

ÉCOLE DOCTORALE 270  
UR 4378

## THÈSE présentée par : Diane NIQUIN

Soutenance prévue le : **09 février 2024**

Pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**  
Discipline / Spécialité : Sciences religieuses (Philologie grecque)

### La « Vie » d'Eusèbe d'Alexandrie Historique d'un avatar littéraire et édition des textes

**THÈSE dirigée par :**

**M. GOUNELLE Rémi**

Professeur, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**M. AMSLER Frédéric**

Professeur, Université de Lausanne

**M. VAN DEUN Peter**

Professeur, Université de Leuven

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**M. BLAUDEAU Philippe**

Professeur, Université d'Angers

**Mme BOULNOIS Marie-Odile**

Directrice d'Études, École Pratique des Hautes Études



## REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont naturellement à M. Rémi Gounelle, qui m'a donné l'occasion inespérée de faire cette thèse de doctorat sous sa direction, et qui a, tout au long de ces quatre années, toujours tâché de m'assurer son soutien, avec constance et discrétion.

Il convient ensuite d'adresser mes sincères remerciements aux membres de ce jury de thèse : d'abord à M. Peter van Deun qui a accepté la charge de devenir rapporteur ; ensuite à M. Philippe Blaudeau, qui, malgré son calendrier, est parvenu à trouver le temps de siéger dans ce jury, et enfin à Mme Marie-Odile Boulnois, qui avait une première fois accepté de prendre part à mon comité de suivi individuel, et dont les précieuses remarques, tant linguistiques que littéraires, m'avaient permis de concevoir sous une nouvelle perspective mon travail.

À ce titre, je me permets également de mentionner ici les deux autres membres de mon comité de suivi, à qui j'adresse toute ma reconnaissance : M. Matthieu Cassin dont les retours, encouragements et conseils m'ont été particulièrement précieux, et enfin, M. Xavier Lequeux, qui m'a plusieurs fois consacré de son temps, et qui a su m'encourager avec rigueur afin que je n'abandonne pas.

Je n'oublie bien sûr pas le personnel des différentes bibliothèques, notamment celle de théologie à Strasbourg et la Casanatense à Rome, pour leur disponibilité sans faille.

C'est avec la même déférence que je remercie Mme Catherine Vanderheyde qui a pris de son temps pour répondre à mes interrogations et me fournir de précieuses références, et mes anciens professeurs de philologie, notamment MM. Paul Heilporn et Jean-Luc Vix, qui se sont toujours montrés prêts à m'aider, ainsi que M. Frédéric Chapot, grâce à qui j'ai découvert la littérature chrétienne. J'adresse enfin toute ma gratitude à M. François Bonnarel pour son soutien indéfectible lors de mes pires déboires administratifs.

Naturellement, ces remerciements ne seraient pas complets sans une tendre pensée pour ceux qui, dans l'intimité, n'ont jamais cessé de m'épauler ; sans doute se reconnaîtront-ils sans qu'il me faille les nommer ici.



## LISTE DES ABRÉVIATIONS

Les renvois abrégés aux études particulières sont indiqués dans la bibliographie. Nous ne notons ici que les abréviations courantes.

### OUTILS :

**BHG** : *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, t. I-III, rev. éd. par HALKIN, F., Bruxelles, 1957.

**CPG** : *Clavis Patrum Graecorum*, éd. GEERARD, M., t. I-V, Turnhout, 1974-2018.

**GIANNARIS** : GIANNARIS, A. N., *An Historical Greek Grammar, Chiefly of the Attic Dialect, as Written and Spoken from Classical Antiquity down to Present Time, Founded upon the Ancient Texts, Inscriptions, Papyri and Present Popular Greek*, London, 1897.

**LAMPE** : LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

**LSJ** : LIDDELL, H. G., SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, rev. éd. par STUART JONES, H., MCKENZIE, R., Oxford, 1996.

**TLG** : *Thesaurus Linguae Graecae*.

### COLLECTIONS :

**ACO** : *Acta Conciliorum Oecumenicorum*.

**PG** : *Patrologia Graeca*.

**PO** : *Patrologia Orientalis*.

**SC** : Sources Chrétiennes.

### ÉDITION :

**MAI** : MAI, A., *Spicilegium Romanum, IX : Graeca vetera Eusebii Alex., S. Ioh. Damasceni, Photii. Latina vetera Priscilliani, Sedulii, Claudii Taur., Odoramni, Chronicon Palat. Fragmenta sacra, Glossarium Latinitatis. Recentiora Poggii, Vespasiani, Panvinii et catalogus Ecclesiarum Rom.*, Romae, 1843.

### MANUSCRITS :

*Vaticanus / Vat. Gr. 1633 / Vat.* : *Vaticanus, Graecus 1633 (V)*.

*Casanatensis / Cas. : Romanus, Casanatensis 931 (C).*

*Parisinus / Par. : Parisinus, Bibliotheca Nationalis, Supplementum Graecum 407 (P).*

### **DISCOURS ÉTUDIÉS :**

**διήγησις** : διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.

**ὁμιλία** : ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας.

**περὶ τῆς ἐπισκοπῆς** : λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον.

À moins que cela ne soit nécessité par la syntaxe, nous préférons ne pas employer de majuscules pour les titres des sermons du corpus eusébien. Nous invoquons deux raisons pour justifier ce parti pris : il y a d'une part les variations notables des intitulés selon les traditions, d'autre part, la présence ou absence des substantifs (λόγος, διήγησις, ὁμιλία, ἐγκώμιον etc.) ou de la mention τοῦ αὐτοῦ selon les témoins.

Pour les renvois scripturaires, nous utilisons les abréviations employées dans la *Bible de Jérusalem*, rev. éd. par ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

# **INTRODUCTION GÉNÉRALE**



Dans des recherches doctorales inédites présentées en 1966, G. Lafontaine<sup>1</sup> revint sur l'énigme entourant la production et la *persona* d'Eusèbe d'Alexandrie : son étude brossa un vaste panorama du *status quaestionis* et des problèmes subsistant. Il faut dire que le dossier constitue, à ce jour encore, un véritable *cold case* pour les historiens.

Les recherches du philologue portaient sur un recueil de prédications que l'on range bien souvent dans le genre des questions-réponses<sup>2</sup>. Dans une partie des textes, un certain Eusèbe, tantôt qualifié d'ἐπίσκοπος, tantôt de μέγας, répond aux questions de son disciple Alexandre. Le tout est l'occasion d'une catéchèse couvrant des thématiques morales et évangéliques, puisque le recueil aborde aussi bien la question du jeûne ou du devoir de charité, que la naissance et la Passion du Christ. On précisera, cependant, que le corpus que Lafontaine étudia, et tel qu'on l'entend aujourd'hui, n'a été défini que tardivement (au XIX<sup>e</sup> siècle) ; durant la période médiévale, les sermons étaient davantage diffusés de manière isolée, ou bien compilés dans des collections de tailles variables.

Certains de ces textes sont, par ailleurs, bien connus des philologues car ils sont apparentés à l'*Évangile de Nicodème*, aussi appelé *Actes de Pilate*<sup>3</sup>. Cette œuvre, qui revient sur le séjour de Jésus dans les Enfers, connut une vaste diffusion durant les périodes tardoantiques et byzantines<sup>4</sup>, et ce dans de nombreuses langues : grec<sup>5</sup>, latin<sup>6</sup>, syrien<sup>7</sup>, arménien<sup>8</sup>, ou encore géorgien<sup>9</sup>. Certains autres sermons du recueil eusébien sans lien avec cet apocryphe ont également joui d'un certain succès. Preuve de leur importance, on les retrouve cités dans les *Sacra Parallela*<sup>10</sup> de Damascène<sup>11</sup>, où les morceaux sélectionnés sont attribués à un « Eusèbe ».

---

<sup>1</sup> LAFONTAINE 1966.

<sup>2</sup> Nous reviendrons plus tard sur ce point, en Quatrième partie, section 3.2.1.

<sup>3</sup> Pour une étude complète de cet apocryphe, cf. IZYDORCZYK 1997.

<sup>4</sup> Dans ses recherches, Lafontaine a recensé l'ensemble des témoins qui lui étaient connus. Le plus ancien d'entre eux était alors un manuscrit syrien daté du VIII<sup>e</sup> siècle conservé à la Vaticane et dont il donne le détail dans LAFONTAINE 1966, p. 122. Depuis, d'autres témoins plus anciens ont été découverts, notamment un papyrus daté du VI<sup>e</sup> conservant le sermon εἰς τὴν κυριακὴν, cf. GRONEWALD 1979, p. 22-25.

<sup>5</sup> LAFONTAINE 1966, p. 4-102.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 120-121.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 121-122.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 122-130.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 131-135.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 103-115.

<sup>11</sup> Dans son étude, Lafontaine ne s'avança pas catégoriquement sur l'origine des *Sacra Parallela*, mais sembla cependant reprendre les conclusions acceptées à l'époque, qui mettaient cette œuvre sous l'autorité de Jean Damascène, un auteur du VIII<sup>e</sup> siècle (cf. LAFONTAINE 1966, p. 104). Nous nous abstenons également de conjecturer, mais renvoyons vers les travaux de J. Declerck qui avança de forts arguments pour contester ces datation et paternité historiquement retenues dans DECLERCK 2015, p. 27-65.

Au cours des siècles, l'ensemble de ces sermons (aussi bien ceux en lien avec le cycle apocryphe que ceux retenus par Damascène) ont circulé sous divers noms : Eusèbe d'Émèse, Eusèbe (parfois suivi de la précision moine ou évêque), Jean Chrysostome, Athanase d'Alexandrie, Sévérien de Gabala etc.<sup>12</sup> Très tôt pourtant, ces prédications se sont, par endroits, retrouvées mises sous l'autorité d'un certain Eusèbe évêque d'Alexandrie, inconnu par ailleurs. Selon l'inventaire de Lafontaine, le plus ancien témoin à retenir cette paternité semble être le *Vaticanus, Syriacus 368*, un manuscrit daté du VIII<sup>e</sup> siècle, que le savant considéra comme « la traduction d'un gros homiliaire grec<sup>13</sup> ».

Ce seul fait constitue une curiosité littéraire en soi, puisqu'à l'inverse de ce que l'on observe habituellement, nous aurions là un ensemble de textes bien connus se retrouvant subitement attribués à un auteur qui, lui, ne l'est pas<sup>14</sup>.

## LES SERMONS BIOGRAPHIQUES ET LEURS TÉMOINS

Trois manuscrits découverts à ce jour, tous trois grecs, constituent des pièces essentielles au dossier. Il s'agit du *Vaticanus, Graecus 1633*, un ménologe daté du X<sup>e</sup> siècle, du *Romanus, Casanatensis 931*, un miscellanées papier daté de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, et du *Parisinus, Bibliotheca Nationalis, Supplementum Graecum 407*, un manuscrit papier compilé par l'hagiographe J. Sirmond à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Ces trois témoins possèdent deux caractères en commun : d'une part, ils proposent la plus vaste extension de la collection, à savoir plus d'une vingtaine de prédications (ce point fut bien souligné par Lafontaine qui, dans son étude, les rassembla en un même chapitre<sup>15</sup>), d'autre part, ils contiennent des sermons précisant bien plus la vie de l'auteur supposé.

L'existence de ces textes essentiellement biographiques génère davantage d'interrogations que de réponses. Du point de vue de la matérialité des documents, on s'étonne, par exemple, du peu de témoins à en être porteurs, notamment au vu de la grande diffusion des homélies d'Eusèbe. Leur caractère tardif au regard de l'ancienneté du

---

<sup>12</sup> LAFONTAINE 1966, p. 26-99.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>14</sup> Nous renvoyons sur ce point à l'étude consacrée aux cas courants de pseudépigraphie ou autres falsifications de textes dans GOUNELLE 2016a, p. 141-147.

<sup>15</sup> LAFONTAINE 1996, p. 4-14. Lafontaine complète son catalogue d'un quatrième codex, le *Athos Kausokalybion 9*, daté du XVI<sup>e</sup> siècle. Ce dernier manuscrit ne propose cependant que neuf prédications eusébiennes, et n'est pas porteur des sermons biographiques.

dossier suscite la même stupeur, tout comme leur circonscription, jusqu'à preuve du contraire, au seul monde grec quand, nous le disions, certains sermons du recueil peuvent se lire dans nombre de langues. Ces considérations paraissent pourtant presque insignifiantes à côté de la stupéfaction plus grande encore qu'engendre la lecture de ces textes, puisque la vie qu'ils racontent semble tout simplement contrefactuelle.

## UNE VIE CONTREFACTUELLE

À en croire ces discours, Eusèbe aurait été un ermite vivant reclus dans une montagne (ὄρος) voisine d'Alexandrie avant de devenir le successeur direct de Cyrille d'Alexandrie. Il aurait été choisi par Cyrille en personne pour prendre place, à sa mort en 444, à la tête de la capitale. À la mort d'Eusèbe, sept ans après son ordination, donc en 451, ce serait Alexandre, disciple et interlocuteur supposé de l'évêque dans le corpus, qui aurait hérité de la charge épiscopale jusqu'à sa propre mort, survenue vingt ans plus tard.

Dans un paragraphe explicatif disposé à la fin du sermon relatant la mort d'Eusèbe, le compilateur du recueil, que l'on suppose également auteur de ces indications biographiques, se présente : il prétend s'appeler Jean et avoir été le notaire d'Eusèbe, auprès de qui il affirme avoir recueilli tous ces discours que l'évêque aurait tenus à Alexandre. Jean revient alors sur les modalités de compilation de la collection, allant jusqu'à préciser le nom du copiste employé pour recopier l'ensemble, un certain Mosobios ou Mosouios.

En dépit de la bonne foi apparente du signataire, ce récit reste problématique à bien des égards. En premier lieu, parce qu'on ne compte aucune montagne aux alentours de la capitale égyptienne, mais surtout, parce que cette histoire épiscopale est loin d'être celle que les sources d'époque ont retenue. Il faut dire que la succession de Cyrille demeure une période bien documentée. À la mort de l'évêque en 444, c'est n'est pas Eusèbe mais Dioscore qui devint le vingt-cinquième patriarche de la capitale égyptienne<sup>16</sup>. Ses positions dogmatiques relatives à la nature du Christ lui valurent bien vite de nombreuses critiques et conduisirent à sa déposition lors du concile de

---

<sup>16</sup> PO 1a, p. 443-444 ; GRUMEL 1958, p. 442-443.

Chalcédoine de 451<sup>17</sup>. Cette période constitue ce que les historiens modernes appellent la crise miaphysite<sup>18</sup> dont rendent compte les *Actes du Concile de Chalcédoine*<sup>19</sup>.

La lecture des témoignages antiques comme des études modernes précise qui étaient les évêques de l'époque, et plus largement, les grands acteurs de la débâcle. Il n'y est nulle part question d'un Eusèbe, évêque d'Alexandrie, ni d'un Alexandre appelé à lui succéder, puisque Dioscore, le véritable évêque, fut déposé puis remplacé par Potérius<sup>20</sup>. En revanche, les procès-verbaux font bel et bien mention d'un Jean le notaire, qui n'était autre que le notaire particulier de Dioscore, et que le diacre d'Alexandrie Théodore appela à condamner au même titre que son supérieur<sup>21</sup>.

Pour qui souhaite trouver des occurrences du patronyme Eusèbe d'Alexandrie, il faut aller chercher ailleurs. Ce nom apparaît bien une fois dans le martyrologe romain<sup>22</sup>, mais pour y désigner un martyr, mort sous les persécutions de l'empereur Valérien (soit près de deux siècles avant notre évêque supposé) et célébré le 4 octobre. De manière, cette fois-ci, bien plus cohérente vis-à-vis de la période qui nous intéresse, on en compte une seconde occurrence dans le *Liber Heraclidis* de Nestorius<sup>23</sup> ; on manque cependant d'y voir un rapport avec notre patriarche, car c'est, semble-t-il, le nom que l'auteur donna à l'évêque Eusèbe de Dorylée.

S'il paraît indéniable que le récit narré dans les sermons biographiques du corpus eusébien est impossible lorsqu'on le confronte aux données historiques, on ne peut, du même coup, occulter le fait qu'il semble réécrire et édulcorer une période de lourdes tensions politiques et théologiques. Il faudrait, à ce titre, ajouter que la déposition de Dioscore ne mit pas fin aux querelles, car la population alexandrine continua à lui rester majoritairement fidèle<sup>24</sup> jusqu'à sa mort survenue en 454 en exil à Gangre<sup>25</sup>. C'est la raison pour laquelle sa mémoire est célébrée dans le *Synaxaire copte*, à la date du 7 de Tout (l'équivalent du 4 septembre), jour, nous dit-on cette fois-ci, de sa mort en 451<sup>26</sup>,

---

<sup>17</sup> NAU 1905, p. 126 ; BACHT - GRILLMEIER 1953, p. 22-35.

<sup>18</sup> NAU 1905, p. 113-134 ; BACHT - GRILLMEIER 1951, p. 5-202 ; MEYENDORFF 1989, p. 165-206.

<sup>19</sup> ACO 1933 ; FESTUGIÈRE 1982, p. 845-895 ; DE HALLEUX 1993, p. 3-18.

<sup>20</sup> ACTASS 1709, p. 53 (Jun. V, Caput IV, XXV, 274).

<sup>21</sup> ACO 1933, p. 16 ; Traduit dans FESTUGIÈRE 1982, p. 862.

<sup>22</sup> DELEHAYE – PEETERS 1940, p. 443-444.

<sup>23</sup> Cf. éd. NAU 1910, p. 296.

<sup>24</sup> En attestent les chroniques d'époque, notamment les chapitres consacrés à cette période dans *l'Histoire Ecclésiastique* d'Évagre le Scholastique, dans SC 542, p. 257-265.

<sup>25</sup> *L'Histoire des Patriarches de l'Église copte d'Alexandrie*, dans PO 1a, p. 444, fixe la mort de l'évêque en 458, mais cette date n'est pas celle retenue par les historiens. Voir plutôt BLAUDEAU 2006, p. 146.

<sup>26</sup> PO 1b, p. 236-238.

soit l'année à laquelle Jean, le compilateur supposé du recueil, fixait également la mort d'Eusèbe d'Alexandrie.

S'il faut donc bien compter sur un récit biographique contrefactuel, on remarque ainsi, par endroits, certains points de contact curieux avec les données historiques. Plutôt que d'élucider le mystère, ce constat épaissit au contraire davantage l'énigme, posant plus largement la question de qui est cet Eusèbe dont on nous parle, et par effet ricochet, du statut de la collection qui lui est attribuée.

### *STATUS QUAESTIONIS*

Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, nombre de chercheurs se sont naturellement intéressés au dossier, avançant tour à tour des hypothèses différentes pour tâcher d'expliquer l'énigme. Cette diversité de conjectures tient tout autant au caractère invraisemblable des mentions biographiques qu'aux variations singulières de la collection d'un manuscrit à l'autre. Avant ses premières éditions au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>27</sup>, le recueil n'était effectivement accessible aux philologues qu'au travers des différents *codices* qui semblaient tous en proposer un état différent.

Lafontaine consacra un chapitre entier de sa monographie<sup>28</sup> à l'inventaire détaillé du *status quaestionis* tel qu'il lui était connu en 1966. Plutôt que de reprendre ce même catalogue (auquel nous renvoyons pour plus d'exhaustivité), nous nous contentons ici de signaler les conjectures les plus marquantes, que nous complétons des recherches les plus récentes.

Le premier philologue moderne dont nous ayons conservé les hypothèses semble être le jésuite espagnol F. Turrianus<sup>29</sup>. Son intérêt pour le dossier paraît circonstancié par ce que Lafontaine qualifia de « polémique confessionnelle » ; il n'empêche qu'à partir de 1572, l'homme d'Église se pencha sur l'énigme dont il prit connaissance en lisant un vieux manuscrit alors conservé à Grottaferrata (aujourd'hui le *Vaticanus, Graecus 1633*). Conscient du caractère contrefactuel des éléments biographiques, il conclut en 1578 qu'Eusèbe devait certainement être évêque d'une Alexandrie proche-orientale plutôt qu'égyptienne<sup>30</sup>. L'hypothèse est tentante, mais elle manque de prendre en considération

---

<sup>27</sup> Cf. *infra*, paragraphe « Les éditions modernes du recueil » de cette introduction.

<sup>28</sup> LAFONTAINE 1966, p. 210-241.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 210-212.

<sup>30</sup> TVRRIANVS 1578, p. 193.

deux données essentielles présentes dans certains des sermons les plus biographiques : d'une part la filiation sans équivoque qui est établie entre Eusèbe et Cyrille d'Alexandrie, d'autre part le statut de *μεγαλόπολις* de la ville, confirmé dans un discours<sup>31</sup>.

Avant d'opter lui aussi pour l'hypothèse proche-orientale avancée par Turrianus, le théologien français M. Lequien<sup>32</sup> (ou Le Quien) proposa, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, une autre lecture : pour lui, le mystère serait né d'une erreur de copiste lisant *Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας* (d'Eusèbe, évêque d'Alexandrie) plutôt que *Εὐσεβίου ἐπισκόπου πρὸς Ἀλέξανδρον* (de l'évêque Eusèbe à Alexandre). Cette dernière leçon s'explique par la forme en questions-réponses des sermons<sup>33</sup>.

Quelques années plus tard, le philologue allemand J. A. Fabricius<sup>34</sup> continua lui aussi à reconsidérer les données biographiques de ces sermons qui lui paraissaient manquer de sens, mais parvint à des conclusions légèrement différentes dans sa *Bibliotheca Graeca* (1705-1728). Dans la mesure où il ne trouva nulle part la trace d'un Eusèbe sur le siège épiscopal de la capitale égyptienne au V<sup>e</sup> siècle, il identifia le mystérieux évêque comme Eusèbe, un diacre de Laodicée du III<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>. Il n'était sans doute pas entièrement convaincu de cette conjecture, car un peu plus loin dans ce même volume, il parut associer notre patriarche avec un second Eusèbe, diacre de Laodicée, mais du IV<sup>e</sup> siècle cette fois-ci<sup>36</sup>.

En 1829, alors qu'il éditait certains des sermons du recueil, le théologien allemand J. Chr. W. Augusti<sup>37</sup> ne fit guère plus de cas des mentions biographiques et conclut, quant à lui, qu'Eusèbe d'Alexandrie n'était autre qu'une appellation concurrente à Eusèbe d'Émèse, dans la mesure où l'évêque syrien avait un temps étudié en Égypte<sup>38</sup>.

J. C. Thilo<sup>39</sup> ne fut pas satisfait de cette hypothèse qu'il contesta dans un ouvrage paru en 1832<sup>40</sup>. Dans sa critique, il avança deux explications : il parut d'une part sérieusement considérer la théorie de Lequien relative à la mélecture du syntagme

---

<sup>31</sup> Cette précision se trouve dans le discours *Ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας*, cf. p. 110, l. 1.

<sup>32</sup> LAFONTAINE 1966, p. 213-214.

<sup>33</sup> LEQUIEN 1740, p. 905-906.

<sup>34</sup> LAFONTAINE 1966, p. 213.

<sup>35</sup> FABRICIUS 1801, p. 294-295.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 409-410.

<sup>37</sup> LAFONTAINE 1966, p. 216-217.

<sup>38</sup> AUGUSTI 1829, p. 3. On retrouve cette même indication dans BUYTAERT 1949, p. 72-73.

<sup>39</sup> LAFONTAINE 1966, p. 217-219. Les conclusions de Thilo sont également reprises dans GOUNELLE 2009, p. 251.

<sup>40</sup> THILO 1832.

Εὐσεβίου ἐπισκόπου πρὸς Ἀλέξανδρον ἐν Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας<sup>41</sup> ; d'autre part, le savant conjectura qu'Eusèbe aurait pu être un moine du VI<sup>e</sup> siècle, ordonné évêque par la volonté de l'empereur<sup>42</sup>. La lecture de Thilo est convaincante, car elle souligne le fait qu'Eusèbe est bel et bien appelé moine ou évêque dans un nombre important de témoins. Elle se fait, cependant, au détriment des détails biographiques que fournit le compilateur supposé, Jean, alors même que, nous le verrons, c'est sans doute à partir des *codices* porteurs de ces discours que le savant travailla.

La premier à véritablement prendre en considération ces précisions au sujet d'Eusèbe d'Alexandrie fut le cardinal A. Mai<sup>43</sup>. Lorsqu'il édita le recueil, il intitula *Vita*<sup>44</sup> les trois sermons biographiques qui avaient, selon lui, pleinement leur place dans la collection et les ordonna comme s'ils reconstituaient la vie d'Eusèbe de façon chronologique. Les annotations qu'il ajouta à ses éditions de 1843 et 1844 furent l'occasion pour lui de revenir sur les différentes hypothèses émises jusqu'alors et de les réfuter. Selon le cardinal, il ne faisait aucun doute que l'auteur du recueil était un personnage historique, en dépit du caractère proprement contrefactuel de sa vie. Le fait que certains témoins (cf. le *Parisinus, Bibliotheca Nationalis, Coislinus, 37*, fol. 149<sup>45</sup>) relatent les entretiens de l'évêque avec Macaire d'Alexandrie<sup>46</sup>, un ascète du IV<sup>e</sup> siècle, suffit au cardinal pour affirmer l'origine égyptienne d'Eusèbe et récuser toute forme d'identification avec des hommes d'Église venus d'Asie, fussent-ils Eusèbe d'Émèse<sup>47</sup> ou de Laodicée<sup>48</sup>. Le problème chronologique posé par la contemporanéité supposée d'Eusèbe et Macaire ne sembla pas déranger outre mesure le cardinal. Comme le résumait Lafontaine<sup>49</sup>, pour Mai, le fait qu'Eusèbe ne soit attesté nulle part ailleurs dans les sources historiographiques s'expliquait aisément par la période de troubles politiques qu'occasionna la succession de Cyrille. Selon le cardinal, il fallait donc comprendre que l'histoire avait retenu l'hérétique Dioscore alors qu'un autre évêque, Eusèbe, parfaitement

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>43</sup> LAFONTAINE 1966, p. 219-222. Les conclusions de Mai concernant l'identité d'Eusèbe sont également reprises dans GOUNELLE 2009, p. 255-256.

<sup>44</sup> MAI 1843, p. 703-713. Cette édition est également reprise dans la PG 86<sup>1</sup>, col. 297-310. Nous revenons ci-après sur ce point.

<sup>45</sup> Cf. *infra*, le paragraphe consacré à F. Nau dans ce même chapitre.

<sup>46</sup> MAI 1843, p. V-VI (PG 86<sup>1</sup>, col. 289-290).

<sup>47</sup> MAI 1844b, p. 499-500 (PG 86<sup>1</sup>, col. 287-288, astérisque de bas de page).

<sup>48</sup> MAI 1843, p. VI (PG 86<sup>1</sup>, col. 289-290).

<sup>49</sup> LAFONTAINE 1966, p. 220.

orthodoxe, avait été choisi par Cyrille en personne pour lui succéder<sup>50</sup>. Lafontaine qualifia cette explication de « fantaisiste<sup>51</sup> », à raison, car si les documents attestent effectivement d'une forme de double épiscopat alexandrin<sup>52</sup>, c'est précisément à la suite de la déposition de Dioscore, non avant.

Mai sembla malgré tout convenir que le récit de cette vie demeurerait par endroits problématique. Le cardinal releva notamment l'incohérence apparente d'un même sermon qui estimait tantôt à sept ans l'épiscopat d'Eusèbe, tantôt à vingt ans<sup>53</sup>. Mais il s'agit en réalité ici d'une mauvaise lecture de la part de Mai, car le texte en question (il s'agit de διήγησις ὅτε εισήλθεν εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν) est bien cohérent à cet égard : il fixe à sept ans l'épiscopat supposé d'Eusèbe et à vingt ans celui d'Alexandre, son successeur.

Le grand philologue allemand Th. Zahn<sup>54</sup> s'intéressa de près à l'homélie εἰς τὴν κυριακὴν que l'on retrouve, dans certains témoins, mise sous le patronnage d'Eusèbe. Cette attribution le poussa, dans un article de 1884<sup>55</sup>, à se prononcer sur la paternité du discours, et *de facto*, de toute la collection eusébiennne, qu'il attribuait volontiers à Eusèbe d'Alexandrie, un auteur qu'il situait au IV<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>. Selon Zahn, c'est au moment de la compilation des sermons que Jean, signataire d'un des discours biographiques, aurait rajouté cette *vita* impossible<sup>57</sup> que le philologue n'hésita pas à qualifier de « fiction<sup>58</sup> ».

Ces multiples travaux firent connaître la figure d'Eusèbe qui fut citée dans les nombreuses patrologies et outils de travail publiés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous n'en proposons pas ici un catalogue exhaustif, mais nous contentons de présenter ceux qui semblent les plus importants.

Dans sa Patrologie parue en 1885, le philologue allemand J. Nirschl<sup>59</sup> consacra une notice à Cyrille d'Alexandrie<sup>60</sup> où il effleura rapidement l'énigme relative à Eusèbe. Après un catalogue succinct des hypothèses scientifiques qui lui étaient connues, le savant se prononça. Selon lui, l'ensemble des éléments biographiques seraient à ignorer car le

---

<sup>50</sup> MAI 1843, p. VI-VII (PG 86<sup>1</sup>, col. 291-292).

<sup>51</sup> LAFONTAINE 1966, p. 220.

<sup>52</sup> C'est notamment le cas dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Évagre le Scholastique, cf. SC 542, p. 257-266. Pour plus de détails à ce sujet, cf. MEYENDORFF 1989, p. 187-194.

<sup>53</sup> MAI 1843, p. IV ; p. 712, n. 1 (PG 86<sup>1</sup>, col. 289-290 ; col. 309-310, n. 1).

<sup>54</sup> LAFONTAINE 1966, p. 223-224.

<sup>55</sup> ZAHN 1884, p. 516-534.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 518-522.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 518.

<sup>59</sup> LAFONTAINE 1966, p. 224-225.

<sup>60</sup> NIRSCHL 1885, p. 6-35.

compilateur du recueil et auteur de la « biographie<sup>61</sup> », Jean le notaire, aurait simplement inventé un récit fictif afin de donner une paternité à la collection<sup>62</sup>. Ces hypothèses rejoignent finalement celles de Zahn que Nirschl ne devait pourtant pas connaître, car il ne les mentionna pas.

L'entrée consacrée à Eusèbe d'Alexandrie dans le cinquième volume de la *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*<sup>63</sup> de 1898 fut composée par K. G. Semisch († 1898) et G. Krüger<sup>64</sup>. Les philologues semblèrent y faire la même mélelecture que Mai et s'étonnèrent de ce que l'épiscopat du patriarche soit, au sein d'un même discours, tantôt fixé à sept ans, tantôt vingt. Ce fut bien là l'un des rares points d'accord entre l'hypothèse du cardinal et celle des chercheurs allemands pour qui la « biographie » n'était rien qu'une invention résultant de l'heureuse « combinaison » d'éléments trouvés dans le reste du corpus. Il y a cependant fort à parier que ces points de vue étaient davantage ceux de Semisch, car quelques années plus tard, Krüger signa, seul, l'entrée consacrée au patriarche supposé dans la *New Schlaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*<sup>65</sup> et resta beaucoup plus prudent dans ses assertions ; il se contenta simplement de démentir le statut d'évêque que la « biographie » prêtait à Eusèbe. Le savant sembla cependant ne pas tenir compte du fait que le protagoniste était présenté ainsi en divers autres sermons de la collection<sup>66</sup>.

À l'orée du XX<sup>e</sup> siècle, l'historien P. Batiffol<sup>67</sup> évoqua brièvement le dossier eusébien dans son *Anthologie de la littérature chrétienne*<sup>68</sup>. Même s'il considéra sérieusement le recueil (auquel il ôta tout de même une dizaine de prédications<sup>69</sup>), il rejeta la validité de la « notice biographique » qui n'était à ses yeux qu'une « préface aux entretiens » constituant un « amas de fables mêlées à quelques bons traits », y lisant la marque d'une « composition plutôt palestinienne qu'alexandrine<sup>70</sup> ».

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 12-13, n. 1.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> KRÜGER – SEMISCH 1898, p. 603.

<sup>64</sup> LAFONTAINE 1966, p. 225-226.

<sup>65</sup> KRÜGER 1909, p. 208.

<sup>66</sup> Ce point sera ultérieurement abordé plus en détail.

<sup>67</sup> LAFONTAINE 1966, p. 226.

<sup>68</sup> BATIFFOL 1901, p. 253-254.

<sup>69</sup> Il rejeta les discours : *περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων et εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα* qu'il attribuait à Eusèbe d'Émèse ; *εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου / εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου / εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου et εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν* qu'il mettait sous le patronnage de Chrysostome, ainsi que *περὶ τοῦ βαπτίσματος τοῦ κυρίου / εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην et περὶ ἐλεημοσύνης καὶ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον* qui ne pouvaient, selon lui, être du même auteur que le reste.

<sup>70</sup> BATIFFOL 1901, p. 253-254.

Les recherches de F. Nau<sup>71</sup> marquèrent un point décisif dans l'étude du dossier. Dans un article daté de 1908<sup>72</sup>, le savant avança une explication pour le moins satisfaisante aux entretiens anachroniques entre Eusèbe et Macaire. Selon Nau, le tout serait, une fois de plus, né d'une mélecture de copiste, car le manuscrit auquel les autres savants semblaient renvoyer (le *Parisinus*, *Bibliotheca Nationalis*, *Coislinus*, 37, fol. 149) paraît être un des seuls à offrir la leçon ἐκ τὰς ἐρωτήσεις τοῦ ἁγίου Μακαρίου Ἀλεξανδρείας (des questions du saint Macaire d'Alexandrie) ; l'écrasante majorité des autres témoins propose, quant à elle : ἐκ τὰς ἐρωτήσεις τοῦ ἁγίου μακαρίου Ἀλεξάνδρου (des questions du saint bienheureux Alexandre)<sup>73</sup>. Cette piste écartée, Nau avança l'hypothèse d'une origine syrienne du dossier. En effet, en deux endroits distincts des sermons biographiques<sup>74</sup>, leur signataire supposé semble indiquer que l'Eusèbe dont il est question dans le corpus est également à l'origine de discours ascétiques compilés en un autre volume. Selon Nau, quoi qu'à peine évoqué, cet autre document était sans doute le *Liber Graduum*<sup>75</sup>, un traité d'ascèse d'origine syrienne.

Dans la section de son histoire de la littérature chrétienne qu'il consacra à Eusèbe d'Alexandrie<sup>76</sup>, O. Bardenhewer<sup>77</sup> alla encore plus loin en mettant, de part et d'autre du nom de l'évêque, des guillemets qui trahirent d'entrée de jeu la pensée développée par la suite. Selon lui, le prétendu patriarche ne serait autre qu'un personnage littéraire inventé par l'auteur du recueil et de la biographie, Jean le notaire, qu'il n'hésita pas à qualifier de « Schwindler<sup>78</sup> ». Pour Bardenhewer, ce faussaire aurait été un clerc orthodoxe alexandrin, vivant sans doute au V<sup>e</sup> siècle<sup>79</sup>.

Dans les recherches doctorales qu'il présenta en 1966, Lafontaine revint, nous le disions, sur l'ensemble des données connues au sujet d'Eusèbe d'Alexandrie et de son corpus supposé. Le philologue présenta l'ensemble des témoins porteurs d'un ou plusieurs des discours et énuméra les différentes hypothèses avancées par les chercheurs au fil des siècles. Au terme de ce catalogue, il se prononça lui aussi sur le dossier et

---

<sup>71</sup> LAFONTAINE 1966, p. 229-232.

<sup>72</sup> NAU 1908, p. 406-435.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>74</sup> Cf. *infra*, p. 112, l. 15-18 ; p. 132, l. 2-3.

<sup>75</sup> NAU 1908, p. 424, n. 1. Nau avança une seconde fois cette hypothèse dans l'entrée consacrée à Eusèbe d'Alexandrie qu'il signa dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, cf. NAU 1939, col. 1526-1527.

<sup>76</sup> BARDENHEWER 1924, p. 86-91.

<sup>77</sup> LAFONTAINE 1966, p. 234-235.

<sup>78</sup> BARDENHEWER 1924, p. 87.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 90.

conclut que le « corpus “eusébien” constitu[ait] une collection très homogène<sup>80</sup> ». Cependant, les éléments textuels étaient, selon Lafontaine, trop « flou[s]<sup>81</sup> » pour permettre une évaluation précise. Il ne rejeta pour autant pas la datation d’usage qui fixait la composition du corpus entre le V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle, mais y préféra une estimation plus large qui déplaçait le *terminus ante quem* au VIII<sup>e</sup><sup>82</sup> siècle. Pour ces mêmes raisons, il s’abstint de conjecturer quant au lieu de facture, mais estima, compte tenu du caractère historiquement et géographiquement faux des sermons biographiques, que l’origine alexandrine était à rejeter<sup>83</sup>. Selon Lafontaine les trois sermons biographiques constituaient le récit unitaire et fictif d’une vie tardivement ajoutée à la collection<sup>84</sup>.

À notre connaissance<sup>85</sup>, le dernier historien à s’être en détail penché sur le dossier fut l’américaine L. B. Mac Coull, qui fit paraître en 1999<sup>86</sup> un article où elle aborda l’enquête avec l’angle étrangement ignoré jusqu’alors du « *cui bono* ?<sup>87</sup> ». Le constat du professeur était le suivant : un corpus de textes se retrouve transmis sous l’autorité d’un inconnu dont la « Vie » (« Life<sup>88</sup> »), quoi que contrefactuelle, réécrit et polisse finalement une période de grande instabilité politique et religieuse. Il fallait donc comprendre que l’auteur devait avoir un intérêt personnel à réécrire l’histoire. Mac Coull alla donc glaner un peu partout dans la collection certains éléments permettant d’estimer le contexte de composition. Cette démarche la conduisit à concevoir l’Égypte dyophysite du VIII<sup>e</sup> siècle comme possible berceau du recueil<sup>89</sup>. Cette conclusion se heurte pourtant aux données codicologiques irréfutables découvertes quelques décennies plus tôt : comme nous le

---

<sup>80</sup> LAFONTAINE 1966, p. 261.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 261-262.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 269. Même s’il ne l’indiqua pas explicitement, Lafontaine rejoignit donc les conclusions de Zahn.

<sup>85</sup> Par souci d’exhaustivité, nous nous devons de mentionner ici l’existence d’une étude supplémentaire librement accessible sur internet : il s’agit du mémoire de Master première année que C. Martin-Cocher présenta en 2014 et dans lequel il aborda le dossier eusébien et traduisit cinq des prédications du recueil (περι τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περι πρεσβυτέρων / περι τῶν ἀποθησκόντων εἰς τὰς παγίδας / περι νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περι τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων / περι μνείας ἀγίων / εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην). Nous ne faisons, cependant, pas figurer cette étude au sein du catalogue du *status quaestionis* car le chercheur se contenta de reprendre certaines des conclusions avancées avant lui, en l’occurrence : il sembla déconsidérer les éléments présents dans les sermons biographiques, qu’il attribua à Jean le notaire (cf. MARTIN-COCHER 2014, p. 7-8) et faire d’Eusèbe un moine syrien du VI<sup>e</sup> siècle (cf. *Ibid.*, p. 9).

<sup>86</sup> MAC COULL 1999, p. 9-18.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 17.

signalions ci-avant<sup>90</sup>, en 1979 Gronewald<sup>91</sup> consacra un article à l'étude d'un papyrus daté du VI<sup>e</sup> siècle porteur d'un des sermons eusébiens.

Néanmoins, la méthodologie de Mac Coull constitue, selon nous, une avancée majeure dans le cadre de ce dossier, qu'elle reçut avec une perspective nouvelle. La conclusion irrecevable à laquelle elle parvint, tient, semble-t-il, à une erreur dans la définition de l'axiome sur lequel repose tout le raisonnement. Même si elle ne l'exprima pas explicitement, il était clair que pour le professeur corpus et « vie » étaient d'un même auteur. Cette lecture n'est pourtant ni celle que donnent les textes (où le compilateur et signataire d'au moins un des sermons biographiques, Jean, se présente), ni celle que retiennent nombre de philologues après étude du dossier.

En substance, si ce panorama atteste bien du *dissensus* profond de la communauté scientifique autour de la collection eusébiennne, il faut également comprendre, comme l'indiquait Lafontaine, que si diverses soient-elles, ces hypothèses se divisent en deux catégories distinctes : « les unes cherchant à concilier les données historiques avec celles de la *Vita*, les autres estimant que la vie est pure fiction<sup>92</sup> ».

## LES ÉDITIONS MODERNES DU RECUEIL

Cet état de la recherche met également en avant une des grandes difficultés du dossier : l'importance de la littérature scientifique à son sujet. Si l'on concède que les détails biographiques de l'auteur supposé ne se retrouvent que tardivement et en de rares témoins associés au recueil, la diffusion et réception de certains des sermons fut telle qu'elle conduisit nombre de savants modernes à se prononcer sur leur attribution, parfois dans des ouvrages n'abordant que de façon latérale l'affaire<sup>93</sup>.

Il convient, dès lors, d'effectuer un rapide détour par les éditions du recueil pour étudier la démarche avec laquelle les philologues souhaitant reconstituer le corpus eusébien ont traité le problème de sa paternité.

Nous n'examinons pas ici les éditions isolées de certains sermons, car en bien des cas, ces dernières mettaient sous l'autorité d'autres auteurs connus certaines des

---

<sup>90</sup> Cf. *supra*, p. 7, n. 4.

<sup>91</sup> GRONEWALD 1979, p. 22-25. Les résultats de cette étude sont également rappelés dans GOUNELLE 2009, p. 271, n. 92.

<sup>92</sup> LAFONTAINE 1966, p. 210.

<sup>93</sup> Cf. Fabricius, Zahn, Nirschl, Batiffol, etc.

prédications de la collection. Nous renvoyons sur ce point au catalogue de Lafontaine<sup>94</sup>. Nous nous intéressons ici aux éditions du recueil à proprement parler, que nous savons étroitement associé au personnage d'Eusèbe d'Alexandrie dans les manuscrits<sup>95</sup>.

Nous l'avons vu précédemment, pour le philologue allemand Augusti<sup>96</sup>, il fallait lire derrière le nom Eusèbe d'Alexandrie un renvoi direct à l'évêque éponyme d'Émèse dans la mesure où ce dernier avait été formé en Égypte. Il parvint, en réalité, à cette conclusion alors qu'il s'appliquait à éditer<sup>97</sup>, à partir de deux *codices Vindobonensis* dont il ne précisa pas la cote, les sermons proches du cycle de Nicodème (à savoir les discours λόγος περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου ἐν τῷ Ἄδῃ<sup>98</sup>, εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα<sup>99</sup> et deux versions du λόγος εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην<sup>100</sup>) qu'il compléta de fragments exégétiques<sup>101</sup>. Sans doute conscient du parti pris de son édition, notamment au regard de l'attribution, il ajouta une notice sur la vie de l'auteur, où il précisa, entre autres, la difficulté à établir une paternité sûre au vu de la popularité du nom Eusèbe et des diverses orthographes du toponyme (ἔμεσα, ἔμεσσα, ἔμισα)<sup>102</sup>.

Ces travaux ont été publiquement contestés par Thilo<sup>103</sup> qui refusa l'attribution et la délimitation du corpus que présentait Augusti<sup>104</sup>. Pour le professeur, il existait trop de témoins où ces sermons étaient expressément mis sous le patronage d'Eusèbe d'Alexandrie pour refuser à cet auteur existence et autorité. Nous l'avons vu, Thilo conclut qu'Eusèbe devait être un moine du VI<sup>e</sup> siècle, et s'attela à en restituer le corpus qu'il divisa en deux unités distinctes : les discours traitant de l'histoire évangélique<sup>105</sup>, et ceux de la vie chrétienne<sup>106</sup>. Il n'eut cependant pas l'occasion d'éditer l'ensemble des sermons, et se contenta de les énumérer. Voici le détail du corpus eusébien selon Thilo :

---

<sup>94</sup> LAFONTAINE 1966, p. 139-156.

<sup>95</sup> Cf. *supra*, paragraphe « Les sermons biographiques et leurs témoins » de cette introduction.

<sup>96</sup> C'est une première fois en 1820 que le savant compila ses conclusions (cf. AUGUSTI 1820), mais cette première étude considérée comme fautive fut remplacée par l'édition de 1829 (cf. AUGUSTI 1829).

<sup>97</sup> Pour plus de détails concernant les éditions du philologue, cf. GOUNELLE 2009, p. 250-251.

<sup>98</sup> AUGUSTI 1829, p. 3-10.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 10-14.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 15-35.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 36-56.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 59-101.

<sup>103</sup> Cf. *supra*, p. 12-13.

<sup>104</sup> Pour plus de détails sur ce point, cf. GOUNELLE 2009, p. 251-253.

<sup>105</sup> THILO 1832, p. 24-34.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 35-49.

- **Homélies sur l’histoire évangélique**

- λόγος εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ Κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνηθρώπησεν
- λόγος εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ
- λόγος περὶ τοῦ βαπτίσματος τοῦ Κυρίου
- περὶ τῆς παρουσίας τοῦ Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην
- εἰς τὴν προδοσίαν Ἰούδα
- εἰς τὴν τοῦ Διαβόλου καὶ τοῦ Ἄδου συμβουλήν
- εἰς τὸ ἅγιον πάθος τοῦ κυρίου
- εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου
- εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου
- εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ κυρίου

- **Homélies sur la vie chrétienne**

- λόγος ὅτι χρὴ τὸν ἔχοντα χάριν οἷαν δήποτε ἐπιστήμην μεταδιδόναι τῷ  
χρειαν μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρου
- λόγος περὶ ἐλεημοσύνης εἰς πλούσιον καὶ εἰς τὸν Λάζαρον
- περὶ ἀστρονόμων
- λόγος περὶ νηστείας
- περὶ μνείας ἁγίων
- ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν κυριακὴν

Nous nous permettons de restituer ici la liste de ce corpus plutôt que de renvoyer aux travaux de R. Gounelle<sup>107</sup> pour souligner un élément crucial : il n'existe que trois manuscrits où l'ensemble de ces sermons est compilé sous l'autorité d'Eusèbe d'Alexandrie : ce sont le *Vaticanus*, *Graecus 1633*, le *Romanus*, *Casanatensis 931* et le *Parisinus*, *Bibliotheca Nationalis*, *Suppl. gr. 407*, soit les trois seuls témoins porteurs aussi des sermons offrant des éléments biographiques. Il est donc surprenant de voir que si Thilo se servit de toute évidence de ces *codices*, il n'hésita pas à ôter de son catalogue les trois sermons biographiques qui lui posaient problème. Chacun à leur manière, Augusti et Thilo ont donc tenté de négocier une attribution dont ils avaient pleinement connaissance, mais qu'ils savaient difficilement recevable.

---

<sup>107</sup> Cf. GOUNELLE 2009, p. 251-252.

À leur différence, Mai fut, nous le disions, véritablement le premier à prendre pleinement en compte les discours les plus biographiques du recueil et les fit donc figurer dans son édition où il les chapeauta de l'en-tête *Vita*<sup>108</sup>. Le cardinal fut préfet de la bibliothèque vaticane durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ; il eut donc tout le loisir d'y consulter le *Vaticanus, Graecus 1633*, témoin clef du dossier, à partir duquel il édita le corpus dans sa version la plus complète : les travaux de Mai font référence depuis lors<sup>109</sup>. En introduction au volume IX du *Spicilegium*, il dressa l'inventaire de tous les sermons qui appartenaient, selon lui, de plein droit au corpus eusébien. En voici le détail :

- περὶ νηστείας
- περὶ ἀγάπης
- λόγος εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνηνθρώπησεν
- πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ
- περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων
- περὶ τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας
- περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων
- περὶ μνείας ἀγίων
- περὶ ἐσθιάσεως
- εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν
- περὶ τοῦ βαπτίσματος τοῦ κυρίου
- περὶ ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν
- περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων
- εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα
- εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην
- *Vita*, ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας
- *Vita*, λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον
- *Vita*, διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν
- λόγος εἰς τὴν κυριακὴν
- εἰς τὸ πάθος τοῦ Κυρίου
- εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου

<sup>108</sup> Nous reviendrons plus en détail sur ce point, en Deuxième partie, section 1.1.2.

<sup>109</sup> Cf. LAFONTAINE 1966, p. 137-138.

- εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου
- εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν
- περὶ ἀστρονόμων
- περὶ ἐλεημοσύνης καὶ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον

Pour déterminantes que soient les recherches du cardinal, elles posent néanmoins deux problèmes majeurs. D'une part, même s'il travailla à partir du *Vaticanus, Graecus 1633*, Mai n'en reproduisit pas l'état du recueil. Il ajouta, en effet, trois prédications pourtant absentes du manuscrit (περὶ ἐσθιάσεως / εἰς τὸ πάθος τοῦ Κυρίου et περὶ ἐλεημοσύνης καὶ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον). D'autre part, il altéra profondément l'agencement des discours<sup>110</sup>.

Ce remaniement trouve deux explications. Pour commencer, comme l'indiquait Gounelle, le cardinal ne chercha pas à « reconstruire la cohérence liturgique ou littéraire de la collection<sup>111</sup> », mais plutôt à proposer un outil de travail aux érudits désireux de se pencher sur le dossier. Il regroupa donc les sermons déjà édités entre eux afin de « permettre de se repérer le plus rapidement possible dans les éditions antérieures<sup>112</sup> ». Dans le cadre de la *Vita*, le raisonnement de Mai fut différent. Il relégua derrière περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου le sermon διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν qui ouvrait le groupe biographique dans le codex<sup>113</sup>, afin que ces trois textes racontent chronologiquement la vie d'Eusèbe.

Au moment d'éditer le corpus eusébien, l'abbé Migne se tourna naturellement vers les travaux du cardinal qu'il compila avant de les restituer dans la section de sa *Patrologia Graeca* qu'il leur consacra (PG 86<sup>1</sup> col. 287-462), non sans prendre en compte les travaux d'Augusti pour les sermons liés à la Passion du Christ<sup>114</sup>. Un des changements pourtant décisifs qu'apporta Migne fut de décaler en introduction de la collection (col.

---

<sup>110</sup> En introduction du volume IX du *Spicilegium*, au moment de dresser la liste des sermons de la collection il écrivit : *Sermonum tituli, ad paulo commodiorem ordinem revocati, sunt hi*. Cf. MAI 1843, p. VIII (PG 86<sup>1</sup>, col. 291-292).

<sup>111</sup> GOUNELLE 2009, p. 260.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> Cf. Deuxième partie, section 1.1.2.

<sup>114</sup> Plutôt que de reproduire le sermon XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ Κυρίου au sein des prédications eusébiennes (PG 86<sup>1</sup> col. 421-422), Migne renvoya à l'édition du discours mis sous la paternité de Chrysostome (PG 62, col. 721-724), puis d'Eusèbe d'Émèse. Cette dernière reprend les travaux d'Augusti, et ce sont donc ces derniers qui préfacent le corpus émésénien dans le volume 86<sup>1</sup> de la PG.

297-310) les trois sermons renommés *Vita* par Mai. Voici l'ordre dans lequel les textes apparaissent dans la *Patrologia*<sup>115</sup> :

- *Vita*, ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας (CPG 5533 ; BHG 635)
- *Vita*, λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον (CPG *ibid.* ; BHG *ibid.*)
- *Vita*, διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν (CPG *ibid.* ; BHG *ibid.*)
- I, περὶ νηστείας (CPG 5510 ; BHG 635a)
- II, περὶ ἀγάπης (CPG 5511 ; BHG 635f)
- III, λόγος εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνηθρώπησεν (CPG 5512 ; BHG 635g)
- IV, πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ (CPG 5513 ; BHG 635h)
- V, περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων (CPG 5514 ; BHG 635i-635j)
- VI, περὶ τῶν ἀποθησκόντων εἰς τὰς παγίδας (CPG 5515 ; BHG 635k)
- VII, περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων (CPG 5516 ; BHG 635kb)
- VIII, περὶ μνείας ἁγίων (CPG 5517 ; BHG 635m)
- IX, περὶ ἐσθιάσεως (CPG 5518 ; BHG 635n)
- X, εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν (CPG 5519 ; BHG 635nb)
- XI, περὶ τοῦ βαπτίσματος τοῦ κυρίου (CPG 5520 ; BHG 635p)
- XII, περὶ ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν (CPG 5521 ; BHG 635q)
- XIII, περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων (CPG 5522 ; BHG 635r-635s-635sc)
- XIV, εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα (CPG 5523 ; BHG 635v)
- XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην (CPG 5524 ; BHG 635wa-635wb-635x)
- XVI, λόγος εἰς τὴν κυριακὴν (CPG 5525 ; BHG 635c-635d)

---

<sup>115</sup> Pour une comparaison des deux états du corpus (selon Mai et selon Migne), cf. GOUNELLE 2009, p. 262-264. Nous reprenons à l'identique ce tableau sur le marque page de cette recherche, face « éditions modernes ».

- XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν ὅτι ἐν ἡμέρᾳ ἐξῆλθεν ὁ Ἀδὰμ τοῦ παραδείσου εἰσῆλθεν ὁ ληστής εἰς τὸν παράδεισον (CPG 5526 ; BHG 635b)
- XVIII, εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου (CPG 5527 ; BHG 635u)
- XIX, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου (CPG 5528 ; BHG 635t)
- XX, εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν (CPG 5529 ; BHG 635y)
- XXI, περὶ ἐλεημοσύνης καὶ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον (CPG 5530 ; BHG 635z)
- XXII, περὶ ἀστρονόμων (CPG 5531 ; BHG 635e)

Le déplacement des sermons biographiques en tête de la collection est tout sauf anecdotique : il ancre dans la réalité textuelle l’hypothèse selon laquelle ces discours formeraient une préface aux autres prédications, ce qui n’est le cas ni dans les témoins, ni chez Mai. La PG innove sur ce point mais conserve pour ces textes le réordonnement du cardinal. C’est donc avec cette édition que le recueil devient véritablement introduit par la biographie de son auteur.

Cette édition fait encore autorité pour l’étude du corpus eusébien : il est ainsi d’usage, lorsqu’on traite du dossier, de faire précéder le titre de chaque sermon du numéro en chiffre romain qui lui est alloué dans la PG<sup>116</sup> (comme nous venons de le faire et le ferons désormais dans cette étude). C’est, par ailleurs, vers l’édition de Migne que renvoient les différents répertoires<sup>117</sup>. La *Clavis Patrum Graecorum* (5510-5533) suit ainsi ce même agencement à une différence près : les trois sermons qui forment la *Vita* sont réunis en une entrée et relégués en fin de section (5533). La *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (635a-z) choisit quant à elle un ordre tout autre<sup>118</sup> mais elle donne raison à Migne pour ce qui est de la place dévolue aux sermons de la *Vita*, qui se retrouvent une fois de plus réunis dans la même entrée, mais cette fois-ci en préface de corpus (635).

---

<sup>116</sup> C’est par exemple ainsi que procède Gounelle, en complétant cette référence d’un numéro en chiffre arabe qui correspond à l’emplacement dudit sermon dans l’édition de Mai. Cf. GOUNELLE 2009, p. 249-272.

<sup>117</sup> C’est la raison pour laquelle nous indiquons ici le numéro que porte chaque sermon dans la CPG et BHG.

<sup>118</sup> Pour davantage d’éclaircissements au sujet de ce réagencement, cf. GOUNELLE 2009, p. 269, n. 88.

## PERSPECTIVES ACTUELLES

Cette rapide ébauche du dossier permet d'ores et déjà d'en saisir le problème central : l'édition de référence ne satisfait plus aux exigences scientifiques actuelles. D'une part, elle prend parti sans avancer d'arguments autres que ceux de Mai et Augusti sur des points pourtant débattus par les philologues, notamment la délimitation du recueil et son agencement. D'autre part, elle ne paraît établie, à quelques rares exceptions<sup>119</sup>, qu'à partir d'un seul manuscrit : le *Vaticanus, Graecus 1633*.

Les lacunes de l'édition de référence ne permettent pas aux philologues et aux historiens d'analyser les sermons d'Eusèbe et de formuler des hypothèses un tant soit peu solides sur leur origine. Une nouvelle édition critique serait pour cette raison indispensable, mais la tradition manuscrite de certains sermons est si abondante qu'il n'est pas envisageable pour un chercheur d'en faire la collation.

Dans l'économie de cette recherche, le sujet a donc été resserré autour des trois sermons biographiques pour deux raisons évidentes. Premièrement, car la paternité du corpus constitue un point incontournable du dossier, sur lequel les philologues ne parviennent pourtant pas à se mettre d'accord : d'aucuns estimant qu'Eusèbe fut un véritable prédicateur, d'autres, qu'il s'agit uniquement là d'un cas de pseudépigraphie. Or, pour savoir si Eusèbe d'Alexandrie a bien existé et est bien l'auteur de l'œuvre qui lui a été attribuée, il est crucial de se poser plusieurs questions : d'où proviennent les sermons biographiques ? racontent-ils bien la vie d'Eusèbe ? leur récit a-t-il un fond d'historicité ou n'est-il que fiction ? si tel est ce cas, qui les a écrits, quand et pourquoi ? Il est tout aussi important de s'interroger sur leur lien avec le corpus de sermons qui a circulé sous le nom d'Eusèbe d'Alexandrie et d'établir s'ils en constituent ou non une introduction. Deuxièmement, pareille approche permet de traiter les trois discours du recueil ayant causé le plus d'embarras à la tradition philologique qui les a, par conséquent, de longue date, isolés, ôtés ou déplacés. Cette recherche n'a, dès lors, pas la prétention de constituer une étude exhaustive du dossier Eusèbe d'Alexandrie ; nous renvoyons pour cela volontiers à la monographie déjà bien citée de Lafontaine qui reste, malgré son âge, d'actualité. Si la présente étude contient une édition critique des trois sermons

---

<sup>119</sup> Comme le précise Gounelle (cf. *Ibid.*, p. 255-259), le cardinal compléta, dans son édition, le corpus tel qu'il le lisait dans le *Vaticanus, Graecus 1633* d'autres sermons qu'il alla glaner ailleurs. Ces ajouts ont été repris dans la *Patrologia*.

biographiques, là ne réside pas son enjeu principal : il s'agit plutôt d'un passage obligé dans une enquête qui vise à éclairer les problèmes historiques et littéraires que pose la « Vie » d'Eusèbe d'Alexandrie.

## ÉLÉMENTS D'ENQUÊTE

L'étude approfondie des manuscrits porteurs et de leur matérialité servira de point de départ à cette recherche. Dans la mesure où l'on ne compte, à ce jour, que peu de témoins au regard de la vaste diffusion du recueil, nous chercherons à établir les liens des *codices* entre eux pour mieux comprendre la façon dont ces trois sermons se sont diffusés.

Ce détour par les manuscrits sera l'occasion de constater les problèmes narratifs posés par le récit biographique dans les témoins, de même que les lourdes interventions éditoriales des philologues modernes, auxquelles une édition critique faite à nouveaux frais et une traduction tâcheront de remédier.

Cette nouvelle édition sera l'occasion d'une analyse littéraire des trois sermons afin d'ébaucher au mieux le portrait de leur auteur. Si Eusèbe d'Alexandrie reste effectivement une énigme, son existence contrefactuelle et la portée de sa production ont, selon nous, trop souvent fait oublier la seconde inconnue dans ce dossier : Jean, le signataire présumé d'une vie qui manque de sens à tout point de vue.

Cette enquête se terminera par une analyse diégétique dans laquelle nous reviendrons en priorité sur le cadre narratif du corpus, sa focalisation, et l'intention de l'auteur. Cette démarche permettra de mieux comprendre la possible genèse d'un récit biographique impossible, et sans doute par là même, de résoudre certains problèmes du recueil. Cette étude se propose, en substance, d'aborder le dossier non pas uniquement d'un point de vue théologique comme l'ont fait certains chercheurs par le passé, mais en recourant à la philologie, l'histoire et la sémiotique.

**PREMIÈRE PARTIE : PRÉSENTATION DES  
MANUSCRITS**



## INTRODUCTION DE PARTIE

Cette étude codicologique demeure largement tributaire des recherches effectuées par Lafontaine<sup>120</sup>, qui parvint à recenser une quantité substantielle des manuscrits porteurs d'une ou plusieurs prédications du corpus eusébien. Comme indiqué précédemment, on s'aperçoit que si les homélies attribuées au prétendu patriarche ont effectivement connu une large diffusion dans diverses langues, on ne peut en dire de même des trois discours qui content sa vie. Lafontaine signala seulement trois manuscrits témoins : il s'agit de trois *codices* grecs dont le plus ancien est daté du X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle et les deux autres du XVI<sup>e</sup> siècle. Nos recherches ne nous ont pas permis d'identifier d'autres manuscrits.

Cette première partie s'attèlera à présenter les *codices* par ordre chronologique afin de déterminer leur origine d'une part, mais également leur lien de filiation. En d'autres termes, nous chercherons à comprendre ici s'ils appartiennent tous à une même chaîne de transmission ou s'ils sont au contraire issus de traditions diverses.

Le résultat de cette enquête liminaire nous permettra, du même coup, de répondre à certaines questions, notamment : est-ce que le *Vaticanus* (daté du X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) constitue le support originel de création de la biographie ? est-il au contraire lui-même la copie d'un codex plus ancien ? doit-on s'attendre à trouver d'autres manuscrits porteurs de ces discours ?

---

<sup>120</sup> LAFONTAINE 1966, p. 2-102.



## CHAPITRE PREMIER : *VATICANUS, GRAECUS 1633 (X-XI<sup>e</sup> siècle)*

### 1.1 Description du manuscrit

Le catalogue de Lafontaine<sup>121</sup> fait du *Vaticanus, Graecus 1633* le témoin le plus ancien de la biographie d'Eusèbe : ce manuscrit mérite donc une étude détaillée. Il s'agit d'un codex parchemin de dimension 280×210 mm. Les premiers folios (III-V) sont en revanche en papier et d'une facture nettement postérieure au reste du livre (l'encre et la graphie y sont tout à fait différentes). Sans compter ces derniers, on recense 359 feuillets répartis en 37 cahiers, des quinions pour la plupart<sup>122</sup>, numérotés en chiffre arabe « au milieu de la marge inférieure de la première page de chacun d'eux<sup>123</sup> ». Les folios sont eux aussi affublés d'un numéro en chiffre arabe, dans le coin supérieur du recto.

Le manuscrit est par endroits difficilement lisible tant l'encre semble tantôt avoir « bavé<sup>124</sup> » tantôt s'être effacée<sup>125</sup>. Cet état résulte, selon Lafontaine, du traitement même que les peaux ont subi lors du tannage « selon l'usage de l'Italie méridionale<sup>126</sup> ». L'encre justement y est parfois sombre parfois plus ambrée. Cette nuance paraît aussi bien causée par des variations dans la composition du produit que par les mauvaises conditions de conservation responsables de l'état du codex : ce dernier comporte çà et là de nombreuses traces d'humidité<sup>127</sup>, ou autres décolorations<sup>128</sup>.

Les titres, en petite onciale, sont écrits dans la même encre mais sont aussi décorés de frises<sup>129</sup>, de serpents<sup>130</sup>, de têtes de chien<sup>131</sup>, de feuilles<sup>132</sup>, de mains<sup>133</sup>, ou de petits chiens<sup>134</sup>. Ces éléments, de même que certains motifs parfois peints en marge<sup>135</sup> ou encore

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 4-10.

<sup>122</sup> Leroy qualifie d'« inhabituelle » la facture de ce manuscrit, qu'il divise en « un ternion, cinq quaternions, vingt-neuf quinions et un sénion », cf. LEROY 1977, p. 294, n. 5.

<sup>123</sup> LAFONTAINE 1966, p. 5.

<sup>124</sup> Ex. fol. 30<sup>r</sup>, 31<sup>v</sup>.

<sup>125</sup> Ex. fol. 39<sup>r</sup>, 83<sup>r</sup>, 85<sup>r</sup>, 86<sup>r</sup>, 122<sup>r</sup>.

<sup>126</sup> LAFONTAINE 1966, p. 5.

<sup>127</sup> Ex. fol. 314<sup>r</sup>.

<sup>128</sup> Ex. fol. 327<sup>r</sup>.

<sup>129</sup> Ex. fol. 1<sup>r</sup>, 56<sup>r</sup>.

<sup>130</sup> Ex. fol. 2<sup>r</sup>, 14<sup>r</sup>, 337<sup>v</sup>.

<sup>131</sup> Ex. fol. 4<sup>v</sup>, 42<sup>v</sup>.

<sup>132</sup> Ex. fol. 7<sup>v</sup>, 45<sup>v</sup>.

<sup>133</sup> Ex. fol. 7<sup>v</sup>, 17<sup>r</sup>.

<sup>134</sup> Ex. fol. 11<sup>v</sup>.

<sup>135</sup> Ex. fol. 64<sup>v</sup>.

les lettrines, sont toujours colorés d'encre verte, ocre ou rougeâtre. Les titres eux-mêmes sont d'ailleurs surlignés, en alternance, de cette même encre ocre ou verte<sup>136</sup>.

Le texte se divise sur la page en deux colonnes comptant la plupart du temps quarante-huit lignes que le scribe s'efforce d'ailleurs de respecter, quitte à centrer la fin de certaines homélies<sup>137</sup>. Les rares traces observées nous portent à croire, sans être péremptoire, que le cahier a été réglé côté poil de chaque feuillet<sup>138</sup>. On remarque peu d'éléments en marge, à l'exception çà et là de quelques dessins<sup>139</sup>, des lettrines<sup>140</sup> ou certaines annotations<sup>141</sup>. Ces ajouts nous paraissent être de la main du copiste auteur du manuscrit.

## 1.2 Analyse de la graphie

À l'exception des titres qui, nous le mentionnions, sont en petite onciale, le reste du manuscrit est écrit en minuscule. D'un bout à l'autre il semble être l'œuvre d'un même copiste<sup>142</sup>, même si, naturellement, l'écriture évolue au gré de la fatigue du moine. Alors que la graphie, minuscule cursive<sup>143</sup>, se caractérise au début plutôt par des arrondis (les omégas, omicrons, alphas et même les parties supérieures des mus et des nus) et des lettres dans l'ensemble détachées les unes des autres, elle tend à devenir plus anguleuse, penchée vers la droite et resserrée. Le trait reste de même épaisseur : on ne remarque ni pleins, ni déliés.

On note évidemment la présence d'ajouts postérieurs : nous évoquions plus haut le *pinax* sur papier des fol. III-V, que Lafontaine<sup>144</sup>, comme d'autres<sup>145</sup>, attribue à Lucas Félix, mais nous pourrions tout aussi bien signaler une mention en tête du fol. III « τοῦτο τὸ βιβλίον ἦν τῆς μονῆς τῆς Κρυπτοφέρρης » qui semble d'une autre main<sup>146</sup>, des notes en latin au fol. 294<sup>r</sup>, un ajout à peine lisible au fol. 357<sup>v</sup>, d'un auteur différent – annotation

---

<sup>136</sup> C'est ce qui explique leur très mauvaise lisibilité sur la digitalisation.

<sup>137</sup> Ex. fol. 117<sup>v</sup>.

<sup>138</sup> Nous aurions donc une réglure par système simple selon la classification de Leroy (cf. LEROY 1977, p. 295).

<sup>139</sup> Cf. le dragon fol. 64<sup>v</sup> ci-avant cité ou une croix en fol. 93<sup>r</sup>.

<sup>140</sup> Cf. fol. 118<sup>v</sup>.

<sup>141</sup> Par ex. fol. 71<sup>v</sup>, 104<sup>r</sup> et 106<sup>r</sup> en marges latérales ou 72<sup>r</sup>, 114<sup>v</sup>, 115<sup>r</sup> en marge supérieure.

<sup>142</sup> GIANNELLI 1950, p. 329.

<sup>143</sup> Nous peinerions à qualifier convenablement cette minuscule. S'agit-il d'un cas de minuscule « criptense » décrite par S. Lucà (cf. LUCÀ 2003, p. 148) ?

<sup>144</sup> LAFONTAINE 1966, p. 6.

<sup>145</sup> GIANNELLI 1950, p. 330.

<sup>146</sup> *Ibid.*

que nous ne sommes pas parvenue à déchiffrer -, et enfin un dernier, de paternité différente encore, au fol. 359<sup>r</sup> que Giannelli<sup>147</sup> et Lafontaine<sup>148</sup> lisent : « dell abate de Grottaferrata ».

### 1.3 Accentuation

L'ensemble du texte n'est que partiellement accentué<sup>149</sup>. Si le scribe semble faire attention aux esprits, ou aux signes diacritiques alertant d'une abréviation, il ne porte pas le même soin au reste des accents : lorsqu'un mot commence par une voyelle, l'esprit est bien souvent l'unique mention signalée. On lit, par exemple, dans les premières lignes de διήγησις : ὕμιν (fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 26) ; ὅραν (fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 27) ; ὀφελειαν (fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 30) ; ὅπως (fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 35) ; ὅτε (fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 36) etc. Accents aigus, graves ou circonflexes sont tantôt dissociés les uns des autres, tantôt tous symbolisés par un même trait ; de nombreux mots ne portent aucune accentuation. Dans les premières lignes de διήγησις toujours, on peut lire : προσκαλεσαμενος (fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 27-28) ; αμαρτωλου (fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 35) ; προσκυνησαι (fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 39).

### 1.4 Contenu du manuscrit

Le *Vaticanus* était manifestement un codex à usage liturgique. Comme le soulignait Ehrhard<sup>150</sup>, il s'agit d'un *panegyrikon* annuel, renfermant 132 homélies à lire lors des fêtes à jours fixes ou mobiles du calendrier chrétien<sup>151</sup>. On y retrouve donc une collection de prédications d'auteurs connus tel qu'André de Crète (fol. 1-7 ; 78-81), Pantoléon de Byzance (fol. 7-8), Ménandre le protecteur (fol. 8-11), Jean Chrysostome (fol. 11-14 ; fol. 17-23 ; fol. 48-49 ; fol. 76-78 ; fol. 122-124 ; fol. 147-150), Sévérien de Gabala (fol. 14-17), Basile de Césarée (fol. 42-45 ; fol. 100-104 ; fol. 140-147 ; fol. 161-

---

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> LAFONTAINE 1966, p. 6.

<sup>149</sup> La mauvaise qualité du manuscrit (taches d'humidité, transfert de l'encre etc.) et des digitalisations nous forcent malgré tout à la prudence.

<sup>150</sup> EHRHARD 1938, p. 134.

<sup>151</sup> Ce même codex a d'ailleurs servi d'antigraphe à d'autres homiliaires, notamment le *Vaticanus*, *Graecus* 655, cf. DEVREESSE 1965, p. 470, n. 3.

184), Basile de Séleucie (fol. 72-74 ; fol. 227-228 ; fol. 234-235), Cyrille d'Alexandrie (fol. 110-112 ; fol. 251-252), Éphrem (fol. 81-84 ; fol. 122-124 ; fol. 203-211 ; fol. 278-281), Épiphane de Chypre (fol. 191-199 ; fol. 236-241 ; fol. 326-350), Grégoire de Nazianze (fol. 38-42 ; fol. 84-100 ; fol. 243-250), Grégoire de Nysse (fol. 59-64), à nouveau Épiphane (fol. 197-199 ; fol. 236-241) ou encore Proclus de Constantinople (fol. 49-50 ; fol. 52-56)<sup>152</sup>.

Le corpus eusébien (fol. 326<sup>v</sup>-350<sup>v</sup>) semble figurer comme un ajout à cette collection puisque l'année liturgique est, semble-t-il, entièrement couverte par les feuillets qui précèdent et qui constituent véritablement le ménologe. Ce dernier débute le 1<sup>er</sup> septembre avec le « Discours au sujet du commencement de l'Indiction » (fol. 1<sup>r-v</sup>) de Chrysostome, pour prendre fin le 29 août avec le « Discours au sujet d'Hérodiade la meurtrière de saint Jean Baptiste et au sujet de la mauvaise femme » (fol. 310<sup>v</sup>-313<sup>r</sup>), toujours du même Chrysostome.

Tous les sermons qui suivent cette dernière prédication sont qualifiés par Ehrhard de « Nachträge<sup>153</sup> » et par Lafontaine de « pièces additionnelles en dehors du cadre normal du “panegyrikon”<sup>154</sup> ». Il s'agit :

- d'un discours de Basile de Césarée sur les quarante martyrs (fol. 313<sup>r</sup>-316<sup>r</sup>) ;
- d'un discours Jean Chrysostome sur les travailleurs (fol. 316<sup>r</sup>-320<sup>r</sup>) ;
- d'un extrait du proto-évangile de Jacques sur la naissance de la Théotokos (fol. 320<sup>r</sup>-323<sup>v</sup>) ;
- d'un discours de Basile de Césarée (fol. 323<sup>v</sup>-325<sup>r</sup>) ;
- d'un discours sur le prêtre Anastase (fol. 325<sup>r-v</sup>) ;
- d'un discours sur la femme reconnaissant son péché (fol. 325<sup>v</sup>-326<sup>v</sup>) ;
- du corpus eusébien (fol. 326<sup>v</sup>-350<sup>v</sup>) ;
- du martyre de l'Apôtre André (fol. 351<sup>r</sup>-357<sup>v</sup>).

---

<sup>152</sup> Pour un catalogue complet des homélies, cf. EHRHARD 1938, p. 134-142.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 141-142.

<sup>154</sup> LAFONTAINE 1966, p. 7.

La présence de ce dernier texte est d'ailleurs intéressante, puisqu'il s'agit d'une composition décriée, et considérée comme apocryphe depuis le VI<sup>e</sup> siècle au moins, car elle fut listée au nombre des *libri non recipiendi* dans le *Decretum Gelasianum*<sup>155</sup>.

## 1.5 Étude du corpus

Nous essaierons, dans l'inventaire qui va suivre, de mettre en avant deux notes textuelles qui nous ont paru intéressantes : la première, « κε εν » (apocope de κύριε εὐλόγησον), pourrait indiquer que certains discours (au moins sept, y compris l'une des homélies biographiques) auraient bel et bien été prononcés devant une assemblée monastique ; la seconde, τῆ ἀγία γ', δ', ζ', suggérerait une lecture lors de la semaine sainte des discours XIII, περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην (fol. 333<sup>v</sup>-335<sup>r</sup>), XIV, εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰουδα (fol. 335<sup>r</sup>-335<sup>v</sup>) et XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην (fol. 336<sup>r</sup>-337<sup>v</sup>) respectivement le mardi, mercredi et jeudi.

Les prédications eusébiennes apparaissent dans ce témoin dans l'ordre suivant<sup>156</sup> :

- Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας περὶ νηστείας (fol. 326<sup>v</sup>-328<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀγάπης **κε εν** (fol. 328<sup>v</sup>-329<sup>r</sup>)
- λόγος τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου περὶ τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως (fol. 329<sup>r</sup>-330<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ βαπτίσματος (fol. 330<sup>v</sup>-331<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἔνεκεν ἐνηθρώπησεν (fol. 332<sup>r</sup>-332<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν (fol. 332<sup>v</sup>-333<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων (**ΤΗ ΑΓΙΑ Γ**) (fol. 333<sup>v</sup>-335<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰουδα **κε εν** (**ΤΗ ΑΓΙΑ Δ**) (fol. 335<sup>r</sup>-335<sup>v</sup>)

---

<sup>155</sup> Pour plus de détails sur le contenu du *Decretum* et les problèmes de datation, cf. RENSWOUDE 2021 p. 25-51.

<sup>156</sup> Afin de ne pas alourdir la lecture, nous ne faisons pas précéder ici, ou dans les études de corpus des deux autres témoins, les titres des sermons de leur numérotation dans l'édition de Migne. Nous renvoyons, pour cela, à la face « Tradition manuscrite » de notre annexe. Par ailleurs, dans les différents agencements du corpus, on remarque certaines légères variations des titres : nous avons tâché de reproduire l'état des intitulés tel que nous le lisions dans chaque tradition.

- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην (ΤΗ ΑΓΙΑ Ε) (fol. 336<sup>r</sup>-337<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου **κε εν** (fol. 337<sup>v</sup>-338<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου **κε εν** (fol. 338<sup>v</sup>-339<sup>v</sup>)
- εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν **κε εν**<sup>157</sup> (fol. 339<sup>v</sup>-341<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας **κε εν** (fol. 341<sup>r</sup>-341<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὴν κυριακὴν (fol. 341<sup>v</sup>-343<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν **κε εν** ( fol. 343<sup>r</sup>-344<sup>r</sup>)
- ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας (fol. 344<sup>r</sup>-345<sup>r</sup>)
- λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον (fol. 345<sup>r</sup>-345<sup>v</sup>)

Un cahier s'est manifestement perdu avant la numérotation des feuillets, puisque si on ne remarque aucun hiatus dans ladite numérotation, le discours λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον s'arrête abruptement en fin de fol. 345<sup>v</sup> et le fol. 346<sup>r</sup> débute avec la fin d'une autre homélie que Mai<sup>158</sup> et Lafontaine<sup>159</sup> identifient comme le discours XXII, περὶ ἀστρονόμων.

- τοῦ αὐτοῦ περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων (fol. 346<sup>r</sup>-346<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ (fol. 346<sup>v</sup>-348<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων **κε εν** (fol. 348<sup>r</sup>-349<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ μνείας ἁγίων (fol. 349<sup>v</sup>-350<sup>v</sup>)

Au verso du fol. 350, on peut également lire un *pinax* qui, en plus de proposer un tout autre agencement au corpus, lui rajoute des discours. Pour reprendre les propos de Lafontaine : « [...] outre le “*De astronomis*”, l'index donne les titres de deux autres sermons d'Eusèbe, dont le texte manque dans le codex. Il s'agit : 1) du n°17 du *pinax* “sur la passion du Seigneur”, qui peut être identifié avec le n°75 du même codex, attribué à

<sup>157</sup> Nous pensons lire cette mention (fol. 339<sup>v</sup>, colonne de droite l. 23), mais le mauvais état du codex et des digitalisations nous force à la prudence.

<sup>158</sup> MAI 1843, p. 709, n. 1 (PG 86<sup>1</sup>, col. 305-306, n. 1).

<sup>159</sup> LAFONTAINE 1966, p. 9.

Athanase d'Alexandrie ; 2) du n°21, "sur l'aumône", que le *cod. Vind. Theol. Gr. 263* attribue à Eusèbe, archevêque d'Alexandrie<sup>160</sup> ».

Ce que le chercheur omet de mentionner dans cette remarque, c'est que ce *pinax* impacte également les homélies dites biographiques qui n'y apparaissent plus les unes à la suite des autres. C'est sur *ὁμίλια* suivi de *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* que s'ouvre l'ensemble du corpus, et avec *διήγησις* qu'il se clôt.

Par ailleurs, comme paraissent l'attester les éléments textuels que nous avons tâché de retranscrire, même si le corpus eusébien ne faisait pas à proprement parler partie du *panegyrikon*, certains de ses discours n'en étaient, semble-t-il, pas moins traités comme des prédications dignes d'usage liturgique ou méditatif lors de la semaine sainte. Malgré les nombreux problèmes soulevés par sa biographie, il n'est donc pas impossible qu'Eusèbe fut un temps considéré comme un authentique prédicateur.

Dans le *panegyrikon* pourtant, c'est un autre ensemble de textes qui est réservé à la semaine sainte<sup>161</sup>. Ce dernier, constitué de discours de Chrysostome, Éphrem le syrien, Athanase, Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, Proklos, Épiphanie, ou encore Cyrille d'Alexandrie, est d'ailleurs bien plus légitime au regard de l'agencement du codex : il suit les homélies consacrées au dimanche des rameaux, et précède celles du dimanche de Thomas. Cet état confirme l'idée de pièces additionnelles au ménologe, mais nous invite également à penser que le corpus eusébien a été recopié sur un témoin différent de celui du *panegyrikon*, témoin dans lequel le recueil pouvait sans doute avoir un usage liturgique.

L'existence de ce *pinax* qui clôt le corpus en en proposant un autre agencement reste pourtant un mystère qui ne peut souffrir que deux explications : dans le premier cas, cet index est simplement une erreur (que l'on expliquerait difficilement, au demeurant), dans le second, qui a les faveurs de Gounelle<sup>162</sup> et les nôtres, il était sans doute celui du manuscrit qui servit de source au *Vaticanus*. On peut en ce cas conclure que ce dernier *codex* ne constitue pas le support de création originel de la biographie : il existe, ou du moins, il existait un ou plusieurs manuscrits plus anciens qui en offraient une version différente. Et effectivement, une étude plus approfondie et le déchiffrement des feuillets

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

<sup>161</sup> EHRHARD 1938, p. 138-139, textes n°69-91.

<sup>162</sup> GOUNELLE 2009, p. 256.

comportant notamment les homélies biographiques nous apportent quelques éléments textuels abondant en ce sens.

Nous ne mentionnerons pas ici les multiples irrégularités que l'on peut attendre d'un document manuscrit, mais bien plutôt des erreurs que nous estimons propres au processus de copie.

Le premier indice qui, selon nous, trahit cette hypothèse est à trouver dans le deuxième discours de la biographie (ὁμιλία). On remarque dans la marge supérieure du fol. 345<sup>r</sup>, juste au-dessus de la colonne de gauche, une annotation<sup>163</sup> qui fait écho à un astérisque disposé à droite de la 14<sup>e</sup> ligne, colonne de gauche. L'encre y est certes d'une teinte légèrement plus claire que le reste de la colonne, mais elle ne diffère guère des nuances que le manuscrit connaît par endroits. L'écriture, quant à elle, demeure tout à fait similaire à celle du corps du texte. Notons, par exemple, les phis caractéristiques en clef de sol qui restent remarquablement droits par rapport à l'ensemble italisé de l'écriture, ou bien encore la ligature epsilon/sigma. Dans la mesure où le texte n'a pas de sens sans ce segment, on comprend aisément qu'il s'agit là d'une omission (peut-être due à un saut du même au même causé par l'homéotéleute entre « ἐφοβήτησαν » et « κατέβησαν ») bien vite corrigée ; cette leçon ἐφοβήτησαν ἐπὶ πολὺ παρενοχλεῖν αὐτῷ καὶ ἀφέντες αὐτὸν κατέβησαν ἐκ τοῦ ὄρους se retrouve d'ailleurs dans les deux autres manuscrits<sup>164</sup>.

Second indice enfin, dans le troisième des discours (περὶ τῆς ἐπισκοπῆς), on note qu'il manque un terme au fol. 345<sup>v</sup>, à la 16<sup>e</sup> ligne de la colonne de gauche : la forme à la deuxième personne de l'indicatif présent de « εἶμι » est absente dans le segment ὅτι εὐλογητὸς <εἶ> εἰς τοῦς αἰῶνας. Mai la rajoute dans son édition, d'une part parce que son absence pourrait être préjudiciable au texte, d'autre part car sa disparition peut être aisément imputée au processus de copie, que ce soit à cause de la répétition d'un même noyau vocalique ou du phénomène d'iotacisme. D'ailleurs cette homélie regorge de petites incorrections du genre que nous avons laissé transparaître dans notre appareil critique. On pourra donc mentionner :

- Τί οὖν σοι ἀρεστὸν [εἶ], εἰπέ μοι, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, 25<sup>e</sup> ligne ; la leçon du *Vaticanus* fait état de ce que nous lisons comme la forme indicatif, présent,

---

<sup>163</sup> Παρενοχλεῖν αὐτῷ καὶ ἀφέντες αὐτὸν κατέβησαν.

<sup>164</sup> *Cas.* 931, fol. 141<sup>r</sup>, l. 7-9 ; *Par.* 407, fol. 224<sup>r</sup>, l. 15-16.

deuxième personne du singulier de εἰμί, mais nous n'en comprenons pas l'utilité dans la phrase, c'est pourquoi nous la mettons ici entre crochets.

- κέκτησ<ει> εἰς ἐκεῖνον, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, 41<sup>e</sup> ligne.
- de manière peut-être moins évidente : Ὡσπερ γὰρ ἤδη σοι κατεφάνη τῶν τριῶν ἡμερῶν ἢ κόλασις, καὶ τοῦ λοιποῦ χρόνου ἢ ἀνάπαυσις, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite antépénultième ligne. Nous avons fait le choix de garder telle quelle la leçon des trois témoins, mais Mai<sup>165</sup> préféra la variante tout aussi probable : Ὡσπερ γὰρ ἡδύς σοι κατεφάνη τῶν τριῶν ἡμερῶν ἢ κόλασις, καὶ τοῦ λοιποῦ χρόνου ἢ ἀνάπαυσις [...] (« De même qu'il te semble agréable de subir un châtement de trois jours et le répit éternel [...] »). Il faudrait donc comprendre que pour le cardinal la leçon « ἡδύς » s'était retrouvée altérée en « ἤδη » à cause du phénomène d'iotacisme et des deux sigmas consécutifs.

## 1.6 Origine du manuscrit

Les catalogues des manuscrits de la BAV ne s'accordent pas sur l'origine de ce manuscrit. On sait malgré tout qu'il compta un temps parmi les fonds de la bibliothèque de Grottaferrata : la mention τοῦτο τὸ βιβλίον ἦν τῆς μόνης τῆς Κρυπτοφέρρης (« ce livre appartenait au monastère de Grottaferrata ») tout en haut du f. III<sup>f</sup> le précise. Qui plus est, le manuscrit fit partie de l'inventaire des cinquante-deux volumes de ladite bibliothèque que le moine Lucas Félix dressa en 1575<sup>166</sup> (c'est d'ailleurs ce codex qui ouvre la recension où il porte la cote A<sup>167</sup>) à l'instigation du cardinal Sirleto<sup>168</sup>. Pour l'essentiel, c'est au Vatican que furent transférés ces *codices* dès 1615<sup>169</sup>.

Selon La Piana<sup>170</sup>, ce manuscrit appartenait aux fonds primitifs que la communauté de Saint Nil emporta d'Italie du sud lors de la construction du monastère en 1004. Il le décrivit en ces termes : « Il codice è un omeliario di ff. 357 spesso irregolari ; pare che resulti dalla riunione di due volumi, il secondo dei quali (omelie eusebiane) è forse del sec. XI. A f. 294 porta questa iscrizione latina *fuit monasterii Cryptoferratensis*.

---

<sup>165</sup> MAI 1843, p. 709, l. 18-19 (PG 86<sup>1</sup>, col. 305 B).

<sup>166</sup> CANART 1979, p. 193.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>168</sup> BATIFFOL 1890, p. 113.

<sup>169</sup> CANART 1979, p. 193.

<sup>170</sup> LA PIANA 1912, p. 134-135.

*Collectio homeliarum ad festivitates disposita*<sup>171</sup> ». La Piana ne précisa cependant pas la cote des deux *codices* en question.

En réalité, on ne sait que peu de choses à propos du *Vaticanus*, manuscrit anonyme qui semble être écrit d'un bout à l'autre par la même main, avec quelques ajouts notables du même Lucas Félix<sup>172</sup> qui fut moine puis abbé de 1581 à 1584 à Grottaferrata. Sans se montrer catégoriques, Batiffol<sup>173</sup> tout comme Ehrhard<sup>174</sup> distinguent effectivement au fol. 357<sup>v</sup> une annotation qui indiquerait une origine : Bisignano, en Calabre, ainsi qu'une date, le X-XI<sup>e</sup> siècle, mais ils demeurent très prudents compte tenu de l'illisibilité du codex. L'analyse menée par Leroy sur les décorations (concernant surtout de leurs couleurs, rouge et vert) et les lettrines (notamment des *E*) semble confirmer une facture d'Italie méridionale<sup>175</sup>.

Cette origine n'aurait d'ailleurs rien de surprenant, puisque le monastère de Grottaferrata fut fondé par des moines calabrais. Selon Giannelli<sup>176</sup> et Lafontaine<sup>177</sup>, le copiste du *Vaticanus, Graecus 1633* a également largement travaillé dans le *Vaticanus, Graecus 1524*, qui appartenait lui aussi aux fonds du monastères orthodoxe<sup>178</sup>.

Dans ses recherches, P. Canart décrit le *Vaticanus, Graecus 1633* comme un « manuscrit italo-grec du X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle, qui, après avoir appartenu à un hiéromoine de la région de Bisignano, passa à Grottaferrata avant 1300 : à cette date, le volume est cité dans le *typikon*<sup>179</sup> du monastère<sup>180</sup> ».

Un autre manuscrit attire aussi notre attention : le *Vaticanus, Graecus 1574*<sup>181</sup>. Ce codex diffère en certains points du *Vaticanus, Graecus 1633* : il est écrit en pleine page et l'écriture y semble généralement plus uniforme, plus droite et plus soignée. On remarque pourtant certaines similitudes dans la graphie<sup>182</sup> :

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 134, n. 2. Il s'agit sans doute de la recherche à laquelle Giannelli faisait référence lorsqu'il écrivait : *librum nostrum e duobus conflatum esse putans, quorum alter saeculo uno recentior* (cf. GIANNELLI 1950, p. 329).

<sup>172</sup> Selon GARDTHAUSEN – VOGEL 1909, p. 266, n. 7. Concernant l'attribution à Lucas Félix de certains ajouts, cf. GIANNELLI 1950, p. 330.

<sup>173</sup> BATIFFOL 1891, p. 155 ; BATIFFOL 1890, p. 110.

<sup>174</sup> ERHRARD 1938, p. 134.

<sup>175</sup> LEROY 1982, p. 203, n. 18.

<sup>176</sup> GIANNELLI 1950, p. 329.

<sup>177</sup> LAFONTAINE 1966, p. 5.

<sup>178</sup> GIANNELLI 1950, p. 73-80.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>180</sup> CANART 1982, p. 25.

<sup>181</sup> GIANNELLI 1950, p. 176-178.

<sup>182</sup> Nous n'avons malheureusement pas eu l'occasion de consulter ce manuscrit autrement que par sa digitalisation.

- peu de majuscules, mais les titres paraissent affublés du même type de décoration, notamment frises et serpents (fol. 6<sup>r</sup>),
- même ligature sigma/epsilon,
- même amplitude des lambdas en-dessous de la ligne d'écriture,
- même amplitude de la partie supérieure des kappas,
- même projection des deltas vers la gauche,
- même projection de la partie inférieure des gammas vers la gauche.

Le manuscrit comporte également un *pinax* (fol. 2<sup>rv</sup>) d'une main différente. Giannelli<sup>183</sup> attribue la paternité de cet index au moine Félix.

Ce volume possède l'avantage de ne pas être anonyme : il aurait été rédigé au X<sup>e</sup> siècle par un certain Georges de Tarente<sup>184</sup>, dans les Pouilles, ce qui confirmerait l'origine que l'on suppose d'Italie méridionale du *Vat. Gr. 1633*, mais aussi sa date de composition. Il ne s'agit bien sûr pas d'affirmer que ces deux *codices* ont été composés par le même moine, mais bien plutôt de suggérer qu'ils sont possiblement issus du même *scriptorium* ou tout au moins d'ateliers voisins. Les ajouts de Lucas Félix nous montrent qu'au moins dès le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>185</sup> l'un comme l'autre se trouvaient déjà dans la bibliothèque du monastère avant d'être déplacés à la Vaticane en 1615 sous Paul V<sup>186</sup>.

---

<sup>183</sup> GIANNELLI 1950, p. 177.

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> LAFONTAINE 1966, p. 6. Dans le cas du *Vat. Gr. 1633*, l'auteur lit une annotation au fol. 359<sup>r</sup> stipulant que le codex appartient bel et bien à Grottaferrata ; cette mention est, selon lui, du XV<sup>e</sup> siècle, mais il n'expliqua pas les éléments fondant cette datation.

<sup>186</sup> Cf. *supra*.



## CHAPITRE DEUXIÈME : *ROMANUS, CASANATENSIS 931 (1560-1570)*

### 2.1 Description du manuscrit

Le *Romanus, Casanatensis 931* est un manuscrit papier du XVI<sup>e</sup> siècle de dimension 240×175 mm, anciennement référencé AR. IV. 43 I. puis G. IV. 12. Il est fait de 210 feuillets de taille et de format variables, disposés en 22 cahiers. Les folios comportent une double numérotation récente en chiffre arabe : d'abord au crayon gris dans le coin supérieur de chaque recto, puis dans le coin inférieur correspondant. Cette dernière est tapuscrite, à l'encre noire, et donne une autre pagination : à titre d'exemple, le sermon IV, τοῦ αὐτοῦ πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ τὸν ἀρρωστοῦντα καὶ τὸν Ἰώβ se trouve sur le folio noté 145 à l'angle supérieur et 143 à l'angle inférieur<sup>187</sup>.

Une main moderne a ajouté à l'ensemble du codex des notes en marge<sup>188</sup>, mais de toute évidence, c'est le corpus eusébien qui a le plus attiré son attention. Juste avant les prédications du pseudo patriarche (fol. 93<sup>v</sup>), ce chercheur inconnu indique des références d'ouvrages :

*Eusebii episcopi alexandrini homiliae variae. De hoc eusebio videndus Jo. Albertus Fabricius tomo 5e suae Bibliothecae Graecae p. 275. Vide etiam de hoc \*\*\*\*\* Card. Mai suo in Spicilegio Romano Tom. IX in praefatione. Is autem non omnes sed eo in volumine tres tantum homilias affert cum versione. Vide etiam Le Quien Oriens Christianus Tom. II pag. 905*<sup>189</sup>.

Le même savant intervient une nouvelle fois au folio suivant (94<sup>r</sup>), dans la marge de droite de la première homélie (περὶ νηστείας) :

*Nota : Mendis scatent hae S. Eusebii Homiliae ita ut a praeclari Amanuensi, et litterarum rudi exscriptae videntur*<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> Par souci de clarté, c'est cette dernière numérotation que nous suivons.

<sup>188</sup> Ex. fol. 9<sup>v</sup>, 10<sup>r</sup>, ou bien 201<sup>v</sup>.

<sup>189</sup> « Diverses homélie d'Eusèbe évêque d'Alexandrie. Sur cet Eusèbe, il faut aller consulter Johannes Albert Fabricius, le tome 5 de sa Bibliothèque Grecque, p. 275. Consultez également au sujet de ce \*\*\*\*\* le card. Mai dans son Spicilegium Romanum tome IX dans la préface. Elles n'y figurent pas toutes, mais dans ce volume ce dernier (Mai) en compile seulement trois avec traduction. Consultez également Le Quien, Oriens Christianus, tome II, p. 905 ».

<sup>190</sup> « Note : Ces homélie d'Eusèbe regorgent d'erreurs de telle sorte qu'elles semblent avoir été écrites par un copiste efficace et ignorant des littératures ».

## 2.2 Analyse de la graphie

Les feuillets qui contiennent nos homélies (ff. 136-141 ; 153-155) sont d'une même main. Les textes y sont écrits dans une minuscule régulière et relativement soignée. Elle semble être l'œuvre du scribe de Grottaferrata Lucas Félix<sup>191</sup>, qui était à l'origine du *pinax* fol. III-V du *Vaticanus*, et dont voici la liste non-exhaustive des singularités les plus notables :

- lorsqu'ils ne sont pas écrits en petites minuscules (surtout en début de mot) les gammas, contrairement au reste, disposent d'une jambe qui penche vers la droite,
- la partie supérieure des deltas est caractéristique avec une projection franche sur la gauche,
- les êtas tendent à se confondre avec un kappa,
- les thêtas majoritairement faits sans lever la plume ne forment pas un cercle clos mais permettent au contraire des ligatures de part et d'autre (on retrouve malgré tout par endroits des thêtas de forme ovoïdale),
- les lambdas positionnés particulièrement bas sur la ligne d'écriture sont dotés d'une partie supérieure arrondie qui connaît toujours la même inclinaison,
- les nus y sont composés de deux traits : la partie de gauche qui débute légèrement incurvée avant de descendre bien en-deçà de la ligne d'écriture (tout comme les rhôs), et la partie de droite qui paraît dessiner un angle droit,
- les taus majuscules ont inmanquablement la même facture. Ils sont faits de six traits : le pied de la lettre a une forme pyramidale avec des angles légèrement incurvés sur la base, et la partie horizontale est systématiquement affublée des mêmes finitions convexes aux extrémités.

Dans l'ensemble du corpus, nous l'avons dit, on retrouve çà et là certaines annotations en marge, tantôt en grec, tantôt en latin, que nous attribuons à une main moderne : l'encre paraît légèrement plus brune, avec des sous-tons bien plus chauds que celle du corps du texte. De toute évidence, Lucas Félix n'est pas à l'origine de ces ajouts, puisque le savant inconnu référence, nous l'avons dit, des ouvrages du XIX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>191</sup> GARDTHAUSEN – VOGEL 1909, p. 266 ; LUCÀ 2004, p. 197.

Les trois homélies qui nous intéressent contiennent deux notes en marge. Celle du fol. 154<sup>r</sup> lit \*τὸν ἐπίσκοπον καὶ προσ : on comprend qu'il s'agit d'un ajout du copiste qui souhaita corriger un saut de mots. L'encre y est de la même couleur que le corps du texte. Celle du fol. 153<sup>v</sup> lit en revanche κατανογέντες : l'encre y est plus claire que le corps du texte, mais légèrement plus foncée que celle employée pour les annotations des autres discours. S. Lucà y reconnaît l'écriture de Turrianus<sup>192</sup>, qui, nous le disions en introduction, s'était lui-même penché sur le dossier eusébien<sup>193</sup>.

En omettant les annotations, les feuillets porteurs du corpus eusébien (fol. 94<sup>r</sup>-155<sup>r</sup>) présentent tous la même mise en page : le texte y est écrit en pleine page avec une constante de vingt-sept lignes par page. Seuls les sillons des lignes directrices verticales sont encore visibles de part de d'autres du texte, ce qui indique sans doute que la réglure s'est faite par impression sur les rectos du premier folio de chaque cahier. Soucieux de respecter ce même agencement, l'auteur tend parfois à centrer les fins de discours pour leur faire remplir l'ensemble des lignes consacrées<sup>194</sup>. Les titres sont eux systématiquement centrés mais ne se distinguent guère du corps du texte : la police, l'écriture et l'encre restent les mêmes. Les majuscules – essentiellement celles en début d'homélie – sont plus importantes, plus épaisses et, pourrait-on dire, plus travaillées, mais sans plus. Certains passages de la biographie<sup>195</sup> sont soulignés<sup>196</sup> de la même encre noire que le corps du texte.

Dernière remarque enfin : le codex comporte de nombreux iotacismes (ἔμινα fol. 357<sup>r</sup>, l. 2, au lieu d'ἔμεινα ; πόλι fol. 357<sup>r</sup>, l. 2, au lieu de πόλει ; διανοικτερεύοντες fol. 357<sup>r</sup>, l. 13, pour διανυκτερεύοντες etc.) de même que quantité d'anomalies orthographiques surprenantes pour un copiste du XVI<sup>e</sup> siècle :

- les omégas et les omicrons sont indifféremment employés (par ex. ὄς pour ὠς fol. 357<sup>r</sup>, l. 8 ; ὄμων pour ὠμων fol. 357<sup>r</sup>, l. 11 ; ἐξεπέμπετω pour ἐξεπέμπετο fol. 357<sup>r</sup>, l. 12 etc.),
- les gammas placés devant les explosives (ou fricatives, à supposer que leur prononciation ressemblait davantage à celle des grecs modernes) uvulaires sont

<sup>192</sup> LUCÀ 2004, p. 221-229.

<sup>193</sup> Cf. *supra*, paragraphe « *Status quaestionis* » de notre introduction générale.

<sup>194</sup> Cf. fol. 153<sup>r</sup>.

<sup>195</sup> Mais pas uniquement, cf. le sermon VIII, *περὶ μνεΐας ἀγίων* fol. 151<sup>r</sup>.

<sup>196</sup> Notamment aux folios : 137<sup>v</sup>, 138<sup>v</sup>, 139<sup>v</sup>, 141<sup>r</sup>, 141<sup>v</sup>, 153<sup>v</sup>.

rarement transcrits (ἐτύχανων pour ἐτύγγανον fol. 357<sup>r</sup>, l. 18 ; κατενηγόντο pour κατανηγθέντες, fol. 153<sup>v</sup> l. 7-8),

- les epsilons remplacent parfois les successions alpha-iota et inversement (παρήνευ pour παρείναι fol. 357<sup>v</sup>, l. 9 ; σώζεσθαι au lieu de σώζεσθε fol. 138<sup>r</sup>, l. 22 etc.).

## 2.3 Accentuation

Constat curieux pour l'époque, le texte est bien souvent mal accentué ou trop accentué. Ne serait-ce que dans les premières lignes de διήγησις, (et pour reprendre les mêmes échantillons employés pour l'étude du *Vaticanus*) on lit par exemple : πρόσκαλεσάμενος (fol. 136<sup>v</sup>, l. 19) ἀμάρτωλου (fol. 136<sup>v</sup>, l. 24) ou encore πρόσκυνήσαι (fol. 136<sup>v</sup>, l. 26-27). Voilà un élément notable, d'autant que le moine Félix était un homme érudit, et à en juger par le *pinax* qu'il ajouta aux premiers feuillets du *Vaticanus*, il était parfaitement instruit des normes d'accentuation, et n'éprouvait aucune difficulté à les appliquer.

## 2.4 Contenu du manuscrit

Lucà qualifia le *Casanatensis* de miscellanées<sup>197</sup> divisé en neuf unités codicologiques composées par des scribes différents, auxquels correspondent donc des encres et des écritures diverses<sup>198</sup>. Le codex compile une lettre de Denis d'Alexandrie<sup>199</sup>, une lettre des évêques orthodoxes à Paul de Samosate<sup>200</sup>, un discours de Gemiste Pléthon<sup>201</sup>, d'Hippolyte de Rome<sup>202</sup>, le corpus attribué à Eusèbe d'Alexandrie<sup>203</sup>, des discours d'Épiphane de Constantinople<sup>204</sup>, de Jean Damascène<sup>205</sup>, ainsi que des fragments biographiques anonymes et acéphales et d'autres extraits<sup>206</sup> (Proclus, Athanase etc.).

---

<sup>197</sup> LUCÀ 2004, p. 196.

<sup>198</sup> Pour davantage de précisions quant aux copistes identifiés, cf. *Ibid.*, p. 202-208.

<sup>199</sup> Fol. 2<sup>r</sup>-28<sup>r</sup>.

<sup>200</sup> Fol. 28<sup>v</sup>-32<sup>v</sup>.

<sup>201</sup> Fol. 41<sup>v</sup>-60<sup>v</sup>.

<sup>202</sup> Fol. 87-94.

<sup>203</sup> Fol. 94<sup>r</sup>-155<sup>r</sup>.

<sup>204</sup> Fol. 159-182.

<sup>205</sup> Fol. 183-186.

<sup>206</sup> Pour une étude plus détaillée, cf. BANCALARI 1894, p. 183-184 ; LUCÀ 2004, p. 213-218.

## 2.5 Étude du corpus

Dans le corpus eusébien on remarque deux astérisques<sup>207</sup> disposés devant le titre de l'homélie à suivre : par leur usage, le copiste tentait très certainement de restituer le bon ordre de lecture (c'est-à-dire qu'il fallait intercaler le λόγος περι τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου avant le discours VII, περι νεομηνίας καὶ σαββάτων, précisément comme c'est le cas dans le *Vaticanus*). L'encre de ces astérisques semble du même noir que celle du corps du texte et l'épaisseur du trait paraît aussi coïncider : nous pensons que c'est le moine Félix lui-même qui les a inscrits en s'apercevant qu'il avait sans doute sauté une prédication.

Les textes du recueil apparaissent donc comme suit :

- Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρίας περι νηστείας (fol. 94<sup>r</sup>-98<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περι ἀγάπης (fol. 98<sup>v</sup>-100<sup>v</sup>)
- λόγος τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου περι τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως (fol. 100<sup>r</sup>-103<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περι τοῦ βαπτίσματος (fol. 103<sup>r</sup>-106<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνηθρώπησεν (fol. 106<sup>v</sup>-108<sup>v</sup>)

Un demi feuillet non numéroté se trouve entre les fol. 108 et 109.

- λόγος τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου περι ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν (fol. 109<sup>r</sup>-111<sup>r</sup>) [cahier α]
- τοῦ αὐτοῦ περι τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ εἰς περι τῶν ἐκεῖ ὄντων (fol. 111<sup>r</sup>-114<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα (fol. 114<sup>r</sup>-116<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην (fol. 116<sup>r</sup>-120<sup>v</sup>)
- τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν ὅτι ἐν ἡμέρᾳ ἐξῆλθεν ὁ Ἀδὰμ τοῦ παραδείσου εἰσῆλθεν ὁ ληστής εἰς τὸν παράδεισον (fol. 120<sup>r</sup>-124<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου (fol. 124<sup>r</sup>-126<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου (fol. 126<sup>r</sup>-128<sup>v</sup>)

---

<sup>207</sup> L'un au fol. 141<sup>v</sup> et le second au fol. 153<sup>v</sup>. Nous les avons reproduits dans l'index qui suit.

- λόγος εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν (fol. 128<sup>v</sup>-131<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας (fol. 131<sup>v</sup>-133<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὴν κυριακὴν (fol. 133<sup>v</sup>-136<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν (fol. 136<sup>v</sup>-139<sup>r</sup>)
- ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρίας (fol. 139<sup>r</sup>-141<sup>v</sup>)
- \* τοῦ αὐτοῦ περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων (fol. 141<sup>v</sup> – 143<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ (fol. 143<sup>r</sup>-147<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων (fol. 147<sup>v</sup>-150<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ μνείας ἁγίων (fol. 150<sup>v</sup> – 153<sup>r</sup>)
- \* λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον (fol. 153<sup>v</sup> – 155<sup>r</sup>)

À l'exception de l'ajout d'une prédication, le discours XVII, τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν ὅτι ἐν ἡμέρᾳ ἐξῆλθεν ὁ Ἄδαμ τοῦ παραδείσου εἰσῆλθεν ὁ ληστής εἰς τὸν παράδεισον, l'ordre des sermons dans le *Casanatensis* reste fidèle à celui du *Vaticanus*. C'est sans doute pourquoi Ehrhard pensait que le manuscrit de la Vaticane avait été la source du moine Félix<sup>208</sup> (volume qu'il avait personnellement étudié, et sur lequel il était intervenu<sup>209</sup>). Il faudrait ajouter que l'on retrouve aussi systématiquement les mêmes curiosités orthographiques dans les deux *codices*. En voici une liste aussi complète que possible :

- fol. 136<sup>v</sup>, 18<sup>e</sup> ligne, répétition de αὐτοῦ comme dans le *Vaticanus*, fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, 25<sup>e</sup> ligne,
- fol. 137<sup>r</sup>, 4<sup>e</sup> ligne, πολλοί orthographié avec un seul lambda, comme dans le *Vaticanus*, fol. 343<sup>v</sup>, colonne de gauche, 1<sup>e</sup> ligne,
- fol. 137<sup>r</sup>, 8<sup>e</sup> ligne, ὡς orthographié tantôt avec un oméga, tantôt avec un omicron sur une même ligne (cf. *Vaticanus*, fol. 343<sup>v</sup>, colonne de gauche, 6<sup>e</sup>- 7<sup>e</sup> ligne),

<sup>208</sup> EHRHARD 1938, p. 141, n. 2.

<sup>209</sup> Cf. le *pinax* qu'il rajoute aux fol. III-V du *Vaticanus*.

- fol. 137<sup>r</sup>, 12<sup>e</sup>- 13<sup>e</sup> ligne, εἰς τὸ ναόν au lieu de εἰς τὸν ναόν (cf. *Vaticanus*, fol. 343<sup>v</sup>, colonne de gauche, 13<sup>e</sup> ligne),
- fol. 137<sup>r</sup>, 15<sup>e</sup>- 16<sup>e</sup> ligne, πολὺς au lieu de πολλῆς (cf. *Vaticanus*, fol. 343<sup>v</sup>, colonne de gauche, 18<sup>e</sup> ligne),
- fol. 137<sup>r</sup>, 16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> ligne, ἠκολούθησαν écrit ἠκουλούθουσα (cf. *Vaticanus*, fol. 343<sup>v</sup>, colonne de gauche, 20<sup>e</sup> ligne). La disparition du nu final est particulièrement commune dans les manuscrits médiévaux, elle est donc ici guère informative. La mutation du phonème [o] en [ou], dans une moindre mesure répandue, nous est en revanche bien plus précieuse et sera l'objet justement d'une étude à suivre puisque l'on en trouve de nombreuses occurrences dans les leçons des deux manuscrits. Le verbe ἀκουλουθέω est, par ailleurs, de nombreuses fois répété dans ce discours : par souci de concision, nous ne le mentionnerons qu'une seule fois.
- ἔνδοξος orthographié tantôt convenablement (fol. 137<sup>r</sup>, 24<sup>e</sup> ligne) tantôt ἔδοξος (fol. 137<sup>v</sup>, 1<sup>e</sup> ligne) selon la même alternance que le *Vaticanus*, fol. 343<sup>v</sup>, colonne de gauche (ἔνδοξος l. 31, ἔδοξος l. 36-37),
- fol. 137<sup>v</sup>, 9<sup>e</sup> ligne, παρεῖναι orthographié παρῆεν (cf. *Vaticanus*, fol. 343<sup>v</sup>, colonne de droite, 3<sup>e</sup> ligne),
- fol. 138<sup>r</sup>, 8<sup>e</sup> ligne, οὐδένα orthographié tantôt convenablement tantôt οὐδίνα à deux mots d'intervalle (cf. *Vaticanus*, fol. 343<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 36-37),
- fol. 138<sup>v</sup>, 20<sup>e</sup>-21<sup>e</sup> ligne, μήτε orthographié μίτε puis μήτε à un mot d'intervalle (cf. *Vaticanus*, fol. 344<sup>r</sup>, colonne de gauche, 39<sup>e</sup> ligne),
- fol. 138<sup>v</sup>, antépénultième ligne, καθ'ἑβδομάδα ἀναγινώσκων écrit κατ'ἑβδομάδαν ἀναγινώσκων (cf. *Vaticanus*, fol. 344<sup>r</sup>, colonne de gauche, 44<sup>e</sup> ligne),
- fol. 139<sup>r</sup>, 7<sup>e</sup> ligne, πάντες orthographié πάντε (cf. *Vaticanus*, fol. 344<sup>r</sup>, colonne de droite, 8<sup>e</sup> ligne),
- fol. 139<sup>v</sup>, 9<sup>e</sup> ligne, λυπουμένους orthographié λοιπουμένους (cf. *Vaticanus*, fol. 344<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 1-2),
- fol. 140<sup>r</sup>, 5<sup>e</sup> ligne, κεκοσμημένου orthographié καικοσμημένου (cf. *Vaticanus*, fol. 344<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 32-33),
- fol. 140<sup>r</sup>, 15<sup>e</sup> ligne, ἐν τοῦτω τῷ βιβλίῳ orthographié ἐν τοῦτω τῷ βιβλίῳ (cf. *Vaticanus*, fol. 344<sup>v</sup>, colonne de gauche, pénultième et dernière ligne),

- fol. 141<sup>r</sup>, 5<sup>e</sup> ligne, καὶ σώματι καὶ ψυχῇ écrit καὶ σώματι καὶ ἡ ψυχῇ, alors que le *Vaticanus* lisait καὶ σώματι καὶ ὡ ψυχῇ au fol. 345<sup>r</sup>, colonne de gauche, 11<sup>e</sup> ligne,
- fol. 141<sup>r</sup>, 18<sup>e</sup> ligne, μετὰ écrit μετὲ comme en *Vaticanus*, fol. 345<sup>r</sup>, colonne de gauche, 28<sup>e</sup> ligne,
- fol. 141<sup>v</sup>, 4<sup>e</sup> ligne, περίξ écrit πέρεξ comme en *Vaticanus*, fol. 345<sup>r</sup>, colonne de gauche, dernière ligne,
- fol. 141<sup>v</sup>, 7<sup>e</sup> ligne, τῇ νῦκτι écrit τὴν νῦκτι comme en *Vaticanus*, fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite. 3<sup>e</sup> ligne. Ajoutons cependant que dans le *Casanatensis*, le ν fautif paraît légèrement effacé.
- fol. 141<sup>v</sup>, 9<sup>e</sup> ligne οὔτος écrit une fois οὔντος, puis convenablement (11<sup>e</sup> ligne), suivant la même alternance que le *Vaticanus*, fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, 6<sup>e</sup> ligne puis 8<sup>e</sup> ligne,
- fol. 153<sup>v</sup>, 7<sup>e</sup>-8<sup>e</sup> ligne, κατανογέντες écrit κατενηγόντο comme dans le *Vaticanus*, fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, 27<sup>e</sup> ligne,
- fol. 153<sup>v</sup>, 9<sup>e</sup> ligne, τῶν πονηρῶν écrit τῷ πονηρῶν comme dans le *Vaticanus*, fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, 29<sup>e</sup> ligne,
- fol. 153<sup>v</sup>, 22<sup>e</sup>-23<sup>e</sup> ligne, τῷ ἐπισκόπῳ Εὐσεβίῳ orthographié τῷ ἐπισκόπο εὐσεβείου (cf. *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de gauche, 1<sup>e</sup> ligne),
- fol. 154<sup>r</sup>, 1<sup>e</sup> ligne, τῷ σταυρῷ orthographié τῷς στρω comme dans le *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de gauche, 8<sup>e</sup> ligne,
- fol. 154<sup>r</sup>, 16<sup>e</sup> ligne, τὸν ἐσώτερον orthographié τὼν ἐσώτερον comme dans le *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 31-32,
- fol. 154<sup>v</sup>, 7<sup>e</sup> ligne, τρισὶν orthographié avec un double sigma puis convenablement (l. 11) selon la même alternance que le *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 14 et 20,
- fol. 154<sup>v</sup>, 11<sup>e</sup> ligne, μέλλω orthographié avec un seul lambda (cf. *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, 19<sup>e</sup> ligne),
- fol. 154<sup>v</sup>, 15<sup>e</sup> ligne, un εἶ qu'on explique difficilement est ajouté à la suite de ἀρεστὸν comme dans le *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, 25<sup>e</sup> ligne,
- fol. 154<sup>v</sup>, 17<sup>e</sup> ligne, ἐξορία orthographié ἐξουρία comme dans le *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, 27<sup>e</sup> ligne,
- fol. 154<sup>v</sup>, 18<sup>e</sup> ligne, ἡ ἀνάπαυσις semble écrit ἡ νόπαυσις, comme dans le *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, 30<sup>e</sup> ligne. Notons cependant que dans le

*Casanatensis* ce syntagme est précédé d'un « ἡ α » raturé, et dans le *Vaticanus* un alpha semble être ajouté juste au-dessus du nu de *νάπανσις*.

- fol. 154<sup>v</sup>, 22<sup>e</sup> ligne, τὸν λοιπὸν χρόνον écrit τὸ λοιπὸν χρόνον comme dans le *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, 34<sup>e</sup> ligne.

Les parentés entre le *Vaticanus* et le *Casanatense* sont très grandes mais l'ajout d'un discours (XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου) au recueil nous empêche d'être catégorique. Quoi que mentionnée dans le *pinax* figurant en fin de corpus dans le manuscrit de la Vaticane, cette prédication est absente du recueil. Lafontaine relève bien qu'elle apparaît une centaine de feuillets plus tôt dans V sous l'autorité d'Athanase (fol. 229<sup>r</sup>-230<sup>v</sup>) mais ce n'est pas cette version que choisit de recopier Lucas Félix<sup>210</sup>. Il nous faut donc rester prudente quant aux relations des *codices* entre eux. Il n'est, par exemple, pas impossible que le *Vaticanus* et le *Casanatensis* aient tous deux été copiés sur un ancêtre commun supposé (ω). Nous reviendrons ci-après sur cette conclusion, lors de l'établissement du *stemma codicum*.

## 2.6 Origine du manuscrit

Une annotation relevée par Bancalari<sup>211</sup> indique que la bibliothèque Casanatense a fait l'acquisition du manuscrit 931 en 1774. C'est sans doute à l'abbaye de Grottaferrata qu'il faut, en revanche, situer le lieu de facture des feuillets porteurs du corpus eusébien (même si l'origine romaine n'est pas à exclure) puisque c'est dans cette même abbaye qu'opérait leur compilateur, Lucas Félix. L'étude des filigranes menée par Lucà invite à estimer la composition des feuillets au cours des années 1560-1570<sup>212</sup>.

C'est sans doute en travaillant dans la bibliothèque à l'archivage des *codices*<sup>213</sup> que Félix a eu connaissance de la bizarrerie de la vie d'Eusèbe : le *pinax* qu'il rajouta en fol. III-V du *Vaticanus* suggère qu'il a lu le manuscrit pour en répertorier les textes. Selon Lucà, c'est sans doute pour répondre à une demande « erudita d'alto rango<sup>214</sup> » que le

---

<sup>210</sup> Nous le verrons plus tard lors d'une étude consacrée, mais l'*incipit* des deux versions du discours (celle du *Vaticanus* et celle du *Casanatensis*) diffère. Selon Lucà, c'est sans doute le *Vat. Gr. 1673* que Félix recopia le discours XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου, cf. LUCÀ 2004, p. 207.

<sup>211</sup> BANCALARI 1894, p. 184.

<sup>212</sup> LUCÀ 2004, p. 201-202.

<sup>213</sup> Sur le travail de copie et de préservation des textes anciens à Grottaferrata durant la période humaniste, cf. *Ibid.*, p. 188-194.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 207.

moine Félix entreprit de recopier le recueil. Mais il serait tout aussi plausible de penser qu'il compila la collection pour ses recherches personnelles, et c'est peut-être la raison pour laquelle il fit le choix de recopier avec une très grande précision l'état de la langue tel qu'il le lisait dans l'antigraphe (fût-il le *Vaticanus* ou un autre). Il commença sans doute à questionner le récit biographique qu'il lisait, et c'est pourquoi il en souligna certains extraits, dont voici la liste<sup>215</sup> :

- Dans διήγησις :
  - [...] ἐν ἑαυτῷ· Ἐυσέβιε, καὶ σὺ μετὰ τῶν [...] fol. 137<sup>v</sup>, l. 5
  - Ἐγὼ Ἰωάννης ὁ νοτάριος αὐτοῦ [...] fol. 138<sup>v</sup>, l. 19
  
- Dans ὁμιλία :
  - [...] φήμη μέχρι τοῦ ἁγίου Κυρίλλου [...] fol. 139<sup>v</sup>, l. 19
  - [...] ἐπὶ τὴν θηβαΐδος ἔρημον. Ποιήσαντος [...] fol. 141<sup>r</sup>, l. 15
  - Οὕτως ἦν Κύριλλος [...] fol. 141<sup>v</sup>, l. 9
  
- Dans περὶ τῆς ἐπισκοπῆς :
  - [...] κατανοχθέντες [...] fol. 153<sup>v</sup>, l. 7-8. Nous pensons cependant que la raison pour laquelle ce terme est souligné n'a rien à voir avec la possible enquête menée par Félix sur Eusèbe. Selon nous il s'agit là davantage du questionnement d'un lecteur quant au sens de ce terme, orthographié dans le texte « κατενηγοντὸ » et corrigé en marge par la suite. L'encre employée pour souligner semble similaire à celle du corps du texte (d'un noir profond) et diffère de celle de l'annotations en marge d'un brun plus chaud, comme nous le mentionnions précédemment. C'est pourquoi nous pensons que Félix lui-même est à l'origine de ce soulignage, mais nous nous retranchons derrière l'avis de Lucà qui reconnaissait dans la note en marge l'écriture de Turrianus.

Ce dernier segment écarté, on s'aperçoit que les éléments qui ont retenu l'attention de Lucas Félix sont précisément ceux qui posent problème. Il y a d'abord la mention d'Eusèbe dans la narration (Ἐυσέβιε, καὶ σὺ) qui constitue finalement la pierre d'angle

---

<sup>215</sup> Nous mentionnons systématiquement, dans l'apparat critique de notre édition, les extraits soulignés par le moine Félix.

de l'énigme. Il y a également l'identité réelle ou présumée du compilateur (Ἐγὼ Ἰωάννης ὁ νοτάριος αὐτοῦ) et les évocations de Cyrille (μέχρι τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ; Οὕτως ἦν Κύριλλος). Félix s'est sans doute demandé s'il s'agissait bien du patriarche d'Alexandrie et surtout pourquoi. La section concernant le désert de Thébaidé l'a également intrigué (ἐπὶ τὴν θηβαΐδος ἔρημον) : peut-être a-t-il questionné la possibilité d'une telle localisation vis-à-vis de la capitale égyptienne.

Les folios ne portent, par ailleurs, aucune trace d'usage liturgique : la présence justement de ces extraits soulignés nous invite ainsi à croire qu'il s'agissait peut-être d'un cahier d'étude personnel.



CHAPITRE TROISIÈME : *PARISINUS, BIBLIOTHECA NATIONALIS,*  
*SUPPLEMENTUM GRAECUM 407 (1592)*

### 3.1 Description du manuscrit

Le dernier témoin à nous intéresser pour cette étude est un codex papier daté de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, de dimension 200×135 mm. D'un bout à l'autre, le *Parisinus, Bibliotheca Nationalis, Supplementum graecum 407* semble avoir été composé par une même main : le *pinax* tapuscrit que l'on retrouve au premier feuillet non numéroté (et qui constitue en réalité l'entrée consacrée au codex dans l'inventaire d'H. Omont<sup>216</sup>) indique qu'il s'agit de l'œuvre de J. Sirmond, et en estime la composition à l'année 1592, c'est-à-dire au cours du séjour romain du jeune prélat<sup>217</sup>. J. Darrouzès, pourtant, attribue la paternité de ce document au copiste chypriote Luc de Buzau, mais ne fournit aucune preuve de son assertion<sup>218</sup> (est-ce parce que des prédications de l'évêque figurent dans le codex<sup>219</sup> ?) : faute d'éléments, et dans l'économie de cette recherche, nous nous en tiendrons donc à l'hypothèse d'une facture sirmondienne, qui semble davantage consensuelle. Le codex est composé de 228 feuillets numérotés d'une main moderne au crayon gris dans l'angle supérieur de chaque recto.

Dans l'ensemble, le manuscrit est en très bon état, à l'exception peut-être de certaines pages : le papier semble parfois avoir l'effet d'un buvard et fait « baver » l'encre qui tend alors à apparaître sur le verso<sup>220</sup> en entravant la bonne lecture. En outre, l'effet de l'encre a, çà et là, totalement troué la feuille<sup>221</sup>. On compte par ailleurs de nombreux feuillets laissés vierges au milieu même du manuscrit<sup>222</sup>.

---

<sup>216</sup> OMONT 1888, p. 259.

<sup>217</sup> DUPIN 1719, p. 178.

<sup>218</sup> DARROUZÈS 1957, p. 140.

<sup>219</sup> Fol 158<sup>r</sup>-175<sup>v</sup>.

<sup>220</sup> Ex. fol. 122<sup>v</sup>, 176<sup>r</sup>, 187<sup>r</sup>, 190<sup>v</sup>, 193<sup>r</sup>.

<sup>221</sup> Par ex., fol. 27, 28, 29 ou 30.

<sup>222</sup> Fol. 88<sup>v</sup>-91<sup>v</sup>, 103<sup>r</sup>-106<sup>v</sup>, 109<sup>v</sup>-113<sup>v</sup>, 136<sup>v</sup>-139<sup>v</sup> : nous avancerons une hypothèse quant à la raison d'être de certaines de ces pages blanches.

## 3.2 Analyse de la graphie

Le *Parisinus* était sans doute un cahier personnel qui n'avait aucunement vocation à être employé lors des liturgies. C'est ce qui explique que l'auteur n'y ait pas pris la peine de s'encombrer de fioritures. On n'y retrouve aucune décoration, aucune lettrine : les titres, à part quelques rares exceptions<sup>223</sup>, toujours de cette même encre sombre, sont écrits en minuscule comme le corps du texte. Ils sont d'ailleurs du même calibre et c'est simplement parce qu'ils sont légèrement centrés sur la page qu'on peut les distinguer du reste.

Le texte est composé d'une main ferme : le trait est épais et les lettres, légèrement italiques, sont liées les unes aux autres avec de nombreuses abréviations. Même si les ratures sont rares<sup>224</sup>, l'écriture paraît hâtive. L'encre noire, nous l'avons dit, tend à « baver », et rend le texte, globalement peu aéré, difficile à lire par endroits. Il faut dire que ce dernier est disposé de pleine page avec une moyenne de trente à trente-trois lignes par page (à l'exception notable des premiers textes bibliques [fol. 2<sup>r</sup>-14<sup>r</sup>] qui laissaient davantage de marges, de part et d'autre, où l'auteur a pu ajouter des annotations).

Tout comme dans le *Casanatensis*, certains extraits sont soulignés<sup>225</sup> çà et là dans le manuscrit, de la même encre que celle employée pour le corps du texte. Il y a fort à parier que l'auteur du codex est lui-même à l'origine de ces ajouts. C'est, d'ailleurs, ce qui nous fait pencher pour l'hypothèse d'un cahier compilé par Sirmond pour des recherches personnelles.

D'un bout à l'autre, l'écriture trahit l'érudition d'un prélat du XVI<sup>e</sup> siècle : les mots sont espacés les uns des autres, et plus important encore, l'orthographe y est normalisée. À cet égard, on ne retrouve peu, voire pas du tout, d'iotacismes, les omicrons ne sont jamais confondus avec les omégas (et inversement), et les epsilons ne se substituent jamais à la succession alpha-iota (et inversement).

---

<sup>223</sup> Ex. au fol. 192<sup>r</sup> où l'en-tête est en majuscule.

<sup>224</sup> Ex. fol. 9<sup>v</sup>, 31<sup>e</sup> ligne.

<sup>225</sup> Ex. aux fol. 107<sup>rv</sup>, 122<sup>v</sup>, 123<sup>rv</sup>, 124<sup>r</sup>, 151<sup>rv</sup> ou 152<sup>r</sup>.

### 3.3 Accentuation

L'accentuation du texte laisse elle aussi entrevoir la formation classique du copiste : contrairement aux deux manuscrits précédents, le *Parisinus* ne montre aucun signe d'accents absents, surnuméraires ou fautifs. Pour reprendre donc les mêmes exemples employés dans les études des *codices* précédents, on lit dans le manuscrit parisien : προσκαλεσάμενος (fol. 219<sup>v</sup>, l. 20) ; ἀμαρτωλοῦ (fol. 219<sup>v</sup>, dernière ligne) ; προσκυνῆσαι (fol. 220<sup>r</sup>, l. 4). L'ensemble est parfaitement normalisé, et accents graves, aigus ou circonflexes sont parfaitement reconnaissables, évitant toute confusion.

### 3.4 Contenu du manuscrit

Lafontaine qualifia de « varié<sup>226</sup> » le contenu du *Parisinus* : les premières pages proposent des lectures bibliques (fol. 2<sup>r</sup>-14<sup>r</sup>), avant de recenser un certain nombre d'homélies anonymes (fol. 15<sup>r</sup>-89<sup>r</sup>, 91<sup>r</sup>-102<sup>v</sup>), des discours de Pierre de Laodicée (fol. 107<sup>r</sup>-109<sup>r</sup>), Sisinnius (fol. 114<sup>r</sup>-121<sup>v</sup>), des extraits de la vie et de l'œuvre du moine Nikon (fol. 126<sup>r</sup>-130<sup>v</sup>, 132<sup>r</sup>-136<sup>r</sup>), une brève homélie d'Eustrate de Nicée (fol. 149<sup>v</sup>), la lettre de Michel le patriarche aux Antiochiens (fol. 150<sup>r</sup>-153<sup>r</sup>) puis la réponse de Pierre d'Antioche (fol. 153<sup>v</sup>-156<sup>v</sup>) ainsi que des lectures de la *Genèse* (fol. 156<sup>v</sup>-157<sup>r</sup>) et six prédications attribuées à l'évêque Luc de Buzau (fol. 158<sup>r</sup>-175<sup>v</sup>). C'est finalement sur le corpus eusébien que se clôt le manuscrit (fol. 176<sup>r</sup>- 228<sup>r</sup>).

Nous n'avons malheureusement pas eu le temps de davantage nous pencher sur le contenu du manuscrit, mais une étude de fond pourrait sans doute apporter des éclaircissements au regard de la diffusion du dossier eusébien parmi les cercles érudits. Nous ne partageons, par exemple, pas entièrement l'avis de Lafontaine au sujet du codex : effectivement il constitue une anthologie de textes de différents auteurs, mais le terme « varié » pourrait laisser supposer qu'il n'y a aucune raison à leur collection en un volume. On pourrait pourtant remarquer que Sirmond compila, quelques dizaines de feuillets avant le recueil d'Eusèbe, des morceaux choisis de la vie et œuvre de Nikon, un cénobite du X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle. Or, on parlerait difficilement de coïncidence, car ce même moine fut en son temps lecteur d'Eusèbe. C'est justement ce qu'indiquait Nau dans son

---

<sup>226</sup> LAFONTAINE 1966, p. 10.

étude consacrée au pseudo-patriarche, où il comparait différents passages du recueil cités dans les *Sacra Parallela* et dans l'œuvre de Nikon, à leur édition dans la *Patrologia*<sup>227</sup>.

Si ce manuscrit constitue donc, comme nous le pensons, un cahier d'étude, il est sans doute la preuve que Sirmond s'était lui-même intéressé de près à l'énigme eusébiennne, ou peut-être plus largement à la littérature ascétique, et avait commencé à compiler différentes pistes de lecture.

### 3.5 Étude de corpus

Le corpus eusébien (fol. 176<sup>r</sup>- 228<sup>r</sup>) suit le même agencement que le *Casanatensis*, en prenant en compte le remaniement d'ordre suggéré par les deux astérisques figurant dans ce dernier manuscrit. Les prédications apparaissent donc comme suit :

- Εὐσεβίου ἐπισκοποῦ ἀλεξανδρείας περὶ νηστείας (fol. 176<sup>r</sup>-180<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀγάπης (fol. 180<sup>v</sup>-182<sup>r</sup>)
- λόγος τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν (fol. 182<sup>r</sup>-185<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ βαπτίσματος (fol. 185<sup>r</sup>-188<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνηθρώπησεν (fol. 188<sup>v</sup>-190<sup>v</sup>)

Le folio 191 est laissé totalement vierge.

- λόγος τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου περὶ ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν (fol. 192<sup>r</sup> -194<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων (fol. 194<sup>r</sup>-197<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα (fol. 197<sup>r</sup>-199<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην (fol. 199<sup>r</sup>-203<sup>r</sup>)
- τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν ὅτι ἐν ἡμέρᾳ ἐξῆλθεν ὁ Ἀδάμ τοῦ παραδείσου εἰσῆλθεν ὁ ληστής εἰς τὸν παράδεισον (fol. 203<sup>r</sup>-206<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου (fol. 206<sup>v</sup>-208<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου (fol. 208<sup>v</sup>-211<sup>r</sup>)

---

<sup>227</sup> NAU 1908, p. 413.

- λόγος εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν (fol. 211<sup>v</sup>-214<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας (fol. 214<sup>v</sup>-216<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὴν κυριακὴν (fol. 216<sup>v</sup>-219<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν (fol. 219<sup>v</sup>-222<sup>r</sup>)
- ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας (fol. 222<sup>r</sup>-224<sup>v</sup>)
- λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον (fol. 225<sup>r</sup>-226<sup>v</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων (fol. 226<sup>v</sup>-228<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ (fol. 228<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων (fol. 228<sup>r</sup>)
- τοῦ αὐτοῦ περὶ μνείας ἀγίων (fol. 228<sup>r</sup>)

Ce manuscrit atteste donc d'un état de corpus très proche de celui du *Casanatensis*. Dans les deux *codices* il n'y a aucune trace du discours XXII, περὶ ἀστρονόμων, dont seule la fin subsistait dans le *Vaticanus* (fol. 346<sup>r</sup>), et dans ces deux *codices* toujours, on remarque la présence du sermon XVII, τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος ἡμῶν ὅτι ἐν ἡμέρᾳ ἐξῆλθεν ὁ Ἀδάμ τοῦ παραδείσου εἰσῆλθεν ὁ ληστής εἰς τὸν παράδεισον absent du manuscrit de la Vaticane.

Dans le *Parisinus*, les trois derniers discours du corpus ne figurent pas intégralement : Sirmond s'est contenté de recopier les titres, suivis de l'*incipit* de chaque prédication. Voilà d'ailleurs un élément qui nous conforte dans l'hypothèse selon laquelle ce volume constituait avant tout un carnet de travail.

### 3.6 Origine du manuscrit

La présentation que nous venons de fournir fait d'ores et déjà état d'importantes similarités entre le *Parisinus* et le *Casanatensis*. Le travail de collation auquel nous avons procédé paraît confirmer que c'est bien sur ce dernier qu'ont été copiés les feuillets porteurs du corpus eusébien. Dans le cadre des trois prédications biographiques, on retrouve certaines leçons communes aux deux *codices*, mais qui diffèrent de la forme textuelle donnée dans le *Vaticanus*. En voici une liste non exhaustive :

- le *Parisinus* propose la leçon ἤγετε en fol. 221<sup>r</sup>, 15<sup>e</sup> ligne, comme le *Casanatensis*, fol. 138<sup>r</sup>, 19<sup>e</sup> ligne, à la différence du *Vaticanus* qui lisait ἡγάγετε en fol. 344<sup>r</sup>, colonne de gauche, 3<sup>e</sup> ligne,
- l'article masculin est ajouté devant νοτάριος dans le *Parisinus*, fol. 221<sup>v</sup>, 16<sup>e</sup> ligne, comme c'est le cas dans le *Casanatensis*, fol. 138<sup>v</sup>, 19<sup>e</sup> ligne (le *Vaticanus* ne possède pas cette leçon avec article cf. fol. 344<sup>r</sup>, colonne de gauche, 37<sup>e</sup> ligne),
- on lit ἔμφοβος οὐ γενόμενος (*Parisinus*, fol. 224<sup>v</sup>, 1<sup>e</sup> ligne comme dans le *Casanatensis*, fol. 141<sup>r</sup>, 18<sup>e</sup> ligne) au lieu de ἔμφοβος γενόμενος dans le *Vaticanus*, fol. 345<sup>r</sup>, colonne de gauche, 28<sup>e</sup> ligne,
- παραλυβολάς (*Parisinus*, fol. 224<sup>v</sup>, 10<sup>e</sup> ligne et *Casanatensis*, fol. 141<sup>v</sup>, 2<sup>e</sup> ligne) au lieu de παραβολάς. Notons cependant que le *Vaticanus* donne la leçon παραμβολάς (fol. 345<sup>r</sup>, colonne de gauche, 43<sup>e</sup> ligne),
- dans le *Parisinus*, fol. 225<sup>v</sup>, 16<sup>e</sup> ligne, le participe εἰσελθὼν est omis dans le segment de phrase καὶ εἰσελθὼν προσεκύνησεν αὐτῷ, comme dans le *Casanatensis*, fol. 154<sup>r</sup>, 14<sup>e</sup> ligne. Cette dernière parenté est d'ailleurs particulièrement intéressante, car nous l'avons vu précédemment<sup>228</sup>, cet extrait (noté ἦλθεν πρὸς τὸν ἐπίσκοπον· καὶ εἰσελθὼν προσεκύνησεν αὐτῷ dans le *Vaticanus*) a posé problème à Lucas Félix dans le manuscrit romain. Il a dans un premier temps recopié ἦλθεν προσεκύνησεν αὐτῷ, mais s'apercevant de son erreur, il s'est corrigé et rajouta en marge τὸν ἐπίσκοπον καὶ προσ, indiquant par des signes diacritiques (<sup>\*229</sup>) qu'il fallait lire ce segment à la suite de la particule προσ- dans προσεκύνησεν. Par souci de clarté, voici la reproduction du fol. 154<sup>r</sup>, 14<sup>e</sup> ligne du *Casanatensis* :

καὶ περιχαρῆς γενόμενος ἦλθεν προσ\*

\*τὸν ἐπίσκοπον

καὶ προσ

Or, l'*emendatio* du moine Félix ne fixa pas entièrement le problème, puisqu'elle finit par donner la leçon καὶ περιχαρῆς γενόμενος ἦλθεν πρὸς τὸν ἐπίσκοπον· καὶ προσεκύνησεν

<sup>228</sup> Cf. *supra*, section 2.2 de cette même partie.

<sup>229</sup> L'astérisque n'est pas le signe diacritique employé par le copiste, mais c'est celui auquel nous recourons faute de mieux. Dans le codex, le symbole utilisé ressemble à un signe % inversé : plutôt que de « monter » de gauche à droite, la diagonale « descend » de gauche à droite. Ce ne sont, par ailleurs, pas des cercles, mais deux points qui sont disposés de part et d'autre.

αὐτῶ, omettant le participe εἰσελθὼν. Cet état laisse supposer que Lucas Félix s'est simplement *emmêlé les pinceaux* (et c'est pourquoi nous préférons la *lectio difficilior* présente dans le *Vaticanus*) lors du recopiage. Le fait que cette omission soit reprise par Sirmond établit de manière, selon nous, imparable la parenté entre les deux *codices*.

Ajoutons à cette liste une autre particularité qui dépasse le cadre de nos trois homélies mais qui, à notre sens, ajoute du crédit à notre conjecture. Nous l'avons mentionné, le *Parisinus* comporte çà et là de nombreux feuillets laissés vierges. Ces hiatus servent en réalité bien souvent à isoler les corpus les uns des autres : c'est notamment le cas des fol. 136<sup>v</sup>-139<sup>v</sup> laissés blancs pour marquer une césure entre le dossier de Nicon<sup>230</sup> et l'homélie de Procolas de Milan<sup>231</sup>, ou bien du fol. 157<sup>v</sup>, qui sépare une lecture de la *Genèse*<sup>232</sup> d'un ensemble homilétique attribué à l'évêque Luc de Buzau (fol. 155<sup>r</sup>-170<sup>v</sup>).

Cet usage identifié, on peine pourtant à comprendre ce qui a poussé Sirmond à laisser vierge le feuillet 191<sup>r-v</sup>, qui se trouve entre deux prédications attribuées à Eusèbe (III, τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνηθρώπησεν (fol. 188<sup>v</sup>-190<sup>v</sup>) et XII, λόγος τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου περὶ ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν (fol. 192<sup>r</sup> -194<sup>r</sup>). Selon nous l'explication se trouve dans le *Casanatensis*, puisque l'on y retrouve entre ces deux mêmes discours la présence d'un demi feuillet immaculé. Nous sommes tentée de croire que c'est pour rester au plus proche de l'antigraphe que Sirmond a lui aussi laissé un espace, ne sachant trop comment comprendre cette page blanche<sup>233</sup>.

Un recoupement de l'ensemble des données fournies nous permet donc de supposer que c'est en 1592 lors d'une mission en Italie que Sirmond aurait recopié, à partir de *Casanatensis*, le corpus eusébien. Ce constat laisse supposer deux cas de figure : soit que ce dernier manuscrit se trouvait déjà à Rome à cette époque, soit que le théologien profita de son séjour pour se rendre à la bibliothèque de Grottaferrata.

Contrairement donc au moine Félix qui choisit délibérément de retranscrire dans le *Casanatensis* l'ensemble des erreurs graphiques qu'il lisait dans son témoin, Sirmond s'attela à normaliser dans le *Parisinus* l'orthographe qu'il estimait défective de ses aînés.

---

<sup>230</sup> Fol. 126<sup>r</sup>-130<sup>v</sup>, 132<sup>r</sup>-136<sup>r</sup>.

<sup>231</sup> Fol. 140<sup>r</sup>-143<sup>v</sup>.

<sup>232</sup> Fol. 156<sup>v</sup>-157<sup>r</sup>.

<sup>233</sup> Par souci d'exhaustivité, nous devons malgré tout mentionner la présence d'un autre feuillet laissé vierge au sein d'un même corpus et dont la raison nous échappe. Il s'agit du fol. 131<sup>r-v</sup>, laissé entièrement vierge quand bien même il se trouve au beau milieu des feuillets porteurs de l'œuvre de Nicon (fol. 126<sup>r</sup>-136<sup>r</sup>).

On ne peut savoir quelle était l'intention de Sirmond lorsqu'il compila son manuscrit, mais nous pouvons affirmer sans trop de peine qu'il dut être désarçonné par le récit des discours biographiques. Comme le moine Félix avant lui, le prélat en souligna certains extraits dont voici la liste<sup>234</sup> : dans le *Parisinus* c'est exclusivement dans la deuxième prédication Ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας qu'ils se trouvent :

- Εὐσέβιος fol. 222<sup>r</sup>, l. 22,
- ἁγίου Κυρίλλου fol. 222<sup>v</sup>, l. 14,
- Εὐσέβιος fol. 222<sup>v</sup>, l. 17,
- αὐτοῦ ἀρετὰς κατὰ τὴν ἄσκησιν fol. 223<sup>r</sup>, l. 15,
- βιβλίῳ συνεγραψάμεθα fol. 223<sup>r</sup>, l. 16,
- ὡς Εὐσέβιος ὁ πανάρετος fol. 223<sup>v</sup>, l. 8,
- ὁ μακάριος Εὐσέβιος fol. 224<sup>r</sup>, l. 18,
- ἐπὶ τὴν θηβαΐδος fol. 224<sup>r</sup>, l. 21,
- Κύριλλος πάλιν fol. 224<sup>v</sup>, l. 3,
- μακάριος Κύριλλος τοὺς πέριξ ἐπισκόπους fol. 224<sup>v</sup>, l. 12,
- Οὕτως ἦν Κύριλλος fol. 224<sup>v</sup>, l. 16,
- Νεστορίου τοῦ αἰρετικοῦ fol. 224<sup>v</sup>, l. 17.

Ces indices laissent penser que Sirmond se posa les mêmes questions que le moine Félix : l'un comme l'autres interrogèrent l'identité d'Eusèbe, les liens qui l'unissaient à Cyrille, et de toute évidence aussi la vraisemblance de la localisation en Thébaïde. L'attention du français fut cependant attirée en sus par la référence à Nestorius mais aussi par celle d'un second livre où l'auteur supposé aurait compilé d'autres discours d'Eusèbe (αὐτοῦ ἀρετὰς κατὰ τὴν ἄσκησιν [...] βιβλίῳ συνεγραψάμεθα).

---

<sup>234</sup> Comme c'était déjà le cas pour le *Casanatensis*, nous avons tâché d'indiquer dans notre apparat l'ensemble des extraits soulignés dans le *Parisinus* également.

## CONCLUSION DE PARTIE

En conclusion, l'étude des trois *codices* indique sans peine qu'ils proviennent tous d'une même chaîne de transmission. Comme pour apporter une énième preuve à notre hypothèse, voici deux exemples d'incongruences présents dans les trois manuscrits, et qui paraissent difficilement s'expliquer d'un point de vue syntaxique ou grammatical :

- Il y a, pour commencer, ce que nous lisons comme un article féminin nominatif inexplicablement ajouté devant τοῦ λοιποῦ χρόνου en *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, 29<sup>e</sup> ligne, de même que dans le *Casanatensis*, fol. 154<sup>v</sup>, 18<sup>e</sup> ligne et dans le *Parisinus*, fol. 226<sup>r</sup>, 19<sup>e</sup> ligne.
- Il y a enfin l'impératif φρόνει remplacé par l'infinitif φρονεῖν dans le *Vaticanus*, fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, 36<sup>e</sup> ligne, de même que dans le *Casanatensis* fol. 154<sup>v</sup>, 24<sup>e</sup> ligne, et *Parisinus* fol. 226<sup>v</sup>, 1<sup>e</sup> ligne.

Au terme de cette étude, nous parvenons aux conclusions suivantes : les trois témoins présentent des similarités notables tant dans les formes textuelles que dans l'ordre des sermons. Les écarts remarqués semblent bien souvent facilement explicables : erreurs de copie (c'est le cas dans le *Casanatensis*, où des astérisques rétablissent l'agencement des discours aux fol. 141<sup>v</sup> et 153<sup>v</sup>) ou altération et normalisation orthographique (c'est le cas du *Parisinus*). Un élément cependant manque d'explication logique : les différences visibles d'accentuation entre le *Vaticanus* et le *Casanatensis*. Les autres travaux du moine Félix (le *pinax* qu'il rajoute aux feuillets III-V du *Vaticanus*, par exemple) prouvent qu'il maîtrisait bien les normes orthographiques et d'accentuation du grec. Si la forme textuelle des homélies qu'il copie présente autant d'irrégularités, c'est de toute évidence qu'il a souhaité rester au plus proche de l'état du grec dans l'antigraphe. Les éditions du *Vaticanus* et du *Casanatensis* sont remarquablement similaires, à la seule exception des accents. Or, on verrait mal le moine Félix, un homme érudit et méticuleux dans son travail de copie, rajouter une accentuation fautive dans son étude. Ce constat, de même que l'ajout d'un discours (XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου) dans le *Casanatensis*, conduit à l'établissement de deux *stemmata*.

## Première hypothèse

Contrairement à Lafontaine et à ce que suggère l'ordre dans lequel il présente les manuscrits, nous partageons l'opinion d'Ehrhard<sup>235</sup> et pensons que la composition du *Casanatensis* précède celle du *Parisinus*. Une première hypothèse voudrait que les feuillets eusébiens du manuscrit romain aient alors été fidèlement copiés à partir du *Vaticanus* : l'écart attesté entre l'accentuation dans les deux *codices* serait alors imputable au mauvais état du manuscrit de la Vaticane, et à son illisibilité. La chaîne de transmission suivrait donc le schéma suivant : *Vaticanus* (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) → *Casanatensis* (1560-1570) → *Parisinus* (1592).

Nous l'avons vu, les trois témoins ne proposent pourtant pas un même corpus, et l'agencement diffère. En plus des erreurs de copie précédemment évoquées (dans le *Casanatensis*) et de la perte d'un feuillet (cf. le double folio porteur du sermon XXII, *περὶ ἀστρονόμων*, dont on aperçoit la fin au fol. 356<sup>r</sup>, au début de la colonne de gauche) qui survint de toute évidence dans le *Vaticanus* avant qu'il ne servît de modèle au *Casanatensis*, on pourrait avancer une troisième explication : l'ambition des érudits du XVI<sup>e</sup> siècle de compléter le corpus qu'ils savaient défectif dans le *Vaticanus* au vu du *pinax* du fol. 350<sup>v</sup>. Ce serait donc la raison pour laquelle le *Casanatensis* comme le *Parisinus* rajoutent à la liste des prédications le discours XVII, *εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου* (mentionné dans ledit *pinax* du *Vaticanus* fol. 350<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 5) à l'emplacement suggéré par le *pinax*<sup>236</sup>. Ce sermon se trouve bel et bien dans la *Vaticanus* (fol. 229<sup>r</sup>-230<sup>v</sup>) mais sous le patronage d'Athanase d'Alexandrie – pourtant cela n'est semble-t-il pas la leçon de cette prédication qui fut recopiée dans le *Casanatensis*<sup>237</sup>.

Voir dans le *Vaticanus* l'antigraphe du *Casanatensis* constitue l'hypothèse retenue par la communauté scientifique<sup>238</sup>. Si l'on s'y fie, il faudrait donc supposer que Lucas Félix, qui avait pourtant la bibliothèque de Grottaferrata à disposition, ne trouva pas d'autres témoins sur lesquels il put recopier le discours XXII, *περὶ τῶν ἀστρονόμων* (mentionné dans le *pinax* toujours, fol. 350<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 30) ni l'homélie XXI, *περὶ ἐλεημοσύνης καὶ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον* qui figure pourtant aussi dans cet index (fol. 350<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 9). On s'étonnerait cependant de ce que le moine

---

<sup>235</sup> EHRHARD 1938, p. 141.

<sup>236</sup> C'est-à-dire entre les discours XV, *εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην* et XVIII, *εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου*.

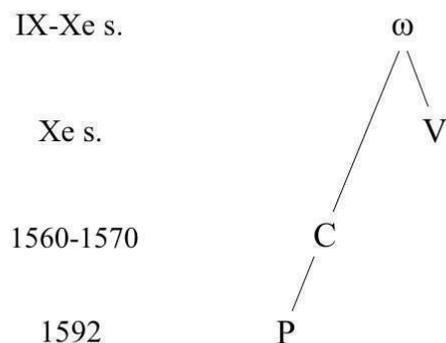
<sup>237</sup> Nous l'avons vu plus haut, pour Lucà, c'est sans doute dans le *Vat. Gr. 1673* que Félix est allé recopier cette prédication, cf. LUCÀ 2004, p. 207.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 205-208.

Félix se serve ainsi du *pinax* du fol. 350<sup>v</sup>, mais ne cherche pas à le reproduire dans ses compilations.

## Deuxième hypothèse

Ce double constat nous pousse donc à davantage concevoir un second cas de figure selon lequel il faudrait justement voir dans ces contrastes d'accentuation, de même que dans cet ajout d'un discours, la trace d'un quatrième manuscrit qui servit de support tout à la fois au *Vaticanus* et au *Casanatensis*<sup>239</sup>. À la lecture de ce quatrième manuscrit ω, le copiste du *Vaticanus* dut être tout aussi interloqué que les savants modernes, et dans un effort de préservation peut-être, choisit de recopier avec précision l'état de la langue. L'accentuation n'était sans doute pas suffisamment importante aux yeux du scribe pour qu'il prenne la peine de s'en encombrer. Ce ne fut, en revanche, pas l'avis de Félix, qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, prit lui soin de tout recopier. C'est sans doute ce qui explique la grande similarité textuelle entre les deux *codices*, mais aussi pourquoi, quand bien même on remarque plus d'accents dans le *Casanatensis* que dans le *Vaticanus*, les deux états paraissent s'emboîter : le manuscrit romain rajoute des accents à ceux présents dans le manuscrit de la BAV, mais n'en déplace aucun<sup>240</sup>. Ce raisonnement nous conduirait donc au *stemma* suivant :



<sup>239</sup> C'est également une hypothèse qui est évoquée par Lucà dans *Ibid.*, p. 211.

<sup>240</sup> L'étude de nos seuls trois discours ne suffit sans doute pas pour se faire un avis ferme. Les recherches de Gounelle (qui nous fit remarquer ces contrastes d'accentuation) sur d'autres sermons du corpus (XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην et XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ Κυρίου) pourraient en revanche entériner le débat en faveur de ce deuxième *stemma*.

Cette seconde chaîne de transmission possède dès lors le mérite de résoudre le problème que nous évoquions plus haut au sujet du sermon XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου (absent du recueil dans le *Vaticanus* mais mentionné dans le *pinax* de fol. 350<sup>v</sup>). On s'étonnait de ce que le moine Félix n'ait pas choisi de recopier dans son codex la forme textuelle qu'en offrait par ailleurs le *Vaticanus*, (au nombre des productions d'Athanase). Or, si Félix était bien en possession du manuscrit ω, sans doute s'est-il contenté de recopier la version présente dans ce témoin en suivant l'agencement qu'il lisait (c'est-à-dire entre les prédications XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην et XVIII, εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου). On pourrait tout aussi bien conjecturer que le copiste du *Vaticanus* s'était quant à lui abstenu de le faire car cette prédication figurait déjà dans le *panegyrikon* et la reprendre dans le corpus aurait créé un doublon. Le copiste du *Vaticanus* dut se rendre compte que l'agencement des sermons dans l'antigraphe et le *pinax* différait déjà substantiellement, et qu'ôter en sus un discours à la collection ne ferait qu'accroître l'écart. On comprend dès lors pourquoi il prit la peine de recopier l'index attenant<sup>241</sup>.

Pour ce qui est des autres « pièces additionnelles » au ménologe, à savoir les prédications qui précèdent et suivent le corpus eusébien, les recherches de S. Voicu attestent d'une forme de parallélisme dans la transmission de certaines d'entre elles (notamment les sermons XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου / ἐπὶ τῆς γυναικὸς τῆς γραψάσης τὰς ἀμαρτίας αὐτῆς et μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου<sup>242</sup>). On pourrait donc supposer que ces textes étaient déjà compilés dans le manuscrit ω. Quelle que soit l'alternative, la présence d'un texte considéré comme *non recipendi* (μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου) pourrait offrir de précieuses indications quant à la réception du corpus eusébien au X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle, et possiblement également, sur l'état du témoin le plus ancien qu'il soit possible d'ébaucher.

À ce titre, d'autres détails pourraient nous permettre d'ébaucher ω. Pour commencer, la syntaxe des textes donne, par endroits, l'impression de mots qui ne seraient pas à la *bonne* place. En guise d'exemple, nous citons ici deux extraits :

- [...] καὶ ἰδὼν τὸν ἐπίσκοπον ὁ μακάριος Εὐσέβιος ἐρχόμενον ἔδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ [...] paraît reprendre

<sup>241</sup> Cf. *infra*, Deuxième partie, Chapitre deuxième, pour une étude détaillée du *pinax*.

<sup>242</sup> VOICU 2002, p. 40.

Gn 18, 2 ([...] *καὶ ἰδὼν προσέδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῖς ἀπὸ τῆς θύρας τῆς σκηνῆς αὐτοῦ καὶ προσεκῶνησεν ἐπὶ τὴν γῆν* [...]), en décalant de manière tout à fait curieuse le syntagme ἐπὶ τὴν γῆν.

- Καὶ ἐὰν ἐρωτήσῃ ὑμᾶς, τί ἔστιν τὸ μυστήριον, εἶπατε αὐτῷ ὅτι Μαργαρίτης αὐτῷ προσηνέχθη πολύτιμος καὶ θέλει σοὶ αὐτὸν πωλῆσαι qui semble faire un usage curieux des pronoms (notamment αὐτὸν).

Cet état pourrait laisser supposer que dans ω, ces mots dont la position syntaxique est inhabituelle ont été disposés (par une autre main ?) *in margine* ou *supra lineam*<sup>243</sup>.

Pour terminer, nous l'évoquons plus haut<sup>244</sup>, nous pensons que Lucas Félix a été personnellement intéressé par le dossier Eusèbe d'Alexandrie, et c'est pourquoi il a souligné certains des passages biographiques a priori contrefactuels. À ce stade, on ne peut pour autant pas évincer l'hypothèse que ces soulignements apparaissent également dans ω.

---

<sup>243</sup> Nous nous permettons ici de mentionner un troisième extrait dont la syntaxe semble curieuse mais qui s'explique en réalité par l'évolution de la langue. Il s'agit du passage [...] *ἐπεδίδωσαν πρὸς ἕνα ἄρτον τοῖς ἀγρυπνοῦντας* tiré de *διήγησις*. L'évolution sémantique va doter la préposition *πρὸς* d'un sens distributif, bien attesté dans GIANNARIS, 1658b. Par ailleurs, Sophoklès recense ce même extrait mais l'attribue à Jean Moschos, PG 87<sup>1</sup>, col. 308 D en guise de renvoi bibliographique. Il s'agit d'une erreur de tomais : cet extrait se trouve dans la PG 86<sup>1</sup>, col. 308 D, et correspond bien à *διήγησις*.

<sup>244</sup> Cf., *supra*, section 2.6 Origine du Manuscrit (*Casanatensis*).



## **DEUXIÈME PARTIE : ÉTAT DU CORPUS**



## INTRODUCTION DE PARTIE

Au terme de cette première partie consacrée à l'étude des manuscrits, trois éléments sont à retenir au sujet des textes dits biographiques : nous savons désormais que ces derniers ne connurent qu'une petite diffusion (notamment en comparaison d'autres prédications du corpus, comme le sermon XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου<sup>245</sup>), qui plus est dans des milieux essentiellement érudits, et enfin, uniquement en grec.

Ce constat écarte donc assez sereinement l'hypothèse qui ferait de cette biographie contrefactuelle le résultat d'une altération profonde et fortuite des textes au cours de leur transmission. Il faut, dès lors, essayer de chercher ailleurs l'explication à toutes ces curiosités.

---

<sup>245</sup> La diffusion de ce sermon, de même que celle du discours XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων, constitue le thème d'un ouvrage à paraître par GOUNELLE, R., IZYDORCZYK, Z., CONTI, A., *The Descent of Christ into Hell in Byzantine and Medieval Literature. Western Rewritings of Sermons XV and XVII of Pseudo-Eusebius of Alexandria and their Greek Sources.*



## CHAPITRE PREMIER : UN TRAVAIL MAL EXÉCUTÉ ?

Lorsque l'on considère les différentes études sur Eusèbe d'Alexandrie, on s'aperçoit que les savants ont régulièrement questionné la validité historique du *noyau biographique*, sans jamais s'attarder trop sur sa validité diégétique. Pourtant cette dernière ne va pas de soi, que ce soit au regard de la collection entière, ou de la réalité unitaire des trois discours.

### 1.1 Les problèmes chronologiques

Les trois témoins des homélies en question sont unanimes quant à l'agencement du recueil, et insèrent la *biographie* au sein du corpus, entre les prédications XVI, λόγος εἰς τὴν κυριακὴν et VII, περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων<sup>246</sup> dans l'ordre suivant : διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν / ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρίας et λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον. Il faut, selon nous, commencer par questionner les raisons d'un tel agencement des discours.

#### 1.1.1 La biographie et le corpus

Tout d'abord, la localisation des trois sermons biographiques au beau milieu de la collection doit être soulignée. Cet emplacement paraît contre-intuitif et amorce toute une série de problèmes au regard du recueil.

En partant, par exemple, du principe que les trois discours étudiés sont censés renseigner le lecteur sur les protagonistes, une telle disposition questionne. Nous voilà déjà à près des trois quarts de la collection, il est sans doute un peu tard pour fournir autant de détails sur la conversion des protagonistes.

Par ailleurs, comme Nau<sup>247</sup> lui-même le soulignait, pareille configuration pose un double problème vis-à-vis des héros. Pour commencer, à ce stade de la collection,

---

<sup>246</sup> Nous ne reviendrons pas ici, ni sur la perte du discours XXI, περὶ ἀστρονομῶν qui, dans le *Vaticanus*, précédait le discours VII, περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων, ni sur la variation du *Casanatensis*, qui tient davantage à l'erreur de copie, corrigée par des astérisques, cf. section 2.5 de la partie précédente.

<sup>247</sup> NAU 1908, p. 433.

Alexandre est théoriquement déjà bien au fait de la morale chrétienne puisque les quatorze textes précédents sont censés s'organiser autour de questions qu'il adresse à son maître<sup>248</sup>. Lafontaine s'aperçut lui-aussi de cet état, et précisa que la conversion d'Alexandre était évoquée en d'autres endroits du corpus figurant avant la *biographie*, notamment dans le discours III, εἰς ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἔνεκεν ἐνηθρώπησεν, où il est écrit : σὺ ὅτε παρήκουσας τῶν προσκαλουμένων εἰς μετάνοιαν [...] <sup>249</sup>. Par ailleurs, Eusèbe est quant à lui déjà évêque ; en réalité, il l'est même dès le discours I, περὶ νηστείας, que les trois témoins tiennent pour premier discours du recueil. C'est en sa qualité de patriarche qu'Eusèbe parle, et c'est d'ailleurs une mention qui est portée à la connaissance du lecteur dès les premières lignes dudit discours : « Les quarante jours saints du jeûne étant passés, Alexandre s'approche et dit au bienheureux évêque Eusèbe [...] <sup>250</sup> ». Il ne s'agit pas là d'une précision présente dans chacune des prédications, cependant au moins deux autres des discours précédant la biographie (à savoir X, περὶ τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως<sup>251</sup> et XVI, λόγος εἰς τὴν κυριακὴν<sup>252</sup>) reprennent et confirment cette même lecture.

Deux autres éléments figurant dans le *noyau biographique* accréditent cette impression. Pour commencer, l'homélie περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον semble catégorique : c'est alors qu'il est évêque qu'Eusèbe rencontre pour la première fois Alexandre<sup>253</sup>. Par ailleurs, le discours διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν comporte un colophon dans lequel l'auteur suppose, Jean, explique avoir compilé ici les entretiens entre Eusèbe et Alexandre<sup>254</sup>. Si on peut donc être assuré qu'Alexandre est bien l'interlocuteur d'Eusèbe dans l'ensemble du

<sup>248</sup> Une étude du problème des questions-réponses et à suivre, dans Quatrième partie, section 3.2.1.

<sup>249</sup> Cf. *Vat. Gr. 1633* fol. 332<sup>v</sup> col. de gauche, antépénultième et pénultième ligne. Pour Lafontaine, une mention quasi similaire (ὅτι παρήκουσας τὸν προσκαλούμενόν σε εἰς σωτηρίαν [...]) apparaît dans le discours XIII, περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων, mais le savant renvoie à l'édition de la PG. Nous ne trouvons pas de trace de cette mention dans le *Vaticanus*. Cf. LAFONTAINE 1966, p. 255.

<sup>250</sup> Παραγενομένης τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τῶν νηστειῶν προσελθὼν ὁ Ἀλέξανδρος λέγει τῷ μακαρίῳ Εὐσεβίῳ τῷ ἐπισκόπῳ [...]. *Vat. Gr. 1633*, fol. 326<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 28-31. Nous indiquions dans la partie précédente préférer nous fier au *Casanatensis* (c'est d'ailleurs ce que nous faisons également dans notre édition). Cependant, le manuscrit romain n'est pas accessible en ligne et nous n'avons pu aller le consulter que deux fois : faute de mieux, et sauf indication contraire, nous renverrons donc constamment au *Vaticanus*.

<sup>251</sup> *Vat. Gr. 1633*, fol. 329<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 16.

<sup>252</sup> *Vat. Gr. 1633*, fol. 341<sup>v</sup>, colonne de droite, antépénultième et pénultième ligne.

<sup>253</sup> Puisque c'est bien l'évêque Eusèbe que vont voir les proches d'Alexandre : [...] τινὲς τῶν συναρχόντων τῷ Ἀλεξάνδρῳ εἰσελθόντες ἀνήγγειλαν τῷ ἐπισκόπῳ Εὐσεβίῳ τὰ περὶ τοῦ Ἀλεξάνδρου [...] (« [...] certains des proches d'Alexandre vinrent raconter à l'évêque Eusèbe la situation d'Alexandre [...] »).

<sup>254</sup> Ταῦτα πάντα ἐπερωτηθεὶς παρὰ τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐλάλησεν. (« Tout cela, il le raconta à Alexandre qui l'interrogeait »).

recueil, on peut du même coup avoir la certitude qu'Eusèbe est déjà évêque dans chacune des homélies. Il faudrait sans doute ajouter que la difficulté à trancher du statut des protagonistes est encouragée par le fait que le prénom d'Alexandre ne soit que très rarement accompagné de qualificatif. Cet état posa sans doute problème au cardinal Mai qui, par endroits, compléta ce nom de l'épithète μακάριος<sup>255</sup>.

Pour en revenir aux problèmes chronologiques que pose l'agencement de la *biographie*, si l'on peut s'étonner de ce que l'auteur tarde tant à fournir au lecteur des détails de premier ordre au sujet des deux protagonistes, on peut inversement s'interroger quant à son empressement à faire mourir Eusèbe et Alexandre, censés demeurer narrateur et interlocuteur des quatre (ou cinq, si l'on compte également le XXII, περὶ ἀστρονόμων) homélies suivantes.

Ce constat d'une configuration inexplicable des sermons fut sans doute aussi celui de Migne, qui, dans la *Patrologia*, résolut le problème en traitant le *noyau biographique* comme une unité autonome, et le fit donc figurer en tête de corpus<sup>256</sup>.

### 1.1.2 Les problèmes internes à la biographie

La conjecture retenue dans la PG semble effectivement moins embarrassante au regard du recueil, mais soulève deux autres problèmes. Elle révoque, d'une part, catégoriquement la tradition manuscrite sans autre forme de procès, et n'aborde, qui plus est, nullement les incohérences internes au *noyau biographique*.

En réalité, l'édition du recueil dans la *Patrologia* reste tributaire des travaux de Mai pour qui le caractère unitaire de ces trois textes ne faisait aucun doute. Au moment de présenter le dossier dans l'introduction du tome IX du *Spicilegium*, le cardinal écrivait d'ailleurs à leur sujet : « S'en suivent trois sermons du notaire Jean, à savoir, les récit de la vie et de la mort d'Eusèbe<sup>257</sup> », avant de faire précéder de la mention *Vita I, II, et III*, chacun des titres des discours qu'il estimait être les trois volets d'une réelle unité biographique.

Pourtant, tout convaincu qu'il fût, leur édition dut de toute évidence modérer cette certitude, car elle le força à opter pour de lourdes interventions.

---

<sup>255</sup> MAI 1843, p. 664, l. 6 (PG 86<sup>1</sup>, col. 349 C).

<sup>256</sup> PG 86<sup>1</sup>, col. 297-310.

<sup>257</sup> MAI 1843, p. IX, l. 8-9 : *Sequuntur sermones tres Iohannis notarii, seu narrationes de vita obituque Eusebii* (PG 86<sup>1</sup>, col. 293-294, l. 3).

### 1.1.2.1 Des discours dans le désordre

Un rapide coup d'œil suffit, effectivement, au lecteur pour comprendre que les discours dits biographiques apparaissent dans le désordre, puisque le premier texte du noyau, διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, relate (contrairement à ce que laisse entendre son titre) la mort à la fois d'Eusèbe et d'Alexandre.

Mai s'en rendit bien sûr compte et, toujours dans l'introduction du *Spicilegium*, il commenta : « *Récit de la façon dont il s'est rendu dans la ville sainte*. Voilà le titre que porte le codex ; pourtant ce sermon ne relate pas seulement son voyage vers la sainte Jérusalem, mais aussi sa mort, sa sépulture, la compilation des sermons qu'il avait écrits et leur conservation<sup>258</sup> ». C'est pour cette raison donc que le cardinal, en plus d'en compléter le titre de la période καὶ πῶς ἐτελεύτησε (« et comment il mourut »), fit de ce discours le dernier volet de la biographie supposée.

Il faut dire que deux autres éléments l'encourageaient dans cette voie : il y avait d'une part l'*incipit* du texte (« Eh bien, du reste mes frères, je vais vous raconter aussi ce qui concerne sa mort<sup>259</sup> »), qui interdit de lire cette prédication comme le premier volet de quoi que ce soit, mais également une précision dans un autre discours de la supposée biographie, ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας. Au beau milieu de cette prédication, le narrateur arrête son récit et intervient : « Et c'est en guise d'introduction que nous avons rappelé dans ce livre ces extraits de sa vie, seulement pour présenter cet homme remarquable<sup>260</sup> ». Cette incise semble elle aussi contrarier l'agencement des trois discours dans l'ensemble des témoins, en traitant le texte en question comme une introduction plutôt qu'une deuxième partie. C'est d'ailleurs pourquoi, dans son édition, le cardinal renomma ce discours qui précédait désormais les deux autres : il abandonna l'appellation ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας qui figurait pourtant dans les manuscrits, et opta pour τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου βίος πρὸ τῆς ἐπισκοπῆς (« la vie du saint Eusèbe avant l'épiscopat »).

---

<sup>258</sup> MAI 1843, p. IX, l. 16-22 : *Narratio quomodo ad sanctam civitatem profectus fuerit. Ita codicis titulus ; verumtamen ipse sermo non ejus tantummodo profectionem ad sanctam Hierosolymorum urbem narrat, sed etiam obitum et sepulturam, scriptorumque ab eo sermonum recensionem atque custodiam* (PG 86<sup>1</sup>, col. 293-294, l. 7-10).

<sup>259</sup> Δεῦρο λοιπόν, ἀδελφοὶ καὶ περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ διηγήσομαι ὑμῖν.

<sup>260</sup> Καὶ ταῦτα μὲν τὰ βραχεῖα τῆς αὐτοῦ πολιτείας ἐν τοῦτῳ τῷ βιβλίῳ ἐμνημονεύσαμεν ὡς ἐν παρόδῳ, ἵνα μόνον γνῶριμον τὸν ἄνδρα καταστήσωμεν.

D'un point de vue de la logique interne au *noyau biographique*, le tout semblait dès lors bien plus cohérent en comparaison de ce que proposaient les *codices*. Voici un tableau récapitulatif des interventions de Mai, à savoir : la translation d'une prédication (dont la cellule est ici grisée), et des modifications de titres<sup>261</sup>.

Manuscrits	Mai
1 Διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν	2 Τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου βίος πρὸ τῆς ἐπισκοπῆς
2 Ὅμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας	3 Λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον
3 Λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον	1 Διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ πῶς ἐτελεύτησε

### 1.1.2.2 Les chevauchements des textes

Pourtant, même si d'un point de vue strictement chronologique l'édition du cardinal semble davantage logique, deux arguments pourraient être objectés. D'une part, il ne s'agit toujours pas de l'agencement que les témoins donnent unanimement ; d'autre part, cette conjecture est loin de résoudre le problème plus vaste posé par ces textes.

Quand bien même on opterait pour la lecture de Mai, l'ensemble resterait malgré tout bancal. Il faut dire que les incohérences chronologiques ne se bornent pas à un agencement peut-être fautif, ou à tout le moins altéré, des textes. D'un point de vue strictement diégétique, on s'aperçoit qu'en réalité les discours se chevauchent les uns les autres.

Effectivement, en reléguant en dernière position διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, Mai a décalé en fin de biographie le récit des funérailles d'Eusèbe, mais ce faisant, il a également reporté en toute fin de récit la genèse de la foi du patriarche. Le discours débute, en effet, avec l'éveil spirituel d'Eusèbe (« Lorsque j'étais plus jeune, au

<sup>261</sup> Les numéros en chiffre arabe ici utilisés de manière ponctuelle n'ont rien à voir avec la numérotation de la PG : ils nous servent seulement à indiquer les déplacements de Mai.

début de mon retrait du monde [...] <sup>262</sup> »), lors d'un séjour à Jérusalem. C'est d'ailleurs ce qui constitue même le cœur du discours, tant et si bien que c'était uniquement ce que le titre indiquait avant que le cardinal ne le complète (de la période *καὶ πῶς ἐτελεύτησε*).

Ce discours balaye en réalité l'intégralité de la vie du protagoniste, de sa jeunesse à sa mort et sa succession. Les deux autres prédications (*ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας* et *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον*) se focalisent, elles, sur des détails précis de la vie du patriarche, respectivement, sa rencontre avec Cyrille et la conversion d'Alexandre. Dès lors, que l'on positionne *διήγησις* avant ou après les deux autres volets, l'ensemble donnera nécessairement lieu à des aller-retours chronologiques. De fait, si l'on conserve l'ordre des manuscrits, *ὁμιλία* et *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς*, constitueront fatalement deux *analepses* par rapport au premier volet. Si l'on préfère en revanche l'agencement du cardinal, c'est *διήγησις* qui nous forcera à un retour en arrière, certes moins problématique, mais néanmoins notable.

## 1.2 Les problèmes narratifs du *noyau biographique*

Les problèmes de cohérences paraissent, en réalité, bien plus profonds. La lecture du *noyau biographique* s'accompagne nécessairement d'un sentiment de discordance, et pour cause : la structure narrative paraît changer du tout au tout d'un discours à l'autre, donnant un aspect décousu à la *biographie*.

### 1.2.1 L'enjeu de la narration

Afin d'éclaircir notre propos, nous tâchons de reprendre ici en détail la trame narrative de chaque discours, en respectant leur succession dans la tradition manuscrite.

#### 1.2.1.1 *Διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν*

Le premier texte, *διήγησις*, propose sans conteste la structure la plus complexe des trois. Il s'ouvre avec l'apostrophe déjà citée : « Eh bien, du reste mes frères, je vais vous

---

<sup>262</sup> Ὅτε νεώτερος ἤμην ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἀποταγῆς μου [...].

raconter aussi ce qui concerne sa mort<sup>263</sup> ». Le lecteur peine d'abord à comprendre l'émetteur et les antécédents de chacun des pronoms (incompréhension par ailleurs doublée si, à en croire Migne, les trois textes *biographiques* sont à lire comme une unité sécable du reste du recueil). Qui est ce « je », ce « vous » et ce « lui » ? Bien vite, ce premier narrateur s'efface pour laisser la parole au vieil Eusèbe, qui, dans son échange avec Alexandre, laissera à son tour la parole au jeune Eusèbe.

Ce système de poupées russes ne s'arrête pourtant pas là, puisqu'au détour des souvenirs du jeune Eusèbe, on nous rapporte la conversation que le seigneur du songe eut avec ses acolytes<sup>264</sup>, possiblement celle de ce même seigneur avec Eusèbe<sup>265</sup> puis celle d'Eusèbe avec l'évêque des environs<sup>266</sup>. À ce moment donc de la diégèse, nous voilà face à trois niveaux de narration qui peu à peu se défont : tout d'abord lorsqu'au fil du récit, la chronologie avançant, le jeune et le vieil Eusèbe redeviennent une même personne (« Alors je me retirai, et rejoignis ces hauteurs que j'habitais, et que me fit quitter le très saint évêque Cyrille<sup>267</sup>. ») qui met ensuite un terme à son exposé (« Ce récit, je te l'ai raconté pour la sûreté de ton âme [...]»<sup>268</sup>), puis lorsque le patriarche meurt et laisse ainsi réapparaître le narrateur inconnu<sup>269</sup>.

En conclusion, nous sommes face à un récit complexe où plusieurs niveaux de narration s'enchaînent. Il n'est pas aisé pour le lecteur de saisir d'emblée la situation, d'autant que le narrateur tarde à expliciter les antécédents des pronoms personnels. On comprend assez rapidement que le « il » de la première phrase fait référence à Eusèbe lui-même, et le « vous », sans doute aux lecteurs. Il faut cependant attendre la toute fin du récit pour enfin mettre un nom derrière la première personne du début : il s'agissait de Jean, notaire d'Eusèbe et compilateur de la collection.

---

<sup>263</sup> Δεῦρο λοιπόν, ἀδελφοί, καὶ περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ διηγῆσομαι ὑμῖν.

<sup>264</sup> Στραφεὶς δὲ ὁ ἔνδοξος ἐκεῖνος λέγει τοῖς ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ [...] (« Alors cet homme glorieux se retourne et dit à ses suivants [...] »).

<sup>265</sup> Nous disons bien *possiblement* car au moment de l'interaction entre le Seigneur du songe et le jeune Eusèbe, la forme textuelle dans les témoins se lit ainsi : καὶ εἶπον ἐν ἑαυτῷ· Εὐσέβιε, καὶ σὺ μετὰ τῶν ἀμελούντων ἀφύπνωσας ; Nous avons traduit : « Alors je me dis : “Eusèbe, toi aussi tu t'es endormi avec ceux qui se sont montrés négligents ?” » puisque l'emploi tardif des formes ἑαυτοῦ, ἑαυτῷ pour des premières et deuxièmes personnes est bien attesté (cf. HOLTON – HORROCKS – JANSSEN 2019, p. 1179). Mai estima que cette leçon manquait de sens et proposa : καὶ εἶπαν μοι [...] (« et ils me dirent [...] »). Cette conjecture a sans doute été encouragée par le mauvais état du codex. Dans pareille lecture, un pronom réfléchi singulier n'aurait plus lieu d'être, et Mai le lut comme un non réfléchi, cf. MAI 1843, p. 711, l. 8 (PG 86<sup>1</sup>, col. 308 B).

<sup>266</sup> [...] προσῆλθον τῷ ἐκεῖσε ἐπισκόπῳ, καὶ διηγησάμην αὐτῷ τὴν ὄρασιν κατὰ μόνας (« [...] je me rendis auprès de l'évêque du lieu, et lui racontais, seul à seul, ma vision »).

<sup>267</sup> Ἀναχωρήσας οὖν ἦλθον ἐν τῷ ὄρει τούτῳ ᾧ ὄκησα ἐξ οὗ κατήγαγέ με ὁ ἀγιώτατος ἐπίσκοπος Κύριλλος.

<sup>268</sup> Τοῦτο δὲ διηγησάμην πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ψυχῆς σου [...].

<sup>269</sup> Οὗτοι οἱ λόγοι τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου [...] (« Voilà les discours du bienheureux Eusèbe [...] »).

### 1.2.1.2 Ὀμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας

Le deuxième discours, Ὀμιλία τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου est en revanche davantage aisé à comprendre. Il s'ouvre sur un éloge d'Eusèbe, alors simple ermite. Le narrateur, dont la présence transparaît parfois sous quelques verbes (ἔγνωμεν) ou interjections (« Et que me servirait-il d'essayer de décrire la vertu de cet homme, n'ayant à disposition que la finitude de ma langue ?<sup>270</sup> »), reste dans un premier temps relativement discret, tant est si bien que sans le contexte de la collection on peinerait à savoir s'il est interne ou externe à l'histoire. Il ne nous donne lui-même aucune information, et sans doute joue-t-il de son omniscience pour assurer son autorité auprès du lecteur. Effectivement, non seulement le trouve-t-on en mesure de fournir une description détaillée du protagoniste, et de relater par le menu sa rencontre avec Cyrille, mais il parvient également, dans une seconde partie, à nous donner accès aux états d'esprit du héros : « La nuit même, le bienheureux Eusèbe s'éveilla et après réflexion se dit : “Si je ne m'éloigne pas de ce lieu, et ne m'en vais pas vers un lieu inconnu, il me sera impossible de fuir cette charge”<sup>271</sup> ».

La seconde partie de l'œuvre débute justement avec le discours que Cyrille malade adresse à sa curie ; un discours direct qui occupe finalement la place centrale de la prédication. À la différence de l'ensemble du recueil, ce texte ne constitue donc pas à proprement parler un discours prononcé par ou qu'aurait pu prononcer Eusèbe. Certes l'ermite est le centre d'intérêt de la première section (quoi qu'il y reste décrit avec une focalisation externe), mais disparaît par la suite presque entièrement dans l'ombre de Cyrille, dont les propos occupent une part substantielle du récit. Le narrateur initial – Jean ? –, que l'on avait dernièrement aperçu dans une incise<sup>272</sup>, disparaît d'ailleurs lui aussi pour ne réapparaître que dans un colophon final, tout entier dédié à la mémoire de Cyrille, qui finalement semble bien être le véritable protagoniste du texte.

Contrairement au volet précédent enfin, il n'est point question ici d'auditeurs, d'ἀδελφοί, récepteurs de ce discours.

---

<sup>270</sup> Καὶ τί πειρῶμαι τοῦ ἀνδρὸς τὴν ἀρετὴν διαγράφειν τῇ μετρία μου γλώττῃ ;

<sup>271</sup> Τῇ δὲ νυκτὶ ἐκείνῃ ἀναστὰς ὁ μακάριος Εὐσεβίος ἐλογίσατο ἐν ἑαυτῷ λέγων, ὅτι· Ἐὰν μὴ ἀναχωρήσω τοῦ τόπου τούτου, καὶ ἀπέλθω εἰς ἀνεπίγνωστον τόπον, οὐκ ἔστιν με ἐκφυγεῖν τὸ βῆρος τούτου.

<sup>272</sup> Καὶ ταῦτα μὲν τὰ βραχέα τῆς αὐτοῦ πολιτείας ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ ἐμνημονεύσαμεν ὡς ἐν παρόδῳ, ἵνα μόνον γνῶριμον τὸν ἄνδρα καταστήσωμεν. Τὰς δὲ λοιπὰς αὐτοῦ ἀρετὰς κατὰ τὴν ἄσκησιν αὐτοῦ ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ συνεγραμμένα· Λοιπὸν δὲ ἀναγκαῖον εἰπεῖν πῶς ἦλθεν εἰς τὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον. (« Et c'est en guise d'introduction que nous avons rappelé dans ce livre ces extraits de sa vie, seulement pour présenter cet homme remarquable ; le reste de ses vertus, relatives à son ascèse, nous les avons compilées dans un autre livre. Aussi me reste-t-il à raconter comment il accéda au trône épiscopal »).

### 1.2.1.3 Περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον

Comme le laisse entendre le titre de ce dernier volet, *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον* se divise en deux mouvements<sup>273</sup>. La première partie qui conte les débuts de l'épiscopat d'Eusèbe et l'ambassade des proches d'Alexandre propose une focalisation externe. On note certes deux sections en discours direct, à savoir la prière de l'évêque à l'écoute de la situation désespérée du jeune homme<sup>274</sup>, de même que l'ordre d'aller le faire chercher<sup>275</sup>, mais nous sommes bien loin du schéma narratif du reste de la collection. La seconde partie, en revanche, semble davantage en adéquation avec le reste du recueil, car elle relate, en discours direct, la rencontre entre Eusèbe et Alexandre.

Contrairement donc aux deux précédents volets de la biographie présumée, il n'est, semble-t-il, nullement ici question de Jean (à supposer qu'il fût aussi le narrateur de *ὁμιλία*) ou à tout le moins d'un narrateur manifeste dont le lecteur serait l'interlocuteur. C'est en tout cas ce que suggère l'absence notable de modalisateurs : rien, pas même un verbe à la première personne ne trahit ici sa présence, et la contextualisation des événements, notamment dans la première partie du récit, semble même d'une grande neutralité. Ce mutisme a de quoi surprendre, notamment au regard de la place que Jean s'octroyait dans les deux autres discours.

## 1.2.2 Les erreurs de narration

En tout état de cause, ce *noyau biographique* souffre d'un manque de cohésion manifeste. On pourrait naturellement penser qu'il s'agit là d'un fait exprès, mais en réalité, on s'aperçoit que l'auteur paraît lui-même s'y perdre par endroits. Sauf erreur de notre part, c'est à tout le moins l'effet produit dans *διήγησις* où la complexité de la narration a, semble-t-il, eu raison même de son narrateur.

---

<sup>273</sup> Ce texte nous est parvenu amputé de sa fin. Cet état nous force donc à la prudence.

<sup>274</sup> Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ διὰ τὰς ἡμῶν ἀμαρτίας κατελθὼν ἐπὶ τὴν γῆν [...] (« Seigneur Jésus-Christ, toi qui, pour racheter nos fautes, es paru sur Terre [...] »).

<sup>275</sup> Ἀπελθόντες εἶπατε αὐτῷ ὅτι εἴρηκεν Εὐσέβιος [...] (« Allez lui répéter ces propos que vous a tenus Eusèbe [...] »).

### 1.2.2.1 L'*incipit* de διήγησις

Le premier texte du supposé *noyau biographique*, διήγησις, commence avec l'apostrophe « Δεῦρο λοιπόν » qui a pour but de lier le discours qui débute avec celui qui vient de se clore. À première vue (et si on laisse un instant de côté les problèmes de chronologie causés par l'agencement du recueil), cet *incipit* semble logique, car le discours appartient après tout à une collection que d'aucuns ont rattachée à la littérature des *erotaprokrisis*<sup>276</sup> et dans laquelle les textes paraissent bien souvent liés les uns aux autres<sup>277</sup>. L'oralité y est donc centrale, puisque les autres prédications prennent majoritairement la forme d'un enseignement qu'un maître dispense à son/ses élève(s), et c'est d'ailleurs cette même tournure (Δεῦρο λοιπόν) que l'on peut lire dans d'autres homélies. C'est par exemple précisément aussi l'*incipit* du discours XIV, εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰουδα<sup>278</sup>.

Dans ce dernier texte, pourtant, Eusèbe est à l'origine de cette expression alors qu'il s'apprête à adresser un nouvel exposé à Alexandre. Et pour cause, puisqu'il est narrateur théorique de l'ensemble du corpus, une telle formule ne pose aucun problème et indique que le patriarche est simplement ici sur le point de continuer son enseignement en le rattachant au discours précédent (compte tenu de l'agencement du recueil dans les manuscrits, il s'agirait donc de XIII, περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων).

Dans le texte de notre étude en revanche, nous le disions précédemment, après analyse des différents niveaux de narration, on s'aperçoit qu'il ne peut s'agir de propos tenus ici par Eusèbe, puisque le narrateur en question annonce qu'il va nous relater la mort de ce dernier (« [...] je vais vous raconter aussi ce qui concerne sa mort<sup>279</sup> »). Et de fait, il ne tarde pas alors à s'effacer pour laisser la parole à l'évêque, et à terme nous conter sa fin de vie. Nous en convenions plus haut, ce « je » de début de texte ne peut être qu'une seule personne : Jean, signataire du discours.

Or, si précisément ce texte n'est pas de la même paternité que le précédent, son *incipit* pose dès lors problème. Dans l'enchaînement des discours, nous serions face à une

---

<sup>276</sup> DARROUZES 1963, col. 1434.

<sup>277</sup> Une étude portant justement sur les *incipit* des prédications et leurs liens est à suivre, dans Quatrième partie, section 3.1.

<sup>278</sup> *Vat. Gr. 1633*, fol. 335<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 14 : δεῦρο λοιπόν, υἱέ μου [...].

<sup>279</sup> [...] καὶ περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ διηγήσομαι ὑμῖν.

rupture narrative où, sans crier gare, les narrateurs changent, sans signaler au préalable la réactualisation des discours, et de surcroît, souffrent des mêmes tics de langage. Effectivement, dans l'ensemble des trois manuscrits, c'est le sermon XVI, εἰς τὴν κυριακὴν qui précède διήγησις, or il est clair que cette prédication n'est pas de Jean puisqu'elle est de toute évidence attribuée à Eusèbe. L'*incipit* de διήγησις paraît alors manquer de sens.

À supposer que dans l'agencement originel du recueil ce ne fût pas le discours XVI, εἰς τὴν κυριακὴν mais περὶ τῆς ἐπισκοπῆς qui précédât διήγησις : là encore la narration paraît problématique.

Ce sermon nous est parvenu amputé de sa fin ce qui nous force donc à la prudence. Tel qu'on le lit, le récit s'organise en deux mouvements que le titre d'ailleurs confirme : dans le premier, la focalisation est externe et le narrateur totalement effacé ; dans le second, le schéma narratif change et laisse la parole à l'évêque. En résumé, dans la forme textuelle que nous lisons, la présence de Jean ne semble nulle part marquée comme elle l'est, par ailleurs, dans διήγησις, ce qui nous laisse donc avec deux réalités narratives, en l'état, irréconciliables.

### 1.2.2.2 Les niveaux de narration de διήγησις

Les problèmes narratifs dépassent d'ailleurs le seul *incipit* dans διήγησις. Il y a, nous le disions, trois niveaux de narration.

Le premier niveau encadre l'ensemble de la prédication et constitue le récit que Jean compila à l'intention d'Alexandre<sup>280</sup> et qu'il adresse finalement aux lecteurs : « [...] et j'en fis un livre que je mis à la disposition des fidèles et des orthodoxes, pour l'utilité des âmes désireuses de se repentir<sup>281</sup> ». C'est, sans doute, la raison du pluriel ἀδελφοί de l'apostrophe initiale. Il s'agit du premier niveau de narration, mais c'est en réalité le dernier dont le lecteur prenne connaissance, puisqu'il lui faut attendre le colophon pour comprendre qui est derrière cette première personne. Très vite ce cadre se fond pour laisser place à un récit enchâssé.

---

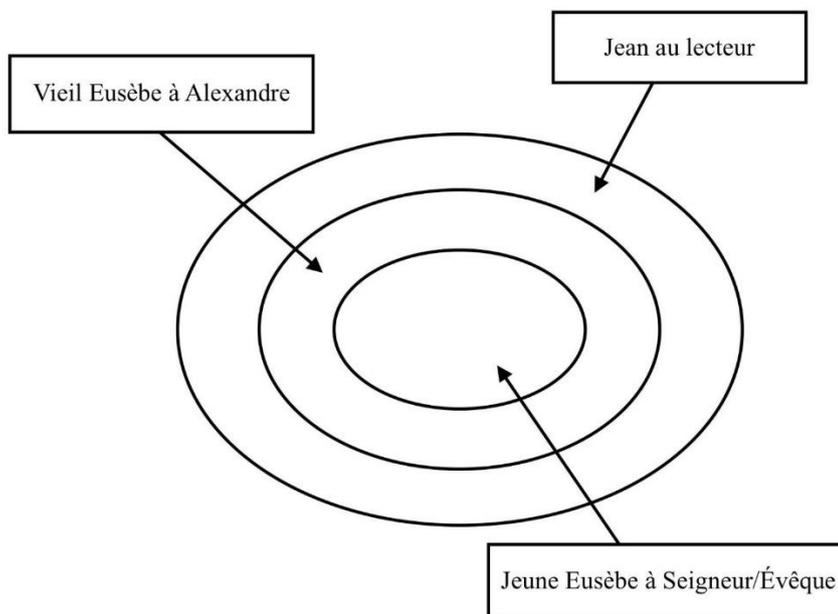
<sup>280</sup> Ἐγὼ μόνος ἱστόρησα τῷ Ἀλεξάνδρῳ ταῦτα [...] (« Moi seul j'en ai rendu compte à Alexandre [...] »).

<sup>281</sup> [...] καὶ ποιήσας βιβλίον ἐξεθέμην τοῖς πιστοῖς καὶ τοῖς ὀρθοδόξοις πρὸς ὠφέλειαν ψυχῶν τῶν μετανοήσαι βουλομένων.

Il s'agit alors du deuxième niveau, qui relate le propos que le vieil Eusèbe, sachant sa mort prochaine, adresse à son disciple : « Sept jours avant de mourir, il connut l'heure par avance, et fit venir Alexandre pour lui dire : “Mon enfant, voilà que je vais te raconter une histoire pour l'utilité de ton âme”<sup>282</sup> ». Il y narre ses souvenirs de jeunesse et s'estompe alors derrière le jeune homme qu'il était.

C'est alors le jeune Eusèbe qui devient narrateur du troisième et dernier discours enchâssé, où on le voit notamment converser avec l'évêque consulté le lendemain de la veillée pascale<sup>283</sup>.

En somme, on pourrait schématiser les différents niveaux de narration comme suit :



Les discours s'emboîtent puis se dés-emboîtent progressivement à mesure que le récit touche à sa fin. Il est donc parfois difficile pour le lecteur d'y voir clair et de comprendre quels sont les antécédents des différents pronoms personnels. Inutile de revenir davantage sur ce point, nous avons déjà expliqué en quoi il n'était à première

<sup>282</sup> Πρὸ ζ' ἡμερῶν τοῦ θανάτου αὐτοῦ προεγίνωσκεν τὴν ὥραν, καὶ προσκαλεσάμενος τὸν Ἀλέξανδρον λέγει αὐτῷ· Τέκνον, δεῦρο διηγήσομαί σοι ἓν διήγημα πρὸς ὠφέλειαν τῆς ψυχῆς σου·

<sup>283</sup> [...] καὶ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ μαρτυρίου, προσῆλθον τῷ ἐκεῖσε ἐπισκόπῳ, καὶ διηγησάμην αὐτῷ τὴν ὄρασιν κατὰ μόνας (« [...] et après le renvoi du martyrium, je me rendis auprès de l'évêque du lieu, et lui racontais, seul à seul, ma vision »).

lecture pas évident de savoir que le « je » en début de texte ne renvoyait pas à Eusèbe mais bien à Jean, signataire de l'œuvre. L'explication tarde certes à venir mais satisfait malgré tout à la perplexité initiale du lecteur.

On ne peut en revanche en dire de même de ce « je » qui apparaît aux deux tiers de l'œuvre alors que le troisième niveau de lecture se clôt. On le voit emboîter immédiatement le pas à l'Eusèbe âgé qui réapparaît pour donner les raisons de son récit : « “Ce récit, je te l'ai raconté pour la sûreté de ton âme, afin que jamais tu ne négliges les veillées, sachant quel salaire reçoivent ceux qui veillent et passent leur temps dans les églises.” Après m'avoir dit cela il me dit [...]”<sup>284</sup> ».

En toute logique, ce « je » devrait renvoyer à Alexandre : il est l'interlocuteur d'Eusèbe dans le deuxième niveau de la narration, et bien que le phrasé soit désarmant, la suite du récit indique bien que nous n'avons pas quitté ce degré narratif puisque c'est le vieil Eusèbe qui reprend la parole : « Voilà sept ans que je suis dans cette ville et que je veille sur ce peuple, je n'ai accablé personne, je n'ai avantaagé personne<sup>285</sup> ». Pourtant, à en croire Jean, c'est précisément à l'intention du disciple (ιστόρησα τῷ Ἀλεξάνδρῳ) qu'il a compilé les prédications auprès de l'évêque, et sans doute rajouté des didascalies biographiques. Il n'est donc nulle part question d'un Alexandre narrateur à quelque niveau que ce soit.

Si ce « je » n'est donc pas le disciple, peut-il justement renvoyer au signataire même de l'œuvre, c'est-à-dire Jean ? Là encore, la réponse ne peut être que négative, et ce pour une raison simple : à en croire l'*incipit*, l'entrevue qui nous est ici contée n'avait que deux acteurs, Eusèbe et Alexandre (« [...] (Eusèbe) fit venir Alexandre pour lui dire [...]”<sup>286</sup> »). Le jeune élève réapparaît d'ailleurs peu après sous une deuxième personne dans le discours de l'évêque : « Va donc, rassemble en ce jour la ville et je te donnerai le troupeau du Christ, et t'installerai sur mon trône [...]”<sup>287</sup> ».

En réalité, la logique du texte ne nous est d'aucune aide pour comprendre qui est ce « je », car nous sommes face à une fracture diégétique. Le cardinal Mai s'en aperçut également et ne sut de toute évidence que faire de cette aspérité narrative. Il choisit donc

---

<sup>284</sup> Τοῦτο δὲ διηγησάμην πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ψυχῆς σου, ἵνα μηδέποτε παραλυπῆς εἰς τὰς ἀγρυπνίας εἰδὼς ποῖον ἔχουσιν μισθὸν οἱ ἀγρυπνοῦντες καὶ σχολάζοντες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις. Μετὰ δὲ τὸ εἰπεῖν με ταῦτα λέγει μοι.

<sup>285</sup> Ἰδοῦ ἐγὼ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ζ' ἔτη ἔχω ποιμαίνων τὸν λαὸν τοῦτον, οὐδένα αὐτῶν κατεβάρησα, οὐδένα αὐτῶν ἐπλεονέκτησα·

<sup>286</sup> [...] προσκαλεσάμενος τὸν Ἀλέξανδρον λέγει αὐτῷ [...].

<sup>287</sup>

Ἐξελθε οὖν, κατεκκλησίασον τὴν πόλιν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ, καὶ παραδώσω σοι τὴν ποιμήνην τοῦ Χριστοῦ· καὶ καταστήσω σε ἐπὶ τοῦ θρόνου μου·

de la gommer partiellement en proposant l'édition suivant : Μετὰ δὲ τὸ εἶπεν ταῦτα, λέγει μοι [...] <sup>288</sup> (« Après avoir dit cela, il me dit [...] »), traduit dans la *Patrologia : His dictis, addidit etiam* [...] <sup>289</sup> (« Ayant dit cela, il ajouta aussi [...] »). Cette conjecture évacue donc bien la difficulté en latin, mais pas entièrement en grec <sup>290</sup>, et laisse planer le doute quant à la linéarité du récit.

Par ailleurs, cette fracture semble une seconde fois reprise dans ce même paragraphe : au moment où nous est narrée avec une focalisation externe l'enterrement d'Eusèbe, une première personne du pluriel (κατήλθαμεν) apparaît soudainement, sans que l'on puisse véritablement identifier ses antécédents. Mai la laissa en l'état dans son édition <sup>291</sup>, elle apparaît donc également dans la traduction latine de la *Patrologia* <sup>292</sup>, sans plus d'explication.

---

<sup>288</sup> MAI 1843, p. 711, dernière ligne (PG 86<sup>1</sup>, col. 308 D).

<sup>289</sup> PG 86<sup>1</sup>, col. 307 D.

<sup>290</sup> Nous n'avons pas non plus la réponse à cette énigme : nous avons cependant fait le choix de laisser dans notre édition la forme textuelle présente dans les témoins, même si cela amorce un ensemble de problèmes éditoriaux, notamment au regard de l'emploi de guillemets.

<sup>291</sup> MAI 1843, p. 712, l. 25 (PG 86<sup>1</sup>, col. 209-310 B).

<sup>292</sup> PG 86<sup>1</sup>, col. 310 B.

## CHAPITRE DEUXIÈME : UNE VÉRITABLE « VIE » DE SAINT ?

Pour résumer, l'existence de ce *noyau biographique* à l'endroit indiqué par les manuscrits et dans l'agencement et l'état conservés dans ces mêmes témoins pose donc problème vis-à-vis de la collection entière, de la logique des volets *biographiques* entre eux, et, par endroits, de la logique interne aux textes. À ce stade de l'enquête, il est sans doute permis de supposer que le diagnostic initial selon lequel ces trois textes constituaient une unité biographique est en réalité erroné.

### 2.1 Le *pinax* du fol. 350<sup>v</sup>

Nous disposons, pour nous aider, d'un élément à charge dans notre vaste entreprise de démantèlement de ladite unité : le double *pinax* du *Vaticanus*. En plus de l'index complet des fol. III-V que le moine Félix rajouta au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>293</sup> et dans lequel il recensa l'intégralité du volume, le *Vaticanus* dispose, dans le cadre de la collection eusébiennne, d'un autre *pinax* disposé au folio 350<sup>v</sup>, soit en fin de recueil<sup>294</sup>. Contrairement au précédent, ce dernier possède la particularité de ne pas rendre l'état du corpus tel qu'on le lit dans le manuscrit. Chapeauté du titre « Et ce sera de ce qui a été tiré du saint Eusèbe<sup>295</sup> », l'index présente les sermons du corpus précédés d'une numération grecque que nous avons tâché de restituer :

- Α ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρίας
- Β λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον
- Γ περὶ ἀγάπης
- Δ τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀστρονόμων
- Ε τοῦ αὐτοῦ περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων
- F τοῦ αὐτοῦ πρὸς τοῦ εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ

<sup>293</sup> Cf. *supra*, Première partie, section 1.6 ; GIANNELLI 1950, p. 330.

<sup>294</sup> Cf. *supra*, Première partie, section 1.5. Nous avons repris ce *pinax* dans notre annexe, face « Tradition manuscrite ».

<sup>295</sup> Ἔσται δὲ ὑπεξιόντος τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου.

- Ζ τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τὸ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων
- Η τοῦ αὐτοῦ περὶ μνείας ἀγίων
- Θ τοῦ αὐτοῦ περὶ νηστείας
- Ι τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν
- ΙΑ τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ βαπτίσματος
- ΙΒ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνος ἕνεκεν ἐνηθρώπησεν
- ΙΓ τοῦ αὐτοῦ ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν
- ΙΔ τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων
- ΙΕ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν προδοσίαν
- ΙF τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην
- ΙΖ τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ πάθους τοῦ κυρίου
- ΙΗ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου
- ΙΘ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου
- Κ λόγος εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν
- ΚΑ τοῦ αὐτοῦ περὶ ἐλεημοσύνης
- ΚΒ τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας
- ΚΓ τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὴν κυριακὴν
- ΚΔ τοῦ αὐτοῦ διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν

Les textes y sont agencés d'une toute autre manière et certains sont d'ailleurs listés alors même qu'ils ne figurent pas dans la collection<sup>296</sup>. Ce *pinax* constitue en réalité le maillon manquant à note enquête, car l'état dans lequel il présente la collection semble bien plus cohérent, ne serait-ce qu'au regard des trois textes dits biographiques. Ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας et λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον ouvrent le recueil quand διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν le clôt. Si on se fie à cette configuration, la collection débute dès lors avec l'ordination d'Eusèbe, et se termine avec sa mort, ses funérailles, sa succession, et les modalités de compilation de ses discours. Cette disposition résout finalement les problèmes chronologiques ci-avant relevés, de même que l'incohérence narrative dont

<sup>296</sup> C'est le cas du sermon XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου, relégué plus tôt dans le codex (fol. 229<sup>r</sup>-230<sup>v</sup>) et, semble-t-il, attribué à Athanase d'Alexandrie, et du XXI, περὶ ἐλεημοσύνης καὶ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον, dont on ne retrouve, en revanche, aucune trace dans le *Vaticanus*.

souffrait le prétendu *noyau biographique*, puisque les trois textes n'y sont plus à lire comme une unité.

On peut dès lors aisément conjecturer, comme l'a fait Gounelle<sup>297</sup>, qu'il s'agit là d'un état antérieur (voire originel) de la collection.

## 2.2 Une unité logique ou fortuite ?

La question qu'il faut alors se poser est la suivante : pourquoi une telle altération du recueil ? Selon nous, une comparaison attentive des deux états offre certains éléments de réponse, car l'agencement de la collection dans le *Vaticanus* n'est guère insensé par rapport à celui du *pinax*.

L'index du fol. 350<sup>v</sup> rajoute trois textes au recueil : XXII, *περὶ ἀστρονόμων* ; XVII, *εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου* et XXI, *περὶ ἐλεημοσύνης καὶ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον*. À l'exception du dernier mentionné, dont nous ne pouvons pas expliquer l'absence dans le *Vaticanus*, on peut facilement comprendre pourquoi les deux autres ne figurent pas dans le manuscrit romain :

- Seule la fin du sermon XXII, *περὶ ἀστονόμων* subsiste dans le *Vaticanus*, au fol. 346<sup>r</sup>, colonne de droite<sup>298</sup>, alors que le sermon précédent, *λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον*, se termine abruptement au fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, amputé de sa fin. On comprend aisément que cet état résulte de la perte de feuillets tout à la fois porteurs de XXII, *περὶ ἀστονόμων* et de la fin de *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* (perte survenue dans le *Vaticanus* ou dans son antigraphe<sup>299</sup>).
- Le discours XVII, *εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου* figure déjà dans le *Vaticanus*, où il est attribué à Athanase d'Alexandrie<sup>300</sup> : nous le disions, c'est sans doute pour éviter un doublon que le copiste du manuscrit se dispensa de le copier de nouveau au sein du recueil eusébien.

---

<sup>297</sup> GOUNELLE 2009, p. 256.

<sup>298</sup> Cf. *supra*, dans Première partie, section 1.5.

<sup>299</sup> Si nous privilégions la seconde hypothèse de transmission, celle selon laquelle le *Vaticanus* et le *Casanatensis* auraient été copiés sur le manuscrit ω, il faudrait alors comprendre que c'est dans ce dernier qu'est survenue la perte des feuillets. Le moine Félix aurait, autrement, recopié ce discours manquant dans le *Casanatensis*.

<sup>300</sup> Cf. *supra*, n. 296.

À l'exception notable du discours II, *περὶ ἀγάπης*, dont le déplacement a de quoi surprendre (alors qu'il suivait *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* dans le *pinax*, il suit I, *περὶ νηστείας* dans la *Vaticanus*), le scribe du *Vaticanus* s'est, en réalité, contenté de respecter l'ordre de l'index en commençant toutefois par I, *περὶ νηστείας*. Il recopie donc cette première section, de I, *περὶ νηστείας* à *διήγησις* (dernière prédication du recueil dans le *pinax*), puis rajoute, toujours en suivant l'ordre de l'index, les prédications qui précédaient le sermon I, *περὶ νηστείας*.

On ne peut catégoriquement exclure l'idée selon laquelle ce remaniement soit dû à une intention théologique, mais l'agencement qui en résulte (notamment au regard des trois sermons qui nous occupent) semble manquer de cohérence. Selon nous, il faudrait davantage envisager qu'un événement extérieur fût responsable de toutes ces modifications : on pourrait par exemple imaginer que les feuillets porteurs de la collection se soient désolidarisés en deux unités distinctes (A et B), et que quelqu'un cherchant à les re-compiler les ait interverties en disposant B avant A.

Afin de clarifier notre propos, voici un tableau comparatif des deux agencements. La numérotation qui précède chaque titre est à dissocier de celle largement employée dans le reste de l'enquête et qui rend, en chiffres romains, l'agencement des discours selon la PG. Dans le tableau que nous proposons, cette numérotation en chiffres arabes n'a d'autre utilité que de mettre en avant les mouvements de modification du corpus entre son état dans le *pinax* puis dans le *Vaticanus*.

Par ailleurs, là encore afin de faciliter la lecture, nous avons « graissé » et italisé les trois discours qui apparaissent dans l'index et non dans le codex<sup>301</sup>. Un quatrième dans la colonne de droite apparaît seulement en gras, il s'agit du discours II, *περὶ ἀγάπης* dont le déplacement au sein du recueil ne s'explique pas par les mouvements que nous mettons en avant.

<i>Pinax</i> fol. 350 <sup>v</sup>	<i>Vaticanus Graecus</i> 1633
1 - Ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρίας	9 - Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας περὶ νηστείας

<sup>301</sup> Nous n'avons pas fait figurer le discours XXII, *περὶ ἀστρονόμων* dans le *Vaticanus* car seule sa fin subsiste en haut du folio 346<sup>r</sup>.

2 - Λόγος περι τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον	<b>3 - Τοῦ αὐτοῦ περι ἀγάπης</b>
3 - περι ἀγάπης	10 - Λόγος τοῦ ἀγίου Εὐσεβίου περι τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως
<b>4 - Τοῦ αὐτοῦ περι ἀστρονόμων</b>	11 - Τοῦ αὐτοῦ περι τοῦ βαπτίσματος
5 - Τοῦ αὐτοῦ περι νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περι τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων	12 - Τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνηνθρώπησεν
6 - Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τοῦ εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ	13 - Τοῦ αὐτοῦ ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν
7 - Τοῦ αὐτοῦ περι τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περι πρεσβυτέρων	14 - Τοῦ αὐτοῦ περι τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περι τῶν ἐκεῖ ὄντων
8 - Τοῦ αὐτοῦ περι μνείας ἀγίων	15 - Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰουδα
9 - Τοῦ αὐτοῦ περι νηστείας	16 - Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην
10 - Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν	18 - Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου
11 - Τοῦ αὐτοῦ περι τοῦ βαπτίσματος	19 - Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου
12 - Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνος ἕνεκεν ἐνηνθρώπησεν	20 - Εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν
13 - Τοῦ αὐτοῦ ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν	22 - Τοῦ αὐτοῦ περι τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας
14 - Τοῦ αὐτοῦ περι τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περι τῶν ἐκεῖ ὄντων	23 - Τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὴν κυριακὴν
15 - Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν προδοσίαν	24 - Τοῦ αὐτοῦ διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν
16 - Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην	1 - Ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας
<b>17 - Τοῦ αὐτοῦ περι τοῦ πάθους τοῦ κυρίου</b>	2 - Λόγος περι τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον

18 - Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου	5 - Τοῦ αὐτοῦ περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων
19 - Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου	6 - Τοῦ αὐτοῦ πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ
20 - Λόγος εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν	7 - Τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων
<b>21 - Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἐλεημοσύνης</b>	8 - Τοῦ αὐτοῦ περὶ μνείας ἀγίων
22 - Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας	
23 - Τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὴν κυριακὴν	
24 - Τοῦ αὐτοῦ διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν	

Si l'on accepte cependant l'hypothèse d'un désordre occasionné par une désolidarisation des feuillets, on peut néanmoins s'interroger sur le lieu de cette désolidarisation. Il faudrait, pour répondre à cette question, savoir avec certitude quelle fut la véritable chaîne de transmission des manuscrits. Si l'on opte pour une filiation directe qui ferait du *Vaticanus* l'antigraphe du *Casanatensis*, lui-même antigraphe du *Parisinus*, le désordre pourrait aussi bien s'être produit dans V que dans ω, manuscrit source du *Vaticanus*. Si l'on suppose, en revanche, un antigraphe commun au manuscrit de la Vaticane et au *Casanatensis*, alors doit-on nécessairement comprendre que c'est en ω qu'apparut la confusion, sans quoi V et C ne proposeraient pas un même agencement des discours.

## CONCLUSION DE PARTIE ET DÉFINITION DU CORPUS D'ÉTUDE

Les curiosités historiques de cette *Vita* ont trop souvent éclipsé les problèmes chronologiques et narratifs qu'elle posait. Toutes ces incohérences textuelles constituent pourtant, selon nous, autant de preuves pour affirmer que la réalité littéraire de cette vie de saint n'a été que tardivement créée, il y a moins de deux siècles, par la tradition philologique. Tout porte à croire, en effet, que les trois textes qui composent cette biographie supposée n'étaient initialement pas à lire comme une unité.

Compte tenu donc des variations considérables observées d'un manuscrit à l'autre (mais également dans les éditions modernes), il paraît nécessaire, à ce stade de l'enquête, de circonscrire l'ensemble des prédications eusébiennes qui nous serviront de point de départ. Notre recherche ne porte que sur les sermons biographiques, mais leur existence comme leur réception par la tradition philologique paraissent étroitement liées à l'ordonnement de la collection toute entière.

L'index du fol. 350<sup>v</sup> paraît rendre un agencement bien plus cohérent du recueil que nous supposons donc être son état originel (à tout le moins dans cette chaîne de diffusion). C'est la raison pour laquelle nous respecterons tout à la fois la taille et l'ordonnement du corpus selon ce *pinax*, aussi bien pour notre étude que pour l'ordre dans lequel nous présenterons les discours dans notre édition.



## **TROISIÈME PARTIE : LES TEXTES**



## PRINCIPES ÉDITORIAUX

L'édition que nous présentons de ces trois discours ne répond sans doute pas aux attentes d'une édition dite littéraire. Nous concevons avant tout ce travail comme un outil capable de rendre compte de l'absence de cohérence des trois textes entre eux d'une part, mais encore et surtout de corriger les altérations que Mai a apportées aux récits. Ce sont, en effet, ces dernières qui ont contribué à une mauvaise réception du dossier, car l'unité biographique des trois textes ne faisait aucun doute aux yeux du cardinal. Non seulement changea-t-il les titres des discours, qu'il fit, qui plus est, précéder de la mention *Vita* dans son édition du *Spicilegium*<sup>302</sup> (reprise ensuite dans la *Patrologia*<sup>303</sup>), mais il intervint également sur les textes afin d'en uniformiser le style.

Comme nous l'avons montré, différents éléments, notamment le *pinax* ci-avant étudié, nous empêchent pourtant de lire ces textes comme une biographie en trois volets. Cette édition est donc l'occasion de rendre compte, dans la mesure du possible, des singularités linguistiques de chaque discours telles que nous les lisons dans les plus anciens témoins, puisque l'étude codicologique a montré que c'était à cette tâche aussi que s'étaient employés le copiste du *Vaticanus*, et le moine Félix dans le *Casanatensis*<sup>304</sup>.

C'est à ce titre que nous justifions notre choix de ne pas normaliser certaines formes textuelles ou de faire figurer en apparat certaines leçons qui pourraient sembler redondantes au regard d'une édition strictement littéraire. Nous y reviendrons en détail ci-après, mais il nous semble que toutes ces variantes, en plus d'abonder dans le sens d'une lecture non unitaire des discours, attestent, par endroits, d'écarts linguistique notables d'un texte à l'autre. Enfin, rendre compte de tous ces éléments, sans doute anecdotiques, constitue également un intéressant témoignage de l'évolution du grec à l'époque byzantine.

---

<sup>302</sup> Cf. *supra*, Deuxième partie, section 1.1.2 ; MAI 1843, p. 703-713.

<sup>303</sup> PG 86<sup>1</sup>, col. 297-309.

<sup>304</sup> Cf. Première partie, deuxième hypothèse.

## Principes de classement

### Renvoi aux témoins et édition

Nous mentionnons en apparat les formes textuelles des trois témoins que nous faisons apparaître, dans la mesure du possible, par ordre chronologique, signalés par l'initiale italiquée de leur cote : *V* (*Vaticanus*), *C* (*Casanatensis*) et *P* (*Parisinus*). Nous complétons cette recension des conjectures du cardinal que nous signalons par son patronyme italiqué (*Mai*).

### Agencement des textes

À la lumière des conclusions précédemment apportées concernant l'agencement incohérent des textes dans les manuscrits, nous avons fait le choix de faire figurer les trois discours selon leur ordre d'apparition dans le *pinax* du fol. 350<sup>v</sup>, puisqu'il s'agit, selon nous, de l'état le plus ancien supposé de la collection. Nous les étudions donc dans l'ordre suivant :

- ὁμιλία τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου,
- λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον,
- διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.

C'était également l'ordre dans lequel le cardinal Mai, soucieux de rétablir une chronologie cohérente, avait choisi d'éditer ces textes. Cependant, nous le disions, ce dernier les lisait comme une trilogie biographique, ce qui n'est pas notre avis, puisque selon le *pinax* ces discours ne sont pas liés les uns aux autres et ne se suivent pas. Afin de ne pas proposer une édition qui risquerait de reproduire cette même lecture (selon nous fautive) du cardinal, nous emploierons les symboles \*\*\* en fin de chaque texte pour les isoler symboliquement les uns des autres.

Dans cette même ambition, nous ajoutons également une remarque au début et à la fin de chaque texte (dans notre édition et traduction) précisant ce qui, selon le *pinax*, précède ou suit chacune des prédications.

## Principes de transcription

### Principes généraux

L'étude codicologique menée en première partie de ce travail semble indiquer assez nettement que si le *Vaticanus* constitue le plus ancien témoin à notre disposition, c'est bien le *Casanatensis* qui paraît proposer une restitution fidèle de leur ancêtre commun supposé<sup>305</sup>. C'est donc le manuscrit romain que nous suivons dans notre édition, en tâchant de le corriger le moins possible, même lorsque la forme textuelle semble manquer de cohérence aux yeux d'un philologue moderne. C'est la raison qui explique :

- la cohabitation du lemme γλῶσσα et de sa variante attique γλῶττα à quelques lignes d'intervalle ;
- la flexion tardive du féminin accusatif ἀκεραίαν, plutôt que sa variante classique ἀκέραιον ;
- la forme γενάμενος bien attestée dans la koinê, plutôt que sa variante classique γενόμενος ;
- la forme tardive de l'infinitif aoriste δῶσαι plutôt que sa variante classique δοῦναι ;
- la graphie tardive σχιδάρια plutôt que σχεδάρια, plus classique ;
- la forme κατήλθαμεν plutôt que κατήλθομεν ;
- la forme aoriste ἐδίδωσαν plutôt que ἔδωσαν ;
- le curieux syntagme μήτε προσθήκην μήτε ἀφείλας que Mai corrigea ;
- ou encore l'usage quasi systématique de nus éphelestiques, même lorsque cela ne serait pas nécessaire au regard des conventions prosodiques classicisantes de la langue (en l'occurrence, lorsque le mot qui suit immédiatement le verbe possède une consonne à l'attaque).

Nous n'avons pas non plus cherché à corriger la syntaxe, par endroits peu classique, lorsque cette dernière n'entrave pas la compréhension du texte. Nous avons ainsi conservé l'emploi, semble-t-il, indifférencié de deux régimes distincts pour un

---

<sup>305</sup> Cf. Première partie, deuxième hypothèse.

même verbe, parfois au sein d'une même phrase, comme c'est le cas pour le verbe δίδωμι, tantôt suivi du datif, tantôt de l'accusatif, notamment dans διήγησις.

Chaque fois que le déchiffrement du *Casanatensis* n'est pas aisé ou manque de cohérence, nous nous sommes fiée au *Vaticanus*. C'est notamment le cas pour l'extrait ἦλθεν πρὸς τὸν ἐπίσκοπον· καὶ εἰσελθὼν προσεκύνησεν αὐτῷ déjà détaillé ci-avant<sup>306</sup>, que le moine Félix transcrit ἦλθεν πρὸς τὸν ἐπίσκοπον· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ après une correction peu claire en marge.

## Interventions éditoriales

Malgré cet effort de préservation des textes, nous avons malgré tout dû intervenir en certains endroits.

### Ponctuation

Nous avons, pour commencer, entièrement revu la ponctuation des textes. Deux facteurs expliquent notre choix : d'une part parce que cette dernière n'est, dans le manuscrit romain, matérialisée que par des points, d'autre part parce qu'elle semble par endroits contre-intuitive et finit par couper des périodes. Il faudrait rajouter qu'il est parfois difficile de savoir s'il s'agit de l'intention du copiste, ou seulement un transfert d'encre.

La ponctuation que nous proposons ressemble donc à celle de Mai, mais s'en écarte légèrement par endroits : en certains cas, nous préférons, par exemples, le recours au point en haut lorsque le cardinal opte pour une virgule ou inversement.

### Iotacismes et confusions de phonèmes

Pour ce qui est, par ailleurs, des phénomènes d'iotacismes et autres confusions de lettres (notamment α/ε ou ω/ο) liées à l'évolution phonétique, nous avons fait le choix de les ignorer et de normaliser l'orthographe en ne mentionnant les variantes en apparat que

---

<sup>306</sup> Cf. *supra*, Première partie, section 3.6.

lorsqu'elles semblent équivoques<sup>307</sup>. Ces variations sont principalement présentes dans le *Vaticanus* et le *Casanatensis*, car lors de la rédaction du *Parisinus*, Sirmond s'était déjà chargé de normaliser les formes textuelles. C'est pourquoi l'édition que nous proposons s'apparente, en bien des endroits, à celle du manuscrit français.

Un cas fait cependant figure d'exception. Dans διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν il semble difficile de savoir si le seigneur vu en songe porte ses cheveux sur ses épaules, donc s'il faut lire un génitif pluriel (ἐπὶ τῶν ὤμων) ou au contraire sur son épaule, avec un accusatif singulier (ἐπὶ τὸν ὄμιον), puisque la préposition ἐπὶ accepte les deux régimes. Le *Vaticanus* et le *Casanatensis* restent équivoques et lisent τὸν ὄμιον, quand le *Parisinus* préfère (comme Mai) la leçon τῶν ὤμων.

Nous avons, pour notre part, fait le choix d'un complément à l'accusatif singulier (τὸν ὄμιον, donc) car, nous y reviendrons, cette leçon pourrait offrir un indice contextuel non négligeable.

### **Altération des formes textuelles**

En de rares cas, lorsque les leçons semblent préjudiciables à la bonne compréhension des textes, nous les avons corrigées en ne manquant pas de faire figurer les variantes en apparat. C'est, entre autres, le cas de :

- la forme conjuguée aoriste deuxième personne παρεκάλεσας, transmise par les trois témoins mais inexplicable d'un point de vue narratif dans ὁμιλία. Nous l'avons donc corrigée par le participe aoriste παρακαλέσας ;
- la forme aoriste pluriel ἤρξαντο transmise par le *Vaticanus* et le *Casanatensis* dans περὶ τῆς ἐπισκοπῆς mais que nous ne pouvons justifier. Nous lui avons donc préféré la forme aoriste à la troisième personne du singulier ἤρξατο ;
- ou encore, ce que nous lisons de manière consensuelle dans les trois témoins comme une forme à la première personne du singulier ἤμην au début de διήγησις, mais que nous ne pouvons expliquer d'un point de vue syntaxique. Nous l'avons donc amendée en première personne du pluriel ἤμεν ;

---

<sup>307</sup> À ce titre, dans διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν et περὶ τῆς ἐπισκοπῆς on remarque que dans un contexte vocalique déterminé le copiste intervertit les phonèmes /o/ et /u/. Nous pensons qu'il s'agit d'un détail d'importance au regard de la diffusion des textes, et nous y consacrons d'ailleurs un étude détaillée dans notre analyse linguistique. Pour cette raison, même si nous avons normalisé l'orthographe dans l'édition, nous avons systématiquement noté ces variantes en apparat.

## Principes d'accentuation

Si Sirmond s'est attelé à normaliser l'accentuation du recueil lorsqu'il l'a recopié (dans le *Parisinus*), ce ne fut, nous le disions, pas le cas du moine Félix (dans le *Casanatensis*). Quoique parfaitement instruit du système accentuel classique (en témoigne le *pinax* qu'il ajoute dans les premiers feuillets du *Vaticanus*), le bibliothécaire a fait le choix de reproduire dans ses notes l'accentuation telle qu'il la lisait dans son manuscrit source. Il faut dire que ce système accentuel paraît par endroits déboussolant. Nous serions tentée d'avoir cette même posture, mais deux éléments nous empêchent de reproduire à notre tour ce même système accentuel dans notre édition :

- On tranche parfois difficilement de la valeur des accents : par endroits grave, aigu ou circonflexe se confondent, et en de nombreuses occasions, c'est la lettre que frappe l'accent qu'il est difficile de déterminer.
- Enfin, la curieuse accentuation du manuscrit s'explique parfois par des confusions orthographiques qu'on ne peut reproduire telles quelles. C'est par exemple le cas du participe parfait κεκοσμημένος à deux reprises accentué κέκοσμημένος, comme s'il fallait lire καὶ κοσμημένος comme le font le *Vaticanus* et le *Casanatensis*.

Pour toutes ces raisons, nous avons donc fait le choix de normaliser le système accentuel dans notre édition. Lorsque la leçon proposée par les manuscrits nous semblait étonnante et méritait selon nous d'être mentionnée, nous l'avons fait figurer dans l'apparat avec l'accentuation des *codices*. C'était notamment le cas des formes καὶ κοσμημένος précédemment évoquées, de la leçon ἰῆθος que le *Parisinus* donne, semble-t-il, en lieu et place du participe εἰωθός, ou encore de l'aspiration non marquée de κατ'ἑβδομάδαν présente dans le *Vaticanus* et le *Casanatensis*.

## Usage des symboles

Lorsque les trois manuscrits présentent une même leçon, de toute évidence fautive (causée par une confusion entre deux cas, deux formes verbales, ou autre), aisément corrigible par l'ajout ou le retrait d'une ou plusieurs lettres, nous avons fait le choix de laisser apparaître ladite leçon, naturellement rectifiée à l'aide respectivement de chevrons

(pour indiquer un ajout) ou de crochets (pour indiquer une suppression). C'est à titre d'exemple le cas de : ἔννοι<αν>, κερτήσ<ει>, ou φρόνει[ν]. Nous faisons également figurer dans l'apparat les différentes leçons : celles des manuscrits et celle de Mai.

## Mise en forme

Contrairement au *Vaticanus*, manuscrit compilé à des fins liturgiques (même si le corpus eusébien figure comme une annexe au ménologe à proprement dit<sup>308</sup>), les feuillets porteurs de la collection dans le *Casanatensis*, et le *Parisinus* constituent des cahiers d'étude. Sans doute intrigués par les trois discours dits biographiques leurs propriétaires (respectivement, le moine Félix et Jacques Sirmond) en soulignèrent de nombreux extraits<sup>309</sup> : nous précisons à chaque fois en apparat quel est l'extrait souligné, et dans quel manuscrit.

Nous avons fait le choix de ne pas rendre cette mise en forme dans le corps du texte car nous recourons à l'italicisation pour signaler les citations bibliques que nous faisons suivre de leur référence précise entre parenthèse dans l'édition et la traduction. Lorsqu'il ne s'agit non pas de reprise textuelle mais davantage d'allusion scripturaire, nous n'avons pas italisé, mais seulement signalé la référence biblique.

---

<sup>308</sup> Cf. *supra*, Première partie, section 1.4 ; EHRHARD 1938, p. 141-142.

<sup>309</sup> Cf. *supra*, Première partie, sections 2.6 et 3.6.



## CRITÈRES DE CHOIX DE TRADUCTION

La traduction que nous proposons a fait le choix de la lisibilité. Cependant, lorsque l'état du grec nous semblait véritablement curieux nous avons essayé de le rendre en français. À titre d'exemple, nous avons conservé la forme textuelle accusative ἐρχόμενον dans ὁμιλία, qui, quoique consensuelle aux trois témoins, complique syntaxiquement le texte. Notre traduction, que nous concevons davantage comme un outil pour éclaircir le dossier, a donc tâché de restituer cette complexité.

Lorsque nous étions confrontée à des termes polysémiques, nous avons privilégié leur sens ascétique puisque certains indices laissent supposer un contexte de création monastique. Ce faisant, chaque fois que les textes citaient des versets bibliques, nous avons eu recours à des traductions existantes (en l'occurrence, celles de la *Bible de Jérusalem*).

Même si nous soupçonnons une pluralité d'auteurs (parfois dans un même texte), nous n'avons pas marqué de distinctions dans nos traductions. Ce faisant, et même si nous avons, dans l'ensemble, fait le choix de ne pas systématiquement traduire un terme donné d'une manière déterminée afin de privilégier le sens particulier du concept en contexte, un cas précis nous demande davantage d'explications : s'il est question dans deux des trois discours de *montagne* (ὄρος) censément voisine d'Alexandrie, la réalité géographique des lieux nous empêche d'adopter de but en blanc cette traduction. Nous reviendrons en temps voulu sur le sujet, mais nous préférons nous en tenir pour chaque occurrence au terme *hauteur*, sans doute moins absurde en contexte, quand bien même il entrave légèrement la lecture symbolique d'un lieu traditionnellement privilégié pour les révélations divines (mont Sinaï, mont des Oliviers etc.).



## CONSPECTVS SIGLORVM

### **Sigles utilisés dans l'édition :**

< > : usage des chevrons pour indiquer des ajouts par rapport à la forme textuelle commune à la tradition manuscrite.

[ ] : usage des crochets pour indiquer des suppressions par rapport à la forme textuelle commune à la tradition manuscrite.

### **Sigles utilisés dans l'apparat :**

- **Témoins et édition :**

*V* : trois discours dits biographiques contenus dans le *Vaticanus, Graecus 1633* (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup>) fol. 343<sup>v</sup>-345<sup>v</sup>.

*C* : trois discours dits biographiques contenus dans le *Romanus, Casanatensis 931* (XVI<sup>e</sup>) fol. 136<sup>v</sup>-141<sup>v</sup> ; 153<sup>v</sup>-155<sup>r</sup>.

*P* : trois discours dits biographiques contenus dans le *Parisinus, Bibliotheca Nationalis, Supplementum Graecum 407* (1592), fol. 219<sup>v</sup>-226<sup>v</sup>.

*Mai* : édition des trois sermons dits biographiques dans MAI, A., *Spicilegium Romanum IX, Graeca vetera Eusebii Alex., S. Ioh. Damasceni, Photii. Latina vetera Priscilliani, Sedulii, Claudii Taur., Odoramni, Chronicon Palat. Fragmenta sacra, Glossarium Latinitatis. Recentiora Poggii, Vespasiani, Panvini et catalogus Ecclesiarum Romom.* Romae, 1843, p. 703-713.

- **Abréviations :**

*bis rep.* : *bis repetita*

*ego* : conjecture personnelle

*in marg.* : *in margine*

*non leg.* : *non legitur*

*om.* : *omisit*

*supr.* : *supra*

*supr. lin.* : *supra lineam*

*tit.* : *titulus*

- **Système de notation :**

Afin d'indiquer les différentes mains intervenues dans les témoins, nous faisons suivre le sigle du manuscrit d'un chiffre arabe en exposant :

- Ex : κατενηγοντο  $C^1$  καταυγέντες *in marg.*  $C^2$  indique qu'un premier copiste a inscrit κατενηγοντο dans le *Casanatensis*, mais qu'un second scribe est intervenu (en l'occurrence en marge) pour écrire καταυγέντες.

Afin de rendre au mieux l'état des textes dans les témoins, nous avons, lorsque cela était nécessaire, décomposé le processus de copie dans notre notation en faisant suivre le sigle du manuscrit d'une minuscule en exposant :

- Ex : μου *CP Mai* : ου  $V^a$  μ *supr.* ο  $V^b$  indique que le *Vaticanus*, plutôt que de lire μου comme les autres témoins, écrit ου sur la ligne, et μ au-dessus du ο.



Ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας

*Secundum indicem fol. 350<sup>v</sup>, hic coepit collectio.*

Γέγονεν ἀνὴρ τις τῶν εὐσεβῶν ὧν ἔγνωμεν πλησίον Ἀλεξανδρείας τῆς μεγαλοπόλεως οἰκῶν ἐν τόπῳ ἐπὶ ἔτη ἱκανά· καὶ ὁ ἀνὴρ εὐσεβῆς καὶ ἀληθινός, δίκαιός τε καὶ ὄσιος, κεκοσμημένος ἐν πάσῃ ἀρετῇ καὶ ἐκλάμπων ἐν πάσῃ ἀγαθῇ πολιτείᾳ, μάλιστα ἐν τῇ ἀσκήσει τῶν μοναχῶν, ἐνάρετος ὑπὲρ φύσιν, ὑψηλὸς ἐν λόγῳ, ἡσυχος τῷ τρόπῳ, πρᾶος τῇ ἔξει, κενὸς ἐν τῷ βίῳ, ἐπιτιμῆσαι γαληνός, 5 ἐπιστρέψαι καὶ παρακαλέσαι εὐπρόσιτος, ἀπροσωπόληπτος, ἄδολος, εὐπαρρησίαστος εἰς Θεόν, καὶ ἅπαξ ἀπλῶς ἐν πάσῃ ἀρετῇ κεκοσμημένος. Πρώτην δὲ χάριν ταύτην ἐκέκτητο παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰληφώς· πασῶν τῶν γραφῶν τὴν ἐρμηνείαν ἐν τῇ γλώσσει κατεῖχεν. Οὗτος ὁ ἀνὴρ δίκαιος καὶ <ἐπι>τηδείως ἐπεκλήθη Εὐσέβιος· γέγονεν ἐν τοῖς κατορθώμασιν πανευσεβέστατος. Καὶ τί πειρῶμαι τοῦ ἀνδρὸς τὴν ἀρετὴν διαγράφειν τῇ μετρίᾳ μου γλώττῃ ; Πολλάκις γὰρ πολλὰ πειρατήρια 10 κινήσας κατ' αὐτοῦ ὁ διάβολος οὐκ ἴσχυσεν αὐτὸν μεταστῆσαι τοῦ τρόπου, οὔτε τοῦ εὐσεβοῦς λογισμοῦ μετενέγκαι, οὔτε ἀπὸ τῆς ἀσκήσεως καὶ τοῦ κανόνος μετάγειν ἢ μεταστῆσαι· ἦν γὰρ ὁ λογισμὸς αὐτοῦ ἄλατι ἠρτυμένος (Col 4, 6). Οὕτως τοίνυν ὁ μακάριος τοσοῦτον πλῆθος ἐθεράπευσεν δαιμονιζομένων, ὡς ἀριθμῶ μὴ ὑποβληθῆναι, πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ἀρρωστήματα ἐθεράπευσεν ἐν τῷ ὄρει διάγων. Ὑπῆρχεν δὲ παρακλητικὸς καὶ πᾶσιν συμπαθέστατος, λυπουμένους παρεμυθεῖτο, 15 ὀλιγοψύχους παρεκάλει μὴ ὀλιγορεῖν, ἀμαρτωλοὺς ἐδίδασκεν σωφρονεῖν, λέγω<v>· Μικρά ἐστὶν ἡδονὴ καὶ ὀλίγη ἀνάπαυσις, καὶ εἰς αἰῶνα ἡ κόλασις (Mt 25, 46) καὶ ἡ αἰσχύνῃ· μὴ δι' ὀλίγην ἡδονὴν ἀντικαταλλαζώμεθα τὴν αἰώνιον ἀπόλαυσιν. Τοῖς πᾶσιν τὰ πάντα ἐγένετο (1 Co 9, 22) ἵνα τοὺς πάντας κερδήσῃ μιμούμενος τὸν ἀπόστολον. Γέγονεν τοίνυν περιττός ὁ ἀνὴρ ὥστε πάντας τοὺς ἀκούοντας περὶ αὐτοῦ παραγίνεσθαι πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ὄρει καὶ ὠφελεῖσθαι παρ' αὐτοῦ.

---

*tit.* ὁμιλία εὐσεβίου ἀλεξανδρείας *VCP* : τοῦ ἁγίου εὐσεβίου βίος πρὸ ἐπισκοπῆς *Mai* 2 δίκαιος *P Mai* : δικάως *VC* κεκοσμημένος *Mai* : καὶ κοσμημένος *VCP* ἐν *VCP* : *om. Mai* 4 κενὸς *ego* : καὶ ἐνὸς *VCP* κοινὸς *Mai* 5 ἄδολος *P Mai* : ἀδόλες *VC* 6 ἀπλῶς *CP* : *non leg. V* ἀπλοῦς *Mai* ἐν πάσῃ ἀρετῇ κεκοσμημένος *VCP* : *om. Mai* 7 δικάως *VC Mai* : δίκαιος *P* 8 ἐπιτηδείως *Mai* : τιδῖος *VCP* εὐσέβιος : *sublineatum in P eodem atramento quo utitur in textu* ἐν *VCP* : *om. Mai* πανευσεβέστατος *VC* : πανευσεβεστάτου *P* πάνυ εὐσεβέστατος *Mai* 9 τῇ *VC Mai* : τὰ *P* 10 τοῦ<sup>2</sup> *VP* : τοὺς *C om. Mai* 11 μετενέγκαι *VCP* : μετήνεγκε *Mai* 12 οὔτως *VC* : οὔτος *P Mai* 13 ἀριθμῶ *P Mai* : ἀριθμὸν *VC* 15 λέγων *Mai* : λέγω *VCP* 16 ὀλίγη *P Mai* : ὀλίγην *VC* ἀνάπαυσις *VCP* : ἡ ἀνά- *Mai* 17 ἀντικαταλλαζώμεθα *VCP* : καταλλ- *Mai* 18 ὁ *VCP* : *om. Mai*

*Homélie d'Eusèbe Évêque d'Alexandrie*

Selon l'index du fol. 350<sup>v</sup>, ici commence la collection.

Il y eut un homme, parmi les hommes pieux que nous connûmes, qui habita près de la mégalopole d'Alexandrie, en un lieu, pendant un certain temps. Et cet homme était pieux et authentique, respectueux des lois humaines et divines, orné de toute vertu et brillant pour tout bon comportement, particulièrement dans l'ascèse des moines, doué de vertu plus que nature, sublime dans ses discours, l'humeur tranquille, doux de caractère, dépouillé dans sa vie, bienveillant dans ses jugements, prompt à convertir et à supplier, impartial, loyal, capable de franchise envers Dieu, et en un mot, un homme orné de toute vertu. Il acquit cette première grâce qu'il reçut du Saint-Esprit, il possédait dans sa langue l'interprétation de toutes les Écritures. Cet homme était justement et fort à propos appelé Eusèbe : il était en tout très pieux par ses actions. Et que me servirait-il d'essayer de décrire la vertu de cet homme, n'ayant à disposition que la finitude de ma langue ? Bien des fois, en effet, le Diable excita contre lui nombre de tentatives sans jamais parvenir à le faire sortir de son humeur, ni abandonner sa pieuse raison, ni à l'écarter ou le sortir de l'ascèse ou du canon : car sa raison lui était *pleine d'à-propos*<sup>310</sup> (Col 4, 6). Ainsi donc le bienheureux guérit un si grand nombre de malheureux touchés par la démence qu'il serait impossible d'en tenir le compte, et guérit aussi beaucoup d'autres maux alors qu'il vivait dans les hauteurs. Il était capable d'exhorter et de faire preuve d'une empathie extrême envers tous, il encourageait les affligés, appelait les timorés à ne pas craindre, enseignait aux pécheurs la modération en disant : « Le plaisir est peu de chose et l'apaisement est court, et la punition dure une éternité (Mt 25, 46), de même que la honte : ne troquons pas une jouissance éternelle en échange de courts plaisirs. » Il se fit *tout à tous* (1 Co 9, 22), pour que son imitation de l'Apôtre les sauve tous. L'homme était en effet remarquable au point que tous ceux qui en avait eu vent se rendaient dans les hauteurs à sa rencontre et bénéficiaient de son enseignement.

---

<sup>310</sup> Litt. : « assaisonnée de sel ».

- 1 Ἐφθασεν δὲ ἡ περὶ αὐτοῦ φήμη μέχρι τοῦ ἁγίου Κυρίλλου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας. Μιᾶ δὲ τῶν ἡμερῶν ὁ ἐπίσκοπος λαβὼν τὸν κληρὸν ἀνέβη πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ὄρει πρὸς συντυχίαν αὐτοῦ· καὶ ἰδὼν τὸν ἐπίσκοπον ὁ μακάριος Εὐσέβιος ἐρχόμενον ἔδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ (Gn 18, 2) ὡς ἦν αὐτῷ εἰωθὸς ποιεῖν εἰς πάντας τοὺς ἀπερχομένους πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ὄρει. Ὁ δὲ μακάριος καὶ ἅγιος Κύριλλος ἔστησεν αὐτὸν παρακαλέσας ἐπὶ ὥραν πολλήν. Ὁ δὲ μακάριος Εὐσέβιος ἀναστὰς λέγει αὐτῷ· Τίς εἰμι ἐγὼ ἐξουδενωμένος καὶ ἁμαρτωλὸς ὅτι ὁ κύριός μου παρεγένετο πρὸς με ; Τί λογισάμενος ἐνσκυλῆ πρὸς ἄνθρωπον μωρόν ; Τοιούτως γὰρ ἦν ὁ μακάριος ταπεινός, πάντων περίψημα (1 Co 4, 13), κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον. Ἐντὸς αὐτῆ γὰρ ἀρετῆ κεκοσμημένου αὐτοῦ ὑπάρχοντος, οὐδέποτε ἔπαρσις αὐτῷ γέγονεν, ἀλλ' οὕτως ὑπῆρχεν ὡς μήτε ἀρξάμενος ἄσκησιν, λέγων ἑαυτὸν γῆν καὶ σποδὸν (Gn 18, 27) ὑπάρχειν, κατὰ τὸ ῥητὸν τοῦ πιστοῦ Ἀβραάμ. Οἱ δὲ πολλὰ πρὸς ἀλλήλους διαλεχθέντες περὶ τῆς τῶν μοναχῶν πολιτείας, ὃ τε ἅγιος Κύριλλος παρεκάλει τὸν μακάριον Εὐσέβιον εὐχεσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ, καὶ κατέβη ἐκ τοῦ ὄρους εὐχαριστῶν τῷ Θεῷ ἐπὶ τὴν συντυχίαν τοῦ ἀνδρός. Ὁ δὲ μακάριος Εὐσέβιος διῆγεν ἀγαλλόμενος καὶ τρυφῶν ἐν τῇ τῶν θείων γραφῶν μελέτῃ.
- 15 Καὶ ταῦτα μὲν τὰ βραχέα τῆς αὐτοῦ πολιτείας ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ ἐμνημονεύσαμεν ὡς ἐν παρόδῳ, ἵνα μόνον γνῶριμον τὸν ἄνδρα καταστήσωμεν. Τὰς δὲ λοιπὰς αὐτοῦ ἀρετὰς κατὰ τὴν ἄσκησιν αὐτοῦ ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ συνεγραψάμεθα. Λοιπὸν δὲ ἀναγκαῖον εἰπεῖν πῶς ἦλθεν εἰς τὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον.

---

1 φήμη μέχρι τοῦ ἁγίου κυρίλλου : *sublineatum in C eodem atramento quo utitur in textu* τοῦ ἁγίου κυρίλλου : *sublineatum in P eodem atramento quo utitur in textu* 3 εὐσέβιος : *sublineatum in P eodem atramento quo utitur in textu* 3-4 ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσ- *VCP* : καὶ ἐπὶ τ. γ. προσ- *Mai* 4 εἰωθὸς *VC Mai* : ἰ ἔθος *P* 5 παρακαλέσας *Mai* : παρεκάλεσας *VCP* 7 ἐνσκυλῆ *VCP* : ἦλθες *Mai* τοιούτως *VC* : τοιοῦτος *P Mai* 8 περίψημα *VC* : περίψημα *P Mai* θεῖον *VCP* : *om. Mai* 9 κεκοσμημένου *P Mai* : καὶ κοσμημένου *VC* οὕτως *Mai* : οὕτος *VCP* 10 ἄσκησιν *VCP* : τὴν ἄσκ- *Mai* 12 εὐσέβιον *P Mai* : εὐσέβειος *VC* 15 πολιτείας *VP Mai* : πολιτεία *C* βιβλίῳ *P Mai* : βιβλίον *VC* ἐμνημονεύσαμεν *VC Mai* : μὲμνημονεύσαμεν *P* 16 γνῶριμον *Mai* : γνῶριμα *VCP* αὐτοῦ ἀρετὰς κατὰ τὴν ἄσκησιν : *sublineatum in P eodem atramento quo utitur in textu* 17 ἄλλῳ *VP Mai* : ἀλλὰ *C* βιβλίῳ συνεγραψάμεθα : *sublineatum in P eodem atramento quo utitur in textu*

Sa notoriété parvint jusqu'aux oreilles de saint Cyrille, évêque d'Alexandrie. Un jour, accompagné de son clergé, l'évêque s'en alla dans les hauteurs à sa rencontre ; aussi, à la vue de l'évêque qui s'avançait, le bienheureux Eusèbe courut à sa rencontre au sol et se prosterna à ses pieds<sup>311</sup> (Gn 18, 2), comme il avait coutume de faire à tous ceux qui venaient lui rendre visite dans les hauteurs. Le bienheureux et saint Cyrille, dressé au-dessus de lui, le supplia longtemps. Alors le bienheureux Eusèbe en se relevant lui dit : « Qui suis-je moi, un homme de rien et un pécheur pour que mon seigneur me rende visite ? Dans quelle intention te fatigues-tu à venir voir un sot ? » Car le bienheureux était à ce point humble, *rebut universel* (1 Co 4, 13), selon le divin Apôtre. Il était orné d'une telle vertu, qui toujours le gouvernait, que jamais il ne se laissait enfler par l'orgueil, et plutôt se maîtrisait, comme s'il ne s'était pas encore adonné à l'ascèse, affirmant n'être autre que *poussière et cendre* (Gn 18, 27), selon la parole du fidèle Abraham. Alors ils échangèrent longuement autour de la vie des moines, et saint Cyrille demanda au bienheureux Eusèbe de prier pour lui, et quitta les hauteurs, glorifiant Dieu pour lui avoir fait rencontrer cet homme. Et le bienheureux Eusèbe retourna à ses occupations, se réjouissant et se nourrissant de la lecture des divines Écritures.

Et c'est en guise d'introduction que nous avons rappelé dans ce livre ces extraits de sa vie, seulement pour présenter cet homme remarquable ; le reste de ses vertus, relatives à son ascèse, nous les avons compilées dans un autre livre. Aussi me reste-t-il à raconter comment il accéda au trône épiscopal.

---

<sup>311</sup> Nous avons fait le choix de laisser transparaître en français la curieuse syntaxe du grec.

1 Ἐγένετο τοίνυν τὸν μακάριον Κύριλλον τὸν ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας ἀρρωσθήσαι· δι' ἧς καὶ  
 ἐπορεύθη πρὸς τὸν Κύριον· καὶ προσκαλεσάμενος πάντα τὸν κληρὸν καὶ τοὺς ὑπάρχοντας ἐν τῇ πόλει  
 ἄνδρας βουλευτικούς καὶ πάντας τοὺς μεγιστᾶνας, καὶ ἀνακαθίσας ἐπὶ τῆς κλίνης ἤρξατο λέγειν  
 αὐτοῖς· Ἴδου ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν καὶ πορεύομαι πρὸς τοὺς πατέρας μου,  
 5 ἐκτελέσας τὸν δρόμον τῶν ἡμερῶν μου· ἡ γὰρ ζωὴ αὐτὴ ματαία ἐστίν, καὶ ἡ τιμὴ πρόσκαιρος καὶ ὁ  
 βίος ὀλιγοχρόνιος, καὶ ὁ πλοῦτος ἀράχνη διαλυομένη. Μακάριος δέ ἐστιν ὅστις δυνήθη τὴν ψυχὴν  
 αὐτοῦ μόνον φυλάξαι τῷ δεδοκῶτι αὐτὴν ἄμεμπτον (Ph 2, 15) καὶ παραστήσαι αὐτὴν ἀκεραίαν  
 (Ph 2, 15), οἷαν τε καὶ παρέλαβεν παρ' αὐτοῦ. Καὶ τίς οὕτως ἠγωνίσαστο ὡς Εὐσέβιος ὁ πανάρετος  
 μοναχὸς ἐν τῷ ὄρει διάγων ; Ἐγνων γὰρ ἀληθῶς ὅτι *σκεῦδός ἐστιν ἐκλογῆς* (Ac 9, 15). Ἴδου βούλομαι  
 10 αὐτὸν καταστήσαι ποιμένα ἀντὶ ἐμοῦ, οὐκ ἐλάχιστον τυγχάνοντα. Θέλω οὖν ἔτι τῶν ὀφθαλμῶν μου  
 ἀνεωγμένων, τοῦτον καταστήσαι αὐτὸν ἐν τῷ θρόνῳ τῆς ἐπισκοπῆς μου, καὶ αὐτῷ παραδοῦναι τὴν  
 καλὴν ποίμνην τῷ καλῷ ποιμένι (Jn 10, 11). Μεγάλῃ γὰρ ἀληθῶς ἐν τῷ ἀνδρὶ χάρις ἐνοικεῖ, καὶ πάνυ  
 κεκοσμημένον αὐτὸν ἐώρακα καὶ τέλειον ἐν πᾶσιν *εὐσεβεῖα καὶ σεμνότητι* (1 Tm 2, 2). Τί οὖν ὑμῖν  
 δοκεῖ, ἀδελφοί μου, καὶ τέκνα μου ἀγαπητά ; Ἀποκριθέντες δὲ πάντες ἐνὶ στόματι εἶπαν· Ναί, κύριε  
 15 ἡμῶν καὶ πάτερ τίμιε, πρέπει τὸν δίκαιον δικαίῳ προσνέμειν τὴν ἰδίαν ποίμνην· καὶ ἐν τούτοις,  
 δέσποτα, ἔδειξας τὴν ἀγάπην τὴν περὶ τῆς ποίμνης σου, ὅτι καὶ πορευόμενος πρὸς τὸν Κύριον  
 περ' ἡμῶν ἐφρόντισας. Τότε λέγει αὐτοῖς ὁ ἐπίσκοπος· Ἀνέλθατε ἐν τῷ ὄρει καὶ πείσαντες αὐτὸν  
 καταγάγετε αὐτὸν πρὸς με.

4 ὁ VCP : om. Mai ἀναλύσεως VC : ἀπολύσεως P ἀναπαύσεως Mai 5 ἐκτελέσας VCP : τελέσας Mai 7 τῷ  
 δεδοκῶτι αὐτὴν VCP : τῷ δεσπότη αὐτῆς Mai ἀκεραίαν VCP : ἀκέραιον Mai 8 καὶ<sup>1</sup> VC Mai : om. P ὡς  
 εὐσέβιος ὁ πανάρετος : *sublineatum in P eodem atramento quo utitur in textu* 11 αὐτὸν VCP : om. Mai  
 12 ἐνοικεῖ VCP : οἰκεῖ Mai 14 ἀποκριθέντες Mai : ἀποκριθέντος VCP 15 τὸν VC Mai : τὸ P 17 πείσαντες  
 Mai : ποιήσαντες VCP

Il advint, en effet, que la santé du bienheureux Cyrille, évêque d'Alexandrie, se dégradait, et à cause de cela, il s'acheminait vers le Seigneur ; aussi il appela tout son clergé ainsi que les puissants de la ville, sénateurs et tous les magistrats, et assis sur sa couche, il commença à leur dire : « Voilà venue l'heure de ma délivrance, et je commence à cheminer vers mes pères, la course de mes jours touche à sa fin ; car cette vie est vaine, et la gloire temporaire, et l'existence ne dure pas, et la richesse n'est autre que ces toiles dissoutes que tissent les araignées. Heureux celui qui est capable de garder son âme seulement pour celui qui la lui a offerte irréprochable (Ph 2, 15), et de la lui rendre pure (Ph 2, 15), telle qu'il l'avait reçue de lui. Et qui d'autre qu'Eusèbe, ce très vertueux moine qui habite les hauteurs, s'est à cette fin acharné ? Car j'ai véritablement compris qu'il m'est *un instrument de choix* (Ac 9, 15). Voyez-vous, je veux qu'il prenne ma place de pasteur, puisqu'il est loin d'être le dernier. Je désire donc, pendant que mes yeux sont encore ouverts, l'installer sur mon trône épiscopal, et léguer le bon troupeau au bon pasteur (Jn 10, 11). Une grâce véritablement grande réside, en effet, en cet homme, et j'ai vu qu'il était tout à la fois pourvu et parfait *en toute piété et dignité* (1 Tm 2, 2). Qu'en pensez-vous, mes frères, et mes très chers enfants ? » Alors, répondant d'une même voix ils dirent : « Oui, Seigneur et Père vénérable, il convient que le juste lègue au juste son propre troupeau, et en toute circonstance, Maître, tu as fait preuve de ta bonté envers ton troupeau, puisqu'au moment même où tu chemines vers le Seigneur, tu penses à nous. » Alors l'évêque leur dit : « Allez dans les hauteurs, et après l'avoir persuadé, conduisez-le auprès de moi. »

1 Τότε ἀνήλθον πρὸς αὐτὸν οἱ κεφαλαῖοί τε τῶν κληρικῶν, καὶ οἱ μεγιστᾶνες τῆς πόλεως, καὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ἤρξαντο λέγειν ὅτι, Δεῖ σε ἐπίσκοπον καὶ πατέρα ἡμῶν γενέσθαι· τοῦτο γὰρ ἔδοξεν τῷ πνευματικῷ ἡμῶν πατρὶ Κυρίλλῳ ἐπισκόπῳ, σοι καταλείπειν τὸν θρόνον τῆς ἐπισκοπῆς· αὐτὸς γὰρ πορεύεται πρὸς Κύριον. Ὁ δὲ μακάριος Εὐσέβιος προσεκύνησεν αὐτοὺς καὶ εἶπεν· Δέομαι  
5 ὑμῶν, κύριοί μου, προχειρίσασθε τὸν δυνάμενον δέξασθαι τὴν ἀρχὴν ταύτην. Ἐγὼ γὰρ ἀνάξιος ὑπάρχων καὶ ἀσθενής καὶ σώματι καὶ ψυχῇ. Τῶν δὲ ἐπὶ πλεῖον παρακαλούντων αὐτόν, ἔλεγεν ὅτι Ἀμήχανόν ἐστιν ἐξελθεῖν με τῆς ἐρήμου. Ἰδόντες δὲ τὸ ἀκίνητον τοῦ ἀνδρὸς ἐφοβήθησαν ἐπὶ πολὺ παρενοχλεῖν αὐτῷ καὶ ἀφέντες αὐτὸν κατέβησαν ἐκ τοῦ ὄρους καὶ ἀνήγγειλαν τῷ ἐπισκόπῳ, ὅτι Ἀμήχανον αὐτόν ἐστιν ἐπακοῦσαι τοῖς ἡμετέροις λόγοις. Τῇ δὲ νυκτὶ ἐκείνῃ ἀναστὰς ὁ μακάριος  
10 Εὐσέβιος ἐλογίσατο ἐν ἑαυτῷ λέγων, ὅτι Ἐὰν μὴ ἀναχωρήσω τοῦ τόπου τούτου, καὶ ἀπέλθω εἰς ἀνεπίγνωστον τόπον, οὐκ ἔστιν με ἐκφυγεῖν τὸ βάρος τοῦτο. Ἀναστὰς οὖν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ὄρμησεν ἐπὶ τὴν θηβαΐδος ἔρημον. Ποιήσαντος δὲ αὐτοῦ δυὸ μιλίων πορείαν, ἰδοὺ φωνὴ ἐγένετο αὐτῷ οὐρανόθεν· Ποῦ πορεύει Εὐσέβιε ; Ἀνάστρεφε εἰς τὸν τόπον σου (1 R 19, 15) ἐν εἰρήνῃ, καὶ ἡ χάρις μου ἔσται μετὰ σοῦ. Ὁ δὲ ἔμφοβος οὐ γενόμενος ἐπέστρεψεν εἰς τὴν μονὴν αὐτοῦ δοξάζων τὸν θεόν.  
15 Ὁ δὲ μακάριος Κύριλλος πάλιν τῇ ἄλλῃ ἡμέρᾳ πέμπει πᾶσαν τὴν πόλιν μετὰ λύχνων καὶ κηρίων τοῦ παρακαλέσαι αὐτόν· Μόνον χάριν, συντυχίαν σου. Ἐξέρχομαι ἐκ τοῦ σώματος, καὶ θέλω συντάξασθαί σοι, καὶ εἰ οὐ θέλεις ὑπακοῦσαι ἡμῶν, οὐκ ἔστιν ὁ ἀναγκάζων σε. Οἱ δὲ ἀπελθόντες ἔλυσαν αὐτὸν πρὸς ταῦτα. Ὁ δὲ μακάριος ἀναστὰς κατέβη εἰς τὴν πόλιν, καὶ εἰσελθὼν πρὸς τὸν ἐπίσκοπον προσεκύνησεν αὐτῷ. Ὁ δὲ μακάριος Κύριλλος ἤρξατο περὶ τῆς ἐπισκοπῆς αὐτῷ  
20 διαλέγεσθαι καὶ ἐκ τῶν γραφῶν παραβολὰς αὐτὸν ἐνεγκῶν, ἐποίησεν αὐτὸν χειροτονηθῆναι.

1 ἀνήλθον *Mai* : ἀνήλθεν *VCP* οἱ<sup>1</sup> *VCP* : *om. Mai* τῆς *P Mai* : τὴν *VC* 2 ἐπίσκοπον *P Mai* : ἐπίσκοπος *VC*  
3 πνευματικῷ *P Mai* : πνευματικῶν *VC* 4 μακάριος *CP Mai* : μακαρίῳ *V* 5 προχειρίσασθε *VC Mai* :  
προχειρίσασθαι *P* δυνάμενον *Mai* : δυνάμεων *VCP* 6 ψυχῇ *P Mai* : ὑ ψυχῇ *V* ἢ ψυχῇ *C* 8 παρενοχλεῖν  
αὐτῷ καὶ ἀφέντες αὐτόν κατέβησαν *CP Mai* : *in marg. V<sup>a</sup>* παρενοχλεῖν *V<sup>b</sup>C Mai* : παρένοχλον *P* αὐτόν *CP*  
*Mai* : αὐτῷ *V<sup>c</sup>* 9 ἐπακοῦσαι *VCP* : ἐπακούειν *Mai* 9-10 ὁ μακάριος εὐσέβιος : *sublineatum in P eodem atramento*  
*quo utitur in textu* 12 ἐπὶ τὴν θηβαΐδος : *sublineatum in P eodem atramento quo utitur in textu* - θηβαΐδος ἔρημον  
ποιήσαντος : *sublineatum in C eodem atramento quo utitur in textu* 14 μετὰ *P Mai* : μετε *VC* οὐ *CP* : *om. V*  
*Mai* 15 κύριλλος πάλιν : *sublineatum in P eodem atramento quo utitur in textu* 16 αὐτόν *CP Mai* : αὐτήν *V<sup>a</sup>*  
ο *supr.* ἢ *V<sup>b</sup>* μόνον *CP Mai* : μόνοι *V* συντυχίαν *VCP* : συντυχίας *Mai* ἐξέρχομαι *VCP* : πρὶν ἢ ἐξ- *Mai*  
17 ἀναγκάζων σε *VP Mai* : ἀναγκάζωνες *C* 18 ἔλυσαν *VCP* : ἔπεισαν *Mai* 19 προσεκύνησεν *Mai* :  
προσκυνήσαν *VCP* αὐτῷ<sup>1</sup> *VCP* : αὐτόν *Mai* αὐτῷ<sup>2</sup> *CP* : αὐτῷ *V<sup>a</sup>* ο *supr.* ω *V<sup>b</sup>* αὐτόν *Mai* 20 παραβολὰς  
*Mai* : παραμβολὰς *V* παραλυβολὰς *CP* αὐτόν<sup>1</sup> *VCP* : αὐτῷ *Mai*

Ainsi les dignitaires du clergé et les magistrats de la ville allèrent à sa rencontre, et en se prosternant devant lui, ils commencèrent à lui dire : « Il te faut devenir notre évêque et père : notre père spirituel et évêque Cyrille estime juste de te léguer le trône épiscopal, car lui s'en va à la rencontre du Seigneur. » Alors le bienheureux Eusèbe se prosterna à leurs pieds et dit : « Je vous en prie, mes seigneurs, portez votre choix sur quelqu'un capable de recevoir cette fonction. Car moi, je suis indigne et faible, et de corps et d'esprit. » Alors qu'ils le suppliaient avec insistance il dit : « Il est impossible de me faire quitter ce désert ». Voyant l'impassibilité de l'homme, ils prirent peur de ne l'importuner encore, et le laissant, ils descendirent des hauteurs et vinrent annoncer à l'évêque : « Il est impossible de lui faire entendre nos discours. » La nuit même, le bienheureux Eusèbe s'éveilla et après réflexion se dit : « Si je ne m'éloigne pas de ce lieu, et ne m'en vais vers un lieu inconnu, il me sera impossible de fuir cette charge. » La nuit même, il se leva donc et fit route vers le désert de Thébaïde. Au bout de deux miles, voilà qu'une voix lui parvint du ciel : « Où vas-tu, Eusèbe ? (1 R 19, 15) Retourne chez toi en paix, et ma grâce sera avec toi. » Alors, sans être effrayé, il s'en retourne vers son ermitage, glorifiant Dieu. De nouveau, le jour suivant, le bienheureux Cyrille envoie l'ensemble de la ville, torches et cierges en main, pour lui demander « une seule faveur, que tu viennes à ma rencontre. Je suis sur le point de quitter mon corps et je veux m'entretenir avec toi ; et si tu refuses de nous écouter, il n'est personne qui te forcera. » Alors ils allèrent et lui rendirent ce récit. Le bienheureux se leva et descendit en ville, et se rendant auprès de l'évêque, il se prosterna à ses pieds. Le bienheureux Cyrille commença à l'entretenir au sujet de l'épiscopat et lui rapportant les paraboles tirées des Écritures, il arrangea son ordination.

- 1 Τότε συγκαλεσάμενος ὁ μακάριος Κύριλλος τοὺς πέριξ ἐπισκόπους εἰς τὴν κυριακὴν ἐχειροτόνησεν τὸν μακάριον Εὐσέβιον· καὶ ἐγένετο χαρὰ μεγάλη ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ. Διελθούσης δὲ τῆς κυριακῆς, τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ἣτις ἐστὶν πρὸς δευτέραν, ὁ ἀγιώτατος Κύριλλος ἀπέλυσεν ἐν Κυρίῳ πληρώσας τὸν δρόμον τοῦ βίου ἅμεμπτα.
- 5 Οὕτως ἦν Κύριλλος ὁ κατὰ τοῦ ἀθλίου Νεστορίου τοῦ αἰρετικοῦ πολλὰ ἀγωνισάμενος. Οὗτος ὁμιλήσας κατὰ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ, ἔπεισεν τὸν βασιλέα καθελεῖν τὸν κακόφρονα, καλῶς κηρύζας τὴν πίστιν τῆς ἁγίας Τριάδος. Οὕτως ἦν Κύριλλος ὁ καλοκῆρυξ τῆς ἁγίας θεοτόκου Μαρίας· ὅθεν καὶ σὺν αὐτῆς αὐλίζεται ἐν τῇ τῶν οὐρανῶν βασιλείᾳ. Μετὰ δὲ τὴν τούτου τελείωσιν τῇ ἐξῆς ἡμέρᾳ, ἐνεθρόνισαν τὸν μακάριον Εὐσέβιον, καὶ ἀπῆλθεν ἕκαστος εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν παραθέμενοι ἀλλήλους
- 10 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

*Secundum indicem fol. 350', sequitur sermo 'de episcopatu beati Eusebii et quomodo Alexandrum ad saniora revocaverit'.*

\*\*\*

---

1 μακάριος κύριλλος τοὺς πέριξ ἐπισκόπους : *sublineatum in P eodem atramento quo utitur in textu* 3 τῇ P Mai : τὴν VC 5 οὕτως ego : οὗτος VCP Mai οὕτως ἦν κύριλλος : *sublineatum in CP eodem atramento quo utitur in textibus* νεστορίου τοῦ αἰρετικοῦ : *sublineatum in P eodem atramento quo utitur in textu* τοῦ<sup>2</sup> VCP : om. Mai 7 οὕτως ego : οὗτος VCP Mai 8 αὐτῆς VCP : αὐτῇ Mai βασιλείᾳ P Mai : βασιλείαν VC 10 τῷ<sup>2</sup> VC Mai : om. P

Alors le bienheureux Cyrille fit quérir les évêques des environs pour le dimanche suivant et ordonna le bienheureux Eusèbe ; alors une grande joie s'empara de la ville. La journée du dimanche prit fin, et au cours de cette même nuit, la nuit du dimanche au lundi, le très saint Cyrille, affranchi de son enveloppe corporelle, alla rejoindre le Seigneur, terminant de manière irréprochable la course de sa vie.

Ainsi était Cyrille, lui qui à maintes reprises tint tête au belliqueux hérétique Nestorius. Il composa des discours pour contrer l'hérésie de ce dernier, et persuada l'empereur de déposer l'insensé, proclamant triomphalement la foi de la Sainte Trinité. Ainsi était Cyrille, le valeureux héraut de la Sainte Marie Théotokos. Voilà pourquoi c'est à ses côtés qu'il séjourne dans le royaume des cieux. Sa mort survenant, on intronisa le jour suivant le bienheureux Eusèbe, et tous deux allèrent dans leur ville respective, se remettant mutuellement au Père et au Fils et au Saint-Esprit, pour les siècles des siècles. Amen.

Selon l'index du fol. 350<sup>v</sup>, s'en suit le sermon « sur l'épiscopat du bienheureux Eusèbe et comment il convertit Alexandre ».

\*\*\*

## Λόγος περι τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψε τὸν Ἀλέξανδρον

*Secundum indicem fol. 350', antecedit 'homilia Eusebii episcopi'.*

1 Ὁ μακάριος Εὐσέβιος δεξάμενος τὴν χάριν τῆς ἐπισκοπῆς καθ' ἐκάστην κυριακὴν ἦν προσομιλῶν  
περὶ τῆς μετανοίας καὶ σωτηρίας τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρώπων· καὶ πολλοὶ τῶν πονηρῶν καὶ ἀμαρτωλῶν  
κατανυχθέντες ἐπὶ τῷ λόγῳ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ, ἐπέστρεφον ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν τῶν πονηρῶν,  
καὶ διὰ μετανοίας ἐξελεώσαντο τὸν Θεόν, ὥστε πάντας λέγει<v> ὅτι χάρις Θεοῦ ἔστιν ἡ λαλοῦσα διὰ  
5 τῶν χειλέων αὐτοῦ, καὶ ἦν χαρὰ μεγάλη ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ ἐν τῇ ἐπιστασίᾳ τοῦ μακαρίου ἀνδρός.  
Ἦν δέ τις ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ ὀνόματι Ἀλέξανδρος, σφόδρα πονηρὸς καὶ ἐναγῆς, ὥστε οὐδέποτε  
ἔλαβεν εἰς μνήμην τῶν ἰδίων κακῶν τὸ πλῆθος· οὔτε δέ τις ἠδυνήθη ἀποστῆσαι αὐτὸν τῶν κακῶν καὶ  
πονηρῶν αὐτοῦ πράξεων, οὐδὲ εἰς ἔννοι<αν> ἐδέχετο τὰ τούτων ῥήματα, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ  
ἐβδελύσσατο τοὺς νουθετοῦντας αὐτόν. Ἦν δὲ γένους μεγάλου· ὑπῆρχεν γὰρ ἀνδρὸς βουλευτικοῦ  
10 υἱός, πλούσιος σφόδρα ὑπὲρ πάντας τοὺς κατοικοῦντας ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ. Μιᾶ οὖν τῶν ἡμερῶν,  
τινὲς τῶν συναρχόντων τῷ Ἀλεξάνδρῳ εἰσελθόντες ἀνήγγειλαν τῷ ἐπισκόπῳ Εὐσεβίῳ τὰ περὶ τοῦ  
Ἀλεξάνδρου καὶ τῶν πράξεων αὐτοῦ τῶν πονηρῶν. Ὁ δὲ μακάριος ἀκούσας ταῦτα ἐστέναξεν ἐκ  
μέσου τῆς καρδίας αὐτοῦ πρὸς Κύριον, καὶ δακρύσας σφοδρῶς εἶπεν· Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ δια τὰς  
ἡμῶν ἀμαρτίας κατελθὼν ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ὑπομείνας σταυρόν, καὶ ἐν αὐτῷ τῷ σταυρῷ ληστὴν εἰς  
15 παράδεισον εἰσαγαγὼν (Lc 23, 39-43), καὶ τελώνην ποιήσας εὐαγγελιστὴν (Mt 2, 6-13), καὶ πόρνην  
παρθένου σεμνοτέραν (Mt 26, 6-13 ; Mc 14, 3-9 ; Lc 7, 36-50 ; Jn 12, 1-8), Κύριε ὁ εἰπὼν· *Αἰτεῖτε  
καὶ δοθήσεται ὑμῖν* (Lc 6, 38), κατάνυξον τὴν καρδίαν τοῦ πλάσματός σου, καὶ ἄνοιξον αὐτῷ θύραν  
μετανοίας καὶ μὴ ἐάσης αὐτὸν ἀπολέσθαι εἰς τέλος, Πανάγιε Δέσποτα, ὅτι εὐλογητὸς <εἶ> εἰς τοὺς  
αἰῶνας. Ἀμήν. Καὶ λέγει τοῖς ἀναγγεῖλασιν αὐτῷ περὶ τοῦ Ἀλεξάνδρου· Ἀπελθόντες εἶπατε αὐτῷ ὅτι  
20 εἶρηκεν Εὐσέβιος, ὅτι Τάχιον ἐλθὲ πρὸς με ὅτι μυστήριόν μοι ἔστιν πρὸς σέ. Καὶ ἐὰν ἐρωτήσῃ ὑμᾶς  
τί ἔστιν τὸ μυστήριον, εἶπατε αὐτῷ ὅτι *μαργαρίτης* αὐτῷ προσηνέχθη *πολύτιμος* (Mt 13, 46) καὶ θέλει  
σοὶ αὐτὸν πωλῆσαι. Οἱ ἀπελθόντες εἰρήκασιν αὐτῷ καθὼς εἶπεν αὐτοῖς.

1 προσομιλῶν CP Mai : προσομιλῶ V<sup>a</sup> v supr. lin. V<sup>b</sup> 3 κατανυχθέντες Mai : κατενηγοντο V κατενηγοντο C<sup>1</sup>  
κατανυγέντες in marg. C<sup>2</sup> κατανυγέντες P τῶν<sup>2</sup> P Mai : τῷ VC 4 λέγειν Mai : λέγει VCP ἡ VCP : om. Mai  
7 ἠδυνήθη VCP : ἐδυνήθη Mai 8 ἔννοιαν Mai : ἔννοι VCP 9 ἐβδελύσσατο Mai : ἐβδελύσσετο VCP  
10 σφόδρα CP Mai : σφόδρα I V 11 συναρχόντων Mai : σὺν ἀρχουσῶν VCP ἀλεξάνδρῳ V Mai : ἀλέξανδρος  
CP εὐσεβίῳ P Mai : εὐσεβεῖου VC 14 τῷ P Mai : τῷ VC 15 παράδεισον VCP : τὸν π. Mai 16 παρθένου  
P Mai : παρνος V<sup>a</sup>C<sup>a</sup> θ supr. lin. V<sup>b</sup>C<sup>b</sup> 17 ὑμῖν Mai : ἡμῖν VC ἐμίν P 18 εἶ Mai : om. VCP εἰς<sup>1</sup> VCP : om.  
Mai 19 ἀμήν VCP : om. Mai ἀναγγεῖλασιν VC Mai : ἀγγεῖλασιν P 22 σοὶ VCP : om. Mai

*Discours sur l'épiscopat du bienheureux Eusèbe et comment il  
convertit Alexandre*

Selon l'index du fol. 350<sup>v</sup>, « homélie d'Eusèbe évêque » précède.

Lorsque le bienheureux Eusèbe reçut la grâce de l'épiscopat, il s'employa, chaque dimanche, à prêcher sur la repentance et le salut des âmes des hommes. Alors nombre de mauvaises personnes et de pécheurs, pénétrés de regrets par le discours de son enseignement, se détournèrent de leurs mauvaises actions, s'en remirent en se repentant à la pitié de Dieu, de sorte que tous dirent : « c'est la grâce de Dieu qui parle à travers ses lèvres », et une joie immense gagna cette ville sous la férule de cet homme bienheureux. Il y avait, dans cette ville, un homme nommé Alexandre, particulièrement mauvais et pêcheur, tant et si bien que jamais il ne se souvenait de la foule de ses mauvaises actions ; aussi, personne n'était en mesure de le détourner de ses mauvaises et lamentables actions : jamais il ne réfléchissait aux paroles de ceux qui s'y essayaient, mais plutôt prenait en abomination quiconque le réprimandait. Il était de bonne famille : fils de conseiller, il était particulièrement riche, bien plus que l'ensemble des habitants de cette ville. Un jour donc, certains des proches d'Alexandre vinrent raconter à l'évêque Eusèbe la situation d'Alexandre et ses lamentables actions. Alors le bienheureux, en écoutant leurs propos, tira du fond de son cœur des gémissements qu'il adressa à Dieu et, tout en pleurant à chaudes larmes dit : « Seigneur Jésus-Christ, toi qui, à cause de nos péchés, es descendu sur terre, et as enduré le supplice de la croix, et sur cette même croix, as fait entrer le larron au Paradis (Lc 23, 39-43), fais du publicain un évangéliste (Mt 2, 6-13), et as rendu la putain plus respectable que la vierge (Mt 26, 6-13 ; Mc 14, 3-9 ; Lc 7, 36-50 ; Jn 12, 1-8), Seigneur, toi qui as dit “*Demandez, et il vous sera donné*” (Lc 6, 38), pénètre dans le cœur de ta créature, et ouvre-lui la porte de la repentance et ne la laisse périr entièrement, Très Saint Maître, puisque tu es béni pour l'éternité. Amen. » Et il dit à ceux venus l'informer de la situation d'Alexandre : « Allez lui dire ces propos que vous a tenus Eusèbe : “viens vite me voir : puisque j'ai un mystère à te dire.” Et s'il vous demande “quel est ce mystère ?” dites-lui : “Il lui a fait porter une *perle d'une grande valeur* (Mt 13, 46) et il souhaite te la vendre.” » Alors les messagers lui dirent les propos qu'il leur avait dit.

1 Ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἀκούσας καὶ περιχαρῆς γενόμενος ἦλθεν πρὸς τὸν ἐπίσκοπον· καὶ εἰσελθὼν  
προσεκύνησεν αὐτῷ. Ὁ δὲ μακάριος λαβόμενος τῆς χειρὸς αὐτοῦ, εἰσῆλθεν εἰς τὸν κοιτῶνα τὸν  
ἐσώτερον· καὶ καθίσαντες ἀμφοτέρω ἡρξάτο λέγειν αὐτῷ ὁ μακάριος Εὐσέβιος διὰ παραβολῆς οὕτως  
λέγων· Πρᾶγμα ἐρωτῶ σε καὶ εἰ ὀρθῶς ἀποκριθῆς μοι, χαρίσομαι σοὶ τὸν μαργαρίτην ὃν  
5 ἐπηγγειλάμην δῶσαι σοι· δωρεὰν γὰρ αὐτὸν ἔλαβον, καὶ δωρεὰν σοὶ δίδωμι αὐτόν (Mt 10, 8). Ἐλεγεν  
δὲ ὁ μακάριος τὸν μαργαρίτην περὶ τῆς μετανοίας τῆς δοθείσης τοῖς ἀμαρτωλοῖς παρὰ τοῦ Κυρίου.  
Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἀλέξανδρος λέγει αὐτῷ· Εἶπέ μοι, κύριέ μου, καὶ ὃ ἐὰν γεωργήσῃ ὁ ποῦς μου  
ἀποκρίνομαι τῷ ἰσαγγέλῳ. Λέγει αὐτῷ ὁ ἐπίσκοπος· Ἐκάλεσέν σε σήμερον ὁ βασιλεὺς καὶ εἶπέν σοι·  
10 Ἴδου κρίσις μοι ἐπέρχεται αὔριον καὶ δεινὴ κόλασις ἐν τρισὶν ἡμέραις, καὶ οὐκ ἔστιν ὁ κατέχων τὴν  
βασιλείαν μου, ἐμοῦ ἐκεῖ μὴ ὑπάρχοντος. Δεῦρο οὖν περιβαλοῦ τὴν πορφυρίδα καὶ τὸν στέφανόν μου  
ἐπὶ τὴν κεφαλὴν σου, καὶ τὸ δακτύλιόν μου βάλῃ εἰς τὴν χεῖρά σου, καὶ ἐν τῇ δεξιᾷ σου λάβῃ τὴν  
ράβδον τὴν χρυσοῦν, καὶ κάθισον ἐπὶ τοῦ θρόνου μου τοῦ βασιλικοῦ, καὶ ἐπὶ τοῦ ἄρματος τοῦ χρυσοῦ  
ἐπίβηθι, καὶ βασιλεύσον ἐν ταῖς τρισὶν ταύταις ἡμέραις καὶ ἐν τῷ αἰῶνι ἐν ἐμοὶ ἀπὸ τῆς κολάσεως  
ἐξορίσω σε τὸν ἅπαντα χρόνον, ἵνα μὴ φανῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ μου. Εἰ δὲ τοῦτο οὐ θέλεις, ἄπελθε ἀντι  
15 ἐμοῦ εἰς τὴν κρίσιν εἰς ἣν ἐγὼ μέλλω ὑπάγειν ἐν ταῖς τρισὶν ἡμέραις· καὶ μετὰ τὸ ὑπομεῖναί σε τῶν  
τριῶν ἡμερῶν τὴν κόλασιν, τὰς λοιπὰς ἡμέρας τοῦ χρόνου τῆς ζωῆς σου καὶ συγκληρονόμος τῆς  
βασιλείας μου ἀναδειχθήσῃ. Τί οὖν σοὶ ἀρεστόν, εἶπέ μοι, τῶν τριῶν ἡμερῶν ἢ ἀνάπαυσις τῆς  
ὑπερηφανίας καὶ τῆς δόξης καὶ τοῦ λοιποῦ χρόνου ἢ ἐξουρία, ἢ τῶν τριῶν ἡμερῶν ἢ κόλασις καὶ ὁ  
κάματος καὶ [ἢ] τοῦ λοιποῦ χρόνου ἢ δόξα καὶ ἢ ἀνάπαυσις ; Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἀλέξανδρος εἶπεν·  
20 Δέομαί σου, κύριε πάτερ, ἐμοὶ μᾶλλον αἰρετόν ἢ τῶν τριῶν ἡμερῶν ὑπομεῖναι τὴν κόλασιν ὑπὲρ τοῦ  
βασιλέως μου, καὶ τὸν λοιπὸν χρόνον ἀναπαύειν.

1 γενόμενος VC : om. P γενόμενος Mai τὸν ἐπίσκοπον καὶ VP Mai : in marg. C<sup>a</sup> εἰσελθὼν V Mai : om. C<sup>b</sup>P  
2 προσεκύνησεν VP Mai : ἐκύνησεν C<sup>c</sup> προσ in marg. C<sup>d</sup> αὐτῷ VCP : αὐτόν Mai 3 ἡρξάτο P Mai : ἡρξάντο  
VC λέγειν P Mai : λέγει VC οὕτως VCP : οὕτω Mai 4 σοὶ VCP : om. Mai 5 δῶσαι VCP : δώσειν Mai  
7 γεωργήσῃ ego : γεωργήσῃ VC γεωργήσῃ P Mai 8 ἐκάλεσεν CP Mai : ἐξέκαλεσεν V 11 χεῖρα P Mai : χεῖρας  
VC 12 κάθισον VCP : βᾶδισον Mai 14 βασιλείᾳ CP Mai : βασιλείᾳ V μου CP Mai : ου V<sup>a</sup> μ supr. ο V<sup>b</sup>  
15 μέλλω P Mai : μέλω VC 17 ἀρεστόν P Mai : ἀ- εἶ VC ἀνάπαυσις VCP : ἀπόλαυσις Mai 18 ἐξουρία P  
Mai : ἐξουρία VC 19 καὶ τοῦ λοιποῦ χρόνου ego : καὶ ἢ τ. λ. χ. VCP Mai ἢ ἀνάπαυσις P Mai : ἢ ἀνάπαυσις V<sup>a</sup>  
α supr. ν V<sup>b</sup> ἢ ἀνάπαυσις C 21 τὸν P Mai : τὸ VC ἀναπαύειν Mai : ἀναπα εἶναι VC ἀναπαῖναι P

Alexandre en les écoutant fut en proie à une grande joie et se rendit auprès de l'évêque, et étant entré, se prosterna à ses pieds. Alors le bienheureux lui prenant la main, se dirigea vers la chambre intérieure, et lorsqu'ils furent tous les deux assis, le bienheureux Eusèbe commença à lui dire, lui parlant par paraboles : « Je vais te poser une question importante, et si tu me donnes une réponse juste, je te gratifierai de cette perle que j'ai promis de te donner : je la reçus en cadeau, et c'est en cadeau que je te la donne. » Le bienheureux dit qu'il s'agissait de la perle de repentance qui est donnée aux pécheurs par le Seigneur. Et Alexandre lui répondit : « Dis-moi, mon Seigneur, et quoi que cultive mon pied, j'en rendrai compte à celui qui est égal aux anges<sup>312</sup>. » L'évêque lui dit : « L'empereur t'appelait en ce jour et te disait : Voilà que demain m'attendent un jugement et une peine terrible de trois jours, et il n'est personne pour prendre les rênes de mon empire, car je ne serai pas là. Voilà donc, revêts la robe de pourpre et ma couronne sur ta tête, mets mon anneau à ta main, et dans ta main droite prends le sceptre d'or, et assieds-toi sur mon trône impérial, et monte sur le char d'or, et règne pendant ces trois jours et au moment opportun, moi, après avoir été puni, je t'expulserai pour l'éternité, afin que jamais plus tu ne paraisses en mon royaume. Si tu refuses cette alternative, rends-toi à ma place à la condamnation pour laquelle je dois être puni pendant trois jours ; et une fois que tu auras supporté le châtement pendant trois jours, tu seras fait, pour tous les jours du reste du temps de ta vie, cohéritier de mon royaume. Qu'est-ce qui te semble préférable, dis-moi : pendant trois jours un repos fait d'arrogance et de gloire et le reste du temps l'exil, ou bien pendant trois jours le châtement et la peine, et le reste du temps, la gloire et le repos ? » Alors Alexandre lui répondit : « Je t'en prie, Seigneur et Père, il me semblait préférable de supporter pendant trois jours le châtement à la place de mon empereur, et d'être en repos pour le reste du temps ».

---

<sup>312</sup> Nous ne sommes pas sûre de la traduction de cette phrase, qui ressemble davantage à une citation poétique (que nous ne sommes pas parvenue à identifier).

- 1 Καὶ περιχαρῆς γενόμενος λέγει αὐτῷ ὁ μακάριος Εὐσεβίος· Ὁρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο φρόνει[ν]  
καὶ ζήση εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ ἰλαρῶ τῷ προσώπῳ λέγει αὐτῷ· Δεῦρο οὖν παρακαλῶ σε, τέκνον μου,  
καὶ ἐγκατάλιπε τὸν βίον τοῦτον τὸν μάταιον, καὶ τοῦ χρόνου τοῦ ὀλίγου τὰς ἡδονάς, κεκτήσ<ει> εἰς  
ἐκεῖνον τὸν αἰῶνα ἀνάπαυσιν καὶ γίνου κληρονόμος τοῦ Κυρίου καὶ συγκληρονόμος τῶν ἁγίων.
- 5 Ὡσπερ γὰρ ἤδη σοι κατεφάνη τῶν τριῶν ἡμερῶν ἡ κόλασις, καὶ τοῦ λοιποῦ χρόνου ἡ ἀνάπαυσις [. . .]

*Hic cessat homilia in tribus codicibus, folio afferente sermonem 'de astronomis' exciso forsit in  
veterissimo putato codice. Secundum indicem fol. 350', sequitur sermo 'de caritate'.*

\*\*\*

---

1 γενόμενος VCP : γενόμενος Mai λέγει αὐτῷ VCP : om. Mai τοῦτο VCP : εἶπε τ. Mai φρόνει Mai :  
φρονεῖν VCP 3 κεκτήσει ego : κέκτης VCP κέκτησαι δὲ Mai 5 ἤδη VCP : ἡδὺς Mai

Alors plein de joie, le bienheureux Eusèbe lui dit : « Tu as bien répondu : réfléchis ainsi et tu vivras pour l'éternité. » Et d'un visage heureux il lui dit : « Voilà donc, je t'en supplie mon enfant, abandonne aussi cette vie qui est vaine et ces plaisirs qui ne durent pas, tu acquerras un repos éternel, et deviens héritier du Seigneur et cohéritier des saints. Car comme il te paraissait déjà évident qu'un châtement de trois jours et un repos pour le reste du temps [...]

Ici s'arrête l'homélie dans les trois manuscrits, sans doute après la perte du feuillet porteur du sermon « sur les astronomes » dans ce que je pense être le plus ancien codex. Selon l'index du fol. 350<sup>v</sup>, s'en suit le sermon « sur la charité ».

Διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν  
*Secundum indicem fol. 350', antecedit sermo 'de die dominica'.*

1 Δεῦρο λοιπόν, ἀδελφοί, καὶ περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ διηγήσομαι ὑμῖν. Πρὸ ζ' ἡμερῶν τοῦ θανάτου αὐτοῦ προεγίνωσκεν τὴν ὥραν, καὶ προσκαλεσάμενος τὸν Ἀλέξανδρον λέγει αὐτῷ· Τέκνον, δεῦρο διηγήσομαί σοι ἐν διήγημα πρὸς ὠφέλειαν τῆς ψυχῆς σου. Λοιπὸν δὲ πεπλήρωται ὁ λόγος μου πρὸς σὲ ὅτι λοιπὸν πορεύομαι πρὸς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ παρακαλῶ σε ἵνα μνημονεύσης μου τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ὅπως ἂν εὕρω παρρησίαν ἐνώπιον τοῦ Χριστοῦ. Ὅτε νεώτερος ἤμην ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἀποταγῆς μου, ἐπεθύμησα παραγίνεσθαι εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ προσκυνῆσαι τὸν τίμιον σταυρὸν καὶ τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν. Μετὰ οὖν τὸ ἀπελθεῖν με καὶ προσκυνῆσαι τοὺς ἁγίους τόπους τοῦ Κυρίου, ἔμεινα ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει διάγων. Ἐν τῇ οὖν διανυκτερεύσει τοῦ ἁγίου Πάσχα, ἤμην κἀγὼ εἰς τὴν διανυκτέρευσι<v> μετὰ πάντων. Περὶ δὲ τὸ μεσονύκτιον, πολλοὶ ἀφύπνωσαν καθήμενοι ἐπὶ τῶν δίοφρων· ὅθεν κἀγὼ ἀφύπνωσα ἐπὶ τοῦ ἐδάφους, καὶ ὀρῶ ἐν τῷ ὕπνῳ μου ὅτι ἦλθεν τις ἐν τῷ ὄχλῳ ἀνήρ. Ἡ δὲ ὄρασις αὐτοῦ ἦν τοιαύτη· τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος (Mt 17, 2 ; Ap 10, 1), οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς ὁ ἀστήρ ὁ πρῶτ' ἀνατέλλων, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ στέφανος φωτὸς. Τὸ τρίχωμα αὐτοῦ ὡς ἡ ἀκτίς τοῦ ἡλίου κείμενον ἐπὶ τὸν ὄμιον αὐτοῦ, καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ῥινῶν εὐωδία ἐξεπέμπετο. Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὸν ναὸν ἐν ᾧ ἤμην πάντες οἱ διανυκτερεύοντες, ἐκαλύφθη 15 τὸ φέγγος τῶν τοσοῦτων λύχνων ἀπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ ἐκλάμποντος τοῦ προσώπου αὐτοῦ, καὶ εὐωδίας πολλῆς ἐνεπλήσθη ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ ὅλος. Δύο δὲ τινες ἠκολούθησαν αὐτῷ ἐν δόξῃ κἀκεῖνοι πλὴν ἐλαττώτεροι τῆς δόξης αὐτοῦ ἐτύγχανον. Ἄρτους δὲ ἐβάσταζον οἱ ἀκολουθοῦντες αὐτῷ, καὶ παρήρχετο ἐκεῖνος καταμανθάνων τοὺς ἀγρυπνοῦντας· καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες αὐτῷ ἐπεδίδοσαν πρὸς ἓνα ἄρτον τοὺς ἀγρυπνοῦντας.

*tit.* τοῦ αὐτοῦ διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγία πόλιν *VCP* : – εἰς τὴν ἁ. π. καὶ πῶς ἐτελεύτησε *Mai* 1 αὐτοῦ *P Mai* : *bis rep.* *VC* 5 ἤμην *P Mai* : ἡμῖ *VC* 7 με *VCP* : *om.* *Mai* τοῦ κυρίου *VCP* : *om.* *Mai* 8 ἔμεινα *VCP* : προσέμεινα *Mai* 8-9 εἰς τὴν διανυκτέρευσιν *ego* : εἰς τὴν διανυκτερεύσει *VCP* ἐν τῇ διανυκτερεύσει *Mai* 11 ὁ *VC Mai* : *om.* *P* 12 αὐτοῦ<sup>3</sup> *VC Mai* : αὐτῷ *P* 13 τὸν ὄμιον *ego* : τὸν ὄμιον *VC* τῶν ὄμιον *P Mai* 14 τὸν *P Mai* : τὸ *VC* ἤμην *ego* : ἤμην *VCP* ἤμην καὶ *Mai* 15 τοσοῦτων λύχνων *P Mai* : τοσοῦτον λύχνον *VC* τοῦ<sup>3</sup> *VCP* : *om.* *Mai* 16 πολλῆς *P Mai* : πολλὸς *VC* ὅλος *VC Mai* : ὅλου *P* ἠκολούθησαν *Mai* : ἠκολουθούσασα *VC* ἠκολουθούσων *P* 17 ἀκολουθοῦντες *P Mai* : ἀκολουθοῦντες *VC* 18 ἀκολουθοῦντες *P Mai* : ἀκολουθοῦντες *VC* ἐπεδίδοσαν *P* : ἐπεδίδουσιν *V* ἐπεδίδουσαν *C* ἐπεδίδωσαν *Mai*

## ***Récit du moment où il s'est rendu dans la Ville Sainte***

Selon l'index du fol. 350<sup>v</sup>, le sermon « sur le Dimanche » précède.

Eh bien, du reste, mes frères, je vais vous raconter aussi ce qui concerne sa mort. Sept jours avant de mourir, il connut l'heure par avance, et fit venir Alexandre pour lui dire : « Mon enfant, voilà que je vais te raconter une histoire pour l'utilité de ton âme. Mon récit, du reste, s'est accompli pour toi, puisqu'il ne me reste plus qu'à cheminer vers notre Seigneur Jésus-Christ, et je te prie de faire mémoire du pécheur que je suis, afin que je parvienne à parler avec franchise devant le Christ. Lorsque j'étais plus jeune, au début de mon retrait du monde, j'ai eu le désir de me rendre à la Ville Sainte et de vénérer la vénérable croix et la sainte résurrection. Après donc m'y être rendu et avoir vénéré les lieux saints du Seigneur, je demeurai un temps dans la Ville Sainte. Pendant la vigile de la sainte Pâque justement, j'étais là, moi aussi, pour veiller avec tous les autres. Aux alentours de minuit, beaucoup s'étaient assoupis assis sur leur siège, d'ailleurs, moi aussi je m'étais assoupi par terre, et je vois dans mon sommeil qu'un homme était arrivé parmi la foule. Voici à quoi il ressemblait : *son visage était comme le soleil* (Mt 17, 2 ; Ap 10, 1), ses yeux comme l'étoile du matin, et sur sa tête une couronne de lumière. Ses cheveux, comme les rayons du soleil, tombaient sur son épaule, et de sa bouche et de ses narines se dégageait un doux parfum. Et lorsqu'il pénétra dans l'église dans laquelle nous nous trouvions, nous, tous les veilleurs, la lueur d'un si grand nombre de luminaires se trouva obscurcie par l'éclat de son visage éblouissant, et la maison de Dieu fut toute entière emplie d'un doux parfum en quantité. Deux personnes l'accompagnaient, elles-aussi glorieuses, quoique dotées d'une gloire moindre. Ses suivants portaient du pain, et lui parcourait la foule en examinant les veilleurs ; et ses suivants donnaient un pain à chaque veilleur.

1 Ὡς δὲ ἦλθεν ἐπὶ τοὺς κοιμηθέντας ἀντιπαρῆλθον οἱ ἔχοντε<ς> τοὺς ἄρτους, καὶ οὐκ ἔδωκαν τοὺς  
κοιμηθέντας. Στραφεὶς δὲ ὁ ἔνδοξος ἐκεῖνος λέγει τοῖς ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ· Τούτοις τί οὐκ ἐδώκατε  
τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας ; Οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπαν αὐτῷ· Οὗτοι ἀμελήσαντες ἀφύπνωσαν. Καὶ λέγει  
αὐτοῖς ὁ ἔνδοξος ἐκεῖνος· Δότε καὶ αὐτοῖς, εἰ γὰρ καὶ ἀφύπνωσαν, πλὴν δι' ἐμὲ παρεγένοντο· μὴ  
5 χωρίσητε αὐτοὺς τοῦ μισθοῦ. Τότε στραφέντες ἔδωκαν καὶ τοὺς κοιμηθέντας· Ὅθεν κάμοι τῷ ἀναξίῳ  
ἔδωκαν· καὶ εἶπον ἐν ἑαυτῷ· Εὐσέβιε, καὶ σὺ μετὰ τῶν ἀμελούντων ἀφύπνωσας ;

Καὶ εὐθέως ἐγὼ διυπνίσας καὶ φοβηθεὶς ἐδόξασα τὸν φιλόανθρωπον Θεὸν τὸν μὴ παρειδότα τὴν  
ἐμὴν ταπείνωσιν· ὅς καὶ εἶπον ἐν ἑαυτῷ· Τίς ἂν ἦ ὁ ἔνδοξος ἐκεῖνος ; Ὑπολαμβάνων παρεῖναι τὸν  
Σωτῆρα, ἀλλὰ εὐχαριστῶ ὅτι ἐμοὶ τὸν ἀνάξιον ὀφθῆναι κατεδέχετο. Εἶτα εὐχαριστήσας τῷ Κυρίῳ  
10 ἔμεινα ἕως πρῶτῃ μηδενὶ μηδὲν εἰρηκῶς· καὶ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ μαρτυρίου, προσῆλθον τῷ ἐκεῖσε  
ἐπισκόπῳ, καὶ διηγησάμην αὐτῷ τὴν ὄρασιν κατὰ μόνας. Ὁ δὲ ἀκούσας ἐπῆρεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ εἰς  
τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπεν· Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε φιλόανθρωπε, ὁ καὶ τοὺς εἰς τὴν ἐνδεκάτην ὥραν (Mt 20,  
9) δεξάμενος, καὶ νῦν τὴν αὐτὴν, φιλόανθρωπε, ἐπίδειξον ἡμῖν τοῖς ἁμαρτωλοῖς· καὶ οὐκ ἀπεχώρισας  
τὴν εὐλογίαν σου, ὅτι σὸν ποιήμα ἐσμεν. Καὶ στραφεὶς λέγει μοι· Μακάριος εἶ, τέκνον, ὅτι οὕτως  
15 κατηξιώθης εἰδεῖν· ἐκεῖνος ὁ ἔνδοξος ὃν εἶδες ὁ Κύριός ἐστιν, καὶ οἱ δύο οἱ μετ' αὐτοῦ ἄγγελοι εἰσιν,  
καὶ ἐδίδοσαν τὸν μισθὸν τοῖς ἀγρυπνήσασιν· καὶ ἐπειδὴ φιλόανθρωπός ἐστιν ὁ Κύριος, οὐδὲ τοὺς  
ἀμελήσαντας ὑστέρησεν. Ταῦτα ἀκούσας ἐγὼ ἐδόξασα τὸν φιλόανθρωπον Θεὸν τὸν μὴ παρειδότα τὴν  
ἐμὴν ταπείνωσιν, καὶ προσπεσὼν τῷ ἐπισκόπῳ προσεκύνησα αὐτῷ λέγων· Εὐχέσθε ὑπὲρ ἐμοῦ.  
Ἀναχωρήσας οὖν ἦλθον ἐν τῷ ὄρει τούτῳ ᾧ ὤκησα ἐξ οὗ κατήγαγόν με ὁ ἀγιώτατος ἐπίσκοπος  
20 Κύριλλος. Τοῦτο δὲ διηγησάμην πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ψυχῆς σου, ἵνα μηδέποτε παραλιπῆς εἰς τὰς  
ἀγρυπνίας εἰδὼς ποῖον ἔχουσιν μισθὸν οἱ ἀγρυπνοῦντες καὶ σχολάζοντες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις.

1 ἔχοντες *Mai* : ἔχοντε *VCP* τοὺς<sup>2</sup> *VCP* : *om. Mai* 1-2 τοὺς κοιμηθέντας *VC* : τοῖς κοιμηθέντες *P* τοῖς κοιμηθεῖσι  
*Mai* 2 ἀκολουθοῦσιν *P Mai* : ἀκολουθοῦσιν *VC* 3 οὗτοι *ego* : οἱτοὶ *VCP* ὅτι *Mai* 5 τοὺς κοιμηθέντας  
*VCP* : τοῖς κοιμηθεῖσιν *Mai* 6 εἶπον ἐν ἑαυτῷ *VCP* : εἶπάν μοι *Mai* ἐν ἑαυτῷ εὐσέβιε καὶ σὺ μετὰ τῶν  
ἀμελούντων ἀφύπνωσας : *sublineatum in C eodem atramento quo utitur in textu* 8 ὅς *CP* : *non leg. V om. Mai*  
παρεῖναι *P* : παρῆγεν *VC* εἶναι *Mai* 9 τὸν ἀνάξιον *VC* : τῷ ἀναξίῳ *P Mai* 16 ἐδίδοσαν *P* : ἐδιδούσαν *VC*  
ἐδίδωσαν *Mai* 18 εὐχέσθε *P Mai* : εὐχέσθαι *VC* 20 παραλιπῆς *ego* : παραλυπῆς *VC* παραλείπης *P Mai*

Comme il s'approchait de ceux qui s'étaient endormis, ceux qui portaient le pain passèrent à côté et ne donnèrent pas aux dormeurs. Alors cet homme glorieux se retourne et dit à ses suivants : "À ceux-là, pourquoi n'avez-vous pas donné le pain de la bénédiction ?" Et ils lui dirent en réponse : "Ceux-là se sont endormis, faisant preuve de négligence." Et cet homme glorieux leur dit : "Donnez-leur-en également, car même s'ils se sont assoupis, c'est malgré tout pour moi qu'ils sont venus ; ne les privez pas de leur salaire." Alors, revenant sur leurs pas, ils donnèrent également à ceux qui s'étaient endormis. C'est pourquoi, ils m'en donnèrent à moi aussi, qui étais indigne. Alors je me dis : "Eusèbe, toi aussi tu t'es endormi avec ceux qui se sont montrés négligents ?"

Et aussitôt, m'éveillant apeuré, je glorifiai le Dieu miséricordieux, lui qui ne méprisa pas mon humilité, et je me dis : "qui peut bien être cet homme glorieux ?" - comprenant qu'il s'agissait du Sauveur ; alors je rendis grâce pour avoir accepté de se montrer devant moi, indigne. Puis, glorifiant le Seigneur, je demeurai jusqu'à l'aube, sans n'en rien dire à personne, et après le renvoi du martyrion, je me rendis auprès de l'évêque du lieu, et lui racontais, seul à seul, ma vision. Lui, à l'écoute de mon récit, leva la main vers le ciel et dit : "Bénis sois-tu, Seigneur miséricordieux, toi qui as reçu même *ceux de la onzième heure* (Mt 20, 9), toi qui maintenant, Miséricordieux, fais preuve de la même clémence envers nous, pécheurs, et ne nous as pas privé de ta bénédiction, puisque nous sommes ton ouvrage." Puis se tournant, il me dit : "Heureux es-tu, mon enfant, d'avoir été digne d'une telle vision : cet homme glorieux que tu as vu, c'est le Seigneur, quant aux deux personnes avec lui, ce sont des anges, et ils ont donné leur salaire aux veilleurs ; et puisque notre Seigneur est miséricordieux, il n'a oublié ceux qui s'étaient montrés négligents." Après l'avoir écouté, moi, je glorifiai le Dieu miséricordieux, lui qui ne méprisa pas mon humilité, et me jetant aux pieds de l'évêque, je me prosternai et lui dis : "Priez pour moi." Alors je me retirai, et rejoignis ces hauteurs que j'habitais, et que me fit quitter le très saint évêque Cyrille. Ce récit, je te l'ai raconté pour la sûreté de ton âme, afin que jamais tu ne négliges les veillées, sachant quel salaire reçurent ceux qui veillent et passent leur temps dans les églises ».

1 Μετὰ δὲ τὸ εἰπεῖν με ταῦτα λέγει μοι· Ἴδου ἐγὼ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ζ' ἔτη ἔχω ποιμαίνων τὸν λαὸν  
τοῦτον, οὐδένα αὐτῶν κατεβάρησα, οὐδένα αὐτῶν ἐπλεονέκτησα· οὐκ ἐλάττωσά τι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.  
Ἄλλ' ἐπειδὴ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν, λοιπὸν θέλω, ἐν τῷ ὄρει ἔνθα διῆγον τὸ  
πρότερον, ἐκεῖ ἀποδοῦναι μοι τὴν ψυχὴν τῷ δεδωκότι. Ἔξελθε οὖν, κατεκκλησίασον τὴν πόλιν ἐν  
5 τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ, καὶ παραδώσω σοι τὴν ποιμνὴν τοῦ Χριστοῦ· καὶ καταστήσω σε ἐπὶ τοῦ θρόνου μου·  
καὶ πορεύομαι ἐν τῷ ὄρει. Ὅτε οὖν ἦλθεν ἡ κυριακὴ, πάντων συνελθόντων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ  
συνεκαλέσατο β' ἐπισκόπους, ἐχειροτόνησεν τὸν Ἀλέξανδρον, καὶ λέγει τῷ ὄχλῳ τῆς πόλεως·  
Ἀκολουθήσατέ μοι ἐν τῷ ὄρει, ὅθεν καὶ ἠγάγετέ με, ὅτι ἐκεῖ με δεῖ κοιμηθῆναι ἐν Κυρίῳ. Τότε πᾶσα  
ἡ πόλις μετὰ κηρίων ἠκολούθησαν αὐτῷ καὶ στάς ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ σπηλαίου, λέγει τῷ ὄχλῳ τῆς  
10 πόλεως· Σώζεσθε, γλυκύτατά μου τέκνα, παρατιθῶ ὑμᾶς τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι  
καὶ Ἀλεξάνδρῳ τῷ μαθητῇ μου καὶ ἀδελφῷ, καὶ παρακαλῶ ὑμᾶς εὐχεσθαι ὑπὲρ ἐμοῦ ἵνα παρρησίαν  
ἔχω πρὸς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Καὶ τῷ Ἀλεξάνδρῳ λέγει· *Εἰς χεῖράς σου παρατίθημι*  
(Lc 23, 46) τὴν ποιμνὴν τοῦ Χριστοῦ· Κύριος ἔσται μετὰ σοῦ (Jg 6, 16 ; 1 Ch 22, 11) *πάσας ἡμέρας*  
*τῆς ζωῆς σου* (Jos 1, 5 ; Tb 4, 3 ; Ps 127, 5 ; Lc 1, 75). Καὶ τοῦτο εἰπὼν εἰσῆλθε ἐν τῷ σπηλαίῳ καὶ  
15 ἀνεκλίθη ἐπὶ τοῦ ψιαθίου οὗ ἐκοιμάτο[v] τὸ πρότερον καὶ κατασφραγισάμενος ἐκατέρωθεν,  
μειδιῶντος τοῦ προσώπου αὐτοῦ *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* (Jn 19, 30) τῷ Χριστῷ. Καὶ παραλαβόντες τὸ  
τίμιον αὐτοῦ λείψανον ἐν αὐτῷ τῷ σπηλαίῳ ἔθαψαν· οὕτως γὰρ ἐνετείλατο τῷ Ἀλεξάνδρῳ. Καὶ  
*σφραγίσαντες τὴν θύραν* (Mt 27, 66) τοῦ σπηλαίου κατήλθαμεν ἐκ τοῦ ὄρους εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ.  
Ἐπισκόπευσεν δὲ καὶ ὁ μακάριος Ἀλέξανδρος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ πόλει ἔτη κ'. Γέγονεν κατάσοφος  
20 ἐν λόγῳ, καὶ διὰ τῆς ἀγαθῆς αὐτοῦ πολιτείας μεγάλην παρρησίαν ἐκτήσατο πρὸς τὸν Δεσπότην  
Χριστόν· Αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

---

1 με *VCP* : *om. Mai* ποιμαίνων *P Mai* : ποιμένων *VC* 7 ἐχειροτόνησεν *VCP* : καὶ ἐ- *Mai* 8 ἀκολουθήσατε *P*  
*Mai* : ἀκολουθήσατε *VC* ἠγάγετε *V Mai* : ἤγετε *CP* 9 ἠκολούθησαν *P Mai* : ἠκουλούθησαν *VC* αὐτῷ καὶ  
στάς *VC* : *om. P* α. κ. ὅτε ἔστη *Mai* 10 σώζεσθε *P Mai* : σώζεσθαι *VC* 11 τῷ *VCP* : *om. Mai* 14 ἐν *VCP* :  
*om. Mai* 15 ἐκοιμάτο *Mai* : ἐκοιμάτον *VCP* τὸ πρότερον *VCP* : *om. Mai* 16 μειδιῶντος *VC Mai* : μειδιῶντες  
*P* χριστῷ *VC Mai* : κυρίῳ *P* 17 τῷ<sup>1</sup> *VCP* : *om. Mai* 19 καὶ *VCP* : *om. Mai*

Après m'avoir dit cela il me dit : « Voilà sept ans que je suis dans cette ville et que je veille sur ce peuple, je n'ai accablé personne, je n'ai avantage personne : je n'ai lésé personne au sein de cette Église. Mais puisque l'heure de ma délivrance est venue, du reste je veux, dans ces hauteurs où je vécus alors, là-bas rendre mon âme à celui qui me l'avait confiée. Va donc, rassemble en ce jour la ville et je te donnerai le troupeau du Christ, et t'installerai sur mon trône ; je m'en vais dans les hauteurs. » Lorsqu'arriva le dimanche, alors que tous étaient réunis dans l'église, il fit appeler deux évêques et ordonner Alexandre, puis dit à la foule de la ville : « Accompagnez-moi dans les hauteurs, là où vous étiez venus me chercher, puisque c'est là-bas qu'il me faut m'endormir dans le Seigneur. » Alors toute la ville, cierges en main, l'accompagna, et, une fois parvenu à la porte de sa grotte il dit à la foule de la ville : « Soyez saufs, mes très chers enfants, je vous remets au Père et au Fils et au Saint Esprit et à Alexandre, mon élève et frère, et vous demande de prier pour moi, afin que je parvienne à parler avec franchise devant notre Seigneur Jésus-Christ. » Puis il dit à Alexandre : « *C'est entre tes mains que je remets (Lc 23, 46) le troupeau du Christ, le Seigneur sera avec toi (Jg 6, 16 ; 1 Ch 22, 11) tous les jours de ta vie (Jos 1, 5 ; Tb 4, 3 ; Ps 127, 5 ; Lc 1, 75).* » Et à ces mots il pénétra dans la grotte, s'allongea sur la couche où il avait dormi jadis ; après s'être signé des deux côtés, le visage souriant, *il remit l'esprit (Jn 19, 30) au Christ.* Alors ils se saisirent de sa vénérable dépouille et l'enterrèrent dans cette même grotte : car c'est ce qu'il avait demandé à Alexandre. *Après avoir scellé la porte (Mt 27, 66) de la grotte, nous quittâmes les hauteurs tout en glorifiant Dieu.* Aussi le bienheureux Alexandre fut évêque de la ville d'Alexandrie pendant vingt ans. Il se montra prudent dans ses propos et par la bonté de son comportement il acquit une grande liberté de parole devant notre Maître le Christ. À lui la gloire pour les siècles des siècles. Amen.

1 Οὗτοι οἱ λόγοι τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ ταῦτα τὰ ἄθλα καὶ οἱ ἀγῶνες. Ταῦτα πάντα  
ἐπερωτηθεὶς παρὰ τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐλάλησεν. Ὁ δὲ εἶπεν ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἤδη ἀνά βιβλόν  
ἐξε<θέ>μεθα· τὸ τῆς ἀσκήσεως αὐτοῦ βιβλίον ἰδιόν ἐστιν. Ἐγὼ Ἰωάννης ὁ νοτάριος αὐτοῦ ἐξέλαβον  
παρὰ τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου ἀκριβῶς, μήτε προσθήκην μήτε ἀφείλας. Ἐγὼ μόνος ἰστόρησα τῷ  
5 Ἀλεξάνδρῳ ταῦτα, καὶ μετὰ τὸν θάνατον τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου ἔλαβεν παρ' ἐμοῦ τὰ σχιδάρια ὁ  
Ἀλεξάνδρος ὑπάρχων ἐν τῇ ἐπισκοπῇ, καὶ ὥσπερ τὸν ἴδιον διδάσκαλον αὐτοῦ, οὕτως ἐώρα αὐτὰ καθ'  
ἐβδομάδα ἀναγινώσκων τοῦ πόθου οὗ εἶχεν πρὸς τὸν μακάριον Εὐσέβιον. Μετὰ δὲ τὸν θάνατον τοῦ  
μακαρίου Ἀλεξάνδρου ἔλαβον πάλιν τὰ σχιδάρια καὶ μισθωσάμενός τινα καλλιγράφον ὀνόματι  
Μοσουῖον, ἐπηγόρευσα αὐτῷ μετὰ ἀκριβείας καὶ ποιήσας βιβλίον ἐξεθέμην τοῖς πιστοῖς καὶ τοῖς  
10 ὀρθοδόξοις πρὸς ὠφέλειαν ψυχῶν τῶν μετανοῆσαι βουλομένων. Ὡσπερ γὰρ φαίνει ὁ ἥλιος τοῖς  
ὀρῶσιν, οὕτως καὶ ἡ βίβλος αὕτη φωτίζει ἁμαρτωλῶν ψυχὰς καὶ φωταγωγεῖ πρὸς σωτηρίαν. Πάντες  
οὖν οἱ ἐντυγχάνοντες τῇ βίβλῳ ταύτῃ, δοξάσατε τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἰς  
τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

*Secundum indicem fol. 350<sup>v</sup>, hic finitur collectio.*

\*\*\*

---

1 οἱ<sup>2</sup> *VC Mai : om. P* 2 τοῦ *VC Mai : om. P* ὁ *ego* : ὁ *VCP Mai* ἀνά *CP : non leg. V* ἕνα *Mai* 3 ἐξεθέμεθα  
*Mai* : ἐξεμεθα *VCP* ὁ *CP : om. V Mai* ἐγὼ ἰωάννης ὁ νοτάριος αὐτοῦ : *sublineatum in C eodem atramento quo*  
*utitur in textu* 4 παρὰ τοῦ *VCP* : παρ' αὐτοῦ *Mai* προσθήκην *VCP* : προσθετικῶς *Mai* 5 σχιδάρια *VCP* :  
σχεδάρια *Mai* 6 οὕτως *P Mai* : οὕτως *VC* ἐώρα *Mai* : ὄρα *VCP* 6-7 καθ' ἐβδομάδα *Mai* : κατ' ἐβδομάδαν *VC*  
κατ' ἐβδομάδα *P* 7 τοῦ πόθου οὗ *VCP* : διὰ τὸν πόθον ὃν *Mai* 8 σχιδάρια *VCP* : σχεδάρια *Mai* 9 Μοσουῖον  
*VCP* : Μοσόβιον *Mai* 11 ἢ *VCP* : *om. Mai*

Voilà les discours du bienheureux Eusèbe, et voilà quelles furent ses luttes et ses combats. Tout cela, il le raconta à Alexandre qui l'interrogeait. Quant à ce qu'il dit de l'Église, nous l'avons déjà compilé dans un livre distinct : il s'agit de celui qui traite de son ascèse. Moi, Jean, son notaire, je pris note avec exactitude de ces propos auprès du bienheureux Eusèbe, sans ajout et sans coupe. Moi seul j'en ai rendu compte à Alexandre, et après la mort du bienheureux Eusèbe, Alexandre, qui était alors en charge de l'évêché, vint chez moi récupérer les brouillons, et comme il le faisait avec son propre maître, il les relut chaque semaine, comblant le manque qu'il avait du bienheureux Eusèbe. Après la mort du bienheureux Alexandre, je repris de nouveau les brouillons, et engageai un scribe nommé Mosouios et les lui dictai avec exactitude, et en fis un livre que je mis à la disposition des fidèles et des orthodoxes, pour l'utilité des âmes désireuses de se repentir. Ainsi que le soleil brille pour ceux qui voient, semblablement ce livre-ci éclaire l'âme des pécheurs et les guide vers la lumière du salut. Vous tous donc qui tombez sur ce livre, glorifiez le Père et le Fils et le Saint-Esprit pour les siècles des siècles. Amen.

Selon l'index du fol. 350<sup>v</sup>, ici prend fin la collection.

\*\*\*



## **QUATRIEME PARTIE : COMMENTAIRE**



## INTRODUCTION DE PARTIE

L'ensemble des éléments collectés jusqu'à présent mettent à mal l'hypothèse d'un triptyque biographique, puisque selon le *pinax* du fol. 350<sup>v</sup> du *Vaticanus*, les trois discours étaient répartis aux deux extrémités du corpus. Or, ce constat n'est pas sans conséquence et oblige à réajuster la méthodologie : s'il n'y a pas d'unité biographique, on ne peut continuer à étudier ces discours comme s'ils en constituaient une ; il faut, au contraire, impérativement privilégier une analyse texte à texte.

Cela est d'autant plus nécessaire que, comme l'a laissé entrevoir l'étude précédente, on remarque certaines variations dans la structure narrative même des trois sermons. À titre d'exemple, contrairement aux deux autres discours de notre étude (et plus généralement, contrairement à l'écrasante majorité des prédications de la collection), *ὁμιλία* n'est pas conçu comme le discours d'un maître à son élève, en ce sens qu'il est caractérisé par une focalisation externe, et surtout qu'il n'est nulle part mention d'auditeurs<sup>313</sup>. Ce bilan isole tant l'homélie des deux autres discours de notre étude qu'il laisse à bon droit soupçonner un projet auctorial différent.

Le commentaire que nous allons à présent mener tâchera donc d'examiner les trois prédications avec diverses perspectives, linguistique, littéraire et narrative, afin de mettre en avant les construction et singularité de chaque sermon pour essayer d'en comprendre l'enjeu.

---

<sup>313</sup> Nous avons effleuré cet état de faits dans la partie précédente, mais une étude détaillée du contexte narratif du corpus, de même que du problème posé par la structure en question-réponse des discours, est à suivre.



## CHAPITRE PREMIER : L'ÉTAT DE LA LANGUE

Compte tenu du peu de témoins dont nous disposons, les textes tels qu'ils sont conservés constituent donc notre unique support exploitable. Dans le cadre de cette recherche, pareille approche se justifie car nous disposons de deux données essentielles : nos discours n'ont d'une part que très peu été diffusés, et surtout, nous savons au terme de notre étude codicologique<sup>314</sup> que les scribes du *Vaticanus* et du *Casanatensis* se sont employés à recopier avec précision l'état du texte tel qu'ils le lisaient. Il est dès lors parfaitement recevable de croire que les formes textuelles des *codices* sont restées extrêmement fidèles à celle du plus ancien témoin supposé.

Afin d'examiner les textes avec le plus de méticulosité possible, nous procéderons à une analyse en trois étapes : nous partirons d'une étude du vocabulaire et de la syntaxe, afin d'avoir une idée du niveau de langue de chaque prédication, avant de nous intéresser brièvement à la prosodie des discours. Nous scruterons, enfin, l'orthographe des textes dans les témoins, afin de voir si cette dernière peut conduire vers des hypothèses intéressantes.

Nous ajoutons une sorte d'exkursus à cette étude en analysant les altérations que le cardinal apporta aux textes. Pour Mai, nous le savons, ces trois textes constituaient véritablement une unité. Il dut cependant ajuster sa méthodologie éditoriale pour chacun d'eux, voilant de ce fait des écarts qui, selon nous, rendent compte d'états de langue différents.

### 1.1 Structure du discours

Nous analysons, pour commencer, la structure de chacun des discours. Ces derniers sont étudiés l'un après l'autre, en respectant leur agencement supposé dans le *pinax* final, qui est celui aussi de notre édition. Dans l'économie de cette recherche, cette étude n'a pas vocation à être un commentaire ligne à ligne, mais se contentera plutôt de balayer les grands traits de chaque sermon.

---

<sup>314</sup> Cf. *supra*, Première partie, deuxième hypothèse.

### 1.1.1 Ὁμιλία

La première prédication de notre étude, ὁμιλία, présente un état du grec relativement soigné attestant d'un niveau de langue élevé.

#### 1.1.1.1 Syntaxe

Pour commencer, on remarque dans cette homélie un balancement entre structure hypotactique (Ἰδοῦ βούλομαι αὐτὸν καταστῆσαι ποιμένα ἀντὶ ἐμοῦ, οὐκ ἐλάχιστον τυγχάνοντα<sup>315</sup>) et paractactique (Ἀνέλθατε ἐν τῷ ὄρει καὶ πείσαντες αὐτὸν καταγάγετε αὐτὸν πρὸς με<sup>316</sup>). L'emploi de tournures grammaticales complexes nous laisse par ailleurs entrevoir l'aisance linguistique de l'auteur, et sa sensibilité aux valeurs aspectuelles de la langue. On compte à cet égard :

- quatre génitifs absolus : [...] ἔτι τῶν ὀφθαλμῶν μου ἀνεωγμένων [...] <sup>317</sup> / Τῶν δὲ ἐπὶ πλεῖον παρακαλούντων αὐτὸν [...] <sup>318</sup> / Ποιήσαντος δὲ αὐτοῦ δυὸ μιλίων πορείαν [...] <sup>319</sup> / Διελθούσης δὲ τῆς κυριακῆς [...] <sup>320</sup> ;
- de même que l'expression d'un éventuel (Ἐὰν μὴ ἀναχωρήσω [...]) avec une structure parfaitement classique, à savoir un subjonctif précédé de la négation μή.

Nous complétons ce catalogue d'un génitif de but, dont l'emploi reflète sans doute moins un niveau de langue élevé, mais que nous signalons malgré tout : Ὁ δὲ μακάριος Κύριλλος πάλιν τῇ ἄλλῃ ἡμέρᾳ πέμπει πᾶσαν τὴν πόλιν μετὰ λύχνων καὶ κηρίων τοῦ παρακαλέσαι αὐτὸν [...] <sup>321</sup>.

#### 1.1.1.2 Usage des cas

Nous n'observons pas de réelle confusion entre le datif et l'accusatif. Seule exception à cette assertion, on note deux occurrences du verbe προσκυνέω : une première

---

<sup>315</sup> « Voyez-vous, je veux qu'il prenne ma place de pasteur, puisqu'il est loin d'être le dernier. »

<sup>316</sup> « Allez dans les hauteurs, et après l'avoir persuadé, conduisez-le auprès de moi. »

<sup>317</sup> « [...] pendant que mes yeux sont encore ouverts [...] ».

<sup>318</sup> « Alors qu'ils le suppliaient avec insistance [...] ».

<sup>319</sup> « Au bout de deux miles [...] ».

<sup>320</sup> « La journée du dimanche prit fin [...] ».

<sup>321</sup> « De nouveau, le jour suivant, le bienheureux Cyrille envoie l'ensemble de la ville, torches et cierges en main, pour lui demander [...] ».

dans sa construction classique, c'est-à-dire suivi d'un accusatif (προσεκύνησεν αὐτούς), une seconde avec un datif (προσεκύνησεν αὐτῷ), plus tardive mais bien attestée<sup>322</sup>.

### 1.1.1.3 Rythmique

Par ailleurs, on remarque partout dans ce discours un soin particulier apporté à la prosodie : la description qui est faite de l'énêque en début de texte (notamment l. 2-6) atteste d'une rythmique soignée définie par une succession de syntagmes courts (ex. : ὑψηλὸς ἐν λόγῳ, ἤσυχος τῷ τρόπῳ, πρᾶος τῇ ἔξει, κενὸς ἐν τῷ βίῳ). Le souci que l'auteur apporte au détail ne s'arrête pas là, car on le voit par endroits jouer également des sonorités, notamment lors du colophon, avec l'allitération du phonème [k] à l'initiale : Οὕτως ἦν Κύριλλος ὁ κατὰ τοῦ ἀθλίου Νεστορίου τοῦ αἰρετικοῦ πολλὰ ἀγωνισάμενος. Οὕτως ὁμιλήσας κατὰ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ, ἔπεισεν τὸν βασιλέα καθελεῖν τὸν κακὸφρονα, καλῶς κηρύξας τὴν πίστιν τῆς ἀγίας Τριάδος. Οὕτως ἦν Κύριλλος ὁ καλοκῆρυξ τῆς ἀγίας θεοτόκου Μαρίας.

### 1.1.1.4 Préfixes

Dans l'ensemble, cette prédication présente un recours particulièrement important aux préfixes ou particules verbales. Les lemmes n'apparaissent que rarement dans leur forme simple, et aux côtés de formes verbales parfaitement attestées comme προσκαλεσάμενος, ἐκτέλεσας, ἀνήγγειλαν, ου ἐνοικεῖ, on en relève également d'autres d'usage rare, voire absentes du *TLG*, comme ἀντικαταλλαζόμεθα ou προχειρίσασθε. C'est également le cas de la forme superlative πανευσεβέστατος qui paraît inconnue de la base de données.

## 1.1.2 Περὶ τῆς ἐπισκοπῆς

Par contraste, περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον présente un état de langue tout autre.

---

<sup>322</sup> Cf. cf. *LSJ*, p. 1518 ; *LAMPE*, p. 1174, première acception du lemme.

### 1.1.2.1 Syntaxe

La syntaxe y est majoritairement paratactique, et dénote une propension à la longueur plutôt qu'à la concision : [...] λάβε τὴν ῥάβδον τὴν χρυσοῦν, καὶ κάθισον ἐπὶ τοῦ θρόνου μου τοῦ βασιλικοῦ· καὶ ἐπὶ τοῦ ἄρματος τοῦ χρυσοῦ ἐπίβηθι, καὶ βασίλευσον ἐν ταῖς τρισὶν ταύταις ἡμέραις [...]<sup>323</sup>. Ce même extrait met d'ailleurs en lumière un autre phénomène particulièrement prégnant dans l'ensemble de la prédication : la répétition des articles permettant de substantiver adjectifs ou participes<sup>324</sup>.

Cet usage semble, par endroits, presque obscurcir la compréhension du texte. En voici deux exemples : [...] καὶ ὁ κάματος καὶ [ἡ] τοῦ λοιποῦ χρόνου ἡ δόξα καὶ ἡ ἀνάπαυσις<sup>325</sup> et [...] χάρις Θεοῦ ἔστιν ἡ λαλοῦσα διὰ τῶν χειλέων αὐτοῦ<sup>326</sup>. Pour autant, il semblerait que ce ne soit pas tant l'usage de l'article qui soit problématique, que celui du ἡ<sup>327</sup> (fût-il article féminin ou non).

Ce ne sont d'ailleurs pas les seules curiosités attestées dans l'homélie. On relève par exemple une tendance à également multiplier les pronoms personnels. Si par endroits, quoique peu élégante, la répétition possède le mérite de clarifier les propos ([...] δωρεὰν γὰρ αὐτὸν ἔλαβον, καὶ δωρεὰν σοὶ δίδωμι αὐτὸν<sup>328</sup>) elle tend, par ailleurs, à compliquer la lecture.

Considérons le passage suivant : Ἀπελθόντες εἶπατε αὐτῷ ὅτι εἶρηκεν Εὐσέβιος, ὅτι Τάχιον ἐλθὲ πρὸς με· ὅτι μυστήριόν μοι ἔστιν πρὸς σέ. Καὶ ἐὰν ἐρωτήσῃ ὑμᾶς, τί ἔστιν τὸ μυστήριον, εἶπατε αὐτῷ ὅτι μαργαρίτης αὐτῷ προσηνέχθη *πολύτιμος* (Mt 13, 46) καὶ θέλει σοὶ αὐτὸν πωλῆσαι. Οἱ ἀπελθόντες εἰρήκασιν αὐτῷ καθὼς εἶπεν αὐτοῖς<sup>329</sup>. Eusèbe dicte aux proches d'Alexandre les propos qu'ils devront rapporter au jeune homme. Non seulement le contexte est particulièrement propice à la confusion, mais le narrateur choisit de transposer, dans la tirade du patriarche, les propos eux aussi au discours direct que les

---

<sup>323</sup> « [...] prends le sceptre d'or, et assieds-toi sur mon trône impérial, et monte sur le char d'or, et règne pendant ces trois jours [...] ».

<sup>324</sup> Par exemple : [...] τὸν βίον τοῦτον τὸν μάταιον, καὶ τοῦ χρόνου τοῦ ὀλίγου τὰς ἡδονάς [...] / [...] τῆς μετανοίας τῆς δοθείσης τοῖς ἁμαρτωλοῖς [...].

<sup>325</sup> « [...] le châtement et la peine, et le reste du temps, la gloire et le repos ».

<sup>326</sup> « [...] c'est la grâce de Dieu qui parle à travers ses lèvres. »

<sup>327</sup> Nous nous abstenons de parler trop ici de cette singularité car nous y consacrons un paragraphe ci-après.

<sup>328</sup> « [...] je la reçus en cadeau, et c'est en cadeau que je te la donne. »

<sup>329</sup> Nous l'avons traduit en « Allez lui dire ces propos que vous a tenus Eusèbe : “que tu viennes vite me voir : puisque j'ai un mystère à te dire.” Et s'il vous demande “quel est ce mystère ?” dites-lui : “Il lui a fait porter une perle d'une grande valeur (Mt 13, 46) et il souhaite te la vendre.” Alors les messagers lui dirent les propos qu'il leur avait dit. »

missionnaires seront chargés de transmettre. En conséquence, il n'est pas aisé de comprendre quels sont les antécédents de chaque pronom : le premier (εἶπατε αὐτῷ) ne peut être qu'Alexandre puisque c'est à lui que doit être porté le message. De la même manière, on déduit aisément que le dernier (αὐτὸν πωλῆσαι) désigne la perle, le cadeau justement qui doit être porté au jeune homme, désigné alors par la deuxième personne (σοι), à la demande d'Eusèbe, désormais sujet syntaxique à la troisième personne du singulier (θέλει). Qu'en est-il alors du dernier pronom restant (αὐτῷ) qui précède προσηνέχθη ? Il pourrait désigner Alexandre, car c'était bien par ce même pronom que le protagoniste était mentionné précédemment, et d'un point de vue logique, c'est effectivement pour lui qu'a été portée (προσηνέχθη) la perle. Cependant, ce pronom pourrait aussi renvoyer à l'évêque : si l'on s'en tient à la structure syntaxique, nous sommes d'ores et déjà dans le discours rapporté (amorcé par la conjonction ὅτι) dans lequel Eusèbe est une troisième personne du singulier sujet du verbe, et Alexandre est évoqué à la deuxième personne (σοι). La logique pourrait d'ailleurs abonder dans ce sens : c'est à Eusèbe qu'a été portée cette perle (il nous dit précédemment l'avoir lui-même reçue comme cadeau δωρεὰν γὰρ αὐτὸν ἔλαβον) et il souhaite aujourd'hui l'offrir à Alexandre (καὶ δωρεὰν σοι δίδωμι αὐτὸν). Le récit est si confus que nous ne sommes pas sûre de la lecture à adopter dans ce passage.

Si l'on met de côté ces éléments syntaxiques, vocabulaire et flexions restent, à quelques exceptions près, relativement simples, ce qui permet une rapide compréhension du texte, avec peu de nuances. À ce titre donc, sans doute devrions-nous accorder autant d'importance aux éléments présents dans le texte, qu'à ceux qui en sont absents. La construction des périodes ne joue que peu avec les aspects et les modes de la langue. On ne compte qu'un seul génitif absolu ([...] ἐμοῦ ἐκεῖ μὴ ὑπάρχοντος<sup>330</sup>) ainsi qu'une proposition finale (avec la structure classique d'un subjonctif nié avec particule μὴ : [...] ἵνα μὴ φανῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ μου<sup>331</sup>). À part cette dernière, le récit d'Eusèbe pourtant parabolique ne présente aucune structure hypothétique complexe et se laisse aisément comprendre, au même titre que le reste du discours.

<sup>330</sup> « [...] car je ne serai pas là. »

<sup>331</sup> « [...] afin que jamais plus tu ne paraisses en mon royaume. »

### 1.1.2.2 Usage des cas

Si l'on s'attarde à l'usage des cas, on s'aperçoit que le datif a encore une valeur déterminée dans la syntaxe. C'est le régime, d'une part, de προσκυνέω (mentionné une seule fois), mais également de δίδωμι. Sur les quatre occurrences du verbe, on compte trois pronoms personnels (ὁμῖν et σοι ×2) et un adjectif (τοῖς ἀμαρτωλοῖς). Le texte est cependant trop court pour juger de l'aisance du copiste ou auteur vis-à-vis des flexions plurielles des cas obliques. On ne compte effectivement que peu de datifs pluriels : sur les six recensés, trois sont des occurrences d'un même terme (ἡμέραις), un est un pronom (αὐτοῖς), un autre, un substantif (τοῖς ἀμαρτωλοῖς) bien employé dans la littérature chrétienne, et un dernier, un participe substantivé (τοῖς ἀναγγείλασιν) par ailleurs absent du *TLG* au datif pluriel.

### 1.1.2.3 Rythmique et cas particulier

Contrairement à ce qui était observé dans ὁμιλία, on ne retrouve pas ici de rythmique marquée. On relève, cependant, une seule exception à ce constat, la phrase : [...] ὁ ἐὰν γεωργήσει ὁ ποῦς μου ἀποκρίνομαι τῷ ἰσαγγέλῳ<sup>332</sup>, dont le sens précis nous échappe. Sa tournure elliptique et sibylline tranche naturellement avec le reste de la composition, et lui confère un éclat presque poétique. Y a-t-il un jeu de mot à lire entre pied (ποῦς) anatomique et pied métrique ? Est-ce justement la preuve que nous avons ici affaire à un vers ? Nous n'en avons pas non plus trouvé de trace dans le *TLG*, mais nous serions tentée de le lire comme le fragment d'une œuvre plus ancienne. C'est tout du moins la seule explication que nous trouvons à l'écart syntaxique notable qu'il présente avec le reste du texte.

S'il s'agit bien d'un vers, nous confessons cependant n'avoir guère plus de certitude quant à sa scansion. Le seul constat que nous puissions faire tiendrait à la longueur des syllabes, car les deux derniers mots (τῷ ἰσαγγέλῳ) offriraient une clause rythmée alternant syllabes longues et courtes attestée déjà à la période classique<sup>333</sup>.

---

<sup>332</sup> Nous en proposons la traduction : « [...] quoi que cultive mon pied, j'en rendrai compte à celui qui est égal aux anges ».

<sup>333</sup> SKIMINA 1937, p. 13.

#### 1.1.2.4 Préfixes

Contrairement à ὁμίλια, enfin, on ne retrouve jamais ici deux préfixes accolés, et dans l'écrasante majorité des cas, les mots composés, essentiellement des formes verbales, restent bien recensés et d'usage courant : ἐπέστρεφον, ὑπάρχων, ὑπῆρχεν, παρακαλῶ, κατέχω, ou encore différentes formes participiales de εἰσέρχομαι, κατέρχομαι, ἀπέρχομαι etc.

#### 1.1.3 Διήγησις

L'étude de διήγησις, enfin, semble rendre compte d'autres singularités qui suggèrent un état de langue encore différent.

##### 1.1.3.1 Syntaxe

À quelques rares exceptions près, l'ensemble du texte s'organise autour d'une syntaxe paratactique, par exemple : [...] καὶ ὁρῶ ἐν τῷ ὕπνῳ μου ὅτι ἦλθεν τις ἐν τῷ ὄχλῳ ἀνήρ<sup>334</sup> οὐ ἄρτους δὲ ἐβάσταζον οἱ ἀκολουθοῦντες αὐτῷ, καὶ παρήρηγετο ἐκεῖνος καταμανθάνων τοὺς ἀγρυπνοῦντας<sup>335</sup>. Le tout ne pose aucun problème de lecture, et confère un aspect oral à la production, renforçant l'intention narrative de faire de ce texte le discours d'un maître à son élève. Les quelques passages que l'on pourrait taxer d'hypotactiques ne sont, guère plus compliqués. À ce titre justement, la phrase Ἐδόξασα τὸν φιλόφρονος Θεοῦ τὸν μὴ παρειδότα τὴν ἐμὴν ταπείνωσιν<sup>336</sup>, dont la structure légèrement plus complexe se retrouve par deux fois répétée, semble en réalité emprunté à d'autres littératures. On en retrouve, ainsi, une variante chez Chrysostome : [...] οὐ γὰρ διὰ τὸ ἀνάξιόν μου καὶ ἐμπαθεῖς ὑπερεῖδες τὴν ἐμὴν ταπείνωσιν<sup>337</sup> (*Oratio secunda*, CPG 4688).

---

<sup>334</sup> « [...] et je vois dans mon sommeil qu'un homme était arrivé parmi la foule. »

<sup>335</sup> « Ses suivants portaient du pain, et lui parcourait la foule en examinant les veilleurs. »

<sup>336</sup> « Je glorifiai le Dieu miséricordieux, lui qui ne méprisa pas mon humilité. »

<sup>337</sup> PG 63, col. 923. « [...] car ni à cause de mon caractère indigne ou passionnel tu n'as méprisé mon humilité. »

### 1.1.3.2 Formes verbales

On remarque trois moments dans le texte où l'auteur recourt amplement aux participes : l'apparition du seigneur dans le récit du songe (Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὸν ναὸν ἐν ᾧ ἦμεν πάντες οἱ διανυκτερεύοντες, ἐκαλύφθη τὸ φέγγος τῶν τοσοῦτων λύχνων ἀπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ ἐκλάμποντος τοῦ προσώπου αὐτοῦ, καὶ εὐωδία πολλῆς ἐνεπλήσθη ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ ὅλος. Δύο δὲ τινες ἠκολούθησαν αὐτῷ ἐν δόξῃ κάκεινοι πλὴν ἐλαττώτεροι τῆς δόξης αὐτοῦ ἐτύγγανον. Ἄρτους δὲ ἐβάσταζον οἱ ἀκολουθοῦντες αὐτῷ, καὶ παρήρχετο ἐκεῖνος καταμανθάνων τοὺς ἀγρυπνοῦντας· καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες αὐτῷ ἐπεδίδωσαν πρὸς ἓνα ἄρτον τοὺς ἀγρυπνοῦντας<sup>338</sup>), la mort d'Eusèbe (Καὶ παραλαβόντες τὸ τίμιον αὐτοῦ λείψανον ἐν αὐτῷ τῷ σπηλαίῳ ἔθαψαν· οὕτως γὰρ ἐνετείλατο τῷ Ἀλεξάνδρῳ. Καὶ σφραγίσαντες τὴν θύραν τοῦ σπηλαίου κατήλθαμεν ἐκ τοῦ ὄρους εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ<sup>339</sup>), et le colophon (Μετὰ δὲ τὸν θάνατον τοῦ μακαρίου Ἀλεξάνδρου ἔλαβον πάλιν τὰ σχιδάρια καὶ μισθωσάμενός τινα καλλίγραφον ὀνόματι Μοσοῦιον, ἐπηγόρευσα αὐτῷ μετὰ ἀκριβείας καὶ ποιήσας βιβλίον ἐξεθέμην τοῖς πιστοῖς καὶ τοῖς ὀρθοδόξοις πρὸς ὠφέλειαν ψυχῶν τῶν μετανοῆσαι βουλομένων<sup>340</sup>). S'ils ne sont donc pas rares dans le discours, les participes ne paraissent que peu employés pour leur valeur aspectuelle, l'auteur préférant recourir à des adverbes de temps<sup>341</sup>.

Dans l'écrasante majorité des cas, on ne trouve d'ailleurs les formes verbales impersonnelles utilisées qu'au nominatif ou à l'accusatif (sauf rares exceptions, ex. τοῖς ἀγρυπνήσασιν ; τῷ δεδοκότι etc.).

<sup>338</sup> « Et lorsqu'il pénétra dans l'église dans laquelle nous nous trouvions, nous, tous les veilleurs, la lueur d'un si grand nombre de luminaires se trouva obscurcie par l'éclat de son visage éblouissant, et la maison de Dieu fut toute entière emplie d'un doux parfum en quantité. Deux personnes l'accompagnaient, elles-aussi glorieuses, quoique dotées d'une gloire moindre. Ses suivants portaient du pain, et lui parcourait la foule en examinant les veilleurs ; et ses suivants donnaient un pain à chaque veilleur ».

<sup>339</sup> « Alors ils se saisirent de sa vénérable dépouille et l'enterrèrent dans cette même grotte : car c'est ce qu'il avait demandé à Alexandre. Après avoir scellé la porte de la grotte, nous quittâmes les hauteurs tout en glorifiant Dieu. »

<sup>340</sup> « Après la mort du bienheureux Alexandre, je repris de nouveaux les brouillons, et engageai un scribe nommé Mosouios et les lui dictai avec exactitude, et en fis un livre que je mis à la disposition des fidèles et des orthodoxes, pour l'utilité des âmes désireuses de se repentir. »

<sup>341</sup> Μετὰ οὖν τὸ ἀπελθεῖν με[...] (« Après donc m'y être rendu [...] »), Εἶτα εὐχαριστήσας τῷ Κυρίῳ ἔμεινα ἕως προῖ μὴδενὶ μὴδὲν εἰρηκῶς [...] (« Puis, glorifiant le Seigneur, je demeurai jusqu'à l'aube, sans n'en rien dire à personne [...] »), [...] καὶ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ μαρτυρίου [...] (« [...] et après le renvoi du martyrium [...] »), Μετὰ δὲ τὸ εἰπεῖν με ταῦτα [...] (« Après m'avoir dit cela [...] »), Ὅτε οὖν ἦλθεν ἡ κυριακή [...] (« Lorsqu'arriva le dimanche [...] »).

On compte, en sus, deux génitifs absolus qui figurent tous deux dans la seconde moitié du discours : μειδιῶντος τοῦ προσώπου αὐτοῦ παρέδωκεν τὸ πνεῦμα τῷ Χριστῷ<sup>342</sup>, et πάντων συνελθόντων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ<sup>343</sup>.

### 1.1.3.3 Usage des cas

Par ailleurs, il n’y avait visiblement pour notre auteur plus guère de différences entre la valeur de l’accusatif et celle du datif<sup>344</sup>. À titre d’exemple, on note une occurrence du verbe προσκυνέω suivi du régime datif (προσεκύνησα αὐτῷ). Cependant, si le datif reste incontestablement utilisé pour les verbes locutifs<sup>345</sup>, il n’en va pas de même en complément du verbe δίδωμι et de ses composés. Sur les multiples occurrences, il est indifféremment accompagné des deux cas, parfois sur une même ligne<sup>346</sup>.

Voici la construction de chacune des occurrences du verbe :

Verbe conjugué	Complément
ἐπεδίδωσαν	τοὺς ἀγρυπνοῦντας
ἔδωκαν	τοὺς κοιμηθέντας
ἐδώκατε	τούτοις
δότε	αὐτοῖς
ἔδωκαν	τοὺς κοιμηθέντας
ἔδωκαν	κάμοι τῷ ἀναξίῳ
ἐδίδοσαν	τοῖς ἀγρυπνήσασιν
ἀποδοῦναι	τῷ δεδωκότι
παραδώσω	σοι
παρέδωκεν	τῷ Χριστῷ

Plus que la confusion entre les cas, c’est véritablement une frilosité vis-à-vis des flexions obliques plurielles (notamment en dehors des formes cristallisées des pronoms)

<sup>342</sup> « [...] le visage souriant, *il remit l’esprit* au Christ. »

<sup>343</sup> « [...] alors que tous étaient réunis dans l’église [...] ».

<sup>344</sup> Cf. GIANNARIS, 1348.

<sup>345</sup> Διηγῆσομαι σοι / λέγει τοῖς ἀκολουθοῦσιν / Καὶ στραφεὶς λέγει μοι / οὕτως γὰρ ἐνετείλατο τῷ Ἀλεξάνδρῳ / ἐπηγόρευσα αὐτῷ.

<sup>346</sup> [...] οὐκ ἔδωκαν τοὺς κοιμηθέντας / Τούτοις τί οὐκ ἐδώκατε / Δότε καὶ αὐτοῖς / Τότε στραφέντες ἔδωκαν καὶ τοὺς κοιμηθέντας Ὅθεν κάμοι τῷ ἀναξίῳ ἔδωκαν / ἐπίδειξον ἡμῖν τοῖς ἁμαρτωλοῖς / καὶ ἐδίδοσαν τὸν μισθὸν τοῖς ἀγρυπνήσασιν / ἀποδοῦναι μου τὴν ψυχὴν τῷ δεδωκότι / παραδώσω σοι τὴν ποιμνὴν τοῦ Χριστοῦ / παρέδωκεν τὸ πνεῦμα τῷ Χριστῷ.

que semble mettre en avant cet inventaire. On pourrait de fait diviser ce tableau comme suit : lorsque les lemmes sont facilement déclinables, ils apparaissent au datif, lorsqu'ils posent davantage problèmes, ils ont tendance à être à l'accusatif. C'est, selon nous, la raison des quatre compléments singuliers du verbe (κάμοι τῷ ἀναξίῳ / τῷ δεδοκί / σοι / τῷ Χριστῷ), et des deux pronoms pluriels (τούτοις / αὐτοῖς). Les quatre entrées restantes sont des participes pluriels substantivés, et on distingue très clairement l'hésitation de l'auteur ou copiste : trois sont des accusatifs (τοὺς ἀγρυπνοῦντας / τοὺς κοιμηθέντας / τοὺς κοιμηθέντας), et le dernier une forme aoriste au datif (τοῖς ἀγρυπνήσασιν).

On remarque d'ailleurs cette même frilosité vis-à-vis des cas obliques pluriels à échelle de la prédication entière. On retient onze formes de datif pluriel que l'on pourrait diviser ainsi : quatre pronoms personnels (ὁμῖν / τούτοις / αὐτοῖς ×2), quatre substantifs particulièrement employés dans la littérature chrétienne (τοῖς ἁμαρτωλοῖς / ταῖς ἐκκλησίαις / τοῖς πιστοῖς / τοῖς ὀρθοδόξοις) et trois participes substantivés (τοῖς ἀκολουθοῦσιν / τοῖς ἀγρυπνήσασιν / τοῖς ὀρώσιν).

#### 1.1.3.4 Rythmique

On ne semble, par ailleurs, pas retrouver ici une rythmique marquée comme c'était le cas dans ὁμιλία. Sauf erreur de notre part, l'auteur ne paraît pas jouer sur les allitérations ou balancements de manière notable.

#### 1.1.3.5 Préfixes

L'impression d'oralité demeure centrale mais apparaît plus travaillée dans cette prédication que dans περὶ τῆς ἐπισκοπῆς. Cet état de fait tient sans doute à la structure narrative complexe précédemment expliquée, mais également au choix même du vocabulaire.

Le texte fait état d'un large recours aux préfixes pour décliner la sémantique des lemmes. C'est par exemple le cas du verbe ἔρχομαι, qui apparaît tantôt dans sa forme simple (ἦλθεν) tantôt accompagné d'un ensemble de particules verbales : ἀπέρχομαι, εἰσέρχομαι, προσέρχομαι, ἐξέρχομαι, κατέρχομαι, συνέρχομαι, ou encore ἀντιπαρέρχομαι, seule occurrence d'un lemme à double préfixe. Dans une moindre mesure, on retrouve un phénomène similaire avec le verbe λαμβάνω qu'on peut lire à

deux reprises dans sa forme simple (ἔλαβον) puis décliné en ὑπολαμβάνω, παραλαμβάνω ou ἐκλαμβάνω.

Dans l'ensemble, les verbes employés, quoi que peu usités, restent bien attestés dans le *TLG* (par exemple : ἀφύπνω / κατασφραγίζω / ἀποχωρίζω / διωπνίζ etc.). On remarquera, à ce titre, que la rareté d'usage d'au moins deux de ces verbes paraît véritablement circonscrite au milieu alexandrin. C'est le cas de κατασφραγίζω, dont la seule occurrence référencée dans le *TLG* est la forme participiale κατασφραγίζων tirée du *De adoratione in spiritu et veritate* (CPG 5200<sup>347</sup>) de Cyrille d'Alexandrie. Il en va de même pour διωπνίζω, seulement connu de la base de données sous la forme participiale διωπνίζων tirée des *Fragmenta in Proverbia* (CPG 2552<sup>348</sup>) de Didyme l'aveugle.

Les flexions indiquées sont cependant parfois absentes des données recueillies dans cette base. C'est par exemple le cas pour ἀφύπνωσα, ἀπεχώρισας ou ἐπηγόρευσα, même si leur structure morphologique reste aisément lisible. On note néanmoins deux exceptions qui attestent d'une hésitation de l'auteur/copiste vis-à-vis des verbes irréguliers notamment à l'aoriste : la forme ἐπεδίδωσαν, inconnue du *TLG*, et ce que nous lisons, sans certitude, dans le colophon comme un participe aoriste ἀφείλας étrangement coordonné avec le substantif accusatif (προσθήκην) qui précède : Ἐγὼ Ἰωάννης ὁ νοτάριος αὐτοῦ ἐξέλαβον παρὰ τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου ἀκριβῶς, μήτε προσθήκην μήτε ἀφείλας. Nous reviendrons ci-après sur la valeur topique de cette phrase<sup>349</sup> qui nous a d'ailleurs permis d'en comprendre le sens. Pour en revenir à la morphologie de ἀφείλας<sup>350</sup>, il nous semble que l'auteur ait accolé une terminaison de participe aoriste sigmatique nominatif masculin singulier (-ας) sur le radical d'un aoriste thématique (ειλ-).

## 1.2 Différence prosodique : étude des clausules

L'étude prosodique de chacune des prédications demeure sans doute la plus périlleuse. On entend par prosodie le caractère mélodique d'une langue, tout à la fois en termes de métrique que de rythmique. L'étude revient donc à concevoir l'état d'une

---

<sup>347</sup> PG 68, col. 401 A.

<sup>348</sup> PG 39, col. 1644 B.

<sup>349</sup> Cf. *infra*, Conclusion générale.

<sup>350</sup> La forme ἀφείλας est notée ἀφήλας dans le *Vaticanus* (fol. 344<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 39) et le *Casanatensis* (fol. 138<sup>v</sup>, l. 21), mais bien ἀφείλας dans le *Parisinus* (fol. 221<sup>v</sup>, l. 18).

rythmique inhérente à la langue en dehors même d'un travail en vers<sup>351</sup>. Avec ses règles complexes d'accentuation, le grec semble se prêter à une telle analyse.

La confusion permanente entre omicron et omega attestée dans les témoins<sup>352</sup> pourrait sans doute être objectée à ce projet, en ce qu'elle atteste d'un abandon progressif de la longueur des voyelles. Nous venons, cependant, d'entrevoir un écart dans le niveau de langue des prédications : alors que *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* semble composé dans un grec simple et oralisant, la facture d'ὁμιλία paraît, au contraire, jouer avec les valeurs proprement phonétiques de la langue<sup>353</sup>. On peut, à ce titre, supposer que l'idée de prosodie n'y est sans doute pas traitée de la même manière. Nous tâcherons donc d'analyser les phénomènes de clausules de chaque discours pour voir si les résultats compilés confirment ou non cette lecture.

### 1.2.1 Formes de clausules

Une analyse statistique pourrait justifier notre intuition. Avec respectivement 59, 7% et 59, 2% de clausules proparoxytones<sup>354</sup>, *διήγησις* et *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* paraissent répondre à la moyenne d'autres discours du recueil comme II, *περὶ ἀγάπης* (59, 6%) ou VII, *περὶ νεομηνίας καὶ περὶ τοῦ μὴ φυλλάτειν φωνὰς ὀρνέων* (59, 6%) – à tout le moins, dans l'édition qu'en propose le cardinal Mai<sup>355</sup>. Les statistiques pour *ὁμιλία* restent quant à elles légèrement au-dessus de cette norme avec près de 63% de clausules proparoxytones. Cette répartition peut sembler insignifiante, d'autant qu'elle n'est pas propre à cette prédication : on retrouve ce même résultat dans l'édition de Mai du sermon III, *εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου*, mais elle attire notre attention sur un autre détail.

En effet, on remarque par endroits une plus forte concentration de ces clausules. C'est notamment le cas dans le colophon tout entier consacré à Cyrille, où sur les neuf

---

<sup>351</sup> Nous renvoyons sur ce point à l'étude de W. Hörandner qui s'est plus en détail penché sur la notion de prosodie et prose rythmique dans le grec byzantin., cf. HÖRANDNER 1981.

<sup>352</sup> Afin de ne pas alourdir notre appareil, nous n'avons pas rendu compte de l'ensemble des ces confusions, mais uniquement des cas de figure où la compréhension des discours pouvait être affectée.

<sup>353</sup> Cf. *supra*, section 1.1.1.3 de cette même partie.

<sup>354</sup> HÖRANDNER 1981, p. 27.

<sup>355</sup> Nous n'avons pas eu le temps d'établir ces statistiques pour l'ensemble des textes du corpus, ni d'analyser la forme textuelle que proposent les témoins. C'est pourquoi, même si nous nous servons de ces résultats pour estimer la filiation et le processus de création des discours, nous nous gardons d'établir des règles absolues

clausules relevées, six sont proparoxytones, et une nous semble incertaine<sup>356</sup>. L'extrait demeure trop court pour conjecturer, néanmoins, on ne peut ignorer que le colophon de διήγησις compte lui aussi une très forte concentration de proparoxytons en clausule. Sur les quatorze mots en clausules que nous comptons, onze devraient, si l'on suivait les normes classiques, être accentués sur le troisième temps en partant de la fin : ἀγῶνες, ἐλάλησεν, ἐξεθέμεθα<sup>357</sup>, ἴδιόν ἐστιν, ταῦτα, Εὐσέβιον, Ἀλεξάνδρου, βουλομένων, ὀρῶσιν, τάτη, et αἰώνων.

### 1.2.2 Longueur des mots en clausule

Nous parlions plus tôt dans cette recherche d'une plus grande aisance syntaxique et grammaticale dans ὀμιλία. L'auteur n'a de toute évidence pas peur de s'aventurer dans les flexions participiales des cas obliques. Ce faisant, on y dénombre davantage de mots quadrisyllabiques (34, 5 %) que dissyllabiques (33, 33%) en clausules. Cet inventaire rend compte d'une répartition équitable au sein du texte. Par ailleurs, ces résultats ne diffèrent guère des statistiques de διήγησις, où l'on remarque en revanche une légère préférence pour les dissyllabiques (35, 61% contre 32, 89% de quadrisyllabiques).

L'intérêt d'une telle perspective peut sembler anecdotique, mais il tient selon nous bien plus dans la confirmation de deux autres tendances. Il y a tout d'abord la dissonance notable entre le colophon de διήγησις et le reste de la prédication. Si cette dernière présente, nous le disions, une répartition quasi équitable entre mots dissyllabiques ou quadrisyllabiques devant une ponctuation forte, le paragraphe final atteste d'une toute autre inclination. Sur les onze clausules relevées dans ces quelques lignes, on ne compte qu'un seul dissyllabique (ταῦτα) pour quatre, voire six, quadrisyllabiques<sup>358</sup>.

---

<sup>356</sup> Dans la période [...] ὄθεν καὶ σὺν αὐτῆς ἀλλίξεται ἐν τῇ τῶν οὐρανῶν βασιλείᾳ [...], le copiste du *Vaticanus* conçoit de toute évidence le mot en clausule comme un accusatif car il l'écrit βασιλειαν (fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 14) sans l'accentuer. Le moine Félix reprend, dans le *Casanatensis* (fol. 141<sup>v</sup>, l. 15), cette même leçon qu'il accentue en conséquence : βασιλείαν. Sirmond, dans le *Parisinus*, lit un datif qu'il écrit donc βασιλείᾳ (fol. 224<sup>v</sup>, l. 21). S'il faut lire un accusatif, la terminaison –αν comptant pour brève, l'accent frapperait le deuxième temps en partant de la fin, ce qui donnerait une clausule non proparoxyton mais paroxytone. S'il faut, en revanche lire un datif, le α final étant long, l'accent frapperait bien le troisième temps en partant de la fin, ce qui donnerait une clausule proparoxytone.

<sup>357</sup> Même si ce verbe est orthographié ἐξεμεθα dans les trois témoins, et dans accents dans V et C.

<sup>358</sup> Nous ne sommes pas sûre du découpage à adopter lorsqu'un iota précède les flexions comme c'est le cas pour σωτηρίαν ou εὐσέβιον. L'accentuation normée de l'iotā dans une majorité de substantifs en –ια laisse penser qu'à une période au moins (la période classique, sans doute), l'iotā y était considéré comme une voyelle pleine, mais comment savoir s'il n'était pas davantage perçu comme une semi-voyelle dans Εὐσέβιος ? Par ailleurs, c'est vers cette lecture du phonème que paraît peu à peu évoluer la langue. Les

La seconde remarque porte sur l'écart entre *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* et les deux autres discours. Cette prédication nous est parvenue amputée : il demeure donc difficile de conclure à son sujet. Cependant, l'étude des clausules semble indiquer une certaine frilosité vis-à-vis des mots de plus de deux syllabes qui ne représentent que 25% des mots en ponctuations fortes.

### 1.3 État orthographique des textes

Une analyse strictement orthographique des formes textuelles présentes dans les témoins paraît appuyer ces mêmes disparités.

L'étude de l'accentuation des manuscrits que nous avons menée au début de cette enquête nous avait contrainte à revoir nos considérations : plus qu'au *Vaticanus*, c'est au *Casanatensis* que nous devons nous fier en ce qu'il semble rendre compte avec précision de l'état des textes dans le plus ancien témoin supposé. Le manuscrit romain n'est cependant pas librement accessible et nous ne disposons que des reproductions de quelques homélies du recueil. En conséquence, dans la mesure où nous étudions d'autres prédications de la collection dans la première partie de cette analyse, nous renvoyons exceptionnellement au *Vaticanus* dans le corps du texte. Lorsque cela est possible, nous référençons le *Casanatensis* en note de bas de page. La seconde moitié de cette partie consacrée aux nus finaux ne traite, quant à elle, que des trois discours dits biographiques, nous renvoyons donc systématiquement au *Casanatensis* dans le corps du texte, et au *Vaticanus* en note de bas de page.

#### 1.3.1 Une phonétique non homogène

Le premier constat à faire est celui d'une curiosité phonétique : à travers l'ensemble du corpus, le *Vaticanus* et le *Casanatensis* présentent un emploi indifférencié des lettres <ο>, <ω>, et de la succession <ου>, notamment lorsque ce noyau vocalique précède une alvéolaire voisée (<λ> et <ρ>). La confusion n'est pas systématique, mais elle semble suffisamment récurrente pour être mentionnée.

---

références traitant exhaustivement de cette question nous manquent : elle est néanmoins abordée dans NORET 2014, p. 135.

De toute évidence, ces deux phonèmes semblaient suffisamment proches aux oreilles d'un des copistes pour qu'il les intervertisse constamment. À ce titre, on retrouve dans le sermon XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην (fol. 336<sup>r</sup>-337<sup>v</sup>) tout à la fois certains mots où, pour le dire ainsi, la *bonne* orthographe est respectée, comme κόρης (fol. 336<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 10-11) ou κόλπου (fol. 336<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 43), et d'autres où la graphie varie comme le verbe πορεύω, où le rhô est tantôt précédé d'un omicron (comme πορευθείς, fol. 333<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 42, ou πορεύου, fol. 337<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 33) tantôt de la succession omicron-upsilon comme πουρευθῶ (fol. 337<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 18). Il y a enfin d'autres lemmes pour lesquels l'hésitation n'est pas de mise. C'est par exemple le cas du verbe ἀκολουθέω : le scribe devait de toute évidence entendre une même valeur vocalique pour les syllabes –κο et –λου puisque l'omicron de la deuxième syllabe (-κο) y est remplacé par le digramme (s'agit-il d'une fausse diphtongue ?) omicron-upsilon. On retrouve ainsi la forme infinitive de l'aoriste ἀκολουθησαί (fol. 337<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 23).

On peut à bon droit parler ici d'erreur systématique car c'est précisément cette même orthographe du verbe qui est cinq fois reprise dans διήγησις : quatre fois lors du songe d'Eusèbe et de la description du Seigneur et de ses suivants (fol. 343<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 19-20, 23, 26, 32<sup>359</sup>) et une dernière lorsque le vieil Eusèbe commence son ultime voyage vers sa grotte et ordonne à la foule de fidèles de le suivre (fol. 344<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 2-3<sup>360</sup>). On la retrouve également dans le sermon XIII, περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων au fol. 333<sup>v</sup>, l. 11, puis dans VII, περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων au folio 346<sup>r</sup> colonne de droite, l. 5.

Le sermon περὶ τῆς ἐπισκοπῆς de son côté présente une seule occurrence de cette phonétique : si le verbe ἐξορίσω y est convenablement orthographié (fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 16<sup>361</sup>), le substantif ἐξορία atteste quant à lui de cette même curiosité phonétique et est écrit ἐξουρία (fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 27<sup>362</sup>).

La dernière de nos trois homélies (ὁμιλία) ne comporte, en revanche, aucune trace d'une telle orthographe. Elle n'est bien sûr pas la seule, c'est à tout le moins le cas également de VIII, περὶ μνείας ἀγίων (fol. 349<sup>v</sup>-350<sup>v</sup>), et sans doute d'autres

<sup>359</sup> *Cas.* fol. 137<sup>r</sup>, l. 16-17, l. 19, l. 20-21, l. 25.

<sup>360</sup> *Cas.* fol. 138<sup>r</sup>, l. 20.

<sup>361</sup> *Cas.* fol. 154<sup>v</sup>, l. 9.

<sup>362</sup> *Cas.* fol. 154<sup>v</sup>, l. 17.

également<sup>363</sup>. Pour autant, voilà un constat qui a de quoi rendre perplexe, notamment au regard de l'ensemble du manuscrit de la Vaticane qui ne semble pas non plus faire état de ce genre de graphie en dehors du corpus eusébien<sup>364</sup>. À titre d'exemple, on retrouve les leçons ἀκολουσῆς (fol. 351<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 16), ἠκολούθησας (fol. 353<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 14-15) ou encore ἀκολουθοῦντος (fol. 354<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 15) dans la prédication Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου (fol. 351<sup>r</sup>-357<sup>v</sup>).

Cette évolution du [o] en [u] est bien attestée en plusieurs régions hellénophones et à différentes périodes<sup>365</sup>. Si diverses hypothèses ont été évoquées notamment au regard des environnements phonétiques propices à cette substitution, un consensus ne semble pas avoir été atteint. Dans le cadre du recueil eusébien, semblable confusion paraît exclusivement se produire, nous le disions, devant les alvéolaires voisées liquides que sont <λ> et <ρ>. Si l'on s'en réfère au tableau d'articulation vocalique, la différence entre les phonèmes [o] et [u] (à supposer que la succession <ου> se rapproche de la prononciation [u] que lui prête le grec moderne) tient avant tout de l'aperture de la bouche : tous les deux ont une position postérieure, mais le [o] nécessite une ouverture légèrement plus importante que le [u]. Ce dernier partage ainsi précisément avec les alvéolaires voisées une même position articulo-articulaire. On comprend dès lors plus facilement les raisons de la substitution observée dans nos textes : il s'agit sans doute d'une coloration consonnantique, puisqu'il est anatomiquement plus commode d'opérer une transition vers les alvéolaires voisées à partir du phonème [u] qu'à partir du phonème [o].

Il nous semble difficile d'aller plus loin dans les conjectures au regard de cette seule confusion. Cependant, si on suppose un antigraphe commun au *Vaticanus* et au *Casanatensis*, on peut du même coup, nous le disions, avoir la certitude que les copistes n'ont pas altéré les textes, et ont fidèlement rendu l'état du grec qu'ils lisaient. Les écarts phonétiques attestés ne seraient donc pas le fait de ces deux copistes, mais à tout le moins,

---

<sup>363</sup> Le mauvais état du *Vaticanus* et de sa digitalisation ne nous ont pas permis de nous pencher avec la précision requise sur les autres prédications, mais une telle étude serait sans doute d'un grand intérêt.

<sup>364</sup> Pour les mêmes raisons précédemment citées, nous devons rester prudente dans une telle assertion : nous avons pu examiner seulement une dizaine de discours pris aléatoirement au sein du corpus (I, περὶ νηστείας / II, περὶ ἀγάπης / XI, περὶ τοῦ βαπτίσματος / XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην / XIII, περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην / VII, περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων / VIII, περὶ μνείας ἁγίων / XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου), et quelques unes en dehors (τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίνου Πόλεως τοῦ χρυσοστόμου, λόγος εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς ἰνδίκτου / τοῦ μακαρίου Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου τοῦ ἱεροσολυμῆτου εἰς τὴν γενεθλίαν τῆς ἁγίας θεοτόκου / τοῦ αὐτοῦ εἰς ὕψωσιν τοῦ τιμίου σταυροῦ / Παντολέοντος πρεσβυτέρου μονῆς τοῦ βυζαντιῶν, εἰς τὴν ὕψωσιν τοῦ τιμίου σταυροῦ / μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου).

<sup>365</sup> GIGNAC 1976, p. 208-215 ; HOLTON – HORROCKS – JANSSEN 2019, p. 29-37.

de celui du manuscrit ω. Ainsi on peut conjecturer que les trois textes ici étudiés n'ont sans doute pas connu la même chaîne de transmission : il faudrait peut-être comprendre que διήγησις et περι τῆς ἐπισκοπῆς seraient, à un moment donné, tombés entre les mains d'un copiste qui distinguait mal les deux phonèmes, ce qui n'est pas le cas de ὁμιλία<sup>366</sup>.

### 1.3.2 Usages et mésusages des nus finaux

Un dépouillement plus précis des nus finaux dans la forme textuelle du *Casanatensis* semble d'ailleurs lui-aussi montrer des disparités similaires. En voici l'inventaire que nous avons tenté de systématiser.

#### 1.3.2.1 Ὅμιλία

Exception faite de λέγω<v> (*Cas.* fol. 139<sup>v</sup>, l. 11<sup>367</sup>), le copiste d'ὁμιλία a tendance à rajouter des nus finaux. On peut, par endroits, effectivement parler de v éphelcystiques, c'est le cas dans :

- *Cas.* fol. 139<sup>v</sup>, l. 18 : ἔφθασεν δε<sup>368</sup> ;
- *Cas.* fol. 140<sup>v</sup>, l. 1 : ἐστὶν καὶ<sup>369</sup> ;
- et *Cas.* fol. 141<sup>r</sup>, l. 13 : οὐκ ἐστὶν με<sup>370</sup>.

En d'autres endroits, en revanche, on peine à en comprendre la raison :

- *Cas.* fol. 139<sup>v</sup>, l. 11-12 : μικρά ἐστιν ἡδονὴ καὶ ὀλίγη[v]<sup>371</sup> ἀνάπαυσις<sup>372</sup> ;
- *Cas.* fol. 140<sup>r</sup>, l. 15 : ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ[v]<sup>373</sup> : sans doute le nu fautif tient-il ici autant d'une erreur par analogie avec la forme génitif pluriel que d'un souci d'éviter le hiatus (βιβλίῳ[v] ἐμνημονεύσαμεν).

---

<sup>366</sup> Cette hypothèse pourrait par ailleurs être renforcée par un autre indice, là encore ténu, mais cependant digne d'intérêt. Dans ὁμιλία, on peut lire le participe aoriste γενόμενος (fol. 345<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 28 ; *Cas.* fol. 141<sup>r</sup>, l. 18) ; cette même forme verbale est par deux fois reprise dans περι τῆς ἐπισκοπῆς, cependant distinctement orthographiée dans sa variante tardive γενάμενος (fol. 345<sup>v</sup> colonne de gauche l. 27 et colonne de droite l. 35 ; *Cas.* fol. 154<sup>r</sup> l. 14 ; et fol. 154<sup>v</sup> l. 22-23). Notre édition rend compte de cet état.

<sup>367</sup> *Vat.* fol. 344<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 4.

<sup>368</sup> *Vat.* fol. 344<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 14.

<sup>369</sup> *Vat.* fol. 344<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 16.

<sup>370</sup> *Vat.* fol. 345<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 21.

<sup>371</sup> Ce nu vise sans doute à éviter le hiatus provoqué par les deux voyelles successives, mais ne s'explique pas morphologiquement.

<sup>372</sup> *Vat.* fol. 344<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 4-5.

<sup>373</sup> *Vat.* fol. 344<sup>v</sup>, colonne de gauche, pénultième et dernière ligne.

- *Cas.* fol. 141<sup>v</sup>, l. 7 : τῆ[ν] νυκτὶ ἐκεῖνη<sup>374</sup> ;
- ou encore *Cas.* fol. 141<sup>v</sup>, l. 15 : ἐν τῆ τῶν οὐρανῶν βασιλεία[ν]<sup>375</sup>.

Dans ce discours, la succession de deux nus consécutifs ou d'un nu-mu respectivement en fin et en début de mot ne semble que très rarement causer l'élision d'un des phonèmes – le passage λέγω<ν>· Μικρά ἐστὶν ἡδονή ci-avant cité (*Cas* fol. 139<sup>v</sup>, l. 11<sup>376</sup>) fait figure d'exception. Au contraire, on remarque même certains cas où un ν proprement surnuméraire apparaît dans pareil contexte : ὡς ἀριθμῶ[ν] μὴ ὑποβληθῆναι (*Cas.* fol. 139<sup>v</sup>, l. 6-7<sup>377</sup>), ou encore : τῆ[ν] νυκτὶ ἐκεῖνη (*Cas.* fol. 141<sup>v</sup>, l. 7<sup>378</sup>), et : ἐν τῆ τῶν οὐρανῶν βασιλεία[ν]. Μετὰ δὲ (*Cas.* fol. 141<sup>v</sup>, l. 15<sup>379</sup>) précédemment relevés.

### 1.3.2.2 Περὶ τῆς ἐπισκοπῆς

Pour ce qui est de περὶ τῆς ἐπισκοπῆς, exception faite de deux occurrences de ν éphelcystiques (ἐστὶν πρὸς σὲ et τί ἔστιν τὸ μυστήριον au fol. 154<sup>r</sup>, respectivement l. 9 et 10<sup>380</sup>) c'est la tendance inverse consistant à oublier certains nus finaux qui semble prévaloir. On lit par exemple :

- au fol. 153<sup>v</sup>, l. 9 : τῶν ἔργων αὐτῶν τῶ<ν> πονηρῶν<sup>381</sup> ;
- au fol. 153<sup>v</sup>, l. 10 : ὥστε πάντας λέγει<ν> ὅτι<sup>382</sup> ;
- au fol. 154<sup>r</sup>, l. 17 : ἥρξα[ν]το λέγει<ν> αὐτῶ<sup>383</sup> ;
- et au fol. 154<sup>v</sup>, l.22 : τὸ<ν> λοιπὸν χρόνον<sup>384</sup> ;

On note ainsi une certaine hésitation relative avant tout aux formes verbales. Alors qu'elle n'était qu'à peine perceptible dans ὁμιλία, cette incertitude est ici responsable de deux des quatre leçons listées (trois, si on compte la leçon ἥρξα[ν]το).

<sup>374</sup> *Vat.* fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 3.

<sup>375</sup> *Vat.* fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 13-14.

<sup>376</sup> *Vat.* fol. 344<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 4.

<sup>377</sup> *Vat.* fol. 344<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 45-46.

<sup>378</sup> *Vat.* fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 3.

<sup>379</sup> *Vat.* fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 13-14.

<sup>380</sup> *Vat.* fol. 345<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 20-21 ; 21-22.

<sup>381</sup> *Vat.* fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 28-29.

<sup>382</sup> *Vat.* fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 30-31.

<sup>383</sup> *Vat.* fol. 345<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 32-33.

<sup>384</sup> *Vat.* fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 34.

Il faudrait par ailleurs compléter l'inventaire d'un autre cas de figure où la maladresse du scribe face aux flexions verbales le poussa à rajouter des *v* : la forme textuelle : τοῦτο φρόνει[*v*] καὶ ζήση qu'on peut lire au fol. 154<sup>v</sup>, l.24<sup>385</sup>.

### 1.3.2.3 Διήγησις

Une analyse de διήγησις apporte, quant à elle, un résultat plus mitigé. Elle indique, pour commencer, que les règles relatives à la prosodie n'étaient pas étroitement respectées : les *v* éphelcystiques semblent immanquablement marqués, que le mot suivant ait une voyelle à l'attaque ou non. Pour ne citer que quelques exemples on relève :

- au fol. 136<sup>v</sup>, l. 19 : προεγίνωσκεν τὴν ὥραν<sup>386</sup> ;
- au fol. 137<sup>r</sup>, l.6 : ἦλθεν τις<sup>387</sup> ;
- au fol. 137<sup>v</sup>, l. 21 : ἔστιν καὶ<sup>388</sup>.

Si l'on met cet emploi de côté, on remarque trois cas de *v* véritablement surnuméraires. Il s'agit de :

- *Cas.* fol. 137<sup>v</sup>, l. 9 : παρεῖναι[*v*]<sup>389</sup>. Les manuscrits donnent la leçon παρήνεν : en plus d'une confusion dans les lettres *ε/αι* apparemment prononcées de la même manière à la période byzantine, il s'agit peut-être aussi d'une confusion par analogie avec une flexion de 3<sup>e</sup> personne du singulier ou terminaison de l'infinif présent actif –ειν ;
- *Cas.* fol. 138<sup>v</sup> l. 2-3 : ἐκοιμάτο[*v*]<sup>390</sup>, il est écrit dans les manuscrits ἐκοιματων vraisemblablement par analogie avec les flexions en –ον/ –ων nombreuses en grec ;
- et enfin, *Cas.* fol. 138<sup>v</sup>, antépénultième ligne : κατέβδομάδα[*v*]<sup>391</sup> soit par méconnaissance de la troisième déclinaison, et donc analogie avec le *v* de l'accusatif masculin ou féminin, soit afin d'éviter le hiatus (κατέβδομάδα[*v*] ἀναγινώσκων). Notons, par ailleurs, l'absence d'aspiration en attaque

---

<sup>385</sup> *Vat.* fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 36-37.

<sup>386</sup> *Vat.* fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 27.

<sup>387</sup> *Vat.* fol. 343<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 4.

<sup>388</sup> *Vat.* fol. 343<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 19.

<sup>389</sup> *Vat.* fol. 343<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 3.

<sup>390</sup> *Vat.* fol. 344<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 17.

<sup>391</sup> *Vat.* fol. 344<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 44.

d'ἔβδομάδαν puisqu'après élision du α de la préposition, le tau ne devient pas thêta comme le voudraient les lois phonétiques classiques.

Parallèlement à ces trois occurrences, on remarque également dans cette homélie la tendance inverse qui consiste à omettre les ν en fin de mot. On note à ce titre :

- *Cas.* fol. 136<sup>v</sup>, antépénultième ligne : ἤμη<ν><sup>392</sup>, forme tardive imparfait de εἶμι à la première personne du singulier bien attestée<sup>393</sup>. C'est en réalité ἤμι qui est écrit dans les manuscrits (nous en reproduisons ici l'accentuation), mais le fait que le discours se passe au passé (introduit par ὅτε) nous empêche d'y lire la forme présent, première personne du singulier εἶμί. Le scribe a d'ailleurs peut-être confondu les deux formes c'est pourquoi il n'a pas ajouté le nu final quand bien même il eût évité un hiatus (ἤμη<ν> ἐν τῇ ἀρχῇ). Quelques lignes plus loin cette même forme verbale est réitérée (*Cas.* fol. 137<sup>r</sup>, l. 3<sup>394</sup>), cette fois-ci orthographiée ἤμῖν (à nouveau, nous en reproduisons ici l'accentuation) sans que l'on puisse voir dans son recours un emploi euphonique (le mot suivant κἀγὼ, ne commençant pas par une voyelle).
- *Cas.* fol. 137<sup>r</sup>, l. 3 : τὴν διανυκτέρευσι<ν><sup>395</sup> ;
- *Cas.* fol. 137<sup>r</sup>, l. 12-13 : τὸ<ν> ναὸν<sup>396</sup> ;
- *Cas.* fol. 137<sup>r</sup>, l. 16-17 : ἠκουλούθουσα<ν><sup>397</sup> ;

Dans ce dernier cas, de même que pour la forme ἤμη<ν>, la leçon du scribe suggère peut-être qu'il n'était pour lui plus guère de différence entre certaines formes verbales, ce qui, finalement, pourrait tout aussi bien expliquer le cas παρεῖναι[ν] et ἐκοιμᾶτο[ν]. Autre explication, peut-être que pour notre scribe, les nus finaux étaient devenus, pour les verbes au moins, des agréments optionnels plus que des éléments propres à la flexion, à moins que ce flottement n'atteste d'un amenuisement de leur prononciation en place finale<sup>398</sup>.

---

<sup>392</sup> *Vat.* fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 37.

<sup>393</sup> Cf. GIANNARIS, 985 et 983, n. 3.

<sup>394</sup> *Vat.* fol. 343<sup>r</sup>, pénultième ligne.

<sup>395</sup> *Vat.* fol. 343<sup>r</sup>, colonne de droite, antépénultième ligne.

<sup>396</sup> *Vat.* fol. 343<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 13.

<sup>397</sup> *Vat.* fol. 343<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 19-20.

<sup>398</sup> Nous ne sommes pas entièrement sûre de cette lecture car selon Noret (NORET 2014, p. 112, n. 66) les scribes byzantins semblaient davantage enclins à rajouter des nus éphelestiques pour éviter les hiatus, et ce, même devant une ponctuation forte. Sauf erreur de notre part, cet usage exprime tacitement que ces mêmes scribes reconnaissaient aux nu finaux une importance prosodique, et par extension respectaient sa prononciation.

Dans les deux autres cas, il nous semble que l'omission est causée respectivement par la succession d'un nu et d'un mu, deux lettres qui se cofondent dans la minuscule byzantine (τὴν διανυκτέρευσι<v> μετὰ), et celle de deux nus (τὸ<v> ναὸν). Cet état nous semble imputable au processus de copie, ce qui renforce l'hypothèse selon laquelle le *Vaticanus* ne serait pas le support de composition original.

Seul κατέβδομάδα[v] pour (καθ'έβδομάδα[v]) semble échapper à ce système car il nous semble davantage y lire une mauvaise maîtrise de la troisième déclinaison.

## Récapitulatif de l'étude des v

Sur l'ensemble des trois prédications, cette analyse met en lumière les résultats suivants : on remarque dans περὶ τῆς ἐπισκοπῆς et dans διήγησις une même difficulté face aux conjugaisons. Διήγησις fait également état d'une tendance à omettre les nus finaux lorsque ces derniers sont suivis d'un mot avec <v> ου <μ> en attaque. Dans ὁμιλία, ce ne sont pas les verbes qui paraissent poser problème : exceptions faites des nus éphelcystiques, les nus proprement surnuméraires sont greffés à des substantifs ou des articles, de toute évidence par analogie avec d'autres flexions.

### 1.3.3 Remarques annexes

Par ailleurs –et c'est sur cette remarque que nous terminerons– nous souhaitons rendre compte ici d'une curiosité observée dans deux des trois homélies. Nous avons précédemment effleuré la question, mais en trois endroits des discours, on retrouve un <η> (dans le *Vaticanus*, on lit un <υ>) systématiquement flanqué d'un esprit rude dans le *Casanatensis*. Il s'agit des extraits suivants :

- καὶ σώματι καὶ [ή] ψυχῇ (*Cas.* fol. 141<sup>r</sup>, l. 5<sup>399</sup>), tiré de ὁμιλία,
- χάρις Θεοῦ ἔστιν ἡ λαλοῦσα διὰ τῶν χειλέων αὐτοῦ (*Cas.* fol. 153<sup>v</sup>, l. 11<sup>400</sup>), tiré de περὶ τῆς ἐπισκοπῆς,
- ainsi que ὁ κάματος καὶ [ή] τοῦ λοιποῦ χρόνου ἡ δόξα (*Cas.* fol. 154<sup>v</sup>, l. 18<sup>401</sup>), tiré à nouveau de περὶ τῆς ἐπισκοπῆς.

<sup>399</sup> *Vat.* fol. 345<sup>r</sup>, colonne de gauche, l. 11. Le *Vaticanus* donne la leçon υ.

<sup>400</sup> *Vat.* fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 31. Le *Vaticanus* donne également la leçon ή.

<sup>401</sup> *Vat.* fol. 345<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 29. Dans le *Vaticanus*, le η ne possède pas d'esprit.

Dans le deuxième passage, nous avons choisi de ne pas faire figurer ce  $\eta$  entre crochets dans notre édition, considérant qu'il pouvait sans doute correspondre, dans un grec non classique, à un article substantivant le participe suivant. Les deux autres exemples, en revanche, posent problème, car rien à notre connaissance ne saurait légitimer ni article ni pronom à cet endroit<sup>402</sup>.

---

<sup>402</sup> Nous n'avons pas non plus trouvé d'éléments de réponse au regard d'une forme  $\kappa\alpha\iota \eta$  chez GIANNARIS.

## CONCLUSION DE CHAPITRE

En conclusion, cet inventaire semble indiquer certaines données essentielles. On remarque d'abord des similitudes orthographiques entre διήγησις et περὶ τῆς ἐπισκοπῆς : ces deux discours portent les signes d'une difficulté similaire à traiter certaines formes verbales, notamment lorsqu'il s'agit de ce que l'on suppose être des paires minimales, c'est-à-dire des paires de mots homophones à un phonème près (ἡμῖν - εἶμι / φρονεῖν - φρονεῖ / λέγειν - λέγει). On notera toutefois que le niveau de langue entre ces deux prédications n'est pas le même, ce qui pourrait laisser supposer des paternités diverses. Par ailleurs, dans ὁμιλία, ce genre de confusion entre paires minimales n'apparaît pas systématiquement, pas plus que l'on ne retrouve la confusion entre les phonèmes [o] et [u], pourtant présente dans περὶ τῆς ἐπισκοπῆς et διήγησις, dans un environnement consonnantique déterminé. Globalement, la syntaxe d'ὁμιλία atteste d'une plus grande aisance avec les flexions, de même qu'un niveau de langue encore différent.

De plus, cette étude semble indiquer un écart certain entre διήγησις et son colophon. Nous mentionnions précédemment l'extrait καθ' ἑβδομάδα[v] ἀναγινώσκων (écrit κατεβδομάδα[v] ἀναγινώσκων), tiré dudit colophon, et qui semblait échapper à notre tentative de systématisation. Contrairement aux autres occurrences de <v> surnuméraires dans l'homélie, ce cas de figure ne trahit pas une maladresse vis-à-vis des formes verbales, ni l'élision d'un nu précédent un autre nu ou mu. De toute évidence c'est une méconnaissance de la troisième déclinaison et une analogie consécutive avec les flexions accusatives des deux premières déclinaisons qui est responsable de cette erreur. Pourtant, semblable confusion entre les cas ne semble pas véritablement apparaître ailleurs dans διήγησις. On la retrouve peu dans περὶ τῆς ἐπισκοπῆς, et de manière bien plus systématique dans ὁμιλία<sup>403</sup> : l'étude des nus finaux en relevait trois occurrences (ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ[v] ; τῆ[v] νυκτὶ ἐκεῖνῃ ; ἐν τῇ τῶν οὐρανῶν βασιλείᾳ[v]).

Ce bilan, couplé à d'autres éléments comme la présence de génitifs absolus dans la seconde moitié de διήγησις, pourrait laisser supposer que la fin de la prédication n'a pas la même paternité que le début, mais encore, que cette seconde moitié est proche de ὁμιλία.

---

<sup>403</sup> Cf. *supra*, section 1.3.2.1 de cette même partie.

Sous peine d'aller trop loin dans les conjectures, nous mentionnons un dernier élément. Si on s'attarde davantage sur la graphie *κατεβδομάδα*[v], on s'aperçoit, nous le disions ci-avant<sup>404</sup>, qu'elle ne respecte pas les règles classiques de la langue selon lesquelles, sous l'effet de l'aspiration de l'esprit, le tau aurait normalement dû se transformer en thêta après élision de l'alpha (*καθ' έβδομάδα*[v]). Deux raisons peuvent être soulevées : soit tau et thêta avaient alors évolué en une même prononciation, soit l'aspiration de l'esprit rude n'était plus guère respectée. Cela pourrait bien sûr résulter d'une cristallisation de l'expression (ou d'une simple étourderie du scribe) ; notons malgré tout que le *Casanatensis* (comme le *Vaticanus*) porte pourtant la leçon *καθ'έκάστην κυριακήν* (*Cas.* fol. 153<sup>v</sup>, l. 5 ; *Vat.* fol. 345<sup>r</sup>, colonne de droite, l. 23) en ouverture de *περι τῆς έπισκοπῆς*. Ce constat pourrait trahir un état de langue différent entre le colophon de *διήγησις* et *περι τῆς έπισκοπῆς* en plus des similarités précédemment évoquées entre *όμιλία* et le colophon.

Selon nous, il faudrait sans doute compter non plus un seul auteur, mais à tout le moins trois. Cette hypothèse de diverses paternités semble d'ailleurs renforcée lorsqu'on analyse l'édition du cardinal.

---

<sup>404</sup> Cf. *supra*, section 1.3.2.3 de ce même chapitre.

## Annexe : Les interventions du cardinal Mai

Au terme de cette étude, il paraît clair que l'état de langue varie singulièrement d'un texte à l'autre. Le cardinal, qui travailla exclusivement sur le *Vaticanus, Graecus 1633* (ignorant l'existence des deux autres témoins), lisait pourtant ces trois textes comme une unité : on peut donc supposer qu'il a, intentionnellement ou pas, cherché à en homogénéiser l'état de langue. Il est, à ce titre, intéressant de relever les ajustements qu'il dut apporter à chaque texte<sup>405</sup>. Ses modifications constituent, en effet, comme un miroir inversé des différences notées plus haut.

### Ὅμιλία

Dans la première prédication, ὁμιλία, les interventions de Mai (en plus de rétablir les formes classiques des lemmes<sup>406</sup>) portent essentiellement sur les préfixes qui devaient de toute évidence le déranger. Il opta donc pour les leçons πάνυ εὐσεβέστατος plutôt que πανευσεβέστατος<sup>407</sup>, καταλλαζόμεθα au lieu de ἀντικαταλλαζόμεθα<sup>408</sup>, τελέσας pour ἐκτελέσας<sup>409</sup>, ou encore la forme verbale simple οἰκεῖ, trouvant sans doute que le préfixe ἐν- donnait un effet de redondance au texte dans la période : ἐν τῷ ἀνδρὶ χάρις ἐνοικεῖ<sup>410</sup>.

En deux autres endroits on voit Mai intervenir sur la syntaxe même. Il altéra ainsi la période καὶ ἰδὼν τὸν ἐπίσκοπον ὁ μακάριος Εὐσέβιος ἐρχόμενον ἔδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ (« [...] aussi, à la vue de l'énêque qui s'avancait, Eusèbe courut à sa rencontre au sol et se prosterna à ses pieds ») en : [...] καὶ ἰδὼν τὸν ἐπίσκοπον ὁ μακάριος Εὐσέβιος ἐρχόμενον ἔδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ τὴν γῆν προσεκύνησεν αὐτῷ<sup>411</sup> (« [...] aussi, à la vue de l'énêque qui s'avancait, Eusèbe courut à sa rencontre, et se prosterna au sol devant lui »). Ce ne fut, peut-être, pas tant pour clarifier les propos que pour mettre ἐπὶ τὴν γῆν à sa place habituelle, voire pour

---

<sup>405</sup> Afin de rendre notre propos concis, nous n'abordons pas ici les réajustements de terminaisons et autres confusions de cas courants lors des transmissions de textes.

<sup>406</sup> Par exemple περίνημα plutôt que περίνεμα, cf. MAI 1843, p. 704, l. 21 (PG 86<sup>1</sup>, col. 300 A).

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 703, l. 21 (PG 86<sup>1</sup>, col. 297 C).

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 704, l. 5 (PG 86<sup>1</sup>, col. 297 D).

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 705, l. 8 (PG 86<sup>1</sup>, col. 300 C).

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 705, l. 19 (PG 86<sup>1</sup>, col. 300 D).

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 704, l. 13-14 (PG 86<sup>1</sup>, col. 297 D-300 A).

rendre plus évidente l'allusion à *Genèse* 18, 2 : [...] και ἰδὼν προσέδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῖς ἀπὸ τῆς θύρας τῆς σκηνῆς αὐτοῦ και προσεκύνησεν ἐπὶ τὴν γῆν.

Un peu plus loin, c'est sur la dernière tirade de Cyrille qu'intervint le cardinal. Les propos que l'auteur prêta à l'énêque durent sembler trop laconiques à Mai. Il altéra l'extrait : Ὁ δὲ μακάριος Κύριλλος πάλιν τῇ ἄλλῃ ἡμέρᾳ πέμπει πᾶσαν τὴν πόλιν μετὰ λύχνων καὶ κηρίων τοῦ παρακαλέσαι αὐτόν· Μόνον χάριν, συντυχίαν σου. Ἐξέρχομαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ θέλω συντάξασθαί σοι<sup>412</sup> en : Ὁ δὲ μακάριος Κύριλλος πάλιν τῇ ἄλλῃ ἡμέρᾳ πέμπει πᾶσαν τὴν πόλιν μετὰ λύχνων καὶ κηρίων τοῦ παρακαλέσαι αὐτόν· Μόνον χάριν συντυχίας σου, πρὶν ἢ ἐξέρχομαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ θέλω συντάξασθαί σοι<sup>413</sup>, permettant, ainsi, d'articuler les deux parties de la demande.

On s'aperçoit, en somme, que les interventions du cardinal ne trahissent jamais de problèmes de fond : lorsqu'il se permet de modifier la syntaxe, c'est davantage pour clarifier des propos que pour donner ou rendre du sens à la narration.

## Περὶ τῆς ἐπισκοπῆς

Par contraste, les *emendationes* apportées à περὶ τῆς ἐπισκοπῆς paraissent dans l'ensemble d'une autre nature. On peut les classer en trois catégories distinctes.

Il y a d'une part, et comme dans la prédication précédente, la classicisation de termes dont Mai estimait les formes trop tardives ; c'est le cas du participe γενόμενος<sup>414</sup> qu'il corrigea en γενόμενος<sup>415</sup>, ou encore de l'infinitif aoriste δῶσαι<sup>416</sup>, corrigé en δώσειν<sup>417</sup> dans le passage : Πρᾶγμα ἐρωτῶ σε καὶ εἰ ὀρθῶς ἀποκριθῆς μοι, χαρίσομαι σοι τὸν μαργαρίτην ὃν ἐπηγγειλάμην δώσειν σοι<sup>418</sup>.

<sup>412</sup> « De nouveau, le jour suivant, le bienheureux Cyrille envoie l'ensemble de la ville, torches et cierges en main, pour lui demander “une seule faveur, que tu viennes à ma rencontre. Je suis sur le point de quitter mon corps et je veux m'entretenir avec toi.” »

<sup>413</sup> « De nouveau, le jour suivant, le bienheureux Cyrille envoie l'ensemble de la ville, torches et cierges en main, pour lui demander “seulement la faveur de te rencontrer avant que je ne quitte mon corps, aussi je souhaite m'entretenir avec toi.” » dans MAI 1843, p. 706, l. 17-20 (PG 86<sup>1</sup>, col. 301 B).

<sup>414</sup> Bien attesté chez LAMPE, p. 315.

<sup>415</sup> MAI 1843, p. 708, l. 13 ; p. 709, l. 12 (PG 86<sup>1</sup>, col. 304 C ; 305 A).

<sup>416</sup> Il s'agit peut-être d'une particularité du grec égyptien, car la seule occurrence recensée de cette flexion dans le *TLG* est à trouver dans l'*Homilia in Sanctos Patres et Prophetas* d'Athanase d'Alexandrie, cf. PG 28b, col. 1072 B.

<sup>417</sup> MAI 1843, p. 708, l. 19 (PG 86<sup>1</sup>, col. 304 C).

<sup>418</sup> « Je vais te poser une question importante, et si tu me donnes une réponse juste, je te gratifierai de cette perle que j'ai promis de te donner. »

On le voit ensuite rétablir des leçons, qu'il pensait, sans doute, altérées par la transmission du texte. À titre d'exemple, il changea la dernière phrase Ὡσπερ γὰρ ἤδη σοι κατεφάνη τῶν τριῶν ἡμερῶν ἢ κόλασις [...] <sup>419</sup>, en : Ὡσπερ γὰρ ἡδὺς σοι κατεφάνη τῶν τριῶν ἡμερῶν ἢ κόλασις [...] <sup>420</sup>, estimant que le phénomène d'iotacisme et les deux sigmas consécutifs étaient responsables de la transformation de l'adjectif ἡδὺς en l'adverbe ἤδη <sup>421</sup>.

Enfin, on s'aperçoit que le cardinal intervint directement sur le texte pour le rendre plus compréhensible. C'est le cas de la subordonnée ὅτι εὐλογητὸς <εῖ> εἰς τοὺς αἰῶνας <sup>422</sup> auquel Mai rajouta la forme conjuguée du verbe être, ici entre chevrons. Un peu plus loin, le cardinal (comme Sirmond avant lui) ôta au contraire cette même forme verbale (ici entre crochets) à la question : Τί οὖν σοι ἀρεστόν [εῖ], εἰπέ μοι <sup>423</sup>, dans la mesure où sa présence ne s'explique pas syntaxiquement. Les trois manuscrits proposent également la leçon κέκτης εἰς ἐκεῖνον τὸν αἰῶνα ἀνάπαυσιν ; cette forme verbale de κτάομαι nous est inconnue et semble par ailleurs absente des dictionnaires. Mai la corrige donc en κέκτησαι <sup>424</sup> qu'il complète de la particule δὲ. Nous nous sommes pour notre part tenue à la conjecture κεκτῆσ<ει> <sup>425</sup> dont on explique bien plus facilement l'amputation par la phonétique : en l'occurrence le phénomène d'iotacisme et les deux phonèmes [i] consécutifs. Complétons cette liste d'un dernier cas de figure légèrement différent : on peut lire, en début d'homélie, la période οὐδὲ εἰς ἔννοι ἐδέχετο τὰ τούτων ῥήματα. La forme ἔννοι semble inexistante et Mai la complète de la terminaison –αν (ἔννοιαν) <sup>426</sup>. Cette variante peut s'expliquer par l'omission d'une abréviation employée par les copistes : nous ne trouvons pourtant pas dans les autres prédictions ce même type d'abréviations lemmatiques.

À quelques exceptions près <sup>427</sup>, nous donnons systématiquement raison au cardinal, car le texte manque de sens sans ces interventions, et les leçons que nous

<sup>419</sup> « Car comme il te paraissant déjà évident qu'un châtement de trois jours [...] ».

<sup>420</sup> « Car comme un châtement de trois jours te semblait doux [...] » dans MAI 1843, p. 709, l. 18-19 (PG 86<sup>1</sup>, col. 305 B).

<sup>421</sup> Dans notre édition, nous avons fait le choix de garder ici la leçon univoque des trois témoins.

<sup>422</sup> « [...] puisque tu es béni pour l'éternité. » dans MAI 1843, p. 708, l. 6 (PG 86<sup>1</sup>, col. 304 B).

<sup>423</sup> « Qu'est-ce qui te semble préférable, dis-moi. » dans *Ibid.*, p. 709, l. 5 (PG 86<sup>1</sup>, col. 305-306 A).

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 709, l. 16 (PG 86<sup>1</sup>, col. 305 B).

<sup>425</sup> Ce qui donnerait la forme textuelle « [...] tu acquerras un repos éternel [...] ».

<sup>426</sup> On traduirait donc l'extrait par « Jamais il ne réfléchissait aux paroles de ceux qui s'y essayaient ». Cf. MAI 1843, p. 707, l. 21 (PG 86<sup>1</sup> col. 304 A).

<sup>427</sup> Par exemple l'extrait Ὁρθῶς ἀπεκρίθησ' τοῦτο φρόνει[ν] καὶ ζήση εἰς τὸν αἰῶνα [...] (« Tu as bien répondu : réfléchis ainsi et tu vivas pour l'éternité [...] ») que Mai (MAI 1843, p. 709, l. 12-13 ; PG 86<sup>1</sup>,

estimons fautives des manuscrits restent facilement explicables par les phénomènes d'iotacismes et l'altération naturelle des textes lors de leur transmission.

## Διήγησις

Les altérations que le cardinal apporta à διήγησις restent par endroits cohérentes au regard de ce que l'on pouvait observer dans περι τῆς ἐπισκοπῆς : par ailleurs, elles attestent également d'un autre état du grec.

On retrouve, pour commencer, cette même dynamique de classicisation de la langue qui força Mai à corriger en σχεδάρια<sup>428</sup> la forme tardive σχιδάρια<sup>429</sup> pourtant présente dans le *Vaticanus* (et les deux autres témoins).

D'autre part, on remarque que le cardinal altéra par endroits la syntaxe qu'il devait estimer trop équivoque, pour en clarifier le sens. Les trois exemples que nous énumérons ici sont tirés de la seconde moitié de la prédication. Il y a d'abord la phrase Τότε πᾶσα ἡ πόλις μετὰ κηρίων ἠκολούθησαν αὐτῷ καὶ στὰς ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ σπηλαίου [...] <sup>430</sup> : Mai la corrigea en Τότε πᾶσα ἡ πόλις μετὰ κηρίων ἠκολούθησαν αὐτῷ καὶ ὅτε ἔστι ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ σπηλαίου [...] <sup>431</sup>, estimant sans doute qu'un participe nominatif (στὰς) partageant un antécédent avec un pronom datif (αὐτῷ) voisin créait un effet d'anacolute. Un peu plus loin, le cardinal corrigea en παρ' αὐτοῦ μακαρίου Εὐσεβίου<sup>432</sup> le syntagme pourtant présent dans le *Vaticanus* (et les deux autres témoins) παρὰ τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου<sup>433</sup> avant d'intervenir une fois encore en modifiant la participiale [...] ἀναγινώσκων τοῦ πόθου οὗ εἶχεν πρὸς τὸν μακάριον Εὐσέβιον [...] en [...] ἀναγινώσκων διὰ τὸν πόθον ὃν εἶχεν πρὸς τὸν μακάριον Εὐσέβιον [...] <sup>434</sup>. Dans chacun de ces cas de figure, les altérations du cardinal facilitent la lecture de formes textuelles peut-être un peu curieuses dans les témoins, mais malgré tout compréhensibles<sup>435</sup>.

---

col. 305 B) complète du verbe εἶπε, intercalé entre les deux périodes. Cette intervention rajoute sans doute à la fluidité du texte, mais ne nous semble pas nécessaire.

<sup>428</sup> MAI 1843, p. 713, l. 7 ; l. 11 (PG 86<sup>1</sup>, col. 309 C).

<sup>429</sup> Attestée dans LAMPE, p. 1360.

<sup>430</sup> « Alors toute la ville, cierges en main, l'accompagna, et, une fois parvenu à la porte de sa grotte [...] ».

<sup>431</sup> « Alors toute la ville, cierges en main, l'accompagna, et quand il se tint à la porte de sa grotte [...] ».

MAI 1843, p. 712, l. 12-13 (PG 86<sup>1</sup>, col. 309 A).

<sup>432</sup> « [...] auprès du bienheureux Eusèbe lui-même [...] » dans *Ibid.*, p. 713, l. 4 (PG 86<sup>1</sup>, col. 309 C).

<sup>433</sup> « [...] auprès du bienheureux Eusèbe [...] ».

<sup>434</sup> « [...] comblant le manque qu'il avait du bienheureux Eusèbe [...] » dans MAI 1843, p. 713, l. 9-10 (PG 86<sup>1</sup>, col. 309 C).

<sup>435</sup> Sauf peut-être la conjecture παρ' αὐτοῦ plutôt que παρὰ τοῦ qui ajoute une précision.

Les interventions relevées jusqu'à présent font écho à celles que l'on remarquait ailleurs dans les deux autres prédications. Cependant, nous le disions, on remarque également dans διήγησις certaines singularités éditoriales notables.

Pour commencer, et alors qu'il s'était appliqué à ôter des préfixes aux lemmes dans ὁμιλία, Mai choisit au contraire d'en rajouter dans διήγησις. C'est à tout le moins ce qu'il fit lorsqu'il altéra en προσέμεινα<sup>436</sup> la leçon ἔμεινα, pourtant présente dans les trois témoins.

Qui plus est, les interventions syntaxiques du cardinal ont parfois pour but non plus de fluidifier le texte, mais d'en rendre la structure narrative cohérente. On note trois passages trahissant cette intention. Tout d'abord l'ajout de la conjonction καὶ à la période ἐν ᾧ ἤμην <καὶ> πάντες οἱ διανυκτερεύοντες<sup>437</sup>. Il faut dire que sans cette conjecture, la proposition, quoique commune aux trois témoins, manque de sens en ce qu'elle associe un nominatif pluriel à une forme verbale première personne du singulier<sup>438</sup>. Un peu plus loin, alors qu'Eusèbe termine le récit de son songe, le cardinal transforma la leçon καὶ εἶπον ἐν ἑαυτῷ<sup>439</sup> commune aux trois témoins, en καὶ εἶπὸν μοι<sup>440</sup>. La dernière intervention éditoriale lourde de Mai concerne ce que nous qualifions précédemment de fracture narrative<sup>441</sup>. Au moment où le vieil Eusèbe termine son récit, un narrateur que nous ne parvenons pas à identifier apparaît : Μετὰ δὲ τὸ εἰπεῖν με ταῦτα λέγει μοι [...]. Nous le disions précédemment, Mai dut être désarçonné par cet état, et choisit d'en aplanir l'aspérité en ôtant le pronom με<sup>442</sup>, ce qui ne résolut que partiellement le problème<sup>443</sup>.

---

<sup>436</sup> MAI 1843, p. 713, l. 12 (PG 86<sup>1</sup>, col. 305 C).

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 713, l. 12 (PG 86<sup>1</sup>, col. 305 C) « [...] dans laquelle j'étais <avec> tous les veilleurs [...] ».

<sup>438</sup> Afin d'altérer le moins possible le texte, nous avons remplacé la leçon ἤμην (présent dans les trois témoins) en ἤμεν (« [...] dans laquelle nous nous trouvions, nous, tous les veilleurs [...] ») en suivant les recommandations de M.-O. Boulnois.

<sup>439</sup> « [...] et je me dis en moi-même [...] ».

<sup>440</sup> MAI 1843, p. 711, l. 8 (PG 86<sup>1</sup>, col. 307-308 B) « [...] et ils me dirent [...] ».

<sup>441</sup> Cf. *supra*, dans Deuxième partie, section 1.2.2.2.

<sup>442</sup> MAI 1843, p. 711, dernière ligne (PG 86<sup>1</sup>, col. 308 D).

<sup>443</sup> Cf. *supra*, dans Deuxième partie, section 1.2.2.2.

## Mise en regard des interventions du cardinal et de l'étude linguistique

Si l'on devait résumer les interventions de Mai, on les synthétiserait comme suit : dans *ὁμιλία*, le cardinal s'attela à ôter aux lemmes des préfixes qu'il jugeait surnuméraires, puis à mettre en avant les références bibliques que le discours n'explicitait pas ; dans *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς*, il explicita un texte qu'il estimait sans doute altéré par la transmission ; dans *διήγησις*, il rajouta au contraire des préfixes, et essaya tant bien que mal de rétablir une cohérence narrative absente des formes textuelles dans le *Vaticanus*.

Cet état s'emboîte finalement parfaitement avec l'analyse linguistique que nous venons de mener, dont il rend compte par jeu de miroir inversé, laissant, une fois de plus, entrevoir différents états de langue dans les trois textes.

Cet écart pourrait résulter de schémas de transmission différents pour les discours, mais on n'expliquerait dès lors difficilement le peu de témoins connus à ce jour. Il faut, selon nous, bien plutôt suspecter une pluralité d'auteurs. S'il y a donc une pluralité d'auteurs, il s'agit dès lors de tâcher d'en ébaucher le portrait.

## CHAPITRE DEUXIÈME : UNE PLURALITÉ D'AUTEURS ? ÉTUDE THÉMATIQUE POUR RECONSTITUER LEUR *REALIA*

Afin d'esquisser, autant que faire se peut, la silhouette des trois auteurs, nous tâcherons de glaner dans les discours les différentes intertextualités afin de reconstituer au mieux la bibliothèque des compositeurs, sans omettre de collecter divers éléments thématiques qui pourraient indiquer une *realia* reconnaissable.

Nous disposons, pour cela, d'un argument de taille : à la fin de διήγησις, le compilateur supposé, Jean, explique avoir recueilli l'ensemble des discours d'Eusèbe pour les mettre à la disposition « des fidèles et des orthodoxes » (τοῖς πιστοῖς καὶ τοῖς ὀρθοδόξοις), de « ceux désireux de se repentir » (τῶν μετανοῆσαι βουλομένων). En d'autres termes, Jean souligne ici la perspective didactique de cette collection. Or, cette perspective ne peut être effective que si l'auteur d'un discours, loin d'innover, se contente de *rappeler* des données déjà connues de son lecteur (qui compte déjà parmi « les fidèles et les orthodoxes ») qui est donc en mesure de saisir telle ou telle allusion. Ce que nous voulons dire ici, c'est que le poids didactique de pareil texte repose en réalité sur une culture commune, un présupposé admis par une communauté donnée (que l'auteur se contente de réactualiser), et en dit, ce faisant, long sur le contexte de composition.

Nous tâcherons donc de chercher dans les discours des éléments susceptibles de nous renseigner sur leur origine. Nous procédons ici à une analyse texte à texte en respectant leur ordre d'apparition dans le *pinax* du fol. 350<sup>v</sup> du *Vaticanus*.

## 2.1 Ὀμιλία

Une analyse littéraire et thématique de cette prédication fait clairement ressortir l'érudition de son auteur et les connaissances qu'il suppose chez son lecteur ou auditeur.

### 2.1.1 Une connaissance précise de la Bible

Il convient naturellement de commencer par rendre compte du recours important aux Écritures. La prédication fait à peine plus de trois pages, on y compte, pourtant, près d'une dizaine de références scripturaires.

L'auteur semble bien connaître l'Ancien Testament qu'il cite parfois *verbatim*. C'est le cas de l'expression *γῆν καὶ σποδὸν* (Gn 18, 27), qu'il prend d'ailleurs soin de contextualiser<sup>444</sup>.

En d'autres endroits, les références paraissent davantage voilées. C'est, par exemple, le cas du passage *καὶ ἰδὼν τὸν ἐπίσκοπον ὁ μακάριος Εὐσέβιος ἐρχόμενον ἔδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ*, qui renvoie à Gn 18, 2 : *καὶ ἰδὼν προσέδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῖς ἀπὸ τῆς θύρας τῆς σκηνῆς αὐτοῦ καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τῆν γῆν*<sup>445</sup>. La citation est ici inexacte, et l'auteur ne précise pas que la formulation est d'origine biblique. Nous le disions, Mai altéra d'ailleurs la syntaxe de cet extrait dans son édition afin de rendre plus évident le renvoi scripturaire.

Par ailleurs, enfin, l'auteur semble également jouer avec le texte original de la Bible. C'est à tout le moins le cas de l'extrait *Ἀνάστρεφε εἰς τὸν τόπον σου*, reprise modifiée de 1 R 19, 15 : *Ἀνάστρεφε εἰς τὴν ὁδὸν σου*.

L'auteur a, de toute évidence, aussi une connaissance bien plus précise du Nouveau Testament auquel il renvoie fréquemment.

On compte deux références aux évangiles : l'une à *Matthieu* (*καὶ εἰς αἰῶνα ἡ κόλασις*, Mt 25, 46), et une seconde à *Jean* (*τὴν καλὴν ποιμνὴν τῷ καλῷ ποιμένι*, Jn 10, 11), ainsi qu'une citation des *Actes* prêtée à Cyrille : *il est un instrument de choix* (*σκεδός ἐστιν ἐκλογῆς*, Ac 9, 15). Mais ce sont véritablement les productions pauliniennes qui ont, semble-t-il, les faveurs de notre auteur, car il est capable, en de nombreux endroits, de les

---

<sup>444</sup> On le voit un peu plus loin préciser *κατὰ τὸ ῥητὸν τοῦ πιστοῦ Ἀβραάμ*. (« [...] conformément aux paroles du fidèle Abraham »).

<sup>445</sup> Gn 18, 2 : « [...] dès qu'il les vit, il courut de l'entrée de la tente à leur rencontre et se prosterna à leurs pieds » (trad. *Bible de Jérusalem*, 2012).

reprendre textuellement (ou presque). C'est d'abord le cas en début de discours lorsqu'est dépeint le portrait d'un Eusèbe sage, « la raison *pleine d'à-propos* » (ἄλατι ἡρτυμένος, Col. 4, 6), humble au point de se considérer comme rebut de tous (πάντων περίφημα, 1 Co 4, 13) et disposé à « [se faire] *tout à tous* » (Τοῖς πᾶσιν τὰ πάντα ἐγένετο, 1 Co 9, 22). Un peu plus loin dans le texte, c'est une autre épître paulinienne qui est citée *verbatim*, lorsque Cyrille mourant explique les raisons qui ont poussé son choix vers Eusèbe, cet homme parfait « *en toute piété et dignité* » (ἐν πᾶσιν ἐνσεβεία καὶ σεμνότητι, 1 Tm 2, 2). Nous complèterons cette recension de deux dernières références, plus ténues cette fois-ci, à *l'Épître aux Philippiens* : dans cette même tirade, Cyrille loue l'aptitude des sages capables de conserver une âme irréprochable ἄμειπτον (Ph 2, 15) et pure ἀκεραίαν (Ph 2, 15), précisément comme Eusèbe. Le renvoi est moins évident ici qu'ailleurs dans le texte, mais la proximité des deux adjectifs trahit, selon nous, la source biblique de l'auteur.

### 2.1.2 Un bon connaisseur de la littérature patristique

Plus qu'une simple connaissance des Écritures, l'auteur d'ὁμιλία semble bien instruit de l'exégèse biblique. On note à ce titre trois citations, ou plutôt devrions-nous dire formulations, qui paraissent empruntées au commentaire scripturaire.

Il y a d'abord la promesse d'une « jouissance éternelle » (αἰώνιον ἀπόλαυσιν) par laquelle Eusèbe parvient à convertir tous ceux qui se rendent dans son ermitage. Cette même appellation est également employée par Chrysostome dans *In evangelii dictum et de virginitate*<sup>446</sup> (PG 64a, col. 39, 239) pour vanter les mérites de l'abstinence. Il s'agit sans doute d'un poncif exégétique, car cette même syntagme, complété de du génitif ἀγαθῶν apparaît également dans le sermon du Pseudo-Athanase d'Alexandrie *Ad antiochum ducem*<sup>447</sup> (PG 28a, col. 596 D) ou encore dans l'homélie *Super primum psalmum* de Basile de Césarée (PG 29, col. 216 B) ainsi que dans les *Sacra Parallela* (PG 95, col. 1489 D)<sup>448</sup>.

<sup>446</sup> Dans l'économie de cette recherche, nous attribuons ce texte à Chrysostome, mais son authenticité reste débattue au sein de la communauté scientifique, cf., ALDAMA 1965, p. 131, n. 358.

<sup>447</sup> Pour davantage de détails sur la datation de ce texte, cf. MACE 2013, p. 121-151.

<sup>448</sup> Pour l'ensemble des références aux *Sacra Parallela* nous renvoyons aux deux tomes consacrés de la PG : PG 95 et PG 96. Pour une édition plus moderne de l'œuvre, voir DECLERCK - THUM 2018-2019.

L'analogie entre richesse et toile d'araignée employée par Cyrille pourrait trouver, elle aussi, certaines résonnances dans la littérature exégétique, plus que dans la Bible elle-même. L'idée, évoquée chez Job (ἀπέβη ὁ οἶκος αὐτοῦ ὡσπερ σῆτες καὶ ὡσπερ ἀράχνη, Jb 27, 18), constitue sans doute un lieu commun des explications scripturaires. Elle est, par exemple, reprise et traitée par Chrysostome justement dans son *Commentaire sur Job* (27, 8<sup>449</sup>). Cependant, la tournure choisie par l'auteur dans ὁμιλία (ὁ πλοῦτος ἀράχνη διαλυομένη) avec notamment l'apposition du participe passif διαλυομένη explicite davantage l'idée de fragilité seulement supposée dans le verset. Ce constat pourrait indiquer, selon nous, que l'auteur du discours était un érudit habitué à lire de l'exégèse puisque cette même idée est aussi développée par Romanos le mélode dans son hymne *Sur le riche et Lazare* : Παρήλθεν ὁ πλοῦτος ὡς ἀράχνη (30, 15<sup>450</sup>).

En outre, un extrait similaire apparaît ailleurs dans le corpus eusébien. Dans le discours I, περὶ νηστείας, ce sont en effet les menaces qui sont dissoutes comme des toiles d'araignées (ὡς ἀράχνην διέλυσαν<sup>451</sup>) grâce au jeûne. Ce même extrait est par ailleurs textuellement repris dans les *Sacra Parallela* (PG 96, 201 B) où il n'est pourtant pas attribué à Eusèbe<sup>452</sup>. Cette reprise pose naturellement la triple question de la datation de l'œuvre de Damascène, du corpus eusébien et de celle d'ὁμιλία. Plusieurs cas de figures sont alors envisageables. Soit c'est dans les *Sacra Parallela* que l'auteur d'ὁμιλία est allé piocher son exégèse, soit plus directement dans la collection eusébiennne, ce qui supposerait donc que cette dernière prédication constitue un ajout tardif au corpus.

Il est effectivement, par endroits, difficile de savoir quelles furent les sources précises de l'auteur de notre prédication ; nous nous risquons cependant à affirmer avec une quasi-certitude qu'il devait être lecteur des œuvres circulant sous le nom de Chrysostome. C'est d'une part ce que semble indiquer en filigrane l'inventaire que nous venons de mener jusqu' alors, ça l'est davantage lorsqu'on considère le traité *Contra eos qui subintroductas habent virgines* du théologien. Chrysostome termine effectivement ce discours avec un développement<sup>453</sup> consacré aux raisons pour lesquelles il ne faut pas succomber aux bien périssables de ce monde, et encore moins troquer une plénitude éternelle contre une jouissance temporaire. C'est sensiblement la même rhétorique et le

---

<sup>449</sup> SC 348, p. 98.

<sup>450</sup> SC 114, p. 294, l. 7.

<sup>451</sup> MAI 1843, p. 6, l. 16 (PG 86<sup>1</sup>, col. 317 C).

<sup>452</sup> Ce passage ne figure pas dans les inventaires de HOLL 1897, p. 214-232 ou LAFONTAINE 1966, p. 103-115.

<sup>453</sup> Cf. éd. DUMORTIER 1955, p. 86-94.

même vocabulaire que l’auteur d’ὁμιλία prête à Eusèbe dans la première partie de la prédiction où sont relatés les propos par lesquels l’ermite parvient à convertir ceux qui viennent le voir. Dans les deux discours, il est ainsi question de κόλασις<sup>454</sup>, ἀνάπαυσις<sup>455</sup> ou encore αἰσχύνη<sup>456</sup>. Par ailleurs, on peut lire chez Chrysostome le verbe d’usage rare<sup>457</sup> ἀντικαταλλάττεσθαι<sup>458</sup>, non sans rappeler la leçon ἀντικαταλλαζόμεθα d’ὁμιλία dont le double préfixe avait vraisemblablement posé problème à Mai<sup>459</sup>. Voici un vis-à-vis des deux textes :

ὁμιλία	<i>Contra eos qui subintroductas habent virgines</i>
Μικρά ἐστὶν ἡδονὴ καὶ ὀλίγη ἀνάπαυσις, καὶ εἰς αἰῶνα ἡ κόλασις καὶ ἡ αἰσχύνη· μὴ δι’ ὀλίγην ἡδονὴν ἀντικαταλλαζόμεθα τὴν αἰώνιον ἀπόλαυσιν. <sup>460</sup>	Ὅταν οὖν ἐκεῖ μὲν ἀνθ’ ἡδονῆς λύπη, καὶ ἀντὶ δόξης αἰσχύνη, καὶ ἀντὶ ἐλευθερίας δουλεία, καὶ πόνος ἀντὶ ἀναπαύσεως, πρόσκειται δὲ καὶ τὸ βλασφημεῖσθαι τὸν Θεὸν, καὶ ἀπώλεια τοςαύτη, καὶ σκάνδαλα, καὶ κόλασις ἀθάνατος, καὶ μυρίων ἔκπτωσις ἀγαθῶν ἐνταῦθα δὲ τὰναντία ἅπαντα, δόξα, τιμὴ, ἡδονή, παρρησία, ἐλευθερία, σωτηρία ψυχῶν, βασιλείας κληρονομία, κολάσεως ἀπαλλαγὴ, τίνος ἕνεκεν οὐκ ἀνταλλαζόμεθα ταῦτα ἐκείνων, <sup>461</sup>

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 87, l. 18, l. 21.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 87, l. 9, l. 11, l. 16.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 87, l. 15

<sup>457</sup> Solon le *TLG*.

<sup>458</sup> DUMORTIER 1955, p. 91, l. 28.

<sup>459</sup> Cf. *supra*, dans la section Annexe : Les interventions du cardinal Mai.

<sup>460</sup> « Le plaisir est peu de chose et l’apaisement est court, et la punition dure une éternité, de même que la honte : ne troquons pas une jouissance éternelle en échange de courts plaisirs. »

<sup>461</sup> « Quand donc il y a là, au lieu du plaisir le chagrin, de la gloire la honte, de la liberté l’esclavage, et la fatigue au lieu du repos, quand il s’y ajoute l’outrage fait à Dieu, la perte de tant d’âmes, des scandales, les châtiments éternels, la déchéance de biens sans nombre, ici au contraire la gloire, l’estime, le franc-parler, la liberté, le salut des âmes, l’héritage du royaume, l’exemption de la punition, pourquoi ne pas opérer l’échange de ceci contre cela ? » Trad. Dumortier dans DUMORTIER 1955, p. 87.

Il ne s'agit par ailleurs pas de la seule similarité entre les deux textes, car Chrysostome continue son développement avec la question rhétorique *εἰ καὶ μικρά τις ἔστιν ἡδονή*<sup>462</sup>, réemployée presque en l'état dans *ὁμιλία* (*Μικρά ἔστιν ἡδονή*). Il est donc probable que l'auteur de notre discours connaissait le traité chrysostomien *Contra eos qui subintroductas habent virgines*.

En conclusion, certains détails semblent suffisamment précis pour indiquer que l'auteur d'*ὁμιλία* était un érudit, capable de naviguer aisément dans les Écritures mais également pétri d'exégèse et sans doute aussi lecteur de Chrysostome. Il faut ainsi supposer qu'il disposait d'une vaste bibliothèque dans laquelle il n'hésitait pas à piocher pour composer son récit.

### 2.1.3 Eusèbe : une hagiographie topique

Cette hypothèse d'une riche intertextualité dans *ὁμιλία* est d'ailleurs particulièrement visible lorsqu'on analyse les éléments rajoutés par l'auteur concernant la vie d'Eusèbe, et qui semblent presque entièrement empruntés à la littérature hagiographique.

#### 2.1.3.1 L'influence d'Athanase d'Alexandrie

Il y a, pour commencer, des clins d'œil évidents à *La Vie de Saint Antoine*. L'œuvre qu'Athanase d'Alexandrie compose vers 360 marque un tournant dans la littérature chrétienne, et s'impose très vite comme référence. À titre d'exemple, on en trouve déjà des échos dans le triptyque consacré à la vie de l'évêque-moine Martin de Tours que Sulpice Sévère rédigea à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>463</sup>.

Il n'y a donc rien de surprenant à voir l'auteur d'*ὁμιλία* s'inspirer lui aussi librement de cette hagiographie égyptienne. Deux extraits notamment nous semblent mot pour mot empruntés à l'œuvre d'Athanase. Il y a d'abord la réaction d'Eusèbe lorsque Cyrille lui rend visite dans son ermitage. *Τί λογισάμενος ἐνσκυλῆ πρὸς ἄνθρωπον μωρόν* ; s'exclame le moine : des propos qui ne sont pas sans rappeler précisément ceux que

---

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 92, l. 37-38.

<sup>463</sup> À ce sujet, voir le commentaire que J. Fontaine joint à son édition de Sulpice Sévère dans SC 134, p. 613-615.

l'ermite Antoine adressa à des philosophes païens : τί τοσοῦτον ἐσκύλητε, ὧ φιλόσοφοι, πρὸς μωρὸν ἀνθρώπον ; (72, 3<sup>464</sup>).

Un peu plus loin, lorsqu'Eusèbe tente de fuir à travers le désert de Thébaidé la charge de l'épiscopat, le voilà rattrapé par une voix venue du ciel lui demandant ποῦ πορεύει, précisément comme ce fut le cas pour Antoine (49, 2<sup>465</sup>). Par ailleurs, comme c'est le cas dans l'œuvre d'Athanase (49, 3), le héros d'ὀμιλία ne se montre pas paniqué par l'intervention divine<sup>466</sup>.

### 2.1.3.2 Un lecteur de Théodoret de Cyr ?

Athanase n'est de toute évidence pas la seule source d'inspiration de l'auteur d'ὀμιλία car on retrouve dans son discours bien d'autres lieux communs du répertoire hagiographique. Il nous semble que c'est dans l'œuvre de Théodoret de Cyr qu'il est allé le plus directement puiser. Il faut dire qu'en recensant l'ensemble de ermites issus des terres syriennes dans l'*Histoire des moines de Syrie (HMS)* ou de l'*Histoire Ecclésiastique (HE)*, l'évêque de Cyr a dressé une sorte de portrait-robot du saint, dont le prototype se répète de notice en notice.

Pour A. Martin<sup>467</sup>, ce héros possède un profil aisément reconnaissable : à l'image d'Eustathe<sup>468</sup> (*HE*, I, 7, 10–18<sup>469</sup>), il est un chrétien parfait contraint à accepter, contre son gré (ἄκοντα, *HE*, I, 7, 10<sup>470</sup>) et par vote unanime (ψηφῶ κοινῇ, *HE*, I, 7, 10<sup>471</sup>), une charge ecclésiastique (ποιμαίνειν [...] τὴν ἐκκλησίαν ἐκείνην, *HE*, I, 7, 10<sup>472</sup>) afin de défendre l'orthodoxie et pourfendre les hérésies (τὴν βλασφημίαν ἐλέγχων, *HE*, I, 7,

---

<sup>464</sup> SC 400, p. 320.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>466</sup> Il est bien écrit Ὁ δὲ ἔμφοβος οὐ γενόμενος dans le *Casanatensis* et le *Parisinus*, ce qui n'est pas le cas dans le *Vaticanus* et chez Mai, cf. MAI 1843, p. 706, l. 15-16 (PG 86<sup>1</sup>, col. 301-302 B).

<sup>467</sup> MARTIN 2004, p. 481-506.

<sup>468</sup> Cf. *Ibid.*, p. 487-489.

<sup>469</sup> SC 501, p. 204-210.

<sup>470</sup> SC 501, p. 206, l. 54.

<sup>471</sup> *Ibid.*, l. 55.

<sup>472</sup> *Ibid.*, l. 54.

18<sup>473</sup>) aux côtés d'un « compagnon de lutte<sup>474</sup> », assurant ainsi une sorte de filiation des saints entre eux<sup>475</sup>.

Or, c'est précisément ce même portrait que reprend l'auteur d'ὁμιλία lorsqu'il raconte la vie d'Eusèbe. C'est presque à contre cœur<sup>476</sup> et après avoir vainement tenté de s'échapper<sup>477</sup> que le moine Eusèbe se résigne à accepter la charge épiscopale que Cyrille lui a dévolue<sup>478</sup>, après ratification unanime du clergé<sup>479</sup>. Dans ce discours, c'est d'ailleurs précisément Cyrille qui devient le paradigme de l'athlète de la foi, puisque ce sont ses luttes qui sont mises à l'honneur dans le colophon : « Ainsi était Cyrille, lui qui à maintes reprises tint tête au belliqueux hérétique Nestorius. Il composa des discours pour contrer l'hérésie de ce dernier, et persuada l'empereur de déposer l'insensé, proclamant triomphalement la foi de la Sainte Trinité. Ainsi était Cyrille, le valeureux héraut de la Sainte Marie Théotokos<sup>480</sup>. »

Par ailleurs, l'auteur d'ὁμιλία semble compléter ce portrait d'autres détails topiques, une fois de plus présents ailleurs dans l'œuvre de Théodoret.

À titre d'exemple, nous relevons : la montagne comme lieu de réclusion (notamment pour Eusèbe, *HMS*, XVIII, 1<sup>481</sup>), les talents de guérisseur de l'ermitte qui lui valent d'incessantes visites<sup>482</sup> (cf. Julien, *HMS*, II, 19 : « [...] πολλοὺς παντοδαπῶν νοσημάτων ἐλευθερώσας [...] »<sup>483</sup>), Maesymas *HMS*, XIV, 2<sup>484</sup>, Syméon *HMS*,

---

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 210, l. 100.

<sup>474</sup> MARTIN 2004, p. 488. Cette idée de compagnon de lutte (συναγωνιστής) est présente ailleurs dans l'œuvre de Théodoret, notamment dans *HMS*, dans la notice consacrée à Syméon (XXVI, 5 ; SC 257, p. 166, l. 25).

<sup>475</sup> C'est bien sûr le cas entre Athanase et Eustathe dans ce premier livre de *HE*, mais c'est encore plus ouvertement le cas dans *HMS*. Ce lien y constitue un motif omniprésent en filigrane où les notices se font mutuellement échos. C'est le cas, entre autres, d'Eusèbe et Marcien (*HMS*, III, 5 ; SC 234, p. 254-256), d'Ammianos et Eusèbe (*HMS*, IV, 4 ; SC 234, p. 296-298) ou Publius, Théotecnos et Théodote (*HMS*, V, 6-7 ; SC 234 p. 336-340).

<sup>476</sup> Ἐὰν μὴ ἀναχωρήσω τοῦ τόπου τούτου, καὶ ἀπέλθω εἰς ἀνεπίγνωστον τόπον, οὐκ ἔστιν με ἐκφυγεῖν τὸ βάρος τοῦτο. « Si je ne m'éloigne pas de ce lieu, et ne m'en vais vers un lieu inconnu, il me sera impossible de fuir cette charge. »

<sup>477</sup> Ἀναστὰς οὖν τῆ νυκτὶ ἐκείνῃ ὄρμησεν ἐπὶ τὴν θηβαΐδος ἔρημον. « La nuit même, il se leva donc et fit route vers le désert de Thébaïde. »

<sup>478</sup> Ἴδου βούλομαι αὐτὸν καταστῆσαι ποιμένα ἀντὶ ἐμοῦ, οὐκ ἐλάχιστον τυγχάνοντα. « Voyez-vous, je veux qu'il prenne ma place de pasteur, puisqu'il est loin d'être le dernier. »

<sup>479</sup> Ἀποκριθέντες δὲ πάντες ἐνὶ στόματι εἶπαν· Ναί, κύριε ἡμῶν καὶ πάτερ τίμιε [...]. « Alors, répondant d'une même voix ils dirent : “Oui, Seigneur et Père vénérable [...]” ».

<sup>480</sup> Οὕτως ἦν Κύριλλος ὁ κατὰ τοῦ ἀθλίου Νεστορίου τοῦ αἰρετικοῦ πολλὰ ἀγωνισάμενος. Οὗτος ὁμιλήσας κατὰ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ, ἔπεισεν τὸν βασιλέα καθελεῖν τὸν κακόφρονα, καλῶς κηρύξας τὴν πίστιν τῆς ἁγίας Τριάδος. Οὕτως ἦν Κύριλλος ὁ καλοκήρυξ τῆς ἁγίας θεοτόκου Μαρίας·

<sup>481</sup> SC 257, p. 52, l. 12.

<sup>482</sup> Cf. dans ὁμιλία la précision : Οὕτως τοίνυν ὁ μακάριος τοσοῦτον πλῆθος ἐθεράπευσεν δαιμονιζομένων, ὡς ἀριθμῶ μὴ ὑποβληθῆναι, πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ἀρρώσθηματα ἐθεράπευσεν ἐν τῷ ὄρει διάγων.

<sup>483</sup> SC 234, p. 238.

<sup>484</sup> SC 257, p. 10-12.

XXVI,11<sup>485</sup>, ou Marcianos *HMS*, III, 9<sup>486</sup>), les vaines tentatives du démon pour le faire pécher<sup>487</sup> (cf. Jacques *HMS*, XXI, 23<sup>488</sup>), ou encore l'extension de sa renommée jusqu'aux puissants de ce monde<sup>489</sup> (cf. Marcianos *HMS*, III, 11<sup>490</sup>, Abrahamès *HMS*, XVII, 9<sup>491</sup> ou Syméon *HMS*, XXVI, 20-21<sup>492</sup>). Il faudrait enfin compléter ce panorama de l'analogie à la toile d'araignée que l'auteur d'ὁμιλία prête à Cyrille pour parler de la fragilité des richesses (ὁ πλοῦτος ἀράχνη διαλυομένη). Nous le disions, il s'agit sans doute d'un commentaire exégétique bien connu car il semble fréquent dans la littérature patristique<sup>493</sup> ; on le retrouve également chez Théodoret, dans la notice qu'il consacre à Jacques (*HMS*, XXI, 17<sup>494</sup>).

On pourrait bien sûr penser que ce prototype du saint a très tôt été repris, et que ce n'est pas tant dans l'œuvre de l'évêque de Cyr que l'auteur d'ὁμιλία est allé puiser, que dans l'entièreté du répertoire hagiographique. Ce constat est sans doute partiellement vrai et nous force à la prudence. Un élément, cependant, nous incite à voir un lien de filiation directe entre Théodoret de Cyr et ὁμιλία : l'auteur de cette prédication avait de toute évidence l'intention de réécrire l'histoire de la succession de Cyrille d'Alexandrie, il s'agit donc, soit d'une œuvre contemporaine des faits, soit d'une œuvre plus tardive souhaitant faire croire à sa contemporanéité avec les événements. Or, on estime que c'est entre 440 et 450<sup>495</sup> que Théodoret de Cyr rédigea ses deux œuvres, soit précisément au moment où mourait Cyrille d'Alexandrie (444). Ce faisant, quelle que soit la date de rédaction d'ὁμιλία, on peut supposer que les volumes de l'évêque de Cyr eurent nécessairement avoir un impact sur notre auteur : était-il contemporain ? il en fut

---

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 180-184.

<sup>486</sup> SC 234, p. 258-264.

<sup>487</sup> Cf. la précision donnée dans ὁμιλία : Πολλάκις γὰρ πολλὰ πειρατήρια κινήσας κατ' αὐτοῦ ὁ διάβολος οὐκ ἴσχυσεν αὐτὸν μεταστῆσαι τοῦ τρόπου, οὔτε τοῦ εὐσεβοῦς λογισμοῦ μετενέγκαι, οὔτε ἀπὸ τῆς ἀσκήσεως καὶ τοῦ κανόνος μετάγειν ἢ μεταστῆσαι

<sup>488</sup> SC 257, p. 106.

<sup>489</sup> Cf. la précision donnée dans ὁμιλία : Ἐφθασεν δὲ ἡ περὶ αὐτοῦ φήμη μέχρι τοῦ ἁγίου Κυρίλλου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας.

<sup>490</sup> SC 234, p. 266-268.

<sup>491</sup> SC 257, p. 46.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 200-204.

<sup>493</sup> Cf. *supra*, section 2.1.2 de cette même partie.

<sup>494</sup> SC 257, p. 96. Une édition moderne du Métaphraste en koinè reprend la vie de cet ermite et lui prête cette même anecdote. La forme textuelle (Μὴ φοβῆσαι, φίλε μου, ὅτι ὅλαις ἐκείναις ἢ τέχναις, ὡς ἀράχνη διέλυσαν [...]) est très proche de la leçon qu'on lit dans le sermon I, περὶ νηστείας, cf. ENETIESIN 1800, p. 451.

<sup>495</sup> La datation de l'ouvrage reste un sujet épineux. À ce sujet : BARDENHEWER 1924, p. 241, ainsi que l'introduction à *HE* de Théodoret par Martin dans SC 501, p. 29-37.

nécessairement lecteur, était-il un érudit plus tardif ? il avait tout à gagner à s'en inspirer pour parfaire sa fiction.

En conclusion, l'auteur d'ὁμιλία était de toute évidence un homme cultivé et pétri de littérature chrétienne car la quasi-totalité des détails biographiques qu'il donne au sujet d'Eusèbe semble avoir été puisée dans la littérature hagiographique, et plus précisément chez Théodoret de Cyr. On se gardera bien de parler ici uniquement d'une invention littéraire, car la frontière entre historicité et fiction était sans doute bien plus poreuse pour notre auteur que pour nous, modernes<sup>496</sup>. On pourrait parfaitement croire que face au peu de détails que donnaient les textes du corpus au sujet d'Eusèbe, il se sentit le devoir de glaner çà et là des éléments qui lui semblaient parfaitement plausibles, et il le fit donc en allant directement chercher dans les vies de saints.

#### 2.1.4 Cyrille : des détails historiques

Ce qu'il y a en réalité de singulier dans ce recours important aux topiques hagiographiques pour la vie d'Eusèbe, c'est de constater qu'il n'en est nullement pareil lorsque l'auteur présente Cyrille.

Effectivement, la deuxième moitié du discours, soit juste après l'incise du narrateur (Καὶ ταῦτα μὲν τὰ βραχέα [...] Λοιπὸν δὲ ἀναγκαῖον εἰπεῖν πῶς ἦλθεν εἰς τὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον) est davantage occupée par les propos du patriarche, et c'est d'ailleurs lui qui devient véritablement le protagoniste de l'homélie. Les détails que l'auteur donne concernant l'Alexandrin sont d'une précision historique remarquable.

##### 2.1.4.1 La lutte contre Nestorius

Afin de débiter ce catalogue par les mentions les plus évidentes, commençons par le colophon final. L'auteur y évoque la lutte notoire qui opposa Cyrille à Nestorius<sup>497</sup> et précise que l'Alexandrin « composa des discours pour contrer l'hérésie de ce dernier [...] »<sup>498</sup>. Cette opposition se retrouve plus particulièrement dans l'« Homélie pascale » de 429 dans laquelle l'évêque égyptien dénonça la théologie de Nestorius sans toutefois

---

<sup>496</sup> CRACCO-RUGGINI 1980, p. 159-194.

<sup>497</sup> Pour davantage de détails sur les enjeux de la controverse trinitaire, voir BOULNOIS 1994, notamment p. 27-102.

<sup>498</sup> Οὗτος ὁμιλῆσας κατὰ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ, ἔπεισεν τὸν βασιλέα καθελεῖν τὸν κακόφρονα [...].

le nommer (*Ep. XVII* ; PG 77, col. 768-789), dans les cinq livres *Adversus Nestorium* (PG 76, col. 9-248) que Cyrille envoya dès 430 au Pape Célestin Ier, ainsi que dans les *Anathématismes* rédigés lors du synode d'Alexandrie de 430 et envoyés au Constantinopolitain (*Ep. XVII* ; PG 77, col. 105-121).

Il est ensuite fait mention du rôle que joua Cyrille auprès de l'empereur Théodose en vue de la déposition de Nestorius : s'agit-il d'une référence au *De recta fide*<sup>499</sup> que Cyrille envoya à Théodose dès 429 afin de s'assurer qu'il ne succombe pas à la pensée nestorienne (action qui fut dans un premier temps vaine car l'empereur, proche du Constantinopolitain, n'hésita pas à blâmer Cyrille dans une missive de 430<sup>500</sup>) ?

Cyrille est enfin appelé « valeureux héraut de la Sainte Marie Théotokos<sup>501</sup> » : cette dénomination est relativement courante puisqu'elle cristallise précisément le point d'achoppement entre les doctrines des évêques d'Alexandrie et de Constantinople. Le terme θεοτόκος apparaît très tôt dans l'œuvre de Cyrille qui, dès 429, adressa une lettre aux moines d'Égypte (*Ep. I, Ad monachos Aegypti*<sup>502</sup>), où il s'insurgea de ce que certains refusaient à Marie le titre de Théotokos<sup>503</sup>.

#### 2.1.4.2 L'exégèse de Cyrille ?

L'auteur d'ὁμιλία est, semble-t-il, parfaitement instruit de la position doctrinale de Cyrille dans la querelle qui l'opposa à Nestorius : il faut dire que c'est, pour l'essentiel, cette lutte qui assura la postérité de l'évêque alexandrin. Un dernier détail pourrait pourtant indiquer qu'il ne s'agit pas là des seuls écrits cyrilliens que notre auteur connaît.

Un peu plus tôt dans le récit, il est effectivement dit qu'au terme de leur première rencontre, Cyrille et Eusèbe « échangèrent longuement autour de la vie des moines<sup>504</sup> » : il s'agit peut-être d'une référence soit à l'incertain passé monastique de l'évêque<sup>505</sup> soit à son attachement à ce monde avec lequel il resta en contact<sup>506</sup>.

---

<sup>499</sup> ACO 1927, I, 1, 1, p. 42-72.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 73-74.

<sup>501</sup> [...] ὁ καλοκήρυξ τῆς ἁγίας θεοτόκου Μαρίας.

<sup>502</sup> ACO 1927, I, 1, 1, p. 10-23.

<sup>503</sup> *Ibid.*, I, 1, 1, p. 11.

<sup>504</sup> Οἱ δὲ πολλὰ πρὸς ἀλλήλους διαλεχθέντες περὶ τῆς τῶν μοναχῶν πολιτείας.

<sup>505</sup> MCGUCKIN 1994, p. 3-4.

<sup>506</sup> Cf. les deux lettres que Cyrille adressa aux moines d'Égypte, dans ACO 1927, I, 1, 1, p. 10-23 et I, 1, 2, p. 69-70.

### 2.1.4.3 Des précisions biographiques

D'autres éléments pourraient suggérer que l'auteur d'ὁμιλία connaît plus de Cyrille que son antagonisme à Nestorius. Il faudrait commencer par relever la précision avec laquelle le compositeur place la mort de Cyrille un lundi au petit matin (Διελθούσης δὲ τῆς κυριακῆς, τῆ νυκτὶ ἐκείνῃ ἣτις ἐστὶν πρὸς δευτέραν, ὁ ἀγιώτατος Κύριλλος ἀπέλυσεν ἐν Κυρίῳ πληρώσας τὸν δρόμον τοῦ βίου ἅμεμπτα<sup>507</sup>).

Au-delà du symbole théologique que pourrait revêtir la mort d'un évêque dans la nuit du dimanche au lundi, ce détail est précieux puisqu'il semble être étayé par d'autres auteurs. Au chapitre des *Acta Sanctorum* consacré à Cyrille d'Alexandrie on peut en effet lire :

« Baronius écrit que Cyrille a été ordonné évêque en l'an 412, le 11 cal. de novembre, qui était le 22 octobre, comme l'avait aussi compté Labbeus. Mais j'estime que cela diffère de la vérité, selon Socrate, il fut nommé trois jours après le décès de Théophile, c'est-à-dire le 18, tout au plus le 19. Cyrille aura donc siégé précisément trente-et-un ans et quelques deux cent cinquante-deux jours<sup>508</sup> ».

Si nos calculs sont bons, la version donnée ici fixe la mort de Cyrille au lundi 27 juin 444, tout au plus, le mardi 28, soit trente-et-un ans et deux cent cinquante-deux jours après le 18 ou 19 octobre 412 ; le 27 est également la date mentionnée dans le paragraphe précédent des *AS*<sup>509</sup>, et est bien reçue par la recherche<sup>510</sup>. L'auteur d'ὁμιλία semble donc avoir raison de placer la mort de Cyrille le lundi.

Deux autres éléments biographiques attirent notre attention. Dans la prédication il est indiqué que l'évêque termina sa vie malade (Ἐγένετο τοίνυν τὸν μακάριον Κύριλλον τὸν ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας ἀρρώστῆσαι· δι' ἧς καὶ ἐπορεύθη πρὸς τὸν Κύριον), et c'est d'ailleurs la détérioration de sa santé qui le poussa à convoquer son clergé (κλήρος) pour trouver un successeur. Ce détail historique n'est, semble-t-il, précisé nulle part dans les

---

<sup>507</sup> « La journée du dimanche prit fin, et au cours de cette même nuit, la nuit du dimanche au lundi, le très saint Cyrille, affranchi de son enveloppe corporelle, alla rejoindre le Seigneur, terminant de manière irréprochable la course de sa vie. »

<sup>508</sup> ACTASS 1709, p. 52 (Jun. V, Caput III, XXIV, 272) : *Scribit Baronius, Cyrillum ordinatum fuisse Episcopum anno CCCCXII, XI Kal. Novembris, qui esset Octobris XXII, ut etiam numeravit Labbeus. Sed id arbitror a veritate alienum, testante Socrate, eum triduo post Theophili obitum fuisse subrogatum, adeoque XVIII Octobris vel summum XIX. Sederit itaque Cyrillus, justo numero annis XXXI, & diebus circiter CCLII.*

<sup>509</sup> *Ibid.*, : *Obiit 27 junii 444.*

<sup>510</sup> MCGUCKIN 1994, p. 123 ; MENZE 2023, p. 39.

sources d'époques, par endroits laconiques<sup>511</sup>, et c'est sans doute ce qui a conduit les philologues à déconsidérer ce récit. Pourtant, les recherches récemment publiées par V. L. Menze semblent bel et bien indiquer que la santé de Cyrille se détériora brutalement vingt-et-un mois avant sa mort. Pour étayer son exposé, le savant mentionne une lettre<sup>512</sup> (authentique ou supposée) que Théodoret de Cyr composa lorsqu'il apprit le mort de l'évêque d'Alexandrie. Cette lettre commence ainsi : *Sero tandem et vix malus homo defunctus est*<sup>513</sup>. Menze souligne bien l'usage de l'adverbe *vix*, indiquant qu'il pourrait être une référence à la longue agonie que connut Cyrille.

Selon l'historien, cet état de santé laissa l'évêque incapable d'assumer ses charges épiscopales<sup>514</sup> ; ces dernières furent donc assurées par un clergé (Menze parle de « court<sup>515</sup> », « courtier<sup>516</sup> » ou « clergy<sup>517</sup> ») essentiellement composé de proches que Cyrille avait eu soin de corrompre à prix coûtant, laissant l'archevêché alexandrin exsangue<sup>518</sup>. C'est d'ailleurs cette période d'ingérance qui explique, selon Menze, les lacunes historiographiques<sup>519</sup>.

L'hypothèse du savant reste intéressante, mais il ne présente que peu de documents pour renforcer son argumentaire. Cependant, si ces récentes découvertes s'avèrent véridiques, cela voudrait dire qu'ὄμιλία conserve finalement le souvenir d'événements que l'histoire officielle n'a pas retenus, ce qui laisserait supposer que notre auteur était sans doute un contemporain des faits, à tout le moins, un érudit particulièrement bien informé.

Nous terminons, enfin, cette étude avec une rapide mention qui dépasse le cadre de cette prédication. Nous l'avions évoqué plus tôt, nous pensons que l'auteur à l'origine d'ὄμιλία est également intervenu à la fin de διήγησις. Il serait délicat de déterminer où précisément commencent ses ajouts, mais on remarque bel et bien une forme de décalage entre le début du discours et sa fin. En plus de légères variations linguistiques (absentes dans la première moitié du sermon mais visibles ailleurs dans ὄμιλία) il faudrait aussi évoquer la soudaine tournure politique que prend διήγησις. Durant toute la première

---

<sup>511</sup> Cf. MENZE 2023, p. 40.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>513</sup> « Ce n'est pas trop tôt, et avec peine, qu'est mort l'homme de mal. »

<sup>514</sup> MENZE 2023, p. 40.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 15, 22 etc.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 15-22.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 40, n. 6.

moitié du discours, il n'est que peu (voire pas) de mention d'Alexandrie, mais précisément au moment où on aperçoit une fracture diégétique<sup>520</sup> l'auteur distille certains indices pour rattacher son récit à la succession de Cyrille. Parmi tous ces détails, un nous intéresse particulièrement : la durée du règne supposé d'Eusèbe. Lorsqu'il prend la parole après avoir évoqué sa jeunesse, le vieux patriarche, qui sait sa mort prochaine, précise : « Voilà sept ans que je suis dans cette ville et que je veille sur ce peuple [...] »<sup>521</sup>. S'il est bien, comme l'auteur l'indique, le successeur de Cyrille (qui meurt en 444), il faut donc comprendre que c'est en 451 que se déroulent les faits. Or, on parlerait difficilement de coïncidence, car c'est précisément en 451 que Dioscore, véritable successeur de Cyrille, se fit déposer lors du concile de Chalcédoine<sup>522</sup>.

## Conclusion de section

En conclusion, cette étude thématique conduit à deux constats. Il y a d'abord l'érudition de l'auteur, qui, nous le savons désormais, dispose d'une bibliothèque bien fournie. Il connaît les Écritures, aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament, est pétri d'enseignements patristiques et maîtrise parfaitement aussi les topiques de la littérature hagiographique puisque la totalité des détails biographiques qu'il donne au sujet d'Eusèbe paraissent empruntés au répertoire des vies de saints.

Comme nous l'avons expliqué plus haut, cet état de fait ne devrait pas hâtivement nous conduire à croire qu'il s'agit là d'un récit fictif, car comme le mentionnait Martin, il n'existe, en réalité, qu'un « mince fil qui sépare l'histoire de l'hagiographie<sup>523</sup> », et on pourrait tout aussi bien penser qu'en agissant de la sorte, notre auteur chercha seulement à combler les lacunes de ses sources.

L'hypothèse d'un récit fantaisiste fut sans doute pourtant la lecture de ce moderne qui, nous le disions en introduction, commenta le *Casanatensis* en marge du corpus eusébien et écrivit au fol. 94<sup>r</sup> : « Ces homélies d'Eusèbe regorgent d'erreurs de telle sorte qu'elles semblent avoir été écrites par un copiste efficace et ignorant des littératures<sup>524</sup>. »

---

<sup>520</sup> Cf. *supra*, Deuxième partie, section 1.2.2.2.

<sup>521</sup> Ἴδου ἐγὼ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ζ' ἔτη ἔχω ποιμαίνων τὸν λαὸν τοῦτον [...].

<sup>522</sup> Cf. *supra*, Première partie, section 1.2.2.2.

<sup>523</sup> MARTIN 2004, p. 487.

<sup>524</sup> *Mendis scatent hae S. Eusebii Homiliae ita ut a praeclari Amanuensi, et litterarum rudi exscriptae videntur.*

La deuxième conclusion de cette étude nous force de fait à amender cette posture. Une analyse scrupuleuse du texte met effectivement nettement en avant la connaissance précise de Cyrille et de sa succession que semble avoir l'auteur. Plus que de simples considérations sur la querelle Cyrille-Nestorius, les éléments narrés dans le discours pourraient en réalité indiquer que son auteur a lu les écrits de l'Alexandrin et possède une connaissance historique et détaillée des événements. Il est au courant de l'état de santé de Cyrille, du rôle de son clergé, du jour de sa mort ou encore (si l'on prend aussi en compte certains éléments dans διήγησις dont nous estimons l'auteur d'ὀμιλία responsable) de la déposition de Dioscore. On suppose donc que cet auteur ne peut pas ignorer la crise théologique qu'amorça la véritable succession de Cyrille.

On en conclut dès lors que cet auteur s'est employé non pas à combler les lacunes des textes, mais plutôt à gommer certains détails historiques, en l'occurrence les problèmes liés à l'existence même de Dioscore. Comment s'y est-il pris ? Selon nous, c'est justement en reprenant ce personnage littéraire qu'est Eusèbe, un prototype du saint à la vie absolument topique et dépourvue de singularité. Si on suppose que l'homme à l'origine de cette homélie disposait d'une bonne connaissance de l'hagiographie, on pourrait aisément penser qu'à la lecture de l'œuvre de Théodoret il comprit le stratagème du Syrien qui, comme le relevait Martin, n'hésitait pas à nommer Eusèbe certaines sources qui demeuraient jusque-là anonymes<sup>525</sup>.

À ce titre, il n'est pas impossible de lire dans Eusèbe une forme d'idéalisation de ce que fut ou aurait pu être Dioscore. Par ailleurs, comme le rappelle l'auteur au début d'ὀμιλία, c'est à sa grande piété qu'Eusèbe doit son nom, lui qui était « à raison appelé Eusèbe » (ἐπιτηδείως ἐπεκλήθη Εὐσέβιος).

---

<sup>525</sup> MARTIN 2004, p. 487.

## 2.2 Περὶ τῆς ἐπισκοπῆς

En comparaison de l'analyse que nous venons de mener sur ὀμιλία, l'inventaire des intertextualités notables dans περὶ τῆς ἐπισκοπῆς semble dessiner une bibliothèque bien différente.

### 2.2.1 La connaissance biblique de l'auteur

Sans surprise, περὶ τῆς ἐπισκοπῆς trahit également l'érudition biblique de son auteur. Cependant, l'ensemble de ces références semblent ici tirées du Nouveau Testament.

Exception faite de l'extrait *Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν*, qui reprend *verbatim* *Luc*, 6, 38, toutes les autres références sont davantage des allusions que des reprises mot à mot.

Par ailleurs, dans une écrasante majorité de cas, l'auteur prend soin de signaler par la narration le sous-entendu scripturaire de ses propos. De même qu'il annonçait la citation de *Luc* 6, 38 (*Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν*) ci-avant mentionnée en la faisant précéder de l'amorce Κύριε ὁ εἰπών (« Seigneur, toi qui as dit [...] »), il insère la quasi-totalité des références testamentaires dans la prière d'Eusèbe qui, implorant le Christ, résume les moments marquants de sa vie sur Terre. Ce stratagème diégétique est l'occasion d'une forme de catéchèse élémentaire où le lecteur comprend que chaque période renvoie à un épisode biblique connu. À ce titre, on note : le larron crucifié avec Jésus et conduit au paradis (ληστήν εἰς παράδεισον εἰσαγαγών) évoqué en *Luc* 23, 39-43, le publicain devenu évangéliste (καὶ τελώνην ποιήσας εὐαγγελιστήν), qui renvoie plus globalement à *Matthieu* (Mt 9, 9) ou encore la prostituée rendue plus respectable que la vierge (καὶ πόρνην παρθένου σεμνοτέραν), dont le cas est relaté par les quatre évangiles (Mt 26, 6-13 ; Mc 14, 3-9 ; Lc 7, 36-50 ; Jn 12, 1-8).

Il faudrait compléter cet inventaire de la référence à la perle inestimable (μαργαρίτης πολύτιμος) qu'Eusèbe promet en cadeau à Alexandre. Rien dans la narration n'avertit le lecteur de l'allusion biblique mais la reprise est trop textuelle et la parabole trop connue pour qu'on manque l'allusion à l'épisode du marchand et de la perle évoquée en *Matthieu* 13, 46.

Seul le passage δωρεὰν γὰρ αὐτὸν ἔλαβον, καὶ δωρεὰν σοι δίδωμι αὐτόν semble échapper à ce système. Ces propos sont insérés dans le discours d'Eusèbe, juste avant

qu'il ne commence son discours parabolique, et semblent être une reprise de *Matthieu 10, 8* (*δωρεὰν ἐλάβετε δωρεὰν δότε*). Pourtant, d'une part l'auteur ne recourt à aucun stratagème pour avertir le lecteur de leur nature biblique, et d'autre part, l'épisode auquel ils renvoient paraît moins connu que tous les autres évoqués.

En résumé, en plus d'être tous tirés du Nouveau Testament, les renvois bibliques sont majoritairement des allusions plus que des citations, ce qui constitue un changement substantiel par rapport à ce que l'on observait dans la prédication précédente. Par ailleurs, à quelques rares exceptions, l'auteur recourt dans *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* à un même stratagème narratif pour avertir son lecteur de l'intertextualité. Enfin, les épisodes bibliques qu'il choisit paraissent tous bien connus.

## 2.2.2 La littérature des *Apophthegmata*

Contrairement à *ὁμιλία*, on ne retrouve pas vraiment dans *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* d'intertextualité autre que les références bibliques ci-dessus mentionnées. Il n'est pas ici, comme c'était le cas avant, question de lieux communs de l'hagiographie, mais on peut, nous semble-t-il, rapprocher ce discours de la littérature des *apophthegmes*.

Dans son introduction aux volumes des « Sources chrétiennes » consacrés à l'édition et traduction des *Apophthegmata Patrum*, Jean-Claude Guy définit le genre comme un « “mode d'emploi” permettant de vivre au désert conformément aux Écritures, sans illusions<sup>526</sup> ». En d'autres termes, loin des exercices de style, ces textes qui prenaient bien souvent la forme de dialogues entre un disciple et son maître<sup>527</sup> étaient avant tout des manuels pratiques destinés à des hommes et femmes désireux, dès le III<sup>e</sup> siècle, de trouver dans l'ascèse et l'érémisme l'expérience de piété du martyr<sup>528</sup>. La visée didactique demeurait donc primordiale et passait aussi bien par une expression claire, des récits anecdotiques que des formules proverbiales.

Cette description semble parfaitement reprendre les conclusions de nos études de *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς*, que ce soit dans le style simple, sans décorum, ou le recours très didactique aux Écritures. Par ailleurs, on pourrait aussi sans doute trouver ainsi une explication à l'extrait *ὁ ἐὰν γεωργήσῃ ὁ ποῦς μου ἀποκρίνομαι τῷ ἰσαγγέλῳ* qui attirait

---

<sup>526</sup> SC 387, p. 20.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>528</sup> L'engouement pour le mode de vie érémitique est, par ailleurs, bien attesté dans d'autres sources d'époque, nous citons, à titre d'exemple, le discours XVIII de Jean Cassien dans SC 64, p. 10-36.

plus tôt notre attention<sup>529</sup>. Nous le disions, ces propos marquent un contraste frappant par rapport au style dépouillé du discours. Bien que nous n'en ayons pas retrouvé la trace, nous évoquions l'hypothèse d'un fragment issu d'une littérature antérieure, mais il n'est pas non plus impossible d'y voir une tournure proverbiale<sup>530</sup>. C'est par endroits cette même diction sibylline qui semble prêtée aux Pères du désert, comme c'est, à titre d'exemple, le cas des propos de Abba Bessarion : ὀφείλει ὁ μοναχὸς εἶναι ὡς τὰ Χερουβὶμ καὶ τὰ Σεραφὶμ ὄλος ὀφθαλμὸς<sup>531</sup> (XI, 15<sup>532</sup>).

Un dernier élément nous pousse à affilier cette homélie à la littérature des apophtegmes : le recours à la parabole (διὰ παραβολῆς). C'est finalement ce qui constitue le cœur de la prédication, et pourtant, cet usage fait figure d'exception au sein de la collection eusébienne. Son recours reste, par opposition, omniprésent chez les Pères du désert pour qui les métaphores constituent un vecteur d'enseignement privilégié. C'est effectivement à de nombreuses reprises<sup>533</sup> que les Pères s'adressent à leurs disciples en usant de paraboles.

Il est donc possible de trouver des parallèles aussi bien dans le fond que dans la forme entre *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* et la littérature des apophtegmes. Pourtant, il est difficile de pousser plus loin le bilan de cette filiation, sans doute parce que, comme le laissait entendre Guy, les apophtegmes ne constituent pas un genre au corpus défini. Lorsqu'il s'attelait à en établir une classification, Guy évoquait d'ailleurs ce qu'il qualifiait d'« extraits d'une littérature antérieure<sup>534</sup> » devenus apophtegmes, et inversement, des apophtegmes devenus littérature, notamment en servant de terreau à l'établissement des *Vies* des Pères qui les auraient prononcés. Il n'est, selon nous, pas impossible que ce soit précisément ce qui s'est passé avec Eusèbe, car le corpus qui est mis sous son autorité constitue, en somme, une collection de « bons mots<sup>535</sup> ».

---

<sup>529</sup> Cf. *supra*, section 1.1.2.3 de cette même partie.

<sup>530</sup> Nous n'en avons cependant pas trouvé de trace dans MORGAN 2007.

<sup>531</sup> « Le moine doit être comme les chérubins et les séraphins, tout œil. » Trad. Guy, dans SC 474, p. 143.

<sup>532</sup> Nous reprenons ici, comme dans la suite de cette étude, la numérotation employée par Guy pour la classification systématique des *Apophthegmata Patrum* dans les trois volumes consacrés des SC (SC 387, SC 474 ; SC 498).

<sup>533</sup> On retrouve des discours en parabole en : II, 29 (SC 387, p. 140) ; IV, 100 (SC 387, p. 234) ; V, 34 (SC 387, p. 272-274) ; IX, 1 (SC 387, p. 426) ; X, 13 (SC 474 p. 22), 60 (SC 474, p. 52), 64 (SC 474, p. 56-58), 88 (SC 474, p. 68), 185 (SC 474, p. 130) ; XII, 16 (SC 474, p. 218) ; XIV, 13 (SC 474, p. 260-262) ; XV, 69 (SC 474, p. 330) ; XXI, 17 (SC 498 p. 204).

<sup>534</sup> SC 387, p. 23.

<sup>535</sup> Nous reprenons cette appellation de X. Lequeux, qui l'employa pour qualifier la collection eusébienne, lors d'un entretien en mai 2023.

Par ailleurs, *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* ne cite pas *verbatim* des apophtegmes connus. Cet état pourrait, selon nous, confirmer le caractère authentique du discours. Ce que nous entendons par là, c'est que la prédication constitue sans doute davantage un document issu de cette littérature, plutôt qu'une composition postérieure qui chercherait à y appartenir et qui s'en inspirerait directement.

En résumé, s'il y a certains liens entre la littérature des *Apophthegmata Patrum* et l'homélie de notre étude, il est difficile d'aller plus loin dans la filiation. Un élément reste cependant difficilement contestable : c'est à coup sûr dans un milieu pétri de cette culture ascétique qu'il faut tracer la composition de *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς*. À ce titre, deux origines semblent envisageables : l'Égypte et la Syrie.

### 2.2.3 Un portrait équivoque de l'empereur

Selon nous, c'est dans la parabole même que l'on pourrait trouver une première piste de lecture de *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς*. Aux yeux de l'auteur, il y a, de toute évidence, une analogie parfaite entre royaume terrestre et royaume céleste : de la même manière qu'il semblait naturel à Alexandre de porter assistance à son empereur (βασιλεύς), il lui faut montrer la même diligence envers le Christ, tant et si bien que la figure des deux seigneurs finit par se confondre.

Il s'agit là d'une analogie bien connue, présente déjà dans les Écritures, où Jésus est qualifié de *βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων*<sup>536</sup> (cf. 1 Tm 6, 15 ; Ap 17, 14 ; 19, 16). Bien vite l'iconographie reprend à son compte cette association d'idées. C'est donc affublé des mêmes attributs qu'un empereur terrestre<sup>537</sup> qu'est dépeint Jésus dans ses premières représentations orientales : tantôt vêtu d'un court manteau de pourpre<sup>538</sup>, tantôt sceptre en main<sup>539</sup>. C'est à nos yeux également le cas dans *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς*, où l'auteur insiste dans sa parabole sur une description des différents attributs du pouvoir, jouant ainsi sur la tension entre seigneur terrestre et seigneur céleste. C'est à tout le moins l'impression donnée par ces propos qu'Eusèbe adresse à Alexandre :

---

<sup>536</sup> Il est également qualifié de βασιλεύς en Jn 12, 15 ; 18, 37, ou suggéré comme tel en Ac 2, 30.

<sup>537</sup> TREHUÉDIC 2012, p. 195-199.

<sup>538</sup> SPIESER 2015, p. 36.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 191.

Δεῦρο οὖν περιβαλοῦ τὴν πορφυρίδα καὶ τὸν στέφανόν μου ἐπὶ τὴν κεφαλὴν σου, καὶ τὸ δακτύλιόν μου βάλε εἰς τὴν χειρὰ σου, καὶ ἐν τῇ δεξιᾷ σου λάβε τὴν ῥάβδον τὴν χρυσοῦν, καὶ κάθισον ἐπὶ τοῦ θρόνου μου τοῦ βασιλικοῦ· καὶ ἐπὶ τοῦ ἄρματος τοῦ χρυσοῦ ἐπίβηθι, καὶ βασιλεύσον ἐν ταῖς τρισὶν ταύταις ἡμέραις καὶ ἐν τῷ αἰῶνι ἐν ἐμοὶ ἀπὸ τῆς κολάσεως ἐξορίσω σε τὸν ἅπαντα χρόνον, ἵνα μὴ φανῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ μου<sup>540</sup>.

Le texte ne présente pas directement ici un Christ paré des attributs impériaux. Cependant, à travers ce catalogue détaillé des insignes (pourpre, couronne, anneau, bâton tenu dans la main droite, trône et char d'or), ce sont finalement des marqueurs indubitables de pouvoir qui sont énumérés afin, sans doute, d'éviter au lecteur toute équivoque. Même si tout cela reste tacite, il faudrait donc comprendre par cette analogie (encouragée par les Écritures) que le Christ lui aussi est porteur de ces insignes. Même si l'auteur prend le temps d'accompagner jusqu'au bout son lecteur en lui énumérant tous les insignes, l'association d'idées demeure simple et à la portée de tous. C'est pour ces mêmes raisons, sans doute, que cette analogie est employée par les Pères du désert, comme c'est par exemple le cas de ces propos rapportés par un séculier auprès d'Abba Poemen :

Τίς ποτε παρεκάλεσε φίλον λέγων· Ἐπειδὴ ἐπιθυμίαν ἔχω ἰδεῖν τὸν βασιλέα, ἀπένεγκέ με πρὸς αὐτόν. Ὁ δὲ λέγει αὐτῷ· Ἔρχομαι μετὰ σου ἕως τοῦ ἡμίσου τῆς ὁδοῦ. Καὶ εἶπεν ἄλλω φίλῳ· Ἀπένεγκέ με πρὸς τὸν βασιλέα. Ὁ δὲ λέγει αὐτῷ· Ἔρχομαι μετὰ σου ἕως τοῦ παλατίου. Καὶ εἶπεν ἄλλω φίλῳ καὶ λέγει· Ἐγὼ εἰσφέρω σε μετὰ παρρησίας καὶ λαλῶ ὑπὲρ σοῦ. Καὶ λέγουσιν αὐτῷ· Φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν. Ὁ δὲ εἶπεν· Ὁ πρῶτός ἐστιν ἡ ἄσκησις ἢ ὁδηγοῦσα ἕως ἡμίσου τῆς ὁδοῦ, ὁ δεύτερος ἡ ἀγνεΐα ἢ φθάνουσα ἕως τοῦ οὐρανοῦ, ὁ τρίτος ἡ ὑπακοὴ ἢ εἰσάγουσα μετὰ παρρησίας πρὸς τὸν Θεόν<sup>541</sup>.

Nous savons effectivement que *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* partage, avec les *Apophthegmata Patrum*, un projet didactique simple : l'auteur a recours à un référent culturel qu'il suppose bien connu du lectorat pour enseigner des préceptes théologiques.

---

<sup>540</sup> « Voilà donc, revêts ma robe de pourpre, et ma couronne sur ta tête, mets mon anneau à ta main, et dans ta main droite, prends le sceptre d'or, et assieds-toi sur mon trône impérial, et monte sur le char d'or, et règne pendant ces trois jours et au moment opportun, moi, après avoir été puni, je t'expulserai pour l'éternité, afin que jamais plus tu ne paraisses en mon royaume. »

<sup>541</sup> « “Quelqu'un demanda un jour à un ami : Comme je désire voir l'empereur, conduis-moi chez lui. Celui-ci lui dit : Je t'accompagne jusqu'à la moitié du chemin. Puis il dit à un autre ami : Conduis-moi auprès de l'empereur. Ce dernier lui dit : Je t'accompagne jusqu'au palais. Et il parla à un troisième qui lui dit : Moi, je vais t'introduire avec assurance et je parlerai pour toi.” Les frères lui dirent : “Explique-nous la parabole.” Il dit : “Le premier, c'est l'ascèse qui conduit jusqu'à mi-chemin ; le second, la pureté qui mène jusqu'au ciel ; le troisième, l'obéissance qui introduit avec assurance auprès de Dieu.” » XIV, 13. Trad. Guy, dans SC 474, p. 263.

Le style dépouillé de l'homélie renforce l'idée que sa compréhension ne dépend pas de l'érudition littéraire du lecteur. Par ailleurs, exception faite des allusions scripturaires, on ne retrouve pas dans ce discours d'intertextualité forte comme on pouvait le voir dans ὁμιλία. On en déduit ainsi que le référent culturel partagé entre l'auteur et son lecteur se réduit aux seules Écritures.

Il n'est dès lors pas exclu que la parabole d'Eusèbe soit elle-même une allusion biblique, notamment au *Livre d'Esther* où sont présentés les attributs du roi Assuérus à savoir : l'anneau (Est 8, 2), le sceptre d'or (Est 8, 4) ainsi que la pourpre et la couronne (Est 8, 15). Cependant, nous l'avons vu, dans la première partie de cette section, dans une écrasante majorité des cas, dès que περὶ τῆς ἐπισκοπῆς renvoie à un épisode biblique, l'auteur prend soin d'en avertir son lecteur par la narration. Ce n'est pourtant pas le cas ici, ce qui laisserait supposer que cette analogie ne constitue pas réellement un renvoi scripturaire.

Il s'agit sans doute davantage d'une description factuelle des attributs impériaux connus de l'auteur, au moment où il composa son récit. Nous ne sommes pas parvenue à isoler une période historique ou géographique précise à laquelle pourrait correspondre ce genre de parure, cependant, l'analogie entre empereur terrestre et empereur céleste pourrait fournir un indice. En effet, les inventaires iconographiques semblent, dès le V<sup>e</sup> siècle, indiquer un abandon progressif en Occident des représentations d'un Christ paré des attributs impériaux afin de davantage marquer la supériorité du divin sur les puissances temporelles<sup>542</sup>.

Ce constat reste un indice ténu, mais il semble révoquer l'Occident comme possible origine de περὶ τῆς ἐπισκοπῆς, ce qui coïncide finalement avec la conclusion à laquelle nous parvenions ci-dessus : c'est sans doute bien plutôt dans un milieu ascétique oriental qu'a été composé notre discours.

#### 2.2.4 Un bagage syrien ?

Il faudrait ajouter qu'un dernier élément pourrait appuyer cette hypothèse orientale : l'imagerie de la perle. Lors de leur rencontre, c'est effectivement « une perle

---

<sup>542</sup> SPIESER 2015, p. 444.

de grand prix » (μαργαρίτης πολύτιμος) qu'Eusèbe promet à Alexandre s'il répond convenablement à son énigme.

Nous le mentionnions ci-avant dans le relevé des références bibliques que compte ce texte (de même que dans notre édition), il s'agit sans doute d'une allusion à la parabole de la perle employée par *Matthieu* (13, 45-46) et dont le texte paraît s'inspirer au point d'en reprendre l'adjectif (πολύτιμος). Cependant, le concept auquel renvoie la perle d'Eusèbe semble dépasser ce qui n'est qu'évocation dans l'*Évangile*. Dans les versets vers lesquels l'homélie oriente son lecteur, le bijou est l'allégorie du royaume des cieux : bijou que le marchand rachète au prix de tous ses biens. Dans les propos d'Eusèbe, le rôle de la perle est précisé : il s'agit de « la perle de rédemption, celle qui est donnée aux pécheurs par le Seigneur. » (τὸν μαργαρίτην περὶ τῆς μετανοίας τῆς δοθείσης τοῖς ἁμαρτωλοῖς παρὰ τοῦ Κυρίου).

Cette métaphore semble constituer pour l'auteur de *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* une réalité suffisamment tangible pour qu'il se dispense de l'expliquer davantage à son lecteur. Étant donné le projet didactique du discours, on douterait donc qu'elle soit le fruit de la seule imagination du compositeur. Ce faisant, et en recourant à la même démarche que nous appliquions plus tôt, sans doute faut-il comprendre que cette métaphore trahit un milieu culturel défini dans lequel la perle est précisément dotée de cette lecture. Ce constat nous oriente inmanquablement vers le monde syrien chrétien qui, héritier de la culture persane, prête à la perle une riche symbolique<sup>543</sup>.

À titre d'exemple, lorsqu'il étudia l'*Hymne de la Perle*, un poème inséré dans les *Actes de Thomas*, texte apocryphe daté du III<sup>e</sup> siècle<sup>544</sup>, P.-H. Poirier résuma le symbole du bijou comme allégorie de l'âme et de son salut, le don de la perle devenant donc une forme de « pacte<sup>545</sup> » entre le donneur et le receveur. Preuve de son ancrage culturel, cette lecture se retrouve dans nombre d'autres œuvres orientales : dans *les Actes apocryphes de Pierre et des douze Apôtres*, tirés de la bibliothèque de Nag Hammadi<sup>546</sup>, celles de Romanos le Mélode, un auteur syrien du VI<sup>e</sup> siècle, ou plus encore celles d'Éphrem le Syrien, qui, au IV<sup>e</sup> siècle, consacra au bijou certains de ses poèmes<sup>547</sup>. Chez Romanos,

---

<sup>543</sup> USENER 1892, p. 206.

<sup>544</sup> Pour la datation, cf. POIRIER 2021, p. 304-305.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>546</sup> Édités par Ghica dans GHICA 2017. Pour davantage de détails quant à la datation de cette œuvre, voir le commentaire introductif à cette même édition, p. 149-166.

<sup>547</sup> Cf. GRAFFIN 1967, p. 129-149.

comme chez Éphrem, la symbolique de la perle est déclinée, tantôt comme « Parole de Dieu<sup>548</sup> », tantôt comme « symbole de foi<sup>549</sup> ».

Ces échos entre les auteurs donnent à voir le poids culturel de la perle dans l'orient chrétien de la période tardoantique. Nous nous permettons donc de citer ici quelques extraits d'Éphrem, qui sont, selon nous, en résonance avec *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς*. Alors qu'il apostrophe le bijou, Éphrem s'exprime ainsi :

III, 3 : [...] À l'Éthiopie aux hommes noirs

Qui donc t'a donnée ?

C'est celui qui donna

La lumière aux gentils

Et dont les rayons parvinrent

Aux Ethiopiens et aux Indiens<sup>550</sup>.

On retrouve, selon nous, cette même acception dans notre prédication, où Eusèbe promet à Alexandre une perle en guise de présent symbolisant sa foi nouvellement trouvée. Nous doutons par ailleurs que l'évocation du bijou soit, dans le sermon, un clin d'œil littéraire, car, nous le disions précédemment, l'intertextualité tacite ne semble pas dans les habitudes de notre auteur. Il faudrait, selon nous, davantage voir ici le bagage d'un compositeur pétri d'une culture où la perle dépasse le seul cadre poétique ou exégétique<sup>551</sup>.

Par ailleurs, il faudrait mentionner une autre occurrence de la perle dans la collection eusébiennne. Dans le sermon XVIII, *εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου* tel qu'il apparaît dans le *Vaticanus* et le *Casanatensis*, c'est effectivement ainsi que Jésus ressuscité appelle sa mère lorsqu'elle le méprend pour le jardinier dans une relecture de l'épisode biblique de l'Anastasis. Ce n'est, cependant, pas la leçon que retint Migne<sup>552</sup>

---

<sup>548</sup> BOU MANSOUR 1988, p. 268 ; MULARD 2016, p. 245.

<sup>549</sup> BOU MANSOUR 1988, p. 15, 77, 91, 479, 488, 490, 534 ; MULARD 2016, p. 249.

<sup>550</sup> GRAFFIN 1967, p. 140-141.

<sup>551</sup> IBRAHIM FREDRIKSON 2003, p. 284-290.

<sup>552</sup> Mai explique (MAI 1843, p. X) s'être dispensé d'éditer ce texte car le travail avait déjà été fait par Bernard de Montfaucon (Cf. MAI 1844a, p. 787) qui considéra ce discours de paternité pseudo-chrysostomienne. C'est cette dernière édition que reprit Migne.

pour son édition (PG 61, col. 733). Voici donc l'état du segment dans le manuscrit de la Vaticane<sup>553</sup> :

Ἀνέστη τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ζῶν τῷ κόσμῳ δωρησάμενος, καὶ ἀπήνησαν αὐτῷ δύο γυναῖκες Μαρίαμ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἄλλη Μαρίαμ. Ἐκλαιεν δὲ ἡ παρθένος μὴ εὐροῦσα τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ ἀπαντήσασα αὐτῷ ἑαυτῆς υἱῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ χριστῷ, οὐκ ἐπίστευεν ὅτι ἐκεῖνος ἔστιν, ἀλλὰ δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστιν λέγει αὐτῷ· Εἴ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι, ποῦ ἔθεκας αὐτόν, κἀγὼ αὐτόν ἀρῶ. Λέγει αὐτῇ ὁ κύριος· γύναι τί κλαίεις ; τίνα ζητεῖς ; ἐγὼ εἰμὶ ὁ υἱός σου παρθένε ὃν ἀφόρως ἐκύησας καὶ ἀχράντως ἐν τῷ σπηλαίῳ ἐσπαργανώσας καὶ ἀνεκλίνας· ἐγὼ εἰμὶ ὁ υἱός σου ὃ ἀδιάφθορε παρθένε καὶ ἐν ταῖς καθαραῖς σου ἀγκάλαις δορυφορηθεῖς. Τί κλαίεις παρθένε καὶ μητέρ μου ; ἐγὼ εἰμὶ ὁ υἱός σου ὁ τοῦς μεταγειος (?) μασθοὺς θηλάσας καὶ τῷ σῶ γάλακτι ἀνατραφεῖς. Μὴ κλαύσης παρθένε, μὴ κλαύσης μαργαρίτης μου, μὴ κλαύσης, ὃ νάός μου ὃ ἄφθαρτος<sup>554</sup>.

La forme textuelle de ce sermon est d'un double intérêt pour cette enquête, car elle comporte deux indices qui pourraient indiquer une origine syrienne. Contrairement à ce que le canon a retenu, c'est Marie Mère de Dieu qui est ici le premier témoin du Christ ressuscité. Cette lecture appartiendrait à une ancienne tradition qui fut longtemps propre à l'Orient<sup>555</sup>.

Enfin, si cette association de la Mère de Dieu à la perle ne trouve pas d'explication dans les Écritures, la tradition syriaque offre à nouveau des éléments de réponse. Comme le relevait Bou Mansour dans son étude, la perle qui symbolisait la foi devient, par glissement sémantique, l'allégorie de la conception virginale, puis de la mère de Dieu<sup>556</sup>.

Afin d'illustrer ce propos, nous citons, à nouveau, deux extraits des poèmes d'Éphrem, l'un associant distinctement la perle à Marie :

---

<sup>553</sup> Nous ne disposons malheureusement pas des reproductions des feuillets porteurs de ce sermon dans le *Casanatensis*.

<sup>554</sup> *Vat. Gr. 1633*, fol. 337<sup>v</sup>, colonne de droite : « Trois jours après avoir offert sa vie à l'ordre du monde, le Seigneur revint, et deux femmes s'approchèrent pour le voir : Marie, sa mère, et une autre Marie. Et la vierge pleurait ne trouvant pas le corps du Seigneur, et s'approchant de lui, son fils, notre Seigneur Jésus Christ, elle ne croyait pas que c'était bien lui, mais pensant qu'il s'agissait du jardinier, elle lui dit : Est-ce que c'est toi qui l'as enterré ? Dis-moi, où l'as-tu déposé et je l'emmènerai. Le Seigneur lui dit : Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? C'est moi, je suis ton fils, Ô Vierge, que tu enfanté de manière intacte et immaculée, dans cette grotte tu m'as embaumé et fait reposer. C'est moi, je suis ton fils, Chaste Vierge, et dans tes bras purs j'ai été gardé. Pourquoi pleures-tu, Vierge et Mère ? C'est moi, je suis ton fils, celui qui a tété tes \*\*\*\*\* seins, et qui a été nourri de ton lait. Ne pleure pas, Vierge, ne pleure pas, toi ma perle, ne pleure pas, toi qui fus mon vaisseau inaltéré. » Nous nous sommes aperçue bien trop tard que Giannelli s'était également intéressé à la forme textuelle du discours dans le *Vaticanus* dont il rend un extrait dans GIANNELLI 1953, p. 115, n. 2.

<sup>555</sup> Cf. GIANNELLI 1953, p. 106-119 ; MURRAY 2004, p. 329-335.

<sup>556</sup> BOU MANSOUR 1988, p. 91, 258. Comme le relevait Mulard, c'est également le cas chez Romanos, cf. MULARD 2016, p. 243.

I, 4 : c'est encore Marie  
Que je discernai là  
Et sa conception pure<sup>557</sup> [...]

Un second expliquant davantage l'idée de la perle comme symbole de pureté et de chasteté :

II, 2 : Ta mère, de l'océan  
est l'épouse vierge,  
Sans avoir été épousée.  
Elle tomba en son sein  
Sans l'avoir connu ;  
Près de lui te conçut,  
Sans en avoir rien 'su' <sup>558</sup> [...]

Comme *περὶ τῆς εἰσκοπῆς*, le sermon XVIII, *εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου* reprend donc un lieu commun que l'auteur suppose préalablement connu de son lecteur. Dans les deux cas, la métaphore de la perle oriente donc vers la Syrie, où la perle comme symbole de pureté et comme allégorie mariale est bien attestée<sup>559</sup>.

Cet excursus au sujet du sermon XVIII demeure important dans notre étude, car en mettant en avant la grande cohésion par endroits du corpus, il marque par ailleurs aussi sa dissymétrie ; de fait, ces deux mentions de la perle sont loin d'être identiques, ce qui pourrait laisser supposer qu'ils ne sont pas d'un même auteur.

Enfin, dans le cadre de *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς*, il faut avant tout préciser que le sermon nous est parvenu amputé : on n'y voit donc pas Eusèbe donner la perle à Alexandre. Cette lacune force donc à la prudence, car elle prive le lecteur de clefs nécessaires à la réception du texte.

---

<sup>557</sup> GRAFFIN 1967, p. 133.

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>559</sup> IBIRAHIM FREDRIKSON 2003, p. 290-301.

## Conclusion de section

En conclusion, et sous peine de nous répéter, si nous devons qualifier ce sermon, nous insisterions sans doute sur sa simplicité. Son projet didactique tranche par ailleurs avec l'érudition égrainée dans le discours précédent.

La seule littérature à laquelle on rattacherait volontiers *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* serait celle des apophtegmes, des formes de bons mots d'un ermite. Il diffère de ce fait du discours précédent qui s'inféodait à un genre auquel il empruntait des lieux communs.

La similarité de *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* avec la littérature apophtégmaticque tient avant tout à sa simplicité, son accessibilité et sa tournure parfois proverbiale. Elle trahit certainement, dans le cadre de notre prédication, un milieu de confection ascétique qu'on imaginerait très probablement syrien.

## 2.3 Διήγησις

La difficulté de διήγησις tient, comme nous l'avons vu plus haut, de ce qu'elle n'est sans doute pas entièrement d'un même auteur et il faut de toute évidence compter une autre main qui modifia ou compléta sa fin. Parce qu'il reste cependant difficile de déterminer où précisément commence cet ajout, nous tâcherons de balayer le texte et d'en isoler les singularités thématiques, dans l'espoir de parvenir, à terme, à les systématiser.

### 2.3.1 Les emprunts bibliques

Comme c'était le cas pour les prédications précédentes, il faut commencer cette étude par l'analyse des emprunts bibliques.

À première lecture, une seule allusion paraît clairement énoncée : il s'agit d'un verset tiré de *Matthieu* (20, 9 : *ὁ καὶ τοὺ εἰς τὴν ἐνδεκάτην ὄραν δεξάμενος*) dont la nature scripturaire est en réalité précisée par la narration. Cette intertextualité se double pourtant d'un enjeu diégétique, car il faut également y lire un clin d'œil à l'action même. C'est l'échec d'Eusèbe à rester éveillé lors de la veillée pascale qui occasionne le songe. Or, à en croire la description des offices tardoantiques de Jérusalem (puisque c'est bien là que se trouve Eusèbe) c'est probablement aux alentours de la onzième heure que commence la vigile pascale<sup>560</sup>.

Cet exemple trahit, selon nous, la démarche plus globale de l'auteur qui cherche à intégrer diégétiquement les renvois bibliques, à les insérer dans le texte sans en avertir le lecteur. Dans une majorité de cas, ces renvois restent d'ailleurs des allusions plutôt que des citations exactes. Dans les quelques occurrences où il s'agit bien de citations *verbatim*, ces dernières restent courtes : *τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος* (Mt 17, 2 ; Ap 10, 1) ou bien *Κύριος ἔσται μετὰ σοῦ* (Jg 6, 16 ; 1 Ch 22, 11) / *πάσας ἡμέρας τῆς ζωῆς σου* (Jos 1, 5 ; Tb 4, 3 ; Ps 127, 5 ; Lc 1, 75).

---

<sup>560</sup> Nous nous appuyons, pour cela, sur l'œuvre de l'Égérie pèlerine. Elle n'y précise pas l'heure de l'office en question, mais indique que l'office du *λυχνικόν*, préambule à la vigile (qui suit dans le récit : SC 296, 24, 9 ; p. 242), débute lui à la dixième heure (24, 4 ; SC 296, p. 238), ce qui nous laisse donc supposer que c'est vers la onzième heure que commence la vigile. Nous restons cependant prudente dans cette affirmation, car cet horaire ne semble pas consensuel, et certains font débiter l'office à la neuvième heure. Cf. BERTONIERE 1972, p. 21.

Ce constat nous force à adopter pour ce texte une méthodologie différente de celle précédemment employée : plutôt que de lister l'ensemble des renvois bibliques, nous tâcherons de les organiser thématiquement.

### 2.3.1.1 Le récit du songe et l'Ancien Testament

L'épisode du songe, évoqué précédemment, occupe une part substantielle du discours et c'est donc par son étude que nous commençons. Afin de nous éviter un catalogue exhaustif de tous les récits de rêves dans la Bible<sup>561</sup>, contentons-nous de remarquer que s'il en est bien des traces dans le Nouveau Testament<sup>562</sup>, c'est dans l'Ancien Testament qu'il est le plus présent.

À titre d'exemple, c'est en rêve alors qu'il dort dans le temple de Gabaon que Samuel entend Dieu l'appeler (1 R 3, 5-15) – seul cas d'incubation dans l'ensemble de la Bible<sup>563</sup> - et c'est également en songe que Jacob entend Dieu lui demander de retourner vers sa terre natale (Gn 31, 10-13). La nature du songe varie, de même que sa lisibilité, à mesure qu'il se couvre d'une dimension symbolique à peine cachée comme c'est le cas pour les rêves de Jacob (Gn 28, 11-15) et Joseph (Gn. 37, 5-11), ou plus équivoque pour celui de l'échanson et du panetier (Gn 40, 8-13).

Cet inventaire nous laisse donc penser que le songe d'Eusèbe fait davantage écho à une tradition vétérotestamentaire. Comme pour Samuel, nous avons ici affaire à une scène d'incubation, puisque la révélation du jeune homme a lieu alors que ce dernier s'endort dans le temple. Le lecteur ne peut effectivement pas passer à côté de la nature du lieu, car elle est par deux fois précisée : il est une première fois appelé *ναόν*, une seconde fois, « maison de Dieu » (*ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ*). Cette vision du Christ demeure d'ailleurs assez curieuse, puisqu'à la manière du songe de Jacob à Béthel (Gn 28, 11-15) il est difficile de savoir si la vision est purement symbolique : les veilleurs sont-ils réellement

---

<sup>561</sup> Nous précisons que la symbolique du rêve n'est pas exclusive aux récits bibliques. Chez Homère déjà, il était le lieu des épiphanies : c'est par exemple le cas au chant II de *L'Iliade* où l'on voit Zeus dépêcher *ὄνειρος*, cf. COUSIN 2015, p. 103-115. Chez Eschyle, il est l'occasion d'une lecture prémonitoire (cf. Le rêve d'Atossa dans *Les Perses*, v. 181-198). Pour une analyse du songe dans la littérature latine, cf. AMAT 1985.

<sup>562</sup> C'est, effectivement, en songe (*κατ'ὄναρ*) que Joseph apprend la nature divine de la grossesse de sa femme (Mt 1, 20), en songe toujours qu'un ange le presse à fuir vers l'Égypte pour échapper aux crimes d'Hérode (Mt 2, 12-13) ou lui annonce la mort du tyran (Mt 2, 19-22). Dans les *Actes des Apôtres* le terme songe (*ὄναρ*) est absent, cependant, c'est la nuit en vision (*ὄραματι*) que le seigneur se présente à Ananias (Ac 9, 10-11) ou bien à Paul pour le rassurer (Ac 18, 9 ; 23, 11).

<sup>563</sup> Selon E. Ehrlich cf. EHRlich 1953, p. 55.

récompensés d'un morceau de pain ou bien n'est-ce là que l'image de la rédemption ? Eusèbe lui-même reste assez lucide et ne tarde pas à identifier le protagoniste de son songe (Ὑπολαμβάνων παρεῖναι τὸν σωτήρα [...]). Il faudrait également évoquer le « rôle passif » du rêveur, caractéristique, comme le soulignaient M. Dulaey et S. Légasse<sup>564</sup>, du songe biblique ; il est mis en valeur dans notre texte par la focalisation interne, la peur que suscite une telle vision (φοβηθεῖς) et la question rhétorique restée sans réponse que lui adresse le Seigneur (Εὐσέβιε, καὶ σὺ μετὰ τῶν ἀμελούντων ἀφύπνωσας ; Καὶ εὐθέως ἐγὼ διωπνίσας [...]).

Un dernier élément, extérieur cette fois-ci à l'épisode du songe, indique, selon nous, la connaissance vétérotestamentaire de l'auteur. Juste avant de se rendre dans sa grotte pour y mourir, le vieil Eusèbe s'adresse une dernière fois à son disciple et lui dit : Κύριος ἔσται μετὰ σοῦ πάσας ἡμέρας τῆς ζωῆς σου. Il faut, de toute évidence y lire la jonction de deux formules bibliques essentiellement reprises dans l'Ancien Testament : Jg 6, 16 ; 1 Ch 22, 11 pour la première moitié de l'extrait (Κύριος ἔσται μετὰ σοῦ), et Jos 1, 5 ; Tb 4, 3 ou encore Ps 127, 5 pour la seconde (πάσας ἡμέρας τῆς ζωῆς σου), dont on compte, en sus, une mention dans le Nouveau Testament (Lc 1, 75).

### 2.3.1.2 Le Nouveau Testament

Cette dernière occurrence nous permet d'ailleurs d'amorcer notre étude des références néotestamentaires, sans surprise bien plus importantes dans le discours.

#### 2.3.1.2.1 La transfiguration chez Luc

Le songe d'Eusèbe est, pour commencer, l'occasion d'une épiphanie qui laisse transparaître les sources de l'auteur. Il faut, en effet, voir dans ce récit une réécriture de l'épisode de la transfiguration, notamment chez *Luc* (9, 28-36), où, comme dans διήγησις, le Seigneur est accompagné de deux acolytes. Contrairement aux Écritures qui présentent les accompagnants – il s'agit de Moïse et Élie (Lc 9, 30 : Καὶ ἰδοὺ, ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωσῆς καὶ Ἡλίας) – l'auteur de διήγησις conserve leur anonymat, précisant cependant, comme c'est le cas chez *Luc*, qu'ils sont dotés d'une apparence illustre (Lc 9, 31 : οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ).

<sup>564</sup> DULAHEY – LEGASSE 1990, col. 1055.

C'est d'ailleurs cette précision qui, selon nous, désigne davantage *Luc* comme source d'inspiration, car si l'épisode de la transfiguration apparaît également dans les deux autres synoptiques (Mt 17, 1-9 ; Mc 9, 2-9), il y est évoqué de manière bien plus sommaire et sans commentaire au sujet de l'apparence de Moïse et Élie. On notera tout de même que dans l'*Évangile selon Matthieu* (17,2) comme dans διήγησις, le visage du Christ est comparé au soleil (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος), alors que ce détail est absent chez *Luc*. La restitution que l'auteur fournit de l'épisode biblique n'est cependant pas un copié-collé. On pourrait, à cet égard, relever une différence de taille entre le sermon et les évangiles : alors que les synoptiques s'attardent tous les trois sur l'habit blanc resplendissant (Mt 17, 2 ; Mc 9, 3 ; Lc 9, 28) du Seigneur, cette mention est remarquablement absente du sermon d'Eusèbe.

#### 2.3.1.2.2 Le Christ de l'*Apocalypse*

De toute évidence, l'auteur de διήγησις ne s'est pas contenté d'une seule source pour construire son discours ; sur la base d'une reprise textuelle du verset de Matthieu (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος) en Ap 10, 1, on suppose qu'il est allé compléter son portrait d'éléments précisés dans les récits apocalyptiques.

Dans διήγησις, pourtant, ses yeux sont comparés à l'étoile du matin (οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς ὁ ἀστὴρ ὁ πρῶτὸ ἀνατέλλων), ce qui ne fait pas strictement écho au portrait offert dans *Apocalypse* où il est au contraire question de « flamme ardente » (Ap 1, 14 ; 2, 18 : ὡς φλόγα πυρός). Cette même mention de l'astre qui se lève à l'aube apparaît bien sûr ailleurs dans le texte, au nombre des dons que le Seigneur promet d'offrir à son serviteur (Ap 2, 28 : τὸν ἀστέρα τὸν πρωῖνόν), cependant, c'est bien plus certainement dans la *Première Apocalypse apocryphe de Jean*, 7 que l'auteur est allé piocher en l'état sa comparaison<sup>565</sup>.

On pourrait, par ailleurs, recenser d'autres possibles parallèles davantage thématiques avec l'*Apocalypse de Jean*, comme la description de la luminosité du Christ face à laquelle torches et flambeaux paraissent inutiles ; analogie présente dans la

<sup>565</sup> Cf. dans éd. TISCHENDORF 1866, p. 74.

prédication (ἐκαλύφθη τὸ φέγγος τῶν τοσοῦτων λύχνων ἀπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ ἐκλάμποντος τοῦ προσώπου αὐτοῦ), comme dans l'*Apocalypse* (22, 5)<sup>566</sup>.

### 2.3.1.2.3 La mort du Christ

Nous terminons cet inventaire avec trois références que nous traitons comme des allusions à la mort du Christ.

Ces trois références se trouvent à la fin du sermon et coïncident avec la fin de vie d'Eusèbe. Il y a d'abord le passage *Εἰς χεῖράς σου παρατίθημι [...]* (« Entre tes mains je remets [...] ») tiré des propos de l'évêque alors qu'il s'adresse à son successeur, et qui renvoie aux paroles prêtées, chez *Luc* (23, 46), à Jésus mourant. Deux autres éléments renforcent ailleurs ce parallèle que l'auteur établit entre Eusèbe et le Christ. Il y a d'une part la période *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*<sup>567</sup>, reprise *verbatim* de l'*Évangile selon Jean* (19, 30), pour décrire le dernier souffle de Jésus. La fermeture de la grotte d'Eusèbe (*Καὶ σφραγίσαντες τὴν θύραν*) constitue elle aussi une allusion biblique, car elle restitue l'image, présente chez *Matthieu*, des Pharisiens s'assurant que la porte du sépulcre soit scellée (*σφραγίσαντες τὸν λίθον*. Mt 27, 66).

## Conclusion des renvois bibliques

En résumé, il paraît que l'auteur connaît suffisamment bien les Écritures (y compris l'Ancien Testament et des écrits contestés comme les récits apocalyptiques) pour les intégrer à sa narration. Cependant, ce catalogue apporte selon nous une donnée supplémentaire : non seulement l'auteur possède une bonne connaissance biblique, mais il suppose la même aussi chez son lecteur qu'il ne prend pas soin d'avertir des jeux d'intertextualité.

Un autre élément s'ajoute à ces conclusions : si l'inspiration scripturaire reste importante, on voit également l'auteur prendre, par endroits, quelques libertés avec les textes bibliques. Il compare, par exemple, la chevelure du Seigneur « aux rayons du soleil » plutôt qu'à de la *laine blanche* ou de la *neige*, comme c'est le cas dans

---

<sup>566</sup> Ap 22, 5 : [...] ils se passeront de lampe ou de soleil, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière [...] » (trad. *Bible de Jérusalem*, 2012).

<sup>567</sup> Jn 19, 30 : « Il remit l'esprit » (trad. *Bible de Jérusalem*, 2012).

l'*Apocalypse*<sup>568</sup>, texte sur lequel il s'appuie de toute évidence. Il dote, ailleurs, le Seigneur d'une couronne de lumière (στέφανος φωτός) plutôt que de la couronne des douze étoiles (στέφανος ἀστέρων δώδεκα<sup>569</sup>) ou d'or (στέφανον χρυσοῦν<sup>570</sup>) mentionnée dans le texte biblique. On le voit, enfin, rajouter à la description canonique des éléments novateurs comme le doux parfum (εὐωδία) émanant du Christ<sup>571</sup>.

Il faut sans doute comprendre que les Écritures ne constituent pas la seule source d'inspiration de notre auteur : c'est ce que montrait déjà le contact relevé plus haut avec la *Première Apocalypse apocryphe de Jean*.

### 2.3.2 Les traces d'une inspiration liturgique ?

Il faut sans doute continuer l'enquête au-delà des sources bibliques pour savoir où l'auteur est allé glaner les éléments de son récit. Comme nous le précisons en introduction à ce chapitre, la collection eusébiennne telle qu'elle nous est parvenue dans les trois témoins constitue un ensemble de textes souhaitant dispenser un enseignement théologique (c'est à tout le moins ainsi que le conçut Jean, le compilateur supposé). On peut donc estimer que leur auteur dut piocher dans ce qu'il considérait comme un patrimoine commun partagé avec son lectorat.

#### 2.3.2.1 Un Christ iconographique ?

Ainsi, il nous semble voir dans la description physique du Seigneur les codes de l'iconographie plus que ceux de la Bible. Le Christ décrit ici ressemble, en effet, à celui des icônes : les deux partagent une même solennité de l'apparence, de mêmes cheveux longs, et sans doute aussi peut-on comprendre, grâce à cette lecture, la « couronne de lumière » comme une référence aux nimbes dont sont de coutume auréolés les saints.

Un détour par les documents iconographiques nous enseigne pourtant que cette représentation aujourd'hui si unanime n'a pas toujours été consensuelle.

---

<sup>568</sup> Ap 1, 14.

<sup>569</sup> Ap 12, 1.

<sup>570</sup> Ap 14, 14.

<sup>571</sup> On retrouve effectivement certaines mentions de ces parfums dans *Apocalypse*, en : 5, 8 et 8, 4. Dans les deux occurrences cependant, le contexte diffère : il ne s'agit pas de l'odeur se dégageant du corps du Christ à proprement parler, et c'est par ailleurs le terme θυμιάματος qui est employé. On peut difficilement donc y voir un réel parallèle.

La chevelure du Seigneur pose par exemple très longtemps problème aux artistes, et deux descriptions rivales coexistent au moins jusqu'au début du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>572</sup>. Le texte de Jean le Notaire signale que, « comme les rayons du soleil », les cheveux de l'homme « glorieux » (ἔνδοξος) « tombaient sur son épaule », laissant aisément supposer que ces derniers étaient nécessairement longs ou mi-longs. Pourtant, au VI<sup>e</sup> siècle, Théodore le lecteur s'insurge contre ces représentations d'un Christ barbu aux cheveux longs, qui le confondent avec Zeus<sup>573</sup>, et leur préfère un Seigneur cheveux bouclés et courts (οὖλον καὶ ὀλιγότριχον).

C'est d'ailleurs ainsi qu'il est bien plus fréquemment représenté dans le monde syrien<sup>574</sup> et c'est ce même portrait que choisit aussi l'empereur Justinien II lorsqu'il frappe les monnaies lors de son second règne (705-711)<sup>575</sup>.

La description que nous lisons nous force naturellement à la prudence, car il reste difficile de saisir dans son intégralité le propos de l'auteur : doit-on par exemple trouver dans cette comparaison aux « rayons du soleil » l'indice d'une chevelure blonde ? Pareille lecture indiquerait davantage une facture byzantine tardive (IX<sup>e</sup> siècle<sup>576</sup>), puisque jusqu'alors, les cheveux sombres semblaient davantage consensuels<sup>577</sup>. Faut-il encore comprendre que le Christ présenté dans le sermon a une chevelure raide plutôt que bouclée ? Si tel est le cas, cela évincerait une inspiration des scènes de *traditio legis* où, selon Spieser<sup>578</sup>, c'est un Christ aux cheveux longs et ondulés qui s'impose.

Sans essayer de forcer le texte pourtant, on ne peut s'empêcher de voir certaines similitudes entre ce portrait et celui dépeint sur une icône bien connue des historiens, conservée à Sainte Catherine du Sinaï. Les estimations relatives à sa datation varient<sup>579</sup> mais il faut sans doute situer sa composition quelque part entre le VI<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle. On y voit un Christ Pantocrator, livre en main, couronné d'un nimbe crucifère, barbu, les cheveux longs, tombant sur son épaule gauche, et divisés par une raie au milieu du crâne. Spieser parle d'un « archétype constantinopolitain<sup>580</sup> », et pour cause : après

---

<sup>572</sup> Pour un compte rendu plus détaillé, cf. SPIESER 2015, p. 421-448.

<sup>573</sup> Cf. dans éd. HANSEN 1995, p. 107, l. 21-24.

<sup>574</sup> Il s'agit d'une tendance plus que d'une représentation unanime, comme le rappelle d'ailleurs Spieser dans SPIESER 2015, p. 425, n. 73.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>576</sup> DAGRON 2007, p. 198.

<sup>577</sup> Quand bien même c'est la blancheur des cheveux qui est soulignée en Ap 1, 14.

<sup>578</sup> SPIESER 2015, p. 427.

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>580</sup> *Ibid.*

l'iconoclasme du VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle, cette représentation devient le modèle de référence pour les iconographes byzantins<sup>581</sup>, et c'est d'ailleurs par ce biais que s'uniformise dans l'esprit de chacun (du moins en Occident) l'image du Christ.

Il faudrait bien sûr rappeler que, pour fédératrice que soit l'icône du Sinaï, elle n'offre pas, en soi, une représentation novatrice, et le commentaire de Théodore le Lecteur<sup>582</sup> rappelle d'ailleurs que c'était ainsi aussi que l'on dépeignait traditionnellement Zeus. On peut dès lors parfaitement lire ce portrait d'un Christ portant les cheveux longs comme une simple transposition de l'image du divin.

Cependant, la précision que l'auteur de διήγησις apporte lorsqu'il mentionne les cheveux du Seigneur ne nous semble pas anodine. Selon Spieser<sup>583</sup>, c'est bien la *coiffure* du Christ qui distingue justement le Pantocrator du Sinaï des représentations plus anciennes où ses cheveux semblaient simplement rabattus dans le dos. Les cheveux du Pantocrator du Sinaï ne reposent, nous le disions, que sur son épaule gauche (du côté droit ils paraissent rabattus derrière la nuque) et cette dissymétrie sera reprise par les iconographes (c'est par exemple le cas aussi dans la mosaïque de la *Deisis* de Sainte Sophie de Constantinople, datée du XII<sup>e</sup> siècle). Si l'auteur de διήγησις prend le temps de mentionner la disposition des cheveux, c'est sans doute que cela constituait pour lui un détail digne d'intérêt. C'est la raison pour laquelle, quand bien même la préposition ἐπί accepte les deux régimes (accusatif et génitif), nous avons préféré la *lectio difficilior* ἐπί τὸν ὄμων αὐτοῦ (sur son épaule) plutôt que ἐπί τῶν ὄμων αὐτοῦ (sur ses épaules), supposant, ce faisant, un renvoi au Pantocrator du Sinaï ou à des représentations similaires<sup>584</sup>.

Cependant, un détail non pas présent mais justement absent du tableau nous force, par ailleurs, à la prudence. Il n'est effectivement nullement question de la barbe du Christ, pourtant centrale dans les représentations iconiques. Son absence peut avoir plusieurs explications : il peut, bien sûr, s'agir là d'un oubli, mais pourrait tout aussi bien signaler soit une période où l'image canonique du Christ Pantocrator ne s'était pas encore totalement imposée, soit une époque où le statut imberbe ou barbu du Seigneur n'était pas débattu.

---

<sup>581</sup> DAGRON 2007, p. 194-201.

<sup>582</sup> Cf. *supra*.

<sup>583</sup> SPIESER 2015, p. 448.

<sup>584</sup> Les copistes byzantins ne faisant plus guère de différence entre <ω> et <o>, les leçons du *Vaticanus* et *Casanatensis* ne nous permettent pas de trancher avec fermeté.

### 2.3.2.2 Le rite de Jérusalem comme source d'inspiration ?

Quelque soit la lecture choisie, il faut selon nous comprendre que l'auteur a composé son discours en s'inspirant d'éléments qui lui étaient connus, laissant ainsi voir des fragments de sa *realia*. Par ailleurs, si l'influence de décors liturgiques sur le récit nous semble à ce point plausible, c'est précisément aussi parce que la liturgie est au cœur de ce discours censé, pour partie, se dérouler à Jérusalem lors des célébrations pascales.

#### 2.3.2.2.1 Une réécriture de la vigile de Jérusalem

Il s'agit, selon nous, bien plus qu'un simple décor diégétique aléatoirement choisi, car certains éléments distillés dans le texte prouvent que l'auteur est véritablement familier avec le déroulement des offices, notamment ceux de Jérusalem.

Nous parlions ci-avant du jeu littéraire possible autour de « ceux de la onzième heure », qui en plus du renvoi évident à la parabole de ouvriers envoyés à la vigne (Mt 20, 9) pourrait également constituer un clin d'œil à la situation d'Eusèbe recevant la bénédiction alors même qu'il s'était endormi lors de la veillée débutant probablement à la onzième heure<sup>585</sup>. Cet état nous laisse donc entrevoir un auteur, d'une part, bien instruit de la liturgie de Jérusalem, mais qui escompte, également, la même connaissance de la part de son lecteur.

C'est donc avec cette hypothèse à l'esprit qu'il faudrait relire l'épisode du songe, car il constitue, selon nous, une réécriture de la liturgie pascale en usage à Jérusalem. Deux éléments textuels dont la présence n'était pas justifiée (en partie ou intégralement) par les Écritures pourraient ici trouver une explication.

Il y a d'abord la rapide mention des nombreux flambeaux présents dans le temple, puisque, nous dit-on, lorsque le Seigneur y pénétra, « la lueur d'un si grand nombre de luminaires se trouva obscurcie [...]»<sup>586</sup>. Il faut, selon nous, y voir une référence à la cérémonie du *λυχνικόν* avec laquelle débutait la vigile pascale, et qui tire précisément son nom de l'abondance des lumières comme symbole de la résurrection<sup>587</sup>. Bien que d'usage dans de nombreuses Églises dès l'époque tardoantique, on suppose que la mise en scène de cet office devait revêtir un caractère particulièrement extraordinaire à Jérusalem, car

---

<sup>585</sup> Cf. *supra*, section 2.3.1 de ce même chapitre.

<sup>586</sup> [...] ἐκαλύφθη τὸ φέγγος τῶν τοσοῦτων λύχνων [...].

<sup>587</sup> BERTONIERE 1972, p. 22-23.

c'est également un détail sur lequel s'attarda Égérie dans le *Journal de voyage* qu'elle composa entre 381 et 384<sup>588</sup>. « D'énormes lanternes de verre sont suspendues partout en grand nombre, et les cierges sont nombreux, aussi bien devant l'Anastasis, que devant et derrière la Croix<sup>589</sup> », écrit-elle, au terme de l'office de *λυχνικόν*, avant de revenir sur les *luminaria infinita*<sup>590</sup> qui brûlent durant la veillée.

Nous peinions, ci-avant, à expliquer la précision du doux parfum (εὐωδίας πολλῆς) qui émanait du Seigneur et dont « la maison de Dieu fut toute entière emplie » (ἐνεπλήσθη ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ ὄλος). Il faut sans doute y voir une nouvelle allusion à la veillée pascale où des encensoirs sont allumés durant la lecture des *Psaumes*. Le récit d'Égérie nous est encore une fois précieux, car en plus de signaler ce détail, elle précise bien que les cassolettes sont apportées « de sorte que toute la basilique s'emplit de parfums<sup>591</sup> ».

#### 2.3.2.2.2 Des éléments hors contexte ?

Nous le voyons, διήγησις semble bien s'emboîter avec les récits dont nous disposons des offices pascals de la Jérusalem tardoantique ; deux éléments, pourtant, empêchent cette superposition parfaite.

Pour commencer, dans notre prédication, Eusèbe reçoit le pain de l'eulogie malgré son assoupissement lors de la vigile. La signification de l'événement est d'ailleurs soulignée par l'évêque des environs<sup>592</sup> auquel le jeune protagoniste raconte sa vision. Le récit d'Égérie ne semble nulle part faire mention de ce genre de catéchisme qui pourrait, en revanche, davantage faire penser à la théologie de certains Pères, notamment Cyrille d'Alexandrie<sup>593</sup>.

---

<sup>588</sup> Pour la datation, voir l'introduction de P. Maraval au *Journal de Voyage* d'Égérie dans SC 296, p. 27-38.

<sup>589</sup> *Ibid.*, 24, 7 ; p. 240-241. Trad. Maraval. *Candelae autem vitreae ingentes ubique plurimae pendent et cereofala plurima sunt tam ante Anastasim quam etiam ante Crucem, sed et post Crucem.*

<sup>590</sup> *Ibid.*, 24, 9 ; p. 242.

<sup>591</sup> *Ibid.*, 24, 10 ; p. 244-245. Trad. Maraval. [...] *ut tota basilica Anastasis repletur odoribus.*

<sup>592</sup> Ce dernier précise : [...] *καὶ ἐδίδον τὸν μισθὸν τοῖς ἀγρυπνήσασιν· καὶ ἐπειδὴ φιλόανθρωπός ἐστιν ὁ Κύριος, οὐδὲ τοὺς ἀμελήσαντας ὑστέρησεν [...].*

<sup>593</sup> C'est un point théologique souligné par Boulnois (cf. BOULNOIS 2000, p. 152) qui précise cependant que cette conception de l'eulogie n'est pas exclusive à Cyrille d'Alexandrie. Pour davantage de précisions sur les pains d'eulogie, cf. GALAVARIS 1970, p. 109-166.

Enfin, dans διήγησις, l'auteur donne la description des processions qui, « cierges en main » (μετὰ κηρίων), gravissent la montagne pour accompagner le vieil Eusèbe mourant. Cette précision est par ailleurs présente dans ὁμιλία également, où c'est « torches et cierges en main » (μετὰ λύχνων καὶ κηρίων) que Cyrille envoie toute la ville quérir Eusèbe pour la seconde fois. On retrouve bien cette association flambeaux/montagne dans le récit d'Égérie<sup>594</sup>, où nous dit-on, « des flambeaux d'église, plus de deux cents, ont été préparés pour éclairer tout le peuple<sup>595</sup> ».

Deux aspects pourtant nous empêchent de mettre ce parallèle au nombre des autres renvois à l'œuvre d'Égérie : d'une part, dans le *Journal* c'est uniquement la descente de la montagne qui semble se faire à la lueur des flambeaux, d'autre part, dans la collection eusébiennne, cette évocation ne se fait pas dans le cadre d'un épisode liturgique.

Il nous semble que cette référence décale, dans ὁμιλία comme dans διήγησις, le contexte d'application. Il n'est, par ailleurs, pas anodin, selon nous, que cette même interprétation s'applique aussi bien à ὁμιλία qu'à la fin de διήγησις.

### 2.3.3 Une fin de vie topique ?

Nous venons d'étudier le décor liturgique que l'auteur peint dans son récit ; il convient désormais de rapidement s'intéresser au protagoniste dont il raconte la vie. La souvenir d'Eusèbe semble constituer le thème principal de ce discours que la tradition philologique a très tôt considéré comme biographique. Pourtant, lorsqu'on examine la thématique biographique dans le détail, on s'aperçoit d'une forme de fracture : alors que la première partie du discours semblait narrer la vie singulière d'un homme (en l'occurrence les souvenirs de jeunesse d'Eusèbe), la seconde moitié tend, elle, à relater sa fin de vie de manière davantage topique. C'est à tout le moins l'impression que donne les renvois scripturaires au récit de la Passion<sup>596</sup>.

Il semblerait que l'auteur ait lui-même conscience du caractère topique de son récit, puisqu'il clôt le colophon en précisant : ὥσπερ γὰρ φαίνει ὁ ἥλιος τοῖς ὀρῶσιν ; une

---

<sup>594</sup> SC 296, 36, 2 ; p. 280-282.

<sup>595</sup> *Ibid.* Trad. Maraval (p. 283). *Candelae autem ecclesiasticae super ducente paratae sunt propter lumen omni populo.*

<sup>596</sup> Cf. *supra*, section 2.3.1.2.3 de cette même partie.

formule que l'on retrouve textuellement dans l'*incipit* du récit du martyr de Théodore Stratilate<sup>597</sup> (BHG 1750-1750d), un chrétien du IV<sup>e</sup> siècle.

### 2.3.4 Le problème de la *παρρησία*

Un dernier élément pourrait attester, selon nous, d'une forme de décalage entre le début et la fin du discours : il s'agit de la variation des acceptions du concept de *παρρησία*. On en compte trois occurrences dans le texte.

Les deux premières correspondent à des paroles qu'Eusèbe prononça pour enjoindre respectivement Alexandre<sup>598</sup>, puis toute la ville<sup>599</sup>, à garder de lui le souvenir d'un pécheur, afin qu'il puisse s'adresser avec franchise au seigneur. La dernière est, elle, employée par le compilateur supposé, Jean<sup>600</sup>, pour décrire ce salaire qu'Alexandre reçut grâce à la vertu, la contenance et l'ascèse dont il fit preuve durant son épiscopat.

Ces trois itérations ne semblent pas participer pas d'une même notion. Si les deux premières soulignent l'impénétrabilité du divin, puisque même l'homme le plus pieux est en droit de craindre pour le salut de son âme, la dernière diffère quelque peu. On pourrait certes arguer que la focalisation n'est pas la même puisque c'est ici Jean qui parle d'Alexandre, et non le mourant soucieux de son propre salut. Cependant, le caractère affirmatif de la phrase semble attester d'une autre lecture car la *παρρησία* y est réduite à une simple rétribution aux bonnes actions ; c'est pourquoi Jean est en mesure d'affirmer quelle fut la posture d'Alexandre défunt face au Seigneur.

Sans passer au crible l'histoire du mot, contentons-nous de rappeler que dans l'Antiquité grecque, déjà, il dépassait la seule notion de liberté de parole pour devenir l'attribut du héros<sup>601</sup>. Récupéré dans le monothéisme, il constitue une idée essentielle du rapport à Dieu, et on en retrouve des occurrences dès les traductions de la Septante. En

---

<sup>597</sup> Cf. dans éd. HOOF 1883, p. 359.

<sup>598</sup> [...] καὶ παρακαλῶ σε ἵνα μνημονεύσης μου τοῦ ἀμαρτωλοῦ, ὅπως ἂν εὔρω παρρησίαν ἐνώπιον τοῦ Χριστοῦ. « [...] et je te prie de faire mémoire du pécheur que je suis, afin que je parvienne à parler avec franchise devant le Christ. »

<sup>599</sup> [...] καὶ παρακαλῶ ὑμᾶς εὐχεσθαι ὑπὲρ ἐμοῦ ἵνα παρρησίαν ἔχω πρὸς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. « [...] et vous demande de prier pour moi, afin que je parvienne à parler avec franchise devant notre Seigneur Jésus-Christ. »

<sup>600</sup> [...] καὶ διὰ τῆς ἀγαθῆς αὐτοῦ πολιτείας μεγάλην παρρησίαν ἐκτήσατο πρὸς τὸν Δεσπότην Χριστόν [...] et par la bonté de son éthique il acquit la franchise du cœur devant notre Maître le Christ.

<sup>601</sup> On pourra, à cet égard, citer le dialogue entre Jocaste et Polynice dans *les Phéniciennes* d'Euripide, v. 391-392 : Jocaste - Quel mal y a-t-il à l'exil ? / Polynice - Le pire de tous, celui de ne plus avoir *droit de parler* / Jocaste - Tu parles là du propre de l'esclave que de ne pas dire ce que l'on pense.

*Sagesse* 5, 1 il est par exemple employé pour décrire l'assurance du juste face à ses accusateurs, tout comme en *Proverbes* 10, 10 où il devient cette « coscienza sicura di sé » pour reprendre les termes de Scarpat<sup>602</sup>. Dans le Nouveau Testament, la *παρρησία* semble particulièrement avoir les faveurs de Paul<sup>603</sup>, mais, là encore, les acceptions du mot diffèrent de ses emplois dans notre discours.

On retrouve ainsi en 2 Co 3, 12 ; Ph 1, 20 ; 1 Tm 3, 13 ou He 4, 14-16, cette même idée d'assurance, de confiance<sup>604</sup> qui était déjà présente dans les textes vétérotestamentaires. Ep 6, 19, comme Jn 7, 4 semblent, au contraire, davantage reprendre l'idée du franc parler, de la hardiesse qui rend finalement manifeste.

Si l'on souhaite, en revanche, comprendre les interprétations qui en sont faites dans *διήγησις*, il faudrait, selon nous, bien plus regarder dans la littérature patristique.

Aux côtés de Clément de Rome qui, dans son *Épître aux Corinthiens*, rappelle la *παρρησία* de Moïse (53, 5)<sup>605</sup>, nous pourrions signaler Grégoire de Nysse et son étude du premier homme que la pureté rend seul capable de franchise devant le Seigneur dans le *Traité de la virginité* (XII, 4)<sup>606</sup> - étude à laquelle répond l'Adam souillé privé de parole de Didyme l'aveugle<sup>607</sup>. C'est bien cette réception du concept que semble reprendre Jean le notaire lorsqu'il parle de la *παρρησία* d'Alexandre.

Le souci d'Eusèbe d'en manquer trahit, selon nous, une autre exégèse, notamment évoquée par Chrysostome, dans l'homélie 5 de son corpus consacré à *l'Incompréhensibilité de Dieu*, où le théologien rappelle la leçon d'humilité que représente justement la peur de l'aporie face au Seigneur<sup>608</sup>.

Il faudrait rajouter à ce panorama un dernier élément : si, sous des formes diverses, la *παρρησία* paraît avoir les faveurs des théologiens tardoantiques, elle ne jouit pas de la même popularité chez les ermites. Dans l'ensemble du corpus des *Apophthegmata Patrum* on ne compte que dix occurrences où le mot est traité comme l'attribut du dévot ; récurrences au nombre desquelles seulement deux paraissent reprendre l'acception qu'Eusèbe confère au propos. Il s'agit de : « Prie pour que j'aie assurance en présence de Dieu<sup>609</sup> [...] » (Εὕξει ἵνα σχῶ παρρησίαν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ [...] VII, 60), ainsi que

---

<sup>602</sup> SCARPAT 2001, p. 97.

<sup>603</sup> Pour un catalogue précis du terme dans les écrits néotestamentaires, Cf. *Ibid.*, p. 93-94.

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>605</sup> SC 167, p. 186.

<sup>606</sup> SC 119, p. 416-418.

<sup>607</sup> SC 233, p. 216.

<sup>608</sup> SC 28<sup>bis</sup>, p. 310-312.

<sup>609</sup> Trad. Guy dans SC 387, p. 395.

l'extrait : « [...] il lui faut pleurer de ne pas être jugé digne de la familiarité avec Dieu, qui est la véritable pureté que Dieu réclame de l'homme<sup>610</sup> » ([...] κλαίειν ὀφείλει ὅτι οὐκ ἤξιώθη τῆς παρρησίας τῆς πρὸς Θεὸν ὃ ἐστὶν ἡ ἀληθινὴ ἀγνεία ἣν αἰτεῖ ὁ Θεὸς παρὰ τοῦ ἀνθρώπου XI, 31).

Deux autres usages, enfin, semblent davantage s'accorder avec la signification que Jean prête au concept. Il s'agit de : « [...] l'obéissance qui introduit avec assurance auprès de Dieu<sup>611</sup> » ([...] ἡ ὑπακοὴ ἢ εἰσάγουσα μετὰ παρρησίας πρὸς τὸν Θεόν XIV, 13), ainsi que : « Le bien propre du moine, c'est l'obéissance. Qui l'a acquise sera à son tour exaucé et se tiendra avec confiance auprès du crucifié<sup>612</sup> » (Κειμήλιον μοναχοῦ ἐστὶν ἡπακοή. Ὁ κεκτημένος αὐτὴν καὶ αὐτὸς εἰσακουσθήσεται καὶ μετὰ παρρησίας τῷ σταυρωθέντι παρασταθήσεται XIV, 19).

Cette réception de la παρρησία comme une qualité reste pourtant largement minoritaire au sein du corpus des apophtegmes, où elle est davantage conçue comme le pire des maux<sup>613</sup> : ennemi de l'hésychia<sup>614</sup>, synonyme d'impudeur<sup>615</sup>, symptôme d'orgueil<sup>616</sup> qui n'apporte que ruine<sup>617</sup> et dépravation<sup>618</sup>. Sur les trente-trois occurrences du terme dans le corpus édité par Guy, plus de la moitié (dix-neuf précisément) sont employées pour condamner la παρρησία, quatre autres n'en font qu'un usage neutre pour décrire l'attitude des frères entre eux.

Il reste donc surprenant de voir un homme, auteur supposé d'un recueil s'apparentant aux apophtegmes des Pères, reprendre avec assurance un concept qui leur était équivoque<sup>619</sup>.

## Conclusion de section

En conclusion, nous le voyons, une étude de ce texte paraît bien plus délicate que pour les discours précédents. Ce constat rejoint celui d'une structure narrative plus

---

<sup>610</sup> Trad. Guy dans SC 474, p. 151.

<sup>611</sup> Trad. Guy dans *Ibid.*, p. 263.

<sup>612</sup> Trad. Guy dans *Ibid.*, p. 267.

<sup>613</sup> C'est notamment le cas en X, 11, cf. *Ibid.*, p. 20.

<sup>614</sup> Cf. II, 35 ; SC 387, p. 146.

<sup>615</sup> Cf. III, 55 ; *Ibid.*, p. 180.

<sup>616</sup> Cf. I, 34 ; *Ibid.*, p. 120.

<sup>617</sup> Cf. III, 56 ; *Ibid.*, p. 180.

<sup>618</sup> Cf. *Ibid.*, p. 182.

<sup>619</sup> L'acception ambiguë de la παρρησία chez les moines syriens est rapidement abordée dans FESTUGIÈRE 1959, p. 274-276.

complexe, mais il faut, selon nous apporter une autre clef de lecture : celle de la double paternité déjà évoquée et que la présente analyse thématique semble confirmer.

Les études qui précèdent montrent bien qu'il y a un décalage contextuel entre le début de l'homélie et sa fin, qui devient subitement topique avec une plus forte concentration de références bibliques, suivant la même démarche qu'ὁμιλία. Il nous semble de plus en plus recevable de penser que l'auteur de la fin de διήγησις est également celui d'ὁμιλία.

Pour ce qui est du compositeur de toute la première moitié du discours, il faut sans doute comprendre qu'il est issu d'un milieu monastique et, ce faisant, pétri de culture liturgique. Les éléments qu'il fournit nous indique assez clairement qu'il possède une bonne connaissance des offices à Jérusalem : que ce soit l'heure de commencement des célébrations pascales, ou bien l'importance des torches.

La description qu'il donne, par ailleurs, du Christ, nous semble influencée par les représentations attestées par l'icône du Sinai. Afin d'éviter une conjecture trop hâtive, il faudrait sans doute se contenter que ce portrait paraît différer de celui qu'en fait περι τῆς ἐπισκοπῆς.

## CONCLUSION DE CHAPITRE

Cette étude thématique et littéraire confirme, selon nous, les éléments mis en avant dans l'analyse linguistique qui précédait : chacun de ces discours paraît être de paternité différente, car chacun semble discrètement restituer une *realia* distincte.

La lecture d'ὁμιλία semble indiquer assez nettement que son compositeur dispose d'une bibliothèque bien fournie. Il possède, pour commencer, une solide connaissance des écrits bibliques et semble ainsi en mesure de restituer de versets rarement employés dans l'exégèse. Certaines de ses tournures de phrase laissent, par ailleurs, supposer qu'il est également à l'aise avec la littérature patristique, ou encore qu'il est lecteur d'hagiographies. La connaissance que notre auteur paraît posséder de l'histoire alexandrine pendant et après l'épiscopat de Cyrille constitue, selon nous, l'apport le plus important de cette analyse. Il révoque ainsi l'hypothèse pourtant retenue d'un hagiographe ignorant qui composa sans se documenter.

Par contraste, l'étude de περὶ τῆς ἐπισκοπῆς semble ébaucher le portrait d'un auteur tout à fait différent. Le compositeur dispose d'une bonne connaissance biblique, mais semble moins enclin à la mettre en avant que dans la prédication précédente. De manière générale, l'intertextualité reste discrète dans ce discours qui présente une forme de parenté avec la littérature des apophtegmes, ce qui pourrait indiquer un milieu ascétique comme contexte de création. L'auteur ne laisse que peu transparaître sa *realia* ; on le voit, en revanche, reprendre certains symboles, et notamment celui de la perle, suggérant une origine syrienne.

Enfin, des trois discours, διήγησις semble le plus difficile à aborder car il nous semble y lire une sorte de double paternité. En substance, on retient de son étude que son ou ses auteur(s) possède(nt) une très bonne connaissance biblique, visible de part et d'autre du texte. Le récit du songe constitue sans doute la preuve que son auteur connaît bien la structure des rites à Jérusalem. Par ailleurs, l'image précise du Christ qui y est décrite semble différer de ce que l'on lisait précédemment dans περὶ τῆς ἐπισκοπῆς. Dans la seconde moitié du sermon, c'est-à-dire, à partir du moment où Eusèbe met fin au récit de ses souvenirs, on constate une plus grande intertextualité scripturaire de même qu'une plus forte recurrence des lieux communs propres à la littérature hagiographique, à la manière de ce que l'on pouvait lire dans ὁμιλία. Toute la fin de texte, en l'occurrence le colophon et les quelques lignes qui le précèdent, sont l'occasion de comprendre que

l'auteur possède une bonne connaissance de l'histoire alexandrine au lendemain de la mort de Cyrille : il connaît la durée de l'épiscopat de Dioscore (auquel il substitue Eusèbe) et se présente comme Jean le notaire, qui fut justement le notaire historique de Dioscore.

Ces conclusions amènent nécessairement à questionner la réalité unitaire de la collection eusébiennne dans son ensemble. Il devient dès lors intéressant de faire un détour par le projet de chaque composition ; pareille approche permettra du même coup d'expliquer, au moins partiellement, pourquoi ces trois textes de diverses paternités se sont trouvés réunis au sein d'une même collection.



## CHAPITRE TROISIÈME : LE CORPUS EUSÉBIEN, UN CORPUS UNIFIÉ ?

### ANALYSE DIÉGÉTIQUE

Le dissensus autour de l'épineuse question de l'unité et extension du corpus eusébien a déjà occasionné des débats d'érudits<sup>620</sup> et du même coup, les interprétations les plus variées des philologues passés.

Or, à supposer qu'il y ait bel et bien différents corpus originels, le fait que l'ensemble se retrouve transmis sous le nom d'Eusèbe d'Alexandrie dans trois témoins constitue sans doute la preuve qu'à un moment donné quelqu'un aurait délibérément cherché à compiler le tout, sans doute au prix de quelques ajustements. Cet état soulève la double interrogation : pourquoi ? et comment ?

Avant de montrer les indices des interventions supposées du rédacteur, il convient en priorité de revenir sur les preuves tangibles de la non unité de la collection pour justement mieux comprendre les motivations du compilateur.

---

<sup>620</sup> Notamment entre Augusti et Thilo, cf. *supra*, paragraphe « *Status quaestionis* » de notre introduction générale. Pour davantage de détails, cf. GOUNELLE 2009, p. 249-272.

### 3.1 Les problèmes de narration dans le recueil

L'extrême variation des contextes narratifs au sein des sermons dits *biographiques* fut le premier indice, qui, au début de cette enquête<sup>621</sup>, permit d'entrevoir l'hypothèse selon laquelle les textes étudiés ne devaient pas être lus comme les trois volets d'une même biographie. On constate effectivement des focalisations tout à fait dissemblables d'un discours à l'autre, mais également, ce que nous qualifions de fracture diégétique dans *διήγησις*, au moment où le vieil Eusèbe termine le récit de ses souvenirs de jeunesse, et où un « je » inexplicable apparaît (*Μετὰ δὲ τὸ εἰπεῖν με ταῦτα λέγει μοι*'), ne pouvant renvoyer à aucun des protagonistes ou narrateurs.

Ce même constat s'applique en réalité à la collection tout entière, où l'on remarque les mêmes variations de contexte narratif et de focalisation. Cet écart se manifeste dès les premières lignes de chaque discours où se met véritablement en place le décor de narration. Voici un relevé des *incipit* de chaque discours effectué sur la base des intitulés du *Vaticanus*, complété, en cas de nécessité, par les autres témoins<sup>622</sup> :

Prédications	<i>Incipit</i>	Folio
II, περὶ ἀγάπης	Μιᾶ τῶν ἡμερῶν λέγει τῷ μακαρίῳ Εὐσεβίῳ ὁ Ἀλέξανδρος· δέομαί σου, πάτερ, ποία δικαιοσύνη καὶ ἐντολὴ ἀνωτέρα πάντων ἐστὶ ; Λέγει αὐτῷ ὁ Εὐσέβιος·	<i>Vat. Gr. 1633</i> , fol. 328 <sup>v</sup>
XXII, περὶ ἀστρονόμων	Ἡμερῶν διελθουσῶν οὐκ ὀλίγων, προσελθὼν ὁ Ἀλέξανδρος λέγει τῷ μακαρίῳ Εὐσεβίῳ τῷ ἐπισκόπῳ· Κύριε, ἤκουσα παρά τινων ὅτι κατὰ ἄστρον γεννᾶται ἄνθρωπος· [...] Ὁ δὲ μακάριος ἤρξατο λέγειν·	<i>Paris. Gr. 1098</i> PG 86 <sup>1</sup> , col. 452-453 <sup>623</sup> .
VII, περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φώνην ὀρνέων	Μιᾶ τῶν ἡμερῶν, νεομηνίας οὕσης, προσελθὼν ὁ Ἀλέξανδρος τῷ μακαρίῳ Εὐσεβίῳ εἶπεν· δέομαί σου, πάτερ, πῶς λέγει Ἡσαΐας ὁ	<i>Vat. Gr. 1633</i> , fol. 346 <sup>f</sup>

<sup>621</sup> Cf. *supra*, Première partie, section 1.2.

<sup>622</sup> Nous avons disposé les discours selon leur ordre d'apparition dans le *pinax* du fol. 350<sup>v</sup> du *Vaticanus*.

<sup>623</sup> Nous n'avons pu consulter ce codex, c'est pourquoi nous renvoyons ici à l'édition moderne (en l'occurrence la PG) qui en reprend la forme textuelle. Nous procédons de la même manière ci-après pour le discours XXI.

	προφήτης· τὰς νεομηνίας καὶ τὰ σάββατα ὑμῶν ἐμίσησεν ἢ ψυχὴ μου ; διὰ τί ἐμίσησεν αὐτάς ; τί γὰρ κακὸν ἐποίησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι ; Ὁ δὲ μακάριος ἤρξατο λέγειν·	
IV, πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ	Χρόνου πολλοῦ διελθόντος, ἐπαύσατο ὁ Ἀλέξανδρος μὴ εὐρῶν πρόφασιν ἐρωτήσεως. Καὶ μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐξεληθὼν ἐκ τῆς ἐκκλησίας, εἶδεν ἐν δοματίῳ τινὰ ἄνθρωπον ἐπὶ κλίνης κατακείμενον [...] καὶ ἐλθὼν πρὸς τὸν μακάριον Εὐσέβιον τὸν ἐπίσκοπον λέγει αὐτῷ· δέομαί σου, πάτερ, οἱ ἀσθενοῦντες ἐν πολλῷ χρόνῳ μέχρι ἐνιαυτοῦ ἢ καὶ δύο, ἐν τίνι εἰσὶν ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ ; Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ·	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 346<sup>v</sup></i>
V, περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων	Φιλάνθρωπος σωτὴρ ἡμῶν, οἰκτεῖρων τὸ γένος ἡμῶν, οὐκ ἀφήσιν πάντα ἄνθρωπον ἄμοιρον τῆς αὐτοῦ χάριτος, οὐ γὰρ μόνον δικαίοις δίδοται χάρις, ἀλλὰ καὶ ἀμαρτωλοῖς· ἐπειδὴ ἄφθονός ἐστιν, καὶ ἀπροσωπόληπτος, καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίοις καὶ ἀδικαίοις, καὶ θέλει πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι·	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 348<sup>r</sup></i>
VIII, περὶ μνείας ἁγίων	Μιᾷ τῶν ἡμερῶν μνεῖαι ἁγίων ἐπετελοῦντο ἐν τῇ πόλει καὶ προσελθὼν ὁ Ἀλέξανδρος λέγει τῷ μακαρίῳ Εὐσεβίῳ τῷ ἐπισκόπῳ· πάτερ τίμιε, εἰπέ μοι, παρακαλῶ, οἱ τὰς μνείας τῶν ἁγίων ἐπιτελοῦντες ἐν ποίᾳ τάξει εἰσὶν, καὶ ποῖον μισθὸν ἔχουσιν παρὰ τοῦ σωτῆρος [...]. Καὶ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ ὁ μακάριος Εὐσέβειος·	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 349<sup>v</sup></i>
I, περὶ νηστείας	Παραγενομένης τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τῶν νηστειῶν, προσελθὼν ὁ	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 326<sup>v</sup></i>

	<p>Ἀλέξανδρος λέγει τῷ μακαρίῳ Εὐσεβίῳ τῷ ἐπισκόπῳ· δέομαί σου, πάτερ τίμιε, δίδαξόν με πῶς ὀφείλει ἄνθρωπος νηστεύειν ταῖς ἡμέραις ταύταις τῶν νηστειῶν ; πῶς δὲ καὶ μετὰ τὰς ἡμέρας ταύτας, τετράδα καὶ παρασκευὴν δεῖ νηστεύειν ; Τότε ὁ ἅγιος ἤρξατο λέγειν·</p>	
X, περὶ τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως	<p>Παραγενομένης τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως ἑορτῆς, προσελθὼν ὁ Ἀλέξανδρος λέγει τῷ μακαρίῳ Εὐσεβίῳ τῷ ἐπισκόπῳ· δέομαί σου, πάτερ, ἱστόρησόν μοι περὶ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, καὶ περὶ πάσης τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ τῆς πρὸς τὸν κόσμον. Τότε ὁ μακάριος ἤρξατο λέγειν·</p>	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 329<sup>f</sup></i>
XI, περὶ τοῦ βαπτίσματος	<p>Ἐπειδὴ χθὲς περὶ τῆς γεννήσεως τοῦ Κυρίου τὸν λόγον ἱστοροῦντες, ἀγαπητέ, λοιπὸν καὶ περὶ τοῦ βαπτίσματος ἀρξώμεθα λέγειν.</p>	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 330<sup>v</sup></i>
III, εἰς ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνηθρώπησεν	<p>Τοῦ κατελθεῖν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τοῦτο γέγονεν τὸ αἴτιον. Ἐπειδὴ ἐξ ἀρχῆς πολλὰ ἠγάπησεν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, πολλὴν πρόνοιαν ἐποίησατο ἡμῶν, ἔδοκεν ἡμῶν. [...] ἄκουσον καὶ ἐρῶ σοι.</p>	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 332<sup>f</sup></i>
XII, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν	<p>Ἐπειδὴ ἀπαιτεῖς παρ' ἐμοὶ λόγον, ὦ ἀγαπητέ, θέλων μαθεῖν τίνος ἕνεκεν ὁ βαπτιστὴς καὶ πρόδρομος τοῦ κυρίου Ἰωάννης ἀπέστειλε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ πρὸς τὸν κύριον λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν· δεῦρο τοῦτο σαφῶς σοι καταστήσω.</p>	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 332<sup>v</sup></i>
XIII, περὶ τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων	<p>Ἀναγκαῖον ἐστὶν πάλιν σήμερον τοῦ πρωτοῦ λόγου τὰ ἀκόλουθα διασαφῆσαι ἡμᾶς,</p>	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 333<sup>v</sup></i>

	καὶ ἰδεῖν ποταπὸς ὁ εὐαγγελισμὸς τοῦ προδρόμου ἐν τῷ ἄδῃ καὶ τί ἐπερώτησαν αὐτόν.	
XIV, εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰουδα	Δεῦρο λοιπόν, υἱέ μου, καὶ περὶ τῆς προδοσίας τοῦ Ἰούδα ἱστορήσω σοι τὸν λόγον.	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 335<sup>r</sup></i>
XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην	Ἀκούσας ὁ διάβολος τοῦ κυρίου εἰπόντος· περίλυπός ἐστὶν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου. Ἐνόμισεν ὅτι τὸν θάνατον ἐφοβήθη, ἐνόμισεν ὅτι τὸν σταυρὸν ἐδειλίασεν, καὶ ἤρξατο ἔτοιμος γενέσθαι.	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 336<sup>r</sup></i>
XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου	Τῆς χθὲς ὑποσχέσεως σήμερον βούλομαι τὸ χρέος πληρῶσαι, ἀγαπητοί, καὶ ζητῶ ποῦ τηνικαῦτα τὸν λόγον ἐσφραγίσαμεν.	<i>Cas. 931, fol. 120<sup>v624</sup></i>
XVIII, εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου	Ἄνεστη τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ζῶν τῷ κόσμῳ δωρησάμενος, καὶ ἀπῆντησαν αὐτῷ δύο γυναῖκες Μαρίαμ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἄλλη Μαρίαμ.	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 337<sup>v</sup></i>
XIX, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου	Ἐπειδὴ χάριτι τοῦ κυρίου ἡμῶν τὸν λόγον τὸν περὶ τοῦ πάθους τοῦ κυρίου ἐποιησάμεθα κατὰ τὸν καιρὸν τῆς δεούσης ἡμέρας, ὁμοίως καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ἤκουσας τὸν λόγον τὴν ἱστορίαν.	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 338<sup>v</sup></i>
XX, εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν	Μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ τῶν μαθητῶν ἀτενιζόντων (?) εἰς τὸν οὐρανόν, οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναληφθεὶς (?) ἀφ' ἡμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οὗτος ἐλεύσεται ὄν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν ἐλεύσεται δὲ οὗτος εἰς τὸν τόπον τοῦτον. Καὶ δεῦρο ἀγαπητέ, ἀπαγγελῶ σοι	<i>Vat. Gr. 1633, fol. 339<sup>v</sup></i>

<sup>624</sup> Nous renvoyons ici au *Casanatensis* car, ce discours est bien listé dans le *pinax* du fol. 350<sup>v</sup>, mais est absent du corpus eusébien dans le *Vaticanus*.

	ποταπή ἐστὶν ἢ παρουσία αὐτοῦ ἢ δευτέρα.	
XXI, περὶ ἐλεημοσύνης	Φέρε εἰς μέσον τὸν λόγον σήμερον, ἀγαμητέ, προθήσομεν περὶ ἐλεημοσύνης·	<i>Vindob. Theol. Gr. 263</i> MAI 1844b, col. 502 (PG 86 <sup>1</sup> , col. 424)
VI, περὶ τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας	Μιᾶ τῶν ἡμερῶν ἄνθρωπος ὑπὸ ποταμοῦ παρασυρθεὶς ἀπέθανεν καὶ ἐνήχθη εἰς τὴν πόλιν καὶ μέγας κοπετὸς ἐγένετο ἐπ’ αὐτὸν [...] Ταῦτα ἀκούσας ὁ Ἀλέξανδρος εἰσηλθεν πρὸς τὸν μακάριον Εὐσέβιον καὶ ἀνήγγειλεν αὐτῷ ἅπερ ἤκουσεν αὐτῶν λαλούντων. Ὁ δὲ ἀκούσας λέγει αὐτῷ. <sup>625</sup>	<i>Vat. Gr. 1633</i> , fol. 341 <sup>r</sup>
XVI, εἰς τὴν κυριακὴν	Μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τῆς ἐκκλησίας ἐν ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς, καθεζομένου τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου τοῦ ἐπισκόπου προσελθὼν ὁ Ἀλέξανδρος λέγει αὐτῷ· δέομαί σου, πάτερ, τίνος ἔνεκεν ἡμῖν ἐστὶν φυλάττειν τὴν κυριακὴν καὶ μὴ ἐργάζεσθαι ; ποῖον κέρδος ἔχομεν μὴ ἐργαζόμενοι ; ὁ δὲ μακάριος ἤρξατο λέγειν·	<i>Vat. Gr. 1633</i> , fol. 341 <sup>v</sup> - 342 <sup>r</sup>

Ce panorama rend compte du traitement disparate de la narration et du même coup de la focalisation à travers la collection. Pourtant, à l’exception de Nau<sup>626</sup>, la tradition philologique n’a, semble-t-il, jamais réellement employé l’argument sémiotique pour remettre en question l’unité du corpus tel qu’il paraît dans les trois témoins. Ainsi, dans l’entrée consacrée à Eusèbe d’Alexandrie du Dictionnaire de Spiritualité, Darrouzès s’exprimait ainsi :

Les écrits transmis sous le nom d’Eusèbe d’Alexandrie relèvent d’un genre littéraire bien connu, les *Entretiens* ou les *Questions-réponses*. Sans doute ont-ils été composés par le signataire de l’introduction,

<sup>625</sup> Dans son édition, Mai altera une nouvelle fois le texte et qualifia Alexandre de μακάριος et Eusèbe de μέγας Cf. MAI 1843, p. 664, l. 6 (PG 86<sup>1</sup>, col. 349 C), cf. *supra*, Deuxième partie, section 1.1.1.

<sup>626</sup> NAU 1908, p. 409.

un certain Jean, qui se dit le *notarius* d'Eusèbe, et il est vraisemblable que l'ensemble ait constitué primitivement, au 5<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> siècle, une biographie fictive, prétexte à enseignements spirituels<sup>627</sup>.

Cette définition comporte quelques inexactitudes. Darrouzès semble, en effet, imputer la paternité du corpus à Jean, « signataire, écrit-il, de l'introduction. ». Cette seule mention indique tacitement que c'est à partir de l'édition de Migne qu'il établit son synopsis. L'abbé fut, nous l'avons vu, le seul à rassembler les trois discours en tête de la collection : Mai disposa ce qu'il qualifia de *Vita* à la suite du discours XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην<sup>628</sup>, alors que les trois manuscrits insèrent les trois textes au cœur du recueil entre les sermons XVI, εἰς τὴν κυριακὴν et VII, περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φώνην ὀρνέων – après la perte du discours XXII, περὶ ἀστρονόμων. Le *pinax* du fol. 350<sup>v</sup> du *Vaticanus* place, quant à lui, διήγησις (porteur du colophon ou apparaît Jean) en fin de collection.

Ce qui importe pourtant véritablement dans cette définition, c'est le fait que Darrouzès qualifie d'entretiens ou de questions-réponses tout le recueil. C'est également ce qu'insinue le signataire supposé lui-même, Jean, lorsqu'il indique dans le colophon de διήγησις : « Tout cela, il le raconta à Alexandre qui l'interrogeait » (Ταῦτα πάντα ἐπερωτηθεὶς παρὰ τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐλάλησεν). Et même si une majorité de textes s'organise bel et bien autour d'une question d'un élève à son maître, ce n'est, non seulement, pas le cas de tous, mais on croirait, qui plus est, difficilement qu'Alexandre et Eusèbe soient les protagonistes de chaque discours, puisque leur nom n'apparaît clairement que dans neuf d'entre eux.

Afin de clarifier notre propos, nous avons joint ci-dessous un tableau récapitulatif, établi à partir du tableau précédent, et permettant de classer systématiquement les différents contextes narratifs. Nous commenterons ci-après les résultats de ce dépouillement narratif.

---

<sup>627</sup> DARROUZES 1960, p. col. 1686-1687.

<sup>628</sup> MAI 1843, p. 703-713.

	Alexandre questionne Eusèbe	Un anonyme enseigne à un anonyme		Un anonyme enseigne à plusieurs personnes	Texte qui se veut la suite d'un discours précédent	Texte sans contexte narratif
		Avec question directe ou indirecte	Sans question			
II, περι ἀγάπης	✓					
XXII, περι ἀστρονόμων	✓					
VII, περι νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φώνην ὀρνέων	✓					
IV, πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ	✓					
V, περι τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων						✓
VIII, περι μνείας ἀγίων	✓					
I, περι νηστείας	✓					

X, περι τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως	✓					
XI, περι τοῦ βαπτίσματος					✓	
III, εἰς ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνηθρώπησεν			✓			
XII, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν		✓				
XIII, περι τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περι τῶν ἐκεῖ ὄντων					✓	
XIV, εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰουδα			✓			
XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην						✓
XVII, εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου				✓	✓	
XVIII, εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου						✓

XIX, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου					✓	
XX, εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν			✓		✓	
XXI, περὶ ἐλεημοσύνης			✓			
VI, περὶ τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας	✓					
XVI, εἰς τὴν κυριακὴν	✓					

### 3.2 Le projet du compilateur

Si l'on met un instant de côté les contextes narratifs de chaque discours, on s'aperçoit que tous possèdent en commune une forme de projet didactique plus ou moins mis en avant. Comme le soulevait Thilo<sup>629</sup>, chacun d'eux semble dispenser un enseignement soit évangélique, en revenant sur des épisodes clefs de la vie du Christ, soit moral en indiquant le bon comportement qu'un chrétien doit adopter selon les circonstances.

#### 3.2.1 Des entretiens pour faciliter le projet didactique

On comprend, dès lors, bien mieux les raisons de cette structure en questions-réponses qu'appuyait Jean lui-même dans le colophon, puisqu'elle facilite grandement le projet. C'est, après tout, ce même stratagème auquel Platon recourait dans son œuvre, et c'est sans doute l'efficacité de la méthodologie qui poussa nombre d'exégètes (parmi

<sup>629</sup> Cf. *supra*, paragraphe « Les éditions modernes du recueil » dans notre introduction générale.

lesquels on compte Eusèbe de Césarée dans ses *Questions évangéliques*<sup>630</sup>) à l'employer à leur tour afin de diffuser la morale chrétienne<sup>631</sup>.

Pourtant, certains des textes de la collection semblent, plus que d'autres, tirer profit du genre, puisqu'on y voit Alexandre s'en aller interroger son maître à l'occasion d'une date ou fête précise du calendrier : c'est par ailleurs, précisément ce qu'indique le sermon XIX, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου, où l'homélie d'Eusèbe est ajustée κατὰ τὸν καιρὸν τῆς δεούσης ἡμέρας<sup>632</sup>. Ce contexte donne lieu à un catéchisme élémentaire qui permet, par exemple, à Eusèbe d'expliquer les raisons du jeûne (I, περὶ νηστείας), de l'abandon du sabbat et de la nouvelle-lune par les chrétiens (VII, περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φώνην ὀρνέων), ou bien de l'instauration du dimanche comme jour de célébration (XVI, εἰς τὴν κυριακὴν). Ce sont, par endroits, des situations particulières qui poussent Alexandre à questionner son maître, comme lorsqu'il entend certains de ses concitoyens établir des prophéties grâce aux astres (XXII, περὶ ἀστρονόμων), certains autres évoquer un grabataire souffrant depuis plusieurs années (IV, πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ), ou bien d'autres colporter la nouvelle du décès par noyade d'un homme cherchant à traverser le fleuve (VI, περὶ τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας). Chacune de ces circonstances est l'occasion d'un enseignement illustré par des citations scripturaires, qu'il s'agisse de la critique de l'astrologie, de l'éloge de la souffrance, ou bien d'un excursus sur les agissements du Diable.

### 3.2.2 Une vie en filigrane

Il faut donc comprendre que ces pastilles biographiques qui relatent de manière anecdotique la vie des deux héros (pastilles qui se concentrent pour l'essentiel dans l'*incipit* des sermons) ont un double rôle : elles servent de prétexte à enseignement théologique (le discours IV, πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα parle d'ailleurs

---

<sup>630</sup> Cf. SC 523.

<sup>631</sup> En témoigne, notamment, le catalogue que fait G. Bardy de toutes les œuvres patristiques empruntant au genre des questions-réponses, dans BARDY 1932a, p. 210-236 ; BARDY 1932b, p. 341-349 ; BARDY 1933c, p. 515-537 ; BARDY 1933a, p. 14-30 ; BARDY 1933b, p. 211-229 et BARDY 1933c, p. 328-352. Pour plus de détail, voir également l'introduction de Zamagni à son édition des *Questions évangéliques* d'Eusèbe de Césarée dans SC 523, p. 33-64, ou encore son commentaire sur le sujet dans ZAMAGNI 2016.

<sup>632</sup> *Vat.* fol. 338<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 29-30

bien de πρόφασις<sup>633</sup>), et permettent également d'unifier la collection autour de la vie d'Eusèbe, et dans une moindre mesure de celle d'Alexandre.

Les données sont laconiques mais suffisamment marquées puisque, suivant les travaux de Nau<sup>634</sup> et de Lafontaine<sup>635</sup>, nous nous en servions au début de cette enquête pour relever le désordre chronologique du corpus dans les trois témoins<sup>636</sup>. Il paraissait, effectivement, impossible que l'emplacement des trois sermons *biographiques* au cœur de la collection fût le bon, puisqu'on y raconte l'élection d'Eusèbe et la conversion d'Alexandre, alors même que les deux protagonistes sont déjà respectivement évêque et converti depuis le discours, I, *περὶ νηστείας* sur lequel s'ouvre la collection dans les *codices*. C'est sur la base de ces anachronismes que nous avons conclu que l'agencement du recueil selon le *pinax* du fol. 350<sup>v</sup> était plus cohérent, et sans doute originel.

Il faudrait donc comprendre que ces pastilles biographiques constituent des formes de repères temporels pour lire dans le bon ordre la collection. Or, comme le montre le tableau systématique ci-dessus, on s'aperçoit que neuf des vingt-et-un sermons s'organisent autour d'une même structure : ils s'ouvrent sur un *incipit* narratif, et plus précisément une pastille biographique relatant un jour dans la vie d'Eusèbe et Alexandre, puis s'attardent sur l'enseignement théologique qu'occasionne justement l'anecdote biographique. C'est précisément aussi le cas de *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* dont la première partie possède la double vocation de présenter Alexandre au lecteur et d'amorcer l'enseignement. Ce texte est, selon nous, pleinement à classer au nombre de ces neuf autres discours. *Διήγησις* diffère quelque peu, car dans les faits, Alexandre n'y questionne pas Eusèbe. L'idée générale reste cependant la même : un événement précis, en l'occurrence la mort prochaine de l'évêque, force le maître à dispenser un enseignement à son élève. Dans ce cas précis, biographie et enseignement sont plus qu'ailleurs mêlés.

### 3.3 La dissonance d'ὁμιλία

Lorsqu'on considère ce panorama, on s'aperçoit non sans mal qu'ὁμιλία dispose d'une construction singulière. On pourrait naturellement arguer qu'il ne s'agit pas du seul texte de la collection à échapper à cette structure. Cependant, même les discours qui sont

---

<sup>633</sup> *Vat. Gr. 1633*, fol. 346<sup>v</sup>, colonne de gauche, l. 12.

<sup>634</sup> NAU 1908, p. 433.

<sup>635</sup> LAFONTAINE 1966, p. 255.

<sup>636</sup> Cf. *supra*, Deuxième partie, section 1.1.1.

dépourvus de pastille biographique (c'est-à-dire n'évoquant pas nommément Eusèbe ou Alexandre) ou bien d'*incipit* narratif dispensent un enseignement théologique, fût-il moral ou christologique. Ὁμιλία, elle, semble tout à fait différente.

### 3.3.1 La biographie d'un non-protagoniste

Il serait, pour commencer, mal à propos de parler de *pastille* biographique dans le cadre de ce discours, car le texte tout entier pourrait être taxé de biographique. Il en va de même, il est vrai, pour διήγησις, mais dans ὁμιλία, c'est la vie (ou plutôt la mort) d'un homme, Cyrille d'Alexandrie, qui n'est même pas protagoniste de la collection qui est contée. Il n'est aucune mention de l'évêque ailleurs dans le recueil (exception faite d'une rapide référence dans διήγησις<sup>637</sup>) : il n'y avait donc ce même impératif à le présenter comme ce fut le cas pour Eusèbe et Alexandre. Il convient donc de s'interroger sur les raisons d'un tel excursus.

La littérature hagiographique insiste, de fait, sur la filiation spirituelle des saints entre eux<sup>638</sup> : on pourrait donc supposer que rattacher Eusèbe à Cyrille constitue, pour l'auteur, un moyen détourné pour davantage encenser Eusèbe. Cependant, d'une part nous savons ce lignage faux, et d'autre part, l'ensemble des éléments biographiques distillés justement au sujet d'Eusèbe sont des topiques empruntées aux vies de saints<sup>639</sup>. Le tout donne un caractère particulièrement artificiel au discours, qui l'isole encore davantage du reste du recueil.

### 3.3.2 Un projet difficile à cerner

Enfin, contrairement à l'ensemble des prédications, la valeur didactique du texte est difficile à cerner, ce qui conduit finalement à questionner la nature même de l'enseignement.

---

<sup>637</sup> *Vat. Gr. 1633*, fol. 343<sup>v</sup>, colonne de droite l. 29 ; *Cas. 931*, fol. 138<sup>r</sup>, l. 2.

<sup>638</sup> Cf. *supra*, notre section consacrée à l'influence de Théodoret de Cyr dans la rédaction d'ὁμιλία (Quatrième partie, section 2.1.3.2).

<sup>639</sup> Cf. *Ibid.*

### 3.3.2.1 Une posture didactique ?

L'étude précédemment menée a démontré que l'auteur se dispense quasi systématiquement d'indiquer la nature scripturaire de ses références, voire, par endroits, de ses citations. Cet état, parlant en soi, se voit d'ailleurs confirmé par un dernier élément.

Le monologue de Cyrille est l'occasion d'une apologie du rôle de l'évêque. C'est parce qu'il connaît les nombreuses vertus d'Eusèbe et sa grande dévotion que le patriarche le choisit comme successeur (Καὶ τίς οὕτως ἠγωνίσαστο ὡς Εὐσέβιος ὁ πανάρετος μοναχὸς ἐν τῷ ὄρει διάγων ; Ἔγνων γὰρ ἀληθῶς ὅτι σκευδός ἐστιν ἐκλογῆς. Ἴδου βούλομαι αὐτὸν καταστῆσαι ποιμένα ἀντὶ ἐμοῦ, οὐκ ἐλάχιστον τυγχάνοντα<sup>640</sup>), montrant au passage qu'il se soucie davantage de ses ouailles que de sa propre santé, quand bien même il est à l'article de la mort. Il s'agit là d'une qualité qui est d'ailleurs relevée par son clergé qui s'exprime : [...] καὶ ἐν τούτοις, δέσποτα, ἔδειξας τὴν ἀγάπην τὴν περὶ τῆς ποιμνῆς σου, ὅτι καὶ πορευόμενος πρὸς τὸν Κύριον παρ' ἡμῶν ἐφρόντισας<sup>641</sup>.

Or, une autre prédication de la collection est justement aussi consacrée à la définition du sacerdoce : il s'agit du sermon V, περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων où ces mêmes considérations sont plus franchement abordées. On peut y lire :

[...] ὀφείλει καὶ ὁ πρεσβύτερος οὕτως διακεῖσθαι ἐπὶ τὸν λαόν· πρὸ πάντων εὐχεσθαι ἕξ ὅλης τῆς ψυχῆς ὑπὲρ τοῦ λαοῦ· προϊστασθαι ἐν πράγμασιν ἕως θάνατον, καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ τοῦ ποιμνίου τίθεσθαι, καθὼς εἶπεν ὁ κύριος, ὅτι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων (Jn 10, 11)<sup>642</sup>.

Cet état laisserait supposer une forme d'écho entre les textes. Par ailleurs, ὁμιλία renvoie également à ce même verset (Jn 10, 11) quelques lignes plus loin : Cyrille vient de louer la grande piété d'Eusèbe, il conclut alors qu'il souhaite « léguer le bon troupeau au bon pasteur » (παραδοῦναι τὴν καλὴν ποιμνὴν τῷ καλῷ ποιμένι). Cependant, contrairement à la citation dans le sermon V, περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ

---

<sup>640</sup> « Et qui d'autre qu'Eusèbe, ce très vertueux moine qui habite les hauteurs, s'est à cette fin acharné ? Car j'ai véritablement compris qu'il m'est *un instrument de choix*. Voyez-vous, je veux qu'il prenne ma place de pasteur, puisqu'il est loin d'être le dernier. »

<sup>641</sup> « [...] et en toute circonstance, Maître, tu as fait preuve de ta bonté envers ton troupeau, puisqu'au moment même où tu chemines vers le Seigneur, tu penses à nous. »

<sup>642</sup> *Vat. Gr. 1633*, fol. 348<sup>v</sup>, colonne de droite, l. 24-31 ; *MAI 1843*, p. 661, l. 14-18 (PG 86<sup>1</sup>, col. 345 C) : « [...] il faut aussi que l'évêque soit ainsi disposé envers son peuple : qu'avant tout, il prie de toute son âme pour son peuple ; qu'il se consacre à cette affaire jusqu'à sa mort, qu'il dépose sa vie pour son troupeau, selon les propos du Seigneur : *le bon berger dépose sa vie pour ses brebis* (Jn 10, 11) ».

ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων, le renvoi n'est ici qu'allusif : on peut dès lors supposer que notre auteur jugeait superflue quelque autre indication, estimant, sans doute, s'adresser à un public capable de comprendre la référence.

Pareil constat suppose trois cas de figure. On pourrait d'une part comprendre que l'auteur se dispense d'explications dans ὁμιλία car il estime son lecteur suffisamment instruit. Cette hypothèse est pourtant invalidée par la présence du sermon V, περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων qui précise, en détail, la signification du verset. Deuxième possibilité, on pourrait en ce cas supposer que notre auteur évite ici de reprendre un sujet dont a préalablement été informé le lecteur, ce qui laisserait supposer que le sermon V devait précéder ὁμιλία dans l'agencement du corpus. Cet état n'est pourtant ni celui du recueil dans les trois témoins, ni celui qu'indique le *pinax* du fol. 350<sup>v</sup> du *Vaticanus*, état que nous estimons originel de la collection et dans lequel ὁμιλία ouvre justement le florilège<sup>643</sup>. Ce résultat rend donc caduque cette deuxième hypothèse pour ne laisser possible que la troisième : si l'auteur ne prend pas le temps de donner du contexte à cette référence, comme d'ailleurs à l'écrasante majorité des autres allusions, c'est sans doute parce que le souci didactique n'est pas au cœur de son propos, contrairement à l'ensemble des autres prédications.

### 3.3.2.2 Pour quel enseignement ?

Si l'on rencontre, d'ailleurs, une certaine difficulté à cerner le projet didactique de l'auteur, c'est sans doute parce qu'on éprouve le même malaise à distinguer la nature de son enseignement.

À supposer que l'enjeu de cette prédication soit véritablement un apprentissage par l'exemple du bon rôle de l'évêque, nous serions donc face à un écho anticipé du sermon V, περὶ τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων. Mais on doute qu'il s'agisse véritablement là de l'intention de l'auteur : d'une part parce que la description du sacerdoce n'est qu'à peine évoquée dans le discours de Cyrille, d'autre part, parce que c'est uniquement la politique religieuse de l'évêque et sa lutte contre Nestorius qui sont mises à l'honneur dans le colophon final. Ce sont donc elles qui semblent véritablement constituer l'enjeu du sermon.

---

<sup>643</sup> Cf. *supra*, Deuxième partie, section 2.1.

### 3.3.3 Un discours ajouté ?

Nous remarquons, dans les analyses menées plus haut, qu'ὁμιλία différait en bien des points des deux autres sermons. Pour commencer, il nous semblait remarquer une forme de souci poétique lorsque nous étudions l'état du grec, parfois marqué par des allitérations, parfois sur une rythmique particulière. En termes d'*erreurs* orthographiques, ὁμιλία paraissait à nouveau se distinguer : on n'y remarquait, par exemple, pas les mêmes confusions phonétiques entre <ου> et <υ>, pourtant présentes dans les deux autres discours de notre étude. Lorsque nous tâchions de reconstituer la bibliothèque et la *realia* du compositeur d'ὁμιλία, il nous semblait, à nouveau, constater des écarts notables : en plus de précisions historiques intéressantes, ὁμιλία paraissait, plus que les deux autres sermons (qui différaient déjà substantiellement l'un de l'autre), reposer sur une riche intertextualité. Il faut, sans doute, désormais comprendre que ce n'était pas avec une intention didactique que notre auteur recourait à ce réseau de renvois littéraires.

Mis bout à bout, ces éléments paraissent bien indiquer qu'ὁμιλία serait d'une paternité différente. Cet état nous conduit dès lors à questionner les raisons qui ont poussé un compilateur à rassembler en une même collection des discours issus de divers auteurs. Un autre indice qu'offrent les différentes éditions du recueil pourrait fournir des pistes de lecture.

La prédication XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην posa manifestement problème à Migne qui, ne pouvant se décider face aux variations des textes selon les témoins, choisit d'éditer dans la *Patrologia* deux formes textuelles supplémentaires<sup>644</sup> (chapeautées des mentions *editio altera* pour celle tirée du *Vindobonensis, Theologicus Graecus 307*, manuscrit daté du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>645</sup>, et *editio tertia*, pour la dernière, tirée du *Vindobonensis, Theologicus Graecus 284*, manuscrit daté du XV<sup>e</sup> siècle<sup>646</sup>) en plus de celle que Mai reprint du *Vat. Gr. 1633*. En note du volume IX du *Spicilegium* le cardinal expliquait d'ailleurs : « Dans trois *codices* de la bibliothèque Vaticane, on peut lire ce sermon, mis sous le nom d'Eusèbe, dans une variété de leçons, dont nous avons choisi les meilleures<sup>647</sup>. »

---

<sup>644</sup> PG 86<sup>1</sup>, col. 383-384.

<sup>645</sup> LAFONTAINE 1966, p. 15.

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>647</sup> MAI 1843, p. 696, n. 1 (PG 86<sup>1</sup>, col. 383-384, n. 1) : *Sermo hic in tribus bibliothecae Vat. Codicibus sub Eusebii nomine legitur varietate lectionum, quarum nos meliores delegimus.*

Ce que Mai omit de confesser, c'est qu'il apporta d'importantes modifications au texte du *Vat. Gr. 1633*. Il n'indiqua par ailleurs pas les raisons qui le poussèrent à déconsidérer la forme textuelle de ce manuscrit, à partir duquel était pourtant majoritairement édité le corpus eusébien et où ce texte était expressément attribué à Eusèbe. À en croire les trois éditions proposées dans la *Patrologia*, la présence d'un *incipit* offrant davantage de contexte narratif dut nécessairement peser dans le choix du cardinal. Cependant, si cette prédication est bel et bien flanquée d'un *incipit* narratif dans le *Vindobonensis, Theologicus Graecus 307* (fol. 51<sup>v</sup>) et le *Vindobonensis, Theologicus Graecus 284* (fol. 82<sup>r</sup>), ce n'est pas le cas dans le *Vaticanus*, qui compte toutefois parmi les témoins les plus anciens du discours<sup>648</sup>. Mai (puis Migne qui le reprit) n'hésita, malgré tout, pas à rajouter un *incipit* pris dans un autre manuscrit (dont il ne précisa pas la cote) dans son édition, pourtant censée reprendre le texte du *Vaticanus*. Il fit donc débiter le discours ainsi : Δίκαιον ἡμῖν σήμερον, ἀγαπητοί, τοῦ χθὲς εἰρημένου λόγου ἐπισκέψασθαι, καὶ ἰδεῖν τὴν τοῦ Διαβόλου καὶ τοῦ Ἄδου συμβολὴν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατὰ τοῦ κυρίου<sup>649</sup>.

Ce détour prouve une chose : certains textes pouvaient être transmis avec ou sans contexte narratif, ce qui rend tout à la fois compte de la qualité par endroits accessoire, voire artificielle, de ces pastilles. Les interventions éditoriales du cardinal restent intéressantes car on comprend bien pourquoi cet érudit pétri de littérature patristique se sentit l'obligation de rajouter un *incipit* à un discours qui en était pourtant dépourvu dans le témoin qu'il éditait : afin d'homogénéiser la collection.

Cette démarche pourrait aussi avoir été celle du copiste qui rassembla la collection dans le manuscrit ω. Les travaux de Lafontaine<sup>650</sup> paraissent en effet indiquer que les trois témoins porteurs de la *biographie* d'Eusèbe sont aussi ceux qui proposent l'extension la plus large du recueil : il faudrait, selon nous, voir un lien entre ces deux données. On imaginerait très bien que ce copiste décida de compiler les apophtegmes du moine Eusèbe en un corpus : c'est la raison pour laquelle on remarque une telle disparité dans la focalisation des discours que le scribe alla sans doute glaner en divers endroits. Avait-il raison de compiler ainsi tous ces sermons en un recueil ? Nous ne sommes pas en mesure

---

<sup>648</sup> Selon l'inventaire de Lafontaine (LAFONTAINE 1966, p. 4-102). Il faudrait rajouter que d'autres témoins proposent des leçons sans *incipit* de ce même discours ; c'est par exemple le cas du *Parisinus, Bibliotheca Nationalis, Supplementum Graecum 162* (fol. 72<sup>r</sup>), un manuscrit daté du XIV<sup>e</sup> siècle.

<sup>649</sup> MAI 1843, p. 696 (PG 86<sup>1</sup>, col. 304 C).

<sup>650</sup> LAFONTAINE 1966, p. 4-13.

de répondre à cette question. Le fait est qu'il dut avoir le même instinct que Mai, et qu'encouragé par la présence, par endroits, de ces pastilles, il en rajouta par ailleurs pour tenter d'uniformiser le tout. Il ne fut, après tout, pas le seul à agir de la sorte : c'est sans doute aussi ce que firent certains copistes qui rajoutèrent, par exemple, un *incipit* narratif au discours XV, qui n'en possédait pourtant pas dans le *Vaticanus*. Comme l'indiquait G. Bardy, « à partir du V<sup>e</sup> siècle commence l'âge des chaînes et des florilèges<sup>651</sup> » : l'histoire suivant son cours, les commentateurs commencent à compiler les paroles des prédicateurs, et ce, de manière parfois artificielle<sup>652</sup>. C'était sans doute dans ce même souci d'homogénéisation que le compilateur du recueil, Jean, insista dans le colophon sur la nature de ces textes qu'il décrivit comme des entretiens entre Eusèbe et Alexandre ; les anecdotes biographiques permettant de fédérer le tout.

Pour en revenir au cas d'ὁμιλία, tout porte à croire qu'il s'agit d'un ajout au recueil. On pourrait supposer que notre copiste-compileur (ou un autre à sa suite) décida de compléter le corpus d'une biographie qu'il estimait digne de ce nom, et combla les lacunes des textes en piochant directement dans la littérature hagiographique. Il faut donc vraisemblablement voir dans l'état de la collection le résultat de plusieurs strates de modifications dont il reste difficile de déterminer la nature. Les titres des sermons pourraient pourtant en être les témoins.

### 3.4 Les titres : des témoins potentiels des différents états des textes

Il est naturellement délicat d'avancer un argument scientifique sur la seule base des titres que l'on sait facilement soumis aux caprices des copistes. Dans le cas de cette enquête, pareil détour paraît néanmoins apporter des conclusions qui s'emboîtent parfaitement avec les résultats déjà obtenus.

#### 3.4.1 Ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας

Pour commencer, le titre ὁμιλία τοῦ Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας semble suspect. Contrairement à l'ensemble des autres titres figurant dans le codex, ὁμιλία reste

---

<sup>651</sup> BARDY 1933c, p. 352.

<sup>652</sup> *Ibid.*

le seul qui se dispense de décrire factuellement le contenu du discours. Au regard de la logique interne au recueil, on eût davantage attendu des détails sur la mort de Cyrille et l'élection consécutive d'Eusèbe.

Pareille appellation reste qui plus est trompeuse : le premier réflexe serait de lire τοῦ Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας comme génitif subjectif exprimant l'origine intellectuelle du sermon. Or, il est difficile de croire que ce sont là les propos d'Eusèbe, évêque d'Alexandrie, parce que le récit oscille entre une focalisation externe (lorsqu'on parle d'Eusèbe) et les discours directs de Cyrille d'Alexandrie. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle comprendre ce même génitif (τοῦ Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας) comme génitif objectif (à la manière donc du *Livre d'Esther*) apporte une explication guère plus fructueuse, puisque Cyrille plus qu'Eusèbe est véritablement au centre des préoccupations du discours.

Il ne s'agit d'ailleurs pas de la seule curiosité de ce texte. Le fait que son titre puisse<sup>653</sup> en préciser la nature liturgique est intrigant. D'une part parce qu'il s'agit paradoxalement du seul discours dépourvu de projet didactique (ce que l'on attendrait pourtant d'une homélie), d'autre part encore, parce que cette appellation semble peu commune. Un simple inventaire des prédications contenues dans le *Vaticanus* appuie ce sentiment : exception faite du présent discours, seulement deux autres sermons sont intitulés ὁμιλία<sup>654</sup>. La vaste majorité des discours sont soit précédés des mentions λόγος ou ἐγκώμιον soit d'aucun substantif.

Ce dernier constat trouve une explication assez logique : à partir du X<sup>e</sup> siècle (c'est-à-dire au moment même où le *Vaticanus* était compilé) l'évolution linguistique en Occident a peu à peu abandonné l'emploi du terme ὁμιλία<sup>655</sup>, précisément au profit de λόγος ou ἐγκώμιον. Un tout autre phénomène est apparu au même moment dans le monde byzantin où le terme ὁμιλία reçut une connotation particulière : les études sur des *codices* orientaux prouvent qu'il était réservé aux discours proprement exégétiques<sup>656</sup>. Toute autre prédication ne rentrant pas dans ce canon recevait le qualificatif λόγος ou ἐγκώμιον.

---

<sup>653</sup> Nous employons cette tournure car le terme ὁμιλία peut désigner des discours exégétiques : nous y revenons ci-après.

<sup>654</sup> Il s'agit de deux homélies portant sur le Baptême du Christ, de Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée (*Vat. Gr. 1633*, fol. 88<sup>r</sup> et 100<sup>r</sup>). Il faudrait cependant vérifier cette affirmation car la mauvaise qualité des digitalisations force à ne pas être péremptoire.

<sup>655</sup> Sur ce point, cf. VALENTE BACCI 1993, p. 313-329.

<sup>656</sup> Cf. ALLEN – CUNNINGHAM 1998, p. 2. Également l'étude de Th. ANTONOPOULOU « Homiletic Activity in Constantinople around 900 » (dans ALLEN – CUNNINGHAM 1998, p. 317-348), p. 333.

On comprend, dès lors, mieux la logique globale du *Vaticanus* : peu de sermons y sont appelés ὁμιλία sans doute parce qu'à l'époque de sa compilation il s'agissait déjà d'un terme soit obsolète, soit doté d'un sens précis. Les deux seuls autres discours à être expressément qualifiés comme tel paraissent d'ailleurs répondre aux exigences byzantines, puisqu'ils traitent tous deux du baptême du Christ. Ὁμιλία n'a, en revanche, rien d'exégétique.

En tout état de cause, ce titre manque de clarté, induit nécessairement son lecteur en erreur, se distingue très nettement des autres, et finit par rendre suspect le discours qu'il chapeaute, tant et si bien, que dans son édition, le cardinal le révoqua entièrement au profit de : τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου βίος πρὸ ἐπισκοπῆς, davantage factuel.

### 3.4.2 Λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον

Par effet de contraste, le titre de λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον semble parfaitement cohérent : le terme de λόγος confirme qu'il ne s'agit pas d'une lecture exégétique, et plus généralement, l'appellation tout entière constitue finalement une description efficace du discours. Cet intitulé prouve assez nettement que le copiste à l'origine de ces en-têtes n'avait pas peur des titres à rallonge qu'il concevait finalement comme des résumés du contenu du texte. Il serait par ailleurs judicieux de remarquer qu'il s'agit ici du seul titre parmi les trois sermons qu'il concevait comme *biographiques* que le cardinal n'altéra pas, estimant donc qu'il remplissait parfaitement sa fonction.

Qui plus est, cette analyse des titres se double d'un second intérêt, car elle pallie d'une certaine manière l'amputation du sermon : la fin de la prédication demeure certes absente, mais l'en-tête nous apprend qu'il n'y avait guère plus à trouver dans le discours que les deux mouvements énoncés dans le titre<sup>657</sup>. Par ailleurs, au regard de cette enquête, il reste difficile de déterminer si la pastille biographique (à savoir, la première moitié du discours où sont relatés les premiers pas d'Eusèbe en tant qu'évêque) appartenait

---

<sup>657</sup> Nous savons de surcroît que le titre de cette homélie est antérieur à la perte des folios, puisque c'est déjà ainsi qu'elle est référencée, aux cotés justement du texte manquant, dans le *pinax* du fol. 350<sup>v</sup>, où apparaît pourtant le discours XXII, περὶ ἀστονόμων, dont la perte occasionna sans doute l'amputation de περὶ τῆς ἐπισκοπῆς.

originellement au discours ; il semble, en revanche, possible d'affirmer que sa présence est suffisamment ancienne pour être signalée dans l'intitulé.

### 3.4.3 Διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν

En comparaison de λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέτρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον, l'inspection du titre qui chapeaute le troisième discours biographique (διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν) se révèle particulièrement parlante.

Si l'appellation διήγησις constitue un apax dans l'ensemble du manuscrit, elle ne doit pourtant pas déboussoler le lecteur. Comme le rappelait Christian Høgel<sup>658</sup>, Grégoire de Nazianze déjà l'employait pour qualifier la vie d'Antoine (Ἀντωνίου τοῦ θεοῦ βίον συνέγραψε, τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν, ἐν πλάσματι διηγῆσεως<sup>659</sup>). Le savant danois expliquait d'ailleurs le choix d'un tel vocable par le caractère fortement narratif des *vitae* « intermingled with speeches, prayers etc.<sup>660</sup> » auxquelles il servait de titre.

Bien loin d'être surprenant donc, ce constat confirme surtout l'hypothèse selon laquelle ce travail est celui d'un copiste lettré qui a su qualifier avec précision la nature du texte. Or, si l'appellation διήγησις demeure fort à propos et atteste justement de la rigueur du scribe, pourquoi ce dernier se dispense-t-il soudainement de rendre compte dans le titre de l'ensemble du texte, comme c'était par exemple le cas dans περὶ τῆς ἐπισκοπῆς ?

Nous l'avons vu au début de cette enquête<sup>661</sup>, le cardinal Mai sembla lui-même insatisfait de cet état. En introduction au tome IX du *Spicilegium* il écrivit : « ‘‘Récit de la façon dont il s'est rendu à la ville sainte.’’ Voilà le titre que porte le codex ; pourtant ce sermon ne relate pas seulement son voyage vers la sainte Jérusalem, mais aussi sa mort, sa sépulture, la compilation des sermons qu'il avait écrits et leur conservation »<sup>662</sup>. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le cardinal compléta dans son édition le titre de la période : καὶ πῶς ἐτελεύτησε.

---

<sup>658</sup> HØGEL 2002, p. 22, n. 5.

<sup>659</sup> SC 270, p. 118.

<sup>660</sup> HØGEL 2002, p. 22.

<sup>661</sup> Cf. *supra*, Deuxième partie, section 1.1.2.

<sup>662</sup> MAI 1843, p. IX ; PG 86<sup>1</sup>, col. 293-294 : *Narratio quomodo ad sanctam civitatem profectus fuerit. Ita codicis titulus ; verumtamen ipse sermo non ejus tantummodo profectionem ad sanctam Hierosolymorum urbem narrat, sed etiam obitum et sepulturam, scriptorumque ab eo sermonum recensionem atque custodiam.*

Cet état amène deux constats intéressants. Il indique, d'une part, qu'un philologue, quoique rompu aux difficultés codicologiques, mais enclin à croire à la véracité de ce récit, était malgré tout désarçonné par l'état du texte. D'autre part, et sans doute de manière bien plus décisive, on relevait plus tôt dans cette étude<sup>663</sup> que les éléments textuels véritablement problématiques d'un point de vue historique se concentrent exclusivement en seconde moitié du sermon, ce qui correspond donc précisément à la moitié de texte que le titre n'évoque pas, au moment précis où se produit la fracture diégétique évoquée ci-avant.

Cet état de fait, secondé par l'analyse linguistique précédemment menée<sup>664</sup>, nous conforte dans l'hypothèse fort simple que nous évoquions ci-avant : et si toute la seconde moitié du texte (donc finalement tout ce qui ne figure pas dans le titre, à compter de ladite fracture) n'avait pas été ajoutée après coup au discours pour parfaire la vie fictive d'Eusèbe d'Alexandrie ? Plutôt que de lire la *biographie* comme « prétexte à enseignements spirituels<sup>665</sup> », comme le conjecturait Darrouzès, ne ferait-on pas mieux de lire le recueil comme un prétexte à la *biographie* ?

---

<sup>663</sup> Cf. *supra*, paragraphe « une vie contrefactuelle » dans notre introduction générale.

<sup>664</sup> Notamment si l'on prend en compte les éléments prosodiques, cf. *supra*, Quatrième partie, section 1.2.

<sup>665</sup> Cf. DARROUZÈS 1960, col. 1686.

## CONCLUSION DE CHAPITRE

En conclusion, le manque d'unité que l'on constatait dans les trois discours de notre étude s'applique également au corpus tout entier.

Les variations substantielles que l'on remarque dans la narration attestent, selon nous, de différences sémiotiques majeures. Il faudrait, semble-t-il, lire dans cet ensemble de textes transmis dans trois témoins comme une collection, la compilation de plusieurs corpus différents. Certains textes du recueil mettent véritablement en scène un Eusèbe et un Alexandre, et, sans doute, ces derniers sont bien à attribuer à un certain Eusèbe, moine ou évêque. Ces discours paraissent dispenser un enseignement théologique élémentaire. En revanche, il faudrait voir, ce nous semble, une paternité différente pour les textes privés de pastilles biographiques voire d'*incipit* narratif. Pour nombre d'entre eux, la mise en scène théatrale pourrait laisser supposer une forme de drame liturgique<sup>666</sup>.

La sémiotique nous est également d'une grande aide dans les trois discours de notre étude. Le premier des trois, ὁμιλία, ne semble pas disposer d'un projet didactique défini. Le sermon donne l'impression que son auteur, un érudit, s'adresse à un public qu'il suppose l'être tout autant. Par contraste, on retrouve dans *περὶ τῆς ἐπισκοπῆς* des éléments de catéchèse simples et faciles d'accès : ce texte semble avoir été composé pour dispenser un enseignement élémentaire à un public que l'auteur ne présuppose pas instruit de la morale chrétienne. Selon nous, ce discours possède de fortes parentés avec les autres textes de la collection porteurs de pastilles biographiques. Enfin, *διήγησις* reste sans doute le plus difficile à concevoir car ce discours possède des éléments fortement théatraux, notamment le récit du songe, mais son *incipit* narratif pourrait laisser supposer qu'il est lui aussi à ranger au nombre des autres sermons porteurs d'*incipit* narratifs. Toute la seconde moitié du discours nous paraît, en revanche, constituer un ajout plus tardif au texte original.

---

<sup>666</sup> À ce sujet, cf. LONGOSZ 2016, p. 389-431. Nous ne partageons pourtant pas toutes les conclusions du savant qui semble concevoir la collection eusébiennne comme une unité qu'il estime de paternité occidentale.



## **CONCLUSION GÉNÉRALE**



## L'ÉDITION DE LA *VITA*

Lorsque Mai s'attela à l'édition du corpus eusébien avec le *Vaticanus, Graecus 1633* comme référence, il se rendit immédiatement compte du problème. Il se retrouvait face à des textes relatant la vie de l'auteur supposé, Eusèbe, dont il savait le récit contrefactuel et qui semblaient, par ailleurs, insérés dans le désordre au cœur de la collection.

Non seulement pouvait-on y lire qu'Eusèbe était le successeur de Cyrille d'Alexandrie, mais de surcroît, le discours traitant de la mort et de la succession de l'évêque supposé précédait tout à la fois le récit de son ordination et celui de la conversion de son élève Alexandre.

Il y a donc un double problème dans cette biographie : ce qu'elle dit, et la manière dont elle le dit. En réalité, le désordre des textes semble trouver une explication matérielle : en fin de corpus, le *Vaticanus* dispose d'un *pinax* listant l'ensemble des sermons, mais dans un ordre tout à fait différent de celui dans que l'on peut lire dans le codex. Or, cet agencement semble bien plus logique car il rétablit une chronologie cohérente : la collection s'ouvre sur ὁμιλία (où est narrée l'ordination d'Eusèbe), immédiatement suivie de περὶ τῆς ἐπισκοπῆς (qui revient sur ses premiers instants en tant qu'évêque ainsi que la conversion d'Alexandre) et se clôt sur διήγησις (c'est-à-dire le discours relatant la mort et succession d'Eusèbe, de même que la compilation de ses discours). Les trois textes n'y sont donc pas considérés comme une unité. Il y a fort à parier qu'il s'agit là de l'agencement originel du recueil, à tout le moins celui présent dans des manuscrits antérieurs au *Vaticanus*. Une comparaison entre les deux états de la collection nous en apprend un peu plus sur les raisons de ce réagencement : le corpus semble s'être scindé en deux parties distinctes (A et B) que l'on aurait alors interverties dans le *Vaticanus*, reléguant A derrière B, faisant ainsi se suivre trois textes qui ne devaient initialement pas être lus d'une traite. On imagine volontiers qu'un élément extérieur (la désolidarisation des feuillets ?) ait pu occasionner cette division du corpus, et que quelqu'un souhaitant raccommoquer l'ensemble ait inversé les parties.

Mai ne prit pas en compte cet élément, et se consacra à l'édition du corpus qu'il souhaitait restituer dans son ensemble, n'hésitant pas à aller chercher dans d'autres *codices* que le *Vaticanus* les prédications qu'il supposait d'Eusèbe. Il s'agit d'ailleurs là d'une démarche qui complexifia considérablement le dossier : comme le soulignait

Gounelle, la compilation du cardinal constitue « un travail en plusieurs étapes<sup>667</sup> », c'est-à-dire qu'il ne rassembla pas en un volume les sermons eusébiens, mais les édita « au fil de ses découvertes<sup>668</sup> ». Cet état rend proprement invisible le problème de la succession désordonnée des sermons.

Mai resta, par ailleurs, persuadé que les trois discours constituaient le récit unitaire et authentique de la vie d'un homme. Ainsi, lorsqu'il dressa la liste des homélies attribuables à Eusèbe, il ajouta : « s'en suivent trois sermons de Jean le notaire, à savoir les récits de la vie et la mort d'Eusèbe<sup>669</sup> ». Cette lecture se fit pourtant au prix de lourdes interventions : en plus de reléguer δὴγησις derrière περι τῆς ἐπισκοπῆς, Mai modifia par endroits les textes, et altéra les titres qu'il compléta de l'en-tête *Vita*.

## LA RÉCEPTION PHILOLOGIQUE

Les travaux du cardinal marquent pourtant un tournant dans la recherche sur Eusèbe et serviront de référence à toutes les études ultérieures. C'est donc dans cette mélecture initiale, encouragée par le désordre du corpus, que va s'engouffrer toute la tradition philologique, complexifiant chaque fois un peu plus le dossier. Lorsque l'abbé Migne édite le corpus eusébien, il reprend l'édition de Mai, et décale en début de recueil les trois sermons qu'il chapeaute de l'en-tête *Eusebii Alexandrini Vita* (PG 86<sup>1</sup>, col. 207-298), sous lequel figurent, en guise de sous-titres, les titres des sermons déjà altérés par Mai, précédés des numéros I, II et III, selon l'ordre que le cardinal leur avait nouvellement alloué. À partir de cet instant, la *Patrologia* remplit son rôle de base de données, et c'est immanquablement vers elle que vont renvoyer les notices ou références hagiographiques. Voilà pourquoi les trois textes se retrouvent réunis en une seule entrée appelée *Vita Eusebii Alexandrini* dans la CPG (5533) et *Vita ab Ioanne notario* décalée en début de notice dans la BHG (635. 1). C'est également la raison pour laquelle, dans l'entrée « Eusèbe d'Alexandrie » du *Dictionnaire de Spiritualité*, Darrouzès attribue la paternité du recueil à Jean, qu'il décrit comme « le signataire de l'introduction<sup>670</sup> ».

À y regarder de plus près, on s'aperçoit que, contrairement à d'autres prédications de la collection, les trois sermons dits *biographiques* n'ont connu qu'une petite diffusion,

---

<sup>667</sup> GOUNELLE 2009, p. 254.

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>669</sup> MAI 1843, p. VIII-X : *sequuntur sermones tres Joannis notarii, seu narrationes de vita obituque Eusebii*.

<sup>670</sup> DARROUZES 1843, col. 1686.

puisqu'on ne recense à ce jour que trois témoins. Ils ont, en revanche, su susciter la curiosité des érudits (à qui on doit, par ailleurs, au moins deux des trois *codices* : le *Casanatensis* et le *Parisinus*). La présente recherche constitue donc autant une étude des textes que de leur réception, car c'est, semble-t-il, véritablement elle qui va créer de toute pièce l'existence littéraire d'Eusèbe d'Alexandrie en lui attribuant une *vita*.

## LA VIE D'EUSÈBE

Il ne s'agit pas ici de dire que la vie d'Eusèbe n'existe pas : comme cette étude l'a démontré, pour qui souhaite la trouver, il faut la lire sous la forme de courtes pastilles en *incipit* de certains textes du corpus. On en conclut qu'Eusèbe devait être un évêque versé dans l'ascétisme, et qu'il dispensa un enseignement à son disciple Alexandre. Comme le soulignait Mac Coull<sup>671</sup>, on pourrait encore affiner la recherche en constatant qu'il devait de toute évidence vivre dans des régions où les pratiques de l'astrologie et de l'ornithomancie étaient toujours bien présentes<sup>672</sup>. Il n'est, en revanche, nulle part question d'un Eusèbe d'Alexandrie successeur de Cyrille. Ces données se retrouvent exclusivement dans ὀμιλία et à la fin de διήγησις. Or, tout porte à croire que ces deux unités textuelles constituent des ajouts ultérieurs, sans doute d'un même auteur. Voilà sans doute pourquoi le titre même d'ὀμιλία diffère tant des autres, et que, comme le soulignait Mai<sup>673</sup>, celui de διήγησις ne reflète que partiellement le contenu de la prédication.

## LA GENÈSE D'EUSÈBE

Si l'on souhaite comprendre comment ces interventions ont pu se produire, il faut, selon nous, jeter un coup d'œil à la transmission même du recueil. Certains sermons ont connu une riche postérité, et c'est sans doute cette large diffusion qui a occasionné une altération des textes, que ce soit à cause des erreurs de copies, du mauvais état des

---

<sup>671</sup> MAC COULL 1999, p. 16.

<sup>672</sup> Cf. les sermons XXII, περὶ τῶν ἀστρονόμων et VII, περὶ νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων.

<sup>673</sup> MAI 1843, p. IX (PG 86<sup>1</sup>, col. 293-294) : *Narratio quomodo ad sanctam civitatem profectus fuerit. Ita codicis titulus ; verumtamen ipse sermo non ejus tantummodo profectionem ad sanctam Hierosolymorum urbem narrat, sed etiam obitum et sepulturam, scriptorumque ab eo sermonum recensionem atque custodiam.*

manuscrits ou même d'une intervention de copiste. Nous le disions en introduction, comme le rappelait Nau<sup>674</sup>, on a par exemple un temps cru que notre Eusèbe était contemporain de Macaire d'Alexandrie, un moine égyptien du IV<sup>e</sup> siècle, notamment connu pour ses écrits ascétiques et spirituels. Cette méprise vient en réalité d'un codex (le *Parisinus*, *Bibliotheca Nationalis*, *Coislinus*, 37, fol. 149) offrant la leçon ἐκ τὰς ἐρωτήσεις τοῦ ἁγίου Μακαρίου Ἀλεξανδρείας (des questions du saint Macaire d'Alexandrie) quand l'ensemble des autres témoins proposent : ἐκ τὰς ἐρωτήσεις τοῦ ἁγίου μακαρίου Ἀλεξάνδρου (des questions du saint bienheureux Alexandre).

L'énigme de ce lien impossible entre Eusèbe et Macaire a beau avoir été résolue, elle suffit à montrer que ce type de mélecture peut se produire. On pourrait dès lors concevoir qu'un copiste, à qui l'on doit sans doute la compilation du recueil, dût lui aussi lire cette même confusion entre ἀλέξανδρος et ἀλεξανδρείας sur d'autres témoins, ce qui, comme le supposait le Lequien<sup>675</sup>, devait altérer un syntagme comme Εὐσέβιος ἐπίσκοπος πρὸς Ἀλέξανδρον ou Εὐσέβιος ἐπίσκοπος Ἀλεξάνδρω (l'évêque Eusèbe à Alexandre) en Εὐσέβιος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας (Eusèbe, évêque d'Alexandrie)<sup>676</sup>. On suppose volontiers que cette mélecture fût encouragée par le fait déjà évoqué que le prénom Alexandre ne se trouvait que rarement accompagné d'une épithète<sup>677</sup>.

Ce copiste dut se sentir le devoir de rajouter çà et là quelques détails et imaginer la vie de cet évêque par ailleurs inexistant en composant ὀμιλία et la fin de διήγησις. Voilà sans doute pourquoi cette *biographie* reste, jusqu'à preuve du contraire, une spécificité grecque quand le reste du recueil a été largement diffusé dans nombre de langues. Ce lien étroit tient selon nous du système même d'écriture employé par les moines : si la minuscule byzantine facilita la copie des textes, elle en obscurcit également la compréhension tant les ligatures rendaient, par endroits, certaines lettres indistinctes les unes des autres. Par ailleurs, même lorsque les sermons *biographiques* n'accompagnaient pas le corpus, certaines des prédications étaient mises sous le patronage d'Eusèbe d'Alexandrie<sup>678</sup>, ce qui implique soit que la mélecture était vastement répandue, soit que le stratagème du copiste avait véritablement bien fonctionné. On retient donc que le terme

---

<sup>674</sup> NAU 1908, p. 410.

<sup>675</sup> LEQUIEN 1710, p. 905.

<sup>676</sup> C'est également l'avis de Glorie et Leroy dans GLORIE – LEROY 1969, p. 63-64, n. 59.

<sup>677</sup> Cf. *supra*, Deuxième partie, section 1.1.1.

<sup>678</sup> Nous renvoyons, sur ce point, aux inventaires de Glorie et Leroy dans GLORIE – LEROY 1969, p. 36-37, ou, de manière plus exhaustive, au catalogue de Lafontaine dans LAFONTAINE 1966, p. 26-102.

de pseudépigraphie ne s'applique sans doute que partiellement à ce dossier, et c'est pourquoi nous nous sommes abstenue d'y recourir.

Il faudrait également rajouter que pour notre copiste (et d'autres aussi sans doute) l'appellation Eusèbe d'Alexandrie n'était pas invraisemblable : en mettant de côté les conjectures d'Augusti concernant la confusion entre Eusèbe d'Émèse et Eusèbe d'Alexandrie<sup>679</sup>, c'était, nous l'avons vu, aussi le nom d'un martyr persécuté sous l'Empereur Valérien<sup>680</sup>, mais encore et surtout le nom que Nestorius prêta à Eusèbe de Dorylée dans le *Livre d'Héraclide*<sup>681</sup>.

## EUSÈBE D'ALEXANDRIE : TENTATIVES D'EXPLICATION

Un tel constat élucide donc en partie l'énigme, mais décale du même coup l'inconnue aux motivations du copiste.

### Comblers les lacunes de l'histoire ?

On peut sans doute estimer que le compilateur trouva un intérêt à l'affaire : il nous fallait donc reprendre la méthodologie de Mac Coull qui aborda le dossier avec la perspective du « à qui profite le crime ?<sup>682</sup> ». Il faut dire que la période historique qu'il choisit n'est pas anodine : à la mort de Cyrille en 444, c'est Dioscore qui accéda au trône épiscopal, avant d'en être évincé sept ans plus tard, lors du concile de Chalcedoine. Notre copiste dut donc voir dans cette mélecture une occasion providentielle de corriger l'histoire et s'attela à glaner dans la littérature hagiographique des éléments susceptibles de remplir les vides que les pastilles biographiques laissaient. On rajoutera sur ce point, que la falsification des textes n'était, par ailleurs, pas rare à cette époque de querelles théologiques, comme l'indique l'étude de S. Wessel<sup>683</sup>.

L'intertextualité d'ὀμιλία laisse supposer que son auteur disposait d'une bibliothèque bien fournie dans laquelle il piochait. C'est, sans doute, la raison pour

---

<sup>679</sup> Cf. *supra*, le paragraphe consacré à Augusti dans « *Status quaestionis* » de notre introduction générale.

<sup>680</sup> DELEHAYE – PEETERS 1940, p. 443-444.

<sup>681</sup> Cf. éd. NAU 1910, p. 296.

<sup>682</sup> Cf. *supra*, paragraphe « *Status quaestionis* » de notre introduction générale. Nous y revenons sur la méthodologie de Mac Coull, et selon nous, l'écueil de cette dernière car le professeur considéra l'ensemble du recueil comme l'œuvre d'un même auteur.

<sup>683</sup> WESSEL 2002, p. 201-220.

laquelle ce texte, plus qu'aucun autre dans la collection, présente Eusèbe de manière très topique. Il devient un prototype du saint, et c'est d'ailleurs une impression que l'auteur lui-même souligne lorsqu'il précise l'onomastique, rappelant qu'il était « fort à propos appelé Eusèbe (le bien pieux) » (ἐπιτηδείως ἐπεκλήθη Εὐσέβιος).

## L'auteur de ces interventions

Or, constater que l'auteur remplace une des zones grises de l'histoire par une sorte de fiche fantôme, c'est du même coup admettre qu'il connaît parfaitement ladite histoire, contrairement donc à ce que certains érudits ont pensé<sup>684</sup>. Nous serions même tentée de dire qu'il possède une connaissance précise de la période qu'il réécrit, et le prouve en de nombreux endroits.

Il semble, effectivement, au courant des positions dogmatiques de Cyrille, pourrait avoir été lecteur de certains des écrits de l'évêque, semble placer avec exactitude le jour de sa mort, ou connaître la durée du règne de Dioscore. Par ailleurs, à la lueur des recherches les plus récentes menées par Menze sur la succession de Cyrille et la figure de Dioscore, on s'aperçoit que la connaissance de notre auteur dépasse les éléments que l'histoire officielle a retenus : on songe naturellement là à son évocation de la maladie de Cyrille ou au rôle de son clergé. Enfin, l'identité sous laquelle se présente notre compilateur n'est pas non plus anodine : il assure s'appeler Jean et avoir été le notaire d'Eusèbe, l'évêque fictif. Cette précision semble être d'un intérêt capital, car elle pourrait renvoyer à un véritable protagoniste de la débâcle de Chalcédoine : Jean, le notaire de Dioscore, mentionné dans le *Libellus*<sup>685</sup> du diacre Théodore d'Alexandrie, compilé dans les *Acta Concilii Chalcedonensis*. Cela pourrait tout aussi bien n'être que pure coïncidence, et l'heureuse association d'un nom très courant avec un métier qui l'est tout autant. Cependant, compte tenu des connaissances précises que nous venons d'énumérer, nous sommes en droit de nous interroger.

S'il reste donc possible de lire dans ὁμιλία et dans la seconde moitié de διήγησις une forme d'hagiographie politique composée par un copiste bien renseigné, on ne peut,

---

<sup>684</sup> On songe notamment aux remarques qu'une main moderne ajouta dans les marges du fol. 94<sup>r</sup> du *Casanatensis*, qualifiant d'« ignorant » (*rudis*) l'auteur de cette *biographie* ; ou bien à la note de Nau (NAU 1910, p. 434, n. 1) : « Si Jean le notaire a cet ouvrage (le *Liber Graduum*) et cet auteur en vue, il aurait chance d'être lui-même syrien, et on lui pardonnerait plus facilement d'avoir si mal connu l'histoire de l'Église d'Alexandrie. »

<sup>685</sup> ACO 1933, p. 16.

du même coup, pas catégoriquement exclure que Jean, le notaire historique de Dioscore, en fût véritablement l'auteur. Dans l'absence de données supplémentaires, il reste naturellement difficile de trancher. La connaissance que l'auteur possède des événements semble cependant dépasser celle d'une instruction désintéressée : il faudrait, selon nous, à tout le moins croire qu'il était alexandrin, ce qui donnerait tout à la fois un mobile à son intervention, et une explication à son usage du terme ὄρος.

En effet, lorsqu'ils se sont penchés sur le sujet, les philologues ont été décontenancés de ce que l'auteur de la supposée *biographie* situe des montagnes en périphérie de la capitale égyptienne puisqu'il s'agit d'un détail impossible et facilement vérifiable. C'est la raison pour laquelle on a tantôt pensé qu'il s'agissait d'une Alexandrie syrienne, ou bien encore que l'auteur-compileur de la *biographie* (Jean) devait être syrien lui-même, ce qui expliquait donc sa méconnaissance de l'histoire égyptienne<sup>686</sup>. Pourtant, si nous sommes d'accord pour reconnaître l'origine proche-orientale d'une partie au moins du recueil, nous disposons d'un certain nombre d'éléments pour avancer que l'auteur d'ὄμιλία et de la fin de διήγησις était, au contraire, bien au fait de la situation alexandrine. Or, quand bien même on verrait dans cette mention des montagnes une nouvelle reprise des topiques hagiographiques, on s'étonnerait de ce qu'un homme si précis dans ses références et déterminé à rendre crédible son entreprise se trompe sur un élément de pareille ampleur.

En réalité, il faut, selon nous, y voir là une preuve supplémentaire de sa connaissance précise du sujet, car ce même terme (ὄρος) semble bien employé pour parler de désert dans des *papyri* de Tebtynis datés du I<sup>e</sup> siècle. Il s'agit là d'une singularité égyptienne dont fait d'ailleurs état le Liddle-Scott<sup>687</sup>, et que l'on suppose en lien avec la géographie même de la vallée du Nil. Si l'auteur n'a donc aucun problème à parler d'ὄρος pour décrire les voisinages d'Alexandrie, c'est sans doute parce que ce terme est, pour lui, plus vaste que ce que nous appelons montagne, et englobe dans son concept l'idée de désert. Il est dès lors permis de croire, comme l'ont supposé avant nous Bardenhewer<sup>688</sup> et Mac Coull<sup>689</sup>, que notre auteur était lui-même égyptien et qu'en plus du clin d'œil à la littérature hagiographique, il employa ce substantif parce qu'il lui semblait approprié. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous avons fait le choix de systématiquement

---

<sup>686</sup> Cf. *supra*, la remarque de Nau.

<sup>687</sup> *LSJ*, p. 1255, troisième acception.

<sup>688</sup> Cf. BARDENHEWER 1924, p. 87-88.

<sup>689</sup> Cf. *supra*, le paragraphe consacré à Mac Coull dans « *Status quaestionis* » en introduction générale.

traduire ὄρος par « hauteur », dont l'acception plus vaste possède l'avantage de négocier le concept sans orienter la lecture des textes, quand bien même elle atténue le parallèle littéraire avec la montagne comme lieu de révélation.

## Le lecteur idéal

Même si certains indices nous confortent dans l'hypothèse que l'auteur des ajouts n'était pas syrien et possédait une connaissance précise de l'histoire épiscopale alexandrine, ce que nous pouvons dire de lui reste principalement de l'ordre de la conjecture. Pourtant, déterminer qui il est et ce qu'il sait reste capital dans ce dossier, et ce, pour au moins deux raisons qui dépassent le cadre de ces textes.

À deux reprises dans ce que nous estimons être ses ajouts (dans l'incise d'ὁμιλία et dans le colophon de διήγησις), l'auteur précise avoir compilé ici les didascalies d'Eusèbe en guise de préambule à un autre volume où auraient été réunis les discours ascétiques du moine/évêque. La question serait donc désormais de savoir quel est cet autre volume.

Nous le disions en introduction de cette recherche<sup>690</sup>, Nau, dans sa grande érudition, indiqua une piste sérieuse. Dans l'entrée consacrée à Eusèbe d'Alexandrie du *Dictionnaire de Théologie Catholique*<sup>691</sup>, le chercheur établit un parallèle ténu entre notre Eusèbe, et le rédacteur du *Livre des degrés*, livre ascétique syriaque daté du IV<sup>e</sup> siècle. L'hypothèse est plus franchement affirmée dans un article paru dans la *Revue de l'Orient chrétien* où il n'hésite pas à lire dans la mention du colophon une référence directe au *Liber Graduum*. En guise de note explicative audit colophon, Nau écrit :

« Un ouvrage, d'origine syriaque, conservé sous le titre de « livre des degrés », est attribué « au moine Eusèbe ». Son édition est commencée depuis longtemps dans la Patrologie syriaque de M<sup>gr</sup> Graffin. C'est un ouvrage très ancien (IV<sup>e</sup> siècle ?) formé de trente discours : 1<sup>o</sup> sur la distinction des commandements ; — 2<sup>o</sup> sur ceux qui cherchent la sainteté ; — 3<sup>o</sup> sur la dévotion corporelle et spirituelle, — 29. Sur la macération de la chair. — 30. Sur les commandements de la foi et de la charité que doivent suivre les solitaires. — Si Jean le notaire a cet ouvrage et cet auteur en vue, il aurait chance d'être lui-même syrien et on lui pardonnerait plus facilement d'avoir si mal connu l'histoire de l'église d'Alexandrie<sup>692</sup>. »

---

<sup>690</sup> Cf. *supra*, le paragraphe consacré à Nau dans « *Status quaestionis* » en introduction générale.

<sup>691</sup> NAU 1939, col. 1526-1527.

<sup>692</sup> NAU 1908, p. 434, n. 1.

À supposer que Nau soit sur la bonne piste, il faudrait donc lire dans ces renvois au *Liber Graduum* la trace d'un auteur qui affirme avoir retravaillé des textes syriens et inventé les liens avec Cyrille et Alexandrie<sup>693</sup>.

S'il s'agit d'une lecture possible, cela impliquerait que notre auteur laisse des traces de ses interventions, ce qui soulève du même coup la question du lectorat qu'il cible et de l'enjeu de sa réécriture. Son traitement des citations scripturaires laissait déjà entrevoir qu'il comptait sur l'érudition de son lecteur idéal. Cette impression n'est que renforcée par les renvois allusifs à un autre ouvrage que l'on soupçonne être le *Liber Graduum*. Ainsi faudrait-il comprendre que le lecteur se doit d'être suffisamment érudit pour saisir la référence, peut-être même bilingue pour avoir eu entre les mains un livre syrien. Or, si l'on imagine un lecteur instruit, on le soupçonne également au fait de la véritable succession de Cyrille, qui constitue, par ailleurs, une période bien documentée<sup>694</sup>. Il y a donc une réalité proprement irréconciliable si l'on confronte les attentes qui pèsent sur le lecteur idéal et l'effort apparent que l'auteur déploie pour faire croire à son récit (notamment dans le colophon de διήγησις). N'est-on dès lors pas en droit de se demander s'il ne s'agit pas là d'un jeu de piste dans lequel il embarque son lecteur ?

Comment, encore, ne pas soupçonner un double discours lorsque l'auteur assure avoir fidèlement retranscrit les paroles d'Eusèbe « sans rien ajouter, sans rien ôter » (μήτε προσθήκην μήτε ἀφείλας), alors même que nous sommes parvenue à mettre en avant *addenda* et intertextualités ? Cette dernière période n'est d'ailleurs pas non plus sans résonnance, elle semble faire écho à Ap 22, 18-19, et l'injonction à ne pas altérer les textes sacrés sous peine de punition. Il s'agit sans aucun doute d'une topique littéraire, car on en retrouve des résurgences dans *l'Explicatio sur l'Hexaemeron* de Grégoire de Nysse (μήτε προσθήκην μήτε ἐλάττωσιν<sup>695</sup>), et plus précisément de la rhétorique que le théologien emploie pour souligner le devoir qui incombe à chacun de respecter la création : « il faut, dit-il, que chaque chose reste dans sa propre mesure et à sa place »

---

<sup>693</sup> Dans une étude datée de 1907 sur le sermon XVI, sur le Dimanche attribué à Eusèbe d'Alexandrie, G. Morin soumit une autre hypothèse. Selon le philologue, ce second volume dont nous parle Jean servit de support à certains des sermons de la collection dite gallicane attribuée à Eusèbe d'Émèse, et notamment dans le premier des dix sermons qu'elle comprend sur la Pâques (MORIN 1907, p. 534). Dans un article publié en 1935 traitant justement de cette collection trouvée en Gaule, Morin réaffirma sa lecture, indiquant que le recueil avait de toute évidence été composé à partir « de source étrangère » (MORIN 1935, p. 102).

<sup>694</sup> En attestent les diverses sources évoquées en introduction : *Actes de conciles*, *Synaxaire copte*, etc.

<sup>695</sup> DROBNER 2009, p. 59, l. 5

(ἀνάγκη πᾶσα μένειν ἕκαστον ἐπὶ τοῦ ἰδίου μέτρου καὶ σταθμοῦ<sup>696</sup>). Or, n'est-ce pas ce même commandement que Jean transgresse, lui que l'on soupçonne d'avoir ajouté des paragraphes, si ce n'est des homélies, au corpus ?

## IMPLICATIONS DE L'ÉTUDE

Conjectures à part, si l'on convient à ce stade que les trois sermons étudiés ne forment pas une unité biographique et ne sont sans doute pas l'œuvre d'un même auteur, les conclusions de cette recherche ne peuvent rester sans conséquence pour le dossier.

Elles supposeraient, pour commencer, que les catalogues de la CPG comme ceux de la BHG induisent leur lecteur en erreur en réunissant en une même entrée appelée *Vita* les trois discours. Il faudrait, par extension, ôter Eusèbe d'Alexandrie de la liste des saints car s'il est fort probable qu'un moine Eusèbe ait été auteur d'une partie du recueil, son affiliation à la capitale égyptienne semble être montée de toute pièce. Par ailleurs, dans la mesure où l'on soupçonne plusieurs origines au corpus, non seulement faudrait-il arrêter de lire cette collection comme la production d'un même auteur, mais encore, ne plus y voir de manière catégorique une syntaxe de l'Alexandrie du V<sup>e</sup> siècle, comme l'a, à titre d'exemple, récemment fait la *Cambridge Grammar of Medieval and Early Modern Greek*<sup>697</sup>.

Enfin, la réception de certains des sermons attribués à Eusèbe d'Alexandrie bénéficierait sans doute d'un réexamen. À titre d'exemple, le sermon XVI, εἰς τὴν κυριακὴν a déjà suscité l'intérêt de nombreux chercheurs<sup>698</sup>, sans doute à cause de sa vaste diffusion, mais également de son usage liturgique avéré<sup>699</sup>. L'étude diégétique précédemment menée mettait à jour la présence d'un *incipit* narratif mettant véritablement en scène Eusèbe et Alexandre, et indiquant, ce faisant, que le discours pourrait véritablement être attribué à un Eusèbe. Dès lors, il serait tout à fait possible, selon nous, de revoir l'étude de cette prédication en écartant sereinement l'origine égyptienne, pour toutes les raisons ci-avant évoquées.

---

<sup>696</sup> *Ibid.*, I, 1-2.

<sup>697</sup> Cf. HOLTON – HORROCKS – JANSSEN 2019, p. 1768.

<sup>698</sup> Cf. ZAHN 1884, p. 516-534 ; MORIN 1907, p. 530-534 ; GOUNELLE 2016b, p. 315-328.

<sup>699</sup> MORIN 1907, p. 530.

**ANNEXE**



<i>Pinax fol. 350<sup>v</sup></i>	<i>Vaticanus Graecus 1633<sup>700</sup></i>
ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας	I, περί νηστείας
λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον	II, περί ἀγάπης
II, περί ἀγάπης	X, περί τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως
XXII, περί ἀστρονόμων	XI, περί τοῦ βαπτίσματος
VII, περί νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων	III, λόγος εἰς ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνηθρώπησεν
IV, πρὸς τὸ εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ	XII, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν
V, περί τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων	XIII, περί τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων
VIII, περί μνείας ἀγίων	XIV, εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα
I, περί νηστείας	XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην
X, εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν	XVIII, εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου
XI, περί τοῦ βαπτίσματος	XIX, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου
III, λόγος εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνος ἕνεκεν ἐνηθρώπησεν	XX, εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν
XII, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν	VI, περί τῶν ἀποθησκόντων εἰς τὰς παγίδας
XIII, περί τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων	XVI, λόγος εἰς τὴν κυριακὴν
XIV, εἰς τὴν προδοσίαν	<b>τοῦ αὐτοῦ διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν</b>
XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην	<b>ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας</b>
XVII, περί τοῦ πάθους τοῦ κυρίου	<b>λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον</b>
XVIII, εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου	<XXII, περί τῶν ἀστρονόμων>
XIX, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου	VII, περί νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων
XX, εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν	IV, πρὸς τὸ εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ
XXI, περί ἐλεημοσύνης	V, περί τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων
VI, περί τῶν ἀποθησκόντων εἰς τὰς παγίδας	VIII, περί μνείας ἀγίων
XVI, λόγος εἰς τὴν κυριακὴν	
<b>τοῦ αὐτοῦ διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν</b>	

<sup>700</sup> Nous mettons un sermon entre chevrons car seule sa fin subsiste dans le codex, après la perte des feuillets.

ΜΑΙ <sup>701</sup>	MIGNE – <i>Patrologia Graeca</i>
I, περί νηστείας	<b>Vita, ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας (τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου βίος πρὸ τῆς ἐπισκοπῆς)</b>
II, περί ἀγάπης	<b>Vita, λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον</b>
III, λόγος εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνανθρώπησεν	<b>Vita, διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν [καὶ πῶς ἐτελεύτησε]</b>
IV, πρὸς τὸ εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ	I, περί νηστείας
V, περί τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων	II, περί ἀγάπης
VI, περί τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας	III, λόγος εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου καὶ τίνων ἕνεκεν ἐνανθρώπησεν
VII, περί νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων	IV, πρὸς εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ τὸν ἀρρώστοῦντα καὶ εἰς τὸν Ἰώβ
VIII, περί μνείας ἁγίων	V, περί τοῦ ἔχοντος χάριν μεταδοῦναι τῷ μὴ ἔχοντι καὶ περὶ πρεσβυτέρων
IX, περί ἐσθιάσεως	VI, περί τῶν ἀποθνησκόντων εἰς τὰς παγίδας
X, εἰς τὴν γέννησιν	VII, περί νεομηνίας καὶ σαββάτων καὶ περὶ τὸ μὴ φυλάττειν φωνὴν ὀρνέων
XI, περί τοῦ βαπτίσματος	VIII, περί μνείας ἁγίων
XII, περί τοῦ, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν	IX, περί ἐσθιάσεως
XIII, περί παρουσίας Ἰωάννου εἰς Ἄδην καὶ εἰς τὸν Διάβολον	X, εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν
XIV, εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα	XI, περί τοῦ βαπτίσματος τοῦ κυρίου
XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην	XII, περί ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν
<b>Vita, ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας (τοῦ ἁγίου Εὐσεβίου βίος πρὸ ἐπισκοπῆς)</b>	XIII, περί τῆς παρουσίας Ἰωάννου εἰς τὸν Ἄδην καὶ περὶ τῶν ἐκεῖ ὄντων
<b>Vita, λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον</b>	XIV, εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰούδα
<b>Vita, διήγησις ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν [καὶ πῶς ἐτελεύτησε]</b>	XV, εἰς τὸν Διάβολον καὶ εἰς τὸν Ἄδην
XVI, λόγος εἰς τὴν κυριακὴν	XVI, λόγος εἰς τὴν κυριακὴν
XVII, περί τοῦ πάθους τοῦ κυρίου	XVII, περί τοῦ πάθους τοῦ κυρίου
XVIII, εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου	XVIII, εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου
XIX, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου	XIX, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου
XX, εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν	XX, εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν
XXII, περί ἀστρονόμων	XXI, περί ἐλεημοσύνης καὶ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον
XXI, περί ἐλεημοσύνης καὶ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον	XXII, περί ἀστρονόμων

<sup>701</sup> Les parenthèses indiquent le titre modifié par Mai ; les crochets indiquent les ajouts de Mai.

## BIBLIOGRAPHIE

### Éditions

ACO 1924-1925 = *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium Universale Ephesenum, Tomus Primus, Volumen Quintum, Pars Prior*, éd. SCHWARTZ, E., Berolini/Lipsiae, De Gruyter, 1924-1927.

ACO 1927 = *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Tomus Primus, Volumen Primum, Acta graeca, Pars Prima*, éd. SCHWARTZ, E., Berolini/Lipsiae, De Gruyter, 1927.

ACO 1933 = *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium Universale Chalcedonensis, Volumen Primum, Pars Altera, Actio Secunda, Epistularum Collectio B, Actiones III-IV*, éd. SCHWARTZ, E., Berolini/Lipsiae, De Gruyter, 1933.

ACO 1971 = *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum, Tomus Quartus, Volumen Primum, Concilii Actiones VIII, Appendices Graecae – Indices*, éd. SCHWARTZ, E., STRAUB, J., Berolini, De Gruyter, 1971.

ACTASS 1709 = *Acta Sanctorum Junii ex latinis et graecis aliarum gentium monumentis, servatâ, primigeniâ veterum scriptorum phrasi, collecta, digesta, commentariisque, et observationibus, Tomus V, Sanctos à die XXV usque ad finem mensis complexus ; cum tractatu Praeliminari qui continet chronologiam patriarcharum alexandrinorum*, éd. SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES, Antverpiae, V. Palmé, 1709.

AUGUSTI 1820 = AUGUSTI, J. Chr. W., *Eusebii Emeseni oratio in sacrum Parasceves diem ; e duobus codicibus Vindobonensibus nunc primum in lucem edita et observationibus historicis et litterariis illustrata*, Bonn, A. Marci, 1820.

AUGUSTI 1829 = AUGUSTI, J. Chr. W., *Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca ad fidem codicum vindobonensium et editionum diligenter expressa et adnotationibus historicis et philologicis illustrata*, Elberfeldi, H. Bueschleri, 1829.

DECLERCK - THUM 2018-2019 = *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Iohannis monachi (VII saeculo ineunte) Sacra olim Iohanni Damasceno attributa. Liber II. De rerum humanarum natura et statu*, vol. VIII/4-VIII/8, éd. DECLERCK, J., THUM, T., Berlin/Boston, De Gruyter, coll. « Patristische Texte und Studien » 74-78, 2018-2019.

DROBNER 2009 = GREGORII NYSSENI, *In Hexaemeron. Opera exegetica in Genesim, Pars I*, éd. DROBNER, H. R., Leiden/Boston, Brill, 2009.

DUMORTIER 1955 = SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Les cohabitations suspectes*, éd. DUMORTIER, J., Paris, Belles Lettres, 1955.

ENETIESIN 1800 = *Νέος παράδεισος ἥτοι λόγοι διάφοροι καὶ βίοι ἀγίων ἐκ τοῦ Μεταφραστοῦ Συμεώνος - εἰς τὴν κοινὴν ἡμετέραν διάλεκτον μεταγλωττισθέντες - νῦν δὲ αὖθις τυπωθέντες, μετὰ τοῦ προσήκοντος πίνακος*, Venezia, Enetiesin, 1800.

FESTUGIÈRE 1982 = *Ephèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Paris, Beauchesne, coll. « Textes, dossiers, documents » 6, 1982, trad. FESTUGIÈRE, A.-J.

GHICA 2017 = *Les Actes de Pierre et des douze Apôtres (Nh VI, 1)*, éd. GHICA, V., Louvain/Paris/Bristol, Les Presses Universitaires de l'Université Laval-Québec/Éditions Peeters, coll. « Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Textes » 37, 2017.

GRAFFIN 1967 = GRAFFIN, Fr., « Les hymnes sur la perle de Saint Éphrem », *l'Orient syrien*, 2, 1967, p. 129-149.

GRONEWALD 1979 = GRONEWALD, M., « Kein durchtriebener Räuber [P. Lit. Lond. 245 = Ps.- Eusebius, Sermo 17] », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1979, p. 22-25.

HANSEN 1995 = THEODOROS ANAGNOSTES, *Kirchengeschichte*, éd. HANSEN G. Chr., Berlin, Akademie Verlag, coll. « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte » 3, 1995.

HOOF 1883 = HOOF, G., van, « *Acta græca S. Theodori Ducis martyris* », *Analecta Bollandiana*, 2, 1883, p. 359-367.

MAI 1843 = MAI, A., *Spicilegium Romanum, IX : Graeca vetera Eusebii Alex., S. Ioh. Damasceni, Photii. Latina vetera Priscilliani, Sedulii, Claudii Taur., Odoramni, Chronicon Palat. Fragmenta sacra, Glossarium Latinitatis. Recentiora Poggii, Vespasiani, Panvinii et catalogus Ecclesiarum Rom.*, Romae, Typis collegii urbani, 1843.

MAI 1844a = MAI, A., *Spicilegium Romanum, X : Synodus cpolitana, Constantinus Diaconus, Severus Ant., Leontius, Nicephorus patr., Nicolaus I. patr., Photius ad Armenios, et minora alia. Poggii epistolarum centuria et oratio*, Romae, Typis collegii urbani, 1844.

MAI 1844b = MAI, A., *Novae Patrum Bibliothecae Tomus secundus, continens S. Cyrilli Alexandrini commentarium in S. Lucae Evangelium nec non eiusdem alia opuscula XVI, item diversorum Patrum opuscula X. Omnia ex Vaticanis codicibus cum Latina editoris interpretatione, prologis et adnotationibus*, Romae, Typis sacri consilii, 1844.

NAU 1910 = NESTORIVS, *Le livre d'Héraclide de Damas*, éd. NAU, Fr., Paris, Letouzey et Ané, 1910.

PG 28a = S. ATHANASII, *Doctrina ad Anthiocum ducem*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 28, 1857, col. 553-708.

PG 28b = S. ATHANASII, *Homilia in Sanctos Patres et Prophetas*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 28, 1857, col. 1061-1072.

PG 29 = S. BASILII MAGNI, *Homilia in Psalmum I*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 29, 1857, col. 209-228.

PG 39 = DIDYMI ALEXANDRINI, *Fragmenta in Proverbia*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 39, 1858, col. 1621-1646.

- PG 61a = S. JOANNIS CHRYSOSTOMI ARCHIEP. CONSTANTINOP., *In Triduanam Resurrectionem Domini Nostri Jesu Christi*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 61, 1862, col. 733-738.
- PG 61b = S. JOANNIS CHRYSOSTOMI ARCHIEP. CONSTANTINOP., *In Secundum Adventum Domini Nostri Jesu Christi, et de Eleemosyna*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 61, 1862, col. 775-778.
- PG 62 = S. JOANNIS CHRYSOSTOMI ARCHIEP. CONSTANTINOP., *In Sancta et Magna Parasceve, et in Sanctam Passionem Domini*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 62, 1860, col. 721-724.
- PG 64a = S. JOANNIS CHRYSOSTOMI ARCHIEP. CONSTANTINOP., *In Evangelii dictum et de virginitate, et Sermo hortatorius ad lapsas virgines*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 64, 1862, col. 37-44.
- PG 64b = S. JOANNIS CHRYSOSTOMI ARCHIEP. CONSTANTINOP., *In Sanctam Assumptionem Servatoris Nostri*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 64, 1862, col. 45-48.
- PG 68 = S. CYRILLI ALEXANDRINI ARCHIEPISCOPI, *De Adoratione in spiritu et veritate, Liber Quintus*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 68, 1864, col. 359-408.
- PG 76a = S. CYRILLI ALEXANDRINI ARCHIEPISCOPI, *Adversus Nestorii Blasphemias*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 76, 1863, col. 9-248.
- PG 76b = S. CYRILLI ALEXANDRINI ARCHIEPISCOPI, *Liber de recta in Dominum nostrum Jesum fide*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 76, 1863, col. 1133-1200.
- PG 77a = S. CYRILLI ALEXANDRINI ARCHIEPISCOPI, *Epistola I, Ad Monachos Aegypti*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 77, 1864, col.9-39.
- PG 77b = S. CYRILLI ALEXANDRINI ARCHIEPISCOPI, *Epistola XVII*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 77, 1864, col. 105-121.
- PG 77c = S. CYRILLI ALEXANDRINI ARCHIEPISCOPI, *Homilia Paschalis XVII*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 77, 1864, col. 768-788.
- PG 86<sup>1</sup> = EUSEBII ALEXANDRINI EPISCOPI, *Vita, Auctore Joanne Monacho, ejus Notario, Sermones*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 86<sup>1</sup>, 1860, col. 297-462.
- PG 95 = S. JOANNIS DAMASCENI, *De Sacris Parallelis*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 95, 1860, col. 1041-1588.
- PG 96 = S. JOANNIS DAMASCENI, *De Sacris Parallelis*, éd. MIGNE, J.-P., Parisiis, coll. « *Patrologia Graeca* » 96, 1864, col. 9-544.
- PO 1a = *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, éd. EVETTS, B., Paris, Firmin Didot et Cie, coll. « *Patrologia Orientalis* » 1, 1907, p. 105-213 ; 383-518.

PO 1b = *Le Synaxaire Arabe Jacobite (rédaction copte)*, éd. BASSET, R., Paris, Firmin Didot et Cie, coll. « *Patrologia Orientalis* » 1, 1907, p. 223-379.

POIRIER 2021 = POIRIER, P.-H., *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Turnhout, Brepols, coll. « *Homo Religiosus* » II/21, 2021<sup>2</sup> (1981).

SC 28<sup>bis</sup> = JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu, Tome I (Homélie I-V)*, éd. MALINGREY, A.-M., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 28<sup>bis</sup>, 1970.

SC 64 = JEAN CASSIEN, *Conférences, Tome III (XVIII-XXIV)*, éd. PICHERY, E., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 64, 1959.

SC 114 = ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes, Tome III, Nouveau Testament (XXI-XXXI)*, éd. GROSDIDIER DE MATONS, J., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 114, 1965.

SC 119 = GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité*, éd. AUBINEAU, M., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 119, 1966.

SC 133 = SVLPICE SÉVÈRE, *La vie de Saint Martin I*, éd. FONTAINE, J., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 133, 1967.

SC 134 = SVLPICE SÉVÈRE, *Vie de Saint Martin II*, éd. FONTAINE, J., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 134, 1968.

SC 167 = CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, éd. JAUBERT, A., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 167, 2011<sup>2</sup>, (1971).

SC 233 = DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse, Tome I*, éd. NAUTIN, P., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 233, 1976.

SC 234 = THEODORET DE CYR, *Histoire des Moines de Syrie, Tome I (I-XIII)*, éd. CANIVET, P., LEROY-MOLINGHEN, A., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 234, 1977.

SC 257 = THEODORET DE CYR, *Histoire des Moines de Syrie, Tome II (XIV-XXX)*, éd. CANIVET, P., LEROY-MOLINGHEN, A., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 257, 1979.

SC 270 = GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 20-23*, éd. MOSSAY, J., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 270, 1980.

SC 296 = ÉGÉRIE, *Journal de Voyage (Itinéraire)*, éd. MARAVAL, P., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 296, 1982.

SC 348 = JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur Job II (Chapitres XV-XLII)*, éd. SORLIN, H., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 348, 1988.

SC 387 = *Les Apophtegmes des Pères, Collection systématique, Chapitres I-IX*, éd. GUY, J.-C., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 387, 1993.

SC 400 = ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, éd. BARTELINK, G. J. M., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 400, 1994.

SC 474 = *Les Apophtegmes des Pères, Collection systématique, Chapitres X-XVI*, éd. GUY, J.-C., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 474, 2003.

SC 498 = *Les Apophtegmes des Pères, Collection systématique, Chapitres XVII-XXI*, éd. GUY, J.-C., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 498, 2005.

SC 501 = THEODORET DE CYR, *Histoire Ecclésiastique, Tome I (Livres I-II)*, éd. HANSEN, G. Chr., PARMENTIER, L., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 501, 2006.

SC 523 = EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Questions évangéliques*, éd. ZAMAGNI, C., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes » 523, 2008.

SC 530 = THEODORET DE CYR, *Histoire Ecclésiastique, Tome II (Livres III-V)*, éd. HANSEN, G. Chr., PARMENTIER, L., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 530, 2009.

SC 542 = ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire Ecclésiastique, Livres I-III*, éd. BIDEZ, J., PARMENTIER, L., Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 542, 2011.

TISCHENDORF 1866 = *Apocalypses Apocryphae : Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis*, éd. TISCHENDORF, C., Lipsiae, H. Mendelssohn, 1866.

## Catalogues des manuscrits

BANCALARI 1894 = BANCALARI, Fr., « *Index Codicum Graecorum Bibliothecae Casanatensis* », *Studi italiani di filologia classica*, 1894, p. 161-207.

CANART 1979 = CANART, P., *Les Vaticani Graeci, 1487-1962 : notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque vaticane*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, coll. « Studi e Testi - Biblioteca Apostolica Vaticana » 284, 1979.

DARROUZES 1957 = DARROUZÈS, J., « Autres manuscrits originaires de Chypre », *Revue des études byzantines*, 15/1, 1957, p. 131-168.

GIANNELLI 1950 = GIANNELLI, C., *Codices Vaticani Graeci : codices 1485-1683*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, coll. « *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti* », 1950.

OLIVIER 1995 = OLIVIER, J.-M., *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel*, Turnhout, Brepols, coll. « *Corpus Christianorum* », 3<sup>e</sup> édition entièrement refondue, 1995.

OMONT 1888 = OMONT, H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements, Tome III : Ancien fonds grec, codd. 2542-3117. Coislin. Supplément Grec. Autres bibliothèques de Paris. Départements*, Paris, Leroux-Picard, 1888.

RICHARD 1948 = RICHARD, M., *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, Paris, Centre de documentation du CNRS, coll. « Publications de l'institut de recherche et d'histoire des textes » 1, 1948.

## Études

ALDAMA 1965 = ALDAMA, J. A., *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris, Édition du Centre national de la recherche scientifique, 1965.

ALLEN - CUNNINGHAM 1998 = éds. ALLEN, P., CUNNINGHAM, M. B., *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden, Brill, coll. « A New History of the Sermon », 1998.

AMAT 1985 = AMAT, J., *Songes et Visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Édition des Études Augustiniennes, 1985.

BACHT - GRILLMEIER 1951 = BACHT, H., GRILLMEIER, A., *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. Band I : Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg, Echter-Verlag, 1951.

BACHT - GRILLMEIER 1953 = BACHT, H., GRILLMEIER, A., *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. Band II : Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg, Echter-Verlag, 1953.

BARDENHEWER 1924 = BARDENHEWER, O., *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, vol. IV, Freiburg im Breisgau, Herder, 1924.

BARDY 1932a = BARDY, G., « La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture Sainte », *Revue Biblique*, 41/2, 1932, p. 210-236.

BARDY 1932b = BARDY, G., « La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture sainte », *Revue Biblique*, 41/3, 1932, p. 341-349.

BARDY 1932c = BARDY, G., « La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture Sainte », *Revue Biblique*, 41/4, 1932, p. 515-537.

BARDY 1933a = BARDY, G., « La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture Sainte », *Revue Biblique*, 42/1, 1933, p. 14-30.

BARDY 1933b = BARDY, G., « La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture Sainte », *Revue Biblique*, 42/2, 1933, p. 211-229.

BARDY 1933c = BARDY, G., « La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture Sainte (Suite et fin) », *Revue Biblique*, 42/3, 1933, p. 328-352.

BATIFFOL 1890 = BATIFFOL, P., *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, Leroux, coll. « Petite bibliothèque d'art et d'archéologie », 1890.

BATIFFOL 1891 = BATIFFOL, P., *L'Abbaye de Rossano : Contribution à l'histoire de la Vaticane*, Paris, Picard, 1891.

BATIFFOL 1901 = BATIFFOL, P., *Anciennes littératures chrétiennes, I la littérature grecque*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, coll. « Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique », 1901<sup>4</sup> (1997).

BERTONIERE 1972 = BERTONIERE, G., *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Service in the Greek Church*, Roma, Pont. Institutum studiorum orientalium, coll. « *Orientalia Christiana Analecta* » 193, 1972.

BLAUDEAU 2006 = BLAUDEAU, Ph., *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome, École française de Rome, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome » 326, 2006.

BOU MANSOUR 1988 = BOU MANSOUR, P. T., *La pensée symbolique de Saint Éphrem le syrien*, Kaslik-Liban, Université Saint-Esprit, coll. « Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit Kaslik-Liban » 16, 1988.

BOULNOIS 1994 = BOULNOIS, M.-O., *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Paris, Brepols, coll. « Études Augustiniennes Série Antiquité » 143, 1994.

BOULNOIS 2000 = BOULNOIS, M.-O., « L'eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie : les modèles d'union trinitaire et christologique », *Revue des Sciences Religieuses*, 74/2, 2000, p. 147-172.

BUYTAERT 1953 = BUYTAERT, E. M., *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Étude critique et historique*, Louvain, Bureaux du Muséon, coll. « Bibliothèque du Muséon » 24, 1953.

CANART 1982 = CANART, P., « Cinq manuscrits transférés directement du monastère de Stoudios à celui de Grottaferrata ? », *Bisanzio e l'Italia : raccolta di studi in memoria di Agostino Petrusi*, Milano, 1982, p. 19-28.

COUSIN 2015 = COUSIN, C., « Le songe et la mort dans les poèmes homériques », *Gaia*, 18, 2015, p. 103-115.

CRACCO-RUGGINI 1980 = CRACCO-RUGGINI, L., « Universalità e campanilismo, centro e periferia, città e deserto nelle Storie Ecclesiastiche », *La Storiografia ecclesiastica nella tarda Antichità. Atti del convegno tenuto in Erice (1978)*, Messine, Centro di studi umanistici, 1980, p. 159-194.

DAGRON 2007 = DAGRON, G., *Décrire et peindre : essai sur le portrait iconique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 2007.

DARROUZES 1960 = DARROUZÈS, J., « Eusèbe d'Alexandrie » dans *Dictionnaire de spiritualité*, Tome IV, Paris, Beauchesne, 1960, col. 1686-1687.

DARROUZES 1963 = DARROUZÈS, J., « Eusèbe d'Alexandrie » dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Tome XV, Paris, Letouzey et Ané, 1963, col. 1434.

DE HALLEUX 1993 = DE HALLEUX, A., « Le Concile de Chalcédoine », *Revue des Sciences Religieuses*, 67/2, 1993, p. 3-18.

DECLERCK 2015 = DECLERCK, J., « Les *Sacra Parallela* nettement antérieurs à Jean Damascène », *Byzantion*, 85, 2015, p. 27-65.

DELEHAYE - PEETERS 1940 = *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris - Martyrologium romanum ad formam editionis tyicae scholiis historicis instructum*, éd. DELEHAYE, H., PEETERS, P., Bruxelles, 1940.

DEVREESSE 1965 = DEVREESSE, R., *Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, coll. « Studi e Testi - Biblioteca Apostolica Vaticana » 244, 1965.

DULAËY - LEGASSE 1990 = DULAËY, M., LÉGASSE, S., « Songes-Rêves » dans *Dictionnaire de spiritualité*, Tome XIV, Paris, Beauchesne, 1990, col. 1054-1066.

DUPIN 1719 = DUPIN, L. E., *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII<sup>e</sup> siècle*, vol. II, Paris, A. Pralard, 1719.

EHRHARD 1938 = EHRHARD, A., *Überlieferung und bestand der hagiographischen und homiletischen literatur der griechischen kirche von den anfängen bis zum ende des 16. jahrhunderts*, vol. II, Leipzig, Heinrichs Verlag, coll. « Texte und Untersuchungen », 1938.

EHRlich 1953 = EHRlich, E. L., *Der traum im Alten Testament*, Berlin, Töpelmann, 1953.

FABRICIVS 1801 = FABRICIVS, J. A., *Bibliotheca Graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum quorumcumque monumenta integra aut fragmenta edita exstant tum plerorumque e mss. deperditis ab auctore recognita*, vol. VII, Hamburgi, C. E. Bohn, editio Nova, 1801.

FESTUGIÈRE 1959 = FESTUGIÈRE, A.-J., *Antioche Païenne et Chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, Édition E. de Brocard, coll. « Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome » 194, 1959.

GALAVARIS 1970 = GALAVARIS, G., *Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison-Milwaukee/London, The University of Wisconsin Press, 1970.

GARDTHAUSEN - VOGEL 1909 = GARDTHAUSEN, V., VOGEL, M., *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig, Harrassowitz, 1909.

GIANNELLI 1953 = GIANNELLI, C., « Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie », *Revue des études byzantines*, 11, 1953, p. 106-119.

GIGNAC 1976 = GIGNAC, F. Th., *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods, I Phonology*, Milano, Istituto editorial cisalpino, coll. « Testi e documenti per lo studio dell'antichità », 1976.

GLORIE - LEROY 1969 = GLORIE, F., LEROY, J., « Eusèbe d'Alexandrie source d'Eusèbe de Gaule », *Sacris Erudiri*, 19, 1969, p. 33-76.

GOUNELLE 2009 = GOUNELLE, R., « Les éditions de la *Collectio sermonum* d'Eusèbe d'Alexandrie », *Analecta Bollandiana*, 127/2, 2009, p. 249-272.

GOUNELLE 2016a = GOUNELLE, R., « La transmission de écrits chrétiens », éd. NORELLI, E., POUDERON, B., *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451. Introduction : Problèmes et perspectives*, Paris, Belles Lettres, coll. « L'Âne d'Or » 59, 2016, p. 127-154.

GOUNELLE 2016b : GOUNELLE, R., « Le sermon sur la Passion du Seigneur d'Eusèbe dit d'Alexandrie », éd. BEATRICE, P. Fr., POUDERON, B., *Pascha Nostrum Christus. Essays in Honour of Raniero Cantalamessa*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie Historique » 123, 2016, p. 315-328.

GRUMEL 1958 = GRUMEL, V., « VI : Listes historiques - Patriarches d'Alexandrie », *Traité d'études byzantines I - La chronologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque byzantine », 1958, p. 442-443.

HØGEL 2002 = HØGEL, Chr., *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*, Copenhagen, Denmark, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 2002.

HOLL 1897 = HOLL, K., *Fragmente vornicänischen Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig, Hinriche, 1897.

HOLTON – HORROCKS – JANSSEN 2019 = HOLTON, D., HORROCKS, G. C., JANSSEN, M., *et al.*, *The Cambridge Grammar of Medieval and Early Modern Greek*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

HÖRANDNER 1981 = HÖRANDNER, W., *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, coll. « Wiener byzantinistische Studien », Wien, 1981.

IBRAHIM FREDRIKSON 2003 = IBRAHIM FREDRIKSON, N., « La perle, entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien », *Revue de l'histoire des religions*, 220/3, 2003, p. 283-317.

IZYDORCZYK 1997 = IZYDORCZYK, Z. S., *The Medieval « Gospel of Nicodemus »: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe-Arizona, Arizona Board of Regents for Arizona State University, coll. « Medieval and Renaissance Texts and Studies » 158, 1997.

KRÜGER - SEMISCH 1898 = KRÜGER, G., SEMISCH, K. G., « Eusebius von Alexandrien » dans *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, vol. V, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898, p. 603.

KRÜGER 1909 = KRÜGER, G., « Eusebius of Alexandria » dans *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. IV, London/New-York, Funk and Wagnalls Company, 1909, p. 208.

LA PIANA 1912 = LA PIANA, G., *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origine al sec. IX con rapporti al teatro sacro d'Occidente*, Grottaferrata, Tipografia italo-orientale, 1912.

LAFONTAINE 1966 = LAFONTAINE, G., *Les homélies d'Eusèbe d'Alexandrie*, Université Catholique de Louvain, Louvain, 1966.

LEQUIEN 1740 = LEQUIEN, M., *Oriens Christianus in quattuor patriarchatus digestus ; quo exhibentur Ecclesiae, Patriarchae caeterique praesules totius Orientis. Studio et opera R. P. F. Michaelis Lequien. Tomus Secundus in quo Illyricum orientale ad patriarchatum Constantinopolitanum pertinens, patriarchatus Alexandrinus et Antiochenus, magnaue Chaldaeorum et Jacobitorum dioceses exponuntur*, Parisiis, Imprimerie royale, 1740.

LEROY 1977 = LEROY, J., « Quelques systèmes de réglure des manuscrits grecs », *Studia codicologica*, 1977, p. 291-312.

LEROY 1982 = LEROY, J., « L'oméga paraphé, particularité d'un scriptorium calabrais », *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano, Vita e Pensiero, 1982, p. 199-217.

LONGOSZ 2016 = LONGOSZ, S., « Dramatyzowane homilie patrystyczne zalazkiem dramatu chrzescijanskiego », *Vox Patrum*, 65, 2016, p. 389-431.

LUCÀ 2003 = LUCÀ, S., « Su origine e datazione del Crypt. B. β. VI (ff. 1-9) - Appunti sulla collezione manoscritta greca di Grottaferrata », *Tra Oriente e Occidente. Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio e l'Italia*, Roma, coll. « Testi e studi Bizantino-neoellenici » 14, 2003, p. 145-224.

LUCÀ 2004 = LUCÀ, S., « Il Casanatense 931 e il copista criptense Michele Minichelli (sec. XVI) Libri, testi ed eruditi nella Roma di Gregorio XIII », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, 41, 2004, p. 181-259.

MAC COULL 1999 = MAC COULL, L. S. B., « Who was Eusebius of Alexandria ? », *Byzantinoslavica*, 1, 1999, p. 9-18.

MACÉ 2013 = MACÉ, C., « Les *Quaestiones ad Antiochum ducem* d'un Pseudo-Athanase (CPG 2257). Un état de la question », éd. BUSSIÈRES, M.-P., *La littérature des Questions et Réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne : de l'enseignement à l'exégèse. Actes du séminaire sur le genre des Questions et Réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009*, Turnhout, Brepols, coll. « *Instrumenta Patristica et Mediaevalia – Research on the Inheritance of the Early and Medieval Christianity* » 64, 2013, p. 121-150.

MARTIN 2004 = MARTIN, A., « L'Église d'Antioche dans *L'Histoire Ecclésiastique* de Théodoret de Cyr », *Topoi. Orient-Occident*, Supplément 5, 2004, p. 481-506.

MARTIN-COCHER 2014 = MARTIN-COCHER, C., *Présentation et traduction de cinq homélies du Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie*, Université Stendhal-Grenoble III, Grenoble, 2014.

MCGUCKIN 1994 = MCGUCKIN, J. A., *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy : Its History, Theology and Texts*, Leiden/New-York, Brill, coll. « *Supplements to Vigiliae Christianae* » 23, 1994.

- MENZE 2023 = MENZE, V. L., *Patriarch Dioscorus of Alexandria. The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Oxford Early Christian Study », 2023.
- MEYENDORFF 1989 = MEYENDORFF, J., *Imperial Unity and Christian Divisions : the Church, 450-680 AD*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, coll. « Church History » 2, 1989.
- MORGAN 2007 = MORGAN, T., *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2007.
- MORIN 1907 = MORIN, G., « *Sermo de dominicae observatione*. Une ancienne adaptation latine d'un sermon attribué à Eusèbe d'Alexandrie », *Revue Bénédictine*, 24/4, 1907, p. 530-534.
- MORIN 1935 = MORIN, G., « La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse et les problèmes qui s'y rattachent », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 34, 1935, p. 92-115.
- MULARD 2016 = MULARD, Chr., *La pensée symbolique de Romanos le Mélode*, Turhout, Brepols, coll. « Cahiers de *Biblia Patristica* » 16, 2016.
- MURRAY 2004 = MURRAY, R., *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Piscataway, Gorgias Press, 2004<sup>3</sup> (1975).
- NAU 1905 = NAU, Fr., « Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites ? », *Revue de l'Orient chrétien*, 10, 1905, p. 113-134.
- NAU 1908 = NAU, Fr., « Sur diverses homélies pseudépigraphiques, sur les œuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie et sur un nouveau manuscrit de la chaîne *Contra Severianos* », *Revue de l'Orient chrétien*, 13, 1908, p. 406-435.
- NAU 1939 = NAU, Fr., « Eusèbe d'Alexandrie » dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome V<sup>2</sup>, Paris, Letouzey et Ané, 1939, col. 1526-1527.
- NIRSCHL 1885 = NIRSCHL, J., *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, vol. III, Mainz, Franz Kirchheim, 1885.
- NORET 2014 = NORET, J., « L'accentuation Byzantine : En quoi et pourquoi elle diffère de l'accentuation "savante" actuelle parfois absurde », éd. HINTERBERGER, M., *The Language of Byzantine Learned Literature*, 9, Turnhout, Brepols, 2014, p. 96-146.
- RENSWOUDE 2021 = RENSWOUDE, I. van, « What (not) to read in times of crises », *Threatened Knowledge*, London, Routledge, 2021, p. 25-51.
- SCARPAT 2001 = SCARPAT, G., *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Brescia, Paideia, coll. « Studi biblici » 130, 2001.
- SKIMINA 1937 = SKIMINA, S., « État actuel des études sur le rythme de la prose grecque », *Bulletin international de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*, Supplément 3, 1937, p. IV-213.

SPIESER 2015 = SPIESER, J.-M., *Images du Christ : des catacombes aux lendemains de l'iconoclasme*, Genève, Librairie Droz, 2015.

THILO 1832 = THILO, J. C., *Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa. Ein kritisches Sendschreiben an Herrn Consistorialrath Dr. Augusti zu Bonn*, Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1832.

TREHUEDIC 2012 = TREHUEDIC, K., « Les “insignes du pouvoir” à l'époque hellénistique : problèmes lexicaux et méthodologiques », *La Puissance Royale, Images et Pouvoir de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2012, p. 195-206.

TVRRIANVUS 1578 = TVRRIANVS, Fr., *Apostolicarum Constitutionum et Catholicae doctrinae Clementis Romani Libri VIII. Francisco Turriano Societatis Jesu interprete e graeco : cum ejusdem scholiis et observationibus ipsius doctrinae Catholicae ad confirmanda dogmata orthodoxa contra haereticos, et cum explanationibus apologeticis locorum obscuriorum. Accesserunt Canones Concilii Nicaeni LXXX ex Arabico in Latinum conversi et Responsa Nicolai I ad consulta Bulgarorum*, Antverpiae, C. Plantini, 1578.

USENER 1892 = USENER, H., « Die Perle : Aus der Geschichte eines Bildes », *Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker*, Freiburg-Im-Breisgau, 1892.

VALENTE BACCI 1993 = VALENTE BACCI, A. M., « The Typology of Medieval German Preaching », éd. HAMESSE, J., HERMAND, X., *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale : Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 juillet 1992*, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales de Louvain-la-Neuve, 1993, p. 313-329.

VOICU 2002 = VOICU, S., « L'omeliario B.α.LV: note di lettura », *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, Grottaferrata, 56/57, 2002, p. 39-45.

WESSEL 2002 = WESSEL, S., « Literary Forgery and the Monothelete Controversy : Some Scrupulous Uses of Deception », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 42, 2002, p. 201-220.

ZAHN 1884 = ZAHN, Th., « Eine altkirchliche Rede über die Sonntagsruhe nebst Untersuchungen über ihren Verfasser », éd. LUFTHARDT, Chr. E., *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 5, Leipzig, Dörffling und Franke, 1884, p. 516-534.

ZAMAGNI 2016 = ZAMAGNI, C., *L'extrait des Questions et réponses sur les Évangiles d'Eusèbe de Césarée : un commentaire*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses » 171, 2016.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	1
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	3
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE.....</b>	<b>5</b>
LES SERMONS BIOGRAPHIQUES ET LEURS TÉMOINS.....	8
UNE VIE CONTREFACTUELLE.....	9
<i>STATUS QUAESTIONIS</i> .....	11
LES ÉDITIONS MODERNES DU RECUEIL.....	18
PERSPECTIVES ACTUELLES.....	25
ÉLÉMENTS D'ENQUÊTE.....	26
<b>PREMIÈRE PARTIE : PRÉSENTATION DES MANUSCRITS.....</b>	<b>27</b>
INTRODUCTION DE PARTIE.....	29
CHAPITRE PREMIER : <i>VATICANUS, GRAECUS 1633 (X-XI<sup>e</sup> SIÈCLE)</i> .....	31
1.1 Description du manuscrit.....	31
1.2 Analyse de la graphie.....	32
1.3 Accentuation.....	33
1.4 Contenu du manuscrit.....	33
1.5 Étude de corpus.....	35
1.6 Origine du manuscrit.....	39
CHAPITRE DEUXIÈME : <i>ROMANUS CASANATENSIS 931 (1560-1570)</i> .....	43
2.1 Description du manuscrit.....	43
2.2 Analyse de la graphie.....	44
2.3 Accentuation.....	46
2.4 Contenu du manuscrit.....	46
2.5 Étude de corpus.....	47
2.6 Origine du manuscrit.....	51
CHAPITRE TROISIÈME : <i>PARISINUS, BIBLIOTHECA NATIONALIS, SUPPLÉMENTUM GRAECUM 407 (1592)</i> .....	55
3.1 Description du manuscrit.....	55
3.2 Analyse de la graphie.....	56
3.3 Accentuation.....	57
3.4 Contenu du manuscrit.....	57
3.5 Étude de corpus.....	58
3.6 Origine du manuscrit.....	59
CONCLUSION DE PARTIE.....	63
PREMIÈRE HYPOTHÈSE.....	64
DEUXIÈME HYPOTHÈSE.....	65

<b>DEUXIÈME PARTIE : ÉTAT DU CORPUS .....</b>	<b>69</b>
INTRODUCTION DE PARTIE.....	71
CHAPITRE PREMIER : UN TRAVAIL MAL EXÉCUTÉ ?.....	73
1.1 Les problèmes chronologiques.....	73
1.1.1 La biographie et le corpus.....	73
1.1.2 Les problèmes internes à la biographie.....	75
1.1.2.1 Des discours dans le désordre.....	76
1.1.2.2 Les chevauchements des textes.....	77
1.2 Les problèmes narratifs du <i>noyau biographique</i> .....	78
1.2.1 L'enjeu de la narration.....	78
1.2.1.1 Διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.....	78
1.2.1.2 Ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας.....	80
1.2.1.3 Περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψε τὸν Ἀλέξανδρον.....	81
1.2.2 Les erreurs de narration.....	81
1.2.2.1 L' <i>incipit</i> de διήγησις.....	82
1.2.2.2 Les niveaux de narration de διήγησις.....	83
CHAPITRE DEUXIÈME : UNE VÉRITABLE « VIE » DE SAINT ?.....	87
2.1 Le <i>pinax</i> du fol. 350 <sup>v</sup> .....	87
2.2 Une unité fortuite ou logique ?.....	89
CONCLUSION DE PARTIE ET DÉFINITION DU CORPUS D'ÉTUDE.....	93
 <b>TROISIÈME PARTIE : LES TEXTES .....</b>	 <b>95</b>
PRINCIPES ÉDITORIAUX.....	97
Principes de classement.....	98
Renvoi aux témoins et édition.....	98
Agencement des textes.....	98
Principes de transcription.....	99
Principes généraux.....	99
Interventions éditoriales.....	100
Ponctuation.....	100
Iotacismes et confusion de phonèmes.....	100
Altération des formes textuelles.....	101
Principes d'accentuation.....	102
Usage des symboles.....	102
Mise en forme.....	103
CRITÈRES DE CHOIX DE TRADUCTION.....	105
CONSPECTVS SIGLORVM.....	107
 Ὁμιλία Εὐσεβίου Ἀλεξανδρείας.....	 110
Λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέτρεψε τὸν Ἀλέξανδρον.....	120
Διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.....	126

<b>QUATRIÈME PARTIE : COMMENTAIRE.....</b>	<b>135</b>
INTRODUCTION DE PARTIE.....	137
CHAPITRE PREMIER : L'ÉTAT DE LA LANGUE .....	139
1.1 Structure des discours.....	139
1.1.1 Ὀμιλία.....	140
1.1.1.1 Syntaxe.....	140
1.1.1.2 Usage des cas.....	140
1.1.1.3 Rythmique.....	141
1.1.1.4 Préfixes.....	141
1.1.2 Περὶ τῆς ἐπισκοπῆς.....	141
1.1.2.1 Syntaxe.....	142
1.1.2.2 Usage des cas.....	144
1.1.2.3 Rythmique et cas particulier.....	144
1.1.2.4 Préfixes.....	145
1.1.3 Διήγησις.....	145
1.1.3.1 Syntaxe.....	145
1.1.3.2 Formes verbales.....	146
1.1.3.3 Usage des cas.....	147
1.1.3.4 Rythmique.....	148
1.1.3.5 Préfixes.....	148
1.2 Différence prosodique : étude de clausules.....	149
1.2.1 Formes des clausules.....	150
1.2.2 Longueur des mots en clause.....	151
1.3 État orthographique des textes.....	152
1.3.1 Une phonétique non homogène.....	152
1.3.2 Usages et mésusages des nus finaux.....	155
1.3.2.1 Ὀμιλία.....	155
1.3.2.2 Περὶ τῆς ἐπισκοπῆς.....	156
1.3.2.3 Διήγησις.....	157
Récapitulatif de l'étude des nus.....	159
1.3.3 Remarques annexes.....	159
CONCLUSION DE CHAPITRE.....	161
ANNEXE : LES INTERVENTIONS DU CARDINAL MAI.....	163
Ὀμιλία.....	163
Περὶ τῆς ἐπισκοπῆς.....	164
Διήγησις.....	166
MISE EN REGARD DES INTERVENTIONS DU CARDINAL ET DE L'ÉTUDE LINGUISTIQUE....	168
CHAPITRE DEUXIÈME : UNE PLURALITÉ D'AUTEURS ? ÉTUDE THÉMATIQUE POUR RECONSTITUER LEUR <i>REALIA</i> .....	169
2.1 Ὀμιλία.....	170
2.1.1 Une connaissance précise de la Bible.....	170
2.1.2 Un bon connaisseur de la littérature patristique.....	171
2.1.3 Eusèbe : une hagiographie topique.....	174
2.1.3.1 L'influence d'Athanase d'Alexandrie.....	174
2.1.3.2 Un lecteur de Théodoret de Cyr ?.....	175
2.1.4 Cyrille : des détails historiques.....	178

2.1.4.1 La lutte contre Nestorius.....	178
2.1.4.2 L'exégèse de Cyrille ?.....	179
2.1.4.3 Des précisions biographiques.....	180
Conclusion de section.....	182
2.2 Περὶ τῆς ἐπισκοπῆς.....	184
2.2.1 La connaissance biblique de l'auteur.....	184
2.2.2 La littérature des <i>Apophthegmata</i> .....	185
2.2.3 Un portrait équivoque de l'empereur.....	187
2.2.4 Un bagage syrien ?.....	189
Conclusion de section.....	194
2.3 Διήγησις.....	195
2.3.1 Les emprunts bibliques.....	195
2.3.1.1 Le récit du songe et l'Ancien Testament.....	196
2.3.1.2 Le Nouveau Testament.....	197
2.3.1.2.1 La transfiguration chez Luc.....	197
2.3.1.2.2 Le Christ de l' <i>Apocalypse</i> .....	198
2.3.1.2.3 La mort du Christ.....	199
Conclusion des renvois bibliques.....	199
2.3.2 Les traces d'une inspiration liturgique ?.....	200
2.3.2.1 Un christ iconographique ?.....	200
2.3.2.2 Le rite de Jérusalem comme source d'inspiration ?.....	203
2.3.2.2.1 Une réécriture de la vigile de Jérusalem.....	203
2.3.2.2.2 Des éléments hors contexte ?.....	204
2.3.3 Une fin de vie topique ?.....	205
2.3.4 Le problème de la παρρησία.....	206
Conclusion de section.....	208
CONCLUSION DE CHAPITRE.....	210
CHAPITRE TROISIÈME : LE CORPUS EUSÉBIEN, UN CORPUS UNIFIÉ ? ANALYSE	
DIÉGÉTIQUE.....	213
3.1 Les problèmes de narration dans le recueil.....	214
3.2 Le projet du compilateur.....	222
3.2.1 Des entretiens pour faciliter le projet didactique.....	222
3.2.2 Une vie en filigrane.....	223
3.3 La dissonance d'ὁμιλία.....	224
3.3.1 La biographie d'un non-protagoniste.....	225
3.3.2 Un projet difficile à cerner.....	225
3.3.2.1 Une posture didactique ?.....	226
3.3.2.2 Pour quel enseignement ?.....	227
3.3.3 Un discours ajouté ?.....	228
3.4 Les titres : des témoins potentiels des différents états des textes.....	230
3.4.1 Ὁμιλία Εὐσεβίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας.....	230
3.4.2 Λόγος περὶ τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ μακαρίου Εὐσεβίου καὶ πῶς ἐπέστρεψεν τὸν Ἀλέξανδρον.....	232
3.4.3 Διήγησις ὅτε εἰσηλθεν εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν.....	233
CONCLUSION DE CHAPITRE.....	235

<b>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</b>	237
L'ÉDITION DE LA <i>VITA</i> .....	239
LA RÉCEPTION PHILOLOGIQUE.....	240
LA VIE D'EUSÈBE.....	241
LA GENÈSE D'EUSÈBE.....	241
EUSÈBE D'ALEXANDRIE : TENTATIVES D'EXPLICATION .....	243
Combler les lacunes de l'histoire ?.....	243
L'auteur de ces interventions.....	244
Le lecteur idéal.....	246
IMPLICATION DE L'ÉTUDE.....	248
<b>ANNEXE.....</b>	249
TRADITION MANUSCRITE.....	251
ÉDITIONS MODERNES.....	252
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	253
<b>TABLE DES MATIÈRES.....</b>	265



Diane NIQUIN

# La « Vie » d'Eusèbe d'Alexandrie

## Historique d'un avatar littéraire et édition des textes



### Résumé

Malgré la large diffusion de ses œuvres, Eusèbe d'Alexandrie constitue une véritable énigme historique. Dans trois manuscrits grecs, son corpus supposé est bien accompagné de trois discours offrant davantage de détails biographiques, mais le récit contrefactuel qu'ils donnent leur a tôt valu d'être considérés comme fictifs. Quoique signée par un homme, Jean, se présentant comme le notaire d'Eusèbe, cette vie se heurte pourtant aux données historiques et fait de ce dernier le successeur de Cyrille. Or, si fiction il y a, force est de remarquer qu'elle réécrit une période tourmentée et substitue à l'hérétique Dioscore le pieux Eusèbe. Pour tâcher de mieux saisir l'identité d'Eusèbe, il faudrait donc commencer par s'intéresser à celle de Jean, signataire supposé d'une vie impossible. Cette thèse se propose de revoir à nouveaux frais l'édition des trois textes dits biographiques et d'en proposer traduction et commentaire afin d'estimer qui les a composés, quand, pourquoi et comment.

Eusèbe d'Alexandrie, Jean le notaire, Évangile de Nicodème, Dioscore, apocryphe, hagiographie.

### Résumé en anglais

In spite of the vast diffusion of his production, little is known about Eusebius of Alexandria. Three Greek *codices* do compile his collection alongside three texts displaying more biographical details, but their counterfactual recollection of events quickly led historians to view them as fictional. Although it is signed by a man, John, asserting he was Eusebius's notary, this biography turns the enigmatic writer into Cyril's successor, colliding thus with the many historical sources that remembered Dioscorus, the so-called Heresiarch, as Cyril's actual successor. No matter how fictional this biography can appear, it is clear that it tried to erase out a troubled period of time. If one wants to understand who Eusebius really was, one should then first start to consider John, the alleged writer of an impossible tale. This essay contains therefore a new critical edition of the three biographical texts, with a French translation and a commentary aiming at figuring out who wrote them, when, why and how.

Eusebius of Alexandria, John the Notary, Gospel of Nicodemus, Dioscorus, *apocrypha*, hagiography.