

La doctrine de la création d'après l'Hexaéméron de saint Basile le Grand

par G.D. DRAGAS *

L'*Hexaéméron* de saint Basile est l'une des œuvres patristiques les plus importantes pour la doctrine de la création¹. Il se compose de neuf homélies qui ont été prononcées à Césarée de Cappadoce aux environs de 370 pendant cinq jours du jeûne du Carême. Selon Grégoire de Nysse, si Moïse nous a laissé dans le chapitre premier de la Genèse aux versets 1 à 28 le grain de sénevé de la cosmogonie divinement inspirée, Basile a eu le mérite de faire produire à cette semence l'arbre du Royaume de Dieu. Il a transformé la présentation toute simple de Moïse en une admirable philosophie². Grégoire déclare ailleurs que seul Basile a été capable d'avoir une intelligence adéquate de la création de Dieu, parce qu'il était lui-même véritablement créé à l'image de Dieu et avait reçu dans son âme la forme du Créateur. Ainsi est-il devenu le père commun et le maître des chrétiens, parce qu'il a fait connaître grâce à son interprétation le dessein suprême de l'univers et qu'il a introduit avec une ineffable sagesse³ à la vision authentique du monde créé par Dieu. Les paroles de saint Grégoire sont caractéristiques de la haute estime où cet ouvrage a été tenu par les générations suivantes. Il en est de même d'Ambroise, qui fit un usage exclusif de l'*Hexaéméron* de Basile dans son ouvrage du même nom⁴, ainsi que du grand savant Jean Philopon dans la défense et l'illustration

* Le Père George Dragas, prêtre grec, est professeur de patrologie à l'Université de Durham (Angleterre).

1. Pour le texte de l'*Hexaéméron*, on se référera aux éditions suivantes : J. GARNIER, *Sancti Basilii opera*, t. I, Paris, 1721, réédité par L. DE SINNER, Paris, 1839 ; MIGNE, *Patrologie grecque*, t. 29 (Paris, 1889), col. 4-208 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, texte grec, introduction et traduction par Stanislas GIET, « Sources chrétiennes », n° 26 bis, Paris, Le Cerf, 1968.

2. Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαήμερου (Apologie pour l'Hexaéméron), P.G. 44, 61 ss.

3. Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου (La création de l'homme), P.G., 44, 125.

4. Saint AMBROISE, *Hexaameron*, P.L. 14, 123-274 ; édition critique : C.S.E.L., 32.

de Basile qu'il présenta au VI^e siècle⁵. Et l'on pourrait citer tout un essaim de théologiens chrétiens qui ont été influencés par l'enseignement de saint Basile, y compris saint Augustin lui-même (grâce à la traduction de l'*Hexaéméron* en latin par Eustathe⁶).

Les neuf homélies de l'*Hexaéméron* de saint Basile constituent un exposé développé du premier chapitre de la Genèse. Aux données exégétiques viennent s'ajouter les conceptions scientifiques et philosophiques du temps dans les domaines de la cosmologie et de la physique, que Basile avait reçues au cours de ses études à l'Académie de philosophie d'Athènes. On trouve ici une tentative délibérée de coordonner l'exégèse biblique et la science grecque, mais les perspectives théologiques et leurs corollaires anthropologiques demeurent les paramètres fondamentaux de tout le traité. Ainsi la théologie et l'anthropologie sont-elles reliées entre elles à travers la science cosmologique et la philosophie. L'ouvrage de Basile est en cela un modèle pour tous les travaux qui s'efforcent de coordonner les acquis de la théologie et ceux de la science. Non seulement il fournit les principes de base d'une telle coordination, mais il réussit à y intégrer un intérêt fondamental pour l'homme. La magnificence du Dieu Créateur et son mystère surnaturel, qui n'est autre que la magnificence transcendante du Créateur lui-même, sont exposés de telle sorte que l'homme ne soit jamais négligé, mais occupe toujours une place centrale et représente la valeur suprême. Dans les paragraphes suivants, je m'efforcerai de laisser parler Basile et de présenter brièvement une vue d'ensemble de l'*Hexaéméron* en faisant ressortir les principaux axes de son contenu, en en déduisant les implications et en en soulignant l'importance. Cette présentation introduira au commentaire complet et à l'appréciation que je donnerai par la suite.

Compte tenu du caractère biblique et scientifique de l'ouvrage de Basile, on peut en répartir comme suit le contenu :

5. JEAN PHILOPON, surnommé aussi le GRAMMAIRIEN (env. 490 - env. 570), philosophe chrétien, homme de science et théologien, est connu par ses écrits contre la notion d'éternité du monde chez Aristote et Proclus. Son dernier ouvrage théologique sur la cosmologie, intitulé *Περὶ κοσμοποιίας Λόγοι ἑπτὰ* (*De Opificio Mundi*) (éd. G. REINHARDT, Leipzig, 1897), est une apologie de l'*Hexaéméron* de Basile contre les objections de Théodore et de Théodoret, ainsi qu'une mise en lumière et une amplification de ses contributions scientifiques. Cf. S. SAMBURKY, *The Physical World of Late Antiquity*, Londres, 1962, pp. 154-175 : intéressant essai sur les théories cosmologiques de Jean Philopon dirigées contre les aristotéliens de son temps. Cf. aussi A.H. ARMSTRONG éd., *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, Cambridge, 1970, pp. 477-483. Un essai sur le *De Opificio Mundi* de JEAN PHILOPON sera publié par nous à titre de développement du présent article.

6. L'identité d'Eustathe, traducteur latin de Basile, est objet de discussions. On trouvera une édition critique du texte dans « *Texte und Untersuchungen* », 66, Berlin, 1958. Cf. aussi l'article d'ALTANER dans *Z.N.W.*, 39 (1940), pp. 161 ss. Augustin semble avoir utilisé des documents basilien dans *De Genesi ad litteram* et dans *De Genesi contra Manichaeos*.

1)	Genèse 1, 1	Le ciel et la terre	Philosophie et physique
2)	1, 2-5	La terre	Philosophie et physique
3)	1, 6-8	Le firmament	Physique, météorologie, géographie
4)	1, 9-10	Les eaux	Géographie, géologie, physique
5)	1, 11-13	Les plantes	Phytologie, pharmacologie
6)	1, 14-19	Les astres	Astronomie, météorologie
7)	1, 20-23	Les poissons	Ichtyologie
8)	1, 24-25	Les animaux	Zoologie
9)	1, 26-27	L'homme	Anthropologie ⁷

1

Dès le début de la première homélie, Basile rejette l'opinion selon laquelle le monde serait venu à l'existence automatiquement de lui-même et affirme qu'il a reçu de Dieu son existence. Il fonde son affirmation sur l'autorité, digne de foi, de Moïse, dont il fait l'éloge en rappelant (d'après les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament) ses grands dons prophétiques. Il insiste en particulier sur le fait que Moïse était inspiré par Dieu ⁸.

En contraste avec les enseignements de Moïse, Basile présente ceux des sages de la Grèce. Ils ont élaboré de nombreuses théories sur la nature, mais ils n'étaient pas d'accord entre eux et se réfutaient mutuellement, de sorte qu'il ne pouvait en résulter aucune conclusion digne de foi ou faisant autorité. De telles conceptions sont donc pour saint Basile soit dépourvues de consistance, soit d'une valeur expérimentale mais, en tout état de cause, elles sont certainement limitées. Cependant, le point critique en ce qui concerne les enseignements des sages de la Grèce n'est pas la diversité de leurs conceptions, ni même le fait qu'ils se contredisent entre eux, mais leur ignorance de Dieu qui trouve sa contrepartie dans l'idée que le monde n'est pas gouverné par une cause intelligente (*αἰτίαν ἐμφορον*) ^{9a}. C'est leur athéisme qui les a conduits à imaginer que la cause de l'existence du monde lui était inhérente et qui les a amenés à élaborer diverses théories de causalité inhérente qui ressemblent à des toiles d'araignée. Basile fait allusion ici aux cosmogonies hylémorphiques de philosophes comme Anaxi-

7. Les deux homélies sur *La création de l'homme* (P.G. 44, 61 ss.) continuent à être matière à discussion. Mais il semble plus probable qu'elles sont authentiques.

8. *Hexaéméron*, I, 1.

9a. Il pense probablement ici à Anaxagore Clazomène qui, d'après DIOGÈNE LAERCE, identifiait l'esprit avec la matière (*Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, 2, 6). Cf. aussi le commentaire d'Aristote sur le matérialisme des premiers philosophes (*Métaphysique*, 1, 3, 983 B).

mandre, Anaximène, Empédocle, Héraclite, ou aux cosmologies des atomistes comme Leucippe et Démocrite⁹.

L'intérêt de Basile ne se concentre pas sur les détails des systèmes cosmologiques des Grecs, mais sur leur principe ultime, qui n'est autre que le cosmos lui-même — une sorte d'absolutisme ou de déterminisme cosmologique. Pour Basile, la cause de ce cosmocentrisme ultime se trouve dans son ignorance de Dieu. C'est leur athéisme foncier, dit-il, qui a conduit ces philosophes à construire un univers gouverné par la fortune et le destin. C'est donc ici qu'il voit le premier contraste important entre la tradition chrétienne et la tradition philosophique, et il le personnifie dans les personnages de Moïse et des philosophes grecs. Moïse dit : « Au commencement Dieu a fait... ». Le terme « commencement » manifeste que le monde ne se suffit pas, ne se produit pas lui-même, tandis que le terme « a fait » indique que Dieu a une puissance de loin supérieure à celle de toutes les réalités existantes. Moïse nous tourne alors vers le Créateur dont « il veut graver le nom précieux dans les âmes de ses auditeurs de sorte qu'ils ne puissent être amenés à s'écarter du chemin de la vérité à la faveur de raisonnements humains ». Ce Créateur n'est autre que le seul vrai Dieu que Basile appelle ici « la nature bénie, la bonté inépuisable, celle qui est aimée par toutes les créatures raisonnables, la beauté souverainement désirée, l'origine de tout ce qui existe, la source de la vie, la lumière intelligente (noétique), la sagesse ineffable, Lui qui au commencement a fait le ciel et la terre ». En d'autres termes, il identifie Dieu avec tout ce que sa culture lui présente de plus élevé et de plus vrai, mais il subordonne tout cela à l'unique principe théologique ultime — à savoir qu'au commencement Il a créé toutes choses — principe qu'il tire de la perception théologique de Moïse, inspiré par Dieu¹⁰.

En insistant sur le fait que le monde a eu un commencement, Basile critique du même coup le raisonnement de la philosophie grecque

9. Selon la première opinion, l'univers est l'infini (τὸ ἄπειρον) qui se divise en deux éléments (στοιχεῖα), le plein (τὸ πλήρες) et le vide (τὸ κενόν). Un nombre infini de mondes se crée et se dissout en ces deux éléments. Cela se produit lorsque des corps de diverses formes sont arrachés à l'infini et tombent dans le grand vide. Ils forment alors ensemble un tourbillon (remous, δίνη) au sein duquel ils éclatent avec fracas et se séparent. Certains d'entre eux ne peuvent se stabiliser et en conséquence tombent dans le vide, tandis que les autres se rejoignent et forment un système sphérique (DIOGÈNE LAERCE, *op. cit.*, 9, 30-31). Pour les atomistes au contraire deux éléments concourent au commencement de l'univers : les atomes (τὰ ἄτομα) et le vide τὸ κενόν) qui constituent un nombre infini de mondes engendrés et corruptibles. Ils cherchent le principe directeur de ce processus de génération et de corruption dans la combinaison du nombre infini des atomes qui forment des mélanges comme le feu, l'eau, l'air et la terre (les quatre éléments fondamentaux de la physique ancienne) et se combinent à nouveau pour produire d'autres systèmes complexes. Cf. ARISTOTE, *Sur l'âme*, 1, 2, 403 b ; CICÉRON, *De natura deorum*, 1, 24-26 et DIOGÈNE LAERCE, *op. cit.*, 9, 44.

10. *Hex.*, I, 2.

en faveur de son éternité et estime que ce n'est pas un raisonnement. Il est vrai, dit-il, que le mouvement circulaire des astres et en particulier le fait qu'ils reviennent à leur position initiale impliquent qu'ils n'ont pas de commencement (Aristote). Néanmoins, bien que la conférence ne présente pas de commencement, celui qui a placé les astres dans leurs cercles doit avoir commencé à partir d'un certain point, tout comme un géomètre dessine un cercle avec une pointe de compas, après en avoir fixé le centre. Ainsi, pour Basile, le monde a un commencement et cela implique en retour qu'il aura aussi une fin. Les passages de I Co 7, 31 et Mt 24, 35 en donnent la certitude. La différence principale entre les chrétiens et les philosophes grecs en ce qui concerne la conception du monde est donc que les premiers admettent son commencement et sa fin et que les seconds postulent son éternité. Le monde que nous voyons n'est pas absolu ; il est relatif et limité dans son existence. Son existence n'est pas nécessaire. Il est, mais il n'est pas nécessairement. Il cessera d'exister, bien qu'il doive être reconstitué. La géométrie, l'arithmétique, la stéréométrie et cette illustre science qu'est l'astronomie (que Basile surnomme « la vanité qui fait l'importante ») n'ont pas de fin parce que l'on présuppose erronément que le monde visible n'a pas eu de commencement. Ainsi les philosophes ont-ils entretenu l'idée que le monde coexiste éternellement avec Dieu (Platon, Aristote) ou même qu'il est lui-même le dieu éternel qui n'a ni commencement ni fin et qui est la cause de l'harmonie et de la désharmonie de ses différentes parties (stoïciens)¹¹.

Basile ne rejette ni ne sous-estime la compétence scientifique de ses contemporains. C'est plutôt à leur fondement logique (leur autonomie) qu'il pose des objections, parce que « celui-ci les fait aveugler les gens ou leur ôter la perception de la vérité ». Ce que Basile trouve inacceptable dans la science grecque, c'est qu'elle est unilatérale et fermée sur elle-même. Il fait allusion à Plutarque lorsqu'il observe que les Grecs sont capables de mesurer les mouvements des astres et de situer avec exactitude la position des planètes, mais ne peuvent trouver la voie qui conduit à Dieu, le Créateur de l'univers, qui est le juste Juge et rétribue chacun selon ses œuvres. C'est là une déclaration très importante, en particulier dans la référence à Dieu comme juste Juge et rémunérateur, parce qu'elle fait apparaître l'étroite interconnexion qui existe entre la doctrine de la Création et la moralité. Si Dieu n'est pas à l'arrière-plan de tout et si tout est gouverné par une causalité aveugle, le fatalisme est inévitable, la justice et la moralité sont inapplicables. La doctrine de la Création n'implique donc pas seulement

11. *Hex.*, I, 3. Cf. l'idée soutenue par Aristote que le ciel est une entité unique et éternelle qui ne connaît ni commencement, ni fin, ni génération, ni destruction (*Du ciel*, 2, 1, 283 b) ; cf. aussi l'identification du monde avec Dieu par Cléanthe (CICÉRON, *De natura deorum*, 1, 14) ; cf. encore le commentaire d'ORIGÈNE sur l'identification du monde avec Dieu par les Grecs, en particulier dans le système stoïcien (*Contre Celse*, 5, 581) et l'affirmation de Plotin : la masse totale de l'univers a toujours existé et existera toujours (*Ennéades*, 2, 1, 1).

que le monde ne se suffit pas à lui-même, mais aussi qu'il est imprégné d'une dimension morale parce qu'il est créé librement et qu'il est capable, en l'homme, d'une libre réponse. La notion de la téléologie du monde est étroitement liée à cette conception, notion qui est généralement absente de la pensée grecque, mais constitue un caractère distinctif de l'enseignement chrétien. Aux âmes, dit saint Basile, sera accordée une nouvelle vie, et ce monde-ci sera donc transformé. Si le monde actuel est adapté à notre vie actuelle, notre vie future exigera un monde nouveau. La notion de la fin de ce monde est aussi importante que celle de son commencement et elle aide à distinguer la pensée grecque de la pensée chrétienne. Comme le dit Basile, pour les Grecs, la fin et la régénération du monde (ἡ συντέλεια καὶ παλιγγενεσία τοῦ κόσμου) sont source d'hilarité, mais pour les chrétiens, c'est une affaire de justice, de renouveau et d'espérance¹².

Après avoir ainsi mis en relief la création et la contingence de ce monde, Basile s'attache au concept de commencement et y distingue six significations différentes, qu'il applique tour à tour à l'interprétation du texte de Gn 1, 1. Ce sont les sens 1) métaphysique, 2) temporel, 3) fonctionnel, 4) matériel, 5) artistique et formel, 6) téléologique. Le premier rend raison de tous les autres et s'en différencie par sa transcendance. Basile l'établit en prouvant que le commencement préexiste à ce qui commence à partir de lui¹³. Il fournit ici divers exemples à l'appui de son affirmation, mais il utilise aussi le concept du commencement transcendant pour présenter un aspect du monde qui est spécifiquement chrétien et est totalement absent des cosmogonies scientifiques des Grecs. C'est le monde des puissances spirituelles, les anges. Moïse a gardé délibérément le silence à ce sujet, dit Basile, non pas qu'il l'ait ignoré, mais parce qu'il avait conscience que ses auditeurs n'étaient pas encore à même d'être initiés à des réalités aussi mystérieuses. Les spécialistes ont reconnu ici l'influence d'Origène sur Basile, influence particulièrement évidente en ce qui concerne la notion de la condition intemporelle et incorporelle (αἰώνιος καὶ ἀσώματος) des anges, par opposition ou par distinction d'avec la condition temporelle et corporelle de cette création. Mais il n'en demeure pas moins que Basile se tient principalement sur le terrain biblique, comme le manifestent ses références à l'enseignement paulinien de Col 1, 16 et à des passages comme Rm 8, 38 et Ep 1, 21, qui mentionnent des réalités spirituelles comme les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Seigneuries, les Puissances, les Anges et les Archanges. L'intention de Basile est de conserver à l'univers une dimension spirituelle qui ne peut être perçue par une simple référence à des corps ou à des atomes primordiaux, à des pleins et à des vides. Ainsi, en parlant de ce monde spirituel qui a été créé avant le monde actuel et matériel, Basile parle aussi de la lumière intelligente (noétique) qui illuminait la béatitude des créatures

12. *Hex.*, I, 4.

13. ἡ ἀρχὴ κατὰ φύσιν προτέτακται τῶν ἀπ' αὐτῆς, *ibid.* P.G. 29, 12 C (dans l'édition des « Sources chrétiennes » [S.C.], *op. cit.*, p. 104).

célestes qui aimaient Dieu, c'est-à-dire de ces intelligences que nous ne pouvons pas comprendre. C'est là une lumière spirituelle propre aux réalités spirituelles intelligentes, qui transcende les conditions spatio-temporelles du monde visible et ne peut être saisie par elles. La distinction que fait Basile entre le monde invisible des anges et le monde visible de l'univers matériel ressemble en bien des points à la distinction platonicienne entre l'être et le devenir, le noumène et le phénomène. Mais l'inspiration biblique de Basile différencie en des domaines nombreux et essentiels ses propres perspectives des vues platoniciennes. Le monde des anges est créé *ex nihilo* tout comme le monde des devenirs. Son statut ontologique n'est pas statique, mais intelligent, et se caractérise par un mouvement lumineux et libre. Lorsqu'on étudie l'angéologie de Basile dans son ensemble¹⁴, on peut constater que la distinction n'est pas faite dans l'intention de déprécier le monde visible ; au contraire, les anges sont des esprits serviteurs de Dieu qui sont envoyés dans l'univers visible pour aider l'homme à atteindre sa maturité et à réaliser les desseins de Dieu. Ce qui est d'une importance capitale ici, c'est de voir que l'homme, habitant du monde visible et participant du monde invisible, unit ensemble les deux mondes et devient leur téléologie commune. Bien que cet univers visible soit introduit après le monde des anges afin de l'en distinguer, il est avant tout une école (διδασκαλεῖον) et un lieu de formation (παιδευτήριον) pour les âmes humaines, auxquelles est accordée une destinée suprême. S'il est le lieu de ce qui grandit et se corrompt, il est avant tout une école pour les âmes destinées à l'éternité. Le cours du temps a été créé avec ce monde d'animaux, de plantes et d'autres créatures visibles et s'écoule comme eux sans laisser de traces de son passé, sans laisser saisir son présent, car il glisse des mains aussitôt qu'on en prend conscience. C'est là la nature des choses matérielles qui sont en devenir, qui changent et croissent avec le temps et dans le temps. Le temps et les choses en devenir sont liés. Cette dernière affirmation mène Basile au deuxième sens du « commencement », à savoir le temporel, et aux autres sens (déjà mentionnés ci-dessus) qui s'appliquent aux différents aspects de la création¹⁵.

Ces différents sens sont les principes fondamentaux qui président à l'agencement de la création tout entière, et la méthode déductive permet de les découvrir. Certes, dit Basile, nous pouvons découvrir le commencement temporel de ce monde, ses fondements (le ciel et la terre) ou sa logique interne (l'agencement harmonieux de l'univers) et même la téléologie du monde (c'est-à-dire le fait que le monde est pour les âmes raisonnables une école qui les conduit à la connaissance des réalités invisibles, Rm 1, 20). Mais lorsque nous découvrons effectivement ces commencements, nous nous apercevons aussi qu'ils s'éva-

14. Cf. des textes comme *De Spiritu Sancto*, 16, 38 ; *Adversus Eunomium*, 3, 2 ; *Quod Deus non est auctor malorum*, 8 s ; *In Psalmos*, 32, 4 ; 33, 12 ; 44, 1, etc. Cf. en particulier l'apologie par Jean Philopon de l'angéologie de Basile dans son *De opificio mundi*, I, 8-22, qui est le meilleur exposé sur ce sujet.

15. *Hex.*, I, 5. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, 5, 1, 1012 b, 1013 a.

nouissent au point même de leur commencement, parce qu'ils ont tous un commencement transcendant et qu'ils ont tous été créés de façon instantanée (*ἀκαριαίως*) et intemporelle (*ἀχρόνως*) et forment ensemble une unité diversifiée qui ne peut être divisée en commencements multiples. En conclusion, Basile revient au statut métaphysique du « commencement » et attire l'attention sur son sens théologique plus profond, qui n'est autre que la volonté libre et créatrice de Dieu (*τῆ βουλήσει τοῦ Θεοῦ*)¹⁶. Dans cette ligne, il insiste sur le fait que si le monde est une œuvre d'art, c'est un art créateur qui s'enracine dans la volonté créatrice de Dieu. Pour faire ressortir ce point, Basile se sert de la distinction aristotélicienne entre les trois types d'art, le théorique, le pratique et le créateur — le premier se rapportant à l'esprit, le deuxième à l'acte pur et simple (par exemple la danse ou le chant) et le dernier à un acte de création ou à la production d'un effet réel (*ἔργον*)¹⁷ — et prouve que c'est ce dernier qui s'applique effectivement dans le cas de la Genèse¹⁸.

A mon sens, le concept d'un commencement qui est à la fois singulier et pluriel, dans la mesure où il embrasse le monde en son ensemble et en ses parties, constitue la contribution chrétienne fondamentale de Basile à la cosmologie. Son élément le plus important est sa transcendance c'est-à-dire l'axiome selon lequel le commencement d'une chose est distinct de ce qui commence à partir de lui. Il est certain qu'on peut le retrouver dans la métaphysique épistémologique des Grecs, mais il ne s'agit pas ici d'une idée abstraite, mais de la volonté même de Dieu, le Créateur. Cela signifie que, quels que soient les principes que, grâce à la recherche, l'on puisse découvrir dans le cosmos, il ne faut pas commettre l'erreur de les transformer en entités existant par elles-mêmes ou inhérentes à l'explication du cosmos ; mais il faut percevoir le miracle de leur existence dans un acte divin de création transcendante. Cela signifie aussi que la Création comporte un élément miraculeux, qui s'enracine dans le transfert de l'*ἀρχή* transcendante (qui découle de la volonté et de l'acte de Dieu) aux *ἀρχαί* qui sont incorporées à l'univers visible.

Après ces observations préliminaires sur « le commencement », Basile porte son attention sur le ciel et la terre du texte de Gn 1, 1.

Le ciel et la terre, dit-il, sont les fins de l'univers (*ἄκρα τοῦ παντός*). Bien qu'ils ne soient pas mentionnés dans le texte mosaïque, les quatre éléments fondamentaux des physiciens (le feu, l'eau, l'air et la terre) sont, de fait, compris dans la référence que fait la Genèse aux deux fins de l'univers¹⁹.

16. *Hex.*, I, 6. Cf. l'opposition de Plotin à cette manière de voir, *Ennéades*, 2, 1, 1.

17. ARISTOTE, *Métaphysique*, 5, 1, 1025 b.

18. *Hex.*, I, 7.

19. *Hex.*, I, 8. Pour les quatre éléments naturels du pythagoricien Empédocle d'Agrigente, cf. DIOGÈNE LAERCE, *op. cit.*, 8, 76.

En ce qui concerne la substance du ciel et de la terre, Basile renonce à donner une réponse claire, mais il implique (en un sens anti-aristotélien) qu'ils sont tous deux composés des quatre éléments fondamentaux, bien que les cieux soient d'une texture plus fine. Ici encore, Basile soulève la question du lieu sur lequel se tient la terre, et il mentionne les théories d'Anaximène et de Thalès pour lesquels la terre repose respectivement sur l'air ou sur l'eau. Il désapprouve ce genre de spéculations et affirme qu'elles peuvent mener à des possibilités infinies, faisant très probablement allusion à Xénophane de Colophon qui aboutissait au concept d'un espace infini sous la terre²⁰. Quoi qu'il en soit au sujet des fondations de la terre, dit Basile, il ne faut pas perdre de vue la conception religieuse selon laquelle toutes choses sont tenues par la puissance de Dieu, le Créateur. C'est ainsi qu'à la question de savoir où est l'assise de la terre, il faut répondre en dernier ressort avec le psalmiste : « Dans les mains de Dieu sont les extrémités de la terre » (Ps 94, 4). C'est là, dit Basile, ce que l'on peut affirmer de plus sûr et ce que l'on peut entendre de plus utile²¹. Ainsi donc, il est clair que Basile, chaque fois qu'il s'affronte à une explication purement intrinsèque des phénomènes naturels, se tourne délibérément vers l'affirmation du fondement métaphysique qu'a leur existence dans la réalité transcendante de Dieu et insiste en même temps sur leur contingence et leur finitude. C'est là son principe fondamental. Mais il ne recule pas pour autant devant les explications de la science et, parfois même, hasarde ses interprétations personnelles. Dans le cas des fondations de la terre, par exemple, il dit qu'elle ne repose sur rien parce qu'elle occupe le centre de l'univers. Il suit en cela le raisonnement d'Empédocle sur le pouvoir de gravitation de la terre, raisonnement adopté par Aristote et selon lequel le monde est une sphère dont la terre est le centre²². Mais, après avoir dit cela, Basile demeure très prudent et interpelle ses auditeurs pour qu'ils tournent leur esprit vers la sagesse de Dieu qui dépasse et domine tout ce qui existe dans le monde. C'est là, il le répète, une voie beaucoup plus sûre. Le point important est que l'intelligence des paradoxes naturels ne minimise pas l'étonnement de la foi. Et même si cette intelligence fait défaut, il faut toujours s'en rapporter davantage à la foi qu'aux démonstrations de la logique (τὸ ἀπλοῦν τῆς πίστεως ἰσχυρότερον ἔστω τῶν λογικῶν ἀποδείξεων)²³.

Quant à la structure du ciel, Basile fait une nouvelle allusion aux diverses théories des Grecs, par exemple à celle d'Empédocle pour qui elle est constituée des quatre éléments, ou à l'opinion d'Aristote,

20. ARISTOTE, *Du ciel*, 2, 13, 294 a mentionné les vues d'Anaximène, d'Anaxagore et de Démocrite (pour qui la terre était plate), de Thalès de Milet (qui la voyait flotter sur l'eau) et de Xénophane de Colophon (qui pensait que la terre était infinie dans ses racines).

21. *Hex.*, I, 9.

22. ARISTOTE, *Du ciel*, 2, 13, 295 a ; 2, 14, 296 b ; 1, 7, 276 a, etc.

23. *Hex.*, I, 10.

selon laquelle le ciel est fait d'une quintessence (πεμπτουσία) ²⁴. Basile expose comment Aristote est arrivé à cette affirmation : il a constaté l'existence de deux mouvements linéaires fondamentaux, l'un ascendant (celui de l'air et du feu) et l'autre descendant (celui de l'eau et de la terre), et au-dessus de ces deux mouvements il a constaté l'existence d'un mouvement circulaire (le mouvement de la quintessence) qu'il a rattaché aux astres ²⁵. Basile exprime ses réticences par rapport à cette opinion et considère qu'il vaut mieux opter pour laisser de côté τὸν περὶ οὐσίας λόγον et se laisser convaincre par Moïse que Dieu a fait le ciel et la terre, et donc glorifier Dieu dont la puissance surpasse toute intelligence. Il conclut en disant que, bien que nous puissions ignorer la nature de bien des choses, celles qui tombent dans le champ de notre perception sont si merveilleuses que l'esprit le plus intelligent lui-même apparaît inférieur à la plus petite créature du monde — inférieur dans sa capacité à en rendre raison et donc inférieur dans sa capacité à en rendre à Dieu une louange adéquate ²⁶.

Dans la première homélie, Basile insiste sur le fondement transcendant de la création, qu'il rattache à l'action et à la volonté du Créateur. En ce qui concerne les structures internes du monde, il est souple et tolérant à l'égard des diverses théories, qu'il considère comme des spéculations limitées. Le principe important dans l'étude des structures internes du monde est la perception capitale de la création *ex nihilo* par la volonté de Dieu. Basile distingue aussi l'univers matériel du monde visible et la réalité invisible des anges, le premier étant corporel et lié au temps, à l'espace et à la matière, tandis que la seconde se caractérise par une intelligence indépendante (état noétique) qui, tout en étant créée, est étrangère au temps et à l'espace. L'homme est le centre de l'univers ; il est à la fois corporel et noétique (il a un corps et un esprit) et il est donc capable de percevoir ce qui est intrinsèque au monde et ce qui le transcende. L'homme est doué d'une double capacité de perception qui lui permet de percevoir les réalités corporelles et noétiques, mais en lui-même il unit la création invisible et la création visible et il est donc apparenté à la fois aux anges et aux choses.

2

La deuxième homélie de Basile traite de la « terre invisible et inachevée » (ραάότος καὶ ἀκατασκευάστος). Il est dit qu'elle était invisible parce qu'on ne la voyait pas, mais surtout parce qu'elle était recouverte par les eaux. En outre, la lumière n'existait pas encore et l'air, au-dessus des eaux qui recouvraient la terre, n'était pas éclairé

24. *Hex.*, I, 11. ARISTOTE, *Du ciel*, et PLUTARQUE, *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφους φυσικῶν δογμάτων*, 2, 11.

25. ARISTOTE, *Du ciel*, 1, 2, 269 a.

26. *Hex.*, I, 11.

(ἀφώτιστος). L'inachèvement de la terre dont parle Gn 1, 2 ss. fait allusion à l'absence de plantes et de créatures vivantes et non à l'absence de forme²⁷. A ce point, Basile discute assez longuement et rejette la théorie d'une matière préexistante à partir de laquelle le Créateur aurait modelé l'univers visible. Il insiste sur le fait que Dieu a créé *ex nihilo* à la fois la forme et la matière. Il a créé le ciel et la terre et les quatre éléments fondamentaux, à savoir la terre, le feu, l'eau et l'air, et les a tous unis par l'amitié en une harmonie et une cohésion uniques²⁸. Le caractère invisible et inachevé de la terre en Gn 1, 2 n'a rien à voir avec une matière dépourvue de forme. Il indique l'eau qui recouvrait la terre à l'origine et l'obscurité qui résultait de l'absence de lumière²⁹. Ici encore, Basile trouve l'occasion de rejeter le dualisme des « mythes impies », qui repose sur l'idée que l'obscurité (σκότος) qui plane sur l'abîme de la Genèse est une puissance mauvaise (δύναμιν κακὴν) qui s'oppose à Dieu. Telles sont, dit-il, les conceptions des Marcionites, des Valentiniens et surtout des Manichéens qui sont considérés comme la pourriture de l'Eglise. Ces blasphèmes mythiques contrastent avec le récit mosaïque qui est simple, profond et surtout marqué par la notion d'un Créateur unique et d'un monde unique. L'obscurité, dit Basile, est soit le lieu où se projette l'ombre d'un corps, soit un lieu privé de lumière³⁰. Le mal n'est pas une substance vivante (οὐσία ζῶσα) dotée d'une âme (ἔμψυχος) mais une disposition de l'âme qui est en contradiction avec la vertu à cause de son indolence (διάθεσις ψυχῆς ἐναντίως ἔχουσα πρὸς ἀρετὴν ἐκ ῥαθυμίας). Ce n'est pas une nature première (ἀρχέγονος φύσις) ; il a son origine dans une chute librement voulue. Quant aux « ténèbres extérieures » de Mt 8, 12, Basile les interprète en relation avec une « lumière extérieure ». C'est la lumière de l'intelligence qui éclaire les anges et les hommes. On la nomme « extérieure » pour la distinguer de la lumière de l'univers visible et matériel³¹. Enfin, en ce qui concerne l'« esprit de Dieu qui plane sur les eaux » en Gn 1, 2, Basile mentionne deux opinions, l'une qui y voit une référence au Saint-Esprit, l'autre qui l'identifie avec l'« air ». Il semble que, sans rejeter la première interprétation, il lui préfère la deuxième³². Le jour et la nuit de Gn 1, 5 ne doivent pas être interprétés par rapport au jour et à la nuit que nous connaissons après la création du soleil et de la lune, mais s'explique comme une sorte de contraction et de déversement de la lumière primordiale de la création (συστολή ... διάχυσις)³³. Basile

27. *Hex.*, II, 1, 2.

28. *Hex.*, II, 3. Cf. PLATON, *Timée* 30 a, et ARISTOTE, *φυσικὴ ἀκρόασις*, 3, 1, 201 a et *Métaphysique*, 7, 6, 1045 b.

29. *Hex.*, II, 4.

30. *Hex.*, II, 5.

31. *Hex.*, II, 6.

32. *Hex.*, II, 7.

33. *Hex.*, II, 9.

trouve significatif que le texte ne dise pas « premier jour » mais « un jour », parce qu'il indique un sens différent du mot jour qu'il ne faut pas entendre dans le sens qu'il a pris ultérieurement.

3

La troisième homélie de Basile traite du firmament que Dieu a créé le deuxième jour. Mais il commence par discuter les mots « Dieu dit », démythologisant le langage anthropomorphique de l'Ancien Testament, langage qui selon lui était nécessaire à l'époque où il a été employé pour la première fois. C'est un mythe, dit Basile, d'interpréter les mots « Dieu dit » de Gn 1, 6 dans la ligne d'une intelligence qui pense et choisit des concepts et projette la parole et la voix. Dieu, dit Basile, ne « parle » pas ainsi, parce que sa Parole est un mouvement intelligent de sa volonté. En d'autres termes, Dieu ne parle pas ; il veut quelque chose et l'impulsion donnée par le mouvement de sa volonté en produit la réalisation. Moïse le savait, mais il a ajouté les mots « Dieu dit » pour indiquer quelqu'un d'autre qui était présent à la création, qui « entendait le Père » et qui n'était autre que le Fils unique. Il est important de remarquer que les mots « Dieu dit » ne se rapportent pas au Fils unique mais à la Parole (expression de la volonté de Dieu) qu'entendait le Fils unique. La « parole » créatrice qui est impliquée dans Gn 1, 6 ne s'identifie donc pas avec le Fils unique de Dieu, mais avec la volonté de Dieu le Père³⁴.

En ce qui concerne le firmament lui-même, Basile commence par étudier son rapport avec le ciel qui a été créé le premier jour. Les physiciens, dit-il en faisant probablement allusion à Aristote³⁵, rejetteraient l'idée que le firmament pourrait être un second ciel. Ils n'admettent qu'un seul ciel composé d'un seul corps, qui est complet et doté d'un mouvement cyclique³⁶ et pour la formation duquel toute la substance céleste (la quintessence) a été utilisée. Mais d'autres physiciens, ajoute-t-il, croient qu'il existe un nombre infini de ciels. Ainsi Leucippe et Démocrite, selon Diogène Laërce³⁷, et il semble que Basile pensait à eux. Il préfère cette seconde opinion et s'oppose à l'idée que toute la substance a été utilisée pour la formation d'un seul ciel. Ici, il tire son paradigme des multiples bulles produites à partir de la même eau sur la base du même principe créateur. Mais il utilise aussi des preuves scripturaires comme « les trois ciels » de 2 Co 12, 2 et « les ciels des ciels » du Ps 148, 4. La suggestion qui est faite d'un second ciel en Gn 1, 6 n'est à son sens pas plus impossible que l'idée courante des sept ciels où se meuvent les astres et qui sont

34. *Hex.*, III, 2.

35. ARISTOTE, *Métaphysique*, 11, 8, 1074 a.

36. ARISTOTE, *Du ciel*, 1, 2, 269 a.

37. DIOGÈNE LAERCE, *op. cit.*, 9, 31 ; 9, 44.

imbriqués ensemble à la manière des branches d'un arbre qui s'enchevêtrent l'une dans l'autre. Il est clair que Basile se réfère ici à l'enseignement de Platon dans le *Timée*³⁸, pour lequel l'univers se compose de huit sphères ou ciels concentriques et transparents qui enveloppent la terre comme des pelures d'oignon et dont le centre est occupé par la terre. La sphère la plus proche de la terre est celle de la lune. Ensuite viennent les sphères du soleil et des cinq planètes (seules connues des anciens) et finalement la huitième et dernière sphère qui appartient aux astres immobiles. Toutes ces sphères forment, toutes les vingt-quatre heures, autour de la terre un cercle qui se meut d'est en ouest, mais les sept ciels intermédiaires se meuvent aussi indépendamment les uns des autres, accomplissant leurs cercles périodiques selon leur rythme, la lune en un mois, le soleil en un an, etc.³⁹. Basile rappelle alors l'idée de la musique cosmique créée, pensait-on, par les sept ciels lorsqu'ils accomplissent leurs rotations et que les hommes oublient parce qu'ils y sont accoutumés. Il critique également cette idée⁴⁰.

Il semble donc que Basile considère le firmament de Gn 1, 6 comme un second ciel, bien qu'il reconnaisse que pour certains chrétiens ce firmament ne soit qu'une explication du premier et unique ciel mentionné en Gn 1, 1. Pour ceux-ci, si le firmament était sphérique (comme Basile et ses contemporains le pensaient vraisemblablement), il n'aurait pu retenir l'eau qui était au-dessus de lui. La réponse oratoire de Basile visait à faire observer que les bords en Cappadoce étaient plats à l'extérieur et incurvés à l'intérieur⁴¹.

Basile fait remarquer aussi que dans l'Écriture le mot « firmament » connote la force (*ισχύον*) (Ps 17, 3 ; 74, 4 ; 150, 1), c'est-à-dire ce qui persiste et ne cède pas (*τὸ κραταῖον καὶ ἀνένδοτον*), tandis qu'en philosophie « firmament » signifie un corps solide par opposition à un corps mathématique, qui n'a que trois dimensions et est abstrait. Sur cette base, il affirme que le firmament de la Genèse a été vu comme une substance solide (*στερεὰ ὕλη*), capable de retenir l'eau glissante et facilement soluble, au-dessus de laquelle il n'y a ni glace ni cristal comme certains l'avaient suggéré⁴².

Basile poursuit en donnant les éclaircissements suivants. Les mots « qu'il y ait » dénotent la voix de la cause créatrice qui est le Père. Les mots « il fut fait » dénotent la puissance qui crée, c'est-à-dire le Fils⁴³. L'eau est ce qui recouvrait la terre à l'origine et qui fut séparée par le firmament. Dieu en a fait une grande quantité de façon à contre-

38. PLATON, *Timée*, 38 e - 39 a ; *Phèdre*, 245 c d e et *République*, 10, 616-617.

39. Cf. CICÉRON, *De Republica*, 6, 17 ; PLUTARQUE, *Περὶ φύγῆς*, 11.

40. *Hex.*, III, 3. Cf. aussi PLATON, *République*, 10, 615 ; *Timée*, 36 D ; et ARISTOTE, *Du ciel*, 2, 9, 290 b, 291 a.

41. *Hex.*, III, 3, 4.

42. *Hex.*, III, 4. Cf. aussi PLUTARQUE, *op. cit.*, 2, 11 et DIOGÈNE LAERCE, *op. cit.*, 8, 77.

43. *Op. cit.*

balancer l'élément du feu. Il en a fait assurément une quantité suffisante pour qu'elle dure jusqu'à la fin de ce monde⁴⁴. Mais, à la fin, le feu l'emportera et dominera tout⁴⁵. Le firmament n'est pas une réalité massive et solide mais l'atmosphère en laquelle la chaleur transforme l'eau de la terre⁴⁶. En Gn 1, 8, le firmament est appelé ciel par analogie avec le premier ciel, c'est-à-dire parce qu'il est vu (οὐρανός, de ὄραται), mais il n'est autre que l'atmosphère qui s'étend au-dessus de nos têtes (ὁ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς ἡμῶν ἀήρ)⁴⁷.

La distinction critique que fait ici Basile entre la simple profondeur de la vérité nue telle que la donne le récit biblique et les hypothèses nécessitées (τὸ κατηναγκασμένον) par la curiosité cosmologique des philosophes s'exprime avec force. La première est pour lui comme la beauté d'une femme dans son innocence et la seconde comme celle des prostituées. Comme les prostituées, les philosophes font apparaître des différences entre eux et se contredisent mutuellement. Ils prouvent ainsi qu'ils sont tous dans l'erreur. Basile donne comme exemple les théories stoïciennes de la conflagration et de la revitalisation (ἐκπύρωσις και ἀναβίωσις) qui s'élèvent directement contre la physique aristotélicienne⁴⁸. De même qu'il refuse les opinions contradictoires des philosophes, il répudie aussi les « théologiens chrétiens » (τοὺς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας) qui voient dans la distinction entre les eaux d'en haut et les eaux d'en bas une allusion aux bons (Ps 148, 4) et aux mauvais anges (Ep 6, 12). Ce sont là pour lui des contes de vieilles femmes (I Tm 4, 7), car « les eaux » de dessus les cieux qui louent Dieu dans le Ps 148, 4 ne sont pas plus raisonnables que « les cieux » du Ps 18, 2 qui racontent la gloire de Dieu ne sont doués d'une âme. L'opinion selon laquelle les cieux sont des puissances théoriques et le firmament une puissance pratique et active est peut-être ingénieuse étymologiquement, mais elle est naturellement fautive. L'hymne des trois Hébreux dans la fournaise dit (Dn 41, 48-49) que la rosée et la brume, ainsi que le froid et la chaleur chantent aussi les louanges de Dieu, mais cela ne signifie pas qu'on doive y reconnaître des entités invisibles et intelligentes. Le Ps 148, 7 fait même entrer les dragons et les abîmes dans le chœur de la création qui loue Dieu. Faudrait-il alors les considérer comme des entités raisonnables et existantes ?⁴⁹.

Basile commente enfin la phrase « et Dieu vit que cela était bon » (Gn 1, 8). « Bon » signifie ici utile ou intentionnel, ou apte à servir une fin précise ; il ne faut donc pas l'interpréter de façon anthropomorphique, comme si Dieu était pris par surprise devant le résultat concret de son activité créatrice. En d'autres termes, le mot « bon »

44. *Hex.*, III, 5.

45. *Hex.*, III, 6.

46. *Hex.*, III, 7.

47. *Hex.*, III, 8.

48. *Ibid.*

49. *Hex.*, III, 9.

prononcé par Dieu n'est pas d'ordre esthétique mais d'ordre téléologique⁵⁰.

Dans la conclusion de son troisième discours, Basile fait apparaître une fois de plus les perspectives théologiques et anthropologiques de sa cosmologie biblique. Voir et comprendre le monde comme il convient, c'est être conduit, à partir de la beauté des créatures, vers une perception adéquate du Créateur, c'est-à-dire voir « sa puissance et sa divinité » (Rm 1, 20). La terre, l'air, les cieux, l'eau, la nuit et le jour et toutes les choses visibles deviennent des rappels manifestes du Bienfaiteur. Il en résulte qu'aucune chance n'est donnée au péché et que l'ennemi ne trouve pas place dans le cœur ; mais grâce à une mémoire que ces rappels gardent constamment en éveil, Dieu habite en l'homme, et gloire et adoration lui sont rendues à chaque occasion et à jamais. Le monde est alors le théâtre de la révélation de Dieu à l'homme et le lieu où l'homme rend à Dieu gloire et adoration. Il est aussi le lieu où l'homme mène une vie authentique qui surmonte le péché et le mal.

4

La quatrième homélie commence par encourager ceux qui se sont détournés des spectacles populaires des jongleurs, des acrobates et des musiciens pour se tourner vers le Seigneur, lui qui est le grand thaumaturge et le grand artiste (ὁ μέγας θαυματοποιὸς καὶ τεχνίτης) qui les a invités à contempler « le laboratoire multiforme de la création divine » (τὸ μέγα τοῦτο τῆς θείας δημιουργίας ἐργαστήριον). C'est là le laboratoire qui comprend les cieux, en haut, ressemblant à un dôme (Is 40, 22), et la terre, en bas, de même que l'air et les eaux en haut et en bas⁵¹. Ce sont les eaux du bas que Basile envisage lorsqu'il explique le passage de Gn 1, 9-10 et en particulier la séparation des eaux et de la terre ferme. C'est après cette séparation, dit-il, que la terre devient visible⁵². Il emploie ici un langage poétique et biblique pour décrire comment les sources deviennent des rivières et se jettent dans la mer. Sa description imagée des brisants qui retombent sur eux-mêmes quand ils touchent terre y fait voir « la soumission de leur force au sable à cause de l'ordre de Dieu ». Basile suit en cela Jérémie (5, 22) qui fait ressortir la crainte de Dieu chez l'homme : « Ne me crains-tu pas, moi qui ai donné le sable comme limite à la mer » ?⁵³

Pour le rassemblement des eaux en un même lieu (μία συναγωγή), Basile indique le grand océan au-delà de Gadeira (Gibraltar), qui embrasse l'Île britannique et les Ibéries occidentales (Espagne). Il recon-

50. *Hex.*, III, 10.

51. *Hex.*, IV, 1.

52. *Hex.*, IV, 2.

53. *Hex.*, IV, 3.

naît qu'il existe d'autres rassemblements des eaux, plus restreints, et il passe en revue l'ensemble des données géographiques sur les différentes mers qui étaient connues de son temps (il les tire très probablement des *Météorologiques* d'Aristote)⁵⁴, de même que les indications géophysiques de son époque⁵⁵, et conclut en expliquant une fois de plus le bien fondé de cette séparation de l'eau et de la terre ferme et en mettant en relief la logique de la création⁵⁶. En exposant les bienfaits de la mer et des biens qui en sortent, Basile se réfère aux bienfaits de l'Eglise, qui prie Dieu en mêlant les voix, celles des hommes, celles des femmes, celles des enfants, comme les brisants qui viennent frapper la grève⁵⁷.

5

Dans la cinquième homélie, Basile traite de la botanique. Les plantes viennent après la séparation de l'eau et des continents. La voix de Dieu se transforme en lois de la nature (*νόμοι τῆς φύσεως*), ces lois qui résident à l'intérieur de la terre et donnent l'énergie nécessaire à la croissance des plantes. En étudiant la manière dont naissent les plantes, Basile insiste sur le fait que, dans le récit de la Genèse, l'apparition des plantes précède la création du soleil. Son intention est de faire pièce aux croyances populaires qui faisaient du soleil un dieu en insistant sur ses effets vivifiants⁵⁸. Il poursuit en faisant le tableau de la variété des semences et des plantes cryptogames et en fait une occasion de plus de nous tourner sans cesse vers la puissance et la sagesse du Créateur. En même temps, il se sert du caractère éphémère des plantes pour indiquer la nature éphémère de l'homme et fonder ainsi une vérité anthropologique au moyen de la vérité du monde. Ainsi la botanique considérée du point de vue de la théologie devient-elle une occasion pour condamner l'idolâtrie (culte du soleil) grâce à la révélation de Dieu et pour prendre conscience du caractère créé de l'homme⁵⁹.

C'est la même méthode qui apparaît dans le reste du discours. Basile traite successivement de l'ordre des plantes dans le récit de la Genèse et trouve qu'on peut continuer à l'appliquer de son temps⁶⁰, avec les plantes comestibles et les plantes vénéneuses⁶¹, les plantes

54. *Hex.*, IV, 4. Cf. ARISTOTE, *Météorologiques*, 1, 14, 352 b, etc. ou STRABON, *Géographie*, I, II, 31 ; XVII, I, 25.

55. *Hex.*, IV, 5. Il les tire d'ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*.

56. *Hex.*, IV, 6.

57. *Hex.*, IV, 7.

58. *Hex.*, V, 1.

59. *Hex.*, V, 2. Cf. ici THÉOPHRASTE, *Recherches sur les plantes* et *Des causes des plantes*.

60. *Hex.*, V, 3.

61. *Hex.*, V, 4.

potagères⁶² et les arbres fruitiers⁶³. Son intention est toujours de tirer des leçons de toutes ces créatures de Dieu pour la vie de l'homme. Il s'attarde particulièrement à décrire le vin qu'il met en parallèle avec l'Eglise⁶⁴. Lorsqu'il en vient aux arbres fruitiers et à ceux qui ne portent pas de fruits, et à la manière dont l'agriculture transforme ces derniers, il montre à quel point la vertu transforme les faiblesses de l'âme. A travers tout cela, il insiste sur le fait que les énigmes de la nature n'ont pas d'autre sens que de donner à l'homme des leçons de perfection et de l'amener à la vision de Dieu. Ainsi Basile considère que l'extraordinaire variété des plantes est l'écrin d'une magnifique téléologie destinée par le Créateur à l'éducation théologique de l'homme. Sa connaissance des plantes est très étendue et fait apparaître la joie innée qu'éprouve le chrétien d'être un homme de science dans le monde de son Dieu. C'est particulièrement manifeste dans ses descriptions des fruits, des sèves et des goûts⁶⁵, ou des forêts avec leurs nombreuses plantes aux multiples usages. Ces merveilleuses descriptions atteignent leur point culminant lorsque Basile lance à ses auditeurs ce défi enthousiaste : « Lorsque vous considérez tout cela, aimez d'autant plus le Créateur ! »⁶⁶. Enfin, pour conclure, Basile revient à la finitude des merveilles de la nature. En dépit de son étonnante variété, de sa richesse et de sa beauté, le cycle de la nature a eu un commencement et aura une fin. En d'autres termes, il n'est ni absolu ni définitif ; il repose sur la libre volonté de Dieu. Il n'est pas le signe d'une nécessité de nature, mais celui de la gratuité divine.

6

La sixième homélie s'ouvre par une déclaration qui insiste sur la nécessité d'une préparation adéquate de ceux qui viennent à l'Eglise pour entendre parler des merveilleux secrets de la grande cité de l'univers. Cette préparation implique que l'on adopte l'attitude qui convient à l'égard du monde et de ses phénomènes tels qu'on les rencontre dans la vie quotidienne (l'homme est invité à voir dans les événements quotidiens d'une part le Créateur transcendant et d'autre part l'homme lui-même, tel qu'il a été fait, qu'il est devenu et qu'il deviendra finalement par la grâce de son Créateur⁶⁷). En d'autres termes, une attitude authentique à l'égard du monde implique les deux paramètres ultimes de Dieu et de l'homme. Le monde n'est pas une fin en soi ; il est au service des desseins de Dieu sur l'homme.

62. *Hex.*, V, 5.

63. *Hex.*, V, 6.

64. *Ibid.*

65. *Hex.*, V, 8.

66. *Hex.*, V, 9.

67. *Hex.*, VI, 1.

C'est dans cette perspective que Basile poursuit son analyse de l'*Hexaéméron* avec le texte de Gn 1, 14 et qu'il examine la création des luminaires dans le firmament du ciel, à qui échoit la fonction d'éclairer la terre et de séparer le jour de la nuit. Son exposé comporte trois parties : il part de la théologie pour aboutir à l'anthropologie en passant par la cosmologie. Il montre en premier lieu dans la double affirmation « Dieu dit » et « Dieu fit » une révélation, sous forme mystique, du dogme de la théologie : Dieu le Père et son divin Fils. Il étudie ensuite le rapport entre la lumière que Dieu crée le deuxième jour et la lumière des luminaires. Quant à leur qualité propre, ces lumières ne sont pas différentes, mais la première indique la nature de la lumière créée, qui est une entité distincte, tandis que la deuxième n'a trait qu'aux astres qui véhiculent cette lumière initiale. Basile fait appel à la distinction entre le feu et la lampe qui le porte pour illustrer la distinction entre la « lumière immatérielle » (τὸ ἄυλον φῶς) du second jour de la Genèse et les astres qui en sont les véhicules matériels (ἄχρημα νῦν οἱ φωστῆρες). Enfin, il dépasse cette « lumière immatérielle » de l'univers visible et des astres pour atteindre à cette autre lumière, la « lumière spirituelle » qui est dans le Verbe de Dieu, que mentionne Jean (1, 8 s. et 8, 12) et qui est la source des « luminaires spirituels » du monde auxquels Paul fait allusion en Ph 2, 15. Celle-ci est la lumière du Verbe divin qui illumine les anges et tout homme qui vient en ce monde, la lumière rendue à l'homme par le Christ⁶⁸. Ainsi, de la théologie du Créateur (Père et Fils) de la lumière, Basile passe à la lumière visible de la création et à ses luminaires et conclut en montrant dans l'homme un luminaire de la lumière spirituelle de Dieu qui lui est communiquée par le Christ. Il établit ainsi cette vérité qu'une doctrine correcte de la Création doit impliquer Dieu, le monde et l'homme.

Après avoir exposé ces points de départ fondamentaux, Basile procède à certaines clarifications. En premier lieu, il confirme la distinction entre la lumière du deuxième jour et la lumière des astres en marquant la différence entre l'éclat de la lumière et le corps qui lui est soumis, par exemple le soleil. Ce dernier est une substance réceptrice (δεκτικὴ οὐσία) mais le premier est une qualité (ποιότης) destinée à être reçue. Basile reconnaît que qualité (ποιότης) et substance (οὐσία) sont inséparables (il suit Aristote), mais il insiste sur le fait que Dieu qui les a faites toutes les deux aurait pu aussi les faire séparément et pourrait encore les séparer. Il évoque le Buisson ardent comme un exemple éloquent de la capacité de Dieu à unir au buisson l'éclat du feu tout en empêchant celui-ci de brûler (Ex 3, 2). C'est exactement ce qu'affirme avec autorité le Ps 28, 7 : « La voix du Seigneur coupe séparément la flamme du feu ». Cette séparation dans la lumière de la qualité lumineuse et de la causticité se produira aussi, selon Basile, au jugement dernier, lorsque la première s'appliquera aux justes et la deu-

68. *Hex.*, VI, 2.

xième aux injustes. L'exemple des éclipses périodiques de la lune montre pour lui à quel point la qualité de la lumière est distincte de la substance lunaire. Cette même constatation s'applique au soleil, avec cette seule différence que ce dernier a reçu la lumière pour la conserver, pour ainsi dire, mélangée à sa masse, tandis qu'il n'en est pas ainsi de la lune. Ils sont ainsi devenus les signaux respectivement du jour et de la nuit⁶⁹.

Eu égard à la science contemporaine, ces spéculations de Basile sur la lumière et ses propriétés sont erronées. Mais, telles qu'elles sont et situées dans leur contexte spécifique (le débat avec les philosophes), elles ont le mérite de préserver une ouverture et une sensibilité aux données relatives à la lumière, qui ne laissent pas place à la rigidité des explications ultimes. Comme nous le verrons par la suite, c'est cette ouverture des observations de Basile sur la lumière et ses propriétés qui, au VI^e siècle, amena le physicien chrétien Jean Philopon à exposer ses théories avancées et « modernes ».

En ce qui concerne l'allusion faite par Gn 1, 4 aux astres comme signes des heures, des jours et des années, Basile l'associe aux phénomènes météorologiques, qu'il souligne en s'y attardant longuement⁷⁰. Cela lui fournit l'occasion de condamner l'invention perverse de la genethliologie (astrologie) qui rapporte la naissance des hommes aux signes du zodiaque. Il analyse la structure du cycle du zodiaque (ζωηφόρος κύκλος) et expose ses inexactitudes d'une manière qui rappelle les enseignements d'Hippolyte⁷¹. Il en ridiculise le système en affirmant qu'il repose sur l'idée que « les cieus déterminent notre avenir d'après les cris des animaux »⁷². Mais le vrai problème de la genethliologie, c'est qu'elle nourrit le déterminisme et détruit la liberté en même temps que la vertu et la loi. Elle est contraire à la raison et à la vérité parce qu'elle affirme que les astres produisent le mal et même qu'ils ont été créés mauvais⁷³. Rien, dit Basile, ne peut être plus éloigné de la vérité en particulier lorsqu'il s'agit de l'homme.

Pour Basile, les saisons sont l'hiver, le printemps, l'été et l'automne et il n'existe aucune mythologie à leur sujet. Le jour, c'est l'atmosphère illuminée par la lumière du soleil. Et les années sont en général des années solaires (comportant un seul cycle) et lunaires (comportant douze cycles ou treize mois tous les quatre ans)⁷⁴. Les astres sont appelés grands au sens absolu et non par comparaison⁷⁵. Le soleil est certainement un grand astre même s'il paraît petit parce qu'il est situé à une distance considérable de la terre. Il en est de même de

69. *Hex.*, VI, 3.

70. *Hex.*, VI, 4.

71. *Hex.*, VI, 5. Cf. HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, 4, 1-32 ; 5, 13.

72. *Hex.*, VI, 6.

73. *Hex.*, VI, 7.

74. *Hex.*, VI, 8.

75. *Hex.*, VI, 9.

la lune. Mais il est plus important de savoir que tous deux nous parlent d'une manière métaphorique de la vie humaine. Le soleil nous dit que notre vie est fondée sur notre Créateur et la lune que notre vie est transitoire⁷⁶. Enfin Basile affirme que les changements atmosphériques peuvent correspondre aux phases de la lune et conclut qu'il n'est pas une syllabe des paroles créatrices de Dieu qui soit sans effet ou sans but (μηδὲ μέγρι συλλαβῆς ἀργόν τι εἶναι τῶν θεοπνεύστων ῥημάτων)⁷⁷. Chaque chose est une œuvre (ἔργον) et accomplit un dessein spécifique, réalise un sens : tout contribue à l'éducation de l'homme.

Dans l'épilogue, Basile plaide contre la folie lunatique. Il insiste sur le fait que c'est grâce à la réflexion humaine que nous pouvons mesurer les mouvements de la lune et qu'il est donc inadmissible de prétendre que la lune exerce une action sur nos pensées et sur notre intelligence. Il termine enfin en faisant ressortir une fois de plus cette vérité que la marque propre des astres est de nous tourner vers la grandeur du Créateur. Il fait remarquer aussi que la valeur véritable de la grandeur de Dieu ne peut être pleinement appréhendée par de tels moyens et que la perception que nous pouvons en avoir par ses œuvres n'est qu'un pâle reflet de sa réalité, qui nous presse de lui rendre grâce pour sa bonté et sa sollicitude.

7

La septième homélie a trait à la création des êtres vivants en Gn 1, 20-21. Basile commence par une description de la variété des êtres aquatiques qui nous rappelle Aristote et Elien⁷⁸. Il poursuit en parlant des diverses espèces, depuis les coquillages jusqu'aux différentes espèces de poissons⁷⁹, et décrit de façon passionnante les habitudes alimentaires des êtres aquatiques dont il tire de nombreuses leçons morales pour la conduite humaine⁸⁰. Il est particulièrement impressionné par la manière dont les poissons gardent leur domaine dans la mer et y voit une indication de la logique que l'ordre du Créateur a insérée en eux. Il s'émerveille devant les poissons qui, sans être doués de raison, observent les lois de la nature comme principes directeurs de leurs mouvements, et expose la folie des hommes qui, tout en étant doués de raison, ne savent pas rester dans l'ordre et défient la logique que le Créateur leur a accordée en propre⁸¹. Il écrit :

J'ai vu ces choses, et je me suis émerveillé de la sagesse de Dieu qu'elles renferment. Les créatures privées de raison font leur salut, mais nous, les hommes, qui sommes des êtres raisonnables et dotés de l'éducation de

76. *Hex.*, VI, 10.

77. *Hex.*, VI, 11.

78. *Hex.*, VII, 1. Cf. ARISTOTE, *Histoire des animaux* et ELIEN, *De natura animalium*.

79. *Hex.*, VII, 2.

80. *Hex.*, VII, 3.

81. *Hex.*, VII, 4.

la loi, nous qui sommes dépositaires des promesses et qui avons reçu la sagesse de l'Esprit, nous organisons notre vie comme si nous avions moins de raison que les poissons. Ce dont nous avons besoin, c'est de retourner au lieu de notre salut.

Celui-ci n'est autre que l'Eglise, qui est l'objectif de l'exposé de Basile. Car, ainsi qu'il le déclare explicitement ici, son intention d'un bout à l'autre est de construire l'Eglise (εἷς μοι σκοπὸς πανταχόθεν οἰκοδομεῖσθαι τὴν ἐκκλησίαν)⁸².

Après avoir décrit d'autres phénomènes maritimes et divers êtres aquatiques, Basile conclut son séduisant discours par les propos suivants qui décèlent une fois de plus ses perspectives religieuses :

Remontons des profondeurs de la mer à la terre ferme, car, l'une après l'autre, les merveilles de la création sont tombées sur nous comme de hautes vagues et, de leurs assauts répétés, ont submergé notre raison. Je doute cependant que notre esprit ne rencontre pas de paradoxes plus grands encore sur la terre et ne choisisse comme Jonas de s'évader encore dans la mer (Jon 1, 3). Mais c'est comme si ma parole était tombée sur d'innombrables merveilles et avait oublié la règle de la symétrie. Elle a subi la même épreuve que les marins en mer qui, n'ayant aucun point fixe dans l'océan pour calculer la vitesse de leur navire, tombent souvent dans l'ignorance de la distance qu'ils sont à même de couvrir. Il semble toutefois que mon discours, en parcourant la création, ne s'est pas aperçu du grand nombre de questions traitées (...). Aussi, jetons l'ancre et attendons le jour où seront exposés les faits omis ; levons-nous, rendons grâce pour ce qui a été dit et demandons que soit complété ce qui a été omis.

La conclusion montre la vraie situation de l'homme dans la création. Il est l'adorateur de Dieu qui attend la révélation de Dieu⁸³.

8

La huitième homélie traite des êtres vivants de la terre (Gn 1, 24). Basile insiste en premier lieu sur le fait que le principe de cette création n'est pas la terre elle-même, comme l'avaient prétendu les manichéens, mais le Verbe de Dieu (ὁ θεῖος λόγος φύσις ἐστὶ τῶν γινομένων)⁸⁴. Il poursuit en montrant que l'expression « âme vivante » se rapporte à l'âme sans raison des animaux, qui est différente de l'âme raisonnable des hommes. L'âme des animaux est dans le sang, comme le sang est dans la chair et comme la chair est dans la terre. Elle ne préexiste pas au corps, mais entre dans l'existence en même temps que lui et ne lui survit pas après la mort. Le but principal de cette explication est de condamner la théorie hérétique de la transmigration des âmes⁸⁵.

Basile procède ensuite à la description des oiseaux et des volatiles

82. *Hex.*, VII, 5.

83. *Hex.*, VII, 6.

84. *Hex.*, VIII, 1.

85. *Hex.*, VIII, 2. Cf. DIOGÈNE LAERCE, *op. cit.*, 8, 13.

de toute espèce qu'il avait omise dans son sermon précédent⁸⁶. En parlant des activités et des différentes habitudes et façons de vivre de ces créatures, il attire à nouveau l'attention sur « les lois de la nature qui ont été posées par le Créateur afin d'apprendre aux hommes à chercher leur salut en Dieu qui a la puissance et qui prend soin de tout ce qu'Il crée ». Le principe qui gouverne la réflexion de Basile dans toutes ces descriptions est que Dieu a fait toutes choses pour l'homme parce que seul l'homme a été fait à l'image de Dieu⁸⁷. Il est important de remarquer à ce propos que, pour lui, l'homme est « la couronne de la création non pas parce que, en tant que créature, il est plus avancé que tous les autres êtres, mais à cause de la grâce de l'image ». Il n'est pas le chaînon le plus élevé d'une évolution des êtres créés, il est avec Dieu dans une relation spéciale.

Basile tire d'intéressantes leçons morales des mœurs des oiseaux, comme les grues, les cigognes, les hirondelles, les alcyons, les tourterelles, les aigles, et toutes sortes d'insectes, en particulier les abeilles, et aboutit finalement à sa grande conclusion. Tous ces êtres ont été créés par l'ordre de Dieu et, lorsqu'il vous advient de les connaître, vous êtes amenés à vous émerveiller de la sagesse de Dieu et à le glorifier à travers sa création. En tout ce que vous rencontrez, vous découvrez qu'il ne se trouve rien de plus ou de moins que le nécessaire. En d'autres termes, le monde présent, envisagé dans le détail, est le meilleur et le plus acceptable de tous les mondes possibles (οὐδὲν περιττότερον τῆς χρείας οὔτε μῆν ἐλλειπόν τι τῶν ἀναγκαίων ὁ Θεὸς ἡμῶν ἔκτισε)⁸⁸.

C'est là un réalisme théiste et créationniste qui frappe à la racine les déterminismes idéalistes de tous les sécularismes, qu'ils soient idolâtres, déistes ou même athéistes. C'est un réalisme qui découvre le sens et l'espérance dans ce monde contingent parce qu'il refuse d'y voir la réalité ultime et parce qu'il le relie à la liberté et à la volonté transcendante de Dieu.

9

La neuvième homélie commence par une attaque de l'interprétation allégorique du premier chapitre de la Genèse, interprétation qui avait été mise en avant par certains chrétiens à des fins apologétiques. Basile insiste sur le fait que le récit de Moïse n'est pas moins important que les diverses cosmogonies, proposées par les hommes de science, qui ont été bâties sous un angle différent et qui, en tout cas, se contredisent et s'annulent mutuellement. Moïse, dit Basile, ne s'occupait pas de la forme du monde ni du fait que le diamètre de la terre était de 18 000 stades (c'est-à-dire 33 500 kilomètres — les calculs actuels l'établissent à 40 076 km). Il n'a pas mesuré l'ombre de la terre ni

86. *Hex.*, VIII, 3.

87. *Hex.*, VIII, 4 s.

88. *Hex.*, VIII, 7.

examiné comment cette ombre se projette sur la lune et donne naissance aux phases croissantes et décroissantes de cette dernière. Mais l'absence de renseignements de ce genre ne rend pas son récit inspiré moins important que la « vaine sagesse » des cosmologies païennes. Ainsi les tentatives faites par ceux qu'embarrasse la simplicité de Moïse pour inventer toutes sortes d'allégories ne sont pas seulement vaines, mais également futiles⁸⁹.

Gn 1, 24 fait état d'un mouvement de croissance progressif qui s'accélère jusqu'à ce qu'il arrive à son achèvement. Il en est comme d'une balle qui tombe d'une hauteur et continue à rouler jusqu'à ce qu'elle retrouve son équilibre sur un plan horizontal. Mais ensuite, lorsque l'ordre de Dieu atteint son but, il demeure une loi du monde créé qui le pousse toujours vers l'avant en un incessant mouvement de reproduction. Il demeure constant, pour ainsi dire, à l'intérieur de la terre, et ainsi la terre devient la servante des desseins du Créateur. C'est ce mouvement constant dont nous faisons l'expérience, dit Basile, lorsque nous regardons le monde⁹⁰. Il faut noter ici la présence d'une certaine notion d'« évolution » qui, toutefois, n'apparaît effective qu'à un stade initial et qui finalement se stabilise en devenant une sorte de loi ou d'ordre de génération incorporée à l'être de la création. Mais l'importance de l'enseignement de Basile sur ce point ne consiste pas principalement dans les détails de sa perception du mouvement de la création, ni même dans l'évolutionnisme initial qu'il suggère ; elle réside dans son insistance sur le caractère théologique et téléologique de la cosmogonie mosaïque et sur la valeur de sa simplicité. D'autre part, dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons nous empêcher de trouver ingénieuse la suggestion de Basile. Il s'agit en effet d'un évolutionnisme qui ne contredit en rien la *creatio ex nihilo* initiale ni la téléologie cosmologique qui est liée à la croissance de l'homme et à sa destinée en Dieu.

Ici encore, en partant des êtres animés de la création terrestre, Basile saisit l'occasion de faire un certain nombre de réflexions intéressantes, dans les domaines anthropologique et théologique. Tout d'abord, en marquant le contraste entre l'homme, ἄνθρωπος, qui est fait pour regarder en haut (ἄνω τρέπειν τὴν ὄψιν), et les animaux qui sont faits à partir de la terre et pour la terre, il met en relief la destinée théologique de l'homme, à savoir le fait que seul il regarde en haut, vers Dieu, vers le Christ, vers le Ciel et la Jérusalem céleste. Ensuite, en analysant la vie des divers animaux et les aptitudes caractéristiques de chacun d'eux au service de leur adaptation à l'environnement et aux saisons, il élabore une théologie de la création basée sur la sollicitude providentielle de Dieu et en particulier sur la notion d'« économie divine des lois de la nature »⁹¹. Cette économie des lois de la nature est également

89. *Hex.*, IX, 1.

90. *Hex.*, IX, 2.

91. *Hex.*, IX, 3.

présente dans l'homme. Elle est en jeu dans l'état de santé de l'homme, car la santé, dit Basile, est en réalité l'équilibre des énergies naturelles qui trouvent leur point d'application à la fois dans le corps et dans l'âme. Basile attache une importance particulière à la relation entre parents et enfants et à l'amour qui les unit et il renvoie à Ep 6, 1-4 comme à la manière de Paul de « resserrer les liens de la nature humaine ». Les relations entre parents et enfants comme économie des lois de la nature s'appliquent aussi bien aux hommes qu'aux animaux⁹². Ainsi, en insistant sur le fait que rien n'arrive en ce monde aux animaux et aux hommes qui ne soit marqué de la sollicitude providentielle de Dieu, il en arrive une fois de plus à la conclusion que ce monde, objet de la sollicitude de Dieu, est le meilleur monde possible. Cette perfection est à entendre en ce sens que le Créateur n'a rien ajouté de superflu comme il n'a rien omis de nécessaire, οὔτε περιττόν τι ὁ κτίσας προσέθηκεν, οὔτε ἀφεῖλε τῶν ἀναγκαίων... et un peu plus loin, ἀληθῆς ὁ λόγος ὅτι οὐδὲν περιττόν οὐδὲ ἐλλειπτόν ἐν τοῖς κτισθεῖσι δυνατὸν εὐρεθῆναι.⁹³

Finalement, Basile se tourne vers la création de l'homme ; il se borne à quelques réflexions préliminaires et annonce son intention de traiter le sujet plus longuement à une autre occasion⁹⁴. La connaissance de cette créature est, dit-il, la plus difficile, comparée à la connaissance de toutes les autres créatures du monde. Et cependant, comme l'indique clairement le Ps 138, 6, plus que la connaissance du ciel et de la terre, la connaissance de l'homme oriente vers la connaissance de Dieu, le Créateur. Cela apparaît déjà en Gn 1, 26, car nous y trouvons surtout une révélation cachée du mystère de la sainte Trinité. Alors qu'auparavant ce mystère (que Basile appelle « le kérygme de la théologie ») était caché dans les profondeurs, maintenant que la création de l'homme est sur le point de se faire, la foi est présentée à découvert et le dogme de la vérité devient beaucoup plus lumineux. Basile met en parallèle les mots de Gn 1, 24, « faisons l'homme », et l'affirmation de Hb 1, 2-3, « par qui il a fait les siècles et qui porte l'univers par la parole de sa puissance », et rejette l'interprétation juive pour laquelle le premier texte (et en particulier le pluriel ποιήσωμεν) se rapporte en réalité à Dieu parlant aux anges. La preuve qu'il ne peut en être ainsi est pour Basile l'expression « à notre image » (Gn 1, 26) qui ne peut s'appliquer aux anges. Au contraire, le Nouveau Testament prouve abondamment que le Fils de Dieu peut être une seule εἰκών avec Dieu dans la mesure où il est « la splendeur de sa gloire et la marque de son existence » (Hb 1, 3), ou « l'icône du Dieu invisible » (Col 1, 25), ou lorsqu'il affirme « Moi et le Père nous sommes Un » (Jn 10, 30) et « Qui m'a vu, a vu le Père » (Jn 14, 9). En reprenant Gn 1, 27, Basile affirme que le kérygme de la théologie s'y trouve achevé. Tandis que, en

92. *Hex.*, IX, 4.

93. *Hex.*, IX, 5.

94. *Hex.*, IX, 6.

Gn 1, 26, le verbe « faire » est au pluriel (ποίησε ωήν) et indique donc les personnes de la Trinité, en Gn 1, 27, il est au singulier (έποίησεν) et indique ainsi l'unité de la divinité. Dans le premier cas, c'est le Juif qui est interpellé par la confession de la Trinité, mais dans le deuxième, c'est le Grec qui est objet de critique (Basile pense probablement aux Anoméens) puisque l'unité de Dieu y est affirmée contre le danger de polythéisme. Les mots « à l'image de Dieu, il le créa », par opposition aux mots « à son image », sont particulièrement importants, parce que l'image n'est pas celle d'une seule personne mais celle de Dieu, la Sainte Trinité.

*

**

Par mode de conclusion, on peut tenter maintenant de résumer la doctrine de la création chez saint Basile.

Tout d'abord et avant tout, selon les traditions de l'Eglise, Basile situe le commencement du monde au-delà de lui-même dans l'acte transcendant, volontaire et libre de Dieu. Le monde a été créé *ex nihilo* par la volonté de Dieu. En insistant sur ce point, Basile s'oppose à la fois au monisme et au dualisme cosmologiques. Il rejette d'une part comme hérétique le panthéisme philosophique et le déterminisme fataliste des Grecs, qui reposent sur la doctrine erronée de l'éternité et de l'autosuffisance du monde. Il refuse d'autre part tous les modèles de dualisme cosmologique, qu'ils soient philosophiques, comme ceux qui s'appuient sur les distinctions radicales entre la forme et la matière ou sur l'essence des quatre éléments et la quintessence, ou qu'ils soient mythologiques, comme ceux des gnostiques et des manichéens, dont le fondement est un dualisme ontologique entre la lumière et les ténèbres, le bien et le mal.

Saint Basile maintient d'une part la distinction entre Dieu et le monde créé, en insistant sur la transcendance et l'éternité de Dieu et sur le caractère transitoire et temporel du monde, et d'autre part l'unité du monde, même s'il y distingue deux dimensions existentielles, l'une qui concerne les anges (réalités noétiques ou intelligentes) et l'autre qui concerne les choses (la création visible et matérielle). C'est dans l'homme que cette unité de l'existence invisible et noétique et de l'existence visible et matérielle peut se déceler avec le plus de clarté, non seulement parce que l'homme participe existentiellement à ces deux dimensions, mais aussi parce que sa destinée vis-à-vis de Dieu est la clef de la destinée de la création entière sous ces deux aspects. Ce dernier point est d'une telle importance qu'il donne sa coloration à chaque page de Basile dans son profond exposé sur le monde et ses parties. Depuis les anges les plus élevés au-delà des structures spatiales et temporelles du monde visible et depuis les grands luminaires des cieux jusqu'aux créatures les plus infimes de l'eau, de l'air et de la terre, un seul fil téléologique tient tout ensemble et il s'identifie à la providence de Dieu pour l'homme. Cela implique évidemment pour

l'homme des capacités propres de même que des responsabilités spéciales. C'est assurément du bon ou du mauvais usage de ces capacités que naît le problème du bien et du mal, qui cependant ne peut avoir de conséquences ontologiques ultimes, étant donné que Dieu tient ensemble et gouverne toutes choses par sa puissance.

Ce n'est pas seulement le commencement, c'est aussi la fin et le renouveau de ce monde qui s'enracinent dans la destinée de l'homme. Ainsi, tout en mettant l'accent sur le fait que le monde actuel aura une fin, Basile insiste également sur la contrepartie, à savoir qu'un monde nouveau devra être créé, où l'humanité justifiée et sauvée pourra faire sa demeure. Il est donc bien clair que la cosmologie de saint Basile a pour paramètres de base Dieu et l'homme, ainsi que notre exposé détaillé l'a amplement démontré. Hors de ces paramètres, la cosmologie dégénère en monismes ou en dualismes qui mettent à mort Dieu et l'homme par un déterminisme aveugle, ou bien divisent leurs êtres en deux entités adverses au service d'une implacable utopie. La primauté de Dieu et de l'homme dans le cosmos est le legs durable de saint Basile à la théologie et à la pensée chrétiennes des générations suivantes, y compris la génération actuelle. Si merveilleux, puissant et même effrayant que puisse être le monde, le fait que son existence s'enracine dans la bonté transcendante et dans la liberté de la volonté de Dieu donne l'assurance qu'il n'est pas hanté par une nécessité ultime ou un déterminisme néfaste. C'est cette perception fondamentale chrétienne du cosmos qui ouvre la voie à une activité vraiment scientifique en faveur de l'homme — point de doctrine qu'établit l'*Hexaéméron* de saint Basile de la manière la plus convaincante et la moins prétentieuse qui soit.

L'œuvre de saint Basile est d'une importance particulière pour la position chrétienne en ce qui concerne la relation entre la théologie et la science. Elle démontre que, bien loin de devoir adopter une attitude hostile ou négative à l'égard de la science, le chrétien est incité par son humanisme théologique à s'engager dans l'activité scientifique. Sans doute préfère-t-il pénétrer dans la sagesse des merveilles de la création (le laboratoire divin de son Créateur) plutôt que de passer son temps à s'occuper des prodiges artificiels et des tours des jongleurs, acrobates ou autres. Mais en s'engageant dans la science du monde, l'homme de science chrétien (Basile en l'occurrence) sait qu'elle n'est pas une fin ultime mais qu'elle a une fonction d'utilité et de médiation. Pour cette raison, il peut faire progresser la science plus que le non-chrétien. Il peut, par exemple, bannir de son astronomie la genethliologie (astrologie) perverse ; il peut distinguer la nature de la lumière des luminaires et en tirer d'intéressantes conclusions sur ses propriétés. D'une façon générale, il peut démythologiser le monde des associations fantaisistes bâties par l'imagination humaine et, en dernière analyse, en arriver à reconnaître sa transparence qui oriente au-delà de lui-même vers la puissance et la divinité de son Créateur. L'homme de science chrétien connaît les limitations de sa compétence scientifique de même que ses

possibilités ; il sait qu'il ne doit pas se reposer sur sa vue mais sur sa raison⁹⁵. Il sait aussi qu'il est mauvais de laisser son imagination courir et sortir des limites intrinsèques fixées par le Créateur aux créatures elles-mêmes⁹⁶. Il est guidé dans ses recherches par la conviction que rien dans le monde n'est une question de chance, parce que l'œil de Dieu, pour ainsi dire toujours en éveil, veille sur chaque chose et par sa présence procure le salut de toutes⁹⁷. Il sait qu'il n'a pas le droit d'être paresseux sous prétexte d'ignorance, parce qu'il a en lui-même la capacité de découvrir ce qui est bon et profitable pour lui⁹⁸ et que « ce qu'il gagne par son travail, il le reçoit avec joie et le garde avec diligence, tandis que ce dont il s'empare avec témérité, il n'en fait aucun cas »⁹⁹. Enfin il sait que l'Écriture a omis bien des choses « parce qu'elle veut former notre esprit en nous donnant l'occasion de découvrir par nous-mêmes ce qu'elle a passé sous silence »¹⁰⁰.

Saint Basile nous a laissé dans son *Hexaéméron* deux leçons d'une valeur permanente : a) aucune cosmologie cohérente ne peut être construite sans faire de Dieu, le Créateur, le principe ultime et transcendant de toutes choses, et sans faire de l'homme la clef de la destinée du monde ; b) l'homme a le pouvoir et la vocation de s'adonner à la science du monde, non pas comme si le monde avait une valeur ultime, mais en tant qu'il est un moyen de communication entre Dieu et l'homme. Saint Grégoire de Nazianze s'exprime en ces termes : « Lorsque je prends dans mes mains l'*Hexaéméron* de Basile et que je le lis à haute voix, je suis avec le Créateur, je connais les raisons de la création et ainsi je m'émerveille plus que jamais devant le Créateur, rien qu'en entrant dans la vision du maître »¹⁰¹.

95. *Hex.*, VI, 11. Basile écrit ici : « Il nous faut donc avouer sagement notre faiblesse », P.G. 29, 144 D (S.C., p. 385). Il ajoute plus loin : « Garde-toi du moins de mesurer la lune à ce que tu en vois, mais (fais confiance) à ta raison, beaucoup plus pénétrante que tes yeux pour découvrir la vérité », P.G. 29, 145 A (S.C., p. 385).

96. *Hex.*, III, 4. « Instruits que nous sommes par l'Écriture à ne pas laisser notre esprit divaguer au-delà des connaissances qui nous sont concédées », P.G. 29, 61 C (S.C., p. 211).

97. *Hex.*, VII, 5. « Rien d'imprévu, rien qui soit négligé de la part de Dieu. Tout s'offre à son regard qui jamais ne sommeille ; il est présent à toutes choses et procure à chacun son salut », P.G. 29, 160 B (S.C., p. 417).

98. *Ibid.*, « L'oisiveté est source de perversion... Que nul ne prétexte son ignorance ! une raison naturelle, qui nous montre la convenance du bien et (nous inspire) de la répulsion pour les actes nuisibles, a son germe en nous », P.G. 29, 160 A (S.C., pp. 416-417).

99. *Hex.*, III, 2. « Car ce qui est acquis avec peine, on le reçoit avec joie, on le garde avec soin ; mais ce dont l'acquisition est facile, la possession risque d'en être méprisée », P.G. 29, 56 B (S.C., p. 195).

100. *Hex.*, II, 4. « L'histoire les a négligés pour entraîner notre esprit à la diligence, en lui donnant, par quelques points, l'occasion de conjecturer les autres », P.G. 29, 33 C (S.C., p. 151).

101. *Discours funèbre en l'honneur de Basile de Césarée*, 67. P.G. 36, 585 a.