



HAL
open science

Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif *μουσικός* en PE XI 21-22. Première partie : Monothéisme et emploi critique de l'adjectif *μουσικός* : Eusèbe, lecteur de Platon via Numénius (PE XI 21)

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif *μουσικός* en PE XI 21-22. Première partie : Monothéisme et emploi critique de l'adjectif *μουσικός* : Eusèbe, lecteur de Platon via Numénius (PE XI 21). *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 2018, 64 (2), pp.215-242. 10.1484/J.REA.4.2019002 . hal-02426864

HAL Id: hal-02426864

<https://hal.science/hal-02426864>

Submitted on 29 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

2018 - 64/2

**REVUE
D'ÉTUDES
AUGUSTINIENNES
ET PATRISTIQUES**



Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

SOMMAIRE

Fabienne JOURDAN, Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en PE XI 21-22.....	215-242
Jérémy DELMULLE, Une page inédite d'Augustin sur le septième jour de la Création, tirée du s. 229 W.....	243-285
Lukas J. DORFBAUER – Victoria ZIMMERL-PANAGL, „Iacobus episcopus“, Ambrosius von Mailand und die Bibliothek von Lorsch.....	287-308
Cécile LANÉRY, Une bio-bibliographie médiévale : la <i>Vita Augustini BHL 787</i> et son <i>Indicium</i> inédit.....	309-367
Gilles BANDERIER, Notes sur la réception d'un <i>exemplum</i> augustinien (<i>Cité de Dieu</i> , XIV, 24) au XVIII ^e siècle.....	369-375
Chronica Tertulliana et Cyprianea 2017.....	377-425
Bulletin augustinien pour 2017/2018 et compléments d'années antérieures.....	427-493
Auteurs des travaux recensés.....	495-499
Table générale.....	501-502

COMITÉ DE DIRECTION

Isabelle BOCHET, Catherine BROCSCHMETZER, François DOLBEAU, Vincent ZARINI

CONSEIL SCIENTIFIQUE

Irena BACKUS (Genève), Jean-Denis BERGER, Laetitia CICCOLINI, Gilbert DAHAN, Volker DRECOLL (Tübingen), Martine DULAËY, Allan D. FITZGERALD (Villanova, USA), Sylvie LABARRE, Alain LE BOULLUEC, Michel-Yves PERRIN, Pierre PETITMENGIN, Mickaël RIBREAU, Hervé SAVON, Brian STOCK (Toronto), Sophie VAN DER MEEREN

Administrateur : Jean-Denis BERGER

Les manuscrits doivent être envoyés à Jean-Denis BERGER,
à l'Institut d'Études Augustiniennes, 95, rue de Sèvres, 75006 PARIS.

DIFFUSION EXCLUSIVE

BREPOLS PUBLISHERS

Begijnhof 67, B-2300 TURNHOUT (Belgique)

téléphone : 00 32 14 44 80 30

télécopie : 00 32 14 42 89 19

e-mail : info@brepols.net

www.brepols.net

Abonnement à la revue imprimée + numérique : 115 € TTC

Abonnement à la revue imprimée : 115 € TTC

Fascicules séparés : 65 € TTC

Pour s'abonner à la *Revue d'études augustiniennes et patristiques* (quelle que soit la formule choisie), écrire à : periodicals@brepols.net.

Comptes bancaires

Crédit du Nord, Centre Aff. Roubaix

RIB : 30076 02919 61068404200 14

ING France-Lille

RIB : 30438 00008 33894 03 6002 40

Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en *PE XI 21-22*¹

Au livre XI de la *Préparation évangélique* (*PE*), Eusèbe compare la philosophie grecque et l'enseignement de Moïse pour montrer les mérites de la première lorsqu'elle ressemble au second, mais aussi ses faiblesses lorsqu'elle se contredit et manque d'unité². Dans cette perspective, à propos de l'« essence du Bien », les chapitres vingt-et-un et vingt-deux soulignent les ressemblances doctrinales entre le message biblique et les propos de Platon³ (*PE XI 21, 6*), avant de critiquer la théologie païenne pour son polythéisme, à la fois grâce à Platon, mais peut-être aussi contre lui (*PE XI 21, 7*). Après une série de citations tirées des dialogues, Eusèbe conclut en effet à l'impossibilité d'accorder le même statut au Bien et à ce qui provient de lui et par suite à l'erreur de considérer des êtres engendrés comme des dieux. Par la formule $\mu\eta\ \delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, il refuse plus précisément qu'une « même

1. Je remercie tout particulièrement Alain le Boulluec pour la finesse de ses lectures et ses précieux conseils, ainsi que le second rapporteur de cette étude pour sa lecture attentive et ses suggestions éclairées. Je sais également gré à Sébastien Morlet d'avoir écouté mon interprétation que ses objections m'ont permis d'approfondir. Les erreurs et les incertitudes restantes sont les miennes. — Dans cet article, les fragments de Numénius sont cités dans l'édition de É. des Places (*Numénius*, Paris, 1973). Nous donnons entre parenthèses le numéro correspondant dans notre édition en préparation. Cette édition comportera le commentaire détaillé de chacun des fragments cités ici ainsi que de leur réception. Nous y renvoyons de manière générale et ne la mentionnerons plus dans la suite de l'article.

2. Voir aussi *PE XIV*, 4-9 où sont cités les fr. 24-28 (1-7 F) de Numénius en ce sens et *PE XV* 1, 10 où Eusèbe rappelle que ses précédents livres ont montré que la philosophie platonicienne tantôt s'accorde avec l'Écriture, tantôt s'en éloigne, en quoi elle contredit ses propres doctrines. Sur l'utilisation de Platon par Eusèbe, voir, de manière générale, la synthèse de G. FAVRELLE, « Le Platonisme d'Eusèbe », dans EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique*, Livre XI (Sources chrétiennes ; 292), introduction, traduction et commentaire de G. Favrelle, texte grec révisé par É. des Places, Paris, 1982, p. 243-391, et ici plus spécifiquement p. 334-335.

3. Eusèbe considère Platon comme le « coryphée » des philosophes grecs (*PE XI* préambule 3, 5-8).

οὐσία» puisse caractériser à la fois le Bien et de tels êtres. L'emploi de l'adjectif ὁμοούσιος ainsi nié appelle certes une définition dépendante du contexte de pensée. Mais cet emploi n'en paraît pas moins étonnant en lui-même, du moins à nos yeux de modernes, sous la plume de l'un des signataires du symbole de Nicée. De surcroît, d'après l'interprétation de Platon proposée et dans le cadre comparatif sous-jacent à l'ensemble, le refus de la notion qu'il véhicule semble par extension pouvoir s'appliquer à la relation entre le Père et le Fils. Même si la *PE* peut être rédigée avant Nicée et même si Eusèbe n'a pas laissé de montrer ensuite ses réticences envers toute interprétation situant Père et Fils au même rang divin, l'utilisation de l'adjectif ὁμοούσιος et le refus de la notion qu'il porte appellent un commentaire montrant le risque de contradiction qu'ils font réellement courir au discours d'Eusèbe et la manière dont, parfaitement conscient de ce fait, celui-ci a tenté de le lever.

Nous verrons ainsi d'abord comment, en *PE* XI 21, 6-7, Eusèbe parvient à affirmer le monothéisme de Platon et à critiquer le polythéisme philosophique à l'aide d'une appropriation préalable des quatre fragments de Numénius qu'il cite ensuite (2, 16, 19 et 20 = 11 F, 24 F, 27 F et 28 F) – Numénius étant selon lui le parfait exégète de Platon car il connaît Moïse (*PE* XI 9, 8). Cette première étape, que nous réaliserons dans ce premier article, permettra de poser les difficultés théologiques créées par l'emploi de l'adjectif ὁμοούσιος et d'envisager la manière dont elles peuvent être résolues d'abord par un rappel de son sens à l'époque d'Eusèbe et surtout chez Eusèbe.

Nous montrerons ensuite, dans un second article, comment Eusèbe élabore exactement son propos destiné à rejeter l'idée qu'«une même οὐσία» puisse caractériser à la fois le Bien (identifié à Dieu) et ce qui provient de lui, en recourant au fr. 16 (24 F); nous verrons aussi comment il corrige l'impression qu'un tel propos pourrait mettre en cause la divinité du Fils, en utilisant pour cela encore implicitement et préalablement les fr. 19 et 20 (27 F et 28 F). Il s'avérera que l'ensemble des citations de Numénius en *PE* XI 22 permet une précision et correction progressive du discours théologique qui s'élabore dès la paraphrase de Platon en *PE* XI 21, 6. Il concourt même à esquisser une nouvelle acception du terme ὁμοούσιος qu'Eusèbe estime enfin licite.

Une précision terminologique s'impose au préalable. Eusèbe utilise l'adjectif ὁμοούσιος et nous sommes souvent conduite à évoquer la notion véhiculée par cet adjectif. Or, d'une part, elle est en cours d'élaboration au moment où Eusèbe écrit et nous ne pourrions la définir qu'au moment où les difficultés théologiques apparentes de son discours seront bien perçues (dans la dernière partie de ce premier article); d'autre part, il ne nous est pas possible de la désigner par un correspondant grec ni même français: Eusèbe n'emploie jamais le substantif ὁμοουσιότης, ce qui nous interdit d'y recourir; le terme *homoousie*, forgé par commodité, comporte la même difficulté; quant à *consubstantialité*, son sens est trop marqué par les controverses post-nicéennes et son acception moderne pour être utilisé de manière neutre. C'est pourquoi nous préférons soit utiliser une périphrase comportant l'adjectif ὁμοούσιος, soit parler, en translittérant simplement la notion qu'il véhicule, d'«une même οὐσία» caractérisant deux entités,

dans l'espoir de rendre ainsi de la manière la moins interprétative possible cette notion. Il apparaîtra à la fin de cette étude que l'acception dans laquelle Eusèbe emploie ici l'adjectif ne correspond pas au sens qu'il lui donne lorsqu'il l'utilise directement pour décrire la relation entre le Père et le Fils.

Pour faciliter la lecture, les quatre fragments de Numénius sont cités et traduits dans l'annexe faisant suite à ce premier article.

Première partie

Monothéisme et emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος : Eusèbe, lecteur de Platon *via* Numénius (PE XI 21)

I. – LE TEXTE : LES CITATIONS DE PLATON ET CE QU'EUSSÈBE VEUT DÉMONTRER

A. PE XI 21, 1-5

Le chapitre vingt-et-un de la *PE* associe l'enseignement biblique et celui de Platon sur l'identification du Bien à Dieu afin d'affirmer leur accord sur le monothéisme. Eusèbe commence par citer une série de versets bibliques définissant Dieu comme celui qui est bon par excellence (Lm 3, 25 ; 4-6 ; Ps 117 [118], 1. 29 ; Mt 19, 17). Le parallèle avec Platon est établi par deux groupes d'extraits des dialogues. Le premier est constitué par la seule citation du *Timée* (29 d 6 – e 4 = *PE* XI 21, 2) décrivant le demiurge comme un être bon (ἀγαθός) et dont la bonté est à l'origine du monde ; le second fait se succéder des passages du livre VI de la *République* sur le Bien (τὸ ἀγαθόν) : le premier texte explicite l'analogie et la filiation entre le Bien et le soleil dont l'un est aux objets intelligibles ce que l'autre est aux sensibles (*Rép.* VI 509 b 9-c 4 = *PE* XI 21, 3) ; le deuxième définit le Bien comme « la forme du Bien » (ἀγαθοῦ ἰδέα) grâce à laquelle les « objets de connaissance » (τὰ γινωσκόμενα) sont connus et l'intellect connaît (*Rép.* VI 508 e 1-3 = *PE* XI 21, 4) ; le troisième, qui reprend l'analogie entre le soleil et le Bien, conclut sur le fait que chacun d'eux donne aux réalités dépendant de lui non seulement la visibilité pour l'un et l'intelligibilité pour l'autre, mais respectivement aussi la naissance d'un côté, l'être et l'essence (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν) de l'autre, ce qui permet l'affirmation finale que le Bien n'est pas *une* οὐσία, mais dépasse (l' ? toute ?⁴) οὐσία en vénérabilité et puissance (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ

4. Devant (le second) οὐσίας, nos manuscrits de Platon ont τῆς, absent chez Eusèbe. Dans sa première « re-citation » du texte (XI 21, 6), toutefois, Eusèbe « rétablit » l'article. La première citation peut donc comporter une omission. Dans la deuxième « re-citation », en revanche, on retrouve le texte cité la première fois sans l'article. Il semble donc que ce soit bien là le texte parvenu à Eusèbe. Le remplacement de l'article ou de l'absence d'article par πασῆς, alors, dans la troisième « re-citation », en XI 21, 7, peut relever d'une explicitation du texte mal transmis. Il s'agit en tout cas d'une réécriture explicative. Voir l'explicitation de son sens dans le corps du commentaire.

ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, *Rép.* VI 509 b 2-10 = *PE XI* 21, 5).

B. *PE XI 21, 6-7: une interprétation de Platon
conduisant à une critique du polythéisme perçu chez Platon*

De cet ensemble, Eusèbe donne l'interprétation suivante :

(6) Σαφέστατα διὰ τούτων οὐ μόνον τὸ γινώσκεσθαι τὰς νοητὰς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχειν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, δηλαδή τοῦ θεοῦ, φησὶν ὁ Πλάτων τό τε ἀγαθὸν “μὴ εἶναι οὐσίαν, ἀλλ' ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχον.” ὥστε μὴ ὁμοούσια αὐτὰ τίθεσθαι, ἀλλὰ μὴδὲ ἀγέννητα νομίζειν, ὅτι δὴ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν εἴληφε παρὰ τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος· ὃν δὴ καὶ μόνον εἰκότως θεὸν τὰ Ἑβραίων ἀναγορεύει λόγια, ὡς ἂν τοῖς πᾶσιν αἰτίον ὄντα. (7) τὰ δὴ οὖν μῆτε τὸ εἶναι μῆτε τὴν οὐσίαν παρ' ἑαυτῶν ἔχοντα, ἀλλὰ μὴδὲ τῆς ἀγαθοῦ φύσεως ὄντα οὐ δὴ εὐλογον θεοὺς ἡγεῖσθαι, οἷς μὴ φύσει τὸ ἀγαθὸν πρόσεστιν· ἐνὶ γὰρ τοῦτο μόνῳ καὶ οὐδενὶ ἄλλῳ ἀναθετέον, τῷ μόνῳ ἀγαθῷ, ὃ δὴ καὶ “ἐπέκεινα πάσης οὐσίας πρεσβεία τε καὶ δυνάμει ὑπερέχειν” θαυμασιῶς ὁ Πλάτων ἀνεφώνησε. πάλιν δὲ καὶ ὁ Νουμήνιος ἐν τοῖς *Περὶ τὰ ἀγαθῶν* τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν ἐρμηνεύων, τοῦτον διέξεισι τὸν τρόπον·

«(6) C'est de manière parfaitement claire, à travers ces mots, que Platon dit que les essences intelligibles tiennent non seulement le fait d'être connues, mais aussi à la fois leur être et leur essence du Bien – c'est-à-dire de Dieu, et que “le Bien n'est pas une essence, mais qu'il est au-delà de l'essence qu'il surpasse en vénérabilité et en puissance”. De la sorte, il pose que ces réalités ne sont pas de la même essence que lui (μὴ ὁμοούσια) et il pense de surcroît qu'elles ne sont pas non plus inengendrées, puisqu'elles tirent donc à la fois leur être et leur essence de ce(lui) qui n'est pas une essence, mais est au-delà de l'essence qu'il surpasse en vénérabilité et en puissance, lequel est aussi évidemment le seul qu'à juste titre les paroles oraculaires des Hébreux proclament Dieu dans l'idée qu'il est la cause pour tous les êtres. (7) Ainsi donc, les êtres qui ne tiennent d'eux-mêmes ni leur être ni leur essence, et qui, de surcroît, ne sont pas même de la nature du Bien, il n'est assurément pas logique de les considérer comme des dieux, eux à qui le bien n'appartient pas naturellement, car celui-là ne doit être attribué qu'à un seul et à aucun autre, au seul Bien, celui-là même que Platon déclare admirablement “au-delà de” toute “essence qu'il surpasse en vénérabilité et puissance”. Et de nouveau, Numénius lui aussi, dans ses écrits *Sur le Bien*, interprétant la pensée de Platon, développe ce point de la manière suivante.» (*PE XI* 21, 6-7)

La paraphrase que donne Eusèbe des textes cités est en réalité une interprétation critique visant ultimement Platon lui-même. Explicitons-là brièvement. Le détail sera étudié ensuite. Pour démontrer l'existence d'un monothéisme commun à Moïse et Platon, Eusèbe passe par une condamnation du polythéisme. Or le polythéisme qu'il dénonce n'est pas le polythéisme de la religion grecque habituellement critiqué par les apologistes (et par lui-même dans les premiers livres de la *PE*). Eusèbe vise celui qu'il voit poindre dans la doctrine des formes platoniciennes. À partir des passages de la *République* exprimant le don de l'οὐσία par le Bien (une οὐσία comprise au sens de l'être spécifique conféré aux réalités

intelligibles et qui fait qu'elles sont des *réalités* intelligibles⁵), il tire deux conclusions de la définition du Bien qui s'ensuit comme n'étant pas οὐσία d'une part et comme étant « au-delà de l'οὐσία en dignité et puissance » d'autre part :

1) Il établit une différence ontologique entre le Bien et les formes : ils ne présentent pas une même οὐσία parce que l'un n'est pas οὐσία, alors que les autres le sont. Le nom (οὐσία νοηταί) qu'Eusèbe donne à celles-ci l'indique et inscrit en elles ce qu'elles ont reçu du Bien.

2) Eusèbe précise en quoi consiste l'infériorité des secondes eu égard à la supériorité et puissance du premier⁶ : leur caractère engendré. Il est exprimé par la négation de l'attribut ἀγέννητος qui marque leur opposition au Bien, cause de l'être qui ne le reçoit lui-même d'aucune autre source. Ainsi est préparé le refus de leur accorder le titre de dieu qui ne revient qu'à lui seul.

De cette définition du Bien, Eusèbe conclut en effet à son identification au Dieu biblique et à la dénonciation de la divinisation de tous les êtres pour qui le Bien n'est pas propriété de nature. Cette affirmation du monothéisme est scellée par la thèse indirectement prêtée à Platon de l'unicité du Bien et étayée par la « recitation » du dernier passage de la *République* cité auquel Eusèbe fait dire que le Bien est au-delà de toute essence en vénérabilité et puissance, c'est-à-dire en l'occurrence même au-delà des réalités intelligibles, qu'il dépasse par sa divinité.

Eusèbe vise donc ici avant tout le polythéisme philosophique. Il s'agira d'abord de voir ce qu'il tire de Platon à cet effet et ce qu'il prend en réalité au préalable à Numénius pour y parvenir : celui-ci lui inspire non seulement sans doute les citations de Platon, mais assurément leur commentaire. Le texte a cependant des implications théologiques chrétiennes évidentes. Ne serait-ce que par la série de citations qui évoquent la relation entre le Bien et son rejeton (le soleil chez Platon, le démiurge chez Numénius), il implique au moins, chez le défenseur d'une théologie chrétienne, de songer à la relation entre Dieu le Père et le *Logos* ou le Christ conçu comme son Fils. Cette impression est confortée par le fait que la critique porte entre autres sur la divinisation d'êtres engendrés, parmi lesquels compte éminemment le Fils. Si Eusèbe n'a peut-être pas souhaité *a priori* que sa réflexion soit transférée à ce domaine, il aura de toute évidence perçu qu'elle était transférable. Il peut même avoir voulu se servir de ce cadre pour un discours à double entente, la condamnation du polythéisme philosophique lui fournissant l'occasion discrète d'exprimer ses positions subordinatianistes en refusant une terminologie déjà controversée avant Nicée, voire, après Nicée, de réaffirmer, de façon plus discrète encore, le sens dans lequel il la refusait. Quelle que soit son intention originelle, il est certain que, conscient des implications théologiques de son discours, il l'a

5. Et donc à distinguer de la simple existence que désignerait ici le verbe substantivé τὸ εἶναι. Leur intelligibilité, quant à elle, est due au don de la connaissabilité et de la vérité.

6. N'oublions pas que *πρεσβεία* signifie d'abord une vénérabilité due à l'antériorité et que c'est en ce sens que Numénius utilise *πρεσβύτερος* au début du fr. 16 (24 F) et au fr. 17 (25 F = PE XI 18, 23).

corrigé ou peaufiné de manière à rester en accord avec ses propres convictions et il est probable qu'il se soit même servi des citations censées étayer sa critique pour élaborer une expression plus achevée de ces mêmes convictions.

Détaillons à présent sa lecture de Platon.

II. – UNE LECTURE DE PLATON À PARTIR DE NUMÉNIUS

Telle qu'elle est ici exprimée, la critique de la divinisation des êtres engendrés (des êtres ayant reçu du Bien leur être, leur essence et même leur bonté) semble viser les οὐσίαι νοηταί du platonisme. Comme il ne nomme pas l'auteur de cette conception et qu'il semble ici vouloir favoriser l'accord avec Platon, on pourrait d'abord imaginer qu'Eusèbe s'en prend ainsi à la divinisation des anges et autres êtres intermédiaires des traditions grecques⁷ comme judéo-chrétiennes ou encore à des représentations gnostiques de divinités intermédiaires. Comme il semble en outre suivre Platon dans sa définition d'une Forme du Bien, on pourrait encore imaginer que, s'il vise aussi Platon dans sa critique, il songe plutôt à son évocation de dieux inférieurs dans le *Timée* (41 a) ou à sa divinisation des démons et des astres – divinisation qu'Eusèbe condamne par ailleurs⁸. Mais Platon a aussi qualifié de divines les formes intelligibles⁹ et le choix de l'expression οὐσίαι νοηταί pour les désigner ici ne prête en réalité à aucune hésitation. D'une part, le contexte de passages évoquant les « objets de connaissance » (τὰ γινωσκόμενα) à interpréter comme les formes (*Rép.* VI 509 b 6 cité en *PE* XI, 21, 5) suggère fortement qu'elle y renvoie. D'autre part, Eusèbe l'emploie très peu, mais dans ce sens très précis¹⁰, tandis que c'est à νοεραὶ οὐσίαι qu'il recourt presque exclu-

7. Sur ce sujet, voir A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne : histoire de la notion de démon de Platon aux derniers néoplatoniciens* (Philosophia Antiqua; 128), Leiden – Boston, 2012, p. 99-242.

8. *PE* XIII 15, 1-2 et 18, 1-6. Sur ces deux points, voir H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte* (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte; 72), Göttingen, 1999, p. 261-264 et 271-273.

9. On pensera ici, par exemple, au cortège de Zeus décrit dans le *Phèdre* (246 e-247 a; 249 c-d) et interprété par Platon lui-même comme une image du monde divin constitué par les formes vers lesquelles s'envole l'âme du philosophe (*ibid.* 248 c – 250 b). Sur l'utilisation de l'adjectif θεῖος chez Platon, voir par ex. l'étude de J. VAN CAMP et P. CANART, *Le sens du mot Θεῖος chez Platon*, Louvain, 1956 et le résumé de la recherche sur ce sujet dans M. BORDT, *Platons Theologie* (Symposion; 126), München, 2006, p. 91-92, n. 150.

10. La seule autre occurrence de l'expression οὐσίαι νοηταί dans la *PE* intervient au livre XIII, chapitre 15, où Eusèbe distingue deux sortes d'êtres spirituels intermédiaires qu'il nomme par l'expression générique de λογικαὶ φύσεις : ceux de la tradition juive qu'il désigne alors plus précisément par l'expression νοεραὶ οὐσίαι et parmi lesquels il compte les esprits, les anges, les puissances et les ministres de Dieu que sont les anges et archanges ; et ceux de Platon alors appelés par contraste νοηταὶ οὐσίαι. Que le terme ne renvoie là qu'aux formes intelligibles est confirmé par l'emploi systématique de νοεραὶ οὐσίαι pour désigner les autres êtres spirituels

sivement pour désigner les autres réalités spirituelles intermédiaires¹¹. Or, dans les sections 15, 3-4 du livre XIII où intervient la seule autre occurrence de cette expression dans la *PE*, il reproche précisément à Platon d'avoir divinisé ces réalités intelligibles¹². Il prépare donc ici sans doute déjà cette critique, sans insister car, à ce stade, son propos est avant tout de montrer chez Platon les fondements d'un monothéisme philosophique compatible avec celui de Moïse et, à son avis, des chrétiens. Nous verrons en outre que s'il parle d'οὐσίαι νοηταί plutôt que d'ἰδέαι, c'est non seulement parce que le texte de Platon commenté (*PE* XI 21, 5 = *Rép.* VI 509 b 2-10) ne contient pas le terme alors qu'il peut malgré tout en déduire cette expression, mais parce qu'ἰδέα est réservé au Bien dans le texte cité juste avant (*PE* XI 21, 4 = *Rép.* VI 508 e 1-3) et lui est par suite également associé dans le fragment de Numénius qui commente ce passage et qu'Eusèbe va citer à l'appui de son propos en *PE* XI 22, 9-10 (fr. 20 = 28 F). La critique sous-jacente de la divinisation des formes exclut donc de fait cette forme spécifique qu'est le Bien, cause de toutes les autres formes, et le chapitre de la *PE* qui suit les citations de Numénius (XI 23) se chargera de lui assurer son statut spécifique et assurément divin.

Le recours à l'expression οὐσίαι νοηταί conduit cependant aussi Eusèbe sur l'autre terrain théologique auquel nous avons fait allusion. Sa troisième et dernière occurrence dans l'œuvre d'Eusèbe, en *DE* V 1, 28, en effet, semble renvoyer aux êtres spirituels jusque-là désignés par l'expression νοεραὶ οὐσίαι. Or, là, la première nommée est le Christ. Eusèbe peut évidemment ne pas se sentir tenu à

intermédiaires, et ce même chez Platon. Quand il évoque les différentes entités introduites par Platon, en *PE* XIII 14, 4, Eusèbe distingue en effet les formes par l'expression ἀσώματοι καὶ ἀφθάρτοι ἰδέαι des νοεραὶ οὐσίαι qui renvoient sans doute quant à elles aux astres, démons et autres êtres intermédiaires (*PE* XIII 18, 3) qu'il pense trouver chez Platon (par sa lecture de l'*Épinomis*, 984 d 4 – e 4).

11. De manière générale, l'expression, beaucoup plus courante dans l'œuvre parvenue d'Eusèbe (vingt-et-une occurrences dans la seule *PE*), de νοερὰ οὐσία renvoie le plus souvent à la substance spirituelle ou intellectuelle, opposée à la substance matérielle, qui compose les êtres spirituels comme les âmes, les anges et autres êtres intermédiaires qu'elle finit par désigner de manière métonymique.

12. Plus littéralement, d'en avoir fait un « genre multiple de dieux » (πλειόνων θεῶν γένος). La suite du texte suggère encore une lecture de Platon par l'intermédiaire de Numénius étant donné qu'il est question de la première et de la deuxième cause (sur ce sujet, voir *PE* XI 18 avec les citations de Numénius). Plus difficile à déterminer est l'origine de la conceptions des formes comme des « émanations » et des « émissions » (ἀπορροαίαι καὶ προβολαί) de ces deux causes : cette conception vise sans doute d'une part à les distinguer des produits de la démiurgie proprement dite et d'autre part à confirmer leur statut subordonné. Sur ce sujet, voir par ex. H. DÖRRIE, « Emanation. Ein philosophisches Wort in spätantiken Denken », dans Parusia. *Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festschrift für J. Hirschberger*, K. Flasch (éd.), Frankfurt, 1965, p. 119-141, qui explique entre autres l'origine de la notion et son intérêt pour les gnostiques (p. 129-133) et plus spécifiquement p. 137-139 sur son usage par les chrétiens des premiers siècles qui, une fois le subordinatianisme mis de côté, l'utilisent essentiellement pour rendre compte des doctrines platoniciennes.

une terminologie un moment opportune et avoir employé νοηταὶ οὐσίαι là où il employait jusque-là νοεραὶ οὐσίαι : semblable inclusion du Christ dans cette catégorie a lieu en *PE* VII 15, 2. Mais, là, c'était le Père qui avait la première place. En la donnant au Fils, Eusèbe a peut-être toujours en vue les formes platoniciennes (de rang inférieur à la forme du Bien) auxquelles il associe par ailleurs volontiers le *Logos*-Fils comme leur monde¹³. Qu'il l'ait ou non voulu d'abord, sa critique fait aussi surgir en toile de fond la question de la divinité du Fils.

Avant d'approfondir cette lecture, éclairons d'abord ce qu'Eusèbe, dans son interprétation de Platon visant ce qu'il conçoit comme une forme de polythéisme, tire exactement de Platon, puis de Platon grâce à Numénius.

A. Platon et la transcendance du Bien

Des textes cités de Platon, d'après l'interprétation qu'il en donne, Eusèbe retient essentiellement le rôle de dispensateur non seulement de la vérité, mais surtout de l'être, accordé au Bien (Σαφέστατα [...] παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ). Ce rôle lui permet d'affirmer la transcendance absolue de celui-ci eu égard à l'οὐσία qu'il dispense, selon une lecture de la fameuse expression οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπέκεινα (τῆς) οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος qui ne laisse ici place à aucune ambiguïté. La formule est citée trois fois dans la paraphrase : c'est bien elle qui retient toute l'attention d'Eusèbe¹⁴ et il en cherche une explicitation non ambiguë chez Numénius. Implicitement peut-être, il retient aussi de Platon la relation filiale et analogique entre le Bien et le soleil qu'il sait pouvoir transposer à celle entre le Père et le Fils. Mais, visiblement, cette lecture lui est d'abord inspirée par Numénius.

B. Le Platon de Numénius selon Eusèbe : transcendance et unicité absolues du Bien identifié à Dieu

Si Eusèbe commence sa paraphrase exégétique par l'adverbe σαφέστατα et la termine en déclarant que Numénius donne une interprétation de la pensée de Platon (τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν ἐρμηνεύων) qui correspond à la sienne¹⁵, c'est en effet que la « très grande clarté » des propos de Platon tels qu'il les comprend lui vient en réalité de cette source dont il se sert au préalable. Mieux, elle inspire même leur citation.

13. Sur cette identification du *Logos* au monde des formes intelligibles, voir H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, p. 147-155.

14. Sur l'interprétation de cette formule et plus spécifiquement d'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας chez les Pères pré-nicéens, voir C. STEAD, *Divine Substance*, Oxford, 1977, p. 160-161.

15. La phrase qui commence par πάλιν δὲ καὶ [...] a ce sens implicite.

Notons d'abord ici que, de manière générale, Eusèbe utilise les quatre extraits du *Περὶ τὰγαθοῦ* cités en *PE XI 22* pour justifier *son* interprétation de la fameuse formule de la *République* ἐπέκεινα (τῆς) οὐσίας. Le premier (fr. 2 = 11 F) est de toute évidence produit essentiellement dans cette intention : Numénius y utilise l'expression ἐποχούμενον ἐπὶ τῆ οὐσίᾳ où Eusèbe reconnaît, sans doute à juste raison, un écho d'ἐπέκεινα (τῆς) οὐσίας. Certes, la réécriture de Numénius en infléchit le sens dans celui d'une *non* transcendance ontologique du Bien¹⁶ puisque la fin du passage prépare son identification à l'Être que le livre suivant du *Περὶ τὰγαθοῦ* identifie encore à l'οὐσία (fr. 6 = 15 F). Dans ce passage, le Bien est situé *au sommet* de l'être, pas au-delà. Mais Eusèbe pense pouvoir lire autrement la phrase de Numénius non seulement en raison de l'isolement dans lequel ce premier extrait situe le Bien, mais surtout à cause de sa propre manière de comprendre l'extrait qu'il cite ensuite (fr. 16 = 24 F) comme développant cette exégèse de la formule de Platon – ce qu'il fait effectivement en partie, mais pas forcément dans le sens où l'entend Eusèbe.

Dans le détail, Eusèbe emprunte à Numénius les interprétations suivantes des passages de Platon :

1. L'identification du Bien à Dieu

Dans la paraphrase, la formule δηλαδὴ τοῦ θεοῦ explicitant τοῦ ἀγαθοῦ est un ajout d'Eusèbe au cœur de la « re-citation » de Platon (*PE XI 21, 6*) inspiré par le sens dans lequel il veut que l'on comprenne le Bien, mais surtout justifié par pareille identification entre le Bien et le premier dieu dans le fr. 16 (24 F). Eusèbe peut en outre penser que cette identification est anticipée au fr. 2 (11 F), d'une part dans l'évocation de la solitude « ineffable » où est situé le Bien et qui peut rappeler son propre discours sur l'ineffabilité de Dieu (*via* celle de l'Un plotinien)¹⁷, et d'autre part dans la qualification de « divine » appliquée à la méthode censée conduire au Bien (méthode qu'il pourrait alors réinterpréter comme voie chrétienne). Il peut même estimer qu'elle est sous-jacente dans le fr. 19 (27 F) où il lit l'adjectif πρῶτος comme renvoyant au premier dieu qui est là identifié au Bien. Cette identification numénienne le conduit alors à inverser le propos biblique qu'il a cité au préalable (*PE XI 21, 1*) : là où les versets choisis proclament que seul Dieu est bon, il leur fait dire que le Bien est le seul Dieu (*PE XI 22, 6 fin*).

16. L'expression suggère un contact et implique que le Bien reste essentiellement attaché à l'être. S'il y a transcendance, c'est une transcendance que l'on peut qualifier uniquement de cosmologique. Pour une interprétation détaillée de cette formule, voir par ex. F. JOURDAN, « Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin? Analyse du fragment 2 (des Places) du *Περὶ τὰγαθοῦ* », dans *Il lato oscuro della Tarda Antichità* (Bibliotheca Chaldaica; 6), H. Seng – L.G. Soares Santoprete – C.O. Tommasi (éd.), Heidelberg, 2018 (sous presse).

17. Voir par ex. *PE VII 12, 2*; 15, 8.

2. L'affirmation de l'unicité absolue du Bien pour affirmer celle de Dieu

Eusèbe emprunte aux fr. 2 (11 F) et 19 (27 F) l'affirmation du caractère unique du Bien. Elle est dans l'un et l'autre exprimée par l'adjectif μόνος répété à plusieurs reprises et culmine dans le second par une exégèse du sens dans lequel Platon aurait dit que le Bien est *un* (ἐν): Numénius comprend le terme non comme une désignation, mais comme l'expression numérique de l'unicité du Bien¹⁸. Eusèbe a pu le suivre sur ce point ou adopter une lecture plotinienne de l'expression, l'une et l'autre possibilités étant compatibles avec son propos. De cette unicité, il aura même pu estimer trouver une autre expression dans la désignation du Bien comme « Bien lui-même » (τὸ αὐτοαγαθόν) aux fr. 16 (24 F) et 20 (28 F). Fort de cette conviction, grâce au raisonnement précédent, il passe alors discrètement à l'affirmation du caractère unique de Dieu (exprimé selon lui dans l'Ancien Testament : ὄν δὴ καὶ μόνον εἰκότως θεὸν τὰ Ἑβραίων ἀναγορεύει λόγια) comme le seul à pouvoir être identifié au Bien en ce qu'il a les mêmes caractéristiques que lui (être la cause de l'être et être naturellement bon) et comme étant, par suite et selon un raisonnement circulaire implicite, le seul à qui le Bien puisse être rattaché (ἐνὶ γὰρ τοῦτο μόνῳ καὶ οὐδενὶ ἄλλῳ ἀναθετέον, τῷ μόνῳ ἀγαθῷ). Par leur distinction essentielle entre le Bien et le Bon (le demiurge et second dieu ici), les fragments 16 (24 F), 19 (27 F) et 20 (28 F) auront étayé l'expression de cette conviction chez Eusèbe. Le Bien était unique et il était un dieu chez Numénius. Le Bien est unique et il est *donc* le *seul* à pouvoir être (ou être identifié à) Dieu selon Eusèbe.

3. La notion de Créateur (δημιουργός) de l'οὐσία

Eusèbe entend d'abord la notion de créateur (δημιουργός) comme renvoyant à la Création du monde lorsqu'il cite le *Timée* en *PE XI 21, 2*. Mais, dans sa paraphrase de *République*, VI 509 b 6-9 (en *PE XI 21, 6*), il songe implicitement au sens de « demiurge de l'οὐσία » tel que l'emploie Numénius au fr. 16 (24 F) à propos du premier dieu. De là aussi, il prend assurément le mot *cause* (αἴτιον) que Platon n'appliquait pas au Bien mais au soleil (responsable, αἴτιος, de la vue, *Rép.* VI 508 b 9 = *PE XI 21, 3*). Il lui permet de préciser subtilement le rôle du Bien à l'égard de ce qui provient ainsi de lui et d'en faire alors implicitement le Père : selon lui, en effet, cette dispensation de l'être correspond à un engendrement des réalités intelligibles (ἀλλὰ μηδὲ ἀγέννητα νομίζειν, [...] ὡς ἂν τοῖς παῖσιν αἴτιον ὄντα) – notion essentielle dans le cadre des débats théologiques sur l'origine du Fils¹⁹, qui s'avère aussi concerné par ces réflexions.

18. Selon nous, Numénius ne désigne pas le Bien comme l'Un. Sur ce point, voir F. JOURDAN, « *Sur le Bien* de Numénius. *Sur le Bien* de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits », *Χώρα*, 15-16, 2017/2018, p. 139-165.

19. Dans le débat contre l'arianisme, Eusèbe se prononce en faveur de l'engendrement du Fils plutôt que de sa Création qui l'apparenterait aux créatures par lui produites.

4. La transcendance du Bien — premier écart interprétatif

De cette notion de cause, Eusèbe tire une conclusion que ne tirait pas Numénius. Étant donné qu'il a de la cause une conception plotinienne, il va pouvoir affirmer la distinction ontologique absolue entre la cause et son effet et par suite la transcendance ontologique du Bien à la fois à l'égard de l'οὐσία qu'il transmet et des οὐσία qui l'ont reçue. Son but ultime est ici en effet de parvenir à la distinction ontologique entre le Bien et les νοητὰ οὐσία. Il le réalise en trois temps.

Il exprime d'abord l'idée de manière générale par le refus de la notion véhiculée par l'adjectif ὁμοούσιος fréquent dans les querelles théologiques de son temps et dont nous montrerons dans la dernière section de cet article comment l'emploi se justifie ici. Nous verrons en outre dans l'article suivant comme ce refus est étayé par une lecture problématique du passage du fr. 16 (24 F) où Numénius distingue, au sein de l'οὐσία, une οὐσία du premier dieu et une οὐσία du second. Notons simplement ici qu'ainsi rejetée, la notion semble d'abord et seulement signifier que le Bien et les réalités intelligibles n'ont pas la même οὐσία puisque le Bien est cause de celle des autres. Différence n'est toutefois pas encore distinction ontologique ni transcendance.

La distinction est opérée par la «re-citation» de la phrase de Platon affirmant que le Bien n'est pas οὐσία (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ qui devient τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας en *PE XI* 21, 6); étant donné l'absence d'article devant οὐσία, elle peut être entendue en deux sens: le Bien n'est pas οὐσία au sens de l'être qu'il transmet; et il n'est pas *une* οὐσία au sens de l'un des êtres qu'il fait ainsi advenir.

La transcendance est enfin exprimée par l'affirmation qu'il est même au-delà de *toute* οὐσία et donc appartient à un type d'être supérieur²⁰. Eusèbe parvient à ce propos en faisant ce que n'a assurément pas fait Numénius: il réécrit le texte. Tel qu'il l'a reçu, ce dernier a pu lui paraître ambigu: là où nos manuscrits de Platon comportent la leçon ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, les siens n'ont pas l'article; Eusèbe le restitue certes la première fois qu'il «re-cite» le texte, mais pas la deuxième (*XI* 21, 6). Telle qu'elle lui paraît ainsi transmise, la formule pourrait éventuellement suggérer que le Bien n'est pas «au-delà de l'essence» en général, mais «d'une essence» particulière. Avec l'ajout de πάσης dans ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, lorsqu'il «re-cite» le texte pour la troisième fois, Eusèbe veut peut-être éviter pareille ambiguïté. Quoi qu'il en soit de la transmission de la formule initiale, par cet ajout, il veut conclure son interprétation en l'inscrivant dans le texte commenté lui-même: le Bien n'est pas une οὐσία, comme l'indique le début de la formule, mais est *en outre* au-delà de *toute* οὐσία que ce soit. En elle-même, certes, l'expression de Platon suffisait à le situer à un niveau supérieur à l'οὐσία par son mode d'être (la vénérabilité associée à l'antériorité et la puissance). Mais le remplacement de l'article par l'adjectif πᾶσα le distingue non pas tant du mode

20. Numénius dirait: l'Être lui-même (fr. 17 = 25 F = *PE XI* 18, 22-23) et Eusèbe le suit peut-être ici implicitement, d'autant plus qu'il a cité le fragment concerné peu avant, voir la note 32.

d'être que représente l'οὐσία en elle-même que de tous les êtres qui sont chacun une οὐσία, en l'occurrence les formes intelligibles²¹.

Par ces trois étapes, le Bien est ainsi situé sur un plan ontologique supérieur à celui des réalités intelligibles et peut-être l'est-il aussi corrélativement par rapport au Fils.

Nous reviendrons sur les conséquences de cette affirmation pour la théologie du *Logos* et la redéfinition qu'elle suppose peut-être aussi par répercussion de la notion véhiculée par l'adjectif ὁμοούσιος tel qu'il semble d'abord utilisé. Continuons à dégager ce qu'Eusèbe a pu tirer de Numénius.

5. La notion d'οὐσία νοητά

Nous avons dit qu'Eusèbe traduit la notion d'«objets de connaissance» (τὰ γινωσκόμενα) du texte de Platon par l'expression οὐσία νοητά. Elle lui est peut-être soufflée par la réception platonicienne de son temps²² ou inspirée, directement ou non, par la formule νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη du *Sophiste* (246 b 7), qu'il cite en *PE* XIV 4, 11. C'est du moins ce que suggèrent le qualificatif d'ἀσώματοι qui l'accompagne en *PE* XIII 15, 3, comme il accompagne εἶδη dans ce passage de Platon, et le fait que ces formes soient là considérées comme la seule réalité véritable (ἡ ἀληθινὴ οὐσία). Dans le contexte présent, toutefois, l'expression peut aussi lui être suggérée par Numénius. Elle serait sa manière d'interpréter l'identification proposée au début du fr. 16 (24 F) entre οὐσία et ἰδέα comme relevant toutes deux de l'intelligible (νοητόν). Quelle que soit son origine, elle lui permet d'une part d'identifier clairement les objets recevant leur être du Bien (et donc de Dieu) aux formes intelligibles et de préciser ainsi sa dénonciation, et d'autre part d'inscrire en leur désignation même cette notion d'οὐσία qu'elles tiennent du Bien et qui marque leur dépendance à son égard. Lui seul, dans cette série de textes, a le statut d'une ἰδέα de rang spécifique, située au-delà de toute οὐσία (*PE* XI 22, 9-10 = Num. fr. 20 = 28 F).

Eusèbe tire des quatre fragments de Numénius une série d'autres éléments qui ne sont pas exprimés directement dans son interprétation critique, mais qu'il faut expliciter ici. Comme nous le montrerons ensuite, ils contribuent en effet soit à «sauver» son discours de la contradiction possible avec le reste de sa pensée, voire du risque éventuel de la condamnation de ses positions après le Concile de

21. Interprétation qui situe ainsi la forme du Bien sur un autre plan que les autres formes intelligibles. Le titre du chapitre empêche en effet de penser qu'Eusèbe refuse l'identification du Bien à la forme du Bien.

22. Origène n'emploie cependant qu'une seule fois l'expression, dans le *Contre Celse* (VII 37, 7), et ce dans un cadre de réflexion stoïcien qui ne la fait qu'indirectement renvoyer aux formes platoniciennes : là, elle désigne simplement les réalités d'ordre intellectuel auxquelles les stoïciens n'accordent pas d'existence.

Nicée, que son texte ait été composé avant et coure ce risque après publication ou qu'il soit composé après²³ ; soit à laisser transparaître un discours théologique sous-jacent dans une période de controverses ou bien antérieure au Concile, ce qui lui laisserait une relative marge de liberté, ou bien postérieure, auquel cas il se serait opportunément exprimé de manière indirecte pour éviter de paraître s'opposer à ce qu'il a signé à cette occasion. Quelle que soit la réalité de son intention et de la portée des décrets théologiques officiels, sur lesquelles nous reviendrons, la citation de Numénius va lui permettre d'élaborer sa propre doctrine chrétienne. C'est pourquoi on peut supposer qu'il en retient encore les points suivants.

6. La distinction entre démiurge de l'οὐσία et démiurge de la γένεσις

Numénius la conçoit effectivement au fr. 16 (24 F) comme une exégèse du passage de la *République* sur l'analogie entre le Bien et le soleil cité en *PE XI 21, 3*. Elle permet implicitement à Eusèbe d'étayer les deux sens en lesquels il invite lui-même à comprendre la notion de Créateur, revenant tantôt au Père lorsqu'il est considéré seul, tantôt au Fils lorsque celui-ci est pensé à ses côtés²⁴.

7. L'imitation du démiurge à l'égard du Bien et (premier) Dieu

Son expression dans les fr. 16 (24 F), 19 (27 F) et 20 (28 F) corrobore doublement le propos implicite d'Eusèbe : elle permet d'une part une distinction réelle (une distinction d'οὐσία comme il va la tirer du fr. 16 = 24 F) entre le modèle et son image qui peut être transposée à la relation entre le Père et le Fils²⁵ ; mais elle était d'autre part le discours sur leur ressemblance intrinsèque, le second étant l'image parfaite du premier²⁶.

23. On date généralement la *PE* entre 312 et 324, mais l'incertitude reste grande et rien n'empêche Eusèbe d'avoir corrigé son texte après 325. En outre, les débats étaient déjà intenses au III^e siècle. Sur ce sujet, voir par ex. R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh, 1988, p. 3-180.

24. Sur ce point, voir par ex. *PE VII 12, 2* sur ce rôle du Fils comme principe des êtres créés ; et, en général, les analyses de H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, p. 121 ; 194-195.

25. Sur ce point, voir les extraits des lettres d'Eusèbe cités par R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 57 et les analyses de J.M. ROBERTSON, *Christ as Mediator: A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria* (Oxford Scholarship Online), Oxford, 2007, p. 53-60, sur la théologie de l'image propre à Eusèbe, théologie visant à assurer à la fois la continuité et la discontinuité, la ressemblance et la différence entre le Père et le Fils.

26. Eusèbe le décrit même comme l'image « archétype » de Dieu en *PE VII 10, 12*. Sur ce thème en général chez Eusèbe, voir les exemples donnés par H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, p. 161-179 ; les remarques de R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 52 et 57 et J.M. ROBERTSON, *Christ as Mediator (ibid.)*.

8. La caractérisation du second dieu

La manière dont Eusèbe s'approprie le discours de Numénios sur le second dieu en vue d'exprimer sa théologie du *Logos*, en *PE XI*, 18, est examinée dans notre commentaire au fr. 11 (19 F) de Numénios. Notons simplement ici qu'il n'hésite pas lui-même à désigner le Fils comme le second dieu²⁷. Les fragments qu'il choisit, et plus précisément les fr. 16 (24 F), 19 (27 F) et 20 (28 F), corroborent doublement ses vues. Ils contribuent de manière générale à l'expression de son subordinatianisme : le second dieu y est en effet toujours présenté comme inférieur au premier qu'il imite. Ils servent en outre à préciser sa conception du Fils associé à ce second dieu de deux manières. D'une part, comme il appert déjà en *PE XI* 18, ils étayaient la distinction des deux aspects du *Logos* en tant que monde des formes (ici présenté par l'ἰδέα de soi et son devenir comme modèle du monde au fr. 16 = 24 F), d'un côté, et que démiurge (fr. 16 = 24 F ; fr. 19-20 = 27-28 F), de l'autre. D'autre part, le fr. 16 (24 F) fournit ici une qualification que l'oreille d'Eusèbe, lecteur d'Origène, n'a pu qu'entendre comme un écho opportun au discours chrétien (en réalité inspiré en cela par le discours philosophique). En employant le verbe αὐτοποιεῖ dans ce passage, Numénios suggère une représentation du second dieu en αὐτο-ποιήτης. Or, à la suite de son « maître », Eusèbe applique volontiers les adjectifs en αὐτο- au *Logos*²⁸. Nous verrons que c'est peut-être même grâce à cela qu'il scelle la ressemblance du Père au Fils sur le thème du Bien et sauve par là implicitement son discours de toute dérives qui aurait pu sembler « hérétique ».

III. – LES DIFFICULTÉS THÉOLOGIQUES INTERNES À CETTE INTERPRÉTATION

Par ses implications théologiques, l'interprétation qu'Eusèbe donne de Platon sur l'unicité de Dieu associé au Bien *via sa* lecture de la manière dont Numénios comprendrait les mêmes passages de Platon comporte cependant trois difficultés. Elles provoquent une contradiction entre les citations de Platon et l'interprétation qui en est donnée ; elles mettent le propos d'Eusèbe en danger d'auto-contradiction ; elles imposent enfin de lui prêter des considérations théologiques exprimées dans une terminologie fort problématique au sein des controverses de son temps.

27. Voir *DE V* 4, 9-11 et la note 38 dans le second article. Voir aussi *PE VII* 13, 2 où Philon est cité comme désignant le *Logos* comme deuxième dieu.

28. Sur ce point, voir par ex. F. RICKEN, « Die Logoslehre des Eusebius von Caesarea und der Mittelplatonismus », *Theologie und Philosophie*, 42, 1967, p. 341-358, ici p. 355 ; H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, p. 162-163. — On pourrait ajouter qu'implicitement, l'argumentation de Numénios pouvait servir à montrer contre Marcel d'Ancyre la préexistence du *Logos* malgré sa génération : au fr. 16 (24 F), le second dieu est déjà là lorsqu'il produit la forme de lui-même, autrement dit lorsqu'il s'auto-produit comme forme intelligible.

A. *Un problème dû au collage de citations en PE XI 21, 1-5*

Tout le discours de Numénius sur le Bien est fondé sur la distinction entre le Bien lui-même, identifié au premier dieu, et le Bon que représente le second dieu sous son aspect de démiurge. Cette distinction est exprimée dans son texte par la différence de genre dans lequel est employé l'adjectif ἀγαθός : au masculin ἀγαθός quand il qualifie le démiurge, substantivé au neutre τὸ ἀγαθόν lorsqu'il désigne le premier dieu. La série de textes de Platon, justement choisie en fonction des fragments de Numénius retenus, illustre cette distinction puisqu'est d'abord cité le *Timée* qualifiant le démiurge d'ἀγαθός, puis la *République* où est nommé seul le Bien. Lorsque, avant cette liste, Eusèbe introduit trois citations bibliques où l'adjectif ἀγαθός est appliqué à Dieu lui-même, il provoque donc un désaccord entre son propos, le message des fragments qu'il semble par ailleurs approuver et l'interprétation qu'ils donnent eux-mêmes de Platon : si pour Eusèbe, il n'est d'abord qu'un seul Bien qui peut indifféremment être nommé ἀγαθός ou ἀγαθόν, pour Numénius tel qu'il interprète Platon, les deux termes renvoient à deux entités divines distinctes. Or, au fur et à mesure que se déroule son discours, Eusèbe semble vouloir le suivre dans cette distinction du Bien lui-même de tout bien dérivé (*PE XI 21, 7*), ce qui le conduit vraisemblablement à la citation des fr. 19 (27 F) et 20 (28 F). Aurait-il établi trop vite le parallèle avec les textes bibliques sans examiner attentivement ses conséquences pour l'ensemble de son propos ?

Une manière d'excuser cet apparent défaut d'attention est de constater que, lorsqu'il traite du Père comme Créateur sans nommer le *Logos*, il attribue au premier ce qu'il réserve habituellement au second dans ce rôle²⁹. Par suite, dans ce passage censé n'évoquer que le Père, avant que ne soit défini l'objet précis de sa Création et avant que ne soit exprimée la distinction numénienne, il peut estimer interchangeable les qualifications d'ἀγαθόν et d'ἀγαθός. Une lecture non systématique, mais progressive, de son discours peut ainsi lui épargner la critique. Mieux, nous verrons que la confusion qui se fait jour pour le lecteur des deux chapitres participe peut-être même à sa défense.

B. *Une contradiction entre le titre du chapitre
et la déclaration sur la transcendance du Bien à l'égard de toute οὐσία*

Une deuxième difficulté apparaît à la lecture du titre du chapitre XI 21. Eusèbe se propose de traiter de l'οὐσία du Bien (ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΑΓΑΘΟΥ ΟΥΣΙΑΣ) et l'on peut assurément penser qu'il intitule lui-même chacun de ses chapitres³⁰. Comment peut-il alors parler d'une οὐσία du Bien s'il situe le Bien au-delà de

29. Voir, à ce sujet, les remarques synthétiques de H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, p. 193-194. Dans le *De principiis*, I 2, 13 Origène résout tout autrement la difficulté (voir le commentaire de ce texte dans le second article).

30. Voir K. MRAS, *Eusebii Werke: Die Praeparatio Evangelica*, Berlin, 1961, p. VIII.

toute οὐσία et surtout comment comprend-il par suite le fr. 16 (24 F) où il est effectivement question d'une οὐσία du Bien dont, contrairement à Numénios, il semble absolument exclure la moindre identité ontologique avec l'οὐσία provenant du Bien? Notons simplement pour l'instant que, pour le préserver de la contradiction, il faut lui prêter une distinction sémantique sous-jacente: dans le titre, οὐσία peut être pris soit dans l'acception aristotélicienne de substance première désignant l'individualité inaliénable du Bien (autrement dit dans ce qui sera le sens de ὑπόστασις dans le contexte théologique chrétien, après les Cappadociens et le Concile de Constantinople, à la fin du IV^e siècle), soit dans celle que nous pouvons par simplification qualifier de « platonicienne³¹ » et qui fait de l'οὐσία ce qui définit « ce qu'est » un être et peut être exprimé dans une définition (λόγος). Quelle que soit l'acception adoptée, l'οὐσία du Bien, dans le titre, renvoie sans doute à la désignation de celui-ci par Platon comme forme du Bien et à son identification au Dieu unique. Dans l'interprétation critique de Platon donnée ensuite, en revanche, le terme οὐσία doit être pris d'abord comme équivalent du τὸ εἶναι auquel l'accorde Platon au sens de l'existence en général accordée aux objets intelligibles, puis dans celui du type d'existence particulier (de substance seconde?), correspondant ici à l'être réel car intelligible, qui fait alors de ces objets évoqués par Platon de réelles *essences* intelligibles: des οὐσίαι νοηταί. Ainsi, à la fin de l'interprétation d'Eusèbe, οὐσία devient le terme générique qui désigne ces dernières et c'est eu égard à de tels êtres que le Bien, *alias* Dieu, est transcendant³². Qu'Eusèbe, en revanche, conçoive le Bien comme transcendant eu égard également à l'être que peut aussi désigner οὐσία est peu probable, même s'il suit souvent Plotin. Pour le lecteur d'Ex 3, 14a dans la traduction grecque où Dieu est désigné par le participe ὢν, Dieu est en effet l'être par excellence et Eusèbe cite justement Numénios comme étant en accord avec Moïse sur ce point en PE XI 10, 6-8 (cf. fr. 6 = 15 F et PE XI 9, 1). Il lui sera donc resté fidèle à ce sujet et l'aura peut-être même lu ainsi là où cela ne s'imposait pas³³.

31. Voir par ex. *Phédon*, 92 d 9 (ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὄντος). Cette acception est celle utilisée pour définir Dieu au IV^e siècle, voir R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 183.

32. Il n'y a pas davantage de contradiction entre cette critique des formes ainsi désignées et l'identification du Bien à une forme dans les textes cités de Platon et de Numénios (PE XI 22, 9-10 = fr. 20 = 28 F): il appert dans les deux textes que le Bien est une forme de rang spécifique et supérieur et Eusèbe a ensuite à cœur de redonner ce statut divin aux formes dans le chapitre XI 23 ou plus exactement à la forme utilisée par le démiurge (le Fils) et qui sert de modèle au monde; il cite pour cela notamment le *Timée* (PE XI 23, 1 = 29 a 7 – b 2; 30 c 9 – d 1) et Arius Didyme (fr. 1 = Stobée, *Anthologie*, I 12 2 a p. 135-136 W.) Ce dernier confère à la forme un statut paradigmatique et utilise surtout le passage cité du *Timée* pour distinguer des formes particulières une forme parfaite et contenant toutes les autres: Eusèbe aura assurément vu dans ces lignes la confirmation philosophique que même si le Bien (Dieu) peut être identifié à une forme, il ne se situe pas sur le même plan que les formes évoquées précédemment et dont il est à l'origine.

33. Sur ce point, voir F. JOURDAN, « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénios dans la

Quoi qu'il en soit sur ce point, la contradiction apparente est ici encore levée par la considération du progrès du propos au fur et à mesure de son élaboration.

*C. Une condamnation du polythéisme
qui met en danger le discours sur la divinité du Fils ?*

Si les deux précédentes difficultés concernent avant tout l'exégèse des textes philosophiques et ont pu échapper à Eusèbe, la troisième, en revanche, n'a pu qu'apparaître à ses yeux parce qu'elle concerne son propre enseignement. Elle est peut-être même voulue. Elle est en tout cas assumée et visiblement corrigée. Elle comprend deux aspects.

La condamnation du polythéisme par l'affirmation de l'impossibilité de diviniser un être engendré (un être ayant reçu l'être et l'essence du Bien et à qui le Bien n'appartient pas en propre) – autrement dit tout être distinct du Dieu unique de la Bible identifié au Bien de Platon – menace indirectement la divinité du Christ (et du Saint Esprit, dont Eusèbe toutefois ne s'occupe guère dans la *PE*).

Le discours d'Eusèbe se fait pour nous plus difficile encore lorsqu'il affirme que le Bien, identifié à Dieu, et les réalités intelligibles ayant reçu de lui l'οὐσία n'ont pas « la même οὐσία » (μη ὁμοούσια). Cette absence est certes justifiée par le texte de Platon qui affirme que le premier n'est pas οὐσία tandis que les secondes, du fait même qu'elles l'ont reçue, le sont (οὐσίαι νοηταί), du moins d'après l'interprétation en partie inspirée de Numénius et prolongée par l'idée qu'il s'agit alors d'êtres engendrés (ὥστε μη ὁμοούσια αὐτὰ τίθεσθαι, ἀλλὰ μηδὲ ἀγέννητα νομίζειν, ὅτι δὴ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν εἴληφε παρὰ τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας). Cependant, même si Eusèbe n'est pas dans un développement théologique chrétien, mais dans une condamnation du polythéisme, son discours ne peut que s'étendre implicitement à la relation entre le Père et le Fils, surtout avec cet emploi de l'adjectif ὁμοούσιος qu'Eusèbe évite complètement par ailleurs. Comment le comprendre exactement dans ce contexte ? À nos oreilles de lecteurs non seulement post-nicéens, mais surtout nourris par l'histoire de l'Église et ses classifications, en effet, le rejet de la notion véhiculée par cet adjectif a soit une saveur arienne, qu'Eusèbe n'aurait certes pas refusée avant Nicée³⁴, soit un goût de provocation si Eusèbe a écrit après Nicée ou du moins s'est relu après et a pu corriger son texte. En outre, ici, et c'est la seule difficulté réelle, ce rejet semble contribuer au refus de la divinisation des êtres engendrés dont le Fils fait nécessairement partie.

Préparation évangélique », dans *Lire en extraits : pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge*, S. Morlet (éd.), Paris, 2015, p. 107-148, ici p. 143-147 à propos du fr. 13 (21 F = *PE* XI 18, 13-14). On notera en outre que Numénius lui-même finit par distinguer le Bien comme l'Être lui-même (αὐτοόν, fr. 17 = 25 F = *PE* XI 18, 22-23) de l'οὐσία qui appartient à un degré de réalité inférieur et dérivé (fr. 16 = 24 F).

34. Eusèbe reste fidèle à certaines positions ariennes après Nicée, ou plutôt reste fidèle à son subordinatianisme. Mais il ne se serait assurément pas exprimé ainsi.

Deux types d'explications se présentent alors.

1. Le Père ou Le Père et le Fils ?

Le premier consiste tout simplement à estimer que les implications théologiques du discours d'Eusèbe, ici, ne concernent pas le Fils. C'est du moins ainsi que H. Strutwolf propose de lever l'aporie. Au lieu d'accuser Eusèbe, comme le faisait Heinrich Dörrie, d'un emploi superficiel de Platon, il invite en effet à séparer les types de discours de la *PE* en fonction de leur contexte³⁵. Quand Eusèbe traite du rapport entre le Père et le Fils, il insisterait sur la transcendance du Père, tout en assurant explicitement la divinité du Fils par la mise en valeur de son statut d'image parfaite du Père et, notamment grâce à Numénius, de son union au Père dans la constitution et la contemplation de soi. Numénius serait donc utilisé en ce sens en *PE* XI 18. En revanche, quand Eusèbe traite seulement du Père et de sa relation à la Création, le *Logos* serait toujours compris avec lui, ce qui impliquerait ici, d'une part, qu'il soit compris dans sa divinité unique et, d'autre part, que le rejet de la notion contenue dans le terme ὁμοούσιος ici, ainsi que le refus du titre de dieu aux êtres engendrés, ne le concerneraient pas. D'après cette argumentation, le discours de nos deux chapitres serait à comprendre dans ce second cadre.

Dans le détail, cependant, le contexte n'est pas si univoque. Eusèbe veut certes souligner l'unicité absolue de Dieu en commençant par l'envisager comme Créateur – l'association des citations bibliques avec celle du *Timée* pose ce thème au début du chapitre vingt-et-un. Mais la citation des autres textes inspirée par les extraits de Numénius choisis introduit une distinction entre un premier et un second dieux justement envisagés comme « créateurs » respectifs de l'intelligible et du sensible³⁶ qui suggère la distinction entre le Père et le Fils d'abord apparemment occultée. Ici, donc, les deux cadres séparés par H. Strutwolf, en raison même de la citation des textes philosophiques, se trouvent de fait associés. C'est pourquoi, de fait également, le refus de la divinisation des êtres engendrés et de la « communauté d'οὐσία » entre eux et Dieu concerne malgré tout aussi, bien qu'indirectement, le Fils.

2. Du subordinatianisme à l'élaboration de l'« orthodoxie »

La seconde manière de résoudre les deux difficultés évoquées consiste à comparer les implications théologiques apparentes de cette condamnation du polythéisme

35. H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, p. 118, 122, 129 et 194. Cf. H. DÖRRIE, «Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die „Griechische Weisheit“ (= den Platonismus) dar?», *Theologie und Philosophie*, 56, 1981, p. 1-46, ici p. 4-5.

36. Distinction qui suggère une affinité entre Numénius et Philon (en l'occurrence *De op. mund.* 16, 19 et 20 où Dieu crée d'abord le monde intelligible, destiné à servir de modèle incorporel au sensible ; chez Numénius, toutefois, cet acte précis semble le propre du *second dieu*, le premier étant selon nous à l'origine de l'être et de l'intelligibilité du monde intelligible que produit concrètement le second par détermination de ces deux composantes).

aux positions théologiques effectives d'Eusèbe et à interroger sa terminologie afin de lever le poids mis *a posteriori* sur la notion véhiculée par l'adjectif ὁμοούσιος qui n'a pas à son époque la valeur quasi sacramentelle qu'elle acquiert au cours de l'histoire de l'Église et de sa tendance à la dogmatisation rétrospective.

2. a. Le Père est le Dieu *unique*. Le Fils n'en est pas moins dieu

Concernant la divinité apparemment menacée du Fils, d'abord, rappelons qu'Eusèbe, fidèle au subordinatianisme d'Origène au point de favoriser en partie les positions ariennes³⁷, n'a aucune difficulté à affirmer que le Père seul est Dieu³⁸. Sur ce point d'ailleurs, le concile de Nicée réaffirmera de même le caractère unique de Dieu, le Père. L'allusion possible au caractère engendré du Fils, ensuite, n'a rien non plus de gênant : l'idée est naturellement acceptée par Eusèbe³⁹ et lui sert d'ailleurs d'argument contre Arius lorsque celui-ci affirme que le Fils est créé et non engendré, ce qui interdirait son appartenance au même genre d'être que le Père⁴⁰. Eusèbe, en effet, contrairement à Arius, affirme que si le Fils n'est pas le dieu *unique* qu'est seul le Père, il est néanmoins dieu véritable⁴¹. Si son interprétation de Platon semble ici mettre cette nuance à l'épreuve, nous verrons dans le second article comment il se corrige à la fin de sa paraphrase dénonciatrice, et ce sans doute sous l'effet de son interprétation de Numénius.

37. Concernant le détail, voir R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 46-59. Sur la pensée d'Eusèbe, voir plus généralement par ex. J.M. ROBERTSON, *Christ as Mediator*, p. 37-96 ; P.F. BEATRICE, chapitre consacré à Eusèbe de Césarée dans *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, III « De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée » (L'Âne d'or ; 65), B. Pouderon (dir.), Paris, 2017, p. 643-726.

38. Voir par ex. *DE V* 4, 9, les propos extraits de ses lettres et résumés par R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 57 ou encore ses positions nettement subordinatianistes exprimées en *HE I* 2-3.

39. Voir par ex. *DE IV* 2, 1-2.

40. Sur ce point, voir H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, p. 30 et 56 ainsi que la lettre d'Eusèbe à l'Église de Césarée transmise par SOCRATE (*HE I* 8, 49) ; THÉODORE (*HE I* 12) ; GÉLASE (*HE II* 35) et surtout ATHANASE (*De decretis*, 33) qui essaie d'assimiler l'interprétation d'Eusèbe à la sienne : alors qu'Eusèbe emploie les termes ὁμοούσιος et ἐκ τῆς οὐσίας de la manière la plus générale possible de façon à préserver l'unité du Père et celle du Fils, Athanase veut voir en eux l'expression de l'unité ontologique formée par le Père et le Fils et rend compte en ce sens du propos d'Eusèbe (voir D.M. GWYNN, *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the "Arian Controversy"* [Oxford Theological Monographs], Oxford, 2007, p. 240-244 et plus spécifiquement p. 242-243). Voir aussi J.M. ROBERTSON, *Christ as Mediator*, p. 57 avec la n. 70 sur cette conception contradictoire de l'unité chez Eusèbe et Athanase. On suivra toutefois la prudence de R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 442-445 avant de reconduire la pensée d'Athanase à une forme de sabellianisme.

41. Voir, dans le contexte de ces débats, les fragments de la *Lettre à Euphrat de Balanea* citée par H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, p. 27.

2. b. L'emploi, nié, de l'adjectif ὁμοούσιος en *PE XI 21, 6*: précision terminologique

Le refus d'attribuer une « même οὐσία » au Père et aux êtres par lui engendrés (μη ὁμοούσια), avons-nous dit, crée une seconde difficulté apparente qu'il est à présent possible de résoudre en précisant d'abord la terminologie utilisée. Il ne doit pas être immédiatement perçu comme une critique de la « co-substantialité » entre le Père et le Fils ni comme contredisant les positions d'Eusèbe, avant ou après le Concile de Nicée (325). Même dans le contexte théologique chrétien, d'aporie, ici, il n'y a point, à condition d'examiner le cadre historique, théologique et terminologique. Si nous achoppons sur ce refus, c'est en raison de notre propre héritage historique qui sacralise rétrospectivement le symbole de Nicée. Mais d'une part, avant Nicée, le terme ὁμοούσιος n'a pas le sens précis qu'il va prendre lors du Concile et surtout des débats qui lui ont succédé; et, d'autre part, le symbole de Nicée n'est pas un dogme indiscutable comme le montrent justement ces débats⁴². Précisons donc ici la terminologie et les positions d'Eusèbe lui-même. Nous verrons dans le second article comment, par la citation de Numénios, il se dirige vers l'acception de l'adjectif ὁμοούσιος qu'il acceptera à la suite de Nicée et résout en même temps la seule véritable aporie ici présente: l'inclusion *apparente* du Fils parmi les êtres engendrés auxquels la divinité est refusée, et ce *apparemment* par le rejet d'une notion qui devrait au contraire conforter sa divinité.

Avant le milieu du III^e siècle, le mot ὁμοούσιος n'apparaît pas dans le contexte trinitaire⁴³. Son unique autre occurrence dans les écrits d'Eusèbe non afférents au Concile de Nicée⁴⁴ a un sens très matériel, indiquant la communauté de subs-

42. Il s'agit d'une position prise par Constantin pour régler le conflit arien, position certes ratifiée, mais source de nouvelles controverses jusqu'à ce que le Concile de Constantinople (381) produise une formule dirimante. Il le fait par sa définition claire de l'adjectif ὁμοούσιος comme renvoyant à l'unité de nature ou d'essence entre le Père et le Fils, désignant leurs traits communs, mais n'impliquant pas l'identité de leurs individualités bien distinguées et alors nommées *hypostases*. Avant cette distinction, alors qu'il avait lui-même accepté le symbole, Eusèbe pouvait s'opposer officiellement à Marcel qui défendait lui aussi les décisions de Nicée, mais en donnant à l'adjectif ὁμοούσιος une acception identitaire qui conduisait au modalisme ou sabellianisme. Pour un aperçu à la fois général et détaillé sur le sujet, voir R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*; voir aussi le résumé par ex. de M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie : herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique* (Collection des Études augustiniennes, série Antiquité; 143), Paris, 1994, p. 236-242 et p. 298.

43. Sur l'origine de l'emploi trinitaire du mot, voir P.F. BEATRICE, « The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity », *Church History*, 71, 2, 2002, p. 243-272 (surtout p. 257-264) qui propose de la situer dans les écrits hermétiques.

44. Toutes les autres occurrences, en effet, se trouvent dans la *Lettre à l'Église de Césarée* (voir par ex. SOCRATE, *HE I 8*, 35-54 et la note 39 pour les autres références à ce texte) et dans le discours prêté dans ces circonstances à Constantin.

tance propre aux animaux et aux plantes issus originellement de la terre⁴⁵. C'est d'ailleurs un sens que l'on pourrait d'abord lire en *PE XI 21, 6* : selon Eusèbe, la formule (tronquée) de Platon disant que le Bien n'est pas οὐσία pourrait effectivement impliquer qu'il ne soit pas fait de la même substance (en l'occurrence du même type d'être) que les réalités intelligibles auxquelles il confère justement l'οὐσία (d'où le fait que l'on puisse d'un côté lui accorder une οὐσία et l'identifier à l'Être lui-même et dire de l'autre qu'il n'est pas une οὐσία au sens de cet être dérivé de lui qui caractérise ses progénitures).

Le terme est par ailleurs fortement marqué par ses emplois gnostiques⁴⁶, ce qui lui vaut une mise à distance officielle : lorsqu'il l'emploie à son tour, Paul de Samosate est en tout cas condamné pour son usage par le Concile d'Antioche (entre 264 et 272)⁴⁷. C'est peut-être pourquoi il est presque totalement absent du discours d'Eusèbe, à l'exception des moments où il est tenu d'expliquer son adoption au Concile de Nicée. Il n'est donc pas exclu qu'Eusèbe se soit servi de ce terme controversé à la fois pour critiquer le polythéisme païen et peut-être aussi pour dénoncer indirectement le gnosticisme lui-même, à l'aide de ses propres termes et de son assimilation au paganisme couramment pratiquée par ses détracteurs.

Ces deux faits suggèrent qu'Eusèbe aurait réellement pu ne pas doter l'adjectif d'un sens théologique impliquant la relation entre le Père et le Fils.

Et pourtant son texte implique que cette relation soit envisagée et qu'il l'a forcément perçue. Comment donc expliquer qu'il ait malgré tout conservé le mot ?

Notons d'abord que, jusqu'au Concile de Constantinople, le sens de ὁμοούσιος n'est pas fixé. D'une part, son préfixe, formé sur l'adjectif ὁμός signifiant « semblable, pareil, commun (à ceux auxquels il s'applique) », peut indiquer la forte similitude, mais aussi l'identité – d'où, après Nicée, l'apparition du courant des *homéousiens* qui voudront le remplacer par ὅμοιος indiquant alors plus nettement la ressemblance selon la substance, mais non l'identité qu'ils soupçonnent ὁμός

45. *DE I 10, 3. 2* où l'on trouve à leur sujet les adjectifs ὁμογενής, ὁμοφυής et ὁμοούσιος pour commenter l'origine terrestre que leur donne Dieu en Gn 1, 11.

46. Il semble propre aux gnostiques basilidiens et valentiniens (voir la note 49 sur le sens qu'ils lui donnent). Tertullien emploie par ailleurs *consubstantialis* qui semble lui correspondre une fois contre Hermogène (*Adu. Herm.* 44, 3) et deux fois contre Valentin (*Adu. Val.* 12, 5 et 37. 2); voir aussi par ex. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, II 74, 1 (cf. VI 91, 2; *Exc. Theod.* 42, 3; 40, 1-2; 53, 1; 58, 1). Selon P.F. BEATRICE (*ibid.*), les gnostiques l'auraient emprunté à une source hermétique et introduit dans la littérature chrétienne.

47. Sur le rôle de l'adjectif ὁμοούσιος dans la condamnation de Paul de Samosate, voir R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 193-195.

de désigner⁴⁸. D'autre part, le sens même d'οὐσία n'est pas encore déterminé dans ce contexte⁴⁹ et le mot n'est pas distingué de ὑπόστασις qui, à Constantinople, désignera chacune des personnes de la Trinité. Ainsi, à l'époque d'Eusèbe, l'adjectif ὁμοούσιος peut certes déjà renvoyer à une communauté de nature et d'essence (dont le sens doit toutefois encore être précisé), mais aussi être compris comme désignant une identité de personne, ce qu'Eusèbe rejette nécessairement comme expression du modalisme de Sabellius.

Dans ce contexte terminologique, que veut dire Eusèbe lorsqu'il emploie ὁμοούσιος dans un passage pouvant indirectement concerner la relation entre le Père et le Fils? En rejetant sa pertinence, mais dans une condamnation du polythéisme païen, il se plaît d'abord sans doute à exprimer indirectement sa désapprobation générale à son égard, en raison à la fois de son emploi dans un contexte qu'il réprouve et de ses possibles significations problématiques. S'il a dû autant se justifier de l'avoir accepté au Concile de Nicée, c'est justement parce qu'il ne l'aimait pas et l'avait jusque-là mis explicitement à distance; du moins l'avait-il évité. Dans ce même contexte, ensuite, où il exprime sans doute ses propres vues théologiques de manière indirecte, le rejet de la notion lui permet de rester fidèle à son subordinatianisme hérité d'Origène: de la non-communauté d'οὐσία, il conclut ici au caractère «non inengendré» des formes intelligibles. En réalité, c'est de la différence entre l'aséité du Père et le caractère engendré du Fils qu'il veut conclure à une différence d'οὐσία: elle semblait niée dans la première acception gnostique du terme⁵⁰; contre les modalistes, Eusèbe l'affirme en refusant la notion qu'il véhicule.

48. Sur ce courant, voir par ex. R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 348-357; X. MORALES – A. MARIN, *Athanase, Lettre sur les synodes* (Sources chrétiennes; 563), Paris, 2013, p. 12, n. 2. Fondé en 358 par Basile d'Ancyre, ce courant affirme que le Fils est semblable au Père *jusqu'à la substance*. Même si Eusèbe conçoit la notion véhiculée par le terme ὁμοούσιος comme indiquant la ressemblance essentielle entre le Père et le Fils (voir le second article), il n'en vient pas jusqu'à cette acception, ce qui le distingue des membres de ce courant.

49. Voir les différents sens qu'il peut prendre chez les auteurs chrétiens de ce temps dans C. STEAD, *Divine Substance*, p. 160-161.

50. Les gnostiques donnent trois sens à l'adjectif ὁμοούσιος: il sert chez eux à désigner l'identité d'οὐσία (de substance ou d'essence) caractérisant ce qui engendre et ce qui est engendré (contexte de filiation); cette même identité chez les êtres engendrés d'une même substance (dans la fratrie); et enfin cette identité chez les partenaires d'une syzygie. Dans ces trois cas, il correspond aux termes ὁμογενής et ὁμοφυής. Sur cette définition, voir par ex. le résumé de P. F. BEATRICE, «The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity», p. 249 avec les références. Eusèbe semble ici mettre tout son soin à nier la première acception, que l'on trouve notamment chez le valentinien PTOLÉMÉE, dans sa *Lettre à Flora*, voir le passage cité par ÉPIPHANE, *Panarion*, 33, 7. 8.

Loin d'être accidentel et de relever uniquement des implications du contexte, le discours théologique qui transparait dans la paraphrase critique de Platon semble donc voulu. Eusèbe joue habilement sur le texte platonicien et les termes qu'il lui fournit pour préciser sa doctrine et ainsi nier une communauté d'essence ou de substance entre le Père et le Fils⁵¹, qu'il ne peut accepter⁵².

En résumé, on peut alors penser qu'ici, dans un contexte qui peut impliquer la relation entre le Père et le Fils, il rejette trois acceptions de ὁμοούσιος comme pouvant s'appliquer à cette relation :

1. D'une part, il refuse assurément celle qui évoquerait une identité numérique (la doctrine de la μία οὐσία au sens ultérieur d'une unique hypostase) et conduirait au sabellianisme. Toutefois, non seulement le contexte n'impose pas ici ce sens, mais il n'est vraisemblablement pas impliqué par le terme avant Nicée.

2. D'autre part, comme nous l'avons suggéré à la lecture de *DE I* 10, 13. 2, Eusèbe peut rejeter ici la connotation matérielle que semble avoir originellement le mot : c'est du moins contre cette acception qu'il mettra en garde dans son explication de ὁμοούσιος finalement accepté à Nicée⁵³.

3. Enfin et surtout, son interprétation de Platon, corroborée par ce qu'il pense lire chez Numénius, semble impliquer qu'il refuse de placer le Père et le Fils sur le même plan ontologique⁵⁴ et par suite d'employer ὁμοούσιος en ce sens à leur sujet⁵⁵.

51. En cela contrairement à CYRILLE, *CJ VIII* 29 qui recourt au même «Platon» = Numénius pour la prouver (signalons ici exceptionnellement le commentaire à la réception des fr. 11-12 / 19-20 F dans notre édition en préparation). — Sur ce point, voir aussi E.P. MEIJERING, *God Being History: Studies in Patristic Philosophy*, Amsterdam – Oxford – New York, 1975, p. 123-124.

52. Sur les positions d'Eusèbe relatives au dogme de la consubstantialité, voir H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, p. 52-57 et 117-118.

53. Voir ses explications de la formule dans la *Lettre à l'Église de Césarée*, par ex. chez SOCRATE, *HE I* 8, 42, ainsi que R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 201-202.

54. En *DE V* 4, commentant Is 45, 14-16 il explique que le Fils possède le titre de Dieu à titre d'image : il a reçu le nom de Dieu, mais ne le possède pas en propre ; seul le Père le possède réellement. La pluralité d'οὐσίαι les concernant est alors affirmée dans la *Lettre à Balanea*.

55. Voir son commentaire au Psaume 30 (29), 11 dans la *PG* 23, 264. Nous serions toutefois plus réservée que R.P.C. Hanson lorsqu'il affirme qu'il s'agit là d'un rejet indirect du «credo» de Nicée. Eusèbe n'a jamais suggéré pareille identité ontologique dans son acception du terme (voir SOCRATE, *ibid.* 50).

Si Eusèbe finit par accepter le mot, ce n'est dans aucun de ces trois sens et il est donc permis de penser que Platon, dans ces textes sur l'οὐσία, lui fournit en réalité l'occasion de préciser pourquoi et en quel sens il refuse son application à la relation entre le Père et le Fils. Numénios va alors peut-être lui permettre d'esquisser le sens qu'il va juger licite : celui, très atténué, d'indiquer la ressemblance parfaite du Fils à l'égard du Père supposant une communauté d'attributs, mais sur un plan ontologique distinct, en l'occurrence les attributs de la divinité et de la bonté. Le second article montrera comment il y parvient notamment grâce à Numénios dans le chapitre suivant de la *PE*.

Posons une dernière question avant de conclure celui-ci.

L'emploi du terme ὁμοούσιος et le rejet des notions qu'il véhicule (nous venons d'en voir la pluralité) permet-il de déterminer la date de composition de la *PE* et de la situer avant ou après Nicée ? Sans doute pas. Avant Nicée, Eusèbe peut estimer mettre à distance un terme employé dans un contexte qu'il réproouve et qu'il estime impropre à exprimer la manière dont il envisage la relation entre le Père et le Fils. Après Nicée, il peut justement estimer que son propos dénonce les acceptions fautives du mot par rapport à celle qu'il a lui-même proposée ; en cela, il ne dérogerait pas. Comme il semble toutefois qu'il aurait été pour lui plus prudent de ne pas l'employer, en le rejetant implicitement comme inadéquat, après Nicée puisqu'il avait fini par l'accepter, nous aurions tendance à penser qu'il a composé le passage avant. La conscience qu'il avait peut-être déjà du caractère à la fois controversé et incertain du terme, au-delà de son opportunité dans la querelle contre Arius et les excès du subordinatisme, aura alors pu cependant le conduire à préparer l'acception qu'il pouvait admettre. C'est peut-être aussi pourquoi, dans l'hypothèse d'une composition avant Nicée et d'une relecture de la *PE* après, il n'aura pas estimé nécessaire de renoncer à son propre texte.

À quelque moment qu'il écrivît, Eusèbe pouvait donc ne pas estimer suspect son rejet de la ou des notions véhiculée(s) par le terme ὁμοούσιος tel qu'il le comprenait. En revanche, son discours contre le polythéisme pouvait réellement mettre en question la divinité du Fils. Dans son utilisation pour étayer l'argumentation contre la divinisation des êtres engendrés, ce rejet restait problématique. L'article suivant tentera de montrer comment l'interprétation de Numénios, perceptible non seulement dans la paraphrase jusque-là commentée, mais dans le choix des quatre extraits du *Περὶ τὰγαθοῦ* cités en *PE* XI 22, permet à Eusèbe de lever cette aporie apparente dans un cadre qui évoque justement une différence d'οὐσία. Elle lui sert même à préparer ou à exprimer indirectement le sens de ὁμοούσιος qu'il accepte.

Fabienne JOURDAN
CNRS, UMR 8167

ANNEXE

LES QUATRE FRAGMENTS DE NUMÉNIUS CITÉS EN PE XI 22
FR. 2, 16, 19 ET 20 DES PLACES (11 F, 24 F, 27 F ET 28 F JOURDAN)

PE XI 22, 1-3

Fr. 2 des Places = 11 F Jourdan

(1) Τὰ μὲν οὖν σώματα λαβεῖν ἡμῖν ἕξεστι σημαίνομενοις ἕκ τε ὁμοίων ἀπό τε τῶν ἐν τοῖς παρακειμένοις γνωρισμάτων ἐνότων· τὰγαθὸν δὲ οὐδενὸς ἕκ παρακειμένου οὐδὲ αὐτὸ ὁμοίου αἰσθητοῦ ἔστι λαβεῖν μηχανὴ τις οὐδεμία, ἀλλὰ δεήσει, οἷον εἰ τις ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος ναῦν ἀλιάδα βραχεῖάν τινα τούτων τῶν ἐπακτροῖδων τῶν μόνων μίαν μόνην ἔρημον, μετακυμίοις ἐχομένην ὀξὺ δεδορκῶς μιᾷ βολῇ κατεῖδε τὴν ναῦν, οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε τι ζῶον ἕτερον μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν, ἀλλὰ τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, ἔνθα τοῦ ἀγαθοῦ ἦθη διατριβαί τε καὶ ἀγλαΐαι, αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἡρεμον, τὸ ἡγεμονικὸν ἴλεω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. (2) εἰ δὲ τις πρὸς τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν τὸ ἀγαθὸν ἐφιπτάμενον φαντάζεται κάπειτα τρυφῶν οἰοῖτο τῷ ἀγαθῷ ἐντετυχηκέναι, τοῦ παντὸς ἀμαρτάνει. τῷ γὰρ ὄντι οὐ ῥαδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἔστι κράτιστος τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἔστι τὸ ὄν. Ταῦτα μὲν ἐν τῷ πρῶτῳ.

«(1) “Par suite, il nous est possible de saisir ce que sont les corps en le conjecturant à partir de ce qui leur est semblable et d’après les marques distinctives présentes dans les objets que nous avons sous les yeux. Le Bien, en revanche, il n’y a aucun moyen de le saisir, ni à partir de rien que nous ayons sous les yeux ni non plus d’après aucune réalité sensible qui lui serait semblable. Il faudra au contraire s’y prendre ainsi : de même qu’assis au sommet d’un lieu lui permettant d’observer de loin, quelqu’un qui a aiguisé son regard en direction d’un petit bateau de pêche – une de ces petites embarcations solitaires – d’un seul coup d’œil, perçoit celui-ci distinctement, seul, solitaire, isolé, pris entre les vagues, de même faut-il, en s’éloignant fort des réalités sensibles, fréquenter le Bien seul à seul, là où il n’y a ni être humain ni autre vivant, ni corps, grand ou petit, mais une solitude indicible et tout simplement indescriptible, merveilleuse, là où sont les séjours du Bien, ses divertissements et ses fêtes, où lui-même, dans la paix, la bienveillance, lui, le paisible, le principe directeur, propice, est monté sur l’essence. (2) En revanche si, en persistant à s’attacher aux réalités sensibles, quelqu’un s’imagine voir le Bien voler vers lui et qu’ensuite, au milieu des plaisirs, il croit l’avoir rencontré, il se trompe en tout point. Car, en vérité, elle n’est pas facile, mais divine la méthode qu’il faut suivre pour l’atteindre, et le mieux est de négliger les réalités sensibles, de se porter avec une ardeur juvénile vers les sciences, de contempler les nombres, et ainsi de s’adonner complètement à l’étude de ce qu’est l’être.” Voilà ce qu’il dit dans le livre I.»

PE XI 22, 3-5

Fr. 16 des Places = 24 F

(3) ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ ταῦτά φησιν·

Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὠμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὑρηται ὦν τὸ ἀγαθόν. καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἔστι γενέσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή. (l. 5 des Pl.) ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὦν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ (4) οὐσία ἡ γένεσις, <ἢ> εἰκὼν αὐτῆς ἔστι καὶ μίμημα. εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεως ἔστιν ἀγαθός, ἢ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργός (l. 10 des Pl.) αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. ὁ γὰρ δευτέρος διττὸς ὦν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν (5) ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὦν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως. συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου (l. 15 des Pl.) μιμητής δημιουργὸς ἀγαθός· ἡ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἕτερα δὲ ἢ τοῦ δευτέρου· ἡς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ.

«(3) Et, dans le cinquième, il dit ceci :

“Si, d’une part, l’essence et la forme est une réalité intelligible, et si, d’autre part, on a reconnu que l’intellect est plus vénérable et qu’il en est la cause, il s’avère alors, au terme de notre recherche, qu’il est lui-même le seul à être le Bien. Et en effet, si le dieu démiurge est principe du devenir, il suffit que le Bien ne soit principe que de l’essence. Or le dieu démiurge se trouve avec celui-ci dans un rapport d’analogie, parce qu’il est son imitateur, tandis que le devenir se trouve dans un tel rapport avec l’essence en tant qu’image et imitation de celle-ci. (4) Puisque donc le démiurge, celui du devenir, est bon, assurément, n’est-ce pas, le démiurge de l’essence sera quant à lui le Bien-lui-même, par nature associé à l’essence : en effet, le second [dieu], parce qu’il est double, produit lui-même à la fois sa propre forme et le monde, en tant qu’il est démiurge, puis il est entièrement contemplatif. (5) En conclusion, posons ces quatre noms pour quatre réalités : le premier dieu, Bien-lui-même ; l’imitateur de celui-ci, le démiurge, [qui est] bon ; l’essence : l’une, celle du premier, l’autre, celle du second ; l’imitation de celle-ci, le monde, qui est beau, ayant acquis sa beauté par participation au Beau.”»

PE XI 22, 6-8

Fr. 19 des Places = 27 F Jourdan

(6) Καὶ ἐν τῷ ἕκτῳ δὲ ἐπιλέγει·

Μετέχει δὲ αὐτοῦ τὰ μετίσχυοντα ἐν ἄλλῳ μὲν οὐδενί, ἐν δὲ μόνῳ τῷ φρονεῖν· ταύτη ἄρα καὶ τῆς ἀγαθοῦ συμβάσεως ὀνίναίτ' ἄν, ἄλλως δ' οὐ. καὶ μὲν δὴ τὸ φρονεῖν, τοῦτο δὴ συντετύχηκε μόνῳ τῷ πρώτῳ.

— ὑφ' οὗ οὖν τὰ ἄλλα ἀποχραίνεται καὶ ἀγαθοῦται, ἐὰν τοῦτο ἐκείνῳ μόνον μόνῳ προσῆ, ἀβελτέρας ἂν εἶη ψυχῆς ἔτι ἀμφιλογεῖν.

— (7) εἰ γὰρ ἀγαθός ἔστιν ὁ δευτέρος οὐ παρ' ἑαυτοῦ, παρὰ δὲ τοῦ πρώτου, πῶς οἷόν τε ὑφ' οὗ μετουσίας ἔστιν οὗτος ἀγαθός, μὴ ἀγαθὸν <εἶναι>, ἄλλως τε κἂν τύχη αὐτοῦ ὡς ἀγαθοῦ (8) μεταλαχῶν ὁ δευτέρος; οὕτως τοι ὁ Πλάτων ἐκ συλλογισμοῦ τῷ ὀξὺ βλέποντι ἀπέδωκε τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἔστιν ἔν.

«(6) Et au livre VI, il ajoute :

“Or ceux qui ont part à lui ne participent en rien d’autre qu’en le seul fait de penser. C’est donc ainsi également qu’ils peuvent bénéficier de la rencontre du bien et pas autrement. Penser, en somme, voilà ce qui de toute évidence, est échu au premier et à lui seul.

— Ce qui donc est à l’origine de la couleur et de la bonté des autres choses [= penser], douter encore que cela seul revienne à celui-ci et à lui seul, relèverait d’une âme stupide.

— (7) En effet, si le deuxième est bon, non par lui-même, mais par le premier, comment serait-il possible que ce à la participation de quoi il doit d’être bon ne fût pas le Bien, surtout si le deuxième se trouve justement avoir part à lui en tant que bien ? (8) C’est évidemment ainsi que Platon, en conclusion, en est venu à définir, pour qui a le regard aiguisé, le Bien comme étant un⁵⁶.”»

PE XI 22, 9-10

Fr. 20 des Places = 28 F Jourdan

Καὶ πάλιν ἐξῆς φησι·

(9) Ταῦτα δὲ οὕτως ἔχοντα ἔθηκεν ὁ Πλάτων ἄλλη καὶ ἄλλη χωρίσας· ἰδίᾳ μὲν γὰρ τὸν κυκλικὸν ἐπὶ τοῦ δημιουργοῦ ἐγράψατο ἐν Τιμαίῳ εἰπὼν ἄγαθὸς ἦν· ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸ ἀγαθὸν εἶπεν ἀγαθοῦ ἰδέαν, ὡς δὴ τοῦ δημιουργοῦ ἰδέαν οὖσαν τὸ ἀγαθόν, ὅστις πέφανται ἡμῖν ἀγαθὸς μετουσίᾳ (10) τοῦ πρώτου τε καὶ μόνου. ὥσπερ γὰρ ἄνθρωποι μὲν λέγονται τυπωθέντες ὑπὸ τῆς ἀνθρώπου ἰδέας, βόες δ’ ὑπὸ τῆς βοός, ἵπποι δ’ ὑπὸ τῆς ἵππου ἰδέας, οὕτως καὶ εἰκότως ὁ δημιουργός, εἶπερ ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός, ἰδέα⁵⁷ ἂν εἴη ὁ πρῶτος νοῦς, ὦν αὐτοάγαθον.

«Et encore après il dit :

(9) “Qu’il en soit ainsi, Platon l’a établi à divers endroits distincts. En particulier, en effet, dans le *Timée* (29 e), il a appliqué le terme pris dans son acception courante au démiurge en disant “il était bon”. Dans la *République* (508e), il a dit que le Bien est la forme de ce qui est bon (/bien)⁵⁸ dans la pensée assurément que la forme du démiurge, c’est le Bien, démiurge qui nous est apparu comme bon par participation au premier et au seul [Bien]. (10) De même en effet qu’on dit les hommes “modelés par la forme d’homme qui leur donne son empreinte”, les bœufs par celle de bœuf, les chevaux par celle de cheval, de même aussi, et à juste titre, doit-on dire du démiurge : puisque c’est par participation au premier Bien qu’il est bon, le premier intellect, qui est le Bien-lui-même, sera une forme (*scil.* la forme selon laquelle il est fait).”»

56. C’est nous qui proposons de voir ici des répliques. On peut aussi imaginer que la réplique intervient au § 7 et que le « maître » conclut au § 8. Notre lecture est à ce jour provisoire.

57. Nous ne retenons pas le terme ἀγαθοῦ ajouté devant ἰδέα par K. Mras (suivi par É. des Places). Selon nous, Numénius veut ici justifier l’identification de son premier principe, le Bien, à la fois à un intellect et, par fidélité à Platon, à une forme.

58. Le texte original comporte une réelle ambiguïté étant donné le caractère épïcène de l’adjectif ἀγαθός au génitif masculin et neutre. Numénius en joue. Notre traduction est provisoire et cherche pour l’instant à donner à voir cette ambiguïté.

RÉSUMÉ: En *PE XI 21*, Eusèbe produit une série de citations de Platon visant à convaincre de l'accord du philosophe avec Moïse sur la définition du Bien identifié à Dieu. Ces citations donnent lieu à une paraphrase affirmant l'accord de Platon et des Hébreux sur le monothéisme, tout en dénonçant le polythéisme philosophique. Or, dans cette critique, Eusèbe a un emploi fort problématique du terme ὁμοούσιος (*PE XI 21 6*). Le rejet de la notion qu'il véhicule à propos du Bien (identifié à Dieu) et de ce qui provient de lui crée une double difficulté: la compréhension de ce refus lui-même, alors qu'Eusèbe acceptera le terme ὁμοούσιος après Nicée pour évoquer la relation entre le Père et le Fils; la remise en cause apparente de la divinité du Fils provoquée notamment par ce rejet lorsque le discours d'Eusèbe est envisagé d'un point de vue théologique. Dans sa paraphrase de Platon, Eusèbe s'approprie par avance le propos des quatre fragments de Numénios qu'il cite au chapitre suivant (*PE XI 22*). Ce premier article montre ce que sa paraphrase doit à ces fragments et comment la double difficulté théologique trouve une première solution grâce à un rappel du sens pris par l'adjectif ὁμοούσιος à l'époque d'Eusèbe et chez Eusèbe lui-même.

ABSTRACT: In *PE XI 21* Eusebius quotes a series of Plato's texts in order to prove the philosopher's agreement with Moses on the definition of the Good identified with God. These quotations are paraphrased to assert the agreement of Plato and Hebrews on monotheism, while condemning philosophical polytheism. Now, in this criticism, Eusebius has a very problematic use of the term ὁμοούσιος (*PE XI 21, 6*). The rejection of the notion it conveys about the Good (identified to God) and what comes from it creates a double difficulty: the understanding of this rejection itself, although Eusebius will accept the word ὁμοούσιος after the Council of Nicaea to refer to the relation between the Father and the Son; and the apparent calling into question of the divinity of the Son produced notably by this rejection, when Eusebius' discourse is considered from a theological point of view. In his paraphrase of Plato Eusebius appropriates in advance the contents of Numenius' four fragments that he quotes in the following chapter (*PE XI 22*). This first paper shows what his paraphrase owes to these fragments and how the dual theological difficulty finds a first solution by reminding the meaning of the adjective ὁμοούσιος in Eusebius' time and how he used it in his writings.

Sabine Fialon, *Mens immobilis. Recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine (II^e-VI^e siècles)*, 2018, 556 p., EAA 203, 71 € (ISBN : 978-2-85121-292-4)

Depuis les travaux de Paul Monceaux, au début du XX^e siècle, le corpus hagiographique africain a évolué : il s'est enrichi de la découverte de nouveaux textes, alors que d'autres documents ont dû être écartés. Une nouvelle synthèse complète sur cette littérature était nécessaire, et c'est donc un corpus mieux circonscrit, composé de trente actes et passions racontant le martyre de chrétiens entre le II^e et la fin du V^e siècle, qui est analysé dans cet ouvrage. Dans une première partie sont explorées les relations entre l'hagiographie et l'histoire des provinces africaines, c'est-à-dire la manière dont les auteurs inscrivent les faits dans un cadre historique et géographique. La deuxième partie se concentre sur la construction du discours hagiographique par une étude de la terminologie du martyre, des vertus et de l'héroïsation des chrétiens persécutés. L'étude s'attache enfin à mettre en évidence la personnalité littéraire des hagiographes, par une étude des sources bibliques, « classiques » et patristiques utilisées dans les textes. En définitive, cet ouvrage apporte une contribution à l'histoire politique et culturelle de l'Afrique du Nord tardo-antique.

La lettre-miroir dans l'Occident latin et vernaculaire du V^e au XV^e s., sous la direction de Dominique Demartini, Sumi Shimahara et Christiane Veyrard-Cosme, 2018, 432 p., EAMA 55, 59 € (ISBN : 978-2-85121-296-2)

À la croisée du domaine épistolaire et de celui du Miroir, entre monde latin et univers vernaculaire en Occident, du V^e au XV^e siècles, cet ouvrage collectif – né d'un colloque organisé à la Sorbonne Nouvelle en 2014 – gouverné par des interrogations qui relèvent tout autant de la littérature que de l'histoire, voire de la philosophie, entend explorer les données génériques de la lettre-miroir et la diversité de ses enjeux. Les différentes contributions sont réparties en cinq thématiques, moins strictes délimitations que passerelles jetées d'un domaine à l'autre : respectivement intitulées « La lettre au miroir de la Bible », « La lettre, miroir de soi et de l'autre », « La lettre, miroir du monde », « Lettres en miroirs » et « La lettre, miroir poétique », ces pistes d'investigations n'ont d'autre ambition que de souligner la richesse et la complexité de problématiques qui, pour être chères aux épistoliers de l'Antiquité tardive et du monde médiéval, n'en sont pas moins toujours d'actualité dans la pensée contemporaine et invitations à la réflexion.

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT
D'ÉTUDES AUGUSTINIENNES

COLLECTION DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

Série Antiquité

- 201— « *Studium in libris* ». *Mélanges en l'honneur de Jean-Louis Charlet*. Textes édités par G. Herbert de la Portbarré-Viard et A. Stoehr-Monjou, 2016.
202— **B. Goldlust**, *Corippe*, Johannide, livre 4. *Introduction, édition critique, traduction et commentaire*, 2017.
203— **S. Fialon**, *Mens immobilis. Recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine (I^{er}-VI^e siècles)*, 2018.
204— *Ausone en 2015 : bilan et nouvelles perspectives*. Textes réunis et édités par É. Wolff, 2018.

Série Moyen Âge et Temps Modernes

- 53— *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie*. Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg, édités par E. Prinzivalli, F. Vinel et M. Cutino, avec la collaboration de I. Perée, 2016.
54— **Chr. Veyrard-Cosme**, *La Vita beati Alcuini (IX^e s.)*. *Les inflexions d'un discours de sainteté. Introduction, édition et traduction annotée du texte d'après Reims, BM 1395 (K 784)*, 2017.
55— *La lettre-miroir dans l'Occident latin et vernaculaire du V^e au XV^e s.*, sous la direction de D. Demartini, S. Shimahara et Chr. Veyrard-Cosme, 2018.

BIBLIOTHÈQUE AUGUSTINIENNE

- Œuvres de saint Augustin**, vol. 67/A. *Les Commentaires des Psaumes, CXVIII. Sermons 1-14*. Sous la direction de M. Dulaey, avec P. Descotes, L. Janssem (†) et M. Ribreau, 2016, 438 p.
Œuvres de saint Augustin, vol. 20/B. *La grâce de la Nouvelle Alliance*. Texte établi, traduit et commenté par P. Descotes, 2016, 570 p.
Œuvres de saint Augustin, vol. 67/B. *Les Commentaires des Psaumes, CXVIII. Sermons 15-32*. Sous la direction de M. Dulaey, avec P. Descotes, L. Janssem (†) et M. Ribreau, 2017, 382 p.
Œuvres de saint Augustin, vol. 59/A. *Les Commentaires des Psaumes, XXXVII-XLIV*. Sous la direction de M. Dulaey, avec I. Bochet, P. Descotes et P.-M. Hombert, 2017, 736 p.
Œuvres de saint Augustin, vol. 18/A. *Contre Fauste le manichéen*. Livres I-XII. Sous la direction de M. Dulaey, avec I. Bochet, J.-D. Dubois, A. Massie, P. Mattei, M.-Y. Perrin et G. Wurst, 2018, 512 p.

NOUVELLE BIBLIOTHÈQUE AUGUSTINIENNE

- Saint Augustin**, vol. 6, *La vie communautaire*. Traduction annotée des *Sermons 355-356* par G. Madec, 1996, 63 p.
Saint Augustin, vol. 7, *La première catéchèse*. Introduction et traduction de G. Madec, 2001, 127 p.
Saint Augustin, vol. 8, *Sermons sur la chute de Rome*. Introduction, traduction et notes de J.-C. Fredouille, 2004, 148 p.

PÉRIODIQUES

- Revue d'études augustiniennes et patristiques* (1955 →) : 2 fasc. par an.
Recherches augustiniennes et patristiques (1958 →) : tome 38, 2018.

ISBN : 978-2-85121-301-3

ISSN : 1768-9260

Abonnement à la revue imprimée + numérique : 115 €

Abonnement à la revue imprimée : 115 €

Fascicules séparés : 65 €