



HAL
open science

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

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif *μουνσιος* en PE XI 21-22. *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 2019, 65 (1), pp.99-117. 10.1484/J.REA.4.2019025 . hal-02426866

HAL Id: hal-02426866

<https://hal.science/hal-02426866v1>

Submitted on 31 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.

2019 - 65/1

**REVUE
D'ÉTUDES
AUGUSTINIENNES
ET PATRISTIQUES**



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

SOMMAIRE

François DOLBEAU, Un sermon d'Augustin sur Marthe et Marie.....	1-35
Hugues VERMÈS, <i>Gratia medicinalis</i> : la métaphore médicale dans le <i>De natura et gratia</i> d'Augustin.....	37-72
Marie PAULIAT, Mt 12, 46-50 dans la prédication d'Augustin. Exégèse inclusive et questions de genre.....	73-98
Fabienne JOURDAN, Une appropriation habile de Numénius: Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en <i>PE XI</i> 21-22 (II).....	99-117
Alessandro CAPONE, Greg. Naz. <i>Or.</i> 19: versione latina e testo greco.....	119-134
Joel VARELA RODRÍGUEZ, Algunos problemas del uso de Gregorio Magno por Isidoro de Sevilla.....	135-164
Adriano RUSSO, Una nota sulla tradizione del <i>Liber Epigrammatum</i> di Prospero.....	165-172
Comptes rendus bibliographiques.....	173-198

COMITÉ DE DIRECTION

Isabelle BOCHET, Catherine BROU-SCHMETZER, François DOLBEAU, Vincent ZARINI

CONSEIL SCIENTIFIQUE

Irena BACKUS (Genève), Jean-Denis BERGER, Laetitia CICCOLINI, Gilbert DAHAN, Volker DRECOLL (Tübingen), Martine DULAËY, Allan D. FITZGERALD (Rome), 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 20
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 3389403 6002 40

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

Deuxième partie

L'adjectif ὁμοούσιος et la réélaboration de la notion qu'il contient grâce à Numénius – Eusèbe de Césarée, *PE XI 22*¹

La démonstration du monothéisme chez Platon, couplée avec la dénonciation du polythéisme philosophique, conduit Eusèbe à un emploi fort problématique de l'adjectif ὁμοούσιος. Sa manière de rejeter la notion que ce terme véhicule lorsqu'il est utilisé pour décrire la relation entre le Bien et ce qui provient de lui crée une double difficulté : la compréhension de ce rejet lui-même, alors qu'Eusèbe acceptera le terme ὁμοούσιος après Nicée pour décrire la relation entre le Père et le Fils² ; la remise en cause apparente de la divinité du Fils provoquée par ce rejet, lorsque le discours d'Eusèbe est envisagé d'un point de vue théologique. Nous avons montré dans un premier article³ comment cette double difficulté pouvait être résolue par une analyse des différentes acceptions du terme à l'époque d'Eusèbe

1. Je remercie Alain Le Boulluc pour sa lecture et ses judicieux conseils. L'interprétation adoptée et les erreurs restantes sont les miennes.

2. Or Eusèbe n'a pas changé ses vues après Nicée : sur ce point, 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. 24-61. Sur le débat relatif à la composition de la *PE* avant ou après Nicée, voir les conclusions de F. JOURDAN, « Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en *PE XI 21-22*. Première partie : Monothéisme et emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος : Eusèbe, lecteur de Platon via Numénius (*PE XI 21*) », *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 64/2, 2018, p. 215-242.

3. Voir F. JOURDAN, « Une appropriation habile de Numénius (I) », p. 215-242.

et surtout chez Eusèbe. Nous allons tenter de montrer ici comment il la résout lui-même en produisant les quatre extraits de Numénios (*PE XI 21, 2*)⁴ dont il s'est déjà servi implicitement pour élaborer son interprétation de Platon (*PE XI 21, 6-7*).

Nous examinerons ainsi d'abord l'utilisation du fragment 16 (24 F), cité en *PE XI 22, 3-5* pour justifier le refus d'attribuer une « même οὐσία⁵ » au Bien (Dieu) et à ce qui provient de lui. Nous expliciterons ensuite la manière dont les difficultés théologiques et les contradictions apparentes que ce refus peut susciter sont levées grâce à cette même citation, étayée par celle des fragments 19 (27 F) et 20 (28 F; *PE XI 22, 6-10*). Le discours de Numénios sur l'imitation et la participation du second dieu à l'égard du premier, pris dans le cadre d'une réflexion sur le Bien, s'avère avoir deux avantages pour Eusèbe : il contribue à exclure le Fils de la critique relative à la divinisation des êtres engendrés ; il offre à Eusèbe l'occasion de préparer une acception de l'adjectif ὁμοούσιος à ses yeux licite et en parfaite conformité avec l'esprit de son emploi à Nicée. Si Numénios « corrige » ainsi Eusèbe ou plutôt l'aide à affiner sa théologie, Eusèbe permet peut-être quant à lui de mieux lire Numénios. La conclusion de l'étude tentera d'en convaincre.

I. – UNE DISTINCTION AU SEIN DE L'ΟΥΣΙΑ MISE AU SERVICE DU REJET
DE TOUTE IDENTITÉ D'ΟΥΣΙΑ ENTRE LE BIEN (DIEU) ET CE QUI PROVIENT DE LUI :
EUSÈBE ET LE FRAGMENT 16 (24 F)

Une paraphrase du fragment 16 (24 F) permet d'évaluer ce qu'Eusèbe en tire avant même de le citer pour élaborer sa propre interprétation de Platon en *PE XI 21, 6-7*, et plus exactement pour préciser la relation qu'il perçoit chez lui entre le Bien, l'οὐσία et les οὐσίαι.

A. Dieu : le Bien transcendant toute οὐσία et n'étant donc pas οὐσία

Du passage de la *République* (VI 509 b 2-10 cité en *PE XI 21, 5*) où le Bien se voit confier le rôle de conférer aux formes l'être et l'essence (τὸ εἶναι τε καὶ οὐσία) et où il est alors situé « au-delà de l'οὐσία en vénérabilité et puissance », Eusèbe, avons-nous montré dans le premier article, tire l'idée d'une « distinction d'essence » entre le Bien et les formes et par suite entre le Bien et tout ce qui est par lui engendré (*PE XI 21, 6-7*). Cette distinction est exprimée par la formule μὴ

4. Ces quatre extraits sont cités et traduits dans l'annexe située à la fin de l'article précédent (voir F. JOURDAN, « Une appropriation habile de Numénios... »). — Les numéros des fragments et des lignes donnés ici sont ceux de l'édition de Numénios par É. des Places (*Numénios*, Paris, Les Belles Lettres, 1973). Nous donnons entre parenthèses le numéro correspondant dans notre édition en préparation. Cette édition comportera le commentaire détaillé de chacun des fragments cités ainsi que de leur réception. Nous y renvoyons le lecteur de manière générale et ne la mentionnons plus dans la suite de l'article.

5. Sur l'emploi de cette formule, voir la note terminologique dans l'introduction du premier article.

ὁμοούσια qui contribue ainsi à dénoncer la divinisation des êtres engendrés et à affirmer l'unicité de Dieu identifié au Bien.

De toute évidence, cette interprétation est fortement inspirée par le fragment 16 (24 F). Eusèbe en retient d'abord le rôle de cause de l'οὐσία et de l'ἰδέα donné au Bien (fragment 16. 1-2). Cela lui permet d'envisager implicitement le Bien, identifié à Dieu, comme le Père accordant l'οὐσία (l'être) aux réalités intelligibles qu'il nomme alors οὐσία νοητά. Il s'inspire aussi de la désignation du Bien comme démiurge de l'οὐσία (fragment 16. 9), par distinction du démiurge proprement dit, considéré comme démiurge de la γένεσις (fragment 16. 8) à l'image du soleil de Platon. Cette désignation partiellement commune de démiurge était en outre un discours sous-jacent sur la ressemblance du Père et du Fils, bien qu'ils ne forment pas une seule οὐσία ni n'aient une même οὐσία.

Évaluer la manière dont Eusèbe a pu comprendre le fragment devient réellement difficile lorsque l'on interroge le passage où Numénius précise la relation du premier dieu à l'οὐσία. L'expression συμφυτόν τῇ οὐσίᾳ (fragment 16. 10) a pu gêner Eusèbe, surtout dans sa perspective d'affirmer la distinction ontologique entre le Bien (Dieu) et toute οὐσία (PE XI 21, 7). Si elle l'a effectivement arrêté⁶, il l'aura opportunément comprise comme justifiant le titre du chapitre XI 21 et son propos de déterminer l'οὐσία du Bien : le Bien a malgré tout une affinité avec une certaine οὐσία, celle qui sert à le définir, et peut-être même avec l'une de celles qui proviennent de lui. Nous verrons en effet que l'adjectif verbal συμφυτόν a pu lui inspirer un autre discours.

Mais ce qu'Eusèbe emprunte implicitement et pourtant de la manière la plus évidente à Numénius est le raisonnement qui le conduit à refuser que le Bien et les êtres engendrés puissent avoir une même οὐσία. Pour l'affirmer, il s'inspire assurément du passage où, au sein même de l'οὐσία, Numénius distingue « l'οὐσία du premier dieu » et « l'οὐσία du second » (ἡ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δὲ ἢ τοῦ δευτέρου, fragment 16. 15-16). Or la difficulté est double : comprendre ce qu'a voulu dire Numénius⁷ ; évaluer ce qu'Eusèbe lui-même a compris. Résoudre cette seconde question permettra d'entrevoir comment l'appropriation

6. Nous ne prétendons pas qu'Eusèbe ait voulu faire usage de l'ensemble du propos de Numénius. Ce n'est évidemment pas le cas. Mais nous faisons ici l'hypothèse qu'il l'a utilisé le plus possible pour étayer son interprétation de Platon. Elle se révèle très fructueuse pour évaluer la manière dont il affine sa propre théologie à l'aide des citations de Numénius et surtout les utilise implicitement dans cet esprit.

7. Selon nous, Numénius ne distingue pas deux οὐσίαι ni deux sortes d'οὐσίαι. Il ne compte qu'une seule et même οὐσία, envisagée selon deux « moments » ou « aspects » : être issu du Bien d'abord (l'οὐσία issue du premier dieu) ; être déterminé en forme par le second dieu ensuite (l'οὐσία produite par, au sens de déterminée par, le second dieu). Cette interprétation, qui voit dans les deux génitifs des génitifs indiquant l'origine ou la provenance, n'exclut pas l'autre lecture, qui en fait des génitifs de possession : l'ambiguïté est assurément voulue par Numénius. Sur ce point, voir par ex. F. JOURDAN, « L'ousia chez Numénius. Étude des fragments 14 et 16 des Places », *Χώρα*, 17-18, à paraître.

de Numénius contribue à une réélaboration de la notion véhiculée par l'adjectif *ὁμοούσιος* qui permet à Eusèbe de l'appliquer à la relation entre le Père et le Fils.

B. Une *οὐσία* du Père différente de celle du Fils

Lorsque Numénius dénombre quatre réalités ou niveaux de réalités, à la fin du fragment, Eusèbe, d'après l'interprétation de Platon qui a précédé la citation, compte visiblement parmi ces lecteurs⁸ qui estiment que «l'*οὐσία* du Bien» et «l'*οὐσία* du second dieu» constituent les deux dernières réalités, qu'il situe sur un plan ontologique distinct⁹. Avec H. Strutwolf¹⁰, on peut alors penser qu'étant donné le titre qu'il donne à son chapitre et qui indique la recherche d'une définition de l'*οὐσία* du Bien, Eusèbe a dû estimer que l'«*οὐσία* du premier (dieu)» évoquée par Numénius désignait ce dieu lui-même (l'*οὐσία* qu'il est¹¹) et qu'elle était constituée par la forme du Bien nommée au fragment 20 (28 F) à la suite de Platon (Eusèbe cite lui-même le texte concerné en *PE XI 21, 4*). Quant à l'«*οὐσία* du second», il devait la prendre de même au sens de «ce qu'est» le second dieu. Le contexte la charge toutefois d'une polysémie relative: non seulement cette *οὐσία* devait ainsi simplement désigner le second dieu, mais, étant donné que le Bien venait d'être désigné comme l'origine de l'*οὐσία*, et même de toute *οὐσία* selon la lecture d'Eusèbe en *PE XI 21, 7*, elle devait aussi selon lui faire allusion au fait que ce second dieu est «engendré» par le premier. Autrement dit, l'*οὐσία* du second devait être par lui plus précisément considérée comme le produit du premier, son Fils (lecture permise d'ailleurs par la citation du fragment 12 = 20 F en *PE XI 18, 6*). On notera enfin que l'interprétation préalable désignant comme *οὐσίαι νοηταί* les réalités intelligibles dotées de l'*οὐσία* par le Bien fait que le Fils se voit ici compté parmi elles – enseignement qui correspond partiellement à celui d'Eusèbe qui associe par ailleurs le *Logos* au monde des formes¹².

C'est en tout cas en lisant ainsi le texte de Numénius qu'Eusèbe aurait trouvé exprimée chez lui une distinction d'*οὐσία* entre le Père et le Fils que sa condamnation du polythéisme suggère en filigrane.

8. Voir par ex. J. HOLZHAUSEN, «Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenios und Plotin», *Hermes*, 120, 1992, p. 250-255, ici p. 253; H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie...*, p. 120 *contra* par ex. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, t. IV, *Le Dieu inconnu et la Gnose* (Études bibliques), Paris, 1954, p. 124.

9. Ce n'est pas notre lecture du passage (voir par ex. F. JOURDAN, «L'*ousia* chez Numénius. Étude des fragments 14 et 16 des Places»).

10. H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie...*, p. 119-122.

11. Lire l'*οὐσία* qu'il *a* (et comprendre le génitif comme un génitif subjectif de possession) reviendrait au même: *οὐσία* définirait la nature spécifique du Bien, laquelle pourrait renvoyer à sa forme.

12. Voir H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie...*, p. 147-156.

Pareille lecture pose toutefois une difficulté essentielle¹³. Elle réside non pas dans ce rejet de la notion véhiculée par l'adjectif ὁμοούσιος dont notre premier article a montré que, dans les termes où il est exprimé par Eusèbe, il est parfaitement cohérent avec le reste de sa pensée. Elle réside dans le refus corrélatif de la divinité de l'être ayant ainsi reçu l'οὐσία du Père: le Fils. Eusèbe a-t-il lui-même évité l'aporie? Il est permis de le penser. En fin dialecticien, il s'est assurément tiré du danger qu'il a nécessairement perçu. Voyons d'abord s'il a pu interpréter le texte de Numénius autrement. Nous examinerons ensuite si la solution ne lui a pas été donnée par les fragments cités juste après.

C. Une autre interprétation du fragment?

Une première solution à la difficulté signalée est d'abord de penser qu'Eusèbe n'a pas exactement la lecture du fragment 16 (24 F) que lui attribue H. Strutwolf. Une autre interprétation servirait en effet peut-être mieux son propos. Au lieu de lire des génitifs précisant l'identité du référent du terme qu'ils complètent dans les expressions ἡ τοῦ πρώτου (οὐσία) et ἡ τοῦ δευτέρου, Eusèbe pourrait y avoir vu des génitifs exprimant la cause ou l'origine de ce référent: elles renverraient ainsi non plus respectivement à l'οὐσία qu'*est* le Père et à celle qu'*est* le Fils, mais à l'οὐσία *provenant* du Père et à l'οὐσία *produite* par le Fils. La première désignerait l'être donné aux formes intelligibles; la seconde l'archétype des formes intelligibles lui-même (l'ἰδέα du second dieu) que le Fils déterminerait par son imitation et sa contemplation du Père, en formant ainsi l'οὐσία (première) qui provient de lui¹⁴. Autrement dit, il reconnaîtrait dans le texte la présence non pas de deux οὐσίαi distinctes, mais d'une seule, envisagée selon deux « aspects » ou « moments¹⁵ », dans sa relation au premier dieu (le Père) d'abord, dans sa relation au second (le Fils) ensuite, ce dernier déterminant simplement l'οὐσία reçue du

13. Elle génère deux autres difficultés moins importantes. 1) Eusèbe ayant affirmé avec Platon que le Bien n'est pas οὐσία, puis, par-delà Platon, qu'il est même au-delà de *toute* οὐσία (PE XI 21, 7), il semble mis en contradiction par cette mention d'une οὐσία du Bien. Force donc est de prendre, dans sa lecture du fragment comme nous l'avons fait dans le titre du chapitre XI 21, le terme οὐσία attaché au Bien comme l'expression des traits constitutifs permettant sa définition. Eusèbe lirait en outre le terme unique d'οὐσία en syllepse chez Numénius, désignant simplement ce qu'est l'entité à laquelle il est attaché quand il est associé au premier dieu (l'οὐσία qu'il est), mais désignant *aussi* le produit du Bien quand il est associé au second dieu (l'οὐσία qu'il est et qu'il a reçue du Bien). 2) Une autre difficulté de cette lecture est qu'elle ne permet pas de voir en quel sens Eusèbe aurait compris la « forme de soi » que Numénius dit produite par le second dieu (l'ἰδέα ἑαυτοῦ des lignes 10-11). Il peut avoir comme nous pensé que le premier dieu (le Père) donne l'être (l'οὐσία), tandis que le second (le Fils) donne une forme (la sienne) à cet être par contemplation du premier et produit ainsi cette ἰδέα de lui-même. Mais cette lecture ne rendrait pas compte de sa manière d'interpréter l'οὐσία *du second* comme l'être donné par le Père. Seule l'« οὐσία du premier », comprise au sens de « produite par le premier », pourrait en tenir lieu, ce qui ne semble pas être sa lecture du génitif.

14. C'est notre propre lecture du texte, voir la note 7.

15. Sans qu'il soit question de chronologie ici, en tout cas pas chez Numénius.

premier. Une telle lecture aurait pour Eusèbe l'avantage de ne pas atteindre la divinité du Fils en lui accordant une οὐσία de rang inférieur à celle du Père. On pourrait alors ici rappeler la conclusion de H. Strutwolf concernant la manière dont Eusèbe inclut la divinité du Fils dans celle du Père lorsqu'il ne parle que de ce dernier¹⁶. La confusion évoquée dans notre premier article sur le genre de l'adjectif ἀγαθός, ὅς, ὅν serait quant à elle voulue : elle contribuerait en effet à cette inclusion du Fils dans le Père dans un même être absolument bon et exclurait le Fils de la privation du titre de dieu en XI 21, 7. Nous aurions alors trop vite jugé qu'Eusèbe emprunte à ce fragment la distinction d'οὐσία entre le Bien et ce qui provient de lui qu'il présente comme sa lecture de Platon en *PE* XI 21, 6 et trop vite estimé que sa condamnation du polythéisme pourrait avoir des répercussions sur ses positions théologiques.

Peut-on toutefois réellement prêter à Eusèbe cette interprétation de Numénius qui le préserverait des contradictions ? Peut-être pas, et ce pour trois raisons.

Dans l'interprétation critique de Platon qu'il donne en XI 21, 6, Eusèbe ne dit pas seulement, à l'instar de Platon, que le Bien accorde l'être et l'intelligibilité aux réalités intelligibles. En suivant Numénius à sa manière¹⁷, il fait de celles-ci les rejetons du Bien auxquels il refuse d'accorder une « même οὐσία » que celle de leur « père » (μὴ ὁμοούσια). Cette conception a deux conséquences.

- S'il adoptait l'interprétation que nous venons de suggérer, cela impliquerait qu'il conçoive l'οὐσία produite par le Bien non pas seulement comme l'être, mais comme le monde des formes intelligibles. Par suite, l'οὐσία produite par le second dieu n'aurait que le statut plus spécifique de modèle intelligible du monde. Or il semble impossible de songer à une différence ontologique entre ces deux paradigmes (nous n'avons nous-même envisagé à ce sujet qu'une différence d'aspects, et ce au seul sein de l'οὐσία du second dieu), alors qu'Eusèbe souhaite établir pareille distinction.
- Dès l'instant où le Fils doit être pensé aux côtés du Père, en outre, comme c'est le cas du fait même de l'emploi des textes de Numénius qui évoquent tous le second dieu¹⁸, il est inclus au rang des réalités intelligibles engendrées et ainsi frappé par le jugement émis à leur sujet.

Eusèbe a enfin pour ainsi dire d'avance confirmé lui-même l'interprétation la plus évidente qu'il peut faire du fragment et que lui prête H. Strutwolf. En *PE* VII 12, en effet, chapitre où il traite là encore de la cause seconde (comme en XI 14-19), mais vue du côté des Hébreux¹⁹, il interprète le discours de ces

16. H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie...*, p. 118, 122, 129 et 194.

17. Voir l'explication de sa lecture du début du fragment dans la section I A.

18. Eusèbe n'hésite pas à employer cette expression pour désigner le Fils, voir *DE* V 4, 9-11.

19. Eusèbe s'inspire sans doute de Philon et lit peut-être Numénius à travers lui (ce qui n'implique pas une réelle influence de Philon sur Numénius, du moins ici ; sur l'influence d'Eusèbe lui-même dans cette manière de lire Numénius, voir les remarques finales à cet article).

derniers comme distinguant l'οὐσία ἄναρχος et ἀγένητος du Dieu de l'univers (Dieu donc), qui, par allusion au discours de *République* VI, 509 b 9, est justement décrite comme « au-delà » de toute compréhension²⁰, d'une seconde οὐσία (δευτέρα οὐσία). Comme l'auteur du *De mundo*, les Hébreux feraient de celle-ci la puissance de Dieu (θεία δύναμις) et surtout le principe de toutes les choses créées (ἀρχὴ τῶν γενητῶν ἀπάντων), autrement dit le premier être venu à l'existence et engendré par la cause première (πρώτη ὑποστάσα τοῦ πρώτου αἰτίου γεγεννημένη, VII 12, 2). Cette seconde οὐσία est identifiée au *Logos* et à la *Sagesse* à laquelle Eusèbe identifie quant à lui évidemment le Fils. Eusèbe n'a donc aucune difficulté à identifier le Père et le Fils chacun à une οὐσία distincte et à les placer dans un rapport de subordination associé à leur rapport de filiation²¹. C'est donc cela que, peut-être ainsi inspiré par sa lecture de Philon, il pense retrouver chez Numénius.

Si son interprétation du texte ne fait guère de doute, il n'en demeure pas moins qu'il sait se sortir des difficultés qu'elle comporte par une correction progressive de son discours. Puisque le Fils ne peut être ainsi inclus directement dans la divinité du Père dès lors qu'il est nommé *via* Numénius, Eusèbe va l'exclure progressivement de la dénonciation des faux dieux. Ce faisant, il élabore implicitement l'acception de l'adjectif ὁμοούσιος qu'il acceptera, sans toutefois encore employer ici l'adjectif en ce sens, le laissant servir, ainsi nié, la condamnation du paganisme en raison de son emploi dans des contextes qu'il réprouve et des possibles malentendus qu'il entraîne.

II. – NUMÉNIUS « CORRIGEANT » EUSÈBE :

L'ÉLABORATION D'UNE THÉOLOGIE VÉRITABLEMENT CHRÉTIENNE

Tout l'art d'Eusèbe, dans son interprétation critique de Platon en *PE* XI 21, 6-7 et dans la citation qui suit des quatre extraits de Numénius en *PE* XI 22, consiste à corriger subtilement l'impression qu'elles pourraient donner de conduire malgré lui à exclure le Fils de la divinité, notamment par le refus implicite de le considérer lui aussi comme ὁμοούσιος à l'égard du Père, autrement dit par le refus de lui accorder une « même οὐσία » que lui, selon le propos qui peut être tiré du fragment 16 (24 F). Le thème du Bien va merveilleusement servir à cette fin. Eusèbe lève en effet lui-même l'aporie de quatre manières : d'abord par une suggestion fournie par l'interprétation même du texte qu'il semble avoir retenue ; ensuite, deux fois, par la présentation des textes choisis – ceux de Platon, puis ceux de Numénius ; enfin, par une correction qu'il apporte lui-même à son discours et que l'on peut imaginer soit immédiate soit postérieure à la première publication du

20. Ἐπέκεινα πάσης καταλήψεως étant pour ainsi dire la version apophatique de la fameuse formule de Platon.

21. Pour son discours sur les deux οὐσίαι, voir encore les extraits de ses lettres (dont celle à Balanée déjà signalée) relevés par R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh, 1988, p. 57.

livre. À chaque fois, il s'agit de remarques ou procédés ténus qui ont néanmoins pour résultat effectif de protéger son discours des contradictions.

*A. Levée de la contradiction entre l'attribution d'une οὐσία au Bien
et sa distinction à l'égard de toute οὐσία²²*

Si Eusèbe rejette les acceptions du terme ὁμοούσιος impliquant que le Père et le Fils sont formés d'un même matériau, qu'ils constituent un seul être ou encore qu'ils ont un même rang ontologique²³, il ne rejette pas, même avant Nicée, ce qui sera son sens nicéen : Père et Fils ont une « même οὐσία » au sens où le Fils, engendré par le Père, ne vient pas d'une autre substance que la sienne et entretient avec lui une ressemblance parfaite²⁴. Ainsi, ce qui pouvait paraître une faiblesse de son argumentation lorsqu'il évoquait d'abord une οὐσία du Bien avant de distinguer celui-ci de toute οὐσία sert en réalité sa dialectique : le mot οὐσία accolé à Dieu (*via* le Bien) permet en lui-même de supposer qu'il y a quelque chose de commun avec l'οὐσία du Fils, ne serait-ce d'abord que par la correspondance des termes. Le texte de Numénios le sert en ce sens : non seulement parce que l'interprétation qui lui fait voir une désignation du Père et une du Fils dans ce que nous considérons comme deux « aspects » de l'οὐσία implique le dénominateur commun d'οὐσία pour les désigner – ce qui n'empêcherait pas une différence d'οὐσία –, mais parce que ce même texte suggère une parenté à ce niveau lorsqu'il évoque la « connaturalité » du premier dieu avec l'οὐσία (συμφυτὸν τῇ οὐσίᾳ). Eusèbe utilise donc peut-être Numénios pour corriger son expression qui paraîtrait trop rude. Tel est l'un des effets produit par l'ajout de ses citations.

Eusèbe poursuit en ce sens par la citation des fragments 19 (27 F) et 20 (28 F). Là, il est question de la μεταοὐσία du second dieu à l'égard du Bien, c'est-à-dire, pour Eusèbe, du Fils à l'égard du Père. Le mot, dont nous pensons que Numénios le choisit lui aussi parce qu'il contient le sème de l'οὐσία, représente peut-être pour Eusèbe l'expression philosophique du sens de ὁμοούσιος qu'il acceptera : le Fils participe à la divinité du Père – est *avec* son οὐσία – et en cela partage ses attributs. Si l'interprétation de Platon donnée en *PE XI* 21, 6-7 ne le suggérait pas, la citation même des extraits de Numénios semble la préciser en ce sens et la corriger en permettant ce discours théologique sous-jacent. La participation

22. Eusèbe identifie sans doute le Bien à l'Être lui-même (τὸ αὐτόον) comme le fait Numénios au fragment 17 (25 F) qu'il cite en *PE XI* 18, 22-23, le distinguant sans doute par là de l'οὐσία qui dérive de lui. Cette distinction entre ὄν et οὐσία est présente chez Numénios, sur ce point, voir F. JOURDAN, « L'*ousia* chez Numénios. Étude des fragments 14 et 16 des Places ».

23. Sur ce rejet, voir la dernière partie de notre premier article.

24. Voir la définition d'Eusèbe lui-même chez SOCRATE, *HE I* 8, 49 et 50 et les raisons profondes de l'adoption du mot selon R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, p. 197-202.

essentielle (au sens où elle est constitutive de son être même) au Bien de celui que nous nommerons²⁵ «le Bon» (le second dieu de Numénius), transposée à la relation entre le Fils et le Père, distingue de fait le Fils des autres créatures, même intelligibles – distinction impliquée par ὁμοούσιος tel qu’il est accepté par Eusèbe et qui permet cette fois d’attribuer au Fils la divinité qui ne semblait devoir revenir qu’au Père. Voyons comment Eusèbe parfait l’impression qu’il veut parvenir à ce discours, par le biais de ses citations.

B. Une maladresse apparente qui s’avère finalement une finesse

La confrontation des citations de Numénius, en vue d’éclairer les positions théologiques d’Eusèbe, avec l’interprétation de Platon qu’elles ont d’abord servie montre comment celle-ci laisse place à un discours chrétien, recevable cette fois pour son auteur. Nous avons souligné la confusion possible, en *PE XI* 21-22, due à l’application de l’adjectif ἀγαθός à Dieu rapproché du démiurge du *Timée* (*PE XI* 21, 2), alors que Numénius se sert de la différence de genre et de nature entre ἀγαθός et τὸ ἀγαθόν (adjectif au masculin pour qualifier le démiurge, neutre substantivé pour désigner le premier dieu) afin de distinguer ontologiquement ces deux dieux auxquels Eusèbe identifie implicitement le Fils et le Père. Il semble d’ailleurs s’appuyer lui-même sur cette distinction pour refuser une «même οὐσία» à Dieu et à ce qui provient de lui en *PE XI* 21, 6 (μὴ ὁμοούσια). La maladresse apparente peut en réalité servir son propos. Plutôt que d’y voir un moyen d’inclure le Fils dans le Père, étant donné qu’Eusèbe cite Numénius pour les distinguer effectivement, il est possible de la considérer comme préparant le discours sur la ressemblance étroite du Fils avec le Père (ici relativement à la bonté), et par suite comme préparant l’acception de l’adjectif ὁμοούσιος enfin licite aux yeux d’Eusèbe en ce qu’elle ne contrevient pas à son subordinatianisme. Or, dans ce but, Eusèbe peut s’appuyer sur le propos de Numénius relatif à l’imitation dans les fragments choisis à cet effet.

C. Le discours sur l’imitation étayant celui sur la ressemblance

Dans le débat contre Arius, face à la solution adoptée au Concile de Nicée, Eusèbe choisit d’interpréter l’adjectif ὁμοούσιος comme désignant la ressemblance complète du Fils à l’égard du Père, enseignement qui était déjà le sien auparavant et qui s’exprime dans ses écrits par la désignation du premier comme

25. Numénius applique au second dieu l’adjectif ἀγαθός que le *Timée* utilise pour qualifier le démiurge et distingue ce «bon» du Bien (τὰ ἀγαθόν) proprement dit, qui le précède hiérarchi-

τῶν εἰκόνων du second²⁶. Chez Numénius, le démiurge est justement désigné au fragment 16 (24 F) comme l'imitateur (μίμητης) du premier Dieu, ailleurs appelé son Père (fragment 12 = 20 F = PE XI 18, 6), et il s'avère en être aussi le μίμημα, l'image parfaite, «le Bon» image du Bien dont l'ἰδέα de soi est peut-être conçue comme l'image de l'ἰδέα du Bien et assurément du Bien lui-même. Eusèbe cite les fragments 19 (27 F) et 20 (28 F) à la suite du fragment 16 (24 F) pour étayer ce discours sur l'imitation²⁷. Le déroulement de ces citations relève d'un choix dialectique : il permet, *via* Numénius, de suggérer une acception de l'adjectif ὁμοούσιος cette fois licite et peut même servir d'argument en faveur de la *divinité* du Fils. Un lecteur patient et assez fin ne pourrait donc plus soupçonner Eusèbe d'inclure le Fils dans la critique précédente.

Dans cette utilisation du rapport entre «le Bon» et le Bien pour évoquer, grâce à Numénius, à la fois la distinction et le rapport de ressemblance entre le Fils et le Père, Eusèbe a un prédécesseur : Origène. Origène distingue le Père et le Fils comme le Bien lui-même (*principalis bonitas*, dit la traduction latine de Rufin)

26. Voir DE V 4, 11 cité plus loin et déjà V 3 (220 d) où le Fils est le seul à se situer dans une ὁμοίωσις parfaite à l'égard du Père. Eusèbe développe en cela le propos des Évangiles, comme 2 Co 4, 4 et 1 Col 1, 15 (voir DE VI 18, 47 et X 7, 7 où le Christ est décrit à l'aide de ces versets comme la lumière de la connaissance – textes utilisés également en *Théologie ecclésiastique*, I 20; II 14, 17 et 23; *Contre Marcel*, I 4) ainsi que Jn 5, 19 (utilisé dans l'*Histoire ecclésiastique* pour inviter le prêtre à imiter le patriarche comme le Fils imite le Père; voir aussi *Théologie ecclésiastique*, III 5 et ici PE XI 18, 25 où la citation biblique clôt le chapitre exposant le propos de Numénius sur l'imitation du second dieu à l'égard du premier et scelle ainsi l'accord entre l'Écriture et Platon sur «la deuxième cause»). Sur la «théologie de l'image» propre à Eusèbe, voir H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie...*, p. 164-179, 194; 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. 39-53, et déjà M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Patristica sorbonensia, 2), Paris, [1959] 2019². Le discours sur l'image lui sert à souligner à la fois la ressemblance et la différence essentielles du Fils à l'égard du Père, ce qui garantit son rôle de médiateur entre Dieu et le monde, non seulement dans la Création, mais aussi pour atteindre la connaissance de Dieu d'une part et assurer le salut de l'humanité de l'autre (DE IV 6-9). On notera qu'Eusèbe s'inspire là encore fortement d'Origène, en l'occurrence de sa conception du Fils comme image visible du Dieu invisible (voir par ex. J.M. ROBERTSON, *Christ as Mediator...*, p. 25, et p. 25-28 sur l'utilisation origénienne de la notion d'image appliquée au Fils).

27. Le discours du fragment 20 (28 F) qui reprend la désignation platonicienne du Bien comme forme est quant à lui étayé par le chapitre suivant (PE XI 23) sur les formes chez Platon. En citant d'abord le *Timée* (29 a 7-b 2; 30 c 9-d 1 : PE XI 21, 1), qui évoque le modèle intelligible du démiurge, puis Arius Didyme (PE XI 23, 3-6) qui donne à la forme du monde un statut paradigmatique à la fois eu égard au monde et eu égard aux formes particulières, Eusèbe confirme le rang intelligible spécifique et supérieur du Bien qu'il identifie à Dieu à l'égard non seulement des formes, mais aussi du démiurge qu'il identifie implicitement au Fils. Ce statut paradigmatique étaye le propos relatif à l'imitation et surtout à la ressemblance essentielle entre le principe et l'être qui en participe (PE XI 23, 5).

et l'image de ce Bien (*bonitas eius imago*²⁸), tout en résolvant la contradiction que nous avons perçue entre les citations bibliques (en *PE XI 21, 1*) et celles de Platon et Numénius. Il invite en effet à ne pas s'offusquer du passage néotestamentaire (Mt 19, 17), cité en *PE XI 21, 1*, qui affirme que seul Dieu est ἀγαθός : il ne nierait pas la bonté du Christ. Pour Origène, Père et Fils (et même Esprit) ont une seule et même bonté en eux, celle qui est dans la source, le Père²⁹. Origène, qui fournit sans doute à Eusèbe cette série de citations de Platon et de Numénius³⁰, n'estime donc pas que la distinction entre Père et Fils repose sur l'absence ou la différence de bonté chez le second. Si la critique de *PE XI 21, 7* s'inspire de lui, elle n'inclut donc pas non plus le Fils dans son propos. Mieux, selon Origène, la bonté du Fils serait une bonté essentielle ou substantielle (*substantialis*) par opposition à celle, accidentelle, des créatures. On croirait lire une interprétation du fragment 14 (22 F, cité en *PE XI 18, 15-19*) sur les différents types de biens conjugée aux fragments 19 (27 F) et 20 (28 F) sur la participation du second dieu au premier qui le fait être bon et donc être *le Bon* par excellence.

Eusèbe aura sans doute rebondi sur cette appropriation origénienne de Numénius, y voyant alors l'idée qu'il existe, ne serait-ce que *via* la participation, une « communauté d'essence (οὐσία) » manifestée dans la bonté qui caractérise le Père et le Fils. Adaptée à son propre discours et trahissant en cela partiellement Origène, cette idée lui permet de préciser la relation d'imitation essentielle évoquée par Numénius pour justifier l'acception qu'il estime licite de l'adjectif ὁμοούσιος appliqué à la relation entre le Père et le Fils³¹. Dans le passage de la *DE (IV 2, 1)*, où il emploie une série d'adjectifs en αὐτο- rappelant Origène³² et peut-être aussi Numénius, en effet, il finit non seulement par désigner le Fils comme l'ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν γέννημα, mais, avec une audace dont il a conscience, par

28. *De principiis*, I 2, 13.

29. On pourrait établir ici une comparaison avec l'emploi du terme αὐτόθεος par lequel Origène (*Comm. Jn*, II 16-18) fait du Père la source de toute divinité à laquelle le Fils a éternellement part (sur ce point, voir J.M. ROBERTSON, *Christ as Mediator...*, p. 31-33).

30. Sur ce point, voir H.D. SAFFREY, « Les extraits du *Περὶ τῶν ἀγαθῶν* de Numénius dans le livre XI de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », dans *Studia patristica* 13, Berlin, 1975, p. 46-51 ; ID., « Un lecteur antique des œuvres de Numénius : Eusèbe de Césarée », dans *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, 1975, p. 145-153 ; S. MORLET, « Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les *Stromates* d'Origène dans la *Préparation évangélique* ? », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 78/1, 2004, p. 127-140 ; ID., « La *Préparation évangélique* d'Eusèbe et les *Stromates* perdus d'Origène : nouvelles considérations », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 87, 2013, p. 103-119 ; F. JOURDAN, « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *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. 134-136 et les remarques conclusives de cet article.

31. En *DE V 4, 10-11*.

32. Sur ce point, voir ici plus spécifiquement H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie...*, p. 162.

l'envisager comme «ce qui constitue pour ainsi dire le Beau lui-même et le Bien lui-même parmi les êtres engendrés, s'il était permis de le concevoir ainsi» (εἴ τι δὲ αὐτόκαλον καὶ αὐτοάγαθον ἐπινοεῖν ἐν γενητοῖς θέμις) – autrement dit, le Fils acquiert le privilège du Bien lui-même³³, mais parmi les êtres engendrés³⁴. Eusèbe achève pour ainsi dire le propos de Numénius sur la relation d'imitation qui unit premier et deuxième dieu: cette imitation est si parfaite qu'elle donne à entendre le sens de l'adjectif ὁμοούσιος qu'Eusèbe pourra enfin accepter concernant la relation entre le Père et le Fils³⁵. Le fragment 20 (28 F) conforte ce sens en suggérant momentanément une identification possible entre la forme du Bien et la forme du démiurge (du Bon) en raison du caractère épïcène de l'adjectif ἀγαθός employé au génitif – du moins invite-t-il à comprendre que si le Père est ἰδέα, ce n'est qu'en tant que paradigme du démiurge et de lui seul. La citation des fragments 19 (27 F) et 20 (28 F) peut donc être ici conçue comme préparant ce discours et a sans doute été produite à la fois pour permettre ce message chrétien et pour parer toute méprise sur la critique préalable du polythéisme dans l'interprétation de Platon tirée du fragment 16 (24 F). Concernant la bonté, donc, les citations de Numénius auront vraiment permis à Eusèbe d'envisager, voire d'exprimer sans le dire, l'acception selon lui correcte de l'adjectif ὁμοούσιος appliqué à la relation entre le Père et le Fils et que ne présuait pas l'interprétation préalable de Platon en *PE XI 21, 6-7*, pourtant en partie tirée d'elles; mieux, leur citation successive semble pouvoir être comprise comme une précision et correction progressive du propos destiné à devenir réellement «chrétien».

Cela dit, leur compréhension en ce sens n'aura été perceptible qu'à un lecteur attentif et prêt à suivre Eusèbe dans la subtilité d'un raisonnement resté impli-

33. Pour une autre association du *Logos* au Bien et au Beau, voir *PE VII 10, 12*, où, comme chez Origène, après avoir été nommé Vie et Sagesse *elle-même* (αὐτοσοφία et αὐτοζωή), le *Logos* est qualifié de «tout le beau et le bien qu'on peut imaginer», mais pas encore comme le Bien et le Beau *lui-même* de la *DE*. On notera d'ailleurs que, de toute évidence, Numénius conçoit son second dieu comme ce Beau (lui-même), tandis que le premier est le Bien (c'est du moins l'interprétation que nous inspire la fin du fragment 16/24 F).

34. La réminiscence de Numénius paraît évidente dans ce passage où Eusèbe emploie en outre l'image du pilote de la démiurgie utilisée au fragment 18 (26 F = *PE XI 18, 24*). Le fait que le Fils soit de surcroît qualifié d'αὐτόνους peut également faire songer à Numénius, chez qui seul le second dieu a une activité d'intellect proprement dit. Le premier s'adonne au φρονεῖν (fr. 19 = 27 F) qui n'est pas une intellection, mais une forme de pensée intransitive propre à l'Être lui-même qu'est le Bien.

35. On pourrait aussi penser à *DE IV 15* où le nom de *Christ* est analysé comme désignant le Fils en tant que celui qui reçoit le parfum divin que le Père ne communique à nul autre et qui fait de lui l'image parfaite et absolue du Père. Sur ce texte, que je remercie Alain Le Boulluec de m'avoir signalé, voir J. M. ROBERTSON, *Christ as Mediator...*, p. 52-53: tout en exaltant le statut privilégié et unique du Fils, le passage souligne sa différence essentielle avec le Père; Eusèbe mêle la terminologie biblique de l'onction et le langage philosophique de la participation afin de montrer non pas tant le partage d'une même essence que le caractère dérivé et unique de la relation qui unit le Fils au Père.

cite. Pour éviter un réel malentendu, il lui fallait être plus explicite. À cet effet, il a vraisemblablement corrigé ou du moins précisé sa critique du polythéisme philosophique.

D. Une ultime correction à l'interprétation critique de Platon en PE XI 21, 7

Dans la condamnation du polythéisme tirée de l'interprétation de Platon, Eusèbe semble dire deux fois que la relation au Bien des êtres issus de lui n'est pas naturelle. La redondance n'est qu'apparente. La première fois, en effet, Eusèbe exclut ces êtres de la divinité en affirmant qu'ils ne sont pas de la nature du Bien (μηδὲ τῆς ἀγαθοῦ φύσεως ὄντα). Le propos semble logique après l'identification du Bien au Dieu unique. On en retrouve l'expression inversée dans la *DE* (IV 1, 6-7) : là, Dieu est qualifié de bon par nature, et ce dans un même contexte où il est défini comme la cause de l'essence de chaque chose et où est traité son rapport au Bien³⁶. Que veut dire Eusèbe lorsque, la seconde fois, il ajoute que ces êtres ne sont pas dieux parce que le bien « ne leur est pas attaché par nature » (οἷς μὴ φύσει τὸ ἀγαθὸν πρόσεστιν)? Sans doute que serait dieu non pas seulement qui *est* le Bien, mais qui *a* le bien rattaché ou ajouté (προσ-) à son être d'une manière qui est naturelle, c'est-à-dire essentielle. Tel est exactement le cas du démiurge et second dieu de Numénius. C'est aussi assurément celui du Fils. Voyons comment.

Eusèbe se corrige visiblement en introduisant ce concept de nature et en l'exploitant. Il a pu d'abord être inspiré par Numénius lui-même. Nous avons dit qu'il est sans doute gêné par la formule συμφυτόν τῇ οὐσίᾳ appliquée au Père. Or Cyrille, plus tard, utilise le même adjectif verbal apparaissant au fragment 15 (23 F) pour l'appliquer au Fils³⁷. Eusèbe a pu faire semblable confusion herméneutique à des fins dialectiques. Dans le fragment, il a pu lire que le Bien peut accompagner (συν-) naturellement (-φυτόν) l'οὐσία et de là passer à l'idée

36. Le contexte est plus précisément la définition de sa volonté.

37. En *CJ* III 35, Cyrille donne une interprétation toute personnelle de l'expression τῷ πρώτῳ στάσιν [...] κίνησιν σύμφυτον évoquant chez Numénius (fr. 15 = 23 F) le mouvement « con-naturel » à la stabilité du premier dieu. En changeant l'ordre des mots et en modifiant la portée du préfixe συν-, il décrit cette fois une *stabilité* « con-naturelle » *au mouvement* du second afin de prêter au seul second « dieu », identifié au *Logos*-Christ, un mouvement à l'origine de celui du premier (Dieu), dont le mouvement ne peut être ainsi que dérivé. Son but est en effet de montrer chez Platon (le texte de Numénius est cité sous le nom de Platon) l'absence d'agitation et de mouvement essentielle au premier dieu qui, dans l'acte créateur, n'est en réalité mis en mouvement que par l'intermédiaire du « second » qui opère la Création. Cyrille scelle son interprétation par une transcription étymologisante de σύμφυτος en συνυφίστησι qui désigne cette action de créer. Il vise à montrer contre Julien que Dieu est bien évoqué dans la Genèse comme l'origine ultime de la Création. Ainsi interprété, le texte de Numénius lui permet de « prouver » l'accord de Moïse avec Platon sur ce rôle de Dieu en lien étroit avec celui du Fils qui fait œuvre de créateur et par suite aussi l'absence de séparation entre Dieu et son *Logos* dans cet acte. Voir également l'interprétation de M.-O. BOULNOIS, dans *Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien*, t. II (livres III-V), introduction et annotations par M.-O. Boulnois, texte grec édité par Chr. Riedweg, traduction de J. Bouffartigue, M.-O. Boulnois et P. Castan (SC 582), Paris, 2016, p. 83.

qu'il existe une relation naturelle entre une certaine οὐσία, celle qu'est le Fils ou celle du Fils, et le Bien qui n'est ni cette οὐσία ni n'a la même οὐσία.

Sans spéculer davantage sur ce point, rappelons du moins qu'en prolongeant les réflexions origéniennes déjà signalées sur le rapport de nature entre la bonté du Fils et celle du Père³⁸, Eusèbe précise en *DE V* 4, 11 que le *Logos* est dieu par le fait de sa participation *naturelle* et non accidentelle au Père³⁹. La seconde mention du rapport naturel au bien exclut donc le Fils de la privation du titre de dieu. Eusèbe a ainsi sans doute corrigé (immédiatement ou a posteriori) son discours, sous l'inspiration de Numénius : celui-ci lui aura peut-être fait songer à l'opportunité d'utiliser le thème de la relation de nature dans ce contexte (fragment 16 = 24 F) ; il lui aura en tout cas fourni une expression philosophique (fragments 16, 19 et 20 = 24, 27-28 F) de la participation naturelle (au sens d'essentielle puisque constitutive de l'être du second dieu lui-même) du Fils au Père, sur le thème précis du Bien. Les extraits de Numénius auront ainsi sauvé le discours théologique d'Eusèbe ; ils servent même à l'élaborer : ils ne permettent pas seulement ici de préserver la divinité du Fils dans un discours qui la menaçait, mais d'esquisser la seule manière dont Eusèbe pouvait entendre l'adjectif ὁμοούσιος appliqué à la relation l'unissant au Père.

*E. Conclusion sur la difficulté créée par l'expression μὴ ὁμοούσια
en PE XI 21, 6*

En conclusion sur la difficulté théologique examinée dans ces deux articles, disons que la formule μὴ ὁμοούσια telle qu'elle est employée en *PE XI* 21, 6 peut concerner la relation entre le Père et le Fils si elle est prise comme leur refusant une « même οὐσία » qui les situerait sur un même plan ontologique – pour Eusèbe, si le Fils est dieu, c'est de manière dérivée et il interprète le fragment 16 (24 F) de Numénius en ce sens. Comme cette formule risque néanmoins de contribuer à priver le Fils du titre de dieu et qu'Eusèbe perçoit assurément ce risque, il semble qu'il en corrige doublement l'acception : par la citation des fragments de Numénius qui montrent les relations d'imitation, de ressemblance et surtout de participation qui non seulement unissent le Fils au Père, mais sont aussi constitutives de son être ; par la correction du propos lui-même en *PE XI* 21, 7 qui exclut le Fils de la dénonciation des faux dieux en suggérant en filigrane que, contrairement à eux, il a une relation au Bien (Dieu) absolument essentielle – deux corrections qui conduisent à l'acception de l'adjectif ὁμοούσιος qu'Eusèbe estimera licite.

38. En *De princ.* I 2, 13. 469, Origène évoque la « nature de la bonté » (*bonitatis eius naturam*) reproduite par le Fils et l'Esprit Saint et qui a sa source dans le Père.

39. Voir *DE V* 4, 9-11 : Eusèbe utilise même les expressions de « premier dieu » et « deuxième dieu » (que bannira Cyrille), explicite que le second est fait dieu par le premier et le décrit ainsi comme la seule véritable εἰκὼν du Père. — Voir aussi *Théophanie*, I 5 où les autres οὐσίαι ne peuvent s'approcher de Dieu par défaut de bien, tandis que le Fils peut servir d'intermédiaire entre elles et le Père, sans doute justement grâce à cette bonté qui, à lui, est naturellement attachée.

Autrement dit, au fil de la lecture, on saisit que la formule $\mu\eta\ \acute{o}\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\alpha$ inclut d'abord potentiellement le Fils puis ne le concerne plus, tandis que le propos prépare une acception de l'adjectif $\acute{o}\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ qui pourra lui être légitimement appliquée dans sa relation au Père. Telle est l'efficace du progrès de l'écriture qui « sauve » Eusèbe de toute contradiction éventuelle et que seule une lecture attentive et elle-même continue peut percevoir.

III. – EUSÈBE ET NUMÉNIUS, NUMÉNIUS ET EUSÈBE

Cette étude invite à une réflexion plus générale sur l'utilisation de Numénius par Eusèbe et sur ce que, par répercussion, Eusèbe nous apprend sur Numénius.

A. *Eusèbe et les fragments de Numénius : une utilisation des citations à des fins d'élaboration théologique*

L'usage des citations de Numénius chez Eusèbe a déjà été étudié de manière générale⁴⁰. L'analyse proposée ici prolonge la réflexion. Les citations produites par Eusèbe, loin de servir uniquement à illustrer un propos au prix d'une interprétation détournant leur sens à cette fin, contribuent étroitement à l'élaboration de ce propos. Leur déroulement a même fonction d'argumentation. Il développe implicitement un raisonnement analogique en faveur du discours théologique chrétien alors que l'interprétation globale et préalable des textes le menaçait à travers la critique du polythéisme. Toutefois, les extraits ne servent pas seulement à étayer ou à remplacer l'argumentation. Leur lettre inspire en outre des interprétations chrétiennes que ne suggérait pas leur esprit et contribue ainsi à affiner encore ce discours théologique sous-jacent à leur citation. Eusèbe n'est donc pas un simple « colleur » d'extraits habilement choisis et délimités en vue de servir un but défini au préalable. Il est aussi un véritable lecteur, qui sait opportunément faire servir une difficulté textuelle à une précision de son propos. En cela, même s'il emprunte ici vraisemblablement à Origène à la fois ses citations et leur contexte de présentation, il les entend et les fait résonner dans un cadre théologique propre à ses vues comme à l'état des controverses en son temps.

B. *Numénius lu à travers Eusèbe*

On pourrait enfin se demander ce qu'apporte la lecture d'Eusèbe pour la compréhension de Numénius.

Éclairer le contexte dans lequel sont cités les fragments permet d'abord, de manière négative, de comprendre l'enjeu de leur utilisation et par suite de les dégager de l'interprétation qu'ils sont censés servir. Ainsi, concernant le premier cité, le fragment 2 (11 F), il est évident, d'après la paraphrase critique de Platon qui l'a précédé, qu'Eusèbe veut y lire l'expression numénienne de la formule

40. F. JOURDAN, « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », avec bibliographie.

ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de *République* VI, 509 b 9, interprétée dans le sens d'une transcendance ontologique du Bien. Or, replacée dans le contexte des premiers livres du *Περὶ τὰ γαθῶν*, la formule ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ du fragment semble indiquer seulement le caractère éminent du Bien dans le domaine de l'être. À nous alors de ne pas lire Numénios à travers Plotin comme le fait Eusèbe. De la même façon, il est nécessaire de percevoir le lien entre l'interprétation qui consiste à lire les expressions οὐσία τοῦ πρώτου et οὐσία τοῦ δευτέρου (fragment 16 = 24 F) comme renvoyant respectivement au premier et au deuxième dieux et la polémique antipaïenne, de surcroît exprimée en des termes marqués par les querelles théologiques (comme l'est en l'occurrence l'adjectif ὁμοούσιος). Malgré les affirmations de H. Strutwolf, cette interprétation du fragment qui consiste à distinguer deux οὐσίαι correspondant à chacun des deux dieux ne rend vraisemblablement pas le sens que Numénios donne à ces deux expressions⁴¹, ce qui apparaît de toute évidence là aussi lorsqu'on les lit dans le contexte étroit du texte de Numénios dont elles sont issues.

Outre ces détails aisés à rectifier, l'élément essentiel que nous apprend, en négatif, l'interprétation d'Eusèbe est le danger qui consiste à interpréter les fragments les uns à partir des autres. Il conduit à des synthèses hâtives qui privent de la compréhension détaillée du propos et surtout de la perception de sa progression au fur et à mesure que les notions en jeu sont redéfinies – redéfinition qui, justement, annule parfois la validité herméneutique de pareilles synthèses. Eusèbe s'y adonne lorsqu'il paraît interpréter le fragment 16 (24 F) à la lumière des fragments 19 (27 F) et 20 (28 F), résolvant ainsi les difficultés relatives aux deux « aspects » de l'οὐσία au fragment 16 (24 F) par la relation décrite entre premier et deuxième dieu aux fragments 19 (27 F) et 20 (28 F). Sa lecture conduit à identifier l'οὐσία du Bien évoquée au fragment 16 (24 F) à la Forme du Bien évoquée au fragment 20 (28 F). Or cette lecture ne correspond assurément pas au propos de Numénios au fragment 16 (24 F). Si donc les fragments du *Περὶ τὰ γαθῶν* doivent être interprétés dans le contexte de ce seul livre et de l'histoire de la philosophie de son temps, leur détail doit aussi l'être dans le cadre plus étroit du propos que développe chaque fragment. Cela nous invite *a contrario* à bien replacer les fragments 19 (27 F) et 20 (28 F) eux-mêmes dans leur propre contexte : le fragment 19 (27 F) n'applique pas autrement la désignation d'« Un » au Bien que pour rendre compte des propos de Platon dans la leçon non écrite – il n'identifie pas le Bien et l'Un⁴² (comme le lit sans doute Eusèbe inspiré par Plotin) ; le fragment 20 (28 F) ne parle pas de « Forme du Bien » autrement que

41. H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie...*, p. 121-122 était la lecture d'Eusèbe par sa propre interprétation des propos de J. HOLZHAUSEN (« Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenios und Plotin », p. 253) d'où il tire l'existence d'une compréhension de Numénios semblable chez les néoplatoniciens.

42. Sur ce point, voir F. JOURDAN, « Sur le Bien de Numénios. 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.

pour rendre compte de l'expression dans la *République* ainsi que de l'adjectif ἀγαθός appliqué au démiurge dans le *Timée* – dans ce cadre, ἰδέα a le seul sens de « paradigme » du Bon et c'est en ce sens que Numénius semble ici entendre son application au Bien⁴³. En résumé, aucune de ces deux expressions (ἔν et ἰδέα) – appliquées au Bien – ne semble prise en elle-même à son compte par Numénius qui leur donne alors sa propre interprétation. La lecture d'Eusèbe enseigne donc, à son corps défendant, que l'interprétation des fragments les uns par les autres, parfois indispensable face à un *corpus* si lacunaire, doit être opérée en prêtant la plus grande attention à l'objet précis de chacun, sans quoi elle risque de conduire à une lecture systématissante de Numénius qui trahit son projet et l'évolution du dialogue qui le sert.

L'enseignement tiré d'Eusèbe pour la lecture de Numénius n'est toutefois pas seulement négatif. Eusèbe fournit le cadre exégétique des extraits que lui ou sa source a choisis. Numénius semble effectivement élaborer la réflexion développée dans les quatre passages à partir d'une interprétation personnelle des quatre textes de Platon cités en *PE* XI 21, 2-5. Eusèbe n'a sans doute pas lu chaque fragment comme commentant l'un de ces quatre textes, mais l'égalité numérique des citations de Platon et de Numénius laisse penser qu'il a conçu l'ensemble comme un tout où chaque partie renvoie à l'autre. Peut-on alors suivre H.D. Saffrey (« Les extraits du *Περὶ τὰγαθοῦ* de Numénius... » et « Un lecteur antique des œuvres de Numénius... ») dans l'idée que Numénius citait lui-même ces textes et qu'Eusèbe fournit ainsi sans le dire une partie du *Περὶ τὰγαθοῦ*? Le genre du dialogue s'oppose selon nous à cette conception. Numénius devait supposer son interlocuteur et lecteur capable de décrypter les allusions de son discours qui concernaient les passages de Platon ayant donné lieu à controverse et donc les formules les plus rebattues – ces formules que, justement, il qualifiait d'énigmatiques et qui lui faisaient dire que Platon était lui-même à l'origine des divisions de son école (fragment 24. 62-64 = 1 F = *PE* XIV 5, 11). Il a bien entendu parfois cité Platon (voir par ex. fr. 7 et 8 = 16 F et 17 F). Mais l'association explicite de ses textes aux citations de Platon ici produites par Eusèbe est sans doute l'œuvre d'un lecteur glosant le *Περὶ τὰγαθοῦ* en marge ou explicitant ses notes de lecture, ce qui est probablement l'œuvre d'Origène⁴⁴. En tout cas, c'est assurément le choix de ces fragments qui aura suggéré à Eusèbe la citation préalable des quatre passages de Platon.

La leçon la plus assurée s'avère ainsi que la perspective de lecture adoptée – la démonstration de l'unité du Bien et de la ressemblance *essentielle* entre le Père et le Fils sur ce thème – a entièrement motivé le choix des quatre extraits du

43. Numénius veut sans doute aussi prouver l'identification possible d'un νοῦς et d'une ἰδέα à propos du Bien. En outre, s'il conçoit le Bien comme une forme, c'est vraisemblablement en tant que la Forme par excellence, celle à laquelle il pourrait accoler le préfixe αὐτο-.

44. Voir F. JOURDAN, « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », p. 134-136 avec bibliographie.

Περὶ τὰγαθοῦ et que nous sommes dépendants de cette perspective chrétienne pour notre connaissance de Numénius. Cela ne nous permet certes pas d'imaginer les autres sujets que Numénius a pu traiter dans ce livre et qu'Eusèbe n'a pas transmis – les néoplatoniciens ne fournissent guère d'indices à ce sujet⁴⁵. Néanmoins, grâce à la richesse des citations *directes* qu'elle fournit, contrairement à la tradition philosophique ultérieure qui ne laisse que des *témoignages*, la réception chrétienne ne nous astreint pas à lire à sa manière les textes qu'elle a choisis. Son étude est ainsi l'occasion de mieux les comprendre, à condition de mettre au jour ses méthodes d'appropriation, avec les distorsions et synthèses simplificatrices qui s'ensuivent et qu'elle nous invite *a contrario* à ne pas suivre.

CONCLUSION : UNE LECTURE COMPLÉMENTAIRE

L'utilisation de Numénius par Eusèbe révèle la symbiose qui s'opère réellement entre le discours d'Eusèbe et celui de Numénius. Les extraits du *Περὶ τὰγαθοῦ* ne servent pas simplement à illustrer l'accord affirmé entre Platon et Moïse. Ils contribuent, par leur simple citation, à parfaire le discours d'Eusèbe et à affiner son élaboration d'une manière sans doute plus profonde qu'il ne l'avait lui-même envisagée de prime abord. Telle est la puissance même du cours de l'écriture, qui ici reproduit des textes, toutefois choisis à bon escient. De ce choix, Numénius aura tiré l'avantage de voir ses écrits en partie préservés. Le choix est certes partiel, mais il n'empêche pas de les lire *directement* et de chercher à retrouver leur sens originel, une fois le projet du citateur bien compris. Tel est du moins l'espoir de l'exégète moderne.

Fabienne JOURDAN
CNRS, UMR 8167

45. Les témoignages sont essentiellement relatifs à la conception de l'âme chez Numénius, à sa lecture de la cosmologie pythagoricienne et à son interprétation des mythes de Platon.

RÉSUMÉ: Dans son affirmation de l'accord entre Platon et Moïse sur le monothéisme, en *PE XI 21*, 6-7, Eusèbe en vient à dénoncer le polythéisme philosophique en faisant un emploi fort problématique de l'adjectif ὁμοούσιος. Sa manière de rejeter la notion que ce terme véhicule lorsqu'il sert à décrire la relation entre le Bien et ce qui provient de lui crée une double difficulté : la compréhension de ce rejet lui-même, alors qu'Eusèbe acceptera le terme ὁμοούσιος après Nicée pour décrire 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. Un premier article a montré comment cette double difficulté se résout en partie grâce à la précision du sens pris par l'adjectif ὁμοούσιος à l'époque d'Eusèbe et chez Eusèbe. Mais la dénonciation du polythéisme philosophique n'en demeure apparemment pas moins applicable au Fils. Ce second article découvre comment l'aporie est résolue grâce à la citation de quatre extraits de Numénius dans le chapitre suivant (*PE XI 22*) : non seulement le fragment 16 (24 F) sert à justifier l'attribution d'une οὐσία distincte au Bien (Dieu) et à ce qui provient de lui (notamment son Fils) ; mais la citation des fragments 2 (11 F), 19 (27 F) et 20 (28 F), grâce au propos tenu sur la participation au Bien de celui qu'il est possible de considérer comme le « Bon » (le démiurge), permet à Eusèbe de préciser son discours et par suite d'en éliminer les contradictions théologiques en *PE XI 21*, 7. Elle contribue alors à définir implicitement la relation qui unit le Père et le Fils en des termes qui conduiront au sens de l'adjectif ὁμοούσιος qu'il estimera licite. Loin de servir uniquement à illustrer un propos d'emblée déterminé, la citation de Numénius permet ainsi à Eusèbe de corriger un discours aux conséquences théologiques suspectes ; mieux : d'élaborer de manière sous-jacente une théologie selon lui réellement chrétienne.

ABSTRACT: In his assertion of the agreement between Plato and Moses on Monotheism, in *PE XI 21*, 6-7, Eusebius eventually condemns philosophical Polytheism by using the adjective ὁμοούσιος in a very problematical way (*PE XI 21*, 6). The way in which Eusebius rejects the notion it conveys when it is used to describe the relation between Good (identified to God) and what comes from it produces a double difficulty: the understanding of this rejection itself, although Eusebius will accept the word ὁμοούσιος after the Council of Nicaea to describe 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. A first paper showed how this theological double difficulty finds a first and partial solution by recalling the meaning of the adjective ὁμοούσιος at the time of Eusebius and how he used it in his writings. However, the condemnation of philosophical Polytheism apparently remains applicable to the Son. This second paper reveals how the aporia is solved thanks to the quotation of four extracts from Numenius in the following chapter (*PE XI 22*): not only fragment 16 (24 F) is used to justify the attribution of a different οὐσία to the Good (God) and to what comes from it (notably the Son); but by quoting fragments 2 (11 F), 19 (27 F) and 20 (28 F) and thanks to the discourse on the participation of the Good one (the demiurge) to the Good itself, Eusebius, in *PE XI 21*, 7, can make his speech clearer and consequently eliminate the theological contradictions. Thus, he can also implicitly define the relation between the Father and the Son in terms that will lead to the meaning of ὁμοούσιος he will find acceptable. So, far from being used only to illustrate an interpretation given from the start, the quotation from Numenius enables Eusebius to amend a discourse whose theological consequences could be suspicious and, even better, to implicitly elaborate what to him is a truly Christian theology.

INSTITUT D'ÉTUDES AUGUSTINIENNES COLLECTION DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

Sabine Fialon, *Mens immobilis. Recherches sur le corpus latin des actes et des passions d'Afrique romaine (I^{er}-VI^{er} 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.

Retrouver l'Institut d'études augustiniennes sur le site <http://www.etudes-augustiniennes.paris-sorbonne.fr>
Diffusion exclusive : Brepols Publisher <http://www.brepols.net>

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. 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.
Œuvres de saint Augustin, vol. 59/B. *Les Commentaires des Psaumes, XLV-LII*. Sous la direction de M. Dulaey, avec I. Bochet, P.-M. Hombert et N. Requin, 2019, 744 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 : 978-2-85121-306-8

ISSN : 1768-9260

Abonnement à la revue imprimée + numérique : 115 €

Abonnement à la revue imprimée : 115 €

Fascicules séparés : 65 €