

## La place et l'importance du Concile d'Alexandrie ou de 362 dans l'*Histoire de l'Église* de Rufin d'Aquilée

Le concile réuni au printemps de 362 à Alexandrie, quelques mois après la mort brutale de l'empereur Constance II (3 novembre 361), tient son nom de « Concile des Confesseurs » de l'*Histoire de l'Église* de Rufin<sup>1</sup>. La réunion, promue autour d'Athanase par un petit nombre d'évêques exilés par Constance, en particulier dans la Thébàide, avait pour but de réparer les dégâts survenus à travers l'empire par l'abandon officiel de la foi de Nicée lors du concile de Rimini-Séleucie-Constantinople (359-360). Plus que les questions doctrinales en suspens, il s'agissait de fixer la conduite à tenir envers les évêques qui avaient accepté les injonctions impériales, maintenant que leur auteur avait disparu et que le nouvel empereur rendait la liberté religieuse, en permettant aux exilés de rentrer chez eux. Dans cette situation générale, Rufin donnait une place particulière au cas d'Antioche de Syrie, où deux exilés occidentaux, Lucifer de Cagliari et Eusèbe de Verceil, étaient intervenus avec des succès divers<sup>2</sup>, avant de faire état de l'action d'Eusèbe et d'Hilaire de Poitiers en Occident<sup>3</sup> pour restaurer la vraie foi.

À la différence de ce qu'ils ont fait pour les conciles de Rimini, de Séleucie et de Constantinople de 359 et 360, le récit de l'historien d'Aquilée a été repris, peu complété, mais surtout réduit comme on le verra, par les historiens grecs du ve siècle<sup>4</sup>. Contrairement à l'historien latin, ceux-ci reviennent pourtant volontiers à la méthode « documentaire » d'Eusèbe, en insérant souvent dans leurs ouvrages un certain nombre de pièces officielles, documents, lettres, qui enrichissent

---

1. RUFIN D'AQUILÉE, *Histoire de l'Église*, 1 (X), 29 (éd. Th. Mommsen, GCS 9, 2, p. 991, l. 14). Voir l'ensemble du texte *infra*, n. 34.

2. *Ibid.*, 1, 28 et 31 (p. 991 et 993).

3. *Ibid.*, 1, 31-33 (p. 994, l. 5-20).

4. SOCRATE, *Histoire de l'Église*, 3, 5-10 (éd. G.-Ch. Hansen, GCS, NF1, p. 196-206) ; SOZOMÈNE, *Histoire de l'Église*, 5, 12-13 (éd. J. Bidez et G.-Ch. Hansen, GCS 50, p. 210-212) ; THÉODORE, *Histoire de l'Église*, 3, 4-5 (éd. L. Parmentier, GCS 19, p. 179-181).

leur discours, ou en puisant chez d'autres historiens quelques renseignements complémentaires plus ou moins résumés. Leur traitement de ce concile apparaît assez particulier. Dans le cas présent d'ailleurs, tous les Actes et documents officiels de ce concile d'Alexandrie ne nous sont pas parvenus<sup>5</sup>. Si Socrate déclare, en le tirant on ne sait d'où, qu'Athanase, lors de ce concile de 362, fit lire son *Apologie sur la fuite* et en cite de longues pages<sup>6</sup>, il trouve chez Sabinus la mention de réunions plus ou moins parallèles de Macédoniens<sup>7</sup>, mais il ne produit aucune pièce du concile d'Alexandrie lui-même. Il dépend sur ce point de Rufin, qu'il abrège même de la première partie, disciplinaire, des décisions du concile<sup>8</sup>. Sozomène connaît et Rufin et Socrate, dont il dépend étroitement, mais il résume celui-ci et tait son renvoi à Sabinus, tout en reprenant ses renseignements<sup>9</sup>. Quant à Théodoret, favorable à Méléce, il se contente d'un résumé rapide, sans s'arrêter au détail des décisions ni doctrinales ni disciplinaires<sup>10</sup>. Il connaît cependant ses devanciers ; c'est chez eux qu'il a trouvé la mention d'Hilaire. Mais il fait assister Hilaire au concile d'Alexandrie, après avoir situé son exil en Thébaïde<sup>11</sup> !

Les historiens modernes, pour tenter d'établir le déroulement des événements et pour les comprendre dans leurs tenants mais aussi leurs incidences du moment, usent d'un matériel hétéroclite<sup>12</sup>. Ils essayent de reconstituer un puzzle auquel il manque malheureusement plus d'une pièce majeure et dont l'une ou l'autre n'est pas du meilleur aloi ou a déjà été plus ou moins retouchée pour s'intégrer dans la construction d'un historien ancien. C'est ainsi que le *Tome aux Antiochiens* présent dans le patrimoine d'Athanase, dont le texte nous est

---

5. Nous disposons tout au plus du *Tome aux Antiochiens* qui, comme son nom l'indique, concerne essentiellement la situation d'Antioche (ap. ATHANASE, *PG* 26, c. 796-809) et peut-être de la *Lettre aux évêques orthodoxes d'Égypte, de Syrie, de Cilicie, de Phénicie, et d'Arabie* (voir *infra*, n. 14) qui émanerait de la même assemblée. Sur les décisions *disciplinaires*, en dehors de ce que dit Rufin, nous n'avons que la confirmation apportée par ATHANASE entre 363 et 373 à un Rufinianus inconnu (*Ep. ad Rufinianum*, *PG* 26, c. 1180 B 4-1181 A 9). Sur l'affirmation de Jérôme, voir *infra* la n. 14.

6. SOCRATE, *Histoire*, 3, 8, 1-43 (p. 200-203).

7. *Ibid.*, 3, 10, 3-11 (p. 205, l. 4-26).

8. *Ibid.*, 3, 7, 1-2 (p. 197, l. 12-20). On passe immédiatement aux précisions doctrinales du concile. Rien ne correspond chez Socrate à l'exposé détaillé de Rufin sur les discussions concernant la conduite à tenir à l'égard des évêques signataires de la formule de Niké.

9. SOZOMÈNE, *Histoire*, 5, 14, 1-3 (p. 23).

10. THÉODORET, *Histoire*, 3, 4, 6 (p. 180).

11. *Ibid.*, 3, 4, 2 (p. 179, l. 23-25).

12. Ainsi Ch. HEFELE et H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, 2, Paris, 1907, p. 963-969 ; C. B. ARMSTRONG, « The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A.D. 362 », in *JThS*, 22, 1921, p. 206-221 ; 347-355 ; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, p. 353-377 ; dernier exposé, du point de vue de l'histoire de l'évêque d'Alexandrie : Annick MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Rome, 1996, p. 541-563.

parvenu, a manifestement été utilisé directement par Rufin<sup>13</sup> – ce qui ne semble pas le cas pour les historiens postérieurs. Inversement, ce qui se présente comme une synodale du concile n'a pas été connu des historiens anciens<sup>14</sup>. Mais il convient de rester prudents, tant les faux sont nombreux à l'époque et dans les décennies suivantes, et d'examiner pour elle-même chaque présentation en fonction de ses objectifs.

Mon intention n'est pas ici de récrire l'histoire même de ce concile, de scruter l'action d'Athanase ou de m'intéresser au « schisme d'Antioche<sup>15</sup> » ni au « schisme luciférien » pour eux-mêmes<sup>16</sup>, mais de m'attacher au seul Rufin<sup>17</sup>, et

---

13. RUFIN, *Histoire*, 1, 30 (p. 992, l. 13-p. 993, l. 5). Les points doctrinaux abordés dans un deuxième temps par Rufin apparaissent dans le même ordre que dans le *Tome*, 3-7 (*ap. ATHANASE, PG 26, c. 800-805*).

14. Il est une autre pièce à laquelle M. TETZ a redonné du lustre (« Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362) », *ZNTW*, 79, 1988, p. 262-281 = *PG 28, c. 81-84*), mais qui n'est sans doute pas authentique : en ce sens, A. CAMPLANI, « Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363) : Osservazioni sul Tomus ad Antiochenos, l'Epistula catholica e due fogli copti... », *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, a cura di E. Dal Covolo, R. Uglione, G. M. Vian, Roma, 1997, p. 191-246 et surtout p. 219-226. Celle-ci aurait-elle été connue de Rufin, comme Ph. R. AMIDON (*The Church History of Rufinus of Aquileia, Books 10 and 11*, Oxford, 1997) le pense (p. 57, n. 41) à cause d'une allusion à la fin des tempêtes (M. TETZ, p. 272, l. 6) que l'on trouverait chez RUFIN (*Histoire*, 1, 29, p. 991, l. 16-17) ? Je ne l'affirmerais pas, ce type d'image étant banal (voir par exemple, RUFIN, *Histoire*, 2 (XI), 1, p. 1002, l. 5-9). Le développement de Rufin sur les mesures disciplinaires n'a, quant à lui, nulle part son équivalent dans les textes que nous possédons. Il est simplement confirmé par la réponse postérieure d'ATHANASE à Rufinianus (*Ep. ad Rufinianum, PG 26, c. 1180 B 15-C 5*) et par l'*Altercatio Orthodoxi et Luciferiani*, 20 (éd. Aline Canellis, *CC 79 B*, p. 52, l. 762-767) : *in Alexandrina postea synodo constitutum est ut, exceptis auctoribus haereseos (...), paenitentes Ecclesiae sociarentur, non quo episcopi possent esse qui haeretici fuerant, sed quod constaret eos qui reciperentur haereticos non fuisse*. La dernière phrase est sans doute, de la part de Jérôme, une adaptation à la thèse que défend l'*Altercatio*. Sur la position du concile chez Rufin, voir *infra* p. 390-391.

15. Sur « le schisme d'Antioche », l'ouvrage de F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, est en partie dépassé, et même susceptible d'une « révision » importante : K. M. SPOERL, *The Schism at Antioch since Cavallera, in Arianism after Arius*, éd. M. R. Barnes and D. H. Williams, Edinburg, 1994, p. 101-126.

16. Sur le « schisme luciférien » en Occident, G. KRÜGER, *Lucifer Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig, 1886, chap. 2, p. 58-96. M. SIMONETTI (« Apunti per una storia dello scisma luciferiano », in *Atti del convegno di Studi religiosi sardi*, Cagliari, 24-26 maggio 1962, Padova, 1963, p. 69-81 et surtout p. 71-73) invite à distinguer nettement le schisme occidental, qui, d'une manière ou d'une autre, se rattache à Lucifer, et le schisme oriental qui, accru par l'action de Lucifer, a des racines antérieures à 362. Voir *infra*, n. 46-47 ; voir du même : « Lucifero di Cagliari nella controversia ariana », in *Vetera Christianorum* 35, 1998, p. 279-399 et surtout p. 291-292.

17. Je ne m'arrêterai pas ici aux questions *doctrinales*, aux problèmes qu'elles posent, aux interprétations qu'elles ont suscitées. Voir sur ce point M. SIMONETTI, « Il concilio del Alessandria di 362 e l'origine della formula trinitaria », in *Augustinianum* 30, 1990, p. 353-360 ; ID., « Dal

d'essayer de déterminer, par l'analyse de son *Histoire*, la raison, actuelle encore au moment où il écrit, pour laquelle il accorde une telle place et une telle importance à ce concile et à ses suites. J'aimerais aussi – et ainsi – montrer, suggérer au moins ! que son intérêt essentiel pour ce qui se passe en Occident, après comme avant ce concile, peut difficilement provenir, comme on va le répétant depuis A. Glas<sup>18</sup>, de la simple traduction ou même de l'adaptation d'un ouvrage grec dont aucun des historiens grecs postérieurs n'a fait état ou usage au moment où il avait lui-même à traiter pour l'Orient des séquelles de Séleucie-Rimini, ou du concile de Constantinople de 360, réunions auxquelles chacun avait pourtant consacré de larges pages.

\*

\*                    \*

Partons, pour Rufin, des grandes répartitions de la matière et de la chronologie des deux livres personnels de son *Histoire*. Le cadre des successions impériales n'est pas pour lui une simple commodité. Outre le fait qu'il structure objectivement la division des années 325-363 et 363-395 en deux livres, par dynastie en quelque sorte<sup>19</sup>, la politique religieuse de chacun des empereurs a des répercussions immédiates sur la vie de l'Église, réduite ici à la fidélité ou non à la formule de foi définie à Nicée, laquelle, rare document explicitement transcrit, ouvre le premier livre ajouté par Rufin<sup>20</sup>. Dans ce livre X de l'ensemble de l'*Histoire*, si Constantin, l'ordonnateur de Nicée, et Constant, le protecteur d'Athanase, ont droit aux éloges de Rufin, Constance apparaît comme le perturbateur de

---

nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti », *Ibid.* 38, 1998, p. 5-28 ; B. STUDER, « Una valutazione critica del neonicenismo », *Ibid.* 38, p. 29-48.

18. A. GLAS, *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisarea, die Vorlage für die letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufin*, Leipzig-Berlin, 1914. Une bonne partie de la thèse de Glas repose sur le parallèle du texte de Rufin avec les textes de Georges le Moine et (ou) Gélase de Cyzique, comme si tous découlaient de Gélase de Césarée. Dans le cas présent, rien des § 19-38 de Rufin ne figure chez ces auteurs (voir Glas, p. 57) !

19. De Constantin à Julien pour le premier livre, de Jovien à Théodose pour le second. Rufin ne le fait pas remarquer (ni d'ordinaire ceux qui l'étudient), mais le fait est net et l'équilibre à peu près parfait.

20. RUFIN, *Histoire*, 1 (X), 6, p. 965-969, avec les canons du Concile.

l'Église, avant que Julien ne prenne le relais, en renouvelant la persécution païenne. Dans un premier temps cependant, Julien commence par défaire l'œuvre religieuse de Constance, en permettant le retour des évêques exilés et en servant ainsi indirectement la vraie foi. D'où la bipartition très nette de son règne, qui ne correspond pas tout à fait à la chronologie, mais qui permet à Rufin d'agencer son récit en deux parties très tranchées, annoncées dès le début<sup>21</sup>, répétées en cours de route (§ 33, l. 1)<sup>22</sup>, avant qu'il ne montre la vanité de son entreprise, Julien étant mort avant de pouvoir mettre à exécution ses menaces (§ 37 fin) et les Juifs, ses alliés, ayant été privés de leurs espoirs de restaurer leur Temple et de faire mentir le Christ<sup>23</sup>.

C'est à l'intérieur de la première partie de ce règne que prend place le récit du concile d'Alexandrie. Celui-ci en occupe même, avec ses prolongements, la partie essentielle (§ 28-32). Mais il exige, pour être saisi dans toute son importance, d'être relié à ce que ce concile entend réparer et en particulier à l'action de Constance contre les tenants de Nicée en Occident durant les dernières années de son règne. Rufin procède par tableaux et regroupements, qui ne respectent guère la chronologie ni le détail des événements, mais qui lui permettent de dénoncer la manière dont les poursuites menées par Constance contre Athanase visent en réalité à détruire la foi de Nicée.

Cette dramatisation et ses raccourcis sont nets dans la présentation du concile de Milan (355), qui précède (§ 21) immédiatement (*continuo* : § 22, l. 2) celui de Rimini (359-360 !) et celui-ci ne ferait, selon Rufin, qu'adopter la formule mise au point au préalable (§ 22, l. 3) à Séleucie ! La suite n'en prend pas moins ses aises avec la chronologie, puisque, après un tableau pathétique des déchirements de l'Église (§ 22), Rufin dresse le bilan (§ 23-25) des malheurs des grands sièges épiscopaux – occidentaux et orientaux –, en mêlant, comme il le reconnaît une fois (§ 25, l. 1) des événements de différentes époques.

Concernant Rome, il évoque l'exil de Libère (§ 23), qui date en réalité de 356 et qui a même pris fin au moment où il situe ce bilan – comme il le reconnaîtra lui-même plus loin (§ 28). Concernant Jérusalem, il remonte à la mort de Maxime (en 348), mais ne peut attester l'intégrité de la foi de Cyrille : son ordination, sa foi, ses relations, toutes trois sont taxées d'un jugement négatif<sup>24</sup>. Pour Alexandrie

21. RUFIN, *Histoire*, 1 (X), 28, p. 990, l. 22-25 : *Post quem* (= Constance II), *Iulianus* (...) *optinet principatum. Is primo, uelut arguens perperam gesta Constantii, episcopos iubet de exiliis relaxari, post uero aduersum nostros tota nocendi arte consurgit...*

22. Je ne transcris pas tous les textes, pour alléger. Lorsque la page n'est pas indiquée, les lignes sont à compter depuis le début du §.

23. RUFIN, *Histoire*, 1, 38, p. 997, l. 11-13 : *Tanta uero eius* (= Julien) *ad decipiendum suptilitas et calliditas fuit ut etiam infelices Iudaeos uanis spebus inlectos, ut ipse agitabatur, inluderet...* ; 1, 40, p. 998, l. 22-23 : *Sic deterriti Iudaei atque gentiles locum simul et inaniter coepta relinquere.* – Fin de ce livre !

24. RUFIN, *Histoire*, 1, 24, p. 989, l. 3-4 : *Hierusolymis uero, Cyrillus, post Maximum sacerdotio confusa iam ordinatione suscepto, aliquando in fide, saepius in comunione*

(§ 24, l. 3-5), il revient à ce qu'il a déjà dit de Georges (§ 20 *ad f.*). Pour Antioche (§ 25), il s'en tient, en définitive, à l'actualité récente, mais en commettant une erreur de taille : ce n'est pas la mort d'Eudoxe (§ 25, l. 2), mais son départ pour Constantinople en janvier 360 qui y rend possible le transfert litigieux de Méléce depuis Sébaste d'Arménie.

Pour ces quatre grands sièges sont donc mises en cause, soit l'orthodoxie (Alexandrie), soit les conditions de l'ordination de ses titulaires (Félix, Cyrille, Méléce), soit les compromissions successives de leurs occupants (Félix, Cyrille, Méléce) avec les Ariens. Mais, le cas de Méléce mis à part – ou en réserve pour la suite du récit –, l'ensemble de ce bilan n'a que peu de rapports avec la réalité du moment précis où il est censé être effectué. Il en va de même pour le tableau des divisions ariennes en trois groupes assez grossièrement répartis (§ 26) : Ariens radicaux, avec Aèce, puis Eunome ; Homéens, dont ni le nom, ni les porte-étendard ne sont indiqués ; Macédoniens, à qui il est reproché, avec un certain anachronisme, leur position sur l'Esprit Saint. Sans doute, Rufin, ancien moine, est-il peiné d'avoir à constater que les moines de Constantinople et alentours ont suivi Macédonius. Il en va de même, dit-il, d'évêques célèbres (*episcopi nobiles*), dont il omet les noms (§ 26 *ad f.*).

Ces tristes bilans dressés, peuvent être présentés les deux événements qui vont modifier le cours des choses : la mort de Constance (§ 27) et l'avènement de Julien, dont le règne, comme je l'ai dit plus haut<sup>25</sup>, est immédiatement divisé en deux parties : l'ordre de retour des exilés (§ 28, l. 2-3), puis la persécution larvée ou directe (§ 28, l. 3-4). Rufin avait, sous Constance, dressé une liste d'exilés qui ne comportait que des Occidentaux, comme si tous avaient été écartés à la suite du concile de Milan de 355<sup>26</sup>. Il peut la reprendre en évoquant le sort des uns et des autres. Mais il le fait avec de curieux silences et des raccourcis non moins étonnants. Ainsi laisse-t-il à ses lecteurs le soin de savoir que Denys et Rhodanius sont morts en exil ; tout en indiquant que Libère était en fait déjà rentré d'exil<sup>27</sup>, il déclare ne pas connaître les conditions et circonstances exactes de ce retour<sup>28</sup> ; d'Hilaire, auquel il consacra la fin de sa longue séquence, il ne

---

*uariabat*. Sur ce jugement concernant Cyrille, son origine vraisemblable et sur l'in vraisemblance que ce jugement émane de Gélase, le propre neveu de Cyrille sur l'instance duquel il a composé son *Histoire*, voir *infra* n. 84.

25. Voir *supra* p. 286-287 et n. 21.

26. RUFIN, *Ibid.*, 1, 21, p. 987, l. 22-p. 988, l. 3 : *Ob hoc apud Mediolanium episcoporum concilium conuocatur. Plures decepti. Dionysius uero, Eusebius, Paulinus, Rhodanius et Lucifer dolum esse in negotio proclamantes adserentesque quod subscriptio in Athanasium non ob aliam causam quam destruendae fidei moliretur, in exilium trusi sunt. His etiam Hilarius iungitur, ceteris uel ignorantibus uel non credentibus fraudem*. En dehors d'Athanasius, pas question des exilés orientaux durant les années 350-361, ni de leur retour en 362.

27. Cet exil a été signalé en 1, 23, p. 988, l. 23-25.

28. *Ibid.*, 1, 28, p. 990, l. 25-p. 991, l. 3 : *Interim, qui super fuerant episcopi de exiliis relaxantur. Nam Liberius, urbis Romae episcopus, Constantio uiuente regressus est. Sed hoc utrum quod adqueuerit uoluntati suae ad subscribendum, an ad populi Romani gratiam, a*

dit rien pour l'instant. Tout l'intérêt se concentre sur les deux autres exilés : Lucifer de Cagliari et Eusèbe de Verceil (§ 28, l. 8 *sq.*) dont l'action va aboutir à des conclusions très différentes en Occident et en Orient, malgré les engagements – pris on ne sait où ni quand précisément.

Il ne fait pas de doute que Rufin rende Lucifer responsable du fiasco oriental, et des difficultés subséquentes en Orient et en Occident. Mais il garde de par lui un certain nombre de renseignements qui nous font d'autant plus défaut que nous pouvons identifier – et interpréter de notre côté – l'une des sources de son information sur le concile d'Alexandrie de 362, le *Tome aux Antiochiens*, qui nous est parvenu dans l'œuvre d'Athanase<sup>29</sup>. En revanche, les circonstances exactes qui précèdent et qui suivent cette réunion d'Alexandrie nous échappent dans le détail.

Lucifer et Eusèbe sont censés s'entendre d'une manière ou d'une autre, à cause de la proximité de leurs lieux d'exil et de leur voisinage avec l'Égypte<sup>30</sup>. L'un et l'autre doivent déjà avoir eu cependant des rapports avec Antioche, puisque Lucifer est pressé de s'y rendre sans attendre et qu'Eusèbe sera dit y revenir<sup>31</sup>. Une venue à Antioche au tout début de 362 expliquerait-elle l'envoi par Paulin de deux délégués – dont Rufin ne parle pas –, ou bien Eusèbe est-il passé par Antioche en changeant de lieu d'assignation durant son exil ? Lucifer ne dépêche selon Rufin qu'un représentant à Alexandrie, alors que le texte du *Tome* mentionne et nomme deux diacres de Lucifer et deux diacres de Paulin<sup>32</sup>. Celui-ci ne peut guère avoir déjà été ordonné par Lucifer : les propositions du *Tome* n'auraient guère plus de sens, puisqu'elles concernent avant tout Antioche. Les autres participants ne sont quasi que des noms. Seuls Asterius a un passé<sup>33</sup> qui lui vaut, plus que son âge, la mission qui lui sera confiée en Orient. Mais Rufin

---

*quo profiscicens fuerat exoratus, indulserit, pro certo compertum non habeo...* Le lecteur averti peut deviner, dans les premiers mots, que certains exilés sont morts, vers la fin, que Constance est venu à Rome en 357 et qu'il y a fait l'objet de suppliques en faveur de Libère. Malgré GLAS, p. 17, l'« ignorance » de Rufin est, à n'en pas douter, « diplomatique ». Lui-même a résidé à Rome dans la décennie suivante et il a dû assister à la difficile ordination de Damase... Sur le rôle de Fortunatien d'Aquilée, voir *infra* n. 87.

29. Voir *supra* n. 5.

30. *Ibid.*, 1, 28, p. 991, l. 3-5 : *Lucifer autem cum exoraretur ab Eusebio, quia uterque in partibus uicinis Aegypto fuerat relegatus, ut ad uidendum Athanasium Alexandriam pergerent...*

31. *Ibid.*, 1, 31, p. 993, l. 6 : *Sed Eusebius cum redisset Antiochiam et inuenisset ibi a Lucifero contra pollicitationem ordinatum episcopum...* Eusèbe avait été exilé à Scythopolis, en Palestine, puis en Cappadoce, enfin en Thébaïde. Il a eu l'occasion de passer par Antioche et de connaître la situation locale.

32. *Tomus ad Antiochenos*, 9 (PG 26, c. 808 A 8-12).

33. Asterius était à Sardique où il a rejoint les Occidentaux (HILAIRE, *Collectanea anti-ariana Parisina*, Series B II, 1, 7, éd. A. Feder, CSEL 65, p. 121, d'après le texte grec de la synodale transmis par Athanase).

n'en dit mot. Il est vrai qu'il ne précisait pas non plus le rôle qu'Eusèbe avait joué à Milan en 355.

Pour évoquer simplement le petit nombre des participants de ce « Concile des Confesseurs<sup>34</sup> », Rufin dispose-t-il d'un autre document que le *Tome aux Antiochiens* ? On peut se le demander. Le *Tome* donne les noms d'une vingtaine d'évêques et de quatre diacres, représentant respectivement Paulin d'Antioche et Lucifer. Rufin ne retient que ceux d'Athanase, d'Asterius, dont il ne précise ni le siège ni le passé, et d'Eusèbe. À propos d'Asterius, il parle cependant de ses compagnons – « de ceux qui étaient avec lui » (§ 30, l. 3) –, ce qui, à moins d'une reprise maladroite de la liste finale du *Tome* lui-même, semble bien supposer l'existence d'un document officiel, que Rufin résume sans trouver nécessaire ou utile pour son public de lui fournir des noms qui ne lui diraient rien.

Si l'on y regarde bien, la perspective est en effet occidentale, bien qu'Asterius, l'homologue d'Eusèbe, soit explicitement chargé de restaurer la foi nicéenne dans la partie orientale. De cette mission, il ne sera absolument plus question dans le récit de Rufin. Le seul que pendant longtemps nous voyons agir, en Orient d'abord, en Occident ensuite, n'est autre qu'Eusèbe de Verceil.

Il faut cependant distinguer deux objets dans cette double action. Si Lucifer et Eusèbe ont décidé d'agir à Antioche dès avant la réunion d'Alexandrie, celle-ci avait, dans le récit de Rufin, et sans doute dans la réalité, une intention plus générale : *de statu ecclesiae decernere*<sup>35</sup>. Il s'agissait bien, après le désastre déclenché par le rejet de l'*homoousios* à Rimini (§ 22), de restaurer la paix dans l'ensemble de l'Église. Le récit de Rufin porte donc d'abord sur ce point, qui n'apparaît aucunement dans le *Tome aux Antiochiens*. Il nous présente l'affrontement de deux partis devant l'attitude à adopter vis-à-vis de ceux qui avaient pactisé avec l'hérésie (§ 29). Le parti rigoriste, qui deviendra, s'il ne l'est déjà, le parti des Lucifériens d'Occident, prêche l'intransigeance : « devaient ne plus être reconnus comme évêques ceux qui, d'une manière ou d'une autre (*utcumque* !), s'étaient souillés et tachés en s'unissant aux hérétiques<sup>36</sup> ». Le parti de l'indulgence mettait en avant l'utilité générale. Il invoquait les exemples de Paul et du Christ, non sans exiger toutefois de chacun des *lapsi* un geste personnel, qui marque leur choix de l'orthodoxie, ni omettre d'exclure les auteurs même de l'erreur<sup>37</sup>.

---

34. RUFIN, *Histoire*, 1, 29, p. 991, l. 14-17 : *Pergit interea Eusebius Alexandriam ibique confessorum concilio congregato, pauci numero, sed fide integri et meritis multi, quo pacto post haereticorum procellas et perfidiae turbines tranquillitas reuocaretur ecclesiae omni cura et libratione discutunt...*

35. *Ibid.*, 1, 28, p. 991, l. 6-7.

36. *Ibid.*, 1, 29, p. 991, l. 18-19.

37. RUFIN, *Histoire*, 1, 29, p. 991, l. 19-p. 992, l. 3.



Rufin développe ce point avec force références à l'Écriture<sup>38</sup>. On aimerait connaître l'origine de son argumentation, car aucun des documents qui touchent à cette décision n'en fait état ou la rappelle<sup>39</sup>, en particulier le *Tome aux Antiochiens* que Rufin utilise ensuite comme s'il constituait une partie des « décisions » du concile. Selon sa présentation, en effet, c'est *ex Concilii decreto* qu'Asterius et Eusèbe reçoivent la « procuration » l'un de l'Orient, l'autre de l'Occident<sup>40</sup>. Mais – tout aussitôt – c'est *in illo Concilii decreto* (§ 30, l. 4 sq.) – que sont ajoutés un développement sur l'Esprit Saint, puis l'équivalence entre *substantialousia* d'une part et *subsistentiahyphostasis* d'autre part, enfin des précisions sur la christologie, tous points qui, eux, figurent bien dans le *Tome aux Antiochiens* – mais dans un contexte plus développé, qui s'adapte à la situation même d'Antioche.

Tout en les simplifiant, Rufin a réuni les questions doctrinales en litige aux questions disciplinaires, qui, elles, ne concernaient pas d'abord ni uniquement les communautés d'Antioche. Ceci l'amène à donner en quelque sorte une double conclusion à la réunion du concile : dans un premier temps, mission est donnée à Asterius et à Eusèbe (§ 30, l. 1-4) ; puis, après la mention des décisions doctrinales complémentaires, un jugement est formulé qui porte sur l'ensemble de la réunion, avant que chacun reprenne sa route : *Quibus omnibus caute moderate que compositis, unusquisque itinere suo cum pace perrexit* (§ 30 fin).

On s'attendrait à voir Eusèbe regagner l'Occident et Asterius tenter de résoudre, entre autres, la question d'Antioche, mais aussi la situation des nombreuses églises dont les évêques avaient accepté le *credo* de Niké-Constantinople. Or, d'Asterius, je l'ai dit, il ne sera aucunement question, et c'est Eusèbe qui « revient » à Antioche (§ 31, l. 1), pour y trouver une situation rendue plus embrouillée encore par les initiatives de Lucifer<sup>41</sup>. Le narrateur signale immédiatement l'échec d'Eusèbe, qui quitte Antioche (*abscessit*, § 31, l. 3), avant d'expliquer la raison de cet échec et de revenir à la mention de son départ de la

38. *I Cor* 10, 33 (non indiqué par l'éditeur) : Paul ; *Luc* 15, 11-32 : le Christ.

39. Sur ces mesures disciplinaires, on ne dispose guère, en dehors de ces lignes de Rufin, que des indications d'Athanase au Rufinianus inconnu. (voir *supra*, n. 5). Cette lettre invoque un autre exemple biblique (ATHANASE, *Ep. ad Rufinianum*, PG 26, c. 1180-1182), mais dans la bouche de ceux qui ont signé, pour ne pas laisser la place à des évêques ariens après avoir été déposés. Cf. JÉRÔME, *Aliercatio* (voir *supra* n. 14), 20 (p. 52, l. 762-767).

40. RUFIN, *Histoire*, 1, 30, p. 992, l. 10-13 : *Cum igitur huiusmodi sententias ex euangelica auctoritate prolatas ordo ille sacerdotialis et apostolicus adprobasset, ex concilii decreto Asterio ceterisque qui cum ipsis [sic ?] erant, Orientis iniungitur procuratio, Occidentis uero Eusebio decernitur ?*

41. Voir le texte cité *supra* n. 31.

ville (*abscessit*, § 31, l. 10). Si on peut entrevoir qu'Eusèbe, sans donner sa communion à l'une ou à l'autre communauté, a cependant cherché en vain à rallier la plus nombreuse – celle de Méléce –, il est difficile d'établir une chronologie précise des événements. Le départ d'Eusèbe précède-t-il, comme Rufin le dit d'après l'ordre de son récit, le retour d'exil de Méléce (§ 31, l. 11) ? Le concile que celui-ci a réuni « avec les autres évêques orientaux » (§ 31, l. 12-13) a-t-il eu lieu dès 362 ? Ou s'agit-il du concile que Jérôme mentionne pour l'année 363/364, c'est-à-dire durant le règne de Jovien<sup>42</sup> ? Seul le résultat est donné par Rufin : Méléce ne se réunit pas à Athanase (§ 31, l. 13) – dont Rufin ne nous dira pas ici qu'il est venu à Antioche à la demande de Jovien<sup>43</sup>. De la suite immédiate de la vie chrétienne à Antioche, il ne sera pas question, bien que soient décrits quelques épisodes de la persécution qui s'y déroule dans la deuxième partie du règne de Julien (§ 36-37). Rufin est au moins passé par Antioche ; il a rencontré Théodore, le jeune homme qui avait résisté à la torture sous Julien (§ 37, l. 11-12) ; il connaît l'épisode du déplacement du corps de Babylas (§ 36) ; mais il garde un silence complet sur l'appartenance des processionnaires à l'une ou l'autre communauté, de même qu'il tait la présence de tout clergé à ce transfert d'un corps de martyr. Ayant longtemps vécu à Jérusalem, il ne peut pas, pourtant, ne pas connaître Paulin, sur qui il formule ailleurs un jugement laudatif (§ 28 fin), ni Évagre, celui qui sera son successeur, après avoir vécu un moment en Italie du Nord auprès d'Eusèbe de Verceil<sup>44</sup>, et dont l'épiscopat entraînera des discussions sans fin en Occident plus encore qu'en Orient<sup>45</sup>.

42. JÉRÔME, *Chronicon*, ad a. 364, éd. R. Helm, GCS 47, p. 243.

43. Au début de son livre II, Rufin écrit : *honorificis et officiosissimis litteris Athanasium requirit* (= Jovien). *Ab ipso formam fidei et ecclesiarum disponendarum suscepit modum* (RUFIN, *Histoire*, 2, 1, p. 1002, l. 10-12). On peut, de ces lignes, conclure à une venue d'Athanase auprès de Jovien. Rufin connaît sans doute leur échange de lettres.

44. Rufin ne cite pas le nom d'Évagre... le protecteur de Jérôme. En 1, 8, il a mentionné, sans nom d'auteur, la traduction en latin de la *Vie d'Antoine* d'Athanase (p. 971, l. 17-18). On sait, par Basile de Césarée, *Ep.* 138, 2, (éd. Y. Courtonne, CUF, 2, p. 55), qu'Évagre est venu en Occident avec Eusèbe de Verceil, et, par Jérôme, qu'il a eu des rapports avec Aquilée où Rufin et Jérôme ont tous les deux séjourné...

45. Dans son livre 2, 21, en dressant l'état des grandes Églises vers 390 (voir *infra* n. 71 et 72), Rufin reviendra sur le différend d'Antioche en ces termes : *multa ibi iurgia et multae controversiae saepe commotae nec tamen, summa ui nitentibus aliis, aliis obnitentibus ipsisque in hoc elementis terrae marisque fatigatis, potuit aliquando pacis ullus obtineri modus, cum utique fidei iam nulla uideretur subesse discordia* (RUFIN, *Histoire*, 2, 21, p. 1024, l. 28-32). Nous n'en savons pas davantage par Rufin, ni par les historiens grecs. Cependant, bien qu'il évoque alors les discussions à Antioche même (*ibi*), il suppose aussi la participation d'autres Églises, et sans doute de l'Occident, en parlant des *elementa terrae marisque fatigata*. Cela n'est pas très éloigné de ce qu'Ambroise déclare au sujet d'Évagre et Flavien en 392 (*Ep.* 70 [56M], 1, CSEL 82, 3, p. 3 : *propter ipsos uniuersus orbis concutitur...*). À l'époque où Rufin situe son propos, Paulin est sans doute déjà remplacé par Évagre... dont il tait encore une fois le nom.

Que conclure de ces silences, si ce n'est que le sort d'Antioche intéresse moins ici Rufin – et son lecteur – que les conséquences du différend qui éclate entre Eusèbe et Lucifer ? De fait, l'historien évoque immédiatement le mécontentement de Lucifer qui se voit désavoué et l'espèce de rétorsion, à laquelle le Sarde commence par songer (§ 31, l. 13-22), de ne pas reconnaître, lui non plus, les décisions d'Alexandrie. La dizaine de lignes qui suivent peint l'état d'âme de Lucifer, sans émettre de jugement trop dur, de même que l'historien s'abstient de se prononcer fermement sur ses dernières années. Mais il rattache explicitement à Lucifer le schisme qui s'ensuivit et qui, pour être compris, ramène le lecteur au premier objet du « décret » du concile : la réconciliation des évêques faillis à Rimini... dont va s'occuper Eusèbe.

Avant de suivre cette action, remarquons que ce schisme, aux dires de Rufin, existe toujours au moment où il écrit, c'est-à-dire quarante ans après le concile d'Alexandrie ; mais, selon lui, il ne concerne plus qu'un petit nombre, *per paucos adhuc uoluitur*<sup>46</sup>. On aurait tort cependant de sous-estimer cette dissidence ou de mettre en doute l'information de Rufin<sup>47</sup>. En 397 déjà, il évoquait les difficultés qu'Hilaire avait rencontrées de la part de Lucifer à son retour en

---

46. RUFIN, *Histoire*, 1, 31, p. 994, l. 3-5 : *Ex ipso (= Lucifer) interim Luciferianorum schisma quod, licet per paucos, adhuc uoluitur, sumpsit exordium*. Par Jérôme et son *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, nous sommes habitués à ce nom de Luciférien(s). Mais on se souviendra que les adeptes de Lucifer refusent cette appellation, en prétendant n'être que de vrais chrétiens, « de vrais catholiques » (FAUSTIN, *Libellus precum*, 86-87 ; éd. M. Simonetti, CC 69, p. 380-381). Socrate, quand il en arrive à la rencontre d'Eusèbe et Lucifer à Antioche, parle à deux reprises des conséquences de l'action de Lucifer. La première fois, il lui attribue, à Antioche, « l'hérésie des Lucifériens » (SOCRATE, *Histoire*, 3, 9, 5-6, p. 204, l. 11-16) qui sépare un grand nombre de l'Église ; la deuxième fois, lorsqu'il évoque un peu plus loin le retour de Lucifer en Sardaigne, il déclare que « ceux qui avaient pris auparavant part à son ressentiment sont encore maintenant (*eti kai nun*) séparés (*chôrizontai*) de l'Église (3, 9, 8, p. 204, l. 20-21). Sozomène regroupe les deux informations de Socrate en les situant, semble-t-il, en Sardaigne (5, 13, 4-5, p. 212, l. 9-17). Théodoret, beaucoup plus bref encore, s'attache au schisme d'Antioche (3, 5, 2, p. 180-181) dont il indique la durée (85 ans jusqu'à l'épiscopat d'Alexandre), avant de parler du retour en Sardaigne de Lucifer où ses adeptes ont « longtemps été appelés Lucifériens » (3, 5, 4, p. 181, l. 12-13). Il est le seul à dire que les Lucifériens ont « ajouté » quelques points de doctrine, mais note que ce mouvement a maintenant cessé (2, 5, 4, p. 181, l. 13-14).

47. Dans ce récit, Rufin dissocie fortement ce qui va se passer en Occident, pour lequel il parle de schisme durable – et sans doute contrôlable par ses lecteurs, et qu'il rattache à Lucifer (1, 31, p. 994, l. 3-5)–, et ce qu'il dira beaucoup plus loin en 2, 21 (voir *infra* n. 72) du différend entre Paulin et Flavien, dont il ne rappelle pas qu'il remonte à l'action de Lucifer. En revanche, après avoir évoqué en 378 le retour de Méléce à nouveau exilé par Valens, Socrate (5, 5) et Sozomène, qui le suit (7, 3), parlent d'un pacte établi entre Méléce et Paulin, selon lequel l'ensemble des communautés se rallieraient au dernier survivant. Il est alors question du refus des *Luciferiani* d'acquiescer à cet accord, parce que Méléce a été ordonné par les Ariens. Le pacte ne sera pas respecté à la mort de Méléce (Socrate, 5, 9 ; Sozomène, 7, 11) et les évêques réunis à Constantinople reconnaîtront Flavien, malgré les observations des Occidentaux, restés fidèles à Paulin. Rien de tout cela chez Rufin.

Occident<sup>48</sup>. Nous savons qu'entre 374 et 378, Satyrus, le frère d'Ambroise, évite d'être baptisé par un adepte de Lucifer<sup>49</sup>, et Faustin et Marcellin, dans leur supplication à Théodose, évoquent divers noyaux fidèles à Lucifer<sup>50</sup> et hostiles aux faillis de Rimini comme à leurs défenseurs passés ou présents. Damase<sup>51</sup> est violemment pris à partie par Faustin. Il faudra attendre le pontificat d'Innocent I<sup>er</sup> pour entendre le dernier jugement à peu près contemporain sur Lucifer et son entêtement<sup>52</sup>. À coup sûr, en 402, le petit groupe n'a plus grande audience, s'il existe encore *per paucos* en Occident. Mais il y a compliqué l'œuvre de restauration de la foi de Nicée, dont Rufin esquisse l'histoire des premières années.

Dès les années 360-365, la majeure partie de l'Occident était, de fait, revenue à la foi droite, non sans difficultés toutefois. Rufin le dit en poursuivant son récit et en passant de l'activité d'Eusèbe (§ 31 *ad f.*)<sup>53</sup> à celle d'Hilaire (§ 32). Nous apprenons à ce moment que celui-ci était déjà rentré d'exil et qu'il se trouvait en Italie au moment où Eusèbe y parvient après avoir parcouru l'Orient<sup>54</sup>. Ces indications géographiques auraient de quoi troubler si nous ne pouvions leur rattacher divers renseignements, souvent elliptiques, qui forment pour chacun des deux confesseurs une espèce d'itinéraire en pointillé. On peut en effet vraisemblablement attribuer à Eusèbe un retour par terre, *circumiens Orientem atque Italiam* (§ 31 f), qui l'a fait traverser – et peut-être parcourir – une partie de la Grèce<sup>55</sup>. Nous savons en tout cas qu'il est passé par Sirmium, sans y connaître

48. RUFIN, *De adulteratione librorum Origenis*, 11 (éd. M. Simonetti, CC 20, p. 14). Hilaire lui-même eut à défendre son *De synodis* : voir les notes marginales éditées en PL 10, c. 545-548 et les nouvelles notes découvertes par P. Smulders (*Bijdragen* 39, 1978, p. 234-243).

49. AMBROISE, *De excessu Satyri*, 1, 47 (éd. O. Faller, CSEL 73, p. 235).

50. FAUSTIN, *Libellus precum*, 62-78 (éd. M. Simonetti, CC 69, p. 375-379). Sur l'Espagne, voir en dernier lieu J. FERNÁNDEZ UBIÑA, « El *Libellus Precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio », in *Florentia Iliberritana*, 8, 1997, p. 103-123.

51. *Ibid.*, 79-85 (p. 379-380) ; voir Aline CANELLIS, « Arius et les Ariens vus par les Lucifériens dans le *Libellus Precum* de Faustin et Marcellin », in *Studia Patristica* 36, Leuven, 2001, p. 489-501 et surtout p. 496-497.

52. INNOCENT, *Ep.* 3, 2 (*Saepe me*, PL 20, c. 487 A) : *Quae alia causa et superioribus temporibus illius Luciferi praeter pertinaciam fuit, quae eum retraxit a concordia illorum qui Arianorum haeresim prudenti conuersione damnauerant ?* Ceci, peu après 402, aux évêques réunis à Tolède pour régler les séquelles du Priscillianisme. Pour Innocent, le mouvement de séparation semble avoir cessé.

53. RUFIN, *Histoire*, 1, 31 (p. 994, l. 5-6) : *Eusebius uero circumiens Orientem atque Italiam, medici pariter et sacerdotis fungebatur officio...*

54. *Ibid.*, 1, 31 (p. 994, l. 7-10) : *... Hilarium, quem dudum cum ceteris episcopis in exilium trusum esse memorauimus, regressum iam et in Italia positum haec eadem erga instaurandas ecclesias fidemque patrum reparandam repperit molientem.*

55. Nous savons que divers conciles se sont tenus en Achaïe et en Macédoine, contrées qui peuvent très bien se situer sur le chemin de retour d'Eusèbe à travers l'Illyricum. Sur ces conciles, voir LIBÈRE, *Ep. Imperitiae culpam*, 1 (ap. HILAIRE, *Collectanea antiarianae Parisina*, B. IV, 1, CSEL 65, p. 157, l. 3-7) ; ATHANASE, *Ep. ad Rufinianum* (PG 26, c. 1180 B-C) ; *Id.*, ap. BASILE, *Ep.* 204, 6 (éd. Y. Courtonne, 2, p. 179).

grand succès<sup>56</sup>. Quant à l'Italie, sans entériner les indications de sa *Vie* tardive<sup>57</sup>, on peut penser qu'il a rallié Libère à son action, puisque celui-ci n'a pas tardé à écrire aux évêques d'Italie<sup>58</sup>... à moins que cette intervention n'ait été due à Hilaire qui, sur le chemin de son retour en Gaule en 360, s'arrêta à Rome<sup>59</sup>. Nous savons que celui-ci était de nouveau à Milan en 364, sans connaître depuis quand il essayait de rallier les hésitants d'Italie du Nord. Rufin fait état ailleurs, je l'ai dit, d'une réunion d'évêques où les partisans de Lucifer – ou Lucifer lui-même – tentèrent de le mettre en difficulté<sup>60</sup>. Mais nous ignorons si l'évêque de Poitiers revint plusieurs fois en Italie après son retour d'Orient ou s'il se contenta d'agir « par ses livres ».

De fait, Rufin, qui lui attribue des qualités et une activité plus grandes que celles d'Eusèbe (§ 32, l. 1-3) – auquel, rappelons-le, mandat explicite avait été confié par le Concile d'Alexandrie<sup>61</sup> –, ajoute également qu'Hilaire mena aussi son action par ses écrits (§ 32, l. 3-5). J'ai déjà eu l'occasion de dire que les *libri de fide* évoqués ici par Rufin n'étaient vraisemblablement pas, malgré le titre, ceux que nous appelons le *De Trinitate*, mais plus probablement le *Liber aduersus Ursacium et Valentem* qui, d'après Jérôme, contenait le récit du concile de Rimini<sup>62</sup>. Ce que nous dit en effet ici Rufin de ces *libri* correspond à ce qu'on peut attendre de cette dénonciation par Hilaire des deux conseillers de Constance II – dont Rufin n'a pas même prononcé le nom. Il(s) exposai(en)t en effet les « manœuvres (*uersutiae*) des hérétiques » et la manière dont « les nôtres avaient été trompés dans leur trop crédule simplicité<sup>63</sup> » (§ 32, l. 4-5). Or, c'est là, à la fois, la

56. D'après l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi* (PLS 1, c. 345), qui fait aussi mention d'Hilaire.

57. *Vita Eusebii* (BHL 2748, éd. F. Ughelli, *Italia sacra*, 4, 2<sup>e</sup> éd., Venise, 1729, 759 A-B). Si elle évoque une entente avec le « pape romain », la *Vita* commet à coup sûr une erreur en confiant l'Orient aux soins d'Athanase...

58. LIBÈRE, *Ep. Imperitiae culpam*, 1-2, ap. HILAIRE, *Collectanea antiariana Parisina*, B IV, 1 (CSEL 65, p. 156-157). Sirice, en 385, évoque une lettre de Libère que nous n'avons plus, qui aurait cassé le concile de Rimini et interdit la rebaptisation (SIRICE, *Ep. Directa ad decessorem*, 1, 2, PL 13, c. 1033-1034). S'agit-il d'une autre intervention ?

59. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 6, 7 (éd. J. Fontaine, SC 133, p. 266) : Martin accourt à Rome rejoindre Hilaire. Voir mon art. « Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie en 360-362 », in *Athenaeum* 48, 1970, p. 251-275 et surtout p. 262 (repris avec quelques corrections et une note complémentaire dans *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident*, Variorum Reprints, Ashgate, 1998, Étude 3).

60. Voir *supra* n. 48.

61. Rufin reprend (1, 32, l. 2-3) le mot *procurabat* qui était le terme par lequel mandat avait été confié à Eusèbe (1, 30, l. 3).

62. Voir l'art. « Vrais et faux problèmes... » (cité *supra* n. 59), p. 271-272.

63. RUFIN, *Histoire*, 1, 32 (p. 994, l. 11-17) : *Hilarius (...) rem diligentius et aptius procurabat. Qui etiam libros de fide nobiliter scriptos edidit, quibus et haeticorum uersutias et nostrorum deceptiones et male credulam simplicitatem ita diligenter exposuit ut et praesentes et longe positos (...) perfectissima instructione corrigeret.*

thèse – lénifiante – d'Hilaire, telle qu'on peut la déduire de la présentation que Jérôme emprunte sans doute à Hilaire dans son *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*<sup>64</sup>, et la thèse de Rufin depuis le début de cet épisode.

Dès la présentation des tentatives de Constance contre la foi des Occidentaux fidèles à Nicée, il a été en effet question de *deceptio*, active et passive. Par la tromperie, Constance entreprend de forcer les Occidentaux à donner leur accord à l'hérésie arienne (§ 20 *ad f.*) ; à Milan, le plus grand nombre est trompé (*plures decepti*, § 21, l. 2), tandis que ceux qui résistent et crient au *dolus* (§ 21, l. 3) sont envoyés en exil ; Hilaire à son tour est exilé, *ceteris uel ignorantibus, uel non credentibus fraudem* (§ 21, fin). À Rimini enfin, les Ariens, qui sont des *cillidi homines et uersuti*, trompent facilement les évêques occidentaux qui sont *simplices et imperiti* (§ 22, l. 4-5). Tant et si bien que beaucoup sont *decepti* (§ 22, l. 9-10). Ils renoncent à l'*homoousios* de Nicée et souillent leur communion en s'associant aux hérétiques<sup>65</sup>.

Le tableau que Rufin dresse du retour de la lumière « en Italie et dans les Gaules », grâce aux « deux luminaires » que sont Eusèbe et Hilaire<sup>66</sup>, est le pendant de celui qu'il avait peint de la détresse de l'Église après Rimini<sup>67</sup>. Il ferme en quelque sorte la boucle. Il ne sera à peu près plus question de la question arienne en Occident – mis à part la persécution d'Ambroise par Justine<sup>68</sup> –, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'un lecteur puisse mieux suivre les débats de ces mêmes années en Orient<sup>69</sup> : nous ne saurons rien, en particulier, de la manière dont Asterius a rempli sa mission ici ou là en 362 et au-delà<sup>70</sup> ! Une fois

---

64. JÉRÔME, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, 17-19 (éd. Aline Canellis, CC 79 B, p. 43-50). Voir mon art. « La "manœuvre frauduleuse" de Rimini. À la recherche du *Liber aduersus Vrsacium et Valentem* », in *Hilaire et son temps*, colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, Paris, Études augustiniennes, 1969, p. 51-103 (repris dans *L'extirpation...*, Étude 2).

65. J'ai montré la fortune de ce texte de Rufin qui continue à encombrer « l'histoire » du concile de Rimini : « Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée : du Concile de Rimini à la répression pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse, in *RÉAug* 24, 1978, p. 243-271 et en particulier p. 261-269.

66. RUFIN, *Histoire*, 1, 32 (p. 994, l. 17-20). Commence ensuite le deuxième volet du règne de Julien, avec sa persécution et ses manœuvres diverses contre les chrétiens (l. 33-40).

67. *Ibid.*, 1, 22 (p. 988, l. 16-22) : *Ea tempestate facies Ecclesiae foeda et admodum turpis erat...*

68. *Ibid.*, 2, 15-16 (p. 1020-1022) ... avec renvoi à Rimini (p. 1021, l. 3-4) !

69. Rufin ne dit rien des débats théologiques entre les divers courants orientaux entre 360 et 380.

70. Rien non plus chez Socrate, Sozomène ni Théodoret.

éteinte la persécution de Julien, nous ignorons tout avant longtemps de la vie chrétienne à Antioche. Le concile de Constantinople de 381 est simplement mentionné à propos d'Apollinaire, à une date tardive<sup>71</sup>, sans que ses autres enjeux et décisions soient définis<sup>72</sup>. Auparavant, les Cappadociens ont été célébrés pour leur science, pour leur ascèse, bien plus que pour leur participation à l'élaboration doctrinale de la doctrine trinitaire<sup>73</sup>. Avec Didyme<sup>74</sup>, ils forment un trio de personnalités éminentes qu'il faut faire connaître à l'Occident<sup>75</sup>, mais dont l'action en Orient n'est nullement décrite dans le détail... Ce disant, je suis sorti du livre X (I) dont les pages que j'ai rapidement étudiées forment le 6<sup>e</sup> ou le 7<sup>e</sup>. Mais on pourrait étendre l'observation au livre XI (II), en montrant les lacunes de son information – ou de son intérêt – concernant l'Orient entre 363 et 390.

Sans reconnaître ces lacunes, A. Glas, dans son désir de trouver l'origine de l'*Histoire* de Rufin dans l'œuvre supposée de Gélase de Césarée, selon les délices de la *Quellenforschung*, était bien forcé de faire une exception<sup>76</sup> pour les

71. RUFIN, *Histoire*, 2 (XI), 20 (p. 1024, l. 19-20). Cela, après le retour de Théodose en Orient en 391. Rufin note alors que les Apollinaristes se séparent de l'Église, qu'ils ont des évêques, des thèses et des églises propres.

72. Rien sur son œuvre doctrinale, rien sur ses décisions disciplinaires. Il n'est alors question ni de la mort de Mélèce (voir *infra*), ni du départ de Grégoire de Nazianze (voir n. 73), ni... de la décision de reconnaître Cyrille comme évêque de Jérusalem (Synodale de 382, *ap.* Théodoret, *HE*, 5, 9, 17, *GCS* 19, p. 294, l. 3), mesure qui devrait intéresser son neveu Gélase ! Le nom de Cyrille n'apparaît chez Rufin que dans le chapitre suivant, 2, 21, où, après le retour de Théodose en Orient en 391, il dresse l'état des (grandes) Églises d'Occident et d'Orient : Rome, avec Sirice (385) ; Alexandrie, avec Timothée (381-386) et Théophile (386) ; Jérusalem (*post Cyrillum Ioannes*) ; Antioche, au siège de laquelle est consacré un assez long développement (voir *infra*), Constantinople, avec Nectaire (381), mais sans que Rufin indique qu'il prend la place de Grégoire de Nazianze ! Au sujet d'Antioche, Rufin écrit : *Apud Antiochiam uero, Meletio defuncto, substituitur Flavianus. Sed quod Paulinus adhuc supererat, qui in catholicorum semper societate permanserat, multa ibi iurgia et multae controuersiae saepe commotae...* (2, 21, p. 1024, l. 26-29). Rien sur le pacte Mélèce/Paulin avant la mort (à Constantinople) de Mélèce en 381, sur le non-respect du pacte et sur le développement du schisme des *Luciferiani* dont parleront les historiens grecs (voir n. 46 et 47). En revanche, Rufin ajoute à Antioche le cas de Tyr, où les Mélétiens ordonnent un évêque contre Diodore, qui reçoit de sa part tous les brevets d'orthodoxie (2, 21, p. 1024, l. 30-p. 1025, l. 3) et il élargit la *confusio* à de multiples autres églises d'Orient (*ibid.*, p. 1025, l. 3-4)... dont il n'est aucunement question chez les historiens postérieurs. Pour Tyr, on se souviendra que c'est en cette ville que Rufin déclare avoir fait la connaissance d'Aedesius, le héros de la mission éthiopienne (1, 10 *ad fin.*, p. 973, l. 21-23).

73. RUFIN, *Histoire*, 2, 9 (p. 1014-1017). Les circonstances dans lesquelles Grégoire de Nazianze quittera le siège de Constantinople ne sont pas précisées et le nom de son successeur n'est pas donné (*ibid.*, p. 1016-1017).

74. *Ibid.*, 2, 7 (p. 1012-1014).

75. Rufin se pose en auditeur de Didyme (2, 7, p. 1013, l. 10-14) et en traducteur de Grégoire et Basile (2, 9, p. 1017, l. 8-12). On se trouve devant une sorte de promotion de ses ouvrages...

76. A. GLAS, *op. cit.* (n. 18), p. 23-24.

portraits de Didyme, des moines d'Égypte et des cappadociens Basile et Grégoire, tant ce qui est dit dans l'*Histoire* de Rufin, et avancé par lui comme des témoignages personnels, ressemble à ce que nous savons par le reste de son œuvre.

De fait, à l'époque où il écrit son *Histoire de l'Église*, Rufin a déjà traduit diverses œuvres de Grégoire et de Basile, comme il le dit lui-même<sup>77</sup>. Il en va de même pour les moines d'Égypte dont l'*Histoire de l'Église* annonce l'*Histoire des moines*<sup>78</sup>. On sait d'autre part que Rufin vient de revendiquer ailleurs<sup>79</sup> des liens plus étroits avec Didyme que ceux dont s'était vanté Jérôme. En 406, Jérôme appellera que Didyme lui avait dédié deux Commentaires<sup>80</sup> ; mais lui-même, dès 401, nous informe que Didyme avait écrit pour Rufin un traité *Sur les enfants morts prématurément*<sup>81</sup>. Qu'il n'en soit pas question dans l'*Histoire de l'Église* n'a rien d'étonnant : Rufin ne souffle mot des discussions autour d'Origène, ne cite pas le nom de Jean de Jérusalem si ce n'est comme successeur de Cyrille sur le siège de Jérusalem<sup>82</sup>, et il parvient à raconter la destruction du Serapeum d'Alexandrie sans prononcer le nom de Théophile, qui, à l'époque, est passé dans le camp des adversaires d'Origène<sup>83</sup>. Plutôt donc qu'une exception, je dirai que ces chapitres correspondent à la manière ordinaire de Rufin. On aurait bien du mal à définir la manière de Gélase et il serait bien surprenant que ce neveu de Cyrille n'ait pas davantage parlé de Jérusalem<sup>84</sup> ! Il est

77. Voir *supra* n. 75.

78. RUFIN, *Histoire*, 2, 8 (p. 1013, l. 24 sq.). Cf. *Historia monachorum*, 29, 5, 5 (éd. Eva Schulz-Flügel, Berlin, 1990, p. 375) et *Apol. c. Hieronymum*, 2, 15 (éd. M. Simonetti, CC 20, p. 94, l. 15-p. 95, l. 25).

79. RUFIN, *Apol. c. Hieronymum*, 2, 15 (CC 20, p. 94).

80. JÉRÔME, *Commentarius in Osee, Prologus* (éd. M. Adriaen, CC 76, p. 5, l. 129-137) ; *Commentarius in Zachariam, Prologus* (CC 76 A, p. 748, l. 31-32).

81. JÉRÔME, *C. Rufinum*, 3, 28 (éd. P. Lardet, CC 79, p. 100, l. 47-49).

82. RUFIN, *Histoire*, 2, 21 (p. 1024, l. 25). Voir *supra* n. 72.

83. *Ibid.*, 2, 22 (p. 1025, l. 12) ; 24 (p. 1030, l. 16-17). Faut-il déduire son nom de la liste des évêques des « sièges apostoliques » dressée en 2, 21 (p. 1024, l. 24-25) ? C'est beaucoup demander au lecteur !

84. Il n'est pas question de nier l'existence d'une quelconque *Histoire* de Gélase, puisque Photios (*Cod* 89) l'a eue entre les mains. Il ne s'agit même pas d'en établir les limites ni la date. Il s'agit de savoir si Rufin s'en est servi, et dans quelles proportions ou pour quels sujets. Pour ce qui concerne les années 325-381, on ne pourrait que s'étonner, si Rufin dépend du récit de Gélase, que la présentation de l'historien latin fasse si peu état des malheurs – disons ainsi – de Cyrille de Jérusalem... alors que celui-ci était l'oncle de Gélase, à la prière duquel, d'après ce que rapporte Photios, celui-ci avait entrepris d'écrire une suite à l'*Histoire* d'Eusèbe. Ce serait pousser bien loin la modestie et la discrétion que de ne guère parler de Cyrille, sinon pour incriminer son orthodoxie ! Je crois que cette mise en accusation provient bien plutôt, chez Rufin, de la notice de Jérôme... dans sa *Chronique* (*ad a.* 348). L'Orient n'avait pas moins souffert que l'Occident de la volonté unificatrice de Constance et les divisions y avaient été beaucoup plus nombreuses entre les différentes « écoles » ou



des silences qu'on explique mal, si du moins on peut soupçonner leur existence. Ce qui ne me semble pas le cas. Contrairement à Rufin.

\*

\*            \*

Malgré le silence prudent que Rufin garde sur les débats doctrinaux dans lesquels il se trouve lui-même impliqué à l'époque même où il compose la suite de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe<sup>85</sup>, on ne peut en effet faire abstraction de l'ensemble de son œuvre et des préoccupations que peut alors avoir un membre de l'Église d'Aquilée, si l'on veut comprendre cette *Histoire* et découvrir ses objectifs. Certes, s'il en était besoin, la défense de Nicée et celle d'Athanase – dont il n'a rien traduit – pouvait servir de garant de son orthodoxie trinitaire contre les soupçons propagés par ses adversaires ; mais là n'est sans doute pas le but premier de Rufin qui, comme il le dit dans sa *Préface*, écrit à Aquilée, à la demande de Chromace. Dans les années 370-380, celui-ci avait été célébré par Jérôme pour s'être opposé au « poison arien » dans sa propre ville<sup>86</sup>. Bien que nous manquions de renseignements précis sur son comportement en 360, nous savons que l'évêque Fortunatien avait contribué à la reddition de Libère deux ans plus tôt<sup>87</sup>. Sans doute avait-il fait partie des signataires de Rimini et avait-il pu – ou eu à – bénéficier des mesures compréhensives des « Confesseurs » à Alexandrie. On comprendrait mieux ainsi le silence complet de Rufin sur le siège d'Aquilée – qui n'était pourtant pas sans importance en ce IV<sup>e</sup> siècle déjà et qui revendiquait des liens avec les temps apostoliques – et son « ignorance », sans doute volontaire – des circonstances ou conditions du retour de Libère en sa ville<sup>88</sup>.

---

régions. Mais le public d'Aquilée pour lequel Rufin écrivait ne pouvait guère trouver intérêt ni édification à ces discussions parfois subtiles et souvent dépassées.

85. Il en va de même pour son *Expositio symboli*, qui est loin d'être détachée des questions doctrinales dans lesquelles Rufin se trouve impliqué. Voir sur ce point mon art. « *Le Liber Hieronymi ad Gaudentium* : Rufin d'Aquilée, Gaudence de Brescia et Eusèbe de Crémone », in *RBén* 97, 1987, p. 163-186 et en particulier p. 181-182.

86. JÉRÔME, *Ep.* 7, 6 (éd. J. Labourt, 1, p. 24, l. 24-25).

87. JÉRÔME, *De uiris illustribus*, 97 (éd. A. Ceresa Gastaldo, Firenze, 1988, p. 202).

88. RUFIN, *Histoire*, 1, 28 (p. 990, l. 26-p. 991, l. 3). Voir *supra* n. 28.

Le premier livre de l'*Histoire de l'Église* n'est pas seulement le récit de combats pour la foi de Nicée ou celui des luttes d'Athanase entre 325 et 360. Il est, à partir de 350, celui du fléchissement de l'Église d'Occident mal informée... devant les manœuvres et les coups de force de Constance, suivi d'une lente restauration dont les artisans sont Eusèbe et Hilaire, et l'obstacle Lucifer. Non seulement celui-ci provoquera par sa précipitation le schisme d'Antioche, mais il sera surtout responsable, par son rigorisme et son entêtement, des divisions qui vont, plus même que l'arianisme, troubler la vie religieuse de l'Occident durant un quart de siècle au moins.

Au moment où Rufin écrit, les tensions se sont quasi apaisées. Une nouvelle génération d'évêques a fait oublier les capitulations de ses prédécesseurs. La discrétion de Rufin ne doit pas occulter l'étendue du désastre et de ses séquelles. Si l'*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* de Jérôme est pleine d'excuses pour ces évêques, l'ultra-nicéen qu'est souvent le moine de Bethléem est parfois plus sévère pour ces faillis et il laisse apercevoir ce que dut être le retour à la foi de Nicée aux lendemains du Concile d'Alexandrie.

J'espère avoir fait apparaître l'importance que celui-ci a eue, mais bien plus celle qu'il prend dans l'*Histoire* de Rufin. Il y aurait à souligner inversement combien, malgré les séjours de Rufin en Orient, les événements des années 325-360, comme ceux des discussions autour de 365-380, que ce soit à Constantinople, en Cappadoce, à Antioche, à Alexandrie, à Jérusalem même, tiennent peu de place et sont bien vagues pour une œuvre dont on voudrait qu'elle fût la traduction de l'*Histoire*, grecque, de Gélase de Césarée. J'ai montré naguère que Rufin avait en réalité emprunté à Jérôme les cadres politiques de sa *Chronique* et quelques-unes de ses données, sinon de ses jugements<sup>89</sup>. Que l'on prenne l'esquisse présente pour une nouvelle contestation de la thèse de Glas : l'histoire et l'application du concile d'Alexandrie n'a aucun pendant chez les historiens orientaux et, s'il est question d'Antioche, c'est parce que Lucifer a commencé là le schisme dont les effets se sont fait sentir *en Occident* durant au moins quarante ans.

Il ne suffit cependant pas de dire ici que la place donnée à ce concile et à ses suites s'explique par le fait que Rufin, un Occidental, écrit pour des Occidentaux. Les historiens grecs qui le suivront, et qui l'utiliseront, auraient pu nous donner le pendant oriental s'ils en avaient disposé dans l'*Histoire* de Gélase. Leur silence est éloquent *a contrario*. Seul Sabinus d'après Socrate – et non Gélase ! – devait s'intéresser à cet « après Constantinople 360<sup>90</sup> ». La lettre à

---

89. Y.-M. DUVAL, « Sur quelques sources latines de l'*Histoire de l'Église* de Rufin d'Aquilée », in *Cassiodorus* 3, 1997, p. 131-151 et particulièrement p. 136-148.

90. Philostorge non plus n'est ici d'aucun secours.

Jovien écrite en 365 par Mélèce a, entre autres, comme cosignataire Acace<sup>91</sup> de Césarée, le métropolitain de Jérusalem, et son prédécesseur<sup>92</sup>. « Gélase » aurait eu tout intérêt à insister sur l'adoption par ce groupe de la formule de Nicée et au moins sur l'importance croissante prise désormais par Mélèce dans la vingtaine d'années qui suivirent et qui conduisirent à la reconnaissance officielle de Cyrille de Jérusalem. De tout cela, rien, même chez Théodoret, fervent défenseur de Mélèce. Ne serait-ce pas, une fois encore, parce que Gélase, le vrai Gélase, n'apportait rien en ce sens ?

Yves-Marie DUVAL

---

91. Sur Acace, le défenseur de la formule de Rimini-Constantinople *homoios kata tas graphas*, ignoré par Rufin : J.-M. LEROUX, « Acace, évêque de Césarée », in *Studia Patristica* 8, Berlin, 1966, p. 82-85 ; J. T. LIENHARD, « Acacius of Caesarea : Contra Marcellum », in *Cristianesimo nella Storia* 10, 1989, p. 1-21 et surtout p. 1-7.

92. SOCRATE, *Histoire*, 3, 25, 18 (p. 227, l. 3) ; SOZOMÈNE, *Histoire*, 6, 4, 6 (p. 241, l. 9-10).

RÉSUMÉ : Le concile d'Alexandrie qui, en 362, établit les bases disciplinaires et doctrinales d'un retour à la foi de Nicée officiellement abandonnée deux ans plus tôt par l'adoption du Symbole de Niké-Constantinople, revêt dans l'*Histoire de l'Église* de Rufin une importance que ne lui donneront plus les historiens grecs du v<sup>e</sup> siècle. Ceux-ci taisent en particulier l'aspect disciplinaire de cette réunion qui s'était montrée clémente envers les évêques qui avaient accepté plus ou moins ingénument la foi de Niké-Constantinople. Rufin, qui a connu la situation de l'Église dans les années 360-380, s'attache à ce concile, et à sa mise en application en Occident par Eusèbe de Verceil et Hilaire de Poitiers, pour la bonne raison que celle-ci y rencontra l'intransigeance de Lucifer de Cagliari et de ceux qui se réclamaient de lui. L'attitude de Lucifer est présentée comme la conséquence du désaveu émis par Eusèbe de son action à Antioche en 362, sans que Rufin s'étende sur la suite de l'histoire de l'Église de cette cité. L'ensemble de l'arrière-plan, occidental, ne plaide pas en faveur d'une traduction par Rufin d'une *Histoire* grecque ; il invite, en revanche, à ne pas oublier un schisme qui a perturbé la vie de l'Église d'Occident et qui a encore un petit nombre d'adeptes au moment où Rufin écrit.

ABSTRACT : The Council of Alexandria, which, in 362 AD, established the disciplinary and doctrinal foundation to restore the faith of Nicaea officially abandoned two years earlier with the adoption of the Nicena-Constantinopolitan Creed, is considered a key point in the *History of the Church* by Rufinus. The historians of the fifth century did not pay much attention to it later on. In particular, they remain silent on the disciplinary aspects of this meetings which turned out to be flexible towards the bishops who had ingenuously accepted the Nicena-Constantinopolitan faith. Rufinus, who was well aware of the situation of the Church in the years 350-380, works closely on the council and its ruling in the West realised by Eusebius of Vercelli and Hilary of Poitiers, mainly because the later faced the unflexible Luciferius of Cagliari and his followers. Lucifer's attitude is shown as the consequence of the denying by Eusebius of his action in Antioch in 362 AD ; Nevertheless, Rufinus is not commenting much on the history of Church in this city. The background, which as an Occidental touch, does not give a proof that Rufinus translated a Greek History ; On the other hand, it is remainder of the schism which disturbed the life of the Occidental Church, producing a small number of believers still existing when Rufinus wrote.