

SOURCES CHRÉTIENNES

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

Directeur : C. Mondésert, s.j.

N° 292

EUSÈBE DE CÉSARÉE
LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

LIVRE XI

INTRODUCTION, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

PAR

Geneviève FAVRELLE

Agrégée de l'Université

TEXTE GREC RÉVISÉ

PAR

Édouard des PLACES, s.j.

Correspondant de l'Institut

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National des Lettres*

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

1982

*Cette publication a été préparée
avec le concours de l'Institut des Sources Chrétiennes
(E.R.A. 645 du C.N.R.S.)*

INTRODUCTION*

Le livre XI de la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée comporte une introduction soigneusement rédigée, qui indique clairement le projet de l'auteur et souligne de plus l'importance du sujet qu'il s'apprête à traiter. « Le présent livre, écrit Eusèbe, se hâte enfin de s'acquitter, comme d'une dette, de la promesse faite. » Et il ajoute qu'il veut « mettre en lumière, sur certains points de doctrine, sinon sur tous, l'accord des philosophes avec les oracles des Hébreux¹ ». Il le fait en mettant en parallèle, à propos de chacun de ces points, un certain schéma de la doctrine hébraïque et ce qu'Eusèbe considère comme la pensée de Platon, chargé de représenter toute la pensée grecque, comme son témoin le plus authentique et le plus éminent².

En réalité, les quelques lignes qui introduisent le livre XI ouvrent un ensemble de trois livres où se poursuivent les comparaisons et les rapprochements entre Platon et Moïse : Eusèbe en effet met un terme au premier de ces trois livres en déclarant soudain qu'il « a pris une extension suffisante³ » ; les deux suivants viendront le compléter en lui ajoutant « ce qui lui manque⁴ ».

** Je remercie le Père des Places de s'être entièrement chargé de la mise au point d'un travail qui sans lui n'aurait jamais été publié, et de l'avoir enrichi de sa science [G.F.].*

Le contenu du livre XI

Ce « manque » est d'ailleurs de moindre importance, car le livre XI retient les aspects essentiels de la « philosophie » selon Eusèbe. Après avoir montré que Platon et Moïse voient dans celle-ci un tout organique qui se divise en trois branches, éthique, logique et « physiologie », Eusèbe prouve rapidement la présence dans la philosophie hébraïque des deux premières — éthique et logique — et traite des grands sujets de la métaphysique :

Dieu (chap. 9-20)

le Dieu de l'Univers (chap. 9-13)

la Cause seconde (chap. 14-19)

les trois hypostases qui sont principes (chap. 20)

Les essences intelligibles ou Idées (chap. 21-25)

Les puissances contraires (celles du mal) (chap. 26)

L'immortalité de l'âme (chap. 27-28)

L'origine, la nature et l'achèvement du monde (chap. 29-32)

La résurrection des morts, la terre céleste et le jugement (chap. 33-38).

Il est évident qu'après de tels sujets il ne s'agira plus que de compléter l'exposé d'une doctrine déjà fortement caractérisée.

Le genre littéraire

Bien que nous soyons au livre XI du traité d'Eusèbe, la question du genre littéraire se pose. En effet il s'agit maintenant, après la condamnation des superstitions et l'éloge des Hébreux, d'établir un parallèle entre deux pensées. Eusèbe procède comme à l'accoutumée, c'est-à-dire en présentant des documents : il se retranche derrière les paroles de ceux dont il expose la pensée, ou d'autres qui

l'ont commentée ; ici il lui faut, en plus, trouver dans deux traditions doctrinales des textes comparables ; de brefs commentaires accompagnent ses montages. En dépit de cette présentation, les rapprochements opérés entre telle page de Platon et telle autre de la Bible, la présentation qu'en fait Eusèbe et l'exégèse qu'il en donne — ainsi que les leçons adoptées, qui ne sont pas toujours conformes à la tradition manuscrite des dialogues platoniciens — composent à la philosophie de Platon et au message des Hébreux un visage particulier, dont l'authenticité sans doute est suspecte, mais dont les traits sont remarquables.

Tels sont, en bref, le contenu du livre XI et le genre littéraire dans lequel il s'inscrit. Encore faut-il, pour suivre et apprécier la pensée d'Eusèbe, situer le livre XI dans l'ensemble de la *Préparation Évangélique* — la solennité de son introduction nous y invite — et en voir également le développement propre. C'est à ces questions de structure que sera consacrée notre introduction.

Le contenu du livre XI

Ce « manque » est d'ailleurs de moindre importance, car le livre XI retient les aspects essentiels de la « philosophie » selon Eusèbe. Après avoir montré que Platon et Moïse voient dans celle-ci un tout organique qui se divise en trois branches, éthique, logique et « physiologie », Eusèbe prouve rapidement la présence dans la philosophie hébraïque des deux premières — éthique et logique — et traite des grands sujets de la métaphysique :

Dieu (chap. 9-20)

le Dieu de l'Univers (chap. 9-13)

la Cause seconde (chap. 14-19)

les trois hypostases qui sont principes (chap. 20)

Les essences intelligibles ou Idées (chap. 21-25)

Les puissances contraires (celles du mal) (chap. 26)

L'immortalité de l'âme (chap. 27-28)

L'origine, la nature et l'achèvement du monde (chap. 29-32)

La résurrection des morts, la terre céleste et le jugement (chap. 33-38).

Il est évident qu'après de tels sujets il ne s'agira plus que de compléter l'exposé d'une doctrine déjà fortement caractérisée.

Le genre littéraire

Bien que nous soyons au livre XI du traité d'Eusèbe, la question du genre littéraire se pose. En effet il s'agit maintenant, après la condamnation des superstitions et l'éloge des Hébreux, d'établir un parallèle entre deux pensées. Eusèbe procède comme à l'accoutumée, c'est-à-dire en présentant des documents : il se retranche derrière les paroles de ceux dont il expose la pensée, ou d'autres qui

l'ont commentée ; ici il lui faut, en plus, trouver dans deux traditions doctrinales des textes comparables ; de brefs commentaires accompagnent ses montages. En dépit de cette présentation, les rapprochements opérés entre telle page de Platon et telle autre de la Bible, la présentation qu'en fait Eusèbe et l'exégèse qu'il en donne — ainsi que les leçons adoptées, qui ne sont pas toujours conformes à la tradition manuscrite des dialogues platoniciens — composent à la philosophie de Platon et au message des Hébreux un visage particulier, dont l'authenticité sans doute est suspecte, mais dont les traits sont remarquables.

Tels sont, en bref, le contenu du livre XI et le genre littéraire dans lequel il s'inscrit. Encore faut-il, pour suivre et apprécier la pensée d'Eusèbe, situer le livre XI dans l'ensemble de la *Préparation Évangélique* — la solennité de son introduction nous y invite — et en voir également le développement propre. C'est à ces questions de structure que sera consacrée notre introduction.

CHAPITRE I

LA SITUATION DU LIVRE XI DANS LA
PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

Il n'est pas besoin de revenir sur le sens de la grande *Apologie* d'Eusèbe¹; cependant la situation du livre XI dans l'ensemble du traité suggère quelques remarques. Ce livre inaugure en effet une partie très importante de l'ouvrage : la comparaison entre la philosophie grecque et la doctrine de Moïse, laquelle recouvre les cinq derniers livres, c'est-à-dire le tiers de l'ensemble. Or l'intégration de ce morceau dans le plan général de la *Préparation Évangélique* semble s'être faite un peu par la force des choses, plutôt que selon les intentions primitives d'Eusèbe.

La composition du traité; du plan primitif² au plan définitif

Eusèbe s'adresse à des lecteurs qui vouent au fait chrétien une curiosité sympathique, mais qui sont païens d'origine et de formation³; il entend leur « démontrer » la solidité de la vérité chrétienne en leur faisant lire et comprendre

1. Cf. J. SIRINELLI, Introduction générale à la *P.E.*, SC 206, p. 35-51, et G. SCHROEDER, *Introd. à P.E.* VII, SC 215, p. 13-23.

2. *P.E.* I, 6, 5-7.

3. *P.E.* I, 1, 12, 4-6 : « ... si la préparation joue bien son rôle, servant de formation élémentaire et d'introduction et s'adaptant à ceux qui viennent de nous arriver des nations. »

le message de la Bible : un tel exercice, pense Eusèbe, demande une « préparation », et il va y conduire progressivement ses lecteurs dans la *Préparation Évangélique*. Pour cela il indique son plan : tout d'abord il fera prendre conscience des tares du paganisme, puis il donnera connaissance du message hébraïque; enfin il apposera au-dessus de tout, comme un sceau, la doctrine chrétienne, pour faire enfin le bilan de cette ascension¹. Eusèbe précise même, en les numérotant d'avance, les différentes étapes de cette ascension : il étudiera d'abord la cosmogonie primitive, la première superstition, la doctrine phénicienne et celle des Égyptiens; en cinquième lieu viendra l'étude de l'hellénisme, qui traitera pour commencer de la mythologie, puis de son interprétation cosmique, des oracles et enfin « des éléments sérieux de la noble philosophie grecque² »; après avoir scruté tout cela, dit Eusèbe, nous en viendrons à la philosophie hébraïque, en distinguant les premiers Hébreux des Juifs qui leur ont succédé, pour enfin poser au sommet de l'édifice notre propre doctrine.

Ce plan, parfait dans sa continuité, nous promet donc une ascension par paliers successifs de l'erreur à la vérité chrétienne. En fait la lecture de la *Préparation Évangélique* ne nous conduit pas par ce chemin. Lorsque nous arrivons à sa conclusion, nous y trouvons une récapitulation de l'ensemble de l'ouvrage³, qui retrace la route effectivement parcourue et qui, tout en attestant la constance de ses intérêts, diffère évidemment de ce qu'Eusèbe nous avait promis. Voici en effet l'analyse qu'il y donne de son traité :

— Trois livres ont traité de l'erreur polythéiste (et nous pouvons y trouver les développements prévus sur la cosmologie primitive, l'origine du culte des idoles, les doctrines phéniciennes et égyptiennes,

1. *P.E.* I, 6, 6, 3-4.

2. *P.E.* I, 6, 5, 9-10.

3. *P.E.* XV, 1.

celles des mythologues et des poètes grecs, l'interprétation « cosmique » des dieux par les « physiologues »).

— Trois livres ont été consacrés aux *oracles* et au *fatalisme* (développement considérable de ce qui devait être le troisième point du développement consacré à l'hellénisme, mais dont la place dans le mouvement général n'étonne pas).

— Mais alors interviennent trois livres consacrés aux *Hébreux*, et tout à leur louange. Nous atteignons là une perfection humaine, tant intellectuelle que religieuse et morale, et nous nous croyons proches du « couronnement » annoncé : Eusèbe devrait alors nous exposer la doctrine chrétienne. Or il n'en est pas encore temps ; après avoir parlé des Hébreux il revient à la pensée hellénique et à son aspect le plus respectable : sa philosophie. Nous ne sommes pas passés des superstitions païennes à la philosophie grecque, puis à la doctrine hébraïque ; nous n'avons pas non plus accompli une ascension continue, car la philosophie hellénique, si respectable soit-elle, est loin d'avoir pour Eusèbe la valeur que possède la philosophie des Hébreux. De plus, comme Eusèbe traite de la philosophie grecque en la comparant à la doctrine des Hébreux, il est maladroit de faire préalablement un exposé aussi complet de cette doctrine. Eusèbe est ainsi amené soit à des renvois, soit à des redites : le livre XI traite à nouveau, et en termes semblables, des sujets abordés au livre VII.

Il est donc manifeste qu'Eusèbe a été entraîné par d'autres nécessités logiques que celles qui déterminaient son projet ; ce sont celles-ci qu'il faudrait connaître pour comprendre le mouvement de sa pensée.

Eusèbe et la philosophie grecque

Son importance Eusèbe, même s'il termine la *Préparation Évangélique* sur un haussement d'épaules à l'adresse des élucubrations contradictoires des philosophes grecs, n'a pas pour eux le mépris que leur témoigne un Hermias ou tel autre de ses prédécesseurs ; qu'il s'agisse de Platon ou des autres philosophies, il reconnaît avoir une « grande admiration » pour les penseurs grecs¹. De plus, il s'adresse à une élite intellectuelle

1. *P.E.* XIV, 1, 2.

qui lui demande compte, au nom de la raison, de la foi qu'il professe¹. Enfin, la pensée d'Eusèbe tend naturellement vers la raison et la sagesse : les reproches mêmes qu'il fait à la pensée grecque se fondent sur ce qu'elle présente d'irrationnel².

Il est donc normal qu'il éprouve le besoin de distinguer nettement d'une doctrine démoniaque et de superstitions païennes une attitude de sagesse et de lucidité ; que, par conséquent, dans l'exposé des croyances grecques il fasse une place à part à la philosophie. C'est ainsi que cette dernière se trouve dans la seconde partie de l'ouvrage, celle qui est placée sous le signe de la raison ; mais ce n'est pas avec elle qu'Eusèbe passe de la folie à la sagesse, mais bien avec la « philosophie » des Hébreux³, qu'il a présentée auparavant.

Sa nature

Ce n'est pas cependant que la philosophie grecque soit supérieure à celle des Hébreux ; bien au contraire, sa nature même la place au-dessous de celle-ci. Tout le livre VII démontre, à côté et au-dessus d'une sagesse philosophique des Hébreux, la présence en eux d'une *θεογνωσία*, d'une *θεοσοφία* : les prophètes sont *θεοφορούμενοι*, ce sont des *θεολόγοι*, des gens qui expriment le divin et qui écrasent de leur certitude les simples philosophes humains. Ceux-ci en effet ne peuvent s'appuyer que sur des constructions d'une dialectique sans force parce que dépourvue de révélation divine : ils avancent à tâtons et rencontrent la vérité comme dans un rêve seulement. Eusèbe ne distingue point, pour autant, philosophie et religion ; les constructions de l'esprit humain et ses critères ne sont l'objet ni de sa curiosité ni de son admiration. Seule compte la rencontre avec

1. *P.E.* I, 2, 1-4.

2. Par ex. *P.E.* XI, 28, 19.

3. *P.E.* VII, 1.

la vérité, prouvée par la réussite humaine qui en est la conséquence ; ainsi les Hébreux resplendissent de vertu ; ainsi, également, la terre habitée entre dans la paix depuis qu'est venu le Christ¹. Si pourtant il demande à l'esprit de l'homme une qualité qui lui soit propre et essentielle pour accéder à cette philosophie qui lui est donnée, c'est la faculté de se faire de Dieu une notion juste : qu'un homme n'ait pas de Dieu une notion juste scandalise Eusèbe qui y voit le signe d'une dépravation de l'intelligence². Un esprit philosophique pense juste lorsqu'il s'agit de Dieu ; au-delà, le jeu de la dialectique n'a pas grande importance ; et pourtant la connaissance de la vérité et la vie qui en découle sont bien pour lui « philosophie ».

Son origine

Eusèbe en effet partage avec ses contemporains l'idée que la philosophie est la découverte d'une vérité primitivement révélée et cachée dans la nuit des temps³. Non seulement la philosophie profane, mais encore la tradition apologétique lui lèguent cette conception de la philosophie : le mérite de la pensée n'est point de bâtir ni même de progresser dans la connaissance, mais de retrouver un message et de lui rester fidèle. Numénius déplore que les prétendus platoniciens des académies successives aient été infidèles à leur maître ; pour Eusèbe comme déjà pour Justin, il s'agit de remonter au-delà de tout chef d'école jusqu'à Dieu⁴ — du moins est-ce là l'orientation habituelle de sa pensée, car Eusèbe s'arrête rarement à une position définitive.

Si donc la philosophie des Grecs a quelque importance,

1. P.E. I, 4, 4.

2. P.E. VII, 2.

3. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 13 s. ; É. DES PLACES, *Introd. à l'édition des Fragments de Numénius, Coll. des Univ. de France*, p. 22-23.

4. Cf. NUMÉNIUS, fr. 24 des Places (ap. P.E. XIV, 4, 1-2) ; JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 2, 2.

si elle montre de la sagesse en face de la déraison superstitieuse et connaît quelques bribes de la vérité, c'est parce qu'elle a retrouvé quelque chose de la révélation primitive ; mais il serait injuste et faux de lui en laisser le mérite en montrant sa clarté immédiatement après avoir évoqué l'obscurité des superstitions païennes ; la logique et l'histoire imposent donc à Eusèbe de parler d'abord des Hébreux pour expliquer et juger la philosophie « tant vantée » des Grecs¹.

Les deux principes contradictoires de la philosophie eusébiennne de l'histoire

On en arrive à constater dans la *Préparation Évangélique* la rencontre discordante de deux thèmes fondamentaux chez lui, celui d'une progression continue de l'humanité et celui d'une perfection originelle de cette même humanité ; peut-être ces deux thèmes peuvent-ils se concilier dans son esprit, mais leur rencontre, lorsqu'il s'agit de construire un développement, a des incidences fâcheuses sur la clarté. Ici encore, le sens de l'histoire perçu par Eusèbe et son respect des origines arrivent à la traverse dans la construction logique que son esprit avait projetée ; mais on suit plus facilement le déroulement de sa pensée si l'on considère le long exposé qu'il fait des valeurs hébraïques comme une préparation au débat qui va confronter le christianisme avec les valeurs de la philosophie : la vérité a été confiée aux Hébreux ; les Grecs ont connu les Hébreux ; or le Grec est essentiellement plagiaire ; si leur philosophie a de la valeur, c'est grâce aux emprunts qu'ils ont faits aux Hébreux ; mais elle n'est qu'un reflet déformé de leur science et ne saurait atteindre la perfection de la révélation chrétienne. Évidemment ce n'est là que la principale ligne de force parmi les tendances

1. P.E. VII, 1.

souvent multiples et confuses d'Eusèbe. Nous allons cependant en avoir une confirmation en situant le livre XI dans l'ensemble des livres qu'Eusèbe consacre à la comparaison de la philosophie des Hébreux avec celle des Grecs.

CHAPITRE II

LA PLACE DU LIVRE XI DANS L'EXAMEN CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Le rôle d'introduction du livre XI

Avec le livre XI commence l'examen de la philosophie grecque, mais dans son rapport avec la philosophie hébraïque. L'introduction au livre XI nous assure de ce fait ; elle montre de plus l'importance de cet examen dans le projet d'Eusèbe, en rappelant la longue préparation qui l'a précédé.

La « promesse » Eusèbe en effet y rappelle qu'il occupe depuis longtemps sa pensée : « Le présent livre se hâte en effet de s'acquitter de la promesse faite¹. » De fait, depuis l'introduction au livre VII Eusèbe nous le fait attendre : « Que nous ayons emprunté à des Barbares ce qui est utile ne mérite en fait aucun blâme, comme nous allons l'établir tout à loisir en montrant que chez les Grecs, et même chez leurs philosophes si renommés, tout a été dérobé à des Barbares, les connaissances philosophiques ainsi que l'ensemble des notions communes, en particulier celles qui servent aux usages politiques². » Il le « promet » à nouveau au début du

1. P.E. XI, pr., 3, 1-3.

2. P.E. VII, 1, 3, 1-6.

livre IX : « Il est temps de prendre conscience que les plus éminents des Grecs n'ont pas été ignorants des faits hébraïques, mais que les uns ont attesté la vérité tant de la vie des héros que des récits historiques rapportés par eux, tandis que les autres ont traité dans les mêmes termes qu'eux de doctrine théologique¹. » Le livre X commence comme s'il allait tenir la « promesse » ; pourtant, avant d'y arriver, Eusèbe, qui, lorsqu'il s'agit de philosophie, n'a pas de preuves aussi évidentes que lorsqu'il s'agit d'histoire, montre longuement que le vice de plagiat est quasi constitutif du caractère grec.

C'est ainsi que lorsque nous ouvrons le livre XI, il y a longtemps que nous l'attendons ; cette attente a orienté les études précédentes et mis en valeur l'importance de ce qui commence maintenant.

Le contenu de la « promesse » Ce qu'Eusèbe promet ainsi est résumé dans l'introduction au livre XI et ouvre en réalité l'ensemble des cinq derniers livres de la *Préparation Évangélique* : les mérites de la philosophie grecque, c'est-à-dire ses ressemblances avec la doctrine hébraïque, et ses faiblesses, en particulier son manque d'unité.

Les livres XI, XII et XIII : mérites de la philosophie ; Platon

Cependant nous constatons qu'en fait un premier ensemble, de trois livres, est consacré à l'examen du platonisme, mérites et faiblesses, et un second, de deux livres, à celui des autres sectes philosophiques ; il y a encore ici une légère anomalie dans la construction et force nous est de préciser le rôle de Platon dans ces ensembles. Eusèbe nous dit au début du livre XI que son livre « a fait appel aux plus éminents des philosophes grecs et cite leur chef à tous,

1. P.E. IX, 1, 1.

estimant convenable de prendre, plutôt qu'eux tous, Platon seul comme informateur en la matière¹ ».

On croirait donc qu'Eusèbe aura achevé sa comparaison lorsqu'il aura montré ressemblances et différences entre Platon et Moïse, ce qui est fait lorsque se termine le livre XIII. Or il n'en est rien, puisqu'Eusèbe estime qu'il ne s'est pas encore complètement acquitté de sa promesse : « Il est temps de conduire à son terme le reste de la promesse, et de considérer les autres écoles de la philosophie grecque². » Il faut donc comprendre que, lorsqu'Eusèbe dit que Platon doit nous « suffire à établir ce qui est en question³ », il entend que ce philosophe, qui a le plus souvent atteint la vérité, suffit à témoigner de la parenté entre la philosophie grecque et la pensée des Hébreux : Platon n'est le représentant de l'hellénisme que dans le chapitre des ressemblances qui unissent les deux traditions.

Sans doute Eusèbe se laisse-t-il entraîner à parler déjà, à son sujet, de dissemblances, ce qui produit une légère équivoque sur le plan qu'il a suivi, tout en étant cependant très naturel : Platon est le « meilleur », le plus ressemblant aux Hébreux, et pourtant on peut lui faire quelques reproches.

Mais la citation de Clément d'Alexandrie dans ce même livre XIII prouve que la première section du grand développement sur la philosophie grecque, c'est-à-dire les trois livres du parallèle Moïse/Platon, traite avant tout de ses points de rapprochement avec la sagesse hébraïque et montre qu'en somme l'importance accordée à Platon est accidentelle ; voici en effet le titre donné par Eusèbe à la citation de Clément : « Comment aussi Clément, semblablement, prouvait l'accord de ce que les Grecs ont bien dit avec les croyances hébraïques⁴. »

1. P.E. XI, pr., 3, 5-8.

2. P.E. XIII, 21, 14.

3. P.E. XI, pr., 3, 9-10.

4. P.E. XIII, 13, titre introduisant CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* V, 89 s. — Sur la rédaction par Eusèbe lui-même des titres

Or Clément tire le « bon » de la philosophie de tous ses représentants grecs sans sélectionner le seul Platon ; pourtant la place de ce fragment des *Stromates* est bien dans la section de la *Préparation Évangélique* placée sous le patronage de Platon.

Les livres XIV et XV : faiblesse de la philosophie ; les philosophes non platoniciens

Eusèbe nous signale lui-même au début du livre XIV qu'il passe volontairement sous silence les aspects positifs des philosophes dont il va parler dans cette dernière partie de son livre consacrée à la critique de la philosophie grecque : « Je produirai aux yeux et à l'examen de quiconque leur déficience en ce qui concerne la vérité¹ ». Et pourtant il ne les condamne pas absolument, au contraire : « Ce n'est certes pas par haine de quelqu'un de ces grands hommes, pour lesquels je reconnais même avoir une grande admiration, lorsque je compare ces êtres-là aux autres en tant qu'hommes². »

Il ne conteste donc pas la noblesse de la philosophie, mais dans cette dernière partie de son traité il doit en montrer les faiblesses uniquement ; cependant, comme Platon en a symbolisé les mérites, il y a interférence entre deux principes de classement : Platon et les autres ; aspect positif et aspect négatif de la philosophie grecque ; l'un ou l'autre de ces aspects l'emporte tour à tour, et nous avons d'abord des monographies sur l'épicurisme, l'aristotélisme et le stoïcisme, puis une démonstration par les faits de l'incohérence et par conséquent de l'impéritie de tous les philosophes grecs.

Le livre XV conclut à la vanité des spéculations humaines.

des chapitres de la *P.E.*, cf. J. SIRINELLI, Introduction à la *P.E.*, S.C. 206, p. 53-54.

1. *P.E.* XIV, 1, 2.

2. *Ibid.*

Conclusion

Telle est donc la place du livre XI dans l'ensemble des développements concernant la philosophie grecque : il inaugure cette dernière section consacrée à la comparaison entre pensée grecque et pensée hébraïque qu'Eusèbe prépare depuis quatre livres ; il en est en même temps le sommet, car c'est ici qu'Eusèbe rassemble les fondements mêmes de la doctrine hébraïque et les thèses correspondantes de la philosophie grecque ; c'est aussi dans ce livre qu'il montre le mieux sa volonté de concilier la pensée profane et la religion judéo-chrétienne.

Platon est le symbole de la similitude entre les deux pensées et c'est à ce titre qu'il occupe les trois premiers livres de la comparaison. Cependant Eusèbe ne se contente pas de lui faire jouer ce rôle : c'est en fait toute la philosophie de Platon qu'il s'attarde à comparer aux livres de « Moïse ». Il convient donc, pour comprendre le jugement qu'il porte sur ce philosophe en particulier, de préciser quelques habitudes de composition d'Eusèbe et de situer le livre XI dans l'ensemble des trois livres consacrés à Platon. En effet, s'il commence par parler de ressemblances avec Moïse, les reproches viendront plus tard sans être toujours prévisibles ; il lui arrive de revenir sur certains sujets que l'on pouvait croire définitivement traités ; il lui arrive même, après avoir prodigué les compliments à Platon sur tel ou tel point, de lui adresser un blâme sur le même point, allant parfois jusqu'à donner deux exégèses différentes d'un même texte.

Nous allons donc situer le livre XI dans l'ensemble de la comparaison Platon/Moïse.

CHAPITRE III

LE LIVRE XI DANS L'ENSEMBLE
DE LA COMPARAISON PLATON/MOÏSE

Dans l'ensemble des trois livres consacrés à la comparaison entre Platon et Moïse, le livre XI se distingue par la clarté de sa composition. Il débute par une introduction générale soigneusement écrite. L'indication du plan apparaît aussitôt après cette introduction ; la philosophie se divise en trois parties : morale, logique et physique (subdivisée elle-même en physique des intelligibles et physique des sensibles). Chaque partie est ensuite traitée, après avoir été explicitement annoncée au début de chaque développement ; sans doute l'ampleur de ces développements est très inégale, mais aucun n'est oublié : c'est le plan grec. Un autre principe d'organisation apparaît dans le chapitre qui traite de la physique des intelligibles : Eusèbe retrouve tout naturellement le schéma catéchétique de la métaphysique chrétienne, tel qu'il apparaît chez les apologistes qui l'ont précédé. Eusèbe lui-même, au livre VII, a déjà utilisé ce schéma traditionnel, mais ici l'exposé doctrinal n'est pas aussi complet qu'ailleurs, puisque seuls sont retenus les points de cet exposé qui ont un correspondant dans la philosophie platonicienne : le schéma chrétien est incomplet.

Malgré cette composition, qui en fait l'unité, il ne faut pas détacher le livre XI de l'ensemble des livres XI-XIII ; d'autres points de ressemblance vont venir compléter ceux que relevait le livre XI ; mais surtout Eusèbe va reprendre

à la fin du livre XIII des sujets abordés au livre XI, et qui semblaient, dans cette première présentation, mettre d'accord Platon et Moïse ; Eusèbe, au livre XIII, montre qu'il n'en est rien. Il faut donc se garder de conclure dès le livre XI et se méfier des surprises que réserve le mode de composition d'Eusèbe. D'ailleurs, si l'on se souvient de l'exposé doctrinal du livre VII, dès le livre XI on peut voir dans cet exposé certaines anomalies qui préparent les révélations du livre XIII.

*Les réserves du livre XIII*a) L'essence
du Bien

Au livre XI comme au livre VII, Eusèbe commence l'exposé de la métaphysique par une théologie trinitaire¹ ; mais dans le livre XI il ajoute un développement sur l'essence du Bien² qui n'a pas son correspondant au livre VII ; de plus, sur un plan purement logique, ce développement est gênant : dans les deux chapitres, Eusèbe parle à nouveau de la Divinité et de sa transcendance, sujet qui semblait déjà traité. Pourquoi donc une telle addition, au lieu d'aborder tout de suite la question des essences spirituelles ? Eusèbe insiste sur l'essence du Bien, et en particulier sur le fait que celle-ci seule est inengendrée, au contraire des essences spirituelles dont il va être question ; il souligne que Platon le dit nettement, tout comme l'enseigne Moïse. En fait ces considérations sont l'amorce d'une condamnation qui sera portée contre Platon au livre XIII et qui va contredire l'éloge fait ici : Eusèbe lui reprochera d'avoir professé que les essences spirituelles sont inengendrées, puis « dit qu'elles se sont formées par une émanation de la Cause première³ ».

Cela ne nous étonnerait pas si nous n'avions entendu le

1. P.E. VII, 11-13 ; P.E. XI, 9-20.

2. P.E. XI, 21 et 22.

3. P.E. XIII, 15, 3.

commentaire presque enthousiaste des citations de Platon lui-même, puis de Numénius : « ainsi il (Platon) établit qu'elles (les essences intelligibles) ne sont pas de même essence que lui (le Bien) ; de plus, il pense qu'elles ne sont pas inengendrées¹ », et le satisfecit décerné à Platon qui a énoncé « admirablement » la doctrine véritable de la transcendance divine². Nous avons là une façon de composer déroutante par sa raideur et par la présentation d'un Platon contradictoire. Il faut donc réserver notre appréciation définitive de la pensée exacte d'Eusèbe et du jugement réel qu'il porte sur la philosophie de Platon ; en tout cas de tels faits rendent beaucoup plus intéressant qu'irritant le manque de rigueur dans le plan suivi : il a chance de recouvrir une pensée complexe, plus précisément une polémique implicite.

b) L'immortalité de l'âme

Eusèbe traite ensuite des essences spirituelles, qu'il nomme ici « Idées », et des puissances du mal ; puis il aborde le sujet de l'immortalité de l'âme (au livre VII, le chapitre avait pour titre « De la nature de l'homme »³). Au livre XIII, Eusèbe reprend la question pour montrer les divergences qui séparent la doctrine de Moïse de celle de Platon⁴. La transition du pour au contre se fera plus doucement : elle est en quelque sorte prévisible ; il se trouve, en effet, que c'est à la fin du développement sur l'âme humaine qu'Eusèbe répète l'annonce, faite dès l'introduction, de points contestables dans la philosophie de Platon⁵ ; surtout, lorsqu'il reprend au livre XIII la ques-

1. P.E. XI, 21, 6, 5-6.

2. P.E. XI, 21, 7, 4-6.

3. P.E. VII, 17.

4. P.E. XIII, 17.

5. P.E. XI, 28, 19, 1-4 : « Tout ce que notre auteur a dit de pertinent rejoindrait les vues de Moïse et tout ce qu'il a conçu d'étranger à la doctrine de Moïse et des prophètes ne saurait avoir le soutien de la raison. »

tion de la nature humaine, il passe de la constatation d'un accord de base entre Platon et Moïse à deux erreurs entre lesquelles il ne choisit pas la pensée véritable de Platon et qu'il considère comme une incohérence dans sa philosophie ; ainsi l'accord de base subsiste.

c) Le problème de la matière

Eusèbe passe ensuite à la physique des réalités sensibles ; dans le livre VII il entamait alors une série de chapitres sur la matière, avec les grands thèmes de la création et de l'origine spirituelle du mal¹ ; ce développement surprenait par son ampleur ; nous avons au livre XI un enchaînement plus sobre et plus satisfaisant entre les dogmes fondamentaux de la « physique » véritable ; cependant les deux erreurs qui hantaient alors Eusèbe et contre lesquelles il guerroyait sont encore dans sa pensée, mais le plan qu'il suit ici est commandé par les affirmations platoniciennes : un chapitre a pour sujet la création du monde ; un deuxième précise que les astres « eux aussi » ont été créés² ; cela semble répéter le chapitre précédent à propos d'un simple cas particulier, mais cette incorrection du plan prépare en fait la condamnation au livre XIII de la divination des astres par Platon³ ; ici encore Eusèbe ne revient pas sur l'accord de base : la reconnaissance du fait que le monde est né, mais il souligne une inconséquence du système platonicien. Un troisième chapitre, très bref, mais derrière lequel on entend les échos du livre VII, parle de la beauté des œuvres divines.

d) l'eschatologie

A partir du chapitre 31 nous quittons le schéma du livre VII : Eusèbe y ajoute un long développement eschatologique où les thèmes de la fin du monde et de celle de l'homme se

1. P.E. XI, 29-30 ; P.E. VII, 18 (fin) - 22.

2. P.E. XI, 19 et 20.

3. P.E. XIII, 18.

mêlent de façon un peu confuse, jusqu'au dernier chapitre où se dégage la question du Jugement.

La place d'un tel développement est logique : elle se trouve bien dans une « physique » telle que la conçoit Eusèbe ; cependant sa présence ici, à propos de la philosophie platonicienne, est à noter en face de son absence dans l'exposé de la doctrine hébraïque, au cours duquel Eusèbe était revenu à deux reprises sur la question du monde : il avait dit au livre VII qu'il avait été créé bon¹ et, au livre VIII, il avait parlé de la Providence et de la bonté de la loi qui le régit² ; le sujet complémentaire de la justice qui doit y régner y était bien abordé, sur le plan du monde présent tout au moins, et il donnait lieu aux développements traditionnels sur le malheur profond du méchant et son châtement terrestre. Il est remarquable que la solution d'une justice triomphant après la mort, à la fin des temps, soit évoquée ici, dans un exposé platonisant de la doctrine chrétienne, et non dans l'exposé hébraïsant qui en était fait précédemment : l'eschatologie hébraïque apparaît enrichie par le platonisme à un chrétien d'éducation hellénique comme l'est Eusèbe.

Toujours est-il qu'il faut prévoir, en lisant le livre XI, que le thème du destin de l'homme après la mort sera également repris lorsqu'il s'agira d'énumérer les erreurs de Platon : Eusèbe notera une fois de plus l'incohérence de la pensée du philosophe, capable d'admettre à la fois un jugement dans l'Hadès et un choix délibéré de l'âme, antérieur à toute renaissance³.

Ici encore nous éprouvons une surprise, tout en remarquant la constance du reproche d'inconséquence fait à Platon : ainsi, les discordances que nous voudrions imputer à Eusèbe seraient, pour ce dernier, imputables à Platon lui-même.

1. P.E. VII, 10, 3.

2. P.E. VIII, 13-14.

3. P.E. XIII, 16, 12.

Les compléments dans les livres XII et XIII

Outre ces reprises en termes négatifs des sujets traités dans le livre XI, nous trouvons dans le livre XII et au début du livre XIII quelques compléments positifs à certains thèmes majeurs qui resurgissent à l'occasion d'une association d'idées ou d'un enchaînement fortuit : ainsi les notions théologiques font l'objet de quatre chapitres du livre XII¹. Les citations d'Aristobule et de Clément reprennent de nombreux thèmes précédents pour confirmer la position d'Eusèbe, mais cela seulement dans le livre XIII².

Il est donc difficile d'isoler un livre dans l'ensemble de l'étude que fait Eusèbe des rapports entre la philosophie grecque et la doctrine véridique, quelque soin qu'il ait apporté à faire un tout d'un livre comme le nôtre.

Avant d'abandonner ces questions de structure, il convient encore d'examiner les techniques de comparaison mises en œuvre par Eusèbe, car elles sont diverses et révélatrices de ses intentions.

1. P.E. XII, 49-52.

2. P.E. XIII, 13.

tition de la philosophie et, en second lieu, de la théorie des Idées.

La tripartition de
la philosophie¹

Eusèbe entend montrer que la philosophie grecque et la spiritualité hébraïque ont la même enver-

gure : d'un côté comme de l'autre nous avons une pensée qui remplit toutes les dimensions des aspirations humaines ; la question de la philosophie et de sa tripartition organique, lieu commun et gloire de la sagesse profane — stoïcienne de préférence —, mais ici pieusement attribuée à Platon, a une couleur proprement philosophique. Eusèbe revendique pour le message hébraïque le même caractère humaniste. Il lui faut pour cela suivre la pensée profane sur son propre terrain, ce qui ne va pas sans peine : il ne dispose pas d'affirmations de principe écrites par un penseur hébreu ou chrétien pour équilibrer les citations d'Atticus ou d'Aristoclès : non que le thème d'une pensée qui serait un être vivant doué de trois facultés soit absent de la réflexion des Pères², mais sa matière est l'exégèse biblique et non la recherche philosophique, et c'est elle qui vient gonfler l'image stoïcienne. Eusèbe, au contraire, lui garde son contenu propre et s'efforce de démontrer dans la Bible l'énoncé délibéré d'une éthique, la présence d'une logique — même si elle ne s'exprime pas sous une forme systématique —, l'exposé enfin d'une physique — non seulement au sens où il entend ce mot dans les développements métaphysiques qui constituent l'essentiel du livre XI, mais aussi au sens le plus immédiatement scientifique³. Ainsi doit-il, pour établir le parallélisme, interpréter les textes et les faits hébraïques. De plus ceux-ci ne lui donnent pas toujours les éléments qu'il souhaiterait, et s'il arrive à montrer

1. P.E. XI, 1-3.

2. Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Matthieu*, XVII, 7.

3. P.E. XI, 7. Il s'agit là d'un lieu commun de l'exégèse de Salomon chez les Pères.

CHAPITRE IV

TECHNIQUE DE LA COMPARAISON

Elle est intéressante à deux points de vue : d'abord au point de vue littéraire, car elle présente un aspect particulier de l'étude d'un texte par Eusèbe, loin des compilations de l'*Histoire Ecclésiastique* et de l'exégèse biblique ; ensuite — et c'est ce point que nous retiendrons —, parce que la façon dont Eusèbe établit ses comparaisons entre Moïse et Platon diffère selon les sujets abordés et nous révèle quelque chose de ses intentions. Le but explicite d'Eusèbe est de rapprocher Platon de Moïse, la philosophie platonicienne de la doctrine révélée et véridique des Hébreux ; et pourtant il est parfois contraint par la force des choses à opérer le mouvement inverse : Platon étant immobile, pour ainsi dire, c'est Moïse qui est invité à faire le chemin jusqu'à lui. Eusèbe souligne lui-même l'étrangeté du fait dans le premier cas de ce genre qui se présente à lui : « Il convient donc d'écouter d'abord les dires de Platon, puis d'examiner alors (εἰθ' οὕτως) ceux des Hébreux¹. » Voilà qui est remarquable parce qu'illogique, étant donné que « d'abord » a existé la doctrine de Moïse.

De Platon à Moïse

Dans deux cas très nets la priorité dans l'ordre du discours est donnée à Platon : il s'agit d'abord de la tripar-

1. P.E. XI, 1, 2, 1-2.

l'existence d'une logique chez les Hébreux, c'est en donnant au mot une signification hétéroclite¹.

Ainsi, dans ce premier cas, la priorité donnée au terme « Platon » répond à l'intention d'Eusèbe de reprendre un caractère reconnu de la philosophie au bénéfice de la doctrine de Moïse.

Les Idées²

De même, lorsqu'il s'agit pour Eusèbe de rapprocher la conception des essences spirituelles chez les deux « philosophes », c'est la doctrine de Platon qui est présentée la première.

Les chapitres consacrés par Eusèbe à l'étude des Idées chez Platon et chez Moïse s'insèrent de façon gauche et abrupte dans l'ensemble du livre : aucune phrase de transition ne les rattache au chapitre précédent ; seul le titre opère un semblant de transition en reprenant un mot de la citation de Numénius sur laquelle s'achève ce chapitre³.

La théorie des Idées est énoncée sous sa forme la plus authentique à l'aide de textes platoniciens et dans sa généralité systématique. Pour démontrer la présence d'une théorie semblable chez Moïse, Eusèbe ne présente pas d'affirmation de principe énoncée par les Hébreux, mais il interprète des textes bibliques qui, à propos de cas particuliers, laissent entrevoir des modèles parfaits et spirituels de certaines réalités sensibles. Puis, pour garantir son essai de démonstration, il se réfère à des textes de Philon et se repose enfin sur l'autorité de Clément d'Alexandrie, ce qui ne lui arrive qu'à cette occasion dans le livre XI⁴.

1. Sur la polyvalence du mot λογικός en P.E. XI, 5, 8, 2, cf. *infra*, p. 71, n. 3 ; sur son emploi chez Clément d'Alexandrie, cf. C. MONDÉSERT, « Vocabulaire de Clément d'Alexandrie », in *Rech. Sc. Rel.*, 42, 1954, p. 258-265.

2. P.E. XI, 23-25.

3. Fr. 20 des Places : <ἀγαθοῦ> ἰδέα (ap. P.E. XI, 22, 10, 5).

4. P.E. XI, 24, titre κς' : « De Philon : sur les Idées selon Moïse » ; P.E. XI, 25, titre κς' : « De Clément : sur le même sujet ».

Comme pour l'idée de la tripartition de la philosophie, Eusèbe est parti d'un dogme caractérisé de la philosophie grecque et l'a repris au bénéfice de la tradition hébraïque. C'était évidemment le chemin le plus naturel, et l'on peut voir ici comme plus haut, dans ce passage de Platon à Moïse, un effort pour agréger au patrimoine hébraïque une idée prestigieuse de la philosophie grecque.

La signification de cet ordre de la comparaison est confirmée, en ce qui concerne la question des Idées, par le titre donné au chapitre 13 du livre XV : au lieu d'indiquer qu'Aristote est en désaccord indifféremment avec Platon et avec la tradition hébraïque — comme il le fait par exemple au chapitre 9 du même livre, qui traite de l'immortalité de l'âme —, Eusèbe précise qu'Aristote « se gausse même des Idées platoniciennes, dont il a été précédemment démontré que les textes des Hébreux n'étaient pas sans les connaître, eux aussi¹ ».

De plus, il est remarquable qu'Eusèbe, présentant à nouveau, au livre XII, la notion d'un idéalisme guidant cette fois-ci l'action humaine — alors qu'au livre XI le monde idéal constitue le soutien ontologique du monde sensible —, part de Moïse pour arriver à Platon ; il cite en effet la parole tant de fois citée avant lui : « Regarde : tu feras tout selon le modèle qui t'a été montré sur la montagne². » Pour commencer, il rappelle avec force le symbolisme liturgique et éthique, fondamental dans l'*Épître aux Hébreux* et dans la pensée philonienne, et n'y associe qu'ensuite la démarche de Platon, à la recherche d'un modèle idéal pour bâtir la cité humaine. Ainsi, dans cette perspective, le symbolisme judéo-chrétien lui est venu naturellement à la pensée dès l'abord, tandis que dans le cadre de la spéculation métaphysique et cosmogonique Eusèbe a trouvé pour commencer l'idéalisme platonicien.

1. P.E. XV, 13, titre γγ'.

2. Ex. 25, 40 (ap. P.E. XII, 19, 1, 1-2).

Remarquons encore qu'au livre XIII il revient sur la question des essences spirituelles pour reprocher à Platon la conception qu'il a de leur genèse¹ ; à ce moment, Eusèbe pose la question en termes « hébraïques » : il part d'anges et d'archanges. Ce que, suivant une tradition qui lui est antérieure, il rencontre alors pour correspondre à la pensée de Platon, c'est un monde confus de dieux secondaires et de démons, où l'on a peine à reconnaître le concept intellectuel et impersonnel de l'Idée platonicienne, qu'Eusèbe semblait pourtant frôler au livre XI. Il est vrai que les termes dans lesquels sont introduits les thèmes influent sur leur développement et que le sens même des mots en question se métamorphose sous des éclairages différents².

L'ordre de comparaison suivi par Eusèbe dans ces deux cas est donc significatif d'une volonté de reprendre au bénéfice de la doctrine hébraïque des théories appartenant évidemment à la philosophie grecque et que rien n'obligeait Eusèbe à ratifier. On voit ainsi son ouverture à la pensée profane, mais aussi le prestige de celle-ci à ses yeux comme à ceux de tous ceux des Pères dont il ne fait qu'explicitement le jugement. Son attitude en face de ces thèmes de la philosophie grecque montre aussi combien il est loin de concevoir un progrès de la pensée humaine et de lui faire confiance.

De Moïse à Platon

Mis à part ces deux cas bien caractérisés, Eusèbe établit la comparaison entre Platon et Moïse en présentant d'abord, comme le terme immobile, la doctrine de Moïse ; la philosophie de Platon est ensuite rapprochée de cette donnée première ; le schéma présenté par les chapitres consacrés à chacun des points particuliers de la métaphysique est

1. P.E. XIII, 15.

2. Pour le sens qu'Eusèbe donne au mot « Idée », cf. *infra* les chap. 23 et 24 du livre XI, ainsi que la n. 1, p. 167.

de ce fait presque monotone : ' Moïse ayant dit..., vois comme Platon se conforme à son enseignement. '

Cependant deux cas se détachent encore de ce groupe, parce que la place faite à Platon y est particulièrement importante : il s'agit de la question de la « logique » des Hébreux, plus particulièrement de la « justesse des noms » chez eux et celle de la résurrection des morts.

Deux cas particuliers : la résurrection des morts et la justesse des noms chez les Hébreux

1. La résurrection des morts¹

On serait presque tenté de ranger l'exposé de la question de la résurrection des morts dans le groupe étudié en premier lieu, où le rôle de Platon dans la formulation de la pensée est prédominant ; en fait le schéma Moïse/Platon est apparemment respecté, mais Eusèbe se contente de dire que, « comme les Hébreux », Platon croit à la résurrection des morts ; que si les philosophes grecs ont raconté la résurrection de tel ou tel héros plus ou moins historique, c'est parce qu'ils ont trouvé dans les livres des Hébreux des récits évoquant des faits semblables ; en fait, aucune citation précise n'est faite de textes bibliques. Eusèbe aurait pu citer, comme Origène, les résurrections opérées par Élie ou Élisée², ou celles qui remplissent les visions des prophètes, comme le fait Irénée. Peut-être a-t-il jugé inutile de prouver la croyance à la Résurrection dans la doctrine hébraïque, étant donné qu'elle faisait partie pour les Grecs des croyances juives³ ; à vrai dire une telle sobriété est rare chez Eusèbe, et elle demeure curieuse.

1. P.E. XI, 33 et 35.

2. ORIGÈNE, *Contre Celse*, II, 57.

3. *Id.*, *ibid.*, II, 54-73.

Un développement
dont la
composition
est mal dominée

En fait la question de la résurrection des morts est traitée dans un certain désordre : en effet Eusèbe parle de résurrection au chapitre 33 ; il abandonne le sujet pour le reprendre au chapitre 35, après avoir traité en un chapitre de l'achèvement du monde. Il semble bien que cette façon peu satisfaisante d'aborder un problème soit due à la façon dont Eusèbe utilise sa documentation. La résurrection des morts est un aspect du grand sujet qu'Eusèbe annonce au chapitre 32 : « l'altération et la transformation du monde » ; le premier point en est la soumission du monde sensible au changement, mais aussi à une providence salvatrice : Platon professe ces idées comme l'attestent *Tim.* 32 b - 38 b et *Pol.* 260 c - 270 d. Or, en citant ce dernier texte, au lieu d'isoler, comme le fera Théodoret, les expressions essentielles à la question du changement (*Pol.* 269 d-e), Eusèbe cite un très long passage du dialogue où Platon imagine l'alternance, dans l'histoire du monde, de périodes où Dieu règne et d'autres où Dieu abandonne le monde à lui-même, avec des temps de catastrophes, lorsque il passe d'une période à l'autre. Eusèbe trouve vraisemblablement dans ces évocations des ressemblances avec les événements prédits pour la fin du monde par la tradition judéo-chrétienne, ou même avec l'idée d'un règne de Dieu à la fin des temps. Mais emporté par ces similitudes, il se met à suivre l'ordre des idées exprimées par Platon et poursuit sa lecture et ses citations du *Politique*, en supprimant les passages qui ne l'intéressent pas, mais sans se soucier de composer un développement personnel. De la sorte, il aborde prématurément des thèmes qu'il aurait dû traiter ultérieurement suivant son propre plan ; ainsi le thème de la résurrection des morts s'introduit-il par chance au cours de la lecture du *Politique*, et cela peut expliquer le manque de références hébraïques dans la composition du parallèle entre Moïse et Platon sur

ce point. L'influence de la citation sur l'infléchissement du plan primitif est confirmée par la réapparition, après le dernier texte tiré du *Politique*, du thème de la Résurrection (après celui de la fin du monde) ; Eusèbe ne reprend pas pour autant l'aspect hébraïque de la question et se contente de citer deux autres textes de la philosophie profane qui présentent des ressuscités¹.

La volonté
quasi passionnée
de trouver
la résurrection
des morts dans la
philosophie grecque

Ainsi, lorsqu'il s'agit de la résurrection des morts, Eusèbe ne prend pas soin de présenter d'abord le thème par des textes hébraïques, comme il en a l'habitude quand il démontre chez Platon l'écho des grands dogmes de la philosophie de Moïse ; il ne procède pas non plus suivant l'ordre contraire comme lorsqu'il veut faire entrer dans cette philosophie des idées intéressantes de la pensée grecque : il profite d'un texte de Platon qu'il a commencé de citer dans un projet un peu différent pour relever l'affirmation par le philosophe de résurrections corporelles ; quand il a fini sa lecture du *Politique*, il ajoute en complément, et presque en note, deux autres textes qui présentent des cas de résurrections. Sans doute cela dénote-t-il chez lui une certaine faiblesse de la composition, mais aussi cette insistance sur les faits grecs montre que c'est leur établissement même qui l'intéresse ; il met toute son attention à montrer la présence chez les Grecs eux-mêmes d'une idée particulièrement raillée par ces représentants d'une pensée philosophique et rationaliste, comme en témoigne entre autres Origène dans le *Contre Celse* : « ... il n'a pas compris ce qu'on entend par la Résurrection et il en profite

1. PLATON, *République*, X, 614 a-d (résurrection d'Er), ap. *P.E.* XI, 35, 2-6 ; PLUTARQUE, *Sur l'âme*, fr. 176 Sandbach (résurrection de Nicandas), ap. *P.E.* XI, 36, 1.

pour tourner en dérision une doctrine qu'il ne connaît pas¹. »

Nous verrons maintes fois dans le livre XII Eusèbe citer d'abord Platon à propos de croyances éminemment judéo-chrétiennes et notoirement controversées par la philosophie grecque ; inutile dans ces cas-là, de s'attarder sur le fait hébraïque : ce qui compte, c'est de découvrir chez le philosophe païen des témoignages en faveur de ces croyances, fussent-ils comme ici tirés d'un récit légendaire ou très éloignés de l'énoncé d'un dogme général.

2. La justesse des noms chez les Hébreux

La question de la justesse des noms, de l'étymologie, est traitée d'une façon particulière, elle aussi : le chapitre qu'Eusèbe lui consacre² se distingue des autres par un équilibre différent des éléments bibliques et platoniciens qu'il contient.

L'intégration des éléments bibliques et platoniciens dans le texte d'Eusèbe

En général, les textes de la Bible et ceux de Platon se mêlent à la phrase d'une façon différente ; en ce qui concerne la Bible, Eusèbe affirme dans notre livre la nécessité de l'exégèse (par les « deutérotés »)³ d'un enseignement qu'il faut chercher « dans le secret » et dont la profondeur n'apparaît pas immédiatement au premier lecteur venu⁴ ; la conséquence en est qu'il faut présenter un texte biblique en éclairant la pensée qu'il contient par un commentaire, et c'est bien ce que fait Eusèbe lorsqu'il bâtit une comparaison entre Platon et Moïse. Les textes des deux tradi-

1. *Contre Celse*, VII, 32.
2. *P.E.* XI, 6.
3. *P.E.* XI, 5, 3.
4. *P.E.* XI, 7, 12, 1-3.

tions rentrent, selon le schéma général, dans le cadre : ' Moïse ayant dit cela..., vois comme Platon le répète en disant ceci...' Eusèbe présente la doctrine chrétienne au début du chapitre et en termes abstraits dans un titre ou une phrase qu'il écrit lui-même ; il appuie sa propre formule sur de brefs versets de la Bible, en sorte que ses expressions et celles du texte sacré se recourent et se complètent dans un même mouvement continu. Quelquefois il y a une véritable démonstration de la présence effective dans le texte biblique de l'idée affirmée par Eusèbe (par exemple la mention d'un « deuxième Seigneur » dans l'Ancien Testament¹) ; quelquefois, un simple rappel de la thèse biblique sans texte à l'appui : c'est le cas pour la résurrection des morts, comme nous venons de le voir, ou pour les trois hypostases² ; quelquefois enfin, l'idée est d'abord présentée en termes eusébiens, avec une vague référence à la Bible, et les textes mêmes sur lesquels Eusèbe s'appuie ne sont cités qu'après les textes philosophiques (il en est ainsi dans le chapitre consacré aux « puissances contraires »³).

Après avoir énoncé l'idée contenue dans la Bible, Eusèbe offre une série de textes platoniciens en commençant par Platon lui-même et en citant ensuite des philosophes plus récents, à titre de commentateurs ; ces textes sont généralement beaucoup plus étendus que les textes bibliques et, si l'idée chrétienne ou hébraïque qu'il convient d'y retrouver est bien indiquée, ils sont souvent cités sans commentaire explicatif et très rarement intégrés au texte d'Eusèbe. Quelquefois, sans doute, celui-ci dégage antérieurement les éléments intéressants d'un texte complexe qu'il s'apprête à recopier⁴ ; une autre fois, il donne l'interprétation d'une phrase mystérieuse de Platon en paraphrasant personnellement un commentateur — mal identifiable — au lieu

1. *P.E.* XI, 14.
2. *P.E.* XI, 20.
3. *P.E.* XI, 26.
4. Par exemple *P.E.* XI, 38 (le jugement après la mort).

de le citer textuellement¹ ; ailleurs encore il fait une véritable exégèse du texte de Platon qu'il vient de citer² : c'est le cas, étudié plus haut, de l' « essence du Bien », et nous avons vu que le but de ce commentaire était de préparer une polémique qui viendra deux livres plus loin, et non d'expliquer pour lui-même le texte en question³.

Cependant Eusèbe fait en général suivre le texte de Platon d'une réflexion personnelle, mais c'est pour épiloguer sur l'origine de la pensée exprimée par Platon, ou pour mettre en parallèle phrase par phrase ou terme à terme le texte philosophique et des formules bibliques dans lesquelles, par miracle, se trouvent des expressions voisines⁴. Dans ces cas-là, Eusèbe ne se contente pas de relier les termes platoniciens à ceux des textes bibliques qui sont au départ de son développement ; le texte de Platon fait plutôt jaillir une série d'associations nouvelles, ce qui donne à de tels chapitres une sorte de symétrie autour du texte platonicien. Mais, en fait, le dernier mouvement est, dans ce cas-là aussi, un jugement sur l'origine de la pensée de Platon : les coïncidences entre les images mêmes que choisissent Moïse et Platon pour s'exprimer sont pour Eusèbe un signe de la dépendance du second par rapport au premier⁵.

Ainsi les textes philosophiques sont-ils généralement présentés comme des objets formant un tout et se suffisant à eux-mêmes ; Eusèbe s'efface devant les documents qu'il présente à son lecteur⁶. Au contraire, les expressions

1. *P.E.* XI, 20, 3 - à propos des trois hypostases.

2. *République*, VI, 509 b.

3. *P.E.* XI, 21 ; cf. *Introd.*, *supra*, p. 23 s.

4. *P.E.* XI, 12 (« Que Dieu est ineffable ») et 13 (« Que Dieu est un seul »).

5. Cf. *P.E.* XII, 32 s.

6. Son attitude est la même lorsqu'il était sa propre exégèse sur un texte juif ou chrétien ; cf. *P.E.* XI, 3.24. Dans les deux cas il s'agit d'un document offert au lecteur.

bibliques s'insèrent dans la phrase et expriment les idées assumées par Eusèbe. Sans doute y a-t-il quelques exceptions, là où Eusèbe se rapproche de la phrase de Platon et aide, pour ainsi dire, celui-ci à s'exprimer : mais ces familiarités sont rares, et c'est pourquoi le chapitre sur la justesse des noms chez les Hébreux a une physionomie à part.

**L'équilibre
des éléments
platoniciens
et bibliques
dans le chapitre
sur la justesse
des noms
chez les Hébreux**

Notons tout d'abord que ce chapitre (chap. 6) se range encore parmi les textes initiaux (c'est-à-dire ceux ne faisant pas partie du *topos* catéchétique qui fait l'essentiel du livre XI), commandés par les textes d'Atticus et d'Aristoclès sur la philosophie une et tripartite¹. Eusèbe s'y efforce de remplir

les trois départements de la philosophie indiqués par ces textes, au moyen de faits hébraïques ; les Hébreux sont encore les demandeurs dans le chapitre qui nous intéresse, comme l'indique le titre : « De la justesse des noms 'chez les Hébreux' », uniquement ; mais, à la différence des chapitres précédents, il contient un véritable parallèle qui rapproche terme à terme les textes de Platon et de Moïse.

L'idée générale est indiquée en tête du chapitre sous la responsabilité de Moïse, mais par un vague renvoi à des textes bibliques non précisés² ; la Bible ne sera citée textuellement que plus loin dans le développement, après une série de textes tirés du *Cratyle*. En fait, ce sont les phrases de ce dialogue qui formulent exactement la thèse examinée par Eusèbe, et c'est de là qu'il extrait les mots qui serviront de base et d'armature à sa démonstration : « par nature, et non par une imposition gratuite », « une puissance plus divine que celle des hommes », et surtout l'association des

1. *P.E.* XI, 2-3.

2. *P.E.* XI, 6, 1, 3 : *μυπλα*.

termes de « législateur » et de « dialecticien » pour qualifier celui qui nomme les objets, ce qui justifie la place du développement sur les noms dans l'examen de la « logique ». Eusèbe extrait ces formules en dégageant nettement et en commentant à l'occasion les points qui l'intéressent dans la marquetterie judicieuse — quoique assez longue — de textes platoniciens qu'il nous propose au début du chapitre. C'est donc en réalité une thèse « platonicienne » qu'Eusèbe va rapprocher du texte de la Bible qu'il cite ensuite¹ : la Bible en effet lui fournit une attitude vivante qui demande à être interprétée pour qu'on y voie l'actualisation de l'idée formulée par Cratyle en termes abstraits. Le même processus apparaît lorsqu'Eusèbe passe au deuxième aspect de l'« étymologie » hébraïque : Dieu donnant un nom nouveau à un homme qui passe à un état nouveau ; là aussi l'idée est formulée par Platon, mais Eusèbe lui trouve une application exacte — au prix d'un littéralisme qui déforme la pensée exprimée par Cratyle — dans les faits racontés par Moïse. Ici aucun fait grec ne peut être comparé à cette métonymie des Hébreux ; mais, en dehors de l'intervention miraculeuse de Dieu, les exemples d'étymologie, hébraïques et grecs, sont présentés tour à tour et, ce qui est remarquable, selon le même mode d'expression : une paraphrase libre des textes, avec, ici et là, une citation plus littérale ; ainsi Eusèbe manie aussi familièrement le texte de Platon que le texte biblique. Le caractère propre de ce chapitre est qu'aussi bien dans les faits rapportés que dans la façon dont ils sont présentés, il y a un équilibre quasi parfait entre Platon et Moïse.

Il y a donc là une insertion exceptionnelle du texte de Platon dans le développement personnel d'Eusèbe : peut-être est-ce dû à la seule façon dont ce dernier connaît le dialogue ; peut-être aussi faut-il y voir un trait dû au sujet même qui est traité ici : s'agit-il de reprendre à la philo-

1. Gen. 2, 19.

sophie grecque une de ses richesses au bénéfice de la philosophie hébraïque, ou d'attribuer à Platon un dogme essentiellement biblique ? En fait, le goût de l'étymologie, l'importance du nom est un fait caractéristique de la littérature biblique, mais la philosophie grecque accorde aussi une grande importance à la question. Ainsi s'établit-il à ce propos une sorte d'équilibre entre les deux traditions, avec sans doute plus de réflexion systématique dans la philosophie grecque, plus de manifestations vivantes dans les récits bibliques, mais dans l'ensemble une même connaissance du sujet et de sa valeur.

* * *

Par sa place dans la *Préparation Évangélique* et par son contenu propre le livre XI est donc particulièrement important. Il inaugure la comparaison entre la philosophie grecque et la pensée « hébraïque », sur laquelle s'achève le traité d'Eusèbe et qui constitue la dernière étape avant la *Démonstration Évangélique*, à laquelle il conduit.

Il joue donc un rôle d'introduction, en présentant les conditions dans lesquelles Eusèbe entend mener cette comparaison, et il en entame la première partie : la mise en parallèle des traits semblables entre les deux familles de pensée, avec le seul Platon pour témoin de la philosophie grecque. Mais il comporte en lui-même la partie la plus importante de ce jumelage de deux sages ; après avoir traité de questions générales et donné quelques aperçus sur ce qu'il appelle la « logique » des Hébreux, Eusèbe établit un parallèle entre la « physique » de Moïse et celle de Platon, et construit en fait un traité sur les points essentiels de sa propre croyance : Dieu, le monde spirituel, l'homme, le monde sensible, la fin du monde et le jugement dernier. Nous trouvons dans le livre XI un traité conçu

selon le plan de l'enseignement soit philosophique soit chrétien : il correspond à celui de l'*Épitomé* d'Albinus comme à celui du *Péri archôn* d'Origène.

Cependant, ce cours n'est pas fait pour lui-même ; il veut démontrer la présence chez Platon d'un reflet de la doctrine de Moïse là où c'est possible — en fait c'est possible, pour une part du moins, sur tous les sujets qui composent une telle « physique », et dans l'attente d'un exposé des dissensions entre les deux pensées. De plus, même dans ce traité de composition rigoureuse, Eusèbe se laisse parfois entraîner par ses citations à des développements qui tournent au commentaire de texte.

Ce n'est donc pas d'abord le schéma des idées maîtresses de l'auteur qu'il convient de chercher dans ce livre — encore qu'il s'y trouve au moins partiellement —, mais l'énoncé de ce que, chez Platon et sous la forme propre au philosophe, Eusèbe trouve de merveilleusement conforme à sa propre pensée, même parfois aux images qui lui sont familières. Enfin, on est parfois invité à suivre la fantaisie du commentateur, séduit par les correspondances qu'il trouve dans le texte païen avec sa culture biblique, sans que, d'ailleurs, on puisse perdre de vue le sens de l'idée directrice. Le livre XI est, pour l'essentiel, une démonstration de l'« hébraïsme » de Platon, un traité de la doctrine chrétienne vu dans son reflet chez le philosophe, un commentaire enthousiaste et une anthologie des textes platoniciens, les plus beaux aux yeux d'Eusèbe.

BIBLIOGRAPHIE

I. — ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

Le texte de K. Mras a été comparé à celui des éditions récentes, en particulier pour Clément d'Alexandrie (*G.C.S.* et *S.C.*), Philon (*Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*), Théodoret de Cyr (*S.C.*), Atticus, Numénius, Platon, Plotin, Plutarque (*Coll. des Univ. de France*) ; les traductions de cette dernière collection ont été spécialement utilisées pour Plotin (É. Bréhier) et Platon : *Phédon* (L. Robin), *Cratyle* (L. Méridier), *République* (É. Chambry), *Politique* (A. Diès), *Timée* (A. Rivaud), *Lois et Épinomis* (A. Diès - L. Gernet - É. des Places), *Lettres* (J. Souilhé).

Pour Numénius, il a été renvoyé également à l'édition de E.-A. Leemans, Bruxelles 1937 ; pour Stobée (*Anthologium*), à celle de C. Wachsmuth - O. Hense, I-V, Berlin 1884-1923.

II. — OUVRAGES ET TRAVAUX

- J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris 1961.
- A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1944-1954.
- J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar 1961.
- W. THEILER, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966.

Sigles et abréviations

B = Parisinus graecus 465 (saec. XIII ex.)
D = Parisinus graecus 467 (saec. XVI)¹
G = Laurentianus VI 9 (a. 1344)
H = Marcianus graecus 343 (saec. XI)
I = Marcianus graecus 341 (saec. XV)
N = Neapolitanus II A 16 (saec. XV)
O = Bononiensis Univ. 3643 (saec. XIII)
V = Vatopedi 180 (saec. XIV)

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

1. De D, denuo collato, abhinc plura notantur, aliqua rectius ; non tamen nominatur ubi cum N convenit.

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

Pagination et linéation

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

Les chapitres, indiqués en chiffres arabes gras¹, sont ceux de l'édition Mras ; c'est toujours à eux qu'il est renvoyé. Aucune édition récente ne tient compte de l'ancienne division en chapitres (avec titres), qui remonte aux manuscrits grecs.

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

Dans les *Iterationes* (= doublets), les renvois aux livres I-VII et XI de la *Préparation Évangélique* sont faits par livre, chapitre, paragraphe et éventuellement ligne de notre édition. Exemple : 1, 2, 4, 2-3 = livre I, chapitre 2, paragraphe 4, lignes 2-3. Pour les autres livres de la *P.E.* et les *Parallela* des autres œuvres d'Eusèbe, ces renvois sont faits par livre, chapitre et, s'il y a lieu, paragraphe.

TEXTE ET TRADUCTION

1. C'est par erreur que dans l'édition du livre I (SC 206) et du livre VII (SC 215) on ajoutait : « dans la marge droite de notre édition » ; ces chiffres se trouvent toujours au milieu de la page.

ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΤΟΥ
ΠΑΜΦΙΛΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗ
ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΗ

IA

Mras, II 3 | ΤΑΔΕ ΤΟ ΕΝΔΕΚΑΤΟΝ ΠΕΡΙΕΧΕΙ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ (506 Viger)
ΤΗΣ ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗΣ ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΗΣ

	Capita
α'. Προοίμιον περί τῆς ὑποθέσεως	pr.
5 β'. Ὡς ἡ κατὰ Πλάτωνα φιλοσοφία τῇ καθ' Ἑβραίους ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις ἐπηρεολούθησεν	1
γ'. Περὶ τοῦ τριμεροῦς τῆς κατὰ Πλάτωνα φιλοσοφίας ἀπὸ τῶν Ἀττικοῦ	2
δ'. Ἀριστοκλέους περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα φιλοσοφίας	3
10 ε'. Περὶ τῶν παρ' Ἑβραίους ἠθικῶν δογμάτων	4
ς'. Περὶ τῆς παρ' Ἑβραίους λογικῆς πραγματείας	5
ζ'. Περὶ τῆς παρ' Ἑβραίους τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος	6
η'. Περὶ τῆς καθ' Ἑβραίους φυσιολογίας	7
θ'. Περὶ τῆς τῶν νοητῶν φυσιολογίας	8
15 ι'. Περὶ τοῦ ὄντος, Μωσέως καὶ Πλάτωνος	9
ια'. Νομηγνίου τοῦ πυθαγορείου περὶ τοῦ αὐτοῦ	10
ιβ'. Πλουτάρχου περὶ τοῦ αὐτοῦ	11
ιγ'. Ὅτι ἀρρητον τὸ θεῖον	12
ιδ'. Ὅτι θεὸς εἷς ἐστὶ μόνος	13
20 ιε'. Περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου Ἑβραίων καὶ Πλάτωνος	14
ις'. <Φίλωνος περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου>	15
ιζ'. <Πλάτωνος περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου>	16

CODICES : I B O N (D)

Notandum : in hac tabula capitum et in textu, numeri graeci uno antecedunt numeris arabicis capitum. At Viger recte numerat.

7-8 Περὶ — Ἀττικοῦ] Ἀττικοῦ περὶ τοῦ τριμεροῦς τῆς κατὰ Πλάτωνα φιλοσοφίας XI, 4, tit. γ' || 16 Νομηγνίου — αὐτοῦ] Ἀπὸ τοῦ

D'EUSÈBE
PAMPHILE
PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

Livre XI

VOICI CE QUE CONTIENT LE ONZIÈME LIVRE
DE LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

	Chapitres
α'. Préambule : le sujet	pr.
β'. Comment la philosophie platonicienne a pour l'essentiel suivi celle des Hébreux	1
γ'. La tripartition de la philosophie platonicienne ; extrait d'Atticus	2
δ'. D'Aristoclès : sur la philosophie platonicienne	3
ε'. La doctrine morale des Hébreux	4
ς'. L'étude de la logique chez les Hébreux	5
ζ'. La justesse des noms chez les Hébreux	6
η'. La physique des Hébreux	7
θ'. L'étude des natures intelligibles	8
ι'. L'être selon Moïse et Platon	9
ια'. De Numénius le pythagoricien : sur le même sujet	10
ιβ'. De Plutarque : sur le même sujet	11
ιγ'. Que le divin est ineffable	12
ιδ'. Que Dieu est un seul	13
ιε'. La Cause seconde des Hébreux et de Platon	14
ις'. De Philon : sur la Cause seconde	15
ιζ'. De Platon : sur la Cause seconde	16

περὶ τὰγαθοῦ Νομηγνίου τοῦ πυθαγορείου XI, 10, tit. ια' || 17 Πλουτάρχου — αὐτοῦ] titulus longior in XI, 11, tit. ιβ' || 20 Ἑβραίων καὶ Πλάτωνος om. XI, 14, tit. ιε' || 21-22 <Φίλωνος — αἰτίου> e titulis capitum : om. hic codd. (unde fit ut deficiant duo numeri graeci in tabula N : ις' loco η', ante Πλωτίνου ; ultimus numerus λζ' loco λθ' ; sed capita ipsa recte numerantur ; numeri omnes in D desiderantur).

Mras 4	ιη'. Πλωτίνου περί τοῦ αὐτοῦ	17
	ιθ'. Νουμηνίου περί τοῦ αὐτοῦ	18
25	κ'. Ἀμελίου περί τῆς τοῦ Ἑβραίου θεολογίας	19
	κα'. Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων	20 (507)
	κβ'. Περὶ τῆς τάγαθου οὐσίας	21
	κγ'. Νουμηνίου περί τάγαθου	22
	κδ'. Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἰδεῶν	23
30	κε'. Φίλωνος περί τῶν παρὰ Μωσεῖ ἰδεῶν	24
	κς'. Κλήμεντος περί τοῦ αὐτοῦ	25
	κζ'. Ἑβραίων καὶ Πλάτωνος περί τῶν ἐναντίων δυνάμεων	26
	κη'. Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας Ἑβραίων καὶ Πλάτωνος	27
	κθ'. Πορφυρίου περί τοῦ αὐτοῦ	28
35	λ'. Περὶ τοῦ γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον	29
	λα'. Περὶ τῶν κατ' οὐρανὸν φωστήρων	30 b
	λβ'. Ὅτι πάντα καλὰ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ	31
	λγ'. Περὶ τῆς ἀλλοιώσεως καὶ μεταβολῆς τοῦ κόσμου	32
	λδ'. Περὶ τῆς τῶν τετελευτηκότων ἀναβιώσεως	33
40	λε'. Πάλιν περί συντελείας κόσμου	34
	λς'. Ὡς καὶ νεκροὺς ἐγγεῖρθαι ὁ Πλάτων ὁμοίως τοῖς Ἑβραίων λόγοις ἱστορεῖ	35
	λζ'. Πλουτάρχου περί τοῦ ὁμοίου	36
	λη'. Ὡς καὶ τὰ περί τῆς λεγομένης ἐπουρανίου γῆς ὁ Πλάτων ὁμοίως Ἑβραίοις διέξεισιν	37
45	λθ'. Ὡς καὶ τὰ περί τῆς μετὰ θάνατον κρίσεως ὁμοίως Ἑβραίοις καὶ ὁ Πλάτων ἔσσεσθαι πιστεύει	38

ιη'. De Plotin : sur le même sujet	17
ιθ'. De Numénius : sur le même sujet	18
κ'. D'Amélius : sur la théologie de l'Ébreu	19
κα'. Les trois hypostases qui sont principes	20
κβ'. L'essence du Bien	21
κγ'. De Numénius : sur le Bien	22
κδ'. Les Idées selon Platon	23
κε'. De Philon : sur les Idées selon Moïse	24
κς'. De Clément : sur le même sujet	25
κζ'. Les puissances contraires des Hébreux et de Platon	26
κη'. L'immortalité de l'âme d'après les Hébreux et d'après Platon	27
κθ'. De Porphyre : sur le même sujet	28
λ'. Que le monde est né	29
λα'. Les luminaires du ciel	30
λβ'. Que toutes les œuvres de Dieu sont belles	31
λγ'. L'altération et la transformation du monde	32
λδ'. Le retour des morts à la vie	33
λε'. A nouveau, sur la fin du monde	34
λς'. Comment Platon raconte le réveil des morts dans les mêmes termes que les livres des Hébreux	35
λζ'. De Plutarque : sur le sujet voisin	36
λη'. Comment Platon discourt pareillement aux Hébreux de la terre que l'on appelle céleste	37
λθ'. Comment Platon croit pareillement aux Hébreux que se produiront les événements du jugement après la mort	38

I B O N (D)

23-47 numeri desunt in I B O D || 23 αὐτοῦ] δευτέρου αἰτίου XI, 17, tit. ιη' || 24 αὐτοῦ] δευτέρου αἰτίου XI, 18, tit. ιθ' || 25 τοῦ Ἑβραίου] Ἰωάννου τοῦ παρ' ἡμῖν εὐαγγελιστοῦ XI, 19, tit. κ' || 39 post ἀναβιώσεως add. ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ XI, 33, tit. λδ' || 40 κόσμου] τοῦ κόσμου XI, 34, tit. λε'.

1 Ὁ μὲν δὴ τοῦ μετὰ χεῖρας προάγων τῆς Εὐαγγελικῆς Προπαρασκευῆς δέκατος ὢν τόμος οὐκ ἑμαῖς φωναῖς ταῖς δ' ἔξωθεν συνίστη μαρτυρίαις τὸ μὴ ἀπεικὸς εἶναι τοὺς Ἕλληνας, μηδὲν οἰκοθεν σοφὸν ἐπενηνεγμένους, εἰ μὴ ὅτι
5 μόνην τὴν ἐν λόγοις δεινότητά τε καὶ εὐγλωττίαν, τὰ πάντα δὲ παρὰ βαρβάρων ἐσκευωρημένους, μηδὲ τὰ Ἑβραίων ἀγνοῆσαι λόγια καὶ τούτων δὲ ἐν μέρει καθάψασθαι, ὅτι μηδὲ τῆς τῶν σφετέρων ἐν συγγράμμασι φιλοτιμίας καθαρὰς ἐφυλάξαντο κλοπῆς τὰς χεῖρας. Κλέπτας γὰρ αὐτοὺς οὐχ ὁ
10 παρ' ἡμῶν, ὡς ἔφη, λόγος, ὁ δ' ἐξ αὐτῶν παρεστήσατο. |
2 Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ σφόδρα νέους ὁμοῦ τῇ φρονήσει καὶ τὴν (508 Viger) ἡλικίαν αὐτοὺς, παρὰ πλεῖστον ὅσον τῆς ἑβραϊκῆς λειπομένους ἀρχαιολογίας, ἐν ταύτῳ διὰ τῆς τῶν χρόνων παραθέσεως ἔγνωμεν.

3 Ταῦτα μὲν οὖν ὁ πρό τούτου· ὁ δὲ γε παρὼν ἐπιέγεται λοιπὸν ἤδη, ὥσπερ τι χρέος, τὴν ἐπηγγελμένην ὑπόσχεσιν ἀποδοῦναι καὶ τὴν ἐν τισιν, εἰ καὶ μὴ ἐν πᾶσι, τοῖς δογμα-

I B O N (D)

§ 1, 2 δέκατος I O^{no} N^{no} D : ἐνδέκατος B O^{no} N^{no}.

1. Le thème du « larcin » des Grecs est déjà apparu dans la *Préparation Évangélique* (cf. P.E. IX, 1 ; X, 1 et 4 ; etc.). Sur la tradition de cette idée, de Philon à Clément d'Alexandrie, cf. J. DANIELOU,

1 Le livre de la *Préparation Évangélique* qui précède celui que j'ai entre les mains, le livre X, établissait, et cela non par mes dires mais par les témoignages extérieurs, une vraisemblance : c'est que les Grecs, qui n'ont rien apporté de leur cru à la science — à part leur habileté verbale et leur facilité d'élocution —, qui ont tout pillé chez les Barbares¹, n'ont pas ignoré non plus les oracles des Hébreux, dont bien au contraire ils se sont emparés à leur tour : en effet, ils n'ont pas davantage gardé leurs mains pures de vol lorsqu'il s'agissait de l'honneur littéraire des leurs ; qu'ils soient des voleurs, ce ne sont pas en effet, comme je l'ai dit, nos paroles, mais bien les leurs qui l'ont montré. 2 De plus, dans ce même livre, nous avons, en confrontant les dates, reconnu qu'ils sont bien novices dans le temps comme par leur pensée, dépassés qu'ils sont, et de loin, par l'antiquité des Hébreux.

3 Cela donc pour le livre précédent ; quant au présent, il se hâte enfin de s'acquitter, comme d'une dette, de la promesse faite² et de mettre en lumière sur certains points

Message évangélique et culture hellénistique, p. 41 s. ORIGÈNE considère lui aussi que toute pensée vient des Barbares et que les Grecs ont seulement l'habileté de l'expression (*Contre Celse*, I, 2 ; *passim*).

2. La « promesse » faite par Eusèbe : cf. *Introd.*, p. 17-18.

5 παρ' Ἑλλησι φιλοσόφων ἐκφᾶναι· ὧν τοὺς περιττοὺς παραι-
 τησάμενος τὸν κορυφαῖον ἀπάντων ἀνακαλεῖται, μόνῳ χρῆναι
 | δεῖν ἀντὶ πάντων ἡγούμενος γνώμονι χρῆσασθαι τοῦ
 προβλήματος Πλάτωνι, ἐπεὶ καὶ οὗτος μόνος ἔοικε τῇ δόξῃ
 τοὺς πάντας ὑπερακοντίσας αὐτάρκης ἡμῖν ἔσεσθαι πρὸς τὴν
 10 τοῦ ζητουμένου σύστασιν. 4 Εἰ δέ που δέοι, σαφηνείας
 ἕνεκα τῆς τοῦ ἀνδρὸς διανοίας, καὶ τοῖς τὴν κατ' αὐτὸν
 ἐξηλακόσι φιλοσοφίαν μάρτυσι χρῆσομαι, τὰς αὐτῶν ἐκθη-
 σόμενος φωνὰς ἐπὶ συστάσει τοῦ προκειμένου. 5 Τετηρήσθω
 δέ μοι τὸ μὴ πάντ' ἐπὶ πάντ' ἐπιτυχῶς εἰρῆσθαι τῷ ἀνδρὶ,
 εἰ καὶ τὰ πλεῖστα αὐτῷ σὺν ἀληθείᾳ ἐκπεφώνηται· ὃ δὲ καὶ
 αὐτὸ κατὰ τὸν δέοντα καιρὸν παραστήσομεν, οὐκ αὐτοῦ
 5 διαβολῆς, ἀπολογίας δὲ ἡμετέρας χάριν, δι' ἣν τὴν βάρβαρον
 φιλοσοφίαν τῆς ἑλληνικῆς ὁμολογοῦμεν προησημενικένας.

β'. ΩΣ Η ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΙ
 ΚΑΘ' ΕΒΡΑΙΟΥΣ ΕΝ ΤΟΙΣ ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΑΤΟΙΣ
 ΕΠΗΚΟΛΟΥΘΗΣΕΝ

I

1 Εἰς τρία διελόντος μέρη τοῦ Πλάτωνος τὸν πάντα τῆς
 φιλοσοφίας λόγον, εἰς φυσικόν, ἠθικόν, λογικόν, εἴτ' αὖ πάλιν
 τὸν φυσικὸν διελομένου εἰς τε τὴν τῶν αἰσθητῶν θεωρίαν
 καὶ τὴν τῶν ἀσωμάτων κατανόησιν, εὖροις ἂν καὶ παρ'

I B O N (D)

1. Le terme κορυφαῖος est emprunté à PLATON, *Théétète*, 173 c, qu'Eusèbe cite en *P.E.* XII, 29.

2. Sur les réserves à faire quant à la pensée de Platon, cf. *P.E.* XIII, 14 s.

de doctrine, sinon sur tous, l'accord des philosophes grecs
 avec les oracles des Hébreux. Il a fait appel aux plus émi-
 nents de ceux-là et cite leur chef¹

Les sentiments
 d'Eusèbe
 à l'égard de Platon

à tous, estimant convenable de
 prendre, plutôt qu'eux tous, Platon
 seul comme informateur en la
 matière, car il semble qu'à lui seul,
 puisque sa pensée est allée plus loin que tous, il doive nous
 suffire à établir ce qui est en question; 4 à l'occasion
 cependant, pour éclairer la pensée de notre auteur, j'utili-
 serai le témoignage des adeptes fervents de sa philosophie
 et j'exposerai leurs dires pour établir mon propos. 5 Il me
 faut d'ailleurs prendre garde que notre auteur n'a pas
 toujours et partout été heureux dans ses affirmations, même
 si la plupart du temps il s'est exprimé selon la vérité;
 cela aussi, nous le montrerons en temps voulu², non pour
 le déconsidérer, mais pour nous justifier de préférer déli-
 bérément la philosophie des Barbares à celle des Grecs.

β'. *Comment la philosophie platonicienne a pour
 l'essentiel suivi celle des Hébreux*

Chapitre 1

1 Si Platon a divisé en trois parties — physique, éthique
 et logique — l'ensemble de la philosophie³, puis divisé à
 nouveau la physique en observation des sensibles et
 compréhension des incorporels, tu peux trouver chez les

3. Sur la division de la philosophie en trois branches, cf. A ΜΕΝΑΤ,
Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie, Paris 1966, p. 77-
 89, et É. DES PLACES, éd. d'Atticus, *Fragments*, Coll. des Univ. de
 France, p. 38, n. 2.

5 Ἑβραίοις τὸ τριμερές τοῦτο τῆς διδασκαλίας εἶδος, ὅτι δὴ
καὶ παρ' αὐτοῖς τὰ ὅμοια πρόσθεν ἢ Πλάτωνα γενέσθαι
πεφιλοσόφητο. 2 Πρῶτον δὲ τῶν Πλάτωνος ἀκοῦσαι ἄξιον,
| εἴθ' οὕτως καὶ τὰ Ἑβραίων ἐπισκοπήσαι. Θῆσω δὲ τὰ (509)
ἀρέσκοντα Πλάτωνι ἀπὸ τῶν τὰ αὐτοῦ πρῶτον, ὧν Ἀττικὸς
διαφανῆς ἀνὴρ τῶν πλατωνικῶν φιλοσόφων
5 ὧδέ πη τὰ δοκοῦντα τῷ ἀνδρὶ διέξεισιν, ἐν οἷς ἴσεται. Πρὸς
τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχυνομένους.

Mras
7

Γ'. ΑΤΤΙΚΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΡΙΜΕΡΟΥΣ
ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

b

2

1 « Τριχῆ τοίνυν διαιρουμένης τῆς ἐντελοῦς φιλοσοφίας,
εἷς τε τὸν ἠθικὸν καλούμενον τόπον καὶ τὸν φυσικὸν καὶ ἔτι
τὸν λογικόν, καὶ τοῦ μὲν πρώτου κατασκευάζοντος ἡμῶν
ἐκαστον καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ τοὺς οἴκους ὅλους εἰς τὸ ἄριστον
5 ἐπανορθοῦντος, ἡδὴ δὲ καὶ δῆμον σύμπαντα πολιτεία τῇ
διαφερούσῃ καὶ νόμοις τοῖς ἀκριβεστάτοις κοσμοῦντος, τοῦ
δευτέρου δὲ πρὸς τὴν περὶ τῶν θείων γνῶσιν διήκοντος
αὐτῶν τε τῶν πρώτων καὶ τῶν αἰτίων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα

FONTES : §§ 1-5 = Atticus fr. 1 Mullach (FPhG III 185), Baudry,
des Places.

I B O N (D)

§ 1, 7 πεφιλοσόφητο | πεφιλοσόφηται B N || § 2, 1 ἀκοῦσαι ἄξιον I :
ἐπακοῦσαι ἄξιον O ἀκουστέον B N || 2 ἐπισκοπήσαι | ἐπισκοπητέον
B N || 7-8 Ἀττικῶν — φιλοσοφίας | Περὶ τοῦ τριμεροῦς τῆς κατὰ
φιλοσοφίας ἀπὸ τῶν Ἀττικοῦ tab. cap.

§ 1, 2 τόπον I B O N (Mras) : τρόπον D (Mullach).

Hébreux aussi cette présentation tripartite de l'ensei-
gnement, étant donné que les mêmes réalités ont fait
l'objet de la philosophie chez eux aussi avant la naissance
de Platon. 2 Il convient donc d'écouter d'abord les dires

Les interprètes
de Platon

de Platon, puis d'examiner alors
ceux des Hébreux. Au demeurant,
j'exposerai l'opinion de Platon
d'après ses admirateurs ; parmi
eux un homme illustre entre les philosophes platoniciens,
Atticus¹, développe les idées du maître à peu près de la
manière suivante, dans sa prise de position *Contre ceux qui
se flattent d'interpréter Platon par
Aristote.*

Γ'. D'Atticus : sur la tripartition
de la philosophie platonicienne

Chapitre 2

1 « Ainsi donc, la philosophie complète se divisant en
trois matières : ce qu'on appelle l'éthique, la physique et
enfin la logique, la première façonne chacun de nous à la
vertu, redresse pour le mieux toute la vie des foyers, harmo-
nise enfin le peuple dans son ensemble grâce à la consti-
tution la meilleure et aux lois les plus pertinentes ; la
deuxième tend à la connaissance des réalités divines, elles-
mêmes principes et causes, puis des autres, tant qu'elles

1. Eusèbe a une confiance particulière dans l'exégèse d'Atticus.
Sur cet auteur, dont le seul Eusèbe nous a conservé quelques pages,
cf. J. BAUDRY et É. DES PLACES, dans l'Introduction à leurs éditions
respectives des *Fragments*. Dans les deux éditions, le fragment cité
au l. XI est le premier ; les fragments 2-9 appartiennent au l. XV de
la P.E.

ἐκ τούτων γίνεται, ἀ δὴ περὶ φύσεως ἱστορίαν ὁ Πλάτων
 10 ὠνόμακεν, εἰς δὲ τὴν περὶ τούτων ἀμφοτέρων διάκρισιν τε
 καὶ εὑρεσιν τοῦ τρίτου παραλαμβανομένου. 2 ὅτι μὲν Πλά-
 των πρῶτος καὶ μάλιστα συναγείρας εἰς ἐν πάντα τὰ τῆς
 φιλοσοφίας μέρη, τέως ἐσκεδασμένα καὶ διεσπασμένα ὥσπερ
 τὰ τοῦ Πενθέως μέλη, καθάπερ εἶπέ τις, σῶμά τι καὶ ζῶον
 5 ὀλόκληρον ἀπέφηνε τὴν φιλοσοφίαν, δῆλα παντὶ λεγόμενα. α
 3 Οὔτε γὰρ οἱ περὶ Θαλῆν καὶ Ἀναξιμένην καὶ Ἀναξαγόραν
 καὶ ὅσοι κατὰ ταῦτο γεγονάσι τούτοις ἀγνοοῦνται περὶ
 μόνην τὴν ὑπὲρ τῆς φύσεως τῶν ὄντων σκέψιν διατριψάντες·
 οὐ μὴν οὐδὲ Πιττακὸς καὶ Περὶανδρὸς καὶ Σόλων καὶ
 5 Λυκούργος καὶ οἱ παραπλήσιοι τούτοις λανθάνουσι τινὰς τὴν
 αὐτῶν φιλοσοφίαν εἰς πολιτείαν καταθέντες. Ζήνων δὲ καὶ
 πᾶν τὸ ἐλεατικὸν τοῦτο διδασκαλεῖον καὶ αὐτὸ γινώριμον ἐπὶ
 τῇ τέχνῃ τῶν λόγων μάλιστα σπουδάσαν. 4 Τούτοις δὲ
 ἐπιγενόμενος Πλάτων, ἀνὴρ ἐκ φύσεως | ἀριτελής καὶ πολὺ (510)
 διενεγκών, οἷα κατάπεμπτος ὡς ἀληθῶς ἐκ θεῶν, ἐν' ὀλό-
 κληρος ὄφθῃ ἢ δι' αὐτοῦ φιλοσοφία, παρῆκτε οὐδὲν καὶ
 5 ἕκαστα ἠκρίβωσε, μήτε ἐλλείπων πρὸς τὸ ἀναγκαῖον μήτε
 πρὸς τὸ ἀχρηστον ἐξενεχθεῖς. 5 Ἐπειὶ τοίνυν πάντων
 ἔφαμεν μετεῖναι τῷ πλατωνικῷ καὶ φυσιολογοῦντι καὶ περὶ
 ἡθῶν λέγοντι καὶ διαλεγόμενῳ, φέρε καθ' ἕκαστον ἐπισκεψώ-
 μεθα. »
 6 « Ταῦτα μὲν ὁ Ἀττικὸς ἐπιμαρτυρεῖ δὲ τοῖς αὐτοῖς καὶ
 ὁ περιπατητικὸς Ἀριστοκλήης, ἐν ἐβδόμῳ τῶν Περὶ φιλο-
 σοφίας ὧδε λέγων συγγράμματι πρὸς ῥῆμα. » β

FONTES : § 1, 9 : Plato Phaedo 96 a 7 ; § 2, 4 τις : cf. (?) Num. de
 Academiae erga Platonem dissensu fr. 24, l. 71 des Places.

I B O N (D)

§ 1, 9 τούτων N : τούτου I B O || § 3, 2 κατὰ ταῦτο I O : κατ' αὐτὸ
 B N κατ' αὐτὸν D || 8 σπουδάσαν I O : σπεῦσαν N πᾶσαν B || § 4, 3
 διενεγκών, οἷα Estienne : οἷα διενεγκών codd. || 4 ἢ δι' αὐτοῦ] δι'
 αὐτοῦ ἢ Mullach δι' αὐτοῦ Viger || § 5, 2 πλατωνικῷ] Πλάτωνι D ||
 3-4 ἐπισκεψώμεθα] ἐπισκεψόμεθα D || § 6, 2 τῶν B N : συγγράμματι
 ὦν I O τῷ D || 3 ὧδε B N : συντάξεν ὧδε I O || συγγράμματι N :
 om. I B O || πρὸς ῥῆμα om. B N.

sont, qui en naissent, et cela Platon l'a appelé 'enquête sur
 la nature' ; la troisième est l'instrument reçu pour l'analyse
 et la découverte en ces deux matières ; 2 que Platon, en
 effet, ait le premier et le mieux ramené à l'unité toutes les
 parties de la philosophie jusque là dispersées et épar-
 pillées à l'instar des membres de Penthée, comme quelqu'un
 l'a dit¹, et fait apparaître la philosophie comme un corps,
 un vivant complet, c'est pour tout le monde une vérité
 évidente. 3 Car ce n'est pas un fait ignoré non plus que
 les Thalès, les Anaximène, les Anaxagore et tous leurs
 contemporains ont passé tout leur temps au seul examen
 de la nature ; pas plus qu'il n'échappe à personne que
 Pittacos, Périandre, Solon, Lycurgue et leurs semblables
 ont mis leur philosophie dans une constitution ; quant à
 Zénon et à toute cette école éléate, ils sont connus, eux
 aussi, pour avoir porté essentiellement leur effort sur l'art
 du raisonnement. 4 Mais après eux Platon, un être initié
 par nature et de beaucoup supérieur, vint, tel un envoyé
 authentique des dieux, pour que la philosophie conçue par
 lui apparût comme un tout complet ; et, loin d'en négliger
 aucun point, il précisa chacun d'eux sans omission dans le
 nécessaire, sans débordement vers l'inutile. 5 Ainsi, puisque
 nous avons affirmé que le platonicien touche à toute chose,
 lui qui étudie la nature, qui traite des mœurs, qui raisonne,
 examinons chacun de ces points en particulier. »

6 Telles sont les affirmations d'Atticus ; à quoi s'ajoute
 le témoignage semblable du péri-
 patéticien Aristoclès², qui, dans le
 livre VII de son traité *Sur la philosophie*, dit textuellement
 ceci :

1. Ce « quelqu'un » désignerait-il Numénius ? Cf. É. DES PLACES,
 éd. d'Atticus, *Fragments*, p. 39, n. 5.

2. Eusèbe nous a conservé d'autres longs fragments d'Aristoclès
 en P.E. XIV, 17-21 et XV, 2 et 14 ; il lui demande des documents sur
 l'histoire de la philosophie.

5 δ'. ΑΡΙΣΤΟΚΛΕΟΥΣ ΠΕΡΙ
ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

3

1 « Ἐφιλοσόφησε δὲ Πλάτων, εἰ καὶ τις ἄλλος τῶν
πώποτε, γνησίως καὶ τελείως. Οἱ μὲν γὰρ ἀπὸ Θαλάεω φυσιο-
λογοῦντες διετέλεσαν, οἱ δὲ περὶ Πυθαγόραν ἐπεκρύψαντο
πάντα. Ξενοφάνης δὲ καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου τοὺς ἐριστικούς
5 κινήσαντες λόγους πολλὸν μὲν ἐνέβαλον ἕλιγγον τοῖς φιλο-
σόφοις, οὐ μὴν ἐπόρισάν γέ τινα βοήθειαν. 2 Οὐχ ἥμισυ δὲ
καὶ Σωκράτης, αὐτὸ δὴ τὸ λεγόμενον, ἐγένετο πῦρ ἐπὶ πυρί,
καθάπερ αὐτὸς ἔφη Πλάτων· εὐφύεστατος γὰρ ὢν καὶ δεινὸς
ἀπορῆσαι περὶ παντὸς ὅτουοῦν ἐπεισήνεγκε τὰς τε ἠθικάς
5 καὶ πολιτικάς σκέψεις, ἔτι δὲ τὴν περὶ τῶν ἰδεῶν, πρῶτος
ἐπιχειρήσας ὀρίζεσθαι· πάντα δὲ ἐγείρων λόγον καὶ περὶ
πάντων ζητῶν ἔφθη τελευτήσας. 3 Ἄλλοι δ' ἀποτεμόμενοι δ
μέρη τινὰ περὶ ταῦτα διέτριψαν, οἱ μὲν ἰατρικὴν, οἱ δὲ τὰς
μαθηματικάς ἐπιστήμας, ἔνιοι δὲ περὶ τοὺς ποιητὰς καὶ τὴν
μουσικὴν· οἱ μὲντοι πολλοὶ τὰς τῶν λόγων δυνάμεις ἐθαύ-
5 μασαν, ὧν οἱ μὲν ῥήτορας, οἱ δὲ διαλεκτικούς προσεῖπον
ἑαυτοῦς. 4 Οἱ μὲντοι Σωκράτην διαδεξάμενοι καὶ πάνυ τινὲς
ἐγένοντο παντοῖοι καὶ ὑπεναντίοι τὰς γνώμας· οἱ μὲν γὰρ
κυνισμοὺς καὶ ἀτυφίας καὶ ἀπαθείας ὕμνου, ἄλλοι δ' αὖ
πάλιν ἠδονὰς· καὶ οἱ μὲν εἰδέναι πάντα ἐκόμπαζον, οἱ δὲ
5 ἀπλῶς μῆθεν. 5 ἔτι δ' οἱ μὲν ἐν μέσῳ καὶ ἐν ὄψει πάντων |
ἐκαλινδοῦντο, τοῖς πολλοῖς ἐξομιλοῦντες, ἄλλοι δ' αὖ τοῦ- (511)
ναντίον ἀπρόσιτοι καὶ ἀπροσαύδητοι διετέλουν ὄντες.

FONTES : §§ 1-9 = Aristocles fr. 1 Mullach (FPhG III 206), Heiland
(Aristoclis Messenii reliquiae... H. Heiland, diss. Giessen, 1925) ;
§ 2, 2 : Plato leg. II 666 a 5.

I B O N (D)

δ'. D'Aristoclès : sur la philosophie platonicienne

Chapitre 3

1 « Or Platon a été un philosophe authentique et complet
s'il en fut jamais. Car les héritiers de Thalès ont passé leur
vie à étudier la physique ; les disciples de Pythagore ont
tout mis en énigmes ; quant à Xénophane et à sa postérité,
en donnant le branle aux raisonnements contradictoires,
ils ont frappé d'un lourd vertige les philosophes et ne leur
ont certes pas apporté de secours. 2 Et cela n'est pas moins
vrai de Socrate même, qui fut selon l'adage ' feu sur du
feu ', au dire de Platon lui-même : très doué et capable de
soulever des problèmes à tout propos, il inaugura les consi-
dérations morales et politiques, et aussi celle des idées, en
entreprenant pour la première fois de définir ; mais, tandis
qu'il éveillait partout le raisonnement et enquêtait sur
tout sujet, la mort le devança. 3 D'autres se découpèrent
un sujet particulier et lui consacrèrent tout leur temps : les
uns, la médecine ; les autres, les mathématiques ; quel-
ques-uns s'intéressèrent aux poètes et aux beaux-arts ;
mais le plus grand nombre fut ébloui par le pouvoir du
raisonnement, et parmi eux, les uns se dénommèrent rhé-
teurs, les autres dialecticiens. 4 Quant aux successeurs de
Socrate, certains se diversifièrent fort et s'opposèrent dans
leurs opinions : les uns, en effet, célébraient les mœurs
cyniques, dépourvues d'orgueil et de passions ; d'autres,
au contraire, les plaisirs ; les uns se vantaient de tout savoir,
les autres absolument rien ; 5 de plus, les uns se prodig-
uaient en public, en se mêlant à la foule, tandis que
d'autres, au contraire, vivaient inaccessibles, inabordables.

Mras
9

6 Πλάτων μέντοι [κατανοήσας ὡς εἶη μία τις ἡ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρωπείων ἐπιστήμη, πρῶτος διεῖλε καὶ ἔφη τὴν μὲν τινα περὶ τῆς τοῦ παντός φύσεως εἶναι πραγματεῖαν, τὴν δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων, τρίτην δὲ τὴν περὶ τοὺς λόγους. 7 ἡξίου δὲ μὴ δύνασθαι τὰ ἀνθρώπεια κατιδεῖν ἡμᾶς, εἰ μὴ τὰ θεῖα πρότερον ὀφθείη· καθάπερ γὰρ οἱ ἰατροὶ μέρη τινα θεραπεύοντες ἐπιμελοῦνται τῶν ὄλων σωμάτων πρῶτον, οὕτω χρῆναι καὶ τὸν μέλλοντα τάνθαδε κατῶσθαι τὴν τῶν ὄλων φύσιν εἰδέναι πρότερον· μέρος τε εἶναι τῶν ὄντων τὸν ἀνθρωπῶν καὶ τὰ γὰρ διττόν, τὸ μὲν ἡμέτερον, τὸ δὲ τοῦ παντός, κυριώτερον δὲ τὸ τοῦ παντός· διὰ γὰρ ἐκείνου καὶ τοῦτο γίγνεσθαι. 8 Φησὶ δ' Ἀριστοξένος ὁ μουσικὸς Ἰνδῶν εἶναι τὸν λόγον τοῦτον· Ἀθήνησι γὰρ ἐντυχεῖν Σωκράτει τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων ἔνα τινα κάπειτα αὐτοῦ πυνθάνεσθαι τί ποιῶν φιλοσοφεῖ· τοῦ δὲ εἰπόντος ὅτι ζητῶν περὶ τοῦ ἀνθρωπέου βίου, καταγελάσαι τὸν Ἰνδόν, λέγοντα μὴ δύνασθαι τινα τὰ ἀνθρώπεια κατιδεῖν ἀγνοοῦντά γε τὰ θεῖα. 9 Τοῦτο μὲν οὖν εἰ ἀληθές ἐστιν, οὐκ ἂν δύναίτο τις διατείνόμενος εἰπεῖν· διεῖλε δ' οὖν ὁ Πλάτων τὴν τε περὶ τῶν ὄλων φιλοσοφίαν καὶ τὴν πολιτικὴν, ἔτι δὲ τὴν λογικὴν. »

10 Τοιαύτης οὕσης τῆς κατὰ Πλάτωνα φιλοσοφίας καιρὸς καὶ τὴν Ἑβραίων ἐπισκέψασθαι, μακρῶ πρόσθεν ἢ Πλάτωνα γενέσθαι τὸν ὁμοιον πεφιλοσοφηκότων τρόπον· εὖροις δ' οὖν καὶ παρ' αὐτοῖς τήνδε σύμφωνον τὴν τριμέρειαν ἀ ἠθικῶν τε καὶ λογικῶν καὶ φυσικῶν μαθημάτων, τόνδε ἐπιστήσας τὸν τρόπον·

FONTES : § 7 (init.) : Plato Alc. I 133 c 13-15 ; Charm. 156 e ; (fin.) : id. Phaedr. 270 a-c ; § 8 : Aristoxenes fr. 53 Wehrli.

I B O N (D)

§ 8, 6 κατιδεῖν I O : καταλαβεῖν B N.

1. Cf. le commentaire de F. WEHRLI sur le fr. 53 d'Aristoxène (*Die Schule des Aristoteles*, Bâle 1967¹, II, p. 55-56) et la traduction de A.-J. FESTUGIÈRE dans son article « Trois saints orientaux », in *Revue de l'histoire des religions*, 130, 1945.2, p. 35 ; H. LEWY, « Aris-

6 Platon, lui, qui avait compris que la science des choses divines et humaines est une seule science, fut le premier à la diviser en branches, et il dit que l'une était l'étude de la nature de l'Univers, une autre, celle des choses humaines, et la troisième, celle des raisonnements. 7 Il estimait, en effet, que nous ne pouvons pénétrer les réalités humaines à moins d'avoir d'abord vu les réalités divines ; car, à la façon des médecins, qui s'occupent d'abord du corps dans son ensemble quand ils en soignent une partie, il faut que celui qui va regarder les choses d'ici-bas connaisse d'abord la nature de l'Univers : l'homme est une partie de l'Univers ; le bien est double, le nôtre et celui de l'Univers ; et le plus important est celui de l'Univers, car c'est par lui que naît aussi l'autre. 8 Au demeurant, le musicien Aristoxène affirme que c'est là une idée des Indiens : un de ces hommes aurait rencontré Socrate à Athènes et lui aurait alors demandé sa façon de philosopher ; sur sa réponse qu'il s'enquerrait de la vie humaine, l'Indien se serait moqué de lui, en disant qu'on ne pouvait regarder les réalités humaines si l'on ignorait les réalités divines¹. 9 En fait, que cela soit vrai, on ne pourrait s'entêter à le soutenir. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Platon opéra la division entre la connaissance philosophique de l'Univers, la politique et enfin la logique. »

10 Telle étant la philosophie selon Platon, il est temps d'examiner également celle des Hébreux, qui, longtemps avant la naissance de Platon, ont philosophé de la même manière. Du moins peut-on trouver chez eux aussi cette tripartition concordante des disciplines en éthique, logique et physique, en faisant les observations suivantes :

total and the Jewish sage according to Clearchus of Soli », in *Harvard Theological Review*, 31, 1938, p. 219-221.

ε'. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΑΡ' ΕΒΡΑΙΟΙΣ
ΗΘΙΚΩΝ ΔΟΓΜΑΤΩΝ

4

1 Τὰ μὲν οὖν ἠθικὰ πρῶτιστα πάντων φιλοτίμως ἐσπου-
 δασμένα παρ' αὐτοῖς ἔργοις πολὺ πρότερον τῶν λόγων μάθοις
 ἂν τὰ κατὰ τοὺς ἄνδρας διασκοπούμενος, ἐπεὶ καὶ τέλος
 ἀγαθῶν τοῦ τε μακαρίως ζῆν ὑστατον ὄρον τὴν εὐσέβειαν
 5 τὴν τε διὰ τῆς τῶν ἠθῶν κατορθώσεως πρὸς τὸν | θεὸν (512)
 φιλιαν ἠγγήσαντό τε καὶ μετεδίωξαν, ἀλλ' οὐ σωματῶν
 ἡδονὴν κατ' Ἐπίκουρον οὐδ' αὖ τὴν τριγένειαν τῶν ἀγαθῶν
 κατ' Ἀριστοτέλην, τὰ περὶ σῶμα καὶ τὰ ἐκτὸς ἐν ἴσῳ τοῖς
 τῆς ψυχῆς ἀγαθοῖς ἐκτετιμηκότα, 2 οὐ | μὴν οὐδὲ τὴν
 ἐσχάτην ἀγνοιάν τε καὶ ἀμαθίαν, ἣν ὀνόματι σεμνοτέρῳ τινὲς
 ἐποχὴν ἀνειρήκασιν, ἀλλ' οὐδ' αὖ τῆς ψυχῆς τὴν ἀρετὴν.
 5 πόση γὰρ ἐν ἀνθρώποις αὕτη καὶ τί καθ' ἑαυτὴν ἄνευ θεοῦ
 πρὸς τὸν ἄλυπον συντείνει ἂν βίον; Δι' ὃν τὰ πάντα τῆς εἰς
 τὸν θεὸν ἐλπίδος, πείσματος ὡσπερ ἀρραγοῦς, ἐξάψαντες, b
 τὸν θεοφιλεῖ μόνον ἀπέφηναν εἶναι μακάριον. 3 ὅτι δὴ ὁ πάν-
 των ἀγαθῶν ταμίας θεός, ζωῆς ὡν πάροχος καὶ αὐτῆς
 ἀρετῆς πηγὴ τῶν τε περὶ σῶμα καὶ τῶν ἐκτὸς ἀπάντων
 χορηγὸς ὑπάρχων, μόνος ἂν εἴη πρὸς τὸν μακάριον βίον τῷ
 5 τὴν πρὸς αὐτὸν φιλιαν διὰ τῆς παναληθοῦς εὐσεβείας στείλα-
 μένῳ αὐτάρχῃς. 4 "Ἐνθεν ὁ πάνσοφος Μωσῆς πρῶτος ἀπάν-
 των ἀνθρώπων γραφῇ παραδοὺς τὸν πρὸ αὐτοῦ θεοφιλιῶν
 Ἐβραίων βίον, τὸν πολιτικὸν ὁμοῦ καὶ πρακτικὸν δι' ὑφηγή-

Mras
10

I B O N (D)

§ 1, 6 ἠγγήσαντό] ἠγάσαντό edd. usque ad Dindorf inclusive.

1. PLATON définit ainsi le secours des dieux dans les *Lois*, X, 893 b 4 ; Eusèbe cite le contexte en *P.E.* XII, 51, 1.

ε'. *La doctrine morale des Hébreux*

Chapitre 4

1 Pour la morale, assurément, l'examen de ce qui se passe chez eux ferait connaître qu'elle a été avant toute chose, et en actes bien plus qu'en paroles, l'objet de leurs fervents efforts, car c'est précisément la piété et l'amitié avec Dieu, grâce à la droiture morale, qu'ils estimèrent bien suprême, terme ultime de la vie bienheureuse, et qu'ils cherchèrent à acquérir, et non pas le plaisir corporel d'Épicure, ni les trois espèces de biens d'Aristote — qui appréciait les biens du corps et les biens extérieurs à égalité avec ceux de l'âme —, 2 ni non plus le refus radical de connaître et d'apprendre, que certains ont désigné du terme plus honorable de suspension de jugement, ni même encore la vertu de l'âme. Quelle importance, en effet, celle-ci a-t-elle chez les hommes et comment, par elle-même et sans Dieu, contribuerait-elle à une vie exempte de douleur ? Pour obtenir celle-ci, ils ont tout suspendu à leur espérance en Dieu, comme à un câble résistant¹, et ils ont affirmé que seul est heureux l'ami de Dieu. 3 Car seul en vérité Dieu, qui est le trésorier de tous les biens, le dispensateur de la vie, la source de la vertu même, le pourvoyeur de tout ce qui touche au corps et au monde extérieur, peut suffire au bonheur de celui qui, grâce à une piété authentique, s'est acquis l'amitié avec lui. 4 C'est ainsi que le sage Moïse, ayant, le premier de tous les hommes, transmis par écrit la biographie des pieux Hébreux qui l'avaient précédé, se trouve avoir posé, au moyen d'un récit historique, les

σεως ιστορικῆς ὑποτίθεται τρόπον. Ἦς ἀρχόμενος ἀπὸ τῶν
 5 καθόλου τὴν διδασκαλίαν ἐποίησατο, θεὸν τῶν ὄλων αἴτιον
 ὑποστησάμενος κοσμογονίαν τε καὶ ἀνθρωπογονίαν ὑπο-
 γράψας· 5 εἶθ' οὕτως ἀπὸ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ κατὰ μέρος
 προελθὼν τῷ λόγῳ καὶ διὰ τῆς τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν μνήμης
 εἰς τὸν τῆς ἐκείνων ἀρετῆς τε καὶ θεοσεβείας ζῆλον τοὺς
 5 φοιτητὰς παρορμήσας, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αὐτὸς αὐθέντης
 νόμων εὐσεβῶν τῶν πρὸς αὐτοῦ τεθέντων ἀποφανθεὶς, κατὰ
 πάντα δῆλος ἂν εἴη τοῦ φιλοθέου τρόπου διὰ τῆς τῶν ἡθῶν α
 ἐπιμελείας πρόνοιαν πεποιημένος, ὥσπερ οὖν καὶ τοῦτο
 προλαβὼν ὁ λόγος ἐν τοῖς πρόσθεσι φανερὸν κατεστήσατο.
 6 Μακρὸν δ' ἂν εἴη καὶ τοὺς ἐξῆς μετὰ Μωσέα προφήτας
 τοὺς τε τούτων προτρεπτικοὺς μὲν ἀρετῆς, ἀποτρεπτικοὺς
 δὲ κακίας ἀπάσης λόγους ἐν τῷδε καταβάλλεσθαι· τί δ' εἴ
 σοι τοῦ σοφωτάτου Σολομῶνος τὰς ἠθικὰς παραφέρουμι
 5 διδασκαλίας, αἷς καὶ οικειῶν λόγων ἀνέθηκε σύγγραμμα,
 Παροιμίας ἐπονομάσας, ἐπιτόμους γνώμας ἀποφθέγμασιν
 ἐοικυίας ὑποθέσει περιλαβὼν μιᾶ; 7 Καὶ τὸν μὲν ἠθικὸν
 τρόπον ταύτη πη παῖδες Ἑβραίων ἐκ παλαιῶν πρὶν ἢ καὶ |
 τὰ πρῶτα στοιχεῖα μαθεῖν Ἕλληνας, αὐτοὶ τε ἐπαιδεύοντο (513)
 καὶ τοῖς προσιούσι τῆς αὐτῆς ἀφθόνως ἐκοινώνουν παιδείας.

Mras
11 5

| ζ'. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΑΡ' ΕΒΡΑΙΟΙΣ ΛΟΓΙΚΗΣ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑΣ

5

1 Καὶ τὸν λογικὸν δὲ τρόπον τῆς Ἑβραίων φιλοσοφίας οὐ,
 καθάπερ Ἕλλησι φίλον, δεινότητι σοφισμάτων καὶ λογισμοῖς b
 πρὸς ἀπάτην τετεχνασμένοις δεῖν ζῶντο μετιέναι, κατα-

I B O N (D)

bases du comportement à la fois politique et moral¹. Dès le début de ce récit, il fit partir son enseignement de l'universel : il mit à la base Dieu comme cause de toutes choses et décrit la naissance du monde et celle de l'homme ; 5 puis, cela fait, menant son exposé de l'universel au particulier, suscitant chez ses disciples, grâce au souvenir des héros d'antan, le désir ardent de leur vertu et de leur piété, tout en se montrant lui-même l'auteur de lois saintes, celles qu'il avait établies, il peut à tous points de vue apparaître comme celui qui a préparé la disposition à l'amitié avec Dieu par le souci des mœurs, comme d'ailleurs nos propos, anticipant sur ce point, l'ont clairement établi plus haut. 6 Il serait trop long d'ailleurs, de consigner encore dans cet écrit le nom des prophètes qui ont suivi immédiatement Moïse, avec leurs invitations à la vertu et leurs mises en garde contre toute vilenie. Et que serait-ce si je vous citais les leçons de morale du très sage Salomon, leçons auxquelles il consacra précisément un recueil de propos personnels qu'il intitula « Proverbes » et où il a renfermé sous un sujet unique de brèves sentences en forme d'apophtegmes ? 7 Et ainsi, pour ce qui est de la morale, les enfants des Hébreux, de toute antiquité, avant que les Grecs en apprissent fût-ce les premiers rudiments, s'y formaient eux-mêmes et communiquaient généreusement la même formation à ceux qui venaient les trouver.

ζ'. *L'étude de la logique chez les Hébreux*

Chapitre 5

1 Quant à la logique dans la philosophie des Hébreux, ceux-ci n'imaginaient pas devoir la chercher, selon la coutume chère aux Grecs, au moyen d'une habileté sophistique et de raisonnements construits pour tromper, mais par

1. PHILON exprime une idée analogue : *De opificio mundi*, I, 3.

λήψει δὲ αὐτῆς ἀληθείας, ἣν ὑπὸ θεοῦ φωτὸς τὰς ψυχὰς
 5 καταυγασθέντες οἱ παρ' αὐτοῖς θεόσοφοι εὗραντό τε καὶ
 ἐφωτίσθησαν. 2 Ἐφ' ἣν ἀκονῶντες τοὺς τὰ οἰκεία μαθήματα
 παιδευομένους, λόγων τε αὐτοῖς ἱερῶν ἀπαγγελίας ἱστο-
 ριῶν τε σεμνῶν διηγήματα φῶδῶν τε καὶ ἐπωδῶν ἐμμέτρους
 5 συνθέσεις καὶ ἔτι προβλήματα καὶ αἰνίγματα καὶ τινὰς σοφὰς
 τὴν οἰκείαν γλῶτταν εὐφραδοῦς ἀπαγγελίας ἐξέτι νηπίας
 αὐτοῖς παρεδίδοσαν ἡλικίας. 3 Ναὶ μὴν καὶ τῶν πρώτων
 μαθημάτων δευτερωταί τινες ἦσαν αὐτοῖς—οὕτω δὲ φίλον
 τοὺς ἐξηγητὰς τῶν παρ' αὐτοῖς γραφῶν ὀνομάζειν —, οἱ τὰ
 5 δι' αἰνιγμῶν ἐπεσκιασμένα, εἰ καὶ μὴ τοῖς πᾶσι, τοῖς γοῦν
 πρὸς τὴν τούτων ἀκοὴν ἐπιτηδείους δι' ἐρμηνείας καὶ σαφη-
 νείας ἐξέφαινον. 4 Ταύτη τοι πάλιν ὁ σοφώτατος παρὰ τοῖσδε
 Σολομῶν ἐνθένδε ποθὲν τὴν καταρχὴν τοῦ τῶν Παροιμιῶν
 ἐποίησατο συγγράμματος, μονονουχί τὴν αἰτίαν αὐτῶ τῆς δ'
 5 γραφῆς ταύτην εἶναι διδάξας δι' ὧν αὐτοῖς ῥήμασι δεῖν
 ἐφῆσε πάντα ἄνδρα « γινῶναι σοφίαν καὶ παιδείαν καὶ νοῆσαι
 λόγους φρονήσεως δέξασθαι τε στροφὰς λόγων νοῆσαι τε
 διακισύνην ἀληθῆ καὶ κρίμα κατευθύνειν, ἵνα δῶ, φησίν,
 ἀκάκοις πανουργίαν παιδί τε νέῳ αἴσθησιν καὶ ἔνοιαν.
 10 Τῶνδε γὰρ ἀκούσας σοφὸς σοφώτερος ἔσται, ὁ δὲ νοήμων
 κυβέρνησιν κτήσεται νοήσει τε παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν
 λόγον ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα ».

5 Καὶ τὰ μὲν τῆς τοῦ δηλωθέντος συγγράμματος ἐπαγγ-
 γελίας τοιαῦτά τινα ἦν· τὰς δ' ἐν μέρει τῶν λεχθέντων προ-
 τάσεις καὶ τούτων τὰς | ἐπιλύσεις τὴν τε λογικὴν πραγμα- (514)

Mras
 12

FONTES : § 4, 5-11 = Prov. 1, 2-6.

TESTIMONIA : § 5, 3-4 (λογικὴν πραγματείαν) : Cyr. Alex. c. Iul. VII (PG 76, 838 D).

I B O N (D).

§ 1, 4 θεοῦ] τοῦ θεοῦ N || 3, 4 αἰνιγμῶν] αἰνιγμάτων N.

l'appréhension de la vérité elle-même, que leurs théosophes, l'âme illuminée par la lumière divine, avaient découverte et dont ils avaient été éclairés. 2 C'est sur elle qu'ils aiguillaient ceux qui se formaient dans les connaissances qui leur sont propres, en leur transmettant, dès leur âge tendre, un exposé des discours sacrés, des récits d'histoires saintes, des compositions métriques, odes et épodes, et encore des questions, des énigmes et certaines visions allégoriques, pleines de sens et présentées dans une belle expression et avec l'élégance de style propre à leur langue. 3 En outre, de ce premier savoir ils avaient aussi des « deutérotés » — ainsi a-t-on coutume de nommer les exégètes de leurs Écritures —, qui par des interprétations et des explications mettaient en lumière, sinon pour tout le monde, du moins pour ceux qui étaient prêts à l'entendre¹, ce qui se trouvait dissimulé dans l'ombre des énigmes. 4 C'est encore de cette façon et à partir de là que le plus sage d'entre eux, Salomon, a formulé l'exorde de son recueil de *Proverbes*, indiquant la seule raison qu'il avait eue de les écrire, quand il dit textuellement qu'il faut que tout homme « connaisse la sagesse et reçoive l'instruction, comprenne le langage de la pensée, perçoive les détours des raisonnements, ait l'idée de la vraie justice, émette des jugements droits ; afin, dit-il, que je donne aux simples le savoir-faire, au jeune homme l'intelligence et la réflexion, car en les écoutant le sage sera plus sage, l'homme prudent acquerra l'art de diriger et il comprendra la parabole et le langage obscur, les dits des sages et leurs énigmes ».

5 Tel était donc ce que promettait l'ouvrage en question. Quant aux problèmes posés tour à tour dans les textes dont nous avons parlé, avec leurs solutions, quant à la réflexion

1. Eusèbe revient à plusieurs reprises dans la *P.E.* sur l'idée que la connaissance n'est pas dispensée à tous de la même façon (*v.g.* XII, 1, 4) ; le thème est assez courant chez Clément d'Alexandrie et dans le *Contre Celse* d'Origène.

τεῖαν οἰκειῶς τῇ τῶν ἀνδρῶν σοφίᾳ τε καὶ φωνῇ διὰ πασῶν
 5 τῶν παρ' αὐτοῖς προφητικῶν γραφῶν φερομένην, ὅτῳ φίλον,
 τῆς τούτων ἐντεύξεως τὰς βίβλους ἐπὶ σχολῆς μετὰ χεῖρας
 λαβῶν εἴσεται. 6 Εἰ δέ τις καὶ τῆς γλώσσης αὐτῆς φιλοκάλως
 γένοιτο ἐν πείρᾳ, ἴδοι ἂν, οἷα παρὰ βαρβάρους, ἀνδρας
 λογικωτάτους οὐδὲν σοφιστῶν οὐδὲ ῥητόρων ἀποδέοντας τῇ
 οἰκειᾷ γλώσσῃ. 7 Εἴεν δ' ἂν αὐτοῖς καὶ ἔμμετροι ποιήσεις,
 ὡς ἡ μεγάλη Μωσέως ψῆδὴ καὶ τοῦ Δαβὶδ ὁ ριγ' Ψαλμός, τῷ
 καλουμένῳ παρ' Ἑλλησιν ἡρώφῳ μέτρῳ συντεταγμένοι. Φασὶ
 γοῦν ἐξάμετρα εἶναι ταῦτα, δι' ἑκκαίδεκα συλλαβῶν πεποιη-
 5 μένα. Καὶ τὰ λοιπὰ δὲ τὰ παρ' αὐτοῖς στιχῆρη δι' ἐπῶν
 λέγεται τριμέτρων τε καὶ τετραμέτρων κατὰ τὴν οἰκείαν
 αὐτῶν συγκεῖσθαι φωνήν. 8 Καὶ τὰ μὲν τῆς λέξεως αὐτοῖς
 ὠδέ πη λογικῆς συνέσεως ἔχει, τὰ δὲ δὴ τῆς διανοίας οὐδ'
 ἔστι παραβαλεῖν ἀνθρώποις· θεοῦ γὰρ καὶ αὐτῆς ἀληθείας
 λόγια δι' αὐτῶν ἐκπεφωνημένα, θεσπίσματα καὶ προρρήσεις
 5 μαθήματά τε εὐσεβῆ καὶ τῆς τῶν ὄντων ἐπιγνώσεως δόγματα,
 περιειλήφασιν. 9 Τεκμήρια δ' ἂν λάβοις τῆς παρὰ τοῖς ἀνδράσι
 λογικῆς ἀκριβείας ἀπὸ τῆς ὀρθότητος τῆς τῶν ὀνομάτων
 θέσεως, ἧς πέρι καὶ ὁ Πλάτων τῇ Ἑβραίων μαρτυρῶν δόξῃ
 5 δῆλος ἂν εἶη καὶ κατ' αὐτὸ γὰρ τοῦτο σύμφωνος ὢν τῇ κατὰ
 τοὺς ἀνδρας φιλοσοφίᾳ, ὡς γοῦν ἐκ τούτων διαγινῶναι ῥάδιον·

FONTES : § 7, 2 : Deut. 32, 1-43 ; Ps. 118 (119).

TESTIMONIA : § 7, 4 (ἐξάμετρα) : Cyr. Alex. c. Iul. VII (PG 76, 838 D).

I B O N (D)

§ 8, 2 οὐδ'] οὐκ B N || 9, 1 τεκμήρια] τεκμήριον N.

1. Eusèbe trouvait la même idée dans le *Contre Celse* d'ORIGÈNE (VII, 59) : « Cependant, le texte original des Juifs dans lequel les prophètes nous ont laissé leurs livres a été écrit en langue hébraïque avec l'art de composition littéraire de leur langue » (S.C. 150, M. Borret, p. 153).

2. Les termes d'Eusèbe ne semblent pas supposer une connaissance personnelle de l'hébreu. « Si quelqu'un... » : Eusèbe n'affirme pas explicitement qu'il a lui-même l'« expérience » de la langue hébraïque ; « ils auraient même... » : pour quoi ce mode, sinon pour atténuer l'affir-

logique transmise à travers tous leurs écrits prophétiques, avec le caractère propre à la sagesse et au style de leurs auteurs, on les connaîtra, si on le désire, en prenant en main à loisir les rouleaux qui les contiennent. 6 Et d'ailleurs, si quelqu'un, épris de belles-lettres, acquerrait l'expérience de leur langue elle-même, il découvrirait, comme on peut les trouver chez les Barbares, de très bons écrivains, qui ne le cèdent en rien, dans leur langue personnelle, aux sophistes ou aux rhéteurs¹. 7 Ils auraient même des poésies rythmées, tels le grand cantique de Moïse et le Psaume 118 de David, qui sont composés dans ce que les Grecs appellent le mètre héroïque ; en tout cas on dit que ce sont des hexamètres, faits de seize syllabes. Quant à leurs autres textes versifiés, ils sont, dit-on, formés de ce qui correspond dans leur langage à des trimètres et à des tétramètres². 8 Mais, si l'expression chez eux est à ce niveau de culture littéraire³, leurs idées ne peuvent être comparées à celles des hommes ; car ce qu'ils ont rassemblé, ce sont les oracles de Dieu et de la Vérité elle-même proférés à travers eux, des révélations, des prophéties, des enseignements religieux et les dogmes de la connaissance des êtres. 9 Et l'on pourrait trouver une preuve de leur discernement logique dans la justesse avec laquelle ils attribuent les noms : là-dessus, on peut voir Platon lui-même témoigner pour la gloire des Hébreux et s'accorder sur ce sujet précis à la philosophie de ces hommes, comme il sera facile sans doute de le voir par ce qui suit :

mation ? Enfin il s'en rapporte explicitement à d'autres (« on dit... », « dit-on ») pour affirmer la correspondance entre les mètres grecs et les mètres hébraïques, colportant ainsi une idée fautive qu'il n'a pu vérifier. Sur la poésie des Hébreux, cf. *P.E.* XII, 22, 2 ; 23, 2.

3. Tout en n'employant ici λογικός que dans un sens formel, Eusèbe confond les notions de logique et de beau langage, parce que le mot qui les exprime est le même ; cette incertitude de sa pensée donne au développement un caractère spéculatif et insatisfaisant. On trouve un emploi de λογικός au sens de « rationnel » en *P.E.* XI, 6, 12, 2. — Cf. *Introd.*, p. 30 et n. 1.

Ζ'. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΑΡ' ΕΒΡΑΙΟΙΣ
ΤΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΟΡΘΟΤΗΤΟΣ

a

6

1 Πρώτου Μωσέως μακρῶ πρόσθεν ἢ τὸ φιλοσοφίας
ὄνομα εἰς Ἑλληνας ἐλθεῖν διὰ πάσης αὐτοῦ τῆς γραφῆς
μυρία περὶ τῆς τῶν ὀνομάτων θέσεως πεπραγματευμένου καὶ
τοτὲ μὲν φυσικώτατα τῶν παρ' αὐτῶ πάντων τὰς ἐπωνυμίας
5 διατεταγμένους, τοτὲ δὲ τῷ θεῷ τὴν κρίσιν τῆς τῶν εὐσεβῶν
ἀνδρῶν μετωνυμίας ἀναθέντος φύσει τ' ἄλλ' οὐ θέσει τὰ
ὀνόματα κατὰ τῶν πραγμάτων κεῖσθαι πεπαιδευκότος, |
ἐπόμενος δὲ Πλάτων συμφέρεται τοῖς αὐτοῖς, οὐκ ἄλλως ἢ (515)
βαρβάρων μνηστῆς καὶ παρὰ τοῖσδε φήσας τόνδε σφύζεσθαι
τὸν τρόπον, τάχα που τοὺς Ἑβραίους αἰνιττόμενος, ἐπεὶ
μηδὲ παρ' ἑτέροις βαρβάροις ῥᾶδιον τὴν τοιαύδε παραφυλάξαι
θεωρίαν. 2 Λέγει δ' οὖν ἐν Κρατύλῳ·

« Καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα δ' ἂν τινες συνθέμενοι καλεῖν
καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλ'
ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἑλλησι καὶ
5 βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπασι. »

3 Καὶ προῖων ἐξῆς φησιν·

« Οὐκοῦν οὕτως ἀξιώσεις καὶ τὸν νομοθέτην τὸν τε ἐνθάδε β
καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις, ἕως ἂν τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος
ἀποδιδῶ τὸ προσῆκον ἐκάστῳ ἐν ὁποιασοῦν συλλαβαῖς,

FONTES : § 2, 2-5 = Plato Crat. 383 a 5 - b 2 ; § 3, 2-6 = id. 390
a 4-8.

I B O N (D)

§ 1, 8 ἄλλως] ἄλλων Viger i.m. || 11-12 ῥᾶδιον — θεωρίαν (etiam
i.m. D⁴)] ἢ τοιαύδε παραφυλάττεται θεωρία B N D.

1. Cf. *infra*, Comm., 23*-25* : « Eusèbe, lecteur du *Cratyle* ». Eusèbe
trouvait le problème posé par ΟΙΚΘΙΣΤΗΣ dans le *Contre Celse*, I, 24 :
« Sont-ils (les noms), comme le croit Aristote, conventionnels ? ou,
suivant l'opinion des Stoïciens, tirés de la nature : les premiers vocables

Ζ'. La justesse des noms chez les Hébreux

Chapitre 6

1 Moïse le premier, et bien avant que le mot « philo-
sophie » ne parvint chez les Grecs, s'était mille fois pré-
occupé, tout au long de son œuvre, de l'imposition des
noms : d'un côté, il avait assigné les noms les plus naturels
à tout ce qui était de son domaine ; de l'autre, il avait
imputé à Dieu la décision de changer le nom des hommes
pieux et il avait enseigné que c'est par nature, et non par
une imposition gratuite que les noms se trouvaient appli-
qués aux choses ; Platon le suit et le rejoint dans les mêmes
termes, et cela justement après avoir fait mention des
Barbares et dit que chez eux on respecte ce principe : par

là il sous-entend vraisemblablement
les Hébreux, car il ne serait guère
facile d'observer de telles perspec-
tives chez d'autres Barbares. 2 Il

Eusèbe lecteur
du *Cratyle*

dit donc dans le *Cratyle*¹ :

« Un nom n'est pas l'appellation que certains donnent à
l'objet après accord, en le désignant par une parcelle de leur
propre langage ; mais il existe naturellement pour les Grecs
comme pour les Barbares une juste façon de dénommer,
qui est la même pour tous. »

3 Et il poursuit :

« Ne jugeras-tu pas ainsi du législateur, aussi bien du
nôtre que de celui des Barbares ? Tant qu'il imprime la
forme de nom requise par chaque objet à des syllabes de

imitant les objets qui sont à l'origine des noms — vue selon laquelle
ils proposent certains principes d'étymologie ? Ou bien, suivant l'en-
seignement d'Épicure, différent de l'opinion du Portique, les noms
existent-ils naturellement, les premiers hommes ayant émis des
vocables conformes aux choses ? » (S.C. 132, M. Borret, p. 137).

5 οὐδὲν χεῖρω νομοθέτην εἶναι τὸν ἐνθάδε ἢ τὸν ὅπου οὖν ἄλλοθι. »

4 Εἰθ' ἐξῆς πάλιν τὸν ἐπιστήμονα τῆς ὀρθότητος τῶν ὀνομάτων διαλεκτικὸν εἶναι φήσας καὶ νομοθέτην οὕτω λέγει·
« Τέκτονος μὲν ἄρα ἔργον ἐστὶ τὸ ποιῆσαι πηδάλιον ἐπιστατοῦντος κυβερνήτου, εἰ μέλλει καλὸν εἶναι τὸ πηδάλιον.

5 Φαίνεται.

5 Νομοθέτου δέ γε, ὡς ἔοικεν, ὄνομα, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα, εἰ μέλλει καλῶς ὄνομα τεθῆσθαι. c

Ἔστι ταῦτα.

Mras
14

5 | Κινδυνεύει ἄρα, ὡς Ἐρμόγενης, εἶναι οὐ φαῦλον, ὡς σὺ οἶσι, ἢ τοῦ ὀνόματος θέσις οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων· καὶ Κρατύλος ἀληθῆ λέγει, λέγων φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι, καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστω καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος
10 τιθῆναι εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβὰς. »

6 Τοσαῦτα εἰπὼν μετὰ πλεῖστα βαρβάρων αὐθις ἀναφέρει τὴν μνῆμην κάπειτα εἰς Ἑλληνας παρὰ βαρβάρων ἤκειν τὰ πολλὰ τῶν ὀνομάτων διαρρήδην ὁμολογεῖ, φάσκων αὐτοῖς ῥήμασιν·

7 « Ἐννοῶ ὅτι πολλὰ οἱ Ἑλληνας ὀνόματα, ἄλλως τε καὶ <οἱ> ὑπὸ τοῖς βαρβάροις οἰκοῦντες, παρὰ τῶν βαρβάρων εἰλήφασιν.

Τί οὖν δῆ;

5 Εἰ τις ζητοῖ ταῦτα κατὰ τὴν ἐλληνικὴν φωνὴν ὡς εἰκότως κεῖται, ἀλλὰ μὴ κατ' ἐκείνην ἐξ ἧς τὸ ὄνομα τυγχάνει ὄν, οἴσθα ὅτι ἀποροῖ ἄν.

Εἰκότως. »

FONTES : § 4, 2 - § 5, 10 = Plato Crat. 390 d 1 - e 4 ; § 7 = id. 409 d 9 - e 7.

ITERATIONES : § 4, 2 διαλεκτικὸν... νομοθέτην : cf. XI, 6, 41, 8.

I B O N (D)

§ 3, 6 ἄλλοθι O Plato : ἄλλοθεν I N (def. B) || § 4, 3 τὸ om. Plato ||

n'importe quelle nature, ne sera-t-il pas aussi bon législateur, chez nous et partout ailleurs ? »

4 Ensuite, encore, après avoir affirmé que celui qui connaît les noms justes, c'est le dialecticien et le législateur, il s'exprime en ces termes :

« — Ainsi, le travail du charpentier consiste à fabriquer le gouvernail sous la direction du pilote, si le gouvernail doit être bien fait.

— Apparemment.

5 — Et celui du législateur, semble-t-il, à établir le nom sous la direction du dialecticien, s'il veut établir les noms comme il faut.

— C'est cela.

— Il y a donc des chances, Hermogène, pour que l'établissement du nom ne soit pas, comme tu le crois, une petite affaire, ni le fait de gens médiocres et les premiers venus. Et Cratyle a raison de dire que les noms appartiennent naturellement aux choses et que tout le monde n'est pas artisan de noms, mais celui-là seulement qui, les yeux fixés sur le nom naturel de chaque objet, est capable d'en imposer la forme aux lettres et aux syllabes. »

6 Après avoir parlé de la sorte, beaucoup plus loin, il rappelle à nouveau le souvenir des Barbares et reconnaît explicitement que la plupart des noms sont passés ensuite des Barbares chez les Grecs, en disant textuellement :

7 « — J'imagine que les Grecs, et notamment ceux des pays soumis aux Barbares, ont emprunté aux Barbares un grand nombre de noms.

— Et alors ?

— Si l'on en cherchait l'étymologie vraisemblable d'après la langue grecque, et non d'après celle d'où le nom se trouve provenir, tu sais qu'on serait embarrassé.

— Vraisemblablement. »

§ 5, 2 ὄνομα τεθῆσθαι] ὀνόματα θῆσθαι Plato || § 7, 2 <οἱ> Plato : om. codd.

8 Ταῦτα ὁ Πλάτων φθάνει γε μὴν αὐτὸν ὁ Μωσῆς, δε οἷα δὴ σοφὸς νομοθέτης ὄν ὁμοῦ καὶ διαλεκτικὸς ἐπάκουσον τί φησί· | « Καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία (516) τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν 5 αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδάμ, ἰδεῖν τί καλέσει αὐτά· καὶ πᾶν ὃ ἂν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδάμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ἦν ὄνομα αὐτοῦ. »

9 Διὰ γὰρ τοῦ φάναι « τοῦτο ἦν ὄνομα αὐτοῦ » τί ἕλλο ἦ κατὰ φύσιν τεθεῖσθαι τὰς προσηγορίας παρίστησι; Τὸ γὰρ ἐπικληθῆν ἄρτι φησί τοῦτο καὶ πάλαι πρότερον ἐν τῇ φύσει περιέχεσθαι εἶναι τε καὶ προϋπάρχειν ἐκάστῳ τῶν ἐπωνο- 5 μασμένων τοῦτο ὄνομα, ὅπερ ὁ δηλούμενος ἄνθρωπος ἐπι-
 Mras
 15
 5 θειάσας | δυνάμει κρείττονι τέθειται. 10 Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ Ἀδάμ, ἑβραῖον ὑπάρχον ὄνομα, παρὰ τῷ Μωσεῖ τοῦ γηγενοῦς ἀνθρώπου γένοιτ' ἂν ἐπώνυμον, ὅτι δὴ παρ' Ἑβραίοις Ἀδάμ ἡ γῆ καλεῖται, παρ' ὃ καὶ ὁ πρῶτος γηγενῆς ἐτύμας 5 Ἀδάμ ὑπὸ Μωσέως ἀνείρηται. 11 Ἔχει δ' ἂν καὶ ἕλλην ἢ προσηγορία διάνοιαν, εἰς τὸ ἐρυθρὸν μεταλαμβάνομένη καὶ τὴν τοῦ σώματος παριστώσα φύσιν, ἀλλὰ τὸν μὲν γεώδη καὶ 5 γῆρινον καὶ γηγενῆ ἢ τὸν σωματικὸν καὶ σάρκινον ἄνθρωπον 5 τῷ τοῦ Ἀδάμ ἐπεσημήνατο προσρήματι.

12 Καλοῦσι δὲ καὶ ἄλλως παῖδες Ἑβραίων τὸν ἄνθρωπον, Ἐνώς ἐπονομάζοντες, ὃν δὴ φασιν εἶναι τὸ[ν] ἐν ἡμῖν λογικόν, ἕτερον ὄντα τὴν φύσιν τοῦ γεώδους Ἀδάμ. Διάνοιαν δὲ περιέχει καὶ ὁ Ἐνώς οἰκείαν, ἐπιλήσμων τῇ Ἑλλήνων 5 ἐρμηνευόμενος φωνῇ. 13 Τοιοῦτον δὲ πέφυκεν ὑπάρχειν τὸ ἐν ἡμῖν λογικὸν τῆς πρὸς τὸ θνητὸν καὶ ἄλογον συμπλοκῆς ἕνεκα· τὸ μὲν γὰρ πάντῃ καθαρὸν καὶ ἀσώματον καὶ θεῖον λογικὸν οὐ μόνον τῶν πρόσθεν γενομένων τὴν μνήμην, ἀλλὰ 5 καὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι τὴν γνώσιν δι' ἄκραν ἀρετὴν θεωρίας περιέληψε· τὸ δ' ἐν σαρκὶ πεπιλημένον ὁστέοις τε

FONTES : § 8, 3-6 = Gen. 2, 19.

ITERATIONES : §§ 10-15 (Enoch et Adam) : cf. VII, 8, 5-11.

I B O N (D)

8 Ainsi parle Platon ; mais avant lui, assurément, il y a Moïse ; écoute ce qu'en législateur avisé, aussi bien qu'en dialecticien, il dit : « Et Dieu modela à partir de la terre tous les animaux du sol et tous les oiseaux du ciel, et il les amena devant Adam pour voir comment il les appellerait ; et chaque fois, le terme par lequel Adam appela un être vivant était son nom. » 9 En effet, en affirmant « était son nom », que veut-il montrer sinon que les dénominations ont été établies conformément à la nature des choses ? Car il affirme que l'appellation formulée à l'instant était depuis longtemps inscrite dans la nature et que préexistait pour chacun des êtres nommés le nom précis qu'a fixé cet homme, inspiré par une puissance supérieure. 10 Et le mot même d'Adam, qui est un substantif hébraïque, a pu devenir grâce à Moïse le nom de l'homme né de la terre, car la terre est appelée « adam » chez les Hébreux ; ce pourquoi le premier être né de la terre a été étymologiquement désigné comme Adam par Moïse. 11 La dénomination pourrait encore avoir une autre signification : se traduire par « rouge » et indiquer la nature du corps ; mais ce qu'il a voulu signifier par l'appellation « Adam », c'est l'homme « terrestre, fait de la terre, né de la terre », ou « corporel et charnel ».

12 Cependant, les enfants des Hébreux donnent aussi à l'homme un autre nom, ils l'appellent Énos : c'est, disent-ils, l'élément rationnel en nous, différent par nature de l'Adam terrestre. Énos contient encore une signification particulière, que l'on traduit en grec par « oublieux » ; 13 tel est bien l'état naturel du rationnel en nous, par suite de son implication dans le mortel et l'irrationnel ; car le rationnel totalement pur, incorporel et divin comporte non seulement le souvenir du passé, mais encore la connaissance du futur, grâce à une force de vision supérieure. Ce qui au contraire est serré dans la chair, traversé par les os et les

§ 8, 6 ἦν om. LXX || § 12, 2 τὸ Mras (coll. VII, 8, 9, 3; cf. § 13, 1-2) : τὸν codd. || § 13, 4 λογικὸν | καὶ λογικὸν N.

καὶ νεύροις καταπεπαρμένον ὄγκον τε μέγαν καὶ βαρὺν ἐπηχθισμένον τὸ σῶμα λήθης πολλῆς καὶ ἀμαθίας συνιδὼν ὁ παρ' Ἑβραίοις λόγιος εὐθυβόλῳ κέκληκε προσρήματι Ἐνώς ἐπονομάσας, ἕπερ δηλοῖ τὸν ἐπιλήσιμονα. 14 Κεῖται γοῦν παρὰ τινι προφήτῃ· « Τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ; ἢ υἱὸς ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπτη αὐτόν; » ἀνθ' οὗ τὸ ἑβραϊκὸν ἐπὶ μὲν τῆς πρώτης τοῦ ἀνθρώπου κλήσεως τὸ Ἐνώς περιείληφεν, ὡσεὶ ἔλεγε σαφέστερον· Τί οὗτός ἐστιν ὁ ἐπιλήσιμων, ὅτι σύ, ὦ θεέ, μιμνήσκη αὐτοῦ, καίπερ ὄντος ἐπιλήσιμονος; 15 Τὸ δὲ « ἢ υἱὸς ἀνθρώπου, ὅτι ἐπισκέπτη (517) αὐτόν » « ἢ υἱὸς Ἀδάμ » κεῖται παρὰ τοῖς δηλουμένοις, ὡς εἶναι τὸν αὐτόν καὶ Ἀδάμ καὶ Ἐνώς, τοῦ μὲν σαρκικοῦ διὰ τοῦ Ἀδάμ, τοῦ δὲ λογικοῦ διὰ τοῦ Ἐνώς παρισταμένου.

Mras
16

16 Καὶ τὰ μὲν Ἑβραίων λόγια οὕτω πως διαιρεῖ τὴν ἐτυμολογίαν· ὁ δὲ Πλάτων τὸν ἄνθρωπον τῇ Ἑλλήνων φωνῇ παρὰ τὸ ἀναθρεῖν φησι κεκληθῆσθαι λέγων·

« Ὁ δὲ ἄνθρωπος ἅμα ἐώρακε — τοῦτο δὲ ἐστὶν ὄπωπε —, καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὃ ὄπωπεν », ἵνα ἦ « ἀναθρῶν β ἄ ὄπωπε ».

17 Πάλιν Ἑβραῖοι τὸν ἄνδρα Εἰς καλοῦσι· παρῆκται δὲ αὐτοῖς τοῦνομα ἀπὸ τοῦ ΕΣ, δι' οὗ σημαίνουσι τὸ πῦρ, ἵνα ἦ παρὰ τὸ θερμὸν καὶ διάπυρον τῆς τοῦ ἀνδρός φύσεως ὃ ἀνὴρ ὠνομασμένος. 18 Ἡ δὲ γυνή, ἐπεὶπερ εἴρηται ἐκ τοῦ ἀνδρός εἰλήφθαι, καὶ τὴν προσηγορίαν ἐπικοινωνεῖ τῷ ἀνδρί. ΕΣΣΑ γὰρ ἡ γυνή λέγεται παρ' αὐτοῖς, ὡσπερ Εἰς ὁ ἀνὴρ. Ὁ δὲ Πλάτων τὸν ἄνδρα παρὰ τὴν ἄνω ῥοὴν ὀνομάζεσθαι λέγει· καὶ ἐπιλέγει·

FONTES : § 14, 2-3 = Ps. 8, 5 ; § 16,4-6 : Plato Crat. 399 c 3-6.

PARALLELA : §§ 14-15 : cf. Eus. ecl. proph. II, 4 (p. 74, 5 Gaisford).

I B O N (D)

§ 13, 9 Ἑβραίοις | Ἑβραίων N || λόγιος O : λόγος I N (def. B) || § 14, 5 ὡσεὶ ἔλεγε | ἔλεγεν οὕτω B N.

1. Dans les *Eclogae*, Eusèbe interprète différemment le verset : il l'applique alors au Sauveur.

2. Sur les noms d'Adam et d'Énos, cf. G. SCHROEDER, notes à

tendons, chargé de la masse énorme et pesante du corps, le prophète hébreu le vit sous l'emprise d'un grand oubli et de l'ignorance et le désigna d'un terme pertinent, en le nommant Énos, ce qui signifie « l'oublieux ». 14 En fait on trouve chez un prophète : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui, et le fils de l'homme pour que tu lui portes secours¹ ? », au lieu de quoi le texte hébraïque comporte, pour le premier nom d' « homme » le mot Énos, comme s'il voulait dire plus clairement : Quel est cet être oublieux, pour que toi, Dieu, tu te souviennes de lui, tout oublieux qu'il est ? 15 Quant à « et le fils de l'homme pour que tu lui portes secours », c'est chez ceux-là : « ou le fils d'Adam », comme pour dire que le même être est à la fois et Adam et Énos, le charnel désigné par Adam, le rationnel par Énos².

16 Les textes hébreux font donc cette distinction étymologique ; quant à Platon, il affirme que dans la langue grecque l'homme (*anthrōpos*) tire son nom d' « examiner » (*anathreîn*) et il dit :

« L'homme, dès qu'il a vu — tel est le sens d'*opōpé* —, applique examen (*anathreî*) et raisonnement à ce qu'il a vu (*ho opōpén*), en sorte qu'il est 'celui qui examine ce qu'il a vu' (*anathrōn ha opōpé*). »

17 Les Hébreux appellent encore l'homme *EIS* ; ce nom vient du mot *ES*, par quoi ils désignent le feu, en sorte que c'est de ce qui est chaud et enflammé dans la nature virile que l'homme tient son nom ; 18 quant à la femme, puisqu'on la dit prélevée sur l'homme, elle partage également sa dénomination avec l'homme ; on désigne en effet chez eux la femme par *ESSA*, tout comme on désigne l'homme par *EIS*. Platon, lui, dit que l'homme (*anēr*) tire son nom du 'courant ascendant' (*anō roē*) et il ajoute :

P.E. VII, 8, 5-11, S.C. 215, p. 177-181. Sur Énos, cf. PHILON, *Deter.* 138 ; chez ce dernier, la notion exprimé par « Adam » est toujours élogieuse.

« Ἡ δὲ γυνή γονή μοι φαίνεται βούλεσθαι εἶναι. »

19 Πάλιν Μωσῆς τὸν οὐρανὸν ἐτύμως τῇ Ἑβραίων κ
γλώσση « στερέωμα » προσαγορεύει, παρὰ τὸ πρῶτον εἶναι
μετὰ τὴν ἀσώματον καὶ νοερὰν οὐσίαν τοῦδε τοῦ κόσμου
στερεὸν καὶ αἰσθητὸν σῶμα. Ὁ δὲ Πλάτων τῷ οὐρανῷ φησιν
5 ὀρθῶς ἄνομα κείσθαι διὰ τὸ ἄνω ὄραν ποιεῖν. 20 Πάλιν
Ἑβραῖοι τὸ μὲν ἀνωτάτω τοῦ θεοῦ κύριον ἄνομα ἄρρητον
εἶναι καὶ ἀφθεγκτὸν οὐδὲ φαντασίᾳ διανοίας ληπτὸν εἶναι
φασιν· αὐτὸ δὲ τοῦτο καθ' ὃ θεὸν ὀνομάζομεν, Ἐλωειμ
5 καλοῦσι, παρὰ τὸ ἦλ, ὡς ἔοικε — τοῦτο δ' ἐρμηνεύουσιν
ἰσχὺν καὶ δύναμιν —, ὥστ' εἶναι τοῦ θεοῦ τοῦνομα παρ'
αὐτοῖς ἀπὸ τῆς ἀμφ' αὐτὸν δυνάμεώς τε καὶ ἰσχύος ἐπιλε- d
λογισμένον, δι' ἧς νοεῖται παντοδύναμος καὶ πάντα ἰσχύων,
ὡς ἂν τὰ πάντα συστησάμενος· ὁ δὲ Πλάτων θεὸν καὶ θεοὺς
10 παρὰ τὸ θέειν, ὅπερ ἐστὶ τρέχειν, τοὺς ἐν οὐρανῷ φωστῆρας
ἐπιτεκλιῆσθαι φησι.

21 Τοιαῦτα δὴ τινα, ὡς ἐν τύπῳ φάναι, τὰ παρ' Ἑβραίοις
καὶ τὰ παρὰ Πλάτωνι περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων διηκριβῶνται.
Καὶ τὰς ἐν ἀνθρώποις δὲ προσηγορίας μετὰ τινος διανοίας
φησὶν ὁ Πλάτων τεθεῖσθαι καὶ τὸν γε | λόγον ἀποδιδόναι
5 πειρᾶται, οὐκ οἶδ' ὅπως τὸν μὲν Ἑκτορα κεκληῆσθαι εἰπὼν
ἀπὸ τοῦ ἔχειν καὶ κρατεῖν, διὰ τὸ βασιλέα εἶναι τῶν Τρώων·
τὸν δὲ Ἀγαμέμνονα διὰ τὸ ἄγαν μένειν καὶ τοῖς δόξασι περὶ (518)
τῶν Τρώων εὐτόνως καὶ καρτερῶς παραμένειν· τὸν δὲ
'Ορέστην διὰ τὸ ὀρεινὸν καὶ ἄγριον καὶ θηριῶδες τοῦ τρόπου·
10 καὶ τὸν μὲν Ἀτρέα διὰ τὸ ἀτηρόν τινα γεγονέναι τὸ ἦθος·
τὸν δὲ Πέλοπα οἶόν τινα οὐ τὰ πόρρω, ἀλλὰ μόνον τὰ πέλας καὶ
ἐγγὺς ὄρωντα· τὸν δὲ Τάνταλον ταλάντατόν τινά φησι διὰ

« Quant à la femme (*gunè*), pour moi il est évident que
cela veut dire qu'elle est génération (*gonè*). »

19 Moïse encore désigne le ciel étymologiquement par
l'expression hébraïque de « firmament », du fait qu'il est,
après l'essence incorporelle et intelligible de ce monde, le
premier corps solide et sensible. Quant à Platon, il affirme
que le ciel tient à juste titre son nom de « ciel » (*ouranos*)
du fait qu'il fait regarder en haut (*anò horán poièin*).
20 Les Hébreux affirment encore que le nom suprême
propre à Dieu est ineffable, indicible, et ne peut être
appréhendé par une représentation de l'esprit ; quant à ce
par quoi nous nommons Dieu, ils disent « Elohim », vrai-
semblablement d'après « el » — ils entendent par ce mot
force et puissance —, en sorte que chez eux le nom de Dieu
est déduit de la puissance, de la force qui lui sont attachées
et grâce auxquelles on le conçoit tout-puissant, maître de
toutes choses, comme ayant constitué l'Univers ; Platon,
lui, affirme que les astres du ciel ont été appelés « dieu »
(*théos*) et « dieux » (*théoi*) du verbe *théein*, qui veut dire
« courir ».

21 Telles sont à peu près, en résumé, les recherches faites
chez les Hébreux et chez Platon sur la justesse des noms ;
et les noms que les hommes se donnent, à eux aussi, c'est,
dit Platon, en fonction d'une idée qu'ils ont été établis, et
il s'efforce au moins d'en rendre compte en disant qu'Hector
tire son nom, je ne sais comment, du fait de posséder
(*ekhein*) et d'être le maître (*kratein*), parce qu'il était roi
des Troyens ; Agamemnon, de ce qu'il demeurerait trop
(*agan ménein*) et qu'il persévérerait (*paraménein*) avec
énergie et vigueur dans ses décisions à l'égard des Troyens ;
Oreste, de ce qu'il y a de montagnard (*oreinos*), de sauvage
et de brutal dans son caractère ; Atrée, de ce qu'il fut un
être aux mœurs funestes (*atèros*) ; Pélops est ainsi appelé,
comme un homme qui ne voit pas au loin, mais seulement
tout près (*pélas orón*), à côté de lui ; Tantale, dit-il, désigne
un être très malheureux (*talantatos*), cela à cause de ses

FONTES : § 18, 6 = Plat. Crat. 414 a 3-4 ; § 19, 2 (στερέωμα) :
Gen. 1, 6 ; 4-5 : cf. Plat. Crat. 396 b 8 - c 4 ; § 20, 9-11 : cf. id. 397
d 1-4 ; § 21, 5-6 : cf. id. 393 a 8-9 ; 7-8 : cf. id. 395 a 5 - b 2 ; 9 : cf.
id. 394 e 10-11 ; 10 : cf. id. 395 b 2 - c 2 ; 11-12 : cf. id. 395 c 2 - d 3 ;
12-13 : cf. id. 395 d 3 - e 5.

I B O N (D)

§ 21, 7 περὶ O N D : παρὰ I et s.v. D²(def. B) κατὰ Viger.

τὰ περὶ αὐτὸν δυστυχήματα σημαίνειν. 22 Ταῦτα καὶ τοιαῦτα μυρία ἄλλα εὖροις ἂν εἰρημένα τῷ Πλάτῳ φύσει τεθεῖσθαι ἀλλ' οὐ θέσει, τοῖς πρώτοις τὰ ὀνόματα διδάσκειν πειρωμένῳ. ^b

23 Ἀλλ' οὐ καὶ τὰ παρὰ Μωσῆ βεβιασμένα ἂν εἴποις οὐδέ γε κατὰ τινα σοφιστικὴν εὐρεσιλογίαν πεποιημένα, μαθὼν ὡς ὁ μὲν παρ' Ἑβραίοις Κάϊν ζῆλος παρ' Ἑλλησι μεταλαμβάνεται, τούτου δ' ἠξιώθη τοῦ προσρήματος ὁ δηλούμενος 5 διὰ τὸ ζηλωσάτω τὸν ἀδελφὸν τὸν Ἄβελ. 24 Καὶ ὁ Ἄβελ δὲ ἐρμηνεύεται πένθος, τοῦ τοιοῦδε πάθους γεγονῶς καὶ αὐτὸς τοῖς γονεῦσιν ἀτίος, οἱ κατὰ τινα θειοτέραν προμήθειαν γενομένοις τοῖς παισὶ ταύτας τέθεινται ἐπωνυμίας. 25 Τί δ' εἶ σοι τὸν Ἀβραὰμ παραφέρωμι; Μετεωρολόγος τις οὗτος 5 καὶ τῆς τῶν ἄστρον θεωρίας τῶν τε κατ' οὐρανὸν μαθημάτων εἰδήμων τὸ πρὶν, ὅτε τῆς χαλδαϊκῆς μετεποιεῖτο σοφίας, 5 γεγονῶς Ἀβραμ ἐκαλεῖτο· τοῦτο δ' Ἑλλήνων φωνῇ πατέρα μετέωρον σημαίνει. 26 Ἀλλ' ὁ θεὸς γε αὐτὸν τῶν τῆδε ἐπὶ τὰ ἀφανῆ καὶ τῶν ὀρωμένων ἐπέκεινα προάγων εὐθυβόλῳ κέχρηται μετωνυμία, « Οὐκέτι, φήσας, κληθήσεται τὸ ὄνομά σου Ἀβραμ, ἀλλ' Ἀβραὰμ ἔσται τὸ ὄνομά σου, ὅτι πατέρα 5 πολλῶν ἔθνων τέθεικά σε ». 27 Τοῦτο δὲ ὁποίας ἔχεται διανοίας μακρὸς ἂν εἴη λόγος. Ἀπαρκεῖ δὲ κἂν τούτῳ τὸν Πλάτωνα μάρτυρα τοῦ λόγου παραθέσθαι, ὑπὸ θειοτέρας 5 δυνάμεως ἕνα τῶν ὀνομάτων τεθεῖσθαι φάμενον. Λέγει δ' οὖν αὐτοῖς ῥήμασιν·

Μτῆς 18 | 28 « Ἐσπουδάσθαι γὰρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων· ἴσως δὲ ἕνα αὐτῶν καὶ ὑπὸ θειοτέρας δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐγενήθη. »

FONTES : § 26, 3-5 = Gen. 17, 5 ; § 28 = Plato Crat. 397 b 8 - c 3.

I B O N (D)

§ 24, 4 ἐπωνυμίας I : τὰς ἐπωνυμίας B O et (i.m.) D⁴ τὰς προσηγορίας N D¹ || § 26, 3 φήσας κληθήσεται] κληθήση φήσας I || § 27, 1 ἔχεται I : ἂν ἔχεται B O ἂν ἔχηται N || § 28, 3 ἐγενήθη] ἐγεννήθη O ἐτέθη Plato.

infortunes. 22 Tels sont, entre mille autres, les propos que tu pourrais trouver chez Platon, qui s'efforce d'enseigner qu'au commencement les noms ont été établis naturellement et non par convention.

23 Mais tu ne saurais dire que ceux de Moïse aussi soient forcés et produits par une subtilité sophistique, quand tu sauras que le « Caïn » des Hébreux est traduit en grec par « envie » et que le personnage en question a mérité cette appellation pour l'envie qu'il a portée à son frère Abel ; 24 « Abel », de son côté, se traduit par « douleur », lui qui fut précisément source d'une telle souffrance pour ses parents, lesquels, guidés par une prescience de caractère divin, avaient à la naissance donné ces noms à leurs enfants ; 25 et si je te citais Abraham¹ ? Pour être devenu, au temps où il se réclamait de la sagesse chaldéenne, un « météorologue », un expert de l'observation astrale et des sciences du ciel, on l'appelait Abram, ce qui signifie en grec « père soulevé dans les hauteurs célestes ». 26 Mais en le faisant, au-delà des réalités d'ici-bas et des apparences, passer aux invisibles, Dieu opéra un changement de nom pertinent lorsqu'il dit : « On ne t'appellera plus Abram, mais Abraham sera ton nom, car je t'ai fait le père de beaucoup de peuples » ; 27 expliquer le sens de cette expression serait trop long ; mais il suffit là encore de citer à l'appui de ma thèse le témoignage de Platon, qui affirme que certains noms ont été établis par une puissance divine ; voici en tout cas ses propres paroles :

28 « Là surtout, en effet, l'attribution des noms doit avoir été faite avec soin ; peut-être même certains d'entre eux sont-ils l'œuvre d'une puissance plus divine que celle des hommes. »

1. Cf. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 113, 2 ; PHILON, *Mutat.* 65-76, etc. ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* V, 8, 5 et 6 (voir le commentaire *ad loc.* d'A. LE BOULLUEC, S.C. 279, p. 58-59).

29 Τοῦτό γέ τοι αὐτό διὰ πλειόνων καὶ ἡ παρ' Ἑβραίοις
 ἱερὰ πιστοῦται γραφή· πρῶτός τε Μωσῆς ἀπάντων, δς ἐκ
 θειοτέρας δυνάμεως τὸν Ἀβραάμ καὶ τὸν τούτου παῖδα |
 τὸν Ἰσαάκ καὶ ἔτι τὸν Ἰσραήλ ἐπωνομάσθαι ἐδίδαξε. Γέλως (519)
 5 δὲ ὁ Ἰσαάκ ἐρμηνεύεται, τὸ τῆς ἐναρέτου χαρᾶς ἐπαγόμενος
 σύμβολον, ἦν τοῖς θεοφιλέσι γέρας ἐξαίρετον δώσειν ὁ θεὸς
 ἐπήγγελται. 30 Ὁ δὲ τούτου παῖς Ἰσραήλ ἦν μὲν τὸ πρὶν τὸ
 τοῦ Ἰακώβ ὄνομα ἐπενηγεμένος, ἀντὶ δὲ τοῦ Ἰακώβ ὁ θεὸς
 αὐτῷ τὸ τοῦ Ἰσραήλ ὄνομα δωρεῖται, τὸν ἀσκητὴν καὶ
 πρακτικὸν ἐπὶ τὸν θεωρητικὸν μεταστησάμενος. 31 Πτερ-
 νιστῆς γὰρ ὁ Ἰακώβ ἐρμηνεύεται ὡς τὸν ἀρετῆς ἐναθλῶν
 ἀγῶνα· Ἰσραήλ δὲ ὄρων θεόν, ὁποῖος ἂν εἴη ὁ γνωστικὸς καὶ
 θεωρητικὸς ἐν ἀνθρώπῳ νοῦς. 32 Τί με δεῖ νῦν τοῦ πανσόφου
 Μωσέως ἢ τῶν παρ' Ἑβραίοις ἱερῶν λόγων διὰ μυρίων
 ἄλλων τὴν ὀρθότητα τῆς τῶν οἰκείων ὀνομάτων θέσεως
 ἐξαπλοῦν, μακροτέρας σχολῆς δεομένων τῶν κατὰ τὸν τόπον;
 33 Αὐτίκα δὴ καὶ τῶν πρώτων τῆς γραμματικῆς στοιχείων
 Ἑλληνες μὲν οὐκ ἂν ἔχοιεν τὰς ἐτυμολογίας εἰπεῖν, οὐδ'
 αὐτὸς γ' ἂν φαίη Πλάτων τὸν λόγον ἢ τὸν λογισμὸν τῶν
 φωνηέντων ἢ τῶν συμφώνων. 34 Ἑβραίων δ' ἂν εἴποιεν
 παῖδες τοῦ τε Ἄλφα τὴν αἰτίαν, ὃ παρ' αὐτοῖς καλεῖται
 Ἄλφ, τοῦτο δὲ σημαίνει μάθησιν· καὶ τὸ Βῆτα, ὅπερ Βῆθ
 φίλον αὐτοῖς προσαγορεύειν, οὕτω δὲ τὸν οἶκον ὀνομάζουσιν·
 5 ὥστε δηλοῦν τὴν διάνοιαν μάθησις οἴκου, ὡσεὶ σαφέστερον
 ἐλέγετο διδασχὴ τις καὶ μάθησις οἰκονομίας. 35 Καὶ τὸ
 Γάμμα δὲ παρ' αὐτοῖς κέκληται Γίμελ· οὕτω δὲ τὴν πλή-
 ρωσιν ὀνομάζουσιν. Εἶτ' ἐπειδὴ τὰς δέλτους Δέλθ καλοῦσι,
 τὸ τέταρτον στοιχεῖον οὕτω προσεῖπον, ὁμοῦ | διὰ τῶν δύο
 5 στοιχείων σημαίνοντες ὡς ὅτι ἡ ἔγγραφος μάθησις πλήρως

Mrs
19

ITERATIONES : §§ 30-31 : cf. VII, 8, 26-28 ; §§ 34-35 : cf. X, 5, 4-11.

I B O N (D)

§ 29, 3-4 τούτου παῖδα τὸν | ἐκ τούτου B N || § 32, 2 ἱερῶν λόγων
 I O : λογίων B N.

29 C'est ce qu'en vérité bien d'autres éléments attestent
 dans l'Écriture sainte des Hébreux. Moïse fut le premier de
 tous à enseigner qu'une puissance divine donna leur nom
 à Abraham, à son fils Isaac et encore à Israël ; or Isaac est
 interprété « rire »¹, car il apporte avec lui le signe de la joie
 vertueuse, ce privilège de choix que Dieu a promis de donner
 à ceux qu'il aime ; 30 quant à son fils Israël, on lui avait
 d'abord attribué le nom de Jacob ; mais au lieu de Jacob,
 Dieu lui fit don du nom d'Israël, parce qu'il avait transmué
 en contemplatif l'ascète et l'homme d'action ; 31 car
 Jacob est interprété « supplanté »², à cause du combat
 livré en vue de la vertu, et Israël, « voyant Dieu », comme
 peut le faire en l'homme l'esprit de connaissance et de
 contemplation. 32 Mais qu'ai-je besoin pour l'instant d'user
 de mille autres exemples tirés du très sage Moïse ou des
 paroles sacrées que l'on trouve chez les Hébreux et d'exposer
 tout au long la justesse de leurs noms propres, quand le
 sujet demanderait plus de loisir ? 33 Il y a encore précé-
 sivement ceci : les Grecs ne pourraient dire l'étymologie des
 éléments primordiaux de l'alphabet et Platon lui-même ne
 saurait indiquer la raison ou le raisonnement qui explique
 les voyelles et les consonnes. 34 Mais les enfants des
 Hébreux, eux, peuvent justifier le terme d'*alpha*, que l'on
 appelle *aleph* chez eux, et cela signifie « connaissance » ;
 quant à *bêtha*, qu'ils ont coutume de désigner par *beth*, c'est
 le nom qu'ils donnent à la maison ; ainsi apparaît ce sens :
 « connaissance de la maison » ou, comme on dirait plus
 clairement : « un enseignement et une connaissance de
 l'économie (du monde) ». 35 *Gamma* maintenant, chez
 eux, a été appelé *gimel*, et c'est le nom qu'ils donnent à la
 plénitude ; puis, comme ils appellent les tablettes *delth*,
 ils ont ainsi désigné la quatrième lettre, pour signifier par
 le rapprochement des deux lettres que « la science écrite

1. Cf. PHILON, *Mutat.* 157 s., etc.

2. Cf. G. SCHROEDER, note à *P.E.* VII, 8, 26, *S.C.* 215, p. 190, n. 2.

ἔστι δέλτων. 36 Ἐπιὼν δέ τις καὶ τὰ λοιπὰ τῆς γραμμα-
 τικῆς στοιχεῖα, μετὰ τινος αἰτίας καὶ λογισμοῦ εὖροι ἂν
 ἕκαστα παρ' αὐτοῖς ὀνομασμένα, ἐπεὶ καὶ τῶν ἑπτὰ φωνηέν-
 των τὴν ἐπὶ ταῦτὸ σύνθεσιν μιᾶς τινος ἀπορρήτου προσηγο-
 ρίας περιέχειν φασὶν ἐκφώνησιν, ἣν διὰ τεσσάρων στοιχείων
 5 παῖδες Ἑβραίων σημειοῦμενοι ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ θεοῦ
 δυνάμεως κατατάττουσιν, ἄλεκτόν τι τοῖς πολλοῖς καὶ ἀπόρ-
 ρητον τοῦτ' εἶναι παῖς παρὰ πατρός εἰληφότες. 37 Καὶ τῶν
 παρ' Ἑλλησι δὲ σοφῶν οὐκ οἶδ' ὀπόθεν τις τοῦτο μαθῶν
 ἤνιξάτο, ὧδέ πη δι' ἐπῶν φήσας:

ἑπτὰ με φωνήεντα θεὸν μέγαν ἀφθιτον αἰνεῖ
 γράμματα, τὸν πάντων ἀκάματον πατέρα
 εἰμὶ δ' ἐγὼ πάντων χέλυσ ἀφθιτος, ἡ τὰ λυρῶδη
 ἡρμωσάμην δίνης οὐρανόιο μέλη.

(520)

38 Εὖροις δ' ἂν καὶ τῶν λοιπῶν παρ' Ἑβραίοις στοιχείων,
 ἐπιστήσας ἑκάστῳ, τὰ σημαινόμενα· τοῦτο δὲ ἤδη καὶ διὰ
 τῶν πρόσθεν ἡμῖν συνέστη, ὀπηνίκα | παρὰ βαρβάρων τὰ
 πάντα ὠφεληθῆσθαι τοὺς Ἑλληνας ἀπεδείκνυμεν. 39 Πολλὴν δ'
 ἂν τις καταμάθῃ, τὴν Ἑβραίων γλῶτταν πολυπραγμασιῶν,
 ὀνομάτων ὀρθότητα παρὰ τοῖς ἀνδράσι φερομένην, ἐπεὶ καὶ
 αὐτὸ τοῦ παντός ἔθνος τὸ προσηγορικὸν ὄνομα ἀπὸ τοῦ
 5 Ἑβερ τὸ παρωνύμιον εἴληφε· σημαίνει δὲ τοῦτο τὸν διαπε-
 ρῶντα, ἐπεὶ καὶ διάβασις καὶ διαπερῶν τῇ Ἑβραίων φωνῇ
 Ἑβερ ὀνομάζεται. 40 διδάσκει δὲ ὁ λόγος περᾶν καὶ δια-
 βαίνειν ἀπὸ τῶν τῆδε ἐπὶ τὰ θεῖα μηδαμῶς τε ἑναπομένειν
 καὶ ἴστασθαι ἐπὶ τῇ θέᾳ τῶν ὀρωμένων, ἀπὸ δὲ τούτων ἐπὶ

FONTES : § 37, 4-7 : anonymum epigramma de vi magica vocalium.

ITERATIONES : § 36, 5-8 : cf. XI, 14, 2, 4-6 ; §§ 39-40 : cf. VII, 8, 20, 5 - 21, 6.

PARALLELA : § 36, 5-8 : cf. Eus. ecl. proph. I, 2.3.7.11.12.

I B O N (D)

§ 40, 1 περᾶν I B N : διαπερᾶν O.

est ce qui remplit les tablettes »¹ ; 36 et si l'on parcourait le reste des lettres de l'alphabet, on trouverait que chez eux chacune a reçu son nom pour un certain motif et en vertu d'un raisonnement ; c'est ainsi encore que la combinaison des sept voyelles ensemble renferme, disent-ils, l'expression d'un nom qu'il n'est pas permis de prononcer, nom que les enfants des Hébreux signifient à l'aide de quatre lettres et assignent à la puissance suprême de Dieu, car ils se sont transmis de père en fils que c'est là chose indicible devant la foule et qu'il n'est pas permis de prononcer. 37 Et parmi les sages grecs quelqu'un, qui l'avait appris je ne sais où, l'a insinué quand il a dit quelque part en vers :

Les sept voyelles louent en moi le grand Dieu
 Impérissable, le père infatigable de l'Univers ;
 Et moi, je suis la lyre impérissable, pour avoir accordé
 Les chants lyriques du tourbillon céleste².

38 Et si tu t'attachais à chacune d'elles, tu trouverais la signification du reste des lettres hébraïques. C'est ce que nous avons déjà établi précédemment³, lorsque nous démontrions que les Grecs doivent tout aux Barbares. 39 Au demeurant, on se rendrait compte, en examinant soigneusement la langue des Hébreux, de la grande justesse des dénominations traditionnelles qui ont cours chez eux ; en effet, même le nom commun qui désigne la race entière dérive du mot *Héber* ; or cela signifie « traversant » et, en langue hébraïque, on dit *Héber* pour « traversée » et « traversant »⁴. 40 Or le Logos enseigne à traverser et à passer des choses d'ici-bas aux divines, à ne point s'installer du tout ni s'arrêter à la contemplation des réalités visibles,

1. Cf. M. HARL. *Introd. à La chaîne palestinienne sur le psaume 118*, S.C. 189, p. 109 et n. 1.

2. Sur la force magique des sept voyelles, cf. P.E. X, 5, ainsi que la note de K. MRAS à son édition (t. II, p. 19).

3. P.E. X, 4, 5, 4-11.

4. *Héber* = « migrateur » ; cf. G. SCHROEDER, note à P.E. VII, 8, 20, S.C. 215, p. 186.

τὰ ἀφανῆ καὶ ἀόρατα τῆς περὶ τοῦ τῶν ὄλων ποιητοῦ τε καὶ
 5 δημιουργοῦ θεολογίας διαβαίνειν. Ταύτη τοι τοὺς πρώτους
 μόνω τῷ πανηγεμόνι καὶ αἰτίῳ τῶν ὄλων ἀνακειμένους
 εὐσεβεῖα τε καθαρᾶ καὶ ἀληθεῖ προσανέχοντας Ἑβραίους
 ἐφώνουν, περατικούς τινας καὶ διαβεβηκότας τῇ διανοίᾳ
 τοὺς τοιοῦσδε ἀποκαλοῦντες. 41 Τί με δεῖ νῦν ἐπὶ πλεῖον
 μηκύνειν τὰ πάντα συνάγοντα τῆς τῶν ἑβραϊκῶν ὀνομάτων
 ὀρθότητός τε καὶ ἀκριβείας, τοῦ προβλήματος οἰκείας δεο- d
 μένου πραγματείας; Πλὴν ὡς ἐν τύπῳ φάναι, ἡγοῦμαι καὶ
 5 διὰ τῶν λεχθέντων τῆς παρ' Ἑβραίους λογικῆς διδασκαλίας
 τὴν ἀποδείξιν παρεσχημέναι, εἰ δὴ κατὰ τὸν Πλάτωνα οὐ
 φαύλων ἦν ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν τυχόντων, ἀλλὰ σοφοῦ καὶ
 διαλεκτικοῦ τινος νομοθέτου φύσιν ὀνομάτων οἰκείαν τοῖς
 πράγμασιν εὐρέσθαι, οἷος ἡμῖν ὁ Μωσῆς καὶ τὰ Ἑβραίων
 10 ἀποδέδεικται λόγια. Τί δὴ οὖν μετὰ τὰ λογικὰ ἔπεται ἢ τὰ
 φυσικὰ ἐπισκέψασθαι, ὅπως ποτὲ καὶ περὶ ταῦτα εἶχον
 Ἑβραίων παῖδες;

Mras
21

| | η'. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΘ' ΕΒΡΑΙΟΥΣ ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑΣ (521)

7

1 Καὶ τὸ τρίτον δὲ μέρος τῆς καθ' Ἑβραίους φιλοσοφίας
 (τοῦτο δ' ἦν τὸ φυσικόν, διαιρούμενον καὶ παρ' αὐτοῖς εἰς
 τε τὴν τῶν νοητῶν καὶ ἀσωμάτων ἐποπτεῖαν καὶ εἰς τὴν τῶν
 αἰσθητῶν φυσιολογίαν) οἱ κατὰ πάντα τέλειοι προφῆται
 5 ἤδεσάν τε καὶ τοῖς οἰκείοις, ὅτε δὴ καιρὸς ἐκάλει, κατεμί-
 γνουον λόγοις, οὐ στοχασμοῖς καὶ θνητῆς διανοίας ἐπιτηδεύσει b

FONTES : § 40, 8 (περατικούς) : cf. Phil. Alex. migr. 20 (περάτης).

ITERATIONES : § 41, 8 διαλεκτικοῦ... νομοθέτου : cf. XI, 6, 4, 2.

IB (ad η') O N (D)

§ 41, 3-10 τοῦ — ἢ] πλὴν μετὰ τὴν παρ' αὐτοῖς λογικὴν διδασκαλίαν
 δεῖ B N.

mais à passer de celles-ci aux réalités obscures et invisibles de la théologie, qui a pour objet le créateur et démiurge de l'Univers. Ainsi, les premiers qui, consacrés au seul maître suprême, à la cause de l'Univers, s'adonnaient à la piété pure et vraie, on les appelait des « hébreux », traitant ces hommes de migrants, de gens qui avaient en esprit fait la traversée. 41 Mais qu'ai-je besoin pour l'instant de m'attarder davantage à rassembler tout ce qui se rapporte à la justesse et à la pertinence des noms hébraïques, quand la question demanderait une étude particulière ? Cependant, pour le dire brièvement, j'estime avoir, même avec ce que j'ai dit, démontré un enseignement de la logique chez les Hébreux, s'il est vrai, comme le dit Platon, que découvrir pour les noms la forme qui convient à la nature des choses ne fut pas le fait d'hommes médiocres, ni des premiers venus, mais d'un législateur sage et dialecticien, traits qui caractérisent, nous l'avons montré, Moïse et les oracles hébraïques. Mais qu'est-ce donc qui vient après l'examen de la logique, sinon celui de la physique et du comportement des enfants des Hébreux à son égard ?

η'. *La physique des Hébreux*

Chapitre 7

1 Quant à la troisième partie de la philosophie hébraïque, c'est-à-dire la physique, qu'ils divisaient eux aussi en contemplation des réalités intelligibles et incorporelles, et connaissance du sensible, les prophètes, qui excellaient en tout, la connaissaient et, quand les circonstances les y conviaient, ils la mêlaient à leurs exposés, sans l'avoir acquise par des conjectures et l'exercice d'une pensée

μαθόντες οὐδ' ἐπὶ διδασκάλους ἀνδράσι σεμνυνόμενοι, θεοφορήσει δὲ κρείττονος δυνάμεως καὶ θεοῦ πνεύματος ἐπιπνοία τὴν γνῶσιν ἀνατιθέντες. 2 ἔνθεν μυρία μὲν αὐτοῖς περὶ τῶν μελλόντων τεθέσπιστο, μυρία δὲ περὶ τῆς τοῦ παντὸς συστάσεως πεφυσιολόγητο, καὶ αὖ πάλιν μυρία περὶ ζῴων φύσεως διείληπτο, πλεῖστα δὲ ὅσα καὶ περὶ φυτῶν
 5 ταῖς οἰκείαις ἕκαστος προφηταίαις καταβέβλητο. 3 Μωσῆς δὲ καὶ λίθων δυνάμεις εὖ μάλα ἐξεπιστάμενος οὐ παρέργως ἐπὶ τῆς τοῦ ἀρχιερέως στολῆς τῇ τούτων κέχρητο θεωρίᾳ. Καὶ αὖ πάλιν Σολομῶν, εἰ καὶ τις ἄλλος, ἐν τῇ περὶ τούτων
 5 διαπρέψαι φυσιολογία πρὸς τῆς θείας μαρτυρεῖται γραφῆς, ὡς περιεχοῦσης. 4 « Καὶ ἐλάλησε Σολομῶν τρισχιλίας παραβολάς, καὶ ἦσαν ὄψαι αὐτοῦ πεντακισχίλια, καὶ ἐλάλησε περὶ τῶν ξύλων, ἀπὸ τῆς κέδρου τῆς ἐν τῷ Λιβάνῳ καὶ ἕως ὕσώπου τῆς ἐκπορευομένης διὰ τοῦ τοίχου. Καὶ ἐλάλησε
 5 περὶ τῶν κτηνῶν καὶ περὶ τῶν πετεινῶν καὶ περὶ τῶν ἔρπετῶν καὶ περὶ τῶν ἰχθύων, καὶ παρεγίνοντο πάντες οἱ λαοὶ ἀκοῦσαι τῆς σοφίας Σολομῶν καὶ παρὰ πάντων τῶν βασιλέων τῆς γῆς, ὅσοι ἤκουσαν τὴν σοφίαν αὐτοῦ. » 5 Ἐντεῦθεν ὀρμώμενος καὶ ὁ τὴν πανάρετον σοφίαν εἰς αὐτοῦ πρόσωπον ἀναθεὶς ἔφη· « Αὐτὸς γάρ μοι | ἔδωκε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ, εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων,
 5 ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητά χρόνων, τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν, ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἀστέρων θέσεις, φύσεις ζῴων καὶ θυμοὺς θηρίων, πνευμάτων βίας καὶ διαλογισμοὺς ἀνθρώπων, διαφορὰς φυτῶν καὶ δυνάμεις ῥιζῶν ὅσα τέ ἐστι κρυπτὰ καὶ ἀφανῆ ἔργων· | ἢ γὰρ πάντων τεχνίτις (522)
 10 ἐδίδαξέ με σοφία. » 6 Πάλιν τε ὁ αὐτὸς Σολομῶν τὴν ρευστὴν τῶν σωμάτων οὐσίαν φυσιολογῶν ἐν Ἐκκλησιαστικῇ

FONTES : § 3, 1-3 : cf. Ex. 28, 9.17-20 ; § 4 = III Reg. 5, 12-14 ; § 5, 3-10 = Sap. 7, 17-22.

ITERATIONES : § 2 : cf. XI, 7, 7.

· I O N (D) ; LXX A (= Alexandrinus) B (= Vaticanus)

humaine et sans se targuer de maîtres humains, mais en imputant leur connaissance à l'inspiration d'une puissance supérieure, au souffle de l'Esprit divin. 2 C'est ce qui les fit énoncer mille prévisions de l'avenir, mille explications de la constitution de l'Univers et encore mille définitions de la nature des animaux, et mêler chacun à ses prophéties tout autant de propositions sur les plantes elles-mêmes. 3 Moïse, d'ailleurs, connaissait aussi fort bien les vertus des pierres, et ce n'est point inconsidérément qu'il usa de cette connaissance à propos de la robe du grand prêtre. Et, de son côté, Salomon excella plus que personne dans cette connaissance de la nature, comme en témoigne l'Écriture sainte, qui contient ce texte : 4 « Salomon prononça trois mille sentences et ses cantiques étaient au nombre de cinq mille ; il parla des végétaux, depuis le cèdre qui est au Liban jusqu'à l'hysope qui pousse à travers les murs ; et il parla aussi du bétail, des oiseaux, des reptiles et des poissons ; on vint de tous les peuples pour entendre la sagesse de Salomon et de la part de tous les rois de la terre qui avaient ouï parler de sa sagesse. » 5 C'est sur cela que se fonde aussi celui qui, attribuant à sa personne la sagesse source de toute vertu, a dit : « C'est lui qui m'a donné la science vraie des êtres, qui m'a fait connaître la structure du monde et les propriétés des éléments, le début, la fin et le milieu des temps, l'alternance des solstices et la succession des saisons, le déroulement des années et les positions des astres, la nature des animaux et les instincts des bêtes sauvages, le pouvoir des esprits et les pensées des hommes, les variétés des plantes et les vertus des racines ; tout ce qui est caché et invisible, je l'ai connu, car c'est l'ouvrière de toutes choses qui m'a instruit, la Sagesse. » 6 Et le même Salomon parle encore en savant de l'essence évanes-

§ 4, 6 παρεγίνοντο I cum LXX : παρεγένοντο O N || 8 τὴν σοφίαν I O cum LXX A : τῆς σοφίας N cum LXX B || § 5, 9 ἀφανῆ | ἐμφανῆ XI, 14, 8, 5 cum LXX.

φῆσι· « Ματαιότης ματαιότητων, τὰ πάντα ματαιότης· τίς περισσεῖα τῷ ἀνθρώπῳ ἐν παντὶ μόχθῳ αὐτοῦ, ᾧ μοχθεῖ 5 ὑπὸ τὸν ἥλιον; » Καὶ ἐπιλέγει· « Τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον· καὶ τί τὸ πεπονημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον· καὶ οὐκ ἔστι πᾶν πρόσφατον ὑπὸ τὸν ἥλιον. » 7 Ταῦτα γὰρ αὐτῷ καὶ τὰ τοιαῦτα πεφυσιολόγητο περὶ τῆς σωματικῆς οὐσίας. Εὐροις δ' ἂν ἐπιὼν καὶ τοὺς ἄλλους Ἑβραίων σοφοὺς ἡ τῆς ὁμοίας οὐκ ἀμοίρους ἐπιστήμης· φυτῶν γοῦν, ὡς ἔφην 5 ἤδη πρότερον, μυρία καὶ ζώων πέρι, χερσαίων τε καὶ ἐνύδρων, καὶ προσέτι πτηνῶν φύσεως εἴρηται αὐτοῖς. 8 Ναὶ μὴν καὶ περὶ τῶν ἐν οὐρανῷ ἄστρον, ἐπεὶ καὶ Ἄρκτου καὶ Πλειάδος Ὠριωνός τε καὶ Ἄρκτουρου, ὃν Ἄρκτοφύλακα καὶ Βοώτην ὀνομάζειν Ἕλλησι φίλον, μνήμη τις οὐχ ἡ τυχοῦσα τοῖς τῶν 5 δηλουμένων ἐμφέρεται γράμμασιν. 9 Ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ συστάσεως κόσμου τὰ τε περὶ τῆς τοῦ παντός τροπῆς τε καὶ ἁλλοιώσεως ψυχῆς τε περὶ οὐσίας καὶ λογικῶν ἀπάντων φύσεως ὁρωμένης τε καὶ ἀφανοῦς δημιουργίας τῆς τε καθόλου 5 προνοίας καὶ τούτων ἔτι πρότερον τὰ περὶ τοῦ πρώτου τῶν ὄλων αἰτίου τῆς τε τοῦ δευτέρου θεολογίας καὶ τῶν ἄλλων τῶν διανοίᾳ μόνῃ ληπτῶν τοὺς λόγους καὶ τὰς θεωρίας εὖ μάλα καὶ ἀκριβῶς περιειλήφασιν, ὡς μὴ ἂν ἀμαρτεῖν τοὺς μετὰ ταῦτα παρ' Ἕλλησι τὴν τούτων φύσιν ἀνηρευνηκότας 10 πρεσβύταις οἷα νεωτέρους κατηκολουθήκεναι φάναι.

10 Ταῦτα μὲν δὴ καὶ περὶ τῆς τοῦ παντός φυσιολογίας· ἀ διχῆ δὲ καὶ τὸν περὶ τούτων διαστειλόμενοι λόγον, τὸν μὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐκ | εἰς ἄκρον ᾤοντο δεῖν εἰς τοὺς πολλοὺς ἐκφέρειν οὐδέ γε τὰς αἰτίας τῆς τῶν ὄντων φύσεως 5 τὸ δημῶδες πλῆθος ἐκδιδάσκειν, πλὴν ὅσον ἦν ἀναγκαῖον εἰδέναι, ὅτι γε μὴ ἀπηυτομάτισται τὸ πᾶν μηδ' εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχεν ἐξ ἀλόγου φορᾶς ὑφέστηκεν, ἀγεται δ' ὑφ' ἡνιόχῳ

FONTES : § 6, 3-5 = Eccl. 1, 2-3 ; 5-7 = Eccl. 1, 9 ; § 8, 2-3 : cf. Job 9, 9 ; 38, 31-32.

ITERATIONES : § 7 : cf. XI, 7, 2.

I O N (D)

§ 10, 6 γε Mrsas : τε codd.

cente des corps, lorsqu'il dit dans l'Écclésiaste : « Vanité des vanités, tout est vanité ! Quel avantage à l'homme dans toute la peine qu'il prend sous le soleil ? » Et il ajoute : « Qu'est-ce qui a été ? cela même qui sera ; et qu'est-ce qui a été fait ? cela même qui sera fait ; et il n'y a absolument rien de nouveau sous le soleil. » 7 Telles sont, en effet, avec d'autres analogues, ses jugements sur la nature de l'essence corporelle ; et si l'on passait en revue également les autres sages hébreux, on découvrirait qu'ils ne furent pas étrangers à ce même savoir ; ainsi ont-ils parlé mille fois de la nature des végétaux, comme je l'ai dit plus haut, et de celle des animaux, tant terrestres qu'aquatiques, et encore de celle des oiseaux ; 8 bien plus, des astres du ciel également, car il est aussi fait mention, et non point au hasard, de l'Ourse, des Pléiades, d'Orion et d'Arcturus — que les Grecs nomment d'ordinaire Arctophylax et Bouvier — dans les textes des sages dont nous parlons ; 9 mais encore sur ce qui concerne la structure du monde, les révolutions et mutations de l'Univers, l'essence de l'âme et la nature de tous les êtres raisonnables, la création visible et invisible, la Providence qui embrasse le tout et, encore plus avant, la Cause première de toute chose, la théologie de la Cause seconde et toutes les réalités que la pensée seule peut appréhender ils ont défini raisons et observations avec beaucoup de justesse et de discernement, en sorte qu'on ne peut se tromper en affirmant que ceux des Grecs qui ont par la suite découvert la nature de ces choses ont pris en cadets la suite.

10 Voilà donc ce qu'il en est de cette physique universelle ; mais de cette science ils firent deux parts : pour la première, celle des sensibles, ils estimèrent qu'il ne fallait pas l'exposer à la foule jusque dans ses hauteurs, ni faire connaître à la masse du peuple les raisons de la nature des êtres — hormis les notions indispensables : que l'Univers ne s'est pas fait tout seul ; que son existence n'est pas un hasard ni le résultat accidentel d'un mouvement irra-

θεοῦ λόγῳ καὶ δυνάμει σοφίας ἀρρήτου διακυβερνᾶται·
 11 περὶ δὲ τῶν νοητῶν, ὅτι μὲν ἐστὶ καὶ τίνα ὅρη τε διατά-
 ξεως ἔχει δυνάμεώς τε καὶ διαφορᾶς, εἴρηται μὲν καὶ ταῖς
 ἱεραῖς βίβλοις ἐγκαταβέβληται εἰς ἐξάκουστόν τε τοῖς πᾶσι
 παραδέδοται, καθ' ὅσον εἰδέναι χρῆν | τοὺς εὐσεβείας μετα- (523)
 5 ποιουμένους εἰς ἀνάληψιν εὐλαβοῦς καὶ σώφρονος βίου.
 12 Τὸν δὲ δὴ βαθὺν καὶ λεληθότα περὶ τούτων λόγον ἐν
 ἀπορρήτοις ζητεῖν τε καὶ διδάσκεισθαι κατελίμπανον τοῖς
 οἰοῖς τε τὰ τοιάδε μυεῖσθαι. Βραχέα δέ, ὡς ἐν τύπῳ φάναι,
 εὖ ἂν ἔχοι καὶ τῆς τούτων διελθεῖν ἐποπτείας τόν τε Πλάτωνα
 5 κἀν τούτῳ τὰ φίλα πεφρονηκότα τοῖς δηλουμένοις παρασ-
 τῆσαι.

θ'. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΩΝ ΝΟΗΤΩΝ ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑΣ b

8

1 Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς τῶν νοητῶν καὶ ἀσωμάτων
 παιδεύσεώς τε καὶ θεωρίας τῷ πανσόφῳ Μωσεί καὶ τοῖς
 Ἑβραίων προφήταις Πλάτων ὁ θαυμάσιος ἐπηκολουθηκέναι
 διὰ τῶν οἰκείων φωνῶν ἐστὶ δῆλος, εἴτ' ἐξ ἀκοῆς εἰς αὐτὸν
 5 ἠκούσης μαθῶν — ἐπεὶ καὶ συνίσταται παρ' Αἰγυπτίοις τηγι-
 κάδε τὰς διατριβάς πεποιημένος, καθ' ὃν Ἑβραῖοι τῆς
 οἰκείας δευτέρον ἀποπεσόντες γῆς Αἰγυπτίους ἐπεχωρίαζον,
 Περσῶν ἐπικρατούντων — εἴτε καὶ παρ' ἑαυτοῦ τῇ τῶν
 πραγμάτων ἐπιβαλὼν φύσει εἴθ' ὅπως οὖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ
 10 καταξιώθεις τῆς γνώσεως. « Ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς, φησὶν,
 ἐφάνερωσε. Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς

FONTES : § 1, 10-13 = Rom. 1, 19-20.

I B (a θ') O N (D)

§ 1, 1 ἐπὶ] περὶ Estienne.

tionnel ; qu'il est conduit au contraire par le cocher qu'est la raison divine, piloté par la puissance d'une sagesse indécible. 11 Quant aux intelligibles, leur existence, leur nature, leurs situations respectives, leur puissance et leur caractère distinctif, il en a été dit, exposé au fil des Livres saints et livré à l'audition des foules, ce qu'en devaient savoir ceux qui s'adonnent à la piété pour s'assurer une vie dévote et tempérante. 12 Quant à l'explication profonde et cachée, on la laissa chercher et apprendre dans le secret à ceux qui étaient capables d'une telle initiation. Cependant il serait bon de dire quelques mots rapides, comme en résumé, de leurs révélations ésotériques et de montrer que là encore Platon est en bonne intelligence avec nos auteurs.

θ'. L'étude des natures intelligibles

Chapitre 8

1 Oui, certes, là aussi dans la façon d'enseigner et d'étudier les réalités intelligibles et incorporelles, il ressort de ses propres paroles que Platon, cet homme admirable, a suivi le très sage Moïse et les prophètes des Hébreux, qu'une information orale soit parvenue jusqu'à lui pour les lui faire connaître — car il est constant qu'il a fait séjour chez les Égyptiens au moment où les Hébreux, chassés de leur patrie une seconde fois par la domination perse, s'établissaient en Égypte — ou qu'il ait par lui-même découvert la nature des réalités, ou encore qu'il ait, d'une façon ou d'une autre, été jugé par Dieu digne de cette connaissance. « Dieu en effet, est-il dit, le leur a manifesté ; ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'in-

ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ
 θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους. » Μάθεις δ' ἂν
 τὸ εἰρημένον ὧδέ πη διασκοπούμενος·

d

Mras 15 | ι'. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ, ΜΩΣΕΩΣ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΟΣ
 24

9

1 Μωσέως ἐν ταῖς ἱεροφανταῖς χρησιμὸν ἐκ προσώπου τοῦ
 θεοῦ φήσαντος « Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν· οὕτως ἔρεῖς τοῖς υἱοῖς
 Ἰσραήλ· Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς » παραθεμένου καὶ
 τὸν θεὸν ἀντικρυς μόνον ὄντα καὶ τῆσδε κυρίως καὶ ἀρμοδίως
 5 ἤξιωμένον τῆς κλήσεως ἀποφνημαμένου· 2 πάλιν τε αὖ
 Σολομῶνος περὶ τῆς τῶν αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν γενέσεώς
 τε καὶ φθορᾶς ἀνειπόντος· « Τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενη- (524)
 σόμενον· καὶ τί τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον· καὶ
 5 οὐκ ἔστι πᾶν πρόσφατον ὑπὸ τὸν ἥλιον· ὁ λαλήσει καὶ ἔρεῖ·
 Ἴδε τοῦτο καινόν ἐστιν, ἤδη γέγονεν ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς γενο-
 μένοις ἀπὸ ἔμπροσθεν ἡμῶν »· 3 τούτοις δὲ καὶ ἡμῶν ἀκο-
 λούθως εἰς δύο τὸ πᾶν διαιρούντων, εἰς τε νοητὸν καὶ αἰσθη-
 τόν, καὶ τὸ μὲν νοητὸν ἀσώματον καὶ λογικὸν τὴν φύσιν
 ἀφθαρτόν τε καὶ ἀθάνατον εἶναι ὀρίζομένων, τὸ δ' αἰσθητὸν
 5 ἐν ῥύσει καὶ φθορᾷ μεταβολῇ τε καὶ τροπῇ τῆς οὐσίας
 ὑπάρχειν, πάντων δ' ἐπὶ μίαν ἀρχὴν ἀνακεφαλαιουμένων, ἐν b
 τε εἶναι τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ κυρίως καὶ ἀληθῶς ὄν δογματι-

FONTES : § 1, 2-3 = Ex. 3, 14 ; § 2, 3-7 = Eccl. 1, 9-10

I B O N (D)

§ 2, 5 δ] δς LXX.

telligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et
 sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables. » Et l'on peut
 comprendre ce que nous voulons dire, si l'on considère ce
 qui suit :

a'. *L'être selon Moïse et selon Platon*

Chapitre 9

1 Alors que Moïse, dans son message religieux, parlant
 au nom de Dieu a proféré cet oracle : « Je suis celui qui suis.
 Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Celui qui est m'a envoyé
 vers vous¹ », exposant ainsi que seul Dieu est littéralement
 et prouvant qu'il a proprement et justement mérité cet
 attribut ; 2 alors que Salomon, de son côté, a proclamé,
 à propos de la naissance et de la destruction des êtres sen-
 sibles et corporels : « Qu'est-ce qui a été ? cela même qui
 sera ; et qu'est-ce qui a été fait ? cela même qui sera fait ;
 et il n'y a absolument rien de nouveau sous le soleil ; ce
 dont on parlera et dira : Tiens ! c'est neuf ! cela existait
 déjà aux siècles qui nous ont précédés » ; 3 alors qu'à leur
 suite nous divisons le monde en deux : l'intelligible et le
 sensible, nous définissons que l'intelligible est par nature
 incorporel et rationnel, indestructible et immortel ; que le
 sensible consiste dans l'écoulement et la destruction, la
 transformation et la révolution de sa substance ; et que
 toutes choses remontent à un principe unique ; alors que
 nous affirmons l'unicité de l'inengendré, de ce qui « est »
 au sens propre et en vérité, de la cause de tous les êtres, tant

1. Sur l'utilisation de ce texte d'Ex. 3, 14 et le commentaire qu'en
 font Eusèbe, en dehors de la *Préparation Évangélique*, et les Pères
 avant lui, cf. *infra*, Comm., 31*-34*.

ζόντων, τὸ πάντων ἀσωμάτων τε καὶ σωμάτων αἴτιον·
4 θεὰ τίνα τρόπον οὐ μόνον τὴν διάνοιαν, ἀλλὰ καὶ τὰς
λέξεις αὐτὰς καὶ τὰ ῥήματα τῆς Ἑβραίων γραφῆς παρα-
ξέσας ὁ Πλάτων ἐξοικειοῦται τὸ δόγμα, πλατύτερον ὡδὲ
πῆ διασαφῶν·

5 « Τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν
ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν
ἀεί κατὰ τὰ αὐτὰ ὄν, τὸ δ' αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γινό-
μενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. »

5 ^{Miras 25} Ἐπὶ τὸ οὐ σαφῶς πέφηνεν ὁ θαυμάσιος τὸ μὲν παρὰ Μωσεῖ
φῆσαν λόγιον « ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν » μεταποιήσας διὰ τοῦ « τί τὸ
ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; » | Καὶ τοῦτό γε λευκότερον δια-
σαφήσας ἐν τῷ φάναι μὴδ' ἄλλο εἶναι τὸ ὄν ἢ τὸ οὐ σαρκὸς
5 ὀφθαλμοῖς ὁρώμενον, νῶν δὲ καταλαμβανόμενον· ἐρωτήσας
γούν τί τὸ ὄν, αὐτὸς ἑαυτῷ ἀποκρίνεται, λέγων· « τὸ μὲν δὴ
νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ὄν ». 6 Τὸ δὲ σολομώντειον
φῆσαν· « Τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον· καὶ τί τὸ
πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθισόμενον », αὐτοῖς σχεδὸν 4
5 ἄλόγῳ δοξαστὸν γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ
οὐδέποτε ὄν. » Οἷς καὶ ἐπιφέρει·

FONTES : § 4, 5-8 = Plato Tim. 27 d 6 - 28 a 4.

ITERATIONES : § 4, 5-8 : XI, 10, 10, 2-6 (e Numenio)

PARALLELA : § 4, 5-8 : Eus. theoph. II, 33.

TESTIMONIA : § 4, 5-8 : Theod. II, 33.

IBON(D)

§ 4, 7 et § 6, 4-5 δ' αἰσθήσει ἀλόγῳ (cum Theod.) : δ' αὐ δόξη μετ'
αἰσθήσεως ἀλόγου Plato.

1. Sur l'utilisation par la théologie platonisante et chrétienne de
ce passage du *Timée* — comme de celui cité au § 7 —, cf. *infra*, Comm.,
29*-36*. Eusèbe a, de plus, déjà cité une courte paraphrase faite par
Philon, au cours d'une longue citation de ce dernier en *P.E.* VIII, 13, 5.

2. En invoquant le *Timée* pour étayer son interprétation du texte
d'*Ex.* 3, 14, Eusèbe nous paraît instaurer une tradition onto-théolo-
gique dont la caractéristique est de conférer au Dieu de la révélation
mosaïque les prérogatives élatiques de l'être : identité, éternité, néces-

incorporels que corporels, 4 vois donc la façon dont Platon
s'est coulé non seulement dans la pensée, mais encore dans
les expressions et les formules de l'Écriture des Hébreux
pour faire sienne leur doctrine, lui qui l'éclaire assez expli-
citemment à peu près en ces termes¹ :

Eusèbe lecteur
du *Timée*

« Quel est l'être qui est toujours
et n'a pas de naissance ? Et quel
est celui qui naît toujours et
n'existe jamais ? Le premier est

appréhendé par l'intelligence aidée du raisonnement, car
il est constamment identique. Quant au second, il est
l'objet de l'opinion fondée sur la sensation irrationnelle, car
il naît et meurt, mais n'existe jamais réellement. »

5 N'est-ce pas là, de la part de cet homme admirable,
montrer à l'évidence qu'il a transposé l'oracle qui chez
Moïse affirmait : « Je suis celui qui suis » par le moyen de
cette phrase : « Quel est l'être qui est toujours et n'a pas
de naissance ?² » C'est ce qu'il explique plus clairement
quand il affirme que l'être n'est autre que ce que les yeux
du corps ne voient pas mais que l'esprit appréhende ; c'est
ainsi qu'après avoir posé la question : Qu'est ce que l'être ?
il se répond à lui-même : « ce qui est saisi par l'intelligence
aidée du raisonnement ». 6 Quant à l'expression de Salo-
mon : « Qu'est-ce qui a été ? cela même qui sera ; qu'est-ce
qui a été fait ? cela même qui sera fait », on peut voir qu'il
l'a traduite presque avec les mêmes mots, quand il dit :
« L'autre est l'objet de l'opinion fondée sur la sensation
irrationnelle, car il naît et meurt, mais n'existe jamais
réellement. » Sur quoi, il ajoute³ :

sité. A cette tradition se réfèrent JEAN DAMASCÈNE (*Expos. fidei* I, 9),
THOMAS D'AQUIN (*S. Th.* I, Q. 13, a. 11) et BONAVENTURE (*Itinerarium
mentis in Deum* V). Sur cette question, cf. É. GILSON, « L'être et Dieu »,
in *Revue thomiste*, 62, 1962, p. 193 s. (note P. FAUCON).

3. Le texte de Platon est légèrement modifié et gauchi dans la citation
qu'en fait Eusèbe (cf. *infra*, Comm., 30*). ORIGÈNE en fait une para-
phrase dans le *Traité des Principes*, I, 3, 4 (*S.C.* 252, p. 152, l. 129 s.).

7 « Ταῦτα γὰρ πάντα μέρη χρόνου, τὸ ἦν καὶ ἔσται· ἀ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδιον οὐσίαν, οὐκ ὀρθῶς. Λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἐστὶ τε καὶ ἔσται· τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει· τὸ δὲ ἦν καὶ τὸ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν οὖσαν πρέπει λέγεσθαι· κινήσεις γὰρ ἔστων. Τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνον | οὐδὲ (525) γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰσαῦθις ἔσεσθαι τὸ παράπαν, οὐδ' ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσ-
10 ἦψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα, αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου, γέγονεν εἶδη· καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ τοιάδε, τὸ γεγονὸς εἶναι γεγονὸς καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον ἔτι τε τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον. »

8 Καὶ ἵνα γε μὴ τις ἡμᾶς παρερμηνεύειν ἠγήσεται τὰς τοῦ φιλοσόφου φωνάς, ὑπομνήμασι χρήσομαι τῶνδε τῶν λόγων τὴν διάνοιαν ἐκφαίνουσι· πλείους μὲν οὖν εἰς τὴν τούτων ἐπιβεβλήκασι θεωρίαν, ἔμοι δ' ἐξαρκεῖ τὰ νῦν ἀνδρὸς
5 ἐπιφανοῦς Νουμηνίου τοῦ πυθαγορείου παραθέσθαι λέξεις, ἃς ἐν τῷ Περὶ τάγαθοῦ δευτέρῳ συγγράμματι ὧδέ πη διέξιεν·

FONTES : § 7 = Plato Tim. 37 e 3 - 38 b 2.

TESTIMONIA : § 7, 1-7 Ταῦτα... γίνεσθαι : Theod. II, 34.

I B O N (D) ; Platonis A F P W Y

§ 7, 1 γὰρ] δὲ Plato || 4 καὶ τὸ] τὸ τ' Plato || 5 οὖσαν] ἰούσαν Plato || 7 χρόνον I O cum Plat¹⁵ F : χρόνου Plat¹⁵ A P (def. W Y) χρόνων B τὸν χρόνον N || 9 οὐδ'] τε οὐδὲν Plato || 13 τε (cum Plat¹⁵ A P) : δὲ Plat¹⁵ W Y (om. F).

7 « Car tout cela, ce sont divisions du temps : le 'était' et le 'sera' ; et nous ne nous rendons pas compte que ce sont elles que nous appliquons à la substance éternelle, et bien à tort. Nous disons, en effet, qu'elle 'était', qu'elle 'est' et qu'elle 'sera' ; or, à parler en toute vérité, le 'est' seul s'applique à elle ; il convient au contraire de dire 'était' et 'sera' à propos du devenir qui existe dans le temps ; car ce sont des mouvements. Mais ce qui est toujours dans le même état et sans changement, il ne lui appartient pas de devenir ni plus jeune ni plus vieux avec le temps, ni d'être parvenu à un état présent, ni de devoir revenir à l'être, absolument pas, non plus que ne lui appartient aucun des accidents que le devenir implique pour ce qui tombe sous les sens ; mais ces accidents sont des formes du temps, lequel imite l'éternité et se déroule en cercle suivant le nombre. Et outre celles-là, toutes les formules de ce genre : ce qui est arrivé 'est' arrivé, ce qui se produit 'est' en train de se produire, et encore, le futur 'est' futur...¹ »

8 Et pour qu'on n'aille pas croire que nous interprétons mal les mots du philosophe, j'utiliserai des commentaires qui mettent en lumière le sens de ce texte. Beaucoup sans doute se sont penchés sur son étude, mais je me contente pour l'instant d'alléguer les dires d'un homme illustre, le pythagoricien Numénus, qui au livre II de son traité

Numénus

Sur le Bien fait à peu près l'exposé que voici :

1. Eusèbe interrompt la citation avant sa conclusion : « Toutes ces expressions ne sont jamais exactes. »

| α'. ΑΠΟ ΤΟΥ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ
ΝΟΥΜΗΝΙΟΥ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΥ

10

1 « Φέρε οὖν ὄση δύναμις ἐγγύτατα πρὸς τὸ ὄν ἀναγώμεθα ^c
καὶ λέγωμεν· Τὸ ὄν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ'
ἔστιν ἀεὶ ἐν χρόνῳ ὠρισμένῳ, τῷ ἐνεστῶτι μόνῳ. 2 Τοῦτον
μὲν οὖν τὸν ἐνεστῶτα εἴ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, καὶ γὰρ
συμβούλομαι· τὸν δὲ παρελθόντα χρόνον οἴεσθαι χρῆ ἡμᾶς
διαπεφευγῶτα ἤδη διαπεφευγέναι ἀποδεδρακέναι τε εἰς τὸ
5 εἶναι μηκέτι· ὃ τε αὖ μέλλων ἐστὶ μὲν οὐδέπω, ἐπαγγέλλεται ^a
δὲ οἷός τε ἔσσεσθαι ἤξειν εἰς τὸ εἶναι. 3 Οὐκ οὖν εἰκὸς ἐστὶν
ἐνὶ γε τρόπῳ νομίζειν τὸ ὄν ἦτοι μὴ εἶναι ἢ μηκέτι ἢ μηδέπω,
ὡς τούτου γε οὕτως λεγομένου ἐν γίνεται τι ἐν τῷ λόγῳ μέγα
ἀδύνατον, εἶναι τε ὁμοῦ ταῦτόν καὶ μὴ εἶναι.

4 Εἰ δὲ οὕτως ἔχει, σχολῆ γ' ἂν ἄλλο τι εἶναι δύναιτο,
τοῦ ὄντος αὐτοῦ μὴ ὄντος κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν.

Τὸ ἄρα ὄν ἀτιδιόν τε βέβαιόν τε ἐστὶν ἀεὶ κατὰ ταῦτόν καὶ
ταῦτόν. Οὐδὲ γέγονε μὲν, ἐφθάρη δέ, οὐδ' ἐμεγεθύνατο μὲν,
5 ἐμειώθη δέ, οὐδὲ μὴ<ν> ἐγένετό πω πλεῖον ἢ ἔλασσον. Καὶ
μὲν δὴ τά τε ἄλλα καὶ οὐδὲ τοπικῶς κινηθήσεται· 5 οὐδὲ γὰρ
θέμις αὐτῷ κινηθῆναι, οὐδὲ μὲν ὀπίσω οὐδὲ πρόσω, οὔτε
ἄνω ποτὲ οὔτε κάτω, οὐδ' εἰς δεξιὰ οὐδ' εἰς ἀριστερά |
μεταθεύσεται ποτε τὸ ὄν οὔτε περὶ τὸ μέ|σον ποτὲ ἑαυτοῦ (526)

FONTES : §§ 1-5 = Numenius de bono II fr. 5 des Places (14 Leemans).

I B O N (D)

§ 8, 8-9 Ἄπο — πυθαγορείου] Νουμηνίου τοῦ πυθαγορείου περὶ
τοῦ αὐτοῦ tab. cap.

§ 1, 3 ἀεὶ I N : om. B O || § 2, 4 διαπεφευγῶτα secl. Thedinga (sed
semitismus ?) || § 3, 1 οὐκ οὖν Viger i. m. : οὐκοῦν codd. || § 4, 5 μὴ<ν>
Thedinga : μὴ codd. || § 5, 4 μεταθεύσεται I N : μεταβήσεται O
(def. B) μετατεθήσεται Estienne.

α'. Extrait de Numénius le pythagoricien : Sur le Bien

Chapitre 10

1 « — Eh bien ! serrons du plus près possible la notion
d'être et disons : Jamais l'être n'était, ni jamais il ne sera,
mais il est toujours dans un temps bien défini : le temps
présent, et lui seul. 2 Ce présent, si on veut l'appeler
'éternité', j'y souscris moi aussi ; tandis que le passé, il
faut bien penser que, s'il nous a désormais échappé, c'est
pour ne plus être qu'il s'est échappé, qu'il s'est enfui ; le
futur de son côté n'est pas encore, mais promet d'être
capable de venir un jour à l'être. 3 Il est parfaitement
déraisonnable de penser selon un seul mode que l'être, oui
l'être, n'est pas, qu'il n'est plus ou qu'il n'est pas encore,
car, si l'on dit cela, il se produit une impossibilité majeure
dans l'argument : une même chose est et n'est pas à la
fois.

4 — Et, en ce cas, il serait bien difficile qu'autre chose
pût être, puisque l'être lui-même ne sera pas selon l'être
même.

— Ainsi, ce qui est éternel et stable existe toujours dans
l'identité, identique à lui-même ; il n'est point né pour
ensuite mourir, il n'a pas grandi pour ensuite diminuer ;
il n'est pas encore devenu plus ou moins. Au reste, pas plus
localement qu'en tout autre sens, il ne sera soumis à un
mouvement ; 5 car il n'est pas dans l'ordre des choses qu'il
soit soumis à un mouvement ; jamais l'être ne prendra sa
course ni en arrière ni en avant, jamais non plus vers le
haut ou vers le bas, ni vers la droite ou vers la gauche ; et
il ne sera jamais non plus mis en mouvement autour de
son propre centre ; bien au contraire, il se tiendra fixe,

5 κινήθησεται, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἐστήξεται καὶ ἀραρὸς τε καὶ ἐστηκὸς ἔσται κατὰ ταῦτά ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως. »

6 Καὶ ἐξῆς μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει·

« Τοσαῦτα μὲν οὖν μοι πρὸ ὁδοῦ. Αὐτὸς δ' οὐκέτι σχηματισθήσομαι οὐδ' ἄγνοεῖν φήσω τὸ ὄνομα τοῦ ἀσωμάτου· καὶ γὰρ κινδυνεύει νῦν ἤδη ἥδιον εἶναι εἰπεῖν μᾶλλον ἢ μὴ εἰπεῖν.

5 Καὶ δῆτα λέγω τὸ ὄνομα αὐτῷ εἶναι τοῦτο τὸ πάλαϊ ζητούμενον. 7 Ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, ἐὰν φῶ τοῦ ἀσωμάτου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν. Ἡ δὲ αἰτία τοῦ ὄντος ὀνόματός β ἔστι τὸ μὴ γεγονέναι μὴδὲ φθαρῆσθαι μὴδ' ἕλλην μῆτε κίνησιν μὴδεμίαν ἐνδέχεσθαι μῆτε μεταβολὴν κρείττω ἢ 5 φαύλην, εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μῆτε ἐθελοῦσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος μῆθ' ὑφ' ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι. 8 Ἐφη δὲ καὶ ὁ Πλάτων ἐν Κρατύλῳ τὰ ὀνόματα ὁμοιώσει τῶν πραγμάτων εἶναι αὐτὰ ἐπίθετα. Ἔστω οὖν καὶ δεδύχθω εἶναι τὸ ὄν ἀσώματον. » c

9 Εἴθ' ὑποκαταβάς ἐπιλέγει·

« Τὸ ὄν εἶπον ἀσώματον, τοῦτο δὲ εἶναι τὸ νοητόν. Τὰ μὲν οὖν λεχθέντα, ὅσα μνημονεύειν ἔστι μοι, τοιαῦτα γοῦν ἦν. Τὸν δ' ἐπιζητοῦντα λόγον ἐθέλω παραμυθῆσθαι, τοσόνδε 5 ὑπειπών, ὅτι ταῦτα τοῖς δόγμασι τοῖς Πλάτωνος εἰ μὴ συμβαίνει, ἀλλ' ἑτέρου γε χρῆν οἴεσθαι τινος ἀνδρὸς μεγάλου, μέγα δυναμένου, οἴου Πυθαγόρου. 10 Λέγει γοῦν Πλάτων — φέρ' ἀναμνησθῶ πῶς λέγει — 'Τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ d οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετὰ αἰσθή-

FONTES : § 6, 2 - § 8, 3 = Numenius de bono II fr. 6 des Places (15 Leemans); § 8 : cf. Plat. Crat. 430 a 10; § 9, 2 - § 11, 3 = Numenius de bono II fr. 7 des Places (16 Leemans); § 10, 2-6 = Plato Tim. 27 d 6 - 28 a 4.

ITERATIONES : § 10, 2-6 : XI, 9, 4, 5-8.

I B O N (D)

§ 7, 2 ὄντος secl. Viger || 4 ἐνδέχεσθαι I : δέχεσθαι B O N || § 8,

il sera immuable et stable, toujours dans le même état et identique à lui-même. »

6 Puis, après quelques autres considérations, il poursuit :

« Tout cela donc en préambule ; mais personnellement, je ne continuerai pas la feinte et ne prétendrai pas ignorer le nom de ce qui est incorporel ; car il y a bien des chances pour que désormais on me sache gré de parler plutôt que de ne pas parler ; oui, en vérité, j'affirme que son nom est le terme sur lequel nous enquêtons depuis longtemps. 7 Et que l'on n'aille pas sourire si je dis que ce qui est incorporel a pour nom 'essence et être' ; et la raison de ce nom d' 'être', c'est de n'être pas né, de ne pas devoir mourir ; c'est de ne subir par ailleurs ni mouvement aucun, ni transformation en mieux ou en pire, mais d'être au contraire simple et invariable, fixé dans la même forme, et de ne point sortir volontairement de son identité, ni non plus y être contraint par autrui. 8 Or Platon lui-même a dit dans le *Cratyle* que les noms sont précisément attribués par ressemblance avec les choses. Qu'il soit donc établi et reconnu que l'incorporel c'est l'être. »

9 Puis, plus bas, il ajoute :

« J'ai dit que l'être est l'incorporel, c'est-à-dire qu'il est l'intelligible ; tel était vraiment, autant qu'il m'en souviennent, ce qui a été dit ; et si quelqu'un cherche encore un texte, je veux le calmer en lui indiquant que si cette thèse ne s'accorde pas avec celles de Platon, il faudrait du moins la tenir pour celle d'un autre grand homme, et de grande valeur, d'un Pythagore. 10 En tout cas, Platon dit — allons ! que je me rappelle ses expressions ! : ' Quel est l'être qui est toujours et n'a pas de naissance ? Et quel est celui qui naît et n'existe jamais ? Le premier est appréhendé par l'intelligence aidée du raisonnement. Quant au second,

2-3 αὐτὰ ἐπίθετα] ἀντεπίθετα Usener || 3 δεδύχθω] δεδόςθω Estienne || § 9, 4 λόγον] τὸν λόγον Viger in notis || 5 alt. τοῖς O : τοῦ I N (def. B).

5 σεως ἀλόγου δοξαστὸν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως
δὲ οὐδέποτε ὄν. **11** Ἦρετο γὰρ δὴ, τί ἐστὶ τὸ ὄν, φάς αὐτὸ
ἀγέννητον ἀναμφιλέκτως. Γένεσιν γὰρ οὐκ ἔφη εἶναι τῷ ὄντι·
ἐτρέπετο γὰρ ἄν· τρεπόμενον δὲ οὐκ ἦν αἰδίων. »

Mras
28

12 Εἶτα ὑποβάς φησιν·

« Εἰ μὲν δὴ τὸ ὄν πάντως πάντη αἰδίων τέ ἐστι καὶ ἄτρεπτον
καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἐξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ, μένει δὲ κατὰ
τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἕστηκε, τοῦτο δὴπου ἂν εἴη τὸ τῆ
5 νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν· **13** εἰ δὲ τὸ σῶμα βρεῖ καὶ
φέρειται ὑπὸ τῆς εὐθύ μεταβολῆς, ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ (527)
ἔστιν. Ὅθεν οὐ πολλῆ μανία μὴ οὐ τοῦτο εἶναι ἀόριστον,
δόξῃ δὲ μόνῃ δοξαστὸν καὶ, ὡς φησι Πλάτων, γινόμενον καὶ
5 ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν; »

14 Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Νουμήνιος, ὁμοῦ τὰ Πλάτωνος καὶ
πολὺ πρότερον τὰ Μωσέως ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων·
εἰκότως δὴτα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ λόγιον περιφέρεται, δι' οὗ
φάναι μνημονεύεται· « Τί γὰρ ἐστὶ Πλάτων ἢ Μωσῆς
5 ἀττικίζων; »

15 Θέα δὲ πρὸς τούτοις εἰ μὴ τὸν παρόντα νοῦν ἐπὶ πλεῖον **15**
καὶ ὁ Πλούταρχος ἐξαπλῶν συντρέχοι ἂν ταῖς τε προκει-
μέναις φωναῖς τῶν φιλοσόφων καὶ ταῖς αὖθις Ἑβραίων
κειμέναις ἐν ἐτέραις θεολογίαις, δι' ὧν τότε μὲν εἰσάγεται
5 λέγων ὁ χρηματίζων θεός· « Διότι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν
καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι »· **16** τότε δ' εἰς αὐτὸν ἀφορῶν ὁ προφήτης
ἀποτείνεται, ὅτι δὴ τὰ μὲν ὁρατὰ πάντα τραπεῖη ἂν ποτε καὶ
μεταβληθεῖη, « σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλεί-

FONTES : § 12, 2 - § 13, 5 = Numenius de bono II fr. 8 des Places
(17 Leemans) ; § 14, 4-5 = id. ; § 15, 5-6 = Mal. 3, 6 ; 16, 3-4 =
Ps. 101 (102), 28.

ITERATIONES : § 14, 4-5 : IX, 6, 9.

TESTIMONIA : § 14, 4-5 : Theod. II, 114.

I B O N (D)

§ 13, 3 εἶναι] εἰπεῖν Usener || 4 καὶ ante γινόμενον transfert Viger ||

il est l'objet de l'opinion jointe à la sensation irrationnelle,
car il naît et meurt, mais n'existe jamais réellement. »

11 Il demandait, en effet, ce qu'est l'être, après avoir
incontestablement affirmé qu'il était inengendré ; car il
affirmait qu'il n'y a pas de naissance pour l'être ; sinon, il
changerait et, changeant, il ne serait pas éternel. »

12 Plus bas, il dit encore :

« Si donc l'être est à tous égards éternel, immuable ; si,
d'aucune façon et nulle part, il ne sort de lui-même, mais
demeure toujours dans le même état et se maintient iden-
tique à lui-même, c'est bien lui sans doute qu' ' appréhende
l'intelligence aidée du raisonnement ' ; **13** mais si, d'autre
part, le corps s'écoule, s'il est emporté au premier change-
ment, il s'enfuit et n'existe pas ; en conséquence, ne serait-il
pas parfaitement aberrant qu'il ne fût pas indéterminé,
objet de la seule opinion, et, comme le dit Platon, qu' ' il
naisse et meure, mais n'existe jamais réellement ' ? »

14 Voilà donc ce que dit Numénius, traduisant en clair
la pensée de Platon et en même temps celle, bien anté-
rieure, de Moïse ; et l'on a évidemment raison de lui rap-
porter le mot célèbre que lui prête la tradition : « Qu'est-ce
en effet que Platon, sinon un Moïse atticisant ? »

15 En outre, vois si Plutarque, développant lui aussi et
plus longuement la présente idée, ne rejoindrait pas les
termes proposés par les philosophes d'une part et ceux
posés, d'autre part, par les Hébreux dans des expressions
différentes de la divinité, où tantôt l'on montre Dieu révé-
lant : « Car moi, je suis le Seigneur votre Dieu et je ne
connais pas le changement » ; **16** tantôt le prophète, les
yeux fixés sur lui, soutient que, même si tout le monde
visible changeait et se transformait, « toi, tu es le même
et tes années ne cesseront pas ». Du moins, examine si ce

§ 14, 2 σαφές I : σαφέστερον O N (def. B) || διερμηνεύων } ἄγων
N D.

ψουσι ». Σκόπει γοῦν εἰ μὴ ὡς ἐν προτάσει τοῦ τε παρὰ
 5 Μωσεῖ φήσαντος « ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν » καὶ τοῦ « ἐγὼ κύριος ὁ
 θεὸς ὑμῶν καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι » καὶ τοῦ « σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ »
 δόξαι ἂν ὁ Πλούταρχος ἐν τῷ Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς
 τὴν διάνοιαν ὑπερμηγεύειν, τάδε λέγων πρὸς λέξιν·

Mras
29

10

| ιβ'. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΑΠΟ ΤΟΥ
 ΕΠΙΓΕΓΡΑΜΜΕΝΟΥ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΟΣ
 ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΝ ΔΕΛΦΟΙΣ ΕΙ

d

II

1 « Οὔτε οὖν ἀριθμὸν οὔτε τάξιν οὔτε σύνδεσμον οὔτε
 ἄλλο τῶν ἐλλιπῶν μορίων οὐδὲν οἶμαι τὸ γράμμα σημαίνειν·
 ἀλλ' ἔστιν αὐτοτελής τοῦ θεοῦ προσαγόρευσις καὶ προσ-
 φώνησις, ἅμα τῷ ῥήματι τὸν φθεγγόμενον εἰς ἔννοιαν καθισ-
 5 τᾶσα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. 2 Ὁ γὰρ θεὸς ἕκαστον ἡμῶν
 τῶν ἐνταῦθα προσιόντων οἷον ἀσπαζόμενος προσαγορεύει
 τὸ γινῶθι σαυτὸν, ὃ τοῦ χαῖρε δὴ οὐθὲν μεῖον ἔστιν· ἡμεῖς δὲ
 πάλιν ἀμειβόμενοι τὸν θεὸν εἶ φαμεν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ
 5 καὶ μόνην μόνῃ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶ προσαγόρευσις
 ἀποδιδόντες. 3 Ἡμῖν μὲν γὰρ | ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν (528)
 οὐδέν, ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ φθορᾶς καὶ γενέσεως
 γενομένη φάσμα παρέχει καὶ δόκησιν ἀμυδρὰν καὶ ἀβέβαιον
 αὐτῆς· 4 ἂν δὲ τὴν διάνοιαν ἐπερείσῃ τις λαβέσθαι βουλόμενος,
 ὥσπερ ἢ σφοδρὰ περιδραξίς ὕδατος τῷ πιέζειν καὶ εἰς ταῦτό

FONTES : § 16, 5 = Ex. 3, 14.

§§ 1-15 = Plut. de E apud Delphos 17-20 (391 f - 393 b).

TESTIMONIA : § 1 : Cyr. Alex. c. Iul. VIII (PG 76, 908 B).

IBON(D)

n'est pas comme en parallèle avec l'expression de Moïse :
 « Je suis celui qui suis » et avec celle-ci : « Moi, je suis le
 Seigneur votre Dieu et je ne connais pas le changement »
 et celle-ci encore : « Toi, tu es le même » que Plutarque inter-

Plutarque

préterait, semble-t-il, cette concep-
 tion dans le traité *Sur l'E de
 Delphes*, lorsqu'il dit textuellement
 ce qui suit :

ιβ'. De Plutarque : extrait du traité *Sur l'E de Delphes*

Chapitre II

1 « Ce n'est donc ni un chiffre, ni un numéro d'ordre, ni
 une conjonction, ni encore quelque autre des parties
 incomplètes du discours qu'à mon avis, cette lettre signifie ;
 non, elle est une façon complète d'interpeller et de saluer
 le dieu, car avec le mot, c'est dans l'idée de la puissance
 divine qu'elle met celui qui le prononce. 2 Le dieu, en
 effet, à chacun de nous, lors de son entrée en ce lieu, adresse
 en guise d'accueil le 'Connais-toi toi-même', ce qui n'est
 certes pas moins valable que 'Salut' ; et nous, en réponse
 au dieu, nous disons : 'Tu es', en lui rendant ce salut
 'Tu es' comme le salut vrai, sincère, seul approprié à lui
 seul. 3 Car nous, en réalité, nous n'avons nulle part à
 l'être ; toute nature mortelle, au contraire, parvenue à
 l'existence entre la naissance et la mort, offre d'elle-même
 une image, une apparence indistincte et instable ; 4 et si,
 voulant la saisir, on concentre sur elle sa pensée, tout
 comme la crispation de la main sur l'eau, en même temps

§ 16, 8 ὑπερμηγεύειν I O : ἐπερμηγεύειν B N || 9-11 ἀπό — Εἶ | περι
 τοῦ αὐτοῦ tab. cap.

§ 2, 3 τὸ | τῷ Viger || 5 εἶ | εἶναι Plut.

συνάγειν διαρρέον ἀπόλλυσι τὸ περιλαμβανόμενον, οὕτω τῶν παθητῶν καὶ μεταβλητῶν ἐκάστου τὴν ἄγαν ἐνάργειαν ὁ λόγος διώκων ἀποσφάλλεται, τῇ μὲν εἰς τὸ γινόμενον αὐτοῦ, τῇ δὲ εἰς τὸ φθειρόμενον, οὐδενὸς λαβέσθαι μένοντος οὐδὲ ὄντως ὄντος δυνάμενος. 5 Ἰποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ <τὴν αὐτὴν> ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκιδνῆσι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὕστερον, ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισιν. 6 Ὅθεν οὐδὲ εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γινόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἴστασθαι τὴν γένεσιν, ἀλλ' ἀπὸ σπέρματος ἀεὶ μεταβάλλουσαν ἐμβρυον ποιεῖν, εἶτα βρέφος, εἶτα παῖδα, μειράκιον ἐφεξῆς, νεανίσκον, ἄνδρα, πρεσβύτην, γέροντα, τὰς πρώτας φθείρουσαν γενέσεις καὶ ἡλικίας ταῖς ἐπιγινομέναις. 7 Ἄλλ' ἡμεῖς ἕνα φοβούμεθα γελοίως θάνατον, ἤδη τοσοῦτους τεθνηκότες καὶ θνήσκοντες. Οὐ γὰρ μόνον, ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, 'πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις', ἀλλ' ἔτι σαφέστερον ἐπ' αὐτῶν ἡμῶν φθίρεται μὲν ὁ ἀκμάζων γενομένου γέροντος, ἐφθάρη δὲ ὁ νέος εἰς τὸν ἀκμάζοντα καὶ ὁ παῖς εἰς τὸν νέον, εἰς δὲ τὸν παῖδα τὸ νήπιον, ὁ δὲ χθὲς εἰς τὸν σήμερον τέθνηκεν, ὁ δὲ σήμερον εἰς τὸν αὔριον μένει δὲ οὐδὲ εἷς οὐδὲ ἔστιν εἷς, ἀλλὰ γινόμεθα πολλοί, περὶ ἓν τι φάντασμα καὶ κοινὸν ἐκμαγεῖον ὕλης περιελαυνομένης καὶ ὀλισθαινούσης. 8 Ἐπεὶ πῶς οἱ αὐτοὶ μένοντες ἑτέροις χαίρομεν νῦν, ἑτέροις πρότερον, τάναντία φιλοῦμεν καὶ μισοῦμεν καὶ θαυμάζομεν καὶ ψέγομεν, ἄλλοις χρώμεθα λόγοις, ἄλλοις πάθεσιν, οὐκ εἶδος, οὐ μορφήν, οὐ

FONTES : § 5, 1-2 : Heraclitus fr. 91 Diels-Kranz, 40 Marcovich ; § 7, 3-4 : id. fr. 76 Diels-Kranz, 66 Marcovich.

ITERATIONES : § 5, 1-2 : cf. XV, 20, 2 (ex Ario Did.).

I B O N (D) ; Plutarchi A E F α

§ 4, 4 ἐνάργειαν Plut¹ A E F³ α : ἐνέργειαν Eus. cum Plut¹ ceteris || 7 ὄντως ὄντος Wilamowitz : ὄντος ὄντως I D cum Plut. ὄντως N ὄντος (omisso μένοντος) οὔτε ὄντως O om. B || δυνάμενος] δυναμένου O || § 5, 3 <τὴν αὐτὴν> Flacelière || § 6, 5 φθείρουσαν Plut. : φθείρουσα codd.

qu'on la presse et s'efforce de la rassembler quand elle s'écoule, en fait perdre la prise, de même la raison, en quête d'une vision trop claire de chacun des êtres passibles et changeants, s'égare d'un côté vers son origine, de l'autre vers sa destruction, sans pouvoir rien saisir qui demeure et existe réellement. 5 Car 'il n'est pas possible de descendre deux fois dans le même fleuve', selon Héraclite, ni d'atteindre deux fois une essence mortelle dans le même état ; changeant avec une extrême rapidité, elle se disperse et se rassemble à nouveau, que dis-je, ce n'est pas 'à nouveau', ni 'ensuite', mais c'est dans le même temps qu'elle se compose et se défait, s'approche et s'éloigne ; 6 en sorte que son devenir ne parvient même pas à l'être, étant donné que jamais ne cesse ni ne s'arrête sa genèse, mais qu'au contraire, à partir du germe, par une mutation continue, cette genèse fait un embryon, puis un bébé, puis un enfant et, successivement, un adolescent, un jeune homme, un homme fait, un barbon, un vieillard, en détruisant les premiers stades ou âges au profit des suivants. 7 Et nous, ridiculement, nous redoutons une mort unique, alors que nous avons déjà subi tant de morts et que nous sommes en train de mourir ; car il n'est pas seulement vrai, comme le disait Héraclite, que 'la mort du feu est naissance pour l'air', ce l'est plus évidemment encore pour nous : il périt, l'adulte, à la naissance du vieillard ; il périt, le jeune homme, au profit de l'adulte, et l'enfant au profit du jeune homme, et le bébé au profit de l'enfant, et l'homme d'hier est mort au profit de celui d'aujourd'hui, et celui d'aujourd'hui meurt pour faire place à celui de demain. Et aucun de nous ne demeure, pas un ne reste identique, mais nous devenons plusieurs êtres, tandis que la matière circule et glisse autour d'une apparence unique et d'une empreinte commune. 8 En effet, si nous restons les mêmes, pouvons-nous jouir maintenant d'une chose, auparavant d'une autre, éprouver amour, haine, admiration, mépris pour les objets opposés, avoir un autre langage, d'autres senti-

5 διάνοιαν ἔτι τὴν αὐτὴν ἔχοντες; 9 Οὐτε γὰρ ἄνευ μεταβολῆς ἕτερα πάσχειν εἰκὸς οὔτε μεταβάλλων ὁ αὐτὸς ἂν εἴη. Εἰ δὲ ὁ αὐτὸς οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἔστιν ἀλλ' <ἦ> ἐκ τοῦ αὐτὸν μεταβάλλειν, γινόμενος ἕτερος ἐξ ἑτέρου· ψεύδεται δὲ ἡ αἴσθησις (529)

5 ἀγνοίᾳ τοῦ ὄντος εἶναι τὸ φαινόμενον.

10 Τί οὖν ὄντως ὄν ἐστιν; τὸ ἀίδιον καὶ ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον, ᾧ χρόνος οὐδεὶς μεταβολὴν ἐπάγει. Κινητὸν γάρ τι καὶ κινουμένη συμφανταζόμενον ὕλη καὶ ῥέον αἰεὶ καὶ μὴ στέγον ὡσπερ ἀγγεῖον φθορᾶς καὶ γενέσεως ὁ χρόνος· οὐ δὴ τὸ μὲν ἔπειτα καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ἔσται λεγόμενον καὶ τὸ γέγονεν αὐτόθεν ἐξομολόγησις ἐστὶ | τοῦ μὴ ὄντος· 11 τὸ γὰρ ἐν τῷ εἶναι μηδέποτε γεγονὸς ἢ πεπαυμένον ἤδη τοῦ εἶναι λέγειν ὡς ἔστιν, εὐήθης καὶ ἄτοπον. Ἐν ᾧ δὲ μάλιστα τὴν νόησιν ἐπερείδοντες τοῦ χρόνου τὸ ἐνέστηκε καὶ b τὸ πάρεστι καὶ τὸ νῦν φθεγγόμεθα, τοῦτ' αὖ πάλιν ἐκδυόμενος ὁ λόγος ἀπόλλυσιν· 12 ἐκθλίβεται γὰρ εἰς τὸ μέλλον καὶ τὸ παρωχημένον, ὡσπερ αὐγὴ βουλομένοις ἰδεῖν, ἐξ ἀνάγκης διστάμενον. Εἰ δὲ ταῦτά τῷ μετροῦντι πέπονθεν ἢ μετρουμένη φύσις, οὐδὲ αὐτὴ μένον οὐδὲ ὄν ἐστὶ, ἀλλὰ 5 γινομένη καὶ φθειρομένη κατὰ τὴν πρὸς τὸν χρόνον συννέμησιν. 13 Ὅθεν οὐδὲν τοιοῦτον ἐστὶν ἐπὶ τοῦ ὄντος λέγειν ὡς ἦν ἢ ἔσται· ταῦτα γὰρ ἐγκλίσεις τινὲς καὶ μεταβάσεις καὶ παραλλάξεις τοῦ μένειν ἐν τῷ εἶναι μὴ πεφυκότος. c

14 Ἄλλ' ἐστὶν ὁ θεός, εἰ χρῆ φάναι, καὶ ἐστὶ κατ' οὐδένα χρόνον, ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὐ πρότερον οὐδὲν ἐστὶν οὐδὲ ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ παρωχημένον οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον· 5 ἀλλ' εἰς ὧν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ αἰεὶ πεπλήρωκε· καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατ' αὐτὸ ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδὲ ἐσόμενον οὐδὲ ἀρξά-

TESTIMONIA : § 10, 1-2 Τί... ἐπάγει : Theod. II, 108 ; §§ 14-15 : Cyr. Alex. c. Iul. VIII (PG 76, 908 C).

I B O N (D)

§ 9, 3 <ἦ> Mras || § 10, 3 prior καὶ Plut. : ἡ codd. || § 13, 1 οὐδὲν | οὐδὲ B N cum Plut. || τοιοῦτον | ὄσιον Plut.

ments, sans plus garder identiques aspect, forme ou pensée ? 9 Car sans mutation, il est invraisemblable qu'on s'éprouve différent, et en se muant, on ne saurait être le même ; or, si l'on n'est pas le même, on n'existe pas non plus, sinon du fait du changement, en passant d'un être à l'autre : les sens mentent, par ignorance de l'être, en affirmant l'existence de l'apparence.

10 Qu'est-ce donc qui existe réellement ? ce qui est éternel, étranger à la naissance et à la destruction, ce à quoi nulle durée n'apporte de métamorphose. Mouvement, en effet, illusion liée à celle de la matière mobile, écoulement perpétuel, incontinence comme d'un réceptacle de destruction et de naissance, tel est le temps, lui pour qui les termes 'ensuite', 'avant', 'sera', 'a été' sont par eux-mêmes un aveu de son non-être. 11 Prétendre en effet que ce qui n'est pas encore venu à l'être, ou qui a désormais cessé d'être, existe, c'est sottise et absurdité. L'instant même où nous fixons notre idée du temps en énonçant : 'il se trouve', 'il est là', 'maintenant', cet instant, la parole s'en dévêt à son tour et le fait périr ; 12 car il est écrasé entre le futur et le passé, et s'ouvre nécessairement, comme une lueur devant qui veut la regarder. Et si la nature mesurée subit le même sort que celui qui la mesure, elle n'est pas non plus permanence, ni existence, mais elle naît et se détruit suivant sa relation au temps ; 13 en sorte que, à propos de l'être, nulle expression n'est possible du genre : 'il était', 'il sera' ; ce sont là glissements, passages, déviations de ce qui par nature n'est pas permanent dans l'être.

14 Mais l'être divin 'est', s'il est besoin de le dire, et il est non point dans le temps, mais dans l'éternité immuable, intemporelle, sans déclin, sans avant ni après, sans futur ni passé, sans 'ancien' ni 'récent' ; étant un, au contraire, il remplit le 'toujours' d'un unique 'maintenant' ; et seul ce qui existe par soi-même est existence réelle, sans

μενον οὐδὲ παυσόμενον. 15 Οὕτως οὖν αὐτὸ δεῖ σεβομένους ἀσπάξασθαι καὶ προσαγορεύειν < εἶ > ἢ καὶ νῆ Δί', ὡς ἔνοι τῶν παλαιῶν, εἶ ἐν'. Οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν ὡς ἡμῶν ἕκαστος, ἐκ μυρίων διαφορῶν ἐν πάθεσι γινομένων α
5 ἄθροισμα παντοδαπὸν καὶ πανηγυρικὸν μεμιγμένον· ἀλλ' ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὡσπερ ὄν τὸ ἐν· ἢ δὲ ἑτερότης διαφορᾶ τοῦ ὄντος εἰς γένεσιν ἐξίσταται τοῦ μὴ ὄντος. »

ιγ'. ΟΤΙ ΑΡΡΗΤΟΝ ΤΟ ΘΕΙΟΝ

12

1 Μωσέως καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις προφητῶν ἀπάντων ἀρρητον εἶναι | τὸ θεῖον διδασκόντων καὶ τῆς ἀρρήτου προση- (530)
32 γορίας τὸ σύμβολον διὰ τῆς | παρ' αὐτοῖς ἀνεκφωνήτου σημειώσεως ὑποφαινόντων, τούτοις καὶ ὁ Πλάτων συμφώ-
5 νως αὐτοῖς ῥήμασιν ἐν τῇ μεγάλῃ ἐπιστολῇ οἷά φησιν ἔκρουε·
2 « Ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γινομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης ὅλον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. »
5 Καὶ τόδε δὲ τοῦ φωτὸς τὸ παράδειγμα προλαβὼν ἄλλος Ἑβραίων προφήτης παρέστησεν εἰπών· « Ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου, κύριε· » καὶ ἄλλος πάλιν· « Ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς. »

FONTES : § 2, 1-4 = Plato ep. VII, 341 c 6 - d 2 (Cl. Alex. strom V, 77, 1) ; 6-7 = Ps. 4, 7 ; 8 = Ps. 35 (36), 10.

IBON (D)

§ 15, 2 <εἶ> Patzig (e Cyrillo) || 6 ὄν τὸ | om. B O ὄν Cyr. || διαφορᾶ Plut. : διαφορὰ codd.

naissance ni avenir, sans commencement ni fin. 15 Il faut donc en un acte de vénération le congratuler, le saluer en lui disant : ' Tu es ', ou même, ma foi, comme certains anciens : ' Tu es un ' ; car la divinité n'est point multiplicité comme chacun de nous, agglomérat d'un mélange hétéroclite et cosmopolite de mille différenciations nées dans les passions ; il faut, au contraire, que l'être soit un, tout de même qu'il faut que l'un soit être. Quant à l'altérité, elle dégénère, par différenciation de l'être, jusqu'à produire le non-être. »

ιγ'. Que le divin est ineffable

Chapitre 12

1 Alors que Moïse et tous les prophètes chez les Hébreux enseignent que le divin est ineffable et montrent par des signes qu'ils ne doivent pas prononcer le symbole de son nom ineffable, écoute ce que, accordant sa voix aux leurs, Platon dit en propres termes dans sa grande lettre :

2 « Il n'y a pas moyen en effet de mettre la chose en formules, comme on fait pour les autres sciences ; mais c'est quand on l'a longuement fréquentée, quand on a vécu avec elle, que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle et ensuite se nourrit elle-même. »

Cette image précisément de la lumière, un autre prophète hébreu l'a prise avant lui et l'a présentée en disant : « La lumière de ta face nous a été signifiée, Seigneur » ; et un autre encore : « Dans ta lumière, nous verrons la lumière. »

ιδ'. ΟΤΙ ΘΕΟΣ ΕΙΣ ΕΣΤΙ ΜΟΝΟΣ

13

1 Μωσέως περὶ τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ φήσαντος· « Ἄκουε, c
Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, κύριος εἷς ἐστὶ », πάλιν ὁ
Πλάτων τούτῳ συντρέχων ἓνα θεὸν εἶναι ὡς καὶ οὐρανὸν
ἓνα διδάσκει, ὡδὲ πη λέγων ἐν Τιμαίῳ·

2 « Πότερον οὖν ὀρθῶς ἓνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν ἢ
πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἓνα, εἴπερ κατὰ
τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. Τὸ γὰρ περιέχον
πάντα, ὅποσα νοητὰ ζῶα, μεθ' ἑτέρου δευτέρου οὐκ ἂν ποτε
5 εἶη. »

3 Δῆλος δὲ ἐστὶν ἓνα θεὸν εἰδώς, εἰ καὶ συνήθως Ἑλλησι
τῇ τῶν πλειόνων εἴωθε χρῆσθαι προσηγορίᾳ, καὶ ἀπὸ τῆς
πρὸς Διονύσιον ἐπιστολῆς ἐν ἣ σύμβολα διδοὺς τῶν τε διὰ
σπουδῆς αὐτῷ γραφομένων ἐπιστολῶν καὶ τῶν ἄλλως ἀπερ- d
5 ριμμένων, τῶν μὲν μηδὲν ἔχουσῶν σπουδαῖον σημεῖον τὸ
τῶν θεῶν ὄνομα προτάξειν ἔφησε, τῶν δὲ πεφροντισμένως
αὐτῷ συνταττομένων τὸ τοῦ θεοῦ. Λέγει δ' οὖν ὡδε κατὰ
λέξιν·

4 « Περὶ δὲ δὴ τοῦ ζυμβόλου τοῦ περὶ τὰς ἐπιστολάς,
ὅσας τε ἂν ἐπιστέλλω σπουδῇ καὶ ὅσας μὴ, οἴμαι μὲν σε
μεμῆσθαι, ὅμως δ' ἐννοεῖ καὶ σφόδρα | πρόσεχε τὸν νοῦν·
πολλοὶ γὰρ οἱ κελεύοντες γράφειν, οὐς οὐ ῥάδιον φανερώς
5 διωθεῖσθαι. Τῆς μὲν οὖν σπουδαίας ἐπιστολῆς ὁ θεὸς ἄρχει,
θεοὶ δὲ τῆς ἡττον. »

FONTES : § 1, 1-2 = Deut. 6, 4 ; § 2 = Plato Tim. 31 a 1-5 (1-2 :
Cl. Alex. Strom. V, 79, 4) ; § 4 = Plato ep. XIII, 363 b 1-6.

TESTIMONIA : § 2, 1-3 Πότερον... ἔσται : Theod. IV, 49 ; § 4 :
id. II, 40.

I B O N (D)

ιδ'. Que Dieu est un seul

Chapitre 13

1 Moïse, ayant dit du Dieu de l'Univers : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le Seigneur unique », Platon, une fois encore, s'est rangé à ses côtés pour enseigner qu'il y a un seul dieu comme il y a un seul ciel, lui qui dit dans le *Timée* à peu près en ces termes :

2 « Avions-nous donc raison d'affirmer qu'il existe un seul ciel, ou eût-il été plus exact de dire qu'il y a une pluralité de cieus, ou même un nombre infini ? Il y en a un seul, puisqu'il aura dû être construit à l'imitation du modèle. En effet, ce qui enferme tout ce qu'il y a de vivants intelligibles ne saurait être à la seconde place derrière un autre. »

3 Or, il est évident qu'il avait la notion de l'unicité de Dieu, même si, conformément à l'usage grec, il emploie le terme au pluriel, cela d'après la lettre à Denys où, voulant donner le moyen de distinguer les lettres qu'il lui écrit sérieusement de celles qu'il écrit à la diable, il a dit qu'en guise de marque, sur les lettres qui n'avaient rien de sérieux, il inscrirait en tête le nom des dieux, et celui de Dieu sur celles qu'il composait pour lui après mûre réflexion. Et voici comment il s'exprime textuellement :

« 4 Au sujet du signe qui distingue des autres celles de mes lettres que j'écris sérieusement, tu te rappelles, je pense, quel il est. Songes-y pourtant et fais grande attention. Ils sont en effet nombreux ceux qui me demandent de leur écrire et il est difficile de leur opposer un refus catégorique. Mes lettres sérieuses commencent par ' Dieu ' et celles qui le sont moins par ' les dieux '. »

§ 4, 3 σφόδρα | πάνυ Plato om. Theod. || 5 οὖν] γὰρ Plato.

5 Διαρρήδην δὲ ὁ αὐτὸς ὁμολογεῖ ἐκ παλαιῶν τὸ περὶ τοῦ
 θεοῦ | δόγμα μεμαθηκέναι, λέγων ἐν τοῖς Νόμοις :
 « Ὁ μὲν δὴ θεός, ὡς καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν καὶ τελευ- (531)
 τὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ
 5 φύσιν περιπορευόμενος. Τῷ δ' αἰεὶ ξυνέπεται Δίκη, τῶν
 ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός· ἧς ὁ μὲν εὐδαι-
 μονήσιν μέλλων ἐχόμενος ξυνέπεται ταπεινός καὶ κεκοσμη-
 μένος· εἰ δὲ τις ἐξαρθεῖς ὑπὸ μεγαλαυχίας ἢ χρήμασιν
 ἐπαυρόμενος ἢ τιμαῖς ἢ καὶ σώματος εὐμορφίᾳ ἅμα νεότητι
 10 καὶ ἀνοίᾳ φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως, ὡς δὴ οὔτε
 ἄρχοντος οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις β
 ἱκανὸς ὧν ἡγεῖσθαι, καταλείπεται ἔρημος θεοῦ, καταλειφθεὶς
 δὲ καὶ ἔτι ἄλλους τοιούτους προσλαβὼν σικριτᾶ ταραττων
 πάντα ἅμα καὶ πολλοὺς τισιν ἔδοξεν εἶναι τις, μετὰ δὲ χρόνον
 15 οὐ πολὺν ὑποσχὼν τιμωρίαν οὐ μεμπτὴν τῇ Δίκῃ ἑαυτὸν τε
 καὶ οἶκον καὶ πόλιν ἄρδην ἀνάστατον ἐποίησε. »

FONTES : § 5, 3-16 = Plato leg. IV, 715 e 7 - 716 b 5.

PARALLELA : § 5, 3-6 'Ο... τιμωρός : Eus. theoph. II, 44.

TESTIMONIA : § 5 : Cyr. Alex. c. Iul. III (PG 76, 624 A) ; Theod. VI, 26.

IBON(D) ; Theodreti S

§ 5, 3 ὡς | ὡσπερ Plato || 8 εἰ I O cum Theod¹ S⁴ : ὁ N D cum
 Plat. et Theod¹ ceteris || 10 ὡς δὴ Mras : ὡς δὲ codd. ὡς δὴ γε Theod.
 ὡς Plato.

1. Sur la fortune de ce passage des *Lois* de Platon dans la littérature chrétienne et païenne, cf. É. DES PLACES, « La tradition indirecte des *Lois* de Platon (livres I-VI) », in *Mélanges Saunier*, Lyon 1944, p. 27-40, et sa note à la traduction des *Lois*, ad loc. (*Coll. des Univ. de France*, p. 65, n. 2), qui complète la liste des citations de ce texte chez les philosophes et les Pères. Eusèbe trouvait en particulier une utilisation de ce texte dans la *Cohortatio ad Graecos* du PSEUDOJUSTIN, 25 (P.G. 6, 287 A), chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Protreptique*, VI, 69 ; *Strom.* II, 132, 2 ; VII, 100, 3) et chez ORIGÈNE (*Contre Celse*, VI, 15). L'usage fait de ce texte peut être très différent d'un auteur à l'autre : si celui de la *Cohortatio* et celui de Clément en tirent un témoignage sur la théologie de Platon, Origène dans le *Contre Celse* en isole simplement la leçon, déjà chrétienne, d'humilité.

5 Et le même auteur reconnaît explicitement tenir des anciens sa doctrine sur Dieu, lui qui dit dans les *Lois* :

« Le dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature ; et il a toujours à sa suite la Justice, qui venge les infractions à la loi divine et à laquelle, modeste et rangé, celui qui veut le bonheur s'attache pour la suivre, tandis que tel autre, gonflé d'orgueil, exalté par la richesse et les honneurs, ou encore la beauté physique, associée à la jeunesse et à la folie, enflamme son âme de démesure ; à l'en croire, il n'a besoin ni de maître, ni de chef d'aucune sorte, mais se sent même capable de conduire autrui : celui-là reste abandonné de Dieu et, à cause de cet abandon, il s'en adjoint d'autres qui lui ressemblent, pour bondir désordonnément et tout bouleverser ; beaucoup le prennent pour quelqu'un, mais il ne se passe pas longtemps avant qu'il ne donne à la Justice une satisfaction d'importance et se ruine de fond en comble avec sa maison et sa cité¹. »

— La référence à un ἀρχαῖος λόγος a également été utilisée comme la reconnaissance par Platon d'une source hébraïque (*Cohortatio*, *ibid.* 287 B) que celui-ci n'aurait pas osé citer explicitement. Nous voyons qu'ici Eusèbe en fait comme la conclusion de son chapitre sur le Premier Dieu : la formule qui l'introduit parle non plus simplement de l'unicité du dieu de Platon (... « sa doctrine sur Dieu »), mais de la théologie platonicienne en général. La première idée qu'y relève Eusèbe est la mention d'une « antique parole » : Eusèbe, comme souvent, insiste à la fin d'un développement sur la paternité de Moïse à l'égard des thèses soutenues par Platon. — Nous pouvons aussi remarquer qu'Eusèbe, comme souvent aussi, cite le passage beaucoup plus longuement que ses prédécesseurs ; le premier texte biblique qu'il en rapproche ensuite va dans le sens du commentaire donné par le Pseudo-Justin : le dieu qui a dans ses mains le commencement, le milieu et la fin... est le Dieu éternel (ἀίδιος) ; mais, selon un troisième trait qui lui est propre, Eusèbe, en se référant au texte même de Platon, se laisse entraîner à le citer longuement et à le commenter pour lui-même, en notant les correspondances bibliques que les termes de Platon suscitent en sa mémoire, indépendamment du début de son chapitre.

6 Ταῦτα ὁ Πλάτων· σὺ δὲ γε τῷ « ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχὴν καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων » παράθεος ἀπὸ τῆς Ἑβραίων προφητείας τὸ « ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα », τῷ δὲ « εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν ἐπιπορευόμενος » τὸ « εὐθύτητας εἶδε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ » 7 καὶ πρὸς τὸ « τῷ δ' αἰεὶ ζυνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρὸς » σύγκρινον τὸ « δίκαιος κύριος καὶ δικαιοσύνας ἠγάπησε » καὶ τὸ | « ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος » καὶ τὸ « διότι ἐκδικῶς κύριος καὶ ἀνταποδίδωσι τοῖς περισσῶς ποιοῦσιν ὑπερηφανίαν » τῷ δὲ « ἧς ὁ εὐδαιμονήσῃν μέλλων ἐχόμενος ζυνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος » ἐπόμενόν ἐστι τὸ « ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ σου πορεύσῃ » 8 τῷ δὲ « ὁ δ' ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας ἀνταλείπεται ἔρημος θεοῦ » τὸ « ὁ θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν » καὶ « χαρμονὴ δὲ ἀσεβῶν πτώμα ἐξάϊσιον ». Ταῦτα μὲν οὖν ἀπὸ μυρίων σμικρὰ περὶ τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ· θεὰ δὲ καὶ τὰ περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου.

ιε'. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΑΙΤΙΟΥ

14

1 Τὰ μὲν δὴ περὶ τοῦ πρώτου τῶν ὄλων αἰτίου τοῦτον ἡμῖν ἀνωμολογήσθω τὸν | τρόπον. Ἐπίσκεψαι δὲ καὶ τὰ (532) περὶ τοῦ δευτέρου, ὃν δὴ θεοῦ λόγον καὶ θεὸν ἐκ θεοῦ εἶναι τὰ Ἑβραίων παιδεύει λόγια, καθάπερ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ θεολογεῖν

FONTES : § 6, 3-4 = Is. 41, 4 ; 5 = Ps. 10 (11), 7 ; § 7, 3-4 = id. ; 4-5 = Rom. 12, 19 (e Deut. 32, 35) ; 5-6 = I Thess. 4, 6 (e Ps. 30 [31], 24) ; 8-9 = Deut. 13, 5 ; § 8, 2-3 = I Petr. 5, 5 (= Prov. 3, 4 = Iac. 4, 6) ; 3-4 = Iob 20, 5.

I B O N (D)

6 Voilà les paroles de Platon ; mais rapproche donc : « Le dieu qui a dans ses mains le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres » du fragment de la prophétie hébraïque : « Moi, Dieu, qui suis le premier et qui serai ensuite » ; et : « Il va droit à son but parmi les révolutions de la nature » de : « Son visage connaît les voies droites » ; 7 compare encore : « Et il a toujours à sa suite la Justice qui venge les infractions à la loi divine » et : « Juste est le Seigneur, et il aime les actes de justice », « C'est moi qui ferai justice, moi qui rétribuerais, dit le Seigneur », « Le Seigneur est justicier et il paie de retour ceux qui s'enflent démesurément d'orgueil ». A : « Celui qui veut le bonheur s'attache à elle pour la suivre, modeste et rangé », correspond : « Tu marcheras derrière le Seigneur ton Dieu » ; 8 à : « Celui qui est gonflé d'orgueil reste abandonné de Dieu », correspond : « Dieu s'oppose aux orgueilleux, aux humbles il donne sa faveur » et : « Bonheur des impies, chute sans mesure ». Ce ne sont là que quelques-unes des mille références au Dieu de l'Univers. Mais regarde aussi ce qui a trait à la Cause seconde.

ιε'. La Cause seconde

Chapitre 14

1 Donc, pour ce qui est de la Cause première de l'Univers, que l'accord soit fait dans les termes que nous avons posés. Mais examine encore la question de la Cause seconde, dont les oracles des Hébreux enseignent qu'elle est le Verbe de Dieu, et Dieu né de Dieu, ainsi que nous avons appris

§ 6, 4-5 ἐπιπορευόμενος | περιπορευόμενος § 5, 5 eum Plat. || § 8, 7 post αἰτίου add. Ἑβραίων καὶ Πλάτωνος tab. cap.

§ 1, 2 ἀνωμολογήσθω I : ἀνωμολογεῖσθω O εἶρηται N εἶρητο B.

5 δεδιδάγμεθα. 2 Ὁ μὲν οὖν Μωσῆς διαρρήδην δύο θεολογεῖ κυρίους, ἐν οἷς φησι. « Καὶ ἔβρεξε κύριος παρὰ κυρίου πῦρ καὶ θεῖον ἐπὶ τὴν τῶν ἀσεβῶν πόλιν », ἐνθα συνήθως ἐπὶ τῶν δύο τὴν ὁμοίαν τῶν παρ' Ἑβραίοις χαρακτηριστῶν ἐποιήσατο 5 παράθεσιν· αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀνεκφώνητος παρ' αὐτοῖς θεολογία. 3 Τοῦτο δὲ καὶ Δαβὶδ, ὁ ἄλλος προφήτης ὁμοῦ καὶ βασιλεὺς Ἑβραίων, συνάδων φησὶν· « Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου », τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν διὰ τοῦ πρώτου κυρίου, τὸν δὲ τούτου 5 δευτέρου διὰ τῆς δευτέρας ὑποφήνας προσηγορίας. Τίτι γὰρ ἄλλω θέμις ὑπονοεῖν τὰ δεξιά τῆς ἀγεννήτου θεότητος παραχωρεῖσθαι ἢ μόνω τῷ περὶ οὗ ὁ λόγος; 4 ὃν ὁ αὐτὸς προφήτης ἐν ἐτέροις λευκότερον διασαφεῖ Λόγον τοῦ Πατρὸς 6 δημιουργικῶν τῶν ὄλων | ὑφιστάμενος εἶναι τὸν θεολογούμενον, ἐν οἷς φησι. « Τῷ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν. » 5 Καὶ σωτήρα δὲ τὸν αὐτὸν τῶν δεομένων τῆς παρ' αὐτοῦ θεραπείας εἰσάγει, λέγων· « Ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ, καὶ ἰάσατο αὐτούς. » 6 Καὶ ὁ τούτου δὲ παῖς ὁμοῦ καὶ διάδοχος Σολομῶν, ἐτέρω προσηματι τὴν αὐτὴν παριστάς διάνοιαν, ἀντὶ λόγου σοφίαν εἰπῶν, τάδε ὡς ἐξ αὐτῆς προσώπου διέξεισιν· 7 « Ἐγὼ ἡ σοφία κατεσκήνησα βουλήν, καὶ γνῶσιν καὶ ἐννοίαν ἐγὼ ἐπεκαλεσάμην. » Εἶθ' ἐξῆς ἐπιλέγει· 6 « Κύριος ἐκτίσέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ· πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με, ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, 5 πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασθῆναι· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γενεᾶ με· ἡνίκα ἠτοίμαζε τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῷ. » 8 Τοῦ δ' αὐτοῦ πάλιν καὶ τάδε ἐστίν· « Ὁ θεὸς ἐν τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσε τὴν γῆν, ἠτοίμασε δὲ οὐρανοὺς ἐν φρονήσει. » Ἔτι δὲ καὶ τάδε λέγεται εἶναι τοῦ αὐτοῦ· « Ὅσα ἐστὶ κρυπτά καὶ 5 ἐμφανῆ ἔγνω· ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέ με σοφία. »

FONTES : § 2, 2-3 = Gen. 19, 24 ; § 3, 3 = Ps. 109 (110), 1 ; § 4, 4-5 = Ps. 32 (33), 6 ; § 5, 2-3 = Ps. 106 (107), 20 ; § 7, 1-2 = Prov. 8, 12 ; 3-6 = Prov. 8, 22-25, 27 ; § 8, 2-3 = Prov. 3, 19 ; 4-5 = Sap. 7, 21.

ITERATIONES : § 2, 4-6 : cf. XI, 6, 36, 5-8.

I B O N (D)

nous aussi à l'exprimer. 2 C'est d'abord Moïse, dont la théologie parle expressément de deux seigneurs, quand il dit : « Le Seigneur de la part du Seigneur fit pleuvoir du feu et du soufre sur la ville des impies. » Dans ce cas, il use, pour les deux, selon la coutume, de la même suite de caractères hébraïques, et c'est l'expression hébraïque impro- nonçable du nom divin par le tétragramme. 3 Puis c'est David, un autre prophète en même temps qu'un roi des Hébreux, qui accorde sa voix à la sienne pour dire : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite », désignant par le premier « Seigneur » le Dieu suprême, et par le deuxième celui qui lui est second. A qui d'autre en effet est-il pensable que soit concédée la droite de la divinité inengendrée, sinon à celui-là seul dont nous parlons ? 4 lui que le même prophète dévoile plus clairement ailleurs, affirmant que celui qu'on appelle Dieu est le Verbe, créateur de l'Univers, quand il dit : « Par le Verbe du Seigneur, les cieus ont été faits » ; 5 et il le présente comme le sau- veur de ceux qui ont besoin de ses soins, quand il dit : « Il a envoyé son Verbe, et il les a guéris. »

6 Et celui qui fut à la fois son fils et son successeur, Salomon, a présenté avec un autre mot la même idée : au lieu de « Verbe », il dit « Sagesse » ; et voici les propos qu'il tient comme venant d'elle : 7 « Moi, la Sagesse, j'ai habité au conseil, j'ai appelé à moi la connaissance et la pensée », et elle continue : « Le Seigneur m'a créée comme principe de ses voies pour ses œuvres ; avant les siècles, il m'a posée, au principe, avant de faire la terre, avant que fussent éta- blies les montagnes ; avant toutes les collines, il m'en- gendre. Quand il préparait la terre, j'étais à ses côtés. » 8 Et ceci encore est du même auteur : « Dieu a fondé la terre dans la sagesse, il a préparé les cieus avec prudence » ; et voici encore une parole attribuée au même : « Tout ce qui est caché, et tout ce qui se voit, je l'ai appris ; car c'est l'ouvrière de toutes choses qui m'a instruit, la Sagesse. »

9 Εἴτ' ἐπιλέγει· « Τί δέ ἐστι σοφία καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγ-
 γελῶ καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς
 γενέσεως ἐξιχνιάσω. » 10 Καὶ ἐξῆς διασαφεῖ τὰ τοιάδε·
 « Ἔστι γὰρ αὕτη πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές, πολυ-
 μερές, λεπτόν, εὐκίνητον, τρανόν, ἀμόλυτον, παντοδύναμον,
 πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοεῶν,
 5 καθαρῶν, λεπτοτάτων. | Πάσης γὰρ κινήσεως κινητικῶν- (533)
 τερον σοφία. Διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθα-
 ρότητα. Ἄτμις γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια
 τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς. Διὰ τοῦτο οὐδὲν
 μεμολυσμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. Ἀπαύγασμα γάρ
 10 ἐστὶ φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ
 ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Διατείνει δὲ
 ἀπὸ πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα
 χρηστῶς. » Ταῦτα μὲν ἡ γραφὴ τὴν δὲ τοῦ δόγματος διὰ-
 νοίαν Φίλων ὁ Ἑβραῖος λευκότερον ἐρμηνεύων τοῦτον β
 15 παρίστησι τὸν τρόπον·

Mras
36

| ις'. ΦΙΛΩΝΟΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΑΙΤΙΟΥ

15

1 « Εὐπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταίρειαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις
 ἐφίεσθαι μὲν τοῦ τὸ ὄν ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν
 εἰκόνα αὐτοῦ τὸν ἱερώτατον λόγον. »

FONTES : § 9, 1-3 = 6, 22 ; § 10, 2-13 = Sap. 7, 22-26 (decem epithetis omissis in 22-23) et 8, 1.

§ 1 = Philo Alex. confus. 97.

I B O N (D)

§ 10, 9 μεμολυσμένον | μεμιαμμένον LXX.

1. Le dossier de textes scripturaires réunis par Eusèbe autour de la notion d'une « Cause seconde » est important : il entre dans une véritable démonstration de la présence de cette notion chez les

9 Puis il ajoute : « Ce qu'est la Sagesse, et comment elle prit naissance, je vais le publier ; et je ne vous en ferai pas mystère, mais j'en suivrai les traces depuis le début de la Genèse. » 10 Plus loin, il donne des éclaircissements de ce genre : « Elle est en effet par elle-même un esprit intelligent, saint, unique, multiple, subtil, agile, pénétrant, sans souillure, qui peut tout, surveille tout, pénètre tous les esprits, les intelligents, les purs, les subtils. Car plus que tout mouvement la Sagesse est mobile ; elle traverse et pénètre tout à cause de sa pureté. Car elle est le souffle de la puissance divine, l'effusion toute pure de la gloire du Tout-Puissant. Aussi rien de souillé ne pénètre en elle ; elle est le reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté. Elle déploie sa force d'une extrémité du ciel à l'autre et régit l'Univers avec bénignité. » Voilà donc ce que dit l'Écriture¹ ; mais l'hébreu Philon,

Philon

voulant traduire la doctrine en termes plus clairs, en présente ainsi le sens :

ις'. De Philon : sur la Cause seconde

Chapitre 15

1 « Car il est normal, quand on s'est associé pour la quête du savoir, de chercher à voir l'Être ; et si on ne peut l'atteindre, à voir du moins son image, le Verbe très saint. »

Hébreux, et la formule par laquelle Eusèbe introduit les textes de Philon souligne la nécessité d'une interprétation des textes de la Bible sur ce sujet. Philon joue alors le même rôle auprès de Moïse que les interprètes recrutés par Eusèbe pour mieux comprendre Platon. La plupart des citations bibliques se trouvent dans un propos semblable chez Justin (*Dialogue avec Tryphon*). Sur celle qui termine le chap. 14 (*Sag. 7, 22-26*), cf. É. DES PLACES, « Épithètes et attributs

2 Ἐν τῷ δ' αὐτῷ συγγράμματι καὶ τάδε φησί.
 « Κὰν μηδέπω μέντοι τυγχάνη τις ἀξιοχρεως υἱὸς θεοῦ
 προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτό-
 γονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγ-
 5 γελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα. 3 καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα
 θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὄρων
 Ἰσραὴλ προσαγορεύεται. Διὸ προήχθη ὀλίγω πρότερον
 ἐπαινεῖσαι τὰς ἀρετὰς τῶν φασκόντων ὅτι ἴ πάντες ἐσμέν
 5 υἱοὶ ἐνὸς ἀνθρώπου. 4 Καὶ γὰρ εἰ μὴ πῶ ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες
 νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλὰ τοὶ τῆς ἀειδοῦς εἰκόνας αὐτοῦ
 λόγου τοῦ ἱερωτάτου θεοῦ γὰρ εἰκῶν λόγος ὁ πρεσβύτατος. »

5 Καὶ πάλιν ἐπιλέγει.
 « Ἦκουσα μέντοι καὶ τῶν Μωσέως ἐταίρων τινὸς ἀποφ-
 θεγξαμένου τοιόνδε λόγιον. Ἰδοὺ ἄνθρωπος ᾧ ὄνομα
 Ἄνατολή. καινοτάτη πρόσρησις, ἔάν γε τὸν ἐκ σώματος
 5 καὶ ψυχῆς συνεστῶτα λέγεσθαι νομίσης, ἔάν δὲ τὸν ἀσώματον
 ἐκεῖνον θεῖαν ιδέαν φοροῦντα ἱκανῶς, ὁμολογήσεις ὅτι
 εὐθυβολώτατον ὄνομα ἐπεφημίσθη τῷ Ἄνατολῆς αὐτῷ.
 6 τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄλων ἀνέτειλε
 πατήρ, ὃν ἐτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε. Καὶ ὁ γεννηθεὶς
 μέντοι μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς πρὸς | παραδείγματα (534)
 ἀρχέτυπα τὰ ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἶδη. »

7 Ταῦτά μοι ἀπὸ τοῦ Ἑβραίου Φίλωνος ἐνταῦθα κείσθω,
 ληφθέντα ἐκ συγγράμματος ᾧ τίθεται ἐπιγραφή Περὶ τοῦ

FONTES : § 2, 2 - § 4, 3 = Philo Alex. confus. 146-147 ; § 3, 4-5 =
 Gen. 42, 11 ; § 5, 2 - § 6, 4 = Philo Alex. confus. 62-63 ; § 5, 3-4 =
 Zach. 6, 12.

I B O N (D)

§ 4, 2 ἀειδοῦς I B N : αἰδοῦς O αἰδίου Phil¹³ codd. || § 5, 6 θεῖαν ιδέαν
 φοροῦντα ἱκανῶς codd. (Schwyzer) : θείας ιδέαν φοροῦντα εἰκόνας
 Mras θείας ἀδιαφοροῦντα εἰκόνας Philo.

de la Sagesse », in *Biblica*, 57, 1976, p. 414-419. — Sur la procession
 de la Cause seconde, cf. M. HARL, « A propos d'un passage du *Contre*
Eunome de Grégoire de Nysse, ἀπόρροια et les titres du Christ en
 théologie trinitaire », in *Rech. Sc. Rel.*, 55, 1967, p. 217-226. Eusèbe

2 Et dans le même traité¹, il dit encore :

« Même s'il se trouvait que l'on ne fût pas digne encore
 du nom de ' fils de Dieu ', que l'on s'efforce de se ranger
 sous les ordres de son Verbe premier-né, l'aîné des anges,
 celui qui est comme un archange aux noms multiples :
 3 on l'appelle en effet Principe, Nom de Dieu, Verbe,
 l'Homme à l'image, Israël le Voyant. C'est pourquoi j'ai
 été amené un peu plus haut à louer les vertus de ceux qui
 disent : ' Nous sommes tous fils d'un seul homme ' ; 4 car,
 s'il est vrai que nous ne sommes pas encore en état d'être
 considérés comme les ' enfants de Dieu ', nous le sommes
 du moins de son image invisible, son Verbe très saint. Car
 le Verbe, le plus ancien (des êtres), est l'image de Dieu². »

5 Et il dit encore :

« J'ai entendu un adepte de Moïse proférer un oracle
 ainsi conçu : ' Voici un homme dont le nom est : Levant ',
 appellation bien étrange si c'est le composé d'âme et de
 corps qu'on y croit désigné ; mais si c'est cet être incor-
 porel, qui porte adéquatement la figure divine, on reconnaî-
 tra qu'il y avait beaucoup de pertinence à lui donner le
 nom de ' Levant ' ; 6 car c'est lui le fils aîné que le Père
 de l'Univers a fait lever, lui qu'il a nommé ailleurs Premier-
 né. Et l'engendré, lui, imitant les voies de son Père, les
 yeux fixés sur ses œuvres comme sur des modèles arché-
 types, donnait forme aux apparences. »

7 Que ces textes de l'hébreu Philon, que j'ai pris dans
 le traité intitulé : *Que le pire ordinairement attaque celui qui*

avait déjà traité le sujet pour lui-même au livre VII ; il y renvoie
 ses lecteurs après le parallèle qu'il établit entre Platon et Moïse
 (chap. 15, 7).

1. Eusèbe confond le *De confusione linguarum* avec le *Quod dele-
 rius* ; cf. *infra*, § 7.

2. Sur ce passage et en particulier sur le nom de « Premier-né »,
 cf. J. G. KAHN, in *Œuvres de Philon* 13, p. 176-182, n. compl. 26 au
 § 146.

Mrs
37

τὸ χειρὸν τῷ κρείττονι φιλεῖν | ἐπιτίθεσθαι. Ἦδη δέ μοι
καὶ ἄλλοτε τὰ τῆς τῶν παλαιῶν Ἑβραίων εὐσεβείας δόγματα
5 παρατιθεμένῳ ἐν τοῖς τῆς Εὐαγγελικῆς Προπαρασκευῆς
καὶ τὰ περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου διείληπται αὐτάρκως, ἐφ'
ἃ καὶ νῦν τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέμψω.

Τοσοῦτων οὖν παρ' Ἑβραίοις καὶ τόνδε τὸν τρόπον περὶ β
τοῦ δευτέρου τῶν ὄλων αἰτίου τεθεολογημένων καιρὸς ἤδη
10 καὶ τοῦ Πλάτωνος ἐν [τῷ] Ἐπινομίδι τάδε λέγοντος ἐπα-
κοῦσαι·

Ἰζ'. ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΑΙΤΙΟΥ

16

1 « Καὶ τιμὰς ἀποδιδῶμεν μὴ τῷ μὲν ἐνιαυτόν, τῷ δὲ
μῆνα, τοῖς δὲ μὴ τίνα μοῖραν τάττωμεν μηδέ τίνα χρόνον, c
ἐν ᾧ διεξέρχεται τὸν αὐτοῦ πόλον, συναποτελῶν κόσμον ὃν
ἔταξε λόγος ὁ πάντων θεϊότατος· ὃν ὁ μὲν εὐδαίμων πρῶτον
5 μὲν ἐθαύμασεν, ἔπειτα δὲ ἔρωτα ἔσχε τοῦ καταμαθεῖν
ὅποσα θνητῇ φύσει δυνατά. »

FONTES : § 1 = Plato *Epin.* 986 c 1-7.

PARALLELA : § 1 : Eus. *theoph.* II, 77.

TESTIMONIA : § 1 : Cyr. Alex. c. Iul. VIII (PG 76, 916 D) ; Theod. II, 77.

I B O N (D)

§ 7, 10 τῷ] secl. Gifford in app^u τῇ Dindorf || Ἐπινομίδι Gaisford :
Ἐπιμενίδη codd.

*est meilleur*¹, prennent place ici ; mais comme je cite déjà, en un autre endroit de la *Préparation Évangélique*, les croyances religieuses des anciens Hébreux, celles précisément qui se rapportent à la Cause seconde y ont été définies de façon suffisante², et j'y renverrai encore ceux qui désirent s'instruire.

Telles étant donc chez les Hébreux l'importance et l'orientation de leur théologie sur la Cause seconde de l'Univers, il est temps désormais de prêter l'oreille à Platon, qui dans l'*Épinomis* dit ce qui suit :

Ἰζ'. De Platon : sur la Cause seconde

Chapitre 16

1 « Et n'allons pas attribuer à l'un l'année, à l'autre le mois, sans assigner aux autres un apanage, un temps, où chacun d'eux parcourt son propre cercle et, ce faisant, concourt à l'ordre qu'a établi le Verbe, le plus divin de tous les êtres³, ordre que l'homme privilégié commence par admirer, et ensuite le désir le saisit d'apprendre tout ce qui est accessible à une nature mortelle. »

1. Cf. *supra*, p. 127, n. 1.

2. La question de la « Cause seconde » n'est donc pas traitée parfaitement dans notre livre : Eusèbe renvoie à *P.E.* VII, 12-14, où l'on trouve un même effort de démonstration et un même recours à des commentateurs hébraïques.

3. Le texte d'Eusèbe modifie celui de Platon, en supprimant ὁρατόν après θεϊότατος, ce qui donne à ce membre de phrase une valeur générale ; la notion chrétienne de Verbe se substitue à celle de loi. Cf. É. DES PLACES, « La tradition indirecte de l'*Épinomis* », in *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, p. 354 et n. 1.

2 Καὶ ἐν ἐπιστολῇ δὲ τῇ πρὸς Ἑρμείαν Ἐραστόν τε καὶ Κορίθιον εὖ μάλα πεφυλαγμένως τέθειται τὸ δόγμα, ὡς πρὸς λέξιν ἐπιστέλλων·

« Ταύτην τὴν ἐπιστολὴν πάντας ὑμᾶς τρεῖς ὄντας ἀναγνῶναι
5 χρῆ, μάλιστα μὲν ἀθρόους, εἰ δὲ μὴ, κατὰ δύο κοινῇ κατὰ
δύναμιν ὡς οἶόν τέ ἐστι πλειστάκις, καὶ χρῆσθαι συνθήρη α
καὶ νόμῳ [καὶ] κυρίῳ τούτῳ ὃ ἐστι δίκαιον, ἐπομνύοντας
σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ
παιδιᾶ, καὶ τὸν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν
10 μελλόντων τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομ-
νύοντας· ὃν, ἐὰν ὀρθῶς φιλοσοφῶμεν, εἰσόμεθα πάντες σαφῶς
εἰς δύναμιν ἀνθρώπων εὐδαιμόνων. »

3 Ἄρα σοι δοκεῖ ταῦτα λέγων ὁ Πλάτων τοῖς Ἑβραίων
ἐπικολουθηκέναι δόγμασιν, ἢ πόθεν ἄλλοθεν ἐπῆλθεν αὐτῷ
τοῦ πάντων τῶν γενητῶν αἰτίου | κρεῖττονα ἄλλον θεόν,
τὸν δὴ καὶ πατέρα τοῦ πανηγεμόνος, προσειπεῖν; πόθεν δ'
5 αὐτῷ | τὸ τοῦ Κυρίου ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τοῦ δημιουργοῦ τάξει (535)
ὄνομα, μηδενός πω πρὸ αὐτοῦ Ἑλλήνων ἀκοαῖς, ἀλλὰ μηδὲ
εἰς νοῦν ταῦτα καταβεβλημένου; 4 Εἰ δὲ καὶ ἐτέρων ἡμῶν
πάλιν μαρτύρων δεῖ εἰς ἀναμφίλεκτον παράστασιν τῆς τε
τοῦ φιλοσόφου διανοίας καὶ τῆς τοῦ λόγου κατασκευῆς,
ἐπάκουσον οἷά σοι Πλωτῖνος ἐν οἷς περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν
5 ὑποστάσεων συνέταξε διασαφεῖ γράφων·

FONTES : § 2, 4-12 = Plato ep. VI, 323 c 7 - d 6 (Cl. Alex. strom. V, 102, 4 partim).

ITERATIONES : § 2, 7-11 ἐπομνύοντας... φιλοσοφῶμεν : XIII, 13, 28.

PARALLELA : § 2, 4-12 : Eus. theoph. II, 29.

2 Et, dans la lettre à Hermias, Érastus et Coriscos, il affirme l'idée avec beaucoup de circonspection, et voici textuellement ce qu'il enjoint :

« Cette lettre, il vous faut la lire de préférence tous les trois ensemble, sinon, deux à la fois, et le plus souvent que vous pouvez. Regardez-la comme un pacte, une loi essentielle, par laquelle c'est justice de jurer avec un sérieux mêlé de grâce et le badinage frère du sérieux ; et jurer par le dieu de toutes choses présentes et futures, le Père tout-puissant du chef et de la cause, lui que tous, si nous sommes de vrais philosophes, nous connaissons avec toute la clarté possible à des hommes privilégiés. »

3 A ton avis, quand il tient ce langage, Platon suit-il les idées des Hébreux, ou lui est-il venu de quelque autre part la pensée de saluer un autre dieu plus puissant que la cause de tous ceux qui sont nés, à savoir le père du chef universel ? D'où, celle d'assigner le nom du Seigneur au Père du démiurge, alors que pas un Grec avant lui n'avait proposé ces termes à l'ouïe ni même à la pensée ? 4 Mais, s'il nous faut encore d'autres garants pour établir de façon incontestable la pensée du philosophe et la solidité de notre exposé, écoute ce que t'explique Plotin dans son traité *Sur les trois hypostases qui sont principes*, quand il écrit ce qui suit :

Plotin

TESTIMONIA : § 2, 4-11 Ταύτην... εἰσόμεθα : Cyr. Alex. c. Iul. VIII (PG 76, 916 D - 917 A) ; 7-11 ἐπομνύοντας... φιλοσοφῶμεν : Theod. II, 71.

I B O N (D)

§ 2, 7 καὶ | secl. edd. om. Plato || τούτῳ om. Plato || 9 παιδιᾶ Ruhnken : παιδείᾳ codd. cum Plat. Cyr. Theod.

ιη'. ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΑΙΤΙΟΥ b

17

1 « Κόσμον αίσθητὸν τόνδε εἴ τις θαυμάζει, εἰς τε τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν τάξιν τῆς φορᾶς τῆς αἰδίου βλέπων καὶ θεοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ, τοὺς μὲν ὄρωμένους, τοὺς δὲ καὶ ἀφανεῖς ὄντας, καὶ δαίμονας καὶ ζῶα φυτὰ τε πάντα, 5 ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθινώτερον ἀναβάς κάκει πάντα ιδέτω νοητὰ καὶ παρ' αὐτῶν ἀτῖδια ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην καὶ c σοφίαν ἀμήχανον. »

2 Εἶθ' ἐξῆς τούτοις ἐπιφέρει λέγων·

« Τίς οὖν ὁ τοῦτον γεννήσας; ὁ ἀπλοῦς καὶ ὁ πρὸ τοῦ τοιούτου, ὁ αἴτιος τοῦ καὶ εἶναι καὶ πολὺν εἶναι τοῦτον, ὁ τὸν ἀριθμὸν ποιῶν· ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος· καὶ γὰρ πρὸ τῆς 5 δυάδος τὸ ἐν· δεύτερον δὲ δυάς καὶ παρὰ τοῦ ἐνός γενομένη. »

3 Καὶ πάλιν ὑποβάς ἐπιλέγει·

« Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περιλαμψὶν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος· οἶον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον ἐξ αὐτοῦ τε αἰεὶ γεννώμενον, μένοντος d 5 δέ. 4 Καὶ πάντα τὰ ὄντα ἕως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἕξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρούσης δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρητημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὖσαν οἶον ἀρχετύπων ὧν ἐξέφυ· 5 πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα καὶ χιῶν οὐκ εἴσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει·

FONTES : § 1 = Plotinus enn. V, 1, 4 ; § 2, 2-5 = id. V, 1, 5 ; § 3, 2-§ 7, 6 = id. V, 1, 6.

I B O N (D)

§ 4, 6 δευτέρου αἰτίου : αὐτοῦ tab. cap.

§ 1, 3 βλέπων] ἀποβλέπων Plot. || 6 αὐτῶν] αὐτῷ Plot. (Viger) ||

ιη'. De Plotin : sur la Cause seconde

Chapitre 17

1 « L'on admire ce monde sensible pour sa grandeur, sa beauté, l'ordre de son mouvement éternel, les dieux qui sont en lui, les uns visibles, les autres invisibles, les démons, les animaux et toutes les plantes ; mais que l'on remonte à son modèle et à sa réalité véritable, que l'on voie là-bas tous les intelligibles qui ont par eux-mêmes l'éternité, dans la connaissance et la vie qui leur sont propres, que l'on voie la pure intelligence qui est leur chef, et la prodigieuse sagesse... »

2 Et il continue aussitôt :

« Qui donc a engendré celui-là ? Celui qui est simple et qui est avant un tel être, la cause et de son existence et de sa multiplicité, l'auteur du nombre. Car le nombre n'est pas premier. Et en effet avant la dyade, il y a l'un ; la dyade est seconde et née de l'un. »

3 Et plus bas, il ajoute encore :

« Comment donc ? Et que faut-il concevoir autour de lui, s'il reste immobile ? un rayonnement qui vient de lui, de lui qui reste immobile, telle la lumière resplendissante qui circule autour du soleil et naît sans cesse de lui, alors qu'il demeure immobile. 4 Tous les êtres d'ailleurs, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur puissance actuelle, et qui est comme une image des archétypes dont elle est née ; 5 ainsi, le feu fait naître de lui la chaleur et la neige ne garde pas en elle-même

§ 2, 2 τοῦ om. N cum Plot. (hab. D) || 3 τοιούτου] πλήθους Plot. || § 3, 3 αὐτὸν] αὐτὸ Plot.

μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδη μαρτυρεῖ τούτῳ· ἕως γὰρ ἐστὶ, πρῶσις τι ἐξ αὐτῶν περὶ αὐτά, ὧν ἀπολαβεῖ ὑποστάντων ὁ
 5 τὴν πλησίον. 6 Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ· τὸ δὴ (536)
 αἰεὶ τέλειον αἰεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ
 γεννᾷ. 7 Τί οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; Μηδὲν
 ἀπ' αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ' αὐτό. Μέγιστον δὲ μετ' αὐτό
 νοῦς καὶ δεύτερον. Καὶ γὰρ ὄρα ὁ νοῦς ἐκεῖνον καὶ δεῖται
 αὐτοῦ μόνου, ἐκεῖνος δὲ τούτου οὐδέν. Καὶ τὸ γεννώμενον
 5 ἀπὸ κρείττονος νοῦ νοῦν εἶναι· καὶ κρείττων ἀπάντων νοῦς,
 ὅτι τὰλλα μετ' αὐτόν. »

8 Τούτοις ἐξῆς ἐπιφέρει λέγων·

« Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα
 ὅταν ὦσι μόνου τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον. Ὅταν δὲ ἅ
 καὶ τὸ ἄριστον ἢ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς
 5 τῆ ἑτερότητι μόνον κερωρίσθαι. Εἰκόνα δὲ ἐκεῖνου εἶναι
 λέγομεν τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν. »

9 Καὶ πάλιν τούτοις ἐπιλέγει·

Mras
40

« Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριτά· πάντα περὶ τὸν
 πάντων βασιλέα φησὶ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα
 καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει | δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι
 5 πατέρα, αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς ὁ
 αὐτῷ· 10 τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι
 ἐκεῖνῳ· τοῦ δὲ αἰτίου νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὰγαθὸν καὶ

FONTES : § 8, 2-6 = Plotinus enn. V, 1, 6-7 ; § 9, 2 - § 10, 9 = id.
 V, 1, 8 ; § 9, 2-4 πάντα... τρίτον : cf. Plat. ep. II, 312 e 1-4 ; 4-5 Λέγει...
 πατέρα : cf. id. VI, 323 d 4 ; § 10, 1-2 ἐν... ἐκεῖνῳ : cf. Plat. Tim. 41 d 4.

ITERATIONES : § 9, 2-4 πάντα... τρίτον : XI, 20, 2, 3-5 ; XIII, 13, 29
 (e Cl. Alex.).

TESTIMONIA : § 7, 1-3 : Τί... ἐκεῖνον : Theod. II, 82 ; § 8 : id. II, 83.

I B O N (D)

§ 7, 2 αὐτό (bis) | αὐτόν Plot. Theod. || § 9, 3 τὰ πρῶτα B O :
 πρῶτον περὶ τὰ πρῶτα I et (i. m.) D⁴ τὰ πάντα N D¹ γὰρ πρῶτα Plot.

1. Le texte est obscur. Son interprétation trinitaire est courante
 chez les Pères ; cf. *infra*, P.E. XI, 20. La traduction « autour de... »

tout son froid. Les objets odorants surtout sont une preuve
 de ce fait ; car tant qu'ils existent, il vient d'eux, tout
 alentour, une émanation, réalité véritable dont jouit tout
 le voisinage. 6 De plus, tous les êtres arrivés à l'âge parfait
 engendrent ; donc l'être toujours parfait engendre toujours
 et engendre un être éternel ; et il engendre un être moindre
 que lui. 7 Que faut-il donc dire de l'être absolument par-
 fait ? Rien ne vient de lui que ce qu'il y a de plus grand
 après lui. Mais ce qu'il y a de plus grand après lui, et qui
 est le second terme, c'est l'intelligence. En effet, l'intelli-
 gence voit celui-là et n'a besoin que de lui ; mais lui n'a
 pas besoin d'elle. Ce qui naît du terme supérieur à l'intelli-
 gence, c'est l'intelligence. Et l'intelligence est supérieure
 à toute chose, parce que les autres choses viennent après
 elle. »

8 Plus loin, il ajoute :

« Tout être désire l'être qui l'a engendré et il l'aime, sur-
 tout lorsque le générateur et l'être engendré sont seuls ;
 et, lorsque le générateur est la chose la meilleure qui soit,
 l'être engendré est nécessairement avec lui, n'étant séparé
 de lui que par l'altérité ; et nous disons que l'intelligence
 est l'image de celui-là, mais il faut parler plus clairement. »

9 Et là-dessus, il dit encore :

« Et de là, encore, les trois degrés de réalité chez Platon,
 qui dit : Autour du roi de l'Univers gravitent toutes choses
 (toutes les premières) ; le Second s'occupe des secondes
 choses, et le Troisième, des troisièmes¹. Il dit encore que
 même pour la cause, il y a un père, entendant par la cause
 l'intelligence ; car l'intelligence, pour lui, c'est le démiurge ;
 10 c'est lui dont il dit qu'il crée l'âme dans le fameux cra-
 tère ; et de la cause qui est l'intelligence, il affirme que le

correspond à un schéma traditionnel. Il ne serait pas difficile de la
 justifier pour δεύτερον περί en accentuant περί, mais difficile d'inter-
 prêter en ce sens περί τὰ τρίτα τρίτον ; le texte de Platon est τρίτον
 περί τὰ τρίτα.

τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας· πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν, καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούτους μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι, μαρτυροῦντες πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ <τοῦ> Πλάτωνος γράμμασι. »

11 Ταῦτα μὲν ὁ Πλωτῖνος· ὁ δὲ Νουμῆνιος τὰ Πλάτωνος ἀπρεσβεύων ἐν τοῖς Περὶ τἀγαθοῦ τάδε καὶ αὐτὸς περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου λέγων διερμηνεύει·

10'. ΝΟΥΜΗΝΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΑΙΤΙΟΥ

18

1 « Τὸν μέλλοντα δὲ συνήσειν θεοῦ περὶ πρώτου καὶ δευτέρου χρή πρότερον διελέσθαι ἕκαστα ἐν τάξει καὶ ἐν εὐθημοσύνη τινὶ κάπειτα ἐπὶν δοκῆ ἤδη εἶ ἔχειν, τότε | καὶ δεῖ (537) ἐπιχειρεῖν εἰπεῖν κοσμίως, ἄλλως δὲ μή, ἢ τῷ πρωϊαίτερον πρὶν τὰ πρῶτα γενέσθαι ἀπτομένῳ σποδὸς ὁ θησαυρὸς γίνεσθαι λέγεται. 2 Μὴ δὴ πάθωμεν ἡμεῖς ταῦτόν· θεὸν δὲ προσκαλεσάμενοι ἑαυτοῦ γνώμονα γενόμενον τῷ λόγῳ δεῖξαι θησαυρὸν φροντίδων, ἀρχώμεθα οὕτως· εὐκτέον μὲν ἤδη,

FONTES : §§ 1-5 = Numenius de bono IV vel V fr. 11 des Places (20 Leemans).

TESTIMONIA : § 1, 1 - § 3, 3 Τὸν... εἰς : Cyr. Alex. c. Iul. VIII (PG 76, 917 C).

IB (ad 10') O (G) N (D)

§ 10, 8 πιστωσαμένους I D : πιστωσαμένου B O N πιστωσαμένοις Plot. || 9 τοῦ Plot. (Viger) : om. codd. || § 11, 4 δευτέρου αἰτίου : αὐτοῦ tab. cap.

Bien et ce qui est au-delà de l'intelligence et au-delà de l'essence, est le père, et en maint endroit il dit que l'être et l'intelligence, c'est l'Idée. Ainsi Platon sait que l'intelligence vient du bien et que l'âme vient de l'intelligence. Nos théories ne sont donc point nouvelles, ni d'aujourd'hui ; elles ont été énoncées il y a longtemps, mais sans être développées, et nos théories d'aujourd'hui ne font que commenter ces vieilles doctrines dont l'antiquité nous est témoinnée par les écrits de Platon. »

11 Tels sont les termes de Plotin. Et Numénius, défendant les thèses platoniciennes dans son traité *Sur le Bien*, donne lui aussi une interprétation de la Cause seconde dans les termes que voici :

Numénius

de la Cause seconde dans les termes que voici :

10'. De Numénius : sur la Cause seconde

Chapitre 18

1 « Mais qui veut comprendre ce qui touche au Premier et au Second Dieu, doit d'abord définir chaque terme en son lieu et place ; puis, quand il les croit tous désormais en ordre, alors il lui faut encore s'appliquer à les exprimer selon leur rang, et non pas n'importe comment ; ou bien, comme on dit, à le vouloir saisir prématurément, avant qu'il ait commencé d'exister, le trésor devient cendre ; 2 pour notre part, n'ayons pas la même mésaventure ; ne commençons pas sans avoir prié Dieu ; qu'il se fasse son propre interprète, pour nous faire connaître par son verbe un trésor de pensées ; il faut le prier dès maintenant, puis

§ 1, 3 ἐπὶν I N : ἐπειδὴν G || 4 εἰπεῖν om. O ἔχειν Cyr.

διελείσθαι δὲ δεῖ. 3 Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὢν ἐστὶν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνώμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μὲντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἰς συμπεφόμενος δὲ τῆ ὕλην δυάδι οὐσῆ | ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχί-
5 ζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ῥεούσης. b
4 Τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ — ἦν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῷ — διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοτος ἑαυτοῦ γίνεται. 5 Καὶ ἀπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης. »

6 Καὶ μεθ' ἑτερά φησι·

« Καὶ γὰρ οὔτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεῶν τὸν πρῶτον καὶ τοῦ δημιουργοῦτος δὲ θεοῦ χρὴ εἶναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν. 7 Εἰ μὲν οὖν περὶ τοῦ δημιουργικοῦ ζητοῦμεν, φάσκοντες δεῖν τὸν πρότερον ὑπάρξαντα οὕτως ἂν ποιεῖν c ἔχειν διαφερόντως, ἐοικυῖα ἢ πρόσσδος αὐτῆ γεγонуῖα ἂν εἶη τοῦ λόγου· εἰ δὲ περὶ τοῦ δημιουργοῦ μὴ ἐστὶν ὁ λόγος, 5 ζητοῦμεν δὲ περὶ τοῦ πρώτου, ἀφοσιούμαι τε τὰ λεχθέντα καὶ ἔστω μὲν ἐκεῖνα ἄρρητα, μέτειμι δὲ ἐλεῖν τὸν λόγον, ἐτέρωθεν θηράσας. 8 Πρὸ μὲντοι τοῦ λόγου τῆς ἀλώσεως διομολογησώμεθα ἡμῖν αὐτοῖς ὁμολογίαν οὐκ ἀμφισβητή-
7 σιμον ἀκοῦσαι, τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων ξυμπάντων καὶ βασιλέα, τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν
8 δι' οὐρανοῦ ἰόντα. 9 Διὰ δὲ τούτου καὶ ὁ στόλος ἡμῖν ἐστὶ, κάτω τοῦ νοῦ πεμπομένου ἐν διεξόδῳ πᾶσι τοῖς κοινωνῆσαι d συντεταγμένοις. 10 Βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι

FONTES : § 6, 2 - § 10, 6 = Numenius de bono IV vel V fr. 12 des Places (21 Leemans).

ITERATIONES : § 10, 1-5 Βλέποντος... ἀποσβένυσθαι = § 12, 3-6.

TESTIMONIA : § 6, 2-4 οὔτε... θεόν : Theod. II, 81 ; 2-4 alt. καὶ... θεόν : Cyr. Alex. c. Iul. VIII (PG 76, 917 C).

I O N (D)

§ 3, 1 ἑαυτοῦ I N : ἑαυτῷ O Cyr. || 3 εἰς] ὁ εἰς Cyr. || 5 ἦθος I O : εἶδος N || § 5, 2 ἐπορεξάμενος] ἐπορεξόμενος I || § 6, 2 τὸν I O : τὸ N || 3 θεοῦ I Cyr. Theod. : περὶ πατρός καὶ υἱοῦ O N || νομίζεσθαι (cum Cyr.)] νομίζειν Theod. || § 7, 2 δεῖν] δὴ O.

procéder aux définitions¹. 3 Le Premier Dieu, étant en soi, est simple, du fait qu'étant uni totalement à lui-même, il n'est jamais divisible ; quant au deuxième et troisième Dieu, il est un ; mais emporté avec la matière qui est dualité, d'une part il lui confère l'unité, mais d'autre part il est partagé par elle, qui est caractérisée par le désir et qui est fluide. 4 Ainsi, n'étant pas tourné vers l'intelligible — ce serait vers lui-même — du fait que, plein de sollicitude, il regarde la matière, il se distrait de lui-même. 5 Et il s'attache au sensible, l'entoure de ses soins et, qui plus est, l'élève à sa propre façon d'être, parce qu'il a tendu son désir vers la matière. »

6 Et après d'autres considérations, il poursuit :

« C'est que s'il n'est pas nécessaire que le Premier crée, il faut regarder le Premier Dieu comme le père du Dieu démiurge. 7 Si donc c'est sur la nature démiurgique que portait l'enquête, en disant que celui qui préexiste doit pouvoir agir excellemment, ce serait là une bonne entrée en matière ; mais si ce n'est pas du démiurge que l'on parle, si l'enquête porte sur le Premier, je me lave des paroles que j'ai prononcées : qu'elles soient nulles et non venues ; et je vais chercher à saisir ce qu'il en est en dirigeant ma chasse d'un autre côté. 8 Mais avant le récit de la capture, convenons avec nous-mêmes d'une vérité incontestable : le Premier Dieu reste oisif dans toute l'œuvre de la création, il est Roi ; et le Dieu démiurge est le chef, qui parcourt le ciel 9 — ciel à travers lequel nous aussi faisons route —, l'intellect descendant à travers les sphères vers tous ceux qui ont été enrôlés pour participer au voyage. 10 Ainsi, lorsque Dieu regarde chacun de nous, qu'il se tourne vers lui, c'est alors la vie, l'existence pour les corps qui s'unissent

1. Un modèle de cette invocation préliminaire : *Timée*, 27 c ; cf. la note d'É. DES PLACES au fr. 11 de Numénius, *Coll. des Univ. de France*, p. 106, n. 3. — Sur Numénius, cf. *infra*, Comm., 15* et 37*-39*.

τότε τὰ σώματα κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ ταῦτα
 5 μὲν ἀποσβέννυσθαι, τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος. »

Mras
42

11 Ταῦτα ὁ Νουμήνιος· σὺ δὲ γε παράθεσ αὐτοῖς τὰ ἀπὸ τῆς τοῦ Δαβὶδ προφητείας πάλαι παρ' Ἑβραίοις τοῦτον ἀδόμενα τὸν τρόπον· « Ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, κύριε· πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας· ἐπληρώθη ἡ γῆ τῆς κτίσεώς σου· (538)
 5 πάντα πρὸς σὲ προσδοκῶσι, δοῦναι τὴν τροφήν αὐτοῖς εὐκαιρον· δόντος σου αὐτοῖς συλλέξουσιν, ἀνοίξαντός σου τὴν χεῖρα τὰ πάντα πληρωθήσεται χρηστότητος· ἀποστρέψαντος δὲ σου τὸ πρόσωπον ταραχθήσονται· ἀντανελεῖς τὸ πνεῦμα αὐτῶν, καὶ ἐκλείψουσι καὶ εἰς τὸν χοῦν αὐτῶν ἐπιστρέψουσιν· ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται, καὶ ἀνακαινεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς. » 12 Τί γὰρ ταῦτα διαφέρει ἂν τῆς φασκουῦσης τοῦ φιλοσόφου διανοίας ὡς ἄρα « βλέποντος μὲν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι τότε τὰ σώματα
 5 κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς, μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ ταῦτα ἀποσβέννυσθαι; »

13 Πάλιν δ' αὖ τοῦ σωτηρίου παρ' ἡμῶν φάντος· « Ἐγὼ εἶμι ἡ ἄμπελος, ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός, ὑμεῖς τὰ κλήματα » ὁ Νουμήνιος ἐπάκουσον οἶα περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου θεολογεῖ·

14 « Ὡσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα, ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πρῶτος

FONTES : § 10, 5 ἀποσβέννυσθαι : cf. Ps. 103 (104), 29 ; § 11, 3-11 = Ps. 103 (104), 24.27-30 ; § 13, 1-2 = Ioh. 15,1.5 ; § 14 = Numenius de bono IV vel V fr. 13 des Places (22 Leemans).

ITERATIONES : § 12, 3-6 = § 10, 1-5.

I O N (D)

§ 10, 3 κηδεύοντα I N : κηδεύονται O κηδεύόμενα Viger in notis κηδεύοντος (= κηδομένου) Leemans ex O § 12, 5 (κηδεουσ̄) pro-

à ses émanations¹. Mais quand le dieu retourne à son poste d'observation², eux s'éteignent, tandis que l'intelligence vit, et jouit d'une existence bienheureuse. »

11 Voilà ce que dit Numénios ; mais toi, compare-lui ce fragment de la prophétie de David, chantée autrefois chez les Hébreux³ ; en voici le texte : « Combien glorifiées furent tes œuvres, Seigneur ; toutes, tu les as faites avec sagesse ; la terre est remplie de ta création ; toutes, elles espèrent en toi, que tu leur donnes en leur temps leur nourriture ; si tu leur donnes, elles récolteront ; si tu ouvres la main, toutes se rempliront de ta bonté ; si tu détournes ta face, elles seront épouvantées ; tu retireras ton souffle, et elles expireront et retourneront à leur poussière ; tu enverras ton souffle, et elles seront créées, et tu renouvelleras la face de la terre. » 12 Quelle différence donc y aurait-il avec la pensée du philosophe qui dit : « Ainsi, lorsque Dieu regarde chacun de nous, qu'il se tourne vers lui, c'est alors la vie, l'existence pour les corps qui s'unissent à ses émanations. Mais, quand le dieu retourne à son poste d'observation, eux s'éteignent. »

13 Et encore, alors qu'il y a chez nous ce mot du Sauveur qui a dit : « Je suis la vigne ; mon père est le vigneron, et vous êtes les sarments », écoute la théologie de Numénios sur la Cause seconde :

14 « Et encore, tout comme il y a un rapport du cultivateur au planteur, on constate exactement le même rap-

bante Baltes κηδοντος Dillon (The Middle Platonists, 1977, p. 370-371) || § 12, 5 κηδεύοντα I N : κηδεουσ̄ O κηδεύόμενα Viger || § 14, 2 ἀνά O : ἀναφερόμενος ceteri.

1. Cf. PLATON, *Rép.* VI, 509 a-b ; mais là il s'agit du Bien, non du Démiurge.

2. Cf. *infra*, p. 145, n. 1.

3. Ce sont nos psaumes.

θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. Ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα 5 ξύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα. »

15 Καὶ ἐξῆς δὲ πάλιν περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου τὸ δεύτερον ὑπέστη τοιάδε φησίν·

« Ὅποσα δὲ δοθέντα μέτεισι πρὸς τὸν λαμβάνοντα, ἀπελ-
θόντα ἐκ τοῦ δωδωκότος — ἐστὶ <δὲ> θεραπεία, χρήματα, α
Mras 43 5 νόμισμα κοῖλον, ἐπίσημον —, ταυτὶ | μὲν οὖν ἐστὶ θνητὰ
καὶ ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα ἐστὶν οἷα μεταδοθέντα ἐνθένδ' ἐκεῖθι γεγεννημένα ἔνθεν τε οὐκ ἀπελήλυθε κάκειθι γενόμενα τὸν μὲν ὦνησε, τὸν δ' οὐκ ἐβλάψε καὶ προσώνησε τῇ περὶ ὧν ἠπίστατο ἀναμνήσει. 16 Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ καλὸν χρῆμα ἐπιστήμη ἢ καλὴ, ἣς ὄνατο μὲν ὁ λαβὼν, οὐκ ἀπολείπεται δ' αὐτῆς ὁ δωδωκός. Οἷον ἂν ἴδοις ἐξαφθέντα ἀφ' ἐτέρου λύχνου λύχνον φῶς ἔχοντα, ὃ μὴ τὸν πρότερον ἀφείλατο ἀλλ' ἢ τῆς ἐν αὐτῷ ὕλης πρὸς τὸ ἐκεῖνου πῦρ ἐξαφθείσης. 17 Τοιοῦτον τὸ χρῆμά ἐστὶ τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἢ δοθεῖσα καὶ ληφθεῖσα παραμένει μὲν τῷ δωδωκῷ, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἢ αὐτῇ. | 18 Τούτου δὲ τὸ αἶτιον, ὧ ξένε, οὐδέν ἐστιν ἀνθρώπινον, (539) ἀλλ' ὅτι ἕξις τε καὶ οὐσία ἢ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην ἢ αὐτὴ ἐστὶ παρά τε τῷ δωδωκῷ θεῷ καὶ παρά τῷ εἰληφότῳ ἐμοὶ καὶ σοί. 19 Διὸ καὶ ὁ Πλάτων τὴν σοφίαν ὑπὸ Προμηθεὺς ἐλθεῖν εἰς ἀνθρώπους μετὰ φανοτάτου τινὸς πυρὸς ἔφη. »

FONTES : § 15, 3 - § 19, 2 = Numenius de bono IV vel V fr. 14 des Places (23 Leemans) ; § 19, 1-2 : cf. Plat. Phileb. 16 c 6-7.

I O N (D)

§ 15, 4 ἐστὶ <δὲ> Mras : <οἷα δέ> ἐστὶ Viger in notis || § 16, 4 ἀφείλατο O N¹ D : ἀφείλετο I N² || 5 ἢ om. I || τὸ] τι Scott.

1. Sur le « biblisme » de l'expression, cf. la note d'É. DES PLACES au fr. 13, p. 108, n. 2 (à Exode 3, 14 ajouter Sagesse 13, 16) et J. WHITTAKER, « Numenius and Alcinoüs on the first principle », in *Phoenix*, 32, 1978, p. 144-154.

port du Premier Dieu au Demiurge : Celui qui est¹ sème la semence de toute âme dans l'ensemble des choses qui participent de lui. Et le législateur plante, répartit et transplante en chacun de nous ce qui auparavant a été semé de là-haut². »

15 Poursuivant, il dit encore ceci du mode d'existence de la Cause seconde à partir de la Première :

« Tout objet donné passe du donateur qu'il quitte au donataire qui le reçoit — esclaves, biens meubles, vaisselle d'argent, monnaie ; mais ce sont choses mortelles, humaines ; les choses divines, elles, sont telles que, lorsqu'elles sont communiquées, qu'elles sont passées de là-haut ici-bas, elles ne sont pas parties de là-haut ; parvenues ici-bas, elles profitent au destinataire sans léser le donateur ; elles lui apportent même un profit supplémentaire, en lui remémorant ce qu'il savait. 16 Or cette belle richesse est le beau savoir, qui profite à qui le reçoit, sans que s'en déparle le donateur ; ainsi peut-on voir une lampe allumée à une autre posséder la lumière : elle ne la lui a pas enlevée, mais la matière qui était en elle s'est allumée au contact du feu qui était en l'autre. 17 Telle est cette richesse, le savoir ; on la donne et on la reçoit : elle demeure en qui la donne ; elle est en qui l'a reçue, et c'est la même³ ; 18 et la cause de cela, étranger, ce n'est pas une chose humaine : c'est que la réalité, la substance qui possède le savoir est la même en Dieu qui l'a donnée, et en toi et moi qui l'avons reçue. 19 Voilà pourquoi aussi Platon dit que la sagesse était grâce à Prométhée venue vers les hommes, accompagnée d'un feu éclatant. »

2. Cf. PLATON, *Tim.* 41 c. Le « législateur » est biblique (DES PLACES, *ibid.*, p. 108, n. 3) et philonien (*Quis heres*, 167) : cf. M. HARL, *ad loc.*, in *Œuvres de Philon* 15, p. 248, n. 1.

3. L'image se trouve également chez JUSTIN (*Dial.* 61). Cf. les notes d'É. DES PLACES au fr. 14 de Numénios, p. 109-110, n. 4-5.

Καὶ πάλιν ὑποβάς ἐξῆς φησιν·

20 « Εἰσι δ' οὗτοι βίοι ὁ μὲν πρώτου, ὁ δὲ δευτέρου θεοῦ. Δηλονότι ὁ μὲν πρώτος θεὸς ἔσται ἔστως, ὁ δὲ δεύτερος ἐμπαλὴν ἔστι κινούμενος· ὁ μὲν οὖν πρώτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά. 21 Μὴ θαυμάσης δ' εἰ τοῦτ' ἔφη· πολὺ γὰρ ἔτι θαυμαστότερον ἀκούσῃ. Ἄντι γὰρ τῆς προσοῦσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἡ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἡ αἰδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα. »

22 Ἐπι τοῦτοις καὶ ἐν τῷ ἕκτῳ προστίθησι ταῦτα·

« Ἐπειδὴ ἤδει ὁ Πλάτων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τὸν μὲν δημιουργὸν γινωσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτόν, παντὰ πασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς, διὰ τοῦτο οὕτως εἶπεν, ὥσπερ ἂν τις οὕτω λέγοι·

23 Ὡς ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλὰ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θεϊότερος. »

24 Καὶ μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει·

« Κυβερνήτης μὲν που ἐν μέσῳ πελάγει φοροούμενος ὑπὲρ πηδαλίων ὑψίζυγος τοῖς οἶαξι διιθύνει τὴν ναῦν ἐφεζόμενος, ὄμματά δ' αὐτοῦ καὶ νοῦς εὐθὺ τοῦ αἰθέρος ξυντέταται πρὸς τὰ μετάρσια καὶ ἡ ὁδὸς αὐτῷ ἄνω δι' οὐρανοῦ ἄπεισι, πλέοντι κάτω κατὰ τὴν θάλασσαν· οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην, τοῦ μήτε διακροῦσαι μήτε ἀποπλαγχθῆναι αὐτήν, ἄρμονία ξυνδησάμενος αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἰδρυται, ὅλον ὑπὲρ νεὼς ἐπὶ θαλάττης [τῆς ὕλης]· τὴν ἄρμονίαν δὲ ἰθύνει, ταῖς

FONTES : §§ 20-21 = Numenius de bono IV vel V fr. 15 des Places (24 Leemans) ; § 22, 2 - § 23, 2 = id. VI fr. 17 des Places (26 Leemans) ; § 24, 2-12 = id. VI fr. 18 des Places (27 Leemans).

TESTIMONIA : §§ 20-21 : Cyr. Alex. c. Iul. III (PG 76, 649 B-C).

I O N (D)

§ 20, 2 ἔστως] οὕτως N || § 22, 3 μέντοι (etiam D)] μὲν τι N || 5 λέγοι O N : λέγει I λέγει Usener || § 23, 1 ἔστι (etiam D)] ἔτι N || § 24, 5 πλέοντι κάτω O : πλεονεκτικωτάτω I πλέοντι N πλεόν (dein om. κάτω κατὰ) D || 7 διακροῦσαι I N : ἀποκροῦσαι O διακροῦσθαι vel διακρου-

Et encore, plus bas, il ajoute :

20 « Ce sont là les modes de vie respectifs du Premier et du Deuxième Dieu ; il est évident que le Premier Dieu sera stable et qu'au contraire le Deuxième est en mouvement. Ainsi le Premier s'attache aux intelligibles ; le Deuxième à ce qui est intelligible et sensible. 21 Ne t'étonne pas de cette affirmation ; car tu vas entendre bien plus étonnant encore : j'affirme en effet que, parallèlement au mouvement inhérent au Deuxième, la stabilité inhérente au Premier est un mouvement inné, lequel est à l'origine de l'ordre cosmique, de la permanence éternelle et du salut répandu dans l'Univers. »

22 A quoi il ajoute encore dans son livre VI :

« Comme Platon savait que seul le Démonstrateur est connu des hommes, tandis que le Premier Intellect, celui que l'on appelle Être en soi, leur est parfaitement inconnu, pour cette raison il a parlé de la sorte, comme qui dirait : 23 Ô hommes, l'Intellect que vous vous représentez n'est pas Premier ; il en existe un autre avant lui, antérieur et plus divin. »

24 Après d'autres considérations, il ajoute :

« Quelque part un pilote qui vogue en pleine mer : juché sur son banc au-dessus du gouvernail, il dirige à l'aide des barres son bateau ; mais ses yeux, son esprit sont tendus droit vers les hauteurs de l'éther, et son chemin, c'est en haut, au milieu du ciel qu'il a son origine tandis qu'il navigue en bas à travers la mer. Tout de même, le Démonstrateur qui, pour empêcher la matière de s'écarter de sa route et de s'en aller à la dérive, l'a enserrée dans les liens de l'harmonie, trône sur elle au gouvernail, comme sur un navire en mer¹ : il en règle l'harmonie, en la gouvernant avec ses

σθῆναι Viger in notis || 9 ἐπὶ θαλάττης, τῆς ὕλης codd. (Mras) : τῆς ὕλης seclusi ἐπὶ <τῆς> θαλάττης τῆς ὕλης Thillet.

1. Pour les termes de la comparaison maritime utilisés dans ce fragment de Numénios, dans le fragment 12 (cité *supra*, chap. 18,

10 ἰδέαις οἰακίζων, βλέπει τε ἀντί τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνω θεόν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὀρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως. »

25 Καὶ ὁ σωτήριος παρ' ἡμῶν λόγος· « Οὐδέν, φησί, δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιούντα. » Ἄλλὰ γὰρ τοσαῦτα καὶ περὶ τοῦδε ὁ Νουμήνιος· | ὅτι δὲ οὐκ οἰκεῖα, τὰ δὲ Πλάτωνι δοκοῦντα διεσάφει, οὐδέν (540) 5 ἐπιλέγειν δεῖ ταῖς αὐτοῦ φωναῖς. 26 Ὁ δὲ γε Πλάτων ὅτι μὴ πρῶτος ταῖς αὐτῶν κέρχεται ταῖς ἐπιβολαῖς, φθάνουσι δ' αὐτὸν προειληφότες Ἑβραίων οἱ σοφοί, δέδεικται διὰ τῶν ἐκτεθειμένων· εἰκότως δῆτα καὶ τῶν νέων φιλοσόφων δια- 5 φανῆς γεγονώς Ἀμέλιος, τῆς Πλάτωνος καὶ αὐτὸς εἰ καὶ τις ἄλλος ζηλωτῆς φιλοσοφίας, πλὴν ἀλλὰ βάρβαρον ὀνομάσας τὸν ἑβραῖον θεολόγον, εἰ καὶ μὴ ἐπ' ὀνόματος ἤξιωσε τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου μνήμην ποιήσασθαι, ἐπιμαρτυρεῖ δ' οὖν ὅμως ταῖς αὐτοῦ φωναῖς, αὐτὰ δὲ ταῦτα πρὸς ῥῆμα 10 γράφων·

Mras
45

| κ'. AMELIOY ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ
ΠΑΡ' ΗΜΙΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

19

1 « Καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὃν αἰεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγένετο, ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιόσσειε καὶ νῆ Δί' ὃν ὁ

FONTES : § 25, 1-3 = Ioh. 5, 19.

§ 1, 1-10 = Amelius fr. 1 Zoubos (Amelii neoplatonici fragmenta collegit A.N.Z., Athenis 1956) ; 1-2 : Heraclitus fr. 1 Diels-Kranz et Marcovich.

10, 4), dans le fragment 2 (*infra*, chap. 22, 1, 5 s.), ainsi que dans le passage du *Politique* de Platon (272 e) cité *infra*, chap. 34, 1, 5 s., voir J. Rougé, « Trois notes maritimes », in *Rev. de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, sous presse, 1982. — Cf. É. DES PLACES, éd. des *Fragments* de Numénios, *Coll. des Universités de France*, p. 104, n. 2 et p. 108, n. 9-11.

Idées, et il regarde, au lieu du ciel, le Dieu d'en haut qui attire ses yeux ; et il tire de sa contemplation la faculté de juger, et de son élan l'impulsion motrice. »

25 De même chez nous la parole du Sauveur : « Non, dit-il, le Fils ne peut rien faire de lui-même, s'il ne regarde agir le Père. » Bref, voilà donc sur ce sujet encore tout ce que dit Numénios, et que ce ne soit pas ses propres opinions mais celles de Platon qu'il développait, pour le montrer point n'est besoin d'ajouter à ses expressions. 26 Quant à Platon, qu'il ne soit pas le premier adepte de cette doctrine, mais a été devancé par les Sages hébreux, l'exposé l'a prouvé ; et c'est à juste titre qu'Amélius, lui qui s'est illustré parmi les philosophes récents et qui est aussi un partisan zélé s'il en fut de la philosophie platonicienne, même s'il n'a pas jugé bon de citer par son nom Jean l'Évangéliste quand il désignait du nom de Barbare le théologien hébreu, se porte néanmoins garant de ses expressions, en écrivant mot pour mot ce qui suit :

Amélius

κ'. D'Amélius : sur la théologie
de notre évangéliste Jean

Chapitre 19

1 « Et c'était donc le Verbe, l'être éternel, aurait dit Héraclite, par lequel naissaient les êtres du devenir, celui-là

TESTIMONIA : § 1 : Cyr. Alex. c. Iul. VIII (PG 76, 936 A-B) ; Theod. II, 88.

I B (a κ') O N (D)

§ 24, 11 προσαγόμενον I : προσαγόμενα O N || § 26, 11-12 Ἰωάννου — εὐαγγελιστοῦ : τοῦ Ἑβραίου tab. cap.

βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξία καθεστη-
κότα πρὸς θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶναι· δι' οὗ πάνθ' ἀπλῶς
5 γεγενῆσθαι· ἐν ᾧ τὸ γενόμενον ζῶν καὶ ζῶν καὶ ὄν πεφυ-
κέναι· καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον
φαντάζεσθαι ἄνθρωπον μετὰ τοῦ καὶ τηνικαῦτα δεικνύειν
τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον· ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν
ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι, οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ
10 τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι. »

2 Ταῦτ' οὐκέτι ἐπεσκιασμένως, ἀλλ' ἀντικρυς ἤδη γυμνῇ
τῇ κεφαλῇ μεταπεφρασμένα ἐκ τῆς τοῦ βαρβάρου θεολογίας
δηλα ἄν εἶη· ὁ δέ γε βάρβαρος τίς ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ὁ τοῦ σωτῆ-
ρος ἡμῶν εὐαγγελιστῆς Ἰωάννης, Ἑβραῖος ὢν ἐξ Ἑβραίων;
3 ὅς που ἀρχόμενος τῆς οἰκειᾶς γραφῆς ὤδε πη θεολογεῖ·
« Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ
θεὸς ἦν ὁ λόγος· οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι'
αὐτὸν ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.
5 Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Καὶ
ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα
τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. »
4 | Τοῦ δ' αὐτοῦ περὶ καὶ ἄλλος Ἑβραίων θεολόγος ἐπά- (541)
κουσον οἷα διέξεισιν· « Ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε ὄρατὰ εἴτε ἀόρατα·
Mrs 46 5 καὶ πάντα | δι' αὐτοῦ συνέστηκε καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ
ἐκτίσθη. » 5 Ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ τῆς τοῦ δευτέρου αἰτίου
συστάσεώς τε καὶ οὐσιώσεως ὤδε τοῖς Ἑλλήνων σοφοῖς
πρὸς τὰ Ἑβραίων συμπεφώνηται. Μετίωμεν δῆτα καὶ ἐφ'
ἕτερα.

FONTES : § 2, 1-2 γυμνῇ τῇ κεφαλῇ : cf. Plat. Phaedr. 243 b 6 ;
§ 3, 2-7 = Ioh. 1, 1-4.14 ; § 4, 2-6 = Col. 1, 15-17.

IBON (D)

§ 4, 1 Ἑβραίων] Ἑβραῖος N || 4 pr. εἴτε — ἀόρατα IO : τὰ τε ὄρατὰ
καὶ τὰ ἀόρατα BN (cum Col., τε addito).

aussi, par Zeus, dont le Barbare dit que, placé dans le rang et la dignité de principe, il est tourné vers Dieu, il est Dieu ; que par lui absolument tout est entré dans l'existence ; qu'en lui le devenir a été fait vivant, vie, être ; qu'il descend dans les corps, que revêtant la chair il prend apparence d'homme, montrant ainsi la grandeur de la nature ; évidemment aussi qu'une fois détruit, il est à nouveau divinisé et Dieu, tel qu'il était avant de descendre dans les corps, la chair, l'homme¹. »

2 Ces mots, ce n'est plus de façon voilée, mais directement maintenant et à visage découvert qu'ils apparaissent transposés à partir de la théologie du Barbare ; et ce Barbare, qui était-il pour l'auteur, sinon l'évangéliste de notre Sauveur, Jean, Hébreu, fils d'Hébreux, 3 lui qui, au début de son propre livre, parle ainsi de Dieu : « Au principe il y avait le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au principe avec Dieu. Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes... Et le Verbe s'est fait chair et il a séjourné parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, la gloire que, Fils unique, il tient de son Père. » 4 Sur ce même sujet, écoute ce qu'expose encore un autre théologien hébreu : « Il est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute la création, car c'est en lui qu'ont été créés tous les êtres des cieux et ceux de la terre, tant visibles qu'invisibles. Tout a pris consistance par lui et tout a été fondé en lui. »

5 Eh bien ! on le voit, pour ce qui est de la constitution et de l'origine de la Cause seconde, les sages grecs se trouvent ainsi d'accord avec les doctrines hébraïques. Passons donc à d'autres sujets encore.

1. Cf. H. DÖRRIG, « Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe) », in *Epektasis. Mélanges Daniélou*, Paris 1972, p. 75-87 (= *Platonica minora*, Munich 1976, p. 491-507), qui montre bien le docétisme d'Amélius.

5 κα'. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ D

20

1 Τῶν παρ' Ἑβραίοις λογίων μετὰ τὸν περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ λόγον ἐν τρίτῃ τάξει τὸ ἅγιον πνεῦμα καταλεγόντων καὶ τὴν γε ἁγίαν καὶ μακαρίαν τριάδα τοῦτον ὑποτιθεμένων τὸν τρόπον, ὡς ἂν τῆς τρίτης δυνάμεως πᾶσαν ὑπερβεβηκυίας
5 γενητὴν φύσιν οὐσάν τε πρώτην μὲν τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ συστασῶν νοερῶν οὐσιῶν, τρίτην δὲ ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου, θεὰ ὅπως καὶ ὁ Πλάτων τοιαῦτά τινα ἠνέξατο διὰ τῆς πρὸς Διονύσιον ἐπιστολῆς λέγων·

2 « Φραστέον δὴ σοι δι' αἰνιγμῶν, ἐν' ἂν τι <ή> δέλτος ἢ πόντου ἢ γῆς ἐν πτωχαῖς πάθῃ, ὁ ἀναγνοὺς μὴ γνῶ. Ὡςδε γὰρ ἔχει· περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων καλῶν· δεύτερον δὲ
5 περὶ τὰ δευτέρα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. Ἡ οὖν ἀνθρωπίνη αὖ ψυχὴ περὶ αὐτὰ ὀρέγεται μαθεῖν ποῖα ἄττα ἐστί, βλέπουσα εἰς τὰ αὐτῆς συγγενῆ. »

FONTES : § 2 = Plato ep. II, 312 d 7 - e 6.

ITERATIONES : § 2, 3-5 περὶ... τρίτα : XI, 17, 9, 2-4 (e Plot.) ; XIII, 13, 29 (e Cl. Alex.).

TESTIMONIA : § 2, 1-5 Φραστέον... τρίτα : Theod. II, 78.

I B O N (D)

§ 2, 1 <ή> Plato : om. codd. || 4 ἀπάντων (cum Clem. Theod..) | + τῶν Plato || 5 pr. et alt. περὶ | περί Burnet Souilhé || 6 ἄττα Plato : ἄττα I O et (τ s.l.) N^s ἄτα B N^s D.

1. Titre d'un écrit de Plotin ; cf. *supra*, chap. 16, 4, 4-5.
2. La traduction est en partie celle de J. Souilhé (*Coll. des Univ. de France*), mais nous gardons, avec K. Mras, l'accentuation des περὶ qui commandent τὰ δευτέρα et τὰ τρίτα. La phrase citée par Eusèbe est amputée de ses derniers mots. — Le texte est maintes fois cité par

κα'. Les trois hypostases qui sont principes¹

Chapitre 20

1 Si les oracles hébraïques, après avoir parlé du Père et du Fils, classent au troisième rang le Saint Esprit et posent l'existence de la sainte et bienheureuse Trinité dans les termes suivants : la nature de la troisième Puissance, laquelle est au-dessus de toute nature créée, est la première des substances intelligibles constituées par l'action du Fils, mais la troisième à partir de la Cause première, vois comment Platon, lui aussi, a exprimé en énigmes une idée semblable, lorsqu'il dit dans sa lettre à Denys :

2 « Je dois donc t'en parler par énigmes, afin que, s'il arrive à cette lettre quelque accident sur terre ou sur mer, en la lisant, on ne puisse comprendre. Voici ce qu'il en est : autour du Roi de l'Univers gravitent toutes choses ; il est la fin de toutes, et la cause de toute beauté, le Second s'occupe des secondes choses, et le Troisième, des troisièmes. Ainsi donc l'âme humaine cherche à en connaître les qualités, les yeux tournés vers ce qui lui est apparenté². »

les Pères : CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Protreptique*, VI, 68, 4) ne retient en cet endroit que la première partie de la phrase ; il y voit l'idée du Dieu suprême. En *Strom.* V, 103, 1 (Eusèbe cite ce texte en P.E. XIII, 13, 29-30), le fragment prend place dans une suite de textes platoniciens, où, selon Clément, apparaissent les doctrines judéo-chrétiennes. Pour JUSTIN (*I Apol.* 60, 7), le fait que Platon ait parlé d'un Troisième (principe) prouve sa connaissance du Saint Esprit. On remarquera que l'usage et la place du texte chez Eusèbe font penser à l'interprétation de Justin. Justin rapproche la formule de Platon et celle de la Bible parlant d'un Esprit porté sur les eaux. Dans le *Contre Celse* d'ORIGÈNE (VI, 18), le passage de Platon est cité à Origène par Celse lui-même ; il commence après le début de la citation chez Eusèbe, mais se poursuit au-delà.

3 Ταῦτα οἱ τὸν Πλάτωνα διασαφεῖν πειρώμενοι ἐπὶ τὸν πρῶτον θεὸν ἀνάγουσιν ἐπὶ τε τὸ δεύτερον αἴτιον καὶ τρίτον τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν, θεὸν τρίτον καὶ αὐτὴν εἶναι ὀριζόμενοι· οἱ δὲ γε θεοὶ λόγοι τὴν ἀγίαν καὶ μακαρίαν τριάδα, 5 Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ Ἁγίου Πνεύματος, ἐν ἀρχῆς λόγῳ τάττουσι κατὰ τὰ ἀποδοδομένα.

Ἐπεταὶ τούτοις τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἐξετάσαι οὐσίαν.

Mras
47

| | κβ'. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΑΓΑΘΟΥ ΟΥΣΙΑΣ

(542)

21

1 Τῆς παρ' Ἑβραίοις θείας γραφῆς διαφόρως τὴν τοῦ ἀγαθοῦ οὐσίαν καὶ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν οὐδὲν ἄλλο εἶναι ἢ θεὸν διδασκούσης, δι' ὧν τέ φησιν· « Ἀγαθὸς κύριος πᾶσι τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν, ψυχῇ ἢ ἐκζητήσει αὐτόν » καί· « Ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ ὅτι ἀγαθός, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ » δι' ὧν τε ὁ σωτήριος λόγος πρὸς τὸν περὶ τοῦδε ἐρόμενον ἀπεφήνατο εἰπών· « Τί με ἐρωτᾶς περὶ τοῦ ἀγα- 5 θοῦ; οὐδεὶς ἀγαθός εἰ μὴ εἰς ὁ θεός »· 2 ἐπάκουσον τοῦ Πλάτωνος ἃ φησιν ἐν Τιμαίῳ·

« Λέγωμεν δὴ δι' ἡντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυριστάς ξυνέστησεν. Ἀγαθός ἦν· ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ 5 οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Τούτου δὲ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. »

FONTES : § 1, 3-4 = Ier. lam. 3, 25 ; 4-6 = Ps. 117 (118), 1.29 ; 7-8 = Matth. 19, 17 ; § 2, 3-6 = Plato Tim. 29 d 6 - e 4.

PARALLELA : § 1, 2 (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) : cat. palest. in ps. 118, 68 c 4 Harl.

TESTIMONIA : § 2, 3-6 : Theod. IV, 33.

I B O N (D)

§ 3, 2 ἐπὶ — τρίτον] καὶ τὸν δεύτερον καὶ τὸν τρίτον B N.

3 Ces paroles, ceux qui cherchent à élucider Platon¹ les appliquent au Premier Dieu, à la Cause seconde et à la Troisième, âme du monde, qu'ils définissent elle aussi comme un Dieu, le Troisième. Quant au texte sacré, il met au rang de principe la sainte et bienheureuse Trinité du Père, du Fils et du Saint Esprit, comme il a été montré.

Vient ensuite la question de l'essence du Bien.

κβ'. *L'essence du Bien*

Chapitre 21

1 Si l'Écriture sainte des Hébreux enseigne en divers endroits que l'essence du Bien et le Bien en soi ne sont autres que Dieu, lorsqu'elle dit : « Le Seigneur est bon pour tous ceux qui l'attendent, pour l'âme qui le cherchera », et : « Reconnaissez que le Seigneur est bon, car éternelle est sa miséricorde », et lorsque s'est fait entendre la parole du Sauveur qui répondit en ces termes à qui l'interrogeait à ce sujet : « Pourquoi m'interroges-tu sur le Bien ? Personne n'est bon, sinon Dieu seul », 2 écoute ce que dit Platon dans le *Timée* :

« Disons donc pour quelle cause celui qui a formé le devenir et ce monde-ci les a formés : il était bon et, en ce qui est bon, nulle envie ne naît jamais à nul sujet. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui. »

1. Eusèbe se montre réservé sur l'interprétation. Comme en P.E. XIII, 16, 15, dans le cas de *Phédon* 114 c (sans corps / sans peines), nous voyons chez lui, devant un texte de Platon, la même hésitation que chez CLÉMENT (*Strom.* IV, 37, 3) ; dans les deux cas, la solution de la difficulté diffère de l'un à l'autre. — Cf. *infra*, Comm., 96*.

3 Καὶ ἐν τῇ Πολιτείᾳ δὲ ταῦτά φησιν·

« Ἄρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὧν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης; Οὕτως, ἡ δ' ὄψις. Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸ <ν> τοῦ ἀγαθοῦ ἐκγονον, ὃν τὸ ἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὃ τι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, <τοῦτο> τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. »

4 Καὶ ἐξῆς ἐπιλέγει·

« Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδούν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι. »

5 Καὶ πάλιν φησί·

5 « Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρώμενοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὐξήν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν | ὄντα. Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὅτι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. »

6 Σαφέστατα διὰ τούτων οὐ μόνον τὸ γινώσκεισθαι τὰς νοητὰς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχειν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, δηλαδὴ 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

FONTES : § 3, 2-7 = Plato resp. VI, 508 b 9 - c 4 ; § 4, 2-4 = id. 508 e 1-3 ; § 5 = id. 509 b 2-10.

TESTIMONIA : § 5, 4-7 τοῖς... ὑπερέχοντος : Theod. IV, 36.

I B O N (D)

§ 3, 4 τὸν Plato : τὸ codd. || 5 ὃν Plato : ὃν codd. || 6 τοῦτο Plato : om. codd. || § 4, 3 τῷ D cum Plat. : τὸ I O N (def. B) || § 5, 7 οὐσίας] τῆς οὐσίας Plato || § 6, 1-2 τὰς νοητὰς οὐσίας Viger i.m. : ταῖς νοηταῖς οὐσαις codd.

1. Gifford et Mras notent cet emploi d'ὁμοούσιος avant Nicée. Sur

3 Et dans la *République*, il dit encore ceci :

« — N'est-il pas vrai aussi que le soleil n'est pas la vue, mais que, en étant la cause, il est aperçu par cette vue même ? — C'est vrai, dit-il.

— Eh bien ! repris-je, d'après lui, c'est le soleil que j'entendais par ' fils du Bien ', que le Bien a engendré à sa propre ressemblance et qui est, dans le monde visible, par rapport à la vue et aux objets visibles, ce que le Bien est dans le monde intelligible par rapport à l'intelligence et aux objets d'intellection. »

4 Et, poursuivant, il ajoute :

« Or, ce qui communique la vérité aux objets de connaissance, et à l'intelligence la faculté de connaître, tiens pour assuré que c'est l'idée du Bien. »

Il dit encore :

5 « — Tu reconnaitras, je pense, que le soleil donne aux objets visibles non seulement la faculté d'être vus, mais encore la genèse, la croissance et la nourriture, bien qu'il ne soit pas lui-même genèse.

— Il ne l'est pas en effet.

— De même, pour les objets de connaissance, tu avoueras que non seulement ils tiennent du Bien la faculté d'être connus, mais qu'ils lui doivent par surcroît l'existence et l'essence, quoique le Bien ne soit point essence mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance. »

6 C'est tout à fait clairement que Platon affirme par là que les essences intelligibles tiennent du Bien — soit évidemment de Dieu — non seulement la faculté d'être connues, mais encore l'être et l'essence ; et que le Bien « n'est pas l'essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance ». Et ainsi il établit qu'elles ne sont pas de même essence que lui¹ ; de plus, il

l'hostilité d'Eusèbe à ce terme, cf. E. P. MEIJERING, *God Being History*, Amsterdam 1975, p. 123-124.

εἴληφε παρὰ τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας, | ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας (543)
 πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος· ὃν δὴ καὶ μόνον εἰκότως
 θεὸν τὰ Ἑβραίων ἀναγορεύει λόγια, ὡς ἂν τοῖς πᾶσιν αἴτιον
 10 ὄντα. 7 Τὰ δὴ οὖν μήτε τὸ εἶναι μήτε τὴν οὐσίαν παρ'
 ἑαυτῶν ἔχοντα, ἀλλὰ μηδὲ τῆς τάγαθου φύσεως ὄντα οὐ δὴ
 εὐλογον θεοὺς ἡγεῖσθαι, οἷς μὴ φύσει τὸ ἀγαθὸν πρόσεστιν·
 5 ἐνὶ γὰρ τοῦτο μόνω καὶ οὐδενὶ ἄλλω ἀναθετόν, τῷ μόνω
 ἀγαθῷ, ὃ δὴ καὶ « ἐπέκεινα πάσης οὐσίας πρεσβεία τε καὶ
 δυνάμει ὑπερέχειν » θαυμασίως ὁ Πλάτων ἀνεφώνησε. b
 Πάλιν δὲ καὶ ὁ Νουμῆνιος ἐν τοῖς Περὶ τάγαθου τὴν τοῦ
 Πλάτωνος διάνοιαν ἐρμηνεύων, τοῦτον διεξέεισε τὸν τρόπον·

κγ'. ΝΟΥΜΗΝΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ

22

1 « Τὰ μὲν οὖν σώματα λαβεῖν ἡμῖν ἕξεισι σημαινομένοις
 ἔκ τε ὁμοίων ἀπὸ τε τῶν ἐν τοῖς παρακειμένοις γνωρισμάτων
 ἐνόητων· τάγαθὸν δὲ οὐδενὸς ἐκ παρακειμένου οὐδὲ αὖ ἀπὸ
 ὁμοίου αἰσθητοῦ ἐστι λαβεῖν μηχανή τις οὐδεμία, ἀλλὰ
 5 | δεήσει, οἷον εἴ τις ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος ναῦν ἀλιάδα βρα-
 χειᾶν τινα τούτων τῶν ἐπακτριδῶν, τῶν μόνων μίαν μόνην
 ἔρημον, μετακυμῶν ἐχομένην ὄξυ δεδορκῶς μιᾷ βολῇ
 κατεῖδε τὴν ναῦν, οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν
 αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνω μόνον, ἔνθα μήτε τις
 10 ἀνθρώπος μήτε τι ζῷον ἕτερον μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ μικρόν,

FONTES : §§ 1-2 = Numenius de bono I fr. 2 des Places (11 Leemans).

I B O N (D)

§ 6, 9 αἴτιον] + τοῦ εἶναι Viger i.m.

§ 1, 3 ἐνόητων I O et s.v. D² : ὑπόντων B N D || 8 δεῖ I : δ' εἰ O N
 δὴ Thedinga.

1. Cf. *supra*, p. 145, n. 1.

pense qu'elles ne sont pas inengendrées puisque, en fait, elles tiennent être et essence « de celui qui n'est pas essence mais dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance », celui-là même en vérité, et le seul naturellement, que les oracles hébraïques proclament Dieu, puisqu'il est la cause de tous les êtres. 7 Ainsi donc, les êtres qui ne tiennent d'eux-mêmes ni l'être ni l'essence, bien plus, qui ne sont même pas de la nature du Bien, il n'est certes pas logique de les croire des dieux, eux à qui la bonté n'est pas attachée par nature, cette bonté qu'on ne peut attribuer qu'à un seul et à nul autre, au seul Bien, celui précisément que Platon déclare admirablement « dépasser de loin toute essence en majesté et puissance ». Et voici à nouveau Numénios qui se fait, dans son traité *Sur le Bien*, l'interprète de la pensée de Platon et qui discourt de la manière suivante :

Numénios

κγ'. De Numénios : sur le Bien

Chapitre 22

1 « Les corps, nous pouvons les concevoir en les caractérisant d'après leurs semblables et à partir des traits qui se trouvent dans des objets présents ; mais pour le Bien, nul moyen de le concevoir d'après un objet présent, ni à partir d'un sensible semblable. Mais voici ce qu'il faudra faire. Comme si quelqu'un, installé au sommet d'une guette, a une fois aperçu une petite barque de pêcheur, une de ces embarcations solitaires, toute seule, absolument isolée, prise au milieu des lames¹ : son regard s'est fait aigu et, d'un seul coup d'œil, il a découvert la barque, de même il faut s'en aller loin des sensibles, et entrer en commerce avec le Bien seul à seul, là où il n'est ni homme, ni vivant quelconque, ni corps grand ou petit, mais une indicible,

ἀλλά τις ἀφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, α
 ἔνθα τοῦ ἀγαθοῦ ἦθη διατριβαί τε καὶ ἀγλαΐαι, αὐτὸ δὲ ἐν
 εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἤρεμον, τὸ ἡγεμονικὸν ἕλω ἐποχοῦ-
 μενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. 2 Εἰ δὲ τις πρὸς τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν
 τὸ ἀγαθὸν ἐφιπτάμενον φαντάζεται κάπειτα τρυφῶν οἷοιτο
 τῷ ἀγαθῷ ἐντετυχημένοι, τοῦ παντὸς ἀμαρτάνει. Τῷ γὰρ
 ὄντι οὐ βραδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἔστι
 5 κράτιστον τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς
 τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι
 μάθημα, τί ἐστὶ τὸ ὄν. »

| 3 Ταῦτα μὲν ἐν τῷ πρώτῳ· ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ ταῦτά (544)
 φησιν·

« Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ'
 ὠμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς
 5 οὗτος μόνος εὐρηταὶ ὦν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουρ-
 γὸς θεὸς ἔστι γενέσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή.
 Ἐνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὦν αὐτοῦ μιμη-
 τῆς, τῇ δὲ | οὐσία ἢ γένεσις, <ἡ> εἰκὼν αὐτῆς ἔστι καὶ
 μίμημα. 4 Εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεώς ἐστιν
 ἀγαθός, ἡ ποὺ ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτο-
 αγαθόν, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. Ὁ γὰρ δεῦτερος διττός ὦν b
 αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς
 5 ὦν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλω. 5 Συλλελογισμένων δ' ἡμῶν
 ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν
 πρῶτος θεὸς αὐτοαγαθόν· ὁ δὲ τούτου μιμητῆς δημιουργὸς
 ἀγαθός· ἡ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δὲ ἢ τοῦ
 5 δευτέρου· ἡς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος
 μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ. »

FONTES : § 3, 3 - § 5, 6 = Numenius de bono V fr. 16 des Places
 (25 Leemans).

I B O N (D)

§ 1, 13 εὐμενείᾳ | εὐομία B N || § 2, 7 ὄν | ἐν edd, || § 3, 1 πέμ-
 πτω | δευτέρῳ B N || 5 ὦν I O N² : ὄν B N¹ D || 6 ἀρκεῖ I : ἀρχή
 B O N || 8 <ἡ> hic Mras (post εἰκὼν Usener) || ἔστι | οὐσα Estienne ||

une tout ineffable, une merveilleuse solitude, là où se
 trouvent ses séjours, ses passe-temps, ses fêtes, et lui-même
 dans la paix, la bienveillance, lui le calme, le souverain, que
 porte souriant l'essence qu'il transcende. 2 Mais si en
 collant aux réalités sensibles on s'imagine voir planer le
 Bien, puis, qu'en éprouvant la volupté, on croit l'avoir
 rencontré, on se trompe du tout au tout. C'est qu'en réalité
 point n'est facile, mais bien divin, le chemin qu'il faut suivre
 pour aller vers lui, et le mieux est de se désintéresser du
 sensible, de se porter ardemment vers les sciences, de
 contempler les nombres, et ainsi de se consacrer à la science
 de l'être. »

3 Cela dans le livre I ; et dans le livre V il dit ceci :

« Or, si c'est un intelligible que l'essence, l'Idée, et qu'on
 ait reconnu par ailleurs que l'Intellect lui était antérieur
 et en est la cause, on a découvert que c'est celui-ci même,
 et lui seul, qui est le Bien. Car si le Dieu démiurge est le
 principe du devenir, il suffit que le Bien soit celui de
 l'essence ; et le rapport est le même entre lui et le Dieu
 démiurge, qui est son imitateur, qu'entre l'essence et le
 devenir, qui est son image et son imitation. 4 Et puisque
 le démiurge du devenir est bon, à plus forte raison le
 démiurge de l'essence sera le Bien en soi, connaturel à
 l'essence. Car le Deuxième, par la dualité de son être, pro-
 duit spontanément et sa propre Idée et le monde, dès lors
 qu'il est démiurge, puis tout entier contemplation. 5 Si
 nous récapitulons, posons pour quatre réalités ces quatre
 noms : le Premier Dieu, Bien en soi ; le démiurge bon qui
 l'imite ; quant à l'essence, il y en a une qui est celle du
 Premier, une seconde qui est celle du Deuxième, et son
 imitation est le monde dans sa beauté, rendu beau par la
 participation au Beau. »

§ 4, 1 δὲ O N : om. I (def. B) γὰρ Estienne || 4 αὐτοποιεῖ O N :
 αὐτὸ ποιεῖ I (def. B) αὐτὸς ποιεῖ Estienne || 5 ἔπειτα | ἐστὶ τε Usener
 ἐπεὶ ὁ α' (= πρῶτος) Dodds || ὄλω I D : ὄλω O N (def. B).

6 Καὶ ἐν τῷ ἕκτῳ δὲ ἐπιλέγει·

« Μετέχει δὲ αὐτοῦ τὰ μετέχοντα ἐν ἄλλῳ μὲν οὐδενί, ἐν ἑ
δὲ μόνῳ τῷ φρονεῖν· ταύτη ἄρα καὶ τῆς ἀγαθοῦ συμβάσεως
δύναται ἄν, ἄλλως δ' οὐ. Καὶ μὲν δὴ τὸ φρονεῖν, τοῦτο δὴ
5 συντετύχηκε μόνῳ τῷ πρώτῳ. Ἰφ' οὐ οὖν τὰ ἄλλα ἀπο-
χραίνεται καὶ ἀγαθοῦται, ἐὰν τοῦτο ἐκείνῳ μόνον μόνῳ
προσῆ, ἀβελτέρας ἂν εἴη ψυχῆς ἔτι ἀμφιλογεῖν. 7 Εἰ γὰρ
ἀγαθός ἐστὶν ὁ δεύτερος οὐ παρ' ἑαυτοῦ, παρὰ δὲ τοῦ πρώτου,
πῶς οἶόν τε ὑφ' οὐ μετουσίᾳς ἐστὶν οὗτος ἀγαθός, μὴ ἀγαθὸν
<εἶναι>, ἄλλως τε καὶ τύχη αὐτοῦ ὡς ἀγαθοῦ μεταλαχῶν ὁ δ
5 δεύτερος; 8 Οὕτως τοι ὁ Πλάτων ἐκ συλλογισμοῦ τῷ ὀξὺ
βλέποντι ἀπέδωκε τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἐν. »

Mras
51

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 ἄγαθός ἦν· ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ
τὸ ἀγαθὸν εἶπεν ἀγαθοῦ ιδέα, ὡς δὴ τοῦ δημιουργοῦ ιδέα
5 οὖσαν τὸ ἀγαθὸν, ὅστις πέφανται ἡμῖν ἀγαθός μετουσίᾳ
τοῦ πρώτου τε καὶ μόνου. 10 Ὡσπερ γὰρ ἄνθρωποι μὲν
λέγονται τυπωθέντες ὑπὸ τῆς ἀνθρώπου ιδέας, βόες δ' ὑπὸ
τῆς βοός, ἵπποι δ' ὑπὸ τῆς ἵππου ιδέας, οὕτως καὶ εἰκότως
ὁ δημιουργός, εἴπερ ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ
5 ἀγαθός, <ἀγαθοῦ> ιδέα ἂν εἴη ὁ πρώτος νοῦς, ὧν αὐτοα-
γαθόν. »

FONTES : § 6, 2 - § 8, 2 = Numenius de bono VI fr. 19 des Places
(28 Leemans) ; §§ 9-10 = id. VI fr. 20 des Places (29 Leemans) ; § 9,
2-3 : Plato Tim. 29 e 1 ; 3-4 : id. resp. VI, 508 e 3.

I B O N (D)

6 Et dans le livre VI il ajoute :

« Les êtres participants ne participent de lui par rien
d'autre que la seule pensée ; c'est donc ainsi qu'ils peuvent
jouir également de l'union au Bien, et pas autrement ; au
reste, la pensée est l'apanage du Premier seulement ; ce
donc par quoi les autres êtres prennent couleur et bonté,
douter encore que cela seul détienne cette seule qualité
serait d'une âme stupide ; 7 car, si le Deuxième est bon
non par lui-même mais par le Premier, comment serait-il
possible que ne fût pas le Bien celui dont la participation
le rend bon, surtout s'il se trouve que le Deuxième reçoit
de lui participation au titre de sa bonté ? 8 Ainsi donc,
par déduction, pour un regard perspicace, Platon a défini
le Bien comme étant l'Un. »

Et continuant encore, il dit :

9 « Qu'il en soit ainsi, Platon l'a établi séparément au
gré des occasions : d'un côté, en effet, il a attribué l'adjectif,
dans son emploi usuel, au Démonstratif et dit dans le *Timée* :
' Il était bon ' ; de l'autre, il a dit dans la *République* que
le Bien est l'Idée du Bien, ce qui suppose que le Bien est
l'Idée du Démonstratif, lequel nous apparaît désormais bon
par participation au Premier, à l'Unique ; 10 de même,
en effet, que les hommes ont été frappés au coin de l'Idée
d'homme, les bœufs de celle de bœuf, les chevaux de celle
de cheval, tout de même et conformément à la logique,
puisque le Démonstratif est bon par participation au Bien
premier, l'Intellect premier étant le Bien en soi doit être
l'Idée du Bien. »

§ 6, 2 μετέχοντα] μετέχοντα I || 4 ait. δὴ N : δὲ O D δεῖν I
(def. B) || § 7, 4 <εἶναι> Estienne || § 9, 2 χωρίσας I O^o(i s.l.) :
χωρήσας B O^o N || τὸν] τὸ H. J. Blumenthal (Cl. Quart. N.S. 28,
1978, 126 et n. 15) || 5 ὅστις I : ὅστι O ὅτι B N || § 10, 1 ὡσπερ O :
ὅπως I B N || 5 <ἀγαθοῦ> Mras || ιδέα ἂν O : ιδέα I B N.

| κδ'. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΑΡΑ ΠΛΑΤΩΝΙ ΙΔΕΩΝ (545)

23

1 « Οὕτω δὲ γεγενημένος — δῆλον δ' ὅτι ὁ κόσμος —
πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ
ἔχον δεδημιούργηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐ πᾶσα
ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. Τὰ γὰρ δὴ
5 νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ
ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς. »

2 Ταῦτα μὲν ὁ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ· τὴν δὲ τῶν εἰρημένων
διάνοιαν ἐκ τῶν Διδύμων Περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι
συντεταγμένων ἐκθήσομαι. Γράφει δὲ οὕτως·

Mrs
52

3 « Τῶν κατὰ φύσιν αἰσθητῶν κατὰ γένος ὠρισμένα τινὰ
παραδείγματα φάμενος εἶναι τὰς ιδέας, ἀφ' ὧν τὰς ἐπιστήμας
γίνεσθαι καὶ τοὺς ἔρους· παρὰ | πάντας γὰρ ἀνθρώπους
ἀνθρωπὸν τινα νοεῖσθαι καὶ παρὰ πάντας ἵππους ἵππον καὶ
5 κοινῶς παρὰ τὰ ζῶα ζῶον ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον. 4 Ὅν
τρόπον δὲ σφραγῖδος μιᾶς ἐκμαγεῖα γίνεσθαι πολλὰ καὶ
συχνάς εἰκόνας ἐνὸς ἀνδρός, οὕτως ἐκ μιᾶς ἐκάστης ιδέας
αἰσθητῶν σωμάτων φύσεις παμπληθεῖς, τῆς μὲν ἀνθρώπων
5 ἀνθρώπους ἅπαντας..., καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐπὶ τῶν
ἄλλων τῶν κατὰ φύσιν. 5 Εἶναι δὲ τὴν ιδέαν ἀίδιον οὐσίαν,
αἰτίαν καὶ ἀρχὴν τοῦ ἕκαστον εἶναι τοιοῦτον οἷα ἐστὶν αὐτῆ.

FONTES : § 1, 1-4 = Plato Tim. 29 a 7 - b 2 ; 4-6 = id. 30 c 9 - d 1 ;
§§ 3-6 = Arius Didymus de placitis Platonis fr. 1 Diels (Doxographi
graeci 447, 2-27) = fere Albinus epit. XII, 1 Louis (p. 166-167 Her-
mann).

TESTIMONIA : §§ 3-6 : Stob. ecl. I, 12, 2 a (p. 135-136 Wachsmuth).

I B O N (D)

§ 3, 2 ἀφ' ὧν Stob. : ὧν codd. || § 4, 3 ἐκ | καὶ Stob. || 5 post
ἅπαντας lacunam (<τῆς δὲ ἵππων ἵππους ἅπαντας>) suspicatur
Meineke || § 5, 2 αὐτῆ Stob. : αὐτῆ codd.

κδ'. Les Idées selon Platon

Chapitre 23

1 « Donc, étant né dans ces conditions, il (le monde évi-
demment) a été fait d'après ce que peut embrasser la raison
et l'esprit de mesure, et demeurant identique à soi-même ;
mais s'il en est ainsi, il est aussi absolument nécessaire que
ce monde-ci soit l'image de quelque autre monde. En effet,
celui-là, le modèle, embrasse et contient en lui-même tous
les vivants intelligibles, comme ce monde-ci le fait pour
nous¹. »

2 C'est là ce que Platon a dit dans le *Timée*, et le sens
de ce texte, je vais vous l'expliquer d'après l'ouvrage de
Arius Didyme
Didyme *Sur les opinions de Platon*.
Il écrit ce qui suit :

3 « Il a affirmé que les Idées sont des modèles, délimités
par genre, des sensibles de la nature — modèles d'où pro-
viennent les notions et les définitions ; en effet, en tous les
hommes on conçoit un homme, en tous les chevaux, un
cheval, et en général dans les vivants, un vivant inengendré
et impérissable. 4 Tout comme il se fait beaucoup d'em-
preintes d'un seul sceau et de nombreux portraits d'un
seul homme, ainsi, à partir de chaque Idée, les natures
innombrables des corps sensibles ; et pour commencer, à
partir de celle d'homme, tous les hommes... et analogique-
ment pour les autres réalités naturelles. 5 Il a dit aussi que
l'Idée est l'essence éternelle, la cause et le principe qui fait
que chaque être est semblable à ce qu'elle est elle-même.

1. Sur la composition de cette citation, cf. *infra*, Comm., 43*
et 60*.

6 Καθάπερ οὖν τὰς κατὰ μέρος ὡσπερ ἀρχέτυπα τῶν αἰσθη-
τῶν προηγεῖσθαι σωμάτων, οὕτως τὴν πάσας ἐν ἑαυτῇ
περιέχουσαν, καλλίστην καὶ τελειοτάτην οὖσαν, ὑπάρχειν d
τοῦδε παράδειγμα τοῦ κόσμου· πρὸς γὰρ ταύτην ἀφομοιω-
5 θέντα ὑπὸ τοῦ δημιουργήσαντος αὐτὸν ἀπειργάσθαι θεοῦ
κατὰ πρόνοιαν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας. »

7 Ταῦτα καὶ ἀπὸ τοῦ δεδηλωμένου ἀνδρός· φθάνει γε μὴν
καὶ ταῦτα Μωσῆς ὁ πάνσοφος, πρὸ τοῦ φαινομένου ἡλίου καὶ
ἀστρων καὶ πρὸ τοῦ ὄρωμένου οὐρανοῦ, ὃ δὴ στερέωμα καλεῖ,
πρὸ τε τῆς καθ' ἡμᾶς ξηραῖς γῆς καὶ πρὸ τῆς παρ' ἡμῖν
5 ἡμέρας καὶ νυκτὸς φῶς ἕτερον παρὰ τὸ τοῦ ἡλίου ἡμέραν
τε καὶ νύκτα καὶ τὰ λοιπὰ πρὸς τοῦ πανηγεμόνος καὶ αἰτίου
τῶν ὄλων θεοῦ πεποιῆσθαι διδάσκων. | 8 Ἀλλὰ καὶ οἱ μετὰ (546)
Μωσέα παῖδες Ἑβραίων ἡλιὸν τινα εἶναι ἀσώματον οὐ
πᾶσιν ὄρατὸν οὐδὲ θνητοῖς ὀφθαλμοῖς ὑπαγόμενον ὀρίζονται,
ὡς ὁ προφήτης ἐκ προσώπου θεοῦ λέγων· « Τοῖς δὲ φοβου-
5 μένοις με ἀνατελεῖ ἥλιος δικαιοσύνης. » 9 Καὶ αὐτὴν δὲ
δικαιοσύνην, οὐχὶ τὴν ποιὰν ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὴν ταύτης
ιδέα οἶδεν ἄλλος Ἑβραίων προφήτης, ὃ φήσας περὶ θεοῦ·
« Τίς ἐξήγειρεν ἀπὸ ἀνατολῶν δικαιοσύνην; ἐκάλεσεν αὐτὴν
5 κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ πορεύεται; Δώσει ἐνώπιον
ἔθνων. » 10 Καὶ Λόγον δὲ θεῖον ἀσώματον καὶ οὐσιώδη b
ἀρτίως ἡμῖν ὁ κοινὸς ἡμῶν λόγος ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπὸ τῆς
Ἑβραίων παρίστη γραφῆς· οὐ πὲρὶ Λόγου καὶ τάδε παρὰ
τοῖς αὐτοῖς εἴρηται· « Ὅς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ
5 δικαιοσύνη τε καὶ ἀγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις. » 11 Λέγεται
καὶ ζῶή, λέγεται καὶ σοφία, λέγεται καὶ ἀλήθεια· καὶ πάντα
τὰ κατ' οὐσίαν ὄντα τε καὶ ὑφεστῶτα οἱ Ἑβραίων λόγοι

FONTES : § 8, 4-5 = Mal. 3, 20 ; § 9, 4-6 = Is. 41, 2 ; § 10, 4-5 =
I Cor. 1, 30.

ITERATIONES : § 10 : cf. VII, 12, 2.

PARALLELA : § 9, 4-6 : cf. eclog. proph. IV, 19 (p. 198, 1-3 et 16-
18 Gaisford).

I B O N (D)

6 Ainsi donc, de même que les Idées particulières président
comme des archétypes aux corps sensibles, celle qui les
enferme toutes en elle-même, et qui est la plus belle et
absolument parfaite, est le paradigme de notre monde, car
c'est à sa ressemblance qu'il a été façonné par celui qui
l'a créé suivant la prescience de Dieu à partir de toute
l'essence. »

7 Cela donc d'après l'auteur en question ; mais là encore,
il est devancé par le très sage Moïse, qui enseigne qu'avant
le soleil et les astres apparents, avant le ciel visible qu'il
appelle firmament, avant notre terre sans eau et avant ce
que nous appelons jour et nuit, une autre lumière que celle
du soleil, un autre jour, une autre nuit, etc., ont été faits par
Dieu, maître suprême et cause de l'Univers. 8 De plus, les
enfants des Hébreux après Moïse définissent l'existence
d'un soleil incorporel, qui n'est pas visible à tous, qui n'est
pas offert aux yeux mortels, comme le prophète disant de
la part de Dieu : « Le soleil de la justice se lèvera pour ceux
qui me craignent. » 9 Et cette justice qui n'a pas les caractères
de celle des hommes, mais qui en est l'Idée, un autre
prophète hébreu la connaît, lui qui dit de Dieu : « Qui a
suscité de l'Orient la justice ? Il l'a appelée devant sa face,
et elle va s'avancer, il la rendra devant les nations. »
10 Et notre « verbe » commun nous présentait il y a un
instant, dans les pages précédentes, et cela d'après l'Écri-
ture des Hébreux, un Verbe divin, incorporel et substantiel,
Verbe dont il est dit chez les mêmes auteurs : « Lui qui s'est
fait pour nous science venue de Dieu, justice, sanctification
et rédemption. » 11 Et il est encore dit vie, il est encore
dit sagesse, il est encore dit vérité. Et la doctrine des

§ 6, 1 τὰς] τὰ Stob. || 2 πάσας Stob. : πᾶσαν codd. || 3 οὖσαν]
οὐσίαν « cod. Aug. Euseb. » Wachsmuth (malit Mras) || § 9, 5
πρόσωπον] πόδας Eust^s ecl. proph. cum LXX || ἐνώπιον] ἐναντίον
Eust^s ecl. proph. cum LXX.

διδάσκουσιν — εἰ δὴ Ἑβραῖοι καὶ οἱ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν
 5 ἀπόστολοι τε καὶ μαθηταί —, ναὶ μὴν καὶ μυρίας ἄλλας
 ἀσωμάτους δυνάμεις οὐρανοῦ τε ἐπέκεινα καὶ πάσης τῆς
 ὑλικῆς καὶ ρωδῶδους οὐσίας, ὧν τὰς εἰκόνας ἐν τοῖς αἰσθη-
 τοῖς φασι κατατυπῶσαι, ἐφ' ὧν ἤδη καὶ τοῦνομα τῆς
 εἰκόνας παρελήφασιν. 12 Τὸν γοῦν ἄνθρωπον εἰκόνα διαρ-
 ρήδην νοητοῦ παραδειγματος εἶναι καὶ πάντα τὸν ἀνθρώπων
 βίον ἐν εἰκόνι διαπορεύεσθαι εἰρήκασιν· λέγει δ' οὖν ὁ Μωσῆς·
 5 ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ
 ἐποίησεν αὐτόν. » Καὶ πάλιν ἄλλος Ἑβραῖος τὰ πάτρια
 φιλοσοφῶν· « Μέντοιγε, φησὶν, ἐν εἰκόνι διαπορεύεται
 ἄνθρωπος. »

Ἦδη δὲ καὶ οἱ τῶν ἱερῶν νόμων ἐξηγηταὶ ἐπάκουσον
 ὅπως τὴν ἐν τοῖς Μωσέως γράμμασι διάνοιαν σαφηνίζουσι·
 10 λέγει δ' οὖν ὁ Ἑβραῖος Φίλων τὰ πάτρια διερμηνεύων
 αὐτοῖς ῥήμασιν·

κε'. ΦΙΛΩΝΟΣ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΑΡΑ ΜΩΣΕΙ ΙΔΕΩΝ

24

1 « Εἰ δὲ τις ἐθελήσειε γυμνότερον χρῆσασθαι τοῖς ὀνό-
 μασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον ἢ θεοῦ λόγον
 ἤδη κοσμοποιούντος. Οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι (547)
 ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν | νοητὴν πόλιν

Mras
54

FONTES : § 12, 4-5 = Gen. 1, 27 ; 6-7 = Ps. 38 (39), 7.

§§ 1-6 = Philo Alex. opif. 24-27.

I B O N (D)

§ 11, 8 φασιν] φησὶ B N || κατατυπῶσαι I B O D (Schwyzer :
 suppleto θεόν) et N (i.r. 2 vel 3 litt. inter κατα et τυ) : κατατυ-
 πῶσθαι Mras κατατυποῦσθαι Viger i.m.

§ 1, 4 νοητὴν secl. Philonis edd. (Arnaldez).

Hébreux — si ce sont aussi des Hébreux que les apôtres
 et les disciples de notre Sauveur — enseigne toutes les réa-
 lités authentiques et fondamentales, et encore, oui, mille
 autres puissances incorporelles, au-delà du ciel et de toute
 existence matérielle et fluide¹, tout ce dont (Dieu), affir-
 me-t-elle, a imprimé les images dans les sensibles, à propos
 desquels elles ont déjà reçu le nom d'image. 12 De l'homme,
 en tout cas, elles disent explicitement qu'il est l'image d'un
 modèle intelligible et que toute la vie humaine chemine en
 image. Ainsi Moïse dit : « Et Dieu fit l'homme ; il le fit à
 l'image de Dieu » ; et un autre Hébreu, méditant sur la
 tradition ancestrale : « En vérité, c'est en image que
 l'homme chemine. »

Mais écoute maintenant comment les exégètes des lois
 sacrées explicitent la pensée qui se trouve dans les écrits
 de Moïse ; ainsi Philon l'Hébreu, interprétant les textes

Commentaire
 de Philon

ancestraux, dit en propres termes
 ce qui suit :

κε'. De Philon : sur les Idées selon Moïse

Chapitre 24

1 « Et si l'on voulait user des mots tout simplement, on
 dirait que le monde intelligible n'est autre que le Verbe de
 Dieu déjà en train de créer le monde ; la cité intelligible,
 en effet, n'est pas non plus autre chose que le calcul de

1. Le lien entre les divers équivalents « hébraïques » des Idées pla-
 toniciennes pour Eusèbe n'est pas très clair ; en particulier, le mot
 « puissances » a peut-être plusieurs sens chez lui. — En adoptant la
 théorie platonicienne des Idées, Eusèbe suit une tradition patristique
 qui remonte à Philon d'Alexandrie. Une position contraire et originale
 est celle de l'auteur de la *Cohortatio ad Graecos* (29, PG 6, 296 C -
 297 A).

5 κτίζειν διανοούμενον. 2 Τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωσέως ἐστίν, οὐκ ἔμῃν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα διαρρήδην ὁμολογεῖ ὡς ἄρα 'κατ' εἰκόνα θεοῦ' διευπαύθη. 3 Εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκῶν εἰκόνας, δηλονότι καὶ τὸ δλον εἶδος, σύμπαρ οὗτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος, εἰ μείζων τῆς ἀνθρωπίνης ἐστί, μίμημα θείας εἰκόνας, δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος. ^b 4 Φησὶ δ' ὡς 'ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν', τὴν ἀρχὴν παραλαμβάνων οὐχ, ὡς οἴονται τινες, τὴν κατὰ χρόνον· χρόνος γὰρ οὐκ ἦν πρὸ κόσμου, ἀλλ' ἡ σὺν αὐτῷ γέγονεν ἢ μετ' αὐτόν. 5 Ἐπεὶ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἐστὶν ὁ χρόνος, πρότερον δὲ τοῦ κινουμένου κίνησις οὐκ ἂν γένοιτο, ἀλλ' ἡ ἀναγκαῖον αὐτὴν ὕστερον ἢ ἅμα συνίστασθαι, ἀναγκαῖον ἄρα καὶ τὸν χρόνον ἢ ἰσῆλικα ^c 5 κόσμου γεγόνεναι ἢ νεώτερον ἐκείνου, πρεσβύτερον δὲ ἀποφαινέσθαι τοιμᾶν ἀφιλόσοφον. 6 Εἰ δ' ἀρχὴ μὴ παραλαμβάνεται τὰ νῦν ἢ κατὰ χρόνον, εἰκὸς ἂν εἴη μὴνύεσθαι τὴν κατ' ἀριθμὸν, ὡς τὸ 'ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν' ἴσον εἶναι τῷ 'πρῶτον ἐποίησε τὸν οὐρανόν'.

7 Εἶθ' ἐξῆς λέγει·

« Πρῶτον οὖν ὁ ποιῶν ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ· ὧν τὸ μὲν ἐπεφήμισε σκότος, ἐπειδὴ μέλας ὁ ἀήρ τῇ φύσει, τὴν δὲ ἄβυσσον· πολύ- ^d 5 βυθον γὰρ τό τε κενὸν καὶ ἀχανές· 8 εἶθ' ὕδατος ἀσώματον οὐσίαν καὶ πνεύματος καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἐβδόμου φωτός, ὃ πάλιν ^d ἀσώματον ἦν καὶ νοητὸν ἡλίου παράδειγμα καὶ πάντα ὅσα φωσφόρα ἄστρα κατὰ τὸν οὐρανὸν ἔμελλε συνίστασθαι. 9 Προνομίας δὲ τό τε πνεῦμα καὶ τὸ φῶς ἤξειούτο· τὸ μὲν

FONTES : § 2, 3 = Gen. 1, 27 ; § 4, 1-2 = Gen. 1, 1 ; § 6, 3 = Gen. 1, 1 ; § 7, 2 - § 10, 9 = Philo Alex. opif. 29-31 ; § 9, 1-2 : cf. Gen. 1, 2.

I B O N (D)

§ 3, 1 δηλονότι secl. Philonis edd. (Arnaldez), tuetur Mras || 2 ei] δε Philo || 3 καὶ om. N || ἡ om. B N || 5 τὸ — ἰδεῶν secl. Arnaldez || § 4, 1 ὁ (etiam N)] om. B || § 7, 5 τε] γε Philo || § 8, 3 πάντα] πάντων Philo.

l'architecte déjà en train de concevoir la création de la cité intelligible. 2 Cette doctrine, c'est celle de Moïse, non la mienne ; c'est ainsi qu'en décrivant la naissance de l'homme dans ce qui suit, il reconnaît expressément qu'il fut façonné 'à l'image de Dieu'. 3 Or, si la partie est image d'image, si évidemment aussi la forme tout entière, totalité de ce monde sensible, puisqu'elle est plus grande que l'image humaine, est imitation d'une image divine, il est clair que le sceau archétype, que nous affirmons être le monde intelligible, est lui-même le modèle, l'Idée archétype des Idées, le Verbe de Dieu. 4 Or il affirme : 'Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre', en ne prenant pas 'commencement' comme certains l'imaginent, au sens temporel, car le temps n'existait pas avant le monde, mais il est né soit avec lui, soit après lui. 5 En effet, puisque le temps est intervalle du mouvement du monde et qu'il ne peut y avoir de mouvement antérieurement au mobile, mais que nécessairement il naît ou après ou en même temps, il est donc nécessaire que le temps soit ou bien du même âge que le monde, ou bien son cadet ; oser prétendre qu'il est son aîné, ce n'est pas d'un philosophe. 6 Mais si 'commencement' n'a pas l'acception temporelle, il pourrait vraisemblablement signifier le commencement selon le monde, en sorte que 'au commencement il fit' équivaut à 'en premier il fit le ciel'.

7 Et il poursuit en disant :

« En premier lieu donc, le Créateur créait un ciel incorporel, une terre invisible, une idée d'air et une de vide. Et il appela l'un 'ténèbres', puisque l'air est noir par nature, l'autre, 'abîme', car le vide est profond et béant ; 8 ensuite, une essence incorporelle d'eau, une de souffle, et par-dessus tout, en septième lieu, une de lumière, qui elle aussi était incorporelle et le modèle intelligible du soleil comme de tous les astres lumineux qu'il allait créer à travers le ciel. 9 Mais il jugeait que le souffle et la lumière méritaient une prérogative : le premier — en l'appelant 'souffle de Dieu' —

γὰρ ὠνόμασε θεοῦ, διότι ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα, ζωῆς δὲ θεὸς αἷτιος, τὸ δὲ φῶς, ὅτι ὑπερβάλλον καλόν· τοσοῦτω τὸ νοητὸν | τοῦ ὄρατοῦ λαμπρότερον τε καὶ ἀνοξειδέστερον, ὅσῳ περ ἥλιος, οἴμαι, σκοτούς καὶ ἡμέρα νυκτὸς καὶ τὰ κριτήρια, νοῦς ὁ τῆς βίλης ψυχῆς ἡγεμῶν, ὀφθαλμῶν σώματος. (548) **10** Τὸ δὲ ἄορατον καὶ νοητὸν φῶς ἐκείνο θείου λόγου γέγονεν εἰκῶν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ· καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστήρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων, ἦν οὐκ ἂν ἀπὸ σκοποῦ καλέσειεν ἂν τις παναύγειαν, ἀφ' ἧς ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι πλανῆται καὶ ἀπλανεῖς ἀρύτονται, καθ' ὅσον ἐκάστῳ δύναμις, τὰ πρέποντα φέγγη, τῆς ἀμιγῆς καὶ καθαρᾶς αὐγῆς ἐκείνης ἀμαυρουμένης, οὗ ἂν ἀρξῆται τρέπεσθαι κατὰ τὴν ἐκ νοητοῦ πρὸς αἰσθητὸν μεταβολήν. Εἰλικρινές γὰρ οὐδὲν τῶν ἐν αἰσθήσει. »

11 Καὶ μετὰ βραχεία ἐπιλέγει·

« Ἐπεὶ δὲ φῶς μὲν ἐγένετο, σκότος δ' ὑπεξέστη καὶ ἀνεχώρησεν, ἔροι δ' ἐν τοῖς μεταξύ διαστήμασιν ἐπάγησάν ἐσπέρα καὶ πρωῖα, κατὰ τὰναγκαῖον τοῦ χρόνου μέτρον ἀπετελεῖτο εὐθὺς δὲ καὶ ἡμέραν καλῶς ποιῶν ἐκάλεσεν, καὶ ἡμέραν οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ μίαν, ἣ λέλεκται διὰ τὴν τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν, μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν. **12** Ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἰδρυθεὶς ἐν τῷ θεῷ λόγῳ· ὁ δ' αἰσθητὸς πρὸς παράδειγμα τούτου ἐτελειογυνοῖτο. Καὶ πρῶτον αὐτοῦ τῶν μερῶν, δὲ καὶ πάντων ἄριστον, ἐποίησε τὸν οὐρανὸν ὁ δημιουργός, ὃν ἐτύμως στερέωμα προσηγόρευσεν, ἅτε σωματικὸν ὄντα· τὸ γὰρ σῶμα φύσει στερεόν, ὅτι περ καὶ τριχῆ διαστατόν· στερεοῦ δὲ καὶ σώματος ἔννοια τίς ἕτερα πλὴν τὸ πάντη διεστηκόσ; εἰκότως οὖν ἀντιθεὶς τῷ νοητῷ καὶ ἀσώματῳ τὸν αἰσθητὸν καὶ σωματοειδῆ, τοῦτον στερεὸν ἐκάλεσε. »

FONTES : § 11, 2 - § 12, 10 = Philo Alex. opif. 35-36.

I B O N (D)

§ 9, 5-6 τὰ κριτήρια secl. Arnaldez || § 12, 10 στερεὸν] στερέωμα Philo.

parce que le souffle est ce qu'il y a de plus vivifiant et que la cause de la vie, c'est Dieu ; la seconde, la lumière, parce qu'elle est éminemment belle ; la lumière intelligible dépasse la visible en luminosité et en éclat autant, à mon avis, que le soleil surpasse les ténèbres, le jour la nuit et, dans l'ordre du jugement, l'intellect, guide de l'âme entière, les yeux du corps. **10** Or, cette lumière invisible et intelligible est l'image du Verbe divin, qui en a expliqué la naissance ; et c'est un astre supra-céleste, source des astres visibles, qu'il serait tout à fait juste d'appeler 'clarté universelle', lui à qui soleil, lune, planètes et fixes puisent, chacun à la mesure de sa puissance, l'éclat qui lui convient, cette clarté pure et sans mélange de la lumière intelligible s'affaiblissant là où elle commence à se convertir par le passage de l'intelligible au sensible ; car, dans le domaine de la sensation, il n'est rien qui soit exempt de mélange. »

11 Et peu après il ajoute :

« Mais lorsque la lumière fut, que l'obscurité recula et céda la place, que des bornes — soir et matin — se constituèrent dans les intervalles qui les séparent, nécessairement se réalisait aussitôt une mesure du temps, qu'il fit bien de nommer 'jour', et jour non point 'premier', mais 'unique', ainsi déterminé à cause de l'unicité du monde intelligible, qui est par nature monadique. **12** Désormais donc, le monde incorporel était dans sa perfection fondé sur le Verbe divin ; c'était au monde sensible d'être enfanté sur le modèle du premier ; et la première de ses parties, la meilleure de toutes, que le Démonstrateur créait, était le ciel ; et il l'appela pertinemment 'firmament', étant donné qu'il est corporel ; car le corps est par nature ferme ('solide', ce qui a trois dimensions) ; or, du solide et du corps quelle autre notion y a-t-il que celle de ce qui a dimension en tout sens ? Il eut donc raison d'opposer le ciel sensible et corporel au ciel intelligible et incorporel et de l'appeler 'ferme'. »

| Ταῦτα ὁ Φίλων· συνάδει δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Κλήμης ἐν τῷ
ἕκτῳ Στρωματεῖ λέγων ὧδε·

κς'. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ

25

1 « Κόσμον τε αἰσθητὸν τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἢ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητὸν τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλοῦ παραδείγματος. Καὶ τὸν μὲν ἀνατίθησι μονάδι, ὡς ἂν νοητὸν, τὸν δὲ αἰσθητὸν ἑξάδι· γάμος γὰρ παρὰ τοῖς πυθαγορείοις, ὡς ἂν γόνιμος ἀριθμὸς, ἢ ἑξὰς καλεῖται. 2 Καὶ ἐν μὲν τῇ μονάδι συνίστησιν οὐρανὸν ἀόρατον | καὶ (549) γῆν ἁγίαν καὶ φῶς νοητὸν. 'Ἐν ἀρχῇ γάρ, φησὶν, ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· ἢ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος·' εἶτ' ἐπιφέρει· 'Καὶ εἶπεν ὁ θεός· Γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς.' Ἐν δὲ τῇ κοσμογονίᾳ τῇ αἰσθητῇ στερεὸν οὐρανὸν δημιουργεῖ — τὸ δὲ στερεὸν αἰσθητὸν — γῆν τε ὄρατὴν καὶ φῶς βλεπόμενον. 3 Ἄρ' οὐ δοκεῖ σοι ἐντεῦθεν ὁ Πλάτων ζώων ιδέας ἐν τῷ νοητῷ ἀπολείπειν κόσμῳ καὶ τὰ εἶδη τὰ αἰσθητὰ κατὰ τὰ γένη δημιουργεῖν τὰ νοητά; 4 Εἰκότως ἄρα ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάττεσθαι λέγει Μωσῆς, ὁ γήινόν φησιν ὁ Πλάτων σκῆνος, ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ θεοῦ εἰς πρόσωπον. 5 Ἐνταῦθα γὰρ τὸ ἡγεμονικὸν ἰδρῦσθαι λέγουσι, τὴν διὰ τῶν αἰσθητηρίων

FONTES : §§ 1-5 = Cl. Alex. strom. V, 93, 4 - 94, 5 ; § 2, 2-3 = Gen. 1, 1-2 ; 4-5 = Gen. 1, 3 ; § 4, 1-4 : cf. Gen. 2, 7 ; 3 : cf. Plat. Ax. 365 e 5 (γεῶδες) et 366 a 1 (σκῆνος).

ITERATIONES : §§ 1-5 : XIII, 13, 11-14 in.

I B O N (D)

§ 1, 3 καλοῦ (etiam XIII, 11) | καλουμένου Cl. || § 2, 6 δημιουργεῖ (cum Cl.) | ἐδημιούργει XIII, 13, 12.

Commentaire de
Clément
d'Alexandrie

C'est ce que dit Philon ; mais Clément s'accorde avec lui quand il s'exprime ainsi dans le *Stromate* VI¹ :

κς'. De Clément : sur le même sujet

Chapitre 25

1 « Et pour le monde, à son tour, la philosophie barbare connaît d'une part celui qui est intelligible, de l'autre celui qui est sensible ; l'un archétype, l'autre image du beau modèle. Et elle rapporte le premier à la monade, en tant qu'il est intelligible, et celui qui est sensible à l'hexade, car chez les pythagoriciens le mariage, en tant que nombre fécond, est appelé hexade. 2 Et, d'un côté, dans la monade la philosophie barbare établit un ciel invisible, une terre sainte et une lumière intelligible. ' Dans le principe, en effet, dit-elle, Dieu fit le ciel et la terre ; et la terre était invisible ' ; puis elle ajoute : ' Et Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut. ' De l'autre côté, dans le cadre de la cosmogonie sensible, elle crée un ciel ' solide ' — or, ce qui est solide est sensible —, une terre visible et une lumière pour la vue. 3 Ne te semble-t-il pas que ce soit à partir de là que Platon consigne dans le monde intelligible les Idées des vivants et crée les formes sensibles selon les genres intelligibles ? 4 Il est donc logique que Moïse dise le corps façonné avec de la terre — corps que Platon appelle un habitacle de terre — et l'âme rationnelle, insufflée d'en haut sur sa face par Dieu. 5 Car c'est là que réside le principe directeur, dit-on, en interprétant ainsi l'entrée ulté-

1. En réalité dans le *Stromate* V.

ἐπεισόδιον τῆς ψυχῆς ἐπὶ τοῦ πρωτοπλάστου εἴσοδον ἐρμηνεύοντες, διὸ καὶ 'κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν' τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι. Εἰκὼν μὲν γὰρ θεοῦ λόγος ὁ θεῖος καὶ βασιλικός, ἄνθρωπος ἀπαθής· εἰκὼν δὲ εἰκόνας ἄνθρώπινος νοῦς. »

Mras
57

| κζ'. ΕΒΡΑΙΩΝ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΕΡΙ
ΤΩΝ ΕΝΑΝΤΙΩΝ ΔΥΝΑΜΕΩΝ

26

1 Ἐτι πρὸς τούτοις ὁ Πλάτων τοῖς Ἑβραίων ἐπακολουθήσας λόγοις οὐ μόνον ἀσωμάτους καὶ ἀγαθὰς δυνάμεις, ἀλλὰ καὶ ἐναντίας φησὶν εἶναι, ὧδέ πη γράφων ἐν τῷ δεκάτῳ τῶν Νόμων·

2 « Ψυχὴν διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν τοῖς πάντη κινου- μένοις οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι;

Τί μήν;

Μίαν, ἢ πλείους; Ἐγὼ ὑπὲρ σφῶν ἀποκρinoῦμαι· δυοῖν μὲν που ἔλαττον μὴδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τάναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι. »

3 Εἴθ' ὑποβάς φησιν·

« Ἐπειδὴ γὰρ συνεχωρήσαμεν ἡμῖν αὐτοῖς εἶναι μὲν τὸν οὐρανὸν πολλῶν μεστὸν ἀγαθῶν, εἶναι δὲ καὶ τῶν ἐναντίων, πλείονων δὲ τῶν μῆ, μάχη, φαμέν, ἀθάνατός ἐσθ' ἡ τοιαύτη

FONTES : § 5, 4 = Gen. 1, 26.

§ 2 = Plato leg. X, 896 d 10 - e 6 ; § 3, 2-6 = id. 906 a 2-7.

ITERATIONES : § 2 : XII, 51, 19 ; XIII, 13, 8 fin. (e Cl. Alex.) ; § 3, 2-5 Ἐπειδη... δεομένη : XIII, 13, 10 (e Cl. Alex.).

TESTIMONIA : § 2 : Theod. III, 103.

I B O N (D)

rieure de l'âme par les organes des sens dans le premier homme : c'est pourquoi l'homme a été fait 'à l'image et à la ressemblance', car l'image de Dieu est le verbe divin et royal, l'homme impassible, et l'image de l'image, c'est l'esprit humain. »

κζ'. *Les puissances contraires
des Hébreux et de Platon*

Chapitre 26

1 En outre, Platon a suivi les enseignements des Hébreux pour affirmer l'existence non seulement de puissances incorporelles et bonnes, mais encore de puissances contraires, lui qui, au livre X des *Lois*, écrit à peu près ceci :

2 « — N'est-ce pas une nécessité d'affirmer qu'une âme qui administre et gouverne du dedans les choses muées où que ce soit, administre également le ciel ?

— Comment le nier ?

— Une âme, ou plusieurs ? C'est moi qui répondrai pour vous. N'en postulons pas moins de deux : celle qui fait du bien et celle qui a puissance pour opérer le contraire. »

3 Et plus bas, il dit :

« Puisque nous sommes convenus entre nous que le ciel est rempli d'une multitude de biens, mais qu'il l'est aussi de leurs contraires, et que les plus nombreux sont les maux, nous affirmons que c'est là un éternel combat, qui exige

§ 5, 7 post νοῦς add. Ἀκούσωμεν δὲ καὶ τῶν ῥηθισομένων B N secl. Mras.

§ 2, 2 οὐ B O : πῶς οὐ I N μῶν οὐ XIII, 13, 8 cum Cl. Plat. || 6 ἐξεργάζεσθαι (cum Plat.)] ἐξεργάσασθαι Cl. Theod.

5 και φυλακῆς θαυμαστῆς δεομένη ξύμμαχοι τε ἡμῖν θεοὶ τε
καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δ' αὖ κτήματα θεῶν καὶ δαιμόνων. »

4 Πόθεν καὶ ταῦτα τῷ Πλάτωνι ἐγὼ μὲν οὐκ ἂν ἔχοιμι
φράζειν· | δ δ' ἔχω φάναι, ἀληθές, μυρίοις πρόσθεν ἢ Πλά- (550)
τωνα γενέσθαι χρόνοις καὶ τοῦθ' Ἑβραίοις ἀνωμολογῆσθαι
τὸ δόγμα. 5 Λέγει δ' οὖν ἡ παρ' αὐτοῖς γραφή· « Καὶ ἦν ὡς
ἡ ἡμέρα αὕτη, καὶ ἦλθον οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ παραστῆναι
ἐνώπιον τοῦ θεοῦ· καὶ ὁ διάβολος ἦλθεν ἐν μέσῳ αὐτῶν,
περιελθὼν τὴν γῆν καὶ ἐμπεριπατήσας αὐτήν », διάβολον μὲν
5 τὴν ἐναντίαν δύναμιν, ἀγγέλους δὲ θεοῦ τὰς ἀγαθὰς προσει-
ποῦσα. 6 Ταύτας δὲ τὰς ἀγαθὰς δυνάμεις καὶ πνεύματα
θεῶν καὶ λειτουργοὺς θεοῦ προσαγορεύει ἐν οἷς φησιν· « Ὁ
ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς b
αὐτοῦ πυρὸς φλόγα. » 7 Ἀλλὰ καὶ τὴν διαμάχην τῶν ἐναντίων
ἄδε παρίστησιν ὁ φήσας· « Οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς
αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας,
πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ
5 πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. » 8 Ἄντικρυς
δ' εἰσικεν ὁ Πλάτων τὸ Μωσέως λόγιον μεταφράζειν τὸ
φῆσαν· « Ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς
Ἀδάμ, ἔστησεν ὄρια ἔθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ »,
5 δι' ὧν κτήματα θεῶν καὶ δαιμόνων τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων
εἶναι ὠρίσατο.

FONTES : § 5, 1-4 = Iob 1, 6-7 ; § 6, 2-4 = Ps. 103 (104), 4 (= Hebr. 1, 7) ; § 7, 2-5 = Eph. 6, 12 ; § 8, 3-4 = Deut. 32, 8.

IBON(D)

§ 5, 1-2 ὡς ἡ] ὡσεὶ B N || § 7, 4 τοῦ σκότους N.T. : τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος B N τοῦ κόσμου I O.

un système de protection formidable ; et que les dieux et les démons sont nos alliés, tandis que nous, nous sommes la possession des dieux et des démons¹. »

4 Encore une fois, d'où cela est-il venu à Platon ? Personnellement, je ne saurais le dire ; mais ce que je puis dire et qui est vrai, c'est que mille et mille ans avant la naissance de Platon, c'était là un dogme reconnu par les Hébreux. 5 C'est ainsi que leur Écriture dit : « Et c'était comme le jour, et les anges de Dieu vinrent se placer en face de Dieu, et le diable vint au milieu d'eux, après avoir parcouru et arpenté la terre. » Elle appelle « Diable » la puissance contraire, et « anges de Dieu » les bonnes puissances. 6 Ces bonnes puissances, elle les nomme « souffles divins » et « ministres de Dieu », quand elle dit : « Lui qui fait de ses anges des souffles et de ses ministres des flammes de feu. » 7 De plus, voici comment il montre l'acharnement des puissances contraires, celui qui a dit : « Ce n'est pas contre la chair et le sang que nous avons à lutter, mais contre les chefs, les puissances, les régisseurs de ces ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes. » 8 D'ailleurs Platon semble paraphraser directement l'oracle de Moïse qui dit : « Lorsque le Très-Haut partageait les nations, quand il dispersait les fils d'Adam, il fixa les frontières des nations d'après le nombre des anges de Dieu » ; et c'est par là qu'il a défini le genre humain tout entier ' possession des dieux et des démons '.

1. Sur une interprétation de la pensée de Platon, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 123. Eusèbe cite les textes platoniciens sans même sembler y trouver le problème d'un dualisme de Platon. Les mêmes textes se trouvent chez Clément dans un passage cité par Eusèbe ; ce dernier marque les rapports entre les deux textes et poursuit la seconde citation plus loin que ne le fait Clément.

κη'. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΘΑΝΑΣΙΑΣ
ΕΒΡΑΙΩΝ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

27

1 Καὶ ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς δὲ ἀθανασίας οὐδὲν Μωσέως ὁ α
Πλάτων διέστηκε τῇ δόξῃ. Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀθάνατον οὐσίαν
εἶναι τὴν ἐν ἀνθρώπῳ ψυχὴν ὠρίσατο, εἰκόνα φήσας ὑπάρχειν
αὐτὴν θεοῦ, μᾶλλον δὲ κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγενῆσθαι. « Εἶπε
5 γὰρ ὁ θεός, φησὶν. Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν
καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ'
εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. » 2 Καὶ ἐξῆς τὸν σύνθετον τῷ
λόγῳ διαιρῶν εἰς τε τὸ φαινόμενον σῶμα καὶ εἰς τὸν κατὰ
ψυχὴν νοούμενον ἐπιλέγει. « Καὶ ἔλαβεν ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς
γῆς καὶ ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον
5 αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. »
| 3 Ἀλλὰ καὶ ἀρχικόν φησιν αὐτὸν καὶ βασιλικόν γεγενῆσθαι (551)
τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων· λέγει οὖν· « Καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσω-
μεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ
ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ
5 οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς. Καὶ ἐποίησεν
ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι αὐτοῦ, κατ' εἰκόνα θεοῦ
| ἐποίησεν αὐτόν. » 4 Πῶς δ' ἂν ἄλλως εἰκὼν ἐπινοοῖτο
θεοῦ καὶ ὁμοίωμα ἢ κατὰ τὰς ἐν τῷ θεῷ δυνάμεις καὶ κατὰ
τὴν τῆς ἀρετῆς ὁμοιότητα; Μωσεῖ δὴ καὶ ἐν τούτοις ὥσπερ
μεμαθητευμένος ὁ Πλάτων ἐπάκουσον ἐν τῷ Ἀλκιβιάδῃ
5 οἷά φησιν·

FONTES : § 1, 4-7 = Gen. 1, 26-27 ; § 2, 3-5 = Gen. 2, 7 ; § 3, 2-
7 = Gen. 1, 26-27.

IBON(D)

§ 2, 1 τὸν] τὸ ND.

1. Y a-t-il un rapport entre les δυνάμεις dont il est question ici
et les ἐνέργειαι dont parle Porphyre (*infra*, chap. 28, 5 s.) ? La simi-

κη'. L'immortalité de l'âme d'après les Hébreux
et d'après Platon

Chapitre 27

1 Sur l'immortalité de l'âme encore, nulle divergence
d'opinion de Moïse à Platon. Celui-là, le premier, a défini
l'âme qui est en l'homme comme une essence immortelle ;
il a dit qu'elle était l'image de Dieu, ou plutôt qu'elle avait
été créée à l'image de Dieu. « Et Dieu dit, affirme-t-il :
' Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ' ;
et Dieu fit l'homme ; il le fit à l'image de Dieu. » 2 Et il
ajoute aussitôt, divisant verbalement le composé en corps
visible et être intelligible par son âme : « Et Dieu prit de
la poussière de la terre, il en façonna l'homme, il souffla
sur sa face un souffle de vie et l'homme devint une âme
vivante. » 3 De plus, il affirme qu'il a été investi du com-
mandement et de la royauté sur tous les êtres de la terre,
quand il dit : « Et Dieu dit : ' Faisons l'homme à notre
image et à notre ressemblance ; et qu'ils commandent aux
poissons de la mer et aux oiseaux du ciel, et aux bestiaux
et à toute la terre. ' Et Dieu fit l'homme à son image ;
selon l'image de Dieu il le fit. » 4 Et comment concevoir
une image et une ressemblance de Dieu, si ce n'est par
rapport aux puissances qui sont en Dieu et par la similitude
de la vertu¹ ? Et là encore, comme
Eusèbe lecteur s'il avait été instruit par Moïse,
d'Alcibiade écoute ce que dit Platon dans
l'Alcibiade :

litude ou l'identité de la vertu en Dieu et dans les hommes est égale-
ment une idée stoïcienne. Sur la place de cette idée dans l'enseigne-
ment moral d'Origène, cf. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement*
à Origène, chap. ix et *passim*.

5 « Ἐχομεν οὖν εἰπεῖν ὃ τι τῆς ψυχῆς ἐστὶ θεϊότατον ἢ τὸ τοῦτο περὶ ὃ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν;

Οὐκ ἔχομεν.

Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτο ἔοικεν αὐτῆς· καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων
5 καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίῃ μάλιστα.

Φαίνεται.

Ἄρ' οὖν, ὅθ' ὡσπερ ἀτοπτρά ἐστὶ σαφέστερα τοῦ ἐν τῷ
ὀφθαλμῷ ἐνόπτρου καὶ καθαρώτερα καὶ λαμπρότερα, οὕτω
10 καὶ ὁ θεὸς τοῦ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ βελτίστου καθαρώτερον
τε καὶ λαμπρότερον τυγχάνει ὄν;

Ἔοικέ γε, ὦ Σώκρατες.

Εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ἐκείνῳ καλλίστῳ ἐνόπτρῳ
c χρώμεθ' ἂν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὴν ψυχῆς ἀρετὴν καὶ
15 οὕτως ἂν μάλιστα ὀρῶμεν καὶ γινώσκομεν ἡμᾶς αὐτούς.

Ναί. »

6 Ταῦτα μὲν ἐν τῷ Ἀλκιβιάδῃ· ἐν δὲ τῷ Περὶ ψυχῆς
ὅπως πλατύτερον ἐρμηνεύει τὰ κατὰ τοὺς τόπους·

Mras
60

Ἰ « Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν
ὄρατόν, τὸ δὲ ἀειδές; Θῶμεν, ἔφη. Καὶ τὸ μὲν ἀειδές ἀεὶ κατὰ
5 ταῦτά ἔχον, τὸ δὲ ὄρατόν μηδέποτε κατὰ ταῦτά; Καὶ ταῦτα, α
ἔφη, θῶμεν. 7 Φέρε δὴ, ἢ δ' ἔς, ἄλλο τι δὴ ἡμῶν αὐτῶν τὸ
μὲν σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ψυχῆ; Οὐδὲν ἄλλο, ἔφη. Ποτέρῳ οὖν

FONTES : § 5 = Plato Alc. I, 133 c 1-16; § 6, 3 - § 19, 11 = id.
Phaedo 79 a 6 - 81 c 1.

TESTIMONIA : § 5, 1-16 : Stob. ecl. III, 21, 24 (p. 576 Hense);
cf. Greg. Thaum. ad Origenem XI, 142; § 5, 1-6 : Theod. V, 39; § 6,
2 - § 17, 2 θῶμεν... Συμμία : Stob. ecl. I, 49, 9 (p. 329-332 Wachsmuth); § 6, 2 - § 8, 4 : Theod. V, 40-41.

IBON(D); Platonis BPTW

§ 5, 1 θεϊότατον] θεϊότερον Plat^{1a} P T W (Croiset, Carlini) vosrō-
τερον Plat^{1a} B Burnet) || 2 δ] δ τὸ Plato || 8 ὅθ'] om. O Stob. ὅτι
Croiset || 15 γινώσκομεν Stob. : γινώσκομεν B O N γινώσκωμεν I.

5 « — Or, dans l'âme, pouvons-nous concevoir quelque chose de plus divin que cette partie où résident la connaissance et la sagesse ?

— Nous ne le pouvons pas.

— C'est donc à Dieu que ressemble cette partie de l'âme ; et si l'on porte le regard de ce côté, si l'on connaît tout le divin, le Dieu et la sagesse, alors on pourra aussi se connaître soi-même au mieux.

— C'est évident.

— Et c'est parce que, de même que les miroirs sont plus clairs que le point réfléchissant de l'œil, plus purs et plus lumineux, de même Dieu aussi se trouve être plus pur et plus lumineux que la partie la meilleure de notre âme.

— Il semble bien, Socrate.

— En portant le regard vers Dieu, donc, nous pourrions nous servir de lui comme du miroir le meilleur, même des choses humaines, en vue de la vertu de l'âme, et ainsi nous verrions et nous nous connaîtrions nous-mêmes au mieux ?

— Oui¹. »

6 Cela dans l'*Alcibiade* ; mais dans le *Dialogue sur l'âme* il explique plus largement les divers points :

« — Admettons donc, veux-tu, qu'il y a deux espèces de réalités, l'une visible, l'autre invisible.

— Admettons, dit-il.

— Et en outre, que celle qui est invisible garde toujours son identité, tandis que la visible ne garde jamais la sienne.

— Cela encore, dit-il, admettons-le.

7 — Bien. Poursuivons, reprit-il. N'est-il pas vrai qu'en nous il y a deux choses dont l'une est le corps, l'autre l'âme ?

— Rien d'aussi vrai, dit-il.

1. Les lignes 8-16 (= Alc. 133 c 8-16), absentes des mss de Platon, nous ont été conservées par Eusèbe et Stobée ; sur le problème qu'elles posent, cf. *infra*, Comm., 84*-89*.

ὁμοίωτερον τῷ εἶδει φαῖμεν ἂν εἶναι καὶ ζυγγενέστερον τὸ
 σώμα; Πανταχῆ τοῦτό γε δὴ τῷ ὁρατῷ. Τί δὲ ἡ ψυχὴ;
 5 ὁρατὸν ἢ ἀειδές; Οὐχ ὑπὸ ἀνθρώπων γε, ὡς Σώκρατες, ἔφη.
 Ἄλλὰ μὴν ἡμεῖς γε τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ μὴ τῆ τῶν ἀνθρώπων
 φύσει ἐλέγομεν, ἢ ἄλλη τινὶ οἴει; Τῆ τῶν ἀνθρώπων. 8 Τί
 οὖν περὶ ψυχῆς λέγομεν; ὁρατὸν ἢ ἀόρατον εἶναι; Οὐχ ὁρατὸν.
 Ἄειδές ἄρα; Ναί. Ὅμοίωτερον ἄρα ψυχῆ σώματός ἐστι τῷ
 ἀειδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὁρατῷ. Πᾶσα ἀνάγκη, ὡς Σώκρατες. |
 9 Οὐκοῦν καὶ πάλαι ἐλέγομεν ὅτι ἡ ψυχὴ, ἔταν μὲν τῷ (552)
 σώματι χρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι, ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ
 ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διὰ
 τοῦ σώματος σκοπεῖν τι), τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος
 5 εἰς ταῦτα τὰ μηδέποτε κατὰ ταῦτά ἔχοντα καὶ αὐτὴ πλανᾶται
 καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων
 ἐφαπτομένη; Πάνυ γε. 10 Ὅταν δὲ αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῆ,
 ἐκεῖσε ὀλκεται εἰς τὸ καθαρὸν καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ
 ὠσαύτως ἔχον, καὶ ὡς ζυγγενῆς οὖσα αὐτοῦ αἰεὶ μετ' ἐκείνου b

I B O N (D)

§ 7, 4 πανταχῆ — δὴ] παντί, ἔφη, τοῦτό γε δῆλον ὅτι Plato Theod.
 || § 9, 1 πάλαι ἐλέγομεν Mras : πάλαι λέγομεν O πάλιν ἐλέγομεν I τὸ
 πάλαι λεγόμενον B N D τὸ δὲ πάλαι ἐλέγομεν i. m. D⁴ cum Plat.

— De ces deux espèces, donc, avec laquelle pouvons-nous dire que le corps a plus de ressemblance et de parenté ?

— A tout point de vue, apparemment, avec l'espèce visible.

— Qu'est-ce, d'autre part, que l'âme, chose visible ou chose invisible ?

— Non pas visible, fit-il, du moins pour l'homme, Socrate.

— Pourtant, quand justement nous parlions de ce qui est visible et de ce qui ne l'est pas, c'est eu égard à la nature humaine, ou bien as-tu idée que ce soit à l'égard de quelque autre ?

— C'est eu égard à la nature de l'homme.

8 — Sur ce, que disons-nous de l'âme, qu'elle est chose visible, ou qui ne se voit pas ?

— Qui ne se voit pas.

— C'est donc qu'elle est une chose invisible ?

— Oui.

— Donc, il y a plus de ressemblance pour l'âme avec l'espèce invisible et pour le corps avec l'espèce visible ?

— De toute nécessité, Socrate.

9 — Mais ne disions-nous pas naguère ceci encore : que l'âme, quand elle a recours au corps pour l'examen de quelque question, au moyen soit de la vue, soit de l'ouïe, soit d'un autre sens (car c'est cela, faire l'examen d'une question au moyen du corps), que l'âme, dis-je, est alors entraînée par le corps dans la direction de ce qui jamais ne garde son identité : elle est elle-même errante, troublée, la tête lui tourne, comme si elle était ivre, parce qu'elle est en contact avec des choses de cette sorte ?

— Hé ! absolument !

10 — Quand, d'autre part, c'est en elle-même et par elle-même qu'elle fait cet examen, n'est-ce point là-bas qu'elle s'élance vers le pur, le toujours existant, l'impérissable, ce qui est toujours pareil à soi-même, et que, lui étant apparentée, elle en devient toujours la compagne,

τε γίνεται, όταν περ αὐτῆ καθ' αὐτὴν γένηται καὶ ἐξῆ αὐτῆ,
 5 καὶ πέπαιται τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ τὰ
 αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη, καὶ τοῦτο
 αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται; 11 Παντάπασι, ἔφη,
 καλῶς καὶ ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες. Ποτέρῳ οὖν αὖ σοι
 Mras
 61 δοκεῖ τῷ εἶδει καὶ ἐκ τῶν πρόσθεν καὶ ἐκ | τῶν νῦν λεγο-
 μένων ἡ ψυχὴ ὁμοιότερον εἶναι καὶ συγγενέστερον; Πᾶς ἂν
 5 ἔμοιγε δοκεῖ, ἢ δ' ὅς, συγχωρῆσαι, ὦ Σώκρατες, ἐκ ταύτης c
 τῆς μεθόδου καὶ ὁ δυσμαθέστατος ὅτι ἐλω καὶ παντὶ ὁμοιότε-
 ρόν ἐστὶν ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μή.
 Τί δὲ τὸ σῶμα; Τῷ ἑτέρῳ.

12 "Ὅρα δὴ καὶ τῆδε· ὅτι ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὡσι ψυχὴ
 καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ φύσις προστάττει,
 τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν· καὶ κατὰ ταῦτα αὖ πότερόν σοι
 δοκεῖ ὅμοιον τῷ θεῷ καὶ πότερον τῷ θνητῷ; ἢ οὐ δοκεῖ σοι
 5 τὸ μὲν θεῖον ὅλον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεῦειν πεφυκέναι, τὸ
 δὲ θνητὸν ἄρχεσθαι τε καὶ δουλεύειν; "Ἐμοιγε. 13 Ποτέρῳ
 οὖν ἡ ψυχὴ ἔοικε; Δῆλα δὴ, ὦ Σώκρατες, ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ a
 τῷ θεῷ, τὸ δὲ σῶμα τῷ θνητῷ. Σκόπει δὴ, ἔφη, ὦ Κέβης,
 εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν ξυμβαίνει· τῷ μὲν
 5 θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ

TESTIMONIA : § 13, 1-3 Ποτέρῳ... θνητῷ : Theod. V, 42.

I B O N (D)

§ 10, 4 ἐξῆ Plato (Schwyzer) : ἐν τῇ I O N τῇ B ἐνῆ Mras || § 12,
 3 δεσπόζειν (etiam D)] σπουδάζειν N.

précisément quand elle est isolée avec elle-même et que cela
 lui est possible : du coup, elle s'arrête d'errer et, au voisinage
 des objets dont il s'agit, elle conserve toujours, elle aussi,
 son identité et sa même façon d'être, parce qu'elle est en
 contact avec des choses de cette sorte ? N'est-ce pas enfin
 à cet état de l'âme qu'on a donné le nom de pensée ?

11 — Voilà, Socrate, fit-il, qui est tout à fait bien dit et
 vrai !

— Quelle est donc, une fois encore, celle de nos deux
 espèces avec laquelle, à ton avis, d'après nos arguments
 passés comme d'après ceux d'à présent, l'âme a le plus de
 ressemblance et de parenté ?

— Il n'y a personne, à mon avis, Socrate, répliqua-t-il,
 qui puisse ne pas concéder, en suivant cette voie, et si dure
 eût-on la tête, qu'en tout et pour tout, l'âme a plus de
 ressemblance avec ce qui se comporte toujours de même
 façon qu'avec ce qui ne le fait pas.

12 — Et le corps, de son côté ?

— Avec la seconde espèce.

— Voici maintenant un autre point de vue. Lorsque
 sont ensemble âme et corps, à ce dernier la nature assigne
 servitude et obéissance ; à la première, commandement et
 maîtrise. Sous ce nouveau rapport, des deux quel est, à ton
 sens, ce qui ressemble à ce qui est divin et ce qui ressemble
 à ce qui est mortel ? Ou bien n'est-ce pas ton avis que ce
 qui est divin soit de par sa nature fait pour commander et
 pour diriger, ce qui est mortel au contraire pour obéir et
 pour être esclave ?

— C'est bien mon avis.

13 — Auquel donc des deux l'âme ressemble-t-elle ?

— Rien de plus clair, Socrate ! Pour l'âme, c'est au
 divin ; pour le corps, c'est au mortel.

— Examine en conséquence, Cébès, dit-il, si tout ce qui
 a été dit nous mène bien aux résultats que voici : ce qui est
 divin, immortel, intelligible, ce dont la forme est une, ce
 qui est indissoluble et possède toujours en même façon son

καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτά ἔχοντι ἑαυτῶ ὁμοίωτατον εἶναι ψυχὴν, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ ἀνοήτῳ καὶ πολυειδεῖ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτά ἔχοντι ἑαυτῶ ὁμοίωτατον αὐ εἶναι τὸ σῶμα. 14 Ἐχομέν τι παρὰ ταῦτα ἄλλο λέγειν, ὃ φίλε Κέβης, ὡς οὐχ οὕτως ἔχει; Οὐκ ἔχομεν. Τί οὖν; τούτων οὕτως ἔχόντων ἄρ' οὐ σώματι μὲν ταχὺ διαλύεσθαι προσήκει, ψυχῇ δὲ αὐτὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι 5 ἢ ἐγγύς τι τούτου; | 15 Πῶς γὰρ οὐ; Συννοεῖς οὖν, ἔφη, ὅτι (553) ἐπειδὴν ἀποθάνῃ ὁ ἀνθρώπος, τὸ μὲν ὄρατόν αὐτοῦ, τὸ σῶμα, καὶ ἐν ὄρατῷ κείμενον, ὃ δὴ νεκρὸν καλοῦμεν, ᾧ προσήκει διαλύεσθαι καὶ διαπίπτειν καὶ διαπνεῖσθαι, οὐκ 5 εὐθὺς τούτων οὐδὲν πέπονθεν, ἀλλ' ἐπιεικῶς συχνὸν ἐπιμένει χρόνον· ἐὰν μὲν τις καὶ χαριέντως ἔχων τὸ σῶμα τελευτήσῃ καὶ ἐν τοιαύτῃ ὥρᾳ, καὶ πάνυ μάλα συμπεσὼν γὰρ τὸ σῶμα καὶ ταριχευθῆν, ὡσπερ οἱ ἐν Αἰγύπτῳ ταριχευθέντες, ὀλίγου ὄλον μένει ἀμήχανον ὅσον χρόνον· ἕνια δὲ 10 μέρη τοῦ σώματος, καὶ ἐὰν σαπῇ, ὅσα τὰ καὶ νεῦρα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ὅμως, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀθάνατά ἐστιν ἢ οὐ; Ναί. 16 Ἡ δὲ ψυχὴ | ἄρα — τὸ αἰετὸν, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ αἰετὸν, εἰς Ἄιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἷ, ἀν θεὸς ἐθέλῃ, αὐτίκα καὶ τῇ ἐμῇ ψυχῇ ἰτέον —, αὐτὴ δὲ

Mrs
62

TESTIMONIA : § 14, 2 - § 15, 1 Tl... οὐ : Theod. V, 42; §§ 16-19 : Stob. ecl. I, 49, 57 (p. 431-432 Wachsmuth); § 16 : Theod. V, 43.

IBON (D)

§ 14, 2 ὡς | ἢ Plato || § 15, 11 ὅμως Plato] ὁμοίως codd. Stob.

identité à soi-même, voilà ce à quoi l'âme ressemble le plus ; au contraire, ce qui est humain, mortel, non intelligible, ce dont la forme est multiple et qui est sujet à dissolution, ce qui jamais ne demeure identique à soi-même, voilà en revanche ce à quoi le corps ressemble le plus.

14 — A cela sommes-nous en état, mon cher Cébès, d'opposer une autre conception, et par là de prouver qu'il n'en est pas ainsi ?

— Nous ne le pouvons pas.

— Que s'ensuit-il ? Du moment qu'il en est ainsi, n'est-ce pas une prompte dissolution qui convient au corps ? et à l'âme, par contre, une absolue indissolubilité ou bien quelque état qui en approche ?

15 — Et comment non, en effet ?

— Là-dessus, tu fais cette réflexion : après la mort de l'homme, ce qu'il y a en lui de visible, son corps, ce qui se trouve dans le monde visible, autrement dit son cadavre, voilà ce à quoi il convient de se dissoudre, de se désagrèger, de se perdre en fumée, et à quoi pourtant rien de tout cela n'arrive immédiatement, mais qui résiste pendant un temps raisonnablement long ; pour un corps qui est, à l'heure du trépas, plein de grâce et dans toute sa fraîcheur, cette durée est déjà très grande ; et c'est un fait que, s'il est déjà décharné et comme momifié à l'image des momies d'Égypte, sa conservation est presque intégrale pendant un temps autant dire incalculable. Il y a d'ailleurs, même dans un corps en putréfaction, des parties qui, comme les os, les tendons et tout ce qui est du même genre, sont néanmoins, à bien dire, immortelles ; n'est-ce pas la vérité ?

— Oui.

16 — Alors de son côté, l'âme — ce qui est invisible, ce qui s'en va ailleurs, vers un lieu qui lui est assorti, lieu noble, pur, invisible, vers le pays d'Hadès pour l'appeler par son vrai nom, près du Dieu bon et sage, là où tout à l'heure, plaise à Dieu, mon âme aussi devra se rendre —,

5 ἡμῖν ἡ τοιαύτη καὶ οὕτω πεφυκυῖα ἀπαλλαττομένη τοῦ ο
 σώματος εὐθὺς διαπεφύσῃται καὶ ἀπόλωλεν, ὡς φαίνονται οἱ
 πολλοὶ ἄνθρωποι; 17 πολλοῦ γε δεῖ, ὦ φίλε Κέβης τε καὶ
 Σιμμία· ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον ὧδε ἔχει· ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλ-
 λάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα, ἅτε οὐδὲν
 κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἐκοῦσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα
 5 αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτῇ εἰς αὐτήν, ἅτε μελετῶσα ἀεὶ
 <τοῦτο> — τοῦτο δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφεῖν α
 καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως· ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἶη
 μελέτη θανάτου; Παντάπασι γε. 18 Οὐκοῦν οὕτω μὲν
 ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε
 καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἄφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ
 εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβου καὶ ἀγρίων
 5 ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένη,
 ὡσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμνημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν
 λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα, οὕτω φῶμεν, ὦ Κέβης,
 ἢ ἄλλως; Οὕτως νῆ Δία, ἔφη ὁ Κέβης. | 19 Ἄν δέ γε, (554)
 οἶμαι, μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάτ-
 τηται, ἅτε σώματι ἀεὶ ξυνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ
 ἐρώσα καὶ γεγοητευμένη ὑπ' αὐτοῦ ὑπὸ τε τῶν ἐπιθυμιῶν
 5 καὶ ἡδονῶν, ὥστε μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθὲς ἀλλ' ἢ τὸ
 σωματοειδές, οὗ ἂν τις ἀψαίτο καὶ ἴδοι καὶ πίοι καὶ φάγοι
 καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια χρήσαιτο, τὸ δὲ τοῖς ὄμμασι σκο-
 τῶδες καὶ ἀειδές, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφία αἰρετόν, τοῦτο δὲ

IBON (D)

§ 16, 5 οὕτω Plato Theod. Stob. : οὐ codd. || § 17, 2 πολλῶ Plato
 Theod. : πολλὰ πολλῶν codd. || 6 <τοῦτο> Plato : om. codd. || alt.
 τοῦτο (cum Plat^{is} codd.)] τὸ Plat^{is} pap. Arsin. || 7 μελετῶσα ῥαδίως]
 ῥαδίως μελετῶσα B (sensit ῥαδίως cum τεθνάναι esse iungendum ?) ||
 § 19, 8 τοῦτο δὲ (cum Plat.)] τὸ δὲ Stob.

cette âme, dis-je, dont tels sont en nous les caractères et la constitution naturelle, est-ce elle qui, aussitôt séparée du corps, a été, à ce que prétend le commun des hommes, dispersée et anéantie ? 17 Il s'en faut de beaucoup, mon cher Cébès, mon cher Simmias ; bien plutôt, voici ce qu'il en est. Supposons qu'elle soit pure, l'âme qui se sépare du corps : de lui elle n'entraîne rien avec elle, pour cette raison que, loin d'avoir avec lui dans la vie aucun commerce volontaire, elle est parvenue, en le fuyant, à se ramasser elle-même sur elle-même ; pour cette raison encore que c'est à cela qu'elle s'exerce toujours ; ce qui équivaut exactement à dire qu'elle se mêle, au sens droit, de philosophie et qu'en réalité elle s'exerce à mourir sans y faire de difficulté. Peut-on dire d'une telle conduite que ce n'est pas un exercice de la mort ?

— Hé ! c'est tout à fait cela.

18 — Or donc, si tel est son état, c'est vers ce qui lui ressemble qu'elle s'en va, vers ce qui est invisible, vers ce qui est divin, immortel et sage ; c'est vers le lieu où son arrivée réalise pour elle le bonheur ; où divagation, dérision, terreurs, sauvages amours, tous les autres maux de la condition humaine cessent de lui être attachés, et, comme on dit de ceux qui ont reçu l'initiation, c'est véritablement dans la compagnie des dieux qu'elle passe le reste de son temps. Est-ce ce langage, Cébès, que nous devons tenir, ou un autre ?

— Celui-là même, par Zeus ! dit Cébès.

19 — On peut bien par contre, je crois, supposer que l'âme soit souillée, et non pas purifiée, quand elle se sépare du corps : c'est du corps, en effet, qu'elle partageait toujours l'existence, lui qu'elle soignait et aimait ; il l'avait si bien ensorcelée par ses désirs et ses joies qu'elle ne tenait rien d'autre pour vrai sinon ce qui a figure de corps, sinon ce qui peut se toucher et se voir, se boire, se manger et servir à l'amour ; tandis que ce qui pour nos regards est ténébreux et invisible, intelligible par contre et saisissable pour

« εἰθισμένῃ » μισεῖν τε καὶ τρέμειν καὶ φεύγειν· οὕτω δὴ
 10 ἔχουσαν οἷε ψυχὴν αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἰλικρινῆ ἀπαλλάξασ-
 θαι; Οὐδ' ὅπωςτιοῦν, ἔφη. »

20 Ταῦτα ὁ Πλάτων· ἔξαπλοῖ δὲ τὴν διάνοιαν ὁ Πορφύριος
 ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Πρὸς Βόηθον Περὶ ψυχῆς τοῦτον γράφων
 τὸν τρόπον·

Mras
63

| κθ'. ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ

28

1 « Αὐτίκα λόγον ἰσχυρὸν εἶναι δοκοῦντα τῷ Πλάτωνι
 εἰς παράστασιν τῆς ψυχῆς ἀθανασίας, τὸν ἐκ τοῦ ὁμοίου· εἰ

FONTES : §§ 1-16 = Porphyrius ad Boethum de anima I ; §§ 1-5 =
 id. fr. 1 Mras.

IB (ad κθ') O N (D)

§ 19, 9 εἰθισμένη Plato : ἦ codd. εἰθισμένον Stob.

1. Au chapitre suivant (chap. 28), Eusèbe cite le traité *De l'âme contre Boéthus*, où Porphyre reproche à ce péripatéticien tardif, originaire de Sidon, de réduire le poids de l'argumentation platonicienne en faveur de l'immortalité de l'âme. Les §§ 1-16 du chapitre se répartissent en quatre extraits, bien traduits, en somme, par E. Lévêque, au t. II des *Ennéades de Plotin...* par M. N. Bouillet, Paris 1859, p. 619-621, mais sans distinction de ce qui appartient à Porphyre et de ce qui pourrait être une citation faite par lui de Boéthus. A vrai dire, cette discrimination est malaisée. Si le premier extrait (§§ 1-5) est sûrement du seul Porphyre, le début du deuxième (§ 7), tout au moins, doit être de Boéthus, car Porphyre, au § 6, annonce expressément qu'il lui donne la parole. L'idée paraît être que si l'immortalité était aussi certaine, il ne faudrait pas tant d'arguments pour la prouver ; mais la ressemblance avec Dieu, preuve essentielle dans le *Phédon*, n'est peut-être pas décisive. L'ensemble du chapitre présente avec finesse le pour et le contre. Si W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933, p. 22 (= *Forschungen zum Neuplatonismus*,

la philosophie, c'est cela qu'elle s'est accoutumée de haïr, d'envisager en tremblant et de fuir ! Si tel est son état, crois-tu que cette âme, en se séparant du corps, soit en elle-même pure et sans mélange ?

— Non, pas le moins du monde, dit-il. »

20 Voilà ce que dit Platon ; et Porphyre explicite sa pensée de la façon suivante, dans le chapitre I de son traité *De l'âme contre Boéthus*¹ :

Porphyre

pensée de la façon suivante, dans le chapitre I de son traité *De l'âme contre Boéthus*¹ :

κθ'. De Porphyre : sur le même sujet

Chapitre 28

1 « Ainsi un argument solide, au jugement de Platon, en faveur de l'immortalité de l'âme : celui tiré de la similitude ;

p. 186, n. 51), ne prête à Boéthus que le § 7, E. H. Gifford fait des trois derniers extraits les fragments 1-3 de Boéthus et K. Mras fait du deuxième extrait (§§ 7-10) à la fois le fr. 2 de Porphyre et un « fr. » (sans numéro) de Boéthus. Ce qui pourrait donner raison à Gifford, c'est que, au § 6, Eusèbe introduit la (première ?) citation de Boéthus par une de ses formules habituelles et qu'il fait de même au début du troisième et du quatrième extrait ; les trois derniers extraits appartiendraient donc au seul Boéthus, à qui ils seraient directement empruntés par Eusèbe. — Dans une lettre d'octobre 1976, le regretté É. DE STRYCKER expliquait ainsi la double origine : « Je crois que l'ensemble de ces extraits provient de Porphyre ; aux §§ 7-10, on peut admettre raisonnablement que Porphyre reproduit assez fidèlement le texte de Boéthus (mais rien n'indique que ce soit littéralement) ; le reste me paraît contenir tantôt de la paraphrase de Boéthus, tantôt des passages où Porphyre explique ce que Boéthus voulait dire ou ce que Boéthus pouvait avoir l'intention de dire, à partir de certaines constatations sur la 'dualité' des activités et des tendances humaines — ou même (§§ 14-16) ce que Porphyre oppose à Boéthus. » (Note de É. DES PLACES).

γὰρ ὁμοία τῷ θεῷ και ἀθανάτω και ἀειδεῖ και ἀσικεδάστῳ και ἀδιαλύτῳ και οὐσιωμένῳ και συνεστῶτι ἐν ἀφθαρσίᾳ, 5 πῶς οὐ τοῦ γένους ἀν εἴη τοῦ κατὰ τὸ παράδειγμα; 2 "Ὅταν γὰρ δύο τινῶν ἄκρων ἐναργῶς ἐναντίων, οἷον λογικοῦ τε και ἀλόγου, ἄλλο τι ἀμφισβητῆται ποίας ἐστὶ μερίδος, εἰς ἣν και οὗτος τρόπος ἀποδείξεως διὰ τοῦ δεῖξαι τίνι τῶν ἀντι- 5 κειμένων ὁμοιον. Οὕτω γάρ, καίπερ ἐν ἀλογίᾳ κατὰ πρώτην α ἡλικίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους κατισχημένου πολλῶν τε ἄχρι γήρως ἐν τοῖς τῆς ἀλογίας ἀμαρτήμασι πλεοναζόντων, ὅμως διὰ τὸ τῷ καθαρῶς λογικῷ πολλὰς ὁμοιότητος φέρειν λογικὸν εἶναι τὸ γένος τοῦτο ἐξ ἀρχῆς ἐπιστεύθη. 3 "Ὅντος οὖν θείου συστήματος και ἀκηράτου και ἀλυμάντου προφανῶς τοῦ τῶν θεῶν, ὄντος δὲ πάλιν ἐναργῶς τοῦ χθονίου και λυτοῦ και ἐν διαφθορᾷ κειμένου, ἀμφισβητουμένης δὲ παρά 5 τισι τῆς ψυχῆς τίνι τῶν προκειμένων μέρει προσκεχώρηκεν, ἐκ τῆς ὁμοιότητος ᾗ ἦθη ὁ Πλάτων δεῖν ἀνιχνεύειν τὴν ἀλήθειαν.

| 4 Και ἐπειδὴ τῷ μὲν θνητῷ τε και λυτῷ και ἀνόητῳ και (555) ζωῆς ἀμετόχῳ και διὰ τοῦτο ἀπτῷ τε και αἰσθητῷ και γινομένῳ και ἀπολλυμένῳ οὐδαμῶς ἔοικε, τῷ δὲ θεῷ και ἀθανάτῳ και ἀειδεῖ και νοερῷ ζῶντί τε και ἀληθείας συγγενεῖ 5 και ὅσα ἐκεῖνος περὶ αὐτῆς ἀναλογίζεται, ἐδόκει μὴ τὰς μὲν ἄλλας ὁμοιότητος τοῦ θεοῦ ἐνεῖναι συγχωρεῖν, τὸ δὲ τῆς οὐσίας ἐμπερὲς ἀπ' αὐτῆς ἐθέλειν ἀθετεῖν, δι' ὃ και τούτων αὐτὴν τυχεῖν συμβέβηκεν. 5 "Ὡσπερ γὰρ τὰ ταῖς ἐνεργείαις τῷ θεῷ ἀνόμοια εὐθὺς και τῇ συστάσει τῆς οὐσίας ἐξήλλακτο, 6 οὕτως ἀκόλουθον εἶναι τὰ τῶν αὐτῶν πως ἐνεργειῶν μέτοχα φθάνειν τὴν ὁμοιότητα τῆς οὐσίας κεκτημένα· διὰ γὰρ τὴν

I O N (D)

§ 2, 6 κατισχημένου I O : κατεσχημένου N || § 3, 4 λυτοῦ Viger : αὐτοῦ codd.

si elle est semblable à ce qui est divin, immortel, invisible, indivisible, indissoluble, substantiel, établi dans l'incorruptibilité, comment ne serait-elle pas du genre défini par la paradigme ? 2 Car lorsque, entre deux extrêmes manifestement opposés, comme le rationnel et l'irrationnel, on se demande de quel côté se trouve une autre chose, il ne saurait y avoir qu'un seul mode de démonstration, qui est celui-ci : montrer auquel des contraires elle est semblable. Ainsi en effet, quoique le genre humain soit maintenu dans la déraison pendant tout son premier âge et que beaucoup se complaisent dans les erreurs de la déraison jusqu'à la vieillesse, malgré tout, à cause des nombreuses ressemblances qu'elle comporte avec ce qui est pure raison, on a eu la conviction, dès l'origine, que c'était là un genre raisonnable. 3 Par conséquent, étant donné l'existence évidente d'une constitution divine, sans mélange ni souillure, celle des dieux, étant donné d'autre part l'existence manifeste d'une constitution terrestre, dissoluble et fixée dans la corruption, étant donné encore l'incertitude de certains relativement à l'âme : à laquelle des divisions proposées se rapporte-t-elle ? c'est par la similitude que Platon a pensé qu'il fallait remonter à la vérité.

4 Et puisqu'elle ne ressemble absolument pas à ce qui est mortel, dissoluble, inintelligible, sans participation à la vie et, par là, tangible, sensible, produit et détruit, mais parce qu'elle ressemble au divin, à l'immortel, à l'invisible, à l'intelligible, au vivant parent de la vérité et doué de tous les caractères que lui attribue Platon, celui-ci a estimé qu'il ne fallait pas, tout en lui accordant les autres ressemblances avec Dieu, vouloir lui enlever la similitude d'essence par laquelle justement il se fait qu'elle a part à ces caractères. 5 De même, en effet, que ce qui n'est pas semblable à Dieu par ses activités en différerait déjà aussi par la nature de son être, tout de même et par conséquence, ce qui participe aux mêmes activités en quelque façon que ce soit possède d'abord la similitude de l'essence ; car c'est

5 ποιὰν οὐσίαν ποιὰς εἶναι καὶ τὰς ἐνεργείας, ὡς ἂν ἀπ' αὐτῆς
ρεούσας καὶ αὐτῆς οὐσας βλαστήματα.

6 Τοῦτου τοίνυν τοῦ λόγου τὴν δύναμιν περιαιρῶν ὁ Βόη-
θος ἐπάκουσον εὐθύς ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου ὃ πεποίηκε γράφω
οὕτως·

Mras
64

7 Ἐἰ μὲν ἀθάνατός ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ παντός ὀλέθρου
κρείττων τις φύσις, πολλοὺς ἀναμείναντα χρῆ καὶ περιγη-
σάμενον λόγους ἀποφήνασθαι. 8 Τὸ μέντοι τῶν περὶ ἡμᾶς
ὁμοίωτερον μηδὲν γενέσθαι θεῶ ψυχῆς, οὐ πολλῆς ἂν τις
δεηθεὶς πραγματείας πιστεύσειεν, οὐ μόνον διὰ τὸ συνεχές
καὶ ἄπαυστον τῆς κινήσεως, ἣν ἐν ἡμῖν ἐνδίδωσιν, ἀλλὰ τοῦ
5 καθ' ἑαυτὴν νοῦ. 9 Εἰς ἕπερ ἀπιδῶν καὶ ὁ κροτωνιάτης
φυσικὸς εἶπεν ἀθάνατον αὐτὴν οὐσαν καὶ πᾶσαν ἡρεμίαν
φύσει φεύγειν, ὥσπερ τὰ θεῖα τῶν σωμάτων. 10 Ἀλλὰ καὶ
καθάπαξ τὴν ἰδέαν τῆς ψυχῆς καὶ μάλιστα τὸν ἀρχοντα ἐν
ἡμῖν νοῦν, ὀπηλία βουλευμάτα καὶ ὁρμὰς πολλάκις ὁποίας
ὑποκινεῖ τῷ κατανοήσαντι πολλή τις ἂν πρὸς τὸν θεὸν
5 ὁμοίωτης ὑποφανείη·

11 Καὶ ἐξῆς ἐπιλέγει·

Ἐἰ γὰρ ὡς ὁμοίωτατον τῷ θεῷ πάντων χρημάτων ἡ ψυχὴ
δεῖνυται, τίς ἐτι χρεῖα τῶν ἄλλων δεῖσθαι λόγων εἰς ἀπό-
δειξιν τῆς ἀθανασίας αὐτῆς προοιμιαζόμενον καὶ μὴ καὶ
5 τοῦτον ὡς ἓνα μετὰ τῶν πολλῶν καταριθμοῦντα, ἱκανὸν ὄντα
ἐντρέψαι τοὺς εὐγνώμονας, ὡς οὐκ ἂν τῶν ἐμπερῶν τῷ θεῷ
μετέσχεν ἐνεργειῶν μὴ τοι θεῖα γε οὐσα καὶ αὐτῆ; | 12 Εἰ (556)
γὰρ καίπερ ἐν τῷ θνητῷ καὶ λυτῷ καὶ ἀνοήτῳ καὶ καθ'

FONTES : §§ 7-10 = Boëthus fr. 1 Gifford (et Mras II, 443) ; Por-
phyrius ad Boëthum de anima I fr. 2 Mras ; § 9 : cf. Alcmeonem Cro-
toniatem ap. Diog. La. VIII, 83 (24 A 1 Diels-Kranz) et ap. Aetium IV,
2, 2 (Doxographi graeci 386 ; 24 A 12 Diels-Kranz) ; § 11, 2 - § 12, 13 =
Boëthus fr. 2 Gifford ; Porphyrius ad Boëthum de anima I fr. 3 Mras.

TESTIMONIA : § 12 : Simplicius de anima, p. 247, 24-26 Hayduck.

I O N (D)

la qualité de l'essence qui détermine également la qualité
des activités, comme si elles en émanaient et en étaient
les rejetons.

Boëthus

6 Or, c'est de cet argument que
Boëthus mutile la valeur ; écoute
ce qu'il a fait quand il écrivait tout au début de son exposé :

7 'L'âme est-elle immortelle et plus forte par nature que
toute mort, il faut, pour le montrer, faire face à beaucoup
d'arguments et en contourner beaucoup. 8 Assurément,
qu'il n'y ait en nous rien qui soit plus semblable à Dieu
que l'âme, on n'a pas besoin d'une longue démonstration
pour en être convaincu, vu le caractère continu et incessant
non seulement du mouvement qu'elle imprime en nous
mais encore de l'intellect qui est en elle. 9 C'est bien ce
qu'a considéré le philosophe de Crotone pour dire lui aussi
qu'elle est immortelle et que, par nature, elle fuit tout
repos, comme ceux des corps qui sont divins. 10 Mais
celui qui prendrait une bonne fois conscience de ce qu'est
l'idée de l'âme et surtout de l'intellect qui commande en
nous, de l'envergure des desseins et de la qualité des élans
répétés qui la meuvent, celui-là verrait apparaître une
grande ressemblance avec Dieu.'

11 Et il ajoute à la suite :

'En effet, si l'âme se montre de toutes choses la plus
semblable au divin, quel besoin de demander encore les
autres arguments pour en démontrer l'immortalité, quand
on commence par dire — en se gardant bien d'inclure cet
argument dans une foule d'autres, alors qu'il est capable
de rallier les gens sensés — qu'elle n'aurait pas part à des
activités comparables à celles du divin, si elle n'était pas
divine elle aussi ? 12 Car si, tout enfouie qu'elle est dans
ce qui est mortel, dissoluble, intelligible, mort par soi-

§ 6, 1-2 Βόηθος Mras : βοηθός codd, || 2 δ] δν Viger (qui lacunam
post πεποίηκε suspicatur) || § 7, 2 ἀναμείναντα I O : ἀμείναντα N¹ D
ἀμείψαντα N².

ἑαυτὸ νεκρῶ καὶ αἰεὶ ἀπολλυμένῳ καὶ διαρρέοντι εἰς τὴν τῆς ἀπωλείας μεταβολὴν κατορωρυγμένη αὐτό τε ποιεῖ καὶ
 5 συνέχει καὶ τὴν ἑαυτῆς θεῖαν ἀναδείκνυσιν οὐσίαν, καίπερ ἐπιπροσθουμένη καὶ ἐμποδιζομένη ὑπὸ τοῦ προκειμένου αὐτῇ πανωλέθρου πλάσματος, πῶς εἰ τῷ λόγῳ χωρισθεῖν, ὡσπερ χρυσίον περιπεπλασμένου πηλοῦ, οὐκ αὐτόθεν ἂν τὸ ἑαυτῆς εἶδος ἐκφῆνειεν ὡς ἐμπερὲς ὄν μόνῳ τῷ θεῷ, ἀλλὰ καὶ
 10 διὰ τὸ μέτοχον αὐτοῦ εἶναι καὶ τὰς ἐν ταῖς ἐνεργείαις ὁμοιότητας διασφῶζον καὶ ἐν τῷ μάλιστα θνητῷ αὐτῆς — ὡσπερ ἔστιν ὅταν ἐν τῷ θνητῷ καθειρχθῇ — διὰ τοῦτο μὴ διαλυόμενον, ὅτι φύσεως ἦν τῆς ἁμοιούρου φθορᾶς;

Mras
65

13 Καὶ ὑποκαταβάς φησιν·

Ἐικότως δὲ καὶ θεῖα φαίνεται ἀπὸ τῆς πρὸς τὸν ἀμέριστον ὁμοιώσεως καὶ θνητῆ ἀφ' ὧν προσπελάζει τῇ θνητῇ φύσει· καὶ κάτεισι καὶ ἄνεισι καὶ θνητοειδῆς ἔστι καὶ τοῖς ἀθανάτοις
 5 ἐμπερῆς. 14 Ἄνθρωπος γὰρ καὶ ὁ γαστρίζων ἑαυτὸν καὶ κεκορέσθαι σπουδάζων ὡς τὰ κτήνη· ἄνθρωπος δὲ καὶ ὁ σφάζειν ἐν πελάγει δι' ἐπιστήμης ἐν κινδύνοις οἴος τε ὧν τὴν ναῦν καὶ ὁ σφάζειν ἐν νόσοις καὶ ὁ γε τὴν μὲν ἀλήθειαν εὐρίσκων, μεθοδεύσας δὲ καὶ πρὸς γνώσεως καταλήψεις πυρείων
 5 τε εὐρέσεις καὶ ὠροσκοπεῖων τηρήσεις καὶ μιμήσεις τῶν τοῦ δημιουργοῦ ποιημάτων μηχανησάμενος. 15 Ἄνθρωπος γὰρ ἐπενόησεν ἐπὶ γῆς συνόδους τῶν ἑπτὰ μετὰ τῶν κινήσεων δημιουργῆσαι, διὰ μηχανημάτων τὰ ἐν οὐρανῷ μιμούμενος. 4 Καὶ τί γὰρ οὐκ ἐπενόησεν, ἀποδεικνύς τὸν θεῖον καὶ θεῶν
 5 παρισωμένον ἐν αὐτῷ νοῦν; 16 Ἀφ' ὧν Ὀλυμπίου τε καὶ θεῖου καὶ οὐδαμῶς θνητοῦ τολμήματα διαφαίνων τοὺς πολλοὺς διὰ φιλαυτίαν τῆς αὐτῶν εἰς τὰ κάτω ῥοπῆς ἰδεῖν αὐτὸν οὐχ οἴους τε ὄντας ἐκ τῶν ἔξωθεν φαινομένων ὁμοίως αὐτοῖς
 5 θνητοειδῆ δοξάζειν αὐτὸν ἀναπέπεικεν· ἐνός ὄντος καὶ τούτου τρόπου τῆς ἐκ κακίας παραμυθίας, τοῦ τῇ ἀντανισώσει τῆς

FONTES : § 13, 2 - § 16, 9 = Boethus fr. 3 Gifford ; Porphyrius ad Boethum de anima I fr. 4 Mras.

I O N (D)

§ 12, 6 ἐπιπροσθουμένη I : ἐπιπροσθετουμένη O N || 7 τῷ λόγῳ codd.

même, toujours détruit et s'écoulant pour changer et s'anéantir, elle le façonne et le maintient uni, si elle montre son essence divine, bien qu'obscurcie et entravée par la figure d'argile toute mortelle qui lui fait écran, comment, si elle s'en séparait par la pensée comme l'or de sa gangue de boue, son Idée véritable ne se révélerait-elle pas semblable à Dieu seul par là même, mais du fait qu'elle participe à sa nature, qu'elle continue de l'imiter dans ses activités et que, jusque dans ce qu'elle a de plus mortel — comme cela se produit lorsqu'elle est enfermée dans le mortel —, elle ne se dissout pas, justement parce qu'elle est de la nature exempte de destruction ?

13 Et un peu plus bas, il dit :

Logiquement donc, elle semble à la fois divine par sa ressemblance avec l'indivisible, et mortelle par où elle approche de la nature mortelle ; elle monte et elle descend ; elle a figure mortelle et elle est comparable aux immortels. 14 Homme, en effet, qui s'empiffre et qui s'emploie à s'assouvir, comme les bêtes ; mais homme aussi qui peut, par son savoir, sauver en pleine mer le navire en péril et sauver en cas de maladie ; qui encore découvre la vérité, méthodiquement s'empare des connaissances, trouve les combustibles, observe les horoscopes et imite dans ses fabrications les œuvres du Démiurge. 15 Car l'homme a imaginé de produire sur la terre les conjonctions des sept (planètes) avec leur mouvement, imitant à force de technique ce qui se passe dans le ciel. Et que n'a-t-il pas imaginé, démontrant ainsi la présence en lui d'un intellect divin, semblable à Dieu ? 16 Tout en manifestant par là les audaces d'un être olympien, divin, absolument étranger à la mort, il persuada la foule, incapable de le voir à cause de l'égoïsme qui la fait pencher vers le bas, de se fonder sur les apparences extérieures pour le croire comme elle de caractère mortel, étant donné que c'était l'unique façon

Schwyzler : τοῦ ἀλόγου Mras || § 16, 2 διαφαίνων] μεταφαίνων N διαμεταφαίνων D || 6 τοῦ de Strycker : τὸ codd.

αὐτῶν ἀθλιότητος διὰ τὰ ἔξωθεν φαινόμενα προσαναπαυομένους πείθειν ἑαυτοὺς ὅτι ὡς τὰ ἔξω καὶ τὰ εἰσω πάντες ἄνθρωποι. »

| 17 Τούτων ἀπάντων διδάσκαλος πέφηνε γεγονώς ὁ (557)

Μωσῆς, ὃς διεξιὼν τὴν πρώτην ἀνθρωπογονίαν κατὰ τὰς προτεθείσας λέξεις διὰ τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἐξομιώσεως τοὺς περὶ ψυχῆς ἀθανασίας λόγους ἐπιστώσατο. 18 Ἄλλ' ἐπειδὴ τὰ περὶ τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφανοῦς οὐσίας σύμφωνα καὶ ὁμόδοξα Μωσεῖ καὶ Πλάτωνι συνέστη, ὥρα καὶ τὰ λοιπὰ

5 τε τὸν ἄνδρα Ἑβραίους κατὰ πάντα φίλον, ἐκτός εἰ μὴ που παρατραπείς ἀνθρωπινώτερον ἢ κατὰ τὸν ἀληθῆ φάναι τι ^b

Mras
66

| προήχθη λόγον. 19 Αὐτίκα τῶν εἰρημένων ὅσα μὲν ἐπι-
τυχῶς λέλεκται τῷ ἀνδρὶ συντρέχοι ἂν τοῖς Μωσεῖ δεδογμέ-
νοις, ὅσα δὲ μὴ ἀρέσκοντα Μωσεῖ καὶ τοῖς προφήταις ὑπέ-
λαβεν οὐκ ἂν ἔχοι συνεστῶτα τὸν λόγον. Τοῦτο δ' ἡμῖν ἐν
5 καιρῷ τῷ δέοντι παραστήσεται· τῶς δ' ἐπεὶ πεφώραται ἐν
τῇ περὶ τῶν νοητῶν ἐποπτεία συναφδὰ καὶ σύμφωνα τὰ τεθει-
μένα, ὥρα ἐπανελθοῦσιν αὖθις ἐπὶ τὴν τῶν αἰσθητῶν φυσιο-
λογίαν ἐν βραχέσι τὴν πρὸς τὰ Ἑβραίων ἐπιδραμεῖν τοῦ
ἀνδρὸς συμφωνίαν. ^c

10 λ'. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΓΕΝΗΤΟΝ ΕΙΝΑΙ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟΝ

29

1 Μωσέως γενητὸν ἀποφνημαμένου τόδε τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ
θεοῦ γενόμενον — λέγει δ' οὖν ἀρχόμενος τῆς ἑαυτοῦ γραφῆς·
« Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν » καὶ ^d

FONTES : § 1, 3 = Gen. 1, 1.

I B (a λ') O N (D)

§ 19, 2 λέλεκται | εἶρηται N || 5 παραστήσεται | ῥηθήσεται N.

§ 1, 2 λέγει | λέγοντος B N.

de se consoler du mal : se persuader — en s'appuyant, d'après les apparences extérieures, sur l'égalité dans la misère — que tous, par l'intérieur comme par l'extérieur, sont des hommes. »

17 Toutes ces idées, Moïse est évidemment le maître qui les a enseignées, lui qui en racontant la naissance du premier homme dans les termes précédemment rapportés, a garanti les raisonnements sur l'immortalité de l'âme par le fait de sa ressemblance avec le divin. 18 Mais, puisque sur le sujet de l'essence incorporelle et invisible il est établi qu'il y a accord et conformité de doctrine entre Moïse et Platon, il est temps d'examiner aussi les parties restantes de cette philosophie et de montrer que notre auteur est en bons termes avec les Hébreux en tous les points, à cela près qu'il a parfois été entraîné abusivement à parler plus humainement que ne le comporte la vérité. 19 En particulier, tout ce que notre auteur a dit de pertinent rejoindrait les vues de Moïse et tout ce qu'il a conçu d'étranger à la doctrine de Moïse et des prophètes ne saurait avoir le soutien de la raison ; cela, nous l'établirons en son temps. En attendant, puisque notre enquête a établi la consonance et l'accord des thèses en ce qui concerne l'initiation aux réalités intelligibles, il est temps de revenir à la science des réalités sensibles et de montrer rapidement et en peu de mots l'accord de notre auteur avec les idées des Hébreux.

λ'. *Que le monde est né*

Chapitre 29

1 Moïse ayant montré que cet Univers est né, qu'il a été fait par Dieu — c'est ainsi qu'il dit au début de ses écrits : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre » et qu'après

μετὰ τὰ κατὰ μέρος ἐπάγει· « Αὐτὴ ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο, ἢ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τῆν γῆν » —, ἀκούε τοῦ Πλάτωνος ὡς οὐκ ἐκπίπτει τῆς διανοίας ὡδέ πη καὶ αὐτὸς γράφων·

2 « Πᾶν δὲ αὐτὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· πάντη γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν ἔχειν. »

3 Καὶ ἐπιλέγει·

« Ὁ δὲ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὃ τι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα ἂν δέχοιτο τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω· σκεπτόν οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ἕπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. 4 Γέγονεν ὁρατὸς γὰρ | ἀπτὸς τέ ἐστὶ καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ (558) τοιαῦτα αἰσθητὰ, τὰ δ' αἰσθητὰ | δόξα περιληπτὰ καὶ γενητὰ ἐφάνη. Τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαιμέν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην 5 εἶναι γενέσθαι. Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. »

5 Καὶ αὖθις ἐξῆς φησιν·

« Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἐμψυχον ἔνουν τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. »

FONTES : § 1, 4-6 = Gen. 2, 4 ; § 2 = Plato Tim. 28 a 4-6 ; § 3, 2 - § 4, 7 = id. 28 b 3 - c 5 ; § 5, 2-4 = id. 30 b 7 - c 1.

PARALLELA : § 3, 5 - § 4, 4 πότερον... ἐφάνη : Eus. theoph. II, 45.

TESTIMONIA : § 3, 2 - § 4, 3 Ὁ δὲ... περιληπτὰ : Cyr. Alex. c. Iul. II (PG 76, 588 D) ; § 3, 5 - § 4, 7 πότερον... λέγειν : Theod. IV, 37-38 ; § 4, 5-7 Τὸν... λέγειν : Cyr. Alex. c. Iul. I (PG 76, 548 D).

IBON (D)

§ 2, 2 πάντη | παντὶ Plato || ἔχειν | εχειν Plato || § 4, 5 δημιουργὸν (cum Theod.) | πατέρα Plato || § 5, 3 τῇ | τε τῇ Plato.

le détail il ajoute : « Voilà le livre de la naissance du ciel et de la terre, du temps de leur naissance, au jour où Dieu fit le ciel et la terre » —, entends comme Platon est loin

Usage du *Timée*
par Eusèbe

de s'écarter de sa pensée¹, quand il écrit lui aussi à peu près en ces termes :

2 « De plus, tout ce qui naît naît nécessairement par l'action d'une cause, car il est absolument impossible que quelque chose naisse sans cause. »

3 Et il ajoute :

« Soit donc le ciel tout entier, ou ce monde, ou si quelque autre nom pouvait le mieux lui agréer, donnons-lui ce nom-là. Posons donc d'abord, en ce qui le touche, la question que, disions-nous, il faut poser en commençant à propos de toute chose : a-t-il existé toujours, n'ayant aucun commencement d'existence, ou bien est-il né, à partir d'un certain commencement ? 4 Il est né, car il est visible et tangible, et il a un corps. Or toutes les choses de cette sorte sont sensibles, et tout ce qui est sensible apparaît comme saisissable par l'opinion et soumis à une naissance. Mais tout ce qui est né, il est nécessaire, nous le répétons, que cela soit né par l'action d'une cause déterminée. Toutefois, découvrir le Créateur et le Démonstrateur de cet Univers, c'est un grand exploit et, quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous. »

5 Et il dit encore à la suite :

« Ainsi donc, au terme du raisonnement vraisemblable, il faut dire que ce monde qui est un être vivant, pourvu d'une âme et d'un intellect, est véritablement né tel par l'action de la Providence de Dieu. »

1. Cf. *infra*, Comm., 42*.

5 λα'. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΚΑΤ' ΟΥΡΑΝΟΝ ΦΩΣΤΗΡΩΝ b

30

1 Πάλιν Μωσέως και τούτους εἶναι γενητούς διδάξαντος δι' ὧν ἔφησε· « Καὶ εἶπεν ὁ θεός· Γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς· και ἔστωσαν εἰς σημεῖα και εἰς καιροὺς και εἰς ἡμέρας και εἰς 5 ἐνιαυτούς. Καὶ ἐποίησεν ὁ θεός τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους και τοὺς ἀστέρας· και ἔθετο αὐτοὺς ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ», 2 ὁμοίως ὁ Πλάτων·

« Ἐξ οὖν λόγου, φησί, και διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γενηθῆ χρόνος, ἥλιος και σελήνη και πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλάνητες, εἰς διορισμὸν 5 και φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε· σώματα δὲ αὐτῶν ποιήσας ὁ θεός ἔθηκεν εἰς τὰς περιφοράς. »

3 Ἐπιτήρει δὲ εἰ μὴ τὸ « ἐξ οὖν λόγου και διανοίας θεοῦ » εἰρημένον τῷ Πλάτωνι ὅμοιον ἂν εἴη τῷ παρ' Ἑβραίοις α φάσκοντι « τῷ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν και τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσαι αἱ δυνάμεις | αὐτῶν. » 5 Ἄλλὰ και Μωσέως εἰπόντος « και ἔθετο αὐτοὺς ἐν τῷ στερεώματι » ὁμοίᾳ κέχρηται και ὁ Πλάτων φωνῇ τῇ « ἔθηκεν, » εἰπὼν « σώματα δὲ αὐτῶν ποιήσας ὁ θεός ἔθηκεν εἰς τὰς περιφοράς. »

FONTES : § 1, 2-5 : Gen. 1, 14 ; 5-7 : Gen. 1, 16-17 ; § 2 = Plato Tim. 38 c 3-9 ; § 3, 3-4 = Ps. 32 (33), 6.

ITERATIONES : § 2 : XIII, 18, 6.

TESTIMONIA : § 2 : Theod. IV, 39.

λα'. Les lumineaires du ciel

Chapitre 30

1 Moïse, une fois encore, ayant enseigné qu'eux aussi étaient nés, quand il déclara : « Et Dieu dit : ' Que soient faits des lumineaires dans le firmament, afin qu'ils brillent sur la terre ; et qu'ils servent de signes pour les temps, les jours et les années. Et Dieu fit les deux grands lumineaires et les astres ' ; et il les plaça au firmament du ciel », 2 Platon dit semblablement :

« En vertu d'un propos et d'une intention de Dieu, concernant la naissance du temps, de faire naître le temps, le soleil, la lune et les cinq autres astres — ceux qu'on appelle errants — sont nés pour définir les nombres du temps et en assurer la conservation. Ayant façonné le corps de chacun d'eux, Dieu les a placés dans leurs orbites. »

3 Examine donc si l'expression de Platon : « en vertu d'un propos et d'une intention de Dieu », ne serait pas semblable à l'affirmation des Hébreux : « Par la parole du Seigneur, les cieux prirent consistance et, par le souffle de sa bouche, toutes leurs puissances. » Et même, Moïse ayant dit : « et il les plaça au firmament », Platon use de la même expression « il plaça », lorsqu'il dit : « Ayant façonné le corps de chacun d'eux, Dieu les a placés dans leurs orbites. »

I B O N (D) ; Platonis A F P W Y

§ 2, 4 πλάνητες (cum XIII, 18, 6 O N^s et Plat^{is} Y) | πλανητά XIII, 18, 6 I N^s D (def. B) cum Plat^{is} A P W πλανηταί Plat^{is} F || § 3, 4 πᾶσαι αἱ δυνάμεις I O : πᾶσα ἡ δυνάμις B N.

λβ'. ΟΤΙ ΠΑΝΤΑ ΚΑΛΑ ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

31

1 Τῆς Ἑβραίων γραφῆς ἐφ' ἐκάστῳ τῶν δημιουργημάτων ἐπιφωνούσης· « Καὶ εἶδεν ὁ | θεὸς ὅτι καλόν » καὶ ἐπὶ τῇ (55c) πάντων συγκεφαλαιώσει φασκούσης· « Καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν », ἄκουε τοῦ Πλάτωνος ὡς φησιν·

5 « Εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπε. »

Καὶ πάλιν·

« Ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. »

10 λγ'. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΛΛΟΙΩΣΕΩΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΒΟΛΗΣ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

32

1 Καὶ περὶ τούτου πάσης Ἑβραίων γραφῆς διαλαλούσης, ἡ τοτὲ μὲν δι' ὧν φησι· « Καὶ εἰλιγῆσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον » τοτὲ δὲ δι' ὧν ἐπιλέγει· « Καὶ ἔσται ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ, ἀ ἐγὼ ποιῶ μένειν ἐνώπιόν μου, λέγει κύριος »

5 καὶ πάλιν ἄλλοτε δι' ὧν φησι· « Παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου », 2 καὶ ὁ Πλάτων ἄκουε ὅπως τὸ δόγμα συνίστησι λέγων ἐν Τιμαίῳ·

FONTES : cap. 31, § 1, 2 = Gen. 1, 4.10.12.18.21.25 ; 3-4 = Gen. 1, 31 ; 5-6 = Plato Tim. 29 a 2-4 ; 8-9 = id. 29 a 5-6.

cap. 32, § 1, 2 = Is. 34, 4 ; 3-4 = Is. 65, 17 + 66, 22 ; 5-6 = I Cor. 7, 31.

TESTIMONIA : cap. 31, § 1, 5-6 et 8-9 : Theod. IV, 42.

I B O N (D)

cap. 32, § 1, 1 διαλαλούσης | διδασκούσης N.

λβ'. Que toutes les œuvres de Dieu sont belles

Chapitre 31

1 Alors que l'Écriture des Hébreux prononce à propos de chacune des créations : « Et Dieu vit qu'elle était belle », et qu'en les prenant toutes ensemble, elle dit : « Et Dieu vit toutes les choses, et c'était très beau », écoute ce que dit Platon :

« Si ce monde est beau et si l'ouvrier est bon, il est clair qu'il fixait son regard sur le modèle éternel. »

Et encore :

« Car ce monde est la plus belle des choses qui sont nées, et l'ouvrier est la plus parfaite des causes. »

λγ'. L'altération et la transformation du monde

Chapitre 32

1 Ce sujet-là aussi, à travers toute l'Écriture des Hébreux il en est parlé ; ici, où elle dit : « Et le ciel se déroulera comme un livre », là, où elle prononce : « Et il y aura un ciel nouveau et une terre nouvelle, que je fais demeurer devant ma face, dit le Seigneur » ; ailleurs encore, où elle dit : « Car elle passe, la figure de ce monde. » 2 Écoute comment Platon soutient lui aussi cette thèse, en disant dans le *Timée*¹ :

1. Cf. *infra*, Comm., 43*-45*.

1 | « Καὶ ξυνεστήσατο οὐρανὸν ὄρατὸν καὶ ἀπτὸν καὶ διὰ
ταῦτα ἐκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων
5 τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγενήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογήσαν
φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὡς εἰς ταῦτὸν αὐτῷ ξυνεληθὲν
ἄλυτον ὑπὸ τῶν ἄλλων πλὴν ὑπὸ τοῦ ξυνηθῆσαντος γενέσθαι. »

3 Εἴθ' ἐξῆς φησι·

« Χρόνος δ' οὖν μετὰ οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες
ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγηται. »

4 Καὶ πάλιν εἰπὼν·

« Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἄλυτα
ἐμοῦ μὴ θέλοντος », ἐπάγει λέγων ἐξῆς·

« Τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν α
5 καὶ ἔχον εὔλυειν ἐθέλειν κακοῦ, διὸ καὶ ἐπέπερ γεγέννησθε,
ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν· οὐ τι μὲν δὴ
λυθήσεσθε γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλή-
σεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων
οἷς ὅτε ἐγένεσθε ξυνεδεῖσθε. »

5 Καὶ ἐν τῷ Πολιτικῷ δὲ τάδε ὁ αὐτός φησι·

« Τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς ξυμποδηγεῖ
πορευόμενον καὶ ξυγκυκλεῖ, τοτὲ δ' ἀνῆκεν, ὅταν αἱ περίοδοι
τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου, τὸ δὲ
5 πάλιν αὐτόματον εἰς τάναντία περιάγεται, ζῶν ὃν καὶ
φρόνησιν εἰληφὸς ἐκ τοῦ ξυναρμόσαντος | αὐτὸ κατ' ἀρχάς. (580)

FONTES : § 2, 3-7 = Plato Tim. 32 b 8 - c 4 ; § 3, 2-3 = id. 38 b 6-7 ;
§ 4, 2-3 et 4-9 = id. 41 a 7 - b 6 ; § 5, 2 - 11, 7 = Plat. polit. 269 c 4 -
270 d 4.

ITERATIONES : § 2, 3-7 : XIII, 18, 4 ; § 4, 2-3 et 4-9 : XIII, 18, 10 ;
2 Θεολ... ἔργων : XIII, 13, 28 (e Cl. Alex.).

TESTIMONIA : § 2, 3 ξυνεστήσατο... ἀπτὸν : Theod. IV, 42 ; § 3,
2-3 : id. ; § 4, 6-8 ἀθάνατοι... λαχόντες : id. III, 70.

I B O N (D) ; Platonis A F P W Y

§ 2, 7 τῶν ἄλλων (cum XIII, 18, 4) | τοῦ ἄλλου Plato || § 4, 3 μὴ |
γε μὴ Plat¹⁹ A¹ γε Plat¹⁹ F P W Y et (γε p.n.) A² || 5 διὸ καὶ | δι' &
XIII, 18, 10 cum Plat. || § 5, 6 εἰληφὸς | εἰληφὸς Plato.

« Par l'union (des éléments) il a constitué un ciel visible
et tangible ; par ces procédés, au moyen de ces corps ainsi
définis et au nombre de quatre, a été engendré le corps du
monde. Accordé par la proportion, celui-ci tient de ces
conditions l'amitié, si bien que, revenant sur lui-même en
un seul et même tout, il a pu être indissoluble par toute
autre puissance que par celle qui l'a uni. »

3 Puis il poursuit en disant :

« Bref, le temps est donc né avec le ciel, afin que nés
ensemble, ils se dissolvent aussi ensemble, si jamais ils
doivent se dissoudre. »

4 Et après avoir dit :

« Dieux parmi les dieux, vous mes œuvres dont je suis
l'ouvrier et le père, (œuvres) indissolubles tant que je ne
voudrai pas vous dissoudre¹ », il ajoute, poursuivant ainsi :

« Car si tout ce qui a été lié peut être défait, vouloir briser
l'unité de ce qui est harmonieusement uni et beau, c'est le
fait d'un méchant ; donc, et parce que vous êtes nés, vous
n'êtes ni immortels, ni du tout indissolubles. Pourtant vous
ne serez jamais dissous et jamais vous ne subirez une desti-
née mortelle, parce que mon vouloir constitue un lien plus
puissant et plus fort que ceux dont vous étiez liés quand
vous naissiez. »

5 Et voici comme il parle dans le *Politique*² :

« — Cet Univers où nous sommes,

Eusèbe lecteur
du *Politique*

à de certains moments, c'est Dieu
lui-même qui guide sa marche et
préside à sa révolution ; à d'autres

moments, il le laisse aller, quand les périodes de temps qui
lui sont assignées ont achevé leur cours, et l'Univers
recommence alors de lui-même, en sens inverse, sa route
circulaire, en vertu de la vie qui l'anime et de l'intelligence
dont le gratifia dès l'origine celui qui l'a composé. Or, cette

1. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, « Sur une traduction nouvelle d'Athé-
nagore », in *REG*, 56, 1943, p. 370.

2. Cf. *infra*, Comm., 90*-92*.

Τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ πάλιν ἵεναι διὰ τὸδε ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονε.

Mras
70

| Διὰ τὸ ποῖον δῆ;

6 Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως. Ὁν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν, πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινωνήκε γε καὶ σώματος· ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρω γίνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον, κατὰ δύνάμιν γε μὴν ὅτι μάλιστα ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ τὰ αὐτὰ μίαν φοράν κινεῖται, διότι τὴν ἀνακύκλῃσιν εἴληχεν, ὅτι ἡ σμικροτάτην τῆς ἑαυτοῦ κινήσεως παράλλαξις. 7 Αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν αἰεὶ σχεδὸν οὐδενὶ δυνατὸν πλὴν τῷ τῶν κινουμένων αὖ πάντων ἡγουμένῳ· κινεῖν δὲ τούτῳ τι τοτὲ μὲν ἄλλως αἰθίς δ' ἐναντίως οὐ θέμις. Ἐκ πάντων δὴ τούτων τὸν κόσμον μῆτε αὐτὸν χρῆ φάναί στρέφειν ἑαυτὸν αἰεὶ μῆθ' ὅλον ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι διττὰς καὶ ἐναντίας περιγωγὰς μῆτ' αὖ τινε δὺο θεῶ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν, ἀλλ' ὅπερ ἄρτι ἐρρήθη καὶ μόνον λοιπόν, οὐ τοτὲ μὲν ὑπ' ἄλλης ξυμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας, τὸ ζῆν 10 πάλιν ἐπικτώμενον καὶ λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ, τοτὲ δ' ὅταν ἀνεθῆῃ, δι' ἑαυτοῦ αὐτὸν ἵεναι κατὰ καιρὸν ἀφεθέντα τοιοῦτον, ὥστε ἀνάπαλιν πορευέσθαι πολλὰς περιόδων μυριάδας διὰ τὸ μέγιστον ὄν καὶ ἰσορροπώτατον ἐπὶ σμικροτάτου βαῖνον ποδὸς ἵεναι.

8 Φαίνεται γοῦν δῆ καὶ μάλα εἰκότως εἰρησθαι πάντα ὅσα διελήλυθας.

Λογισάμενοι δὲ ξυνοήσωμεν τὸ πάθος ἐκ τῶν νῦν λεχθέν-

TESTIMONIA : § 6, 1-6 Τὸ... ἀδύνατον : Theod. IV, 43.

I B O N (D)

disposition à la marche rétrograde lui est nécessairement innée pour la raison que voici.

— Quelle est cette raison ?

6 — Conserver toujours le même état, les mêmes manières d'être et rester éternellement identique, cela ne convient qu'à ce qu'il y a de plus éminemment divin, et la nature corporelle n'est pas de cet ordre. Or l'être que nous appelons 'ciel' ou 'monde', tout comblé qu'il ait été de dons bienheureux par celui qui l'engendra, ne laisse point de participer au corps. Il ne saurait donc être entièrement exempt de changement, mais en revanche, dans la mesure de ses forces, il se meut sur place, du mouvement le plus identique et le plus un qu'il puisse avoir ; aussi a-t-il reçu en partage le mouvement de rétrogradation circulaire, qui, entre tous, l'éloigne le moins de son mouvement primitif. 7 Mais être toujours l'auteur de sa propre rotation, ce n'est guère possible non plus qu'à celui qui régit tout ce qui se meut, et celui-là, mouvoir tantôt dans un sens et tantôt dans un autre ne lui est point permis. Pour toutes ces raisons, il ne faut dire ni que le monde est l'auteur continu de sa propre rotation, ni qu'elle est, tout entière, conduite par un dieu dans ces révolutions alternantes et contraires, ni qu'elle est due à je ne sais quel couple de dieux dont les volontés s'opposeraient. Mais, comme je le disais tout à l'heure, l'unique solution qui reste, c'est que tantôt il soit conduit par une action étrangère et divine et, reprenant une vie nouvelle, reçoive ainsi de son auteur une immortalité restaurée et que, tantôt, laissé à lui-même, il se meuve de son propre mouvement et, à raison même du moment où l'impulsion d'autrui l'abandonne, parcoure un circuit rétrograde pendant des milliers et des milliers de périodes, parce que sa masse énorme tourne en parfait équilibre sur un pivot extrêmement petit.

8 — Il y a certainement un grand air de vraisemblance en tout ce que tu viens d'exposer.

— Raisonçons donc et, nous aidant de ce que nous

των, ὃ πάντων ἔφραμεν εἶναι τῶν θαυμαστῶν αἴτιον· ἔστι
5 γὰρ οὖν δὴ τοῦτ' αὐτό.

9 Τὸ ποῖον;

Τὸ τὴν τοῦ παντός φορὰν τοτὲ μὲν ἐφ' ἃ νῦν κυκλεῖται
φέρεσθαι, τοτὲ δ' ἐπὶ τάναντία.

Πῶς δὴ;

5 Ταύτην τὴν μεταβολὴν ἡγεῖσθαι δεῖ τῶν περὶ τὸν οὐρανὸν
γιγνομένων τροπῶν πασῶν εἶναι μεγίστην καὶ τελεωτάτην
τροπήν.

10 Ἔοικε γοῦν.

Mras
71

Ἡ Μεγίστας τοίνυν μεταβολὰς χρὴ νομιζεῖν γίνεσθαι τότε
τοῖς ἐντὸς ἡμῶν οἰκοῦσιν αὐτοῦ.

Καὶ τοῦτ' εἰκόσ.

5 Μεταβολὰς δὲ γε μεγάλας καὶ πολλὰς | καὶ παντοίας (561)
ξυμφερομένας ἄρ' οὐκ ἴσμεν τὴν τῶν ζώων φύσιν ὅτι χαλεπῶς
ἀνέχεται;

11 Πῶς δ' οὐ;

Φθοραὶ τοίνυν ἐξ ἀνάγκης τότε μέγιστα ξυμβαίνουσι τῶν
τε ἄλλων ζώων, καὶ δὴ καὶ τῶν ἀνθρώπων γένος ὀλίγον τι
περιλείπεται. Περὶ δὲ τούτους ἄλλα τε παθήματα πολλὰ,
5 θαυμαστὰ καὶ καινὰ, ξυμπίπτει, μέγιστον δὲ τόδε καὶ ξυνε-
πόμενον τῇ τοῦ παντός ἀνελλίξει τότε, ὅταν ἡ τῆς νῦν καθεσ-
τηκυίας ἐναντία γίγνηται τροπή. »

Τούτοις ἅπασιν ὑποβάς ἐξῆς περὶ τῆς τῶν τετελευτηκότων
ἀναβιώσεως, ὁμοίως ταῖς Ἑβραίων δόξαις κινούμενος,
10 ταῦτ' ἐπιλέγει·

venons de dire, voyons quel est le phénomène qui, d'après
nous, fut cause de tant de prodiges ; car, au fait, c'est en
cela même qu'il consiste.

9 — En quoi donc ?

— En cette alternance de l'Univers, qui tourne tantôt
dans le sens de son mouvement actuel, tantôt dans le sens
opposé.

— Comment cela ?

— Ce changement de sens est, de tous les bouleverse-
ments auxquels est sujet le ciel, celui qu'il faut regarder
comme le plus grand et le plus complet.

10 — C'est au moins vraisemblable.

— C'est donc à ce moment aussi, devons-nous croire,
que se produisent les plus grands changements pour nous
qui vivons dans son intérieur.

— C'est vraisemblable encore.

— Mais ne savons-nous pas qu'un concours de change-
ments considérables, nombreux et divers est malaisément
enduré par la nature animale ?

11 — Qui ne le saurait ?

— Il est donc fatal que la mort fasse alors ses plus grands
ravages parmi les vivants, et que le genre humain en par-
ticulier soit réduit à un nombre infime de survivants.
Ceux-ci d'ailleurs éprouvent toutes sortes d'accidents
étranges et insolites, dont voici le plus grave, dû à la volte-
face imprimée au mouvement de l'Univers, lors du passage
à un état de choses inverse de celui qui se produit actuel-
lement. »

A tout ceci il ajoute plus bas, enchaînant sur la résur-
rection des morts et également inspiré par les idées des
Hébreux, ce qui suit :

λδ'. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΩΝ ΤΕΤΕΛΕΥΤΗΚΟΤΩΝ
ΑΝΑΒΙΩΣΕΩΣ· ΑΠΟ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ

33

1 « Γένεσις δὲ τις τότε ἦν, ὃ ξένη, ζῶων, καὶ τίνα τρόπον ἐξ ἀλλήλων ἐγεννῶντο; »

2 Δῆλον, ὃ Σώκρατες, ὅτι <τὸ> μὲν ἐξ ἀλλήλων οὐκ ἦν ἐν τῇ τότε φύσει γεννῶμενον, τὸ δὲ γηγενὲς εἶναι ποτε γένος λεχθὲν τοῦτ' ἦν τὸ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον, ἀπεμνημονεύετο δὲ ὑπὸ τῶν ἡμετέρων προγόνων τῶν πρώτων, οἱ τελευτώσῃ μὲν τῇ προτέρᾳ περιφορᾷ τὸν ἐξῆς χρόνον ἐγειτόνουν, τῆσδε δὲ κατ' ἀρχὰς ἐφύοντο· τούτων γὰρ οὗτοι κήρυκες ἐγένονθ' ἡμῖν τῶν λόγων, οἱ νῦν ὑπὸ πολλῶν οὐκ ὀρθῶς ἀπιστοῦνται. 3 Τὸ | γὰρ ἐντεῦθεν, οἶμαι, χρὴ ξυνοεῖν. Ἐχόμενον γὰρ ἐστὶ τῷ τοῦς α' πρεσβύτας ἐπὶ τὴν τοῦ παιδὸς ἰέναι φύσιν ἐκ τῶν τετελευτηκόντων αὐ, κειμένων δ' ἐν γῆ, πάλιν ἐκεῖ ξυνισταμένους καὶ ἀναβιωσκομένους ἔπεσθαι τῇ τροπῇ, ξυνανακυκλομένης εἰς τὰναντία τῆς γενέσεως, καὶ γηγενεῖς δὴ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ἐξ ἀνάγκης φυομένους οὕτως ἔχειν τοῦνομα καὶ τὸν λόγον, ὅσους μὴ θεὸς αὐτῶν εἰς ἄλλην μοῖραν ἐκόμισε.

Κομιδῆ μὲν οὖν τοῦτό γε ἔπεται τοῖς ἐμπροσθεν. »

4 Εἴτ' αὖ πάλιν ἐξῆς προῖων τὰ ὅμοια τοῖς Ἑβραίων δόγμασι περὶ τῆς τοῦ κόσμου συντελείας τόνδε διέξεισι τὸν τρόπον·

FONTES : §§ 1-3 = Plato polit. 271 a 5 - c 4.

I B O N (D) ; Platonis B T W Y

§ 11, 12 ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ om. tab. cap.

§ 2, 1 <τὸ> Plato || § 3, 2 ἐχόμενον codd. cum Plat. (Mras Schwyzer) : ἐπόμενον Stallbaum (edd.) || τῷ] τὸ B N cum Plat^{is} B W.

λδ'. *Le retour des morts à la vie ;*
du même auteur

Chapitre 33

1 « — Et le mode de naissance, étranger, quel était-il alors pour les vivants ? Quels moyens avaient-ils pour s'engendrer les uns les autres ? »

2 — Évidemment, Socrate, s'engendrer les uns les autres, comme tu le dis, cela n'était point possible dans la nature d'alors, mais cette histoire que l'on raconte, d'une race engendrée jadis par la terre, c'est alors qu'elle se passait, les hommes en ce temps-là ressortant du sein de la terre, et le souvenir en était transmis par nos tout premiers ancêtres, hommes du temps qui confine immédiatement au terme de cet ancien cycle, et nés au début du cycle actuel. Tels sont, en effet, nos garants pour ces traditions, que beaucoup de gens aujourd'hui mettent en doute, sans raison. 3 Car voici, à mon sens, la réflexion qui s'impose : du moment que les vieillards revenaient à l'état d'enfants, les morts enfouis en terre devaient conséquemment se reconstituer sur place et remonter à la vie, entraînés par cette volte-face qui faisait rebrousser chemin aux générations ; et, puisque de cette façon ils naissaient nécessairement du sein de la terre, ils tinrent de là leur nom et leur histoire, quand ils ne furent pas ravis par un dieu pour d'autres destinées.

— La conséquence est en effet bien certaine. »

4 Ensuite, poursuivant encore, il expose des idées pareilles aux croyances des Hébreux sur la fin du monde, et en ces termes :

| λε'. ΠΑΛΙΝ ΠΕΡΙ ΣΥΝΤΕΛΕΙΑΣ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ (582)

34

1 « Ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἐτελειώθη καὶ μεταβολὴν ἔδει γίνεσθαι καὶ δὴ καὶ τὸ γήϊνον ἤδη πᾶν ἀνάλωτο γένος, πάσας ἐκάστης τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας, ὅσα ἦν ἐκάστη προσταχθέν, τσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσοῦσης, τότε δὴ τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἷον πηδαλίων β οἶακος ἀφέμενος, εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀπέστη, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρμένη τε καὶ ζύμφυτος ἐπιθυμία. 2 Πάντες οὖν οἱ κατὰ τοὺς τόπους ξυνάρχοντες τῶ μεγίστῳ δαίμονι θεοί, γνόντες ἤδη τὸ γινόμενον, ἀφίεσαν αὐτὰ μέρη τοῦ κόσμου τῆς αὐτῶν ἐπιμελείας. Ὁ δὲ μεταστρεφόμενος καὶ ξυμβάλλων, ἀρχῆς τε καὶ τελευτῆς ἐναντίαν 5 ὄρμην ὄρμηθεὶς, σεισμὸν πολὺν ἐν ἑαυτῷ ποιῶν, ἄλλην αὖ ε φθορὰν ζῶων παντοίαν ἀπειργάσατο. 3 Μετὰ δὲ ταῦτα προελθόντος ἱκανοῦ χρόνου θορύβων τε καὶ ταραχῆς ἤδη παύμενος καὶ τῶν σεισμῶν γαλήνης ἐπιλαβόμενος εἰς τε τὸν εἰωθότα δρόμον τὸν ἑαυτοῦ κατακοσμούμενος ἦει, 5 ἐπιμέλειαν καὶ κράτος ἔχων αὐτὸς τῶν ἐν αὐτῷ τε καὶ ἑαυτοῦ. »

4 Καὶ ἐπάγει μετὰ βραχέα λέγων·

« Διὸ δὴ καὶ τότε ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτὸν καθορῶν ἐν

FONTES : §§ 1-3 = Plato polit. 272 d 3 - 273 b 1 ; § 4, 2-8 = id. 273 d 4 - e 4.

TESTIMONIA : § 1, 5 - § 2, 6 τότε... ἀπειργάσατο : Theod. IV, 44.

I B O N (D)

§ 4, 4 τοῦ om. tab. cap.

§ 1, 2 ἀνάλωτο I B O D⁴ : ἀνάλωτον N D¹ ἀνήλωτο Plato || 4 ὅσα Plato : ὅσας codd. || § 2, 1 τοὺς τόπους] τόπους N τόπον D || 3 αὖ] εἰς N.

λε'. A nouveau, sur l'achèvement du monde

Chapitre 34

1 « Lorsque, en effet, le temps assigné à toutes ces choses fut révolu et que l'heure fut venue où le changement devait se produire, lorsque précisément se trouva disparue en son entier cette race née de la terre, chaque âme ayant acquitté son compte de naissances et étant retombée en semence dans la terre autant de fois que l'exigeait sa loi propre, alors donc le pilote de l'Univers, lâchant pour ainsi dire les barres du gouvernail, retourna s'enfermer dans son poste d'observation¹, et, quant au monde, son destin et son inclination native l'emportèrent à nouveau dans le sens rétrograde. 2 Tous les dieux locaux qui assistaient la divinité suprême en son commandement, comprenant dès lors ce qui se passait, abandonnèrent eux aussi les parties du monde confiées à leurs soins. Dans cette volte-face et ce rebroussement, le monde faisant un bond qui retourna bout par bout le sens de son mouvement, détermina dans son propre sein une secousse violente, qui, cette fois encore, fit périr des animaux de toute espèce. 3 Dans la suite, lorsque, au bout d'un temps suffisant, ses bouleversements et son trouble eurent pris fin, ses secousses une fois calmées, il poursuivit d'un mouvement ordonné sa course habituelle et propre, veillant et régnavant en maître sur ce qu'il portait en son sein autant que sur lui-même. »

4 Peu après, il poursuit en disant :

« Par suite, le dieu qui organisa (le monde), voyant le

1. Cf. *supra*, p. 145, n. 1.

ἀπορία ὄντα, κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεῖς ὑπὸ ταραχῆς δια-
λυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον δύη,
5 πάλιν ἐφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος τὰ νοσήσαντα α
καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' αὐτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας
κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων
ἀπεργάζεται. Τοῦτο μὲν τέλος πάντων εἶρηται. »

10 λς'. ΩΣ ΚΑΙ ΝΕΚΡΟΥΣ ΕΓΗΓΕΡΘΑΙ
Ο ΠΛΑΤΩΝ ΟΜΟΙΩΣ ΤΟΙΣ ΕΒΡΑΙΩΝ
ΛΟΓΟΙΣ ΙΣΤΟΡΕΙ

35

1 « Ταῦτα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδὲν ἐστὶ πλήθει οὐδὲ μεγέ-
θει πρὸς ἐκεῖνα α τελευτήσαντα ἐκάτερον περιμένει· | χρῆ δ' (563)
αὐτὰ ἀκοῦσαι, ἵνα τελέως ἐκάτερος αὐτῶν ἀπειλήφῃ τὰ ὑπὸ
τοῦ λόγου ὀφειλόμενα ἀκοῦσαι. 2 Λέγοις ἄν, ἔφη, ὡς οὐ
πολλὰ ἀλλ' ἥδιον ἀκούοντι. Ἄλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ,
'Αλκίμου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλὰ ἀλκίμου μὲν ἀνδρὸς Ἡρὸς
τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου· ὅς ποτε ἐν πολέμῳ
5 τελευτήσας, ἀναιρεθέντων δεκαταίων τῶν νεκρῶν ἤδη διεφθαρ-
μένων, ὑγιῆς μὲν ἀνηρέθη, κομισθεὶς δὲ οἴκαδε μέλλων
θάπτεσθαι δωδεκαταῖος ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενος ἀνεβίω, ἀνα-
βιούς δὲ ἔλεγεν ἃ ἐκεῖ ἴδοι. 3 Ἐφη δέ, ἐπειδὴ οἱ ἐκβῆναι β

FONTES : §§ 1-5 = Plato resp. X, 614 a 5 - d 4.

TESTIMONIA : § 2, 2 - § 5, 4 Ἄλλ'... τόπων : Theod. XI, 43-44 ; Stob.
ecl. I, 49, 64 (p. 451 Wachsmuth).

I B O N (D) ; Platonis A F et Paris. gr. 1642

§ 4, 4 τόπων codd. cum Plat. : πόντων Simplicius in phys. (p. 1122,
11 Diels) Proclus in Tim. (I, 179, 25 Diehl) et in Alc. (I, 34, 6
Cruzer) ; p. 15 Westerink).

§ 1, 3 ἐκάτερος Plat^{is} Paris. gr. 1642 et Stob. : ἐκάτερον codd.
cum Plat^{is} ceteris || § 2, 2 πολλὰ ἀλλ' Plat^{is} A : πολλά, ἀλλ' codd.

danger de sa situation, se prend dès lors à craindre qu'il
n'aille se disloquer sous la tempête qui le bouleverse et
s'abîmer dans le lieu sans fond de la dissemblance¹ : il se
rassied donc à son gouvernail et, redressant les parties que
ce cycle parcouru sans guide vient d'endommager ou de
disloquer, il l'ordonne, le restaure et le rend immortel et
impérissable. Là-dessus, voilà dit le dernier mot de toute
l'histoire. »

λς'. Comment Platon raconte le réveil des morts
dans les mêmes termes que les livres des Hébreux

Chapitre 35

1 « — Eh bien ! dis-je, ce n'est rien ni pour le nombre, ni
pour la grandeur, en comparaison de ce qui les attend tous
deux (le juste et l'injuste) après la mort ; et c'est ce qu'il
faut entendre, afin que l'un et l'autre reçoivent pleinement
ce qui leur est dû par la discussion.

2 — Parle, dit-il ; aussi bien, il y a peu de choses qui me
feraient plus de plaisir à entendre.

— Ce n'est point, dis-je, un récit d'Alkinoos que je vais
te faire, mais le récit d'un brave, Er, fils d'Arménios, ori-
ginaire de Pamphylie. Il était mort dans une bataille. Dix
jours après, comme on ramassait les morts déjà putréfiés,
on le releva, lui, en bon état, on le porta chez lui pour l'ense-
velir et le douzième jour, ayant été mis sur le bûcher, il
revint à la vie. Alors il raconta ce qu'il avait vu là-bas.
3 ' Aussitôt, dit-il, que son âme était sortie de son corps,

cum Plat^{is} F || 3-4 Ἡρὸς τοῦ Plato : Ἴρὸς τοῦ I Ἡρόστου O
Λιρόστου B N || § 3, 1 οἱ] οὗ Plato.

1. Sur la variante τόπων/πόντων, cf. É. DES PLACES, *Syngenetia*,
Paris 1964, p. 83-85.

τὴν ψυχὴν, πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δὴ εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοισιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὐτὸ ἐν τῷ ἄνω ἄλλα καταντικρῦ. | 4 Δικαστὰς δὲ μεταξὺ τούτων καθῆσθαι, οὓς, ἐπειδὴ διαδικάσειαν, τοὺς μὲν δικαίους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ, σημεῖα περιάψαντας τῶν δεδικασμένων ἐν τῷ πρόσθεν, τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω, ἔχοντας καὶ τούτους ἐν τῷ ὀπίσθεν σημεῖα πάντων ὧν ἐπραξάν. 5 Αὐτοῦ δὲ προσελθόντος εἰπεῖν ὅτι δύο αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ καὶ διακελεύεσθαι διακούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ. »

6 Ταῦτα ὁ Πλάτων· συγγενῆ δὲ τούτοις καὶ ὁ Πλούταρχος ἔδεδε κη ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ψυχῆς ἱστορεῖ.

ΛΖ'. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΟΜΟΙΟΥ

36

1 « Ἀντύλλῳ δὲ τούτῳ καὶ αὐτοὶ παρῆμεν· ἀλλὰ Σωσι- δ τέλει καὶ Ἡρακλέωνι διηγησώμεθα. Νοσῶν γὰρ ἔναγχος ἀβιώτως ἔχειν ἐδόκει τοῖς ἰατροῖς· ἀνενεχθεὶς δὲ μικρὸν ἐκ τίνος οὐ βεβαίου καταφορᾶς, ἄλλο μὲν οὐδὲν οὔτ' ἐπραξεν

FONTES : § 1 = Plut. de anima fr. 176 Sandbach.

TESTIMONIA : § 1, 1-9 Ἀντύλλῳ... στυτοτόμος : Theod. XI, 46.

I B O N (D)

§ 5, 3 διακελεύεσθαι (cum Theod.) | διακελεύοιντο Plut. Stob. || διακούειν (cum Theod.) | οἱ ἀκούειν Plut. Stob.

§ 1, 1 ἀλλὰ | ἅμα Theod. || 1-2 Σωσιτέλει | Σωσκλειῖ Hartmann Wilamowitz || 2 διηγησώμεθα I : διηγήσομαι B O N διηγουμένω Theod. || 4 βεβαίου I O (Sandbach) : βεβαίας B N βιαίου Theod. (Wilamowitz Mras).

il s'était mis en route avec beaucoup d'autres et ils étaient arrivés dans un endroit merveilleux, où il y avait dans la terre deux ouvertures attendant l'une à l'autre, et dans le ciel, en haut, deux autres qui leur faisaient face. 4 Entre ces doubles ouvertures siégeaient des juges; dès qu'ils avaient prononcé leur sentence, ils ordonnaient aux justes de prendre à droite la route qui montait dans le ciel, après leur avoir attaché par devant un écriteau relatant leur jugement, et aux criminels de prendre à gauche la route descendante, portant eux aussi, mais par derrière, un écriteau où étaient marquées toutes leurs actions. 5 Comme il s'approchait à son tour, les juges lui dirent qu'il aurait à porter aux hommes les nouvelles de ce monde souterrain et lui ordonnèrent d'écouter et d'observer ce qui se passait en cet endroit. »

6 Voilà ce que dit Platon¹; et voici de Plutarque un récit du même genre, au livre I de son traité *Sur l'âme* :

Plutarque

ΛΖ'. De Plutarque : sur le sujet voisin

Chapitre 36

1 « Nous étions nous aussi aux côtés de cet Antyllos; mais racontons la chose à Sositèles et à Héracléon. Malade un instant plus tôt, les médecins le jugeaient sans vie; mais se remettant un peu d'une léthargie qui n'était pas

1. Clément cité également le mythe d'Er, très rapidement, dans un passage des *Stromates* transcrit par Eusèbe en P.E. XIII, 13, 30. — Cf. *infra*, Comm., 92*.

5 οὐτ' εἶπε παρακινήτικόν, ἔλεγε δὲ τεθνάναι καὶ πάλιν ἀφεῖσθαι καὶ μὴ τεθνήξασθαι τὸ παράπαν ὑπὸ τῆς ἀρρωστίας ἐκείνης, ἀλλὰ καὶ κακῶς ἀκηκοέναι τοὺς ἀγαγόντας αὐτὸν ὑπὸ τοῦ κυρίου· πεμφθέντας γὰρ ἐπὶ Νικανδᾶν αὐτὸν ἤκειν ἀντ' ἐκείνου κομίζοντας· ὁ δὲ Νικανδᾶς ἦν σκυτοτόμος, 10 ἄλλως δὲ τῶν ἐν παλαιστρᾷ γεγονότων καὶ πολλοῖς συνήθης καὶ γνώριμος. | Ὅθεν οἱ νεανίσκοι προσιώντες ἔσκωπτον (564) αὐτὸν ὡς ἀποδεδρακτότα καὶ διεφθαρκότα τοὺς ἐκεῖθεν ὑπηρέτας· αὐτὸς μέντοι δῆλος ἦν εὐθύς ὑποθραττόμενος καὶ 15 ἀπέθανε τριταῖος· οὗτος δὲ ἀνεβίω, καὶ περίεστιν εὖ γε ποιῶν, ἡμῶν ξένων ἐπιεικέστατος. »

Mrs
75

2 Ταῦτά μοι κείσθω διὰ τὸ καὶ ἐν ταῖς Ἑβραίων γραφαῖς νεκρῶν ἀναβιώσεις φέρεσθαι. Ἐπει δὲ καὶ γῆν τινα ἐν ἐπαγγελίαις μόνοις τοῖς θεοφιλέσι δοθήσεσθαι περιέχουσι, κατὰ τὸ φάσκον λόγιον· « Οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν », 5 ταύτην δ' ἐπουράνιον ὑπάρχειν διασαφεῖ ὁ φάσκων λόγος· « Ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν » ὁ τε προφήτης τὴν αὐτὴν δὴ ταύτην ἐκ πολυτελῶν καὶ τιμίων συνεστάναι λίθων ἐν τρόπῳ ἀλληγορίας αἰνίττεται λέγων· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἐτοιμάζω σοὶ ἄνθρακα τὸν λίθον σου καὶ 10 θήσω τὰς ἐπάλξεις σου ἴασπιν καὶ τοὺς θεμελίους σου σάπφειρον καὶ τὸν περίβολόν σου λίθους ἐκλεκτούς », θέα ὡς καὶ ὁ Πλάτων αὐτὰ δὴ ταῦτα ἢ τὰ παραπλήσια πεπεῖσθαι εἶναι ἀληθῆ ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς ὁμολογεῖ, Σωκράτει ἀνατιθεὶς τὸν λόγον ὧδέ πη·

FONTES : § 2, 4 = Ps. 36 (37), 11 ; Matth. 5, 5 ; 6-7 = Gal. 4, 26 ; 9-11 = Is. 54, 11-12.

I B O N (D)

1. Sur Plutarque, intermédiaire de Platon agréé par Eusèbe, cf. *infra*, Comm., 18*. — Sur cette anecdote, cf. E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford 1973, p. 174 et n. 2.

définitive, il ne fit ni ne dit rien d'étrange, sinon qu'il disait qu'il était mort, qu'il était revenu et qu'il ne mourrait certes pas de cette maladie-là ; bien plus, que ceux qui l'avaient conduit s'étaient fait blâmer par leur maître : envoyés quérir Nicandas, c'était lui qu'ils avaient ramené au lieu de l'autre ; or Nicandas était un ouvrier en cuir, formé d'ailleurs par la palestre et camarade bien connu de beaucoup ; aussi les jeunes gens allèrent-ils le trouver et ils le raillaient de s'être enfui en corrompant les serviteurs d'en-bas ; quant à lui, sur le moment, on voyait bien qu'il était un peu troublé et de méchante humeur ; mais, pour finir, une fièvre s'abattit sur lui et il alla directement à la mort en deux jours. Quant à notre homme (Antyllos), il se remit à vivre ; il existe encore, faisant le bien, et c'est pour nous le plus aimable des hôtes¹. »

2 Qu'on me l'accorde : ceci est dû au fait que dans les Écritures hébraïques aussi on rapporte des résurrections de morts ; en effet, elles contiennent en particulier, parmi les promesses, celle qu'une certaine terre sera donnée aux seuls amis de Dieu ; c'est l'oracle qui dit : « Les doux auront en partage la terre » ; et qu'il s'agisse là d'une terre céleste, c'est clairement exprimé par le texte qui dit : « La Jérusalem d'en-haut est libre, elle qui est notre mère » ; c'est elle dont le prophète dit mystérieusement, en style allégorique, qu'elle est faite de pierres précieuses de grande valeur : « Voici que je prépare ton socle en escarboucle ; et je poserai tes remparts en jaspe, et tes fondements en saphir, et ton enceinte en pierres choisies. » Vois comme Platon s'avoue convaincu de la vérité de ces idées et d'autres semblables quand, dans son *Dialogue sur l'âme*, il attribue à Socrate un discours de ce genre² :

Usage du *Phédon*
par Eusèbe

2. Cf. *infra*, Comm., 94*-95*.

15 λη'. ΩΣ ΚΑΙ ΤΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΛΕΓΟΜΕΝΗΣ
ΕΠΟΥΡΑΝΙΟΥ ΓΗΣ Ο ΠΛΑΤΩΝ
ΟΜΟΙΩΣ ΕΒΡΑΙΟΙΣ ΔΙΕΞΕΙΣΙΝ

37

1 « Ἄλλὰ μέντοι, ὦ Σιμμία, οὐχί ἡ Γλαύκου τέχνη γέ μοι α
δοκεῖ εἶναι διηγήσασθαι ἃ γ' ἐστίν· ὡς μέντοι ἀληθῆ, χαλε-
πώτερόν μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν Γλαύκου τέχνην· καὶ ἅμα
μὲν ἐγὼ ἴσως οὐδ' ἂν οἶός τε εἶην, ἅμα δέ, καὶ εἰ ἠπιστάμην,
5 ὁ βίος μοι δοκεῖ ὁ ἐμός, ὦ Σιμμία, τῷ μήκει οὐκ ἐξαρκεῖν
τὴν μέντοι ἰδέαν τῆς γῆς, οἷαν πέπεισμαι εἶναι, καὶ τοὺς
τόπους αὐτῆς οὐδὲν με καλύπει λέγειν.

Ἄλλ', ἔφη ὁ Σιμμίας, καὶ ταῦτα ἀρκεῖ.

2 Πέπεισμαι τοίνυν, ἢ δ' ὅς, ἐγὼ πρῶτον μὲν, εἰ ἔστιν ἐν
μέσῳ τῷ οὐρανῷ περιφερῆς οὖσα, μηδὲν αὐτῇ δεῖν μήτε
ἀέρος πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν μήτε ἄλλης ἀνάγκης μηδεμιᾶς
τοιαύτης, | ἀλλ' ἱκανὴν ἴσχειν αὐτὴν εἶναι τὴν ὁμοιότητα τοῦ (565)
5 οὐρανοῦ αὐτοῦ αὐτῷ πάντῃ καὶ τῆς γῆς αὐτῆς τὴν ἰσορρο-
πίαν· ἰσόρροπον | γὰρ πρᾶγμα ὁμοίου τινός ἐν μέσῳ τεθῆναι
οὐχ ἔξει μᾶλλον οὐδ' ἤττον οὐδαμῶσε κλιθῆναι, ὁμοίως δ'
ἔχον ἀκλινῆς μένει. 3 Πρῶτον μὲν δὴ, ἢ δ' ὅς, τοῦτο
πέπεισμαι.

Καὶ ὀρθῶς γε, ἔφη ὁ Σιμμίας.

Ἔτι τοίνυν, ἔφη, πάμμεγά τι εἶναι αὐτό, καὶ ἡμᾶς οἰκεῖν
τοὺς μέχρι ἡρακλείων στηλῶν ἀπὸ Φάσιδος ἐν μικρῷ τινι
5 μορίῳ, ὥσπερ περὶ τέλμα μύρμηκας ἢ βατράχους περὶ τὴν b

FONTES : §§ 1-13 = Plato Phaedo 108 d 3 - 111 a 3.

TESTIMONIA : §§ 1-13 : Stob. ecl. I, 49, 58 (p. 436-439 Wachsmuth).

I B O N (D) ; Platonis E (= Ven. Marc. 184)

§ 1, 4 καὶ εἰ | εἰ καὶ Plato || § 2, 1 πρῶτον] ὡς πρῶτον Plato Stob.
|| 4 ἴσχειν I cum Plat. : ἰσχύειν O N (def. B) || § 2, 8 μένει cum
Plat^{is} codd. (praeter E) et Stob. : μενεῖ Plat^{is} E.

λη'. Comment Platon discourt pareillement aux Hébreux
de la terre que l'on appelle céleste

Chapitre 37

1 « — Hé mais ! Simmias, ce n'est bien sûr pas, à mon
sens, le secret de Glaucus de t'en donner à tout le moins
un exposé ! Mais là-dedans, quelle vérité ? Ah ! voilà qui,
manifestement, surpasse à mes yeux le secret de Glaucus !
C'est-à-dire que, d'abord, je ne serais peut-être pas capable
d'y rien entendre ; ensuite, le fussé-je, le temps que j'ai
à vivre, Simmias, ne suffit pas non plus à l'étendue du sujet.
Quelle est au surplus la nature de la terre selon ma convic-
tion, quelles en sont les régions, rien ne m'empêche de vous
le dire.

— Mais oui, dit Simmias, il n'en faut pas plus !

2 — Voici donc, reprit Socrate, de quoi je me suis laissé
convaincre. C'est tout d'abord que, si la terre est au centre
du monde et qu'elle soit ronde, elle n'a nul besoin, pour
éviter de tomber, ni de l'air, ni d'aucune pression du même
genre. Mais ce qui suffit à la retenir, c'est la similitude de
toutes les directions du monde entre elles et l'état d'équi-
libre de la terre elle-même ; car pour une chose qui est placée
en équilibre au centre d'un contenant homogène, il n'y
aura lieu, ni peu ni prou, de tomber d'aucun côté ; or, une
telle position étant celle de la terre, étant incapable de
tomber, elle restera immobile. 3 Voilà donc le premier point
dont on m'a convaincu.

— C'est à bon droit, oui ! dit Simmias.

— Le second point maintenant, poursuivit Socrate, c'est
qu'il s'agit de quelque chose de tout à fait grand et dont
nous, qui habitons du Phase jusqu'aux colonnes d'Hercule,
nous n'occupons qu'une petite parcelle, logés à l'entour
de la mer, fournis ou grenouilles, comme à l'entour d'une

θάλατταν οἰκοῦντας, καὶ ἄλλους ἄλλοθι πολλοὺς ἐν πολλοῖς οἰκεῖν. 4 εἶναι γὰρ πανταχῆ περὶ τὴν γῆν πολλὰ κοῖλα καὶ παντοδαπὰ καὶ τὰς ἰδέας καὶ τὰ μεγέθη, εἰς ἃ ζυνερρυηκέναι τό τε ὕδωρ καὶ τὴν ὀμίχλην καὶ τὸν ἀέρα· αὐτὴν δὲ τὴν γῆν καθαρὰν [τε] ἐν καθαρῷ κεῖσθαι τῷ οὐρανῷ, ἐν ᾧ ἔστι τὰ ἄστρα, ὃν δὴ αἰθέρα ὀνομάζειν τοὺς πολλοὺς τῶν τοιαῦτα εἰωθότων λέγειν· οὐ δὴ ὑποστάθμην εἶναι ταῦτα καὶ ζυρρεῖν αἰεὶ εἰς τὰ κοῖλα τῆς γῆς. 5 Ἡμεῖς οὖν οἰκοῦντας ἐν τοῖς κοίλοις αὐτῆς λεληθέναι καὶ οἶεσθαι ἄνω ἐπὶ τῆς γῆς οἰκεῖν, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν μέσῳ τῷ πυθμένι τοῦ πελάγους οἰκῶν οἴοιτό τε ἐπὶ τῆς θαλάττης οἰκεῖν καὶ διὰ τοῦ ὕδατος ὄρων τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὴν θάλατταν ἠγοῖτο οὐρανὸν εἶναι, διὰ δὲ βραδυτῆτα καὶ ἀσθένειαν μηδεπώποτε ἐπὶ τὰ ἄκρα τῆς θαλάττης εἶη ἀφιγμένος μηδὲ ἑωρακῶς εἶη ἐκδύς καὶ ἀνακύψας ἐκ τῆς θαλάττης εἰς τὸν ἐνθάδε τόπον, ὅσῳ καθαρῶτερος καὶ καλλίων τυγχάνει ἂν τοῦ παρὰ σφίσι, 10 μηδὲ ἄλλου ἀκηκῶς εἶη τοῦτο ἑωρακός. 6 Ταῦτό δὴ τοῦτο καὶ ἡμεῖς πεπονθέναι· οἰκοῦντας γὰρ ἐν τινὶ κοίλῳ τῆς γῆς οἶεσθαι ἐπάνω αὐτῆς οἰκεῖν καὶ τὸν ἀέρα οὐρανὸν καλεῖν, ὡς διὰ τούτου οὐρανοῦ ὄντος τὰ ἄστρα χωροῦντα. Τὸ δὲ 5 εἶναι ταῦτόν, ὑπ' ἀσθενείας καὶ βραδυτῆτος οὐχ οἴους τε εἶναι ἡμεῖς διεξελθεῖν ἐπ' ἔσχατον τὸν ἀέρα, ἐπεὶ εἴ τις αὐτοῦ ἐπ' ἄκρα ἔλθοι ἢ πτηνὸς γενόμενος ἀνάπτειτο, κατιδεῖν δὴ ἀνακύψαντα, ὥσπερ ἐνθάδε οἱ ἐκ τῆς θαλάττης ἰχθύες ἀνακύπτοντες ὄρωσι τὰ ἐνθάδε, | οὕτως ἂν τινα καὶ τὰ ἐκεῖ 10 κατιδεῖν· καὶ εἰ ἡ φύσις ἱκανὴ εἶη ἀνέχεσθαι θεωροῦσα,

Mras
77

IBON (D)

§ 4, 4 τε om. Plato Stob. || § 5, 9 καθαρῶτερος Plato Stob. : καθαρῶτατος codd. || § 6, 8 δὴ] om. Plato Stob. <ἂν> Plat^{is} edd. inde ab Henr. Estienne.

eau stagnante. Il existe encore, en d'autres lieux, d'autres hommes en grand nombre, et logés dans un grand nombre de régions ; 4 c'est que partout, sur la rondeur de la terre, il y a un grand nombre de creux, de toute forme et de toute grandeur, où se sont déversés ensemble eau, vapeur et air. Quant à la terre en elle-même et toute pure, c'est dans la partie pure du monde qu'elle se trouve, celle où sont les astres et à laquelle le nom d'éther est donné par la foule de ceux qui ont coutume de discourir sur de telles questions. Un dépôt abandonné par celui-ci, voilà ce qui constitue ces matières qui continuellement viennent ensemble se déverser dans les creux de la terre. 5 Nous, donc, nous en habitons les creux, mais sans nous en douter, et nous nous imaginons habiter en haut, sur la surface de la terre. Tel serait le cas d'un homme logé à mi-distance du fond de la pleine mer ; il s'imaginerait être logé à la surface de celle-ci et, comme à travers l'eau, il verrait le soleil et les autres astres, il prendrait en même temps la mer pour du ciel ; son indolence et sa faiblesse ne lui auraient encore jamais permis de parvenir au sommet de la mer, ni, une fois qu'il aurait émergé de cette mer et levé la tête au dehors de cette région-ci, de voir à quel point elle est plus pure que celle de ses pareils, dont nul non plus ne l'aurait instruit, faute de l'avoir vue. 6 C'est cela même, certainement, qui nous est arrivé à nous aussi : logeant dans un des creux de la terre, nous nous imaginons loger tout en haut de celle-ci ; nous appelons ciel l'air, comme s'il était le ciel que parcourent les astres. Et voici en quoi le cas est bien le même : notre faiblesse et notre indolence nous font incapables de traverser l'air de bout en bout ; oui, supposons qu'on atteigne le sommet, ou bien qu'on prenne des ailes et qu'on s'envole, alors en effet on en aurait le spectacle, parce qu'on élèverait la tête, comme ici-bas les poissons en élevant la tête hors de la mer voient les choses d'ici-bas ; oui, c'est ainsi qu'on aurait le spectacle de celles qui sont là-haut. Supposons enfin à notre nature le pouvoir de sou-

γνώναι ἂν ὅτι ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀληθῶς οὐρανός καὶ τὸ ἀληθινὸν φῶς καὶ ἡ ὥς ἀληθῶς γῆ. | 7 Ἦδε μὲν γὰρ ἡ γῆ καὶ οἱ λίθοι (586) καὶ πᾶς ὁ τόπος ὁ ἐνθάδε διεφθαρμένα ἐστὶ καὶ καταβρωμένα, ὥσπερ τὰ ἐν τῇ θαλάττῃ ὑπὸ τῆς ἄλμης· καὶ οὔτε φύεται ἄξιον λόγου οὐδὲν ἐν τῇ θαλάττῃ οὐ<τε> τέλειον, ὡς

5 ἔπος εἰπεῖν, οὐδὲν ἐστὶ, σήραγγες δὲ καὶ ἄμμος καὶ πηλὸς ἀμήχανος καὶ βόρβοροι εἰσιν, ὅπου ἂν καὶ ἡ γῆ ᾗ, καὶ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν καλὰ κρίνεσθαι οὐδ' ὀπωστιοῦν ἄξια. 8 Ἐκεῖνα δὲ αὐτῶν παρ' ἡμῖν πολὺ ἂν ἔτι πλεῖον φανεῖν διαφέρειν. Εἰ γὰρ δὴ καὶ μυθολογεῖν καλόν, ἄξιον ἀκοῦσαι, ὦ Σιμμία, β οἷα τυγχάνει τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ὑπὸ τῷ οὐρανῷ ὄντα.

5 Ἄλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὦ Σώκратες, ἡμεῖς γε τούτου τοῦ μύθου ἠδέως ἂν ἀκούσασαιμεν.

9 Λέγεται τοίνυν, ἔφη, ὦ ἐταῖρε, πρῶτον μὲν εἶναι τοιαύτη ἡ γῆ αὐτῇ ἰδεῖν, εἴ τις ἄνωθεν θεῶτο, ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι, ποικίλη, χρώμασι διεληγμένη, ὧν καὶ τὰ ἐνθάδε εἶναι χρώματα ὥσπερ δείγματα, οἷς δὴ οἱ

5 γραφεῖς καταχρῶνται· ἐκεῖ δὲ πᾶσαν τὴν γῆν ἐκ τοιούτων εἶναι καὶ πολὺ ἔτι ἐκ λαμπρότερων καὶ καθαρωτέρων ἢ τούτων· 10 τὴν μὲν γὰρ ἀλουργῆ εἶναι θαυμαστὴν τὸ κάλλος, τὴν δὲ χρυσοειδῆ, τὴν δὲ ὄση λευκὴ γύψου καὶ χιόνος λευκότεραν, καὶ ἐκ τῶν ἄλλων χρωμάτων συγκειμένην ὡσαύτως καὶ ἔτι πλειόνων καὶ καλλιόνων ἢ ὅσα ἡμεῖς ἐωράκαμεν. 11 Καὶ γὰρ αὐτὰ ταῦτα τὰ κοῖλα αὐτῆς, ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἐκπλεα ὄντα, χρώματός τι εἶδος παρέχεσθαι στίλβοντα

I B O N (D)

§ 7, 4 οὔτε τέλειον Plato Stob. : οὐ τέλειον I οὐ τέλειον O οὔτε λείον N || 6 sec. καὶ (cum Plat.) : om. Stob. || ἡ γῆ secl. L. Reinhard (Observationes criticae in Platonem, Berolini 1916, p. 65-66) || § 8, 2 αὐτῶν Plato : αὐτῶν codd. || § 9, 2 αὐτῇ] αὐτῇ Plato Stob. || § 11, 2 ἐκπλεα I O cum Plat. Stob. : ἐμπλεα B N.

tenir cette contemplation : on reconnaîtrait alors que ce qui en est l'objet est le ciel véritable, et la vraie lumière, et la terre véritablement terre. 7 Car cette terre-ci, les pierres même, et dans son entier la région où nous sommes, tout cela est corrompu, mangé complètement, comme l'est par la salure ce que renferme la mer ; la mer où rien ne pousse qui mérite qu'on en parle, où il n'y a pour ainsi dire rien d'accompli, mais des roches creuses, du sable, une quantité inimaginable de vase, des lagunes partout où s'y mêle de la terre, bref des choses qui ne doivent pas le moins du monde être jugées en les rapportant aux belles choses de chez nous. 8 Mais, à leur tour, celles de là-haut seraient manifestement de beaucoup supérieures encore à celles de chez nous. Si donc c'est en effet le bon moment pour conter une histoire, il vaut la peine, Simmias, d'écouter quelle est précisément la qualité des choses qui sont sur cette terre dont la place est au-dessous du ciel.

— Ma foi ! Socrate, dit Simmias, nous serions bien aises, nous, d'entendre cette histoire.

9 — Bon ! Voici donc, camarade, répondit-il, ce que l'on rapporte. C'est d'abord que l'image de cette terre, pour qui la regarde de haut, est à peu près celle-ci : un ballon bariolé pareil aux balles de peau à douze pièces et dont les quartiers se distinguent par des couleurs qui imitent à leur façon les couleurs mêmes d'ici-bas, celles notamment que les peintres emploient. Or, dans cette région lointaine, c'est la totalité de la terre qui est faite de telles couleurs ; bien mieux, de couleurs beaucoup plus éclatantes et plus pures que celles-ci. 10 Ici en effet, elle est pourpre et d'une merveilleuse beauté, là elle est comme l'or, ailleurs toute blanche et plus blanche que la craie ou que la neige ; et les autres couleurs dont elle est pareillement constituée, sont aussi plus nombreuses encore et plus belles que toutes celles que, nous, nous avons pu voir. 11 C'est que, d'eux-mêmes, ces creux de notre terre, étant tout remplis d'eau et d'air, se donnent au milieu du bariolage de toutes les

ἐν τῇ τῶν ἄλλων χρωμάτων ποικιλίᾳ, ὥστε ἐν τι αὐτῆς εἶδος
 ζυνεχὲς καὶ ποικίλον φαντάζεσθαι. 12 Ἐν δὲ ταύτῃ οὐσῇ
 τοιαύτῃ ἀνὰ λόγον τὰ τοιαῦτα φύεσθαι, δένδρα τε καὶ ἄνθη α
 ἔχοντα τοὺς καρπούς· καὶ αὖ τὰ ἕρη ὡσαύτως καὶ τοὺς
 λίθους ἔχειν κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον τὴν τε λειότητα καὶ τὴν
 5 διαφάνειαν καὶ τὰ χρώματα καλλίω· ὧν καὶ τὰ ἐνθάδε λιθίδια
 εἶναι ταῦτα τὰ | ἀγαπώμενα μόρια, σάρδιά τε καὶ ἰάσπιδας
 καὶ σμαράγδους καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα· ἐκεῖ δὲ οὐδὲν ὀτιοῦν
 τοιοῦτον οὐκ εἶναι καὶ ἔτι τούτων καλλίω. 13 Τὸ δ' αἴτιον
 τούτου εἶναι ὅτι ἐκεῖνοι οἱ λίθοι καθαροὶ εἰσι καὶ οὐ κατεδη-
 δεσμένοι οὐδὲ διεφθαρμένοι ὥσπερ οἱ ἐνθάδε ὑπὸ σηπεδόνοσ
 καὶ ἄλμησ καὶ τῶν δεῦρο ζυνερρυητότων, ἀ καὶ λίθοισ καὶ
 5 γῆσ καὶ τοῖσ ἄλλοισ ζῳοῖσ τε καὶ φυτοῖσ αἴσχησ τε καὶ νόσοισ
 παρέχει. | Τὴν δὲ γῆν αὐτὴν κεκοσμηθῆσαι τούτοισ τε ἅπασι (567)
 καὶ ἔτι χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου καὶ τοῖσ ἄλλοισ αὖ τοῖσ τοιοῦ-
 τοῖσ· ἐκφανῆ γὰρ αὐτὰ πεφυκέναι, ὄντα πολλὰ πλήθει καὶ
 μεγάλα καὶ πολλαχοῦ τῆσ γῆσ, ὥστε αὐτὴν δεῖν εἶναι θέαμα
 10 εὐδαιμόνων θεατῶν. »

λθ'. ΩΣ ΚΑΙ ΤΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΜΕΤΑ
 ΘΑΝΑΤΟΝ ΚΡΙΣΕΩΣ ΟΜΟΙΩΣ ΕΒΡΑΙΟΙΣ
 ΚΑΙ Ο ΠΛΑΤΩΝ ΕΣΕΣΘΑΙ ΠΙΣΤΕΥΕΙ

38

1 Τῆσ παρ' Ἑβραίοισ γραφῆσ θεοῦ δικαιωτήριον καὶ β
 κρίσιν ψυχῶν μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν ἔσεσθαι προαγο-
 ρεούσης διὰ τε μυρίων ἄλλων καὶ δι' ὧν φησι· « Κριτήριον

FONTES : § 1, 3-7 = Dan. (Theodot.) 7, 9-10 (ordine inverso).

I B O N (D)

§ 12, 4 κατὰ | ἀνὰ Plato Stob. || § 13, 4 sec. καὶ | ὑπὸ Plato
 Stob. || 8 ὄντα Plato : ὧν τὰ codd. || 9 δεῖν | δεῖ O ἰδεῖν Plato Stob.

autres couleurs le brillant éclat d'une coloration uniforme, si bien que la terre présente l'aspect d'un bariolage continu dont le ton est uniforme. 12 Quant à l'autre terre, constituée comme elle l'est, tout ce qui pousse y pousse en proportion, arbres ou fleurs avec leurs fruits ; de même, de leur côté, les montagnes ; les pierres y ont, dans le même rapport, plus de beauté pour le poli, pour la transparence, pour la couleur ; les pierreries mêmes d'ici-bas, celles que nous qualifions de précieuses, en sont des déchets, nos sardoines, nos jaspes et nos émeraudes et tout ce qui est de la même sorte ; mais dans cette région lointaine, s'il n'est rien qui n'existe en ce genre, elles y sont plus belles encore que celles d'ici-bas. 13 En voici la raison : les pierres de cette région sont pures ; elles ne sont pas rongées et corrompues, comme celles de la nôtre, par la putréfaction et la salure et les mélanges dont ces lieux-ci sont le déversoir : car c'est là ce qui apporte, et aux pierres, et à la terre, et aux animaux d'autre part comme aux plantes, aussi bien laideur que maladie. A la parure que fait à la terre véritable la foule de ces gemmes, s'ajoutent encore l'or, l'argent, et le reste enfin de ce qui est de même sorte. Parure qui d'elle-même et par nature se découvre aux regards si abondante, si grandiose, si universellement répandue sur la terre que celle-ci doit être le spectacle des spectateurs bienheureux. »

λθ'. *Comment Platon croit pareillement aux Hébreux que se produiront les événements du jugement après la mort*

Chapitre 38

1 Alors que dans les Écritures hébraïques mille textes annoncent qu'il y aura un tribunal de Dieu et un jugement des âmes, et qu'il en est un qui dit : « Il établit un jugement,

ἐκάθισε καὶ βίβλοι ἠνεψήθησαν καὶ παλαιὸς ἡμερῶν ἐκάθητο.
 5 Ποταμὸς πυρὸς εἶλκεν ἔμπροσθεν αὐτοῦ· μύριαι μυριάδες
 ἐλειτούργουν αὐτῷ, καὶ χίλια χιλιάδες παρειστήρκεισαν
 ἔμπροσθεν αὐτοῦ », ἐπάκουσον τοῦ Πλάτωνος τῆς θείας
 κρίσεως καὶ δὴ καὶ τοῦ ποταμοῦ ὀνομαστὶ μεμνημένου πολλὰς
 10 συμφώνως τοῖς Ἑβραίων ὑπογράφοντος λόγοις. 2 Φησὶ δ'
 οὖν ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς τάδε·

« Τρίτος δὲ ποταμὸς τούτων κατὰ μέσον ἐκβάλλει καὶ
 ἐγγὺς τῆς ἐκβολῆς ἐκπίπτει εἰς τόπον μέγαν πυρὶ πολλῶ
 5 καίομενον καὶ λίμνην ποιεῖ μεῖζω τῆς | παρ' ἡμῖν θαλάττης,
 ζέουσαν ὕδατος καὶ πηλοῦ· ἐντεῦθεν δὲ χωρεῖ κύκλω θολερὸς
 καὶ πηλώδης, περιελιττόμενος δὲ τῇ γῆ ἄλλοσέ τε ἀφικνεῖται α
 <καὶ> παρ' ἔσχατα τῆς Ἀχερουσιᾶδος λίμνης, οὐ συμμιγνύ-
 μενος τῷ ὕδατι· περιελιχθεὶς δὲ πολλάκις ὑπὸ γῆν ἐμβάλλει
 10 κατωτέρω τοῦ Ταρτάρου· 3 οὗτος δ' ἐστὶν ὃν ἐπονομάζουσι
 Πυριφλεγέθοντα, οὗ καὶ οἱ ῥύακες ἀποσπάσματα ἀναφυσῶ-
 σιν, ὅπου ἂν τύχῃσι τῆς γῆς. Τούτου δὲ αὖ καταντικρὺ ὁ
 τέταρτος ἐκπίπτει εἰς τόπον πρῶτον δεινόν τε καὶ ἄγριον, ὡς
 5 λέγεται, χρῶμα δὲ ἔχοντα ὅλον οἶον ὁ κυανός, ὃν δὴ ἐπονο-
 μάζουσι Στύγιον, καὶ τὴν λίμνην ποιεῖ ὁ ποταμὸς ἐμβάλλων
 Στύγα. Ὁ δ' ἐμπεσῶν ἐνταῦθα καὶ δεινὰς δυνάμεις λαβῶν
 ἐν τῷ ὕδατι, δὺς κατὰ τῆς γῆς καὶ περιελιττόμενος χωρεῖ
 10 ἐναντίως τῷ Πυριφλεγέθοντι καὶ ἀπαντᾷ ἐν τῇ Ἀχερουσίᾳ
 λίμνη ἐξ ἐναντίας· | καὶ οὐδὲ τὸ τοῦτου ὕδωρ οὐδενὶ μίγνυται, (568)
 ἀλλὰ καὶ οὗτος κύκλω περιελθὼν ἐμβάλλει εἰς τὸν Τάρταρον
 ἐναντίως τῷ Πυριφλεγέθοντι· ὄνομα δὲ τούτῳ ἐστίν, ὡς οἱ

FONTES : § 2, 3 - § 6, 12 = Plato Phaedo 113 a 5 - 114 c 9.

TESTIMONIA : § 2, 3 - § 6, 12 : Stob. ecl. I, 49, 58 (p. 442-444 Wachsmuth) ; § 2, 3 - § 3, 12 Τρίτος... Πυριφλεγέθοντι : Theod. XI, 19-20.

I B O N (D)

et les livres furent apportés, et l'Ancien des jours s'assit.
 Un fleuve de feu se déroulait devant lui ; des myriades de
 myriades le servaient, et des milliers de milliers se tenaient
 devant lui », entend Platon mentionner le jugement divin
 et même nommément le fleuve et décrire, en des termes
 accordés à ceux des Hébreux, les multiples séjours des
 hommes pieux et les insignes châtements des impies.
 2 Voici donc ce qu'il affirme dans le *Dialogue sur l'âme* :

« Un troisième fleuve jaillit à mi-distance entre les deux
 premiers et, près du point d'où il a jailli, vient tomber dans
 un vaste espace brûlé d'un feu intense ; il y forme un lac
 plus grand que notre mer à nous, tout bouillonnant d'une
 eau boueuse ; au sortir de ce lac, son cours circulaire est
 trouble et boueux ; puis, s'enroulant à la terre, il change
 de direction et arrive ainsi jusqu'aux extrémités du lac
 Achérousius, mais sans se mêler à son eau, et pour finir,
 après des méandres répétés, il se jette sous terre dans une
 partie plus basse du Tartare. 3 C'est à ce fleuve qu'on
 donne le nom de Pyriphlégéthon ; ses laves crachent même
 leurs éclats vers la surface de la terre là où elles peuvent
 l'atteindre. Lui faisant à son tour vis-à-vis, le quatrième
 fleuve débouche d'abord dans un pays qui est, dit-on,
 d'une effrayante sauvagerie et tout entier revêtu d'une
 espèce de coloration bleuâtre : on nomme ce pays stygien
 et le lac que forme le fleuve à son embouchure est le Styx ;
 en s'y déversant, ses eaux acquièrent de redoutables pro-
 priétés, puis s'enfoncent sous la terre et, en décrivant des
 méandres, courent en sens contraire du Pyriphlégéthon
 qu'elles rencontrent de face dans le lac Achérousius ; mais
 ses eaux ne se mêlent pas non plus à d'autres : elles aussi,
 après un trajet circulaire, viennent se jeter dans le Tartare,
 à l'opposé du Pyriphlégéthon ; au dire des poètes, on

§ 2, 8 <καὶ> Plato Theod. Stob. : om. codd. || § 3, 6 λίμνην]
 λίμνην <ἢν> Theodⁱ aliqui (Mras) || 12 ἐναντίως (cum Stob.)]
 ἐναντίως Plato.

ποιηται λέγουσι, Κωκυτός. 4 Τούτων δὲ οὕτως πεφυκότων, ἐπειδὴν ἀφικωνται οἱ τετελευτηκότες εἰς τὸν τόπον οἱ ὁ δαίμων ἕκαστον κομίζει, πρῶτον μὲν διεδικάσαντο οἱ τε δόσιως καὶ δικαίως βιώσαντες καὶ οἱ μὴ. Καὶ οἱ μὲν ἂν δόξωσι μέσως βεβιωκέναι, πορευθέντες ἐπὶ τὸν Ἀχέροντα ἀναβάντες ἃ δὴ καὶ αὐτοῖς ὀχήματα ἔστιν, ἐπὶ τούτων ἀφικ-
 5 νοῦνται εἰς τὴν λίμνην καὶ ἐκεῖ οἰκοῦσιν τε καὶ καθαιρόμενοι τῶν τε ἀδικημάτων διδόντες δίκας ἀπολύονται, εἴ τις τι ἠδίκηκε, τῶν τε εὐεργεσιῶν τιμὰς φέρονται κατὰ τὴν ἀξίαν
 10 ἕκαστος· οἱ δ' ἂν δόξωσιν ἀνιάτως ἔχειν διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἀμαρτημάτων, ἢ ἱεροσυλίας πολλὰς καὶ μεγάλας ἢ φόνους ἀδίκους καὶ παρανόμους πολλοὺς ἐξεργασμένοι ἢ ἄλλα ὅσα τοιαῦτα τυγχάνει ὄντα, τούτους δὲ ἢ προσήκουσα μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὐποτε ἐκβαίνουσιν. 5 Οἱ δ' ἂν ἰάσιμα | μὲν, μεγάλα δὲ δόξωσιν ἡμαρτηκέναι ἀμαρτή-
 5 ματα, οἷον πρὸς πατέρα ἢ μητέρα ὑπ' ὀργῆς βίαιόν τι πράξαντες, καὶ μεταμέλον αὐτοῖς τὸν ἄλλον βίον βιώσιν ἢ ἀνδρο-
 5 φόνοι ἢ τοιούτω τινὶ ἄλλῳ τρόπῳ γένωνται, τούτοις δὲ ἐμπεσεῖν μὲν εἰς τὸν Τάρταρον ἀνάγκη, ἐμπεσόντας δὲ αὐτοὺς καὶ ἐνιαυτὸν ἐκεῖ γενομένους ἐκβάλλει τὸ κύμα, τοὺς μὲν ἀνδροφόνους κατὰ τὸν Κωκυτόν, τοὺς δὲ πατραλοίας κατὰ τὸν Πυριφλεγέθοντα· ἐπειδὴν δὲ φλεγόμενοι γένωνται
 10 κατὰ τὴν λίμνην τὴν Ἀχερουσιάδα, ἐνταῦθα βοῶσιν τε καὶ καλοῦσιν, οἱ μὲν οὖς ἀπέκτειναν, οἱ δὲ οὖς ὕβρισαν, καλέσαντες δὲ ἱκετεύουσι καὶ δέονται ἑᾶσαι σφᾶς ἐκβῆναι εἰς τὴν λίμνην καὶ δέξασθαι, καὶ ἐὰν μὲν πείσωσιν, ἐκβαίνουσι τε καὶ λήγουσι τῶν κακῶν· εἰ δὲ μὴ, φέρονται αὖθις εἰς τὸν Τάρταρον
 15 κάκειθεν πάλιν εἰς τοὺς ποταμούς, καὶ ταῦτα πάσχοντες οὐ

ITERATIONES : § 4 : XIII, 16, 14.

TESTIMONIA : § 4, 10 - § 5, 9 οἱ... Πυριφλεγέθοντα : Theod. XI, 22.

I B O N (D)

§ 4, 6 τούτων Plato : τοῦτων codd. || § 5, 8 πατραλοίας Plato Theod. Stob. : πατραλώας codd.

nomme ce fleuve le Cocyte. 4 Telle est donc la situation naturelle de ces fleuves ; voilà les trépassés parvenus au lieu où chacun d'eux est amené par son génie. Ils s'y sont tout d'abord fait juger, et ceux qui ont eu une vie sainte et juste tout comme les autres. Alors les uns, s'il a été reconnu que leur existence fut moyenne, sont mis en route sur l'Achéron, montés dans les barques qui leur sont précisément affectées et sur lesquelles ils parviennent au lac. C'est là qu'ils résident et là qu'ils se purifient, aussi bien en se déchargeant, par les peines qu'ils en paient, des injustices dont ils ont pu se rendre coupables qu'en obtenant pour leurs bonnes actions des récompenses proportionnées au mérite de chacun. Pour ceux dont l'état aura été reconnu sans remède à cause de la grandeur de leurs fautes : vols sacrilèges répétés et graves, meurtres nombreux, injustes et illégaux, enfin tous les forfaits possibles de ce genre, le lot qui leur convient est d'être lancés dans le Tartare, d'où plus jamais ils ne ressortent. 5 Quant à ceux dont les fautes ont été reconnues pour des fautes qui, malgré leur gravité, ne sont pas sans remède — ainsi ceux qui, sous l'empire de la colère, ont usé de violence à l'égard de leurs père et mère et qui s'en sont repentis le reste de leur vie, ou qui, dans d'autres conditions semblables, sont devenus homicides — pour ceux-là c'est bien une nécessité d'être précipités dans le Tartare ; mais lorsque, après y être tombés, ils ont en ce lieu fait leur temps, le flot les rejette, les homicides dans le Cocyte et les parricides dans le Périphlegéthon. Une fois qu'ils arrivent enflammés à la hauteur du lac Achérousias, ils appellent à grands cris, les uns ceux qu'ils ont tués, les autres ceux qu'ils ont violentés ; après les appels, les supplications : ils réclament d'eux qu'ils les laissent passer jusqu'au lac et qu'ils les accueillent. Réussissent-ils à les fléchir, ils sortent des eaux et c'est la fin de leurs peines. Dans le cas contraire, ils sont de nouveau portés au Tartare et de là ramenés dans les fleuves, et telle est, sans trêve, leur condition jusqu'à

πρότερον παύονται πρὶν ἂν πείσωσιν οὐς ἠδίκησαν· αὕτη γὰρ ἡ δίκη ὑπὸ τῶν δικαστῶν αὐτοῖς ἐτάχθη. 6 Οἱ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὅσιως βιώναι, οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῆ ἑλευθερούμενοι τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι, | ὥσπερ δεσμωτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν (569)
 5 καθαρὰν οἰκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ τῆς γῆς οἰκίζόμενοι. Τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε καμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον καὶ εἰς οἰκήσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται, ἃς οὔτε ῥάδιον δηλώσαι οὔτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι. Ἄλλὰ τούτων
 10 δὴ ἕνεκα χρὴ ὧν διεληλύθαμεν, ὃ Σιμμία, πᾶν ποιεῖν ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν· καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη. »

7 Ταῦτα ὁ Πλάτων· σὺ δὲ γε παραθήσεις τῷ « καὶ εἰς β οἰκήσεις καλλίους ἀφικνοῦνται, ἃς οὔτε ῥάδιον δηλώσαι οὔτε χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι » τὸ παρ' ἡμῖν οὕτως ἔχον· « Ὁφθαλμὸς γὰρ οὐκ εἶδε καὶ οὐς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν
 5 ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν », | 8 ταῖς δὲ εἰρημέναις οἰκήσεσι τὸ « πολλὰς μονὰς » εἶναι παρὰ τῷ πατρὶ τοῖς θεοφιλέσιν ἐπηγγελμένας, καὶ τοῖς περὶ τοῦ Πυριφλεγέθοντος λεχθεῖσι τὸ τοῖς ἀσεβέσιν ἠπειλημένον πῦρ αἰώνιον, κατὰ τὸν πρὸς αὐτοὺς φάσκοντα
 5 Ἑβραίων προφήτην· « Τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν ὅτι πῦρ αἰεταί; ὅτις ἀναγγελεῖ ὑμῖν τὸν τόπον τὸν αἰώνιον; » καὶ πάλιν· « Ὁ σκόληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει, καὶ τὸ πῦρ οὐ σβεσθή-

FONTES : § 7, 4-6 = I Cor. 2, 9 ; § 8, 1 = I Ioh. 14, 2 ; 5-6 = Is. 33, 14 ; 7-8 = Is. 66, 24.

TESTIMONIA : § 6 : Theod. XI, 24.

IBON (D)

ce qu'ils aient pu fléchir ceux qu'ils ont injustement traités ; car telle est la punition que les juges ont ordonnée pour eux. 6 Ceux enfin dont il aura été reconnu que la vie fut d'une éminente sainteté, voilà ceux qui, de ces régions intérieures de la terre, sont en fait, comme d'une geôle, libérés à la fois et dégagés ; parvenus en haut dans leur pure demeure, ils résident sur le dessus de la terre ! Et parmi ceux-là mêmes, ceux qui par la philosophie se sont autant qu'il faut purifiés, ceux-là vivent absolument sans peines¹ pour toute la suite du temps et ils parviennent à des demeures plus belles encore que les précédentes, demeures qu'il n'est pas facile et qu'on n'a pas le loisir maintenant de décrire. Eh bien ! c'est en vue de ces choses, Simmias, dont nous avons fait au long l'exposé, qu'il faut tout faire pour participer en cette vie à la vertu et à la sagesse ; car belle est la récompense et grande l'espérance ! »

7 C'est ce que dit Platon ; mais toi, tu mettras en regard de la phrase : « et ils parviennent à des demeures plus belles encore que les précédentes, demeures qu'il n'est pas facile et qu'on n'a pas le loisir maintenant de décrire », ce qui chez nous est exprimé en ces termes : « Car l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu et il n'est pas venu au cœur de l'homme ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » ; 8 en regard des demeures susdites, le fait qu'il y a « beaucoup de séjours » promis auprès du Père pour les hommes pieux ; en regard de ce qui est dit du Pyriphlégéthon, le feu éternel qui menace les impies, selon cet oracle du prophète hébreu : « Qui vous annoncera que le feu brûle ? Qui vous annoncera le lieu éternel ? » et selon celui-ci : « Leur ver ne mourra pas, et leur feu ne s'éteindra pas, et

§ 6, 7 καμάτων (cum Theod.)] σωμαίων Plato Stob. || 8 τούτων Plato Theod. Stob. : τούτους I τούτου ON (def. B).

1. Cf. *infra*, Comm., 96*.

σεται, και ἔσονται εἰς ὄρασιν πάσῃ σαρκί. » 9 Τῆρει δὲ ὡς
 και ὁ Πλάτων συνάδων τούτοις τοὺς ἀσεβεῖς εἰπὼν χωρήσειν
 εἰς Τάρταρον ἐπιλέγει· « ὅθεν οὐποτε ἐκβαίνουσι ». Και αὐ
 πάλιν τοὺς εὐσεβεῖς ζήσεσθαι εἰπὼν ἐν μακαρίοις προστίθησι
 5 λέγων « τὸ παράπαν και εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ». Ἄλλὰ και α
 τὸ ἄνευ καμάτων εἰρημένον ὑπ' αὐτοῦ ὅμοιον ἂν εἶη τῷ
 « ἀπέδρα δδύνη και λύπη και στεναγμός ». 10 Φάσκων δὲ
 τοὺς ἐπὶ τὸν Ἀχέροντα πορευομένους μὴ ἀπλῶς ἐπὶ τοῦτον
 ἀφικνεῖσθαι, ἀλλὰ « ἀναβαίνοντας » πρότερον « ἃ δὴ αὐτοῖς
 5 ὀχήματα ἔστι », τίνα ποτὲ ἄρα τὰ ὀχήματα βούλεται σημαίνειν
 ἢ τὰ σώματα, εἰς ἃ ἀναβάσσαι αἱ τῶν τετελευτηκότων ψυχαι
 σὺν αὐτοῖς τιμωροῦνται κατὰ τὰ παρ' Ἑβραίοις νενομισμένα;
 Ἄλλὰ γὰρ ἱκανὴν και τοῦδε τοῦ λόγου περιγραφὴν εἰληφότος
 ἐπὶ τὸ δωδέκατον τῆς Εὐαγγελικῆς Προπαρασκευῆς μετα-
 βήσομαι σύγγραμμα.

FONTES : § 9, 7 = Is. 35, 10.

I B O N (D)

§ 10, 6 νενομισμένα I O : νόμμο B N || 7 εἰληφότος I : εἰληχότος
 O N (aliud B D).

ils seront exposés à la vue de toute chair. » 9 Regarde
 comme Platon s'accorde avec ces textes quand, après
 avoir dit que les impies s'en iront dans le Tartare, il ajoute :
 « d'où jamais ils ne ressortent » ; et, au contraire, quand,
 après avoir dit que les hommes pieux vivront parmi les
 bienheureux, il continue : « absolument et pour toute la
 suite du temps ». Bien plus, son expression « sans peines »
 ne peut-elle pas ressembler à celle-ci : « souffrances, tris-
 tesses et gémissements se sont dissipés » ? 10 Et, lorsqu'il
 dit que ceux qui sont mis en route pour l'Achéron n'y
 parviennent pas simplement, mais « en montant » d'abord
 « dans les barques qui leur sont précisément affectées »,
 que veut-il donc signifier par ces barques, sinon les corps
 dans lesquels montent les âmes des trépassés pour être
 châtiées avec eux, selon la loi énoncée chez les Hébreux ?
 Mais, comme le développement de cette doctrine a pris une
 extension suffisante, je vais passer au livre XII de la
Préparation Évangélique.

COMMENTAIRE

LE PLATONISME D'EUSÈBE¹

SOMMAIRE

- 1*** LES SENTIMENTS D'EUSÈBE
A L'ÉGARD DE PLATON
- 2*** Tradition et originalité
- 3*** La position d'Eusèbe par rapport
à la tradition antérieure
- 4*** Les reproches traditionnels adressés à Platon
 - a) Le plagiat
 - b) La lâcheté et l'hypocrisie
 - c) L'incohérence
 - d) La véritable tare : la faiblesse humaine
- 5*** Les raisons d'aimer Platon
 - a) Une pensée « parente » de celle d'Eusèbe
 - b) Une formulation de la pensée hébraïque
- 8*** LA LECTURE DE PLATON PAR EUSÈBE
- 9*** Platon dans le livre XI : un métaphysicien
- 10*** A) Les intermédiaires agréés par Eusèbe
 - Platoniciens fidèles et infidèles : la méfiance d'Eusèbe
à l'égard des héritiers de Platon
 - La critique de l'Académie : compilation et jugement
personnel
- 12*** Les interprètes de Platon au livre XI
- 13*** Atticus
- 14*** Amélius
- 15*** Numénus
- 16*** Plotin
- 17*** Porphyre
- 18*** Plutarque
- 19*** Arius Didyme
- 20*** Le rôle des intermédiaires
 - a) L'intermédiaire à défaut de Platon : la tripartition
de la philosophie
 - b) L'intermédiaire préféré à Platon : pour des raisons
de commodité

1. Cette étude assez développée du platonisme d'Eusèbe porte spécialement sur le livre XI, mais en fait elle est une introduction générale aux livres XI, XII et XIII et peut leur servir de commentaire [Cl. M.].

- c) L'intermédiaire, simple témoin d'une exégèse hypothétique : les trois principes hypostatiques
 d) L'intermédiaire garant de l'exégèse d'Eusèbe
 e) Deux cas particuliers
- 22*** B) Les thèses imputées à Platon ;
 les textes utilisés
- 23*** Eusèbe lecteur du *Cratyle*
 a) Le dialogue de Platon
 b) L'usage du dialogue par Eusèbe
 Le nom juste établi naturellement et non imposé par convention
 Les noms établis par des êtres d'élite, ou même attribués par une puissance divine
 Mots grecs et mots « barbares »
 L'explication des lettres de l'alphabet
 c) L'interprétation du *Cratyle* par les platoniciens
- 24*** 1) Albinus et le moyen platonisme
25* 2) Le néoplatonisme
- 26*** Eusèbe lecteur du *Timée*
- 29*** a) La doctrine de l'« être » divin dans le *Timée* d'après Eusèbe
 1) Les extraits de Platon : découpage du texte et variantes par rapport à la tradition directe
Tim. 27 d - 28 a
Tim. 37 e - 38 b
- 30***
31* 2) Le développement d'Eusèbe : « L'être selon Moïse et Platon »
 α) L'être de Dieu chez les apologistes
 β) La position d'Eusèbe
 dans les *Eclogae Propheticae*
 dans la *Démonstration Évangélique*
- 32***
33*
34* γ) L'originalité de la *Préparation Évangélique*
 Être et devenir : citations de Platon
 Dieu, τὸ ἔν, pour Justin
- 35***
36*
37* δ) Les influences possibles
 Numénius ?
 — Le Dieu suprême est le Bien
 — La notion d'être
 — L'expérience de l'être dans le monde
- 38***
39*
40* La tradition apologétique

- Le moyen platonisme
 Philon d'Alexandrie
- 41***
42* b) La question de la naissance du monde : l'exégèse de *Tim.* 28 a ; 28 b-c ; 30 b ; 38 c
- 43*** 1) Le texte et son exégèse par Eusèbe
45* 2) La formulation du monde selon le *Timée* ; le problème posé ; les silences d'Eusèbe
- 47*** 3) Les mises en garde des Pères contre la doctrine de la matière chez Platon
- 48*** 4) Une exception : l'exégèse de Justin
 5) La présence implicite du problème à travers la *Préparation Évangélique*
 L'exégèse d'Atticus
- 49*** Les résurgences de *Tim.* 30 a dans l'étude des diverses philosophies
50* La lecture de *Tim.* 49-51 et 55-56 à travers le Ps.-Plutarque
- 51***
52* Les implications de *Tim.* 30 a et 49-52 dans le livre VII de la *P. E.*
- 53*** 6) Une solution propre à Eusèbe dans la *Démonstration Évangélique*
- 56*** c) La beauté des œuvres divines : *Tim.* 29 a
57* d) Les Idées platoniciennes : *Tim.* 29 a et 30 c
 Le texte cité
- 58*** Les commentaires de Philon et de Clément
59* Le commentaire personnel d'Eusèbe
- 60*** e) L'essence du Bien : *Tim.* 29 d-e (et resp. VI, 508 b-c ; 508 e ; 509 b)
- 61*** f) L'altération et la transformation du monde : *Tim.* 32 b-c ; 38 b ; 41 a-b
- 62*** 1) Ce qu'Eusèbe entend par « transformation »
64* 2) Les textes cités
 3) La fortune de *Tim.* 41 a-b
 Le texte lui-même chez les Pères
 L'utilisation par les Pères
 L'interprétation personnelle d'Eusèbe
- 66***
67* 4) L'anthologie de Stobée : le problème d'une source commune
- 68*** g) L'unicité divine : *Tim.* 31 a
 Le texte et son interprétation par Eusèbe
- 69*** Justin
70* Athénagore
- 72*** Eusèbe lecteur de l'*Alcibiade* : le dogme de l'immortalité de l'âme

- 74* a) *Alc. I*, 133 c 1-16 : le thème de l'immortalité de l'âme de Platon à Eusèbe
- 1) La démonstration de l'immortalité de l'âme selon les Hébreux et selon Platon
 - 2) La contamination du thème platonicien par des éléments étrangers
- 77* α) L'influence possible de Philon d'Alexandrie sur la présentation du *topos* sur l'homme par Eusèbe
- 79* β) La mise en valeur par Eusèbe des thèmes de l'*Alcibiade* ; l'enseignement d'Origène
- 80* γ) Porphyre et le thème de l'immortel
- 81* b) *Alc. I*, 133 c 8-16 : Dieu, miroir de l'âme
- 1) La place du passage suspect dans le dialogue de Platon
 - i) Le raisonnement de Socrate de 132 d 4 à 133 c 8
 - ii) Le passage contesté : 133 c 8-16
 - 2) La transmission du texte d'*Alc. I*, 133 c 8-16
Le texte des manuscrits platoniciens
L'insertion du passage suspect chez Eusèbe
- 84* L'insertion du passage suspect chez Stobée
- 86* La confrontation des témoins
- 87* Eusèbe lecteur du *Politique*
- a) Le choix par Eusèbe de la partie mythologique du *Politique*
 - b) L'utilisation des mythes du *Politique* par Eusèbe
 - c) Le découpage des citations dans le mythe de Platon
- 89* Eusèbe lecteur du *Phédon*
- a) Les extraits du *Phédon* dans le livre XI
Phédon 79 a - 81 c
Phédon 108 d - 111 a
 - b) La falsification du texte de *Phédon* 114 c
- 90* *Phédon* 113 a - 114 c
- 91* La falsification du texte de *Phédon* 114 c
- 92* CONCLUSION : LE PLATONISME D'EUSÈBE
- 93* Un platonisme chrétien
- 94* Un platonisme déjà interprété par des commentateurs, païens ou non
- 95* Un « Platon par lui-même »

LE PLATONISME D'EUSÈBE¹

LES SENTIMENTS D'EUSÈBE A L'ÉGARD DE PLATON

1* Eusèbe admire Platon et témoigne même d'une sympathie chaleureuse à son égard. Non seulement il lui donne la première place dans la philosophie grecque (à lui seul, il représentera tout ce que la pensée grecque a de valable²), mais encore, en dehors de toute comparaison avec les autres philosophes, il le qualifie d'homme « admirable³ » et le loue d'avoir exprimé « admirablement⁴ » telle idée ; enfin, s'il se voit tenu de faire quelques réserves sur certains points de sa doctrine, il le déplore : c'est ainsi qu'annonçant, au livre XI de la *Préparation Évangélique*, qu'après l'exposé des ressemblances entre Platon et Moïse viendra celui des erreurs de Platon, il précise qu'il en fera mention « non pour le déconsidérer », mais pour se justifier de préférer la philosophie des Barbares⁵. Plus loin, au livre XIII, avant d'aborder effectivement le chapitre des reproches qu'il adresse à Platon, il se montre plus personnel : « Nous félicitons ce grand homme de son intelligence, de toutes les manières

1. Ce commentaire a été divisé en paragraphes numérotés avec astérisque, pour la commodité des renvois internes.

2. *P.E.* XI, pr., 3.

3. *P.E.* XI, 8, 1, 3 ; 9, 5, 1.

4. *P.E.* XI, 21, 7, 6. Cf. encore *P.E.* II, 6, 23 : « Écoute donc les Grecs eux-mêmes par la voix du plus excellent de tous... La merveille parmi eux, Platon... »

5. *P.E.* XI, pr., 5.

dont il a compris le vrai¹ ; quelques lignes plus bas, il parle encore de « cet admirable philosophe, qui seul de tous les Grecs a touché le seuil de la vérité...² ». Ces protestations nous assurent que les qualificatifs ainsi décernés à Platon ne sont pas dus à un mécanisme littéraire, ni colorés d'ironie, comme c'est le cas lorsqu'Eusèbe les accole à la « théologie » païenne. Nous savons la bienveillance d'Eusèbe pour les efforts de tous les penseurs éminents de la Grèce³ et cette attitude éclaire la polémique traditionnelle reprise par Eusèbe dans les derniers chapitres de son ouvrage ; mais son amitié et son estime pour Platon s'en distinguent au point que celui-ci sert de pierre de touche, à côté de Moïse, lorsqu'il s'agit d'éprouver la valeur des doctrines professées par les diverses sectes philosophiques en dehors du platonisme⁴ : comparer la pensée d'Aristote à celle de Platon, c'est déjà pour Eusèbe la comparer à celle de Moïse.

2* Tradition et originalité

Eusèbe n'est évidemment pas le premier à préférer Platon à tous les autres philosophes grecs : non seulement le platonisme imprègne la pensée des Pères depuis les origines⁵, mais encore ceux-ci reconnaissent généralement sa prééminence, à l'exception sans doute de ceux qui, comme Tatien ou Hermias, confondent dans un commun mépris tous les penseurs de la philosophie profane. C'est ainsi que le jeune Justin rencontre Platon au terme de ses pérégrinations malheureuses, à travers les diverses sectes, en quête de la vérité, et qu'il ne le quittera que pour se laisser initier aux révélations « barbares » du christianisme ; et le Juif Tryphon, qu'il convie à le suivre, ne renonce pas volontiers aux

1. P.E. XIII, 13, 66.

2. P.E. XIII, 14, 3 (transposant une expression de PLATON, *Phil.* 64 c).

3. P.E. XIV, 1, 2 : « ... ces hommes (les philosophes) pour lesquels en vérité je reconnais avoir de l'admiration — une grande admiration... »

4. Cf. en P.E. XV les titres des chapitres 4, 5, 6, 7, 8, 9. Ainsi P.E. XV, 5 : « Contre le même (Aristote) qui se sépare de Moïse et de Platon sur la question de la Providence. »

5. Cf. R. ARNOU, « Le platonisme des Pères », in *DTC* XII, 2 (1935), col. 2258-2392.

constructions rationnelles du platonisme quand on lui demande d'écouter l'évangile que prêchent « des gens de peu »¹.

De même l'auteur de l'*Exhortation aux Grecs* reconnaît, en face de la théologie dérisoire des philosophes grecs, l'existence de penseurs « plus sérieux » — en l'occurrence Platon et Aristote —, et c'est même avec Platon à l'exclusion d'Aristote qu'il poursuit la discussion². Théophile d'Antioche de son côté lui rend cet hommage : « Platon qui semble avoir été chez eux le philosophe le plus vénérable³ ». Clément d'Alexandrie a pour lui une estime toute particulière et Origène témoigne au platonisme un plus grand respect qu'à toute autre secte philosophique⁴. Mais ni l'un ni l'autre n'en font, comme Eusèbe, le symbole même de la pensée humaine dans ce qu'elle a de meilleur : il n'est pour Clément qu'une des sources de la « philosophie éclectique » dont il glane les éléments dans toutes les écoles, et le développement même de l'ouvrage d'Eusèbe se ressent de leur divergence sur ce point⁵ ; quant à Origène, il considère tout choix philosophique comme un pari que ne vient autoriser aucune raison logique⁶ et, surtout, il ne voit en tout philosophe que le virtuose d'un instrument rationnel jouant à vide⁷ ; il se refuse donc, comme en témoigne Grégoire le Thaumaturge, à s'arrêter à quelque système que ce soit, fût-ce au platonisme dont sa pensée est cependant nourrie.

1. JUSTIN, *Dial. avec Tryphon*, VIII, 3.

2. *Cohort. ad Graecos* 5.

3. *A Autolytus*, III, 6.

4. Pour Clément d'A., voir P. CAMELOT, « Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque », in *Rech. Sc. Rel.* 21, 1931, p. 38-66. Pour Origène, voir H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, p. 49 s.

5. Cf. P.E. XIII, 13, titre γ' : « Comment aussi Clément, semblablement, prouvait l'accord de ce que les Grecs ont bien dit avec les croyances hébraïques. » Ce chapitre se situe tout naturellement pour Eusèbe dans la comparaison entre Platon et Moïse (cf. *Introd.*, p. 18-19).

6. « C'est par un penchant non raisonné qu'on en vient à pratiquer par exemple le stoïcisme, après avoir exclu les autres » (*Contre Celse*, I, 10).

7. Cf. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène*, XIV, 159.

3* La position d'Eusèbe par rapport à la tradition antérieure

Ainsi, lorsqu'Eusèbe résume en Platon toute la philosophie grecque, sans doute ne fait-il qu'exprimer, sous une forme simple et nette, une tradition de fait dans la littérature patristique. Mais cette forme même est originale ; de plus elle mérite de retenir l'attention, parce qu'Eusèbe isole ainsi Platon au moment où il engage le dialogue avec ce que l'hellénisme a de meilleur ; il le fait, apparemment, sans craindre de froisser personne ; et sans doute n'aurait-il pas agi de cette façon si la voix commune n'eût reconnu en Platon le philosophe par excellence. Surtout, l'aveu personnel de cette sympathie pour Platon est une indication sur Eusèbe lui-même, dont la pensée s'exprime si volontiers à travers les grands hommes qu'il cite.

4* Les reproches traditionnels adressés à Platon

La tradition patristique reproche à Platon un certain nombre de fautes personnelles ; elle s'appuie sur elles pour le condamner, et avec lui toute la philosophie profane, qui, indépendamment de ses dogmes contestables, est marquée par ces tares morales.

a) Le plagiat Platon, comme tous les représentants de la philosophie grecque, est coupable aux yeux des Pères du crime de plagiat¹ ; Eusèbe fonde l'argumentation de la *Préparation Évangélique* sur cette croyance ; il y voit une tare de la pensée grecque en général, mais lorsque de cette accusation « ethnique » il passe au cas particulier de Platon, nous voyons disparaître le ton polémique. Eusèbe écrit, en parlant des Grecs : « Qu'ils soient des voleurs, ce ne sont pas... nos paroles, mais bien les leurs qui l'ont montré². » Quand il parle de la parenté entre les propos de Platon et les affirmations de la Bible, la

1. Cf. CLÉMENT D'A., *Strom.* VI, 4, 3 - 5, 2 et 27, 5 - 29, 2, cité ap. P.E. X, 2 et suivi d'un long extrait de la *Leçon de Philologie*, où Porphyre dénonce les larcins grecs (P.E. X, 3).

2. P.E. XI, pr., 1.

différence de ton est remarquable ; c'est ainsi que nous pouvons lire : « Oui, certes..., il ressort de ses propres paroles que Platon, cet homme très admirable, a suivi le très sage Moïse... » ; et il s'interroge même sur l'origine de cette parenté : « ... qu'une information orale soit parvenue jusqu'à lui pour les (les réalités intelligibles et incorporelles) lui faire connaître... ou qu'il ait par lui-même découvert la nature des réalités, ou encore qu'il ait, d'une manière ou d'une autre, été jugé par Dieu digne de cette connaissance »¹. Ce n'est évidemment pas la façon dont on parle d'un « voleur » ; on ne voit pas, d'ailleurs, ce qui justifierait l'admiration d'Eusèbe pour Platon si ce dernier n'était qu'un faussaire.

b) La lâcheté et l'hypocrisie

Il est également courant chez les Pères d'accuser Platon d'avoir dissimulé sa pensée véritable par crainte de l'opinion, c'est-à-dire, en définitive, par crainte de la mort² ; Eusèbe n'ignore pas non plus ce reproche, et il se fait même l'écho de ses prédécesseurs lorsqu'au livre XIII, avant de critiquer les erreurs de sa pensée, il s'étonne que Platon, après avoir élaboré une théologie d'un haut niveau spirituel, s'expose au reproche de superstition encouru par la masse des gens dépourvus de philosophie. Après avoir cité *Tim.* 40 d - 41 a et *Rép.* II, 377 e, il écrit : « Comment les poètes traités maintenant de menteurs sans véracité seraient-ils ensuite dits également descendants des dieux ? Oui, c'est bien pour cela que nous devons abandonner celui qui, par crainte de la mort, a bercé d'illusions le peuple athénien ; honorer, au contraire, Moïse et les oracles hébraïques, constamment attachés à la seule religion pure, vraie et sans erreur³. » La même idée d'une dissimulation de Platon sur la notion de Dieu, qui est pour Eusèbe la pierre de touche en ce qui concerne la « philosophie », s'exprime au début de l'ouvrage : « ... lorsque Platon dévoile son projet personnel, ... lorsqu'il cajole les lois...⁴ »

1. P.E. XI, 8, 1.

2. Cf. aussi Ps.-JUSTIN, *Cohort. ad Graecos* 23, 5 ; 25, 13.21 ; 26, 9. Reproche plus atténué dans CLÉMENT D'A., *Protreptique*, VI, 70 : Platon a été aidé dans sa théologie par les Hébreux (« je connais tes maîtres, malgré ton désir de les cacher »).

3. P.E. XIII, 14, 13.

4. P.E. II, 6, 23.

Cependant cette attitude répréhensive n'est pas celle adoptée habituellement par Eusèbe en face de Platon, même à ce sujet : en effet, en plusieurs autres endroits, il donne des concessions apparentes de Platon au polythéisme une interprétation plus honorable pour le philosophe païen, et sans doute plus perspicace ; ainsi, dans le livre XI, il justifie l'emploi occasionnel du mot « dieu » au pluriel dans les écrits de Platon en citant l'auteur lui-même, ce qui est évidemment la meilleure façon de le défendre : « Il est évident, qu'il avait la notion de l'unicité de Dieu, même si, conformément à l'usage grec, il emploie le terme au pluriel, cela d'après la lettre à Denys...¹ », qui contient en fait une justification anodine de ce fait troublant, lui enlevant toute signification doctrinale ou morale. Plus loin, il revient sur la question et s'applique à démontrer que Platon condamne la mythologie grecque ; or il utilise à cet effet le même texte de *Tim.* 40 d - 41 a, incriminé en II, 7, 1-2, mais il en présente une exégèse différente, plus sympathique, qui prouve en outre sa sensibilité à la forme d'esprit de Platon, même si bien souvent celui-ci transforme en dogmes ses hypothèses à la fois passionnées et souriantes : « Quand il enjoint de croire les fables concernant les dieux et les poètes qui sont les auteurs de ces fables, sous prétexte qu'ils descendent des dieux, il m'a l'air de railler en disant que les poètes descendent des dieux, comme si les dieux avaient été des hommes semblables par nature à leurs descendants ; ensuite il villipend ouvertement les théologiens, dont il avait fait des descendants des dieux, lorsqu'à leur endroit il précise : ' bien qu'ils parlent sans démonstrations vraisemblables ni rigoureuses ' et qu'il ajoute cet ' à ce qu'ils disaient '. C'est se jouer, semble-t-il, que de dire : ' ils devaient bien savoir leurs aïeux ' et ' impossible de refuser créance à des enfants des dieux ' ». Le commentaire d'un texte ainsi repris terme à terme a une vigueur de démonstration toute personnelle ; il semble bien exprimer le jugement propre d'Eusèbe en la matière.

Sans doute, dès ce chapitre favorable à Platon, parle-t-il de l'obligation où celui-ci se trouvait d'obéir aux lois de la cité ; mais l'attitude qu'il lui prête au moment où il affecte d'y conformer sa pensée est sans ambiguïté : « Il pousse

1. *P.E.* XI, 13, 3.

2. *P.E.* XIII, 1, 3-4.

expressément à présenter ces assertions, en raison des lois, même contre ce qu'on pense ; en reconnaissant que c'est pour se conformer à la loi qu'il faut y croire. » A ce passage Eusèbe oppose la critique générale de la théologie grecque qui est faite dans l'*Épinomis* « sans fard et sans voiles¹ ».

Ainsi Platon professe ouvertement son incrédulité à l'égard des théologies polythéistes et, s'il lui est arrivé d'accorder ses propos à ceux de la voix commune, il l'a fait dans un souci peut-être défendable de la loi, mais en tout cas d'une façon qui ne peut ni ne veut laisser de doute sur sa véritable pensée².

Enfin le troisième reproche cons-
 c) **L'incohérence** tamment adressé à Platon est l'incohérence³ ; Eusèbe évidemment le reprend et lui donne une place importante dans la critique qu'il fait du platonisme et de toute philosophie païenne ; mais il faut remarquer qu'il ne se hâte pas d'embrouiller une thèse posée par Platon en la rapprochant, à peine énoncée, de textes également platoniciens qui la contredisent, comme le font certains de ses prédécesseurs avec l'intention plus ou moins nette de discréditer le philosophe. Non seulement Eusèbe présente la philosophie de Platon comme un tout organique, mais encore il s'attache à démontrer la présence en ses écrits d'une pensée unifiée par sa ressemblance avec la doctrine de Moïse ; de plus, si l'on compare l'importance relative des développements consacrés aux idées « positives » de Platon et à ses inconséquences, on remarque qu'il y a beaucoup plus d'exégèses admiratives et approbatives que de relevés de contradictions ; enfin le ton, dans ce dernier cas, n'est pas celui de l'invective : Eusèbe regrette au contraire que Platon ne soit pas fidèle à lui-même, et ce qu'il retient de sa personnalité de penseur comme véritablement sien, ce sont ses approches de la vérité, c'est-à-dire

1. *P.E.* XIII, 1, 4-5.

2. Eusèbe ne va pas jusqu'à faire de Platon un héros ; cf. *P.E.* XII, 10, 4-5 : « le juste ' sera fouetté, torturé, enchaîné... ; il reconnaîtra qu'il faut vouloir, non pas être juste, mais le paraître ', voilà ce que Platon reproduit en paroles, mais c'est en actes que, bien avant lui, les justes et les prophètes des Hébreux... »

3. Cf. *Cohort. ad Graecos* (23, 5 par ex.) ; de même les auteurs de manuels comme Hermias ou Hippolyte (*Étenchos*).

de la doctrine chrétienne, le reste étant, si l'on peut dire, une distraction plus qu'une expression de lui-même.

d) La véritable tare : En fait, le qualificatif qui résume la faiblesse humaine pour Eusèbe l'ensemble des reproches qu'il peut faire à Platon est : « trop humain » ; voici exactement ses termes : « Il a parfois été entraîné abusivement à parler plus humainement que ne le comporte la vérité », et il explique ce qu'il entend par là, en affirmant que les idées de Platon qui ne sont pas conformes à la doctrine de Moïse ne sont pas non plus fondées en raison¹. Il ne faudrait pas penser qu'Eusèbe critique chez Platon une certaine manière anthropomorphique de parler de Dieu ; il dénonce, en fait, une faiblesse de la conception, non de l'expression. En rapprochant ce passage du livre XI de la partie du livre XIII qui relève les fautes de Platon, nous voyons que les reproches d'Eusèbe à Platon portent sur une approche « trop humaine » de la vérité : « ... je montrais ce qui manque à sa pensée en comparaison de Moïse et des prophètes d'Israël². » Nous verrons plus loin comment Eusèbe conçoit l'approche authentique de la vérité ; il suffit ici de résumer, à côté des reproches injurieux et traditionnels faits à Platon, ce que comporte cette idée de « trop humain » : elle exprime une faiblesse de la vision de la vérité, le caractère toujours conjectural des démarches vers elle, une facilité à sortir de la rigueur du raisonnement (avec pour conséquences les carences de la démonstration) et même une faiblesse de caractère conduisant à l'opportunisme ; enfin, s'il faut l'exprimer en termes de bien et de mal, cette insuffisance des facultés humaines entraîne, plus que la lâcheté, le trouble de l'esprit que donne au penseur l'orgueil même de penser. En face de ce qui est « trop humain », nous avons l'attitude des Hébreux, caractérisée par une piété pure et constante et, à l'égard de la vérité, expectative et religieuse bien plus que philosophique.

Il s'agit donc moins de condamner Platon que de lui préférer une source de connaissance non « humaine », tout en admirant en lui jusqu'où peut aller l'homme malgré son handicap essentiel. Encore faut-il noter qu'Eusèbe envisage, au profit de l'« admirable » philosophe, la possibilité d'une grâce particulière de Dieu, « ... qu'il ait, d'une façon ou d'une

1. P.E. XI, 28, 18-19.

2. P.E. XIII, 18, 17.

autre, été jugé par Dieu digne de cette connaissance¹ ; ce qui, pour lui, est le plus bel éloge que l'on puisse faire d'un homme.

5* Les raisons d'aimer Platon

a) Une pensée « parente » de celle d'Eusèbe C'est qu'en effet Eusèbe n'est guère curieux, au fond, de la pensée de Platon et de son message humain ; nous l'avons entendu exprimer naïvement la cause de son admiration pour Platon : « J'ai pour cet homme une vive admiration..., lui qui a eu des idées qui me sont chères et proches² », cause naturelle sans doute de l'attachement d'un lecteur pour un auteur ; mais nous avons vu également Eusèbe sélectionner dans la philosophie platonicienne les éléments conformes à la philosophie de Moïse et considérer le reste comme irrationnel et inconséquent, voire étranger aux opinions authentiques de Platon, celui-ci n'étant véritablement lui-même que lorsqu'il s'exprime en accord avec Moïse. Il ne cherche donc pas à dépasser ses incohérences pour arriver à sa véritable pensée, que celle-ci se situe en-delà ou en-deçà de ses contradictions ; en fait, il ne cherche pas dans la pensée de Platon, ni dans quelque effort que ce soit de la pensée païenne que ce dernier résume et symbolise, un tout original et personnel ; il n'y voit que des cheminements à l'aveugle³ dans les chemins de la connaissance, n'ayant d'autre intérêt que leurs rencontres heureuses avec une vérité à peu de chose près toute gratuite. S'il s'agissait pour Eusèbe de comprendre la pensée d'un Numénius, comme lui en quête d'une vérité cachée au fond des siècles passés, telle une révélation perdue, le cas serait moins étrange ; mais en face de Platon, de l'effort dialectique représenté par son œuvre — sur laquelle plane le souvenir d'un Socrate qui interroge et s'interroge —, de sa réserve aussi, et même de son humour relativement aux hypothèses

1. P.E. XI, 8, 1, 9-10.

2. P.E. XIII, 18, 17.

3. P.E. XIII, 14, 2 : « On ne peut en dire autant de celles de Platon ni d'un autre des sages parmi les hommes, qui avec les yeux de l'intelligence humaine, des conjectures et hypothèses caduques, comme en songe et non éveillés, en viennent à imaginer la nature des choses à grand renfort d'erreurs mêlées à la vérité naturelle, si bien qu'on ne saurait trouver chez eux une science pure d'illusion. »

qu'il formule lui-même (surtout dans le domaine métaphysique), la position d'Eusèbe paraît parfaitement adaptée. Sans doute ne faut-il pas oublier, à sa décharge, qu'il manifeste parfois une certaine inquiétude dans cette position : lorsqu'il s'interroge sur l'origine de l'étonnante sagesse de Platon, Eusèbe envisage, au moins en passant, la possibilité « qu'il ait par lui-même découvert la nature de ces réalités¹ ». Il n'en reste pas moins que la plus constante pensée d'Eusèbe est celle qui fait de tout philosophe profane le manipulateur de raisonnements prétentieux et stériles, mais parfois mis par une heureuse chance en face de la vérité absolue, celle du christianisme².

b) Une formulation de la pensée hébraïque

Il faut sans doute ajouter à ce sentiment de fraternelle sympathie qu'Eusèbe avoue pour une pensée parente de la sienne, cet autre sentiment, moins clairement exprimé mais cependant discernable, d'une reconnaissance à l'égard de Platon pour la formulation abstraite et générale que celui-ci donne à l'expression de la doctrine hébraïque et « barbare ». Ce sentiment apparaît dans l'usage que fait Eusèbe des expressions platoniciennes au service de la pensée biblique ; il est également sensible dans la façon dont Eusèbe présente les textes de Platon après avoir cité Moïse. Il correspond d'ailleurs à une attitude de fait dans l'ensemble de la tradition patristique.

6* Les expressions platoniciennes au service de l'exégèse biblique

Le chapitre consacré à « la justesse des noms chez les Hébreux »³ est d'autant plus remarquable à cet égard qu'il nous offre un contact continu avec le texte de Platon. Il confronte la tradition sémitique et le courant grec représenté par « Platon », ou plutôt par le personnage qu'il fait parler dans le *Cratyle*. Or les formules qui reviennent constamment dans ce chapitre et en soutiennent le développement sont celles de Platon : ὁρθότης τῶν ὀνομάτων ; celui qui nomme les choses n'est pas « quelqu'un de médiocre, ni le

premier venu », il est « dialecticien », « législateur » (terme qui s'adapte miraculeusement au cas de Moïse) ; cette juste dénomination est le fait de « la nature, non d'une imposition gratuite » ; une « puissance divine » intervient directement pour attribuer certains noms ; toutes ces idées s'énoncent au moyen des mots tirés par Eusèbe des textes platoniciens qu'il cite, mots qu'il reprend sans cesse et presque à satiété, car ils expriment en un langage abstrait ce qu'impliquent les faits racontés dans l'Ancien Testament ; la preuve en est que, lorsqu'Eusèbe rappelle ces faits, il lui faut toute une démonstration pour ramener à la vérité générale formulée par Platon le récit qu'il tire de la *Genèse*¹.

Nous constatons à chaque instant cette satisfaction qu'Eusèbe éprouve à trouver dans les termes de Platon une exacte formulation de la doctrine chrétienne ; ainsi, à propos de l'essence du Bien (XI, 21), l'insistance avec laquelle Eusèbe relève les expressions employées par Platon pour énoncer la transcendance du Bien prépare la discussion du livre XIII, mais il admire aussi la pertinence de la formule platonicienne : « ... le seul Bien, celui précisément que Platon déclare admirablement ' dépasser de loin toute essence en majesté et puissance ' »².

7* Les termes par lesquels Eusèbe présente les citations de Platon

D'ailleurs, Eusèbe le reconnaît à mainte occasion, lorsqu'on passe de la Bible à Platon, l'idée est exprimée plus clairement, elle est explicitée. Sans doute reconnaît-il parfois que Platon procède aussi par énigmes³ et qu'il y a dans son expression une approximation de l'idée chrétienne plutôt qu'une traduction claire. Ailleurs, il rapproche les deux doctrines sans indiquer sa préférence entre les deux systèmes d'expression⁴ ; bien souvent, il souligne la valeur de la phrase écrite par Platon : « ... lui qui éclaire leur doctrine assez explicitement à peu près en ces termes⁵ » ; « ... c'est ce qu'il explique plus clairement quand il affirme...⁶ » ; plus loin, il a traduit, mais aussi élucidé une expression de Salomon⁷ ; ou encore, « il

1. P.E. XI, 8, 1, 8-9.

2. Comparer ces ébauches de réflexion avec le jugement d'ORIGÈNE sur les ressemblances entre notions platoniciennes et chrétiennes : *Contre Celse*, VI, 19 (fin).

3. P.E. XI, 6.

1. P.E. XI, 6, 6-8 (*Gen.* 2, 19).

2. P.E. XI, 21, 7, 4-6.

3. P.E. XI, 20, 1, 7.

4. P.E. XI, 14 (La Cause seconde) ; 29 (Que le monde est né) ; 31 (Que toutes les œuvres de Dieu sont belles.)

5. P.E. XI, 9, 4, 3-4.

6. P.E. XI, 9, 5, 3-4.

7. P.E. XI, 9, 6, 4.

explique ces points plus largement...¹ » ; ou bien, à propos de la transformation du monde, si, dans l'Écriture, « il en est parlé ici ou là », Platon « soutient lui aussi cette thèse² », ce qui implique une démarche logique et convaincante, celle-là même qu'Eusèbe s'efforce d'imprimer à sa propre « démonstration ».

On retrouve indirectement (par l'intermédiaire de Philon) une satisfaction intellectuelle identique à trouver dans les formes du système platonicien les cadres mêmes d'une métaphysique judéo-chrétienne ; à propos de la théorie des Idées, Eusèbe écrit : « Mais écoute maintenant comment les exégètes des lois sacrées explicitent la pensée qui se trouve dans les écrits de Moïse ; ainsi Philon l'Hébreu, interprétant les textes ancestraux, dit en propres termes...³ », et le chapitre ainsi annoncé a pour titre : Les Idées selon Moïse⁴.

Réciproquement, la sagesse hébraïque fait en somme figure de parent pauvre lorsque, après avoir cité deux textes sur la philosophie tripartite et totale de Platon, Eusèbe écrit humblement : « Du moins peut-on trouver chez eux aussi (les Hébreux) cette tripartition concordante des disciplines en éthique, logique et physique, en faisant les observations suivantes : ...⁵ », c'est-à-dire au prix d'une démonstration.

Enfin, en bien des cas, la pensée de Platon semble assez claire par elle-même pour qu'Eusèbe nous propose sans explication, et comme parlant par eux-mêmes, les textes platoniciens ou platonisants qui lui semblent concorder avec la doctrine de Moïse.

Il semble donc qu'Eusèbe aime Platon non seulement pour la parenté qu'il trouve entre sa pensée et celle de Moïse, mais encore pour la traduction qu'il en donne dans un langage qui leur est commun ; la formule qu'il reprend à Numénius d'un « Moïse atticisant⁶ » traduit vraisemblablement de sa part plus de reconnaissance que de condescendance, comme on pourrait en avoir pour un traducteur sans intérêt ; qu'il parle grec suffit à le lui faire apprécier ; il y a d'ailleurs une notation analogue dans une citation d'Atticus, en qui Eusèbe a tant de confiance : « Nous méritons l'indulgence si, au sujet des opinions de Platon, nous croyons ce que lui-même, un Grec, nous a exposé à nous qui sommes des

1. P.E. XI, 27, 6, 2.

3. P.E. XI, 23, 12, 8-11.

5. P.E. XI, 3, 10, 3-6.

2. P.E. XI, 32, 2, 1-2.

4. P.E. XI, 24.

6. P.E. XI, 10, 14, 4-5.

Grecs dans un langage clair et pénétrant¹. » Eusèbe lui sait gré d'expliquer aussi, dans un langage clair et net, les dogmes de Moïse à des chrétiens de formation grecque.

En réalité, la formulation grâce à la philosophie grecque de la doctrine judéo-chrétienne est un fait d'évidence ; mais la reconnaissance par les Pères d'une faculté d'expression remarquable chez les auteurs grecs, et l'utilisation qu'ils en font, s'associent chez eux à la condamnation qu'ils portent contre cette habileté même : le thème de la faconde vaine de la rhétorique et de la dialectique grecque est un des plus communs de la littérature patristique. C'est ainsi que nous trouvons chez Origène d'abord la reprise au service de la pensée chrétienne des formes de la philosophie, mais aussi la critique de la vanité de ses constructions et, à un moindre degré, de son ésotérisme², et cependant l'idée d'une sorte de partage entre les Barbares et les Grecs, laissant aux premiers le bénéfice de l'invention, mais accordant aux seconds l'expérience de la logique et de la critique au sens le plus positif du terme : « Or voici ce que je peux dire, partant de son observation (à Celse), pour défendre la vérité des thèses du christianisme : quiconque vient des dogmes et des enseignements grecs à l'Évangile peut non seulement juger qu'ils sont vrais, mais encore prouver, en les mettant en pratique, qu'ils remplissent la condition qui semblait leur faire défaut par rapport à une démonstration grecque, prouvant ainsi la vérité du christianisme³. »

Eusèbe lui-même reprend le thème de la vanité de la rhétorique grecque, sur le ton polémique qui y est associé, dans l'introduction du livre XI ; mais les développements qui suivent et qui ont pour objet de comparer la philosophie des Grecs à celle de Moïse constatent le mérite réel de la première ; aussi, lorsque Eusèbe répète, après beaucoup d'autres, que « les Grecs n'ont rien apporté de leur cru à la science, si ce n'est leur habileté verbale et leur facilité d'élocution...⁴ », peut-être y a-t-il dans ces derniers mots la reconnaissance d'un mérite positif de l'esprit grec, un talent qu'Eusèbe aimerait voir reconnu également aux Hébreux, mais qu'il ne peut affirmer chez eux que selon le génie de leur langue⁵.

1. P.E. XV, 6, 3 (cf. ATTICUS, fr. 4 des Places, avec la note, p. 51, n. 3).

2. Contre Celse, VI, 2.

4. P.E. XI, pr., 1, 4-5.

3. Ibid., I, 2.

5. P.E. XI, 5, 6, 3-4.

Ce qui est certain, c'est que, pour lui, Platon énonce plus clairement, explique plus largement, voire établit logiquement ce qu'affirme la divine doctrine des Hébreux et ainsi la rend plus accessible. Platon a donc la chance de rencontrer parfois la pensée judéo-chrétienne et Eusèbe souligne avec satisfaction la présence de ces points lumineux dans sa philosophie ; mais aussi Platon ajoute quelque chose à ce qu'il reçoit ou retrouve de la pensée barbare et de sa vérité : un langage et un enchaînement intellectuels ; et de cela Eusèbe lui sait également gré.

LA LECTURE DE PLATON PAR EUSÈBE

8* Il est vain, sans doute, d'étudier les sentiments d'Eusèbe à l'égard de Platon sans observer la façon dont il l'approche, c'est-à-dire la connaissance effective qu'il a de ses dialogues et de sa pensée.

Il convient donc, d'une part, de faire l'inventaire des textes qu'il a retenus, et qu'il nous communique soit par des citations, soit, plus rarement, par des résumés de sa composition ; ainsi apparaît un certain choix dans l'œuvre de Platon et parmi les divers aspects de sa réflexion, choix qui déjà par lui-même infléchit le platonisme dans un sens qu'il faut préciser.

D'autre part, le commentaire dont Eusèbe entoure ces documents, ou simplement l'utilisation qu'il en fait à l'occasion de tel ou tel point de la doctrine hébraïque, enfin la forme même sous laquelle les textes entrent dans la *Préparation Évangélique*, donnent à ces derniers une signification particulière, qui n'est pas forcément conforme à la pensée de Platon.

Mais nous devons encore nous interroger sur les intermédiaires, visibles ou non, qui s'interposent entre Platon et Eusèbe, soit que ce dernier lise le philosophe à travers tel ou tel de ses héritiers, soit que le sens prêté au texte que nous connaissons directement traduise par son gauchissement l'influence de tel ou tel courant de pensée ; ainsi pourrions-nous entrevoir le milieu dans lequel se situe l'exégèse d'Eusèbe, et sa part de responsabilité dans l'interprétation qu'il donne du platonisme.

Il est évident que ces remarques ne peuvent nous conduire qu'à des vraisemblances ou à des conjectures ; de plus il est

impossible, pour cette étude, de ne point tenir compte de la triade des livres consacrés au platonisme, et même du livre XV, où Platon réapparaît, non plus avec la qualité privilégiée de représentant du meilleur de la philosophie grecque, mais sur le même rang que ses émules, pour une dernière revue critique destinée à faire éclater aux yeux de tous la diversité condamnable des élucubrations de la pensée humaine laissée à ses seules forces ; enfin le jugement d'Eusèbe sur Platon apparaît ici et là tout au long de la *Préparation Évangélique*, et nous tâcherons d'utiliser tous ces indices disséminés au profit d'une meilleure compréhension de notre texte.

9* Platon dans le livre XI : un métaphysicien

Notons d'abord que les sujets retenus par Eusèbe au livre XI sont essentiellement métaphysiques et que, par conséquent, le platonisme qu'il présente dans ce livre est presque uniquement métaphysique ; or la figure qu'Eusèbe lui prête est aussi nette que la doctrine chrétienne, forte de sa révélation, tandis que le domaine métaphysique est celui où la réserve de Platon est la plus grande ; de plus l'angle même de la vision d'Eusèbe se situe à l'opposé de celui de Platon : chez celui-ci nous avons une construction dialectique ascendante, si l'on peut dire : des hypothèses, des rêves même, fondés sur les apparences du monde humain ; chez Eusèbe au contraire nous descendons sereinement des principes cosmiques affirmés par la Révélation, et nous voyons le monde sous le regard de Dieu. Nous risquons donc dès l'abord une déformation optique de la philosophie de Platon.

Il ne faut pas non plus oublier qu'Eusèbe traitera aux livres XII et XIII d'autres aspects du platonisme (éthique, pédagogie) et que nous n'abordons présentement qu'un des aspects du platonisme d'Eusèbe, l'aspect métaphysique, avec toutefois, en hors-d'œuvre si l'on peut dire, les questions de la tripartition de la philosophie et de la logique, celle-ci elle-même toute mêlée de métaphysique.

10* A) Les intermédiaires agréés par Eusèbe

Eusèbe lui-même recourt à des intermédiaires pour énoncer la pensée de Platon ; c'est le premier écran qui apparaît entre lui et le platonisme tel qu'il a été conçu par son auteur.

On peut s'étonner de le voir ainsi passer par d'autres pour interpréter Platon, alors que son attitude constante (exigence scientifique, timidité personnelle ou satisfaction d'éru-dit) est de se référer directement au témoignage de l'intéressé pour exposer un dogme chrétien ou une pensée profane ; son souci du document est tel qu'il n'hésite pas à copier de longs textes de ses auteurs plutôt que d'en offrir une paraphrase.

Platoniciens fidèles et infidèles : la méfiance d'Eusèbe à l'égard des héritiers de Platon

De plus, lorsqu'il s'agit de la pensée de Platon, il professe une grande méfiance à l'égard de ceux qui, depuis la fondation de l'Académie, se parent du nom de son fondateur : ses successeurs, nous dit Eusèbe, « ont falsifié sa doctrine dès l'origine et jusqu'à ce jour, en sorte que l'on trouverait à peine maintenant un ou deux représentants fidèles de la philosophie du maître ; et encore faudrait-il faire, dans leurs dires, la part des éléments étrangers¹ ». Eusèbe, d'ailleurs, ne se contente pas de faire une allusion rapide à la question ; il lui consacre au contraire de longs chapitres du livre XIV ; sans doute, Numénius fournit la matière de la plupart d'entre eux ; mais Eusèbe patronne ses développements : il résume lui-même l'essentiel du sujet, donne le schéma général du développement, et fait entrer dans ce schéma (première Académie, deuxième, etc.), qu'il rappelle par les titres qu'il impose au texte de Numénius, les développements touffus de son grand homme².

La critique de l'Académie : compilation et jugement personnel

La critique de l'école platonicienne prend place dans la dernière partie de l'ouvrage d'Eusèbe et entre dans l'exposé qu'il fait des divergences condamnables entre les philosophies profanes ; fidèle à sa méthode, Eusèbe a rappelé au début du livre XIV qu'il allait condamner les philosophes grecs par les jugements qu'ils portent eux-mêmes les uns sur les autres ; mais nous pouvons cependant voir la pensée

1. P.E. XIV, 4, 14.

2. P.E. XIV, 4-9 (= NUMÉNIUS, fr. 24-28 des Places [1-8 Leemans]).

d'Eusèbe s'exprimer dans ces chapitres, dont les sources sont manifestes.

Les sources

Les sources et pour une part la matière même des chapitres consacrés à la critique de la succession de Platon sont Numénius, qu'Eusèbe cite après l'avoir paraphrasé, et l'auteur d'une phrase citée par Eusèbe sans référence et que l'on retrouve chez Sextus Empiricus à la fin d'un résumé de l'histoire de l'Académie ; chez Sextus Empiricus comme chez Eusèbe, elle est le sujet de réflexions donnant lieu à de longs développements.

11* L'exposé d'Eusèbe

L'exposé qu'Eusèbe fait de l'histoire de l'Académie et la critique qu'il lui adresse tantôt se réfèrent à ses documents, et tantôt s'en libèrent pour exprimer son jugement personnel. Voici ce qu'écrit Eusèbe (on y remarquera les signes de référence : « dit-on ») : « On dit que d'abord Platon ayant établi son école dans l'Académie, cela lui fit donner le nom d'Académique, ainsi qu'à la philosophie dont il est le fondateur. Après Platon vint Speusippe, fils de sa sœur Potoné, puis Xénocrate, après lequel Polémon prit possession de cette école. Partant de cette origine, les théories de Platon, ont été, dit-on, altérées par ses successeurs, qui, en torturant les enseignements de leur maître, y ont introduit des dogmes étrangers... » (XIV, 4, 14).

Les deux verbes *παράλθειν* et *στρεβλοῦν* sont extraits du texte suivant de Numénius ; Eusèbe souligne son emprunt : *φασίν* ; mais le mot *ξένος*, qu'il emploie plus loin encore, comme en dehors de ces « on dit », lui semble propre.

« ... à tel point qu'il était à craindre, à la longue, que la force de ces admirables dialogues ne s'éteignît ; et qu'avec la mort de ce grand homme, la succession de ses théories ne s'oblitérât par l'altération de ses dogmes. De là naquit une guerre intestine dont le signal, ayant été donné par eux, n'a pas encore cessé de diviser des hommes qui, en manifestant le plus grand zèle pour les théories que leur chef affectionnait, ne sont au fond rien moins que ce qu'ils disent, si on en excepte un ou deux ou au moins un très petit nombre, dans toute cette longue période, lesquels encore ne sont pas complètement exempts d'une affectation sophistique » (XIV, 4, 14).

ὥστε σοι : Eusèbe parle ici directement à son lecteur ;

« ces admirables dialogues » : ce ton est propre à Eusèbe lorsqu'il parle de l'œuvre de Platon ; l'idée sans doute est semblable à celle de Numénius, mais Eusèbe déborde son auteur pour tirer précisément les conséquences, à son époque même (... καὶ εἰς δεῦρο), de cette histoire de l'Académie : nous le voyons donc ici juger personnellement le platonisme de son temps.

« ... les premiers successeurs de Platon ayant encouru de semblables accusations, on dit qu'après Polémon, Arcésilas prit la direction de cette école et c'est un bruit généralement répandu, qu'ayant renoncé aux théories de Platon, il y substitua une autre philosophie qui lui était étrangère et fonda, comme on le dit, la seconde Académie. Il posait comme principe qu'en toutes choses on devait s'abstenir, que tout était compréhensible, que les arguments d'une part et de l'autre se balançaient exactement, que nos sens sont si infidèles, aussi bien que tous nos raisonnements, qu'il louait par-dessus tout cette sentence d'Hésiode :

Les dieux ont caché l'usage de l'intelligence aux hommes.

Il mit tout en œuvre pour rajeunir certains paradoxes... » (XIV, 4, 14-15).

Nous retrouvons ici une paraphrase pour continuer l'histoire de l'Académie : Eusèbe cite textuellement plus bas (XIV, 4, 16) la fin de ce résumé historique (un texte cité par Sextus Empiricus sans nom d'auteur).

Si l'on compare le texte et sa paraphrase par Eusèbe, il semble que celui-ci insiste personnellement sur les caractères de l'*ἔποχή* ; la citation d'Hésiode est vraisemblablement due à la même source. Eusèbe se réfère sans doute directement à l'auteur exploité par Sextus Empiricus sans qu'il soit nécessaire de penser qu'il passe par son intermédiaire.

Eusèbe fait donc ici œuvre de compilateur pour rappeler une histoire ; il insiste dans le sens de Numénius, mais avec un accent personnel, sur le caractère « étranger » des successeurs de Platon par rapport à la doctrine de leur maître ; d'autre part, il reprend avec prédilection à l'auteur cité par Sextus Empiricus la classification chiffrée des Académies successives, tandis que Sextus préférerait parler de moyenne ou nouvelle Académie ; c'est Eusèbe qui impose cette classification aux développements de Numénius et les divise en chapitres différents¹ ; il a vu dans ce procédé de classifica-

1. P.E. XIV, 5.6.8.

tion la meilleure manière de souligner la multiplicité scandaleuse des sectes de la philosophie patenne, même lorsqu'elles se réclament d'un unique patron ; cela l'intéresse davantage que la couleur propre de chacune de ces déviations du platonisme.

Voici : Eusèbe quitte ses documents pour juger lui-même du platonisme de son époque et pour en constater la dégénérescence, à une ou deux exceptions près, outre quelques autres marquées par une sophistique condamnable ; ce sont là des anonymes, mais il est intéressant d'essayer de les identifier dans le catalogue d'interprètes du platonisme que nous trouvons au livre XI et d'attribuer à chacun le rang qu'Eusèbe lui reconnaît dans ce qui pourrait être l'Académie véridique et fidèle ; nous pourrions alors voir le crédit qu'Eusèbe leur accorde, et mieux comprendre sa méthode de travail, plus précisément l'usage qu'il peut faire d'une source dont cependant il se méfie.

12* Les interprètes de Platon au livre XI

Eusèbe présente globalement les interprètes de Platon dans l'introduction du livre XI : ce sont « les adeptes fervents de sa philosophie¹ » ; en des termes voisins il parle au livre XIV des disciples de Platon « qui prétendent défendre ses opinions² ».

Il nous faut maintenant relever au cours du livre les noms de ceux qui répondent à cette définition et à qui Eusèbe demande de présenter la pensée de Platon.

13* Atticus

Nous trouvons, pour commencer, Atticus, qui énonce au nom de Platon l'idée que la philosophie forme un tout divisé en trois parties ; Eusèbe l'autorise ainsi : « J'exposerai l'opinion de Platon d'après ses admirateurs ; parmi eux un homme illustre entre les philosophes platoniciens, Atticus... dans sa prise de position *Contre ceux qui se flattent d'interpréter Platon par Aristote*³. »

14* Amélius

Un autre philosophe est présenté avec un égal enthousiasme : Amélius, dont Eusèbe cite un court passage à propos du dogme de la

1. P.E. XI, pr., 4, 2-3.

2. P.E. XIV, 4, 14.

3. P.E. XI, 1, 2, 5-6.

« Cause seconde » : « ... lui qui s'est illustré parmi les philosophes récents et qui est aussi un partisan zélé s'il en fut de la philosophie platonicienne¹. »

Tout laisse donc croire que ces deux philosophes sont pour Eusèbe des représentants fidèles et authentiques de la pensée de Platon ; en ce qui concerne Amélius, nous n'avons que cette citation de lui dans l'ensemble du traité d'Eusèbe ; en revanche, Atticus est cité longuement à la fin de la *Préparation Évangélique* quand il s'agit de combattre Aristote ; il est alors présenté comme l'un des disciples de Platon², sans aucune restriction ; de plus, il semble bien qu'Eusèbe accorde sa confiance aux interprétations qu'Atticus donne de Platon, et qu'il les reprenne dans sa propre exégèse.

15* Numénius

Mais ce ne sont pas les seuls traducteurs de la pensée de Platon pour Eusèbe au livre XI, même si ce sont les plus sûrs. Tout d'abord Eusèbe recourt fréquemment aux commentaires de Numénius ; celui-ci est désigné peut-être plus modestement que les deux précédents comme l'un des nombreux exégètes de Platon (du *Timée* en l'occurrence) : « ... beaucoup sans doute se sont penchés sur son étude... », et parmi ce grand nombre Eusèbe choisit Numénius, « homme illustre » ; mais le titre philosophique qu'il lui donne est « pythagoricien », et non « platonicien » ; c'est pourtant à lui qu'il donne la préférence³.

Historien de la philosophie, ou philosophe platonisant ?

Il arrive qu'Eusèbe présente dans ce même livre XI la philosophie de Platon à travers un commentateur d'une secte différente, et même, en somme, d'un adversaire du platonisme à ses propres yeux : c'est ainsi qu'est sollicité le témoignage du « péripatéticien Aristoclès » sur la conception que Platon aurait eue de la philosophie⁴ ; on peut donc se demander si Eusèbe distingue la position propre de Numénius de celle de Platon, ou si pour lui le titre de « pythagoricien » renferme également la qualification de platonicien.

Nous constatons que Numénius est présenté comme un commentateur de Platon : « J'utiliserai des commentaires qui mettent en lumière le sens de ce texte... les dires d'un

1. P.E. XI, 18, 26, 4-6.

2. P.E. XV, 3, 1 (fin).

3. P.E. XI, 9, 8.

4. P.E. XI, 2, 6.

homme illustre, du pythagoricien Numénius...¹ », et la citation de Numénius, qui, en fait, parle en son nom propre, se termine effectivement par une paraphrase du texte de Platon cité préalablement par Eusèbe. Celui-ci conclut les propos de Numénius en rappelant qu'il lui a demandé simplement d'expliquer Platon : « Numénius, traduisant en clair la pensée de Platon, et en même temps celle, bien antérieure, de Moïse...² » ; mais, ce faisant, il semble bien que Numénius se soit engagé personnellement dans le sens même où il situe Platon ; le commentateur se montre aussi adepte.

Lorsqu'Eusèbe utilise à nouveau un texte de Numénius (sur la « Cause seconde »), il présente ce philosophe comme un interprète — favorable, il est vrai — de Platon : « Numénius, défendant les thèses platoniciennes dans son traité *Sur le Bien*...³ ». Les références à Platon sont beaucoup moins fréquentes dans ce dernier texte que dans la citation précédente ; Eusèbe estime cependant que la couleur platonicienne des propos tenus par Numénius est assez nette pour qu'il puisse conclure ce chapitre de citations commentées en disant : « Que ce ne soit pas ses propres opinions, mais celles de Platon qu'il développait, pour le montrer point n'est besoin d'ajouter à ses expressions...⁴ » ; est-ce à dire que Numénius ne soit alors qu'un doxographe et que les opinions exposées par lui ne l'engagent pas personnellement ? On peut se le demander quand Eusèbe présente, aussitôt après, Amélius en ces termes : « lui qui est aussi un partisan zélé s'il en fut de la philosophie platonicienne », ce qui impliquerait que Numénius en était déjà un⁵.

Une dernière série de citations de Numénius au livre XI de la *Préparation Évangélique* est précédée d'une nouvelle formule d'introduction qui le présente encore une fois comme tributaire de Platon : « Et voici à nouveau Numénius qui se fait, dans son traité *Sur le Bien*, l'interprète de la pensée de Platon et qui discourt de cette manière...⁶ » Et nous constatons effectivement que le dernier texte cité

1. P.E. XI, 9, 8.

2. P.E. XI, 10, 14, 1-2. — Sur l'assimilation des écoles platonicienne et pythagoricienne, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, en particulier à propos de Numénius, t. III, p. 43 s. et *passim*.

3. P.E. XI, 17, 11.

4. P.E. XI, 18, 25.

5. P.E. XI, 18, 26, 5-6.

6. P.E. XI, 21, 7, 7-8.

rapporte à Platon le sens de tous les développements précédents : « Qu'il en soit ainsi, Platon l'a établi séparément au gré des occasions...¹ », ce qui prouve de la part de Numénius un travail (et par conséquent un intérêt) personnel : la mise en forme plus systématique de la pensée de Platon en vue d'une démonstration qu'il veut faire lui-même.

Si nous voulons préciser le rôle de Numénius entre Platon et Eusèbe, nous pouvons constater qu'il apparaît au livre XIII comme commentateur direct de Platon : « Voilà ce que dit Platon dans l'*Euthyphron* ; or Numénius éclaire son intention quand... » ; suit alors une réflexion de Numénius sur *Euthyphron*².

Numénius reparait une dernière fois dans la *Préparation Évangélique* pour rappeler l'histoire de l'Académie ; Eusèbe le désigne une fois encore par son appartenance philosophique : « les paroles du pythagoricien Numénius... » (P.E. XIV, 4, 16), mais Eusèbe n'a besoin alors que d'un historien de la philosophie, et ne lui demande que de « faire mention » (P.E. XIV, 8, 15) ; cependant l'attitude de Numénius à l'égard de Platon est à noter : « Je ne désire pas médire de Xénocrate, mais je veux défendre Platon ; car cela me navre qu'ils n'aient pas tout fait, tout supporté pour conserver en tout et sur tout une totale concordance de pensée avec Platon ; pourtant Platon le méritait de leur part, sans avoir plus de valeur que le grand Pythagore, mais peut-être sans en avoir moins que lui...³ » La confiance est intéressante ; elle montre l'estime de Numénius pour Platon, et la place que celui-ci occupe chez ce « pythagoricien » à côté de Pythagore ; on peut en rapprocher le texte cité par Eusèbe au livre XI où Numénius, à propos de l'équivalence incorporé/intelligible, rapproche effectivement la pensée des deux philosophes⁴. Mais, de plus, l'attitude qu'il préconise ici est caractéristique : la fidélité parfaite à une pensée, celle du maître choisi (il faut « tout faire, tout supporter » pour la conserver) ; la philosophie ainsi conçue s'apparente à une doctrine religieuse ; elle exige de son adepte une attitude de foi ; nous trouvons ici chez un philosophe la même confusion entre les notions de philosophie et de religion que nous

1. P.E. XI, 22, 9, 1-2.

2. P.E. XIII, 4, 4 ; 5, 2.

3. P.E. XIV, 5, 2 (= NUMÉNIUS, fr. 24 des Places [1 Leemans]).

4. P.E. XI, 10, 9 (= NUMÉNIUS, fr. 7 des Places [16 Leemans]).

constatons chez les Pères¹ : c'est en ce sens qu'Eusèbe parle de la « philosophie » de Moïse, et sans doute aussi qu'Origène parle du choix d'une doctrine philosophique comme d'une option de foi² ; mais cela n'empêche pas qu'Eusèbe assume la « philosophie » qu'il a choisie au point de l'appeler « sa » pensée³, sans pour autant pouvoir dire d'elle qu'elle lui est « personnelle » ; ainsi quand il fait remarquer que Numénius ne rapporte pas sa pensée « personnelle » (*οἰκεῖα*) mais celle de Platon, cela ne signifie pas que Numénius soit alors un simple doxographe, et qu'il ne s'engage pas lui-même en énonçant des idées platoniciennes ; un platonicien fidèle se doit au contraire de se faire transparent à la pensée du maître.

Ce qu'il y a de sûr, en tout cas, c'est que, sur les points où il fait appel à lui, Eusèbe reconnaît la pertinence des commentaires de Numénius sur Platon, quelles que soient ses croyances pythagoriciennes, et il est difficile de tirer au clair si, parce qu'il est pythagoricien, Eusèbe considère qu'il est aussi platonicien, ou si cette qualité mêle à son platonisme des éléments étrangers et condamnables ; Eusèbe pour sa part a de l'estime pour Pythagore, qui a eu de Dieu une juste notion, et qui a été pour la Grèce l'inventeur de la philosophie⁴ : les deux écoles sont volontiers rapprochées par la tradition patristique⁵ ; Eusèbe a pu, lui aussi, rapprocher les deux pensées sans effacer la qualification de « pythagoricien » au profit du titre de « platonicien » ; faut-il dès lors considérer le « pythagoricien Numénius » comme un des rares platoniciens fidèles ? Le livre XI fait voir en lui un interprète fidèle du platonisme selon Eusèbe, et toutes ses interventions dans la *Préparation Évangélique* vont dans le sens d'Eusèbe ; on peut cependant se demander comment celui-ci jugeait d'autres points de sa doctrine, et tout particulièrement sa conception de la matière, laquelle ne semble pas pouvoir s'accorder avec celle que professe Eusèbe. Encore faudrait-il savoir comment Eusèbe la comprenait. Disons donc seulement que rien, dans la *Préparation Évangélique*,

ne permet de condamner Numénius au nom du platonisme, et qu'il y joue le rôle d'un représentant authentique de la pensée de Platon.

16* Plotin

Nous en venons au cas de Plotin : il est pris à témoin une seule fois dans le livre XI de la *Préparation Évangélique*, cela à propos de la « Cause seconde », ce qui ne saurait surprendre personne ; il est présenté comme un commentateur digne de confiance, mais Eusèbe ne lui donne pas d'étiquette philosophique : « S'il nous faut encore d'autres garants pour établir de façon incontestable la pensée du philosophe... écoute ce que t'explique Plotin dans son traité *Sur les trois hypostases qui sont principes...*¹ » Sans doute Plotin expose-t-il en son nom propre les idées qu'Eusèbe impute à Platon, mais il conclut lui-même son exposé par un refus de paternité analogue à celui qu'Eusèbe trouve chez Numénius : « Ainsi Platon sait que l'intelligence vient du bien, et que l'âme vient de l'intelligence. Nos théories ne sont point nouvelles, ni d'aujourd'hui ; elles ont été énoncées il y a longtemps, mais sans être développées, et nos théories d'aujourd'hui ne font que commenter ces vieilles doctrines dont l'antiquité nous est témoinnée par les écrits de Platon². »

Nous retrouvons Plotin à la fin du traité comme antagoniste d'Aristote et des stoïciens aux côtés du platonicien fidèle qu'est Atticus, et de Longin, qualifié pour sa part de « notre contemporain³ ».

Plotin apparaît donc comme un représentant de la pensée de Platon dans les cas précis où Eusèbe sollicite son témoignage ; il a alors le mérite de se faire, ou de se présenter, comme un simple relais dans la tradition d'une doctrine qui ne lui appartiendrait pas en propre.

17* Porphyre

Le recours à Porphyre pour présenter le platonisme est sans doute le plus curieux, car les rapports d'Eusèbe avec la pensée de ce philosophe sont chargés d'une passion d'autant plus vive qu'elle a pour objet un contemporain.

Eusèbe utilise un texte de cet auteur au livre XI, où se trouve « développée plus clairement » la pensée de Platon touchant l'immortalité de l'âme ; pas plus qu'à Plotin, Eusèbe

1. A.-M. MALINGREY, « *Philosophia* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1960.

2. *Contre Celse*, I, 10.

3. *P.E.* XIII, 18, 17.

4. *P.E.* X, 4, 13.

5. Eusèbe rappelle que Platon a suivi les leçons des pythagoriciens : *P.E.* X, 4, 20.

1. *P.E.* XI, 16, 4.

2. *P.E.* XI, 17, 10.

3. *P.E.* XV, 20, 8.

ne lui donne d'étiquette philosophique, mais Eusèbe conclut l'extrait cité exactement comme si les paroles de Porphyre étaient de Platon : « Toutes ces idées, Moïse est évidemment le maître qui les a enseignées... Mais, puisque sur ce sujet de l'essence incorporelle et invisible il est établi qu'il y a accord... entre Moïse et Platon...¹ », accord établi à travers la présentation du platonisme selon Porphyre.

Ailleurs Porphyre est associé à Plotin, sur le même thème de l'immortalité de l'âme, contre la philosophie aristotélicienne : « Mais puisque nous avons parcouru les propos de Plotin, il n'est pas déplacé de prendre connaissance de ce que dit Porphyre...² », comme si les deux philosophes se trouvaient rapprochés de droit dans la pensée d'Eusèbe, ce qui, évidemment, correspond à leur situation réciproque dans l'histoire.

Mais si Eusèbe accepte ici son interprétation de la pensée de Platon, le jugement qu'il porte sur Porphyre et son platonisme n'est pas toujours aussi élogieux ; en fait, Porphyre est exactement conforme à la définition donnée par Eusèbe au livre XIV : « ... d'autres en très petit nombre, et ceux-là mêmes, pas complètement étrangers à la fausseté sophistique... » (XIV, 4, 14). En effet Eusèbe, dans la première partie de la *Préparation Évangélique* annonce un texte de Porphyre par ce préambule d'allure générale mais qui vise directement l'auteur : « Il est temps d'examiner encore les enjolivements des modernes, nos contemporains, qui font profession de philosophie ; ... ce que, sur l'intellect créateur de l'Univers et sur les idées corporelles, sur les puissances intellectuelles et raisonnables, l'école de Platon a découvert beaucoup plus tard et conçu avec des raisonnements exacts, ils ont essayé de le combiner avec la théologie des Anciens... Entends donc leur physiologie à eux aussi, avec quelle gloire Porphyre la porte aux nues...³ » Et Eusèbe conclut la citation de Porphyre en stigmatisant son raisonnement avec le même terme qui lui sert au livre XIV à condamner les innovations de ses contemporains dans la philosophie de Platon : ce sont là les *sophismata* des modernes⁴. De plus, dans toute la première partie de la *Préparation Évangélique*, les textes de Porphyre abondent ainsi que les invectives

1. P.E. XI, 28, 17-18.

2. P.E. XV, 10, 9.

3. P.E. III, 6, 7.

4. P.E. III, 7, 5, 5-6 ; cf. P.E. XIV, 4, 14.

d'Eusèbe à son égard : « invention », « folie » (cf. *Rom.* 1, 22), « mensonge », tels sont les noms qu'il applique à sa philosophie ; l'auteur d'ailleurs est un « ennemi des chrétiens¹ », un « dévot ami des dieux du paganisme », ce qui pour Eusèbe est un manque de raison autant qu'une erreur religieuse et distingue évidemment Porphyre de Platon. Nous voyons donc qu'Eusèbe reconnaît à Porphyre une certaine appartenance platonicienne et nous indique clairement sur quels sujets il suit Platon : la question du démiurge, celle des Idées, celle des puissances spirituelles ; mais sa théologie relève de la superstition antique ; Eusèbe ne renonce cependant pas à user de ses commentaires lorsqu'ils sont fidèles à la pensée de Platon, et cela nous montre qu'on ne peut pas conclure, du fait qu'Eusèbe cite occasionnellement un texte philosophique dont il approuve le contenu, qu'il admette dans son ensemble la pensée de l'auteur cité.

18* Plutarque Nous voyons encore Plutarque s'introduire dans les démonstrations du livre XI² : il intervient sans être présenté par Eusèbe et comme si son assistance allait de soi ; il a professé des idées semblables à celles de Platon et proches également des doctrines hébraïques à propos de l'« être » de Dieu ; et d'autre part, il a parlé de résurrection des morts³ comme Platon, malgré la répugnance des Grecs à cette idée ; mais Eusèbe ne précise pas comment il situe la pensée de Plutarque par rapport au platonisme, ni en général dans la philosophie grecque.

En fait, lorsque Plutarque apparaît au livre XI, Eusèbe n'éprouve pas le besoin de le présenter, puisqu'il a fait appel à lui à maintes reprises dans les premiers livres de son traité, et l'on peut s'y reporter pour essayer d'apprécier le jugement d'Eusèbe sur ce philosophe : Plutarque émet alors des jugements qui ont l'approbation d'Eusèbe ; c'est ainsi qu'il est cité à côté de Platon pour condamner comme lui les idoles, et leur témoignage de théologiens sensés est opposé aux croyances de Porphyre en la matière⁴ ; il donne une interprétation « démonique » de la divination qui est conforme à celle d'Eusèbe, et il se rapproche lui-même de Platon à cette occasion, puisque, avant d'énoncer son opinion, il se

1. P.E. V, 5, 5.

2. P.E. XI, 11 (*Sur l'E de Delphes*).

3. P.E. XI, 36, 2.

4. P.E. III, 8, 2.

réfère à Platon¹. Il se présente même comme une sorte de prophète en proclamant la mort des dieux². Par tout cela, il se range parmi les philosophes grecs qui se rapprochent du christianisme, comme Platon, et qui ont tout particulièrement l'estime d'Eusèbe.

Pourtant, il semble que ce dernier parle de lui avec une légère hostilité lorsqu'il mentionne ses explications « physiologiques³ » de la mythologie païenne ; mais est-ce bien lui qu'il incrimine, ou d'autres dont il rappelle les théories ? Il est difficile de le dire, puisque, plus loin, lorsqu'il parle de la fabrication des idoles, Eusèbe interprète comme une condamnation louable l'exposé qu'il fait de leur histoire⁴.

En tous cas, on peut retenir la définition qu'il donne de Plutarque à cette occasion : Eusèbe parle de lui comme d'un des plus illustres parmi les philosophes grecs⁵. Il a recours à lui comme à l'un des grands noms de la philosophie, sans qu'il soit nécessaire de préciser son appartenance.

Par la suite, dans la dernière partie de son ouvrage, Eusèbe utilise encore des textes de celui qu'il appelle également « Plutarque », c'est-à-dire de l'auteur du *De placitis philosophorum* ; mais alors il apparaît comme un simple historien de la philosophie⁶.

Eusèbe s'adresse donc à Plutarque comme à un représentant confirmé de la pensée hellénique dans ce qu'elle a de meilleur — philosophie et érudition —, et, sans doute pour cette raison, il le confond plus ou moins avec ce que représente pour lui le platonisme, c'est-à-dire le sommet de la philosophie grecque.

19* Arius Didyme

Un dernier personnage apparaît une fois dans le livre XI, et cela pour exposer à la place de Platon la théorie des Idées⁷ : c'est Arius Didyme, auquel Eusèbe demandera encore d'exposer à la fin du traité une autre doctrine, celle des stoïciens⁸.

Il ne lui donne pas de titre philosophique et lui demande seulement un exposé sur un point précis de la philosophie, et non le commentaire d'un texte ; il semble avoir recours à lui

1. P.E. V, 5, 1.

3. P.E. III, 1.

5. P.E. III, pr., 3-6-7.

7. P.E. XI, 23.

2. P.E. V, 17.

4. P.E. III, 8.

6. P.E. XIV, 14 s.

8. P.E. XV, 15.18.19.20.

comme à un simple doxographe digne de foi et sans prétention personnelle ; quant à dire la couleur philosophique propre d'Arius Didyme aux yeux d'Eusèbe — platonicien, stoïcien ou eclectique — rien dans la *Préparation Évangélique* ne nous permet de le faire ; la seule indication que l'on peut tirer des formules de présentation, à côté de leur pauvreté presque désobligeante, est son ancienneté : parlant de Longin après Arius, il l'appelle « notre contemporain¹ » ; Arius Didyme fait figure d'un vieux professeur consciencieux.

Si donc nous relisons la liste des interprètes de Platon agréés par Eusèbe, nous pouvons les classer ainsi : Atticus et Amélius, deux philosophes « jeunes », partisans illustres et zélés de Platon ; et nous pouvons préciser que les commentateurs de ces platoniciens « authentiques » vont dans le sens où Eusèbe lui-même tire Platon.

Numénus, à qui Eusèbe ne conteste pas le titre de « pythagoricien » et qui s'est fait l'interprète ou même le champion de Platon, qui cherche moins d'ailleurs à affirmer une pensée personnelle qu'à se faire le représentant d'une tradition sacrée, celle de Pythagore sans doute, mais aussi de Platon, « qui ne vaut peut-être pas moins que lui » (XIV, 5, 2). Eusèbe lui fait toute confiance, mais laisse dans l'ombre sa théorie dualiste du monde.

Porphyre, un « jeune », comme Amélius et Atticus, mais dont le platonisme est mêlé de « sophismes fallacieux » (XIV, 4, 14) ; un philosophe prétentieux, mais à qui Eusèbe n'accorde pas plus qu'à ses congénères le mérite d'une philosophie personnelle : il a mêlé les découvertes platoniciennes aux sottises condamnables de la superstition antique, mais le message platonicien peut passer à travers lui sur les points où il l'assume. Porphyre est donc pour Eusèbe un platonicien impur, mais les divers matériaux qui composent sa pensée ne se contaminent pas les uns les autres.

Enfin deux personnalités philosophiques trop connues pour qu'Eusèbe leur demande des références, et à qui ce dernier s'adresse comme à des familiers sans mettre en question leur dévouement au platonisme : Plutarque et Plotin.

Et dans un rôle beaucoup plus humble, le doxographe Arius Didyme, qui résume indifféremment les théories de Platon ou celles du stoïcisme.

1. P.E. XV, 20, 8.

20* Le rôle des intermédiaires

Tels étant les personnages recrutés par Eusèbe pour commenter Platon, il convient de voir ce qu'il attend d'eux. Il nous le dit méthodiquement dans son introduction : « Mais en cas de besoin pour expliciter la pensée de notre auteur, j'utiliserai aussi le témoignage des adeptes fervents de sa philosophie en exposant leurs paroles pour établir ce que j'avance¹. » Encore faut-il regarder comme il agit effectivement.

Tout d'abord nous devons reconnaître qu'à une exception près il cite Platon lui-même ; les commentateurs sont donc bien sollicités « aussi », et non point « seulement ».

Ensuite, nous remarquerons que le désir de clarté manifesté par Eusèbe comporte plusieurs nuances.

a) *L'intermédiaire à défaut de Platon : la tripartition de la philosophie*

Tout d'abord nous relevons un « cas de besoin » au sens le plus fort du mot : Platon n'a pas énoncé lui-même l'idée que la philosophie est un tout organique composé de trois parties, et si Eusèbe tient à lui attribuer cette doctrine, force lui est de recourir au témoignage d'un « intermédiaire » ; il s'en excuse presque et donne des garanties en insistant sur la valeur platonicienne du premier « intermédiaire » choisi : « Au demeurant, j'exposerai l'opinion de Platon grâce à ses admirateurs... », c'est-à-dire grâce à l'homme de confiance qu'est Atticus² ; et selon sa méthode habituelle il demande une contre-expertise à un adversaire du platonisme : le témoignage du péripatéticien Aristoclès confirme l'affirmation d'Atticus ; c'est dans ce livre le seul appel à un adversaire du platonisme en faveur de Platon³.

Pourquoi donc, alors, vouloir énoncer cette idée ? C'est que tout le sens de la « philosophie » selon Eusèbe s'y trouve exprimé : elle est sagesse, connaissance et foi ; elle réalise la totalité de la vie de l'âme : la vie spirituelle, intellectuelle

1. P.E. XI, pr., 4, 4.

2. P.E. XI, 1, 2, 3-4 : « ... parmi eux un homme illustre entre les philosophes platoniciens, Atticus ».

3. P.E. XI, 2, 6

et morale ; si la philosophie n'a pas ce sens dans la doctrine de Platon, le parallélisme qu'Eusèbe entend établir entre le philosophe et Moïse disparaît. L'idée importe également si Platon doit être le symbole du philosophe, car elle représente à l'époque d'Eusèbe ce que la philosophie profane prétend être. Atticus doit donc se faire le porte-parole de Platon pour expliciter une notion de la philosophie qu'il n'a pas lui-même exprimée, mais que la fidélité du disciple autorise auprès du lecteur ; le témoignage bienveillant de l'adversaire en confirme par ailleurs l'objectivité.

b) *L'intermédiaire préféré à Platon : pour des raisons de commodité*

La théorie des Idées, à la différence de la thèse précédente, est au cœur même du platonisme ; Eusèbe cependant, après avoir cité très rapidement un bref centon de Platon, a recours à Arius Didyme pour exposer sous sa forme générale la doctrine de Platon. Le doxographe le fait en ramassant brièvement les données d'une série de textes platoniciens dont il n'indique pas les références, mais qu'il est très facile d'identifier ; ce ne sont d'ailleurs pas ceux qu'Eusèbe lui-même a cités. Si donc il fait appel à cet intermédiaire, c'est vraisemblablement parce que celui-ci a le mérite d'être particulièrement clair : il a fait une synthèse des exposés de Platon et donné à sa théorie une forme dépouillée et pédagogique ; Eusèbe ne prend pas la peine de dégager le sens du texte platonicien qu'il a cité et laisse ce travail au commentateur.

Dans ces deux cas, où Eusèbe s'en remet totalement ou de préférence à des commentateurs pour exposer la doctrine de Platon et où il ne se soucie pas de démontrer lui-même la présence effective chez Platon des idées qu'il lui impute, nous avons le schéma de comparaison Platon/Moïse, c'est-à-dire qu'Eusèbe veut rapprocher Moïse de Platon, et non le contraire : Eusèbe ne se donne pas la peine de prouver le platonisme de théories bien connues, et réserve son effort pour démontrer qu'elles se trouvent également chez Moïse.

c) *L'intermédiaire, simple témoin d'une exégèse hypothétique : les trois principes hypostatiques*

Il arrive aussi qu'Eusèbe se taise, non parce que l'idée énoncée est trop évidemment platonicienne ou réputée telle,

mais parce qu'elle est au contraire problématique ; Eusèbe consacre un chapitre de son traité à affirmer que l'on trouve chez Platon la doctrine de la Trinité¹ ; il cite à l'appui de cette affirmation le texte de la *Lettre II* que tout le monde a cité avant lui dans le même but : « autour du Roi de l'Univers gravitent toutes choses ; il est la fin de toutes..., le Second s'occupe des choses secondes, et le Troisième des troisièmes... » (XI, 20, 2), mais en avouant qu'il le trouve obscur (20, 1, 7), ce qui est consolant pour le lecteur naïf qui éprouve le même sentiment ; il ne s'essaie pas à expliquer lui-même ce texte énigmatique, mais renvoie de façon générale, non pas à ceux qui auraient rendu claire la pensée de Platon, mais à ceux « qui cherchent » à le faire (20, 3, 1), ce qui reconnaît aux auteurs ainsi définis le mérite de la tentative plutôt que celui de la réussite ; cependant, s'il ne donne pas de nom propre, la paraphrase qu'il fait de leur exégèse montre qu'il se réfère à des notions de la philosophie profane, et plus précisément à Plotin qu'il vient de citer et qui commentait déjà ce texte en y retrouvant la triade caractéristique de sa propre métaphysique ἀγαθόν, νόος, ψυχὴ².

Eusèbe se réfugie donc ici derrière un commentateur par timidité plutôt que par refus de s'engager ; cette attitude est à souligner, car elle éclaire sa physionomie intellectuelle et elle est, somme toute, à son honneur : sans doute ne va-t-il pas jusqu'à refuser une exégèse hasardeuse, mais il laisse voir la fragilité de l'interprétation trinitaire de la formule de Platon. Clément, qui reprend en fait cette interprétation aux apologistes, tranche autrement la difficulté : si la démonstration n'a pas la solidité qui conduit à une affirmation objective, il présente l'idée comme une conjecture personnelle : « Ainsi, lorsqu'il dira..., je ne l'entends pas autrement, pour ma part, que d'une allusion à la Sainte Trinité... »³

Nous avons donc ici un troisième usage de l'intermédiaire : il donne une interprétation claire d'un texte obscur, sans qu'Eusèbe défende la rigueur logique de cette interprétation ; il substitue un texte clair à un texte sibyllin.

1. P.E. XI, 20.

2. P.E. XI, 20; cf. H.-D. SAFFREY, ap. *Proclus, Théologie platonicienne*, II, Paris 1974, p. XX-LIX : « Histoire des exégèses de la *Lettre II* dans la tradition néoplatonicienne » (mais Eusèbe n'est pas mentionné).

3. CLÉMENT D'A., *Strom.* V, 103, 1, cité en P.E. XIII, 13, 29.

d) *L'intermédiaire garant de l'exégèse d'Eusèbe*

Le plus souvent, Eusèbe donne une interprétation personnelle et soigneusement construite de la pensée de Platon, en se fondant sur un certain nombre de citations textuelles du philosophe : après avoir rappelé à l'aide de textes bibliques la doctrine judéo-chrétienne, il choisit quelques textes de Platon et démontre, en soulignant les parallélismes, la similitude des deux pensées. Ainsi démontre-t-il la transcendance de la divinité par rapport à toute existence dans le texte même de Platon¹. Ce travail personnel et qui satisfait son exigence de logique, nous voyons Eusèbe l'effectuer à propos des questions de l'être de Dieu, de la Cause seconde et de l'essence du Bien. Il le conclut chaque fois de façon nette : « N'est-ce pas là, de la part de cet homme admirable, montrer à l'évidence qu'il a transposé l'oracle qui, chez Moïse, affirmait... »² ; « A ton avis, quand il tient ce langage, Platon suit-il les idées des Hébreux, ou lui est-il venu de quelque autre part la pensée de saluer un autre dieu plus puissant que la cause de tous ceux qui sont nés... ? »³ ; ou encore, avec un peu plus d'inquiétude : « C'est tout à fait clairement que Platon affirme par là que les essences intelligibles tiennent du Bien — soit évidemment de Dieu —, non seulement la faculté d'être connues, mais encore l'être et l'essence... », essence qu'elles tiennent de « celui-là même en vérité, et le seul, naturellement, que les oracles hébraïques proclament Dieu, puisqu'il est la cause de tous les êtres⁴. » Eusèbe pourrait donc se contenter de cette seule démonstration personnelle ; il nous dit lui-même pourquoi il ne le fait pas : « pour qu'on n'aille pas croire que nous interprétons mal les mots du philosophe⁵ » ; « mais, s'il nous faut encore d'autres garants pour établir de façon incontestable la pensée du philosophe et la solidité de notre exposé... »⁶ Ce qu'il demande donc à ces intermédiaires, c'est une confirmation, par la bouche de philosophes profanes, de l'interprétation qu'il donne lui-même, un chrétien, des textes de Platon.

Une mise en forme des indications fournies par Platon

Si l'on passe, du passage du *Timée* (37 e) où Platon oppose l'être au devenir et le temps à l'éternité, à la paraphrase qu'en fait Numénius⁷,

1. P.E. XI, 21.

4. P.E. XI, 21, § 6.

7. P.E. XI, 9-10.

2. P.E. XI, 9, 5.

5. P.E. XI, 9, 8.

3. P.E. XI, 16, 3.

6. P.E. XI, 16, 4.

ou encore de la *Lettre VI* (323 c-d), où il est question d'un « Père de la cause », à l'exposé plotinien de la doctrine des trois hypostases¹, on constate que les commentateurs « modernes » élaborent les idées qu'ils attribuent à Platon en leur donnant une forme démonstrative, systématique et abstraite, très différente de l'énoncé qu'en faisait leur auteur ; chacun le fait dans son style personnel : Numénius avec une verbosité un peu pédante ; Plotin, avec une hardiesse et une précision qui sont loin de l'expression allusive de Platon. Eusèbe apprécie cette mise en forme raisonnée et cette abondance : on le voit par les verbes qui présentent les commentaires et qui annoncent explication, développement, éclaircissement (comme déjà Platon en donnait des idées bibliques) ; de plus, à part le cas particulièrement difficile de la Cause seconde, le langage des commentateurs récents de la pensée de Platon semble assez clair à Eusèbe pour qu'il lui suffise de les citer sans commentaire, comme des documents de sens manifeste. Enfin, il fait remarquer lui-même à son lecteur ce qu'apporte le texte de Plotin ou de Numénius à celui de Platon : « Qu'il en soit ainsi, Platon l'a établi séparément au gré des occasions...² » ; « Ainsi Platon sait... Nos théories ne sont donc point nouvelles, ni d'aujourd'hui ; elles ont été énoncées il y a longtemps, mais sans être développées³. » En citant ces passages de Plotin et de Numénius, Eusèbe précise donc que les exégètes modernes expliquent Platon en le développant, en opérant des recoupements entre ses différents écrits, en construisant les idées ou suggestions de leur maître suivant le goût d'une intellectualité audacieuse. C'est ainsi que s'affirme par eux une métaphysique platonicienne délibérée, où Eusèbe trouve plus facilement son bien que dans le texte même de Platon.

**Des jalons
de Moïse à Platon,
ou plutôt
de Platon à Moïse**

lui-même⁴, mais les commentateurs lui en fournissent d'autres, en remplaçant les termes dont s'est servi Platon par ceux de leur propre langage. Eusèbe ne met pas en ques-

Eusèbe est particulièrement frappé par les similitudes de vocabulaire ou d'images qu'il trouve entre le platonisme et la Bible ; il peut trouver ces heureuses rencontres chez Platon

commentateurs lui en fournissent d'autres, en remplaçant les termes dont s'est servi Platon par ceux de leur propre langage. Eusèbe ne met pas en ques-

tion la valeur de leurs exégèses ; il ne démontre pas, terme par terme, que leurs dires équivalent à ceux de Platon, comme il le fait pour rapprocher les expressions bibliques de celles du platonisme ; cependant, à supposer que les commentaires ne fassent que développer les implications du texte platonicien, ils l'acheminent néanmoins progressivement vers le vocabulaire chrétien ; en partant des termes rares et occasionnels du texte de Platon, Eusèbe arrive avec les commentaires de Numénius à établir des rapprochements frappants entre les images et les formules bibliques et celles par lesquelles le représentant de Platon explicite la pensée de ce dernier¹. En lisant l'un après l'autre les extraits de Platon et de Porphyre qui prouvent pour Eusèbe la présence chez Platon du dogme de l'immortalité de l'âme², nous voyons se compléter de l'un à l'autre le vocabulaire familier aux spéculations des Pères : le texte de l'*Alcibiade* (dans l'état transmis par Eusèbe) offre *ἔουκεν* et *ἐνοπτερον* ; le texte du *Phédon* répète plusieurs fois *ὁμοιος* et *ἑυγενής*. Porphyre, ensuite, met le développement de Platon sous une forme plus abstraite et raisonnée, le « modernisant » ainsi selon le goût que nous avons noté précédemment ; mais il fait aussi entendre comme un leitmotiv les mots familiers *ἀθανάστα*, *ὁμοίότης*, *ὁμοιωσις*, et Eusèbe n'a plus, pour conclure son chapitre et parfaire sa démonstration, qu'à relever les mots-clefs, abstraits et consacrés par l'usage chrétien, qu'il trouve chez son dernier témoin du platonisme : « Toutes ces idées, Moïse est évidemment le maître qui les a enseignées, lui qui en racontant la naissance du premier homme... a garanti les raisonnements sur l'immortalité de l'âme par le fait de sa ressemblance avec le divin³. »

e) Deux cas particuliers

Enfin nous voyons Eusèbe citer après Platon des philosophes sympathisants, non plus pour expliquer ce que le maître a dit ou voulu dire, mais pour renchérir sur les croyances qu'il professe dans les textes cités ; Eusèbe alors ne s'arrête plus à Platon, mais il en suit les opinions à travers la pensée grecque. C'est ainsi qu'après avoir repris dans la *République* de Platon le mythe d'Er l'Arménien⁴, où il voit

1. P.E. XI, 16-17.

2. P.E. XI, 22, 9, 1-2.

3. P.E. XI, 17, 10.

4. Cf. par exemple P.E. XI, 9.12 ; XII, 42.

1. P.E. XI, 18, 11 s.

2. P.E. XI, 27-28.

3. P.E. XI, 28, 17.

4. P.E. XI, 35.

l'idée de la résurrection des morts, il rapproche de cette histoire merveilleuse celle d'Antyllos et Nikandas chez Plutarque¹ ; il ne s'agit pas alors pour lui d'expliquer la doctrine de Platon, mais de montrer, en accumulant les récits de résurrections, que les Grecs, si hostiles à la résurrection des corps², en ont cependant admis la possibilité.

D'autre part Eusèbe cite Amélius à propos de la Cause seconde³. Ce qu'il lui demande n'est pas une exégèse de Platon, mais la conciliation entre la doctrine d'un démiurge agissant selon un modèle intelligible et le début de l'évangile de Jean ; bien qu'Amélius ne cite pas Platon, il est invité, comme platonicien reconnu, à compléter la pensée de son maître et à lui intégrer d'une certaine façon le Nouveau Testament. En ce cas aussi Eusèbe dépasse la simple démonstration des idées de Platon.

21* Conclusions

Ainsi donc le rôle de l'intermédiaire varie selon les cas : tantôt le philosophe invoqué se substitue complètement à Platon pour affirmer chez lui une idée qu'il n'a pas énoncée personnellement, mais qui est portée à son actif par la tradition postérieure ; tantôt il fait un compte rendu pédagogique d'une doctrine incontestablement platonicienne ; tantôt il se livre à une exégèse constructive, explicitant et mettant sous une forme démonstrative et abstraite les implications du texte de Platon ; ou encore il rapproche les expressions platoniciennes de la langue et des notions chrétiennes par une série de substitutions ; enfin, à l'occasion, l'intermédiaire se glisse à la faveur d'une analogie pour affirmer au-delà de Platon les points communs au christianisme et à la philosophie profane d'obédience platonicienne.

Cependant Eusèbe n'a pas recours à ces interprètes de Platon pour tous les sujets dont il traite : il se fait confiance à lui-même pour comparer la « logique des Hébreux »⁴ à celle qu'il trouve chez Platon ; il n'a besoin de personne pour prouver la présence des idées d'ineffabilité et d'unicité⁵

1. P.E. XI, 36.

2. Cf. ESCHYLE, *Euménides*, v. 647 ; *Actes* 17, 18 et 32, avec les notes des commentateurs.

3. P.E. XI, 19.

4. P.E. XI, 5.

5. P.E. XI, 12-13.

dans la notion platonicienne de Dieu ; la connaissance chez Platon de « puissances contraires »¹ est mise en rapport direct avec les textes de la Bible ; il en est de même pour la création du monde en général et des astres en particulier², ainsi que pour l'idée de la beauté de la création³ ; quant à l'eschatologie⁴ par laquelle se termine le livre XI, mis à part le témoignage demandé à Plutarque sur la possibilité d'une résurrection des morts et dont nous avons vu qu'il n'est pas une explication de Platon, elle est exposée dans un parallèle directement établi entre Platon et Moïse.

Il y a donc chez Eusèbe une certaine indépendance et assez de décision personnelle pour affirmer une thèse sans demander la garantie d'un philosophe reconnu ; nous pouvons cependant observer que sur des points importants de la théologie chrétienne comme la doctrine trinitaire qui lui est spécifique, ou encore l'équation Être/Dieu, ainsi que la transcendance divine, Eusèbe appuie ses affirmations sur le témoignage de philosophes grecs ; de plus, le fait qu'il s'exprime sans de tels auxiliaires ne signifie pas qu'il ne se réfère pas à des commentaires de Platon ou à des controverses antérieures ; nous verrons en particulier que le chapitre sur la création du monde représente la position personnelle d'Eusèbe sur la pensée véritable de Platon, et cela à l'encontre de toute une tradition exégétique, patristique et profane.

22* B) Les thèses imputées à Platon ; les textes utilisés

Eusèbe attribue à Platon un certain nombre des dogmes de la doctrine judéo-chrétienne ; avant de confronter Eusèbe avec les textes de Platon qu'il interprète dans ce dessein, rappelons les points sur lesquels il rapproche Platon et Moïse, avec les textes qu'Eusèbe retient de l'œuvre de Platon pour appuyer ses affirmations.

L'essentiel du livre XI est consacré à la métaphysique ; cependant, avant d'y arriver, Eusèbe, en une sorte d'intro-

1. P.E. XI, 26, 5 et 7.

2. P.E. XI, 29-30.

3. P.E. XI, 31.

4. P.E. XI, 32 s.

duction, traite de l'ensemble de la philosophie ; il commence donc par affirmer que pour Platon, comme pour les Hébreux :

I) *La philosophie est un tout* qui comporte trois parties complémentaires : morale, logique et physique ; ce tout constitue une somme de vie.

En l'absence d'un texte de Platon, une tradition rapportée par Atticus et Aristoclès autorise seule cette affirmation¹.

II) *Les mots ont une origine « naturelle »*, c'est-à-dire qu'ils expriment la nature des choses et n'ont pas été imposés à celles-ci par une convention arbitraire passée entre les usagers². Pour établir cette doctrine chez Platon, Eusèbe utilise le *Cratyle*, qu'il parcourt dans son ensemble.

Nous en venons, après ces préliminaires, aux grandes questions métaphysiques ; voici, en ce domaine, les propositions qu'Eusèbe lit chez Platon :

I) A propos de Dieu :

a) *Dieu est l'être en soi* ; seul il mérite ce nom dans son sens propre.

Deux passages du *Timée* permettent à Eusèbe d'affirmer que telle est bien la pensée de Platon : 27 d - 28 a ; 37 e - 38 b³.

b) *La Divinité est ineffable* ; elle est connue de façon intuitive ou mystique. Eusèbe cite de Platon la *Lettre VII*, 341 c-d⁴.

c) *Il n'y a qu'un seul Dieu* ; Eusèbe rapproche plusieurs textes à ce sujet : *Tim.* 31 a ; *Lettre XIII* 363 b ; *Leg.* IV, 715 e - 716 b⁵.

d) *Il existe au sein de la Divinité une Cause seconde* ; la documentation d'Eusèbe est plus importante encore sur ce point ; directement il cite *Epin.* 986 c (sous une forme à préciser) ; *Lettre VI*, 323 c-d ; à travers Plotin, il cite *Lettre II*, 312 e ; *Tim.* 41 d ; enfin Numénius ajoute à ce dossier *Phil.* 16 c⁶.

e) *Il existe trois hypostases divines* ; Eusèbe rapporte le texte de la *Lettre II*, 312 d-e, que Plotin n'avait fait que paraphraser précédemment⁷.

1. P.E. XI, 1-3.
3. P.E. XI, 9.
5. P.E. XI, 13.
7. P.E. XI, 20.

2. P.E. XI, 6.
4. P.E. XI, 12.
6. P.E. XI, 16-18.

f) *L'essence du Bien, c'est-à-dire du Dieu suprême, le met au-dessus de toute autre essence* ; sa transcendance est absolue ; sa nature, essentiellement différente. Eusèbe réunit et commente *Tim.* 29 d-e ; *resp.* VI, 508 b-c, 508 e, 509 b¹.

II) A propos des réalités spirituelles qui se trouvent entre Dieu et le monde visible :

a) *Les réalités visibles ont pour paradigmes des « idées » spirituelles* : Eusèbe s'appuie sur *Tim.* 29 a - 30 c et, à travers Arius Didyme, sur de nombreuses références qu'il n'explique pas².

b) *Il existe des puissances spirituelles contraires* ; deux textes des *Lois* affirment cette idée : X, 896 d-e ; 906 a³.

III) A propos de la nature de l'homme :

L'âme est immortelle ; Eusèbe trouve cette idée dans *Alc.* I, 133 c (qu'il cite sous une forme dont il est le premier témoin) et *Phéd.* 79 a - 81 c ; le texte de Porphyre qu'il invoque à l'appui de son affirmation part également du *Phédon* (77 ; 79...) ⁴.

IV) A propos du monde :

a) *Il est né par la volonté divine, et sans autre principe qu'elle* ; Eusèbe tire cette idée du *Timée* : 28 a ; 28 b-c ; 30⁵.

b) *Les astres ont la même origine que le reste du monde* (cf. *Tim.* 38 c) ⁶.

c) *Toutes les œuvres de Dieu sont belles* : le monde est beau. Eusèbe se contente de citer *Tim.* 29 a⁷.

V) A propos des fins dernières de la création :

a) *Le monde se transforme et se métamorphosera* : ici aussi les documents invoqués par Eusèbe sont nombreux et tirés de dialogues divers : *Tim.* 32 b-c ; 38 b ; 41 a-b ; *Pol.* 260 c-270 d ; 273 ; *Phédon* 108 d ; 111 a⁸.

b) *Les morts ressusciteront* : *Pol.* 271 a-c ; *resp.* X, 614 a-d⁹.

c) *Ils seront jugés, punis ou récompensés selon leur mérite* ; ici un seul texte mais très long, et cité sous une forme tendancieuse : *Phédon* 113 a - 114 c¹⁰.

1. P.E. XI, 21.
3. P.E. XI, 26.
5. P.E. XI, 29.
7. P.E. XI, 31.
9. P.E. XI, 33.35.

2. P.E. XI, 23-25.
4. P.E. XI, 27-28.
6. P.E. XI, 30.
8. P.E. XI, 32.34.37.
10. P.E. XI, 38.

Nous pouvons donc isoler dans l'œuvre de Platon, comme sources de la documentation d'Eusèbe sur la métaphysique de Platon : *Timée* ; *Politique* ; *Phédon* ; *République* ; *Lois* ; *Epinomis* ; *Lettres* ; *1^{er} Alcibiade*.

Nous constatons, en outre, sa connaissance du *Cratyle* et l'attention particulière qu'il lui consacre. Nous allons essayer de voir comment il connaît ces dialogues, et comment il les interprète.

23* Eusèbe lecteur du *Cratyle* : utilisation directe et sans « intermédiaire » d'un dialogue de Platon dans son ensemble.

Eusèbe traite longuement de la « justesse des noms » chez les Hébreux et chez Platon et il se réfère pour cela au *Cratyle*, soit par des paraphrases du texte de Platon, soit par des citations textuelles ; nous avons ici, et pour la seule fois dans notre livre, une œuvre de Platon reprise entièrement par Eusèbe et, de plus, celui-ci commente lui-même son texte sans s'appuyer sur aucun commentaire ; c'est donc un cas particulièrement intéressant, où nous pourrions voir comment Eusèbe connaît un dialogue qu'il semble suivre de si près et comment il peut le transformer.

a) *Le dialogue de Platon*

Si on relit le *Cratyle*, on arrive aux conclusions suivantes :

1) Dans le *Cratyle*, la question de l'étymologie des noms est secondaire : il s'agit en fait de la question de la connaissance, et c'est ce que souligne la conclusion du dialogue¹. Or, selon Socrate qui mène l'enquête, la connaissance résulte d'un contact direct avec les choses et ne se fait pas par le langage. Cette théorie de la connaissance s'enrichit d'un postulat sur la nature des choses : pour Socrate il existe une permanence des êtres².

2) Les considérations de Socrate sur l'étymologie des noms ne sont qu'un aspect d'une étude du discours : ce qu'il cherche à établir, c'est l'existence d'un discours « vrai » et d'un discours « faux »³. Le nom est une partie du discours et c'est à ce titre que Socrate parle de son étymologie ; lui-

1. *Crat.* 439 b⁵6-8.

2. Cf. *Crat.* 386^e ; 440 c ; etc.

3. *Crat.* 385 b 1-6.

même d'ailleurs se décompose en éléments simples : les lettres, dont Socrate étudie la justesse¹.

3) Les réflexions de Socrate sur l'étymologie des noms comme sur la signification des lettres sont ou des jeux de l'esprit ou des hypothèses incontrôlées² ; il ne leur attribue pas une valeur scientifique fondée en vérité ; de plus ces réflexions n'ont pas pour lui une très grande importance, étant donné que le langage n'est pas le moyen d'accéder à la connaissance des choses.

4) En ce qui concerne la question particulière des lettres, il faut noter que pour Socrate le « sens » d'une lettre est sa valeur représentative ; il se pourrait que les lettres donnent une image des choses dans la mesure où leur sonorité les suggère³ ; il s'agit donc pour Socrate d'une évocation poétique des choses, d'une suggestion à partir de la sensibilité, et non pas de signes abstraits et idéologiques.

b) *L'usage du dialogue par Eusèbe*

Si maintenant nous regardons l'usage qu'Eusèbe fait du dialogue de Platon, nous constatons les faits suivants : il utilise le *Cratyle* dans un développement qui vise à prouver la « justesse » des noms chez les Hébreux, laquelle est une preuve de leur « logique »⁴ ; le témoignage de Platon prouve par une démonstration logique la justesse des noms, démonstration qui engage sa propre opinion en la matière.

Mais précisons les thèses qu'Eusèbe fait patronner à Platon, ainsi promu champion de la philosophie de *Cratyle* :

1) Il existe un nom juste pour chaque chose, nom établi volontairement et lucidement selon leur nature, et non par convention entre usagers d'une même langue.

2) Ce nom a été découvert et énoncé par des êtres d'élite (non des gens médiocres ni les premiers venus⁵), ou même, dans certains cas, révélé directement par Dieu⁶.

3) Platon affirme que l'origine de beaucoup de mots grecs doit être cherchée chez les « Barbares » : « La plupart des noms sont passés des Barbares chez les Grecs⁷. »

1. *Crat.* 387 c 6-8 ; 424 b 8-10.

2. Par exemple *Crat.* 426 b 4-5.

3. *Crat.* 426 c suiv.

4. *P.E.* XI, 6, 5, 5-6.

5. *P.E.* XI, 6, 6.

6. *P.E.* XI, 5, 9.

7. *P.E.* XI, 6, 28.

D'autre part, Eusèbe nie qu'il y ait chez Platon la notion d'une valeur propre des lettres : « ... Platon lui-même ne saurait indiquer la raison ou le raisonnement qui explique les voyelles et les consonnes¹. »

Nous allons reprendre chacune de ces affirmations en la confrontant avec le dialogue et avec le sens des textes cités par Eusèbe.

1) Le nom juste établi naturellement et non imposé par convention

Eusèbe cite à l'appui de cette idée *Cratyle* 383 a ; il emploie une citation tronquée, et en particulier privée de son sujet : il annonce que Platon « dit dans le *Cratyle* ... et énonce une idée exprimée en fait par Hermogène, lequel parle au nom de Cratyle (« notre Cratyle affirme que...² ») ; de plus, cette idée de Cratyle est justement le sujet de discussion proposé par Hermogène, et Socrate en souligne aussitôt la difficulté : « savoir ce genre de choses est difficile³ » ; par la suite, il fait toutes réserves sur les hypothèses qu'il lui arrive d'émettre au cours du dialogue⁴ et assortit d'un commentaire ironique les explications qu'il donne : l'inspiration (combien suspecte !) d'Euthyphron l'animerait, à ce qu'il prétend⁵.

D'autre part, lorsqu'Eusèbe affirme que Platon s'efforce de prouver la justesse des noms (propres)⁶, il cite les exemples d'Hector, Agamemnon, Oreste, Atrée, Pélops et Tantale ; cela n'épuise pas la liste des héros légendaires cités par Platon ; Eusèbe omet le nom d'Astyanax, dont la valeur d'exemple est moins sûre, puisque le même personnage est gratifié de deux noms ; de plus, il intervertit l'ordre des exemples en nommant Agamemnon après Hector, au lieu d'Oreste, son fils, ce qui, évidemment, a l'avantage de rapprocher deux héros de la guerre de Troie, séparés chez Platon par de nombreux développements, mais détruit l'ordre de Platon, qui remonte volontairement la descendance de Tantale depuis son dernier représentant jusqu'à son fondateur. Enfin, il isole du contexte les exemples qu'il recueille : peu lui importe la réflexion de Platon sur la déformation des noms propres⁷, il se contente de remarquer que Platon

1. P.E. XI, 6, 33.

3. *Crat.* 383 c 6-7.

5. *Crat.* 396 d.

6. P.E. XI, 6, 21. Cf. *Crat.* 393-396.

7. *Crat.* 394 a - 395 b.

2. *Crat.* 383 a 4.

4. *Crat.* 428 a.

forge ses explications « je ne sais comment », et c'est un reproche qu'il lui adresse. Quant à l'explication étymologique des noms telle que nous la rapporte Eusèbe, elle est en général un résumé simplifié de celle que donnait Platon, avec isolement et mise en valeur des racines verbales qui la justifient ; Eusèbe laisse tomber un choix possible entre plusieurs interprétations¹ ; il donne un coup de pince à celle d' « Agamemnon » en proposant la racine d'*agan* qui n'est pas dans le texte de Platon, au lieu d'expliquer le premier élément du mot par *agastos*², beaucoup moins courant, comme le fait Platon : en somme son texte est une simplification pédagogique de celui de Platon (accompagnée d'un certain dénigrement). En tout cas Eusèbe prend pour argent comptant la doctrine exposée sans remarquer la note de suspicion souriante que Platon y a mise³ ; or il est certain qu'en isolant les passages dont Eusèbe s'inspire, on trouve des affirmations de Platon qui vont dans le sens de Cratyle lui-même⁴, mais Eusèbe ne semble pas les avoir lues : « ... les prétendus noms des héros... pourraient bien nous tromper...⁵ », non parce que leur étymologie serait douteuse, mais parce qu'ils ne rendent pas compte de la nature des personnes qu'ils désignent, et donc ne sont pas des noms « justes ».

Eusèbe utiliserait-il alors un manuel au lieu de se référer directement au dialogue de Platon ? C'est possible : en effet il ne cite pas textuellement Platon comme il le fait d'ordinaire ; d'autre part le résumé concis qu'il en donne est fait de façon pédagogique. Mais par ailleurs, il connaît plus que ce qu'il paraphrase ; ainsi il n'est pas complètement dupe de la valeur des affirmations qu'il rapporte : Platon, dit-il, use d'une « subtilité sophistique⁶ » ; et il dit lui-même qu'il y a mille autres choses que l'on trouverait avoir été dites par Platon — phrase assez vague en fait et peu probante⁷.

2) Les noms ont été établis par des êtres d'élite, ou même attribués par une puissance divine

α) Dieu intervient lui-même pour donner leur nom aux hommes

1. Explication du nom d'Atrée : *Crat.* 395 b-c.

2. *Crat.* 395 a-b.

3. *Crat.* 396 d-e.

4. *Crat.* 394 e ; 395 a ; 395 b ; 395 d.

5. *Crat.* 397 b.

6. P.E. XI, 6, 23, 2.

7. P.E. XI, 6, 22.

Eusèbe l'affirme à propos des héros de la Bible : « Moïse avait imputé à Dieu la décision de changer le nom des hommes pieux...¹ » « Dieu opéra un changement de nom pertinent » pour Abraham². Il rapproche ces affirmations qu'il trouve dans la Bible de celle de Platon selon laquelle certains noms auraient été établis par une puissance de caractère divin³ ; suit la citation du *Cratyle* avec une légère variante qui ne modifie pas le sens du texte : « Là surtout l'attribution des noms doit avoir été faite avec soin ; peut-être même certains d'entre eux sont-ils l'œuvre d'une puissance plus divine que celle des hommes⁴. » Ce texte de Platon est donc cité à l'appui de l'idée que les noms des hommes, en certains cas, leur ont été donnés par Dieu lui-même. Cet emploi est parfaitement abusif, car Platon distingue au contraire les noms des hommes de ceux qui sont attachés aux « réalités éternelles »⁵, lesquelles justement ont été nommées avec un soin tout particulier ; ces réalités éternelles sont, d'après le *Cratyle*, les catégories des dieux, celles des démons, des héros et des hommes, noms communs et non pas individuels, et enfin le corps et l'âme. Socrate reprend bien, à la demande d'Hermogène, l'étude du nom propre des dieux, mais ce n'est là qu'un intermède auquel Socrate met fin en rappelant qu'il ne l'a fait que par complaisance : « Mais, comme je le disais, mon cher, quittons les dieux⁶. »

En tout cas, cette puissance plus divine que celle des hommes n'a rien à voir avec l'intervention particulière de Dieu pour changer le nom des hommes, la *melônumia* divine, qui implique d'abord un changement de la nature même du bénéficiaire⁷. Eusèbe en souligne d'ailleurs au passage le caractère particulier⁸, dont il se refuse à développer la signification.

1. P.E. XI, 6, 1, 5-6.

2. P.E. XI, 6, 26, 2-3.

3. P.E. XI, 6, 27.

4. *Crat.* 397 b 8 - c 3. Variante d'Eusèbe : ἐγενήθη (Platon : ἐτέθη) ; « les noms sont nés » (Platon : « ont été établis »).

5. *Crat.* 397 b.

6. *Crat.* 408 d.

7. Cf. PHILON, *Mutat.* 70 : « Ne va donc plus supposer que la Divinité accorde en grâce le changement des noms : il s'agit, au travers des symboles, du redressement des caractères. »

8. P.E. XI, 6, 27.

β) Celui qui établit les noms est un être d'élite

Établir les noms est la fonction du législateur. Eusèbe cite le *Cratyle* avec de légères variantes de détail qui ne modifient guère le sens du passage¹. Il utilise au bénéfice de Moïse la formule qui résume la thèse exposée par Platon² et, à la fin du chapitre, il conclut son développement en paraphrasant encore une fois Platon pour un rappel bref et clair de l'idée essentielle : « Découvrir pour les noms la forme qui convient à la nature des choses ne fut pas le fait d'hommes médiocres, ni des premiers venus, mais d'un législateur sage et dialecticien... »

Pour Eusèbe l'idée que les noms signifient la nature des choses est incontestable et fait partie de l'enseignement de Moïse³ ; il la trouve dans la Genèse, lorsqu'Adam nomme les êtres : « ... et chaque fois, le terme par lequel Adam appela un être vivant était son nom », ainsi que dans les étymologies symboliques des noms que la Bible rapporte si volontiers⁴ ; et il l'attribue avec une certitude aussi tranquille à Platon sur la foi des textes qu'il cite⁵. Il ne cherche donc pas à montrer le bien-fondé de cette idée, ni même à prouver que la dénomination revient au « législateur »⁶, car son but essentiel est de démontrer l'équivalence des fonctions du « législateur » grec et du « législateur » barbare, pour affirmer ensuite la primauté de ce dernier ; il retient donc du texte qu'il cite⁷ ce qui concerne à la fois la qualification de « législateur » et l'égalité entre le Grec et le Barbare à ce point de vue.

Ici encore, il faut noter que les textes qu'il retient sont suivis de mises en garde dont Eusèbe ne tient aucun compte ; enfin Eusèbe, pour illustrer cette idée de l'excellence du faiseur de mots, tire ses citations de textes groupés dans le dialogue (390 d-e).

Il y a donc ignorance ou méconnaissance d'un certain nombre de passages infirmant ceux choisis par Eusèbe, ainsi qu'une négligence de parties du dialogue au profit de certaines

1. *Crat.* 390 a-e. Les variantes d'Eusèbe sont de simples modifications grammaticales (ὄνομα τεθήσθαι en XI, 6, 5, 2).

2. P.E. XI, 6, 8.

3. P.E. XI, 6, 1.

4. *Gen.* 2, 19.

5. P.E. XI, 6, 1 et 41.

6. Démonstration qui est faite par Socrate : *Crat.* 388 d-e.

7. *Crat.* 390 d-e.

autres plus intéressantes dans leur ensemble pour l'apologiste. Ici encore, il est donc possible qu'Eusèbe ait utilisé un florilège ou qu'il ait été influencé par un tel recueil ; sinon, il faudrait admettre qu'il a tranquillement faussé le sens du dialogue platonicien.

3) Beaucoup de mots grecs viendraient des mots « barbares » ; ceux-ci n'ont pas moins de valeur que les mots grecs

Eusèbe cite le début du dialogue de Platon en attribuant à ce dernier la pensée émise par Cratyle en 390 a¹ ; il cite également *Crat.* 409 d-e². Ici encore il omet de signaler que Platon fait des réserves sur la vérité d'une telle affirmation : en effet, Socrate reconnaît qu'expliquer un mot incompréhensible dans sa formation en recourant à une origine « barbare » n'est qu'un expédient et une hypothèse parmi d'autres pour rendre compte de l'étymologie de tels mots : il se pourrait, dit-il, que l'ancienneté de ces mots soit cause de leur étrangeté présente ; en tout cas ces diverses explications ne sont que des *ekduseis*³ ; Socrate parle avec la même suspicion de cette explication « barbare » en *Crat.* 425 e, texte que ne cite pas Eusèbe et où pourtant il aurait trouvé à glaner s'il l'avait connu, car il souligne l'antiquité des Barbares en même temps qu'il émet l'idée d'un possible apport de leur vocabulaire à la langue grecque⁴.

L'explication des lettres de l'alphabet

Enfin, lorsqu'il en arrive à l'explication des lettres, Eusèbe affirme péremptoirement que les Grecs sont parfaitement ignorants en la matière :

« Il y a encore ceci : les Grecs ne sauraient dire l'étymologie des éléments primordiaux de l'alphabet, et Platon lui-même ne saurait indiquer la raison ou le raisonnement qui explique les voyelles et les consonnes⁵. » Or Socrate propose une interprétation du sens des lettres⁶, et il est étrange qu'Eusèbe n'en tienne aucun compte ; serait-ce que Socrate mettrait des réticences à la proposer ? Sans doute présente-t-il comme

1. *P.E.* XI, 6, 2.

2. *P.E.* XI, 6, 7.

3. *Crat.* 416 a ; 425 e - 426 a.

4. « ... ou faut-il dire aussi que nous les (les noms primitifs) avons reçus de certains Barbares et que les Barbares sont plus anciens que nous. »

5. *P.E.* XI, 6, 33.

6. *Crat.* 424 c suiv.

hasardeuse une explication phonétique du sens des mots¹ ; mais à supposer qu'Eusèbe y ait prêté attention, il faut souligner que Socrate ne met pas en doute la valeur expressive des lettres elles-mêmes² ; ce dont il constate l'inexactitude, c'est l'idée que les lettres qui forment les mots seraient choisies pour leur valeur suggestive : ainsi le mot *sklèrotès*³ a un sens qui contredit sa sonorité. On peut même dire que, s'il est une vérité que Socrate admet dans ce dialogue, c'est bien celle de la valeur expressive des sons signifiés par les lettres.

Mais Eusèbe ne pense pas à une telle « explication » des lettres ; l'« étymologie » des lettres, « la raison, ou le raisonnement qui explique les voyelles et les consonnes » n'ont pas ce sens⁴ : pour Eusèbe il s'agit d'associer une idée à chacune des lettres, de façon que la suite de l'alphabet forme une sorte de phrase pourvue d'un sens. Eusèbe ne s'interroge absolument pas sur le sens que chaque lettre pourrait alors donner au mot qu'elle contribue à composer. Cela pourrait indiquer que la réflexion d'Eusèbe ne part pas du traité de Platon, mais de spéculations tout à fait différentes ; un développement analogue sur la signification des lettres hébraïques au livre précédent⁵, dans un contexte différent, confirme que son origine doit être cherchée ailleurs.

Mais alors Eusèbe ignorerait-il le passage du *Cratyle* qui traite de la signification des lettres ? On hésite à croire qu'il ne savait pas tout au moins qu'un tel développement existait : en effet son étude sur la justesse des noms s'insère dans un mouvement de pensée exactement semblable à celui que l'on trouve chez Platon : du mot pris comme un tout on passe à la lettre qui en est l'élément ; ainsi, en gardant le plan suivi par Platon, on lui substitue en dernier lieu un autre développement sur le même sujet ; rien ne permet de savoir si c'est Eusèbe qui opère ce travail ou s'il est tributaire d'un ouvrage antérieur, ce qui expliquerait au moins qu'il dénie à Platon toute idée sur la signification des lettres, mais ne rendrait pas compte de l'originalité de ce dernier développement par rapport aux précédents.

Ainsi donc l'exemple privilégié du *Cratyle* — étant donné qu'Eusèbe en offre un commentaire suivi dans son ensemble — nous montre la distance qui sépare la signification essentielle

1. *Crat.* 425 d.

3. *Crat.* 435 a.

5. *P.E.* X, 5.

2. *Crat.* 426 c - 427 c.

4. *P.E.* XI, 6, 33.

et même le contenu réel du dialogue, et l'interprétation qu'en donne Eusèbe. Alors que celui-ci, à première lecture, donne l'impression de connaître en détail un texte auquel il se réfère continuellement, on constate qu'il omet une foule de passages qui modifient le sens de ceux qu'il cite, et qu'il lui importe peu de savoir si la pensée exprimée provient du porte-parole de Platon ou de son adversaire ; le choix qu'il fait dans le texte de Platon, sans falsification de celui-ci — car les variantes offertes par la rédaction d'Eusèbe ne modifient pas le sens des propos rapportés par lui —, suffit à donner de la réflexion de Platon sur le sujet une tournure toute différente de celle que lui avait donnée son auteur.

Il faut admettre ou bien qu'Eusèbe ne se sert pas d'une édition complète du *Cratyle*, ou qu'il en détourne lui-même le sens au profit de la thèse qu'il a lui-même choisie, ce qui est difficile à concevoir.

En tout cas, on voit avec quelle prudence il faut aborder l'étude des textes que l'on connaît seulement par Eusèbe, comme ceux de Numénius, quand on voit l'usage qu'il fait d'un texte que nous connaissons par ailleurs.

c) L'interprétation du *Cratyle* par les platoniciens

La question de l'origine des noms intéresse toutes les écoles philosophiques, et chacune d'elles prend une position qui lui est propre ; Origène résume ainsi les croyances de chacune dans le *Contre Celse* : « (Les noms) sont-ils, comme le croit Aristote, conventionnels ? ou, suivant l'opinion des stoïciens, tirés de la nature... ? Ou bien, suivant l'enseignement d'Épicure, différent de l'opinion du Portique, les noms existent-ils naturellement, les premiers hommes ayant émis des vocables conformes aux choses ? »

Mais en ce qui concerne l'interprétation de ceux-là mêmes qui se réclament de Platon, nous considérerons les témoignages d'Albinus, d'Eunome, commenté par Grégoire de Nysse, et de Proclus.

24* 1) Albinus et le moyen platonisme

Albinus résume la doctrine platonicienne en ces termes : « Il se demande si les noms sont naturels ou conventionnels.

1. *Contre Celse*, I, 24. Sur l'attribution stoïcienne à Platon des thèses de *Cratyle*, cf. H. DAHLMANN, *Varro und die hellenische Sprachtheorie*, Berlin et Zurich 1964*.

Il est d'avis que la justesse des noms repose sur une convention, mais non point de façon simpliste et au hasard, mais de façon que la convention soit conforme à la nature de la chose¹. »

Sans doute la position d'Albinus est-elle nuancée et la convention qu'il évoque se rapproche-t-elle de la nature ; mais c'est sur le terme *thésis* qu'il insiste ; Eusèbe affirme nettement le terme opposé : Platon professe, selon lui, et cela à la suite de Moïse, que « c'est par nature, et non par une imposition gratuite que les noms se trouvent appliqués aux choses² ».

Mais Albinus, comme Eusèbe, insiste sur le fait que le juste usage des noms est du domaine de la logique : « Cela aussi est du domaine de la logique : faire un juste usage des noms », et : « L'artisan des noms manierait bien la convention (*thésis*) s'il l'établissait comme en présence d'un dialecticien qui sait la nature des objets » (VI, 11).

Albinus voit dans cette justesse du nom une condition de son utilité propre : « En effet, le nom est l'instrument de la chose, non point n'importe quel nom, mais celui qui a rapport avec la nature ; et par lui nous nous apprenons les choses les uns aux autres, et nous les distinguons » (VI, 10).

En fait, si nous nous reportons au texte de Platon, l'affirmation d'Albinus dépasse celle de Platon dans le *Cratyle* : si telle serait la dénomination idéale, le langage réel ne respecte pas cette harmonie entre l'essence et le nom.

25* 2) Le néoplatonisme

Nous trouvons chez Grégoire de Nysse, à l'occasion de sa réfutation des thèses d'Eunome, un jugement sur la doctrine de Platon concernant la dénomination ; Grégoire de Nysse, en effet, dit qu'Eunome professe que les noms correspondent aux réalités qu'ils désignent et viennent de Dieu : « Comment irait-on contester cette philosophie sérieuse et si bien méditée, écrit ironiquement Grégoire de Nysse, quand Eunome affirme que ce ne sont pas seulement ses œuvres qui manifestent la magnificence du Créateur,

1. ALBINUS, *Épitomé* VI, 10. — Sur le sujet, voir R. E. WITT, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937.

2. P.E. XI, 6, 1.

mais encore les noms qui démontrent la sagesse de Dieu, qui a attaché leur dénomination à chacune des créatures d'une façon qui est propre à celle-ci et adaptée à sa nature ? »

Grégoire de Nysse reconnaît immédiatement l'origine de cette doctrine : elle ne peut venir que du *Cratyle*, qu'Eunome l'ait connu directement ou par des intermédiaires¹. Mais on pourrait penser qu'Eunome a choisi dans la dialogue de Platon la théorie de l'un ou l'autre des interlocuteurs : en fait c'est à Platon lui-même que Grégoire impute la doctrine professée par Eunome : « Frappé par la beauté de l'expression de Platon, il pense convenable de faire de sa philosophie le dogme de l'Église². » Ainsi donc la tradition du IV^e siècle veut que Platon défende dans le *Cratyle* l'idée que les noms correspondent à la nature des choses et qu'ils ont été révélés par un être supérieur, par Dieu même en définitive ; or c'est bien ainsi qu'Eusèbe interprète l'acte d'Adam en *Genèse* 2, 19, cet « homme, inspiré par une puissance supérieure, qui a fixé ces noms³ ».

Eusèbe comme Grégoire de Nysse, mais l'un en l'approuvant et l'autre en le réprouvant, interprètent le *Cratyle* comme l'affirmation par Platon d'une origine naturelle et non conventionnelle des noms, révélée aux usagers par une inspiration divine⁴.

Le témoignage de Proclus

L'imputation à Platon de l'idée que les choses portent un nom conforme à leur nature est si bien ancrée dans les esprits au moment où Proclus rédige son commentaire du *Cratyle* que, tout en constatant que cette théorie n'est point défendue par Socrate, il en maintient le caractère platonicien en disant que Cratyle défend contre Socrate la pensée de Platon⁵.

Eusèbe comprend donc le *Cratyle* comme les néoplatoniciens, qui attribuent, plus nettement que ne le fait Albinus au II^e siècle, la doctrine de la dénomination des choses « sui-

vant la nature, non par convention » à Platon lui-même ; il est probable que, pour en arriver là, il ne lit pas le début du dialogue, et qu'il n'est pas le seul.

26* Eusèbe lecteur du *Timée*

Eusèbe se réfère fréquemment au *Timée* dans son exposé de la métaphysique de Platon au livre XI de la *Préparation Évangélique*. Il en copie des fragments généralement brefs, parfois plus longs, mais jamais des pages entières comme il lui arrive de le faire pour le *Phédon* ou le *Politique*. Cependant, si les textes du *Timée* apparaissent assez souvent dans un florilège constitué sur un sujet donné à partir de dialogues différents, il arrive aussi que sur tel ou tel point Eusèbe utilise uniquement des textes de ce dialogue, en les faisant se succéder dans son développement comme peut le faire un lecteur qui suit un texte pour y cueillir ce qui l'intéresse et qui néglige le reste, non par ignorance, mais par un choix réfléchi¹. Si donc on peut penser qu'Eusèbe connaît du dialogue plus qu'il n'en cite, on peut aussi noter qu'il isole des fragments précis, répondant essentiellement à son propos, d'une façon économique et pédagogique qui n'est pas constante chez lui : souvent en effet il lui arrive de présenter à son lecteur des documents où celui-ci doit choisir lui-même l'idée qui a intéressé Eusèbe dans une abondance de textes où tout n'a pas évidemment l'approbation de ce dernier.

Enfin, il faut bien constater que les paragraphes cités par Eusèbe ont été généralement déjà utilisés à maintes reprises avant lui.

27* Les dogmes qu'Eusèbe trouve dans le *Timée*

Les cinquante-sept lignes du *Timée* qui apparaissent dans le livre XI de la *Préparation Évangélique* se répartissent entre les chapitres suivants : « L'être », « Que le divin est un seul », « La Cause seconde » (indirectement, par Plotin), « L'essence du Bien », « Les Idées selon Platon », « Que le monde est né », « Les luminaires du ciel », « Que toutes les œuvres de Dieu sont belles », « L'altération et la transformation du monde ».

1. P.E. XI, 29-32.

1. *Contre Eunome*, II, 403-404 (I, p. 344 Jaeger).

2. *Ibid.*, II, 405.

3. P.E. XI, 6, 9. Confusion entre la doctrine pythagoricienne et celle de Platon ?

4. Sur tout ceci, cf. J. DANIELOU, « Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du *Cratyle* », in R.É.G., 69, 1956, p. 412-432.

5. PROCLUS, *In Cratylum* 10.

Eusèbe trouve donc dans ce dialogue une théologie, une cosmogonie et, dans une certaine mesure, une eschatologie¹.

Les paragraphes utilisés

Eusèbe est loin de donner une idée de l'ensemble du dialogue ; les paragraphes qu'il cite se groupent dans des tranches bien délimitées du traité : de 27 d à 31 c, puis de 37 e à 38 c, enfin 41.

On peut noter tout de suite que l'ensemble de la *Préparation Évangélique* ne recule pas beaucoup les bornes de cette lecture : la page 22 est la première citée directement par Eusèbe² et la dernière, 41 a-b (41 d se trouve dans le livre XI, à l'intérieur d'un texte de Plotin). Sans doute y a-t-il trace d'autres passages, mais à travers les textes des Pères ou des philosophes cités par Eusèbe. Comme le dialogue couvre les pages 17 à 92, on voit tout de suite qu'Eusèbe en a choisi une partie seulement.

Leur situation dans le *Timée*

Après une introduction, le dialogue de Platon comporte une rapide esquisse de la cosmologie (27 c - 41 e) sur laquelle les interprètes anciens et modernes ont fait porter le plus clair de leurs efforts³, puis une réflexion sur la destinée des âmes et l'éthique ; enfin, à partir de la page 44, l'histoire naturelle de l'humanité. La lecture d'Eusèbe, par conséquent, est celle de la première partie du dialogue, celle qui a été le plus lue par les anciens. Encore faut-il remarquer qu'il y a des coupures dans ce texte tel que le présente Eusèbe.

28* La valeur du *Timée* pour Platon

Rappelons le projet des interlocuteurs au début du dialogue : « Nous avons décidé en effet que *Timée*, puisqu'il est le meilleur astronome parmi nous et celui qui s'est donné le plus de mal pour connaître la *nature de l'Univers*, parlerait le premier en partant de la naissance du monde pour aboutir à la *nature de l'homme*⁴. »

1. La théologie de Platon, selon Eusèbe, se trouve dans le *Timée*, complété par les *Lois*, *l'Épinomis*, la *République* et enfin les *Lettres*. Eusèbe ne recourt pas au *Parménide* (ignoré aussi de Numénius).

2. 22 b 5, en *P.E.* X, 4, 19 : simple réflexion sur la jeunesse des Athéniens.

3. Cf. l'introduction de A. RIVAUD à l'édition du *Timée*, p. 7.

4. *Tim.* 27 a.

C'est un projet avant tout scientifique ; d'ailleurs la lecture du dialogue et, tout particulièrement, des études de la constitution du monde et de l'homme nous assure que c'est bien ce dessein qu'a réalisé l'auteur.

D'autre part, il est également utile de rappeler la prudence habituelle de Platon lorsqu'il sort du domaine scientifique et touche aux questions métaphysiques ; ici encore, à propos des dieux et de la naissance du monde, il rappelle : « ... moi qui parle, et vous qui jugez, nous ne sommes que des hommes, en sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces matières un conte vraisemblable, et nous ne devons pas chercher plus loin¹. »

29* a) La doctrine de l'« être » divin dans le *Timée* d'après Eusèbe

Eusèbe utilise uniquement des textes du *Timée* pour établir lui-même que Platon pose l'équation Dieu = Être — il confirmera sa thèse par des commentaires de Numénius et un texte de Plutarque.

Il rapproche deux passages situés tous les deux dans la partie du dialogue consacrée à la naissance du monde, mais distants l'un de l'autre : 27 d - 28 a ; 37 e - 38 b.

1) Les extraits de Platon

Tim. 27 d - 28 a Si nous prenons comme hypothèse de travail qu'Eusèbe est en train de lire le *Timée* dans un texte complet et tel que nous le connaissons, nous sommes amenés aux constatations suivantes :

α) Le découpage du texte

Eusèbe prend le texte au début de l'exposé cosmogonique de *Timée*, juste après l'invocation aux dieux, sans rapporter la phrase d'introduction, qui pose un principe de dialectique (le procédé de la dichotomie), et l'interrompt avant que Platon n'ajoute aux deux modes d'existence l'idée d'une « cause ». Ce faisant, il isole de façon stricte l'affirmation et la définition des deux espèces de réalité et fait preuve d'un souci d'économie qu'il n'a pas toujours.

Avant d'y trouver une raison de mettre en doute l'originalité de sa citation et sa connaissance du texte, nous pou-

1. *Tim.* 29^d.

vons présumer qu'il en connaît en fait plus que ce qu'il communique et qu'il choisit à bon escient ce qui l'intéresse ; en effet :

— nous trouvons chez lui, appliquée à la doctrine chrétienne comme un fait évident, une expression de Timée que celui-ci prononçait comme une décision personnelle : « or, on peut, à mon sens, faire en premier lieu les divisions que voici », disait Timée (27 d 5) ; et Eusèbe écrit « ... nous divisons le monde en deux » (XI, 9, 3, 2).

— s'il omet dans sa citation ce qui a trait à un troisième terme, *aition*, il commente en fait ce mot en le détachant nettement à la fin de son paragraphe d'introduction : « ... la cause de tous les êtres, tant incorporels que corporels » (XI, 9, 3, 8).

Il connaît donc l'ensemble du développement de Platon et, s'il n'en cite qu'une partie, il le considère comme un tout. Nous trouvons d'ailleurs quelques pages plus loin la citation textuelle de la suite de notre texte, c'est-à-dire le passage concernant la cause¹.

β) Le texte lui-même : les variantes par rapport à la vulgate

Une variante importante est à relever dans le texte présenté par Eusèbe : à la place de τὸ δ'αὐτὸ δόξῃ μετ'αἰσθήσεως λόγου que l'on trouve chez Platon (28 a 2), Eusèbe écrit : τὸ δ'αἰσθήσει λόγῳ... (XI, 9, 4, 7), ce qui enlève au texte de Platon sa précision et surtout la notion de δόξα, essentielle pour l'établissement d'une épistémologie, qui, chez Platon, est primordiale, mais n'intéresse guère Eusèbe, puisque sa pensée se fonde sur une révélation.

Est-elle imputable à Eusèbe ? Le commentaire qui suit la citation prouve au moins que la déformation du texte va dans le sens de l'exégèse d'Eusèbe, mais ne suffit pas pour fonder une certitude ; est-elle dans le texte auquel Eusèbe se réfère ? Nous voyons fréquemment Eusèbe citer directe-

1. P.E. XI, 29. — Emploi extrêmement fréquent de *Tim.* 27 d par les apologistes (citation ou paraphrase) : JUSTIN, *Dial. avec Tryphon*, III, 5 ; Ps.-JUSTIN, *Cohort. ad Graecos* 22 ; ATHÉNAGORE, *Supplique*, 4 : « ... car le divin est increé, éternel, visible uniquement à l'esprit et à la raison, tandis que la matière est créée et corruptible » ; et il cite, plus loin (6), *Tim.* 28 c « ... unique est le Dieu increé et éternel ».

ment un passage de Platon que nous retrouvons ensuite dans les pages d'un « intermédiaire », auquel il a demandé la garantie de son témoignage sur la doctrine de Platon ; et fréquemment aussi la leçon qu'il présente est différente de celle de la citation indirecte, comme si Eusèbe, à partir d'un texte contemporain, était remonté au dialogue même de Platon ; or, ici, c'est Numénios qui présente le texte le plus correct ; la source directe d'Eusèbe est différente, puisque nous avons vu qu'Eusèbe connaît l'ensemble du paragraphe dont Numénios ne tire qu'une phrase ; mais on ne peut non plus décider si Eusèbe a affadi inconsciemment le texte qu'il lisait, ou s'il a recopié tel qu'il le trouvait un texte qui lui semblait plus directement platonicien que celui de Numénios.

30* *Tim.* 37 e - 38 b La formule de transition d'Eusèbe indique qu'il sait que les deux paragraphes font partie d'un même ensemble : « Sur quoi, il ajoute » (XI, 9, 6, 6), sans préciser la distance de l'un à l'autre.

α) Le découpage de l'extrait

Ce deuxième morceau se trouve en fait beaucoup plus loin dans le dialogue ; entre-temps Platon traite des points suivants : le monde, réalité en devenir, mais à l'image d'une réalité d'être ; la cause de son existence : la bonté divine ; sa nature ; l'âme du monde : sa composition ; son mouvement ; sa fonction : opinion et savoir. C'est alors que se situe le développement concernant le temps, image de l'éternité.

Eusèbe cite ailleurs dans la *Préparation Évangélique* des passages qui se situent entre les deux extraits retenus ici.

Le découpage du texte présenté par Eusèbe isole exactement le problème général qui l'intéresse ; le texte est cité entièrement, à l'exception toutefois d'un membre de phrase qu'il retranche à la fin.

β) Le texte lui-même : les variantes par rapport à la vulgate

L'extrait présenté offre au début et à la fin une forme différente de celle adoptée par Eusèbe : la phrase par lequel il commence a été remaniée ; Platon vient de parler des jours, des nuits, etc., et il enchaîne : ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τὸ τ'ἦν τὸ ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη (37 e 3-5), passant ainsi des divisions concrètes de la durée à la notion abstraite de temps ; le texte d'Eusèbe abrège cette transition, et retient : ταῦτα γὰρ πάντα μέρη χρόνου, τὸ ἦν καὶ ἔσται (XI, 9, 7, 1), ce qui a pour effet de supprimer toute référence à un

contexte antérieur, la particule γάρ pouvant indiquer une simple affirmation. Ainsi ταῦτα annonce les termes qui suivent : ἦν, ἔσται, et le terme μέρος se substitue au terme εἶδος, ce qui peut se justifier dans l'abstrait par les définitions que donne Platon. Nous avons donc ici un remaniement pour isoler le paragraphe et l'idée qu'il présente ; ce travail peut avoir été fait par Eusèbe ou par un fabricant de morceaux choisis.

La forme donnée à la dernière phrase est plus déroutante encore ; dans le texte de Platon (38 a 8 - b 2) nous trouvons : καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ τοιαῦτα : τὸ τε γεγονός εἶναι γεγονός, καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον, ἔτι δὲ τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον, ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν. Si la construction de la phrase est un peu lâche, il est évident que les formules proposées dans sa première partie sont condamnées par la seconde à cause de l'emploi abusif du verbe être à propos de notions temporelles ; Eusèbe supprime ce dernier membre de la phrase (XI, 9, 7, 13), en sorte que l'emploi du verbe être dans le premier n'est plus contesté, et les propositions « ce qui est arrivé 'est' arrivé, etc. » apparaissent seulement comme des expressions situées dans le temps et inapplicables à l'éternité. Le souci d'isoler le passage de tout contexte ne peut donc expliquer cette déformation ; elle peut provenir d'une négligence du copiste ou d'une incompréhension du sens précis du texte, qui veut mettre en lumière l'emploi aberrant du verbe être dans la dimension du devenir. Une variante mineure confirme cette dernière hypothèse ; en effet, nous avons chez Platon (37 e 7-8) : ... τὸ δὲ ἦν τὸ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι, tandis que le texte présenté par Eusèbe (XI, 9, 7, 5) remplace le participe ἰοῦσαν par celui du verbe être οὔσαν, que Platon a soigneusement éliminé¹. Nous nous trouvons donc en face d'un texte séparé de son contexte, de plus considérablement affadi, et récrit sans souci de la précision du vocabulaire ni même du sens du mot essentiel : le verbe être. A vrai dire, il est douteux qu'Eusèbe, dont le souci justement est de réserver l'emploi de ce verbe pour la Divinité, soit responsable d'une lecture aussi distraite ; mais sait-on jamais ? Faudrait-il alors imputer au même anthologiste l'imprécision

1. Une dernière variante a peu d'intérêt, simplifiant la syntaxe sans modifier sensiblement la signification de la phrase : τὸ παράπαν τε οὐδὲν ἔσα γένεσις (38 a 5-6) / τὸ παράπαν, οὐδὲ... (P.E. XI, 9, 7, 9).

du premier texte, alors que nous voyons Eusèbe suivre la même pente que lui dans son commentaire ? Ajoutons que le texte commenté ici par Eusèbe est un de ceux que les exégètes ont abondamment interprétés, et que son usure n'a de ce fait rien de surprenant¹.

Tout ce que nous pouvons conclure est que les textes transmis ici par Eusèbe ne sont pas excellents et témoignent d'une lecture peu attentive à la rigueur de la pensée ; la réfection du début du deuxième extrait manifeste la volonté de faire de ce texte une pièce autonome. Enfin, Eusèbe renvoie à ces passages du *Timée* sans penser à en donner la référence ; il les rapproche d'une façon laconique, qui, tout en indiquant leur parenté, ne signale pas, comme Eusèbe aime le faire, la distance qui les sépare dans le dialogue de Platon.

31* 2) Le développement d'Eusèbe : « L'être selon Moïse et Platon »

Nous avons ici un cas où Eusèbe utilise des intermédiaires pour commenter la pensée platonicienne, intermédiaires d'origine philosophique et profane. Il convient d'examiner comment Platon est interprété au terme de cette double exégèse, mais il faut d'abord, pour apprécier la position d'Eusèbe, situer le thème de l'être dans la littérature patristique antérieure, qui réfracte déjà d'une certaine façon la pensée de Platon.

Le titre

Le sujet du développement est clairement indiqué par le titre du chapitre 9 : « L'être selon Moïse et Platon » ; celui-ci s'applique à un ensemble de trois longs chapitres et isole, en tête d'une étude de la Divinité, ce premier caractère du Dieu suprême. Le choix de ce premier sujet et l'importance qui lui est donnée sont tout à fait logiques, autant dans une optique proprement chrétienne, avec son principe de l'image, que dans une confrontation avec le système platonicien, bâti quant à lui sur les notions de modèle, idée ou forme. Il rappelle le point de départ des exposés apologétiques qui affirment d'abord l'existence du Dieu suprême, mais il n'en est pas moins remarquable, car les premiers apologistes ne

1. Eusèbe lui-même signale, en XI, 9, 8, 3-4, cette vulgarisation de l'idée.

font pas une telle place à la seule notion d'être, lourde de tout son poids ontologique. En particulier, si nous regardons l'usage qu'ils font de la formule d'*Exode* 3, 14, nous n'y trouvons pas l'intérêt que la théologie y a pris par la suite.

α) L'être de Dieu chez les apologistes

Le premier souci des apologistes chrétiens est bien de proclamer l'existence du Dieu suprême, c'est-à-dire l'authenticité du Dieu judéo-chrétien ; Irénée commence par là sa profession de foi, et conclut ainsi son exposé : « Ainsi, comme je l'ai dit, seul est nommé Dieu ou appelé Seigneur de toutes choses celui qui a dit à Moïse : ' Je suis celui qui suis ' ¹ » ; mais la résonance ontologique n'est pas la plus importante dans ce rappel de la parole divine : l'idée qui domine le développement d'Irénée est simplement que la tradition judéo-chrétienne, au contraire du paganisme, donne le nom de Dieu au seul dieu qui existe réellement ; implicitement Irénée ajoute un prédicat à la formule biblique : « Je suis le Dieu qui existe », et tout aussi important pour lui est le nom de Seigneur que Dieu s'attribue dans le message délivré à Moïse, c'est-à-dire l'établissement d'un lien religieux entre Dieu et l'homme.

De la même façon, l'auteur de *l'Exhortation aux Grecs*, dans une confrontation analogue à celle d'Eusèbe entre platonisme et christianisme, reconnaît au principe de la pensée platonicienne la notion « d'un seul et unique Dieu » et affirme que cette notion est venue au philosophe grec d'un contact en Égypte avec la doctrine juive, et justement par la communication qui lui aurait été faite en ce pays du message d'*Exode* 3, 14 : « Ayant en effet entendu en Égypte que Dieu a dit à Moïse : ' Je suis celui qui suis ' au moment d'envoyer ce dernier vers les Hébreux, il comprit que Dieu ne lui avait pas dit son nom propre ². » Car pour cet auteur, fidèle en cela à la tradition juive, loin d'être le nom même de la Divinité au-delà duquel on ne peut remonter, la formule biblique ne serait qu'une énigme exerçant la perspicacité de l'homme sur le refus que Dieu oppose à toute dénomination, car elle implique l'inutilité de distinguer Dieu d'un autre par un nom propre, et l'absence au-dessus de lui de quiconque imposant un nom à Dieu existe avant lui, en sorte qu'au

1. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, III, 6, ³/₂.

2. *Cohort. ad Graecos* 20, 11-13.

moyen d'un participe il enseigne de façon mystérieuse qu'il est le seul et unique Dieu ¹.

β) La position d'Eusèbe

32* *Les Eclogae Propheticae*

D'ailleurs, Eusèbe lui-même, dans les premiers commentaires qu'il a faits du texte d'*Exode* 3, 14, ceux des *Eclogae Propheticae* ², ne donne pas à la notion d'être la même importance qu'ici, dans la *Préparation*. Dans la *Démonstration Évangélique* il reprend cette exégèse et il est intéressant de voir l'évolution qui s'est opérée d'un écrit à l'autre. Dans l'un comme dans l'autre, la révélation faite à Moïse est d'une valeur secondaire : Dieu lui-même lui fait remarquer qu'il lui révèle seulement son nom, dans les *Eclogae* : ... σοι μὲν τὸ ὄνομά μου τέως αὐτῷ μόνον δηλῶν φημι..., dans la *Démonstration* : ... ἐμαυτοῦ τε τοῦνομά σοι μόνον ἐμφανὲς καθίστημι, διδάσκων... ³ ; et Eusèbe interprète comme une minimisation de la faveur faite à Moïse que Dieu lui dise : « Je ne leur ai pas fait connaître mon nom », en rappelant sa manifestation à Abraham, Isaac et Jacob ; en effet, dans les *Eclogae* comme dans la *Démonstration*, Moïse est présenté comme un catéchumène (εἰσαγόμενος) et la révélation du nom, que Dieu lui accorde, n'est pas comparable à la vision dont les patriarches ont été favorisés.

De plus, la dénomination la plus importante que Dieu s'attribue n'est pas « celui qui est », mais le terme de « Seigneur ». Sans doute la première affirmation a-t-elle sa valeur ; elle sert à authentifier la personne qui parle à Moïse comme étant Dieu lui-même : ... ὅτι μὴ εἴη ὑποβεβηκυῖα τις δύναμις ἢ χρηματιζουσα, ἀλλ' αὐτὸς ὁ ὢν, mais ce n'est pas encore la révélation du nom : Σαφέστερον δὲ τίς ἐστιν ὁ ὢν παριστᾶ ἐν τῷ φησὶν 'Ἐγὼ κύριος ; et c'est bien cette deuxième affirmation qui sert, dans le commentaire d'Eusèbe, à résumer le message τὸ ὄνομά μου δηλῶν φημι 'Ἐγὼ κύριος.

1. Sur le thème du « nom » inconcevable pour Dieu, cf. CLÉMENT D'A., *Strom.* V, 82, 1 et le comm. d'A. LE BOULLUEC *ad loc.* (S.C. 279, p. 265). — Cf. PS.-JUSTIN, *Cohort. ad Graecos* 22, 5 : même rapprochement d'*Ex.* 3, 14 et *Tim.* 27 d (Τούτο... τοῖς νοεῖν δυναμένοις οὐ δοκεῖ ἐν καὶ ταῦτόν εἶναι, τῷ ἔρθρω μόνω διαλλάσσειν) ; Cependant l'auteur tire de l'emploi du présent recouvrant à la fois passé, présent et futur l'idée de l'éternité divine (*ibid.* 25, 15).

2. *Eclogae Propheticae* I, 9.

3. *Ecl. Proph.* I, 9 (p. 28, 25 Gaisford) ; *D.E.* V, 13, 4.

Enfin, ce qui souligne de façon définitive la place secondaire de la notion d'être dans les *Eclogae*, c'est que le « Seigneur » qui se révèle à Moïse est aussi celui qui est apparu aux patriarches, c'est-à-dire qu'il n'est pas le Dieu suprême mais le Verbe divin, le sujet des parousies de l'Ancien Testament, selon la tradition exégétique des apologistes¹.

33*

La Démonstration Évangélique

Le commentaire qu'Eusèbe fait d'*Exode* 3, 14 dans la *Démonstration Évangélique* (V, 13) souligne l'importance de la formule : « Je suis celui qui suis ». Lorsqu'Eusèbe résume la révélation, il la rappelle à côté du nom de « Seigneur » : « Je révèle mon nom en t'enseignant que je suis celui qui suis et que mon nom est 'Seigneur' ». Mais, ce qui est plus significatif encore, c'est que cette déclaration est relevée pour identifier la personne qui parle ; Eusèbe l'affirme lourdement, comme le fruit d'une réflexion nouvelle : « De même, écrit-il, que par l'organe des prophètes Dieu parle — tantôt c'est la personne du Christ, tantôt celle du Saint Esprit, tantôt celle du Dieu suprême qui *χρηματίζει* — », ainsi dans la vision de Moïse « le Dieu suprême et qui (domine) sur toute chose, par l'intermédiaire de l'ange qui est apparu, prononce² ». Et il insiste (manifestant ainsi son évolution depuis les *Eclogae*), en distinguant explicitement la personne divine qui a été vue par les patriarches de celle qui parle ici — c'est par l'intermédiaire du Fils que le Père a été vu, même dans le cas des patriarches —, car il est impossible que se manifeste à la vision de l'homme « le Dieu qui est au-dessus de tout, en personne, lui, le seul qui 'est'... » (V, 13, 5), alors que cette même expression, « celui qui est », représentait dans les *Eclogae* le Verbe de Dieu et ne suffisait pas à identifier le Père, le Dieu suprême.

Il reste, cependant, qu'Eusèbe commentant pour lui-même l'épisode du buisson ardent retient comme nom de Dieu le

1. Cf. JUSTIN, *Dial. avec Tryphon*, LVI, 14 s. ; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autolyceus*, II, 10.22, etc. Nous trouvons la même identification chez GRÉGOIRE DE NYSSÉ, dans le *Contre Eunome*, *passim* ; *Ex.* 3, 14 est invoqué comme une preuve de l'existence réelle de la deuxième personne — c'est dire que cette dernière n'est pas un phantasme.

2. D.E. V, 13, 3. — Cf. ORIGÈNE, *Comm. sur Jean*, II, 94 (ὁ ὢν comme nom de Dieu).

terme de « Seigneur » : c'est par cette relation que l'homme est invité à nommer Dieu, sans s'abîmer dans la notion transcendante de l'Être en soi.

Mais Eusèbe rappelle la signification propre de la première affirmation de Dieu dans le buisson ardent lorsqu'il veut expliquer la création du monde et le mode d'existence des individus : « Tout ce qui existe doit son existence à celui qui seul est, qui préexiste à tout et qui a dit : ' Je suis celui qui suis ' ». Être unique, être éternel, il est le principe d'être de tout être créé. Sa volonté et sa puissance ont distribué avec largesse la matière, les qualités et les formes¹. » L'idée d'être s'actualise alors en celle de cause.

Ailleurs, c'est l'idée de permanence qui commente la notion d'être ; ainsi, à propos de l'*Épître aux Hébreux*, Eusèbe rappelle que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, c'est-à-dire que son sacerdoce n'est pas du devenir mais de l'être..., « car il n'est pas dit : Tu le seras (prêtre), alors que tu ne l'étais pas, ni : Tu l'étais, et maintenant tu ne l'es plus, mais : Tu l'es par celui qui a dit : ' Je suis celui qui suis ', et tu demeures ' prêtre pour l'éternité ' ². »

Causalité et permanence sont deux notions traditionnellement liées à l'idée de l'existence divine.

Ainsi, dans la *Démonstration Évangélique*, la notion d'être identifie le Dieu suprême, sans le nommer de façon préférentielle ; elle est par ailleurs associée aux idées de causalité et de permanence, en face de celles du devenir et de la naissance temporels.

34* γ) L'originalité de la Préparation Évangélique

Dans le contexte philosophique de la *Préparation Évangélique*, l'« être » devient un nom de Dieu : « Dieu seul est littéralement... ; il a proprement et justement mérité cet attribut³ » ; « ce qui est au sens propre et en vérité⁴ ».

De plus, au terme du développement d'Eusèbe, nous arrivons, par le texte de Plutarque (*Sur l'E de Delphes*), à la mise en lumière du caractère personnel de cette notion, caractère impliqué par l'emploi de la première personne dans la Bible, ou de la deuxième par Plutarque. La méditation de ce dernier permet donc de poser de Dieu à l'homme qui

1. D.E. IV, 1, 7-8.

3. P.E. XI, 9, 1, 4-5.

2. D.E. V, 3, 16.

4. P.E. XI, 9, 3, 7.

le nomme une relation qui n'est plus celle du Seigneur au subordonné, mais plutôt la reconnaissance d'un hiatus entre l'homme inconsistant et « celui qui est ».

Mais nous constatons que la réflexion sur l'être, nom de Dieu, s'orienté bientôt sur l'opposition entre être et devenir, opposition imposée ensuite par la référence aux textes de Platon choisis par Eusèbe.

Il semble en effet qu'il y ait une double intention d'Eusèbe dans ces chapitres consacrés à l'être : tout d'abord le désir, au début de son étude des réalités intelligibles, de préciser leur degré de réalité ; d'affirmer que, au rebours de ce que l'on peut croire instinctivement, ce sont les *noëta*, réalités intelligibles ou spirituelles, monde invisible et mystérieux, qui existent réellement. La prédication de l'apologiste se confond alors avec son exposé du platonisme.

Mais à ce dessein s'ajoute, en s'en distinguant mal, l'intention du théologien chrétien d'opposer à toute la création (« tous les êtres, tant incorporels que corporels ») l'existence, « au sens propre » du mot, du seul Dieu¹.

Le vocabulaire employé par Eusèbe met en évidence cette transcendance de Dieu par rapport au monde intelligible lui-même. Avant de citer le texte de Platon qu'il a en tête lorsqu'il écrit cette introduction, Eusèbe proclame, dans une certaine mesure, l'infléchissement que le sens de ce texte va subir dans son exégèse : le monde intelligible est, en effet, qualifié d'« indestructible » et d'« immortel », tandis que le mot « être » est réservé à Dieu seul (XI, 9, 3).

35* Être
et devenir :
les citations
de Platon

Eusèbe, enthousiasmé par la similitude des expressions, trouve dans les textes du *Timée* la doctrine qu'il vient d'énoncer à partir des formules de la Bible : « ... vois la façon dont Platon s'est coulé non seulement dans la pensée, mais encore dans les expressions et les formules de l'Écriture des Hébreux...² » ; et il précise bien que c'est l'attribution de l'être à Dieu qu'il lit dans *Timée* 27 d - 28 a : « Il a transposé l'oracle qui chez Moïse affirmait : ' Je suis celui qui suis '...³ », lorsque, au début de son image de la création, Platon oppose à son mode d'existence celui du « modèle ».

1. P.E. XI, 9, 3.
3. P.E. XI, 9, 5.

2. P.E. XI, 9, 4, 1-3.

Il est évident qu'en rapprochant la formule biblique de ce texte du *Timée*, Eusèbe force le sens de ce dernier ; il ne fait pas de différence entre le neutre de Platon et le masculin de Moïse, entraîné sans doute par l'habitude qu'a Philon, dans une confusion semblable, d'employer le neutre pour désigner le Dieu des Juifs, et celle des platoniciens, dont Justin se fait l'écho dans le *Dialogue avec Tryphon*, qui parle de *δν* ou *ἀληθές* en pensant à Dieu¹. Mais, en se reportant à Platon lui-même, Eusèbe aurait dû remarquer la nuance ; sans doute voit-il dans le *γένεσιν οὐκ ἔχον* de Platon la définition de son Dieu à lui, *ἀγένητος*, qu'il distingue d'un monde intelligible dont l'apanage est seulement d'être *ἄφθαρτος* ; mais, là aussi, l'assimilation est injustifiée : l'opposition que fait Platon en ce passage s'arrête à la distinction d'un monde intelligible, possesseur d'une identité constante et saisissable, d'un monde sensible en perpétuel devenir (*γινόμενον*) ; Dieu lui-même n'occupe pas alors la pensée de Platon, et l'être dont il s'agit est celui que possède l'objet d'une connaissance scientifique. C'est ce que souligne le soin avec lequel Platon distingue non seulement le mode d'existence des êtres, mais encore les modes différents de connaissance qui s'y rapportent : *νόησις*, *δόξα*. Et l'incompréhension qui les sépare apparaît dans l'omission faite par Eusèbe du second de ces termes dans le texte qu'il cite (*τὸ δ' αὖ δόξῃ μεταίσθησεως ἀλόγου δοξαστόν* devient *τὸ δ' αἰσθησεὶ ἀλόγῳ δοξαστόν*²), ainsi que dans l'affaiblissement plus que vulgarisant de son exégèse de l'expression de Platon : *σαρκὸς ὀφθαλμοῖς ὁρώμενον*³.

Quant au premier mode de connaissance, *νόησις*, caractérisé par les termes de Platon comme la possession parfaite par un sujet pensant d'un objet logique, ce n'est qu'un survol distrait du texte du *Timée* qui peut l'appliquer à l'approche de Dieu par l'homme : la distraction du lecteur apparaît effectivement dans la simplification que le commentateur d'Eusèbe fait subir au texte de Platon : *οὐ σαρκὸς ὀφθαλμοῖς ὁρώμενον, νῶ δὲ καταλαμβάνόμενον*. Non seulement en effet disparaît l'idée d'un *λόγος*, vraisemblablement discursif, mais encore le verbe *περιλαμβάνειν*, qui évoque un inves-

1. *Dial. avec Tryphon*, III, 4.

2. P.E. XI, 9, 4-7. — Le texte de l'*Exhortation aux Grecs* (22, 17) reproduit l'expression de Platon.

3. P.E. XI, 9, 5, 4-5. — Sur le caractère insaisissable de la Divinité, cf. J. ΔΑΝΙΕΛΟΥ, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 301 et 307.

tissement parfait de l'objet saisi, fait place au verbe *καταλαμβάνειν*, beaucoup plus général et neutre¹. Ainsi, l'être qui, dans ce passage de Platon, est synonyme de permanence et identité dans un objet et qui définit le mode d'existence précisément de tout objet de connaissance, forme ou concept, devient dans l'exégèse d'Eusèbe synonyme d'Être en soi, sujet indescriptible et transcendant. Ainsi Eusèbe est-il trahi par l'ambiguïté de son propos, car de ses deux postulats — existence de deux mondes, intelligible et sensible, existence, au sens propre du verbe être, d'un seul, le Dieu suprême —, Platon pose seulement le premier dans le texte que cite Eusèbe.

Il convient d'ajouter au dossier d'Eusèbe sur l'être selon Platon un passage du *Sophiste* (245 e 6 - 246 c 5) reproduit au livre XIV de la *Préparation Évangélique* (XIV, 4, 9-11), où se trouvent évoquées les conceptions opposées des « matérialistes » et des « amis des formes » concernant la nature de l'être : « Les uns... définissent le corps et l'existence comme identiques... Leurs adversaires en cette dispute... luttent pour établir que certaines formes intelligibles et incorporelles sont l'existence véritable... »²

En effet, Eusèbe renvoie alors (XIV, 4, 12) son lecteur à notre chapitre du livre XI ; le dernier texte, cité également par Clément d'Alexandrie³, est employé dans les deux cas pour sa nuance polémique ; il est nettement orienté sur l'opposition entre les deux modes d'existence qui définissent le monde intelligible et le monde sensible et n'offrirait pas à Eusèbe la merveilleuse similitude d'expression qui l'incite ici à assimiler l'ὄν du *Timée* à l'ὄν d'*Exode* 3, 14.

36* Dieu, τὸ ὄν
pour Justin,
disciple de Platon

en disciple de Platon, déclare que le but de la philosophie

Mais Eusèbe n'est pas le premier à rapprocher le τὸ ὄν du *Timée* du seul Dieu et de la première personne de la Trinité ; en effet, dans le *Dialogue avec Tryphon*, Justin, parlant

1. Le verbe *καταλαμβάνειν* peut sans doute exprimer la possession parfaite d'un objet par l'intelligence (*ἀκριβῆς κατάληψις*). JUSTIN, pour sa part, précise, dans le *Dialogue avec Tryphon*, le mode de connaissance propre à l'« objet » divin : il parle de *κατόψεσθαι τὸν θεόν* (II, 6). Le vieillard lui fait remarquer que nulle *μάθησις* ne conduit à la connaissance de Dieu, mais que celle-ci vient *ἐκ τοῦ ἰδέσθαι* (III, 6).

2. P.E. XIV, 4, 10-11.

3. *Strom.* II, 15, 1-2.

est la recherche de τὸ ὄν ou τὸ ἀληθές¹ ; or il ne s'agit pas pour lui de science, mais d'une quête de l'absolu ; et aussitôt son interlocuteur lui pose cette question : « Mais toi, qu'appelles-tu Dieu ? », sur quoi le jeune disciple propose en réponse un décalque de la formule employée par Platon dans le texte du *Timée* à propos de l'être, en lui faisant subir la même simplification moralisante qu'Eusèbe : *μόνον νῶ καταληπτόν*². Mais, à la différence d'Eusèbe, Justin quitte immédiatement le *Timée* pour évoquer les développements de la *République* (VI, 508-509), où Platon passe à la notion de Bien, qui lui est familière quand il parle de l'absolu, et qui évoque un mode de connaissance mystique et non conceptuelle, intuitive du moins et sanctifiante, telle que la connaissance du Bien apparaît encore dans les *Lois*, l'*Épinomis*, les *Lettres*, etc.³

En fait, lorsqu'on lit au début du chapitre 9 l'exposé que fait Eusèbe de la doctrine chrétienne, l'on pense d'abord à la *République* de Platon et à ce développement du livre VII où Platon fait du Bien le sommet du monde intelligible et la cause de toute existence : « Aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du Bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau ; que dans le monde visible, c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière ; et que dans le monde invisible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence... »⁴ Mais, si la notion de l'Être apparaît bien dans ce contexte — en effet, le Bien est le point le plus brillant de l'être, τὸ ὄντος τὸ φανότατον⁵ —, ce n'est pas elle qui exprime l'absolu platonicien, mais celle de Bien, qui, plus que l'existence, énonce la valeur. Il est remarquable qu'Eusèbe, qui cite plus loin le texte de la *République* où Platon compare le Bien au soleil sensible, ait voulu ici privilégier la notion d'être pure et simple, pour la mettre au premier plan de sa théologie, et qu'il ait renversé l'ordre platonicien, qui privilégie au contraire, dans le système du monde, la notion dynamique de Bien par rapport à la notion ontologique d'Être, laquelle, liée à la connaissance et la condi-

1. JUSTIN, *Dial. avec Tryphon*, III, 4.

2. *Ibid.* III, 7.

3. *Lois* XII, fin ; *Epinomis*, fin ; *Lettre* VII, 341-344.

4. *République*, VII, 517 b 8 - c 4.

5. *Ibid.* VII, 518 c 9.

tionnant, peut difficilement la transcender. Eusèbe en vient donc à citer Platon en mettant sous l'expression τὸ ὄν, qui désigne la réalité intelligible, ce que Platon exprime par ἀγαθόν. Ce transfert du Bien à l'Être, qui apparaissait déjà chez Justin au sein même de l'école platonicienne, se retrouve chez Théodoret : alors qu'il reprend la comparaison entre Platon et la doctrine judéo-chrétienne à propos de la notion d'être, il substitue spontanément le mot d'être, τὸ ὄν, à celui de cause employé par Platon et qui chez lui désigne le Bien¹.

**Une exégèse
originale
de Platon ?**

Cependant le néoplatonisme contemporain, en la personne de Plotin, ne donne pas la suprématie à l'Être dans sa théologie : au sommet de son édifice se trouve le Bien, ou l'Un ; l'Être n'occupe que le second rang, avec pour autre nom l'Intellect : « L'Intellect fait subsister l'Être en le pensant, et l'Être, comme objet de pensée, donne à l'Intellect, la pensée et l'existence². »

37* δ) Les influences possibles

Numénius ?

Nous en venons donc au rôle que joue l'« intermédiaire » Numénius dans l'interprétation que donne Eusèbe de l'ὄν platonicien, et plus particulièrement dans son exégèse de *Tim.* 27 d - 28 a, mais aussi dans le renversement de la hiérarchie des notions qui donne le pas à l'être sur le bien.

Si l'on en croit Eusèbe, c'est Numénius qui autorise l'interprétation du passage de Platon qu'il cite ; et, en effet, les premières lignes de Numénius qu'Eusèbe rapproche de sa propre exégèse du *Timée* (*P.E.* XI, 10, 1 s.) paraphrasent *Tim.* 37 e - 38 b, qu'Eusèbe vient de citer, et le dernier texte du traité *Sur le Bien* dans ce chapitre (XI, 10, 12-13) reproduit et commente le texte essentiel de *Tim.* 27 d - 28 a³.

1. THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique*, II, 51. Cf. également II, 42 : « Voici ce qu'il écrit encore sur l'être : ' Découvrir le père et l'auteur de cet Univers... ' (*Tim.* 28 c 3 s.). »

2. PLOTIN, *Ennéades*, V, 1, 4.

3. Sur le nom ὄν utilisé par NUMÉNIUS (fr. 13 des Places [22 Leemans] sur le cultivateur) et le texte d'*Ex.* 3, 14, cf. J. WHITTAKER, « Moses atticizing », in *Phoenix*, 21, 1967, p. 196-201.

— Le Dieu suprême est le Bien :

Cependant il faut, pour commencer, noter que Numénius reste fidèle à la hiérarchie platonicienne des notions, puisque son traité s'intitule *Sur le Bien* et que le premier fragment qui nous en est conservé et qui évoque les rapports idéaux de l'âme humaine avec la Divinité suprême désigne celle-ci par le seul terme d'ἀγαθόν. Eusèbe lui-même (XI, 22), voulant affirmer la transcendance du Dieu suprême par rapport à toute existence, revient à cette notion de Bien et cite ce texte de Numénius après ceux de la *République* où Platon situe le Bien au sommet de tout son système. Ainsi, la suprématie de la notion de Bien réapparaît sous le patronage de Platon, mais aussi sous celui de Numénius, ce qui rend plus remarquable encore ce développement sur l'Être.

38* — La notion d'être chez Numénius (interprétation de *Tim.* 27 d - 28 a) :

Si nous suivons autant que possible la pensée de Numénius à travers les fragments de son traité qui nous ont été conservés, nous constatons qu'à partir de la notion de Bien, naturellement attribuée à la Divinité suprême et conçue comme essentiellement différente de la réalité sensible, connaissable seulement au terme d'un détachement du monde matériel dans une vision immédiate, Numénius entreprend une enquête sur l'être : il faut, dit-il, une méthode divine pour approcher du Bien « et le mieux est de se désintéresser du sensible, de se porter ardemment vers les sciences, de contempler les nombres, et ainsi de se consacrer à la science de l'être¹ ». Nous trouvons effectivement dans les fragments suivants le retour de ce thème directeur : « Mais qu'est-ce donc que l'être ? » (fr. 3 [12] : *P.E.* XV, 17, 1) ; « Eh bien ! serrons du plus près possible la notion d'être... » (fr. 5 [14] : *P.E.* XI, 10, 1, 1) ; dans le fragment 6 ([15] : *P.E.* XI, 10, 6-8), le terme d'« être » est présenté comme « celui que l'on cherchait depuis longtemps » ; dans le fragment 7 ([16] : *P.E.* XI, 10, 9), les premiers mots sont encore une définition de l'être et le fragment 8 ([17] : *P.E.* XI, 10, 12-13) progresse encore dans l'analyse de la notion : « Si donc l'être... est..., c'est bien lui sans doute que... »

Numénius passe donc tout naturellement, suivant une

1. Fr. 2 des Places [11 Leemans] : *P.E.* XI, 22, 2.

logique impérieuse pour lui, de la vision idéale du Bien à cette enquête sur l'être ; mais le terme de cette enquête et son but sont donnés d'avance (fr. 2 [11] : *P.E.* X, 22, 1-2) : le but du philosophe est cette connaissance intuitive (μῦθος βολῆ κατείδε), ineffable (ἄφατος ἀδιήγητος) et sans contact avec la sensibilité (πύρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν) d'un absolu lui aussi parfaitement déterminé (« ... là où se trouvent le séjour du Bien, ses passe-temps, ses fêtes, et lui-même, dans la paix, la bienveillance, lui le calme, le souverain, que porte souriant l'essence qu'il transcende ») : son nom propre est le Bien ; son état est paix ; sa relation au monde est celle d'un chef ; on ne dit point qu'il soit l'être, mais il est « porté sur l'essence ». Numénios indique la méthode « divine » pour accéder à sa vision : s'éloigner des sens ; s'adonner à la science, tout particulièrement à celle des nombres, et, par là, parvenir à la notion d'être ; mais rien ne dit que cette notion puisse se substituer à celle de Bien pour désigner le dieu suprême. Son domaine est celui de l'être, de la réalité au-delà des apparences sensibles (τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσας) ; savoir ce qu'est l'être, en tout état de cause, c'est une façon de s'approcher de la vision du Bien.

39* — L'expérience de l'être dans le monde :

Numénios quitte le monde idéal du Bien pour entreprendre son enquête sur l'être à partir de la réalité familière du monde qui entoure l'homme. La notion même de l'être est pour lui parfaitement définie ; la formule qui la résume se trouve dans le fragment 4 a ([13] : *P.E.* XV, 17, 3) : « Ce qui n'est pas stable ne saurait avoir l'être. » Mais cette idée de stabilité est elle-même riche de toutes les implications traditionnelles : identité permanente, mais aussi conformité à la raison, soumission en définitive à l'ordre et à l'intelligence ; nous sommes bien dans l'optique platonicienne : l'être dont il est question, c'est la réalité intelligible, et, si elle s'oppose à la matière corporelle, c'est à partir du monde que l'on remonte jusqu'à elle. Numénios exprime la nécessité expérimentale de son existence en termes stoïciens : l'être, la raison, est ce qui maintient dans l'existence le monde matériel ; une réalité incorporelle, rationnelle peut seule le « maintenir », lui assurer le « salut ». Incorporel, être, intelligible sont synonymes et supportent le monde matériel. Numénios pour couronner son enquête cite le texte de Platon, *Tim.* 27 d - 28 a : l'être échappe au devenir et au changement, c'est

l'incorporel et l'intelligible ; il s'oppose au corporel, fluide, inconsistant, fuyant et insaisissable par la raison (fr. 7 [16] : *P.E.* XI, 10, 9-11) ; rien n'indique que Numénios interprète le τὸ ὄν de Platon comme l'être absolu ; les mots de ἀφαιστος, ἄλογος, ἀγνωστος, ἀτακτος (fr. 4 a [13] : *P.E.* XI, 17, 3) nous conduisent bien plutôt dans le monde intelligible et discursif de l'Idée.

D'ailleurs, il ne faut pas presser beaucoup le texte de Numénios pour en avoir confirmation : « L'incorporel a pour nom 'essence et être' (fr. 6 [15] : *P.E.* XI, 10, 7, 1-2) ; « J'ai dit que l'être est l'incorporel, c'est-à-dire qu'il est l'intelligible » (fr. 7 [16] : *P.E.* XI, 10, 9, 2) ; « Si c'est un intelligible que l'essence, l'Idée... » (fr. 16 [25] : *P.E.* XI, 22, 3, 3).

Il semble donc abusif de la part d'Eusèbe de garantir son assimilation de l'« être » en *Ex.* 3, 14 à l'« être » de Platon, tel que celui-ci le définit en *Tim.* 27 d - 28 a, par l'autorité de Numénios : l'être pour ce dernier est l'intelligible, l'intelligible dépend de l'intellect, et l'intellect n'est autre que le Bien (fr. 16 [25]).

Cependant, si l'interprétation précise du texte de Platon n'est pas exactement chez Numénios celle qu'y lit Eusèbe, la divinisation de l'être apparaît chez lui ; non seulement la définition qu'il donne dans le fragment 6 de l'« essence et de l'être » est toute prête à s'appliquer à un « vivant » (ce qu'est le Dieu suprême pour Numénios) : « ... et ne point sortir volontairement de son identité, ni non plus y être forcé par autrui... » (fr. 6 [15] : *P.E.* XI, 10, 7, 6-7), mais encore Numénios donne explicitement au Dieu suprême, Premier Intellect, le nom d'Être en soi : « Le Premier Intellect, celui que l'on appelle l'Être en soi leur est parfaitement inconnu... » (fr. 17 [26] : *P.E.* XI, 18, 22, 3-5). Ainsi, du moment que « l'être est l'intelligible » (fr. 7 [16] : *P.E.* XI, 10, 9, 2) et se confond avec l'essence (fr. 6 [15] ; 16 [25]) et l'Idée (16 [25]), l'Être en soi est la source de cet être-là. Sans qu'il soit lui-même le salut du monde, à partir du Premier Dieu, qui est stable, « l'ordre cosmique, la permanence éternelle et le salut se répandent dans l'Univers » (fr. 15 [24] : *P.E.* XI, 18, 21, 4-6), et le Bien, dans son repos, éternel, est porté sur l'essence, c'est-à-dire la réalité intelligible de l'être ou de l'Idée. Enfin, aux termes d'une image ambiguë, le Premier Dieu répand la semence de toute âme dans toutes les choses qui participent de lui, premier ensemencement (σπέρμα...σπείρει) à partir duquel le Demiurge repique les

pousses en les répartissant en chacun de nous¹. Numénius dit encore que le Bien en soi est le démiurge de l'essence, coexistant par sa nature à l'essence (fr. 16 [25]).

Si donc la notion d'être chez Numénius correspond tantôt à la réalité intelligible de Platon, tantôt, sous le terme d'Être en soi, à la Divinité suprême, Eusèbe ne trahit pas tout à fait Numénius en tirant de sa doctrine un rapprochement entre le platonisme élaboré par lui et la doctrine de l'être, caractère du Dieu hébraïque.

Il reste cependant que la place accordée à cette notion d'être au début de la théologie d'Eusèbe ne semble pas correspondre à la réflexion de Numénius sur le Bien. La notion essentielle est encore chez Numénius celle de Bien. Les causes du choix d'Eusèbe sont peut-être imputables à la tradition apologétique, à une tradition médio-platonicienne dont Numénius ne serait qu'un reflet, peut-être plus profondément à l'influence de l'hébreu Philon.

40*

La tradition apologétique

Si elle donne de la notion d'être une interprétation superficielle, la tradition apologétique affirme cependant, au commencement de toute profession de foi, que le Dieu professé existe : c'est la base même de son enseignement, le premier argument de sa polémique contre le panthéon païen. Même s'il met davantage sous le terme d'être, Eusèbe lui reste en somme fidèle : la première vérité à affirmer est que Dieu est.

Le moyen platonisme

Si nous nous reportons au très simple résumé que fait Justin du platonisme tel qu'on le lui a appris, nous trouvons ces définitions de la philosophie : « N'est-ce pas là la fonction de la philosophie : enquêter sur le divin² ? » ; « La philosophie est la science de ce qui est (τὸ ὄν) et la connaissance de la vérité³ » ; ou encore : « ... voir Dieu : car telle est la fin de la philosophie de Platon⁴ » ; les notions de Dieu et d'une réalité qui possède l'être y alternent. De plus,

1. Fr. 13 [22] : P.E. XI, 18, 14 ; cf. une étude de ce passage ap. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, p. 44, n. 2.

2. JUSTIN, *Dial. avec Tryphon*, I, 3.

3. *Ibid.*, III, 4.

4. *Ibid.*, II, 6.

Justin qualifie Dieu, à la suite de sa deuxième définition de la philosophie, en paraphrasant ce que dit Platon de « ce qui est » : « Celui qui est toujours le même et de la même manière » ; mais il ajoute à cette définition, en distinguant donc son Dieu du τὸ ὄν platonicien : « et la cause de l'être (τὸ εἶναι) pour les autres, voilà Dieu¹ », ce qui n'est pas loin de la différenciation chez Numénius de ὄν et de αὐτόν (fr. 17 [26]).

Enquêter sur le divin, chercher à connaître ce qui est, chercher à voir Dieu, qui est en définitive « le seul Beau et Bien », « au-dessus de toute essence »², tel est le schéma simplifié du platonisme de Justin, et il permet d'insister autant sur la notion d'être que sur celle de bien.

41* Philon d'Alexandrie

L'influence décisive est peut-être celle de Philon d'Alexandrie. Chez lui la désignation de Dieu par l'expression platonicienne τὸ ὄν est courante et assimilée à la révélation d'Ex. 3, 14³ ; de plus, l'exégèse que fait Eusèbe de ce verset de la Bible en dehors de la *Préparation Évangélique*, avec son insistance à rapprocher Ex. 3, 14 de Ex. 6, 3, n'est peut-être pas étrangère à celle de Philon dans le *De mutatione*, quoique avec une résonance différente. Enfin, Philon affirme délibérément la supériorité de Dieu sur le Bien et renverse ainsi la hiérarchie platonicienne ; il affirme cette supériorité plusieurs fois dans ses traités, mais tout particulièrement dans un passage du *De opificio* qu'Eusèbe connaît bien puisqu'il le cite en P.E. VIII, 13.

Eusèbe d'ailleurs hésite entre les deux ordres : s'il choisit ici de reconnaître avant tout en Dieu l'Être au sens propre du terme, il reprendra quelques pages plus loin la façon platonicienne d'exprimer la transcendance divine en rappelant que, selon l'expression « admirable » de Platon, le Bien est au-delà de toute essence (XI, 21, 6, 5-6). Il n'en reste pas moins remarquable que, dans son exposé de la théologie hébraïque, en suivant son mouvement naturel d'apologiste judéo-chrétien, c'est l'Être de Dieu qu'il affirme d'abord et, s'il a quelque originalité par rapport à ses prédécesseurs en donnant peut-être plus de poids à la formule d'Ex. 3, 14,

1. JUSTIN, *Dial. avec Tryphon*, III, 5.

2. *Ibid.*, IV, 1.

3. *Mutat.* 11.

c'est peut-être justement grâce au fonds hébraïque — qu'il s'agisse de « Moïse » ou des Hébreux *ἑβραίοι* — sur lequel repose la *Préparation Évangélique*.

42* b) *La question de la naissance du monde*¹ : l'exégèse de Tim. 28 a ; 28 b-c ; 30 b ; 38 c

Sur le sujet de la naissance du monde, au contraire du cas précédent, Eusèbe interprète personnellement la pensée de Platon sans recourir à des intermédiaires ; de plus, il se réfère uniquement au *Timée* dans les chapitres 29 et 30 du livre XI où il traite de cette question : travail plus facile que de réunir un dossier de documents d'origines diverses. De plus, dans le chapitre 29 du moins, Eusèbe semble noter au cours d'une lecture continue les brefs passages du dialogue qui conviennent à son propos : il signale les coupures qu'il opère, en même temps que la continuité de sa lecture : « Entends comme Platon... Et il ajoute... Et il dit encore à la suite...² », écrit-il, comme qui sait que ses citations viennent d'un même ouvrage et dans l'ordre où il les présente lui-même. Mais il ne donne pas le titre du traité de Platon et se contente d'un vague *ὁδὲ πη γραφῶν* pour situer ses extraits³ ; il serait cependant étonnant qu'il ne pût être plus précis : on voit, en effet, réapparaître beaucoup plus loin dans la *Préparation Évangélique* (XIII, 18, 6) le passage de Tim. 38 c qu'il cite au chapitre 30, et cette fois avec le titre du dialogue (XIII, 18, 4, 2) ; sans doute, dans le contexte qui nous occupe maintenant, Eusèbe ne précise pas qu'il continue à lire le même ouvrage ; aucune formule ne relie ce texte aux précédents et Eusèbe ne le rapproche que d'un texte de « Moïse » ; mais, au chapitre 9 du livre XI de la *Préparation*, il établit le rapport entre les mêmes extrêmes qu'ici, ou peu s'en faut : de 27 d - 28 a à 38 b.

Ici Eusèbe semble lire d'une façon continue depuis 28 a jusqu'à 30 b ; en P.E. XIII, 18, 4-7, de 32 b-c à 38 e. Il semble donc connaître dans le texte toute cette partie du dialogue, et avec son titre ; peut-être poursuit-il sa lecture

1. P.E. XI, 29-30.

2. Ἐξῆς n'indique pas chez Eusèbe une continuité sans coupure.

3. Ὀδὲ πη n'exprime pas l'indétermination du lieu, mais l'« à-peu-près » de la citation : cf. P.E. XI, 9, 8, 6-7.

plus loin¹. D'ailleurs la diffusion du *Timée* par la littérature profane comme par celle des Pères rendrait invraisemblable qu'Eusèbe ne sût pas au moins d'où venaient les textes qu'il cite ici.

43* 1) Le texte et son exégèse par Eusèbe

La qualité
du texte cité

Le premier passage cité (Tim. 28 a) présente seulement par rapport au texte de Platon quelques variantes graphiques (*γιν/γινόμενος*, XI, 29, 2, 1) ou tout au plus grammaticales (*ἔχειν/σχεῖν* XI, 29, 2, 2) ; on peut le considérer comme respectueux du texte original.

Le deuxième extrait (28 b-c) est une vraie citation : si nous le comparons aux bribes que Clément en donne dans une page des *Stromates* reproduite par Eusèbe (P.E. XIII, 13, 7), nous constatons la grande fidélité d'Eusèbe en face du remaniement que fait Clément du texte de Platon. Nous devons cependant noter quelques originalités de la version d'Eusèbe ; à part quelques variantes mineures, comparables à celles du texte précédent, nous en trouvons deux notables :

P.E. XI, 29, 4, 3-4

τὰ δ'αἰσθητὰ δόξη περιληπτά καὶ
γενητὰ ἐφάνη

Tim. 28 b 10 - c 2

τὰ δ'αἰσθητὰ δόξη περιληπτά
μετ' αἰσθήσεως, γινόμενα
καὶ γενητὰ ἐφάνη

P.E. XI, 29, 4, 5

ποιητὴν καὶ δημιουργόν

Tim. 28 c 3-4

ποιητὴν καὶ πατέρα.

La leçon *δημιουργόν* est remarquable. Nous ne la trouvons ni chez Clément dans la page citée par Eusèbe², ni dans le *Contre Celse* d'Origène³, avec lequel la *Préparation* présente bien des ressemblances ; en revanche, Théodoret l'a pieuse-

1. Eusèbe cite, en P.E. XIII, 18, 10, Tim. 41 a-b, après 38 e, suivi d'une citation des *Lois*. Eusèbe signale qu'il revient à sa première source : ... *πάλιν ἐν Τιμαίῳ* (XIII, 18, 10, 1).

2. P.E. XIII, 13, 7.

3. *Contre Celse*, II, 192, 25 : mais cf. JUSTIN, *Apol.* II, 10, 6 : τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργόν πάντων... ; D.E. III, 6, 24 : τὸν μὲν οὖν πατέρα καὶ δημιουργόν τοῦδε τοῦ παντός εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν, repris plus bas (§ 25) : τὸν ποιητὴν καὶ δημιουργόν.

ment recueillie. Cette leçon fait disparaître l'équivalence établie par Platon entre ποιητής et πατήρ et impose celle de ποιητής et δημιουργός ; en fait, la pensée de Platon n'est pas trahie par cette substitution : il s'agit bien du démiurge platonicien ; faut-il imputer la volonté de refuser le terme de « père » au démiurge (conscient ou non) à un théologien chrétien, soucieux de réserver le nom de père à la première personne de la Trinité ? Est-elle celle d'un représentant du moyen platonisme comme Numénius qui, selon Proclus « ... appelle le premier (Dieu) 'Père', le second 'Créateur'...¹ » ? En tout cas, elle trahit une association d'idées spontanée qui définit soit le Logos, soit le « Second dieu », c'est-à-dire un aspect de la divinité qui n'est pas celui du Dieu suprême. Si donc la variante ne trahit pas la pensée de Platon, elle implique cependant une théologie qui n'est pas la sienne, mais celle du christianisme, ou du moyen platonisme².

Nous avons, avec la seconde variante présentée par le texte d'Eusèbe, τὰ δ'αἰσθητὰ δόξη περιληπτὰ καὶ γενητὰ ἐφάνη, une simplification de la phrase de Platon qui rappelle curieusement celle de XI, 9 :

P.E. XI, 9, 6, 4-5

αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστόν

Tim. 28 a 2-3

δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου
δοξαστόν.

Le mode de compréhension propre aux objets sensibles est moins précis dans la version d'Eusèbe que dans celle des manuscrits platoniciens ; le terme δόξα a été retenu plutôt que celui d'αἰσθησις, qui aurait semblé une tautologie à côté du mot αἰσθητὰ. La valeur démonstrative de la phrase de Platon disparaît pour laisser place à une simple affirmation : « Tout ce qui est sensible et appréhendé par l'opinion et la sensation est évidemment soumis au devenir et à la naissance » devient : « Tout ce qui est sensible apparaît comme saisissable par l'opinion et soumis à une naissance. » De plus, le texte d'Eusèbe sacrifie l'idée du devenir de la réalité sensible pour ne retenir que celle qui l'intéresse, c'est-à-dire le

fait qu'elle ait un commencement. Eusèbe est-il responsable de cet élagage du texte de Platon ? Tout ce que l'on peut remarquer, c'est qu'il répond à ses intérêts propres.

Le fragment suivant (Tim. 30 b) est cité dans le texte de la vulgate, à la chute près d'un τε devant l'article τῆ (XI, 29, 5).

Quant au dernier paragraphe (38 c 3-9) retenu par Eusèbe (XI, 30, 2), il présente quelques variantes mineures au début, et la fin, un peu modifiée, est tronquée ; le même texte apparaîtrait plus loin dans la *Préparation* sous une forme à peu près semblable (XIII, 18, 6), mais un peu plus complète, sans reproduire encore la fin de la phrase originale.

Du reste l'interruption de la phrase fait disparaître une notion technique étrangère à la pensée chrétienne ou commune et parfaitement inutile à la démonstration d'Eusèbe, lequel entend simplement montrer que les astres sont nés par la volonté divine.

Les deux légères différences qui séparent les deux citations d'Eusèbe ne suffisent pas à prouver que le texte du livre XIII a été pris dans un florilège différent où il aurait rejoint d'autres dialogues qu'Eusèbe cite à cet endroit-là. Il est plus vraisemblable que du même texte il a choisi de retrancher un morceau qui lui était inutile et dont l'absence ne trahissait pas l'idée exprimée au début du paragraphe ; il aurait seulement coupé à deux endroits différents :

P.E. XI, 30, 2

σώματα δὲ αὐτῶν ποιήσας ὁ θεὸς
ἔθηκεν εἰς τὰς περιφοράς

P.E. XIII, 18, 6

σώματα δὲ αὐτῶν ἐκάστων
ποιήσας ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς
τὰς περιφοράς, ὅς ἢ θατέρου
περίοδος ἦει.

44* L'exégèse
d'Eusèbe

Les conclusions d'Eusèbe sont fermes : Platon affirme que le monde est né ; Eusèbe le soutient avec une assurance tranquille au chapitre 29, où il se contente, sur la question de la naissance du monde en général, d'un schéma du parallélisme le plus simple : la confrontation de textes, sans commentaire, comme s'ils parlaient par eux-mêmes. Il met une certaine véhémence, au contraire, à prouver que Platon croit à la naissance des astres au chapitre 30, en rapprochant terme à terme, dans les textes qu'il a cités, Platon et « Moïse ».

1. PROCLUS, *In Timaeum* II, 303, 27.

2. Sur « l'exégèse de Tim. 28 c », cf. A. D. Nock, in *Vigiliae Christianae*, 16, 1962, p. 79-86.

45* 2) La formation du monde selon le *Timée* ; le problème posé ; les silences d'Eusèbe

S'il est vraisemblable qu'Eusèbe cite le *Timée* pour en arriver à ces conclusions, on peut se demander s'il a poursuivi sa lecture du dialogue avant d'affirmer aussi définitivement l'« orthodoxie » du philosophe grec sur ce point. Sans doute, dans les textes qu'il retient et qui proviennent du début du dialogue la création du monde s'explique par la bonté divine, et ses traits par l'imitation d'un modèle intelligible, sans que soit faite la moindre allusion à une matière première, préexistante à la volonté divine de créer le monde. Il est seulement question de la Cause, du Modèle et du monde sensible que la première produit à l'imitation du second. Mais en continuant la lecture du dialogue, on s'aperçoit que Platon, selon un cheminement qui lui est familier, reprend plus loin en le modifiant le dénombrement des données irréductibles à partir desquels naquit le monde : il existe un « réceptacle » où viennent s'imprimer les formes déduites du modèle intelligible (τὰ πάντα δεχομένη σώματα φύσις : *Tim.* 50 b 7-8) et qui n'est à proprement parler ni sensible ni intelligible, en sorte que le schéma de base comporte dès lors trois termes que Platon désigne par divers noms (mère, père, rejeton ; être, devenir et lieu [*Tim.* 52 a]) et en sorte surtout qu'antérieurement au monde se trouve non seulement un principe spirituel mais encore une « nature » — le terme de matière, ὄλη, sur lequel roule la polémique postérieure n'étant pas platonicien. De plus, dès le début du dialogue, si nous regardons agir la Divinité, nous la voyons intervenir sur un donné : « ainsi, tout ce qui était visible, il l'a pris alors que cela ne connaissait pas le repos, mais un mouvement sans règle et sans ordre, et du désordre il l'a conduit à l'ordre, ayant estimé que cet état était à tout point de vue meilleur que le premier » (*Tim.* 30 a). Cette idée d'un chaos initial, d'une réalité antérieure au cosmos et vivant d'une vie propre réapparaît dans la deuxième construction logique proposée par Platon (52 e - 53 b), où le désordre initial est expliqué comme l'« état normal de toute chose en l'absence d'un dieu ».

Sans doute ne faut-il pas vouloir trouver chez Platon une histoire à proprement parler de notre monde actuel¹, mais

1. Cf. *Tim.* 48 c 3-6 : « Le 'principe' ou les 'principes' de toutes choses (ou quelque nom que l'on imagine), nous n'en parlerons pas

l'expression mythique de la conscience qu'il avait de la beauté et de l'ordre d'un monde obéissant à une intelligence et évoquant par là une réalité qui dépasse sa matérialité¹.

Mais si l'on veut, comme le fait Eusèbe en inversant la démarche réelle de Platon, descendre du Créateur à la création et tirer d'une légende étimologique une doctrine de l'origine du monde, on ne peut manquer de constater ces anomalies, surtout si l'on tire du seul *Timée* la philosophie de Platon sur ce sujet.

46* α) Le thème de la création dans l'ensemble du parallèle Moïse/Platon

Eusèbe devrait donc relever ces difficultés s'il connaissait l'ensemble du *Timée*, ou du moins s'il le lisait sans préjugé. Souvent en effet, il constate avec regret chez Platon le manque de cohérence propre à l'esprit humain qui se confie à ses propres forces et il lui arrive, après avoir exposé un aspect chrétien de la pensée du philosophe, d'en montrer un autre aspect, païen celui-là, sans nous avoir laissé prévoir ce complément ; il est donc raisonnable de chercher l'écho de cette ambiguïté dans la partie du livre XIII réservée aux faiblesses de Platon. Or il n'y en a point trace : si Eusèbe reproche à Platon une incohérence de pensée, c'est que celui-ci traite de dieux les astres ; et s'il reprend ainsi son développement sur la question des astres, il ne revient pas sur le point précis de leur naissance. Quant au monde visible en général, ses origines ne sont pas plus mises en question que dans notre livre.

Ainsi Eusèbe, fort de sa lecture du *Timée*, semble admettre sans hésitation la présence chez Platon de la création *ex nihilo* du monde sensible.

pour le moment, simplement pour cette raison qu'il serait difficile, avec notre méthode présente d'exposition, de vous en démontrer mon jugement. »

1. Cf. *Tim.* 92 c 6-10 : « Ayant admis en lui-même tous les êtres vivants mortels et immortels et entièrement rempli de la sorte, Vivant visible qui enveloppe tous les vivants visibles, Dieu sensible formé à la ressemblance du Dieu intelligible, très grand, très bon, très beau et très parfait, le Monde est né : c'est le Ciel qui est un et seul de sa race. »

β) L'importance du dogme de la création dans le credo d'Eusèbe

Le fait est d'autant plus notable que la question des origines de la matière et de sa nature le retient longuement au livre VII et qu'il la traite avec une insistance polémique démesurée à cet endroit, alors qu'elle serait plus justement située là où nous ne la trouvons pas.

47* 3) Les mises en garde des Pères contre la doctrine de la matière chez Platon

De plus, la tradition patristique fait précisément de la croyance de Platon en une préexistence de la matière au monde — qu'ils y voient une incohérence de sa pensée ou une erreur définitive — une raison majeure de condamner sa philosophie. Hermias accuse Platon de dire que « sont principes Dieu, la matière et le modèle¹ ». De même Hippolyte l'accuse de croire : « que la matière est principe, contemporaine de Dieu, et que le monde n'a pas été produit² ». Quant à l'auteur de l'*Exhortation aux Grecs*, voici ce qu'il affirme : « (Platon) dit qu'il y a trois principes à l'existence de l'Univers : Dieu, la matière et la forme³ » ; et il remarque une incohérence dans la doctrine de Platon (25, 13), pour qui tantôt la matière n'a pas été créée, et tantôt l'a été. Le même reproche se retrouve chez Théophile d'Antioche⁴.

48* 4) Une exception : l'exégèse de Justin

La responsabilité de Platon est donc nettement mise en cause à propos d'une doctrine qu'Eusèbe condamne opiniâtrement au livre VII de la *Préparation* ; comment se fait-il donc que cette « faute » de Platon, et qui plus est de l'auteur du *Timée*, ne soit même pas mise en question par Eusèbe au livre XIII ?

Faut-il croire qu'Eusèbe, sur ce point comme sur celui de l'être divin, écoute le témoignage de Justin, qui voit effecti-

1. HERMIAS, *Irrisio gentilium philosophorum* 11 ; voir aussi HIPPOLYTE, *Élenchos* I, 19, 1.

2. HIPPOLYTE, *Élenchos* I, 19, 4.

3. *Cohort. ad Graecos* 6, 2 ; voir aussi *ibid.* 6, 3 : ποιητής, ὑποκείμενον, παράδειγμα. — De plus, la matière est source du mal (*ibid.* 20, 5 s.).

4. A. Autolytus, II, 4.

vement dans le Platon du *Timée* un disciple de Moïse, et cela au moment même où il déclare que Dieu a imposé l'ordre à la matière : « C'est aux docteurs hébreux, écrit Justin, que Platon emprunte la doctrine qui affirme que « en convertissant la matière qui était sans forme, Dieu a fait le 'cosmos' » ; et l'origine de cette doctrine platonicienne est le début de la Genèse, qui parle d'une terre invisible et inorganisée¹. De plus, cette approbation de la doctrine du *Timée* suit immédiatement la condamnation par Justin de celle de Marcion et de son refus de considérer Dieu comme le créateur du monde, ce qui prouve que pour lui Platon n'est pas impliqué dans le dualisme gnostique².

5) La présence implicite du problème à travers la *Préparation Évangélique*

En fait, si nous ne trouvons pas chez Eusèbe d'allusion aux trois principes cosmogoniques qu'il aurait pu tirer de la deuxième construction hypothétique du *Timée* (52 a) ou encore du revirement qui se produit en 48 d — avec l'effet de placer, entre le monde intelligible et le monde sensible, un intermédiaire —, nous n'en avons pas moins à travers toute la *Préparation* la présence irritante du texte approuvé par Justin, mais qu'Eusèbe ne lit peut-être pas avec la même tranquillité d'esprit.

49* L'exégèse d'Atticus

Justin ne cite pas explicitement le texte de Platon ; Eusèbe le fait, mais à travers Atticus, qui n'en

donne pas la référence³ ; le commentaire qui l'accompagne est curieux : c'est pour l'exégète la preuve même de la croyance de Platon en la naissance du monde (« dans un langage clair et pénétrant », XV, 6, 3). De plus, ce n'est pas à l'étourdi qu'Atticus soutient son propos : il connaît l'attitude de ceux « qui veulent que, selon Platon, le monde soit incrée⁴ » ; il sait donc que l'on a interprété autrement la position de Platon, et pourtant il se contente de cette affir-

1. JUSTIN, *Apol.* I, 59, 1.

2. ATHÉNAGORE citant *Tim.* 27 d : « En parlant de l'intelligible et du sensible, Platon enseigne que ce qui est toujours, l'intelligible, est incrée ; que ce qui n'est pas, le sensible, est créé ayant commencé et devant cesser (*Supplique*, XIX).

3. P.E. XV, 6 (ATTICUS, fr. 4 des Places).

4. P.E. XV, 6, 3.

mation : « du désordre il l'a amenée (la masse visible) à l'ordre¹ » ; sans doute lui suffit-il que la Divinité ait inventé l'ordre et par conséquent la beauté pour qu'il y ait eu création, c'est-à-dire, par l'intelligible, accession à l'être. Eusèbe accepte la démonstration sans en préciser la portée exacte, sans non plus remarquer l'ambiguïté du terme « cosmos ». De toute évidence pour Atticus Dieu a fait naître le cosmos : c'est sa volonté et non un jeu naturel qui a localisé les éléments et fait régner l'ordre dans le monde matériel ; ainsi la doctrine de Platon s'oppose à celle d'Aristote. Mais il est aussi évident qu'Eusèbe n'entend pas le mot « cosmos » comme synonyme d'ordonnance : pour lui il est synonyme de τὰ ἅλα, et c'est ainsi qu'il peut affirmer : « Alors que Moïse définit que le monde a été engendré et prépose Dieu à l'Univers comme son créateur et artisan, que Platon philosophe dans le même sens que Moïse... » (P.E. XV, 6, 1).

Il lit donc la phrase difficile de *Tim.* 30 a avec Atticus ; de plus il dépasse celui-ci dans la direction qu'il lui indique en mettant spontanément, sous la notion d'un monde ordonné d'origine divine, la croyance judéo-chrétienne en une création *ex nihilo* de l'Univers ; il l'a lue, par conséquent, avec le même regard que Justin.

50*
Les résurgences
de *Tim.* 30 a
dans l'étude
par Eusèbe
des diverses
philosophies

de présenter une doxographie des diverses philosophies sur la notion de Dieu, nous trouvons une paraphrase de ce passage dans le texte cité : « Platon soutient que les premiers corps n'étaient pas dans l'inertie, mais soumis à un mouvement désordonné ; c'est pourquoi il dit que Dieu, ayant la connaissance que l'ordre était meilleur que le désordre, les a soumis à un arrangement d'ordre » (P.E. XIV, 16, 2) ; et plus loin la difficulté est soulevée : « Et de plus, le Dieu dont ils parlent, ou n'existait pas dans la première durée des siècles, lorsque les corps étaient dans l'immobilité, ou

1. P.E. XV, 6, 4.

étaient soumis à un mouvement désordonné... » (P.E. XIV, 16, 4). Mais là non plus le débat n'est pas poursuivi pour son intérêt propre : la référence à Platon s'inscrit dans un rappel des contradictions qui existent entre les philosophies au sujet de Dieu. On ne sait donc pas comment Eusèbe réagit à cette mise en cause du rapport qui existe entre le dieu platonicien et la matière antérieure à l'ordre par lui établi.

51* La lecture
de *Tim.* 49-51
et 55-56
à travers
le Pseudo-Plutarque

D'autres passages de *Timée*, difficiles à admettre sans commentaire dans une théorie de la création *ex nihilo*, transparaissent à travers les paraphrases de « Plutarque », cette fois dans une doxographie sur la matière¹. « Plutarque » donne les définitions de la matière selon les diverses sectes philosophiques, sans évoquer la question de son origine ; mais le résumé de la thèse de Platon repose sur les textes même dont les Pères ont pu déduire la présence pour Platon de trois principes à l'origine du monde visible ; « Plutarque » les paraphrase en mêlant aux termes platoniciens un vocabulaire aristotélicien ou stoïcien (σωματοειδής, ἄποιος ne sont pas de Platon ; κμορφος, ἐκμαγειον, μήτηρ, τὴθῆγη, δέχεσθαι viennent au contraire de *Tim.* 49-51. « Plutarque » a emprunté l'expression ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει à la φύσις de Platon (*Tim.* 50 b ; 52 b ; etc.), mais il n'en a tiré aucune conséquence, puisqu'il s'agit seulement de montrer la diversité d'opinions qui règne parmi les philosophes. Il n'en reste pas moins assuré, pour « Plutarque » comme pour Eusèbe, que Platon professe la création du monde par Dieu : « Pythagore, Platon et les stoïciens (pensent) que le monde a aussi été créé par Dieu.² »

Plus précisément, voulant rappeler l'ordre de création observé par le Démoniateur, il fait se succéder modèle, âme, μετὰ δὲ τὰυτα τὸ σωματοειδές, avec l'ordre des éléments (cf. *Tim.* 55-56)³.

Ainsi donc la conviction d'Eusèbe que Platon a professé la création du monde par Dieu, au sens absolu du terme, subsiste et même se confirme à la lecture des commentateurs du moyen platonisme, quand ils interprètent les textes du *Timée*

1. P.E. XV, 44, 4.
3. P.E. XV, 37, 4.

2. P.E. XV, 35, 1.

qu'Eusèbe omet dans ses commentaires personnels de la pensée de Platon et qui pourtant suscitent la réprobation des Pères. Comme chez ces derniers, la question de l'origine de la matière chez Platon s'est posée parmi les exégètes profanes — et un disciple comme Atticus en fait état ; mais l'interprétation dualiste des textes platoniciens a été repoussée par la tradition qu'il représente, et Eusèbe ne la contredit pas.

52*

Les implications
de *Tim* 30 a et 49-52
dans le livre VII
de la *Préparation*

La question n'est cependant pas close pour autant ; mais il faut sortir de l'examen des philosophies grecques et remonter quelques livres plus haut pour voir Eusèbe aux prises avec les implications de *Tim.* 30 a ou 49-52, cette fois-ci dans un contexte polémique à l'intérieur même de la doctrine « hébraïque ». En effet, au livre VII¹, Eusèbe se lance à fond contre la thèse gnostique d'une matière indépendante de Dieu et comme lui éternelle, cause du mal par surcroît. Toutes les échappatoires d'Atticus ou les affirmations de « Plutarque » concernant le monisme de Platon disparaissent devant l'accusation nettement formulée par Eusèbe lui-même, qui résume lucidement les tendances impliquées dans le *Timée* (30 a ; 49-50) — à vrai dire en usant du mot aristotélicien *ὄλη*, adopté par la tradition patristique dans ses condamnations du platonisme, et de plus sans mentionner le nom de Platon. Eusèbe oppose aux Hébreux, qui croient en un Dieu créateur unique de toutes choses, la foule des Barbares et des Grecs qui ont eu une position contraire, qu'ils aient professé l'éternité d'une matière mauvaise ou prétendu que, par sa nature propre, elle était sans qualité et sans forme et que la puissance de Dieu lui avait ajouté qualité et forme². Il ne suffit donc pas à Eusèbe que Dieu ait instauré l'ordre dans le désordre pour qu'il ait réellement créé le monde.

On pourrait croire qu'il tire la condamnation d'un dualisme barbare autant que grec des textes qu'il cite ensuite, sans penser à Platon : nous avons vu sa façon de résumer d'abord les textes qu'il va citer et d'en prendre ensuite le contenu à son propre compte. De fait, la formule utilisée par

Eusèbe dans ce préambule retrouve les mots de « Maxime » dont il va copier un passage :

Eusèbe (*P.E.* VII, 18, 12, 6-7) « Maxime » (*P.E.* VII, 22, 21)
(τὴν ὄλην)... τῇ μὲν οικεῖα φύσει ἡ δὲ ὄλη ἄποιος καὶ ἀσχη-
ἄποιον καὶ ἀσχημάτιστον... μάτιστος...

et ceux d'Origène, qu'il cite également :

Eusèbe (*P.E.* VII, 18, 12, 7-8) Origène (*P.E.* VII, 20, 2, 1-4)
...τῇ δὲ τοῦ θεοῦ δυνάμει τὸν τὰς ποιότητας... οὐκ οὐσας
κόσμον αὐταῖς ποιότησι προσειλη- ὡς βούλεται εἰς διακόσμησιν
φέναι τοῦ παντὸς ὑφίστησι τῇ
ἀπάτῳ αὐτοῦ δυνάμει καὶ
σοφίᾳ.

Mais il faut aussi se souvenir de la formule par laquelle « Plutarque » définit au livre XV la matière telle que la conçoit Platon pour voir la parenté entre la doctrine condamnée ici par Eusèbe et celle attribuée par « Plutarque » à Platon : *σωματοειδής, ἄμορφος, ἀνείδεος, ἀσχημάτιστος, ἄποιος ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει, δεξαμενή...* (XV, 44, 4). Comment Eusèbe accorde-t-il la condamnation explicite d'une création qui serait seulement l'imposition à la matière d'une qualification ordonnée, et les affirmations de « Plutarque » et d'Atticus sur la nature propre de la matière et l'action essentiellement ordonnatrice de Dieu, il est difficile de l'expliquer. Peut-être considère-t-il que la matière, tout en préexistant au cosmos, est elle aussi création divine, suivant en cela le schéma de la création indiqué par « Plutarque » comme étant celui que propose Platon : « Platon dit que le monde visible a été fait sur le modèle du monde intelligible ; la première création du monde visible a été l'âme, puis la forme corporelle, d'abord celle qui est composée de feu et de terre, puis celle qui est le résultat de l'eau et de l'air¹. » Ce schéma correspond à celui qu'indique Origène dans un passage cité au livre VII de la *Préparation* : « Quant à ceux qui feraient cette comparaison qu'aucun artisan ne travaille sans matière, il faut leur répondre que leur objection est inadaptée, car la Providence propose à tout artisan une matière qui provient d'une technique anté-

1. *P.E.* VII, 19-20.2. *P.E.* VII, 18, 12, 4-8.1. *P.E.* XV, 37, 4.

rieure, humaine ou divine. Cette réponse suffira pour l'instaurant à ceux qui pensent que la substance corporelle est inengendrée...¹ »

C'est aussi la position de Philon, également cité par Eusèbe dans le même livre : « Quant à la quantité de substance, si (celle-ci) a véritablement été engendrée, voici ce qu'il faut en dire : Dieu avait calculé une quantité de matière exactement suffisante pour la genèse du monde...² »

53* 6) Une solution propre à Eusèbe dans la *Démonstration Évangélique* ?

En fait si nous voulons connaître la pensée personnelle d'Eusèbe à propos de la « matière » sur laquelle Dieu travaille, nous la trouvons dans la *Démonstration Évangélique* ; le monisme s'y réconcilie avec l'impossibilité éprouvée par une mentalité hellénique de concevoir une création *ex nihilo* : « ... comme sa volonté et sa puissance sont comme la matière et la substance de ce qui est, il ne faut pas dire que les créatures ont été tirées du néant... », en sorte que Dieu « est le principe d'être de tout être créé. Sa volonté et sa puissance ont distribué avec largesse la matière, les qualités et les formes³ ».

54* Conclusions

Ainsi donc, lorsqu'il juge la cosmogonie de Platon, Eusèbe voit dans le *Timée* l'affirmation d'une création de toutes choses par Dieu seul, et telle que la conçoit la Genèse ; jamais il ne reproche à Platon d'avoir pensé que la matière n'est pas, elle aussi, créée par Dieu.

Il est donc évident qu'il ne doit pas son interprétation et vraisemblablement sa connaissance du *Timée* à la famille qui comprend Théophile d'Antioche, Hermias et Hippolyte, lesquels reprochent à Platon d'avoir posé trois principes à l'origine du monde, et tout particulièrement la présence de cette

1. P.E. VII, 20, 9, 1-5.

2. P.E. VII, 21, 1, 1-3.

3. D.E. IV, 1, 7-8. La question de la naissance (et de la fin et métamorphose du monde) apparaît encore en D.E. III, 3, 13-14, avec référence à Platon : « ... nous tenons du Christ que le monde a été créé... Or telles furent les convictions des Hébreux ; telles furent aussi les idées des plus célèbres philosophes qui se sont accordés avec eux, pour reconnaître que le ciel, le soleil, la lune, les astres, le monde entier avaient été formés par le créateur de l'Univers. Mais le Christ a enseigné d'attendre la consommation... »

ὄλη qu'ils déduisent de leur lecture du *Timée* ; sa documentation ne doit donc pas se trouver dans le manuel scolaire vraisemblablement pillé par Hermias ou le Pseudo-Justin de l'*Exhortation aux Grecs*.

Est-ce à dire qu'elle est puisée directement dans une édition complète et fidèle du *Timée* ? Eusèbe connaît bien, semble-t-il, la première partie de la cosmogonie proprement dite : nous avons vu que sa présentation des fragments qu'il en cite suppose une lecture du texte intégral plus longue et, si l'on peut dire, partiellement continue : il s'agit de la section qui explique la création du monde à partir de l'intelligible et par la bonté divine. Mais nous avons aussi constaté une remarquable négligence dans la deuxième présentation de la cosmogonie par Platon : il n'y a aucune référence directe aux passages du *Timée* qui parlent d'un « réceptacle », d'un lieu indéfini ou d'une « nature » qui recevrait les formes imposées par la Divinité. Ils n'apparaissent qu'indirectement, à travers les citations d'autres philosophes : ignorance, ou omission volontaire ? Si Eusèbe a pu situer le passage auquel Atticus fait allusion, bien que ce dernier n'en donne pas la référence, rien n'atteste qu'il se soit reporté aux textes qu'Atticus commente, ni qu'il ait essayé de retrouver les mots propres à Platon ; cela ne suffit pas pour prouver que c'est son édition de Platon qui est déficiente, et non point sa volonté de ne pas aborder ces textes.

En effet, Eusèbe ne peut pas avoir ignoré la position de tant de Pères de l'Église en face de la cosmogonie platonicienne ; et pourtant il omet délibérément de parler des reproches qu'ils font à Platon ; il peut aussi bien taire volontairement les passages controversés.

Cependant Eusèbe trouvait aussi dans la littérature patristique des siècles passés la conviction que Platon a professé une doctrine moniste : il ne cite pas Justin à ce propos, mais nous savons par l'*Histoire Ecclésiastique* qu'il avait pour lui une grande admiration, et qu'il encourage les « amoureux du savoir » à lire ses ouvrages¹. Il doit donc connaître son jugement sur les principes platoniciens de la Création et croire comme lui que la doctrine de Platon s'oppose au dualisme professé par Marcion². Et à travers Justin, c'est le

1. H.E. IV, 11, 8.

2. CLÉMENT D'A. distingue, lui aussi, la doctrine de Marcion de celle de Platon : Marcion cependant se serait inspiré de celui-ci, mais en le comprenant mal (*Strom.* III, 13 s.).

jugement du moyen platonisme sur Platon qu'il peut espérer trouver, ou du moins celui d'un disciple d'une école platonicienne. D'autre part, il faut tenir compte de la citation que fait Eusèbe d'un texte de Clément d'Alexandrie, bien qu'il n'épilogue pas sur le passage de cette citation qui nous intéresse maintenant : Platon se dit lui-même incapable de décider s'il faut parler d'un « principe » au singulier, ou de « principes » au pluriel à propos de l'origine du monde¹.

Il semble donc avoir fait confiance à ces Pères-là, et peut-être tout particulièrement à Justin et à sa connaissance du platonisme ; il faut cependant remarquer l'absence totale de cet auteur dans la *Préparation Évangélique*, ce qui d'ailleurs ne présume en rien de l'influence réelle qu'il a pu exercer sur Eusèbe.

Mais si Eusèbe a choisi parmi les jugements que la tradition chrétienne lui présentait, son attitude est la même à l'égard des traditions platoniciennes elles-mêmes : nous avons vu qu'il citait en l'approuvant l'interprétation d'Atticus ; que la position de ce dernier était celle du platonicien converti au christianisme qu'est Justin ; mais il est aussi surprenant de constater qu'Eusèbe, qui cite si longuement Numénius sur d'autres sujets, ne tienne aucun compte de sa doctrine de la matière, ne fût-ce que pour la réfuter : en effet, si nous en croyons le témoignage de Calcidius, commentant le *Timée*, Numénius professe au nom de Platon — tout autant que de Pythagore — que la matière ou dyade, sous son aspect indéterminé, est « sans génération, à considérer comme aussi ancienne que le Dieu qui lui apporte l'ordre », de plus qu'elle est l'origine du mal : « Pour lui (Pythagore) comme pour Platon, Dieu est commencement et cause du bien, la matière l'est du mal »², et que son action pernicieuse demeure même si « Dieu l'a redressée, comme Platon s'exprime dans le *Timée*, et l'a ramenée à l'ordre »³.

1. Cf. CLÉMENT D'A., *Strom.* V, 89, 5 s., cité par Eusèbe en *P.E.* XIII, 13, 5 s. Clément prend position plus nettement en *Strom.* V, 92, 3 : « ... (le monde) est né de Dieu seul et il est venu à l'existence à partir du non-être. »

2. NUMÉNIUS, fr. 52 des Places, 1. 13-14 ; 37-39 (p. 95-96).

3. *Ibid.*, l. 87-88 (p. 97). — Le moyen platonisme est donc divisé sur la question. APULÉE écrit au l. 1 de son traité sur *Platon et sa doctrine* (§§ 190-191) : « Platon estime qu'il y a trois principes des choses : Dieu, la matière... et les formes des choses... Pour la matière, il signale qu'elle ne peut être ni créée ni détruite... » Et au vieillard qui

Ainsi, puisqu'Eusèbe n'a pu ignorer un litige aussi patent à propos de la cosmogonie platonicienne, nous constatons qu'il choisit le camp « favorable » à Platon, c'est-à-dire celui qui voit en lui un moniste, et dans sa cosmogonie la réalisation d'un projet de l'intelligence divine. Mais ce qui est plus remarquable, c'est la façon dont il affirme sa position : il se contente de passer sous silence le jugement adverse et les textes qui le fondent ; et si nous trouvons quand même leur trace dans la *Préparation Évangélique*, c'est indirectement, à travers d'autres citations. Une telle méthode est assez inquiétante et donne au lecteur une impression d'insécurité, une dérobade n'étant pas une garantie de force.

55* Il est remarquable que Théodoret, qui utilise constamment la *Préparation Évangélique* pour les textes de Platon qu'elle contient, reprend la tradition des apologistes et reproche à Platon de professer la coexistence de la matière à Dieu, ainsi que sa nature mauvaise : « C'est précisément cela en effet que nous reprochons au philosophe : il a dit que la matière coexistait à Dieu, comme le firent Pythagore, Aristote et les philosophes qui tirent leur nom du Portique. Il lui arrive aussi de qualifier la matière de mauvaise » (*Thérapeutique*, IV, 46).

Théodoret cite à l'appui de ces affirmations *Pol.* 273 b 6 - c 2 et 273 b 4-6, qu'il trouvait dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie accompagnés d'une tout autre interprétation, et il oppose ces textes à *Tim.* 31 a, sur le monde créé à l'image du modèle idéal.

Par ailleurs, il est intéressant de voir Eusèbe, quelle que soit la méthode qu'il emploie, affirmer une position personnelle sur ce sujet. Mais, en définitive, la lecture de la *Préparation Évangélique* laisse un sentiment d'insatisfaction en ce qui concerne la question traitée à travers Platon, puisque nous n'y trouvons en fait aucune solution nette à la question, cependant posée, du sens réel de l'action ordonnatrice de Dieu et que nous devons nous contenter d'un silence d'Eusèbe, qui plane au-dessus d'indications contradictoires.

lui demande : « Dis-tu aussi que le monde est inengendré ? » le jeune JUSTIN répond : « Il en est qui le disent, mais pour ma part je ne suis pas de leur avis » (*Dial. avec Tryphon*, V, 1).

56* c) *La beauté des œuvres divines*¹ : Tim. 29 a

Pour montrer que Platon, comme Moïse, reconnaît la beauté des œuvres divines, Eusèbe cite deux brefs fragments de *Tim.* 29 a ; le texte en est impeccable, et le découpage remarquablement économique ; aucune référence n'est donnée ; le chapitre est bref, les citations de la Bible le sont également et leur rapport avec celles de Platon est évident. On peut cependant voir clairement dans ce cas l'opposition des points de vue adoptés par l'auteur biblique et par Platon : le Dieu de Moïse jette un coup d'œil sur le monde qu'il vient d'émettre et constate qu'il est beau ; le philosophe est frappé par la beauté du monde et remonte par elle à la notion d'un modèle éternel et à celle d'une causalité excellente. Mais le jugement de Platon sur le monde n'est pas trahi. Quant à l'origine des citations d'Eusèbe, tout ce que l'on peut dire est que leur fidélité parle en faveur d'une référence directe à un texte de Platon, bien que leur brièveté ne puisse la garantir.

57* d) *Les Idées platoniciennes*² : Tim. 29 a et 30 c

Eusèbe énonce la théorie platonicienne des Idées par un seul texte tiré du *Timée*³ ; mais nous avons vu qu'il préférerait exposer la pensée de Platon à l'aide d'une doxographie d'Arius Didyme où affleurent des rappels vagues de fragments divers de l'œuvre de Platon ; cependant le point de départ du chapitre est bien la citation de Platon. Enfin il faut rappeler qu'Eusèbe garantit sa comparaison entre Moïse et Platon par des textes de Philon et de Clément d'Alexandrie.

Le texte cité

Nous avons ici une citation remarquable ; elle se présente, en effet, comme un ensemble, et cependant elle est faite de deux fragments séparés, dans le dialogue platonicien, par plusieurs pages. Les deux fragments considérés chacun à part reproduisent fidèlement le texte de Platon ; le second est arrêté avant la fin de la phrase :

1. *P.E.* XI, 31.2. *P.E.* XI, 23.3. *Tim.* 29 a 7 - b 2 et 30 c 9 - d 1.*P.E.* XI, 23, 1, 4-6

Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα
ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει,
καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς.

Tim. 30 c 9 - d 1

Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα ἐκεῖνο
ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει,
καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς,
ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συν-
έστησεν ὀρατά.

Cette coupure est tout à fait gratuite, si on se reporte au texte d'Arius Didyme, où l'on voit aussitôt surgir les θρέμματα du monde visible comme exemples des images des réalités visibles. La soudure des deux fragments est étonnante : Eusèbe a l'habitude de signaler les coupures que lui-même opère dans un texte. Or il sait que le texte qu'il cite vient du *Timée* (XI, 23, 2, 1) ; entre les deux passages artificiellement recollés ici, prennent place dans le dialogue de Platon un développement sur la précarité de la construction imaginée par Timée, un autre sur la bonté du Créateur et l'idée que le monde est un vivant pourvu d'une âme et d'une intelligence. Mais Eusèbe cite lui-même le paragraphe concernant la bonté du Créateur, et non seulement il le cite, mais il donne sa référence après avoir personnellement recherché dans son édition du *Timée* le texte que lui indiquait Numénius. De plus, la réflexion que fait Eusèbe à l'intérieur de sa citation (ὁῦλον δ'ἔστι ὁ κόσμος, XI, 23, 1, 1) est un peu étonnante si la formule garde tout son sens ; pourquoi rétablir le sujet impliqué dans le pronom en soulignant la vraisemblance de la substitution du mot κόσμος à ce pronom, au lieu de dire tout simplement : τοῦτ' ἐστὶν ὁ κόσμος, comme le ferait quelqu'un qui viendrait de lire effectivement les lignes précédentes ?

D'autre part, le choix de la citation surprend : l'idée essentielle qu'elle affirme, plus que l'existence d'Idées, au pluriel, comme l'indiquerait le titre du chapitre, est celle d'un cosmos unifié au-delà des Idées particulières. Faut-il croire qu'Eusèbe a repris un texte arrangé par l'auteur qu'il cite, et dont le propos serait le même que le sien ? Arius Didyme explique sans doute la théorie des Idées individuelles, mais il en vient ensuite à la notion d'un modèle total, avec un οὖν (XI, 23, 6, 1) qui, ne concluant pas ce qui précède, pourrait être en rapport avec une idée qu'il aurait derrière la tête depuis le début du passage¹. Mais le texte d'Arius Didyme est égale-

1. La conception d'une unification du monde des Idées est familière au moyen platonisme. C'est ainsi que nous trouvons chez ALBINUS

ment cité par Stobée (*ecl.* I, 12, 2 a) pour exposer la théorie des Idées chez Platon et il débute au même endroit. Or ce texte chez Stobée, après une lacune, continue par une citation textuelle de Platon ; ce n'est pas celle du *Timée*, mais un passage du *Parménide*, et qui met l'accent sur l'existence des Idées multiples. Y avait-il d'autres citations dans le dossier qu'il utilise ? le texte est présenté avec un *καί* qui peut-être l'indiquerait (cf. notre apparat à XI, 23, 4, 3). Ou bien la citation a-t-elle été ajoutée, postérieurement, au passage du doxographe dans le centon formé par Stobée sur le sujet ? Eusèbe pour sa part ne cite pas le *Parménide* dans la *Préparation Évangélique*, sauf de vagues reflets de ce dialogue à travers d'autres auteurs, sans que l'on puisse savoir si c'est par méconnaissance, ou délibérément, comme différent de ses propres idées.

58*

Les commentaires de Philon et de Clément

Le texte de Philon qu'Eusèbe cite ensuite commence par chercher un « lieu » pour le monde intelligible, et il en montre le principe et la somme : il n'est autre que le Verbe divin déjà

à l'œuvre et concevant l'ensemble du paradigme selon lequel sera façonné le monde sensible, composite et organique¹.

Enfin le chapitre d'Eusèbe se termine par l'annonce d'une citation des *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Souvent il faut chercher le fil directeur d'un développement d'Eusèbe en remontant de la fin du chapitre à son titre. Le texte de Clément (*Strom.* V, 93, 4 - 94, 5) ne met pas aussi nettement que celui de Philon l'accent sur le principe du monde intelligible ; cependant on l'y trouve également ; le monde intelligible se rapporte à la monade : « Dans la monade la philosophie barbare établit un ciel invisible, une terre... », ce qui correspond au début de la *Genèse* : « Dans le principe Dieu

cette définition de l'Idée : « L'Idée est par rapport à Dieu son intellection ; par rapport à nous le premier intelligible ; par rapport à la matière, la mesure ; par rapport au monde sensible, le modèle ; par rapport enfin à elle-même quand elle s'examine, l'essence » (*Épitomé* IX, 1, cf. la note de P. LOUIS à son éd., *ad loc.*, Rennes 1945). Voir aussi R. E. WIRT, *Albinus and the history of Middle Platonism*, Cambridge 1937 (la théorie des Idées d'Albinus est fondée sur le *Timée*). La théologie de Numénius conduit à des conclusions semblables. Et encore Ps.-PLUTARQUE : « Les Idées résident dans les conceptions et les imaginations de Dieu » (ap. *P. E.* XV, 45, 2).

1. *P. E.* XI, 24, 1 : PHILON, *De opificio mundi* 24-27.

fit le ciel et la terre » (ap. *P. E.* XI, 25, 2). Enfin Clément pose le principe de l'Idée des Idées, c'est-à-dire le Verbe de Philon, en parlant de la conception de l'homme : « Car l'image de Dieu est le verbe divin et royal, l'homme impassible, et l'image de l'image, c'est l'esprit humain¹. »

Nous constatons, dans ce chapitre consacré aux Idées platoniciennes, par le simple jeu des textes cités, la tendance du moyen platonisme à insister sur le principe et la somme du monde intelligible et à hypostasier un Verbe, lieu et lien de ce monde intelligible. Il est évident qu'en agissant ainsi les commentateurs précisent la notion du « modèle » platonicien avec une insistance qui leur est propre ; c'est leur point de vue qui justifie vraisemblablement le choix de la citation de *Timée* 29 a - 30 c plutôt qu'une autre, comme serait une du *Parménide*.

59*

Le commentaire personnel d'Eusèbe*

Il reste cependant un mot à dire du commentaire personnel d'Eusèbe :

plus qu'à reproduire la construction logique et claire du moyen platonisme et de Philon, Eusèbe s'applique à rassembler une multiplicité de rapprochements entre la notion platonicienne d'Idée intelligible et les implications du texte biblique ; et si l'on veut trouver chez lui une explication de la notion « chrétienne » des Idées, on est déçu par le caractère hétéroclite du dossier : il y a d'abord l'interprétation du premier chapitre de la *Genèse* comme étant le récit d'une création intelligible préalable à celle de notre monde sensible, interprétation philonienne et patristique traditionnelle — la protestation scandalisée de l'auteur de *l'Exhortation aux Grecs* qui voit dans l'idéalisme platonicien un contre-sens du philosophe mal éclairé sur les textes de la Bible dont il aurait eu une connaissance imparfaite, est une exception². Les « idées » des choses préexistent donc à leur réalisation sensible. Puis Eusèbe rappelle les affirmations des prophètes concernant cette fois une exemplarité des vertus humaines (le « soleil de justice »), lesquelles se réunissent dans le Verbe divin : c'est une notion du Verbe qui n'est pas exactement celle qu'énonce Philon au chapitre suivant et qui comporte plus

1. *P. E.* XI, 25, 5-7.

2. *P. E.* XI, 23.

3. *Cohort. ad Graecos* 29.

de spiritualité que d'intelligence. En troisième lieu Eusèbe rappelle, en dehors du Verbe divin proprement dit, l'existence de ces « puissances » qui ont également été rapprochées des Idées platoniciennes, et sans préciser le lien qui existerait entre tous ces équivalents des « Idées »¹.

Enfin, avec une particule de liaison un peu désespérée (« en tout cas », γούν), Eusèbe livre son argument majeur, son texte le plus explicite qui affirme la notion d'image à l'aide du vocabulaire platonicien (XI, 23, 12, 1-3) : l'homme est une image (τὸν γούν ἄνθρωπον εἰκόνα διαρρήδην νοητοῦ παραδείγματος εἶναι) ; le monde est une image (καὶ πάντα τὸν ἀνθρώπων βίον ἐν εἰκόνι διαπορευέσθαι εἰρήκασι).

Ainsi donc le chapitre se développe un peu en dehors d'Eusèbe lui-même ; à l'intérieur des reconstructions logiques de Philon, du moyen platonisme et de Clément, et plus modestement qu'eux, Eusèbe compile les rapprochements possibles entre l'Idée platonicienne et tout ce qui, dans la Bible, laisse entrevoir une réalité intelligible au principe de la réalité sensible.

60* e) *L'essence du Bien*² : Tim. 29 d-e (et resp. VI, 508 b-c ; 508 e ; 509 b)

Pour montrer la parenté des pensées de Moïse et de Platon sur la bonté divine, Eusèbe utilise une fois encore le *Timée*, mais à côté de passages d'un autre dialogue, la *République* ; les titres des deux ouvrages de Platon sont mentionnés.

Les textes cités Eusèbe cite Tim. 29 d-e et le rapproche de resp. VI, 508 b-c, 508 e et 509 b. Il s'agit de textes abondamment commentés par les théologiens du moyen platonisme : le rapprochement entre les premières pages de la cosmogonie du *Timée* et celles de la *République* concernant le soleil, image sensible du Bien en soi, est implicite dans l'exposé que fait Justin sur la Divinité, en qui se rassemblent les notions d'Être et de Bien³.

Nous avons ici un texte parfaitement fidèle à la tradition

1. P.E. XI, 23, 11 (fn). Eusèbe reprend la question des νοητά en XIII, 15, 1 s. : il en fait une μέση φύσις, en rapport avec les δαίμονες plus qu'avec les Idées.

2. P.E. XI, 21.

3. Dial. avec Tryphon, IV, 1.

directe des manuscrits, ce qui supposerait un retour d'Eusèbe au texte même de Platon. De plus Numénios semble bien être la source directe du dossier que compose à son tour Eusèbe : en effet, c'est lui qui, dans le texte du traité *Sur le Bien* qu'Eusèbe cite en dernier lieu, c'est-à-dire à la meilleure place, fait allusion à ces deux passages en en donnant la référence ; il n'est donc pas besoin de supposer une compilation antérieure pour expliquer ce petit dossier : son caractère composite ne pose en fait pas d'autres problèmes que ceux pour lesquels Eusèbe a recours au seul *Timée*.

61* f) *L'altération et la transformation du monde*¹ : Tim. 32 b-c ; 38 b ; 41 a-b

Eusèbe trouve encore dans le *Timée* les éléments d'une « physiologie » du monde sensible, non certes dans les développements scientifiques de Platon — développements dont il néglige parfaitement l'existence —, mais dans ceux qui concernent sa situation métaphysique et son destin. Cependant le *Timée* ne joue qu'un rôle partiel dans les chapitres de la *Préparation Évangélique* consacrés à l'altération et à la transformation du monde. Beaucoup plus importants, par leur longueur du moins, sont les passages du *Politique* et de la *République* qu'Eusèbe cite à côté des fragments du *Timée*. Nous avons donc ici un dossier de textes divers et comme toujours dans ce cas se pose la question de l'origine des rapprochements ainsi opérés de texte à texte.

Cependant, ici, avant de poser plus nettement cette question, il convient de jeter un coup d'œil sur l'économie du développement.

62* 1) Ce qu'Eusèbe entend par « transformation »

Précisons tout d'abord le sens du titre : « L'altération et la transformation du monde ». Les pages précédentes, et tout particulièrement les citations de Numénios et de Plutarque opposant l'être divin et le devenir sensible de réalités οὐκ ὄντα, nous inclinent à entendre cette aliénation continue de notre monde comme une perpétuelle destruction. Or, ici, le mot n'est pas négatif ; sans doute on peut se demander en lisant le texte biblique que cite Eusèbe : « Car

1. P.E. XI, 32.

elle passe, la figure de ce monde » (XI, 32, 1, 5-6), si la notion de mort ne domine pas encore sa pensée ; déjà le sens général des textes qui suivent nous conduit à la vision d'une réalité à venir de ce monde en évolution. Mais un texte de la *Démonstration Évangélique*¹ nous garantit définitivement le sens positif de la métamorphose en question : un développement comparable au nôtre dans ses intentions réunit les notions de naissance, de fin et de métamorphose du monde, en rapprochant également les doctrines des Hébreux et des philosophes « les meilleurs », et nommément Platon ; or, dans ce contexte semblable le terme de μεταβολή est précisé : le Christ nous a enseigné que le monde est né et « il nous a encore appris à attendre la venue d'un achèvement et d'une transformation en mieux de cet Univers-ci (συντέλεια και μεταβολή ἢ ἐπὶ τὰ κρείττω τοῦδε τοῦ παντός), cela encore conformément aux Écritures des Hébreux² ».

63* D'autre part la « démonstration » de la thèse à travers les diverses citations se fait en plusieurs temps : le passage du *Timée* affirme une certaine éternité du monde ; le *Politique* expose le mouvement du monde et sa transformation et amorce le thème de la résurrection ; le mythe d'Er l'Arménien dans la *République* reprend cette idée, et enfin la vision de la terre supracéleste est demandée au *Phédon*. Les différents dialogues sont utilisés comme les pièces d'une construction logique. Cette construction est-elle imputable à Eusèbe ? La technique même de la citation, d'une longueur démesurée, sauf en ce qui concerne le *Timée*, indique le report à une édition de Platon³ ; mais d'où vient l'idée de rapprocher ces textes ? Eusèbe trouvait dans les *Stromates* (V, 103) une allusion au mythe d'Er l'Arménien, reflet selon Clément des théories hébraïques et signe de la croyance de Platon en la résurrection ; et cette allusion suivait immédiatement une série de citations du philosophe où l'on pou-

1. *D.E.* III, 3, 14-15.

2. Un emploi « positif » de la transformation continue du devenir apparaît également chez ATHÉNAGORE, *De resurrectione* 17 : « Resurrectio velut extrema omnium mutationum expectanda » (προσδοκᾶν, dit Eusèbe en *D.E.* III, 3, 14).

3. Et encore n'est-ce pas certain : Stobée ne recopie-t-il pas des pages et des pages d'un même dialogue pour les ranger dans un chapitre consacré à telle ou telle idée ?

vait trouver les traces d'une théologie chrétienne parmi lesquelles justement le « Dieux, fils de dieux... » Mais il n'y a pas de lien logique d'un thème à l'autre et la source de la construction d'Eusèbe n'est pas évidente.

Or le manque d'homogénéité du chapitre est peut-être significatif : Eusèbe copie des pages entières du *Politique*, de la *République* et du *Phédon*, où se trouvent nécessairement mêlés des éléments inutiles à sa démonstration ; au contraire, les fragments du *Timée* sont très courts et centrés clairement sur l'idée d'une pérennité du monde due non point à sa nature mais à la décision divine ; il est vraisemblable que la brièveté des citations du *Timée* est au moins en partie due à leur emploi constant chez les apologistes ou les commentateurs de Platon, tandis que les autres, bien que signalées ici et là chez les Pères à des fins semblables à celles d'Eusèbe, n'ont cependant pas la notoriété des premières. Une telle disparité dans la forme même des citations est donc en faveur d'une composition personnelle d'Eusèbe, en ce qui concerne du moins l'ensemble de sa démonstration¹. Il n'est donc pas tout à fait artificiel de traiter ce nouvel emploi du *Timée* de la même façon que les premiers, c'est-à-dire pour lui-même.

64* 2) Le *Timée* : découpage et groupement des textes

Eusèbe semble avoir choisi et réuni ses citations, comme cela lui arrive parfois², en fonction d'un mot-clé, ici « dissoudre ». Nous trouvons dans les quelques lignes qu'il cite un nombre remarquable de mots de la famille de λύω, ce qui fait la valeur de ce petit dossier ; la technique du découpage peut être chez lui très différente, mais où lui est-elle plus personnelle ? Sans doute les citations-fleuves n'appartiennent qu'à lui et Théodoret, lorsqu'il lui emprunte ses morceaux choisis, sélectionne de façon beaucoup plus critique la phrase intéressante pour son propos du moment. Mais Eusèbe sait aussi comparer terme à terme des phrases dont les coïncidences précises l'enchantent — il est vrai qu'il se laisse quelquefois entraîner à un commentaire cursif du texte de Platon, lequel fait jaillir en sa mémoire les mots

1. Cependant une même disproportion entre les citations apparaît chez Stobée.

2. Cf. *P.E.* XI, 12, 2 : le mot « lumière ». Cf. également *P.E.* XII, 43 s., où Eusèbe rapproche les images bibliques de celles utilisées par Platon.

de la Bible¹. Il est aussi capable d'éliminer ce qui ne lui convient pas : à preuve, les silences que nous avons relevés chez lui, comme le découpage de certains textes. Il n'en reste pas moins vrai que son intérêt pour ces textes précis a dû être éveillé par les nombreuses références et citations qui en ont été faites avant lui. Mais, si nous regardons plus attentivement leur emploi chez Eusèbe, nous pouvons y discerner l'aisance de qui connaît directement le texte de Platon :

— la présentation du texte :

Eusèbe donne le titre du dialogue cité et indique ses coupures.

— la connaissance du contexte :

Eusèbe sait qui sont les « dieux, fils des dieux » dont parle Platon ; il n'éprouve même pas le besoin de commenter l'expression.

— la polyvalence de ces textes pour lui :

Eusèbe reprendra les mêmes textes au livre XIII, et il leur adjoindra d'autres morceaux du *Timée* et d'autres dialogues, en vue d'une démonstration toute différente ; il domine donc assez ces textes pour ne pas être tributaire d'une classification faite avant lui.

— la lettre du texte :

Si Eusèbe se référait à de telles classifications, la lettre même de ces fragments aurait des chances de varier conformément à ses sources ; en effet lorsqu'Eusèbe cite à travers quelqu'un, il respecte son texte, ce qui a pour conséquence la présence dans la *Préparation Évangélique* de versions différentes d'un même texte, selon qu'Eusèbe le cite directement ou non.

Tim. 32 b-c

Pour le premier fragment, *Tim. 32* b 8 - c 4, le texte en est le même au livre XI et au livre XIII de la *Préparation*, mais ici Eusèbe commence sa citation plus haut ; la seule variante d'un texte à l'autre est d'un ὡστε à un ὡς, qui ne sont que des équivalents grammaticaux ; quant à la fidélité de la citation par rapport à la tradition directe, elle est pratiquement parfaite, à une variante près (ὕπὸ τῶν ἄλλων/ὕπὸ τοῦ ἄλλου).

1. Cf. par exemple le chapitre concernant l'unicité divine (XI, 17).

Tim. 38 b

Ce fragment n'est pas retenu dans le dossier du livre XIII ; le texte en est le même que celui que nous connaissons par la tradition directe, mais la phrase se poursuit chez Platon pour souligner les ressemblances du temps avec l'éternité, son modèle intelligible — ce qui n'intéresse pas Eusèbe ici, puisqu'il s'agit pour lui non de la ressemblance, mais de la pérennité du monde à travers même son « évolution » et sa « transformation en mieux »¹.

65*

Tim. 41 a-b

Le troisième fragment est également cité au livre XIII, mais dans un contexte beaucoup plus long ; le texte est le même dans les deux cas ; il présente une omission par rapport à celui de Platon selon la tradition directe :

P.E. XI, 32, 4, 2-3

Tim. 41 a 7-8

θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ
τε ἔργων, ἄλυστα ἐμοῦ μὴ θέλοντος

θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργ-
γὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ
γενόμενα ἄλυστα ἐμοῦ γε μὴ
ἐθέλοντος.

De plus, il y a une coupure étrange dans le texte d'Eusèbe : il intervient dans le passage continu qu'il cite avec un ἐπάγει λέγων ἐξῆς (XI, 32, 4, 3) où pour une fois ἐξῆς a toute sa valeur ; est-ce pour insister ? est-ce pour relier à son contexte une phrase si souvent citée que le lecteur marque spontanément un temps d'arrêt après l'avoir lue ? Il n'est peut-être pas inutile de suivre l'histoire de ce petit texte dans la tradition patristique pour apprécier son emploi ici.

3) La fortune de *Tim. 41 a-b*

Le texte se trouve dans l'*Exhortation aux Grecs* du Pseudo-Justin² : θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργός ; chez Athénagore³ : θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἀδύνατα (ἄλυστα ?) ἐμοῦ μὴ θέλοντος ; τὸ μὲν οὖν δεθεῖν πᾶν λυτόν ; chez

1. Cf. *D.E.* III, 3, 14.

2. *Cohort. ad Graecos*, 20, 10.

3. *Supplique*, VI.

Hippolyte¹, d'abord sous sa forme brève, puis repris et allongé quelques lignes plus bas :

... θεοι θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργός τε καὶ πατήρ,

puis :

... ἐν ᾧ προσθεῖς, λέγει· θεοι θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργός τε καὶ πατήρ, ἅλυστα ἐμοῦ γε ἐθέλοντος.

Clément d'Alexandrie² cite le début de la phrase :

θεοι θεῶν, ὧν ἐγὼ πατήρ δημιουργός τε ἔργων.

Origène³ fait allusion au paragraphe en rappelant :

θεοι θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργός καὶ πατήρ, καὶ τὰ ἐξῆς.

Nous voyons donc une apostrophe initiale plus fréquemment citée que le reste de la phrase ; Hippolyte complète en un second temps la phrase en indiquant la soudure : προσθεῖς. Origène, qui pense à l'ensemble du paragraphe, s'arrête après l'apostrophe et évoque seulement le reste : καὶ τὰ ἐξῆς.

D'autre part, les deux auteurs qui citent la phrase plus longuement omettent comme Eusèbe δι' ἐμοῦ γεγόμενα ; mais l'omission ne se fait pas de l'un à l'autre, car les deux textes d'Athénagore et d'Hippolyte sont différents l'un de l'autre et celui d'Eusèbe est beaucoup plus long ; il faudrait donc concevoir une tradition commune avec omission de ces mots, ce qui enlèverait à Eusèbe la responsabilité de cette suppression et serait un indice sur la qualité de sa source.

Enfin, le fait que les mots manquent chez Hippolyte, qui travaille vraisemblablement de seconde main, indiquerait que la doxographie dont il se sert peut-être relève de cette tradition, à moins qu'elle n'en soit responsable.

L'utilisation
de *Tim.* 41 a-b
chez les Pères

Dans l'*Exhortation aux Grecs*, l'apostrophe aux dieux est une profession apparente de polythéisme ; la véritable notion

D'autre part, le texte entre chez les prédécesseurs d'Eusèbe dans diverses combinaisons de citations et répond à des intentions différentes.

de Dieu pour Platon, notion acquise grâce aux Hébreux et à la connaissance d'*Ex.* 3, 14, s'exprime dans l'opposition faite en *Tim.* 27 d - 28 a entre être et devenir : Platon parle ici de dieux « nés », par conséquent matériels et mortels, ce qui est la négation même d'une existence divine (« ces paroles manifestent à ceux qui sont capables de raisonner sainement la disparition et la ruine des dieux »¹); et cette fausse profession de foi est due à la crainte que Platon a de la ciguë. Le Pseudo-Justin connaît cependant la suite du paragraphe, mais la promesse d'immortalité que Platon met dans la bouche de son dieu suprême, une concession aux polythéistes subtils et endurcis, n'est en fait qu'un mensonge de la part du philosophe : « Platon, redoutant les adeptes du polythéisme, amène son démiurge à tenir des propos contradictoires. » Pauvre mensonge d'ailleurs, car il ne sait pas qu'« il lui est absolument impossible d'échapper à ce reproche »².

La phrase est donc retenue pour le polythéisme qu'elle exprime et l'idée aberrante de dieux qui seraient nés ; le contexte cosmique n'est pas pris en considération : un raisonnement logique à partir des mots cités permet d'affirmer la matérialité de tels dieux, et c'est tout ; quant à l'éventualité d'une mystérieuse survie du cosmos, elle est parfaitement exclue, chassée même de l'esprit de Platon, qui est taxé ici de mensonge, lui que Clément appellera « ami de la vérité »³.

Chez Hippolyte, le premier membre de la phrase est également cité pour sa signification polythéiste, mais Hippolyte ne juge pas : il rapproche les textes présentés par les uns ou les autres afin de prouver, selon les cas, que Platon croit à un seul Dieu, à une multitude indéfinie, ou encore à un nombre précis de divinités ; s'il complète un peu la phrase, c'est pour montrer un autre aspect de la théologie platonicienne : l'idée qu'il y aurait des dieux qui tout en étant nés ne mourraient pas.

Dans ce deuxième cas non plus, le sens cosmique de ces « dieux des dieux » n'apparaît pas ; ils évoquent une multitude indéterminée de dieux, au contraire de ceux des généalogies mythologiques, telles par exemple celles qu'on trouve dans le paragraphe précédent du *Timée* ou dans l'évocation

1. *Élenchos* I, 16.

2. *Strom.* V, 102, 5.

3. *Contre Celse*, VI, 10.

1. *Cohort. ad Graecos* 22, 19.

2. *Ibid.* 23, 5 et 6.

3. *Strom.* V, 78, 1 et *passim*.

du *Phèdre*. Le texte de Platon est présenté comme une curiosité documentaire peu reluisante ; si Hippolyte n'y voit pas une faribole dans la bouche même de Platon, il n'envisage pas de pouvoir y trouver un intérêt.

Athénagore continue aussi la citation de Platon quelques mots après l'apostrophe aux dieux ; il la rapproche également d'affirmations monothéistes de Platon, mais il fait sienne la confiance de *Tim.* 28 c 3-5 : « Découvrir l'auteur et le père de cet Univers, c'est un grand exploit, et quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous. » Sa position encore est différente ; les deux phrases expriment bien la pensée de Platon : « ... il pense qu'unique est le Dieu inengendré et éternel. S'il en connaît d'autres... » (*Supplique*, VI). Platon a la notion du dieu suprême et unique, il fait une grande différence entre la nature de ce Premier et celle des autres qui sont « engendrés » ; et cette notion de dieux engendrés n'entache pas son monothéisme véritable : « Si Platon n'est pas un athée en pensant que le démiurge de l'Univers est unique, Dieu inengendré... » (*ibid.*).

De plus, Athénagore restitue au texte du *Timée* son arrière-plan cosmique : il met sous le terme prestigieux de « dieux » les réalités cosmiques que sont le soleil, la lune et les étoiles ; mais il n'épilogue pas sur la pérennité de ces « dieux » : ce qui l'intéresse, c'est la transcendance du dieu inengendré par rapport à toute autre notion de la Divinité. On peut également noter la simplicité de son interprétation du platonisme et son intelligence objective, dénuée d'agressivité.

Nous avons de Justin, non point la citation même du texte de Platon, mais une paraphrase qui en donne une interprétation encore plus nettement cosmique et, si l'on peut dire, plus laïque ; Justin considère les termes de Platon comme une expression mystérieuse du simple monde cosmique : « Platon dans le *Timée* laisse entendre au sujet du monde¹ », et ce qui l'intéresse plus précisément dans la proposition de Platon, c'est qu'elle affirme que notre monde par nature est mortel, mais que la volonté divine lui octroie l'immortalité, affirmation qu'il utilise à propos de l'homme lui-même. Le développement est du reste orienté sur la nature de l'âme et son immortalité : « Penses-tu qu'il faille appliquer cette doctrine à l'âme et en un mot à toutes choses » (*ibid.*), demande Justin au vieillard chrétien.

1. *Dial. avec Tryphon*, V, 4.

Clément d'Alexandrie (*Strom.* V, 102, 5) cite seulement le début de l'apostrophe aux dieux ; ce qu'il en retient, c'est simplement le nom de « Père », donné par Platon au Démiurge ; il le rapproche de la lettre à Érastus et Coriscos (*Ep.* VI, 323 d) et de la *Lettre* II (312 e) ; sur quoi Clément enchaîne en parlant de la résurrection chez Platon, sans se soucier de la différence qu'il peut y avoir entre les « dieux, fils des dieux », à qui pense Platon, et la personne du Fils.

Enfin Origène fait allusion au passage par les mots de l'apostrophe ; il n'explique pas ce qu'il en tire personnellement, mais traite Platon de charlatan dans ce prétendu discours de Dieu et les révélations théologiques qu'il contient¹.

66*

L'interprétation
personnelle
d'Eusèbe

Chez Eusèbe, la question d'un polythéisme de Platon n'est même pas posée ; Eusèbe n'explique pas la façon dont il entend la citation, ni surtout ce que sont ces dieux.

Sans doute s'agit-il du monde dans le chapitre entier et la simple vraisemblance conduit-elle à interpréter les dieux dans le sens même de Platon ; mais nous avons de plus une preuve que cette interprétation est juste, car le passage de la *Démonstration Évangélique* mentionné plus haut à propos de *Tim.* 38 b témoigne qu'Eusèbe connaissait le contexte platonicien : « Eh quoi ! » poursuit Eusèbe après avoir parlé de la métamorphose de notre monde pour un état meilleur, « Platon lui-même n'a-t-il pas reconnu que le ciel, le soleil, la lune et les autres luminaires étaient par nature dissolubles ? et s'il a avancé que ce monde ne serait pas dissous, c'est parce que la volonté du Créateur y serait opposée » (*D.E.* III, 3, 15).

Ainsi Eusèbe, citant *Tim.* 41 a-b, se réfère à tout le paragraphe de Platon ; il le laïcise délibérément, en lisant simplement « astres et ciel » sous les mots « dieux parmi les dieux » ; ce faisant, il ne trahit pas Platon, à cela près qu'il ne présente pas comme lui le monde comme un être divin.

Ainsi nous constatons la notoriété de cette simple phrase de Platon chez les Pères, et aussi la multiplicité des emplois

1. Cf. *Contre Celse*, VI, 10. — Cette façon de juger dans son ensemble et de l'extérieur le paragraphe de Platon, et cela en s'adressant à Celse, fait penser aux considérations élogieuses de Proclus sur la noblesse et la beauté de ce discours divin. Elle permet de présumer qu'un tel commentaire reprend une tradition antérieure à Proclus.

qu'ils en ont faits ; dans cet ensemble, l'interprétation d'Eusèbe se classe parmi les plus fidèles et il n'y a chez lui, à ce propos, aucune intention polémique contre Platon. Son point de vue propre n'est pas si courant ; une fois encore il rejoint, dans une certaine mesure, Athénagore, si plein d'esprit de conciliation, mais c'est avec Justin, alors aux confins du platonisme de son temps et du christianisme, qu'il a le plus de parenté.

D'autre part, nous avons vu que la citation de Platon prend place, chez les Pères, dans des dossiers différemment constitués, mais, sauf chez Justin, tous centrés sur la théologie platonicienne ; de cette interprétation du passage par le platonicien qu'est encore Justin et du dossier d'Eusèbe où il prend place, c'est peut-être dans la tradition philosophique qu'il faut chercher les correspondances.

67* 4) L'anthologie de Stobée : le problème d'une source commune

Les *Eclogae* de Stobée présentent en effet une doxographie sur le sujet *De la naissance et de la destruction*, qui se termine par trois extraits du *Timée* de Platon, choisis comme l'a fait Eusèbe et précédés de cette phrase d'introduction (I, 20, 9-10, p. 180 Wachsmuth) : « Il révèle clairement que l'Univers est éternel (ἀίδιος) : du moins s'exprime-t-il ainsi dans le *Timée*... »

Stobée cite alors *Tim.* 32 b-c en commençant un petit peu après Eusèbe et en s'arrêtant au même point que lui ; son texte, de plus, présente la même variante par rapport aux manuscrits de la tradition directe (ὕπὸ τῶν ἄλλων / ὕπὸ τοῦ ἄλλου).

En revanche il cite plus longuement que ne le fait Eusèbe *Tim.* 38 b : il finit la phrase, c'est-à-dire qu'il rappelle l'éternité du modèle et la plus grande ressemblance possible de son image.

Enfin, si le dernier passage (*Tim.* 41 a-b) a la même extension chez les deux citateurs, Stobée n'offre pas l'omission caractéristique d'Athénagore, Hippolyte et Eusèbe ; mais la forme qu'il reproduit n'est pas celle du manuscrit A de la tradition directe, généralement adoptée ; c'est celle choisie par Proclus et vigoureusement affirmée par son commentaire¹ :

1. PROCLUS, *In Timaeum* V, 199.206.209.

Stobée (I, 20, 10)

θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς
πατὴρ τε ἔργων, ἀ δι' ἐμοῦ γινόμενα
ἄλυτα, ἐμοῦ γε θέλοντος

Proclus (V, 199 et 206)

θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς
πατὴρ τε ἔργων, ἀ δι' ἐμοῦ
γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε
ἐθέλοντος.

En définitive, la parenté la plus nette, en ce qui concerne la lettre du texte, rapproche Athénagore et Eusèbe. Mais la composition du dossier et la thèse qu'il sert à étayer rapprochent Eusèbe d'une tradition dont Stobée est le témoin¹ : Platon affirme l'éternité du monde créé ; si le dossier de citations ne se trouve pas chez Justin, qui parle en platonisant, l'allusion qu'il fait au passage du *Timée* va dans le même sens. On aimerait savoir comment il lisait le texte de Platon et, si celui-ci est bien celui de la vulgate, pourquoi et quand les exégètes ont été gênés par le membre de phrase en litige, au point de le supprimer ou de le modifier².

68* g) *L'unicité divine*³ : *Tim.* 31 a

Eusèbe s'adresse encore au *Timée* (31 a) pour garantir le monothéisme de Platon ; la citation entre ici dans un ensemble de trois textes groupés sous le titre du chapitre « Que Dieu est un seul » : *Tim.* 31 a, *ep.* XIII, 363 b, *leg.* IV, 715 e - 716 b. A vrai dire, le rôle de ce dernier texte est plutôt d'affirmer l'origine antique de la doctrine, c'est-à-dire, pour Eusèbe, son hébraïsme, et de permettre à l'auteur une série de rapprochements un peu décousus ; il les rassemble en une sorte de conclusion au premier point de son « étude des natures intelligibles », c'est-à-dire du Dieu suprême : « Ce ne sont là que quelques-unes des mille références au Dieu de l'Univers » (XI, 13, 8, 4-5).

Comme Eusèbe ne recourt à aucun intermédiaire pour appuyer sa propre exégèse, ce n'est pas de ce côté que l'on peut chercher l'origine de son dossier. Et si l'on regarde du côté des apologistes, on n'y trouve pas non plus de correspondant exact : si le texte des *Lois* a une certaine notoriété, la triade proposée par Eusèbe n'apparaît pas chez eux.

1. Sans pourtant que la lettre même de cette tradition soit la même chez l'un et chez l'autre.

2. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Comm. sur le « Timée »* (trad. et notes), t. II, Paris 1968, p. 66, n. 1.

3. *P.E.* XI, 13.

1) Le texte du *Timée*

Dans l'ensemble du développement, le texte essentiel est celui du *Timée*, qui repousse une objection éventuelle. Et pourtant Platon parle souvent de dieux au pluriel (XI, 13, 3, 2).

Le texte est cité correctement ; mais l'interprétation qui en est donnée et l'utilisation qui en est faite surprennent si l'on se réfère au contexte platonicien.

2) L'interprétation d'Eusèbe

D'abord le monde intelligible est évidemment assimilé à Dieu, « au sens propre » (κρυπτός, XI, 9, 3, 7) du terme, c'est-à-dire au Dieu suprême ; nous avons vu à propos des Idées comment Eusèbe et le moyen platonisme passaient naturellement des idées platoniciennes au Verbe qui les rassemble en son hypostase ; ici nous assistons à une métamorphose similaire de la pensée de Platon : si le modèle du monde est Dieu, il ne s'agit plus maintenant du Verbe, mais du Premier Dieu ; Théodoret, commentant ce même texte, souligne la difficulté que nous trouvons dans l'exégèse d'Eusèbe et la résout en interprétant ainsi les intentions secrètes de Platon : « Par 'modèle', je crois que Platon veut dire ou bien Dieu en tant qu'il est un, ou bien l'Idée qui, selon lui, est la pensée de Dieu, ou bien le ciel intelligible qui, d'après la divine Écriture, est au-dessus de celui-ci¹. »

D'autre part Eusèbe s'appuie essentiellement sur ce texte pour prouver le monothéisme de Platon ; même s'il était ici question du Dieu suprême, Platon parle assez souvent de la Divinité au singulier pour que l'on ait pu trouver chez Eusèbe une expression plus directe du monothéisme de ce philosophe ; l'absence du texte de *Timée* 31 a chez les apologistes est-elle le signe d'une originalité d'Eusèbe ? A vrai dire, si l'on regarde les développements qu'ils consacrent au monothéisme de Platon, on constate, à travers Justin platonisant et Athénagore en conversation avec les Grecs cultivés et philosophes, que la citation choisie par Eusèbe correspond à leur démarche logique.

69* Justin Ainsi Justin définit le dieu platonicien (d'après *Phédon* 65) sans parler de son unicité : « Seul Dieu est inengendré et incorruptible,

et c'est ce qui fait qu'il est Dieu¹. » Mais il montre que l'unicité de ce dieu est logiquement nécessaire, car la logique veut que l'inengendré soit un : « Il s'ensuit que ce qui est inengendré n'est pas non plus plusieurs ; car à supposer qu'il y ait une différence entre plusieurs inengendrés, tu n'en pourrais jamais trouver la cause ; mais ton esprit, s'appliquant à l'infini, s'arrêtera à quelque moment, sous l'effet de la fatigue, sur un être inengendré que tu déclareras cause de tout². » Justin n'invoque pas *Tim.* 31 a ; il ne cherche pas plus qu'Eusèbe un texte de Platon où celui-ci parle directement d'un seul Dieu, mais il spécule sur la notion de Dieu à partir de l'idée primordiale, fondamentale, qui définit la Divinité, celle d'inengendré. C'est ainsi qu'il assied l'idée de l'unicité divine dans le système platonicien.

70*

Athénagore

Le rapport qui existe entre son attitude et celle que révèle la citation choisie par Eusèbe apparaîtra

de façon plus explicite dans un développement d'Athénagore. Dans sa *Supplique*, Athénagore repousse l'accusation d'athéisme que l'on porte contre les chrétiens parce qu'ils ne croient qu'en un seul Dieu, qu'il définit en des termes sous lesquels on devine encore le texte de *Tim.* 27 d - 28 a : « Nous reconnaissons un seul Dieu, inengendré, éternel, invisible, impassible, incompréhensible, impossible à circonscrire, saisi uniquement par l'esprit et par la raison³. » Une telle attitude est injuste, dit-il, car d'illustres païens ont eu de Dieu une idée semblable : ainsi Platon — et il cite *Tim.* 28 c 3-5 — « pense qu'unique est le Dieu incréé et éternel⁴. Athénagore pour sa part tient de sa foi la connaissance de l'unicité divine, mais, par condescendance pour son lecteur païen et dans un désir de dialogue, il va démontrer logiquement la nécessité de ce dogme : « de manière à ce que vous possédiez la raison de notre foi⁵. » Le premier point — et nous voyons s'imposer la notion de « modèle » — est qu'il n'y a de ressemblance que par génération : « ... parce qu'ils (ces dieux) étaient incréés, ils étaient différents. Les choses créées en effet sont semblables à leurs modèles (incréés) ; les choses incréées sont différentes, puisqu'elles ne sont

1. JUSTIN, *Dial. avec Tryphon*, V, 4.2. *Ibid.*, V, 6.3. ATHÉNAGORE, *Supplique*, X.4. *Ibid.*, VI.5. *Ibid.*, VII.1. THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique*, IV, 49.

faites ni par quelqu'un ni pour quelqu'un¹. » Peut-on alors concevoir deux inengendrés ? C'est impossible, car il n'y a pas place pour un second inengendré, ni évidemment pour plusieurs : « ... quelle est la place de l'autre Dieu ou de tous les autres² ? » Il ne peut être ni dans ce monde-ci, ni autour de lui ; peut-on imaginer qu'il serait « dans un autre monde et autour d'un autre monde³ » ? Athénagore ne peut concevoir un autre monde que le nôtre, parfait dans sa sphéricité totale, selon la cosmogonie de Platon dans le *Timée*, et il conclut ainsi : « S'il n'est ni dans un autre monde (car tout est rempli par le Créateur) ni autour d'un autre monde (car tout appartient au Créateur), il n'est pas non plus, car il n'y a pas de lieu où il puisse être. » C'est bien dans ce sens que « le modèle qui enferme tout ce qu'il y a de Vivants intelligibles, ne peut jamais être à la seconde place, venir après un autre » (*Tim.* 31 a 4-5).

Si donc Athénagore ne s'appuie pas sur *Tim.* 31 a pour établir un monothéisme platonicien, la démonstration logique qu'il propose à son docte adversaire païen se fonde curieusement sur la notion irréfragable qu'il a du monde et du rapport entre le générateur et l'engendré, rapport de ressemblance et de possession salvatrice⁴. Nous voyons donc un courant constant de la théologie telle que peut la concevoir ou la comprendre un païen formé par la philosophie : elle repose sur la distinction fondamentale de l'inengendré et de l'engendré, et le nom de Dieu au-delà duquel on ne peut remonter en est issu : Dieu est avant tout l'inengendré, mais dans le couple inengendré/engendré, modèle/image, couple qui résume tout — de cette définition se déduisent tous ses attributs. Plus tard encore cette conviction s'affirmera nettement dans la théologie d'Eunome, avec l'idée que le nom propre de Dieu est l'inengendré⁵. Quand Eusèbe cite *Tim.* 31 a, il se réfère donc implicitement à une certaine dialectique théologique, vraisemblablement philosophique et platonisante ; on aimerait trouver la citation de ce texte du *Timée* dans un florilège païen sous le titre que donne Eusèbe à son chapitre : Dieu est un seul.

1. *Supplique*, VII.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Ce rapport apparaît encore dans le commentaire que fait ATHÉNAGORE de la théologie de Philolaos (*Supplique*, VI) : « Philolaos lui aussi, en disant que toutes choses ont été enfermées par Dieu comme dans une prison, montre qu'il est unique et supérieur à la matière. »

5. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, VII, passim.

71* Conclusion

Ainsi donc, tout d'abord, la lecture du *Timée* par Eusèbe, dans la mesure où nous pouvons en juger, reste fragmentaire : elle méconnaît tous les développements scientifiques de la fin du dialogue et n'en retient que ce qui est susceptible d'interprétations métaphysiques ; cette sélection est due évidemment au propos d'Eusèbe dans le livre XI : il veut essentiellement comparer la métaphysique des Hébreux à celle de Platon. Elle est d'ailleurs un fait commun aux lecteurs tardifs de Platon.

Eusèbe donne du *Timée* des extraits courts et maintes fois cités avant lui ; mais il en connaît plus qu'il n'en cite dans les pages dont il tire ses morceaux choisis. Nous pouvons parfois constater qu'il s'est reporté au texte de Platon, lorsqu'un auteur moderne lui indiquait tel ou tel témoignage de Platon à l'appui d'une thèse intéressante ; ailleurs il suggère le contexte.

Cependant, ces textes trop souvent cités n'ont pas toujours une forme parfaite : ils portent des marques d'usure et d'un gauchissement de la pensée. Parfois il semble bien qu'Eusèbe soit victime des fautes d'un intermédiaire : ainsi dans la citation du texte composite qu'il met en tête de son développement sur les Idées. Ailleurs on peut se demander si lui-même, par manque de rigueur philosophique, n'est pas responsable de l'affaiblissement d'un texte : ainsi, par exemple, des citations qui illustrent le chapitre sur l'être de Dieu.

Enfin, la lecture de ces textes du *Timée* est délibérément théologique : elle tire du platonisme des notions originales, celle de l'être par exemple, ou celle d'un Dieu personnel là où Platon parlait du monde ; sa pensée suit une pente néo-platonicienne ou chrétienne ; mais elle a son originalité. En particulier, nous constatons qu'Eusèbe, peut-être au prix d'une ignorance voulue de certains textes et de toute une tradition exégétique, soutient vigoureusement le monisme de Platon à partir du *Timée*, comme le font Justin, chez les chrétiens, et Atticus, parmi les philosophes platonisants.

72* Eusèbe lecteur de l'*Alcibiade* : le dogme de l'immortalité de l'âme¹

La place de l'*Alcibiade* dans la Préparation Évangélique

A la différence du *Timée*, l'*Alcibiade* n'est cité qu'une seule fois dans la Préparation Évangélique, et cela au chapitre 27 du livre XI. Sans doute les résonances théologiques du *Timée* expliquent-elles cette disproportion ; il est cependant remarquable que l'*Alcibiade*, dont l'importance est notoire dans la pédagogie néoplatonicienne comme dans la spiritualité chrétienne², apparaisse si peu dans le parallèle Platon/Moïse établi par Eusèbe, et aussi qu'il paraisse au livre XI, essentiellement théologique et eschatologique, tandis qu'il ne figure absolument pas dans les livres XII et XIII, lesquels posent des questions d'éducation morale. Eusèbe ne retient en effet du dialogue que son contenu idéologique : ce faisant, il le lit un peu comme celui qui lui a donné ce sous-titre : « De la nature de l'homme ».

Le sens de l'*Alcibiade*

En fait, le dialogue de Platon est une enquête faite par Socrate au profit du jeune ambitieux qu'est Alcibiade. Avant de commander aux autres et pour le bien faire, il faut se connaître soi-même, c'est-à-dire acquérir un mode de vie conforme à la véritable nature de l'homme, c'est-à-dire encore s'attacher au « divin » et agir conformément à ce dernier ; le but du dialogue est donc de parvenir à une éthique fondée sur la connaissance — conformément au principe de Platon que bien agir sans savoir le sens de son acte est une attitude de peu de valeur. La fin du débat est donc éthique, et non théologique ou mystique.

73*

Le passage choisi par Eusèbe

Eusèbe cite le passage capital de l'enquête sur la connaissance de soi proprement dite. C'est en tournant son regard vers tout ce qui est divin que l'homme (c'est-à-dire son âme) connaîtra sa vraie nature :

Dieu est le miroir dans lequel l'âme prend conscience de ce qu'elle est. Mais ce qui, dans le dialogue, n'est qu'une étape avant d'arriver à des conclusions pratiques, est retenu pour soi-même par Eusèbe, ce qui donne à l'œuvre citée un sens différent et des résonances théologiques ou mystiques.

L'intérêt de la citation faite par Eusèbe

Outre cette importance accordée au caractère religieux de l'*Alcibiade* — que l'on trouve également chez les philosophes païens¹ —, la citation d'Eusèbe présente malgré sa brièveté un intérêt exceptionnel ; tout d'abord, à cause de l'usage qui en est fait : elle entre dans la démonstration de l'immortalité de l'âme — ce qui est une utilisation originale du dialogue ; et, d'autre part, du fait que la lettre même de l'extrait pose un problème. Eusèbe nous offre un long passage qu'ignorent les manuscrits de Platon et dont la fortune sera glorieuse : il s'agit du développement de l'idée que Dieu est le meilleur miroir de l'âme (*Alc.* I, 133 c 8-16). La question de son authenticité nous amène à juger le rôle d'Eusèbe dans la transmission du texte platonicien, la valeur de son témoignage, et enfin la façon dont on lisait Platon à son époque.

74* a) *Alc.* I, 133 c 1-16 : le thème de l'immortalité de l'âme de Platon à Eusèbe

1) La démonstration de l'immortalité de l'âme selon les Hébreux et selon Platon

Eusèbe affirme que les Hébreux croient en l'immortalité de l'âme ; il appuie cette affirmation sur trois textes de la *Genèse* (*P.E.* XI, 27, 1-3) ; ensuite de quoi il déclare, selon le schéma logique qu'il utilise le plus souvent dans la construction du parallèle Platon/Moïse, que Platon de la même façon, comme s'il avait été en cela instruit par Moïse, déclare ceci et cela. Étant donné que la notion d'une âme, et d'une âme immortelle, n'est pas évidente dans les textes hébraïques, les affirmations d'Eusèbe demandent un examen critique.

1. Cf. l'usage du dialogue chez PORPHYRE (*Lettre à Marcella*, 1, 3 et *passim*) ou chez JUSTIN (*Dial. avec Tryphon*, IV).

1. *P.E.* XI, 27, 5.

2. Sur la fortune de l'*Alcibiade*, cf. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, p. 15-16 et 53-203.

Or, si nous regardons les textes invoqués, nous constatons qu'ils disent ceci :

- α) Dieu a créé l'homme « à son image »¹
- β) Les Hébreux distinguent corps et « âme »²
- γ) Dieu a établi l'homme roi de l'Univers³.

Pour tirer de ces textes l'idée que l'âme est immortelle, il faut les interpréter. Eusèbe le fait : il affirme pour commencer que Moïse a défini l'âme comme une essence immortelle en disant qu'elle était « à l'image » de Dieu ; après avoir cité la Bible et avant de passer aux textes philosophiques, il commente : Comment concevoir une image de Dieu si ce n'est par rapport aux « puissances qui sont en Dieu » et par la similitude de la « vertu » ; ce n'est donc qu'implicitement qu'il signifie que les « puissances qui sont en Dieu » et la « vertu » comportent en Dieu l'immortalité. Le raisonnement demeure insuffisant, par tout ce qu'il sous-entend sans l'explicitier.

De même, l'enchaînement logique des citations bibliques est peu satisfaisant. Il y a un hiatus entre les textes bibliques cités : dans le premier il est question de l'homme, alors qu'Eusèbe parlait d'âme ; le deuxième, dûment éclairé par Eusèbe, fait remarquer que l'on doit distinguer en l'homme son âme et son corps, l'un sensible et l'autre intelligible ; mais le troisième texte parle de l'homme, à nouveau, et de son caractère royal. A quoi donc a servi la distinction proposée à travers le deuxième texte ? Comment savoir qu'il faille prendre le mot « homme » au sens de son « âme », si Eusèbe ne le dit pas ?

Ainsi la démonstration d'Eusèbe est incohérente et insuffisante, si elle est considérée à elle seule dans cette première partie du chapitre 27. Du côté « hébraïque », le dogme de l'immortalité de l'âme semble donc assez mal défini.

75*

Le platonisme Par ailleurs, si Eusèbe voulait seulement dire que Platon croit en l'immortalité de l'âme comme le font les Hébreux, il lui suffirait de citer une formule définitive

1. P.E. XI, 27, 1, 4-7 : Gen. 1, 26-27.

2. P.E. XI, 27, 2, 3-5 : Gen. 2, 7.

3. P.E. XI, 27, 3, 2-7 : Gen. 1, 26-27.

de Platon, comme celle du *Phèdre* (246 e) : « Toute âme est immortelle ».

En fait, la véritable démonstration de l'immortalité de l'âme se fait à travers les textes cités du platonisme. Elle repose tout entière sur l'idée de la ressemblance de l'âme avec Dieu, affirmée par le texte de l'*Alcibiade*, prouvée et précisée par le *Phédon* (l'âme est invisible et, comme le monde invisible, exempte de métamorphose et de mort ; elle a une fonction royale et comme telle entre également dans le monde incorruptible et immortel), enfin démontrée systématiquement par les textes de Porphyre au chapitre suivant (si l'on constate une ressemblance entre les facultés de deux choses, il faut conclure à la ressemblance, également, de leur essence. Si l'âme ressemble à Dieu par ses *ἐνέργειαι*, elle a également une *οὐσία* qui lui ressemble [XI, 28, 5], c'est-à-dire une essence immortelle). Il semble bien qu'Eusèbe demande donc aux platoniciens leur démonstration et non pas seulement leurs conclusions sur la condition de l'âme. Le rôle de Moïse est de rendre digne de foi, grâce aux coïncidences occasionnelles des expressions bibliques avec les termes platoniciens, la construction dialectique des philosophes, en l'accrochant à une réalité révélée par l'Écriture Sainte ; c'est ce qu'indique la conclusion d'Eusèbe (XI, 28, 17) : Moïse « a garanti » les raisonnements des philosophes profanes.

Nous pouvons donc constater ici, une fois de plus, la place de la réflexion philosophique des « Grecs » dans l'élaboration des dogmes chrétiens et l'interprétation des textes bibliques ; en dépit du plan du chapitre, c'est encore Platon qui a été colonisé au profit de Moïse.

76* La place de l'*Alcibiade* dans la démonstration

Dans la démonstration de l'immortalité, fondée sur l'idée de la ressemblance de l'homme à Dieu, le passage de l'*Alcibiade* cité par Eusèbe affirme simplement, en termes imagés, le fait de la ressemblance ; il est donc indissociable de l'ensemble du dossier qui construit progressivement la démonstration. En fait, les thèmes proposés, dès l'énoncé « biblique » de la thèse, font penser à l'*Alcibiade* : derrière la deuxième citation de la *Genèse*, on devine la conclusion tirée par le Socrate du dialogue : l'homme n'est ni son corps ni le complexe âme-corps, mais son âme¹. Le

1. *Alc. I*, 130 c 3.

second temps du dialogue est d'affirmer la similitude entre Dieu et l'âme¹ ; le rôle joué par l'âme est un rôle divin : celui de commander². Ce sont là les grands thèmes développés par tout le chapitre, et ceux qui rendent compréhensible le centon biblique du début. En fait, Eusèbe n'a pas forcément lu l'*Alcibiade* en son entier pour présenter les textes bibliques et leur interprétation, car on retrouve l'idée de l'isolement de l'âme au milieu de l'ensemble humain dans les textes du *Phédon* ou ceux de Porphyre ; mais ces textes contiennent d'autres thèmes qui n'apparaissent pas dès le début du chapitre ; enfin la simplicité de l'anthropologie alors présentée (avec les deux termes d'âme et de corps) est propre à l'*Alcibiade*, et c'est en fait le schéma qu'Eusèbe retient jusqu'à la conclusion. Il semble qu'il y ait à l'arrière-plan de ce développement une association traditionnelle entre l'*Alcibiade* et la pensée judéo-chrétienne.

2) La contamination du thème platonicien par des éléments étrangers

Un élément particulier donne lieu de croire que nous sommes en présence d'une vision de la nature humaine traditionnelle, à base platonicienne, mais qui mêle aux thèmes de Platon des éléments plus populaires. En effet, un jeu de mots permet à Eusèbe de mettre sur le même plan la fonction royale donnée à l'homme par Dieu dans le monde et le thème de la royauté de l'âme selon Platon, car cette royauté s'entend de l'âme sur le corps, ou de l'empire sur les passions ; c'est elle qui a pour nom la « vertu » qu'invoque Eusèbe. Il ne faut cependant pas se hâter de conclure à l'élaboration d'un lieu commun à partir d'une contamination de Platon par la Bible : nous retrouvons ce thème d'une royauté cosmique dans les pages de Porphyre citées par Eusèbe, ce qui ne prouverait rien par soi-même mais nous reporte aux grands développements de la tragédie grecque, celle d'Eschyle ou de Sophocle, sur la merveille qu'est l'homme. Eusèbe se fait ici l'écho d'un platonisme teinté d'éléments extérieurs empruntés à un courant dont la tradition biblique fait sans doute partie, mais qui comprend également une réflexion éminemment grecque.

1. *Alc. I*, 132-133.

2. *Ibid.* 130 d 5, etc.

77* α) L'influence possible de Philon d'Alexandrie sur la présentation du *topos* sur l'homme par Eusèbe

La réflexion d'Eusèbe sur la création de l'homme et la construction platonicienne dans laquelle il l'intègre ressemblent beaucoup au développement de Philon dans le *De opificio mundi* sur l'œuvre du sixième jour. En effet, le premier souci de Philon après avoir cité *Gen. 1, 26*, quand il commente le « à l'image », est de préciser que la ressemblance de l'homme avec Dieu ne s'entend pas du corps : « Mais cette ressemblance, que personne ne se la représente par les traits du corps : Dieu n'a pas la figure humaine, et le corps humain n'a pas la forme de Dieu » ; quant au terme d'image, il s'applique à l'esprit : « L'image s'applique ici à l'intellect, le guide de l'âme¹. »

Sans doute Eusèbe ne distingue-t-il pas ici *νοῦς* et *ψυχή*, mais sa pensée suit le même cours que celle de Philon. En effet, poursuit celui-ci, l'esprit joue le même rôle en l'homme que le guide suprême dans le monde entier ; Philon ne s'appuie pas sur le texte de la *Genèse* pour affirmer cette prérogative de l'esprit humain et il détaille plus que ne le fait Eusèbe les points de ressemblance entre les deux *ἡγεμόνες*, mais le mouvement est le même et l'inspiration qui le guide trouve une correspondance précise dans les textes platoniciens qu'Eusèbe a en tête en citant la Bible (invisibilité de l'âme ; conquête du monde par la connaissance ; contemplation du ciel et montée à l'intelligible). La contamination de l'idée biblique d'image avec la notion platonicienne d'âme est bien affirmée par Philon. Chez lui comme chez Eusèbe, on trouve l'idée que l'homme selon l'image et la ressemblance est animé par le principe spirituel, la preuve que telle est bien la nature humaine étant fournie par les propriétés de l'âme.

Mais si dans son ensemble le *topos* est le même chez Philon et chez Eusèbe, il présente des caractères propres à chacun.

Tout d'abord les résonances platoniciennes chez Philon proviennent d'autres textes que ceux cités par Eusèbe : Philon distingue dans l'ensemble de l'âme le *νοῦς* qui en est le guide ; il évoque l'image d'une âme ailée, celle de sa procession dans le ciel², sa montée « au sommet de la voûte des intelligibles », et encore un enthousiasme de l'âme en contem-

1. PHILON, *De opificio mundi* 69.

2. *Ibid.* 70.

plation, semblable à celui des Corybantes¹ ; tout cela se rattache au grand mythe du *Phèdre* et à cette partie du mythe où Platon évoque les âmes divines. Philon applique ce qu'il en dit à l'âme humaine et ne fait aucune allusion à la fin du mythe qui décrit les tribulations morales et le drame eschatologique de l'homme.

Eusèbe ne renvoie pas ici au *Phèdre* ; il cite l'*Alcibiade* et le *Phédon*, et s'en tient pour sa part à la distinction du corps et de l'âme prise dans son ensemble. Si son inspiration est banale, il ne se contente pas de paraphrases plus ou moins vagues des textes platoniciens : il les présente eux-mêmes, suivant une technique qui lui est familière.

Cependant ce qui différencie surtout les deux auteurs est le sens même de leur réflexion. Philon en effet analyse la nature de l'âme pour elle-même, c'est-à-dire qu'il se place dans l'absolu, sans être orienté ni par la morale ni par l'eschatologie ; l'histoire de l'âme et de ses tribulations ne le retient pas dans le portrait qu'il en donne ; sans doute est-elle évoquée dans sa vie, mais une vie idéale et sans drame. Eusèbe, au contraire, présente l'âme dans une perspective dramatique, c'est-à-dire dans sa vie morale (« la similitude de la vertu », XI, 27, 4, 3) et son destin eschatologique (comme le montre le choix des textes du *Phédon*).

78*

L'immortalité de l'âme

L'originalité du sens donné par Eusèbe à ce lieu commun apparaît clairement quand on compare la place de l'idée d'immortalité chez les deux auteurs. Chez Eusèbe elle est la raison même de tout le développement ; chez Philon elle apparaît aussi, mais pour ainsi dire épisodiquement, et dans un sens existentiel et non eschatologique : Philon parle de la contemplation des phénomènes célestes, « d'où naquit la philosophie, grâce à laquelle l'homme, quoique mortel, acquiert l'immortalité² ». Il semble donc qu'Eusèbe ait utilisé un lieu commun nourri de souvenirs platoniciens, qu'il l'ait rapproché de textes précis et en ait tiré une démonstration originale : une démonstration logique et philosophique de l'immortalité de l'âme, mais dans une application judéo-chrétienne.

1. PHILON, *De opificio mundi* 71.

2. *Ibid.* 77.

79* β) La mise en valeur par Eusèbe des thèmes de l'*Alcibiade* ; l'enseignement d'Origène

Nous voyons donc que Philon, tout en présentant un développement analogue à celui d'Eusèbe sur la nature de l'homme, telle que la suggère le texte de la *Genèse*, recourait plutôt, pour appuyer sa thèse, à d'autres textes platoniciens. Si l'*Alcibiade* impose ici son schéma de l'homme et apparaît en premier lieu dans la liste des textes retenus par Eusèbe, il faut en chercher ailleurs la raison. Sans doute Eusèbe a-t-il pu se reporter de lui-même au dialogue qui proclamait explicitement que l'homme, c'est son âme ; mais les thèmes du « Connais-toi toi-même » et de l'âme au miroir ont dû aussi lui être rendus familiers par les commentaires et utilisations de l'*Alcibiade* qu'il pouvait connaître. Ainsi, nous apprenons par Grégoire le Thaumaturge la place de ces thèmes dans l'enseignement moral d'Origène : la connaissance de soi est le moyen d'atteindre la vertu ; par un choix lucide entre ses bonnes et mauvaises tendances, l'âme acquiert la vertu¹ ; elle peut juger et choisir le bien². Et Grégoire signale lui-même la dette d'Origène à l'égard de la philosophie, lorsqu'il donne cette paraphrase et cette interprétation de la doctrine des « anciens », en des termes qui évoquent directement l'*Alcibiade* : « Il nous formait ainsi à pratiquer la justice, en nous y obligeant, s'il faut ainsi parler, et autant à être prudents, en restant attentifs à notre âme, en voulant nous connaître et en nous efforçant d'y parvenir. C'est bien la plus belle tâche de la philosophie, ce qui est attribué au plus fameux devin d'entre les démons comme une très sage prescription : 'Connais-toi toi-même'. Les anciens ont eu raison de dire que c'est la vraie tâche de la prudence et qu'en cela consiste la divine prudence : elle est réellement selon eux la même vertu chez Dieu et chez l'homme ; l'âme elle-même s'exerce à se regarder comme dans un miroir, elle contemple en elle-même le reflet de l'intelligence divine, si elle devient digne de cette communion³... »

1. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène*, 119, éd. H. Crouzel, S.C. 148, p. 145 : « Il voulait ainsi que notre âme se contemple elle-même, comme dans un miroir, ainsi que les principes et les racines des maux... et pareillement toute la meilleure partie d'elle-même, la partie raisonnable. »

2. *Ibid.*, 122, p. 147 : « C'est ainsi, en effet, que peuvent venir à l'âme les divines vertus... »

3. *Ibid.*, 140-142, p. 153-155.

Ce texte commente l'*Alcibiade* dans le sens du néoplatonisme ; mais il exprime aussi des idées voisines de celles d'Eusèbe dans son chapitre sur l'immortalité de l'âme : la similitude de la vertu en l'homme et en Dieu, rapprochée du texte de l'*Alcibiade* sur la connaissance de soi et le symbole du miroir.

Mais s'il y a un rapport entre l'enseignement moral d'Origène et le développement d'Eusèbe, le plan sur lequel se tient Origène est le même que celui où se trouve Philon : par la philosophie l'âme atteint Dieu ; il ne s'agit pas des fins dernières de l'homme, ni à proprement parler de son immortalité. Ce qu'apporte Origène, c'est un témoignage sur la place de l'*Alcibiade* dans la réflexion du temps sur l'âme humaine.

80* γ) Porphyre et le thème de l'immortel

L'influence de Porphyre est peut-être décisive ; elle est du moins une raison de cette association par Eusèbe des thèmes de l'*Alcibiade* et de l'idée de l'immortalité de l'âme. En effet, non seulement, comme nous l'avons vu, c'est avec Porphyre que se construit sous sa forme la plus logique la démonstration que l'âme est immortelle, mais encore nous trouvons chez Stobée, dans le chapitre qu'il consacre au « Connais-toi toi-même » un texte de Porphyre différent de celui cité par Eusèbe, où se trouvent rapprochées les idées de connaissance de soi et d'immortalité : « ... que l'homme immortel soit connu, et que l'homme extérieur ne soit pas méconnu... pour éviter qu'en attribuant la valeur de l'immortel à ce qui est périssable et terrestre, nous ne le rendions à la fois ridicule et déplorable, pour être pris dans la tragédie des modes de vie insensés, et qu'en attachant à l'immortel l'humilité de ce qui est mortel, nous ne soyons pitoyables et en tout point injustes par ignorance de ce qui convient à la valeur¹. »

Porphyre dépasse par là la leçon de *μετρίότης* qui est donnée traditionnellement, comme cela ressort des textes groupés par Stobée au début de son chapitre, par la maxime delphique. Pour Porphyre — comme pour Platon et comme pour Eusèbe, quoique moins exclusivement —, se connaître soi-même est prendre conscience de la valeur de la nature humaine, comme il le dit, c'est « connaître l'homme immor-

1. Cf. STOBÉE, *eccl.* III, 21, 28 (p. 582-583 Hense).

tel » ; de quelle immortalité s'agit-il ici pour Porphyre ? Chaque homme, nous dit-il, en tant qu'il est *νοῦς* et *ψυχὴ*, est une image de l'homme en soi qui se trouve dans l'Esprit parfait. Il ne s'agit donc vraisemblablement pas d'une immortalité individuelle. De plus, la leçon dernière donnée par Porphyre dans le texte cité par Stobée est une leçon de morale, comparable à celles données par Socrate dans l'*Alcibiade* et par Origène à ses élèves ; selon Porphyre, il faut se connaître soi-même parce que c'est là le seul moyen d'atteindre la justice, c'est-à-dire une juste appréciation des choses, et la possibilité de se situer à sa juste place¹.

Le développement d'Eusèbe n'est donc pas aussi banal qu'on pourrait le croire à première vue ; mais il se situe dans une tradition générale, celle d'une réflexion sur l'homme, nourrie par les thèmes de l'*Alcibiade* et rattachée par Origène lui-même, dans son enseignement, à la philosophie païenne et platonicienne.

Mais il faut en venir maintenant à la lettre du texte cité par Eusèbe. Comme il pose la question de la valeur de son témoignage dans l'établissement du texte authentique d'un dialogue de Platon, nous nous y arrêtons assez longuement.

81* b) Alc. I, 133 c 8-16 : Dieu, miroir de l'âme

Eusèbe (*P.E.* XI, 27) et Stobée (III, 21, 24) nous ont fait connaître une version plus longue du passage de l'*Alcibiade* de Platon, où Socrate, pour expliquer à son interlocuteur le sens de la prescription delphique : « Connais-toi toi-même », compare l'âme en quête d'elle-même à un œil qui chercherait à se voir. L'authenticité du fragment ainsi conservé par une tradition indirecte est généralement contestée par les éditeurs de l'*Alcibiade*², mais certains éditeurs de Stobée optent en sa faveur, et expliquent comment, par une faute méca-

1. Origène donne un sens semblable à la notion de justice ; cf. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène*, 139 : « ... si toutefois il est vrai que la nature de cette vertu est de répartir selon le mérite et de donner à chacun ce qui lui revient. »

2. Parmi les plus récents : M. CROISER, in *Platon. Œuvres complètes*, I, *Coll. des Univ. de France*, Paris 1966², p. 110, n. 1 ; A. CARLINI, in *Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Rivali. Introduzione, testo critico e traduzione*, Turin 1964, p. 54. De CARLINI, voir aussi « Studi sul testo della quarta tetralogia platonica », in *Studi italiani di filologia classica*, N.S., 34, 1962-1963, p. 169-189.

nique du copiste, le passage a pu disparaître des manuscrits¹, tandis que le P. É. des Places, conscient de la valeur d'un témoignage d'Eusèbe de Césarée², mais sensible d'abord à la logique interne du dialogue, inclinerait à admettre la version longue dans la vulgate platonicienne³. La question demeure donc posée et il est permis d'ajouter quelques notes à son dossier.

1) La place du passage suspect dans le dialogue de Platon

1. Le raisonnement de Socrate de 132 d 4 à 133 c 8

A partir de 132 d 4 Socrate s'efforce d'expliquer à Alcibiade quelque chose de difficile : comment l'âme peut se connaître elle-même. Pour y parvenir il va user d'un paradigme et commence par faire réfléchir Alcibiade sur le cas d'un œil qui chercherait à se voir lui-même.

Le paradigme de l'œil qui cherche à se voir lui-même

Il faut d'abord remarquer que l'œil ne se retourne pas sur lui-même pour se contempler : il porte au contraire son regard vers l'extérieur (132 d 7)⁴.

1. Conrad GESSNER (*Kéρας Ἀμαλθείας*, Zurich 1559). — Sur les défenseurs modernes de cette thèse, cf. l'article cité de CARLINI.

2. É. DES PLACES, « La tradition indirecte des *Lois* de Platon (livres I-VI) », in *Mélanges Saunier*, Lyon 1944, p. 27-40 ; « Les *Lois* de Platon et la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée », in *Aegyptus*, 30, 1952, p. 223-231 ; « La tradition indirecte de l'*Épinomis* », in *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, p. 349-355.

3. Id., *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964, p. 67 : « Dans le *Premier Alcibiade*, c'est le passage conservé par Eusèbe et souvent contesté (133 c), mais dont la récurrence de 134 d 4-5 semble garantir l'authenticité... » Voir aussi, du même auteur : *Une formule platonicienne de récurrence*, Paris 1929, p. 26 ; *Études sur quelques particules de liaison*, Paris 1929, p. 67-68 ; « Sur l'authenticité de l'*Épinomis* », in *R.É.G.*, 44, 1931, p. 165 ; c.r. bibliogr. de Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, in *R.É.G.*, 88, 1975, p. 316-317.

4. Il est bon de le remarquer pour distinguer, de l'ascèse idéaliste de Platon, l'introversion spirituelle pratiquée par les néoplatoniciens et les chrétiens, à partir justement du thème de l'*Alcibiade* : « Connais-toi toi-même ». J. DANÉLOU impute cette introversion à Platon, quand il distingue l'attitude de Grégoire de Nysse de celle de Platon : « La conversion de l'âme est la condition de la connaissance de Dieu, mais c'est une conversion de l'âme vers Dieu et non vers soi : nous

α) Socrate présente successivement les objets qui permettent à l'œil de se voir :

— celui auquel on pense tout naturellement, le miroir (132 e 2).

— un *τοιούτον* particulier, pris dans le microcosme qu'est l'homme et lié essentiellement à l'œil lui-même : la pupille (132 e 7).

— plus précisément encore, le meilleur de l'œil, le siège même de la vue (133 a 6).

β) Socrate rassemble en une seule définition les choses qui permettent à l'œil de se voir : « Mais s'il regarde quelque autre partie du corps ou tout autre objet, sauf celui auquel l'œil est semblable, il ne se verra pas lui-même » (133 a 8-10).

γ) Il conclut le développement de ce paradigme en insistant sur le mouvement de l'œil qui porte son regard sur le siège de la vue en un autre œil : « Si l'œil veut se voir lui-même, il faut qu'il regarde un œil, et dans cet œil la partie où réside la faculté propre à cet organe ; cette faculté, c'est la vue » (133 b 2-5).

82*

L'application du paradigme au problème du « Connais-toi toi-même »

Pour suivre le mouvement de la pensée de Socrate, il faut regarder comment il adapte le paradigme à la démonstration qu'il entend faire.

α) Socrate passe directement du deuxième terme du paradigme à une première affirmation concernant la méthode à suivre par l'âme pour se connaître elle-même (133 b-c) : *εις ὀφθαλμόν* (b 2) est transposé en *εις ψυχὴν* (b 8) ; et le dernier terme peut s'exprimer avec les mêmes mots dans le cas de l'œil comme dans celui de l'âme : *εις ἐκείνον τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἢ (...)* ἀρετή (b 2-3 et 8-9).

sommes là en présence d'une entière transformation du platonisme » (*Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, p. 216). A.-J. FESTUGIÈRE insiste au contraire sur le mouvement de l'âme vers l'extérieur dans la connaissance platonicienne : « Le principe du salut est le sentiment d'un manque. L'amour est amour de quelque chose ; il naît avec le moment où nous nous rendons compte que nous sommes relatifs à quelque chose d'autre, à un Bien suprême, dont tous les biens finis ne sont qu'un reflet lointain » (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, p. 368).

β) Mais aussi Socrate rappelle le premier terme du paradigme, sous la forme générale qu'il lui avait donnée lorsqu'il définissait les choses qui permettent à l'œil de se voir : ζ τοῦτο πωγγάνει ὁμοίον (a 9 et b 10). M. Croiset s'étonne de l'intervention de ce dernier membre de phrase : « ou encore tel autre objet qui lui est semblable » et l'explique par un « instinct de symétrie »¹. Comment supposer que Socrate, au cœur même de sa démonstration, ait parlé pour ne rien dire ? Comment surtout ne pas voir dans cette « expression obscure », mise ainsi *in cauda*, un élément essentiel, la charnière même du raisonnement ? Enfin n'est-il pas évident que les deux termes de la comparaison sont disposés en chiasme et non en parallèle :

miroir	œil, siège de la vue
âme, siège de la sagesse	X

X restant à déterminer ?

γ) L'articulation des propositions, les particules de raisonnement comme l'ordre des mots nous conduisent naturellement — une fois abandonnée toute recherche de parallélisme — à travers chacun des membres de phrase :

— $\xi\rho'$ οὖν (133 b 7) : ceci étant (= conclusion du paradigme), l'âme aussi, mon cher Alcibiade, doit se tourner vers une âme

— *καὶ μάλιστα* (b 8) : plus précisément vers ce lieu de l'âme où réside sa « vertu », la sagesse

— *καὶ* (b 10) : et vers autre chose à quoi ce lieu se trouve ressembler.

Alcibiade, bon prince, accepte toute la formule ; mais Socrate sait qu'il l'a terminée par une « expression obscure » et il poursuit : « Or dans l'âme pouvons-nous concevoir quelque chose de plus divin... ? » (c 1). Le terme *θειότερον* correspond au terme *βέλτιστον* (a 6) dans le paradigme. Socrate en toute rigueur aurait dû employer le même mot ; il le remplace par cette autre expression de l'excellence, *θειότερον*, qui vient spontanément à la place du premier dans son langage quand il s'agit de l'âme ; avec ce glissement ou ce raccourci de la pensée s'engage la suite du raisonne-

1. *Coll. des Universités de France*, p. 109, n. 2.

ment¹. « C'est donc à Dieu que ressemble cette partie de l'âme » (c 4) ; voilà le développement clair du « tel autre objet qui lui est semblable » (b 10) et la preuve que Socrate l'a lancé comme une pierre d'attente de sa conclusion véritable que voici : « et si l'on porte le regard de ce côté » (c 4-5). [« on » : *τις*, non plus le terme objectif de *ψυχῆς*, mais l'homme lui-même, ce sujet qui s'identifie à son âme ; « de ce côté » : *τοῦτο*, évidemment le mot essentiel, celui que Socrate vient de découvrir, *ὁ θεός*, et qui sans doute est plus éloigné du pronom de rappel que le *τοῦτο αὐτῆς*, cette partie de l'âme, mais qui seul a été retenu par l'attention, comme étant ce sur quoi porte tout le sens de la phrase].

Il est à noter que *εἰς τοῦτο* a la valeur d'un adverbe de lieu invariable : dans les réparties qui précèdent immédiatement celle-ci, Socrate emploie le pronom neutre *τοῦτο* pour renvoyer au masculin *τόπος* et au féminin *ψυχῆς* ; d'autre part, si l'on se reporte un peu plus bas (134 d 7), *θεῖον* est repris par l'adverbe de lieu *ἐνταῦθα* dans un mouvement de pensée exactement semblable à celui que nous avons ici.

Socrate poursuit : « si l'on connaît tout le divin... alors... aussi... » (133 c 5-6).

« C'est donc à Dieu que ressemble cette partie de l'âme ; et si l'on porte le regard de ce côté, si l'on connaît tout le divin : le Dieu et la sagesse², alors on pourra aussi se connaître soi-même au mieux. »

83*

Les interprétations d'*Alc. I*, 133 c 4-8

Il semble pourtant que les traducteurs récents de l'*Alcibiade* aient interprété différemment ces quelques lignes, ce qui transforme les données du problème de l'interpolation du passage conservé, ou ajouté au texte des manuscrits, par Eusèbe (XI, 27, 5).

1. É. DES PLACES fait remarquer le caractère complexe et elliptique du raisonnement (*Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris 1929, p. 69).

2. *Θεός* sans article, comme on dit *ἄνθρωπος*, l'homme, en général, et non pas Dieu au sens monothéiste, ni un dieu ; cf. un emploi analogue en *Banquet* 203 a. *Θεός* n'est pas non plus « le divin », car le divin est ce par quoi les dieux sont dieux (sur l'extension relative de *θεός* et *θεῖος*, cf. *Phèdre* 249 c et la note de L. ROBIN *ad loc.*, p. 42). — *Θεόν τε καὶ φρόνησιν* : l'absence d'article entre les deux termes montre qu'il s'agit de deux entités de même niveau (cf. *infra*, p. 365, n. 2).

Voici le texte de Platon :

Τῷ θεῷ (θεῖω) ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς· καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνοῦς, θεὸν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μέλιστα.

Voici maintenant quelques traductions.

La traduction de M. Croiset : « Cette partie-là en effet semble toute divine et celui qui la regarde, qui sait y découvrir tout ce qu'il y a en elle de divin, un dieu et une pensée, celui-là a le plus de chance de se connaître lui-même¹. »

La portée de la particule ἄρα est faussée : elle porte sur le terme de « divin », et non sur le sujet « cette partie de l'âme » ; de plus, « en effet » ne rend pas compte de sa valeur conclusive très nette ici.

— « semble » traduirait un verbe de sens beaucoup plus faible (φαίνεται) que celui que nous avons ici : ἔοικεν, surtout dans un contexte où jouent les mots ὁμοῖος, τοιοῦτος.

— La traduction ajoute au texte de façon gratuite les compléments de lieu « y », « en elle », qui délimitent indûment l'emploi du mot « divin ».

— Enfin, la valeur du καὶ dans καὶ ἑαυτὸν est négligée.

La traduction de Van Camp et Canart : « C'est donc ce principe qui, dans l'âme, ressemble au divin, et celui qui le contemple et perçoit le divin dans son entièreté, un dieu et une pensée, se connaîtrait lui-même ainsi le mieux possible². »

On trouve bien ici une conclusion (« donc »), mais comme dans le cas précédent elle ne met pas en avant le mot sur lequel porte la particule dans la phrase de Platon ; le pronom « le » dans « celui qui le contemple » s'entend naturellement du terme le plus éloigné (ce principe) mais le seul auquel on pense, mis en valeur comme il l'est par sa place et l'appui de la particule logique. Ainsi le décalque quasi rigoureux de la phrase platonicienne fait éclater de façon lumineuse l'inter-version des termes θεῖον et τοῦτ' αὐτῆς dans la traduction, et par conséquent un contre-sens qui ne peut venir que d'un préjugé sur l'idée exprimée par Platon.

La traduction de É. Chambry : « C'est donc au divin que ressemble cette partie de l'âme, et si l'on regarde cette partie

et qu'on y voie tout ce qu'elle a de divin, Dieu et la pensée, c'est alors qu'on est le mieux à même de se connaître¹. »

Elle a les mêmes caractères que la plus récente :

La traduction d'A. Carlini : « Al divino allora e simile questa parte, ed è guardando in essa e conoscendo così tutto il divino, l'intelletto² e il pensiero, che si giungerà anche a conoscere se stessi nel modo migliore³. »

Le mouvement de la première partie de la phrase est exactement traduit, mais le « in essa » ne tient pas compte de ce mouvement ; le « così » est une invention gratuite.

La traduction de Conrad Gessner : « Id igitur animae divino simile est, in quod sane quis intuens, et omne divinum, Deum scilicet et sapientiam, cernens, ita et se ipsum agnoscet⁴. » Si C. Gessner n'a pas détaché le mot sur lequel porte la conclusion, « divino », il semble bien que l'antécédent de « quod » soit le divin, encore que l'équivoque puisse demeurer.

Autres traductions que l'on peut encore citer : — celle, très elliptique, de Leisegang : « Pouvons-nous alors trouver une partie de l'âme qui soit plus spirituelle que celle dans laquelle demeurent la science et la raison ? Cette partie égale le divin, et celui qui y regarde et reconnaît tout le divin, Dieu et la raison, se connaîtra ainsi lui-même⁵. »

— celle de P. Canivet : « Ce quelque chose de l'âme ressemble donc à Dieu et celui qui le regarde connaît tout le divin⁶, c'est-à-dire Dieu et l'intelligence, et par là il pourra aussi se connaître parfaitement⁷. »

1. Éditions Garnier-Flammarion.

2. A. Carlini propose de corriger, avec Ast (1809), θεόν en νοῦν. — Sur φρόνησις comme objet de la connaissance (sur le plan du divin), cf. Phèdre 250 d 3-5 : ὅψις γὰρ ἡμῖν δευτέρη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται ἀσθήσεων, ἢ φρόνησις οὐχ ὁράται. — Θεόν τε καὶ φρόνησιν peuvent se substituer à θεῖον sans le réduire en microcosme.

3. Alcibiade... (ed. cit. supra, p. 359, n. 2).

4. Op. cit. supra, p. 360, n. 1.

5. H. LEISEGANG, « La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature », in Rev. d'hist. et de philos. rel., 17, 1937, p. 150-154.

6. Le texte de Théodoret, emprunté vraisemblablement à Eusèbe, mais sans la glose qui suit, comporte une traduction. Par contre, rien ne justifie l'omission de la coordination καὶ dans la traduction de βλέπων καὶ γνοῦς : « celui qui le regarde connaît tout le divin. »

7. Éd. de Théodoret, Thérapeutique, S.C. 57, p. 239.

1. Coll. des Univ. de France, p. 109-110.

2. J. VAN CAMP et P. CANART, Le sens du mot θεῖος chez Platon, Louvain 1956, p. 163.

— celle de É. des Places (empruntée pour l'essentiel à M. Croiset) : « Donc cette partie de l'âme ressemble à la Divinité, et celui qui la regarde, qui sait y découvrir tout ce qu'il y a en elle de divin, un dieu et une pensée, celui-là a le plus de chance de se connaître lui-même¹. »

Malgré l'équivoque due à l'emploi de deux mots du même genre pour les deux objets comparés, l'équilibre de la phrase dans ces trois dernières traductions porte à croire que le pronom neutre a été compris comme substitut de « ce quelque chose de l'âme ». Si C. Gessner l'entendait autrement, le contre-sens pourrait être une tradition récente.

Sans traduire le texte de Platon, J. Pépin adopte la version courante dans la paraphrase qu'il en donne : « Rien n'est plus divin que cette partie-là ; la regarder, c'est connaître tout le divin, un dieu et une pensée². » Cela le conduit à remarquer que, dès lors, le passage contesté qui suit décrit « une thèse sensiblement différente, selon laquelle c'est Dieu lui-même qui devient le miroir tendu à la connaissance de soi³ ». C'est justement là l'enjeu des critiques précédentes. Si elles sont fondées, la thèse est exactement la même, et le passage contesté ne fait que la développer.

En définitive, il semble que l'on ait traditionnellement vu dans la phrase prononcée par Socrate l'affirmation de l'idée d'un dieu intérieur à l'âme⁴ et sur qui elle doit concentrer son attention pour découvrir sa véritable nature ; mais n'est-ce pas là une violence inconsciemment faite à la lettre même de son propos en cet endroit, sous l'influence d'autres passages de l'œuvre de Platon, mais surtout de la postérité innombrable de l'*Alcibiade* dans la spiritualité néoplatonicienne et chrétienne ? Il ne s'agit pas ici d'un *deus intimus*, il ne s'agit plus de la statue divine enfermée dans l'enveloppe grossière de Socrate, mais du divin en lui-même, c'est-à-dire, dans le langage de Socrate, de tout ce qui est bien, tout

1. É. DES PLACES, *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, p. 68.

2. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, p. 73.

3. *Ibid.*, p. 16.

4. Cf. en particulier les commentaires de Julien et d'Olympiodore qui imposent le thème du θεός ἐν ἡμῖν : JULIEN, *Op.* II, 69 ; OLYMPIODORE, *In Alc.* 225 - 229, 21 : ὁ θεοφιλης τὸ ἐν ἑαυτῷ θεῖον οἶδεν... ; θεωρεῖν εἰς τὸ ἐν ἑαυτῷ θεῖον... ; οἶδεν οὖν ὁ ἐνθεαστικὸς τὸ ἐν ἑαυτῷ (θεῖον) καθ' ὑπαρξιν.

autant que de ce qui s'appelle proprement dieu : Τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν καὶ πᾶν ὃ τι τοιοῦτον (*Phaedr.* 246 d-e) ; et aussi :

Διὸ δὴ δικαίως μόνῃ πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνους ἀεὶ ἐστὶ μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεός ἐστι (*ibid.* 249 c).

84* II. Le passage contesté : 133 c 8-16

En tenant pour acquis que Socrate vient de révéler à Alcibiade que, lorsqu'il s'agit de l'âme, c'est le divin qui tient lieu de miroir, nous chercherons à juger de l'authenticité du passage contesté, qui suit immédiatement les quelques lignes déjà étudiées, en posant deux questions : α) est-il nécessaire en ce point précis du raisonnement de Socrate ? β) l'argument de la « récurrence » en 134 d 4 de ce passage le rend-il nécessaire à l'économie de toute cette fin du dialogue¹ ?

α) Le passage est-il nécessaire au raisonnement à l'endroit même où il s'insère dans le dialogue ?

Le texte d'*Alcibiade* 132 d 5 à 133 c 16 donne la conclusion du développement sur l'œil et l'âme en quête d'eux-mêmes. Nous le lisons tel que nous le présente Eusèbe (XI, 27, 5, 8-16). Que contient le texte « interpolé » ? La particule qui l'introduit le situe dans le développement : ἄρ' οὖν ἔθ' ; (l'ἔθ' de Croiset ne change pas le sens, mais est plus facile). Ἄρ' οὖν est une locution fréquemment employée dans l'*Alcibiade* ; elle anime un dialogue vif et son sens n'est pas très précis ; ici, et c'est la seule fois dans le dialogue, elle introduit une explication (ἔθ' / ἔθ') : « et c'est parce que... » Cette réplique commenterait donc celle qui précède ? elle le fait en reprenant le mot « miroir » et elle établit une similitude rigoureuse entre les deux membres de la comparaison, l'attitude de l'œil et celle de l'âme : ὡσπερ... οὕτω καὶ.

De plus, elle exprime le jugement implicite d'un homme de bon sens sur les valeurs respectives du miroir, au sens habituel du mot, et de la pupille humaine lorsqu'il s'agit de se regarder soi-même ; ce faisant, elle mène à son terme le chiasme que nous avons noté entre les termes de la comparaison : Socrate part du bon miroir pour arriver au moins

1. L'argument de la récurrence est mis en avant par É. DES PLACES, *Une formule platonicienne de récurrence*, Paris 1929, p. 26.

bon quand il parle de l'œil ; puis à propos de l'âme il passe du moins bon, l'âme d'autrui, au meilleur : le « divin ».

Socrate répète alors, dans la deuxième de ses répliques suspectes, la conclusion qui précède ce commentaire ; il avait dit : « si l'on porte le regard de ce côté » ; il reprend : « en portant le regard vers Dieu... », mais il étoffe cette nouvelle conclusion des termes imagés qu'il doit à sa comparaison avec l'œil : « nous pourrions nous servir de lui comme du miroir le meilleur, même des choses humaines, en vue de la vertu de l'âme, et ainsi nous nous verrions et nous nous connaîtrions nous-mêmes au mieux » ; là, le dernier membre de la phrase n'est qu'un doublet, enrichi de l'image visuelle, du « alors on pourra aussi se connaître soi-même au mieux » de 133 c 6.

Le mérite de ces deux répliques est de filer jusqu'à son épuisement l'image du miroir et d'énoncer explicitement la formule « Dieu, miroir de l'âme ». Mais la pensée a-t-elle progressé ? En fait, non, car Socrate était arrivé au terme de son raisonnement : en portant son regard vers le « divin », en le connaissant, l'âme se connaîtrait elle-même au mieux. Les deux répliques ne font que commenter cette conclusion, et même elles l'appauvrissent, car le jeu des verbes exprimant la vue et la connaissance perd de sa valeur sémantique de l'une à l'autre des formules de conclusion.

En effet, dans la première : *καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γινούς...*, le verbe *sentendi* est plus qu'une approximation imagée que reprendrait sur son registre propre le verbe *sciendi*, il exprime une direction de l'attention, de la « visée » ; c'est un premier mouvement qui est demandé à l'âme et que suivra en un second temps l'illumination de l'intelligence : regarder du bon côté, d'abord, et parvenir ensuite (*γινούς* à l'aoriste) à la connaissance, d'une direction choisie à la saisie par l'intelligence de son objet (*οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἀν γνοίη μάλιστα*). C.Q.F.D., exprimé sous sa forme la plus sobre et la plus générale par l'impersonnel.

Dans la deuxième formule : *Εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ἐκεῖνῳ καλλίστῳ ἐνόπτῳ χρώμεθ' ἄν...*, nous n'avons qu'une application du vocabulaire visuel au domaine de l'âme, et non la description du progrès de celle-ci dans la saisie de l'objet divin (*οὕτως ἀν μάλιστα ὁρῶμεν καὶ γινώσκοιμεν ἡμᾶς αὐτούς*). Ainsi, c'est maintenant, à propos de la connaissance de l'âme par elle-même, que nous avons l'un à côté de l'autre le verbe voir et le verbe connaître ; l'intérêt de celui qui parle porte sur le fait même, qu'il énonce de deux manières

différentes ; le verbe voir souligne ce qu'il y a de curieux dans l'objectivation que l'âme peut faire d'elle-même, alors que la seule chose importante est qu'elle se connaisse elle-même.

On peut encore remarquer que la première personne du pluriel est moins sobre que l'impersonnel et que la forme la plus générale est celle qui convient en conclusion d'une démonstration importante. De plus, le rebondissement de la pensée (souligné par δέ, avec la répartition suivante de Socrate, est plus nerveux, du simple point de vue stylistique, de *ἑαυτὸν ἀν γνοίη μάλιστα* à *τὸ δὲ γινώσκειν αὐτόν* que de *ὁρῶμεν καὶ γινώσκοιμεν ἡμᾶς* à *τὸ δὲ γινώσκειν αὐτόν*.

Enfin, les deux conclusions présentent également le « meilleur moyen de se connaître » : d'un superlatif à l'autre (*μάλιστα*), il n'y a évidemment pas de progression.

Conclusion

Nous pouvons dire que le raisonnement est plus percutant, plus dense et même plus riche de sens sans le passage contesté. Cela ne suffit pas à condamner celui-ci, dont l'intérêt est d'éclairer ce que Socrate a exprimé en termes peut-être trop concis ; en particulier, il souligne le sens de *τοῦτο* dans l'expression employée : *εἰς τοῦτο βλέπων* ; il explicite lumineusement l'application de l'image de la vision et du miroir à l'activité propre de l'âme ; cela ne porte pas à n'y voir qu'une glose.

85* β) Le texte contesté est-il nécessaire au sens de toute la fin du dialogue ? — L'argument de sa récurrence en 134 d 4

Si nous continuons la lecture de l'*Alcibiade*, nous trouvons quelques pages plus loin, en 134 d 4-5 un rappel par Socrate des propos précédemment tenus : *Καὶ ὅπερ γε ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες πράττετε* (« et, ce que nous disions plus haut, c'est en regardant vers ce qui est divin et lumineux que vous agirez »). Cette récurrence a été considérée comme une preuve de l'authenticité des lignes conservées par Eusèbe et par Stobée : c'est précisément à elles que renverrait Socrate ; et, de fait, nous y trouvons un équivalent de l'expression : *εἰς τὸν θεὸν βλέποντες*¹.

1. Sur l'équivalence des termes *θεός* et *θεῖον*, cf. É. DES PLACES, *Une formule platonicienne de récurrence*, p. 26.

De plus, l'adjectif λαμπρόν rapproché de θεῖον rappelle le λαμπρός qui qualifiait précédemment le miroir divin ; cet adjectif n'appartenait pas au contexte authentique. Faut-il pour autant conclure que Socrate ne peut renvoyer qu'au passage suspect et que par conséquent ce dernier est indispensable à la compréhension du dialogue ? Et si l'on est persuadé par ailleurs de son caractère interpolé, faut-il aussi, comme le propose A. Carlini¹, refuser le développement qui commence en 134 d 4 et se poursuit en 134 e ?

En fait, l'idée de porter le regard sur le divin se trouve exprimée dans le texte des manuscrits, et dans les termes mêmes de la récurrence. Par contre, l'adjectif λαμπρός ne se trouve pas dans la phrase des manuscrits ; mais l'adjonction d'un terme à un autre pour le reprendre en une sorte d'équivalent nuancé est un procédé constant chez Platon pour faire progresser la démonstration — glissade aux effets parfois spécieux ; ainsi pouvons-nous voir dans cette même fin du dialogue Socrate conclure un développement sur la σωφροσύνη en ajoutant à cette notion celle d'ἀγαθός : σώφρων και ἀγαθός.

Enfin, le couple θεῖον-λαμπρόν est employé par antithèse avec ἄθεον-σκοτεινόν dans un contexte « pratique » : il s'agit maintenant d'agir. L'idée de lumière et celle de ténèbres peuvent aussi bien avoir été inspirées à Platon par ce contexte, qu'il s'agisse de la clarté du modèle idéal auquel veut se conformer l'homme désireux de bien agir², de la lumière qui éclaire un choix lucide, ou de celle qui sanctionne une belle action et dans laquelle se situe son auteur — l'acte mauvais étant « ténébreux » par lui-même. Du reste, les ténèbres s'appliquent mieux à l'ignorance et à l'immoralité qu'au miroir. L'antithèse λαμπρόν/σκοτεινόν peut bien être née ici, et ne pas renvoyer à 133 c 8-16.

Ainsi, le renvoi fait par Socrate en 134 d 4 au passage qui affirme que l'homme doit regarder le divin ne permet pas non plus de conclure à l'authenticité du passage suspect. Si on supprime ce dernier, la clarté du dialogue demeure ; l'argument n'est donc pas contraignant.

1. A. CARLINI, « Studi sul testo della quarta tetralogia platonica », *Studi italiani di filologia classica*, N.S., 34, 1963, p. 169-177.

2. Le thème se retrouve partout dans l'œuvre de PLATON, par exemple en *Rep.* VI, 484 c 7.

Conclusion La seule conclusion que l'on puisse tirer de l'étude du texte lui-même est toute négative : le passage suspect n'est pas nécessaire à l'ἀκολουθία du dialogue, et il n'améliore pas ce dernier.

86* 2) La transmission du texte d'*Alc. I*, 133 c 8-16

Si la critique interne du texte en question ne peut pas nous permettre de conclure, nous pouvons encore interroger la façon dont le passage douteux nous est transmis.

Eusèbe et Stobée nous le font connaître et les leçons que l'un et l'autre présentent de la citation du texte platonicien, dans lequel ils insèrent les quelques lignes inconnues par ailleurs, sont assez différentes pour que l'on suppose que Stobée ne copie pas Eusèbe ; du reste, l'*Alcibiade* entre chez l'un dans un dossier de textes sur le « Connais-toi toi-même », et chez l'autre dans une section sur l'immortalité de l'âme et sa nature. Stobée a un chapitre différent sur la nature de l'âme. Mais il ne faut pas se hâter de conclure de leur indépendance relative à l'authenticité de ces lignes. En effet, un fait curieux retient l'attention sur l'insertion du passage dans le corps du dialogue chez les deux citateurs. Eusèbe et Stobée introduisent leur texte en deux endroits différents de l'*Alcibiade* tel que nous le présentent les manuscrits de Platon.

Le texte des manuscrits platoniciens

Alc. 133 c 4-7 : Τῷ θεῷ (τῷ θεῷ B) ἄρα τοῦτ' ἔοικεν... οὕτω και ἐαυτὸν ἀν γνοίη μάλιστα. — Φαίνεται.

Alc. 133 c 17-19 : Τὸ δὲ γινώσκειν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν (ὠμολογοῦμεν T) σωφροσύνην εἶναι ; — Πάνυ γε.

L'insertion du passage suspect chez Eusèbe

P.E. XI, 27, 5, 4-7 : Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτο ἔοικεν αὐτῆς και τις εἰς τοῦτο βλέπων και πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε και φρόνησιν, οὕτω και ἐαυτὸν ἀν γνοίη μάλιστα. — Φαίνεται.

γνοίη μάλιστα. — Φαίνεται.

Suit le passage douteux ; la citation d'Eusèbe s'arrête avec lui.

87* L'insertion du passage suspect chez Stobée

ecl. III, 21, 24 : Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, και τις εἰς τοῦτο βλέπων, και πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε και φρόνησιν, οὕτω και ἐαυτὸν ἀν γνοίη μάλιστα.

— Φαίνεται. — Τὸ δὲ γινώσκειν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι ; — Πάνυ γε.

Suit le texte contesté, qu'ils introduisent par une formule un peu différente : $\alpha\rho' \text{ οὐν } \beta\theta'...$ (Eusèbe) — $\alpha\rho' \text{ ὡσπερ}...$ (Stobée).

Puis Stobée poursuit : $\tau\delta \delta\epsilon \text{ γινώσκειν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι.}$

Le texte s'insère donc à deux moments différents du dialogue : Eusèbe le situe aussitôt après la conclusion de Socrate et l'approbation que lui donne Alcibiade : $\text{οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἀνγνωίη μάλιστα. — Φαίνεται.}$ Il intervient comme un commentaire de cette conclusion, ce qui semble bien être le sens du texte, comme nous l'avons vu précédemment ; un nouveau développement s'articule alors, et se développe logiquement (133 c 17 - d 5) : $\text{τὸ δὲ... } \alpha\rho' \text{ οὐν... (ἀδύνατον γὰρ...) οὐδ' } \alpha\rho'...$

Pour sa part, Stobée fait suivre conclusion et approbation d'une proposition nouvelle, où le $\delta\epsilon$ signale un nouveau départ de la pensée. Il accole alors le passage suspect sans marquer par une particule de raisonnement le lien qui le rattache à ce qui précède : $\alpha\rho'$ n'est qu'une particule interrogative ; il y a donc un hiatus avec ce qui précède. De plus, si l'on regarde le contenu de la phrase ainsi accolée à la définition de la connaissance de soi, on constate que cette définition est parfaitement inutile à l'idée exprimée ensuite : il s'agit toujours de la façon de se connaître soi-même, quel que soit le sens que l'on donne à cette connaissance ; il n'y a pas même de progrès d'un moyen de se connaître à un autre, comme nous l'avons vu, puisqu'ici comme précédemment Socrate parle du « meilleur » moyen de se connaître soi-même.

Mais, ce qui est plus curieux encore, Stobée, après le passage suspect, « rentre » dans le texte des manuscrits platoniciens en répétant la phrase par laquelle il en sortait, en sorte que $\text{τὸ δὲ γινώσκειν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι}$ se trouve deux fois, encadrant de la sorte le passage en question ; il y a là un fait très gênant pour le lecteur.

88*

Les réactions des éditeurs de Stobée

Nous en noterons deux différentes : α) Conrad Gessner, dans son édition de la *Corne d'Amalthée*, avec traduction latine en regard, interprète le fait en faveur de l'authenticité du passage ; il admet le doublet chez Platon, et y voit la cause de l'omission du texte contesté par les éditeurs de Platon :

« Si haec eximas, praecedentia et sequentia, ut in impressis Platonis exemplaribus, cohaerentur. Suspicio vero recte hic

legi et omnia conjungi debere ; in impressis vero culpa librarii omissa esse quae sequuntur haec verba (seipsum cognoscere prudentiam esse concedimus ? — Prorsus) donec eadem repetantur, sic enim saepe fit error. »

β) O. Hense, considérant la répétition, la trouve gênante et corrige le second ὁμολογοῦμεν en un passé qui renverrait au premier et soulignerait la répétition comme un fait voulu par Socrate ; sur ce point la tradition des manuscrits platoniciens est double : T porte ὁμολογοῦμεν , B porte ὁμολογούμην , mais ils ont la même option quelques lignes plus loin, en 133 d 9 ; on ne peut donc pas tirer de la divergence des deux manuscrits l'idée que chacun a choisi une des deux formes également employées par Platon, l'un en prenant la première apparition du verbe et de la phrase, l'autre la deuxième, et tous deux omettant ce qui se trouvait inclus entre deux expressions quasiment semblables. En fait, dans les deux cas, c'est-à-dire dès la première apparition de la phrase, il s'agirait d'une idée déjà exprimée par Socrate (131 b) et les deux temps sont également justifiés : si Socrate veut rappeler qu'il a déjà énoncé sa définition sans qu'Alcibiade la conteste, il emploiera le passé ; s'il considère l'idée comme un point définitivement acquis, il emploiera le présent¹. L'hésitation des manuscrits sur le temps de ὁμολογεῖν ne peut pas être considérée comme un signe sérieux de la chute d'un fragment du texte.

89*

La confrontation des témoins

Si le témoignage d'Eusèbe de Césarée n'existait pas, on pourrait hésiter à condamner le passage que Stobée serait alors le seul à nous transmettre et on pourrait admettre l'hypothèse de Gessner. Mais, de toute évidence, l'insertion d'Eusèbe est meilleure que celle de Stobée, car chez lui un commentaire s'accroche clairement et exactement à l'expression sur laquelle il porte ; le texte ajouté à la version des manuscrits platoniciens par Stobée semble dès lors faire un tout, que l'on a mal situé dans le dialogue authentique, en négligeant même de l'y intégrer au moyen d'une particule logique. Par contre, sans

1. A vrai dire, lorsque Socrate, au cours de l'*Alcibiade* même — qui, en un certain sens, est une leçon de « dialogue » —, veut rappeler un point précédemment acquis, il choisit ou l'aoriste : ὁμολογήσαμεν (130 a 12, etc.) ou le parfait : ὁμολόγηται (132 b 7).

le texte de Stobée, on pourrait parier pour l'authenticité du passage sur le témoignage d'Eusèbe de Césarée — malgré le *ἔνοπριον*, qui n'est pas familier à Platon, mais qui n'est pas impossible — ; en effet, il commente au moment voulu une idée importante, exprimée avec concision et il répète la conclusion sur laquelle va rebondir la pensée ; mais Stobée révèle la pièce rapportée par la maladresse de sa couture.

Conclusion

Ainsi, grâce aux deux témoignages, ce qui saute aux yeux c'est l'incongruité du développement de Stobée et par conséquent son indépendance ; il semble alors que Stobée ait mal introduit une glose marginale dans le corps du dialogue — lui ou sa source — et qu'il se soit rattrapé en répétant le membre de phrase prématurément copié. Eusèbe, au contraire, a pertinemment accroché un commentaire à une idée importante ; ce commentaire est pour lui d'une importance telle qu'il arrête avec lui sa référence à l'*Alcibiade* de Platon ; or, nous avons vu que le seul apport de cette glose était d'exprimer explicitement que Dieu servait de miroir à l'âme. Eusèbe, ou sa source, a très bien pu omettre de signaler qu'il faisait suivre une affirmation de Platon d'un commentaire plus récent, composé par un lecteur plus épris de métaphysique que ne l'est Platon dans ce dialogue à fin moralisante, mais, somme toute, respectueux de la pensée de ce dernier, quelle qu'ait été ensuite la fortune de sa formule.

90* Eusèbe lecteur du *Politique*¹

Eusèbe utilise encore, dans le livre XI de la *Préparation Évangélique*, quelques passages du *Politique*. Il le cite pratiquement dans le texte des manuscrits, en donne la référence, indique les coupures qu'il fait au fur et à mesure qu'il poursuit sa lecture, et se laisse guider par le cours des pensées de Platon, plutôt qu'il n'essaie de faire entrer ses développements dans le plan de son propre traité ; nous avons signalé ce fait dans l'introduction (*supra*, p. 34), où nous avons étudié la composition du livre. Tout cela nous donne l'impression d'assister au travail même d'Eusèbe, à sa lecture en quête d'une documentation et à l'adaptation des textes au dessein que lui-même poursuit ; d'autant plus que nous nous deman-

1. P.E. XI, 32-34.

dons d'où lui est venue l'idée de choisir ce texte de Platon pour illustrer l'eschatologie chrétienne : il n'apparaît pas dans le *Contre Celse* d'Origène, lequel pourtant, dans une perspective semblable à celle d'Eusèbe et, comme lui, dans un dialogue avec les philosophes païens, évoque l'idée d'une terre nouvelle et en trouve les traces dans les textes du *Phédon* cités par Eusèbe après ceux du *Politique*¹.

Nous allons donc regarder comment procède Eusèbe en face d'un texte de Platon.

Tout d'abord, lit-il le dialogue en son entier ? A vrai dire, nous n'en savons rien, car ce qu'il nous en livre est très sélectif. En effet, en dehors du livre XI, Eusèbe se réfère deux fois au *Politique* dans le cours de son ouvrage ; voici comment.

Tout d'abord, en XII, 8, 4 nous trouvons cette rapide citation, excellente elle aussi quant à sa forme : [il s'agit de ne pas attacher trop d'importance aux mots et expressions] « A la bonne heure, Socrate ! Si tu persévères dans ce détachement à l'égard des mots, tu te montreras plus riche en sagesse à mesure que tu avanceras en âge » (*Pol.* 261 e). La remarque de Platon, dans le dialogue, vaut par elle-même, et n'a pas de rapport avec le sujet traité. Clément la cite en *Strom.* I, 48, 2 ; Eusèbe se reporte sans doute au texte de Platon, car il ne se contente pas comme Clément d'en extraire exactement l'apophtegme. Mais il s'agit là d'une sorte de proverbe à valeur générale et employé comme tel ; rien ne nécessite qu'Eusèbe l'ait réintégré dans son contexte platonicien.

Plus intéressante est la citation, dans ce même livre XII (13, 1) de la *Préparation Évangélique*, de *Politique* 271 e - 272 b, car elle vient compléter celles du livre XI et délimite avec elles la partie du dialogue qui seule a retenu l'intérêt d'Eusèbe, pour une interprétation qu'il faut comparer aux intentions propres de Platon.

a) *Le choix par Eusèbe de la partie mythologique du Politique*

Les passages du dialogue utilisés par Eusèbe se situent tous dans la même partie, qu'Eusèbe a vraisemblablement devant les yeux ; les pages citées au livre XI sont : 269 c - 270 d ; 271 a-c ; 272 d - 273 b ; 273 d-e. Le livre XII choisit, entre les mêmes limites, 271 e - 272 b ; 272 b-d.

1. ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 28.

Cette partie du dialogue se détache du reste ; elle est constituée par des récits mythologiques : celui de la marche inversée du monde (en rapport avec les personnages légendaires d'Atrée et de Thyeste), ainsi que la légende de Cronos, des races autochtones et, dans une certaine mesure, de l'âge d'or.

91* La portée
des mythes
dans le dialogue

Le but du *Politique* est de définir l'homme « politique » et la science qu'il doit avoir. Un premier essai de définition consiste à situer le roi parmi les éleveurs de troupeaux, puis à distinguer le roi, ou plutôt le « politique », « de tous ceux qui s'agitent autour de lui et réclament une part dans ses droits de pasteur... » et à « le montrer lui seul, en toute sa pureté » (268 c). A ce moment de son discours, Platon annonce qu'il va faire un détour par les mythes (268 d 8) et il évoque les deux thèmes de l'alternance du mouvement de l'Univers et de l'âge de Cronos — qu'il ne présente pas comme un état idéal de la condition humaine. Ce que Platon entend tirer de ces histoires, c'est la distinction entre deux états du monde, dont seul le dernier l'intéresse comme présent : l'un où le monde est commandé directement par Dieu et les puissances divines ; l'autre où Dieu s'est retiré et où la matière sollicite le désordre, mais où les hommes ont été pourvus par Dieu de facultés qui les aident à rétablir un ordre précaire, à l'imitation de celui que Dieu faisait régner. Il faut remarquer encore que l'état premier n'est pas présenté par Platon comme un temps de familiarité entre les hommes et Dieu : Dieu fournit tout bien aux hommes, sans qu'il y ait communion de lui à eux — et ce ne serait un temps bienheureux que si les hommes employaient à la philosophie le loisir qui leur est donné. La conclusion de Platon et, par elle, le retour au problème central du *Politique* est qu'il ne faut pas définir le « politique » comme le pasteur divin, différent par nature des hommes qu'il régit, tel que fut Cronos ; il s'agit d'un « politique » tel que le demande l'âge de Zeus, c'est-à-dire un homme parmi les autres hommes.

92* b) L'utilisation des mythes du *Politique* par Eusèbe

Eusèbe isole complètement de leur contexte les mythes évoqués par Platon et leur enlève leur valeur d'apologue, davantage même, de repousser fictif à la réalité présente,

pour leur donner une valeur de réalité et une signification eschatologique.

Il en tire tout d'abord une illustration du thème double de la fluidité et de la permanence du monde, dans le sens qu'il donne aux textes bibliques par lesquels débute le chapitre 32, « L'altération et la transformation du monde » : le monde passera ; il y aura une terre nouvelle, que Dieu fera « demeurer devant sa face » (thème repris plus loin, à la fin du chapitre 36). Eusèbe ne précise pas le lien qu'il voit entre cette terre nouvelle et celle d'aujourd'hui ; mais ce qu'il y a de sûr, c'est que l'histoire qu'il évoque de la fin du monde semble irréversible, au contraire des péripéties cycliques évoquées par Platon. Le dernier texte cité du *Politique*, détaché de son contexte et présenté par le titre qu'Eusèbe donne au chapitre 34 où il apparaît : « A nouveau, sur l'achèvement du monde », fait allusion au retour de Dieu à la fin des temps, dans une vision comparable à celle d'Origène dans le *Traité des principes* et dont la valeur prophétique et eschatologique n'a rien à voir avec le sens du mythe et son caractère de *παίδιά* chez Platon ; en particulier la signification de la phrase qui clôt le mythe et termine la citation chez Eusèbe se prête très facilement à un contre-sens, auquel vraisemblablement Eusèbe invite, consciemment ou non, son lecteur : « voilà dit le dernier mot de toute l'histoire », ce qui peut aussi vouloir dire : Telle est, comme il a été dit, la fin de toutes choses ; telle est, en somme, la fin des temps.

Eusèbe tire encore de ce mythe une autre idée chrétienne : celle de la résurrection des morts, renaissant de la terre, mais il est évident que là aussi la perspective eschatologique est absente de la pensée de Platon, puisqu'il raconte un récit à la fois passé et imaginaire. Eusèbe, sans se montrer difficile sur le choix de son document, s'est empressé de relever un exemple de résurrection dans la littérature grecque, si hostile à l'idée de la résurrection des corps.

93* c) Le découpage des citations dans le mythe de Platon

Si donc l'isolement du mythe hors de son contexte et de sa signification platonicienne, et l'éclairage nouveau donné à un texte littéralement juste par les titres et les introductions qu'Eusèbe y adjoint suffisent à transformer complètement la valeur des propos de Platon, il est encore intéressant de regarder comment Eusèbe découpe ses citations à l'intérieur du récit légendaire de Platon et comment, en retrans-

chant tel ou tel passage, il achève de donner au texte de Platon le visage qu'il a dans la *Préparation Évangélique*. Nous suivrons la lecture du mythe par Eusèbe : Eusèbe le prend à son début ; le premier fragment qu'il recopie évoque le mouvement du monde dans un sens puis dans l'autre, selon que Dieu le conduit ou le laisse aller ; il finit par un tableau des catastrophes qui doivent se produire dans le monde vivant lorsque sa direction change ; un tel tableau peut convenir à Eusèbe et suggérer pour lui les bouleversements apocalyptiques prophétisés pour la fin des temps. A ce moment, Eusèbe arrête sa transcription et fait une coupure dans le texte de Platon : il supprime le film pittoresque du rajeunissement des vieillards dans un monde qui est bien le nôtre et ne reprend sa lecture à l'intention de son propre auditeur qu'avec l'image de la résurrection des morts, laquelle convient à son propos ; il ne va pas jusqu'à supprimer dans cette évocation les traces de l'image précédente, mais il en retire seulement l'épaisseur vivante et le caractère amusant. Ce qui lui importe, ce n'est pas la question de la survie des vivants à la fin des temps, mais la résurrection des corps et la présence chez Platon de cette idée aberrante pour les Grecs.

Après le récit de la résurrection des morts, Eusèbe s'arrête à nouveau lorsque Platon évoque l'âge de Cronos. Il reprendra le passage lorsqu'il voudra parler, au livre XII, non pas de la fin des temps, comme maintenant, mais du commencement du monde et de l'état originel ; il est évident qu'une telle évocation serait incongrue au moment où il suggère à l'esprit la consommation du monde ; nous verrons d'ailleurs au livre XII que, dans l'évocation même de l'âge de Cronos, Eusèbe supprime soigneusement les réticences de Platon concernant la valeur de ce temps, où les hommes n'avaient point de vie politique ni même familiale.

Après cette nouvelle coupure, Eusèbe revient au dialogue, pour en extraire la description d'un monde abandonné par Dieu, évidemment dans la perspective hébraïque des conséquences du péché ; il omet un passage qui, tout en poursuivant cette description, affirme l'existence d'une matière désordonnée antérieure à la création du monde par le Démon. Nous avons vu des omissions semblables dans la lecture du *Timée* par Eusèbe : ici comme là, c'est exactement la même attitude.

Enfin, le dernier texte cité constitue aussi chez Platon la fin de la digression mythologique ; Eusèbe se contente de le

terminer sur la phrase énigmatique que nous avons signalée tout à l'heure, pour lui donner la valeur d'une évocation eschatologique et d'un fait irréversible.

Conclusion

Nous avons donc dans cet exemple du *Politique* un aperçu du travail d'orientation que fait Eusèbe en sélectionnant certains passages plutôt que d'autres et en les présentant, si brièvement que ce soit, selon ses intentions du moment.

Il faut encore remarquer, dans cette longue lecture d'un texte de Platon, qu'Eusèbe cite des passages qu'évidemment il ne ratifie pas : ainsi, il dit bien que les résurrections ont eu lieu avant l'état actuel du monde, alors qu'il pense aux résurrections futures ; ainsi voit-on également par cet exemple qu'Eusèbe cite les textes de Platon pour une idée qu'il a choisie, et qu'il ne faut pas chercher de correspondances continues entre les mots de Platon et les croyances judéo-chrétiennes, lorsqu'il nous livre de longs textes de Platon sans en souligner terme par terme les résonances chrétiennes ou bibliques.

94* Eusèbe lecteur du *Phédon*

Eusèbe cite le *Phédon* à plusieurs reprises et par longs extraits, à travers la *Préparation Évangélique*. Il choisit ses citations tout au long du dialogue de Platon : c'est ainsi qu'il rapporte les propos de Socrate sur les philosophes physiciens¹ ; il copie des pages entières de la discussion sur l'immortalité de l'âme² et son destin après la mort³ ; enfin, le texte qu'il lit ne retient pas seulement les aspects « christianisables » de Platon : lorsqu'au livre XIII il adresse des reproches au philosophe, il tire une de ses accusations de la doctrine de la métensomatose, telle qu'elle est formulée dans le *Phédon*⁴. A tout cela s'ajoute la bonne qualité du texte cité : Eusèbe connaît bien le *Phédon* et il le lit dans une bonne « édition ».

1. P.E. I, 8, 17-18 : *Phédon* 96 a-c ; P.E. XIV, 15, 1-9 : *Phédon* 97 b - 99 b.

2. P.E. XI, 27, 6-19 : *Phédon* 79 a - 81 c ; P.E. XIII, 16, 4-7 : *Phédon* 81 e - 82 b.

3. P.E. XI, 37, 1-13 : *Phédon* 108 d - 111 a ; P.E. XI, 38, 2-6 : *Phédon* 113 a - 114 c ; etc.

4. P.E. XIII, 16, 4-7 : *Phédon* 81 e - 82 b.

C'est pourquoi le point que nous retiendrons surtout, dans sa lecture du *Phédon* au livre XI, est la variante de 114 c 3 que présente, par rapport au texte des manuscrits platoniciens, l'extrait cité par Eusèbe en son dernier chapitre, touchant le jugement dernier ; elle apparaît comme une falsification grave de la pensée de Platon et elle est difficile à expliquer.

Auparavant, jetons un rapide regard sur l'utilisation de ce dialogue dans le livre XI de la *Préparation Évangélique*.

95* a) *Les extraits du Phédon dans le livre XI*

Eusèbe cite le *Phédon* à trois reprises dans le livre XI :

Phédon 79 a - 81 c Tout d'abord, au chapitre 27, consacré à la question de l'immortalité de l'âme, Eusèbe cite plusieurs pages du *Phédon* (79 a - 81 c), entre l'extrait de l'*Alcibiade* dont nous avons parlé et deux fragments de l'œuvre de Porphyre. Le texte cité est long et correct ; on le trouve également dans le florilège de Stobée (*ecl.* I, 49, 9), mais Eusèbe le cite plus longuement. Chez Stobée, on trouve également, sous le même titre « L'âme », des citations de Porphyre, mais elles ne sont pas celles que choisit Eusèbe, qui, par là aussi, semble indépendant de la source de Stobée. Il n'y a rien à dire de la place qu'occupe cette citation dans le texte d'Eusèbe : elle est tout à fait naturelle.

Phédon 108 d - 111 a Le second extrait du *Phédon*, dans le livre XI, appartient à la dernière partie (XI, 37, 1-13), celle qui est consacrée à l'eschatologie. L'évocation par Platon de la terre supra-céleste (108 d - 111 a), c'est-à-dire la vision du cosmos tel qu'il apparaîtrait vu au-dessus de l'atmosphère, est associée par Eusèbe à celle de la Jérusalem céleste. Il note les correspondances entre les termes de Platon et ceux de la Bible : « Qu'il s'agisse là d'une terre céleste, c'est clairement exprimé par le texte qui dit... » (XI, 36, 2, 5). D'un côté comme de l'autre le tableau chatoie de couleurs précieuses. La concordance des images suffit à Eusèbe ; il ne précise pas si leur valeur est symbolique ou non, il se contente de les rapprocher. Une fois de plus, enfin, les propos de Platon prennent dans la présentation d'Eusèbe un peu plus de valeur réelle que chez leur auteur : « Au demeurant, s'acharner à prétendre qu'il en est de ces choses comme je l'ai exposé, voilà qui ne sied

pas à un homme ayant son bon sens¹. » Mais chez Platon lui-même le ton n'est pas tout à fait celui du jeu : la description est présentée comme une tradition (ἀέγεται : 107 d 6), et non sous le terme de « mythe ». Et Socrate poursuit : « Que cependant ce soit cela ou quelque chose d'approchant pour nos âmes et leurs résidences, puisque aussi bien l'immortalité appartient manifestement à l'âme, voilà à mon sens le risque qu'il sied de courir, celui qui en vaut la peine quand on croit à cette immortalité². »

Quant à l'utilisation du texte par Eusèbe, avec le rapprochement que ce dernier fait entre l'extrait du *Phédon* et Ps. 36, 11, Is. 54, 11, elle n'est pas originale, car on la trouve également chez Origène, dans une situation semblable à celle de la *Préparation Évangélique*³. En effet, le *Contre Celse* contient un débat sur l'origine de la notion chrétienne d'une « autre terre, meilleure et bien supérieure à celle-ci⁴ ». Celse lui-même présente un certain nombre de passages de la littérature grecque où cette notion se trouve formulée, et en particulier *Phédon* 109 a-b, qu'Origène rapproche, comme le fait Eusèbe, de Ps. 36, 11 et Is. 54, 11, entre autres textes bibliques cités alors. Origène conclut à l'encontre de Celse : « Mon propos était uniquement de montrer que notre doctrine sur la terre sainte ne doit rien aux Grecs ni à Platon » ; mais il avance une explication de la concordance des deux images comparable à celle d'Eusèbe dans tout le livre XI : « ... les prophéties, auxquelles selon moi Platon a emprunté son mythe... » ; il donne aussi une indication sur l'exégèse philosophique du passage de Platon : « Les partisans les plus sérieux du philosophe expliquent le mythe de Platon comme une allégorie⁵. »

L'originalité d'Eusèbe réside dans l'étendue du texte cité. A son accoutumée, il s'est reporté au dialogue de Platon pour y situer une citation que lui suggérait une tradition antérieure et il la présente à son tour dans un large contexte et dans une bonne leçon, indépendante de celle de son prédécesseur, avec seulement un minimum de commentaire, et pour une idée essentielle.

1. *Phédon* 114 c-d.

2. *Ibid.* 114 d 2-6.

3. ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 28-30.

4. *Ibid.*, VII, 28.

5. *Ibid.*, VII, 30.

96*

Enfin Eusèbe cite *Phédon* 113 a - 114 c à propos du dogme chrétien du jugement dernier (XI, 38, 2-6). Entre cette citation et la précédente prend place chez Platon une évocation de la vie bienheureuse des hommes sur la terre véritable, en compagnie de dieux réellement présents dans les bosquets et sanctuaires de ces régions.

En introduisant cette citation, Eusèbe indique les éléments qui l'intéressent : l'idée même du jugement — la récompense des hommes pieux et le châtimement des impies —, mais aussi l'imagerie platonicienne avec ses fleuves. Encore une fois, pour ces idées essentielles, il cite largement Platon, avec tout le foisonnement de ses images et de sa fantaisie.

b) *La falsification du texte de Phédon 114 c*

Le fait important dans ce texte est la variante qu'il donne de 114 c 2-4 : « Ceux qui par la philosophie se sont autant qu'il faut purifiés, dit Platon, ceux-là vivent absolument sans corps pour toute la suite du temps. » Une telle affirmation ne pourrait entrer dans la doctrine chrétienne du jugement dernier, quand les corps ressusciteront. Eusèbe (XI, 38, 6, 6-7) n'efface pas la phrase — comme il serait capable de le faire —, mais il présente la version : « ceux-là vivent absolument sans peines... », ce qui transforme complètement la position de Platon, en supprimant sa condamnation du corps et son idée d'un salut par libération de ce dernier. D'où vient cette transformation du texte ?

Clément cite ce passage ainsi que Stobée, et tous deux présentent la version des manuscrits platoniciens ; Théodoret présente sans doute la même leçon qu'Eusèbe, mais puisque sa documentation vient en grande partie de ce dernier, cela ne modifie pas les termes du problème.

La leçon

ἐνευ καμάτων

Le responsable d'Eusèbe dans cette transformation du texte original est donc en cause. Il semble impensable que, même s'il trouve cette forme dans un florilège, il ignore le texte véritable de Platon : nous avons vu qu'il se reporte à un bon texte, qu'il connaît les pages du *Phédon* que refuse l'eschatologie chrétienne — celles où il est question de la métensomatose — ; enfin Clément lui présentait encore la bonne version du passage, dans les *Stromates* (*Strom.* IV, 37, 3) qu'il utilise lui-même pour composer son traité. D'autre part, il présente sa propre leçon de *Phé-*

don 114 c avec une tranquille assurance ; il le cite à nouveau plus loin (*P.E.* XIII, 16, 15) dans les mêmes termes, et surtout il commente la formule ἐνευ καμάτων après avoir donné le long extrait de Platon et dans le but d'établir ces correspondances termes à termes entre des formules platoniciennes et des versets bibliques qui lui semblent merveilleuses¹ ; où serait la merveille, si c'est lui-même qui a truqué un des termes ? Le ton d'Eusèbe est celui de la bonne foi et son goût du document va à l'encontre d'une telle violence faite au texte. Silence, coupure tendancieuse, interprétation et contresens, ce sont des attitudes qui ne violent pas la lettre d'un texte sur laquelle Eusèbe fonde sa démonstration ; celle-ci le fait.

Eusèbe aurait-il choisi cette version de préférence à l'autre en la reprenant à un citateur antérieur ? Le texte litigieux reparaît plus loin dans la *Préparation Évangélique*, en XIII, 16, 15, sous une forme identique, mais dans un court florilège, à côté de *Gorgias* 523 a-b et 525 c : serait-ce de ce florilège déjà constitué qu'Eusèbe s'autoriserait pour modifier le texte de Platon auquel il se reporte ? De fait, la citation du *Gorgias* qu'il présente conjointement offre elle aussi une trace d'usure : Eusèbe cite ensemble, comme un tout, *Gorgias* 523 a-b et 525 c (nous avons vu un cas semblable à propos de la doctrine des Idées platoniciennes au chapitre 23 et il semblait alors que le fait n'eût pas été remarqué par Eusèbe) ; mais le présent texte du *Gorgias* a déjà été cité longuement et les deux fragments indûment soudés ici apparaissent alors dans leur contexte, et largement séparés l'un de l'autre ; de plus, Eusèbe cite dans les mêmes termes les mêmes textes en XIII, 16, 18 et XII, 6 ; s'il est parti d'un texte de florilège, il lui a restitué la forme qu'il trouvait dans son édition plus complète du dialogue. Aurait-il procédé à l'inverse pour le texte du *Phédon* ? Aurait-il, dans ce cas, fait confiance à un falsificateur, et péché seulement par crédulité ?

D'un autre côté, si la faute nous semble énorme, peut-être faut-il en apprécier la gravité du point de vue d'Eusèbe : s'il y a falsification d'un texte — à quelque fin que ce soit —, il s'agit d'un cas particulier. En effet, les commentaires de Clément d'Alexandrie sur cette partie du *Phédon* sont surprenants et intéressants. Tout d'abord, Clément, lorsqu'il

1. *P.E.* XI, 38, 10.

condamne la doctrine de Marcion sur la matière, met en cause Pythagore et Platon : « ... ils ont pensé que la génération était chose mauvaise » (*Strom.* III, 12, 1), écrit-il avant de citer une série de formules platoniciennes ; et, plus loin : « Platon ne craint pas d'écrire ces mots... » (*ibid.*, 17, 3), pour introduire des passages du *Phédon*, de la *République* et du *Politique*. Parmi eux se trouve un fragment de *Phédon* 114 b-c, mais celui qui précède le texte en litige : « Ceux dont il aura été reconnu que la vie fut d'une éminente sainteté, voilà ceux qui, de ces régions intérieures de la terre, sont en fait, ainsi que de geôles, libérés à la fois et dégagés ; ceux qui, parvenus aux hauteurs du pur séjour, s'établissent sur le dessus de la terre » (*ibid.*, 19, 2). L'idée de geôle le choque ; mais, en définitive, Clément innocente Platon (*ibid.* 19, 4) : il ne peut donner à Marcion un point de départ pour sa condamnation de la matière, puisqu'il a dit en *Pol.* 273 b 6-7 « que tout était beau, venant de celui qui l'a composé ». A ce moment-là, par conséquent, il ne relève pas comme une condamnation de la matière la disparition du corps dans le salut de l'homme. Mais un autre passage des *Stromates* est plus révélateur encore du jugement porté par un auteur chrétien sur la phrase qui nous intéresse. Clément, en effet, la cite en *Strom.* IV, 37, 3, en parallèle avec les promesses évangéliques d'une récompense réservée aux saints : il invoque alors avec éloge, pour commencer, le passage précédemment condamné pour le terme de geôle, maintenant approuvé pour l'idée de séjour promis à ceux qui auront vécu saintement ; puis Clément lui adjoint notre texte : « ... ceux qui par la philosophie... vivent absolument sans corps pour toute la suite du temps », pour en faire également un mérite à Platon. Sans doute l'expression *ἀνευ σώματος* gêne-t-elle un peu Clément, car il ouvre une parenthèse dans sa citation pour commenter ces mots, et c'est ce commentaire qui est significatif, car il efface en fait l'idée émise : « Cependant, dit-il, il met autour (de ces âmes) une certaine forme, aérienne pour les unes, ou encore ignée pour les autres » ; la parenthèse fermée, il continue la phrase de Platon, qui se termine par l'expression qui a retenu son attention : « des demeures encore plus belles que celles-ci ». Ainsi pour Clément, Platon, tout en disant que les âmes vivent sans corps dans l'éternité, ne leur enlève pas réellement la corporéité, et l'expression qu'il emploie n'est pas juste, ou dépasse sa pensée.

Il n'y a pas loin, de cette restriction mentale sur la valeur

de l'expression platonicienne, à la substitution que nous trouvons dans la *Préparation Évangélique* d'une autre expression plus satisfaisante pour la logique du lecteur : en effet, si ce dernier voit dans l'évocation platonicienne une vision prophétique, et non un symbole matériel d'une aventure spirituelle, quelle contradiction que de faire demeurer des êtres sans corps dans une terre supra-céleste où les couleurs, les séjours, les bosquets sont enchanteurs ? Ne pourrait-on pas voir, alors, dans la formule découverte par Eusèbe, ou peut-être suggérée par un florilège *ad usum Delphini*, l'essai d'un honnête hypercritique pour retrouver la leçon digne de Platon ? Le choix de l'idée « sans peines » se déduit, elle, assez logiquement de l'évocation de la vie sur la terre véritable, qu'Eusèbe ne cite pas, mais qu'il a dû lire : là-haut les hommes sont *ἀνοοοι*.

On peut donc ainsi plaider la cause d'Eusèbe. Il n'en reste pas moins que nous trouvons effectivement au livre XI de la *Préparation Évangélique* au moins ce cas de falsification pure et simple d'un texte de Platon, au milieu d'un passage si juste dans sa lettre que rien ne fait pressentir la tromperie.

de la pensée de Platon : il reviendra au livre XIII sur les erreurs. Pour ce qui est du livre XI lui-même, il présente un Platon christianisant.

**Un aspect seulement
du platonisme
chrétien**

Le livre XI ne présente d'ailleurs pas tout le côté « chrétien » du platonisme tel que le voit Eusèbe. Il contient seulement un exposé de sa théorie du langage, et surtout une « théologie », suivie d'une eschatologie. L'aspect moral de la doctrine de Platon, vue par Eusèbe, apparaîtra dans les livres suivants.

**Un platonisme
durci et dogmatique**

Dans les deux cas, et malgré des dialogues cités par Eusèbe, un trait essentiel du platonisme tel qu'il est présenté ici est son dogmatisme. Nous avons relevé à plusieurs reprises la disparition, dans la présentation que fait Eusèbe des idées et des paroles du philosophe, de tout ce qui, chez Platon, leur donnait une valeur hypothétique. Davantage, nous avons vu qu'Eusèbe, lorsqu'il parlait du langage, faisait adopter à Platon la position de l'interlocuteur de Socrate dans le dialogue, et qu'ainsi l'auteur endossait une doctrine vigoureusement affirmée, au lieu de l'écouter avec un sourire plus qu'à demi badin. Nous avons noté, encore, la transformation qu'opéraient, dans ce que l'on pourrait appeler la théologie de Platon, la mise en parallèle de ses propos avec des textes ou des idées bibliques, présentés comme l'énoncé divin d'une vérité révélée, et la disparition des réserves que le porte-parole de Platon avance, lorsque, en ces matières, il se sent tenté par un enthousiasme, le délire des Corybantes ou l'inspiration d'Euthyphron. Platon apparaît alors comme un philosophe dogmatique et, comme dit Atticus, cité par Eusèbe, « Platon, un être initié par nature... vint, tel un envoyé authentique des dieux... » (XI, 2, 4, 2-3).

**Un platonisme
déjà interprété par
des commentateurs,
païens ou non**

De plus, si Platon apparaît souvent par lui-même ; c'est-à-dire dans les citations qu'Eusèbe prodigue de son œuvre, souvent aussi il apparaît à travers, ou avec, les commentateurs et les interprétations d'exégètes récents de ses écrits.

Dans ce dernier cas, qui est, nous l'avons vu, le plus fréquent Eusèbe était, nous dit-il, son interprétation personnelle par le témoignage de ces commentateurs sur la signi-

CONCLUSION : LE PLATONISME D'EUSÈBE

97* Après ces remarques sur la lecture de Platon par Eusèbe et sans oublier les quelques passages de la *République*, des *Lois*, de l'*Epinomis* et des *Lettres* qu'il cite au cours du livre XI, et qu'il trouvait mainte fois cités avant lui chez les Pères ou les philosophes, si nous voulons essayer de dégager les caractères du platonisme d'Eusèbe tel qu'il nous apparaît dans ce livre, nous constatons ceci :

**Un platonisme
chrétien**

Eusèbe reconnaît chez Platon une pensée parente de la pensée judéo-chrétienne ; le philosophe la doit, non à un génie personnel, mais à une rencontre heureuse avec la « vérité », de quelque manière que celle-ci se soit produite. On ne peut le suivre cependant dans toutes ses affirmations ; ce n'est pas alors son système philosophique qu'il faut incriminer, mais une faiblesse, qui l'a fait manquer de cohérence dans sa pensée : là où Platon s'éloigne de Moïse, c'est qu'il est inconséquent avec lui-même.

Le platonisme est donc, pour Eusèbe, et dans la mesure où il forme un tout cohérent, une formulation, en termes philosophiques, généraux et abstraits — et par là particulièrement intéressante pour sa clarté —, de la vérité judéo-chrétienne. Sans doute celle-ci apparaît-elle parfois de façon énigmatique ; mais, dans les cas où Platon l'a touchée, sa philosophie est une expression claire des dogmes que lui lègue une révélation barbare.

Ainsi donc le platonisme consiste en ce qui, dans l'ensemble des idées professées par Platon, est un reflet de la pensée de Moïse. Eusèbe présente uniquement cet aspect « positif » du platonisme dans le livre XI ; mais il annonce dès lors qu'il ne se contentera pas de cet aperçu incomplet

fication des textes platoniciens. Mais il est parfois évident que la démarche d'Eusèbe a procédé en sens inverse et que, de tel texte de Numénius ou de Porphyre, il est remonté jusqu'à l'énoncé par Platon d'une idée que ces commentateurs lui présentaient tout élucidée. C'est dire que l'éclairage des textes de Platon est conditionné par une pensée platonisante déjà évoluée. Les exégètes du moyen platonisme, ou même du néoplatonisme, présentent leur propre vision de l'« être » de Platon, leur idée d'un Logos unifiant les Idées en un « monde intelligible », leur conception d'une Triade hypostatique, qu'ils trouvent déjà présente chez Platon. Avec les commentaires de Porphyre, de Numénius, de Plotin, et même de Plutarque, la doctrine platonicienne perd de son aspect scientifique pour apparaître sous un jour théologique, même religieux et mystique, qui sans doute éclaira parfois les écrits de Platon, mais avec infiniment moins de fréquence et plus de discrétion. Par conséquent, avant même que le reflet des textes bibliques donne aux mots de Platon une résonance nouvelle, l'exégèse du moyen et du néoplatonisme conduisent, dans le livre d'Eusèbe, les propos de Platon vers les révélations de Moïse.

Eusèbe, d'autre part, est encore aidé dans ce rapprochement, qui est son but, par les représentants directs de la pensée juive ou de la pensée chrétienne. Souvent l'influence des nombreux auteurs chrétiens qui ont commenté avant lui les formules platoniciennes reste implicite, et nous avons vu les parentés qui existent entre Justin, Athénagore, Clément et Origène, et Eusèbe. Mais celui-ci a recours explicitement aux développements de Philon et de Clément pour commenter la doctrine des Idées platoniciennes et avec eux, au-delà d'Arius Didyme, tirer du monde intelligible de Platon la notion judéo-chrétienne du Verbe de Dieu.

Le platonisme choisi par Eusèbe Mais Eusèbe marque aussi de sa propre vision le platonisme qu'il nous présente. Dans la tradition diverse que lui offraient les philosophes comme les Pères, il choisit de voir en Platon une explication idéaliste moniste du monde ; il suit en cela la pensée de Justin ; il opte sans réserve, là où Clément hésitait avant d'innocenter Platon d'un marcionisme avant la lettre ; il préfère passer sous silence un texte que son lecteur pourrait « mal comprendre » ou même rectifier une expression fâcheuse qu'il croit peut-être due à une distraction de l'auteur ou du copiste (*Phé-*

don 114 c), ignorer ce qu'un lecteur à l'esprit mal tourné pourrait voir dans le passage des *Lois* qui parle de la puissance du mal. Comme Athénagore, il comprend que Platon en disant « dieux parmi les dieux... » parle des astres, et il ne se gendarme pas contre l'emploi au pluriel d'un mot « dieu », qui est une façon traditionnelle de parler. Le platonisme d'Eusèbe n'est pas le fruit d'une critique tatillonne des textes ; il est celui d'un lecteur bienveillant, d'une bienveillance un peu christianisante, mais plus compréhensive que l'attitude de bien des apologistes ses prédécesseurs.

L'originalité du platonisme d'Eusèbe consiste aussi dans l'interprétation qu'il donne des textes du *Timée* sur l'être et le devenir ; non qu'il soit le premier à les appliquer à la notion du Dieu suprême, mais il donne à cette notion d'être, indûment tirée de ce dialogue de Platon, une importance qui lui semble propre.

Ainsi, malgré tout cet effort pour présenter un platonisme authentifié par son auteur et par ses commentateurs récents et, malgré sa propre réserve, le platonisme d'Eusèbe est marqué par sa personnalité, sa sympathie sans doute, mais aussi la forme de sa pensée.

98*

Un « Platon par lui-même »

Mais une grande originalité du platonisme d'Eusèbe est le fait que, avec ou sans commentateurs à ses côtés, Platon apparaît par ses propres paroles, largement citées. Le livre XI de la *Préparation Évangélique* est, sous un certain aspect, un recueil de textes platoniciens.

— une sélection :

Ce recueil comprend des passages du *Cratyle*, intégrés, il est vrai, dans un commentaire continu d'Eusèbe lui-même. A part ce cas, Eusèbe choisit une série de textes qui concourent à présenter un Platon théologien, un Platon qui connaît le Dieu unique des Juifs et ses attributs essentiels ; qui a notion du Verbe et entrevoit peut-être le dogme de la sainte Trinité ; un Platon moniste ; un Platon qui croit non seulement à l'immortalité de l'âme, mais encore à la résurrection des corps et au jugement dernier.

— une technique :

L'anthologie ainsi réalisée est faite, pour la plupart, de textes très connus et maintes fois commentés ; elle est consti-

tuée de pièces de tailles très diverses ; mais, en général, les citations d'Eusèbe sont plus longues que celles qu'il pouvait trouver chez les commentateurs antérieurs — plus longues également que celles que Théodoret tirera de son œuvre. Il en résulte la présence, dans le livre d'Eusèbe, d'un Platon riche de ses images, de sa fantaisie et des démarches vivantes de sa pensée. Eusèbe copie largement des passages entiers de son auteur pour une idée intéressante, exprimée au milieu de propos dont, évidemment, il ne ratifie pas la valeur propre ; mais ils ont peu d'importance en regard de l'idée qui anime tout le développement. Ou bien il se laisse entraîner, pour le plaisir, à lire des textes qui, dans une liberté un peu désordonnée, font foisonner en sa mémoire de merveilleuses correspondances de pensées et d'images bibliques. Et même si le recueil, dans son ensemble, ne présente pas un choix original de textes platoniciens, il s'y trouve cependant des passages moins connus, comme ceux du *Politique*, qui donnent, en plus de sa richesse, un autre caractère personnel à l'anthologie d'Eusèbe.

— une « fidélité » inégale :

Les textes présentés par Eusèbe n'ont pas tous, pour la fidélité à la lettre de Platon, la même qualité. Certains présentent des modifications diverses par rapport à la forme originale : une usure due à l'émoussement qu'a pu donner à des textes trop souvent cités la pensée d'un citeur peu subtil, qui affaiblissait les formules de Platon (ainsi les textes du *Timée* au chapitre « de l'être de Dieu » ; et Eusèbe y a sans doute sa part de responsabilité) ; ou bien une citation peut être faite de deux morceaux d'un texte, soudés sans que le lecteur soit prévenu (ainsi en est-il du texte qui présente les Idées selon Platon). Un texte peut être brusquement interrompu (par exemple celui sur les trois hypostases) ; quelques mots omis donnent au passage de l'*Epinomis* cité à propos de la « Cause seconde » une signification plus large et plus religieuse que ne le comporte la phrase de Platon. Le texte de l'*Alcibiade* qui apparaît au chapitre de l'immortalité de l'âme est, semble-t-il, enrichi d'une glose que rien ne signale au lecteur ; un souci excessif de rigueur logique (?), dont le résultat au moins est tendancieux, transforme la vie « sans corps » des bienheureux platoniciens en une vie « sans peines » conforme aux textes évangéliques. Mais ce qui domine dans ce riche ensemble de textes platoniciens, ce sont de larges citations d'un texte en général conforme à la tradition

directe, ou assez proche d'elle pour que l'on puisse hésiter sur la valeur respective de leurs leçons.

Si donc on aurait de Platon une idée déformée en se fiant à la présentation qu'en fait Eusèbe, s'il se trompe dans le *Cratyle* sur la personne qui parle, si son Platon, comme celui des néo- et même des médioplatoniciens, est plus théologien et plus religieux que l'auteur des dialogues, celui-ci cependant apparaît bien réellement dans le livre XI de la *Préparation Évangélique* à travers un lecteur vivant. Il semble qu'Eusèbe a cité Platon comme pour le plaisir, qu'il a essayé de le comprendre à travers ses catégories chrétiennes sans doute, mais avec sympathie, et sans la mesquinerie qui s'attache à tel ou tel mot « malheureux » au mépris du sens général de l'œuvre. Si nous n'avons plus le Platon véritable, au moins avons-nous le Platon ressenti par Eusèbe, et par là vivant.

INDICES

Les chiffres de la colonne de droite renvoient au chapitre (chiffres gras), au paragraphe et à la ligne de la présente édition de la *Préparation Évangélique*. Les chiffres en italique indiquent des allusions, les autres des citations.

INDEX SCRIPTURAIRE

Genèse	P.E.		P.E.
1, 1-2	25, 2, 2-3	26	25, 5, 4
1	24, 4, 1-2	27	23, 12, 4-5
	24, 6, 3		24, 2, 3
	29, 1, 3	31	31, 1, 3-4
2	24, 9, 1-2	2, 4	29, 1, 4-6
3	25, 2, 4-5	7	25, 4, 1-4
4	31, 1, 2		27, 2, 3-5
6	6, 19, 2	19	6, 8, 3-6
10	31, 1, 2	17, 5	6, 26, 3-5
12	31, 1, 2	19, 24	14, 2, 2-3
14	30, 1, 2-5	42, 11	15, 3, 4-5
16-17	30, 1, 5-7		
18	31, 1, 2	Exode	
21	31, 1, 2	3, 14	9, 1, 2-3
25	31, 1, 2		10, 16, 5
26-27	27, 1, 4-7	28, 9	7, 3, 1-3
	27, 3, 2-7	17-20	7, 3, 1-3

Deutéronome	<i>P.E.</i>		<i>P.E.</i>
6, 4	13, 1, 1-2	22-25	14, 7, 3-6
13, 5	13, 7, 8-9	27	14, 7, 3-6
32, 1-43	5, 7, 2	Ecclésiaste	
8	26, 8, 3-4	1, 2-3	7, 6, 3-5
35	13, 7, 4-5	9-10	9, 2, 2-7
III Rois		9	7, 6, 5-7
5, 12-14	7, 4	Sagesse	
Job		6, 22	14, 9, 1-3
1, 6-7	26, 5, 1-4	7, 17-22	7, 5, 3-10
9, 9	7, 8, 2-3	21	14, 8, 4-5
20, 5	13, 8, 3-4	22-26	14, 10, 2-13
38, 31-32	7, 8, 2-3	8, 1	14, 10, 2-13
Psaumes		Isaïe	
4, 7	12, 2, 6-7	33, 14	38, 8, 5-6
8, 5	6, 14, 2-3	34, 4	32, 1, 2
10 (11), 7	13, 6, 5	35, 10	38, 9, 7
	13, 7, 3-4	41, 2	23, 9, 4-6
	13, 7, 5-6	4	13, 6, 3-4
30 (31), 24	14, 4, 4-5	54, 11-12	36, 2, 9-11
32 (33), 6	30, 3, 3-4	65, 17	32, 1, 3-4
	12, 2, 8	66, 22	32, 1, 3-4
35 (36), 10	36, 2, 4	24	38, 8, 7-8
36 (37), 11	23, 12, 6-7	Lamentations	
38 (39), 7	10, 16, 3-4	3, 25	21, 1, 3-4
101 (102), 28	26, 6, 2-4	Daniel	
103 (104), 4	18, 11, 3-11	7, 9-10	
24	18, 11, 3-11	(Theodot.)	38, 1, 3-7
27-30	18, 10, 5	Zacharie	
29	14, 5, 2-3	6, 12	15, 5, 3-4
106 (107), 20	14, 3, 3	Malachie	
109 (110), 1	21, 1, 4-6	3, 6	10, 15, 5-6
117 (118), 1	21, 1, 4-6	20	23, 8, 4-5
29	5, 7, 2	Matthieu	
118 (119)		5, 5	36, 2, 4
Proverbes		19, 17	21, 1, 7-8
1, 2-6	5, 4, 5-11		
3, 4	13, 8, 2-3		
19	14, 8, 2-3		
8, 12	14, 7, 1-2		

Jean	<i>P.E.</i>	Éphésiens	<i>P.E.</i>
1, 1-4	19, 3, 2-7	6, 12	26, 7, 2-5
14	19, 3, 2-7	Colossiens	
5, 19	18, 25, 1-3	1, 15-17	19, 4, 2-6
15, 1	18, 13, 1-2	I Thessaloniens	
5	18, 13, 1-2	4, 6	13, 7, 5-6
Romains		Hébreux	
1, 19-20	8, 1, 10-13	1, 7	26, 6, 2-4
12, 19	13, 7, 4-5	Jacques	
I Corinthiens		4, 6	13, 8, 2-3
1, 30	23, 10, 4-5	I Pierre	
2, 9	38, 7, 4-6	5, 5	13, 8, 2-3
7, 31	32, 1, 5-6	I Jean	
Galates		14, 2	38, 8, 1
4, 26	36, 2, 6-7		

INDEX DES PASSAGES D'AUTEURS ANCIENS

Il s'agit des références aux auteurs anciens qui se trouvent dans le texte de la *Préparation Évangélique*.

ALCMÉON DE CROTONE	<i>P.E.</i>	
(24 A 1 et 24 A 12 Diels-Kranz)		28, 9
AMÉLIUS		
fr. 1 Zoubos		19, 1, 10
<i>Anonymum epigramma de vi magica vocalium</i>		6, 37, 4-7
ARISTOCLÈS		
fr. 1 Mullach		3, 1, 9
ARISTOXÈNE		
fr. 3 Wehrli		3, 8
ARIUS DIDYME		
<i>de placitis Platonis</i> fr. 1 Diels		23, 3-6
ATTICUS		
fr. 1 des Places		2, 1-5
BOËTHUS		
fr. 1 Gifford		28, 7-10
2		28, 11, 2 - 12, 13
3		28, 13, 2 - 16, 9

INDEX DES PASSAGES D'AUTEURS ANCIENS 397

CLÉMENT D'ALEXANDRIE		<i>P.E.</i>
<i>strom.</i> V, 93, 4 - 94, 5		25, 1-5
HÉRACLITE		
fr. 1 Diels-Kranz		19, 1, 1-2
76		11, 7, 3-4
91		11, 5, 1-2
NUMÉNIUS		
<i>de bono</i> I	fr. 2 des Places	22, 1-2
II	5	10, 1-5
	6	10, 6, 2 - 8, 3
	7	10, 9, 2 - 11, 3
	8	10, 12, 2 - 13, 5
		10, 14, 4-5
	IV vel V	18, 1-5
	12	18, 6, 2 - 10, 6
	13	18, 14
	14	18, 15, 3 - 19, 2
	15	18, 20-21
V	16	22, 3, 3 - 5, 6
VI	17	22, 2 - 23, 2
	18	24, 2-12
	19	22, 6, 2 - 8, 2
	20	22, 9-10
<i>de Academiae erga Platonem dissensu</i>		
fr. 24 des Places		2, 2, 4 (?)
PHILON D'ALEXANDRIE		
<i>confus.</i> 62-63		15, 5, 2 - 6, 4
97		15, 1
146-147		15, 2, 2 - 4, 3
<i>migr.</i> 20		6, 40, 8
<i>opif.</i> 24-27		24, 1-6
29-31		24, 7, 2 - 10, 9
35-36		24, 11, 2 - 12, 10
PLATON		
<i>Alc.</i> I, 133 c 1-16		27, 5
133 c 13-15		3, 7
<i>Ax.</i> 365 e 5		25, 4, 3
366 a 1		25, 4, 3

(PLATON)

	P.E.
<i>Charm.</i> 156 e	3, 7
<i>Crat.</i> 383 a 5 - b 2	6, 2, 2-5
390 a 4-8	6, 3, 2-6
390 d 1 - e 4	6, 4, 2 - 5, 10
393 a 8-9	6, 21, 5-6
394 e 10-11	6, 21, 9
395 a 5 - b 2	6, 21, 7-8
395 b 2 - c 2	6, 21, 10
395 c 2 - d 3	6, 21, 11-12
395 d 3 - e 5	6, 21, 12-13
396 b 8 - c 4	6, 19, 4-5
397 b 8 - c 3	6, 28
397 d 1-4	6, 20, 9-11
399 c 3-6	6, 16, 4-6
409 d 9 - e 7	6, 7
414 a 3-4	6, 18, 6
430 a 10	10, 8
<i>ep.</i> II, 312 d 7 - e 6	20, 2
312 e 1-4	17, 9, 2-4
VI, 323 c 7 - d 6	16, 2, 4-12
323 d 4	17, 9, 4-5
VII, 341 c 6 - d 2	12, 2, 1-4
XIII, 363 b 1-6	13, 4
<i>Epin.</i> 986 c 1-7	16, 1
<i>leg.</i> II, 666 a 5	3, 2, 2
IV, 715 e 7 - 716 b 5	13, 5, 3-16
X, 896 d 10 - e 6	26, 2
906 a 2-7	26, 3, 2-6
<i>Phaedo</i> 79 a 6 - 81 c 1	27, 6, 3 - 19, 11
96 a 7	2, 1-9
108 d 3 - 111 a 3	37, 1-13
113 a 5 - 114 c 9	38, 2, 3 - 6, 12
<i>Phaedr.</i> 243 b 6	19, 2, 1-2
270 a-c	3, 7
<i>Phileb.</i> 16 c 6-7	18, 19, 1-2
<i>polit.</i> 269 c 4 - 270 d 4	32, 5, 2 - 11, 7
271 a 5 - c 4	33, 1-3
272 d 3 - 273 b 1	34, 1-3
273 d 4 - e 4	34, 4, 2-8

(PLATON)

	P.E.
<i>resp.</i> VI, 508 b 9 - c 4	21, 3, 2-7
508 e 1-3	21, 4, 2-4
508 e 3	22, 9, 3-4
509 b 2-10	21, 5
X, 614 a 5 - d 4	35, 1-5
<i>Tim.</i> 27 d 6 - 28 a 4	9, 4, 5-8
	10, 2-6
	29, 2
28 a 4-6	29, 3, 2 - 4, 7
28 b 3 - c 5	31, 1, 5-6
29 a 2-4	31, 1, 8-9
29 a 5-6	23, 1, 1-4
29 a 7 - b 2	21, 2, 3-6
29 d 6 - e 4	22, 9, 2-3
29 e 1	29, 5, 2-4
30 b 7 - c 1	23, 1, 4-6
30 c 9 - d 1	13, 1, 2
31 a 1-5	32, 2, 3-7
32 b 8 - c 4	9, 7
37 e 3 - 38 b 2	32, 3, 2-3
38 b 6-7	30, 2
38 c 3-9	32, 4, 2-3
41 a 7 - b 6	32, 4, 4-9
	17, 10, 1-2
41 d 4	
PLOTIN	
<i>enn.</i> V, 1, 4	17, 1
1, 5	17, 2, 2-5
1, 6-7	17, 8, 2-6
1, 6	17, 3, 2 - 7, 6
1, 8	17, 9, 2 - 10, 9
PLUTARQUE	
<i>de anima</i> fr. 176 Sandbach	36, 1
<i>de E apud Delphos</i> 17-20 (391 f - 393 b)	11, 1-15
PORPHYRE	
<i>ad Boethum de anima</i> I	28, 1-16
fr. 1 Mras	28, 1-5
2	28, 7-10
3	28, 11, 2 - 12, 13
4	28, 13, 2 - 16, 9

INDEX DES NOMS PROPRES

Nous n'avons pas relevé un certain nombre de noms tels que Dieu, Logos, Jésus, Christ.

Mais il faut compléter cet index par celui des auteurs anciens.

ABEL 6, 23, 5; 24, 1
 ABRAHAM 6, 25, 2; 26, 4; 29, 3
 ABRAM 6, 25, 5; 26, 4
 ACHÉRON 38, 4, 5; 10, 2
 ACHÉROUSIAS (lac) 38, 2, 8; 3, 9; 5, 10
 ADAM 6, 8, 5.6; 10, 2.4.5; 11, 5; 12, 3; 15, 2.3.4 26, 8, 4
 AGAMEMNON 6, 21, 7
 ALKINOOS 35, 2, 3
 ANAXAGORE 2, 3, 1
 ANAXIMÈNE 2, 3, 1
 ANTYLLOS 36, 1, 1
 ARCTOPHYLAX 7, 8, 3 Voir ORION
 ARCTURUS 7, 8, 3 Bouvier
 ARISTOTE 4, 1, 8
 ARMÉNIOS 35, 2, 4
 ATHÈNES 3, 8, 2
 ATRÉE 6, 21, 10

BOUVIER 7, 8, 3 Voir ARCTURUS

CAIN 6, 23, 3
 CÉBÈS 27, 13, 3; 14, 2; 17, 1; 18, 7.8
 Chaldéen 6, 25, 4
 COCYTE 38, 3, 13

Contre ceux qui se flattent d'interpréter Platon par Aristote (Atticus)
 1, 2, 5-6

CORISCOS 16, 2, 2

CRATYLE 6, 5, 6

DAVID 5, 7, 2 14, 3, 1 18, 11, 2

DENYS 13, 3, 3 20, 1, 8

Dialogue sur l'âme (= Phédon, Platon)

ÉGYPTE 27, 15, 8

ÉGYPTIENS 8, 1, 5.7

ÉNOS 6, 12, 2.4; 13, 9; 14, 5; 15, 3.4

ÉPICURE 4, 1, 7

ER 35, 2, 3

ÉRASTOS 16, 2, 1

GLAUCUS 37, 1, 1.3

Grec(que) pr., 5, 6

GREC(S) pr., 1, 4; 3, 5 4, 7, 3 5, 1, 2; 7, 3 6, 1, 2; 2, 4; 6, 2;
 7, 1; 12, 4; 16, 2; 23, 3; 25, 5; 33, 2; 37, 2; 38, 4 7, 8, 4; 9, 9
 13, 3, 1 16, 3, 6 19, 5, 2

HADÈS 27, 16, 3

HÉBER 6, 39, 5.7

Hébraïque pr., 2, 2 6, 10, 2; 14, 4; 41, 2

Hébreu 18, 26, 7

HÉBREU(X) pr., 1, 6; 3, 4; 5, 8 1, 1, 5; 2, 2 3, 10, 2.7 4, 4, 3;
 7, 2.5 5, 1, 1; 9, 3.6 6, 1, 10; 10, 3; 12, 1; 13, 9; 16, 1; 17, 1;
 19, 1; 20, 2; 21, 1; 23, 3; 29, 1; 32, 2; 34, 1; 36, 6; 38, 1; 39, 2.6;
 40, 7; 41, 5.9.12.13 7, 1, 1; 7, 3 8, 1, 3.6 9, 4, 2 10, 15, 3
 12, 1, 1; 2, 6 13, 6, 3 14, 1, 4; 2, 4; 3, 2 15, 7, 4.8 16, 3, 1
 18, 11, 2; 26, 3 19, 2, 4; 4, 1; 5, 3 20, 1, 1 21, 1, 1; 6, 9
 23, 8, 2; 9, 3; 10, 3; 11, 3.4; 12, 5 25, 5, 8 26, 1, 1; 4, 3;
 8, 8 28, 13, 5; 19, 8 30, 3, 2 31, 1, 1 32, 1, 1; 11, 9 33,
 4, 1 34, 4, 10 36, 2, 1.17 37, 13, 12 38, 1, 1.10; 8, 5; 10, 6

HECTOR 6, 21, 5

HÉRACLÉON 36, 1, 2

HERCULE (colonnes d'—) 37, 3, 4

HERMIAS 16, 2, 1

HERMOGÈNE 6, 5, 4

INDIEN(S) 3, 8, 1.5

ISAAC 6, 29, 4.5

ISRAËL 6, 29, 4; 30, 1.3; 31, 3 9, 1, 3 13, 1, 2 15, 3, 2

- JACOB 6, 30, 2; 31, 2
 JEAN L'ÉVANGÉLISTE 18, 26, 8.11 19, 2, 4
 JÉRUSALEM 36, 2, 6
- LIBAN 7, 4, 3
 LYCURGUE 2, 3, 5
- MOÏSE 4, 4, 1; 6, 1 5, 7, 2 6, 1, 1; 8, 1; 10, 2.5; 19, 1; 23, 1;
 29, 2; 32, 2; 41, 9 7, 3, 1 8, 1, 2.15 9, 1, 1; 5, 1 10, 14, 2.4;
 16, 5 12, 1, 1 13, 1, 1 14, 2, 1 15, 5, 2 23, 7, 2; 8, 2;
 12, 3.9.12 24, 2, 1 25, 4, 2 26, 8, 2 27, 1, 1; 4, 3 28, 17, 2;
 18, 3; 19, 2.3 29, 1, 1 30, 1, 1; 3, 5
- NICANDAS 36, 1, 8.9
- Olympien 28, 16, 1
 ORESTE 6, 21, 9
 ORION 7, 8, 3 Arctophylax
 OURSE 7, 8, 2
- PAMPHYLIE 35, 2, 4
 PÉLOPS 6, 21, 11
 PENTHÉE 2, 2, 4
 PÉRIANDRE 2, 3, 4
 PERSES 8, 1, 8
 PHASE 37, 3, 4
Philosophie (Sur la —) (Aristoclès) 2, 6, 2
Pire (Que le —) ordinairement attaque celui qui est meilleur (Philon l'Hébreu) 15, 7, 3
 PITTACOS 2, 3, 4
 PLATON pr., 3, 7; 5, 7 1, 1, 1.6; 2, 1.3. 8 2, 2, 1; 4, 2; 6, 5
 3, 1, 1; 6, 1; 9, 2; 10, 1.2 5, 9, 3 6, 33, 3; 41, 6 7, 12, 4 8, 1,
 3.15 10, 9, 5; 14, 1.4 16, 3, 1 17, 10, 4.9; 11, 1 18, 22, 2;
 25, 4; 26, 1.5 21, 7, 8 22, 8, 1; 9, 1; 10, 7 25, 3, 1; 5, 8 26,
 4, 1.2; 8, 2.8 27, 1, 2 28, 1, 1; 3, 6; 18, 3.4 37, 13, 13
 Platonicien(s) 1, 2, 4 2, 5, 2
 PLÉIADES 7, 8, 2
Préparation Évangélique (Eusèbe) pr., 1, 1 15, 7, 5 38, 10, 8
 PROMÉTHÉE 18, 19, 1
Proverbes 4, 6, 6
 PYRIPHILÉGÉTHON 38, 3, 2.9.12; 5, 9; 8, 3
 PYTHAGORE 3, 1, 3 10, 9, 7

- SALOMON 4, 6, 4 5, 4, 2 7, 3, 4; 4, 1.7; 6, 1 9, 2, 2; 6, 1 14,
 6, 2
 SIMMIAS 27, 17, 2 37, 1, 1.5.8; 3, 2; 8, 3.5 38, 6, 10
 SOCRATE 3, 2, 2; 4, 1; 8, 2 27, 5, 12; 7, 5; 8, 4; 11, 2.5; 13, 2
 33, 2, 1.13 37, 8, 5
 SOLON 2, 3, 4
 SOSITÉLÈS 36, 1, 1
 STYX 38, 3, 6.7
- TANTALE 6, 21, 12
 TARTARE 38, 2, 10; 3, 11; 4, 14; 5, 6.14; 9, 3
 THALÈS 2, 3, 1 3, 1, 2
 TROYENS 6, 21, 6.8
- XÉNOPHANE 3, 1, 4
- ZÉNON D'ÉLÉE 2, 3, 6

TABLE DES MATIÈRES

(Les chiffres renvoient aux pages)

INTRODUCTION	7
Le contenu du livre XI (8). Le genre littéraire (8).	
I. La situation du livre XI dans la <i>Préparation Évangélique</i>	10
La composition du traité ; du plan primitif au plan définitif (10). Eusèbe et la philosophie grecque : son importance (12) ; sa nature (13) ; son origine (14). Les deux principes contradictoires de la philosophie eusébiennne de l'histoire (15).	
II. La place du livre XI dans l'examen critique de la philosophie	17
Le rôle d'introduction du livre XI : la « promesse » (17) ; le contenu de la « promesse » (18). Les livres XI, XII et XIII : mérites de la philosophie ; Platon (18). Les livres XIV et XV : faiblesse de la philosophie ; les philosophes non platoniciens (20). Conclusion (21).	
III. Le livre XI dans l'ensemble de la comparaison Platon/Moïse	22
Les réserves du livre XIII : a) l'essence du Bien (23) ; b) l'immortalité de l'âme (24) ; c) le problème de la matière ; d) l'eschatologie (25). Les compléments dans les livres XII et XIII (27).	

IV. Technique de la comparaison	28
De Platon à Moïse (28) : la tripartition de la philosophie (29) ; les Idées (30).	
De Moïse à Platon (32).	
Deux cas particuliers. 1. La résurrection des morts (33) : un développement dont la composition est mal dominée (34) ; la volonté quasi passionnée de trouver la résurrection des morts dans la philosophie grecque (35).	
2. La justesse des noms chez les Hébreux : l'intégration des éléments bibliques et platoniciens dans le texte d'Eusèbe (36) ; l'équilibre des éléments platoniciens et bibliques dans le chapitre sur la justesse des noms chez les Hébreux (39).	
L'importance du livre XI (41).	
Bibliographie	43
Sigles et abréviations	45
Pagination et linéation	46
TEXTE ET TRADUCTION	47
COMMENTAIRE	239
Sommaire (239).	
Le platonisme d'Eusèbe (243).	
INDICES.	393
Index scripturaire (393).	
Index des passages d'auteurs anciens (396).	
Index des noms propres (400).	

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942), et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition, parue ou en préparation. Quand cette seconde édition ne diffère de la première que par de menues corrections et des *Addenda et Corrigenda* ajoutés en appendice, la date est accompagnée de la mention « réimpression avec supplément ».

- GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- bis*. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plasart (réimpression de la 2^e éd., 1976).
- bis*. ATHÉNAGORE : *Supplique au sujet des chrétiens*.
En préparation
- bis*. NICOLAS CABASILAS : *Explication de la divine Liturgie*. S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
- DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Œuvres spirituelles*. É. des Places (réimpr. de la 2^e éd., avec suppl., 1966).
- bis*. GRÉGOIRE DE NYSSE : *La création de l'homme*.
En préparation
- bis*. ORIGÈNE : *Homélie sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau (1976).
- NICÉTAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. M. Chalendar.
Remplacé par le n° 81.
- bis*. MAXIME LE CONFESSEUR : *Centuries sur la charité*.
En préparation
- IGNACE D'ANTIOCHE : *Lettres*. — *Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE*. P.-Th. Camelot (4^e édition) (1969).
- bis*. HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition apostolique*. B. Botte (1968).
- bis*. JEAN MOSCHUS : *Le Pré spirituel*.
En préparation
- JEAN CHRYSOSTOME : *Lettres à Olympias*. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
- bis*. 2^e édition avec le texte grec et la *Vie anonyme d'Olympias* (1968).
- HIPPOLYTE DE ROME : *Commentaire sur Daniel*. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*

- 15 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. *En préparation*
- 16 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur l'Exode*. H. de Lubac, J. Fortier. *En préparation*
17. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur le Saint-Esprit*. B. Pruche. Trad. seule (1947).
- 17 bis. 2^e édition avec le texte grec (1968).
- 18 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Discours contre les païens*. P. Th. Camelot (1977).
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : *Traité des Mystères*. P. Brisson (réimpression avec supplément, 1967).
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : *Trois livres à Autolyce*. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948). *2^e édition avec le texte grec.* *En préparation*
21. ÉTHÉRIE : *Journal de voyage*. H. Pétré (réimpression 1975).
- 22 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons (1-19)*, t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Extraits de Théodote* (réimpression 1970).
- 24 bis. PROLÉMÉE : *Lettre à Flora*. G. Quispel (1966).
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*. B. Botte (réimpr. de la 2^e éd., 1980).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : *Homélie sur l'Hexaéméron*. S. Giet (réimpression avec supplément, 1968).
- 27 bis. *Homélie Pascales*, t. I. P. Nautin. *En préparation*
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*. J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière (1970).
- 29 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur les Nombres*. A. Méhat. *En préparation*
- 30 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Stromate I*. *En préparation*
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. I. G. Bardy (réimpression 1965).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : *Morales sur Job*. Tome I. Livres I-II. R. Gillet, A. de Gaudemar (1975).
- 33 bis. A. Diognète. H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
34. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre III. F. Sagnard. *Remplacé par les nos 210 et 211.*
- 35 bis. TERTULLIEN : *Traité du baptême*. F. Refoulé. *En préparation*
- 36 bis. *Homélie Pascales*, t. II. P. Nautin. *En préparation*
- 37 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur le Cantique*. O. Rousseau (1966).
- 38 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Stromate II*. *En préparation*
- 39 bis. LACTANCE : *De la mort des persécuteurs*. 2 vol. *En préparation*
40. THÉODORET DE CYR : *Correspondance*, t. I. Lettres I-LII. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. II. G. Bardy (réimpression 1965).
42. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. I. E. Pichery (réimpression 1966).
43. S. JÉRÔME : *Sur Jonas*. P. Artin (1956).
44. PHILOXÈNE DE MABBOUG : *Homélie*. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
- 45 bis. AMBROISE DE MILAN : *Sur S. Luc*, t. I. Introd. et livres I-VI. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1971).
46. TERTULLIEN *De la prescription contre les hérétiques*. P. de Labriolle, F. Refoulé (1957).
47. PHILON D'ALEXANDRIE : *La migration d'Abraham*. *Épuisé*. Voir série « Les Œuvres de Philon ».
48. *Homélie Pascales*, t. III. F. Floëri, P. Nautin (1957).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons (20-37)*, t. II. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : *Huit Catéchèses baptismales inédites*. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
- 51 bis. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. J. Darrouzès (1980).
- 52 bis. AMBROISE DE MILAN : *Sur S. Luc*, t. II. Livres VII-X, index. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1976).
- 53 bis. HERMAS : *Le Pasteur*. R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. II. E. Pichery (réimpression 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. III. G. Bardy (réimpression 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Deux apologies*. J. Szymusiak (1958).
57. THÉODORET DE CYR : *Thérapeutique des maladies helléniques*. 2 vol. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : *La hiérarchie céleste*. G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. *Trois antiques rituels du baptême*. A. Salles. Trad. seule. *Épuisé*.
60. AELRED DE RIEVAULX : *Quand Jésus eut douze ans...* A. Hoste, J. Dubois (1958).
- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Traité de la contemplation de Dieu*. J. Hourlier (réimpression, 1977).
62. IRÉNÉE DE LYON : *Démonstration de la prédication apostolique*. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (réimpression 1971).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : *La Trinité*. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. III. E. Pichery (réimpr. 1971).
65. GÉLASE 1^{er} : *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*. G. Pomarès (1960).
66. ADAM DE PERSEIGNE : *Lettres*, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : *Entretien avec Héraclide*. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : *Traité théologique sur la Trinité*. P. Henry, P. Hadot. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).
69. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1960).
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*, t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. ORIGÈNE : *Homélie sur Josué*. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : *Huit homélie mariales*. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
73. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (réimpr. 1971).
- 74 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons (38-64)*, t. III. R. Dolle (1976).
75. S. AUGUSTIN : *Commentaire de la 1^{re} Épître de S. Jean*. P. Agaësse (réimpression 1966).
76. AELRED DE RIEVAULX : *La vie de recluse*. Ch. Dumont (1961).
77. DEFENSOR DE LIUGÉ : *Le livre d'étincelles*, t. I. H. Rochais (1961).
78. GRÉGOIRE DE NAREK : *Le livre de prières*. I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur la providence de Dieu*. A.-M. Malingrey (1961).
80. JEAN DAMASCÈNE : *Homélie sur la Nativité et la Dormition*. P. Voulet (1961).
81. NICÉTAS STÉTHATOS : *Opuscules et lettres*. J. Darrouzès (1961).
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Exposé sur le Cantique des Cantiques*. J.-M. Déchanet (1962).
83. DIDYME L'AVEUGLE : *Sur Zacharie*. Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. Introd. et livre I (1962).
84. Id. — Tome II. Livres II et III (1962).

85. Id. — Tome III. Livres IV et V, Index (1962).
86. DEFENSOR DE LIGUGÉ : Le livre d'étincelles, t. II. H. Rochais (1962).
87. ORIGÈNE : Homélie sur S. Luc. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. Lettres des premiers Chartreux. Tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962).
89. Lettre d'Aristée à Philocrate. A. Pelletier (1962).
90. Vie de sainte Mélanie. D. Gorce (1962).
91. ANSELME DE CANTORBÉRY : Pourquoi Dieu s'est fait homme. R. Roques (1963).
92. DOROTHÉE DE GAZA : Œuvres spirituelles. L. Regnault, J. de Préville (1963).
93. BAUDOIN DE FORD : Le sacrement de l'autel. J. Morson, É. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. Id. — Tome II (1963).
95. MÉTHODE D'OLYMPÉ : Le banquet. H. Musurillo, V.-H. Debidour (1963).
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. Introd. et Cat. 1-5 (1963).
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Deux dialogues christologiques. G. M. de Durand (1964).
98. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. II. Lettres 1-95. Y. Azéma (1964).
99. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introd. et Hymnes I-VIII (1964).
100. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. QUODVULTDEUS : Livre des promesses et des prédictions de Dieu. R. Braun. Tome I (1964).
102. Id. — Tome II (1964).
103. JEAN CHRYSOSTOME : Lettre d'exil. A.-M. Malingrey (1964).
104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. Cat. 6-22 (1964).
105. La Règle du Maître. A. de Vogüé. Tome I. Introd. et chap. 1-10 (1964).
106. Id. — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
107. Id. — Tome III. Concordance et Index orthographique. J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay (1965).
108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue, t. II. C. Mondésert, H. I. Martou (1965).
109. JEAN CASSIEN : Institutions cénobitiques. J.-C. Guy (1965).
110. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome II. Hymnes IX-XX (1965).
111. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. III. Lettres 96-147. Y. Azéma (1965).
112. CONSTANCE DE LYON : Vie de S. Germain d'Auxerre. R. Borius (1965).
113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. Cat. 23-34, Actions de grâces 1-2 (1965).
114. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome III. Hymnes XXI-XXXI (1965).
115. MANUEL II PALÉOLOGUE : Entretien avec un musulman. A. Th. Khoury (1966).
116. AUGUSTIN D'HIPHONE : Sermons pour la Pâque. S. Poque (1966).
117. JEAN CHRYSOSTOME : A Théodore. J. Dumortier (1966).
118. ANSELME DE HAVELBERG : Dialogues, livre I. G. Salet (1966).
119. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : Traité de la Virginité. M. Aubineau (1966).

120. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. C. Blanc. Tome I. Livres I-V (1966).
121. ÉPHREM DE NISIBE : Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Traités théologiques et éthiques. J. Darrouzès. Tome I. Théol. 1-3, Éth. 1-3 (1966).
123. MÉLITON DE SARDES : Sur la Pâque (et fragments). O. Perler (1966).
124. Ekpositio totius mundi et gentium. J. Rougé (1966).
125. JEAN CHRYSOSTOME : La Virginité. H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. CYRILLE DE JÉRUSALEM : Catéchèses mystagogiques. A. Plédagnel, P. Paris (1966).
127. GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles. Tome I. Les Exercices. J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome IV. Hymnes XXXII-XLV (1967).
129. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : Traités théologiques et éthiques. J. Darrouzès. Tome II. Éth. 4-15 (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : Sermons. A. Hoste, G. Salet. Tome I. Introd. et Sermons 1-17 (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : Les œuvres du Saint-Esprit. J. Gribomont, É. de Solms. Tome I. Livres I et II (1967).
132. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome I. Livres I et II (1967).
133. SULPICE SÉVÈRE : Vie de S. Martin. J. Fontaine. Tome I. Introd., texte et traduction (1967).
134. Id. — Tome II. Commentaire (1968).
135. Id. — Tome III. Commentaire (suite) (1969).
136. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome II. Livres III et IV (1968).
137. ÉPHREM DE NISIBE : Hymnes sur le Paradis. F. Graffin, R. Lavenant (trad. seule) (1968).
138. JEAN CHRYSOSTOME : A une jeune veuve. Sur le mariage unique. B. Grillet, G. H. Ettlinger (1968).
139. GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles. Tome II. Le Héraut. Livres I et II. P. Doyère (1968).
140. RUFIN D'AQUILÈRE : Les bénédictions des Patriarches. M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin (1968).
141. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : Topographie chrétienne. Tome I. Introduction et livres I-IV. W. Woiska-Conus (1968).
142. Vie des Pères du Jura. F. Martine (1968).
143. GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles. Tome III. Le Héraut. Livre III. P. Doyère (1968).
144. Apocalypse syriaque de Baruch. Tome I. Introduction et traduction. P. Bogaert (1969).
145. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1969).
146. Deux homélie anoméennes pour l'octave de Pâques. J. Liebaert (1969).
147. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome III. Livres V et VI (1969).
148. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : Remerciement à Origène. — La lettre d'Origène à Grégoire. H. Crouzel (1969).
149. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : La passion du Christ. A. Tullier (1969).
150. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome IV. Livres VII et VIII (1969).
151. JEAN SCOT : Homélie sur le Prologue de Jean. É. Jeaneau (1969).
152. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre V. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1969).
153. Id. — Tome II. Texte et traduction (1969).

154. CHROMACE D'AQUILÉE : *Sermons*. J. Lemarié. Tome I. Sermons 1-17 A (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : *Six opuscules spirituels*. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. Hymnes I-XV (1969).
157. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome II. Livres VI et X (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*. Livre III. C. Mondésert, H. I. Marrou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDICOPLÉUSTÈS : *Topographie chrétienne*. Tome II. Livre V. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur l'origine de l'homme*. A. Smets et M. van Esbroeck (1970).
161. *Quatorze homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*. P. Mercier (1970).
162. ORIGÈNE : *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*. Tome I. Livres X et XI. R. Girod (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : *Lettre sur la vie contemplative (ou Échelle des moines)*. Douze méditations. E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÉE : *Sermons*. Tome II. Sermons 18-41. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. Tome II. Livres III et IV. J. Gribomont, E. de Solms (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : *Sermons*. Tome I. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : *Épître aux Corinthiens*. A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : *Le chant d'amour (Melos amoris)*. F. Vandembroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. Id. — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : *Traité pratique*. A. et C. Guillaumont. Tome I. Introduction (1971).
171. Id. — Tome II. Texte, traduction, commentaire et tables (1971).
172. *Épître de Barnabé*. R. A. Kraft, P. Prigent (1971).
173. TERTULLIEN : *La toilette des femmes*. M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, L. Neyrand. Tome II. Hymnes XVI-XL (1971).
175. CÉSAIRE D'ARLES : *Sermons au peuple*. Tome I. Sermons 1-20 M.-J. Delage (1971).
176. SALVIEN DE MARSEILLE : *Œuvres*. Tome I. G. Lagarrigue (1971).
177. CALLINICOS : *Vie d'Hypatios*. G. J. M. Bartelink (1971).
178. GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de sainte Macrine*. P. Maraval (1971).
179. AMBROISE DE MILAN : *La Pénitence*. R. Gryson (1971).
180. JEAN SCOT : *Commentaire sur l'évangile de Jean*. É. Jeuneau (1972).
181. *La Règle de S. Benoît*. Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
182. Id. — Tome II. Chapitres VIII-LXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
183. Id. — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville (1972).
184. Id. — Tome IV. Commentaire (Parties I-III). A. de Vogüé (1971).
185. Id. — Tome V. Commentaire (Parties IV-VI). A. de Vogüé (1971).
186. Id. — Tome VI. Commentaire (Parties VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).
187. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLEUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLE : *Homélies pascales*. M. Aubineau (1972).

188. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. A.-M. Malingrey (1972).
189. *La chaîne paléstinienne sur le psaume 118*. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Harl (1972).
190. Id. — Tome II. Catalogue des fragments, Notes et Index. M. Harl (1972).
191. PIERRE DAMIEN : *Lettre sur la toute-puissance divine*. A. Cantin (1972).
192. JULIEN DE VÉZELAY : *Sermons*. Tome I. Introduction et Sermons 1-16. D. Vorreux (1972).
193. Id. — Tome II. Sermons 17-27, Index. D. Vorreux (1972).
194. *Actes de la Conférence de Carthage en 411*. Tome I. Introduction. S. Lancel (1972).
195. Id. — Tome II. Texte et traduction de la Capitulation et des Actes de la première séance. S. Lancel (1972).
196. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Tome III. Hymnes XLI-LVIII, Index (1973).
197. COSMAS INDICOPLÉUSTÈS : *Topographie chrétienne*. Tome III. Livres VI-XII. Index. W. Wolska-Conus (1973).
198. *Livre (cathare) des deux principes*. Ch. Thouzellier (1973).
199. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Sur l'incarnation du Verbe*. C. Kannengiesser (1973).
200. LÉON LE GRAND : *Sermons*. Tome IV. Sermons 65-98, Éloge de S. Léon, Index. R. Dolle (1973).
201. *Évangile de Pierre*. M.-G. Mara (1973).
202. GUERRIC D'IGNY : *Sermons*. Tome II. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (1973).
203. NERSÈS ŠNORHALI : *Jésus, Fils unique du Père*. I. Kéchichian. Trad. seule (1973).
204. LACTANCE : *Institutions divines*, livre V. Tome I. Introd., texte et trad. P. Monat (1973).
205. Id. — Tome II. Commentaire et index. P. Monat (1973).
206. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, livre I. J. Sirinelli, É. des Places (1974).
207. ISAAC DE L'ÉTOILE : *Sermons*. A. Hoste, G. Salet, G. Raciti. Tome II. Sermons 18-39 (1974).
208. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : *Lettres théologiques*. P. Gallay (1974).
209. PAULIN DE PELLA : *Poème d'actions de grâces et Prière*. C. Moussy (1974).
210. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre III. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1974).
211. Id. — Tome II. Texte et traduction (1974).
212. GRÉGOIRE LE GRAND : *Morales sur Job*. Livres XI-XIV. A. Boccanaro (1974).
213. LACTANCE : *L'ouvrage du Dieu créateur*. Tome I. Introd., texte et trad. M. Perrin (1974).
214. Id. — Tome II. Commentaire et index. M. Perrin (1974).
215. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, livre VII. G. Schröder, É. des Places (1975).
216. TERTULLIEN : *La chair du Christ*. Tome I. Introduction, texte critique, traduction. J.-P. Mahé (1975).

217. **Id.** — Tome II. Commentaire et Index. J.-P. Mahé (1975).
218. **HYDACE : Chronique.** Tome I. Introduction, texte critique, traduction. A. Tranoy (1975).
219. **Id.** — Tome II. Commentaire et Index. A. Tranoy (1975).
220. **SALVIEN DE MARSEILLE : Œuvres.** Tome II. G. Lagarrigue (1975).
221. **GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job.** Livres XV-XVI. A. Boccagnano (1975).
222. **ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean.** Tome III. Livre XIII. C. Blanc (1975).
223. **GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or).** J. Déchanet (1975).
224. **Actes de la Conférence de Carthage en 411.** Tome III. S. Lancel (1975).
225. **DHUODA : Manuel pour mon fils.** P. Riché, B. de Vregille et C. Mondésert (1975).
226. **ORIGÈNE : Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre).** É. Junod (1976).
227. **ORIGÈNE : Contre Celse.** Tome V. Introduction et Index. M. Borret (1976).
228. **EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livres II-III.** É. des Places (1976).
229. **PSEUDO-PHILON : Les Antiquités Bibliques.** D. J. Harrington, C. Perrot, P. Bogaert, J. Cazeaux. Tome I. Introduction critique, texte et traduction (1976).
230. **Id.** — Tome II. Introduction littéraire, commentaire et index (1976).
231. **CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité.** Tome I. Dial. I et II. G. M. de Durand (1976).
232. **ORIGÈNE : Homélie sur Jérémie.** P. Nautin et P. Husson. Tome I Introduction et homélie I-XI (1976).
233. **DIDYME L'AVEUGLE : Sur la Genèse.** Tome I (Sur Genèse I-IV). P. Nautin et L. Doutreleau (1976).
234. **THÉODORET DE CYR : Histoire des moines de Syrie.** Tome I. Introduction et Histoire Philothée I-XIII. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (1977).
235. **HILAIRE D'ARLES : Vie de S. Honorat.** M. D. Valentin (1977).
236. **Rituel cathare.** Ch. Thouzelier (1977).
237. **CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité.** Tome II. Dial. III-V. G. M. de Durand (1977).
238. **ORIGÈNE : Homélie sur Jérémie.** Tome II. Homélie XII-XX et homélie latines, index. P. Nautin et P. Husson (1977).
239. **AMBROISE DE MILAN : Apologie de David.** P. Hadot et M. Cordier (1977).
240. **PIERRE DE CELLE : L'école du cloître.** G. de Martel (1977).
241. **Conciles gaulois du IV^e siècle.** J. Gaudemet (1977).
242. **S. JÉRÔME : Commentaire sur S. Matthieu.** Tome I. Livres I et II. É. Bonnard (1978).
243. **CÉSAIRE D'ARLES : Sermons au peuple.** Tome II. Sermons 21-55. M.-J. Delage (1978).
244. **DIDYME L'AVEUGLE : Sur la Genèse.** Tome II (Sur Genèse V-XVII). Index. P. Nautin et L. Doutreleau (1978).
245. **Targum du Pentateuque.** Tome I : Genèse. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1978).
246. **CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité.** Tome III. Livres VI et VII, index. G. M. de Durand (1978).

247. **GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 1-3.** J. Bernardi (1978).
248. **La Doctrine des douze apôtres.** W. Rordorf et A. Tuiller (1978).
249. **S. PATRICK : Confession et Lettre à Coroticus.** R.P.C. Hanson et C. Blanc (1978).
250. **GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 27-31 (Discours théologiques).** P. Gallay (1978).
251. **GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues.** Tome I. A. de Vogüé (1978).
252. **ORIGÈNE : Traité des principes.** Livres I et II. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. H. Crouzel et M. Simonetti (1978).
253. **Id.** — Tome II. Commentaire et fragments. H. Crouzel et M. Simonetti (1978).
254. **HILAIRE DE POITIERS : Sur Matthieu.** Tome I. Introduction et chap. 1-13. J. Doignon (1978).
255. **GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles.** Tome IV. **Le Héraut.** Livre IV. J.-M. Clément, B. de Vregille et les Moniales de Wisques (1978).
256. **Targum du Pentateuque.** Tome II : Exode et Lévitique. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1979).
257. **THÉODORET DE CYR : Histoire des moines de Syrie.** Tome II. **Histoire Philothée (XIV-XXX), Traité sur la Charité (XXXI)** et Index. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (1979).
258. **HILAIRE DE POITIERS : Sur Matthieu.** Tome II. Chap. 14-33, appendice et index. J. Doignon (1979).
259. **S. JÉRÔME : Commentaire sur S. Matthieu.** Tome II. Livres III et IV, index. É. Bonnard (1979).
260. **GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues.** Tome II. Livres I-III. A. de Vogüé et P. Antin (1979).
261. **Targum du Pentateuque.** Tome III : Nombres. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1979).
262. **EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livres IV - V, 1-17.** O. Zink et É. des Places (1979).
263. **IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre I.** A. Roussseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1979).
264. **Id.** — Tome II. Texte et traduction (1979).
265. **GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues.** Tome III. Livre IV, tables et index. A. de Vogüé et P. Antin (1980).
266. **EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livres V, 18-36 et VI.** É. des Places (1980).
267. **Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée.** R. Gryson (1980).
268. **ORIGÈNE : Traité des principes.** Tome III. Livres III et IV : Texte critique et traduction. H. Crouzel et M. Simonetti (1980).
269. **Id.** — Tome IV. Livres III et IV : commentaire et fragments. H. Crouzel et M. Simonetti (1980).
270. **GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 20-23.** J. Mossay (1980).
271. **Targum du Pentateuque.** Tome IV. Deutéronome, bibliographie, glossaire et index des tomes I-IV. R. Le Déaut (1980).
272. **JEAN CHRYSOSTOME : Sur le sacerdoce (dialogue et homélie)** A.-M. Malingrey (1980).
273. **TERTULLIEN : A son épouse.** C. Munier (1980).
274. **Lettres des premiers Chartreux, tome II : les moines de Portes.** Par un Chartreux (1980).
275. **PSEUDO-MACAIRE : Œuvres spirituelles, t. I.** V. Desprez (1980).
276. **THÉODORET DE CYR : Commentaire sur Isaïe. T. I : introduction et sections 1-3.** J.-N. Guinot (1980).

277. JEAN CHRYSOSTOME : *Homélie sur Ozias*. J. Dumortier (1980).
278. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Stromate V*. T. I : Introduction, texte critique et index par A. Le Boulluec, traduction par P. Voulet (1981).
279. Id. — T. II : Commentaire, bibliographie et index par A. Le Boulluec (1981).
280. TERTULLIEN : *Contre les Valentiniens*. Tome I : Introduction, texte et traduction. J.-C. Fredouille (1980).
281. Id. — Tome II : Commentaire et index. J.-C. Fredouille (1981).
282. *Targum du Pentateuque*. Tome V. Index analytique. R. Le Déaut (1981).
283. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome V. Hymnes XLVI-LVI (1981).
284. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : *Discours 24-26*. J. Mossay (1981).
285. FRANÇOIS D'ASSISE : *Ecrits*. Th. Desbonnets, Th. Matura, J.-F. Godet, D. Vorreux, o.f.m. (1981).
286. ORIGÈNE : *Homélie sur le Lévitique*. M. Borret. Tome I : Introduction et Hom. I-VII (1981).
287. Id. — Tome II : Hom. VIII-XVI, Index (1981).
288. GUILLAUME DE BOURGES : *Livre des guerres du Seigneur*. G. Dahan (1981).
289. LACTANCE : *La colère de Dieu*. C. Ingremeau (1982).
290. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. Tome IV. L. XIX-XX. C. Blanc (1982).
291. CYPRIEN DE CARTHAGE : *A Donat et La vertu de patience*. J. Molager (1982).
292. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, livre XI. G. Favrelle et E. des Places (1982).

Hors série :

Directives pour la préparation des manuscrits (de « Sources Chrétiennes »). A demander au Secrétariat de « Sources Chrétiennes », 29, rue du Plat, 69002 Lyon.

La Règle de S. Benoît. VII. Commentaire doctrinal et spirituel. A. de Vogüé.

SOUS PRESSE

- IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre II. A. Rousseau et L. Doutreleau.
- JEAN CHRYSOSTOME : *Panegyriques de S. Paul*. A. Piédagnel.
- Les Règles des saints Pères. A. de Vogüé.
- GUILLAUME DE SAINT-THERRY : *Le miroir de la foi*. J. Déchanet.
- ÉGÉRIE : *Journal de voyage*. P. Maraval.

PROCHAINES PUBLICATIONS

- THÉODORE DE CYR : *Commentaire sur Isaïe*. Tome II. J.-N. Guinot.
- ORIGÈNE : *Philocalie 1-20 et Lettre à Africanus*. M. Harl.
- BASILE DE CÉSARÉE : *Contre Eunome*. L. Doutreleau, G. M. de Durand, B. Sesboüé.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, livres XII-XIII. E. des Places.
- TERTULLIEN : *La Pénitence*. Ch. Munier.
- JEAN CHRYSOSTOME : *Commentaire sur Isaïe*. J. Dumortier.

SOURCES CHRÉTIENNES

(1-292)

- ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224.
- ADAM DE PERSEIGNE.
Lettres, I : 66.
- ALFRED DE RIEVAUX.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76.
- AMBROISE DE MILAN.
Apologie de David : 239.
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Explication du Symbole : 25.
La Pénitence : 179.
Sur saint Luc : 45 et 52.
- AMÉDÉE DE LAUSANNE.
Huit homélie mariales : 72.
- ANSELME DE CANTORBÉRY.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.
- ANSELME DE HAVELBERG.
Dialogues, I : 118.
- APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145.
- ARISTÉE (LETTRE D') : 89.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE.
Deux apologies : 56.
Discours contre les païens : 18.
Lettres à Sérapion : 15.
Sur l'Incarnation du Verbe : 199.
- ATHÉNAGORE.
Supplique au sujet des chrétiens : 3.
- AUGUSTIN.
Commentaire de la première Épître de saint Jean : 74.
Sermons pour la Pâque : 116.
- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172.
- BASILE DE CÉSARÉE.
Homélie sur l'Hexaéméron : 26.
Sur l'origine de l'homme : 160.
Sur le Saint-Esprit : 17.
- BASILE DE SÉLEUCIE.
Homélie pascale : 187.
- BAUDOIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
- BENOÎT (RÈGLE DE S.) : 181-186.
- CALLINICOS.
Vie d'Hypatios : 177.
- CASSIEN, voir Jean Cassien.
- CÉSAIRE D'ARLES.
Sermons au peuple, 1-20 : 175.
21-55 : 243.
- LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : 189 et 190.
- CHARTREUX.
Lettres des premiers Chartreux : 88, 274.
- CHROMACE D'AQUILÉE.
Sermons : 154 et 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue : 70, 108 et 158.
Protreptique : 2.
Stromate I : 30.
Stromate II : 38.
Stromate V : 278 et 279.
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME.
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241.
- CONSTANCE DE LYON.
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS.
Topographie chrétienne : 141, 159 et 197.
- CYPRIEN DE CARTHAGE.
A. Donat : 291.
La vertu de patience : 191.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE.
Deux dialogues christologiques : 97.
Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM.
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUÉ.
Livre d'étincelles : 77 et 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : 68.
- DHUODA.
Manuel pour mon fils : 225.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ.
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE.
Sur la Genèse : 233 et 244.
Sur Zacharie : 83-85.
- A DIOGNÈTE : 33.
- LA DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES : 248.
- DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : 92.

- ÉPHREM DE NISIBE.**
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.
- ÉTHÉRIE.**
Journal de voyage : 27.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE.**
Histoire ecclésiastique : 31, 41, 55 et 73.
Préparation évangélique, I : 206.
— II-III : 228.
— IV - V, 1-17 : 262.
— V, 18-36 - VI : 266.
— VII : 215.
— XI : 292.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE.**
Traité pratique : 170 et 171.
- ÉVANGILE DE PIERRE :** 201.
- EXPOSITO TOTIUS MUNDI :** 124.
- FRANÇOIS D'ASSISE.**
Écrits : 285.
- GÉLASE I^{er}.**
Lettre contre les Lupercalia et dix-huit messes : 65.
- GERTRUDE D'HELFTA.**
Les Exercices : 127.
Le Héraut : 139, 143, 255.
- GRÉGOIRE DE NAREK.**
Le livre de prières : 78.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE.**
Discours 1-3 : 247.
— 20-23 : 270.
— 24-26 : 284.
— 27-31 : 250.
Lettres théologiques : 208.
La passion du Christ : 149.
- GRÉGOIRE DE NYSSÉ.**
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 1.
Vie de sainte Macrine : 178.
- GRÉGOIRE LE GRAND.**
Dialogues : 251, 260 et 265.
Morales sur Job, I-II : 32.
— XI-XIV : 212.
— XV-XVI : 221.
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.**
Remerciement à Origène : 148.
- GUERRIC D'IGNY.**
Sermons : 166 et 202.
- GUIGUES II LE CHARTREUX.**
Lettre sur la vie contemplative : 163.
Douze méditations : 163.
- GUILLEAUME DE BOURGES.**
Livre des guerres du Seigneur : 288.
- GUILLEAUME DE SAINT-THIERRY.**
Exposé sur le Cantique : 82.
Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223.
- Traité de la contemplation de Dieu : 61.
- HERMAS.**
Le Pasteur : 53.
- HÉSŶCHIOS DE JÉRUSALEM.**
Homélie pascale : 187.
- HILAIRE D'ARLES.**
Vie de S. Honorat : 235.
- HILAIRE DE POITIERS.**
Sur Matthieu : 254 et 258.
Traité des Mystères : 19.
- HIPPOLYTE DE ROME.**
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉRNES POUR L'OCTAVE DE PAQUES :** 146.
- HOMÉLIES PASCALES :** 27, 36, 48.
- QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE :** 161.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR.**
Six opuscules spirituels : 155.
- HYDACE.**
Chronique : 218 et 219.
- IGNACE D'ANTIOCHE.**
Lettres : 10.
- IRÉNÉE DE LYON.**
Contre les hérésies, I : 263 et 264.
— III : 210 et 211.
— IV : 100.
— V : 152 et 153.
Démonstration de la prédication apostolique : 62.
- ISAAC DE L'ÉTOILE.**
Sermons, 1-17 : 130.
— 18-39 : 207.
- JEAN DE BÉRYTE.**
Homélie pascale : 187.
- JEAN CASSIEN.**
Conférences : 42, 54 et 64.
Institutions : 109.
- JEAN CHRYSOSTOME.**
A une jeune veuve : 138.
A Théodore : 117.
Homélie sur Ozias : 277.
Huit catéchèses baptismales : 50.
Lettre d'exil : 103.
Lettres à Olympias : 13.
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188.
Sur le mariage unique : 138.
Sur le sacerdoce : 272.
La Virginité : 125.
- PSEUDO-CHRYSOSTOME.**
Homélie pascale : 187.
- JEAN DAMASCÈNE.**
Homélie sur la Nativité et la Dormition : 80.
- JEAN MOSCHUS.**
Le Pré spirituel : 12.
- JEAN SCOT.**
Commentaire sur l'évangile de Jean : 180.
Homélie sur le Prologue de Jean : 151.
- JÉRÔME.**
Commentaire sur S. Matthieu : 242 et 259.
Sur Jonas : 43.
- JULIEN DE VÉZELAY.**
Sermons : 192 et 193.
- LACTANCE.**
De la mort des persécuteurs : 39. (2 vol.).
Institutions divines, V : 204 et 205.
La colère de Dieu : 289.
L'ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214.
- LÉON LE GRAND.**
Sermons : 22, 49, 74 et 200.
- LÉONCE DE CONSTANTINOPLE.**
Homélie pascale : 187.
- LIVRE DES DEUX PRINCIPES :** 198.
- PSEUDO-MACAIRE.**
Œuvres spirituelles, I : 275.
- MANUEL II PALÉOLOGUE.**
Entretien avec un musulman : 115.
- MARIUS VICTORINUS.**
Traité théologique sur la Trinité : 68 et 69.
- MAXIME LE CONFESSEUR.**
Centuries sur la Charité : 9.
- MÉLANIE, voir Vie.**
- MÉLITON DE SARDES.**
Sur la Pâque : 123.
- MÉTHODE D'OLYMPÉ.**
Le banquet : 95.
- NERSÈS ŠNORHALI.**
Jésus, Fils unique du Père : 203.
- NICÉTAS SRÉTHATOS.**
Opuscules et Lettres : 81.
- NICOLAS CABASILAS.**
Explication de la divine Liturgie : 4.
- ORIGÈNE.**
Commentaire sur S. Jean : 120, 157, 222, 290.
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162.
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et 227.
Entretien avec Héraclide : 67.
Homélie sur la Genèse : 7.
Homélie sur l'Exode : 16.
Homélie sur le Lévitique : 286 et 287.
Homélie sur les Nombres : 29.
Homélie sur Josué : 71.
Homélie sur le Cantique : 37.
Homélie sur Jérémie : 232 et 238.
Homélie sur saint Luc : 87.
- Lettre à Grégoire : 148.
Philocalie 21-27 : 226.
Traité des principes : 252, 253, 268, 269.
- PATRICK.**
Confession : 249.
Lettre à Coroticus : 249.
- PAULIN DE PELLA.**
Poème d'action de grâces : 209.
Prière : 209.
- PHILON D'ALEXANDRIE.**
La migration d'Abraham : 47.
- PSEUDO-PHILON.**
Les Antiquités Bibliques : 229 et 230.
- PHILOXÈNE DE MABBOUG.**
Homélie : 44.
- PIERRE DAMIEN.**
Lettres sur la toute-puissance divine : 191.
- PIERRE DE CELLE.**
L'école du cloître : 240.
- POLYCARPE DE SMYRNE.**
Lettres et Martyre : 10.
- PTOLÉMÉE.**
Lettre à Flora : 24.
- QUODVULTEUS.**
Livre des promesses : 101 et 102.
- LA RÈGLE DU MAÎTRE :** 105-107.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR.**
La Trinité : 63.
- RICHARD ROLLE.**
Le chant d'amour : 168 et 169.
- RITUELS.**
Rituel cathare : 236.
Trois antiques rituels du Baptême 59.
- ROMANOS LE MÉLODE.**
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283.
- RUFIN D'AQUILÉE.**
Les bénédictions des Patriarches 140.
- RUPERT DE DEUTZ.**
Les œuvres du Saint-Esprit.
Livres I-II : 131.
— III-IV : 165.
- SALVIEN DE MARSEILLE.**
Œuvres : 176 et 220.
- SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'AQUILÉE :** 267.
- SULPICE SÈVÈRE.**
Vie de S. Martin : 133-135.
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.**
Catéchèses : 96, 104 et 113.
Chapitres théologiques gnostiques et pratiques : 51.
Hymnes : 156, 174 et 196.
Traité théologique et éthiques : 122 et 129.
- TARGUM DU PENTATEUQUE :** 245, 256, 261, 271 et 282.

TERTULLIEN.

A son épouse : 273.
 Contre les Valentiniens : 280 et 281
 De la prescription contre les hérétiques : 46.

La chair du Christ : 216 et 217.
 La toilette des femmes : 173.
 Traité du baptême : 35.

THÉODORE DE CYR.

Commentaire sur Isaïe, I : 276.
 Correspondance : 40, 98, 111.
 Hist. des moines de Syrie : 234 et 257.

Thérapeutique des maladies helléniques : 57 (2 vol.).

THÉODORE.

Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE.

Trois livres à Autolyceus : 20.

VIE D'OLYMPIAS : 13.

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90.

VIE DES PÈRES DU JURA 142.

Également aux Éditions du Cerf :**LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE**

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

1. Introduction générale, *De opificio mundi*. R. Arnaldez (1961).
2. *Legum allegoriae*. C. Mondésert (1962).
3. *De cherubim*. J. Gorez (1963).
4. *De sacrificiis Abelis et Caini*. A. Méasson (1966).
5. *Quod deterius potiori insidiari soleat*. I. Feuer (1965).
6. *De posteritate Caini*. R. Arnaldez (1972).
- 7-8. *De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*. A. Mosès (1963).
9. *De agricultura*. J. Pouilloux (1961).
10. *De plantatione*. J. Pouilloux (1963).
- 11-12. *De ebrietate. De sobrietate*. J. Gorez (1962).
13. *De confusione linguarum*. J.-G. Kahn (1963).
14. *De migratione Abrahami*. J. Cazeaux (1965).
15. *Quis rerum divinarum heres sit*. M. Harl (1966).
16. *De congressu eruditionis gratia*. M. Alexandre (1967).
17. *De fuga*. E. Starobinsky-Safran (1970).
18. *De mutatione nominum*. R. Arnaldez (1964).
19. *De somniis*. P. Savinel (1962).
20. *De Abrahamo*. J. Gorez (1966).
21. *De Iosepho*. J. Laporte (1964).
22. *De vita Mosis*. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. *De Decalogo*. V. Nikiprowetzky (1965).
24. *De specialibus legibus*. Livres I-II. S. Daniel (1975).
25. *De specialibus legibus*. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. *De virtutibus*. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Serval, P. Delobre (1962).
27. *De praemiis et poenis. De execrationibus*. A. Beckaert (1961).
28. *Quod omnis probus liber sit*. M. Petit (1974).
29. *De vita contemplativa*. F. Daumas, P. Miquel (1964).
30. *De aeternitate mundi*. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. *In Flaccum*. A. Pelletier (1967).
32. *Legatio ad Caium*. A. Pelletier (1972).
33. *Quaestiones in Genesim et in Exodum, Fragmenta graeca*. F. Petit (1978).
- 34 A. *Quaestiones in Genesim*, I-II (e vers. armen.) (1979).
- 34 B. *Quaestiones in Genesim*, III-IV (e vers. armen.). (en préparation).
- 34 C. *Quaestiones in Exodum*, I-II (e vers. armen.). (en préparation).
35. *De Providentia* I-II. M. Hadas-Label (1973).

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DARANTIERE A DIJON-QUETIGNY,
LE QUINZE AVRIL M CM LXXXII

Numéro d'édition 7529
Dépôt légal avril 1982