

Françoise Thélamon

RITUEL AULIQUE CONSTANTINIEN ET SIGNIFICATION SYMBOLIQUE D'UNE MUTILATION

Chez les auteurs chrétiens de la fin du IV^eme et du début du V^eme siècle, Constantin apparaît, comme le prototype et le modèle de l'Empereur chrétien⁽¹⁾; et, sans doute plus que le Constantin de l'histoire, est-ce la représentation que les chrétiens de son temps s'en faisaient que nous atteignons dans les premiers chapitres de l'*Histoire Ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée⁽²⁾.

Qualifié de *religiosus princeps*, de *religiosus imperator*⁽³⁾, Constantin manifeste sa piété par des actes: il réunit le concile de Nicée mais aussi il « caresse de baisers très ardents » l'oeil crevé de Paphnuce le Confesseur. Ces deux actes, apparemment sans commune mesure, semblent pourtant, dans le récit de Rufin, des signes équivalents et c'est même à l'intérieur du développement sur le concile de Nicée qu'est rapporté ce trait édifiant de la piété impériale. Le chapitre qui concerne Paphnuce le Confesseur s'inscrit en effet dans un ensemble de récits empreints

(¹) v. p. ex. AMBROISE, *De obitu Theod.*, 40-41; AUGUSTIN, *Civ. Dei*, V, 25.

(²) A Aquilée, en 402-3, Rufin, après avoir traduit, à la demande de son évêque Chromace, l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, relate en deux livres les événements de la période 325-395. (Ed. Th. Mommsen, Leipzig, 1908, G.C.S. IX², p. 957-1040). J'ai indiqué les principaux aspects de sa conception du bon empereur chrétien dans: *L'Empereur idéal d'après l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Oxford, 1967 = *Studia Patristica*, X, I, p. 310-4.

(³) *religiosus princeps*: RUFIN, *H.E.*, I, 1; I, 11.

religiosus imperator: *H.E.*, I, 3.

de merveilleux qui fait apparemment figure de digression au coeur de l'exposé qui traite du concile. Aussi quiconque vient chercher, dans l'*Histoire Ecclésiastique* de Rufin, quelque information sur Nicée est-il tenté, pour rétablir un récit cohérent — selon une certaine logique moderne — de laisser de côté ces chapitres qui paraissent, au premier abord, relever uniquement de l'hagiographie. Mais si on se refuse à évacuer ainsi le merveilleux en mutilant le texte, il faut envisager globalement les six premiers chapitres du livre I en les considérant comme un ensemble cohérent et structuré. A partir du chapitre consacré à Paphnuce, choisi ici comme exemple principal, deux problèmes se posent parallèlement: pourquoi le fait d'embrasser l'oeil crevé d'un confesseur est-il, de la piété de Constantin, un signe aussi prégnant que la réunion du concile de Nicée? Quelle est, dans cet ensemble qui se veut récit historique, la fonction du merveilleux?

Rufin présente comme signes de la piété de Constantin d'une part un certain nombre d'actes ou de conduites en rapport avec Nicée: ce sont, en premier lieu, la réunion même du Concile, preuve de l'intérêt actif que l'Empereur porte au christianisme⁽⁴⁾, puis son attitude déférente vis à vis des évêques⁽⁵⁾, enfin son empressement docile à donner force de loi aux sentences conciliaires en décrétant les contrevenants passibles d'exil⁽⁶⁾; d'autre part, parallèlement à ces faits de politique religieuse, Rufin décrit l'attitude de Constantin à l'égard de Paphnuce le Confesseur, autre preuve de sa piété, en ces termes: « Était également membre de ce concile, Paphnuce, homme de Dieu, évêque venu d'une région de l'Égypte, confesseur: l'un de ceux que Maximin avait condamnés aux mines après leur avoir fait

(⁴) *H.E.*, I, 1-2.

(⁵) C'est l'argument de tout le chapitre 2 à l'exception de la dernière phrase.

(⁶) « La sentence du concile épiscopal est portée à Constantin. Il la vénère comme si elle avait été émise par Dieu. Il déclara que si quelqu'un tentait de s'y opposer, il était décidé à l'envoyer en exil comme contrevenant aux décrets divins » (*H.E.* I, 5).

crever l'oeil droit et couper le jarret gauche. Or il possédait un don des miracles si puissant que les signes qu'il opérait n'étaient pas inférieurs à ceux que les Apôtres avaient naguère accomplis. En effet par sa parole seule il chassait les démons et par sa seule prière il guérissait les malades; on dit aussi qu'il avait rendu la vue à des aveugles et qu'il avait remis sur pied des paralytiques. Constantin éprouvait pour lui tant de vénération et d'affection que très souvent, l'ayant fait appeler au palais, il l'embrassait et caressait de baisers très ardents cet oeil qui lui avait été arraché lors de sa confession de foi (7) ».

Si la vénération de Constantin pour Paphnuce n'était qu'un simple geste de dévotion privée, contrepartie des manifestations de la piété de l'Empereur dans l'ordre de sa politique religieuse, le récit inséré ici ne serait en effet qu'une anecdote édifiante qui aurait tout au plus le mérite d'apporter, par cette note pittoresque, une touche supplémentaire au portrait du pieux empereur.

La description que Rufin fait de la scène met en valeur la nature et la portée du geste attribué à Constantin. Son attitude vis à vis de Paphnuce est d'autant plus significative qu'elle est plus insolite dans l'ordre des relations entre l'empereur du Bas-Empire et ses sujets: la scène décrite ici est le contraire même du protocole ou plutôt du rituel de l'*adoratio* impériale tel qu'il est officiellement établi depuis Dioclétien (8). L'indication *intra*

(7) H.E., I, 5 (G.C.S. IX², p. 963): « *Fuit praeterea in illo concilio et Pafnutius homo Dei episcopus ex Aegypti partibus, confessor ex illis, quos Maximianus dextris oculis effossis et sinistro poplite succiso per metalla damnaverat. Sed in hoc tanta virtutum inerat gratia, ut signa per eum non minus quam dudum per apostolos fierent. Nam et daemones verbo tantum fugabat et aegros sola oratione curabat sed et caecis visum dicitur reddidisse et paralyticos ad stabilitatem corporis revocasse. Quem Constantinus in tanta veneratione et affectu habuit, ut saepius eum intra palatium evocatum complecteretur et illum oculum qui in confessione fidei fuerat evulsus avidioribus osculis demulceret.* »

(8) AMMIEN MARCELLIN, XV, V, 18. Pour la discussion de ce texte et de EUTROPE, 9,26; AURELIUS VICTOR, 39,4; ZONARAS, 2, 12, 31 v. H. STERN, *Remarks on the adoratio under Diocletian*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 1954, p. 184-189.

palatium evocatum donne à la scène un caractère public et officiel, mais son déroulement est bien différent des audiences impériales régulièrement accordées aux grands dignitaires de l'Empire ⁽⁹⁾. Au lieu de l'*adoratio* par un sujet du souverain sacralisé par l'*imperium* qu'il tient de Dieu, c'est la vénération par l'empereur chrétien d'un homme dont le caractère sacré est défini par les termes de *homo Dei, episcopus, confessor*. Au lieu de la proscynèse de celui qui est admis en présence de l'Auguste, c'est l'embrassement par celui-ci, geste d'accueil affectueux et déférent qui semble traduire en acte les propos que Rufin avait mis dans la bouche de Constantin s'adressant aux Pères de Nicée: « C'est Dieu qui vous a consacrés évêques et qui vous a donné le pouvoir de nous juger, nous aussi... » et surtout: « Vous êtes des dieux que Dieu nous a donnés » ⁽¹⁰⁾. Enfin, au lieu de la vénération par un baiser de la pourpre impériale, c'est la vénération de l'oeil crevé du Confesseur que l'Empereur « caressait de baisers très ardents ».

Le baiser impérial comme geste de salutation, très courant aux premiers siècles de l'Empire ⁽¹¹⁾, n'a pas absolument disparu

⁽⁹⁾ Ainsi l'*adoratio* de Dioclétien et Maximien à Milan, probablement en janv. 291 rapportée par MAMERTIN, *Pan. Lat.* III, 11 (éd. E. Galletier, Paris, *Belles Lettres*, 1949, t. I, p. 60-61); v. également l'audience accordée par Constance à Ursicin, pourtant traité avec des égards particuliers en raison des circonstances et qu'Ammien décrit ainsi: « Quand on l'eut envoyé chercher par le maître des cérémonies — ce qui est la façon la plus honorable — et qu'il eut pénétré dans la salle du conseil, la pourpre lui fut offerte à baiser d'une manière beaucoup plus aimable qu'auparavant » (trad. E. GALLETIER, Paris, *Belles Lettres*, 1968, t. I, p. 122) et encore AMMIEN MARCELLIN, XXI, 9,8.

⁽¹⁰⁾ H.E., I, 2: « ait ad episcopos: Deus vos constituit sacerdotes et potestatem vobis dedit de nobis quoque iudicandi... Vos etenim nobis a Deo dati estis dii... ». Sur ce titre de « dieux » et son articulation avec le pouvoir de juger, v. Dt, 1,17; Ps 58,2; Ps 82,6; In 10,34-35.

⁽¹¹⁾ PLINE, *Pan. Trajan*, 23, 1; 24, 1; v. Daremberg-Saglio, art. *salutatio*.

au IV^{ème} siècle mais son usage est très rare⁽¹²⁾ et généralement présenté comme insolite et même comme déplacé. Ainsi la conduite de Julien qu'on vit, au matin des Kalendes de Janvier 362, s'élançant de son trône pour aller embrasser les nouveaux consuls Nevita et Mamertin puis participer à pied au *processus consularis* causa-t-elle un étonnement général et Ammien Marcellin ne cache pas que, si certains l'approuvaient, d'autres la trouvèrent affectée et inconvenante⁽¹³⁾. Franchement scandaleux est, aux yeux d'Ammien, l'accueil fait un jour par Julien au philosophe Maxime dont il avait appris l'arrivée pendant une séance du Sénat: « Il s'élança d'une façon inconvenante et, parce qu'il s'oubliait, en courant précipitamment, il s'avança à sa rencontre loin en dehors du vestibule; après l'avoir accueilli et lui avoir donné un baiser, avec déférence, il l'introduisit avec lui (dans la salle du Sénat). Par cette démonstration déplacée, on vit qu'il était, avec démesure, en quête d'une vaine gloire »⁽¹⁴⁾.

Par ailleurs, il semble que le baiser impérial a pu être considéré non seulement comme un honneur insigne mais même

(12) La loi du 6 mars 387 (*Code Théod.* VI, 24, 4) montre que l'usage du baiser comme geste de salutation entre dignitaires de la cour était réglé par le protocole.

(13) AMMIEN MARCELLIN, XXII, 7, 1 ne mentionne pas le baiser aux consuls mais signale la participation de Julien, à pied, au *processus consularis* et conclue: « *quod laudabant alii, quidam ut adfectum et vile carpebant* ». Mais les détails de la cérémonie sont connus par la relation qu'en donne Cl. Mamertin lui-même = *Remerciement à Julien* = *Pan. Lat.*, XXVIII, 4: « De quelle bouche, de quelle voix il dit: "Salut, éminent consul!". Il daigna nous donner un baiser de cette bouche sanctifiée par ses entretiens avec la divinité ». Sur le déroulement de la pompe consulaire dans la fête du Nouvel An à cette époque et le caractère inaccoutumé du comportement de Julien en 362, v. M. MESLIN, *La fête des Kalendes de Janvier dans l'Empire romain*, coll. Latomus, vol. 115, Bruxelles, 1970, p. 55-61.

(14) AMMIEN MARCELLIN, XXII, 7, 1: « *Et cum die quodam ei causas ibi spectanti venisse nuntiatus esset ex Asia philosophus Maximus, exsiluit indecore: et qui esset oblitus effuso cursu a vestibulo longe progressus, exosculatum susceptumque reverenter secum induxit, per ostentationem intempestivam nimius captator inanis gloriae visus* ».

comme une sacralisation pour celui qui le recevait: « *ille osculo consecratus est* » dit Pacatus dans le *Panégyrique de Théodose* ⁽¹⁵⁾. Et il faut l'assurance d'un Ambroise, imbu des honneurs dûs à la dignité épiscopale et se sentant en position de force en face de Maxime, lors de sa deuxième ambassade à Trêves dans l'été 386, pour refuser d'aller recevoir le baiser impérial dans certaines conditions. Et Maxime de s'indigner: « *Commotus es episcopo!* » ⁽¹⁶⁾.

Mais dans le cas de Paphnuce, il ne s'agit pas du simple baiser impérial de bienvenue qui, pour être rare, n'était pas absolument inusité ni seulement d'un baiser de salutation entre chrétiens ⁽¹⁷⁾. Geste liturgique pour vénérer l'autel et l'évangile ⁽¹⁸⁾, le baiser est aussi un rite de vénération des reliques, celui même qui était accompli à Jérusalem pour le bois de la Croix, le jour du vendredi saint: « Il est d'usage que, un à un, tout le monde vienne... et que, s'inclinant devant ta table, ils

⁽¹⁵⁾ PACATUS, *Pan. Theod.*, XX, 2 (*XII Pan. Lat.*, éd. E. GALLETIER, Paris, *Belles Lettres*, 1955, t. 3, p. 86); MAMERTIN, *Remerciement à Julien*, XXVIII, 4 (*XI Pan. Lat.*, *ibid.*, p. 41).

⁽¹⁶⁾ AMBROISE, *Ep.* XXIV, 3 (P.L. 16, 1035): *Ubi sedit in consistorio ingressus sum, assurrexit ut osculum daret. Ego inter consistorianos steti. Hortari coeperunt alii ut ascenderem: vocare ille. Respondi ego: quid oscularis eum quem non agnoveris? Si enim me agnovisses, non hoc loco videres. Commotus es, inquit, episcopo.* Ambroise voulait être reçu en audience privée et non au consistoire alléguant: *non esse hunc morem sacerdotalem* (*ibid.*, 2). Sur la date et les circonstances de cette entrevue, v. J.R. PALANQUE, *S. Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, p. 172.

⁽¹⁷⁾ Comme en *Lc* 7, 45 et *Rm* 16, 16: « saluez vous mutuellement d'un saint baiser »; *I Cor.* 16, 20; *II Cor.* 13, 12; *I Th.* 5, 26.

⁽¹⁸⁾ L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 155-6; sur les rites d'entrée de la messe romaine et pour d'autres usages liturgiques du baiser, notamment dans les rites de baptême, v. F.J. DÖLGER, *Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom, Antike und Christentum*, 1929, I, p. 186-196.

baisent le bois sacré »⁽¹⁹⁾. Or de son oeil crevé, Paphnuce dit lui-même qu'il est son *insigne confessionis*⁽²⁰⁾. Donc comme une *memoria* vivante, le confesseur porte sur son corps le signe qui, en permanence, rappelle le témoignage qu'il a donné de sa foi. L'oeil crevé de Paphnuce, véritable relique vivante, est ardemment baisé par Constantin: ce geste est une conduite religieuse équivalente à la vénération de reliques de martyrs. A l'époque où Rufin écrit, le culte des reliques connaît un large développement⁽²¹⁾. A Aquilée même, comme dans bien des villes de l'Italie du nord, une *basilica apostolorum* va ou vient d'être achevée pour accueillir les reliques des saints André, Luc, Jean l'Évangéliste⁽²²⁾ et lors de la dédicace de l'église de Concordia, Chromace, évêque d'Aquilée, s'exprimait ainsi: « La basilique en l'honneur des Saints a été terminée et l'a été très rapidement... Nous avons reçu de vous les reliques des Saints; vous avez reçu de nous le zèle de la dévotion et l'émulation

(19) ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, 37 (S.C. 21, p. 235). L'usage de baiser le seuil et les portes des églises est également attesté: JEAN CHRYSOSTOME, *In Ep. II ad Cor., Hom. XXX, 2* (P.G., 61, 606-7); PAULIN DE NOLE, *Carm. XVIII, 248-251* (P.L. 61, 496); PRUDENCE, *Peristephanon, Hymne II, v. 519-520: Apostolorum et martyrum Exosculantur limina.*

On peut rappeler aussi que les païens baisaient, en signe de dévotion, le visage, les mains ou les pieds des statues des dieux: CIC., *Verr., II, 4, 43*; OVIDE, *Métamorph., VIII, 631.*

(20) H.E., I, 18 (G.C.S. IX², p. 983).

(21) H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 2^e éd. 1933. P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions*, Paris, 3^e éd. 1964, p. 287-291 qui rappelle notamment que, selon Paulin de Nole, « la *virtus* qui émane d'un corps de martyr se multiplie si l'on divise les reliques ».

(22) *In Aquileia dedicatio basilicae Andreae Apostoli, Lucae, Johannis* indique le martyrologe hiéronymien au 3 septembre. Sur les reliques de Jean l'Évangéliste à Aquilée: CHROMACE, *Sermo XXI, 4*: « notre Eglise a mérité de posséder ses reliques » (S.C. 164, p. 47) et *Sermo XXVI, 3* (*ibid.*, p. 97). v. J. LEMARIÉ, *Introduction apud CHROMACE d'Aquilée, Sermons*, t. I (S.C. 154, Paris, 1969) qui fait le point de la question et donne la bibliographie, en particulier aux pages 46-7, 103-7.

de la foi ». Et se plaisant à souligner la rapidité de la réalisation: « C'est l'exemple des autres Eglises qui a suscité chez vous pareille dévotion; mais nous nous félicitons de votre foi: vous avez devancé ceux qui vous donnaient l'exemple: vous avez commencé plus tard qu'eux mais vous avez terminé avant... »⁽²³⁾. Le lecteur pour qui la vénération des reliques était une dévotion familière était préparé à reconnaître dans la conduite de Constantin un signe de sa piété.

Mais montrer le premier empereur chrétien vénérant un confesseur rescapé de la dernière persécution païenne est aussi une façon d'exprimer le changement radical, décidé par Constantin, dans la politique religieuse de l'Empire romain: par les conduites antithétiques des empereurs vis à vis des confesseurs Rufin rend compte du revirement total qui s'est produit. Dans sa pensée, entre la situation antérieure et celle qui existe sous Constantin, la contradiction est totale, comme entre le mal et le bien, le négatif et le positif; il l'exprime par une série d'oppositions: l'Eglise était persécutée, elle jouit de la paix et de la tranquillité; les empereurs païens, type Maximin, condamnaient aux mines, après les avoir fait mutiler, ceux qui, sans faillir, confessaient leur foi, l'empereur chrétien accueille, honore ces mêmes confesseurs et vénère comme une relique le signe de leur confession. Que cette vision édifiante des choses ne corresponde pas à la réalité est un autre problème; mais à l'intérieur de la représentation qui est celle de Rufin, le geste de vénération de Constantin à l'égard de Paphnuce, confesseur mutilé, est signe de la nouvelle alliance entre l'Empire et la Croix. En somme ce que Rufin avait dit une première fois, au début du chapitre 1, dans les termes descriptifs d'un récit historique: « Les nôtres jouissaient de la paix et de la tranquillité après la fin des persécutions et, dans la joie, les Eglises se faisaient gloire des mérites des confesseurs... »⁽²⁴⁾, il le redit,

⁽²³⁾ CHROMACE, *Sermo XXI*, 4 (S.C. 164, p. 93-4).

⁽²⁴⁾ *H.E.*, I, 1.

au chapitre 4, dans les termes imagés et plus concrets d'un récit empreint de merveilleux: il montre le *religiosus princeps* embrasant l'oeil crevé d'un confesseur, cette dramatisation est propre à frapper l'imagination et la sensibilité du lecteur.

Le chapitre consacré à Paphnuce est inséré dans l'ensemble que forment les six premiers chapitres du livre I. Les significations envisagées jusqu'à présent ne justifient pas à elles seules cette position. Mais le cas du chapitre 4 ne peut être disjoint de la séquence de récits merveilleux dont il fait partie. L'agencement général du début du livre I de l'*Histoire Ecclésiastique* est le suivant:

1° début du récit historique concernant l'arianisme et le concile de Nicée:

- au chapitre 1: un résumé très schématique de la controverse entre Alexandre d'Alexandrie et Arius et des thèses soutenues par celui-ci; la convocation du concile de Nicée par Constantin.
- au chapitre 2 (à l'exception de la dernière phrase) la réunion du concile; les rapports entre Constantin et les évêques; les discussions sur la foi exprimées par cette seule phrase qui termine la première partie: « Mais, bien que, au concile épiscopal, de nombreux jours durant, la question de la foi ait été débattue et que quelques - uns fussent d'un avis contraire et favorisassent les entreprises d'Arius, plus nombreux pourtant étaient ceux qui maudissaient son entreprise impie » ⁽²⁵⁾.

2° le récit des *mirabilia* qui manifestent la *virtus* dont sont dotés certains Pères du Concile englobés sous le vocable de Confesseurs:

- au chapitre 3, un confesseur anonyme qui se caractérise par

(²⁵) H.E., I, 2.

sa *simplicitas* convertit un philosophe païen *in signis in arte dialectica* alors que les évêques rompus aux discussions dialectiques ont échoué.

- le chapitre 4 concerne Paphnuce *homo Dei, episcopus, confessor*, capable des mêmes miracles que les Apôtres.
- la première partie du chapitre 5 rapporte deux exemples des *gesta mirabilia* dont était capable Spyridon, évêque de Trimithonte en Chypre: immobilisation par des liens invisibles puis délivrance de voleurs qui en voulaient à son troupeau; évocation de sa fille morte pour retrouver un dépôt (²⁶).

3° la fin du récit historique comprend:

- 2ème partie du chapitre 5: suite des discussions, décisions conciliaires et leur effet.
- chapitre 6: une copie de la formule de foi et des canons de Nicée.

Nous sommes donc en présence de deux récits emboîtés de genre différent:

1° Un récit historique qui certes relate les évènements mais qui, abstraction faite de tout document à l'exception de la foi

(²⁶) Spyridon, qualifié par Rufin de *vir unus ex ordine prophetarum*, présentait l'intérêt d'être demeuré, dans l'épiscopat, un *pastor ovium*. Selon l'herméneutique chrétienne traditionnelle, les bergers préfigurent les évêques comme l'explique, p. ex., CHROMACE, *Sermo XXVII*, 4 (S.C. 164, p. 165): « Au sens spirituel, les bergers des troupeaux ce sont les évêques des Eglises qui gardent le troupeau à eux confié par le Christ Seigneur ». Spyridon réalisait donc en sa personne la synthèse vivante de deux fonctions qui se signifiaient l'une l'autre. Sur la légende de Spyridon, v. P. VAN DEN VEN, *Fragments de la recension grecque de l'Histoire Ecclésiastique de Rufin dans un texte hagiographique*, *Echos d'Orient*, 33, 1915, p. 92-105; *Encore le Rufin grec*, *Le Muséon*, LIX, 1946, p. 281; *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, 1953.

et des canons de Nicée, veut démontrer que les thèses d'Arius étaient des innovations pernicieuses, fruit de l'application aux vérités de la foi des méthodes trop humaines de la discussion dialectique, et que c'est à juste titre qu'Arius et ses partisans ont été condamnés.

2° Une séquence de faits merveilleux, signes de la sainteté de certains Pères du Concile: confesseurs proprement dits ou saints évêques dignes de leur être assimilés, c'est à dire des « hommes de Dieu » comparables aux Apôtres et aux Prophètes qui constituent la meilleure caution du bienfondé des décisions conciliaires.

Le passage du récit historique à la séquence de faits merveilleux puis le retour au récit historique sont aménagés par des transitions révélatrices des intentions de Rufin. L'insertion des trois *exempla* merveilleux se fait par cette phrase: « Et comme dans ce concile, il y avait un grand nombre d'évêques confesseurs, tous s'opposaient aux innovations d'Arius. Le soutenaient au contraire des hommes qui étaient habiles à discuter et, pour cette raison, opposés à la simplicité de la foi »⁽²⁷⁾. Le récit des *mirabilia* dont sont capables les Confesseurs s'achève par: « Et beaucoup d'hommes de cette qualité, en ces temps-là encore, resplendissaient dans les Eglises du Seigneur; un très grand nombre d'entre eux participèrent à ce concile »⁽²⁸⁾. Les Confesseurs — et Rufin joue sur les différents sens que ce terme a acquis à son époque — sont au nombre des plus fermes opposants d'Arius: le Confesseur est l'antitype de l'évêque arien. Tout le champ du récit merveilleux se structure alors logiquement en fonction de cette polarité: la contradiction entre le

(27) H.E., I, 2: *cumque in eodem concilio esset confessorum magnus numerus sacerdotum, omnes Arii novitatibus adversabantur. Favabant vero ei viri in quaestionibus callidi et ob id simplicitati fidei adversi.*

(28) H.E., I, 5.

confesseur et l'hérétique s'exprime concrètement par toute une série d'antithèses ⁽²⁹⁾.

Omnes Arii novitatibus adversabantur, de même qu'ils ont résisté aux païens persécuteurs jusqu'à la confession dont leurs corps mutilés sont en permanence le vivant témoignage, les Confesseurs unanimes luttent contre les innovations d'Arius: l'antithèse confesseurs/partisans d'Arius est donc analogue à l'antithèse confesseurs/païens persécuteurs. Parallèlement un certain nombre de remarques mettent en évidence le fait qu'une fois la paix de l'Eglise acquise grâce à l'Empereur chrétien, l'hérésie arienne est venue relayer la persécution, nouvelle forme historique de l'action du Malin contre les serviteurs de Dieu. La situation de l'Eglise après l'arrêt des persécutions est décrite en termes de paix, de tranquillité et de joie. Arius, en suscitant des luttes intérieures, perturbe cette prospérité. Ceci met en évidence l'analogie entre païen persécuteur et hérétique arien; vis à vis de l'un et de l'autre le confesseur a la même conduite: quand Paphnuce veut convaincre Maxime, évêque de Jérusalem, dont la simplicité a été abusée, de quitter le concile de Tyr où il siège avec des évêques considérés globalement comme ariens, il lui rappelle leur confession commune ⁽³⁰⁾. Confesser la foi au temps de la persécution et lutter contre Arius et ses thèses et finalement contre tout ce que l'on englobe sous les termes

⁽²⁹⁾ Disposant, dans l'ensemble, des mêmes éléments que Rufin, Socrate (*H.E.*, I, 5-8; 11-12) et Sozomène (*H.E.*, I, 10; 18; 23) adoptent un agencement fort différent: les *exempla* merveilleux sont disjoints du récit historique pour former, avec d'autres, des séquences indépendantes. Seule la conversion du philosophe par un confesseur, parce qu'elle est considérée comme un événement qui a eu lieu pendant le concile de Nicée, demeure, pour cette raison chronologique, insérée dans le récit historique. Et Théodoret rapporte encore qu'au banquet qui se tint à la fin du concile de Nicée, Constantin embrasse des évêques dont l'oeil a été arraché « persuadé qu'il tirerait de là, par ce baiser, leur bénédiction » (*H.E.*, I, 10).

⁽³⁰⁾ *H.E.*, I, 18 (G.C.S. IX², p. 983): « Paphnuce le Confesseur était présent; il connaissait l'innocence d'Athanase. Lorsqu'il vit Maxime,

d'arianisme et d'Ariens sont des actes de même valeur religieuse. Rufin l'exprime en présentant les mêmes confesseurs affrontés à la persécution et à l'arianisme: dans les deux situations ils ont la même conduite de résistance; ce faisant, il rend compte d'un aspect de l'évolution du sens du terme confesseur qui, au cours du IV^{ème} siècle, en vient à désigner aussi celui qui lutte contre l'arianisme. Ce fut précisément le cas de Chromace d'Aquilée à qui Jérôme écrivait: « Sans doute tous les jours vous confessez le Christ en observant ses commandements; mais à cette gloire d'ordre privé s'est également ajoutée pour vous une confession publique, car c'est par vous que, de votre ville, le venin du dogme arien a naguère été expulsé »⁽³¹⁾.

Confesseur et arien s'opposent aussi comme la *simplicitas*

l'évêque de Jérusalem, qui avait eu un oeil crevé et un jarret tranché en étant confesseur en même temps que lui, siéger avec tous les autres évêques que ce honteux complot avait associés, parce qu'il ne soupçonnait vraiment rien de leur forfait en raison de sa trop grande simplicité, il n'hésita pas à se rendre au milieu de l'assemblée: « Toi, dit-il, Maxime, avec qui j'ai en commun un seul et même signe de confession, toi à qui, comme à moi, cet oeil charnel crevé a procuré une vision plus claire de la lumière divine, toi, dis-je, je ne souffrirai pas que tu sièges dans un concile de gens qui font le mal et que tu te joignes à ceux qui commettent des injustices ». De même, PHILOSTORGE, III, 12 souligne que Maxime, confesseur à l'oeil crevé, avait pris le parti d'Athanase.

⁽³¹⁾ JÉRÔME, *Ep.*, VII, 6 (éd. J. Labourt, t. I, p. 24) datée des années 375-376. Le terme de *confessor* qui, au temps des persécutions, désigne celui qui a souffert sans avoir été mis à mort, est appliqué ensuite, au cours du IV^{ème} siècle, à ceux qui rendent témoignage par la sainteté de leur vie: p.ex. ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, 19 donne le titre de *confessor* aux évêques de Batanis, Edesse et Carrhes dont rien n'indique qu'ils aient souffert la persécution. Sur cette évolution, v. H. DELHAYE, *Sanctus*, Bruxelles, 1927 en particulier p. 109 et *sq.*

Pour le sens de *confessor* signifiant le défenseur de la foi orthodoxe contre l'arianisme, v. Dom B. BOTTE, *Confessor, Archivum Latinitatis Medii Aevi*, XVI, 1941, p. 137-148. C'est dans ce sens que Jérôme peut parler de la confession de Chromace et, dans le texte de Rufin, la lutte des confesseurs contre l'arianisme est homologue à leur confession au temps de la persécution.

fidei s'oppose à la dialectique. Les confesseurs sont caractérisés par leur *simplicitas* en matière de foi et pour cette raison ils luttent contre les innovations d'Arius; les partisans d'Arius au contraire sont présentés comme des hommes habiles — trop habiles — dans l'art de la discussion, *viri in quaestionibus callidi*, et pour cette raison ils corrompent la simplicité de la foi. Rufin applique donc à Arius lui-même et à ceux qui l'ont soutenu les reproches que l'on a pu faire plus tard aux anoméens qui appliquèrent effectivement à la théologie les méthodes de la dialectique aristotélicienne⁽³²⁾. Pour les départager et montrer où est la vérité, Rufin a recours au merveilleux: la scène du chapitre 3 démontre l'efficacité (*virtus*) de la *simplicitas fidei* et l'inefficacité de la discussion dialectique en matière de foi⁽³³⁾. Rufin plante le décor en racontant qu'il y eut au moment du concile de Nicée des discussions entre évêques et philosophes païens. La vraisemblance de ces sortes de réunions contradictoires — on est même allé jusqu'à imaginer une espèce de

⁽³²⁾ Sur la formation philosophique d'Aèce et d'Eunome: SOCRATE, *H.E.*, III, 15: « Aèce jouissait d'un grand renom parmi les hérétiques; c'était un homme habile à la dialectique et à la dispute... On disait qu'il connaissait parfaitement la philosophie d'Aristote et qu'il avait écouté à Alexandrie les maîtres qui l'enseignaient »; IV, 7; IV, 12; PHILOSTORGE, III, 15 (G.C.S. XXI, 44): « Il (Aèce) s'appliqua uniquement à l'étude de la logique et surpassa tous les autres par la subtilité de ses raisonnements »; III, 16 (*ibid.*, 47); IV, 12 (*ibid.*, 65). Sur le reproche fait à Aèce et Eunome de faire de la théologie une technologie: GREGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, *passim*; EPIPHANE, *Panarion adv. haeres.*, III, I, 76 (éd. Holl. G.C.S. XXXVII, p. 351-360), *passim*; VAN DEN BUSSCHE, *Eunomios le « technologue »*, *R.H.E.*, XL, 1944-45, p. 47-72; DE GHELLINCK, *Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVème siècle*, *R.H.E.*, XXVI, 1930, p. 5-42. Et pour la critique de la théologie rationaliste des Ariens d'Occident: AMBROISE, *In Psalm. CXVIII, Sermo 22, 10*, (P.L. XV, 1514 D); *De fide* I, 5, 442 (P.L. XVI, 537); M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*, Paris, 1967, p. 300-324 en particulier p. 323.

⁽³³⁾ *H.E.*, I, 3: « *Quantam vero habeat fidei simplicitas, etiam ex his quae inibi gesta referuntur, agnoscimus* ».

« concile parallèle » de philosophes païens au moment de Nicée — a été contestée⁽³⁴⁾. Là n'est pas le vrai problème car la matérialité du fait n'est pas ce qui importe dans ce récit qui est comme une sorte de parabole. Ces discussions entre Pères de Nicée et philosophes ne constituent d'ailleurs que le décor car bien plus qu'une joute ou *challenge* entre chrétiens et païens, il s'agit ici d'un *contest* entre des évêques habiles en dialectique, assimilables pour cette raison aux partisans d'Arius, et un évêque confesseur homme sans expérience dans l'art de la parole et qui, pour cette raison, est le champion de la *simplicitas fidei*. L'enjeu est ce philosophe anonyme *quidam insignis in arte dialectica*, d'une étonnante habileté, que personne ne peut réduire au silence ni enfermer dans un raisonnement, capable de s'échapper de n'importe quelle impasse *velut anguis lubricus*. Plus l'adversaire est coriace, plus la réussite sera probante: la conversion du philosophe, enjeu de la joute, départage non seulement deux catégories d'évêques mais aussi deux formes de transmission du message évangélique et finalement deux types de parole. Tout le récit qui doit être, pour le lecteur, sans ambiguïté, s'ordonne alors en fonction de ces deux pôles contradictoires que constituent la *simplicitas fidei* et la *dialectica*. Les oppositions sont totales au niveau des hommes qui s'affrontent, des moyens mis en oeuvre, du résultat.

Tous les acteurs sont anonymes, chacun des protagonistes n'a d'existence qu'autant qu'il représente un type: le confesseur, le philosophe païen, les évêques dialecticiens. Le confesseur est pleinement défini par la notion de *simplicitas*: il est *quidam ex Confessoribus simplicissimae naturae vir*. Cela se traduit humainement par une totale inexpérience dans l'art du discours: *imperitia in sermone*, au plan de la foi par une adhésion totale au Christ comme il l'a déjà prouvé par sa confession. Rufin en le définissant comme « ne sachant rien d'autre que

(³⁴) M. JUGIE, *La dispute des philosophes païens avec les Pères de Nicée*, *Echos d'Orient*, 24, 1925, p. 403-410.

Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié »⁽³⁵⁾ lui applique la formule même de Paul⁽³⁶⁾. En face, des évêques qualifiés de *viri in dialectica non improbabiler eruditi* et qui l'ont prouvé en discutant longuement avec le philosophe, sans triompher toutefois. Rufin les dit encore *docti* et *litterati* mais il les qualifie aussi de *callidi* non sans donner à ce terme une nuance péjorative: habiles à discuter certes mais aussi cauteleux et retors; il leur applique le qualificatif qui, pour lui, définit les partisans d'Arius. Quant à la *dialectica*, si elle est tantôt simplement appelée *ars dicendi*, elle est aussi traitée d'*ars callida*. En montrant un homme simple et ignorant réussissant en matière de transmission du message évagélique alors que les savants et les sages ont échoué, Rufin ne fait qu'illustrer un thème largement développé à son époque par les auteurs chrétiens, notamment dans la prédication⁽³⁷⁾.

⁽³⁵⁾ H.E., I, 3: « *nihil aliud sciens nisi Jesum Christum et hunc crucifixum* ».

⁽³⁶⁾ I Cor. 2, 2 qui renvoie implicitement le lecteur à l'ensemble du développement I Cor. 1, 17 - 2, 16 sur la foi au Christ et la sagesse humaine dont le récit de Rufin est comme une illustration.

⁽³⁷⁾ P. ex. JEAN CHRYSOSTOME, *In I ep. ad Cor., Hom. VI* (P.G. 61, 47-54) qui commente I Cor., 2, 1-2, c'est-à-dire le verset auquel Rufin se réfère explicitement, insiste sur le fait que les Apôtres étaient des hommes simples, sans instruction, dépourvus d'éloquence et qui ne persuadaient pas par des syllogismes mais proclamaient le Christ crucifié. L'*Hom. IV* (P.G. 61, 29-39) développe les mêmes arguments en mettant l'accent sur l'inefficacité de la sagesse des philosophes. L'*Hom. V* (P.G. 61, 39-47) montre que: « c'est le comble de la folie de chercher par le raisonnement ce qui ne peut se découvrir que par la foi » et insiste sur le fait que Dieu choisit des ignorants pour confondre les philosophes. Commentant *Matth. IV*, 18-22, Chromace s'exprime dans les mêmes termes: « *Et digna sane Domino nostro atque conveniens praedicationi eius fuit talis electio, ut in praedicatione nominis sui tanto maioris laudis admiratio nasceretur, quanto eam mundi infimi et humiles saeculi praedicasent, qui non per sapientiam verbi mundum caperent, sed per simplicem fidei praedicationem de errore mortis genus humanum liberarent, sicut ait apostolus: Ut fides vestra non sit in sapientia hominum sed in virtute Dei... Non ergo nobiles mundi aut divites elegit, ne suscepta fieret praedi-*

L'opposition réside aussi dans les moyens utilisés de part et d'autre pour tenter de convertir le philosophe: d'un côté des joutes oratoires interminables, mais qui ne sont en fait que démonstration de la qualité technique des orateurs dans l'art du raisonnement et du discours. Chrétiens et païens s'affrontent à armes égales dans cette sorte d'*agôn*, Rufin fait dire au philosophe qui s'y est montré le plus habile: « Tant qu'avec moi on a conduit l'affaire à l'aide de mots, j'ai opposé des mots à des mots et j'ai retourné leurs discours par la technique du discours »⁽³⁸⁾. De l'autre côté, la *virtus* de Dieu lui-même qui se manifeste d'autant plus que le support humain est plus faible. Au nom du Christ, le Confesseur proclame la vérité: « *In nomine Jesu Christi, philosophe, audi quae vera sunt* »⁽³⁹⁾. A l'énoncé de la foi, le philosophe frappé de stupeur ne trouve rien à répondre; totalement convaincu, il explique ainsi le mécanisme de sa conversion: « Quand, au lieu de mots, la puissance procéda de la bouche de celui qui parlait, à cette puissance, les mots ne purent résister et un homme n'a pas pu s'opposer à Dieu »⁽⁴⁰⁾.

catio, non sapientes saeculi, ut per sapientiam mundi persuasisse humano generi crederentur, sed elegit piscatores, illiteratos, imperitos, indoctos, ut aperta esset gratia Salvatoris » (Tract. in Matth., XVI, 1 apud J. LEMARIÉ, *Symbolisme de la mer, du navire, du pêcheur et de la pêche chez Chromace d'Aquilée*, «Antichità Altoadriatiche» I, pp. 141 ss). CHROMACE, *Sermo XXVIII*, 2 (S.C. 164, p. 119). v. également P. ANTIN, *Simple et simplicité chez S. Jérôme*, R.B., LXXI, 1961, p. 371-381.

⁽³⁸⁾ H.E., I, 3: « *donec verbis mecum gesta res est, verba verbis opposui et quae dicebantur dicendi arte subverti* »; cf. JEAN CHRYSOSTOME, *In I Ep. ad Cor.*, Hom. VI, 2 (P.G. 61, 48): « Nous ne persuadons pas au moyen de syllogismes ».

⁽³⁹⁾ H.E., I, 3.

⁽⁴⁰⁾ *Ibid.*: « *Ubi vero pro verbis virtus processit ex ore dicentis non potuerunt resistere verba virtuti nec homo adversari potuit Deo* » cf. JEAN CHRYSOSTOME, *ibid.*, 1: « Si donc la prédication n'avait rien de sophistique, si ceux qui étaient appelés étaient des ignorants... comment ont-ils vaincus? par la puissance de Dieu » et *ibid.*, 2: « Ceux qui semèrent la parole dans le commencement étaient des gens simples et sans instruction mais ils ne disaient rien d'eux-mêmes, ils donnèrent au monde ce qu'ils avaient reçu de Dieu ».

Deux types de parole et deux modes de connaissance se trouvent ainsi discernés et opposés: une parole qui est discours, dialogue, que l'on maîtrise par les techniques de la dialectique; elle est inefficace dans l'ordre du dogme puisqu'elle est incapable de transmettre la Vérité. Les démarches du raisonnement qui soustendent ce type discours ne constituent pas un mode adéquat de connaissance de Dieu. Lui est opposée, la parole efficace capable de transmettre la Vérité; son pouvoir de persuasion est si dynamique qu'elle convainc d'emblée parce qu'elle est expression de la *virtus* divine. L'homme qui est dépositaire de cette parole religieuse, de ce Verbe divin, est non un technicien du raisonnement et du discours mais un *homo Dei* « *in quo loquutus est Deus* »⁽⁴¹⁾. En conclusion de cette « histoire exemplaire », Rufin aurait pu mettre dans la bouche du Confesseur la phrase de Paul: « Ma parole et non message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse; c'était une démonstration d'Esprit et de puissance, afin que votre foi reposât non sur la sagesse des hommes mais sur la puissance de Dieu » (I Cor 2, 4-5). Implicitement le lecteur était guidé vers ce texte puisque Rufin avait expliqué en commençant que l'intervention du Confesseur avait pour but de montrer que le « Royaume de Dieu ne consiste pas en discours mais en puissance »⁽⁴²⁾. Subjugué par cette puissance, le philosophe croit. Pour montrer que « la grandeur de Dieu, inaccessible à l'intelligence, ne l'est pourtant pas à la foi »⁽⁴³⁾, Rufin a eu recours au merveilleux⁽⁴⁴⁾.

⁽⁴¹⁾ Comparable à Etienne « homme rempli de foi et de l'Esprit-Saint » qui réduit au silence ses contradicteurs: « Ils n'étaient pas de force à tenir tête à la sagesse et à l'Esprit qui le faisait parler » (*Actes*, 6, 10).

⁽⁴²⁾ H.E., I, 3: « *Sed ut ostenderet quia non in sermone regnum Dei sed in virtute consistit* » = I Cor., 4, 20.

⁽⁴³⁾ HILAIRE, *De trinitate*, I, 4.

⁽⁴⁴⁾ Ce procédé qui consiste à montrer la puissance de Dieu agissant en un saint personnage qualifié par sa simplicité est typique de l'enseignement monastique. Ainsi PALLADIUS, *His. Laus.*, 22, 1, donne l'exemple de Paul le simple ὅτι τελείας ἐστὶ ψυχῆς. λίαν ὦν ἀπλοῦς, τῆς χάριτος αὐτῷ συνεργούσης.

Enfin *signa* et *mirabilia* constituent des preuves objectives de la *virtus* de ces confesseurs que Rufin présente comme les membres les plus illustres de la majorité orthodoxe du concile de Nicée en leur opposant les partisans d'Arius. Ainsi Paphnuce accomplissait-il des miracles comparables à ceux des Apôtres. Ces *signa apostolica*, selon l'expression que Rufin applique ailleurs à Frumentius évêque d'Axoum, sont énumérés ici: « Par sa parole seule il chassait les démons et par sa seule prière il guérissait les malades; on dit aussi qu'il avait rendu la vue à des aveugles et qu'il avait remis sur pied des paralytiques »⁽⁴⁵⁾. L'infrastructure scripturaire de cette phrase est évidente: cette série de miracles s'appuie sur tout un faisceau de textes qui énumèrent les *signa* accomplis par le Christ ou par les Apôtres⁽⁴⁶⁾. Cette *tanta virtutum gratia* que possède Paphnuce est donc de l'Esprit et préciser qu'il agissait « par sa parole seule » ou « par sa seule prière », c'est souligner que ce thaumaturge

Un démon qu'il a chassé s'écrie: « La simplicité de Paul me chasse ». Et surtout, RUFIN, *Hist. monach.*, 28 (P.L. 21, 452) met en scène un hérétique qui jette le trouble chez les moines *multam loquendi artem* face à Macaire. Celui-ci fait preuve de sa *virtus* en ressuscitant un mort. Cette anecdote qui ne se trouve pas dans l'*Hist. Mon.* grecque est reprise par CASSIEN, *Coll.*, XV, 3 qui précise que l'hérétique était « un sectateur de l'hérésie d'Eunome (qui) s'efforçait de ruiner la vérité de la foi catholique par les artifices de la dialectique ». Ce motif du philosophe dont un moine triomphe par sa simplicité apparaît encore chez CASSIEN, *Coll.*, V, 21 et PALLADIUS, *His. Laus.*, 38, 11.

⁽⁴⁵⁾ H.E., I, 5.

⁽⁴⁶⁾ v. p.ex. la réponse de Jésus aux envoyés de Jean Baptiste: *Matth.* 11, 5 = *Luc* 7, 22; les signes caractéristiques de l'ère messianique: Isaïe, 26, 19; 29, 18; 35, 5; les pouvoirs donnés aux Apôtres: *Matth.*, 10, 8: « Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, expulsez les démons »; et encore: *Matth.* 10, 1; *Mc* 3, 14; 6, 13; 16, 17; *Lc* 9, 1; 10, 17; les miracles accomplis par les Apôtres: *Ac* 2, 43; 5, 12; 9, 32-42.

est un « homme de Dieu » et non un magicien⁽⁴⁷⁾. Joint à sa confession, le pouvoir de faire des miracles tend à l'identifier aux Apôtres; il répond en effet parfaitement à cette définition de Paul: « Les traits distinctifs de l'Apôtre vous les avez vus se réaliser parmi vous; parfaite constance, signes, prodiges et miracles » (II *Cor* 12, 12). Ce pouvoir d'opérer des *signa apostolica* discerne d'une manière incontestable les bons évêques, véritables successeurs des Apôtres. C'est une « conception nettement apologétique du merveilleux »⁽⁴⁸⁾ qui apparaît ici, non dans le cadre de la rivalité entre paganisme et christianisme mais dans celui d'un affrontement entre hérésie et orthodoxie. Le

(47) En I *Cor* 12, 4-11 sont cités, parmi les dons de l'Esprit, le « don de guérir », la « puissance d'opérer des miracles », le « discernement des esprits ». En précisant que Paphnuce chassait les démons « *verbo tantum* » et guérissait les malades « *sola oratione* », Rufin montre bien qu'il ne s'agit ni d'opération magique ni de la mise en oeuvre d'une technique. Il rejoint donc, une fois encore, l'enseignement de Chromace qui commentait ainsi les miracles accomplis par les Apôtres: « Ils se mirent à faire des oeuvres divines: rendre la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la marche aux boiteux, la santé aux malades, la vie aux morts, toutes choses qui ne relèvent pas de la puissance humaine mais de la puissance de Dieu. Ces oeuvres et ces miracles, les Apôtres, en effet, ne les faisaient pas en leur qualité d'hommes, mais en raison de la puissance divine » (*Sermo* XXXI, 1, S.C. 164, p. 145) et *Sermo* I, 3 (S.C. 154, p. 127-8); *Sermo* IX, 2-3 (S.C. 154, p. 199).

(48) M. MESLIN, *Le Christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1970, p. 172 qui cite la formule de Pascal: « Les miracles discernent la doctrine et la doctrine discerne les miracles » (*Pensées*, XXIII). On trouve, par exemple, la même utilisation apologétique du merveilleux par Philostorge, pour confirmer la doctrine des Anoméens: « Le 9ème livre ne contient que des prodiges et des miracles inventés par Philostorge et faussement attribués à Aèce, Eunome, Léonce, Candidos, Evagrius, Arrianos, Phlorentios, Théophile l'Indien et quelques autres qui s'étaient signalés par la chaleur extraordinaire avec laquelle ils avaient soutenu l'impiété. S'il avait fait quelque réflexion sur l'impertinence de cette fiction il ne l'aurait peut-être pas publiée » PHILOSTORGE, IX, 1 (éd. Bidez, G.C.S., XXI, 116); et plus particulièrement pour Aèce: III, 15 (G.C.S., XXI, 46); V, 2 (*ibid.*, 67); pour Théophile l'Indien: IV, 7 (*ibid.*, 60).

même Esprit qui se manifeste chez les Confesseurs par le don des miracles, inspire aussi ces mêmes Confesseurs quand, assemblés en concile avec les autres évêques orthodoxes, ils définissent la foi et la discipline de l'Eglise. Qui reconnaît l'action de la *virtus* divine dans les *gesta mirabilia* des Confesseurs reconnaîtra aussi l'action de l'Esprit dans les décisions conciliaires: c'est ce que fait Constantin⁽⁴⁹⁾.

Par l'insertion du merveilleux dans le récit historique, Rufin signifie clairement que le Confesseur constitue l'antitype de l'évêque arien. La présence de Confesseurs parmi les Pères de Nicée est donc le plus sûr garant du caractère inspiré des décisions du Concile et de l'orthodoxie de la foi qu'il a définie. Il apparaît clairement que, parce qu'ils accomplissent des *signa apostolica*, ces évêques confesseurs sont les véritables successeurs des Apôtres, ils ne peuvent donc transmettre que la *doctrina apostolica*. Dans ce plan aussi la mutilation de Paphnuce et la conduite de Constantin sont significatives. « L'oeil crevé » est signe et symbole d'une vision plus aigüe de la lumière divine, ainsi que Paphnuce le rappelle à Maxime: « Toi à qui, comme à moi, cet oeil charnel crevé a procuré une vision plus claire de la lumière divine »⁽⁵⁰⁾. Privé, au moins partiellement de la vision du monde matériel, le Confesseur mutilé bénéficie en contrepartie de la vision intérieure des vérités divines⁽⁵¹⁾: cet *homo*

⁽⁴⁹⁾ H.E., 1, 5: *Defertur ad Constantinum sacerdotialis concilii sententia. Ille tanquam a Deo prolatam veneratur. Cui si quis tentasset obniti, velut contra divina statuta venientem, in exilium se protestatus acturum.*

⁽⁵⁰⁾ H.E., I, 18: *Te... cum quo mihi pariter mortale lumen effossum, clariorem divini luminis conciliavit aspectum.*

⁽⁵¹⁾ On rejoint donc ici le personnage du « voyant aveugle », image que Rufin applique également à Didyme l'Aveugle aussi appelé le Voyant: « Alors qu'à Alexandrie, le noir nuage de la perfidie d'un ténébreux docteur se répandait sur la population et sur la ville, le Seigneur fit briller Didyme tel une lampe resplendissant de la lumière divine... Parce qu'il était privé de ses yeux, il brûlait d'un désir plus grand de connaître la véritable lumière » et Rufin lui fait dire par Antoine: « Ne t'afflige pas, Didyme, d'être privé des yeux charnels: ils te manquent en effet ces

Dei est un voyant⁽⁵²⁾. La perte de l'œil charnel est preuve de la confession et l'œil crevé est signe de l'habilitation du confesseur à un mode supérieur de connaissance de Dieu⁽⁵³⁾; radicalement différent du raisonnement, il est de l'ordre de la révélation et de la voyance. Vénérer cet « œil crevé » est donc aussi reconnaître la qualification du Confesseur dans l'ordre de la connaissance de Dieu, sa qualité d'être inspiré par Dieu: d'*homo Dei* et de voyant. Dans la séquence de récits merveilleux, Constantin baise avec dévotion l'œil crevé de Paphnuce, dans le récit historique il vénère les décisions conciliaires comme si elles émanaient de Dieu lui-même et les assimile à des *divina*

yeux que possèdent les rats, les mouches et les lézards. Réjouis-toi au contraire car tu possèdes les yeux que possèdent les Anges: des yeux par lesquels on voit Dieu » (*H.E.*, II, 7). Rufin met en oeuvre ici un motif largement répandu dans la culture antique: v. p.ex. J.P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965: « Aède et devin ont en commun une même don de "voyance", privilège qu'ils ont dû payer du prix de leurs yeux. Aveugles à la lumière ils voient l'invisible » (p. 53) et p. 261; J.P. VERNANT, *Ambiguïté et renversement - Sur la structure énigmatique d'Oedipe-Roi, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1970, p. 1253-1279 qui montre notamment qu' Oedipe, comme Tirésias, paie de ses yeux « l'accès à l'autre lumière, la lumière aveuglante et terrible du divin » (p. 1260). L'Ancien Testament fournit aussi, avec Ahijah, un type de prophète aveugle (*I Rois*, XIV).

(52) La liaison homme de Dieu - voyant renvoie au personnage de Samuel qualifié d'« homme de Dieu » (*I Sam* 9, 6) et de « voyant » (*I Sam* 9, 11-12). Plus largement le titre d' *'iš' Elohîm*, homme de Dieu, fut donné au prophète en tant qu'instrument par lequel Dieu parle puis, dans la période postérieure à l'exil, il indique un homme en relation particulièrement étroite avec Dieu, v. J. LINDBLOM, *Prophecy in ancient Israël*, Oxford, 1962, p. 60 et sq. et R. HALLEVY, *Man of God*, *J.N.E.S.*, XVII, 1958, p. 237-244.

(53) Sur cette solidarité symbolique entre la perte de l'œil et la voyance, v. G. DUMEZIL, *Mitra-Varuna*, Paris, 1948, p. 164-5: « la perte de l'œil charnel a été le moyen pour le dieu magicien d'acquérir l'œil immatériel, la Voyance... Pour Odhinn la mutilation et la fonction sont bien solidaires: la mutilation a été un paiement, la disgrâce qui s'en suit est un certificat habilitant le dieu à sa fonction de magicien ».

statuta. Les deux actes se répondent: encore une fois il y a équivalence des deux conduites dans des plans de réalité différents. Constantin reconnaît le caractère inspiré de la sentence du Concile dont les Confesseurs sont les membres les plus éminents de même qu'il a, en la personne de l'un d'entre eux, reconnu par un geste symbolique le caractère d'*homo Dei*.

L'oeil crevé de Paphnuce, signe de sa confession, est aussi symbole du mode de connaissance de Dieu dont bénéficient les Confesseurs, défenseurs à Nicée de l'orthodoxie contre les partisans d'Arius qui, pour essayer de pénétrer le mystère de l'être de Dieu, utilisent les ressources trop humaines du raisonnement et de la dialectique. Dans la séquence de récits merveilleux enchassée dans le récit historique, Rufin rend compte concrètement de l'évolution du sens du terme confesseur puisque Paphnuce qui a souffert la persécution lutte aussi contre l'hérésie d'Arius. La signification symbolique de sa mutilation s'en trouve ainsi enrichie. Vénération « en le couvrant de baisers très ardents » l'oeil crevé d'un Confesseur est, dans le récit de Rufin, une conduite qui témoigne tout autant, mais dans un autre registre, de la piété de l'Empereur chrétien que ses décisions en matière de politique religieuse. Pour parler d'une même réalité religieuse Rufin utilise donc conjointement deux formes de langage qui rendent compte d'une même structure: le récit historique et le langage symbolique.

ISTITUTO DI STORIA DELL'ARTE MEDIOEVALE E MODERNA
UNIVERSITÀ DI TRIESTE

12 154