

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s.j., et J. Daniélou, s.j.

Directeur : C. Mondésert, s.j.

N° 28 bis

JEAN CHRYSOSTOME

**SUR L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ
DE DIEU**

TOME I

(Homélie I-V)

2^e édition

INTRODUCTION

DE

Jean DANIELOU

TEXTE CRITIQUE ET NOTES

DE

Anne-Marie MALINGREY

TRADUCTION

DE

Robert FLACELIÈRE

AVANT-PROPOS DE LA SECONDE ÉDITION

L'édition des homélies Sur l'incompréhensibilité de Dieu, parue dans la collection « Sources Chrétiennes » en 1951, donnait le texte de la Patrologie grecque (48, 701-748), celui-ci reproduisant l'édition de Montfaucon, « Œuvres complètes », tome I, 2^e partie, Paris, 1718.

La tradition manuscrite de ces homélies est très riche. Le texte critique, publié ici pour la première fois, a été établi d'après la collation des plus anciens manuscrits, complétée par celle d'un manuscrit syriaque datant du VI^e siècle. La traduction a été adaptée à ce texte, lui-même éclairé par des notes plus nombreuses. On a dressé de nouveaux index.

Nous souhaitons que ces améliorations facilitent la lecture d'une des plus belles œuvres de Jean Chrysostome.

Les éditeurs.

INTRODUCTION *

I

Jean Chrysostome et l'anoméisme

Jean Chrysostome s'est occupé, à deux reprises, assez longuement, des Anoméiens, et de l'incompréhensibilité divine dont ils étaient les adversaires : une première série d'homélie fut prononcée à Antioche, en 386-387, une seconde à Constantinople, après 397. Les cinq homélie publiées dans ce volume appartiennent à la première série. Elles nous reportent à la période la plus ancienne de l'activité oratoire de Chrysostome, aux premiers mois après son ordination qui eut lieu en 386¹.

Dans la grande métropole, un schisme regrettable divisait alors les catholiques, affaiblissant leur action dans la lutte nécessaire contre les hérétiques, les Juifs et les païens, encore fort nombreux et remuants. Ordonné lecteur par Méléce, évêque d'Antioche, puis diacre, Jean s'attacha résolument à ceux qui représentaient à ses yeux la seule Église légitime. Il vénérat Méléce qui, longtemps retenu loin de son siège par la persécution de Valens, était devenu, à partir de 378, le véritable chef de l'Église d'Orient. Il s'était fait aussi le disciple fidèle de Flavien et de Diodore, qui avaient dirigé la commu-

* Il n'est que juste de rappeler ici le nom du Père Ferdinand Cavallera qui avait rédigé quelques pages de cette introduction pour la première édition. Nous les avons reprises avec les modifications qui semblaient nécessaires.

1. L'allusion aux fêtes juives d'automne dans la première *Homélie contre les Juifs* (PG 48, 844 D), prononcée peu après la première de nos homélie, permet de fixer la date de celle-ci au début de septembre 386.

nauté au temps où elle était privée de son légitime pasteur. Il les secondait en participant activement à la vie de l'Église au cours de cette période troublée, en favorisant leurs efforts pour maintenir à Antioche l'orthodoxie et la ferveur¹. Ne pouvant encore prendre part comme prêtre à la célébration de l'Eucharistie et à la prédication, il accomplissait avec zèle ses fonctions de lecteur puis de diacre, qui le mettaient en contact intime avec la hiérarchie et avec la communauté. Mais il entendait aussi appliquer son talent d'écrivain au service de l'Église. Une série d'opuscules lui donna l'occasion de défendre d'abord les institutions monastiques et d'en propager l'idéal ; d'autres prônèrent la virginité et la viduité dans le Christ, ces nouvelles formes de vie qui contrastaient si heureusement avec la corruption du paganisme.

Bientôt, mettant à profit l'expérience que son diaconat lui faisait acquérir de la vie intime de l'Église, il exprimait dans son traité *du Sacerdoce* ses vues sur la redoutable fonction de l'épiscopat, plénitude du sacerdoce, et sur les diverses tâches qu'il comporte. Entre toutes, la prédication l'avait retenu. Dans de nombreuses pages, il disait sa manière de comprendre l'office du prédicateur, la soigneuse préparation requise, morale aussi bien qu'intellectuelle, la part qui revenait à la Bible dans la formation du prêtre comme dans la préparation de son discours, la nécessité de plaire à l'auditeur par une belle parole, afin de lui faire accepter plus facilement les leçons qui l'engagent à pratiquer la vertu ; il exposait la méthode à suivre pour atteindre le pécheur sur son propre domaine, en vue de le relever et de le mener jusqu'à Dieu, le travail incessant et profond qu'exige du prédicateur l'amour des âmes auxquelles il doit se dévouer. En lisant ces pages, on voit que rien ne lui échappait des difficultés, mais aussi de la grandeur de la tâche. Le moment venu — et il était tout proche —, il s'y appliquerait avec une ardeur infati-

1. Sur l'Église d'Antioche à cette époque, voir F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905 ; R. DEVRESSE, *Le patriarchat d'Antioche*, Paris, 1945, p. 39-47.

gable et ne négligerait rien pour réaliser ce programme où il avait mis toutes ses aspirations d'apôtre et de lettré. Il sent en lui une force qui ne demande qu'à s'employer, il aime les âmes, il veut mettre à leur service toutes les ressources que lui fournit, avec l'expérience de la vie pratique, la formation intellectuelle si remarquable qu'il a reçue.

En abordant la prédication, dans la plénitude de son âge, le nouveau prêtre (386) trouvait devant lui un auditoire auquel seul l'amour d'une belle parole donnait de l'unité. Plus que jamais Antioche était devenue un carrefour où se rejoignaient et luttaient entre elles toutes les doctrines comme toutes les civilisations. Le paganisme y était encore florissant : il tenait en mains l'instruction et par elle l'influence sur le public lettré. Le judaïsme exerçait une sorte de fascination sur une partie de la foule chrétienne, qui se laissait séduire à ses observances et pratiquait sans trop de remords certains de ses rites superstitieux. Toutes les formes du christianisme y avaient trouvé des adeptes, et l'on a vu que les catholiques eux-mêmes y étaient profondément divisés : la grande majorité était restée fidèle à Méléce et à son représentant Flavien, mais une minorité agissante suivait obstinément la direction de Paulin, puis de son successeur Évagre. Parmi les hérétiques se plaçaient au premier rang les Anoméens, dont l'ardeur était sans cesse attisée par la propagande de leur vieux chef Eunome. En constatant leur vitalité, Jean sentait frémir en lui l'indignation. Il n'attendait qu'une occasion pour détourner d'eux les catholiques chancelants et tenter de les ramener eux-mêmes à la vraie foi. Tel fut l'objet de quelques-unes de ses premières homélies, dont cinq sont ici reproduites en entier.

Qu'était-ce au juste que l'anoméisme ? Il était apparu à Antioche même, vers 350. A cette date, le diacre Aèce, originaire de la Coélesyrie, était revenu d'un séjour à Alexandrie, où il était allé se perfectionner auprès d'un sophiste dans l'art du syllogisme aristotélien. Protégé par l'évêque Léonce, puis par Eudoxe son successeur, il avait adopté les positions de l'arianisme le plus radical

nauté au temps où elle était privée de son légitime pasteur. Il les secondait en participant activement à la vie de l'Église au cours de cette période troublée, en favorisant leurs efforts pour maintenir à Antioche l'orthodoxie et la ferveur¹. Ne pouvant encore prendre part comme prêtre à la célébration de l'Eucharistie et à la prédication, il accomplissait avec zèle ses fonctions de lecteur puis de diacre, qui le mettaient en contact intime avec la hiérarchie et avec la communauté. Mais il entendait aussi appliquer son talent d'écrivain au service de l'Église. Une série d'opuscules lui donna l'occasion de défendre d'abord les institutions monastiques et d'en propager l'idéal ; d'autres prônèrent la virginité et la viduité dans le Christ, ces nouvelles formes de vie qui contrastaient si heureusement avec la corruption du paganisme.

Bientôt, mettant à profit l'expérience que son diaconat lui faisait acquérir de la vie intime de l'Église, il exprimait dans son traité *du Sacerdoce* ses vues sur la redoutable fonction de l'épiscopat, plénitude du sacerdoce, et sur les diverses tâches qu'il comporte. Entre toutes, la prédication l'avait retenu. Dans de nombreuses pages, il disait sa manière de comprendre l'office du prédicateur, la soigneuse préparation requise, morale aussi bien qu'intellectuelle, la part qui revenait à la Bible dans la formation du prêtre comme dans la préparation de son discours, la nécessité de plaire à l'auditeur par une belle parole, afin de lui faire accepter plus facilement les leçons qui l'engagent à pratiquer la vertu ; il exposait la méthode à suivre pour atteindre le pécheur sur son propre domaine, en vue de le relever et de le mener jusqu'à Dieu, le travail incessant et profond qu'exige du prédicateur l'amour des âmes auxquelles il doit se dévouer. En lisant ces pages, on voit que rien ne lui échappait des difficultés, mais aussi de la grandeur de la tâche. Le moment venu — et il était tout proche —, il s'y appliquerait avec une ardeur infati-

1. Sur l'Église d'Antioche à cette époque, voir F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905 ; R. DEVRESSE, *Le patriarchat d'Antioche*, Paris, 1945, p. 39-47.

gable et ne négligerait rien pour réaliser ce programme où il avait mis toutes ses aspirations d'apôtre et de lettré. Il sent en lui une force qui ne demande qu'à s'employer, il aime les âmes, il veut mettre à leur service toutes les ressources que lui fournit, avec l'expérience de la vie pratique, la formation intellectuelle si remarquable qu'il a reçue.

En abordant la prédication, dans la plénitude de son âge, le nouveau prêtre (386) trouvait devant lui un auditoire auquel seul l'amour d'une belle parole donnait de l'unité. Plus que jamais Antioche était devenue un carrefour où se rejoignaient et luttaient entre elles toutes les doctrines comme toutes les civilisations. Le paganisme y était encore florissant : il tenait en mains l'instruction et par elle l'influence sur le public lettré. Le judaïsme exerçait une sorte de fascination sur une partie de la foule chrétienne, qui se laissait séduire à ses observances et pratiquait sans trop de remords certains de ses rites superstitieux. Toutes les formes du christianisme y avaient trouvé des adeptes, et l'on a vu que les catholiques eux-mêmes y étaient profondément divisés : la grande majorité était restée fidèle à Méléce et à son représentant Flavien, mais une minorité agissante suivait obstinément la direction de Paulin, puis de son successeur Évagre. Parmi les hérétiques se plaçaient au premier rang les Anoméens, dont l'ardeur était sans cesse attisée par la propagande de leur vieux chef Eunome. En constatant leur vitalité, Jean sentait frémir en lui l'indignation. Il n'attendait qu'une occasion pour détourner d'eux les catholiques chancelants et tenter de les ramener eux-mêmes à la vraie foi. Tel fut l'objet de quelques-unes de ses premières homélies, dont cinq sont ici reproduites en entier.

Qu'était-ce au juste que l'anoméisme ? Il était apparu à Antioche même, vers 350. A cette date, le diacre Aèce, originaire de la Coélysrie, était revenu d'un séjour à Alexandrie, où il était allé se perfectionner auprès d'un sophiste dans l'art du syllogisme aristotélicien. Protégé par l'évêque Léonce, puis par Eudoxe son successeur, il avait adopté les positions de l'arianisme le plus radical

et développé sur la nature divine des thèses d'une rigueur simpliste, qui lui avaient gagné l'audience de la foule. Au temps où Jean Chrysostome inaugurait son ministère sacerdotal, les autres erreurs antitrinitaires tendaient à disparaître, si elles n'avaient pas déjà disparu. Mais l'anoméisme était encore vivant. Il avait survécu aux coups que lui avaient portés les conciles d'Ancyre (356) et de Constantinople (360), ainsi que le revirement de l'empereur Constance, qui lui avait d'abord été favorable. A l'avènement de Julien, il avait retrouvé une vigueur que ni la mort d'Aèce (entre 366 et 370) ni les sévérités récentes de l'empereur Gratien (375) n'avaient encore réussi à lui ôter. Tour à tour Basile et son frère Grégoire de Nysse l'avaient attaqué, sous la forme que lui avait donnée Eunome, compagnon et disciple d'Aèce. Mais Eunome, aussi fanatique et aussi habile à la propagande que son maître, continuait la lutte. Retiré maintenant dans ses terres de Dakota en Cappadoce, il envoyait de tous côtés des lettres qui reprenaient incessamment les mêmes sophismes, présentés avec une apparence de rigueur logique propre à impressionner les ignorants¹.

L'anoméisme était donc encore, aux environs de 380, la grande erreur à combattre. Sa théorie de la connaissance de Dieu — point auquel s'attaque Jean Chrysostome dans les homélies qui vont suivre — était résumée par Eunome lui-même dans les termes suivants : « Dieu ne sait de son être rien de plus que nous, son être n'est pas plus clair pour lui que pour nous. Tout ce que nous savons de lui, il le sait également, et tout ce qu'il sait de lui-même, nous le trouvons facilement en nous sans différence aucune². » Rien de plus simple que l'essence divine et rien de plus aisé que de la connaître. Car il n'y a en Dieu que la simpli-

1. Sur Aèce et Eunome, presque tous nos renseignements nous viennent de leur admirateur PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, éd. Bidez, GCS 21, Leipzig, 1913, Namenregister, s.v. 'Αέτιος et Εὐνόμιος. Cf. G. BARDY, dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, p. 151-152; 155-156; 161; 255-256; P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, Rome, 1944, p. 43-52.

2. SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 7 (PG 67, 474 B).

cité de l'être pur, qui ne doit rien à personne et en qui s'identifient toutes les manifestations et virtualités de l'être. Cet être est incommunicable. Aussi la Trinité n'est-elle point ce que la présente l'orthodoxie nicéenne. Le Père seul possède la divinité ainsi définie. Il crée le Verbe et lui communique, non pas sa divinité, mais son énergie, son activité, pour qu'il puisse lui servir d'instrument et, sur son ordre et conformément à ses intentions, produire les autres créatures. Au premier rang de celles-ci se trouve l'Esprit-Saint, dont il fait à son tour son collaborateur pour assurer au monde sa dernière perfection. Verbe et Esprit sont donc sans ressemblance (ἀνόμοιοι) substantielle avec le Père. Ils appartiennent à l'ordre du créé.

On voit ce que devenait la religion chrétienne dans un pareil système, soutenu par le recours à toutes les arguties de la sophistique, si bien que ses adversaires disaient volontiers que ce n'était plus là une *théologie*, mais une *technologie*¹. Si l'on pouvait y retrouver tous les genres d'argumentation logique, force était d'y constater un singulier appauvrissement de la religion. Mais ceux qui n'accordaient qu'une attention superficielle aux choses de l'âme s'en accommodaient sans peine. Il est difficile de savoir combien il y avait d'Anoméens à Antioche. Ils devaient cependant être assez nombreux, et en tout cas ils étaient assez agissants, puisque Jean Chrysostome considéra comme une de ses tâches primordiales la lutte contre leur influence et le soin de travailler à leur conversion. Ce n'était pas contre les restes d'une hérésie morte depuis longtemps, c'était contre une erreur bien vivante, séduisante par sa simplicité, sa fausse clarté, son exaltation de l'intelligence humaine, en même temps que par un certain accent de piété, que le nouveau prêtre avait à défendre la vraie foi et le sérieux de la vie chrétienne. Il entra résolument dans la lice, aux côtés des deux Grégoire, celui de Nazianze et celui de Nysse, encore en vie

1. Voir THÉODORET, *Haer. compendium*, IV, 3 (PG 83, 420 A-B) : 'Ο δέ γε Εὐνόμιος, εὐθὺς προστάτην αἰρέσεως ἑαυτὸν ἀνηγάρευσεν... οὗτος τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε...

à cette époque, et qui depuis longtemps guerroyaient contre Eunome.

C'est avec une véritable allégresse, il ne s'en cache pas, qu'il saisit l'occasion de se déclarer contre les Anoméens et de montrer à tous combien était misérable, du point de vue intellectuel comme du point de vue religieux, leur conception du divin. Trop longtemps, avoue-t-il, il a patienté ; des conseils de prudence, la vue de tant d'hérétiques qui assistaient à ses prédications, l'avaient incité à temporiser, pour ne point perdre l'occasion de leur faire du bien. Mais maintenant, eux-mêmes lui demandent d'aborder le sujet. Ils le défient, ils s'imaginent que leur victoire est assurée, que la cause de l'orthodoxie est impossible à défendre. Jean relève le gant, avec l'ardeur du champion, sûr de faire triompher la vérité, mais aussi avec l'amour de ces âmes dévoyées, malades, égarées, qu'il faut doucement ramener au bercail, en les éclairant sur leur erreur. La lutte une fois engagée, il la mène rondement, ne se laissant détourner par rien. Diverses nécessités dues à l'actualité l'obligent parfois à l'interrompre : lutte contre l'emprise juive et les superstitions qu'elle développe ; présence de plusieurs évêques étrangers auxquels il faut rendre honneur ; série de fêtes de saints obligeant à prononcer les panégyriques traditionnels. Dès qu'il est libre, Jean revient à son sujet, rappelant d'abord ce qu'il a dit précédemment, pour rendre à ses auditeurs sa démonstration plus présente. Il laisse d'ailleurs au second plan l'erreur trinitaire proprement dite, pour aborder de front la doctrine sur la connaissance de Dieu, que les Anoméens disent si facile et si complète ; mais, sur ce point, il n'a de cesse qu'il n'ait tourné et retourné arguments et objections jusqu'à la pleine victoire.

II

L'incompréhensibilité de Dieu

L'incompréhensibilité de l'essence (*οὐσία*) divine pour tout esprit créé est le thème essentiel de nos homélies et leur a donné leur nom. Cette doctrine n'était pas nouvelle dans la théologie chrétienne. On s'est posé la question de son origine. Certains historiens, en particulier Eduard Norden¹, pensaient la trouver déjà dans la philosophie grecque avant le christianisme. Mais H.A. Wolfson est d'avis que son premier auteur est Philon d'Alexandrie². Celui-ci la formule avec une remarquable netteté, dans les termes mêmes qui seront ceux de Jean Chrysostome : « Le bien le plus grand est de comprendre que Dieu, selon son essence (*κατὰ τὸ εἶναι*) est incompréhensible (*ἀκατάλητος*) à tout être³. » « Nous n'en pouvons connaître que l'existence et les manifestations⁴. » « Celui qui voudrait voir l'être souverain serait aveuglé par l'éclat de ses rayons, avant de le voir⁵. » Cette doctrine apparaît chez Philon, comme l'expression à la fois métaphysique et religieuse de la transcendance radicale du Dieu de la Bible. Elle se retrouve chez les premiers théologiens chrétiens. L'affirmation que la connaissance de l'essence divine est au-dessus des forces naturelles de l'homme est chez eux un lieu commun⁶. Mais ils mettent plutôt l'accent sur le fait que Dieu, inaccessible aux forces humaines, s'est fait connaître par grâce en Jésus-Christ. C'est en particulier l'enseignement d'Irénée et d'Origène.

1. *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin, 1913, p. 56 s.

2. *Philo*, Harvard University Press, 1947, t. II, p. 113 s.

3. *Poster*. 15.

4. *Poster*. 168.

5. *Fug*. 164.

6. JUSTIN, *Dialogue*, CXXVII, 2 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 2 (*GCS* 15, p. 115-116) ; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 20, 5 (*SC* 100, p. 636-642) ; ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 42 (*SC* 150, p. 110-114).

La question va rebondir, à la fin du IV^e siècle, à l'occasion de l'hérésie d'Eunome. Celui-ci reconnaissait bien que l'homme ne peut connaître l'essence (οὐσία) de Dieu par ses propres forces. Il allait même en ce sens jusqu'à refuser toute valeur aux conceptions que l'homme se fait de Dieu à partir des réalités du monde, ce qui conduisait à un radical agnosticisme. Mais d'autre part il affirmait que cette essence, inconnaissable naturellement, Dieu l'avait révélée : elle consiste dans l'ἀγέννητος, le fait de n'être pas engendré. Ce concept exprime proprement (ἀκριβῶς) l'essence divine, en sorte que celle-ci ne présente plus désormais aucun mystère et que nous connaissons Dieu comme il se connaît lui-même¹.

En face de cette erreur, les docteurs du IV^e siècle finissant vont être amenés à remettre l'accent sur le caractère incompréhensible de l'essence divine, en précisant que, même pour l'intelligence éclairée par la grâce, elle reste mystérieuse. C'est ce que s'efforceront de montrer saint Basile, dans son livre *Contre Eunome*, et son frère Grégoire de Nysse, dans un ouvrage qui porte le même titre. Cyrille de Jérusalem souligne aussi cet aspect dans ses *Catéchèses*. Mais la réaction anti-eunomienne ne suscitera pas seulement des écrits de polémique. Elle amènera à un sens plus profond du mystère de Dieu, qui s'exprimera en particulier dans les ouvrages mystiques où Grégoire de Nysse, reprenant la tradition de Philon, montre que, même pour le chrétien, l'itinéraire de l'âme l'amène à découvrir que Dieu lui échappe et à s'enfoncer dans la ténèbre². Ces idées seront reprises par le Pseudo-Denys dans sa *Théologie mystique*, et par lui influenceront profondément sur la mystique aussi bien orientale qu'occidentale.

Comment situer nos *Homélie*s dans ce développement ? Sur beaucoup de points, elles reprennent les arguments de Basile et de Grégoire, dont il est bien vraisemblable que, du moins pour le premier, notre auteur a lu la réfutation d'Eunome. Mais les deux Cappadociens s'adressaient

1. II, 158-159.

2. *Vie de Moïse*, II, 163-164 (SC 1 ter, p. 210-212).

à des théologiens. Chrysostome s'adresse au peuple chrétien. Il insiste donc moins sur l'argumentation savante et davantage sur l'attitude concrète. En outre, moins mystique que Grégoire de Nysse, il n'aborde pas le problème de la transcendance de Dieu au niveau de l'expérience des mystiques, mais au plan du sens religieux commun. C'est là ce qui fait le prix de nos homélie)s. Nul mieux que Chrysostome ne nous donne le sentiment de cette crainte sacrée dans laquelle la présence du Dieu transcendant jette l'âme. Son influence à cet égard sera à chercher, non chez les mystiques, mais dans la liturgie orientale, où cet esprit de vénération et d'adoration sera si développé.

Cette transcendance divine, nous avons à nous demander comment Chrysostome la conçoit et d'abord comment il la désigne. Il se sert d'un nombre notable d'expressions négatives qui font de notre texte, avec ceux de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys, un riche répertoire pour l'étude du vocabulaire de la théologie apophatique. Certaines sont empruntées au Nouveau Testament, en particulier à saint Paul. Il en est ainsi pour : ἀόρατος, invisible¹ ; ἀρρητος, indicible² ; ἀνεκδιήγητος, inénarrable³ ; ἀνεξερεύνητος, insondable⁴ ; ἀνεξιχνίαστος, impossible à découvrir⁵ ; ἀπρόσιτος, inaccessible⁶. D'autres viennent de Philon⁷ : ἀπερινόητος, inconcevable⁸ ; ἀπερίγραπτος, impossible à circonscrire⁹ ; ἀσχημάτιστος, impossible à figurer¹⁰ ; ἀθέατος, impossible à contempler¹¹. De toutes ces expressions, la plus

1. III, 54 ; cf. *Rom.* 1, 20.

2. IV, 61 ; cf. *II Cor.* 12, 4.

3. I, 274 ; cf. *II Cor.* 9, 15.

4. I, 261 ; cf. *Rom.* 11, 33.

5. I, 264 et 273 ; cf. *Job* 5, 9 ; *Rom.* 11, 33. Voir la remarquable définition de ce mot dans GRÉGOIRE DE NYSSE, *De beatitudinis orat.*, VI (PG 44, 1268 B-C) : Διὸ καὶ « ἀνεξιχνιάστους » τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ ὁ μέγας ὀνομάζει Ἄποστολος, σημαίνων διὰ τοῦ λόγου τὸ ἀνεπίβατον εἶναι λογισμοῖς τὴν ὁδὸν ἐκείνην, ἢ πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς θείας οὐσίας ἔχει.

6. III, 124 ; cf. *I Tim.* 6, 16.

7. Voir WOLFSON, *Philo*, t. II, p. 111 ; 153-154.

8. IV, 73 ; cf. *Fug.* 141.

9. III, 171 ; cf. *Sacrif.* 59.

10. IV, 186 ; cf. *Fug.* 8.

11. II, 147 ; cf. *Ebr.* 135.

importante, antérieure à Philon, mais à laquelle celui-ci a donné sa signification proprement religieuse, est celle d'ἀκατάληπτος, incompréhensible. Elle revient à chaque page de nos homélies. Philon la présente dans des contextes très voisins¹.

Nous retrouvons chez Clément d'Alexandrie toutes les expressions que nous venons d'énumérer², plus quelques autres, qui reparaîtront dans notre auteur, comme ἀνεκφραστός, inexprimable³. Les Pères du IV^e siècle héritent de ce vocabulaire. Chez Grégoire de Nysse, on peut relever plus de quarante expressions marquant l'incompréhensibilité de Dieu. Chrysostome est plus sobre ; son répertoire présente cependant une richesse étendue. Il faudrait ajouter aux mots que nous avons cités certaines expressions qui viennent de la philosophie, mais qui, à partir de Philon, avaient été incorporées au vocabulaire de la théologie biblique, comme : ἀναρχος, sans commencement ; ἀναλλοίωτος, sans changement ; ἀσώματος, incorporel ; ἀφθαρτος, incorruptible⁴. D'ailleurs elles désignent seulement l'incorporité de Dieu et non directement sa transcendance. Enfin le terme ἀφατος, ineffable⁵, vient, dans son emploi théologique, du néo-platonisme⁶. Il ne se trouvait ni chez Philon, ni chez Clément.

Ainsi achève de se constituer le vocabulaire apophatique, qui restera celui de la théologie, et aussi de la liturgie orientale. Il est remarquable par exemple que l'énumération qu'on lit en III, 53-54 : ἀνεκφραστός, ἀπερινόητος, ἀόρατος, ἀκατάληπτος, se retrouve dans la liturgie dite de saint

1. *Poster.* 15 ; 169.

2. Ainsi, ἀπερινόητος : *Ecl. proph.*, 21 (*GCS* 17, p. 142, 21) ; ἀπερίγραπτος : *Strom.*, V, 11 (*GCS* 15, p. 376, 7 ἀπερίγραφος) ; ἀκατάληπτος : *Strom.*, VI, 8 (*GCS* 15, p. 466, 32).

3. III, 53 ; cf. CLÉMENT D'AL., *Péd.*, III, 12 (*GCS* 12, p. 291, 6). On rencontre aussi nombre de ces expressions chez les gnostiques, qui insistent sur le caractère inconnaissable de Dieu. Voir, pour l'école de Valentin, F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947, p. 331-333.

4. II, 190-191.

5. V, 505.

6. Cf. PLOTIN, *Enn.*, IV, 8, 6.

Jean Chrysostome exactement dans le même ordre¹. Nous voyons ainsi comment, par la rencontre du vocabulaire biblique et du vocabulaire néo-platonicien de la théologie négative, s'est constituée, vers la fin du IV^e siècle, chez des hommes comme Chrysostome et Grégoire de Nysse, la langue liturgique qui donne au rite oriental son caractère si profond d'adoration². On peut rapprocher des expressions négatives d'autres mots qui marquent ou la séparation, comme ἀπόρητος, qu'il est interdit de nommer³, ou la transcendance, comme ὑπερβαίνειν, surpasser⁴, ὑπεροχή, excellence⁵.

Cette incompréhensibilité de l'essence divine est radicale. Elle concerne toutes les créatures : « L'essence de Dieu est incompréhensible pour toute créature⁶. » Vrai pour la raison naturelle, ceci l'est aussi pour l'âme éclairée par la grâce. Chrysostome en donne plusieurs exemples empruntés à l'Écriture. C'est le Psalmiste qui, en présence de « l'océan infini et béant de la sagesse de Dieu, a été pris de vertige » et reconnaît son impuissance à la sonder⁷. C'est Isaïe qui s'écrie : « Sa génération, qui la racontera⁸ ? C'est Abraham reconnaissant qu'il n'est que terre et cendre⁹. C'est Moïse témoignant que nul ne pourra voir Dieu sans mourir¹⁰. C'est Paul, admirant les jugements de Dieu difficiles à scruter et ses voies inaccessibles¹¹ et qui, ayant connu ce que nul autre n'a connu, reconnaît que cette science est infime à côté de la réalité¹².

1. Voir le recueil de F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, t. I, Oxford, 1896, p. 384, 25.

2. Pour Grégoire de Nysse, voir J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1953², p. 185 s.

3. II, 143.

4. II, 192.

5. II, 297.

6. IV, 309.

7. *Ps.* 138, 6 ; cf. I, 207-208.

8. *Is.* 53, 8 ; cf. I, 235-236.

9. *Gen.* 18, 27 ; cf. II, 184-185.

10. *Ex.* 33, 20 ; cf. IV, 199-200.

11. *Rom.* 11, 33 ; cf. I, 260-261 ; 263-264.

12. *I Cor.* 13, 9 ; cf. V, 327-328. Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Cant. hom.*, V (éd. Jaeger, t. VI, p. 138 ; PG 44, 860 B).

Plus encore : l'essence de Dieu est inaccessible aux anges eux-mêmes. « Abandonnons Paul et les prophètes et élevons-nous dans les cieux : peut-être y trouverons-nous des esprits qui connaissent Dieu dans son essence ?... Écoutons les anges¹... » Chrysostome s'appuie ici encore sur la Bible. Il cite Ézéchiel², pour montrer que l'essence de Dieu est inaccessible aux Chérubins ; Isaïe³, pour montrer que les Séraphins n'en peuvent porter l'éclat. « Et ce n'est pas seulement pour les Chérubins et les Séraphins, mais aussi pour les Principautés, les Puissances et pour toute espèce de vertus créées que Dieu est incompréhensible⁴. » L'argument se trouve aussi chez Grégoire de Nysse⁵. Il scelle la radicale inaccessibilité de l'essence divine. Plus les êtres s'approchent de Dieu, plus ils comprennent qu'il est incompréhensible. « Le caractère incompréhensible de Dieu nous apparaît, à nous, moins nettement qu'à ces illustres vertus, dans toute la mesure où elles surpassent la nature humaine en pureté, en sagesse et en perspicacité⁶. » Ainsi, pour Grégoire de Nysse, plus on s'approche de Dieu, plus on s'enfonce dans la ténèbre⁷.

Radicale parce qu'elle vaut pour tout être créé, cette inaccessibilité l'est aussi parce qu'elle concerne tout le divin : non pas seulement l'essence, mais aussi les économies divines⁸, le mystère des voies de Dieu dans l'accomplissement de ses desseins. Impénétrable dans sa transcendance, Dieu l'est aussi dans son immanence au monde ; présent, il reste mystère : « T'expliques-tu comment Dieu est présent partout ? Le prophète, lui, n'en sait rien ; il est pris de vertige, il se trouve démuné, il est troublé quand il cherche seulement à le concevoir (cf. *Ps.* 138). N'est-ce

1. I, 302-308.

2. *Éz.* 1 ; cf. III, 277 s.

3. *Is.* 6, 2 ; cf. III, 147-148.

4. III, 338-340.

5. *Contre Eunome*, II, 67 (éd. Jaeger, t. I, p. 245 ; *PG* 45, 932 C).

6. III, 182-184. Cf. IV, 60-62.

7. *In Cant. hom.*, XI (éd. Jaeger, t. VI, p. 322-323 ; *PG* 44, 1000 C-D). Voir *Platonisme et théologie mystique*, p. 19.

8. I, 280-281.

donc pas le comble de l'insanité, que des hommes si inférieurs en grâce à ce prophète prétendent scruter l'essence même de Dieu¹ ? » De même, la Sagesse, par laquelle Il conduit toutes choses, « est incompréhensible au prophète (*Ps.* 146, 5), et l'essence nous serait à nous compréhensible ? N'est-ce pas là manifestation de la folie ? Sa grandeur n'a pas de bornes, et tu prétends circonscrire son essence² ? » Et ce n'est pas seulement cette sagesse dans l'ensemble de sa Providence, ni même dans sa Providence à l'égard des hommes, mais c'est un petit aspect de cette Providence, celui qui concerne le rejet des Juifs et l'élection des Gentils, en présence de quoi Paul, « comme s'il voyait une mer infinie ou un abîme béant, saisi de vertige, fait aussitôt un bond en arrière et pousse un grand cri en disant : ' O abîme de la richesse, de la sagesse et de la connaissance de Dieu ! Que ses jugements sont insondables ! ' (*Rom.* II, 33). Il ne dit pas ' incompréhensibles ', mais ' insondables '. S'il est impossible de les sonder, il l'est bien davantage encore de les comprendre. ' Et l'on ne peut découvrir les traces de ses voies ' (*ibid.*). Ses voies ne peuvent être découvertes, et il serait lui-même compréhensible³ ? »

Chrysostome résume ainsi tout cet enseignement sur les mystères des voies de Dieu : « Que dis-tu ? Ses jugements sont insondables, ses voies impossibles à découvrir, sa paix dépasse toute intelligence, ses dons sont inexprimables, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment n'est pas monté jusqu'au cœur de l'homme, sa grandeur n'a pas de borne, son intelligence est sans mesure, ainsi tout en lui est incompréhensible, et lui seul serait compréhensible⁴ ? » Nous observerons les expressions qui décrivent ce mystère : océan sans limite, abîme sans fond ; il jette l'homme dans le vertige, il le fait tressaillir. Chrysostome reste toujours sur le terrain de l'expérience religieuse. Les voies de Dieu déconcertent absolument l'homme

1. I, 220-225.

2. I, 231-234.

3. I, 257-264.

4. I, 272-277.

naturel. C'est un monde étranger, sur lequel il n'a aucune prise et qui le jette dans l'effroi.

Grégoire de Nysse offre un passage très proche : « Les Prophètes ont craint d'approcher de la gloire de la divine Merveille au point de ne pas même saisir l'admiration de ce qui se manifeste d'elle au dehors. En effet ils n'ont pas dit que l'essence de Dieu est sans limite, jugeant cette pensée présomptueuse, mais ils ont admiré la majesté qui environne la gloire... Loin de chercher à scruter ce qu'est l'essence divine, les Prophètes n'avaient même pas la force d'admirer la dernière de ses manifestations. En effet, ce n'est pas sa sainteté qu'ils admiraient, ni la gloire de sa sainteté, mais, s'étant proposé d'admirer la majesté de la gloire de sa sainteté, ils se sont sentis trop faibles pour cette admiration¹. »

Cette démonstration de l'incompréhensibilité de l'essence divine par la Bible est appuyée chez notre auteur par une démonstration, d'origine philosophique cette fois, de l'incompréhensibilité de toute essence. Nous en avons deux exemples remarquables dans nos homélies. D'une part, Chrysostome critique l'impudence des Eunomiens qui prétendent scruter l'essence divine, quand celle du ciel physique leur est inconnue : « Vois-tu ce ciel ?... il recouvre toute la terre, nous le savons... mais quelle est son essence ? nous l'ignorons. Si quelqu'un soutient le contraire... qu'il dise donc de quelle substance est formé le ciel : est-ce de l'eau congelée en glace ? est-ce un nuage condensé ? est-ce de l'air épais ?... Ce ciel que nous voyons chaque jour, tu ne peux dire quelle en est la nature, et le Dieu invisible, tu te flattes de connaître exactement son essence² ! »

Mais le monde invisible surtout est un mystère pour l'homme. Ceci est vrai d'abord de sa propre âme : « L'essence de notre âme elle-même ne nous est pas suffisamment connue, ou plutôt ne nous est même pas connue du tout. Si ces gens-là prétendent la connaître, demande-leur

1. *In Eccl. hom.*, VII (éd. Jaeger, t. V, p. 415 ; PG 44, 732 B).
2. II, 475-476 ; 478-483 ; 485-488.

en quoi consiste l'essence de l'âme... Ils ne connaissent pas... leurs propres âmes ; mais le Maître et le Créateur de l'univers, ils prétendent le connaître à la perfection¹ ! » Si l'homme est à lui-même une énigme, combien plus les esprits supérieurs lui seront-ils incompréhensibles : « Une essence ne saurait connaître bien une essence supérieure, même si la distance entre elles était petite... Bien que l'intervalle soit petit, du moment qu'il existe, nous ne connaissons pas parfaitement l'essence des anges et, même au prix de très longues spéculations, il nous est impossible de la pénétrer². »

Ces arguments se trouvaient dans la polémique contre Eunome. Basile observe que l'homme ne connaît même pas la nature du ciel³. De même Grégoire de Nysse : « Quand nous regardons le ciel et que, par les organes de la vue, nous touchons en quelque façon sa beauté malgré la distance, nous ne doutons pas de l'existence de ce que nous voyons, mais nous ne pourrions expliquer quelle en est la nature⁴. » Plus encore l'affirmation que l'homme ne se connaît pas lui-même se trouve souvent. Cyrille de Jérusalem la mentionne⁵. Basile aussi⁶. Grégoire de Nysse y revient souvent : « La créature ne se connaît pas elle-même, ni ne comprend quelle est l'essence de l'âme⁷. »

Philon d'Alexandrie parlait déjà de même⁸. Il semble bien qu'ici nous soyons en présence d'un thème alors constant. C'est un lieu commun de la philosophie grecque de l'époque chrétienne d'insister sur les limites de la connaissance humaine. On trouve cette critique⁹ aussi

1. V, 259-262 ; 264-266.
2. V, 249-250 ; 256-258.
3. *Contre Eunome*, III, 6 (PG 29, 668 A-B).
4. *Contre Eunome*, II, 71 (éd. Jaeger, t. I, p. 247 ; PG 45, 983 C).
5. *Ad illum. cat.*, VI, 6 (PG 33, 548 B).
6. *Contre Eunome*, III, 6 (PG 29, 668 A).
7. *In Eccl. hom.*, VII (éd. Jaeger, t. V, p. 416 ; PG 44, 732 D).
8. *Mutat.* 10.
9. Jean Chrysostome parle de *κατηγόρια* (II, 172). Voir *Platonisme et théologie mystique*, p. 131 s.

bien dans la diatribe cynique que chez les sceptiques de la Nouvelle Académie. Il semble en particulier que les théologiens chrétiens aient été influencés par la conception stoïcienne de la connaissance, pour laquelle il n'y a d'appréhension que des réalités sensibles¹. Grégoire de Nysse la reprend pour montrer l'impuissance de l'homme à saisir les réalités spirituelles². L'apologétique chrétienne utiliserait donc ici une thèse du scepticisme philosophique, un peu comme le fera Pascal pour le pyrrhonisme.

D'ailleurs, Chrysostome renvoie explicitement à cette source profane pour cette partie de son argumentation : « Mais pourquoi parler des divines Écritures, quand cette absurdité est si évidente et cette aberration si excessive que les Grecs eux-mêmes, si éloignés qu'il fussent de la vérité, n'ont jamais songé à rien dire de pareil ? Aucun d'eux, en effet, n'a osé définir l'essence divine et l'enfermer dans un seul nom. Et pourquoi dire 'l'essence divine', quand, spéculant sur la nature des êtres incorporels, ils n'ont pas même donné de celle-ci une définition véritable et se sont contentés, à défaut de définition, d'une description, d'une esquisse en traits incertains³ ? » Ainsi l'ignorance de la nature exacte (*ἀκριβής*) des créatures spirituelles apparaît comme un thème philosophique introduit dans la controverse eunomienne, mais qui ne présente pas la même valeur que l'argumentation biblique proprement dite.

La grandeur de la création visible et invisible nous donne déjà une idée de la grandeur de Dieu. Déjà elle nous accable. Cependant elle n'est rien en comparaison de la grandeur divine. Chrysostome reprend sous cette forme sa démonstration en parcourant la hiérarchie des êtres⁴. Le ciel, « qui subsiste depuis cinq mille ans et davantage encore ... et qui a conservé la beauté qui lui est échue à l'origine », Dieu l'a fait comme en se jouant.

1. E. VON IVANKA, « Vom Platonismus zur Theorie der Mystik », dans *Scholastik*, II (1936), p. 178-185.

2. *In Eccl. hom.*, VII (éd. Jaeger, t. V, p. 414 ; PG 44, 732 A).

3. V, 357-365.

4. Cf. II, 209 s.

La terre avec ses montagnes, sa végétation et sa faune est comme un néant devant lui (*Is.* 40, 22). Les nations sont comme une goutte d'eau devant sa face (*Is.* 40, 15). « Élevons-nous par notre propos au-dessus du ciel et parvenons jusqu'aux anges. Vous savez sans doute qu'un seul ange vaut autant que toute la création visible, ou plutôt qu'il lui est bien supérieur. En effet, si le monde entier n'est pas digne d'un homme juste, comme le montre Paul (cf. *Hébr.* 11, 38), ... à bien plus forte raison ne saurait-il jamais être digne d'un ange, puisque les anges surpassent de beaucoup les justes. Et pourtant, il y a là-haut dix mille myriades d'anges et mille milliers d'archanges, et les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, des peuples infinis de vertus incorporelles et des tribus innombrables, et toutes ces vertus ont été créées par lui avec une telle aisance qu'aucune parole ne peut le faire comprendre¹. » C'est la démonstration que donnait déjà Basile dans le *Contre Eunome*², mais avec cette insistance sur le monde angélique qui caractérise notre auteur.

Un texte de Grégoire de Nysse résume cette argumentation où Chrysostome apparaît dépendant des Cappadociens : « Dans les choses qui sont au-dessus des réalités d'en haut (*ὐπὲρ ἐπέκεινα*), il n'est pas permis à la créature de sortir de ses propres limites, mais elle doit se contenter (*ἀγαπᾶν*) de se connaître elle-même. Si en effet, comme c'est notre avis, la créature ne se connaît pas elle-même et si elle ne peut comprendre quelle est l'essence de l'âme, comment pourra-t-elle parler de ce qui est au-dessus d'elle ? Il convient donc alors de se taire. En ces choses le silence est le meilleur³. » Telles sont bien la pensée de Chrysostome et ses expressions mêmes. Ne dit-il pas lui aussi que la créature doit « se contenter... de la mesure de connaissance qui nous est départie⁴ » ?

1. II, 270-283.

2. *Contre Eunome*, I, 14 (PG 29, 544 B).

3. *In Eccl. hom.*, VII (éd. Jaeger, t. V, p. 414-416 ; PG 44, 732 A-D).

4. II, 388-389.

Chrysostome peut dès lors conclure que, si Dieu est incompréhensible, la vraie science est de reconnaître qu'on l'ignore, tandis que la prétention de le connaître est la véritable ignorance : « Celui qui ignore Dieu n'est pas celui qui se résigne à ignorer quelle est son essence, mais au contraire celui qui prétend la connaître¹. » Comme il le dit ailleurs, « il y a une ignorance dans la science et une science dans l'ignorance² ». Si Dieu est invisible, c'est celui qui le voit qui se trompe et celui qui ne le voit pas qui a raison³. Ici encore Chrysostome reprend un thème antérieur. Cyrille de Jérusalem écrit : « En ce qui regarde Dieu, reconnaître son ignorance est une grande science⁴. » Et toute la *Vie de Moïse*, de Grégoire de Nysse, tend à montrer que la plus haute connaissance de Dieu est de comprendre qu'il est incompréhensible⁵.

L'erreur des Eunomiens, c'est leur prétention de connaître l'inconnaissable. Dieu ne pouvant être exprimé exactement par aucun concept⁶, le concept qu'ils connaissent n'exprime pas ce qu'est Dieu⁷ et, en le prenant pour Dieu, ils se trompent. Chrysostome ne se lasse pas de combattre la folie (*μανία*) et la présomption (*ἀλαζονεία*)⁸ de ce rationalisme théologique. Il désigne cette attitude par les mots de *περιεργάζεσθαι*⁹ et surtout de *πολυπραγμοσύνη*¹⁰ qui correspond à ce qu'Augustin appelle *curiositas*, l'avidité de savoir qui caractérise la *scientia* stérile et à quoi s'oppose la vraie *sapientia*.

En face de cette attitude, la vraie gnose est l'*ἀγνοσία*, la « docte ignorance », seule vraie connaissance du Dieu inconnaissable. Car si Dieu est incompréhensible, c'est la

1. V, 371-373.

2. *Expos. in Ps.*, CXLIII, 2 (PG 55, 459 A).

3. *Ibid.* (459 B).

4. *Ad illum. cat.*, VI, 2 (PG 33, 541 A).

5. Voir *Vie de Moïse*, II, 163 (SC 1 ter, p. 210).

6. *Expos. in Ps.*, CXLIII, 2 (PG 55, 460 A).

7. Voir II, 219-220.

8. III, 60.

9. I, 322.

10. Cf. I, 323. Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, II, 12 (éd. Jaeger, t. I, p. 230 ; PG 45, 913 D).

reconnaissance de son incompréhensibilité qui est la seule manière de le comprendre. Philon le premier avait formulé cet adage essentiel de la théologie négative¹. Chrysostome le reprend après Grégoire de Nysse. Par eux cette doctrine deviendra fondamentale dans l'Église orientale. Par le Pseudo-Denys, elle passera en Occident. Elle apparaît comme la condition nécessaire pour maintenir, dans l'exercice de la théologie, les droits du mystère et pour empêcher l'esprit humain d'adorer ses propres concepts.

Mais alors une question se pose. Pareille ignorance n'est-elle pas agnosticisme ? Et les Eunomiens ne pourront-ils pas dire : « Tu ne connais donc pas ce que tu adores² » ? Il y a en effet une ignorance de Dieu qui est condamnée par l'Écriture. Mais ce n'est pas l'ignorance de l'essence divine, c'est celle de son existence³. Un mot revient sans cesse sous la plume de Chrysostome : celui d'*ἀκριβεία*⁴. Ce qui est impie, c'est de prétendre à une connaissance complète (*ἀκριβής*) de l'essence divine. Celle-ci est le privilège exclusif du Fils unique⁵. Mais ceci ne veut pas dire que nous ne sachions rien de Dieu. Ainsi saint Paul ne dit pas qu'il ne sait (*οἶδα*) pas, mais qu'il ne comprend pas (*καταλαμβάνω*). Il ne témoigne ni d'une entière ignorance (*ἄγνοια*) ni d'une entière science (*γνώσις*). Il a donc une science, mais non exhaustive (*ἀκριβής*)⁶. Et quand saint Jean dit que « personne n'a jamais vu Dieu », il veut parler d'une connaissance exhaustive (*ἀκριβής*) et d'une intelligence complète⁷. Il y a donc entre l'*ἄγνοια* et la *γνώσις* une *via media*. En quoi consiste-t-elle ?

Nous ne savons pas *ce qu'est* Dieu, mais nous savons *qu'il est*. Nous ne savons pas ce qu'est la sagesse de Dieu,

1. Par exemple, *Poster.* 169.

2. V, 366-367.

3. V, 392-393.

4. Par exemple, IV, 222 ; II, 487. Voir CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Ad illum. cat.*, VI, 2 (PG 33, 540 B).

5. V, 244-245.

6. II, 471.

7. IV, 182.

mais nous savons que Dieu est sage. La connaissance partielle (dont parle saint Paul), c'est que « tout en sachant que Dieu existe, il ignore quel il est dans son essence ; tout en sachant qu'il est sage, il ignore quelle est l'étendue de cette sagesse. Tout en n'ignorant pas qu'il est grand, il ne connaît ni le comment ni la nature de cette grandeur... tout en n'ignorant pas qu'il prévoit, soutient et gouverne tout dans le moindre détail, il ignore la manière dont il le fait¹. » C'est là d'ailleurs ce qui nous est demandé : « Il suffit à la piété de savoir que Dieu est². »

On remarquera que cette connaissance porte non seulement sur l'existence de Dieu, mais aussi sur celle de son action dans le monde. Son contenu est donc très riche. Il s'étend en réalité à tout ce qu'est Dieu. Mais ce qui le caractérise, c'est sa modalité. C'est-à-dire que tout ce que nous connaissons de Dieu, nous le connaissons sur le plan existentiel, comme un fait qui s'impose à nous, non à partir d'une exigence de notre esprit, ou d'une façon dont nous puissions disposer par notre raison. Il ne faut pas « s'enquérir des causes, procéder à des vérifications, chercher à savoir comment...³ ». Car alors ce serait notre esprit qui se ferait mesure de Dieu et non Dieu qui mesurerait notre esprit. Il faut « apaiser nos propres pensées lorsqu'elles divaguent à contretemps, rendre notre esprit vide et libre du savoir profane pour pouvoir, lorsqu'il s'agit de recevoir les enseignements du Christ, l'offrir disponible et comme balayé aux paroles divines qu'il doit accueillir⁴. »

La raison en est que les voies de Dieu ne sont pas les nôtres : « Lorsque Dieu parle, il ne faut pas mettre en jeu des raisonnements, ni prétexter l'enchaînement des causes ou la loi inéluctable de la nature, ni rien de tel, puisque la force de la parole divine est supérieure à tout cela et n'est arrêtée par aucun obstacle⁵. » Ce fut le péché de Za-

1. I, 298-300.
2. V, 393-394.
3. II, 77-78.
4. II, 71-75.
5. II, 115-120.

charie d'opposer à la parole de l'ange les impossibilités naturelles¹. Au contraire, Abraham est le modèle de celui qui croit à la parole de Dieu sans chercher à la scruter².

Or ce qui est vrai des manifestations visibles de Dieu l'est encore plus de son essence invisible. Ainsi le péché des Eunomiens est pire que celui de Zacharie. « Si Zacharie est puni pour avoir douté d'une naissance humaine, toi qui cherches à pénétrer le mystère inviolable d'une génération d'un ordre supérieur, comment échapperas-tu au châtement³ ? » Toute la réalité divine est un mystère inaccessible à nos raisonnements et que nous devons « accueillir dans la foi⁴ ». Chrysostome ici encore rejoint Grégoire de Nysse écrivant : « Il n'y a pas d'autre moyen d'approcher de Dieu que la médiation de la foi qui unit l'esprit qui cherche à la nature incompréhensible (ἀκατάληπτος). C'est pourquoi, ayant abandonné la curiosité (πολυπραγμοσύνη) de la gnose, Abraham crut et cela lui fut imputé à justice⁵. »

1. II, 102 s.
2. II, 312-318.
3. II, 142-144.
4. II, 76.
5. *Contre Eunome*, II, 92 (éd. Jaeger, t. I, p. 253 ; PG 45, 941 B).

III

La terreur sacrée

En présence de ce Dieu mystérieux, quelles seront les dispositions de l'âme ? Si les homélies décrivent objectivement la transcendance divine, elles ne sont pas moins riches en ce qui concerne la réaction subjective de l'homme à cette transcendance. Rudolf Otto, dans son livre sur *Le sacré*, a montré leur importance à ce point de vue. Il y voit à juste titre un texte majeur de l'antiquité chrétienne sur le sentiment du « numineux¹ ». Nous essaierons de faire ici l'inventaire des données qu'elles contiennent en ce sens.

Sous sa forme la plus élémentaire, la transcendance divine se découvre à l'homme comme une réalité dont la grandeur est absolument disproportionnée avec ses limites et qui le jette dans une sorte de stupeur. L'expression la plus générale est *θαυμάσιον*. Mais le mot est équivoque. Il peut signifier aussi bien l'admiration esthétique que la stupeur devant l'immensité qui déconcerte. Chrysostome analyse très finement cette différence à propos de la parole : « La connaissance que tu as de moi m'a été un objet d'admiration... Je te bénirai, parce qu'on t'admire avec crainte » (*Ps.* 138, 6 et 14). Que signifient ces mots : « avec crainte » ? Nombreuses sont les choses que nous nous contentons d'admirer, mais non pas avec crainte, par exemple la beauté des colonnes, ou des chefs-d'œuvre de la peinture, ou des corps dans leur fleur. Nous admirons aussi l'étendue et l'abîme infini de la mer, mais ceci avec crainte, lorsque nous nous penchons sur cet abîme. De même l'écrivain sacré, s'étant penché sur l'océan infini et béant de la sagesse de Dieu, a été pris de vertige et, ayant admiré avec une grande crainte, il a reculé en

criant ces mots : « Je te bénirai, parce qu'on t'admire avec crainte...¹ »

Ce passage définit de façon remarquable les caractères propres de l'admiration religieuse. C'est une stupeur pénétérée de crainte (*φοβερῶς*), la crainte étant ici le sentiment spécifique suscité par le « numineux ». Or, ce qui la suscite, c'est proprement l'infini (*ἄπειρον*) de la grandeur divine, ce qu'Otto nomme *tremenda maiestas*, le caractère terrible de ce qui est excessivement grand. Il s'agit d'une réaction élémentaire du sentiment religieux sous sa forme encore brute. La stupeur suscite un recul. Le premier mouvement de l'homme devant le sacré est de fuir.

Cette grandeur de l'être divin est telle que son approche est intolérable à l'homme (*ἀφόρητον*)². Chrysostome revient plusieurs fois sur cette catégorie qu'Otto n'a pas soulignée. A propos de la vision de Daniel, il écrit : « Son âme, remplie de crainte, incapable de supporter la vue de cet autre serviteur de Dieu qui était là et ne pouvant soutenir l'éclat de cette lumière, se trouvait dans un grand trouble³. » Ailleurs c'est la vue de Dieu, « que les anges ne peuvent supporter, même lorsque celui-ci use de condescendance⁴ ». La densité trop forte de l'existence divine, telle que la nature créée ne peut la subir, jette celle-ci dans le trouble (*ἐθορυβεῖτο*)⁵.

Ce trouble, qui enlève à l'homme le contrôle de lui-même⁶, Chrysostome le désigne du terme général d'*ἐκπληξις*, stupeur. Tel est le sentiment dans lequel l'apparition de l'ange jette Zacharie dans le sanctuaire et qui lui attire la réponse : « Ne crains point⁷. » Les Séraphins le manifestent en présence de la sainteté de Dieu, « détournant leurs yeux, déployant leurs ailes devant leur visage⁸ ».

1. I, 199-210.

2. IV, 22.

3. III, 251-253.

4. IV, 228-229.

5. III, 253.

6. Voir III, 222-237.

7. II, 90 (*Lc* 1, 13).

8. IV, 56-57.

1. *Le sacré*, trad. fr., Paris, 1929, p. 145.

Ce trouble saisit Chrysostome, quand son âme « s'applique trop longtemps à des contemplations célestes¹ ». A côté du verbe ἐκπλήττειν, on rencontre aussi dans un sens analogue un autre composé, καταπλήττειν².

Mais cette stupeur peut prendre des formes diverses suivant l'aspect sous lequel l'excès de l'existence divine se manifeste à l'âme. Elle peut être d'abord θάμβος. Le mot apparaît deux fois. Dans un cas, il est associé à ἐκπληξίς³ et dans l'autre à ἀγωνία (angoisse)⁴. C'est l'expression qui, selon Otto, définit le plus proprement la réaction de l'âme en face du sacré⁵. Dans la littérature païenne, elle exprime la stupeur en présence d'une vision surprenante⁶. Ainsi nous lisons dans Polybe : « Ils restèrent sur place, stupéfaits (ἐκθαμβοί) et sans voix, leurs esprits et leurs corps comme pris de défaillance (παραλελυμένοι) devant l'inattendu (παράδοξον) de ce qui se présentait à eux⁷. » A cette signification de θάμβος, Bertram oppose son emploi dans le Nouveau Testament où il signifie non « la réaction psychologique devant le merveilleux », mais la crainte religieuse provoquée par la manifestation de Dieu dans le Christ⁸.

Chez Chrysostome, ce mot est employé dans le sens classique. Il désigne, dans les deux cas, le phénomène psychologique d'une stupeur allant jusqu'à l'évanouissement, sous l'effet d'une vision qui jette le désarroi dans l'âme. Daniel, en voyant l'ange, s'évanouit. Il faut citer ce passage, car il est caractéristique de la signification du θάμβος, en tant qu'il exprime le désordre psychologique entraîné par le poids, trop lourd pour être supportable, de la présence d'êtres dont la densité spirituelle est trop forte : « La crainte que lui inspirait la présence de l'ange le mit

1. III, 342-343.

2. III, 345 ; IV, 353.

3. IV, 59.

4. III, 231.

5. *Le sacré*, p. 46.

6. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, dans *Histoire générale des religions*, t. II, Paris, 1944, p. 41 s.

7. XX, 10, 9.

8. *Theol. Wört.*, t. III, p. 5-7.

dans l'état d'un moribond... De même que, lorsqu'un cocher prend peur et lâche les rênes, ses chevaux se précipitent n'importe où et son char se renverse, la même chose arrive ordinairement à l'âme qui se trouve possédée par la frayeur et l'angoisse : terrifiée, relâchant comme des rênes les énergies qui lui viennent des sens de son corps, elle déserte ses membres, ainsi abandonnés à eux-mêmes, puis ceux-ci, privés de la force qui les animait, défaillent et s'écroulent. Voilà ce que Daniel ressentit alors. Que fit l'ange ? Il le releva... tout tremblant. Et comme l'ange recommençait à lui parler... de nouveau il tomba à terre, comme cela arrive à ceux qui ont une défaillance¹. » Et Chrysostome continue en comparant Daniel à des hommes évanouis qui, revenus à eux parce qu'on leur a jeté de l'eau froide au visage, défaillent à nouveau dans les bras de ceux qui les assistent. Nous avons là une description littéraire de l'évanouissement à la manière de l'*ecphrasis* de la Seconde Sophistique².

Du θάμβος, il faut rapprocher l'ἀγωνία³. C'est l'angoisse de l'âme anxieuse dans l'appréhension d'un effort excessif et en particulier d'une lutte à soutenir. Tel est le sens chez les auteurs païens⁴. C'est aussi en ce sens, et non au sens moderne du mot d'« agonie », que l'expression doit être entendue dans *Luc* 22, 44⁵. Dans notre texte elle est à peu près synonyme de θάμβος. Chrysostome le précise bien en comparant l'âme, qui, sous le coup du θάμβος, cherche à fuir le corps, à une colombe affolée qui cherche à sortir de sa cage : « De même qu'une colombe apprivoisée et paisible qui s'ébat dans une volière, si elle vient à être effrayée, s'envole soudain toute frissonnante vers le toit et cherche une issue à travers les fenêtres, dans sa hâte à se délivrer de son angoisse⁶. »

1. III, 223-246.

2. On remarque l'analogie de la description chez Jean Chrysostome et chez Polybe : les composés de λυόμενος se retrouvent dans les deux textes ; θάμβος aussi.

3. III, 232.

4. ARISTOTE, *Problem.*, II, 31.

5. Voir *Theol. Wört.*, t. I, p. 140, art. ἀγωνία (Stauffer).

6. IV, 26-30.

Nous rencontrons un aspect différent de l'ἐκπληξις avec τινύγιον, avoir le vertige¹. Au sens propre, le mot désigne l'angoisse physique provoquée par la vue d'un abîme béant. Il est repris par la langue religieuse pour exprimer l'angoisse devant l'abîme de la grandeur divine. C'est l'excès d'étendue plus que l'excès de densité qui est ici en vue. Le mot revient trois fois dans nos homélies, et tout à fait en ce sens : « L'écrivain sacré, s'étant penché sur l'océan infini et béant de la sagesse de Dieu, a été pris de vertige (τινύγιος)². » Plus loin il est rapproché de διαπορεῖν et de θορυβεῖσθαι³. Le sens n'est pas moins clair quand, à propos de saint Paul contemplant le mystère de l'élection des Gentils, Chrysostome écrit : « Comme s'il voyait une mer infinie ou un abîme béant, saisi de vertige, il fait aussitôt un bond en arrière⁴. » On remarquera deux expressions qui appartiennent au même contexte. La première est celle d'ἀπορεῖν⁵, qui marque l'impossibilité de se raccrocher à rien et qui caractérise aussi la langue de la théologie négative⁶. La seconde, ἀποπηδᾶν, désigne le « mouvement de recul », qui marque bien l'aspect répulsif du sacré. L'idée apparaissait déjà plus haut⁷.

On doit comparer à ces textes la page extraordinaire où Grégoire de Nysse décrit lui aussi le vertige qui saisit l'homme devant l'abîme de la divinité : « Il se trouve comme sur une falaise à pic (ἀκρόρεια). Qu'on suppose, en effet, un rocher lisse et abrupt, dont la masse s'enfonce en bas dans la mer sur une longueur infinie et dresse en haut cette crête, dont le sommet plonge sur son rebord dans un abîme béant. Ce qu'éprouvera normalement celui qui touche de la pointe du pied le bord qui surplombe l'abîme et qui ne trouve aucun appui pour son pied ni

1. Τινύγι signifie tourbillon ; τινύγιον, c'est donc avoir la tête qui tourne.

2. I, 206-209.

3. I, 221.

4. I, 257.

5. I, 194.

6. Même rapprochement dans PLATON, *Lysis*, 216 c.

7. I, 209. Il faut joindre à τινύγιον le mot σκοτοδινία (IV, 51), qui désigne aussi le vertige.

aucune prise pour sa main, voilà précisément ce qu'éprouve aussi l'âme qui a dépassé les espaces dans lesquels elle a pied, dans sa recherche de la nature qui est avant le temps et qui n'est pas mesurée par des espaces. N'ayant plus rien sur quoi elle ait prise, ni lieu, ni temps, ni mesure, ni rien autre, elle ne trouve plus aucun point d'appui pour sa pensée. Mais, sentant de tout côté se dérober l'insaisissable (ἀληπτος), elle est prise de vertige (τινύγιον) et sans aucun moyen de se tirer d'affaire (ἀμυχανεῖ)¹. » Cette étonnante description est le meilleur commentaire des passages plus brefs de Chrysostome. Il s'agit bien de la même réalité, du vertige de l'esprit auquel l'immensité divine se dérobe. A l'ἀπορεῖν de Chrysostome répond l'ἀμυχανεῖν de Grégoire.

Le premier groupe d'expressions que nous avons étudié manifestait le sens du sacré sous sa forme élémentaire d'accablement de l'âme sous le poids de l'approche de l'existence trop forte de Dieu. Mais il ne contenait encore aucune appréciation de valeur. Un autre groupe important désigne la « crainte » de Dieu, cette crainte qui est le sentiment religieux par excellence. Chrysostome y voit la nature même de l'homme : « C'est le propre de l'homme de craindre Dieu². » Crainte révérentielle, qui implique déjà une adhésion, qui est plus que l'écrasement devant la grandeur trop lourde de Dieu. Elle correspond à la reconnaissance en Dieu du *mysterium tremendum*, qui est plus que *mirum*, ce qui étonne et bouleverse.

Le mot le plus ordinaire ici est φόβος. C'est la crainte suscitée par la présence de l'ange qui fait pâlir Daniel³ ; crainte (φόβος) qui différencie l'admiration devant l'infini (ἐπείρω) de l'admiration esthétique. Ce texte montre bien, dans le φόβος, le sentiment religieux spécifique. Le caractère d'appréciation que comporte le φόβος apparaît dans l'homélie I, 321, où la crainte des anges devant Dieu s'oppose au καταφρονεῖν, à l'attitude irrévérencieuse des Eunomiens.

1. In *Eccl. hom.*, VII (éd. Jaeger, t. V, p. 413-414 ; PG 44, 729 D - 732 A).

2. I, 83-84.

3. III, 223-227.

Enfin, dans un passage, la crainte succède au vertige¹. Ceci rejoint une remarque d'Otto soulignant que dans *Marc* 10, 32, le moment du φόβος est distingué de celui du θάμβος et lui succède². La crainte religieuse succède à l'effroi premier.

Une seconde expression, caractéristique aussi de la langue religieuse, est τρόμος (*tremor*), le « tremblement » de Kierkegaard. Dans l'homélie II, 202-203, Chrysostome décrit l'effroi du monde physique devant la théophanie : « Tout l'univers est ébranlé, effrayé, tremblant. » Ici encore, l'effroi physique (σαλεύεται) précède la crainte religieuse. Quant au verbe δέδοικα (*pauere*), il désigne proprement la peur. Dans la vision de Daniel, celui-ci, évanoui, se dresse sur ses pieds tout tremblant (ἐντρομος) à la parole de l'ange³. Le mot marque un sentiment plus intense que la simple crainte. Enfin son caractère religieux apparaît dans son emploi à propos du mystère liturgique : « Il convient à l'homme de se tenir en présence de Dieu avec terreur (φοβή) et tremblement (τρόμος)⁴. » Nous avons là un équivalent plus intense de « crainte et tremblement⁵ ».

Il reste un dernier mot, particulièrement cher à notre auteur et qui exprime la crainte sacrée à son degré le plus intense : φοβή, *horror*. Il signifie de la façon la plus générale l'horreur sacrée, qui fait dresser les cheveux sur la tête et qui saisit l'homme à l'égard de tout ce qui touche à Dieu⁶. Ainsi, à la pensée de formuler le blasphème des Eunomiens, « un frisson d'horreur » saisit Chrysostome⁷. Le mot exprime aussi parfois le poids accablant des choses divines : après avoir parlé des anges, Chrysostome avoue que « son esprit défaille, accablé moins par le nombre que par le caractère redoutable

1. I, 203.

2. *Le sacré*, p. 46, n. 2.

3. III, 241. Voir IV, 24.

4. IV, 423-425. Les deux mots sont rapprochés dans la *Septante* (*Job* 4, 14).

5. Le verbe προσέσθαι, être effrayé (III, 232 ; IV, 28), relève plutôt d'un contexte psychologique et serait à rattacher au θάμβος.

6. Voir HÉRODOTE, VI, 134 ; SOPHOCLE, *Oed. R.*, 1306.

7. II, 155.

des choses à dire¹ ». Le mot ici est rapproché de ἐκπλήττειν et de τρέμειν.

Mais ce ne sont là que des emplois seconds du mot. Son sens le plus ordinaire est liturgique. C'est le frisson de terreur, de crainte révérentielle qui accompagne le culte céleste des anges : « Ils rendent gloire, ils adorent, ils exhalent sans cesse leurs chants triomphaux et mystiques avec une profonde révérence. Les uns s'écrient : Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et les Séraphins à leur tour : Saint, saint, saint². » La φοβή remplit le monde angélique, environnant la présence de Dieu de sa perpétuelle adoration. Le mot caractérise essentiellement le climat de cette liturgie. Or il exprime aussi l'atmosphère de la liturgie terrestre qui n'en est que la participation. L'homme est alors « transporté tout entier dans le ciel, comme s'il s'y trouvait volant à côté du trône de gloire en compagnie des Séraphins ». Il chante « l'hymne très sainte ». Aussi doit-il se tenir en présence de Dieu « avec terreur (φοβή) et tremblement (τρόμος)³ », et « assister avec piété à nos redoutables mystères⁴ ». Ici le mot φοβωδέστατα à lui seul désigne le mystère eucharistique.

Nous sommes au cœur de nos homélies. On peut dire que la φοβή en est le contenu propre, l'essence particulière. Elle rassemble en effet les trois aspects essentiels de notre texte : il a pour thème la crainte sacrée, telle qu'elle s'exprime dans la liturgie, au niveau du monde des anges. Or, si le monde des anges est le plus élevé de la création, si la liturgie représente le moment essentiel de la manifestation de Dieu, on peut dire que nous avons ici un remarquable témoignage sur le sens de Dieu. Chrysostome décrit l'essence du sentiment religieux, tel qu'il s'exprime en particulier dans sa forme humaine la plus haute, la liturgie chrétienne de l'Eucharistie.

Avec φοβή, nous abordons un dernier groupe d'expressions, celles qui expriment l'hommage inconditionné

1. III, 341-342.

2. I, 310-313.

3. IV, 417-419 ; 423-425.

4. III, 376-377.

rendu par la créature à l'excellence éminente de Dieu. C'est la *sanctitas*, l'ἀγιωσύνη, et non plus seulement la *maiestas*, la μεγαλωσύνη. Et la disposition qui lui correspond est la forme d'admiration réservée à la seule perfection divine, l'adoration. Nous sommes ici dans le domaine du vocabulaire liturgique, au seuil duquel la φρίκη nous menait déjà, puisque la liturgie est précisément l'expression officielle de l'adoration. La crainte se pénètre de cette attirance souveraine qu'Otto a nommée *fascinatio*. Amour pénétré de crainte, infiniment respectueux, forme la plus haute de la religion.

Chrysostome emploie pour le décrire trois expressions principales. La première est δοξάζειν, rendre gloire, qui correspond à la gloire divine (δόξα). Elle se rencontre fréquemment dans nos textes sous différentes formes. Les anges « rendent gloire » à Dieu (δοξάζουσι), en particulier en s'écriant : « Gloire (δόξα) à Dieu au plus haut des cieux ¹. » Cette glorification est opposée aux spéculations (περιεργάζεσθαι) des Eunomiens ². C'est la seule attitude qui convient devant Dieu ³. Elle s'exprime en particulier par la foi ⁴, qui est reconnaissance du mystère des voies de Dieu et qui lui rend gloire (δοξάζειν, δόξαν διδόναι) ⁵. L'expression de cette glorification est la δοξολογία ⁶. Chrysostome emploie ce mot notamment pour les formules de saint Paul dans ses Épîtres ⁷. Nous aboutissons ici au sens liturgique. Une homélie se termine par la formule : « Gloire (δόξα) et souveraineté (κράτος) » adressée au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint ⁸.

Au verbe δοξάζειν, deux autres s'ajoutent. Le premier est προσκυνεῖν qui désigne proprement l'adoration ⁹. Le

1. I, 310 et 312-313.

2. I, 322.

3. II, 293-294.

4. II, 315 ; 400.

5. II, 308 s. et 321.

6. III, 40.

7. III, 86.

8. II, 538-539.

9. I, 310 ; II, 294 ; 378.

second est εὐφημεῖν, mot de la langue religieuse païenne, qui, à la différence de προσκυνεῖν, ne se trouve ni dans la Septante, ni dans le Nouveau Testament. Il signifie originellement « garder un silence religieux ¹ ». Dans la langue ordinaire, il est à peu près synonyme de προσκυνεῖν. C'est le cas dans nos homélie ². Il désigne la louange de Dieu, mais avec ce caractère d'adoration silencieuse ³ qui s'oppose aux discussions impies des Eunomiens ⁴.

L'importance de ces expressions montre bien quel est le contenu de nos homélie. Il ne s'agit pas de la nature de Dieu considérée abstraitement, mais de la transcendance de Dieu expérimentée comme une présence terriblement réelle. Nous sommes ici sur le terrain de l'existence (ὑπαρξις), de la relation d'un Dieu vivant à des hommes vivants. Et cette présence est envisagée dans ses moments les plus intenses et devant les créatures les plus hautes.

1. Cf. HOMÈRE, II, IX, 171 ; PLATON, *Banquet*, 214 d.

2. Voir I, 322 ; II, 379 ; III, 28 ; 88 (εὐφημία).

3. Voir OTTO, *Le sacré*, p. 106-108.

4. I, 322.

IV

L'angélogie

On aura remarqué déjà les fréquentes allusions aux anges que contiennent nos *Homélie*s. De toutes les œuvres de Chrysostome, c'est celle qui offre le plus de données sur ce thème. Non pas que nous y trouvions toute l'angélogie de notre auteur. Elles n'ont rien par exemple sur l'ange gardien, doctrine qui lui est cependant chère¹, ni sur les anges des nations², ni sur les combats des anges contre les démons de l'air³. Ici tout est commandé par le point de vue de la transcendance de Dieu et de la glorification de sa sainteté. Mais précisément cet aspect est le plus important de l'angélogie⁴. Déjà, dans le judaïsme, le développement de celle-ci est lié à celui du sens de la transcendance. C'est donc à juste titre que les anges tiennent une place considérable dans notre texte.

Les anges portent le nom général de vertus (*δυνάμεις*)⁵ ou de vertus d'en haut (*ἐνω δυνάμεις*)⁶. Mais ces puissances célestes forment plusieurs groupes. Chrysostome désigne ces groupes par les expressions scripturaires et liturgiques communes. A cet égard, son énumération correspond à la doctrine qui restera traditionnelle à partir du Pseudo-Denys. Il n'y a chez lui ni protoctistes, ni éons, ni égrégores, ni liturges, mais seulement les Anges, les Archanges, les Trônes, les Dominations (*κυριότητες*), les Principautés (*ἀρχαί*), les Puissances (*ἐξουσίαι*), les Vertus (*δυνάμεις*)⁷, les

Chérubins et les Séraphins¹. Ce sont là les neuf catégories classiques.

Ces ordres forment une hiérarchie. On le voit d'abord à l'ordre régulier selon lequel l'auteur les énumère. Les Anges et les Archanges apparaissent au degré inférieur. Viennent ensuite les Séraphins et les Chérubins. Chrysostome affirme que « les Chérubins sont supérieurs aux Séraphins : les premiers se tiennent debout près de Dieu, tandis que les seconds lui servent de trône² ». Viennent ensuite les Trônes et les Dominations, puis les Principautés et les Puissances et enfin les Vertus³. Les Séraphins et les Chérubins sont donc placés assez bas, alors que les *Constitutions apostoliques*⁴, les mettent au degré le plus élevé, comme l'ont fait plusieurs préfaces de la liturgie romaine⁵.

Ces catégories sont-elles exhaustives ? Non pas. Non seulement à l'intérieur de chaque ordre le nombre des anges est incommensurable : « Il y a là-haut dix mille myriades d'anges et mille milliers d'archanges⁶ », mais encore, en dehors des ordres connus, il y a « des peuples infinis de vertus incorporelles et des tribus innombrables⁷ ». Ailleurs Chrysostome précise encore sa pensée. Après avoir énuméré les Principautés, les Puissances et les Dominations, il ajoute : « Ces peuples ne sont pas les seuls qui habitent les cieux, où il existe encore un nombre infini de nations et des tribus innombrables, qu'aucune parole ne saurait représenter⁸. » Saint Paul ne dit-il pas que « Dieu a fait asseoir le Christ au-dessus de

1. III, 338.

2. III, 272-274.

3. II, 281.

4. *Const. Apost.*, VIII, 12 (Brightman, p. 18 ou J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1936, *Flor. Patr.* 7, p. 220).

5. De même aussi le Pseudo-Denys.

6. II, 273-279.

7. II, 280-281. Voir CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Ad illum. cat.*, XV, 24 (*PG* 33, 904 B) ; PSEUDO-DENYS, *Hiér. cél.*, XIV (*SC* 58, p. 162-164).

8. IV, 101-103.

1. *De laud. S. Pauli hom.*, VII (*PG* 50, 509 A).2. *Ibid.*, II (482 A).3. *In Ascens.* (*PG* 50, 444 A).4. E. PETERSON, *Le livre des anges*, trad. fr., Paris, 1954, p. 57.

5. II, 282.

6. II, 206 et 290.

7. II, 278 a.

toute Principauté, de toute Puissance, de toute vertu et de tout être qui porte un nom, pas seulement dans ce siècle présent, mais encore dans le siècle à venir¹ ? Ainsi « vous voyez qu'il existe là-haut des noms qui seront connus plus tard et qui sont actuellement ignorés² ».

Ces catégories inconnues sont celles que Chrysostome désigne sous le nom générique de δυνάμεις. Le terme peut signifier soit la totalité des anges, soit une catégorie particulière³. Mais en ce sens les δυνάμεις ne sont pas à proprement parler un « neuvième » chœur des anges, elles désignent tous les chœurs qui sont en dehors des huit chœurs connus. Elles constituent donc une catégorie qui n'est pas sur le même plan que les autres. En d'autres termes, les vertus célestes (δυνάμεις) comprennent huit chœurs connus, plus d'innombrables chœurs inconnus qui sont désignés par le terme commun de δυνάμεις, vertus.

Sur la signification des noms des différents chœurs, Chrysostome donne des indications intéressantes⁴. Le nom des anges vient de ce qu'ils annoncent aux hommes les volontés de Dieu (ἀναγγέλλειν) ; celui des archanges « de ce qu'ils commandent aux anges⁵ ». De même, le nom des Chérubins signifie sagesse et celui des Séraphins pureté. « Que veut dire, en effet, 'Chérubin' ? Connaissance accomplie (γνώσις πεπληθυσμένη). Et 'Séraphin' ? Bouches de feu (ἔμπυρα στόματα)⁶. » La première étymologie vient de Philon⁷. On la retrouve chez Origène⁸. Le Pseudo-Denys en développe le symbolisme⁹. Elle n'a aucun fondement sémantique. Celle des Séraphins par contre se rattache bien à l'origine réelle du mot, qui veut dire « brûler ». Chrysostome y voit un symbole de

pureté. Le Pseudo-Denys préfère y voir l'ardeur de la charité¹.

Comme il interprète symboliquement les noms des anges, Chrysostome explique aussi le symbolisme des représentations qu'en donne l'Écriture. Ainsi pour les ailes : « Elles manifestent la sublimité d'une nature — et c'est pourquoi l'on nous représente Gabriel en train de voler, non pas que les anges aient des ailes, mais pour que tu saches qu'ils quittent les régions supérieures et le séjour le plus élevé pour s'approcher de la nature humaine². » Il en est de même des autres images. L'expression de trône ne vient pas de ce que Dieu ait besoin d'un siège, mais nous enseigne l'excellence de ces vertus³. Elle signifie en effet que Dieu repose (ἀναπαύει) en eux. De même les yeux signifient la pénétration ; la proximité du trône et les hymnes perpétuels signifient l'absence de sommeil et la vigilance (τὸ ἄγρυπνον καὶ τὸ ἐρηγορόδες)⁴.

Comme leurs attributs, les attitudes des anges sont symboliques : « Quand tu entends dire que les Séraphins détournent les yeux et couvrent leur visage comme d'un rempart, et que les Chérubins font de même, ne va pas croire qu'ils aient des yeux et des prunelles, car c'est là un attribut des êtres corporels ; comprends que le prophète voulait désigner par là leur faculté de connaître... 'Regarder fixement' équivaut ici à connaître⁵. » Nous avons là déjà les éléments d'une symbolique à laquelle le Pseudo-Denys ne fera que donner plus d'extension et de précision. Il s'exprimera à peu près dans les mêmes termes que notre auteur : « La légèreté des ailes indique qu'elles n'ont aucun penchant terrestre, mais qu'elles s'élèvent en toute pureté et sans poids vers les sommets⁶... elles lèvent les yeux vers les lumières divines, de façon à les recevoir avec plus de transparence⁷... les paupières et

1. *Ibid.* (p. 106-107).

2. III, 317-322.

3. III, 274-276.

4. III, 327.

5. IV, 222-228 et 233.

6. *Hier. cél.*, XV, 3 (SC 58, p. 177).

7. *Ibid.* (p. 174).

1. *Éphés.* 1, 21, cité en IV, 106-108.

2. IV, 109-110.

3. Comparer II, 281 et II, 290. Il en est de même pour le PSEUDO-DENYS, voir *Hier. cél.*, XI, 1 (SC 58, p. 142).

4. III, 313-331.

5. III, 314-316.

6. III, 329-330.

7. *Mos.* II, 97.

8. *In Rom. comm.*, III, 8 (PG 14, 948 B).

9. *Hier. cél.*, VII, 1 (SC 58, p. 105 et 108).

les sourcils (indiquent) qu'elles conservent leurs visions intellectuelles de Dieu¹. »

Ces indications sont précieuses pour nous faire connaître l'état de l'angéologie à la fin du IV^e siècle. Toutefois, ce n'est pas sur elles que porte l'enseignement précis de nos homélies. Elles envisagent les anges dans leur relation à la transcendance. Ceci amène Chrysostome à insister d'abord sur la transcendance des anges par rapport à l'homme. Il est remarquable, en effet, qu'un grand nombre des expressions par lesquelles il décrit la réaction de l'homme en présence du mystère soient relatives à la manifestation des anges. Pour l'homme, déjà le monde angélique est mystère.

Si l'homme, en effet, est à lui-même un mystère, combien plus les natures qui lui sont supérieures : « Une essence ne saurait connaître bien une essence supérieure, même si la distance entre elles était petite². Écoute donc ce que dit l'écrivain sacré du petit intervalle qui sépare les anges de la nature humaine... Bien que l'intervalle soit petit, du moment qu'il existe, nous ne connaissons pas parfaitement l'essence des anges et, même au prix de très longues spéculations, il nous est impossible de la pénétrer³. » L'argument est cher à notre auteur. Il est lié à l'importance générale de l'angéologie dans sa pensée et peut-être au fait que ses homélies sont prononcées au cours de la liturgie eucharistique, qui est participation à la liturgie des anges, comme nous le verrons.

Chrysostome développe deux fois ce thème. Il nous montre d'abord Daniel, qui n'a pu supporter la vision d'un ange sans défaillir, bien qu'il fût ami de Dieu et qu'il puisât dans sa sagesse et sa justice une grande assurance (*παρησία*)⁴. C'est une allusion à *Daniel* 10, 5-8 : « Son âme, remplie de crainte, incapable de supporter la vue de cet

1. *Ibid.* (p. 175).

2. Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Eccl. hom.*, VII (éd. Jaeger, t. V, p. 414 ; PG 44, 732 A).

3. V, 249-258.

4. Voir III, 197.

autre serviteur de Dieu qui était là et ne pouvant soutenir l'éclat de cette lumière, se trouvait dans un grand trouble, pressée qu'elle était de s'affranchir du lien du corps comme d'une chaîne. Mais l'ange la retint encore. Qu'ils m'entendent, ceux qui prétendent scruter le Maître des anges !... Des hommes, qui sont si éloignés de la vertu de ce juste, se font fort de connaître avec une entière exactitude l'être suprême et premier qui a produit les myriades de ces anges, et Daniel n'eut pas la force de supporter la vue d'un seul d'entre eux¹. »

On remarquera deux choses dans ce texte. La première, c'est qu'il ne s'agit pas ici de l'essence abstraite des anges, mais de la densité concrète de leur existence. Or cette densité est si forte que l'homme ne peut la supporter, si elle se manifeste à lui. Nous sommes sur le terrain de l'existence spirituelle. Chrysostome nous apparaît ici comme le maître de l'expérience du sacré. Et comment ne pas évoquer Rilke écrivant, dans les *Élégies de Duino*, à propos des anges : « Si l'un d'eux soudain me prenait sur son cœur, je succomberais, mort de son existence trop forte². » C'est bien cette « intolérable » (*ἀφόρητον*) manifestation des anges, dont Chrysostome nous parle dans l'homélie suivante, en résumant l'épisode de Daniel³.

En second lieu, la transcendance dont il s'agit n'est pas seulement métaphysique, mais religieuse. Je veux dire par là que ce qui rend l'homme incapable de porter le poids des anges, ce n'est pas seulement leur densité d'existence, c'est aussi leur éblouissante sainteté. Chrysostome insiste en effet sur le fait que Daniel ne put soutenir leur éclat. La *παρησία* est l'expression de cette assurance qui procède de la sainteté. Or la *παρησία* de Daniel, si grande fût-elle, ne lui permettait pas d'affronter impunément les anges, tant leur sainteté lui faisait prendre conscience de sa misère. Combien plus alors en devrait-il être des Eunomiens ! Ici encore Chrysostome se maintient sur un terrain tout biblique.

1. III, 251-265.

2. *Élégie* I, vers 2-4.

3. Voir IV, 22.

Ainsi le monde des anges est-il pour l'homme un mystère plein d'effroi. Or, et c'est la seconde étape de la pensée de notre auteur, ce monde dont la grandeur nous écrase, n'est devant Dieu que néant. Et la grandeur de Dieu est pour lui infiniment plus écrasante que sa propre grandeur ne l'est pour nous. Cette seconde partie constitue le cœur des homélies. L'orateur veut montrer aux Eunomiens quelle est leur folie quand ils prétendent scruter le mystère de Dieu, alors que les anges eux-mêmes l'adorent comme incompréhensible.

Le thème est abordé dès la première homélie : « Si vous voulez, abandonnons Paul et les prophètes et élevons-nous dans les cieus : peut-être y trouverons-nous des esprits qui connaissent Dieu dans son essence ?... Écoutez les anges... S'entretiennent-ils là-haut de l'essence divine, en discutent-ils entre eux ? Nullement. Mais que font-ils ? Ils rendent gloire, ils adorent...¹ » Et Chrysostome poursuit en opposant les anges, qui « rendent gloire... adorent... détournent leurs regards... » aux Eunomiens qui « cherchent à satisfaire leur curiosité... s'occupent de soins superflus... s'efforcent de fixer impudemment leurs yeux sur la gloire ineffable...² ».

Si les anges se contentent ainsi d'adorer, si l'éclat de la lumière divine les force à se voiler la face, c'est qu'en effet pour eux aussi elle est absolument incompréhensible. « Les anges ne peuvent le déceler, ni les Séraphins le contempler, ni les Chérubins le comprendre, car il est invisible aux Principautés, aux Puissances, aux vertus et à toutes les créatures sans exception ; seuls le Fils et l'Esprit le connaissent³. » Le monde angélique apparaît ici avant tout pénétré du mystère de Dieu, séparé de lui par un abîme infiniment plus grand que celui qui le sépare de nous.

La même doctrine se trouvait déjà chez Cyrille de

1. I, 302-310.
2. I, 321-325.
3. III, 56-59.

Jérusalem¹. Elle a été formulée aussi par Grégoire de Nysse dans un passage où il montre l'épouse du Cantique, c'est-à-dire l'âme, demandant aux gardiens de la cité, c'est-à-dire aux anges, s'ils savent où se trouve son Bien-Aimé, c'est-à-dire Dieu : « Elle parcourt par l'esprit le monde intelligible (κόσμος νοητός), où se trouvent les Dominations, les Principautés et les Trônes assignés aux Puissances, cherchant si son Bien-Aimé se trouve parmi eux. Et comme elle ne le trouve pas parmi les beautés qu'elle rencontre, elle se dit à part elle : Est-ce qu'eux du moins peuvent saisir celui que j'aime ? Mais eux se taisent à cette question et par ce silence lui font connaître que celui qu'elle cherche est à eux-mêmes insaisissable (ἀληπτος). Alors, ayant laissé tout ce qu'elle trouve, elle reconnaît celui qu'elle cherche à cela seulement qu'on ne peut comprendre ce qu'il est². » Comme chez Chrysostome, le silence des anges enseigne à l'esprit avide de savoir que le non-savoir est ici la seule science³.

Chrysostome va plus loin encore. Non seulement les anges ont aussi le sens du mystère, mais ils l'ont bien plus que nous, car, selon le mot profond de notre auteur, l'intensité de la vénération correspond à l'intensité de la science⁴, et c'est la plus haute connaissance de Dieu de comprendre son incompréhensibilité : « En effet, le caractère incompréhensible de Dieu nous apparaît, à nous, moins nettement qu'à ces illustres vertus, dans la mesure où elles surpassent la nature humaine en pureté, en sagesse et en perspicacité⁵. » Et encore : « Dans la mesure même où elles sont sages et plus proches que nous de cette ineffable et bienheureuse essence, elles savent mieux que nous combien elle est incompréhensible⁶. »

Même lorsque Dieu se proportionne à eux, les anges ne

1. *Ad illum. cat.*, VI, 6 (PG 33, 545 B) ; XI, 11 (704 B).
2. *In Cant. hom.*, VI (cité avec des coupures) (éd. Jaeger, t. VI, p. 182-183 ; PG 44, 893 B).
3. Voir *Platonisme et théologie mystique*, p. 159-160.
4. IV, 62-63.
5. III, 182-184.
6. IV, 60-62.

peuvent supporter son éclat. Chrysostome revient à plusieurs reprises sur ce point : « Les vertus d'en haut ne peuvent contempler Dieu, même quand il use de condescendance¹. » Ou encore, à propos des Séraphins : « Ils détournent leurs yeux, ne pouvant même pas supporter la condescendance de Dieu². » Cette condescendance consiste en ce que Dieu ne se montre pas dans la pureté de son essence, mais en tempérant l'éclat de celle-ci par égard à leur faiblesse. C'est ainsi que Chrysostome définit cette notion dans le remarquable passage suivant : « Pour quelle raison, dis-moi, cachent-ils leur visage en plaçant leurs ailes devant lui ? Pour quelle autre raison, sinon parce qu'ils ne peuvent supporter l'éclat et le scintillement de la lumière qui s'échappe du trône ? Et pourtant ils ne voyaient pas cette clarté telle qu'elle est quand rien ne l'altère, ils ne contemplaient pas l'essence divine elle-même dans toute sa pureté, mais ils avaient sous les yeux des témoignages de sa condescendance. Qu'est-ce que cette condescendance ? C'est, pour Dieu, le fait d'apparaître et de se montrer non pas tel qu'il est, mais tel qu'il peut être vu par celui qui est capable de cette vision, en proportionnant l'aspect qu'il présente de lui-même à la faiblesse de ceux qui le regardent³. » Chrysostome donne comme exemples de la *συγκατάβασις* l'apparition de Dieu aux Séraphins dans Isaïe et sa manifestation aux Chérubins dans Ézéchiël. Il en rassemble les divers éléments dans ce passage : « Nous avons fait comparaître aussi d'autres vertus, les Chérubins, et nous avons montré comment il semblait y avoir un firmament au-dessus d'eux, une pierre de cristal, l'apparence d'un trône, une forme d'homme, du métal brillant, du feu, un arc-en-ciel, et comment, après tout cela, le prophète disait : ' Tel était l'aspect de la ressemblance de la gloire du Seigneur ' (*Éz.* 4, 27). Par tous ces moyens nous vous faisons voir combien Dieu, par condescendance, tempère son éclat

1. III, 267-268.

2. I, 314-315.

3. III, 157-166.

qui, cependant, reste intolérable même aux vertus d'en haut¹. »

Bien plus, même les voies de Dieu dans la conduite du monde sont inaccessibles aux anges : « Parmi les desseins de Dieu, beaucoup sont ignorés des vertus d'en haut, des Principautés, des Puissances, des Dominations². » Chrysostome établit cela par plusieurs citations de saint Paul (*Éphés.* 3, 5-10). Par suite, il y a des choses qui ont été connues des anges grâce aux hommes : « Vois quel honneur est fait à la nature humaine : c'est avec nous et par nous que les vertus d'en haut apprennent les secrets du roi³. »

Ce thème avait déjà inspiré à Grégoire de Nysse une de ses plus belles homélies sur le *Cantique*, avec même citation d'*Éphés.* 3, 9-10. En voici le passage essentiel : « Ce n'est pas seulement la nature humaine qui a été instruite des divins mystères par cette grâce (de la venue du Christ), mais ce sont aussi les Principautés et les Puissances dans les cieux qui ont connu la sagesse variée de Dieu, quand elle a été manifestée par l'incarnation (*ὁμονομία*) du Christ dans l'humanité... Jusque-là, en effet, seule la sagesse simple de Dieu était connue des puissances hypercosmiques. Mais sa sagesse variée, qui consiste dans l'union des contraires, maintenant par l'Église ils l'ont connue clairement, en voyant comment le Verbe devient chair, comment la vie est mêlée à la mort... C'est pourquoi... les amis de l'Époux (les anges) furent émus, ayant connu dans ce mystère un autre caractère de la divine sagesse. Et si ce n'est pas être trop audacieux, j'oserais dire qu'ayant vu par l'Épouse la beauté de l'Époux, ils ont admiré ce qui est invisible et incompréhensible (*ἀκατάληπτος*) à tous les êtres. Car Dieu a fait de l'Église son corps. Si donc l'Église est le corps du Christ et le Christ la tête du corps, donnant forme à l'Église à sa propre ressemblance, peut-être, en contemplant celui-ci à travers

1. IV, 75-82.

2. IV, 114-116.

3. IV, 143-145. Voir aussi *In Jo. hom.*, I, 1-2 (PG 59, 26 A-C).

celle-là, les amis de l'Époux furent-ils bouleversés, en voyant nettement en elle l'invisible. Et, de même que ceux qui sont incapables de voir le disque du soleil le regardent à travers son reflet dans l'eau, ainsi eux, en plongeant les yeux dans un miroir pur, la forme de l'Église, contemplent-ils le soleil de justice comme à travers sa manifestation¹. » Ici encore le génie de Grégoire de Nysse donne une amplitude extraordinaire à ce qui n'est qu'indication chez Chrysostome, mais nous sommes bien dans la même ligne de pensée.

Telles sont les principales données de nos homélies sur le monde des anges. Comme nous le disions en commençant, ils sont envisagés surtout ici dans leur relation à Dieu. Les homélies contiennent peu de choses sur leurs ministères auprès des hommes. C'est à peine si quelques allusions sont faites à l'envoi de Gabriel à Zacharie. Il y a pourtant un aspect du rôle des anges qui tient dans notre texte une place considérable, c'est leur participation au culte liturgique et en particulier à l'Eucharistie.

1. *In Cant. hom.*, VIII (éd. Jaeger, t. VI, p. 254-257 ; PG 44, 948 B - 949 B).

V

Les données liturgiques

Un dernier aspect sous lequel les *Homélies sur l'Incompréhensibilité de Dieu* constituent un document remarquable est celui de la liturgie. Elles ont été prononcées à Antioche au cours d'une liturgie eucharistique. Elles y font allusion à plusieurs reprises. Peu de textes peuvent mieux nous introduire à ce qu'était la messe à Antioche à la fin du IV^e siècle. Les données sont de deux ordres : d'une part des indications concernant le culte lui-même ; de l'autre, l'explication de certains rites et de leur signification théologique.

Nous sommes assez bien renseignés sur la liturgie syrienne à l'époque de saint Jean Chrysostome. Le document essentiel est ici le livre VIII des *Constitutions Apostoliques*, qui contient une liturgie eucharistique complète. Elle a été reproduite par Brightman en tête de ses *Liturgies eastern and western*. Les *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste, dont nous n'avons plus que le texte syriaque, se rapportent aussi à la liturgie de Syrie¹. Enfin les sermons de Chrysostome en constituent une des sources principales. Les textes ont été groupés suivant l'ordre de la liturgie par Brightman. Probst leur a consacré un chapitre de sa *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*². Nous relèverons les données intéressantes que contient notre texte.

La première concerne les renvois. Après l'homélie qui suivait les lectures et avant la liturgie eucharistique proprement dite, différents groupes étaient successivement renvoyés, non sans qu'une prière ait été prononcée sur

1. Édition Tonneau-Devrecsse, avec traduction française, Vatican, 1949 (*Studi e Testi*, 145).

2. Münster i. W., 1898.

eux. C'était, d'après les *Constitutions apostoliques*, d'abord les assistants païens (sur qui aucune prière n'était dite), puis les catéchumènes, les possédés, les candidats au baptême (φωτιζόμενοι) et les pénitents.

Chrysostome fait une allusion précise à la prière sur les possédés, qui précédait leur renvoi : « A ce moment-là, le diacre fait venir les possédés et leur ordonne d'incliner seulement la tête, afin qu'ils supplient du moins par l'attitude de leur corps, puisqu'il ne leur est pas permis de prendre part aux prières de l'assemblée des frères. C'est dans cette pensée qu'il les fait venir afin que, prenant en pitié leur malheur et leur mutisme, tu uses en leur faveur de ton crédit auprès de Dieu¹. » Or, si nous nous reportons aux *Constitutions Apostoliques*, nous voyons que leurs indications complètent et expliquent ces paroles². Après le renvoi des catéchumènes, le diacre dit : « Priez, vous qui êtes possédés par des esprits impurs. Prions tous pour eux avec ferveur, afin que le Dieu ami des hommes délivre ses serviteurs de la tyrannie de l'Étranger, etc. Inclinez-vous, possédés, pour être bénis. » Et l'évêque les bénit en disant : « O toi qui as enchaîné le fort, etc.³. » Nous retrouvons bien et l'inclinaison et la prière de la collectivité pour les possédés. Le diacre les renvoie alors, pour faire venir les candidats au baptême.

Dans la quatrième homélie, Chrysostome, félicitant ses auditeurs de ce qu'ils sont restés pendant les prières pour les possédés, donne quelques indications nouvelles. D'abord il précise ce que sont ces possédés, qu'il appelle « démoniaques ». C'est, dit-il, « une chaîne pernicieuse et insupportable que l'influence des démons, une chaîne plus solide que le fer le plus dur ». Il compare alors les démoniaques, amenés devant l'autel où le Christ va paraître, à des prisonniers « malpropres, les cheveux en désordre, couverts de haillons », amenés devant le juge. Mais, ajoutez-il, eux ne viennent pas pour subir un châtement, mais

1. III, 465-471.

2. Voir J.A. JUNGMANN, *Missarum solemnias*, trad. fr., t. II, Paris, 1952, p. 250 et notes.

3. *Const. Apost.*, VIII, 7 (Brightman, p. 5-6 ; Quasten, p. 202).

« pour que tout le peuple, toute la ville rassemblée dans cet édifice élève à leur sujet de communes supplications, tous d'un seul cœur adjurant pour eux le commun Maître et implorant sa pitié avec de grandes clameurs¹ ». Brightman déduit avec beaucoup de vraisemblance de ce passage qu'à l'appel du diacre : « Prions tous pour eux avec ferveur », la foule répondait : Κύριε ἐλέησον².

Après les renvois successifs des candidats au baptême et des pénitents, qui suivaient celui des possédés, les fidèles se retrouvaient entre eux, et le diacre, les ayant fait s'agenouiller, les faisait prier pour tous les besoins de l'Église³. C'est la prière universelle dont nous entendons l'écho dans un passage de nos homélies. Chrysostome invite à prier pour les hérétiques : « Si nous vous demandons d'invoquer Dieu pour les malades, pour ceux qui sont condamnés au travail des mines ou réduits à un dur esclavage, et pour les possédés, combien davantage devons-nous le faire pour ceux-ci...⁴ » Le rapprochement avec les possédés montre qu'on est dans la même suite de prières. Or le texte des *Constitutions Apostoliques* mentionne précisément dans la prière pour les fidèles les catégories qu'énumère Chrysostome. « Pour nos frères qui sont éprouvés dans la maladie, demandons au Seigneur de les délivrer de toute maladie et de toute faiblesse... Pour ceux qui sont dans les mines et les prisons à cause du nom du Seigneur, prions. Pour ceux qui subissent une dure captivité, prions⁵. » La présence des mêmes mots dans le même ordre permet de discerner le texte liturgique à travers l'allusion de Chrysostome.

Après la prière des fidèles, commençait la liturgie eucharistique proprement dite. Les diacres parcouraient

1. IV, 324 ; 326-328 ; 332-333 ; 339-343.

2. Sur les possédés, voir aussi JEAN CHRYSOSTOME, *In II Cor. hom.*, XVIII, 3 (PG 61, 527 B).

3. *Const. Apost.*, VIII, 10 (Brightman, p. 9-12 ; Quasten, p. 206-209).

4. III, 347-350.

5. *Const. Apost.*, VIII, 10, 14-15 (Brightman, p. 11 ; Quasten p. 208).

d'abord l'église pour établir le silence. L'orateur semble y faire allusion, quand il se plaint de ce que les fidèles, « en un instant si redoutable (φοικωδέστατον) bavardent¹ » dans l'église. Puis ils invitaient les fidèles à se lever. Chrysostome nous donne le texte précis de cette invitation. « Cette exhortation que le diacre adresse à tous en disant : Redressons-nous, tenons-nous bien, n'a pas été instituée au hasard et sans raison, mais afin que nous redressions nos pensées qui se traînent au ras du sol et que, chassant l'engourdissement procuré par les affaires de la vie quotidienne, nous puissions présenter notre âme toute droite devant Dieu... Bien se tenir, ce n'est pas autre chose que de se tenir comme il convient à l'homme en présence de Dieu, avec terreur et tremblement, avec une âme vigilante et attentive². » C'est là une allusion évidente aux paroles que les *Constitutions Apostoliques* mettent dans la bouche du diacre au moment de l'oblation : « Tenons-nous droits devant le Seigneur, avec crainte et tremblement, pour l'offrande³. » Chrysostome a seulement remplacé le φόβος de Paul par la φόβη, le frisson sacré, qu'il affectionne particulièrement. Nous remarquerons aussi que le commentaire dont il accompagne la station debout se trouve plutôt ailleurs à propos de la formule ἐνω τὰς καρδίας, haut les cœurs, par exemple chez Cyrille de Jérusalem⁴.

Mais l'élément liturgique auquel nos sermons font le plus souvent allusion est le *Trisagion*, qui achevait la première partie de la grande prière eucharistique : « Songe à côté de qui tu te tiens, en compagnie de qui tu vas invoquer Dieu : en compagnie des Chérubins ! Considère ceux qui forment ce chœur avec toi, et il suffira pour t'engager à la vigilance de te rappeler que, revêtu d'un corps et lié à une chair, tu as pourtant été jugé digne de célébrer avec les vertus incorporelles le Maître commun de tous. Que personne donc ne prenne part

1. IV, 348-349.

2. IV, 389-395 et 422-425.

3. *Const. Apost.*, VIII, 12, 2 (Brightman, p. 13 ; Quasten, p. 212).

4. *Cat. myst.*, V, 4 (SC 126, p. 150-152). Voir aussi THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. cat.*, XVI, 3 (éd. Tonneau-Devreesse, p. 539).

à ces hymnes sacrées et mystiques avec une ferveur relâchée ; que personne, à ce moment-là, ne garde ses pensées tournées vers la vie matérielle, mais que chacun, bannissant de son esprit toute idée terrestre et se transportant tout entier dans le ciel, comme s'il s'y trouvait volant à côté du trône de gloire en compagnie des Séraphins, adresse ainsi l'hymne très sainte au Dieu de gloire et de magnificence¹. » De même dans la première homélie : « Les anges... rendent gloire, ils adorent, ils exhalent sans cesse leurs chants triomphaux et mystiques avec une profonde révérence. Les uns s'écrient : Gloire à Dieu..., et les Séraphins à leur tour : Saint, Saint, Saint...². » On remarquera la continuité du chant, qui apparaît dans la prière des *Constitutions Apostoliques*³, et le terme d'ἐπιπνοιος, qui se retrouve pour désigner le *Trisagion* dans d'autres passages de notre auteur⁴ et qui paraît se référer, d'après Erik Peterson, à la célébration par les Anges de la victoire de l'Agneau dans la liturgie céleste de l'*Apocalypse*⁵. Il y a également une allusion au texte d'Isaïe sur les Séraphins dans l'homélie III⁶. Ce dernier passage ne se rapporte pas directement au chant du *Trisagion* dans la liturgie eucharistique, mais à la liturgie des anges. Par contre, d'autres passages de l'œuvre de Chrysostome se réfèrent au *Trisagion* eucharistique⁷.

Plus que par ces indications liturgiques, notre texte est précieux pour nous introduire dans le mystère du culte, tel que le vivaient les chrétiens au IV^e siècle. Tout l'ensemble des *Homélies* est pénétré de ce sens du mystère qui est le climat même de la liturgie. Jean Chrysostome le précise dans un passage important⁸. La messe est

1. IV, 408-420.

2. I, 310-313.

3. *Const. Apost.*, VIII, 12, 27 (Brightman, p. 18 ; Quasten, p. 220).

4. Par exemple, dans *De bapt. Christi*, 4 (PG 49, 370 C).

5. *Le livre des anges*, trad. fr., Paris, 1954, p. 35-36 ; voir *Apoc.* 7, 11-12.

6. III, 148 s.

7. *In illud : Vidi Dominum*, I, 1 (PG 56, 97 s.) ; *De Poenit. hom.*, IX (PG 49, 345 B).

8. III, 353 s.

le moment des saints mystères (ἱερὰ μυστήρια)¹. C'est une heure remplie d'une crainte sacrée (φοβία)². Le mot, sous forme d'adjectif au superlatif, revient encore deux fois par la suite³. Nous le retrouvons chez Cyrille de Jérusalem pour désigner le sacrifice eucharistique⁴. C'est dans un sentiment d'effroi sacré, de crainte religieuse que le mystère eucharistique s'accomplit.

Il constitue un événement extraordinaire, un moment unique. Chrysostome insiste beaucoup sur ce fait que la messe est une circonstance exceptionnellement favorable pour la prière, un temps de grâce. Il parlait tout à l'heure de cette heure (ώρα) remplie d'un frisson sacré. Mais un autre mot revient à plusieurs reprises, plus caractéristique encore, celui de καιρός : « Quel espoir de salut n'auras-tu pas à ce moment-là, dis-moi, mon bien-aimé frère ? Non seulement les hommes font entendre ces clameurs redoutables et sacrées, mais les anges en même temps se jettent aux pieds du Seigneur et les archanges le prient : c'est le moment favorable qui combat pour eux, quand l'oblation est là pour les aider⁵. » C'est pourquoi le diacre profite de ce καιρός pour amener les possédés⁶.

Qu'on se rappelle l'importance capitale de ce mot de καιρός dans l'Évangile pour désigner les événements essentiels de la vie du Christ et plus précisément sa Passion, qui est son καιρός par excellence⁷. L'Eucharistie aussi est un καιρός. Elle est le même καιρός, puisqu'elle est la présence en mystère du καιρός unique de la croix. Ainsi les sacrements, et l'Eucharistie en particulier, sont marqués de ce caractère historique, de cet aspect d'événement, qui constitue la réalité chrétienne propre par opposition à la pensée philosophique ou aux religions naturelles

1. III, 365.

2. III, 360.

3. III, 376 ; 451.

4. *Cat. Myst.*, V, 9 (SC 126, p. 158).

5. III, 449-454.

6. III, 465-466.

7. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947, p. 27-30.

et qui en fait la continuation, au milieu de nous, de l'histoire sainte. Chaque messe est un καιρός, une circonstance exceptionnellement favorable ; et ceci en relation avec le καιρός par excellence, celui de la croix.

Si nous cherchons à déterminer le contenu de ce καιρός, nous voyons qu'il contient pour Chrysostome trois éléments principaux. En premier lieu, ce qui rend la circonstance de la messe exceptionnelle pour la prière, c'est qu'elle est l'assemblée de la communauté. Les fidèles qui s'en vont après le sermon fournissent cette excuse : « Je peux, disent-ils, prier aussi dans ma maison, tandis qu'il m'est impossible d'entendre chez moi une homélie ou un sermon¹. » Or c'est là une grande erreur : « Tu te trompes toi-même, homme ! Si tu peux en effet prier à la maison, tu ne saurais y prier de la même façon qu'à l'église, où se trouve un si grand nombre de pères spirituels et où une clameur unanime monte vers Dieu. Quand tu invoques le Seigneur dans ton particulier, tu n'es pas exaucé aussi bien que lorsque tu le fais en compagnie de tes frères. Il y a ici quelque chose de plus, à savoir l'accord des esprits et des voix, le lien de la charité et les prières des prêtres ; car les prêtres président, afin que les prières de la foule, qui sont plus faibles, recevant le renfort des leurs, qui sont plus fortes, s'élèvent avec elles vers le ciel². »

On voit en quoi consiste ce « quelque chose de plus » que présente la prière eucharistique. Elle est la prière de la communauté. Ce n'est plus seulement l'individu qui prie, mais l'Église. La présence des prêtres lui donne ce caractère officiel. Ce n'est pas seulement le fait d'être réunis ensemble qui compte, mais réunis ensemble sous la présidence des prêtres, c'est-à-dire dans la prière officielle de l'Église. Et Chrysostome appuie sa doctrine sur les textes de l'Écriture, en particulier sur le texte des *Actes* 12, 5 : « Car l'Église ne cessait d'adresser pour lui des prières à Dieu³. » Cette prière a plus d'efficacité

1. III, 380-382.

2. III, 382-393.

3. III, 413-414.

(δύναμις) : « Si la prière d'un seul a une telle puissance, combien plus efficace encore est la prière qui se fait avec la foule ! »

Le second élément qui donne à la prière de la messe sa solennité mystérieuse est la présence des anges : « Considère ceux qui forment ce chœur avec toi, et il suffira pour t'engager à la vigilance de te rappeler que, revêtu d'un corps et lié à une chair, tu as pourtant été jugé digne de célébrer avec les vertus incorporelles le Maître commun de tous². » Le thème revient à plusieurs reprises dans l'œuvre de Chrysostome : « Les anges entourent le prêtre. Tout le sanctuaire et l'espace autour de l'autel sont remplis de puissances célestes pour honorer celui qui est présent sur l'autel³. » Cette présence des anges introduit l'Eucharistie dans le ciel même. Et c'est là l'élément qui contribue le plus à lui donner son caractère de mystère sacré. Mais il y a plus. Elle marque que la messe est une participation à la liturgie céleste, c'est-à-dire au culte officiellement rendu à Dieu par le plérôme des créatures spirituelles. Peterson a remarqué très justement que la présence des anges atteste ce caractère officiel de la liturgie eucharistique⁴ : ce que la présence des prêtres marquait du point de vue de l'Église visible, celle des anges le manifeste du point de vue de l'Église invisible. Elle confère à l'Eucharistie tout son caractère de prière officielle et par conséquent sa valeur éminente.

Nos homélies n'attestent pas seulement la présence des anges au sacrifice eucharistique, mais encore leur participation directe à son offrande. Et sur ce point elles constituent un document théologique éminent : « Non seulement les hommes font entendre ces clameurs redou-

1. III, 404-405.

2. IV, 409-413.

3. *De sacerdotibus*, VI, 4 (PG 48, 681). On trouve déjà cette doctrine formulée par ORIGÈNE : « Il y a une grâce particulière... dans le lieu... de l'assemblée des fidèles : il est sûr que les puissances angéliques assistent aux réunions des croyants » (*De orat.*, XXXI, 4 ; GCS 3, p. 397). Voir J. DANÉLOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 45-46.

4. *Le livre des anges*, trad. fr., Paris, 1954, p. 80.

tables et sacrées, mais les anges en même temps se jettent aux pieds du Seigneur et les archanges le prient... De même que les hommes coupent des branches d'olivier et les agitent devant les rois pour les rappeler par le moyen de cette plante à la pitié et à la bonté, de même les anges à ce moment-là, en présentant, au lieu de rameaux d'olivier, le corps même du Seigneur, invoquent le Seigneur pour la nature humaine¹. » Ainsi le sacrifice eucharistique apparaît offert par les anges en même temps que par les hommes. C'est là une doctrine liturgiquement attestée. Par exemple dans la liturgie romaine : « Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti Angeli tui, in sublime altare tuum². » Ou dans la liturgie égyptienne dite de saint Marc³, dans la liturgie mozarabe⁴, dans la liturgie gallicane⁵. Elle a vraisemblablement son fondement dans l'*Apocalypse*, qui s'inspire, il semble bien, de la liturgie eucharistique : « La fumée des parfums, avec les prières des saints, montait devant Dieu par la main de l'ange⁶. »

Les deux éléments que nous venons d'indiquer attestent le caractère exceptionnel de la prière de la messe, ils ne la constituent pas. Il reste un dernier élément, qui fait du *καρπός* eucharistique un moment privilégié, où la prière a une chance particulière d'être exaucée, c'est qu'il est l'offrande du corps du Christ, c'est-à-dire l'action sacerdotale unique. C'est cette présence du Christ qui finalement, plus que celle de la communauté, plus que celle des anges, donne au *καρπός* de la messe son caractère solennel. Chrysostome y revient à plusieurs reprises. C'est le moment « où le Christ doit paraître au cours des mystères sacrés⁷ », « où le Christ va venir s'asseoir, pour ainsi dire, sur un

1. III, 451-460.

2. Canon romain.

3. Voir Brightman, p. 129.

4. Voir *Missale mixtum*, dans PL 85, 116. Cf. M. FÉROTIN, *Le Liber mozarabicus sacramentorum*, Paris, 1912, col. 262, li. 15.

5. Voir *Le livre des anges*, trad. fr., Paris, 1954, p. 72.

6. *Apoc.* 8, 4.

7. III, 364-365.

siège élevé et se manifester dans ses mystères eux-mêmes¹. Chrysostome souligne le caractère officiel de cette manifestation du Christ, en la comparant à la venue de l'Empereur à l'hippodrome², à celle du juge à son tribunal³.

Mais si le Christ est présent en tant que Seigneur et en tant que Juge à qui s'adresse la supplication, il est présent aussi en tant que victime. L'Eucharistie est l'offrande du corps du Christ. C'est cela qui constitue le *καιρός* : « C'est le moment favorable qui combat pour eux, quand l'oblation est là pour les aider⁴. » Ce que les anges offrent en effet au Seigneur, c'est le corps même du Seigneur : « Les anges, à ce moment-là, en présentant, au lieu de rameaux d'olivier, le corps même du Seigneur, invoquent le Seigneur pour la nature humaine⁵. » On remarquera que le même mot, *Δεσπότης*, désigne à la fois celui qui est offert et celui à qui est adressée l'offrande. Le corps du Christ, réellement présent dans les saints mystères, est offert solennellement par les anges au Seigneur.

Pourquoi cette offrande a-t-elle une pareille valeur de propitiation ? C'est là le dernier aspect de la doctrine de Chrysostome. Il nous faut revenir à la comparaison qu'il employait tout à l'heure. « De même, disait-il, que les hommes coupent des branches d'olivier et les agitent devant les rois pour les rappeler par le moyen de cette plante à la pitié et à la bonté, de même les anges à ce moment-là, en présentant, au lieu de rameaux d'olivier, le corps même du Seigneur, invoquent le Seigneur pour la nature humaine, disant à peu près : Nous te prions pour ceux-ci, que toi-même tu as jugés dignes de prévenir de ton amour au point de donner ta propre vie ; pour eux nous répandons nos supplications, de même que toi, pour eux, tu as répandu ton sang ; nous t'invoquons.

1. IV, 334-336.

2. III, 432-435.

3. IV, 328-329.

4. III, 453-454.

5. III, 457-460.

pour eux, en faveur de qui tu as offert en sacrifice ton corps que voici¹. »

Ce qui fait l'efficacité souveraine du sacrifice de la messe, c'est qu'il est *anamnèse* du sacrifice de la croix, c'est-à-dire de l'acte par lequel le Christ a engagé son amour (*ἀγαπήσαι*) en donnant sa vie. Or cet amour est irrévocable. La messe qui en est le mémorial, en renouvelle ainsi l'efficacité et en produit les fruits. Ainsi l'image employée par Chrysostome est juste. Comme le rameau d'olivier, le corps du Christ est un appel à la pitié et à l'amour. Mais il subsiste cette différence que, dans le cas du Christ, cet amour s'est déjà engagé. L'Eucharistie est donc bien le sacrement de la Nouvelle Alliance, qui rappelle à Dieu son amour des hommes et qui rappelle aux hommes l'amour de Dieu pour eux.

1. III, 455-464.

VI

Conclusion

On voit que ces textes sont intéressants à plus d'un titre et qu'ils peuvent attirer des lecteurs divers. Les historiens du dogme y trouveront un témoignage sur les dangers qui menaçaient la pensée chrétienne à peine libérée de l'arianisme. Les œuvres d'Eunome, malgré ses protestations d'orthodoxie et son appel à l'autorité des Pères, prouvent que son argumentation subtile pouvait entraîner à sa suite des esprits non prévenus. C'est pour-quoi Basile a rédigé le *Contre Eunome* sous une forme méthodique, réfutant point par point les erreurs, démasquant les sophismes. De son côté, Grégoire de Nysse a trouvé dans la polémique l'occasion d'exprimer ses propres intuitions philosophiques, vivifiées par un ardent amour du Christ.

Quant aux cinq homélies de Jean Chrysostome, elles forment, à leur manière, un dossier anti-eunomien qui va droit à l'essentiel. C'est d'abord l'affirmation claire des limites de l'intelligence humaine et de son incapacité à connaître l'essence de Dieu. Ce point est capital dans la controverse anoméenne, puisque tout le système d'Eunome repose, au contraire, sur la prétention de connaître le tout de Dieu par l'intermédiaire de la notion d'*ἀγέννητος*. Le thème de la connaissance reste sous-jacent dans chacune de ces homélies, mais il est magistralement traité dans la première.

Comme une sorte de corollaire naturel, la seconde n'est qu'une longue exhortation à la foi, devant l'impuissance de l'homme à comprendre non seulement l'essence de Dieu, mais toutes les manifestations de sa puissance. La troisième homélie complète la première sur le thème de la connaissance : l'essence de Dieu ne saurait être connue de l'homme, puisqu'elle est inaccessible aux anges eux-mêmes. Le terrain de la controverse ainsi déblayé,

Jean peut aborder, dans les deux dernières homélies, la discussion proprement théologique : dans la quatrième, l'égalité du Fils, prouvée par la connaissance qu'il possède du Père ; dans la cinquième, l'égalité des trois personnes de la Trinité.

A l'intérêt dogmatique s'ajoute celui qu'offrent ces homélies pour les historiens de la liturgie. Jean a un don remarquable d'évocation. Au milieu d'une foule orientale, prompte à l'enthousiasme, mais dont l'attention s'émousse vite, il nous est donné d'assister aux différentes parties de la synaxe, au renvoi des possédés, des candidats au baptême et des pénitents qui n'étaient pas admis à la célébration de l'Eucharistie, d'entendre les prières qui s'élevaient à différentes intentions et l'acclamation du Trisagion. Autant de documents sur la liturgie d'Antioche au IV^e siècle.

Mais plus largement encore, ces homélies peuvent aussi contribuer à donner au lecteur le sens de la grandeur de Dieu. Si la liturgie du ciel s'unit à celle de la terre, si les anges et les hommes sont appelés à la même fonction : glorifier Dieu, lui rendre grâce, il n'est plus de place pour rien de médiocre, pour aucun laisser-aller, devant l'infinie majesté de Dieu. Tous ces thèmes s'entrelacent et se répondent. Ils s'expriment dans un langage direct, imagé, étonnamment clair si l'on songe à la difficulté du sujet. Ces homélies, le premier témoignage que nous ayons sur la prédication de Jean, consacrent définitivement son éloquence au service de Dieu.

Jean DANIELOU

HISTOIRE DU TEXTE

I. — TRADITION MANUSCRITE

Les homélies *De incomprehensibili* contenues dans ce volume¹ nous sont parvenues à travers une tradition manuscrite qui offre une centaine de témoins² échelonnés entre la fin du IX^e siècle et le début du XVII^e. Il s'y ajoute une traduction syriaque très précieuse, puisque le seul manuscrit par lequel nous avons pu en prendre connaissance date du VI^e siècle³.

1. Sous ce titre, complété par la mention *Contra Anomoeos*, la Patrologie grecque donne douze homélies, onze en réalité, puisqu'il faut retirer de cette collection l'homélie sur saint Philogone. Les cinq homélies publiées dans le n° 28 de « Sources Chrétiennes » correspondent aux homélies I-V de la Patrologie. Dans une communication au Congrès d'Études Patristiques, parue dans *Studia Patristica*, vol. X, coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », Berlin, 1970, nous avons montré que le choix des cinq premières homélies pouvait se justifier par la tradition manuscrite elle-même.

2. Il est bien probable que, malgré nos recherches, plusieurs manuscrits nous ont échappé. D'autre part, nous n'avons pas mentionné dans cette liste certains manuscrits du XI^e s. Ce sont l'*Atheniensis Bibl. nat. 2544* qui ne contient que l'homélie I, le *Vaticanus Ottobon. gr. 13* qui ne contient que les homélies III et IV, le *Leninograd Bibl. publ. gr. 514* très mutilé.

Nous n'avons pas mentionné non plus l'*Athous Lavra B 39*, du XIII^e s. parce que nous n'avons pu savoir quel était le numéro des homélies citées sous le titre *Περί ἀκαταλήπτου*, et contenues entre les ff. 217-225, ni le *Vaticanus Ottobon. gr. 101*, hom. I-VI, ni l'*Athous Dionysiou*, hom. I-V, tous deux du XVII^e s., ni enfin l'*Atheniensis Bibl. nat. 191*, hom. I et III et l'*Athous Kausokalyvies 211*, II-V, tous deux du XVIII^e s.

3. C'est le *Londimensis, British Mus., Add. 14567*, ff. 2^v-57 (Wright, cod. 597). Je dois la découverte de ce manuscrit à Mgr Sauget, scriptor à la Bibliothèque vaticane. Je suis heureuse de pouvoir lui exprimer ici la gratitude de tous ceux qui s'intéressent à la tradition syriaque des œuvres de Jean Chrysostome, et la mienne en particulier.

Voici d'abord la liste des manuscrits dans l'ordre chronologique :

1. — Table des manuscrits¹

- | | |
|--|------------------------------------|
| 1. A Atheniensis Bibl. nat. 211, I-VI | IX ^e -X ^e s. |
| 2. B Basileensis gr. 39 (B. II. 15), VI et I | |
| 3. D Sinaiticus gr. 375, I-VI | |
| 4. E Atheniensis Bibl. nat. 265, I-VIII | X ^e s. |
| 5. T Athous Protaton 18, I, II et VII | |
| 6. G Laurentianus Conv. sopp. 198, I-VI | |
| 7. H Mosquensis Bibl. syn. gr. 134 (Vlad. 164), I-VI | |
| 8. E Mosquensis Bibl. syn. gr. 232 (Vlad. 165), I-VIII | |
| 9. L Oxoniensis Bodl. Cromwell 20, I-VIII | |
| 10. M Parisinus gr. 607 (anc. Colb. 699), I-VIII | |
| 11. N Parisinus Coislin. 246 (anc. 361), I-VII | |
| 12. F Patmiacus 152, I-VI | |
| 13. C Vaticanus gr. 560, I-VI | |
| 14. O Vaticanus gr. 577, I-VIII | |
| 15. V Vaticanus gr. 1526, I-VIII | |
| 16. Y Oxoniensis New College 81, I-VIII | |
| 17. R Atheniensis Bibl. nat. 414, I-VIII | X ^e -XI ^e s. |
| 18. X Genuensis Bibl. Franz. Miss. urb. gr. 11, I-VI | |

1. Nous avons gardé, autant que possible, aux manuscrits les plus anciens les sigles que nous avions affectés aux mêmes manuscrits dans nos travaux antérieurs et plus spécialement dans la *Lettre d'exil*, dont la tradition manuscrite se confond avec celle des homélies *De incomprehensibili*. A partir du XI^e s., nous n'avons pas cru nécessaire de donner un sigle à chaque manuscrit. Nous les avons simplement rangés chronologiquement et, dans chaque siècle, par ordre alphabétique. Nous avons également indiqué, en chiffres romains, les numéros des homélies contenues dans chaque manuscrit.

- | | |
|--|------------------------------------|
| 19. Q Hierosolymitanus Bibl. Patr. S. Sabas 36, I-IV | X ^e -XI ^e s. |
| 20. W Vat. Palatinus gr. 72, I-VIII | |
| 21. Ambrosianus A 126 inf. (gr. 806), I-VIII | XI ^e s. |
| 22. Angelicus gr. 110, I-VIII | |
| 23. Atheniensis Bibl. nat. 450, I-VIII | |
| 24. Athous Kausokal. 1, I-VIII | |
| 25. Athous Xeropotamou 124, I-VI | |
| 26. Berolinensis gr. 4 ^o 91 (Tübingen) I-VIII | |
| 27. Bononiensis Bibl. Univ. 2534, I-VI | |
| 28. Hierosolymitanus Bibl. Patr. S. Sabas 4, I-VIII | |
| 29. Laurentianus Plut. VIII, 2, I-VI | |
| 30. Laurentianus Plut. VIII, 10, I-VIII | |
| 31. Laurentianus Plut. XI, 9, I-VIII | |
| 32. Marcianus gr. 105, I-VIII | |
| 33. Marcianus gr. 106, I-VIII | |
| 34. Marcianus gr. 107, I-VIII | |
| 35. Monacensis gr. 354, I-V | |
| 36. Mosquensis Bibl. syn. gr. 26 (Vlad. 384), I-III | |
| 37. Oxoniensis Canonic. gr. 76, I-VIII | |
| 38. Oxoniensis New College 79, I-VI | |
| 39. Parisinus gr. 581, I-VIII | |
| 40. Parisinus gr. 656, I-VI | |
| 41. Parisinus gr. 800, I-VIII | |
| 42. Parisinus gr. 802, I-VIII | |
| 43. Parisinus gr. 803, I-VIII | |
| 44. Parisinus gr. 804, I-VIII | |
| 45. Parisinus gr. 807, I-VIII | |
| 46. Parisinus gr. 811, I, III et IV (mutil.) | |
| 47. Parisinus gr. 812, I-VIII | |
| 48. Parisinus gr. 813, I-VIII | |
| 49. Parisinus gr. 1014, I-VI | |
| 50. Parisinus Coislin. 61 ¹ , I-VI | |
| 51. Sinaiticus gr. 378, I-V | |

52. Sinaiticus gr. 379, I-VIII
 53. Udinensis Bibl. archiepisc. gr. 263, I-VI
 54. Vaticanus gr. 379, I-VIII
 55. Vaticanus gr. 522, I-VI
 56. Vaticanus gr. 553, I-V
 57. Vaticanus gr. 565, I-VI
 58. Vaticanus gr. 870, I-VIII
 59. Vaticanus gr. 575, I-VIII
 60. Vaticanus gr. 576, I-VI
 61. Vat. Palatinus gr. 15, I-VIII
 62. Vindobonensis Theol. gr. 26, I-VIII
 63. Vindobonensis Theol. gr. 148, I-V
 64. Vindobonensis Supp. gr. 165, I-VIII
 65. Atheniensis Mus. byz. 150, I-VIII XI^e-XII^e s.
 66. Berolinensis Phill. 1439, I-V
 67. Messanensis S. Salv. gr. 72, I-VIII
 68. Vat. Ottobonianus gr. 13, I-VIII
 69. Alexandrinus gr. 8, I-VI XII^e s.
 70. Ambrosianus C. 183 inf., I-VIII
 71. Athous Lavra F 65, I-VIII
 72. Athous Lavra F 124, I-VI
 73. Athous Pantocrator 12, I-VI
 74. Lesbiensis Leimon 23, II, IV, V, VIII
 75. Parisinus gr. 765, I-VIII
 76. Parisinus gr. 799, I-VI
 77. Parisinus gr. 806, I-VIII
 78. Patmiacus 170
 79. Constantinopolitanus Bibl. Patr. S. Trin. 130, I-VIII XIII^e-XIV^e s.
 80. Athous Vatopedi 336, I-VII XIV^e s.
 81. Vaticanus gr. 536, I-VIII
 82. Vindobonensis Theol. gr. 64, I et IV
 83. Oxoniensis Barocci 172, I-IV, VI XIV^e-XV^e s.
 84. Athous Karakallou 63, I-VI XV^e s.

85. Mutinensis Bibl. Estense gr. 70, I-VIII
 86. Vaticanus gr. 2601, I-VI
 87. Athous Koutloum. 107, I-VIII XVI^e s.
 88. Londinensis Addit. 21983, I-VI
 89. Oxoniensis Holkham gr. 42, I-VI
 90. Oxoniensis Barocci 189, I-VII
 91. Parisinus gr. 777, I-VI
 92. Parisinus gr. 808, I-V
 93. Parisinus gr. 809, I-VIII
 94. Scorialensis gr. Ω. II. 16 (gr. 588), I-VIII
 95. Vaticanus gr. 1781, I-VIII
 96. Vaticanus gr. 2345, I-VIII
 97. Vaticanus gr. 2359, I-VIII
 98. Oxoniensis Bodl. Auct. E. 3. 13, I-VII, XVII^e s.¹

La répartition des manuscrits dans le temps se présente donc ainsi :

	1	manuscrit syriaque du VI ^e s.
	3	manuscrits grecs du IX ^e -X ^e s.
13	—	— X ^e s.
4	—	— X ^e -XI ^e s.
44	—	— XI ^e s.
4	—	— XI ^e -XII ^e s.
10	—	— XII ^e s.
1	—	— XIII ^e -XIV ^e s.
3	—	— XIV ^e s.
1	—	— XIV ^e -XV ^e s.
3	—	— XV ^e s.
11	—	— XVI ^e s.
1	—	— XVII ^e s.

2. — Classement des manuscrits

L'étude des caractéristiques extérieures nous a permis d'esquisser des rapprochements entre les plus anciens

1. Malgré la date tardive de ce manuscrit, nous le citons parce que c'est l'exemplaire de travail de Savile.

manuscripts¹. Il reste à voir si ces rapprochements se trouvent confirmés par les indices tirés du texte lui-même : additions, lacunes, variantes caractéristiques².

A. — Additions

En général, ce texte a été recopié avec un grand soin et un grand souci de fidélité à la tradition. Rares sont les groupes de mots qui doivent être considérés comme des additions. Celles qu'on relève semblent avoir été introduites dans le texte pour en faciliter la compréhension :

I, 111-112	δηλῶν ὅτι	Ξ V W X
116	ὡς ἂν εἴποι τις	Ξ X
II, 108	ὡς εἰ ἔλεγε	Ξ V W X
228	Ὅρᾳς πῶς οὐδὲν εἶπε	V W X

Peut-être faut-il joindre à cette énumération un texte de quatre lignes en I, 164-167 donné par les manuscrits C E Ξ F H M R V W Y. Deux raisons pourraient amener à considérer cette phrase comme faisant partie intégrante du texte. D'abord, elle se trouve dans des manuscrits appartenant à des familles différentes. Ensuite, l'argumentation donnée ici est analogue à celle qu'on lit en II, 480 s. On remarquera cependant que ce passage n'est pas donné dans les manuscrits A B D G L N O Q X parmi lesquels A et B sont les plus anciens et qu'il ne figure pas non plus dans le texte syriaque. On est donc amené à penser qu'il s'agit d'une glose introduite dans le texte après le VI^e siècle. Toutefois, faute de certitude, nous gardons la phrase entre crochets droits.

En tous cas, l'étude de ces additions permet de voir se

1. Voir A.-M. MALINGREY, « Un essai de classement dans la tradition manuscrite des homélies de Jean Chrysostome, *De incomprehensibili* » in *Traditio*, vol. XXV, New York, 1969.

2. Pour la clarté de l'exposé, nous avons limité, ici encore, notre étude aux manuscrits les plus anciens. Ils sont, comme on l'a vu, au nombre de vingt, mais nous n'en avons collationné que dix-neuf, faute de pouvoir atteindre le *Protaton 18* qui, d'ailleurs, doit être incomplet.

former nettement le groupe ΞVWX, déjà fortement constitué dans les caractéristiques extérieures.

B. — Lacunes

Si le nombre des additions est très réduit dans ce texte, les lacunes d'un ou plusieurs mots ou même de phrases entières sont plus fréquentes.

I, 20	Διὰ τί Πολλῶ μαλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ	om. A B C E L Q R Y
352	ἀλλὰ μετὰ ἐπιεικείας αὐτοῖς διαλεγόμεθα	om. A B C L Q R Y
II, 84	εἰς αὐτὰ τὰ ἄδυστα	om. E Ξ V W X
255	φησιν	om. Ξ V W X
438-450	Εἰ γὰρ ἀπλῶς... αὐτοῦ	om. A C L Q Y
478-479	πᾶσαν περιλαμβάνει ... ἴσμεν	om. A C L Q Y
III, 421	φησί · Σὺ μὲν... κολοκύνθης	om. A C L Q R Y
IV, 292-293	χρεῖαν ἡμῖν... προσέρριπται	om. A C D G F Q X Y
V, 81-83	Οὐκ ἄρα οὐδὲ... ὁ Πατήρ	om. A C D Q R Y
92	οὐδὲ εἰς τὸν... μόνον	om. A C D Q Y
154-157	Καὶ περὶ τίνος... αὐτόν	om. A C D Q Y
362	Καὶ τί λέγω... οὐσίας	om. A Q R Y

Peut-être faut-il joindre à cette énumération un texte de trois lignes, III, 310-312 qui manque en A C G L Q R Y. Mais, parmi ces manuscrits, trois sont anciens et la phrase manque également en syriaque. S'il y a omission, elle remonterait donc au delà du VI^e siècle. Faute de certitude, nous mettons la phrase entre crochets.

Ces lacunes font apparaître des relations étroites entre les manuscrits A B C L Q R Y.

C. — Variantes

Voici quelques variantes susceptibles de confirmer les rapprochements déjà esquissés :

I, 6	τὰ ποιμνία	N O V W	τὰ πρόβατα	cett.
94	λέγει	Ξ V W X	φησι	cett.
94	καλῶν	Ξ V W X	λέγων	cett.
117	ἀναγνώσομαι	N O V W X	ἀναγνῶναι	cett.
126	δεῖξαι	D G N O	διδάξαι	cett.
151	νῦν	D G O	δὲ ἄρτι	cett.
155	λαλεῖ	Ξ V W X	φωνεῖ O φρονεῖ	cett.
II, 97	Καὶ σφόδρα πολλὴ καὶ εὐπρόσωπος	Ξ V W	om. O Καὶ μάλα εὐκρίτως	cett.
401	ἀλλ' οὐχ	Ξ V W X	καὶ οὐχί	cett.
III, 34	δύναται	O V W X	δυνήσεται	cett.
158	Οὐδενός	Ξ V X	Τίνος (δὲ)	cett.
202	νομιζέτω	A C F Q R Y	νομίζει O νομίζη	cett.
225	κατασκευάσας	O V W X	κατασκευάσας	cett.
397	διδασκαλίᾳ	A C L Q R Y	διακονίᾳ	cett.
IV, 128	ἄγιων	A C F Q X Y	ἄνθρώπων	cett.
311	εἰπεῖν	A C E F Q X	δεῖξαι	cett.

Les additions, les lacunes et les variantes que nous venons d'examiner confirment donc les rapprochements suggérés par l'étude des caractéristiques extérieures. On voit ainsi apparaître deux groupes tout à fait stables : d'une part ACLQRY, d'autre part VWX. Le relevé complet des variantes permet de faire entrer dans l'un de ces groupes les manuscrits E Ξ F H N O qui, dans les variantes relevées ci-dessus, n'apparaissent que d'une façon épisodique.

Restent les manuscrits D et G. Comme l'histoire des

éditions nous a fait découvrir que le manuscrit servant de base au premier éditeur se rattachait par un intermédiaire, mais de façon certaine, à ce groupe¹, il nous a paru intéressant de le mettre à part, en attirant l'attention sur ses variantes. L'étude détaillée que nous en avons faite nous amène aux conclusions suivantes :

1) Le groupe DG se détache nettement des autres manuscrits que nous avons collationnés, dans les passages que voici :

I, 2 ; 18 ; 28 ; 55 ; 62-63 ; 124-125 ; 158 ; 205 ; 216 ; 380 ; 407.

II, 1 ; 28 ; 68 ; 152 ; 351 ; 451 ; 524.

III, 59 ; 176 ; 185 ; 286.

IV, 312.

V, 500.

2) Le groupe DG a quelques variantes qui le rattachent à la tradition de A dans les passages que voici :

I, 1 ; 14-15 ; 156 ; 256.

II, 169 ; 340.

III, 367.

Mais il est clair que les manuscrits D et G appartiennent à une tradition autonome, à moins que les variantes qui leur sont propres ne soient à l'origine de cette tradition.

En nous fondant sur l'ensemble de ces observations, nous avons donc groupé les dix-neuf plus anciens manuscrits des homélies *De incomprehensibili* en trois familles :

Famille α : A B C E Ξ F H M L Q R Y

Famille β : N O V W X

Famille γ : D G

Les rapports entre ces manuscrits peuvent être résumés dans un stemma (*infra*, p. 89).

1. Voir *Histoire des éditions*, p. 86.

3. — Choix des manuscrits pour l'établissement de l'apparat critique

Dans la famille α nous avons gardé les mss A B C E L.

En voici les raisons :

Malgré une lacune importante¹, le ms. A doit figurer dans l'apparat critique à cause de sa date.

Bien que le ms. B ne contienne que la première dans la collection des cinq homélies, il doit figurer dans l'apparat critique pour la même raison que A.

Le ms. C nous offre la série des cinq homélies et sans lacune importante. Il méritait donc d'être conservé.

Le ms. E porte des traces d'humidité qui en rendent la lecture parfois difficile, surtout en haut des colonnes b) du recto et a) du verso, mais sa date ne permet pas de le négliger. Il confirme la tradition des mss précédents.

Le ms. Ξ suit, dans l'ensemble, la tradition de E. Mais il offre un texte très souvent corrigé après grattage et des corrections marginales, ce qui explique, dans le relevé ci-dessus des additions, des lacunes et des variantes, sa présence tantôt dans un groupe, tantôt dans un autre.

Le ms. L porte de nombreuses corrections soit en marge, soit au-dessus de la ligne. Il offre donc à lui seul une sorte d'abrégé de l'histoire du texte et, pour cette raison, nous l'avons gardé.

En revanche, nous avons éliminé F et H qui suivent la tradition de A C E et ne présentent pas d'intérêt particulier, M qui est très lacuneux² et complété par une main du XVI^e s. dans les homélies II, III, IV et V.

Y suit la tradition de M et de C, comme le prouve une variante qui leur est propre en I, 27 *ἀπερ ταῦτα*, reproduite

1. Voir l'analyse détaillée du manuscrit, p. 79.

2. Nous ne donnons pas le détail des lacunes des manuscrits M et N, puisque nous ne les avons pas utilisés dans l'apparat critique.

dans des mss postérieurs, *Vat. gr. 553* et *Ambrosianus gr. 876*.

Les manuscrits Q R, moins anciens que les précédents, suivent la tradition de la famille α et n'apportent pas d'éléments nouveaux.

R est déparé par une longue lacune : IV, 483 à V, 47 [*εὐχάριστον... ἐώρακε*] et il offre des formes aberrantes.

Aucun de ces mss ne méritait donc d'être gardé.

Dans la famille β , nous avons gardé les mss O V X. En voici les raisons :

Entre N et O, nous avons choisi O de préférence à N, très lacuneux et complété probablement au XII^e s. par une main grossière.

Dans un travail antérieur¹, nous avons établi la parenté étroite de V et de W. Toutes nos observations ont été confirmées par l'étude de ce nouveau texte et nous avons, encore une fois, éliminé W au profit de V, plus ancien.

Le ms. X suit, dans l'ensemble, la tradition de la famille β . Il a inséré dans son texte des corrections faites sur Ξ , après grattage, comme le prouvent des variantes ou des additions particulières à ces deux mss. Par exemple en I, 42 *Οὐχί, φησίν* : *Οὐδὲν τούτων* Ξ X ; 95 *εἰς τὸ post καταργουμένης* add. Ξ X ; 125 *λεγέτω* : *δηλοῖ* Ξ X ; 151 *ἐν ἀνίγμῳ* : *καὶ ἀνίγματος* Ξ X ; 155 *φρονεῖ* : *λαλεῖ* Ξ X ; 280 *φησὶ* : *λέγει* Ξ X ; 295 *ἔστι* ante *μέγας* add. Ξ X. Nous avons gardé X, comme nous avons gardé L, à titre de témoin de l'histoire du texte.

Quant à la tradition intermédiaire dont nous avons déjà souligné l'intérêt, nous avons cru bon de garder les deux témoins qui la représentent. En effet, si étroitement unis qu'ils soient, il arrive qu'ils ne soient pas d'accord. L'un suit la tradition commune et l'autre fournit une variante nouvelle qui a été adoptée par le *Vat. gr. 522* et qui, par le *Paris. gr. 777*, est passée dans l'édition de

1. Voir *Traditio*, vol. XVIII, 1962, p. 58-59.

3. — Choix des manuscrits pour l'établissement de l'apparat critique

Dans la famille α nous avons gardé les mss A B C E L.

En voici les raisons :

Malgré une lacune importante¹, le ms. A doit figurer dans l'apparat critique à cause de sa date.

Bien que le ms. B ne contienne que la première dans la collection des cinq homélies, il doit figurer dans l'apparat critique pour la même raison que A.

Le ms. C nous offre la série des cinq homélies et sans lacune importante. Il méritait donc d'être conservé.

Le ms. E porte des traces d'humidité qui en rendent la lecture parfois difficile, surtout en haut des colonnes b) du recto et a) du verso, mais sa date ne permet pas de le négliger. Il confirme la tradition des mss précédents.

Le ms. Ξ suit, dans l'ensemble, la tradition de E. Mais il offre un texte très souvent corrigé après grattage et des corrections marginales, ce qui explique, dans le relevé ci-dessus des additions, des lacunes et des variantes, sa présence tantôt dans un groupe, tantôt dans un autre.

Le ms. L porte de nombreuses corrections soit en marge, soit au-dessus de la ligne. Il offre donc à lui seul une sorte d'abrégé de l'histoire du texte et, pour cette raison, nous l'avons gardé.

En revanche, nous avons éliminé F et H qui suivent la tradition de A C E et ne présentent pas d'intérêt particulier, M qui est très lacuneux² et complété par une main du XVI^e s. dans les homélies II, III, IV et V.

Y suit la tradition de M et de C, comme le prouve une variante qui leur est propre en I, 27 *ἔπερ ταῦτα*, reproduite

1. Voir l'analyse détaillée du manuscrit, p. 79.

2. Nous ne donnons pas le détail des lacunes des manuscrits M et N, puisque nous ne les avons pas utilisés dans l'apparat critique.

dans des mss postérieurs, *Vat. gr. 553* et *Ambrosianus gr. 876*.

Les manuscrits Q R, moins anciens que les précédents, suivent la tradition de la famille α et n'apportent pas d'éléments nouveaux.

R est déparé par une longue lacune : IV, 483 à V, 47 [*εὐχάριστον... ἐώρακε*] et il offre des formes aberrantes.

Aucun de ces mss ne méritait donc d'être gardé.

Dans la famille β , nous avons gardé les mss O V X. En voici les raisons :

Entre N et O, nous avons choisi O de préférence à N, très lacuneux et complété probablement au XII^e s. par une main grossière.

Dans un travail antérieur¹, nous avons établi la parenté étroite de V et de W. Toutes nos observations ont été confirmées par l'étude de ce nouveau texte et nous avons, encore une fois, éliminé W au profit de V, plus ancien.

Le ms. X suit, dans l'ensemble, la tradition de la famille β . Il a inséré dans son texte des corrections faites sur Ξ , après grattage, comme le prouvent des variantes ou des additions particulières à ces deux mss. Par exemple en I, 42 *Οὐχί, φησίν* : *Οὐδὲν τούτων* Ξ X ; 95 *εἰς τὸ post καταργουμένης* add. Ξ X ; 125 *λεγέτω* : *δηλοῖ* Ξ X ; 151 *ἐν ἀνίγματοι* : *καὶ ἀνίγματος* Ξ X ; 155 *φρονεῖ* : *καλεῖ* Ξ X ; 280 *φησὶ* : *λέγει* Ξ X ; 295 *ἔστι* ante *μέγας* add. Ξ X. Nous avons gardé X, comme nous avons gardé L, à titre de témoin de l'histoire du texte.

Quant à la tradition intermédiaire dont nous avons déjà souligné l'intérêt, nous avons cru bon de garder les deux témoins qui la représentent. En effet, si étroitement unis qu'ils soient, il arrive qu'ils ne soient pas d'accord. L'un suit la tradition commune et l'autre fournit une variante nouvelle qui a été adoptée par le *Vat. gr. 522* et qui, par le *Paris. gr. 777*, est passée dans l'édition de

1. Voir *Traditio*, vol. XVIII, 1962, p. 58-59.

Fronton du Duc¹. On comprend l'intérêt qu'il y avait à utiliser ces deux témoins pour l'étude de l'histoire du texte.

4. — L'apport du syriaque²

Puisque nous avons la chance de posséder, en syriaque, un témoin du VI^e siècle, nous avons eu recours à lui toutes les fois que nous hésitions entre les différentes traditions fournies par les manuscrits grecs. On verra, par les exemples suivants, qu'il nous a fait opter le plus souvent pour les manuscrits les plus anciens de la famille α, parfois pour D G, rarement pour les manuscrits de la famille β. C'est une sorte de contre-épreuve de notre classement :

- I, 18. Le syriaque nous a fait choisir ἀγαπητοί donné par l'ensemble des mss plutôt que ἀδελφοί donné par DG.
- I, 28. La phrase syriaque justifie le choix que nous avons fait de la ponctuation donnée par L G OVX contre celle des mss ABC, plus anciens cependant, mais ne représentant qu'une partie de la tradition.
- I, 55. Le syriaque a confirmé que ὡς ἂν εἴποι était bien une addition.
- I, 61. Le syriaque nous a fait choisir τὸν κεκτημένον contre le témoignage de mss grecs anciens, tels que AE.
- I, 112-118. Le syriaque possédant, comme DG, la phrase Τάχα... κατέχομεν, nous l'avons gardée.
- I, 126. Le syriaque nous a fait choisir la variante δεῖξαι donnée par DG O de préférence à διδάξαι donné par l'ensemble des manuscrits.
- I, 164-167. Le syriaque ne donnant pas cette phrase a confirmé notre hypothèse d'une glose.

1. Voir *Histoire des éditions*, p. 86.

2. Je tiens à exprimer ici ma reconnaissance au R. P. Graffin qui a bien voulu lire et me traduire, pour l'établissement du texte, les passages les plus importants du manuscrit syriaque.

- I, 203. Le syriaque confirme le témoignage des manuscrits les plus anciens contre celui du *Paris. gr. 777* suivi par Fronton du Duc.
- I, 222. Le syriaque justifie la version des manuscrits : θορυβεῖται contre la correction de Fronton du Duc : φοβεῖται.
- I, 260. Le syriaque ne donne pas la citation complète : ...καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. Nous l'avons supprimée, malgré le témoignage de AB. Mais il peut se faire que le scribe du syriaque, copiant un texte bien connu, ne se soit pas cru obligé de la transcrire intégralement. D'ailleurs, Jean cite la seconde partie du texte au moment de le commenter, en 263.
- I, 349-350. Le syriaque s'accorde ici avec les manuscrits grecs les plus anciens ABCL pour adopter le texte : θεραπείει νοσήματα.
- II, 91. Le syriaque ne porte pas διότι, donné seulement en grec par les mss OVX. Nous avons rejeté cette conjonction.
- II, 95. Pour la même raison, nous avons rejeté Ζαχαρία gardé par Fronton du Duc, selon le *Paris. gr. 777*.
- II, 132-133. Le syriaque possédant le membre de phrase σιωπῶν] καὶ μὴ δυνάμενος λαλεῖν donné seulement par A OV, nous l'avons gardé.
- III, 17 et 84. Suivant l'interprétation du syriaque, nous avons choisi κόλπων au lieu de πόνων et φόβον au lieu de πόθον.
- III, 168-169. Au contraire, malgré l'absence du membre de phrase ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου dans le syriaque et dans tous les manuscrits grecs, nous avons gardé ce membre de phrase cité par Fronton du Duc d'après le *Paris. gr. 777*, car il nous a paru, comme à lui, imposé par le mouvement du commentaire.
- III, 206. Grâce au syriaque, nous avons la quasi certitude

que και σίκερα donné seulement par G, est une glose qui a pénétré dans le texte.

- III, 274. Le syriaque confirme le texte des manuscrits : θρόνος, contre la correction de Montfaucon en θρόνοι.
- III, 397. Le syriaque nous a fait adopter la variante διακονία donnée par E DG OVX, et non διδασκαλία donné par les autres manuscrits.
- IV, 98. Le syriaque justifie la ponctuation que nous avons adoptée ; elle se trouve d'ailleurs dans l'ensemble des manuscrits, à l'exception de O.
- IV, 133. Le syriaque invite à supprimer le membre de phrase : διά τούτο — ἀνεξιχνίαστος donné seulement par EEF.
- IV, 141-142. Le syriaque s'accorde avec V contre tous les autres mss grecs pour donner le membre de phrase : ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Nous le gardons.
- IV, 292-293. Le syriaque possédant le membre de phrase χρείαν — προσέρριπται, tout comme les manuscrits EL OV, nous le conservons malgré son absence en AC DG et X.
- IV, 311, 361 et 441. Le syriaque incite à choisir δεῖξαι, εἶδει, et ὑμᾶς contre εἰπεῖν, δεῖ et ἡμᾶς que donnent la plupart des mss.
- V, 94. Le syriaque ne possédant pas le membre και ἀκραφνοῦς, nous l'avons rejeté comme une glose, contre Fronton du Duc qui suit le *Paris. gr. 777*.
- V, 186-187. Au contraire, bien que le syriaque n'ait pas la citation complète ελαιον — σου, nous l'avons gardée parce qu'elle se trouve dans les trois familles, soit L G OV.
- V, 242. Le syriaque invite à choisir Ἰῆς contre Χριστός donné par AC.

Ainsi, le manuscrit syriaque a été un apport très précieux. Sauf dans les citations qui peuvent avoir été incomplètement transmises, parce qu'elles étaient trop connues, il nous a donné une certaine sécurité dans le choix des

variantes ; il a confirmé, en y apportant des correctifs et des nuances, le classement des manuscrits auquel nous avons abouti par des approximations successives.

5. — Description des manuscrits utilisés dans l'apparat critique ¹

1. *Atheniensis 211* : A, Athènes, Bibl. nat., IX^e-X^e s., parch., 350 × 240 mm., 314 ff., 32 lignes.

Ce ms. a été inventorié par M. Richard, chef de la section grecque à l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes, qui nous a généreusement donné l'autorisation de publier son travail dans *Traditio*, vol. XX, 1964.

I	ff. 264-271	Τί τοῦτο ; 2
II	ff. 271 ^v -280	Φέρε δὴ...
III	ff. 280-286 ^v	Οἱ φιλόπονοι...
IV	ff. 286 ^v -295	Ἦρκει μὲν...
V	ff. 295-305 ^v	Ἐπειδὴν μέλλῃ...

Ce ms. est en bon état de conservation, étant donné sa date. Cependant un trou dans le parchemin, f. 286, 1^{re} col., rend impossible la lecture de deux lignes. De plus, le bord des ff. 296, 2^e col., 296^v, 1^{re} col., 297, 2^e col., 297^v, 1^{re} col., 298, 2^e col. a été érasé et la lecture de certains mots en est entravée. Enfin, la collation nous a fait découvrir deux lacunes importantes : II, 438 à 450 [Εἰ γὰρ — αὐτοῦ] et III, 39 à 158 [εἰς δέ — τὰς πτέρυγας].

2. *Basileensis gr. 39* (B. II. 15) : B, Bâle, Bibl. univ., fin IX^e s., parch., 380 × 235 mm., 474 ff., pleine page, 34 lignes.

VI	ff. 450-454 ^v
I	ff. 455-460 ^v

1. Nous donnons ici le signalement de chaque manuscrit et les ff. où se trouvent les homélies *De incomprehensibili*. Pour les autres textes contenus dans ces manuscrits, on voudra bien se reporter aux catalogues.

2. Nous donnons pour ce premier manuscrit l'*incipit* de chaque homélie. A part une variante indiquée dans l'apparat critique, l'*incipit* demeure stable dans tous les manuscrits.

Ce ms., d'une très belle écriture archaïque, contient une riche collection de textes chrysostomiens, en particulier les traités ascétiques¹. Malheureusement, dans la collection des cinq homélies, il ne nous a conservé que la première.

Voir E. Carter, *Codices Chrysostomici graeci*, III, Paris, 1970.

3. *Vaticanus gr. 560* : C, Bibl. vat., X^e s., parch., 353 × 240 mm., 398 ff., 2 col., 33 lignes.

I	ff. 129 ^v -137
II	ff. 137-146
III	ff. 146-154
IV	ff. 154-162 ^v
V	ff. 162 ^v -173

Ce ms., d'une écriture régulière, n'est déparé que par une lacune dans l'hom. II, 438 à 450 [Et γὰρ ἀπλῶς—αὐτοῦ] qui se trouve aussi en A et en Q. C'est un argument en faveur de leur parenté.

Voir R. Devreesse, *Codices Vaticani graeci*, Rome, 1937, II, p. 437-438.

4. *Atheniensis 265* : E, Athènes, Bibl. nat., X^e s., parch., 345 × 245 mm., 328 ff., 2 col., 32 lignes.

I	ff. 3-10 ^v
II	ff. 11-20 ^v
III	ff. 20 ^v -29 ^v
IV	ff. 29 ^v -38 ^v
V	ff. 38 ^v -48

La description de ce ms. a été faite par E. Zizicas, attachée à la section grecque de l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes, à Paris, où son travail peut être consulté.

5. *Oxoniensis Bodl. Cromwell 20* : L, Oxford, Bibl. Bodl.,

1. Voir J. DUMORTIER, *Les cohabitations suspectes, Comment observer la virginité*. Nouvelle collection de textes et documents, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1955, p. 24-25.

X^e s., parch., 300 × 220 mm., 784 p., pleine page, 32-35 lignes.

I	p. 229-239
II	p. 239-252
III	p. 252-264
IV	p. 264-276
V	p. 276-290

Ce ms. porte plusieurs additions dans la marge et de la même main. Celles-ci sont d'origines différentes, semble-t-il : ou bien le scribe distrait a oublié un mot et il l'ajoute, ou bien il a collationné un autre manuscrit et transcrit ses variantes, ainsi p. 230, hom. I, 20-21 : Διὰ τὴ ... ἀπουσίᾳ, ou bien il comble une lacune, p. 250, hom. II, 438 à 450 [Et γὰρ — αὐτοῦ], en ajoutant le texte au bas de la page. Quant aux nombreuses corrections apportées au texte lui-même, nous les avons indiquées à mesure dans l'apparat critique.

Voir M. Aubineau, *Codices Chrysostomici graeci*, I, Paris, 1968, n° 234, p. 214.

6. *Sinaiticus gr. 375* : D, Mont Sinaï, Bibl. mon., IX-X^e s., parch., in-fol., 437 ff., 2 col., 32 lignes.

I	ff. 352 ^v -360 ^v
II	ff. 360 ^v -370 ^v
III	ff. 370 ^v -379 ^v
IV	ff. 380-389 ^v
V	ff. 389 ^v -400

Ce beau ms. d'une écriture haute et droite, parfaitement régulière, offre dans la rédaction de ses intitulés des formules particulières qui attirent l'attention sur son contenu. La collation du texte confirme son originalité.

Voir V. Benešević, *Catalogus cod. manuscr. graec. qui in mon. S. Catharinae in monte Sina asservantur*, St-Petersbourg, 1911, tome I, p. 210-213.

7. *Laurentianus Conv. sopp.* 198 : G, Florence, Bibl.

Med. Laur., X^e s., parch., 317×203 mm., III-495 ff., 2 col., 31-32 lignes.

- I ff. 1-8^v
- II ff. 9-18
- III ff. 18-27^v
- IV ff. 27^v-37
- V ff. 37-49

Comme le ms. précédent se signalait à l'attention par la forme originale de ses intitulés, de même celui-ci dont l'intitulé contient, pour la première homélie, une mention spéciale : *ἔτι περιόντος αὐτοῦ ἐν Ἀντιοχείᾳ* et pour la seconde une faute d'interprétation : suppression de *μνήμας*, et *γενομένων* pour *γενομένας*. La collation du texte fait apparaître à la fois ses rapports avec D et son autonomie.

Voir A.-M. Bandini, *Catalogus cod. man. Bibl. Med. Laur.*, réimpr., Leipzig, 1961, tome I, p. 27*.

8. *Vaticanus gr. 577* : O, Bibl. vat., X^e s., parch., 318×270 mm., III-307 ff., 2 col., 32 lignes.

- I ff. 76-83^v
- II ff. 84-93^v
- III ff. 93^v-102^v
- IV ff. 102^v-112
- V ff. 112-123

Ce ms. très soigné porte au sommet du f. 76 où débutent les homélies le titre *Τὰ περὶ ἀκαταλήπτου. Ὁμιλία α'* écrit en onciales. La notice d'en-tête est encadrée d'une riche pylè. Des initiales hors du texte servent d'ornement. Chaque homélie commence par une initiale enluminée.

Voir catalogue au n° 3.

9. *Vaticanus gr. 1526* : V, Bibl. vat., X^e s., parch., 225×163 mm., II-294 ff., 2 col., 35 lignes.

- I ff. 54-60
- II ff. 60-67^v
- III ff. 67^v-74^v
- IV ff. 74^v-81
- V ff. 81^v-90

Ce ms. porte de nombreuses mentions marginales abrégées pour *ἐρώτησις*, *σημειώσαι*, *ὑπόδειγμα*, une phrase résumant le sujet aux ff. 61 et 70, quelques additions marginales de la même main. L'intitulé de l'hom. V contient une formule spéciale qui suggère une tradition différente, ce que les collations confirment.

Voir C. Giannelli, *Codices Vaticani graeci*, Cité du Vatican, 1950, p. 82-84.

10. *Genuensis gr. 11* : X, Gênes, Bibl. Franz. Miss. urb., X^e-XI^e s., parch., 325×251 mm., 369 ff., 2 col., 28 lignes.

- I ff. 70-78
- II ff. 78-89
- III ff. 89-99
- IV ff. 99^v-109^v
- V ff. 109^v-121^v

Ce ms. est orné au début de chaque homélie d'une pylè et d'initiales enluminées. Plusieurs variantes marginales font supposer qu'il a été collationné sur d'autres et l'analyse du texte le confirme.

Voir Alb. Ehrhard in *Catalogi cod. gr. qui in min. bibl. ital. asseruantur*, Leipzig, 1965, tome I, p. 198-199.

II. — HISTOIRE DES ÉDITIONS

L'édition des œuvres complètes de Jean Chrysostome a été entreprise concurremment par le jésuite Fronton du Duc, en France, et par Sir Henry Savile, en Angleterre, dans les premières années du XVII^e siècle. L'édition de Fronton du Duc comporte six tomes. Le premier, qui renferme les homélies *De incomprehensibili*, est daté de 1609¹. Les tomes suivants s'échelonnent entre 1614 et

1. Fronton du Duc avait édité, dès 1602, un premier recueil de soixante-dix-sept homélies parmi lesquelles les homélies *De incomprehensibili*. Voir SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1890, III, 236, n° 11.

1624. Savile, au contraire, a publié tout son travail (huit tomes) en une seule fois et en 1612, si bien que, pour les homélies dont nous nous occupons, Fronton du Duc est le premier éditeur. Au XVIII^e siècle, Dom Bernard de Montfaucon a publié, de 1718 à 1738, une nouvelle édition plus complète de Jean Chrysostome, en treize volumes. Les homélies *De incomprehensibili* se trouvent dans le tome I, 2^e partie. Elles ont été reproduites en *PG* 48, 701-748. C'est le texte adopté par *SC*, n^o 28, Paris, 1951.

Sources manuscrites de ces éditions

Fronton du Duc, dans les notes de son édition, tome I, p. 69, donne les renseignements suivants sur les manuscrits qu'il a utilisés : « Caeterum apographum harum quinque homiliarum Περὶ ἀκαταλήπτου quo typographus noster usus est expressum fuit ex manuscr. Codice Regis Francisci I... Varias autem lectiones collegimus ex tribus mss Henrici II quorum duo membrani sunt, tertius chartaceus, omnes hoc titulo insigniti Χρυσσοστόμου Μαργαρίται. » Malgré l'imprécision de la notice, nous avons pu identifier ces manuscrits. Le seul manuscrit de François I^{er} contenant nos homélies est le *Fontainebleau* 521, actuellement *Parisinus gr.* 777¹ ; il a été copié en 1542. Les manuscrits de Henri II sont les *Parisini gr.* 807 (XI^e s.), 811 (XI^e s.) et 809 (XVI^e s.) qui portent tous les trois la mention Χρυσσοστόμου Μαργαρίται indiquée par Fronton du Duc.

Savile s'est contenté de reprendre le texte de Fronton du Duc en collationnant toutefois deux manuscrits d'Oxford. Il le signale dans ses notes, tome VIII, col. 800 : « Porro has orationes damus ex fide duorum codicum scriptorum in bibliotheca Collegii Novi Oxoniae, adhibita doctissimi Frontonis editione quam ipse, ut uidetur, ex quatuor mss in bibliotheca Regis Galliae concinnavit. » Les mss cités ici par Savile sont les New College 79 et 81.

1. Voir H. OMONF, *Catalogue des manuscrits grecs de Fontainebleau sous François I^{er} et sous Henri II*, Paris, 1889, p. 172.

Montfaucon semble mieux informé. Dans une note de son édition, tome I, p. 444, il énumère les manuscrits auxquels il s'est référé pour établir le texte de ces homélies : « Collatae cum codicibus Reg. 1819, 1933, 1960, 1963, 1964, 1973, 2900, Colb. 247, 305, Coislin. 262 ».

En profitant de ces indications, il est facile d'identifier, sous leurs cotes actuelles de la B. N., les *Parisini gr.* 806, 777, 809, 656, 811, 813, 765, 1014, 802, 812 et le *Coislin.* 61¹.

On peut ainsi dresser le tableau des manuscrits utilisés par les trois grands éditeurs¹ :

F. DU DUC (1609)	SAVILE (1612)	MONTFAUCON (1718)
	= F. du Duc + collat. de	= F. du Duc + Savile + collat. de
IX-X ^e s.		
X ^e s.	Y	
X ^e -XI ^e s.		
XI ^e s. 45 46	38	40 42 46 47 48 49 50
XII ^e s.		75 77
XIII ^e s.		
XIV ^e s.		
XV ^e s.		
XVI ^e s. 91 93		91 93

Valeur de ces différentes sources

On remarquera tout d'abord que les éditeurs n'ont pas consulté les manuscrits des IX^e et X^e siècles sur lesquels

1. Faute de sigles, nous avons utilisé pour désigner les manuscrits à partir du XI^e s., les numéros qu'ils portent dans la table des manuscrits, p. 66 s. : 45 = *Paris. gr.* 807 ; 46 = *Paris. gr.* 811 ; 38 = *Oxon. New Coll.* 79 ; 40 = *Paris. gr.* 656 ; 42 = *Paris. gr.* 802 ; 47 = *Paris. gr.* 812 ; 48 = *Paris. gr.* 813 ; 49 = *Paris. gr.* 1014 ; 50 = *Paris. Coislin.* 61¹ ; 75 = *Paris. gr.* 765 ; 77 = *Paris. gr.* 806 ; 91 = *Paris. gr.* 777 ; 93 = *Paris. gr.* 809.

nous avons établi notre texte¹. Pour apprécier la valeur du texte jusqu'ici en usage, nous essaierons de chercher quels rapports ont entre eux les manuscrits utilisés par les éditeurs précédents et comment ils contribuent à l'établissement de la tradition.

Ce qui frappe, à première vue, c'est que Fronton du Duc a pris pour texte de base celui d'un manuscrit datant du XVI^e siècle, le *Paris. gr. 777*. C'est le « tertius chartaceus » dont il parle. Son texte imprimé porte, en effet, des variantes caractéristiques, données par ce manuscrit. Il importait de replacer ce témoin tardif dans sa tradition propre. Nous avons eu la chance de pouvoir le faire avec le maximum de certitude. Le *Parisinus gr. 777* a été fidèlement copié sur le *Vaticanus gr. 522*, qui est daté du XI^e s. En effet, la collation de ces deux manuscrits nous a fait rencontrer des variantes, des omissions ou des alternances que nous n'avions trouvées dans aucun des mss les plus anciens. Voici les lieux variants qui justifient ce rapprochement : I, 4 ἐνδεικνωσθαι : ἐπιδεικ. cett. ; 14 ἀποθέσθαι : ἐναποθ. cett. ; 28 εἴη : ἦ cett. ; 47 τὸ κατόρθωμα : κατόρθωμα cett. ; 60 μυστηριοίς : μυστηρίων cett. ; 99-100 διὰ τῶν ἐξῆς om. ; 139 καλεῖ : λέγει cett. ; 140 τῷ πνεύματι προορῶν ~ ; II, 310 διερευνᾶν : διερευνᾶσθαι cett. ; 371 ἀφίεται : ἐφεῖται cett. ; 416 ἦν μοι ~.

D'autre part, plusieurs variantes ou omissions du *Par. gr. 777* et du *Vat. gr. 522* permettent de les rattacher au groupe DG, car ils s'alignent sur des variantes qui lui sont particulières. Par exemple I, 2, 151, 216, 407 ; II, 28, 351.

On peut préciser davantage, en montrant que, si le *Vat. gr. 522* et le *Par. gr. 777* dépendent du groupe DG, ils relèvent de G plus encore que de D. Par exemple, ils empruntent à G des variantes ou accusent des omissions

1. On peut s'étonner que Montfaucon ait négligé le *Parisinus gr. 607* et le *Coislin. 246*, tous deux du x^e s. En fait, ces manuscrits sont mutilés, leurs lacunes sont remplacées par un texte d'une main récente. Le parti pris par Montfaucon se justifie donc parfaitement.

ou des inversions qui lui sont propres : I, 48 διδόμενα om. ; 54-55 ἔρημός ἐστιν ἀπάντων ~ ; 82 φησι, φοβοῦ ~ ; 90 αὐτοῖς om. ; II, 319 εἰς ἀπόγνωσιν, φησὶν ~ ; 371 ἀφίεται ; 376 ἐγὼ εἰμι ~.

Par l'intermédiaire du *Paris. 807*, Fronton du Duc accédait à la tradition de ACL dont dépend ce manuscrit. Le *Paris. gr. 809* est un ms. tardif qui permettait à Fronton du Duc de connaître le groupe VW auquel il se rattache. Le *Paris. gr. 811*, incomplet, se rattache également à ce groupe, si bien que le premier éditeur, malgré le nombre restreint des mss consultés, n'a pas été sans connaître les différentes branches de la tradition.

Savile a profité de l'édition de son devancier et ne l'a complétée que par la collation de deux mss. Du moins le *New College 81* est-il daté du X^e s. D'après ses notices d'en-tête, ses lacunes, ses additions et ses variantes principales, il est apparenté au groupe ACEL. Quant au *New College 79*, il se rapproche nettement du groupe VW. Enfin, bien que Savile ne le mentionne pas, il semble avoir consulté le *Cromwell 20*. C'est en effet de ce manuscrit, p. 230, que vient la correction de ἀπὸν en εἰπὸν (I, 28), qui est passée dans toutes les éditions, contrairement au témoignage unanime des manuscrits.

L'information de Montfaucon paraît plus large. Si l'on y regarde de près, on s'aperçoit d'abord que les *Parisini gr. 811, 777* et *809* avaient déjà été collationnés par Fronton du Duc. Les autres mss lui apportaient-ils du nouveau ? Certainement pas¹. Ils confirmaient seulement les variantes déjà connues. Les *Paris. gr. 813, 765* et *806*, étroitement apparentés suivent la tradition de E. Les *Paris. gr. 802* et *1014* suivent la tradition de Q. Le *Paris. gr.*

1. Nous avons signalé dans l'apparat critique les très rares modifications qu'il a faites. Il a, de plus, introduit dans le texte des divisions numérotées, qui n'ont pas été gardées dans la première édition de « Sources Chrétiennes ». En revanche, cette édition avait ajouté dans le texte français des sous-titres que nous avons conservés pour faciliter la lecture. Nous n'avons modifié les paragraphes de la première édition que dans l'homélie I, ligne 27, où il nous semblait inutile d'aller à la ligne.

812 suit la tradition de Y. Quant au *Coislín*. 61¹, il suit la tradition de N qui appartient à la famille β .

En comparant les moyens qu'avaient les trois grands éditeurs des homélies *De incomprehensibili* pour connaître la tradition manuscrite, on voit que Fronton du Duc a pu accéder à la famille α par le *Paris. gr. 807*, à la famille β par le *Paris. gr. 809*, à la famille γ par le *Paris. gr. 777*.

Savile, outre le texte de Fronton du Duc, a pu accéder à la famille α par le *New College 81*, à la famille β par le *New College 79*.

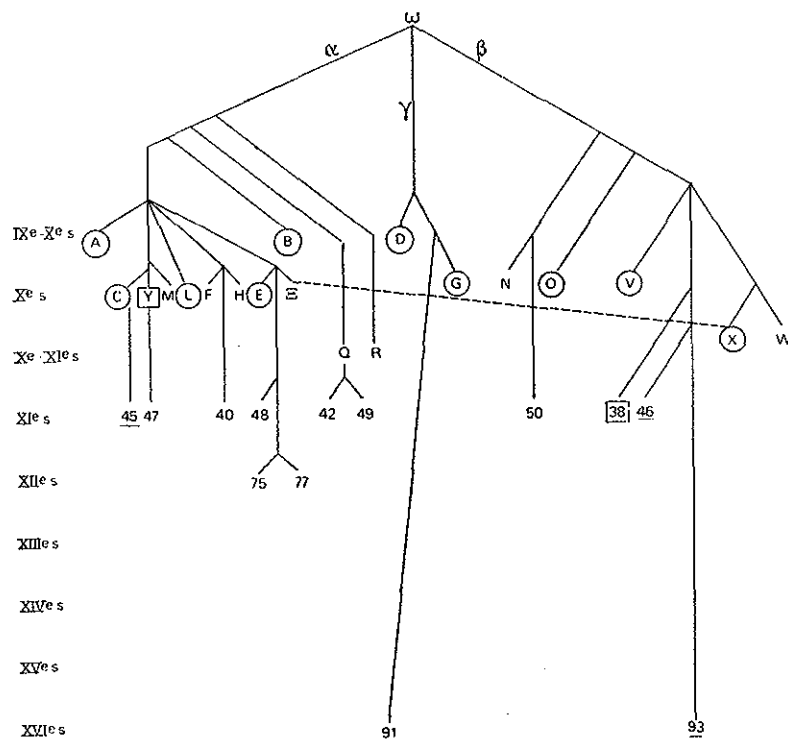
Montfaucon a pu accéder à la famille α par les mss 813, 765 et 806 ; 802 et 814 ; 812 ; à la famille β par le *Coislín*. 61¹.

La famille α est donc plus largement représentée dans ces éditions que la famille β . On ne peut le regretter, puisque la collation des mss nous a amenés à classer dans cette dernière famille des manuscrits plus récents et de tradition moins pure. Quant à la famille γ , elle a été connue dès Fronton du Duc, grâce au *Paris. gr. 777*. Or celui-ci a joué un rôle important, puisqu'il a servi de manuscrit de base au premier éditeur qui l'a fait connaître ainsi et l'a presque imposé à ses successeurs. Montfaucon n'a guère modifié le texte de Fronton du Duc, lequel était, dans l'ensemble, satisfaisant. Notre travail aura servi à le prouver en fournissant au lecteur les pièces du procès, à améliorer quelques passages manifestement corrompus et à remettre en valeur la tradition des plus anciens manuscrits.

Anne-Marie MALINGREY

Les collaborateurs de ce volume tiennent à exprimer leurs remerciements à Mademoiselle M. L. Guillaumin, qui les a très efficacement secondés pour mettre au point cette deuxième édition et en assurer la meilleure présentation.

J. D. R. F. A.-M. M.



Chiffres soulignés : mss utilisés par F. du Duc.

Lettre et chiffres dans un carré : mss utilisés par Savile.

Chiffres seuls : mss utilisés par Montfaucon.

Lettres dans un cercle : mss utilisés par éd. SC 28^{bis}.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES

- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin, 1897 s.
 HE Histoire ecclésiastique.
 PG Patrologia graeca, J.-P. Migne, 1-161, Paris, 1857-1866.
 PGL A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961-1968.
 REG Revue des Études Grecques, Paris.
 SC Collection « Sources Chrétiennes », Paris, 1942 s.
 SVF Stoicorum veterum fragmenta, J. von Arnim, Leipzig, 1903-1905 (4 vol.)

Index siglorum

A	= Atheniensis Bibl. nat. 211	IX ^e -X ^e s.
B	= Basileensis gr. 39 (B. II. 15)	IX ^e -X ^e s.
C	= Vaticanus gr. 560	X ^e s.
E	= Atheniensis Bibl. nat. 265	X ^e s.
L	= Oxoniensis Bodl. Cromwell 20	X ^e s.
D	= Sinaiticus gr. 375	IX ^e -X ^e s.
G	= Laurentianus Conv. sopp. 198	X ^e s.
O	= Vaticanus gr. 577	X ^e s.
V	= Vaticanus gr. 1526	X ^e s.
X	= Genuensis Bibl. Franz. Miss. urb. gr. 11	X ^e -XI ^e s.
Duc	= éd. Fronton du Duc	1609
Sav.	= éd. H. Savile	1612
Montf.	= éd. B. de Montfaucon	1718
FL	= éd. R. Flacelière, SC n° 28	1951

TEXTE ET TRADUCTION

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰω ἀρχιεπισκόπου Κων-
σταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου περὶ ἀκαταλήπτου,
ἀπόντος τοῦ ἐπισκόπου, πρὸς Ἀνομοίους λόγος α΄.

Τί τοῦτο ; ὁ ποιμὴν οὐ πάρεστι καὶ τὰ θρέμματα μετὰ
πάσης τῆς εὐταξίας ἔστηκε. Τοῦ ποιμένος καὶ τοῦτο τὸ
κατόρθωμα, τὸ μὴ μόνον παρόντος, ἀλλὰ καὶ ἀπόντος
πᾶσαν ἐπιδείκνυσθαι σπουδὴν τὰ ποίμνια. Ἐπὶ μὲν γὰρ

ABCCEL DG OVX

Titulus. I Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν : Τοῦ αὐτοῦ AC Τοῦ αὐτοῦ
Χρυσοστόμου B om. D || 2 περὶ ἀκαταλήπτου transp. post Ἀνο-
μοίους D om. V ἀκαταλήπτων X || 3 ἐπισκόπου] + Ἀντιοχείας D ||
ἀπόντος τοῦ ἐπισκόπου post λόγος α΄ transp. O || πρὸς Ἀνομοίους
ante περὶ transp. O om. E || ἀπόντος τοῦ ἐπισκόπου πρὸς Ἀνο-
μοίους om. X.

I θρέμματα : πρόβατα A DG || 2 πάσης τῆς : πολλῆς τῆς DG
πολλῆς Montf. e cod. Paris. gr. 811 || Καὶ τοῦτο τοῦ ποιμένου ~
DG X || 4 ἐνδείκνυσθαι Duc e cod. Paris. gr. 777.

1. Il s'agit de Flavien, successeur de Mélèce. Après la mort de celui-ci à Constantinople, en mai 381, pendant le concile, Flavien fut choisi par les évêques syriens et devint évêque d'Antioche en août ou septembre de la même année. Voir F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, p. 254-255. Dans le discours prononcé le jour de son ordination (PG 48, 696), Jean énumère, parmi les belles actions de Flavien, *κατορθώματα*, et en premier lieu, ses voyages, *ἐποδημίας*. TILLEMONT, *Mémoires...*, tome X, « saint Flavien », art. V, glose ainsi : « Il veillait sur tout, allait partout, afin de conserver l'ordre et la paix. » C'est sans doute pendant l'un de ces voyages que Jean prononce l'homélie I contre les Anoméens. L'année suivante, en 387, Flavien se rendra à Constantinople pour intercéder en faveur du peuple d'Antioche révolté. Voir *De statuis hom.*, III, 1, PG 49, 47. Cf. *In kalend. hom.*, 1, PG 48, 953 : un exorde analogue à notre texte.

2. Cette manière directe et quelque peu abrupte de prendre contact avec ceux auxquels il s'adresse restera dans les habitudes

De notre Père, qui est parmi les saints, Jean Chry-
sostome, archevêque de Constantinople, en l'absence
de l'évêque¹, sur l'Incompréhensible, contre les
Anoméens, premier discours.

Exorde : Que vois-je² ? le pasteur n'est
éloge de l'évêque pas là, et les brebis se tiennent
absent dans un ordre parfait³. Voilà bien
la plus belle réussite⁴ du pasteur,

que son troupeau, non seulement en sa présence, mais
même en son absence, manifeste le plus grand zèle. Les
animaux dépourvus de raison, quand celui qui les mène au

de Jean. On trouve quatre homélies et huit lettres débutant par ces
mots. Voir Chr. BAUR, *Initia Patrum*, vol. II, p. 523.

3. La comparaison longuement développée ici de l'évêque et des
chrétiens avec le pasteur et son troupeau a sa source dans le Nouveau
Testament, cf. *Act.* 20, 28 ; *I Pierre* 5, 1-4, etc. Dans le *De sacerdotio*, II,
2, PG 48, 633-634, Jean utilise la même comparaison pour exposer
les responsabilités du prêtre et en des termes identiques. Les chrétiens
y sont appelés *λογικῶν τοῦ Χριστοῦ ποίμνιον*, le troupeau spirituel du
Christ. De même *In psalm. hom.*, I, 4, PG 55, 499 : « Ποιμὴν εἰμι
λογικῶν θρεμμάτων, Je suis le pasteur de brebis spirituelles ». Les
félicitations que Jean adresse à ses auditeurs au début de l'homélie
se retrouvent, exprimées au moyen des mêmes images, dans l'éloge
de Mélèce où Jean admire rétrospectivement la fidélité des chrétiens
d'Antioche en l'absence de leur évêque banni par Valens : « Ce qui
advint alors fut admirable. Le pasteur était chassé, mais les brebis
ne se dispersaient point, etc... » *In sanct. Melet.*, PG 50, 517.

4. On remarquera la fréquence du mot *κατόρθωμα* dans l'œuvre de
Jean, ce qui ne saurait étonner, puisque certains points de sa doctrine
morale se rencontrent avec le stoïcisme qui emploie volontiers ce
terme. Voir *SVF*, III, 136-140. Pour Jean comme pour les Stoïciens
le mot *κατόρθωμα* désigne d'abord, et selon son étymologie, une action
droite, mais il prend, dans le Christianisme, une valeur qui lui permet
de désigner un acte de vertu spécifiquement chrétien. C'est ainsi que
ce mot sert à traduire le zèle pastoral de Flavien et, plus bas, li. 27,
le zèle des fidèles qui se conduisent selon son enseignement. Cf.
Lettre d'exil, SC 103, 5, li. 22 et la note 1.

5 τῶν ἀλόγων, ὅταν ὁ πρὸς τὴν νομὴν ἐξάγων μὴ παρῆ, μένειν εἴσω τῶν σηκῶν ἀνάγκη τὰ πρόβατα ἢ χωρὶς τοῦ ποιμαίνοντος τῆς μάνδρας προκύψαντα πολλὴν ὑπομένειν τὴν πλάνην· ἐνταῦθα δὲ οὐδὲν τοιοῦτον, ἀλλὰ καὶ μὴ παρόντος τοῦ ποιμένου, πρὸς τὰς συνήθεις νομὰς μετὰ
10 πολλῆς ἀπηγητέα τῆς εὐταξίας.

Μᾶλλον δὲ καὶ ὁ ποιμὴν πάρεστιν, εἰ καὶ μὴ τῆ σαρκί, ἀλλὰ τῆ διαθέσει, εἰ καὶ μὴ τῆ παρουσίᾳ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τῆ εὐταξίᾳ τοῦ ποιμνίου. Διὰ τοῦτο μᾶλλον αὐτὸν ἐκπλήττομαι καὶ μακαρίζω ὅτι τοσαύτην ὑμῖν ἐναποθέσ-
15 θαι σπουδὴν ἴσχυσεν. Καὶ γὰρ στρατηγὸν τότε μάλιστα θαυμάζομεν, ὅταν καὶ μὴ παρόντος αὐτοῦ τὰ στρατόπεδα εὐτακτῆ. Τοῦτο καὶ Παῦλος ἐπὶ τῶν μαθητῶν ἐξήτει λέγων· « Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῆ παρουσίᾳ μου μόνον, ἀλλὰ πολλῶ
20 μᾶλλον ἐν τῆ ἀπουσίᾳ μου... » Διὰ τί· « Πολλῶ μᾶλλον

6 πρόβατα : ποιμνία OV || 7 ποιμαίνοντος : ποιμένος OVX || 9 ποιμένος : ποιμαίνοντος BL DG || 10 ἀπηγητέα : -σατε CE || 14-15 σπουδὴν ἐναποθέσθαι ~ A DG O || 15 Καὶ γὰρ] + καὶ C DG || 17 Παῦλος : ὁ Παῦλος DG || 18 ἀγαπητοί : ἀδελφοί DG || 20-21 Διὰ — ἀπουσία om. ABC.

a. Phil. 2, 12.

1. Pour développer la comparaison, le vocabulaire grec fournissait à l'orateur une riche collection de termes : ποιμὴν, ποιμαίνω, ποιμνιον, ποιμνη, πρόβατα, θρέμματα. Il semble que les copistes se soient perdus dans cette abondance de mots ayant un sens voisin, employés à quelques lignes d'intervalle. Leurs divergences sont un facteur de discrimination dans le classement des manuscrits. Parmi les plus anciens, A DG donnent πρόβατα, les autres θρέμματα. Voir *Tradition manuscrite*, p. 72. L'emploi de πρόβατα dans les manuscrits postérieurs tels que *Laur. VIII*, 10, *Vat. gr. 522*, *Bonon. gr. 2534*, *Paris. gr. 777*, *Vat. gr. 2359*, incite donc à les rapprocher de A DG. De même : li. 6, ποιμνία NOVW : πρόβατα cett. ; li. 7, ποιμένος

pâturage n'est pas là, doivent nécessairement rester à l'intérieur de l'enclos ou, s'ils s'aventurent sans leur pâtre en dehors de la bergerie, s'abandonner à un long vagabondage. Mais ici, rien de tel : même en l'absence de votre pasteur, vous avez gagné vos pâturages habituels en excellent ordre¹.

Disons plutôt que votre berger est présent, non pas physiquement, mais en esprit, non par la présence corporelle, mais par le bon ordre du troupeau. Ce qui redouble à son égard ma vénération et mes louanges, c'est qu'il ait réussi à vous communiquer un si grand zèle². En effet, un général s'attire surtout notre admiration lorsque, même en son absence, ses troupes restent en bon ordre³. Et c'est là ce que Paul avait en vue pour ses disciples quand il disait : « Ainsi, mes bien-aimés, comme vous m'avez toujours obéi, non seulement en ma présence, mais encore bien plus en mon absence... »⁴ Pourquoi ces mots : « encore bien plus en mon absence » ? Parce que,

NORVWX : ποιμαίνοντος cett. ; li. 9, ποιμένος AGFY NOVWX : ποιμαίνοντος cett.

2. Le zèle, σπουδή, dont les chrétiens sont ici loués est le fruit de l'action spirituelle exercée par l'évêque. Jean lui attribue la plus grande partie du mérite. Son admiration s'exprime, en particulier, dans le panégyrique de Mélèce dont Flavien est le digne successeur, « reproduisant fidèlement ses traits caractéristiques et conservant l'image de sa vertu tout entière ». *In sanct. Melet.*, 3, PG 50, 519. Il semble bien que l'influence conjugée de Mélèce et de Flavien ait donné à la piété de Jean cette mesure et cet équilibre que son tempérament ardent ne lui aurait peut-être pas permis d'atteindre sans eux.

3. Dès les premières années de sa prédication, l'éloquence de Jean apparaît telle qu'elle restera jusqu'à la fin de sa vie, rehaussée de multiples comparaisons. (Voir P.H. DEGEN, *Die Tropen der Vergleichung bei Johannes Chrysostomos. Beitrag zur Geschichte von Metaphor, Allegorie und Gleichnis in der griechischen Proseliteratur*. Dissertation, Olten, 1921). Celle du pasteur et de son troupeau appelle celle du loup qu'il faut combattre (voir plus bas, li. 22). Ici, les métaphores militaires succèdent aux métaphores pastorales et sont reliées aux premières grâce aux termes εὐταξία, εὐτάττειν, qui s'appliquent à tout groupe en bon ordre, mais surtout à une armée sur le champ de bataille.

ἐν τῇ ἀπουσίᾳ » ; Ὅτι παρόντος μὲν τοῦ ποιμαίνον-
τος, κἄν ἐπέλθῃ λύκος τῇ ποιίμνῃ, ῥαδίως ἀπελαύνεται
τῶν προβάτων· μὴ παρόντος δὲ ἐν μείζονι τὰ ποιίμνια
ἀγωνία καθεστάναι ἀνάγκη, μηδενὸς ὄντος τοῦ τειχίζοντος
25 αὐτά. Καὶ πρὸς τούτοις δὲ παρῶν μὲν μερίζεται μετ'
αὐτῶν τοὺς ἐπὶ τῇ σπουδῇ μισθοὺς, μὴ παρῶν δὲ γυμνὸν
ἀφήισιν αὐτῶν φαίνεσθαι τὸ κατόρθωμα. Ταῦτα καὶ ὁ
διδάσκαλος ἀπὼν ὑμῖν διαλέγεται καί, ὅπου περ ἂν ᾗ
νῦν, ὑμᾶς καὶ τὸν ὑμέτερον φαντάζεται σύλλογον καὶ οὐχ
30 οὕτως τοὺς ἐκεῖ συγγινομένους αὐτῷ καὶ παρόντας ὡς
ὑμᾶς τοὺς ἀπόντας ὁρᾷ νῦν.

Οἶδα αὐτοῦ τὴν ἀγάπην τὴν ζέουσαν καὶ πεπυρωμένην
καὶ θερμὴν καὶ ἀκάθεκτον, ἣν κατὰ πολλοῦ τοῦ βάρους
τῆς διανοίας ἐρριζωμένην ἔχει καὶ μετὰ πολλῆς θεραπείαι
35 τῆς σπουδῆς. Καὶ γὰρ οἶδε σαφῶς ὅτι κεφάλαιον αὕτη
πάντων ἐστὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ ρίζα καὶ πηγὴ καὶ μήτηρ,

21 ἀπουσία] + μου D add. in marg. L || 24-25 αὐτὰ τειχίζοντος
~ DG OX || 25 αὐτά om. B || 27 Ταῦτα : ἄπερ ταῦτα C || 28
ἀπὼν : εἰπὼν L^o om. A || ἡμῶν DG || 28-29 ἂν ᾗ νῦν · sic in-
terpuncterunt L G OVX : ἂν ᾗ · νῦν ABC D ἂν ᾗ · νῦν. E || 30
συμπαρόντας EL^o OVX || 32 καὶ : τὴν VX καὶ τὴν G O || 33 καὶ
θερμὴν A VX : καὶ τὴν θερμὴν BCL τὴν θερμὴν E D θερμὴν G O ||
34 τῆς om. ABC || 35 οἶδα OX.

1. Il s'agit probablement d'Eunome. Voir *Introduction*, p. 12. Jean met dans la bouche d'Eustathe partant en exil des recommandations analogues, *In Eust.*, 4, PG 50, 604. Il les supplia de ne pas reculer, de ne pas céder aux loups, de ne pas leur livrer le troupeau. « Je sais qu'après mon départ se dresseront des loups cruels et que parmi vous se dresseront des hommes pervers. » De même dans une autre homélie prononcée, lors de son arrivée à Constantinople, contre les Anoméens (PG 48, 796), Jean emploie les mêmes images pour féliciter ses auditeurs de résister à l'hérésie. « Des loups, de toutes parts, attaquent les brebis et le troupeau n'est pas détruit. »

2. C'est-à-dire Flavien. Jean lui donne tantôt le titre de pasteur, comme on l'a vu plus haut, tantôt le titre de maître. *De stat. hom.*, III, 2, PG 49, 50 ; *In sanct. Pent. hom.*, I, 4, PG 50, 458 ; *De poen.*

lorsque le pasteur est là, le loup¹, même s'il attaque le troupeau, est facilement repoussé loin des brebis, tandis qu'en son absence elles se trouvent nécessairement dans un plus grand péril, personne ne pouvant les protéger. En outre, présent, il partage avec elles le mérite du zèle, tandis qu'absent, il laisse paraître à nu leur propre valeur. Ces paroles, c'est votre maître² qui vous les adresse bien qu'il soit absent ; où qu'il se trouve actuellement³, il se représente votre assemblée et il ne voit pas aussi bien ceux qui sont avec lui, en sa présence, qu'il ne vous aperçoit, vous, en ce moment, malgré l'éloignement.

Prééminence de la charité

Je connais la charité brûlante⁴, pleine de feu et de chaleur, irrépressible, qu'il garde enracinée au plus profond de son âme et qu'il entretient avec tant de zèle. En effet il sait fort bien que c'est le principal de tous les biens, leur racine, leur source et leur mère et que, là

hom., V, 5, PG 49, 314. On trouve même les deux réunis, *In ascens. Domini*, I, PG 50, 448 : ὁ σοφὸς οὗτος ποιμὴν καὶ κοινὸς διδάσκαλος, ὁ πάντα πρὸς οἰκοδομὴν τῆς Ἐκκλησίας οἰκονομῶν. Dans le *De sacerdotio*, IV, 8 et 4, PG 48, 665, le rôle de maître confié à l'évêque et aux prêtres, ἡ διὰ τοῦ λόγου διδασκαλία, est particulièrement mis en valeur. C'est là un texte essentiel pour comprendre la manière dont Jean concevait ce rôle : urgence d'un enseignement solide pour lutter contre l'hérésie et, en particulier, contre les Anoméens, rayonnement de la parole qui fait appel à toutes les ressources de la rhétorique. On verra, au cours de nos homélies, l'application concrète de ces principes.

3. Les manuscrits offrent deux ponctuations différentes, selon que νῦν fait partie de la relative ou de la principale. Nous avons rejeté la première solution, donnée cependant par des manuscrits anciens, au profit de la seconde qui offre, à notre avis, un sens préférable. C'est aussi la ponctuation adoptée par le manuscrit syriaque. Enfin, on trouve un mouvement analogue, *In kalend. hom.*, I, PG 48, 953 où νῦν, précédé, il est vrai, de καί, appartient à la principale.

4. La charité de Flavien au milieu des luttes qui déchiraient l'Église d'Antioche s'exprime en particulier dans le sermon *De anathemate*, PG 48, 943-952 : « Pourquoi la venue du fils de Dieu dans la chair ? Est-ce pour que nous nous mordions et que nous nous dévorions les uns les autres ? » Sur l'attribution de ce sermon à Flavien, voir F. CAVALLERA, *loc. cit.*, p. 15-19.

καὶ ταύτης οὐκ οὔσης τῶν ἄλλων ἡμῖν ὄφελος οὐδέν.
αὕτη γὰρ ἐστὶ τῶν μαθητῶν Κυρίου ἢ εἰκῶν, ὁ χαρακτήρ
τῶν τοῦ Θεοῦ δούλων, τὸ γνῶρισμα τῶν ἀποστόλων· « Ἐν
40 τούτῳ γὰρ γινώσκονται πάντες, φησὶν, ὅτι μαθηταὶ μου
ἐστέ. » Ἐν τίνι ; εἰπέ· ἄρα ἐν τῷ νεκροὺς ἐγείρειν ἢ
λεπροὺς καθαίρειν ἢ δαίμονας ἀπελαύνειν ; Οὐχί, φησὶν,
ἀλλὰ πάντα ἐκεῖνα παραδραμῶν· « Ἐν τούτῳ γινώσκονται
πάντες, φησὶν, ὅτι μαθηταὶ μου ἐστέ, ἐὰν ἀγαπᾶτε
45 ἀλλήλους. »

Ἐκεῖνα μὲν γὰρ τῆς ἄνωθεν χάριτός ἐστι δῶρα μόνης,
τοῦτο δὲ καὶ τῆς ἀνθρωπίνης σπουδῆς ἐστὶ κατόρθωμα.
Τὸν δὲ γενναῖον οὐχ οὔτω τὰ ἄνωθεν διδόμενα δῶρα
χαρακτηρίζειν εἴωθεν ὡς τῶν οἰκείων πόνων τὰ κατορ-
50 θώματα. Διόπερ οὐκ ἀπὸ τῶν σημείων, ἀλλ' ἀπὸ τῆς
ἀγάπης γνωρίζεσθαι φησι τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς ὁ Χριστός.
Ταύτης γὰρ παρουσίας οὐδὲν μέρος φιλοσοφίας ἐλλείπει
τῷ κεκτημένῳ, ἀλλ' ὀλόκληρον ἔχει καὶ παντελῆ καὶ
ἀπηρτισμένην τὴν ἀρετὴν, ὥσπερ οὖν ἀπούσης ἔρημος
55 πάντων ἐστὶ τῶν ἀγαθῶν. Διὰ τοῦτο καὶ Παῦλος αὐτὴν
ἐπαίρει καὶ ὑψοῖ τῷ λόγῳ· μᾶλλον δὲ ὅσα ἂν εἴπη, οὐδέπω
τῆς ἀξίας αὐτῆς ἐφικνεῖται.

38 Κυρίου : om. DG O τοῦ Κυρίου Duc e cod. Par. gr. 807
|| ἢ transp. ante τῶν D OVX om. CL || ἢ εἰκῶν om. B || 39
δούλων : λόγων D || 40 γὰρ om. E OV || φησὶν om. AC || 41 ἢ : καὶ
B VX || 42 Οὐχί, φησὶν : Οὐ, φησὶν C Οὐδὲν τούτων X || 44
φησὶν om. D V || 46 ἐστὶ om. E OX || 47 κατόρθωμα : τὸ
κατόρθωμα Duc e cod. Paris gr. 777 || 48 διδόμενα om. G ||
54 ἀποδοσης] + αὐτῆς CE || 55 ἀπάντων DG || ἐστὶν ἀπάντων ~ G ||
καὶ] + ὡς ἂν εἴποι D || Παῦλος : ὁ Παῦλος Sav. || 56 εἴποι AC DG O.
a. Jn 13, 35.

1. Jean subordonne ici le don purement gratuit de faire des miracles de la charité qui suppose chez l'homme une participation à l'œuvre de la grâce. Les textes essentiels sur ce point ont été réunis par L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1933, p. 108-129.

2. Une enquête sur l'évolution de ce terme a été entreprise par

où elle fait défaut, les autres n'ont aucune utilité, car elle est la marque des disciples du Seigneur, le trait caractéristique des serviteurs de Dieu, le signe distinctif des apôtres. En effet, « c'est en ceci que tous, est-il écrit, reconnaîtront que vous êtes mes disciples » ; en quoi, dis-moi ? est-ce dans le pouvoir de ressusciter les morts, ou de purifier les lépreux, ou de chasser les démons ? Non, dit le Christ, et, laissant de côté tout cela, « c'est en ceci que tous, dit-il, reconnaîtront que vous êtes mes disciples, à savoir si vous vous aimez les uns les autres ».

Car ces autres facultés sont des dons de la grâce d'en haut toute seule, tandis que la charité est aussi le fruit du zèle de l'homme¹. Or la noblesse² de l'âme apparaît ordinairement d'une façon moins significative dans les dons reçus d'en haut que dans les résultats obtenus par nos propres efforts. Voilà pourquoi ce n'est pas aux miracles³, mais à la charité, dit le Christ, que se reconnaissent ses disciples. Car, lorsque la charité est présente, celui qui la possède ne manque d'aucune des parties de la sagesse et il détient la vertu entière, complète et parfaite, tandis que celui à qui elle fait défaut est privé de tous biens. C'est pourquoi aussi Paul la célèbre et l'exalte dans ses écrits⁴ ; et pourtant tous les éloges qu'il en fait restent encore au-dessous de ce qu'elle mérite.

Y. DEPRECC, *Histoire du mot γενναῖος*, Diplôme d'études supérieures, Faculté des Lettres de Lille, 1965 (exemplaire dactylographié).

3. Dans la mesure où les miracles sont un don gratuit de Dieu, Jean est amené par son tempérament orienté vers l'action et aussi par les nécessités de son apostolat à leur préférer les actes de vertu qui supposent l'effort personnel, gage d'un véritable amour de Dieu. Voici, parmi d'autres, un texte qui date sans doute de l'époque de son diaconat, entre 381 et 386, *De compunct.*, I, 9, PG 47, 408. Parlant des saints, Jean ajoute : « Ce n'est pas à cause de leurs miracles que nous admirons les saints, car cela dépendait entièrement de la puissance de Dieu, mais parce qu'ils ont eu une conduite digne des anges. Or, ceci est à la fois l'œuvre du secours reçu d'en haut et de leur propre zèle. »

4. Le terme λόγος est pris ici dans son acception la plus large et désigne toute l'œuvre de Paul, « nourrisson de la charité », ainsi que Jean aime à l'appeler : ὁ τῆς ἀγάπης τροφίμος, *Lettres à Olympias*, SC 13 bis, VIII, 12, li. 13. Voir aussi *De laud. S. Pauli*, III, PG 50, 486.

Τί γάρ ἂν γένοιτο ταύτης ἴσον, ἢ τοὺς προφήτας συ-
 νέχει καὶ τὸν νόμον ἅπαντα καὶ ἧς ἄνευ οὐ πίστις, οὐ
 60 γνῶσις, οὐ μυστηρίων εἶδησις, οὐκ αὐτὸ τὸ μαρτύριον,
 οὐκ ἄλλο οὐδὲν τὸν κεκτημένον διασῶσαι δυνήσεται ;
 Καὶ γάρ· « Ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου, φησὶν, ἵνα καυ-
 θῆ, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι. » Καὶ ἀλ-
 λαχοῦ πάλιν, ὅτι πάντων μείζων ἐστὶ καὶ κορυφή τῶν
 65 ἀγαθῶν παραδηλῶν, ἔλεγεν· « Εἴτε δὲ προφητεῖαι καταρ-
 γηθήσονται, εἴτε γλῶσσαι παύσσονται, εἴτε γνῶσις καταρ-
 γηθήσεται· μένει δὲ πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα·
 μείζων δὲ πάντων ἐστὶν ἡ ἀγάπη. »

Ἄλλὰ γάρ οὐ τὸ τυχὸν ἡμῖν ζήτημα ὁ περὶ τῆς ἀγάπης
 70 ἐπεισήγαγε λόγος. Τὸ μὲν γάρ προφητεῖαν καταργηθῆναι
 καὶ παύσασθαι γλῶσσας, χαλεπὸν οὐδὲν· εἰς καιρὸν γάρ
 τὰ χαρίσματα ταῦτα τὴν ἑαυτῶν χρεῖαν παρασχόντα ἡμῖν,
 καὶ παυσάμενα παραβλάψαι τὸν λόγον οὐδὲν δυνήσεται·
 ἰδοὺ γοῦν νῦν προφητεῖα οὐκ ἔστιν, οὐδὲ γλωσσῶν χάρισμα,
 75 καὶ ὁ τῆς εὐσεβείας οὐδὲν ἐνεποδίσθη λόγος· τὸ δὲ γνῶσιν
 παύσασθαι, τοῦτό ἐστι τὸ ζητούμενον. Εἰπὼν γάρ· « Εἴτε
 προφητεῖαι καταργηθήσονται, εἴτε γλῶσσαι παύσσονται »,
 ἐπήγαγεν· « Εἴτε γνῶσις καταργηθήσεται. » Εἰ δὲ οὖν

58 γένηται A || ταύτης : αὐτῆς Migne || 59 καὶ [om. B] ἧς ἄνευ :
 ἄνευ δὲ ἀγάπης C || 60 οὐ μυστηρίων εἶδησις om. V || 61 τῶν κεκτημένων
 AE O om. X || 62-63 καυθῆ : καυθήσομαι DG καυθήσωμαι O || 64
 καὶ κορυφή om. VX || 65 παραδηλῶν : ὁ καὶ δηλῶν V δηλῶν X ||
 66 παύσσονται] + ἐπήγαγεν X || 67-78 μένει — καταργηθήσεται
 om. X || 68 ἐστὶν om. BCL V || 74 ἰδοὺ — χάρισμα : ἰδοὺ οὐ γλωσ-
 σῶν χάρισμα B || 75 δὲ] + καὶ G || 78 Εἰ δὲ οὖν : Ἦδη οὖν C Εἰ
 δὲ O || δὴ om. X.

- a. I Cor. 13, 8.
 b. I Cor. 13, 8 et 13.

1. Nous avons adopté la forme *καυθῆ* donnée par la plupart des manuscrits. Mais DG donnent *καυθήσομαι*. L'emploi de l'indicatif futur après *ἵνα* se rencontre en effet dans la langue du Nouveau Testament : *Apoc.* 14, 13 ; 22, 14. La forme *καυθήσωμαι* donnée par O se trouve dans des manuscrits postérieurs : *Angel. gr.* 110 ; *Laur.*

Que peut-on trouver, en effet, d'égal à la charité, qui contient toutes les prophéties et toute la loi, et sans laquelle ni la foi, ni la connaissance, ni la science des mystères, ni le martyre lui-même ou quoi que ce soit d'autre ne pourra sauver celui qui les possède ? Car « j'aurai beau, dit-il, livrer mon corps pour être brûlé¹, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien^a ». Et ailleurs encore, voulant montrer qu'elle est plus grande et plus élevée que toutes les autres vertus, il disait : « Qu'il s'agisse des prophéties, elles passeront ; du don des langues, il disparaîtra ; de la connaissance, elle, passera... ; seules demeurent la foi, l'espérance, la charité, ces trois vertus, mais la plus grande est la charité^b. »

« La science
 passera »

Ces mots relatifs à la charité
 conduisent à un problème qui n'est
 pas sans importance². Que le don

de prophétie passe et que celui des langues disparaisse, cela ne soulève aucune difficulté, car c'est pour un temps que ces grâces ont été mises à notre disposition et elles pourront prendre fin sans aucun dommage pour la prédication ; en fait, le don de prophétie et celui des langues ne se rencontrent plus de nos jours, et la parole sacrée n'en est pas empêchée pour autant. Mais que la connaissance³ passe, voilà le problème. Car, après avoir dit : « Qu'il s'agisse des prophéties, elles passeront ; du don des langues, il disparaîtra », Paul a ajouté : « Qu'il s'agisse de

VIII, 2 ; *Vat. gr.* 522 et 523, 2601, 2359 ; elle peut servir à les appa-
 reater, mais c'est une correction évidente.

2. Cette formule de transition fait passer du thème de la charité à celui de la connaissance de Dieu qui est essentiel dans la contro-
 verse anoméenne.

3. Selon un procédé exégétique tout à fait traditionnel, Jean choisit dans un texte la phrase ou le mot qui répond le mieux à son propos, τὸ ζητούμενον, pour en faire un commentaire. Ici, c'est le mot *γνῶσις*. Dans la *Première épître aux Corinthiens* d'où il est tiré, le mot est employé tantôt pour désigner une connaissance naturelle, accessible à tous, portant sur une chose évidente, par exemple ce fait que les viandes offertes en sacrifice le sont à des idoles sans réalité (8, 1 et 4), tantôt pour parler de la connaissance des choses surnaturelles, fruit de la grâce et de la foi. C'est le cas en 13, 8, passage commenté ici.

μέλλοι ἢ γνώσις παύεσθαι, οὐκ ἐπὶ τὸ βέλτιον, ἀλλ' ἐπὶ τὸ
80 χεῖρον ἡμῖν προκόψει τὰ πράγματα ἄνευ γὰρ ταύτης καὶ τὸ
εἶναι ἄνθρωποι παντελῶς ἀπολούμεν.

« Τὸν γὰρ Θεὸν φοβοῦ, φησί, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ
φύλασσε, ὅτι τοῦτο πᾶς ἄνθρωπος. » Εἰ τοίνυν τοῦτό ἐστιν
ἄνθρωπος, τὸ φοβεῖσθαι τὸν Θεόν, τοῦτο δὲ ἀπὸ γνώσεως
85 γίνεται, ἢ δὲ γνώσις μέλλει καταργεῖσθαι, καθὼς φησιν ὁ
Παῦλος, τότε παντελῶς ἀπολούμεθα, γνώσεως οὐκ οὔσης, καὶ
τὰ καθ' ἡμᾶς δὲ πάντα οἰχθήσεται καὶ τῶν ἀλόγων οὐδὲν
ἄμεινον διακεισόμεθα, ἀλλὰ πολλῶ χεῖρον. Ἐν τούτῳ γὰρ
πλεονεκτοῦμεν αὐτῶν, ὡς τοῖς γε ἄλλοις ἅπασιν τοῖς σω-
90 ματικοῖς ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος αὐτοῖς νικώμεθα. Τί
οὖν ἐστιν ὃ φησιν ὁ Παῦλος καὶ περὶ τίνος ὅτι « Ἡ
γνώσις καταργηθήσεται » ;

79 μέλλοι : μέλλει O οὐκ ἐμελλεν X qui post παύεσθαι haec
verba transp. || παύσασθαι B || 80 ἡμῖν om. X || 82 φησί, φοβοῦ
~ G OVX || 83-84 ἐστιν — Θεόν om. X || 84 τοῦτο δὲ : τὸ δὲ
φοβεῖσθαι τὸν θεόν D || 86 ὁ Παῦλος φησιν ~ DG φησιν ὁ ἀπόστολος
A λέγει Παῦλος VX || 88 Ἐν om. B OVX || 90 περιόντος :
περιέχοντος O || αὐτοῖς : αὐτῶν B om. G.

a. Eccl. 12, 13.

1. Jean n'ayant pas encore précisé ce qu'il entend par γνώσις, on peut penser qu'à ce moment de son développement, il emploie le mot dans la première acception où Paul l'emploie : connaissance naturelle grâce à laquelle les hommes sont amenés, par l'exercice de la raison, à être pleinement hommes, ἄνθρωποι παντελῶς.

2. On voit mal, à première lecture, pourquoi Jean choisit cette citation de l'*Ecclésiaste* dans laquelle il n'est pas question de γνώσις. Il s'en explique dans les lignes suivantes ; mais la citation elle-même invite déjà à passer de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. Dans ce contexte religieux, l'homme au sens complet du terme, c'est celui qui craint Dieu et lui obéit.

3. Il semble que Jean ait ici en mémoire le *Psaume* 110, 10 : Ἀρχὴ σοφίας φόβος Κυρίου, σύνεσις ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν. Par le biais de cette citation implicite, Jean oriente la réflexion vers le sens de γνώσις sur lequel porte la controverse anoméenne : *connaissance des réalités spirituelles*, de Dieu en particulier.

4. La comparaison de l'homme avec les créatures privées de raison, ἄλογα, pourrait faire croire que Jean revient à la notion de

la connaissance, elle passera. » Si la connaissance vient à disparaître, notre état, loin de s'améliorer, deviendra pire, car sans elle nous perdrons tout ce qui est le propre de l'homme¹.

En effet, il est écrit : « Crains Dieu et garde ses commandements, parce que c'est là le tout de l'homme². » Si donc c'est le propre de l'homme de craindre Dieu et si cette crainte de Dieu provient de la connaissance³, au cas où la connaissance doit passer, comme le dit Paul, quand la connaissance n'existera plus, nous serons alors complètement perdus ; tout ce qui nous est particulier s'en ira et nous serons dans une condition, non plus supérieure, mais très inférieure même à celle des animaux⁴. Car c'est en cela que consiste notre supériorité sur eux, puisque, pour tous les autres avantages, ceux du moins qui relèvent du corps, ils l'emportent de beaucoup sur nous⁵. Qu'est-ce donc que veut dire Paul, et de quoi parle-t-il quand il affirme que « la science passera⁶ » ?

connaissance naturelle. En fait, son humanisme est un humanisme chrétien et la γνώσις, dont il fait le tout de l'homme, recouvre à la fois la *connaissance naturelle*, fruit de l'exercice de la raison, et la *connaissance surnaturelle*, qui est l'exercice de la raison éclairée par la foi, don de Dieu.

5. Sur le thème stoïcien de la supériorité des animaux dans de multiples domaines, à l'exception de la raison, voir un long développement dans *De stat.*, XI, 4, PG 49, 124.

6. Ici encore, la pratique de l'exégèse permet à Jean de retenir le mot qui fait difficulté *καταργεῖν* ; difficulté double pour nous, puisqu'il s'agit non seulement d'en comprendre le sens, mais encore de le traduire. La Bible de Crampon propose *passer*, adopté ici. Cette traduction trouve confirmation dans l'emploi que fait Jean du mot πρόδος et plus bas de ἐκβαίνειν. En fait, ni le verbe *καταργεῖν*, ni le nom *κατάργησις* n'impliquent une idée de mouvement ou de mutation. Par leur étymologie, ils évoquent une activité, plus précisément une activité efficace. Le préverbe *κατα-* conduit à l'idée d'annulation, d'abrogation. La Bible de Jérusalem et le Nouveau Testament de E. Osty adoptent le sens de *disparaître*. E.-B. ALLO, dans son commentaire de la *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, se rapproche davantage du grec en traduisant par *devenir inutile*. Mais ce qui est possible dans la traduction du texte de Paul est rendu difficile par le commentaire de Jean qui se sert ensuite du verbe *καταργεῖν* dans plusieurs cas où la traduction exacte, *devenir inutile*, ne conviendrait pas en français.

Οὐ περὶ τῆς παντελοῦς, ἀλλὰ περὶ τῆς μερικῆς τοῦτο
 φησι, κατάργησιν τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον πρόοδον λέγων, ὡς τὴν
 95 μερικὴν καταργουμένην μηκέτι εἶναι μερικὴν, ἀλλὰ τελείαν.
 Καθάπερ γὰρ ἡ ἡλικία τοῦ παιδίου καταργεῖται, οὐκ ἀφανι-
 ζομένης τῆς οὐσίας, ἀλλ' αὐξανομένης τῆς ἡλικίας καὶ εἰς
 ἄνδρα τέλειον ἐκβαίνουσης, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς γνώσεως
 γίνεται. Ἡ μικρά, φησὶν, αὕτη οὐκέτι ἂν εἴη μικρά, διὰ τῶν
 100 ἐξῆς γενομένη μεγάλη. Τοῦτό ἐστι τὸ « καταργεῖται » καὶ
 τοῦτο διὰ τῶν ἐξῆς σαφέστερον ἡμῖν ἐδήλωσεν. Ἴνα γὰρ
 ἀκούσας ὅτι καταργεῖται, μὴ κατάλυσιν παντελῆ νομίσης
 εἶναι, ἀλλ' αὖξήσιν τινα καὶ πρὸς τὸ βέλτιον ἐπίδοσιν, εἰπὼν
 « καταργεῖται », ἐπήγαγεν · « Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν
 105 καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν · ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε
 τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται », ὡς μηκέτι εἶναι αὐτὸ ἐκ
 μέρους, ἀλλὰ τέλειον. Ὡστε τὸ ἀτελὲς αὐτοῦ καταργεῖται,
 ὡς μηκέτι εἶναι ἀτελές, ἀλλὰ τέλειον. Ἡ τοίνυν κατάργησις
 αὕτη πλήρωσις ἐστὶ καὶ πρὸς τὸ μείζον ἐπίδοσις.

94 φησι : λέγει VX || λέγων : καλῶν VX || 94-95 τῆς μερικῆς
 καταργουμένης [+ εἰς τὸ X] E VX || 99 Ἡ : EΙ D V.

1. La distinction entre la connaissance totale, γνώσις παντελής, et la connaissance partielle, γνώσις μερικὴ, n'est faite chez Paul qu'en passant et pour mettre en valeur le primat de la charité. Au contraire, elle est capitale dans l'argumentation de Jean, car elle prépare l'attaque des lignes 120 et suivantes contre ceux qui prétendent avoir la totalité de la connaissance, τὸ πᾶν τῆς γνώσεως.

2. La connaissance dont l'homme jouira dans la vie future est présentée par Jean en des termes qui marquent non un changement de nature, mais une évolution et un épanouissement : αὖξήσιν, ἐπίδοσις, πλήρωσις.

3. L'insistance avec laquelle Jean revient au verbe καταργεῖς

Il dit cela, non pas de la connaissance totale, mais de la connaissance partielle, en appelant disparition le passage¹ à un état meilleur, la connaissance partielle disparaissant pour n'être plus partielle, mais pour devenir totale. Ainsi l'âge de l'enfance disparaît, non par la destruction de l'être, mais au contraire par l'effet de l'accroissement² de cet âge et par le passage à l'état d'homme fait ; il en va de même pour la connaissance. Car cette petite connaissance, dit-il, ne sera plus petite, quand elle aura grandi. Voilà ce que signifie le mot « elle passera³ », et il nous l'explique lui-même plus clairement dans la suite. En effet, pour que l'on comprenne que ce mot doit être entendu, non pas dans le sens d'un anéantissement⁴, mais dans le sens d'une augmentation et d'un progrès, après avoir dit « elle passera », il a ajouté : « Car nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie, mais, quand sera venu l'achèvement, ce qui est partiel disparaîtra », en sorte que cela ne soit plus partiel, mais achevé. Ainsi c'est l'inachèvement de la connaissance qui disparaît, pour qu'elle ne soit plus inachevée, mais au contraire achevée. Cette « disparition » est donc accès à un état meilleur et à la plénitude.

montre l'importance qu'il y attache. Son objectif étant de rabaisser les prétentions intellectuelles des Anoméens et de montrer que la connaissance des réalités spirituelles ne saurait être ici-bas qu'imparfaite et limitée, le verbe καταργεῖν doit être ici encore et plus que partout ailleurs, pris dans son sens étymologique : être inutile, périmé.

4. Jean précise encore le sens qu'il faut donner à καταργεῖν dans son commentaire de la *Première épître aux Corinthiens*, hom. XXXIV, 1, PG 61, 287 : « Eh quoi ! devons-nous vivre alors dans l'ignorance ? Loïn de là ! En effet, il y a des chances pour que notre connaissance soit augmentée. C'est pourquoi l'Apôtre disait : 'Alors je connaîtrai comme je suis connu'... Certes, notre connaissance n'est pas inutile, mais elle est partielle. En effet, nous ne connaissons pas seulement ce que nous connaissons maintenant, mais nous connaissons bien davantage. »

110 Καὶ σκόπει μοι τὴν Παύλου σύνεσιν. Οὐ γὰρ εἶπε ἡμέρος γινώσκομεν, ἀλλὰ « Ἐκ μέρους γινώσκομεν », τοῦ μέρους μέρος κατέχομεν. Τάχα ἐπιθυμεῖτε ἀκοῦσαι καὶ πόσον μέρος κατέχομεν καὶ πόσον ὑπολέλειπται καὶ πότερον τὸ πλεόν ἢ τὸ ἔλαττον κατέχομεν. Οὐκοῦν ἵνα
 115 μάθης ὅτι τὸ ἔλαττον κατέχεις, καὶ οὐχ ἀπλῶς τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ τὸ ἑκατοστὸν ἢ τὸ μυριοστὸν, ἄκουσον τῶν ἐξῆς ἡμῶν δὲ πρὶν ἢ τὴν ἀποστολικὴν ὑμῖν ἀναγνῶναι φωνήν, ὑπόδειγμα ἐρῶ δυνάμενον ὑμῖν παραστήσαι, ὡς ἐξ ὑποδείγματος δυνατόν, πόσον ὑπολέλειπται καὶ πόσον ἐστὶν ὃ
 120 κατέχομεν νῦν. Πόσον τοίνυν ἐστὶ τὸ μέσον τῆς μελλούσης ἡμῖν δοθήσεσθαι γνώσεως καὶ τῆς παρουσίας νῦν; Ὅσον ἀνδρὸς τελείου πρὸς παῖδα θηλάζοντα τὸ μέσον ἡμεῶν γὰρ τῆς μελλούσης γνώσεως πρὸς τὴν παρούσαν ἢ ὑπεροχῆ. Καὶ ὅτι τοῦτό ἐστιν ἀληθές καὶ τοσοῦτον ἐκείνη μείζων
 125 ταύτης ἐστίν, αὐτὸς λεγέτω πάλιν ὁ Παῦλος. Εἰπὼν γάρ ἡ

110 Παύλου : τοῦ Παύλου VX || 111 γινώσκομεν² + καὶ δηλῶν ὅτι VX || 112-113 Τάχα — κατέχομεν DG om. cett. || 113 καὶ πόσον² + φησὶν VX || 116 ἀλλὰ] + ὡς ἂν εἴποι τις X || 117 ἀναγνώσομαι OVX || 118-119 ὡς — δυνατόν : αὐτὸ τοῦτο τὸ ζητούμενον καὶ δεῖξαι X || 124-125 μείζων ταύτης BCL : ταύτης μείζων E OVX μείζων ταύτης A ταύτης μείζων DG. || 125 ἐστὶν om. X || λεγέτω : δηλοῖ X.

1. Il est évident que Jean s'attache ici avec insistance au passage de la *Première aux Corinthiens* sur lequel repose toute son argumentation, tandis que Paul passe plus rapidement sur l'infériorité de la γνῶσις pour exalter l'ἀγάπη. En celle-ci doivent se résoudre les problèmes que se posent les chrétiens de Corinthe vivant au milieu des païens. Lorsque Jean donnera une série d'homélies sur cette même *Épître* (PG 61, 11-382), il suivra beaucoup plus fidèlement le rythme de l'argumentation paulinienne, en commentant ce passage dans les homélies XXX à XXXIV.

2. Selon une habitude qu'on remarque dans toute son œuvre. Jean ajoute au texte qu'il commente une équivalence, une sorte de transposition, d'approximation dont il est l'auteur, en la juxtaposant sans aucun mot de liaison au texte cité. C'est pourquoi nous avons considéré comme une addition les mots δηλῶν ὅτι donnés par les manuscrits EVWX. Voir *Tradition manuscrite*, p. 70.

Médiocrité Et considère, je te prie, la
de la connaissance sagesse de Paul¹. Il n'a pas dit :
humaine « Nous ne connaissons qu'une partie des choses », mais : « Nous ne connaissons les choses qu'en partie », nous ne saisissons que la partie d'une partie². Peut-être désirez-vous apprendre l'importance relative de la partie que nous saisissons et de celle qui nous échappe, et si c'est la plus grande ou la plus petite que nous saisissons ? Pour que tu saches donc que tu ne saisis que la plus petite, et non seulement la plus petite, mais la centième ou la dix millième partie de la réalité, écoute ce qui suit. Ou plutôt, avant de vous lire les paroles de l'apôtre, je prendrai³ une comparaison qui puisse vous faire sentir — autant que cela est possible au moyen d'une comparaison — quelle est l'importance relative de la partie qui nous échappe et de celle que nous saisissons présentement. Quelle est donc la distance entre la connaissance qui nous sera donnée plus tard et celle que nous possédons maintenant ? Elle est aussi grande que celle qui sépare un homme fait d'un enfant à la mamelle⁴. Oui, telle est la supériorité de la connaissance à venir sur celle d'aujourd'hui⁵. Qu'il en est vraiment ainsi et que telle est bien la supériorité de l'une sur l'autre, c'est encore Paul lui-même

3. La première personne du singulier dont Jean se sert semble présenter la comparaison comme inventée par lui. En réalité, elle lui a été suggérée par le texte de Paul lui-même, *I Cor.* 13, 11, qu'il cite d'ailleurs quelques lignes plus bas.

4. L'emploi de θηλάζων, formé sur θηλή, *le bout du sein*, ne laisse aucun doute sur l'âge de l'enfant. Jean affectionne les termes imagés. Mais de plus, le mot qui désigne l'enfant à la mamelle rend son argumentation plus frappante, puisque la distance entre le tout-petit et l'homme fait souligne l'infériorité de la γνῶσις en ce monde.

5. La supériorité de la connaissance, γνώσεως ὑπεροχῆ, ne peut donc en aucun cas être revendiquée dans le temps présent comme le font les Anoméens. La connaissance parfaite dont ils se targuent, γνῶσις τέλειος, est réservée à l'au-delà. On remarquera que Jean n'utilise pas la formule de l'épître paulinienne : ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον, qui nécessiterait une exégèse. Son objectif est de mettre en relief l'antithèse : connaissance présente = connaissance imparfaite ; connaissance future = connaissance parfaite.

« Ἐκ μέρους γινώσκομεν » καὶ βουλόμενος δεῖξαι ἐκ πόσου μέρους καὶ ὅτι τὸ βραχύτατον νῦν κατέχομεν, ἐπήγαγεν ἡ
 « Ὅτε ἤμην νήπιος, ὡς νήπιος ἐλάλου, ὡς νήπιος ἐφρόνου, ὡς νήπιος ἐλογιζόμην ὅτε δὲ γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ
 130 τοῦ νηπίου », νηπίου μὲν ἔξει τὴν παροῦσαν γνῶσιν, ἀνδρὸς δὲ τελείου τὴν γνῶσιν τὴν μέλλουσαν παραβάλλον. Καὶ οὐκ εἶπεν ἡ
 « Ὅτε ἤμην παῖς (παῖς γὰρ καὶ ὁ δωδεκαέτης λέγεται), ἀλλὰ ἡ « Ὅτε ἤμην νήπιος », τὸν ὑπομάζιον καὶ ἔτι γαλακτοτροφούμενον καὶ θηλάζοντα ἡμῖν ἐμφαίνων. Ὅτι γὰρ τοῦ
 135 τον ἡ Γραφή φησι νήπιον, ἄκουσον τοῦ ψαλμοῦ λέγοντος ἡ
 « Κύριε ὁ Κύριος ἡμῶν, ὡς θαυμαστὸν τὸ ὄνομά σου ἐν πάσῃ τῇ γῆ, ὅτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπειά σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν ἡ
 ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρίσω αἶνον. » Ὅρῳ ὅτι τὸν νήπιον πανταχοῦ τὸν θηλάζοντα λέγει ἡ
 140 Εἶτα προορῶν τῷ πνεύματι τῶν μελλόντων ἀνδρῶν τὴν ἀναισχυντίαν οὐχὶ τῷ παραδείγματι τούτῳ μόνον ἠρκέσθη, ἀλλὰ καὶ δευτέρῳ καὶ τρίτῳ τοῦτο βέβαιον ἡμῖν ἐποίησε. Καθάπερ γὰρ ὁ Μωϋσῆς πρὸς Ἰουδαίους ἀποστελλόμενος τριῶν σημείων ἐλάμβανεν ἀπόδειξιν, ἵνα, ἐὰν ἀπιστήσωσι

126 δεῖξαι DG O : διδάξει cett. || 133 τὸν om. AC || 134-135 ἡ Γραφή τοῦτον Duc e cod. Paris. gr. 777 || 135 φησι : καλεῖ E VX || 138 αἶνον : τὸν αἶνον Montf. || 139 τὸν : τὸ CL om. E OVX || λέγει : καλεῖ Duc e cod. Paris. gr. 777 || 140 τῷ Πνεύματι προορῶν ~ Duc e cod. Paris. gr. 777 || τῷ πνεύματι] + λέγει ACCL G V || 141 οὐχὶ τῷ παραδείγματι B DG O : οὐχὶ δὲ τῷ π. ACL οὐ τῷ π. δὲ E V οὐχ ἐνὶ π. μόνον X οὐχὶ τῷ ἐνὶ π. Migne || ἠρκέσθη : δεῖκνυσι X.

a. I Cor. 13, 11.

b. Ps. 8, 2-3.

1. Selon la tradition, (voir POLLUX, *Lib.*, II, 4, Scholion, éd. Bethé, vol. II, p. 80) la jeunesse se divise en trois périodes pendant lesquelles l'être jeune est successivement *παιδίον*, au-dessous de sept ans, *παῖς*, de sept à quatorze ans, *μειράκιον*, de quatorze à vingt et un ans. Pour le petit enfant, Pollux emploie *νήπιος*, *l'enfant qui ne parle pas*, utilisé aussi par Paul. Jean dont le vocabulaire est plus riche emploie de plus *ὑπομάζιος*, *γαλακτοτροφούμενος*, *θηλάζων* et, naturellement, *νήπιος*.

2. Le texte cité a l'avantage de contenir les deux mots *νήπιος*

qui va nous le dire. Car, après avoir écrit : « Nous ne connaissons qu'en partie », voulant montrer la mesure de cette partie et combien est infime ce que nous connaissons dès maintenant, il a ajouté : « Quand j'étais un petit enfant, je parlais comme un petit enfant, je jugeais comme un petit enfant, je raisonnais comme un petit enfant ; mais, maintenant que je suis devenu un homme, j'ai laissé de côté les manières d'être du petit enfant^a. » Il compare donc la connaissance présente à l'état d'un petit enfant et la connaissance future à celle d'un homme fait. Et il n'a pas dit : « Quand j'étais un enfant », car à douze ans l'on est encore considéré comme tel¹, mais : « Quand j'étais un petit enfant », voulant dire un nouveau-né qui tète et ne boit encore que du lait, qui est un nourrisson. Pour constater que l'Écriture entend bien dans ce sens l'expression « petit enfant », écoute le psaume qui dit : « Seigneur, ô notre Seigneur, comme ton nom est admirable par toute la terre ! car ta magnificence a été exaltée par-dessus les cieux ; c'est dans la bouche des petits enfants et des nourrissons que tu as disposé ta louange^b. » Tu vois que partout elle appelle « petit enfant » le nourrisson².

Puis l'apôtre, prévoyant par la force de l'esprit l'impudence³ des hommes à venir, ne s'est pas contenté de cette seule comparaison ; il en a employé une deuxième et une troisième pour nous rendre la chose certaine. Ainsi Moïse, lorsqu'il fut envoyé vers les Juifs, reçut le pouvoir de leur montrer trois signes⁴, afin que, s'ils ne croyaient

et *θηλάζων*. Jean ne manque pas de souligner l'équivalence des termes.

3. Au début, les attaques étaient voilées par des images : le danger couru par les brebis de la part du loup. Maintenant, l'expression *ἀναισχυντία τῶν μελλόντων ἀνδρῶν* ne laisse aucun doute sur le but de Jean dans son homélie : réduire à néant l'impudence des Anoméens.

4. Après avoir reçu la mission de faire sortir d'Égypte le peuple d'Israël, Moïse craint de ne pas être écouté. Dieu authentifie alors sa mission en opérant en sa faveur trois prodiges : son bâton, qu'il jette par terre, se transforme en serpent, puis redevient bâton ; sa main se couvre de lèpre, puis redevient saine ; l'eau qu'il puise dans le fleuve se change en sang.

145 τῷ προτέρῳ, τῆς τοῦ δευτέρου φωνῆς ἀκούσωσι, ἂν δὲ καὶ ταύτης καταφρονήσωσι, τὸ τρίτον αἰσχυρθέντες καταδέξωνται τὸν προφήτην, οὕτω καὶ οὗτος τρία τίθησιν ὑποδείγματα · ἐν μὲν τὸ τοῦ παιδίου, λέγων · « Ὅτε ἤμην νήπιος, ὡς νήπιος ἐφρόνου », δεύτερον τὸ τοῦ ἐσόπτρου καὶ τρίτον τὸ
 150 τοῦ αἰνίγματος. Εἰπὼν γάρ · « Ὅτε ἤμην νήπιος », ἐπήγαγε · « Βλέπομεν δὲ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι. » Ἴδου καὶ δεύτερον ὑπόδειγμα τῆς παρουσίας ἀσθενείας καὶ τοῦ ἀτελεῖ τῆν γνῶσιν εἶναι · τρίτον πάλιν τὸ « ἐν αἰνίγματι ». Καὶ γὰρ τὸ παιδίον ὄρᾳ μὲν πολλὰ καὶ ἀκούει καὶ φθέγγεται, τρανὸν
 155 δὲ οὐδὲν οὔτε ὄρᾳ, οὔτε ἀκούει, οὔτε φθέγγεται · καὶ φρονεῖ μὲν, οὐδὲν δὲ διηρθρωμένον. Οὕτω καὶ ἐγὼ οἶδα πολλά, οὐκ ἐπίσταμαι δὲ αὐτῶν τὸν τρόπον. Ὅτι μὲν γὰρ πανταχοῦ ἔστιν ὁ Θεὸς οἶδα καὶ ὅτι ὅλως ἔστι πανταχοῦ · τὸ δὲ

145 ἂν : ἐάν OVX || 147-148 ὑποδείγματα] + βεβαιῶν δ' ἐσπούδασε δεῖξαι VX || 151 δὲ ἄρτι : νῦν DG O || ἐν αἰνίγματι DG : καὶ αἰνίγματος VX om. cett. || καὶ : γὰρ Montf. om. VX || 151-153 Ἴδου — εἶναι : Ἴδου ἀμφοτέρω ἔχεις τὰ ὑποδείγματα [τὰ om. X] δηλοῦντά σοι τοῦ ἀτελεῖ εἶναι τὴν γνῶσιν τοῦ αἰνίγματος τοῦ ἐσόπτρου καὶ τοῦ νηπίου VX || 153 τρίτον — αἰνίγματι om. VX || τὸ ἐν : τῷ AC O || 155 φρονεῖ : φωνεῖ O λαλεῖ VX || 156 οἶδα] + μὲν A DG || 158 πανταχοῦ] + οἶδα DG.

a. Cf. Ex. 4, 8-9.

1. L'étude de la tradition manuscrite du texte de Jean nous a fait préférer à νῦν, variante de DG O, ἄρτι, qui est d'ailleurs le *textus receptus* de Paul. On remarquera d'autre part que βλέπομεν est suivi de δὲ, et non de γὰρ choisi par Nestle. On ne saurait s'en étonner, puisque dans son apparat critique, δὲ est donné par le manuscrit K représentant la version du texte de Paul en usage à Antioche et à Constantinople. Voir NESTLE, *Novum Testamentum*, « Apparatus criticus ».

2. Sur le sens de l'expression δι' ἐσόπτρου, voir E.-B. ALLO, *loc. cit.*, p. 348-349.

3. Bien que les manuscrits DG s'éloignent assez souvent de la tradition commune, nous avons cru bon de suivre ici leur témoignage. En effet, une partie de la tradition manuscrite ne reproduit pas ce

pas au premier, ils entendissent la voix du second et que, s'ils dédaignaient encore celui-ci, du moins le respect du troisième leur fit agréer le prophète^a; de même Paul aussi prend trois comparaisons : la première, celle de l'enfant, lorsqu'il dit : « Quand j'étais un petit enfant, je jugeais comme un petit enfant »; la seconde, celle du miroir, et la troisième, celle de l'énigme. Car, après avoir dit : « Quand j'étais un petit enfant... », il a ajouté : « Nous voyons maintenant¹ dans un miroir², en énigme³. » Voilà en effet la deuxième comparaison qui montre notre infirmité présente⁴ et l'imperfection de notre connaissance, et la troisième à son tour consiste dans les mots « en énigme ». En effet, nombreuses sont les choses que le jeune enfant voit, entend et profère, mais il ne voit, n'entend, ni ne profère rien de net⁵; il pense⁶ aussi, mais non pas de façon logique⁷. Moi de même je sais beaucoup de choses, mais je n'en saisis pas l'explication⁸. Ainsi, que Dieu soit partout et qu'il soit tout

dernier membre de phrase. Il nous semble cependant indispensable pour justifier le commentaire qui suit.

4. Le terme ἀσθένεια renforce l'attaque déclenchée nettement à la ligne 141 par l'emploi du mot ἀναισχυρτία et s'ajoute à ceux qui ont servi à Jean pour souligner les limites de la connaissance humaine en ce monde. Voir p. 105, note 1. On retrouve d'ailleurs τὸ ἀτελεῖς à côté de ἀσθένεια. Les deux termes se complètent.

5. Sous la forme τρανής, l'adjectif appartient à la langue poétique, SOPHOCLE, *Ajazz*, 28 : ἴσμεν οὐδὲ οὐδὲν τρανές, ἀλλ' ἀλώμεθα. Sous la forme τρανός, on le retrouve, en poésie, dans la *koine*. Jean utilise volontiers des termes empruntés à la langue poétique. Une enquête exhaustive serait à entreprendre sur ce point.

6. Certains manuscrits donnent φωνεῖ (O) ou λαλεῖ (VX), qui ne serait qu'une répétition de φθέγγεται. C'est un indice souvent confirmé de la moindre qualité de ces manuscrits. Voir *Tradition manuscrite*, p. 72.

7. Le verbe διαρθροῦν indique, selon son étymologie, le fait d'*ajuster*, d'*emboîter*. Jean veut souligner ainsi que l'enfant pense sans doute, mais non dans un enchaînement logique. Il est vrai que l'adverbe διηρθρωμένως signifie *en articulant bien* et conviendrait si l'on choisissait la variante φωνεῖ. Si l'on choisit φρονεῖ, il faut donner au participe passif de διαρθροῦν le sens de *qui se tient logiquement*.

8. Le τρόπος d'un être, ce sont les modalités de son existence. L'adverbe πῶς sert précisément à poser des questions concernant ces modalités au niveau de l'action. Dans les lignes suivantes, Jean

πῶς οὐκ οἶδα. Ὅτι ἀναρχός ἐστι καὶ ἀίδιος οἶδα · τὸ
 160 δὲ πῶς οὐκ οἶδα. Οὐ γὰρ δέχεται λογισμὸς εἰδέναι πῶς
 οἶδόν τε οὐσίαν εἶναι, μήτε παρ' ἑαυτῆς μήτε παρ' ἐτέρου
 τὸ εἶναι ἔχουσιν. Οἶδα ὅτι Υἱὸν ἐγέννησεν, τὸ δὲ πῶς ἀγνοῶ ·
 οἶδα ὅτι τὸ Πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ, τὸ δὲ πῶς ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἐπίσ-
 165 ταιμαί. [Βρώματα ἐσθίω, τὸ δὲ πῶς μερίζονται εἰς φλέγμα,
 εἰς αἷμα, εἰς χυμόν, εἰς χολήν, ἀγνοῶ. Ταῦτα ἄπερ βλέπομεν
 καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἐσθιοντες ἀγνοοῦμεν, καὶ τὴν οὐσίαν
 τοῦ Θεοῦ πολυπραγμονοῦμεν ;]

Ποῦ τοίνυν εἰσὶν οἱ τὸ πᾶν ἀπειληθέναι τῆς γνώσεως
 λέγοντες, οἱ πρὸς τὸ βάραθρον τῆς ἀγνοσίας καταπεσόντες ;
 170 Οἱ γὰρ κατὰ τὸ παρὸν λέγοντες ἀπειληθέναι τὸ πᾶν, εἰς τὸ
 μέλλον ἐρήμους ἑαυτοὺς τῆς παντελοῦς καθιστῶσι γνώσεως.

159 Ὅτι : Καὶ ὅτι BE OVX || Ὅτι — οἶδα² om. C || ἐστι] +
 καὶ ἀγέννητος DG || οἶδα² om. BEL || 162 Υἱὸν om. Duc e cod.
 Paris gr. 777 || ἐγέννησεν Υἱὸν ~ Sav. e cod. Oxon. New College
 81 || 164-167 Βρώματα — πολυπραγμονοῦμεν om. ABL DG OX ||
 171 παντελοῦς DG O : παντελῶς cett.

donne des exemples qui justifient cette traduction. Il connaît l'exis-
 tence de Dieu et son omniprésence, mais il ne sait pas comment son
 action peut s'exercer.

1. Les manuscrits DG ajoutent ἀγέννητος. Nous n'avons pas
 cru bon de garder l'expression qui nous a paru rompre fâcheusement
 le couple ἀναρχος... ἀίδιος. Elle est sans doute passée dans le texte
 après avoir été ajoutée en marge par un lecteur connaissant l'import-
 tance du mot dans le système d'Eunome. Voir Th. DAMS, *La contro-
 verse eunoméenne*, Thèse de l'Institut catholique de Paris, 1951,
 p. 16-23 (exemplaire dactylographié).

2. C'est, en effet, le mystère même de la Trinité sur lequel
 l'arianisme et l'anoméisme, qui en est, sous certains aspects, une
 séquelle, ont suscité d'après discussions. La théologie orthodoxe
 affirme l'éternité du Père et du Fils, ce que nie Arius : Οὐκ αἶν ὁ
 Θεὸς πατὴρ ἦν, οὐκ αἶν ὁ Υἱός ; la génération éternelle du Fils
 par le Père, ce qu'Arius rejette dans le temps : αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ
 λόγος ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀρχὴν ἔχει τοῦ
 εἶναι. ATHANASSE, *Epist. ad Episc. Aegypti et Lybiae*, PG 25, 564.

3. Les lignes 164-167 doivent être probablement considérées
 comme une glose. Mais l'analogie de ce passage avec celui de l'homé-

entier partout, je le sais ; mais comment ? Je l'ignore.
 Qu'il n'y ait en lui ni commencement¹, ni fin, je le sais ;
 mais comment ? Je l'ignore. Car la raison ne peut com-
 prendre comment il est possible à une essence d'exister
 sans recevoir l'être ni d'elle-même ni d'un autre principe.
 Je sais qu'il a engendré un Fils, mais comment ? Je
 l'ignore. Je sais que l'Esprit sort de lui, mais comment
 en sort-il ? Je ne le saisis pas². [J'absorbe des aliments,
 mais comment se différencient-ils pour devenir de l'hu-
 meur, du sang, de la lymphe, de la bile ? Je l'ignore.
 Ainsi, cela même que nous voyons et mangeons tous les
 jours, nous l'ignorons, et nous nous mêlons de connaître
 l'essence de Dieu³ !]

Folie de ceux qui prétendent posséder la science totale Où sont donc ceux qui pré-
 tendent posséder la connaissance⁴, eux qui sont tom-
 bés au plus profond du gouffre
 de l'ignorance ? Car ceux qui affirment la posséder pré-
 sentement dans sa totalité s'excluent eux-mêmes, pour
 l'avenir, de la connaissance complète⁵. En effet, moi qui

lie II, li. 475 s. ne nous a pas permis de le rejeter de façon certaine.
 Voir *Tradition manuscrite*, p. 70.

4. L'expression τὸ πᾶν τῆς γνώσεως ἀπειληθέναι caractérise la
 position des Anoméens dont la théologie repose essentiellement sur
 une théorie de la connaissance liée à l'origine du langage : c'est Dieu
 qui a donné les noms aux choses. Il a défini lui-même sa propre
 essence en se nommant ἀγέννητος, l'*Inengendré*. En possession de ce
 nom, l'homme sait le tout de Dieu.

5. L'argumentation joue sur les expressions τὸ πᾶν τῆς γνώσεως
 et ἡ παντελής γνώσις dont il a déjà été question (li. 98), pour désigner
 la connaissance à laquelle l'homme pourra accéder dans l'éternité,
 par opposition à celle qu'il a sur la terre, ἡ μερικὴ γνώσις. On
 remarquera que la tournure active : ἐκ μέρους γινώσκουμεν, qu'on trou-
 ve chez Paul, est transformée ici en une expression abstraite, et que
 Jean qualifie cette γνώσις de παντελής, alors que Paul s'exprime en
 des termes qui ouvrent des perspectives spirituelles beaucoup plus
 profondes : τότε ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην, « je connaîtrai
 de la même manière que j'ai été connu ». E.-B. ALLO commente :
 « Cela implique une idée de réciprocité de connaissance qui, évidem-
 ment, du côté de l'homme, ne peut être égale à celle de Dieu, mais
 qui sera proportionnée à la connaissance d'amour que Dieu aura
 prise de lui. » Sur cette connaissance engendrée par la charité,
 voir *I Cor.* 8, 2.

Ἐγὼ μὲν γὰρ ὁ λέγων ὅτι ἐκ μέρους γινώσκω, κἄν εἴπω
 ὅτι καταργεῖται ἡ γνώσις αὐτή, πρὸς τὸ βέλτιον καὶ τελειό-
 τερον ὁδεύω, καταργηθείσης τῆς μερικῆς καὶ γενομένης
 175 τελειότερας · ἐκεῖνος δὲ ὁ λέγων παντελῆ καὶ ὀλόκληρον
 καὶ τελείαν ἔχειν τὴν γνώσιν, εἶτα ὁμολογῶν αὐτὴν καταρ-
 γεῖσθαι ἐν τῷ μέλλοντι, ἔρημον ἑαυτὸν ἀποφαίνει τῆς
 γνώσεως, ταύτης μὲν καταργουμένης, ἑτέρας δὲ τελειότερας
 οὐκ ἐπεισαγομένης, εἴπερ αὐτὴ ἐστὶ κατ' αὐτοὺς ἡ τελεία.
 180 Ὅρατε πῶς φιλονεικοῦντες ἐνταῦθα τὸ πᾶν ἔχειν, οὔτε τὸ
 ἐνταῦθα ἔξουσι, καὶ ἐκεῖ τοῦ παντὸς ἑαυτοὺς ἐκβαλοῦσι ;
 Τοσοῦτόν ἐστι κακὸν τὸ μὴ μένειν εἴσω τῶν ὄρων ὧν ἐξ
 ἀρχῆς ἡμῖν ἔταξεν ὁ Θεός. Οὕτω καὶ ὁ Ἄδὰμ ἐλπίδι
 πλείονος τιμῆς καὶ τῆς οὔσης ἐξέπεσεν· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν
 185 φιλαργύρων γίνεται· πολλοὶ πολλὰκις μειζόνων ἐπιθυμοῦν-
 τες καὶ τὰ παρόντα ἀπώλεσαν· οὕτω καὶ οὔτοι προσδοκῶν-
 τες ἐνταῦθα τὸ πᾶν ἔχειν, καὶ τοῦ μέρους ἐξέπεσον.

174 ὁδεύω : λέγω πῶς VX || 181 ἔξουσι eodd. : ἔχουσι corr.
 Duc || ἐκβάλλουσι AB DG OX || 183 ἔταξεν ἡμῖν ~ LG

1. Le verbe ὁδεύειν complète le πρόοδος de la ligne 94. L'un et l'autre suggèrent une idée de mouvement précisé par πρὸς τὸ βέλτιον, mouvement vers le mieux. Τὸ τέλειον, c'est ce qui atteint son achèvement, sa perfection propre. Il semblerait que l'adjectif ne comporte pas, en soi, de comparatif ; mais on trouve déjà celui-ci sous forme d'adverbe chez Platon : *ἄμεινον καὶ τελειώτερον*, *Resp.*, VII, 520 b. Quand Paul parle des *parfaits*, il s'agit de la connaissance de Dieu dans laquelle ils se sont avancés, autant qu'on peut le faire en ce monde. Le but de Jean n'est pas le même. Il n'oppose pas, comme Paul, la sagesse profane à la sagesse selon Dieu, mais la connaissance de Dieu que l'homme peut avoir en ce monde à celle qu'il aura dans l'éternité. Jean présente celle-ci comme un progrès sur celle-là, d'où l'emploi justifié du comparatif.

2. Il est clair que Jean se place, comme il fait toujours, dans une perspective morale. Ceux qui prétendent connaître le tout de Dieu ici-bas, ἐνταῦθα, seront punis ; ils s'excluent eux-mêmes de la connaissance qu'ils pourraient avoir de Dieu dans l'au-delà, ἐκεῖ.

avoue ne connaître qu'en partie, même si j'admets que cette connaissance disparaîtra, je suis en marche vers un état meilleur et plus parfait¹, puisque cette connaissance partielle ne disparaîtra que pour devenir plus achevée ; mais celui qui prétend détenir la connaissance complète, entière et parfaite et qui reconnaît après cela qu'elle disparaîtra dans l'avenir, prouve lui-même qu'il sera alors privé de toute connaissance, puisque celle qu'il possédait aura disparu et qu'il n'en aura pas d'autre, plus parfaite, à acquérir, celle-là étant déjà d'après son opinion la connaissance parfaite. Voyez-vous comment, en s'acharnant à montrer que l'on possède tout dès ici-bas, l'on ne possédera pas ce qui est de ce monde et en même temps l'on perdra tout dans l'autre² ? Telle est la gravité du mal qui consiste à ne pas demeurer à l'intérieur des bornes que dès le principe Dieu nous a assignées. C'est ainsi qu'Adam, par l'espoir d'une dignité plus haute, s'exclut de celle-là même qui lui appartenait³, et c'est aussi ce qui arrive à ceux qui aiment l'argent : souvent beaucoup d'entre eux, en désirant de plus grands biens, perdent même ceux qu'ils possédaient. De la même manière, ceux-ci, en s'imaginant tout avoir ici-bas, s'excluent même de ce qui est partiel⁴.

3. Allusion à *Gen.* 2, 2 : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal » et à *Gen.* 3, 4-5. « Le serpent dit à la femme : Vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal », ce que Jean complète par une considération morale, en rapprochant de l'amour immodéré des richesses qui amène parfois à tomber dans la pauvreté, le désir immodéré de connaître. Dans la ville d'Antioche, où les grandes fortunes n'étaient pas rares, Jean emploiera une partie de son activité à prêcher la vanité des biens de ce monde et à rappeler aux riches leurs responsabilités. Voir A. PUECH, *Un réformateur de la société chrétienne au IV^e siècle. Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps* Paris, 1900³, chap. II.

4. A première vue, l'orateur semble répéter sous une autre forme ce qu'il a dit aux lignes 170 s. En fait, c'est une nouvelle étape de son argumentation. L'orgueil qui doit attirer un châtiment dans la vie future prive dès ici-bas les Anoméens, οὔτοι, de la connaissance partielle à laquelle l'homme peut prétendre.

Διὸ παραινῶ φεύγειν αὐτῶν τὴν μανίαν· μανίαν γὰρ
 ἔγωγέ φημι εἶναι ἐσχάτην τὸ φιλονεικεῖν εἰδέναι τί τὴν
 190 οὐσίαν ἐστὶν ὁ Θεός. Καὶ ἵνα μάθῃς ὅτι μανίας ἐσχάτης
 τοῦτο, ἀπὸ τῶν προφητῶν ὑμῖν τοῦτο ποιήσω φανερόν·
 οἱ γὰρ προφήται οὐ μόνον τί τὴν οὐσίαν ἐστὶν ἀγνοοῦντες
 φαίνονται, ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ πόση τίς
 ἐστὶν ἀποροῦσι· καίτοι γε οὐχ ἡ οὐσία ἀπὸ τῆς σοφίας,
 195 ἀλλ' ἡ σοφία ἐκ τῆς οὐσίας. Ὅταν δὲ μηδὲ ταύτην δύνωνται
 καταλαμβάνειν οἱ προφήται μετὰ ἀκριβείας, πόσης
 ἂν εἴη μανίας τὸ τὴν οὐσίαν αὐτὴν νομίζεω δύνασθαι τοῖς
 οἰκείοις ὑποβάλλειν λογισμοῖς; Ἄκουσωμεν τοίνυν τί
 φησὶν ὁ προφήτης περὶ αὐτῆς· « Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσις
 200 σου ἐξ ἔμοῦ. » Μᾶλλον δὲ ἀνωτέρω τὸν λόγον ἀγάγωμεν·
 « Ἐξομολογήσομαί σοι, ὅτι φοβερῶς ἐθαυμαστώθης. »
 Τί ἐστι « φοβερῶς »; Πολλὰ θαυμάζομεν μόνον, ἀλλ'
 οὐ μετὰ φόβου, οἷον κίωνων κάλλος, τοίχων ζωγραφίαν,
 ἄνθη σωμάτων· θαυμάζομεν πάλιν τῆς θαλάσσης τὸ

188 μανίαν² : μανίας EL DG OVX || 189 ἔγωγε om. DG || φημι
 B : transp. post ἐσχάτης E O om. cett. || εἶναι : οἶμαι VX om.
 DG || ἐσχάτης EL DG OVX om. B || τὸ om. DG || 190 μανίας
 ἐσχάτης : μανίαν ἐσχάτην AC om. B || 196 μετ' corr. Duc || 202
 μόνον : νῦν E om. CL G VX || 203 κάλλη τύπων ζωγραφίας Duc
 e cod. Paris. 777.

- a. Ps. 138, 6.
 b. Ps. 138, 14.

1. Le mot *προφήτης* a des nuances diverses dans l'Ancien et le Nouveau Testament et à l'intérieur de chacun d'eux, mais ces sens divers ont un caractère commun : le prophète est l'homme qui parle sous l'inspiration de l'Esprit. Cf. *hom.*, III, li. 150 s. C'est ainsi que Jean va citer successivement des textes du Psalmiste, d'Isaïe et de Paul.

2. On remarquera que Jean utilise très fréquemment la tournure *οὐ μόνον... ἀλλὰ καὶ*. C'est sans doute une habitude de style enseignée par la rhétorique mais elle correspond chez lui, croyons-nous, à une tendance profonde. Son dynamisme naturel ne se contente pas d'une

Dieu est Je vous exhorte donc à éviter
 incompréhensible leur folie, car c'est le comble de
 aux hommes la folie que s'acharner à connaître
 Dieu dans son essence. Et pour
 que vous compreniez que c'est bien en effet le comble de
 la folie, je vous le montrerai à l'évidence par le témoi-
 gnage des écrivains sacrés¹ : non seulement ceux-ci
 ignorent manifestement ce qu'il est dans son essence,
 mais encore ils ne savent que dire de l'étendue de sa
 sagesse² ; or ce n'est pas l'essence qui dérive de la
 sagesse, mais la sagesse de l'essence. Quand donc les
 écrivains sacrés ne peuvent pas même délimiter celle-là
 avec exactitude, quelle est la folie de ceux qui croient
 pouvoir soumettre son essence elle-même à leurs propres
 raisonnements³ ? Écoutons donc ce que dit l'écrivain
 sacré à ce sujet : « La connaissance que tu as de moi m'a
 été un objet d'admiration^a. » Mais suivons plus loin son
 propos : « Je te bénirai, parce qu'on t'admire avec
 crainte^b. » Que signifient ces mots : « avec crainte » ?
 Nombreuses sont les choses que nous nous contentons
 d'admirer⁴, mais non pas avec crainte, par exemple la
 beauté des colonnes, ou des chefs-d'oeuvre de la peinture,
 ou des corps dans leur fleur. Nous admirons aussi l'étendue

constatation pure et simple ; il la renforce soit dans un sens positif, soit dans un sens négatif. Ici, la tournure marque un nouveau point gagné sur l'adversaire, grâce au témoignage d'hommes inspirés. Loin de prétendre connaître l'essence de Dieu, ils ont un mouvement de recul, de confusion, même lorsqu'il s'agit de parler des manifestations de sa sagesse.

3. Jean oppose ici la saisie claire du mystère de Dieu, dont se prévalent les Anoméens, *καταλαμβάνειν μετὰ ἀκριβείας*, à la connaissance conjecturale, forcément imparfaite lorsqu'elle ne s'appuie que sur des raisonnements humains. En fait, Eunome affirme qu'il ne s'appuie pas uniquement sur « ses propres raisonnements », mais grâce à une théorie du langage qu'il tire de l'Écriture (*Gen.* 1, 8), il attribue à Dieu l'origine du nom qui le désigne exactement. Voir *Apologia*, chap. 7, PG 30, 841.

4. Ici encore, le choix des textes permet à Jean de faire progresser son argumentation. L'usage du verbe *θαυμάζειν* dans le premier texte suggère l'admiration sans plus. Mais dans le second, l'adjonction de *φοβερῶς* montre l'homme saisi d'une crainte révérentielle en présence de Dieu, devant l'océan infini de sa sagesse : *τὸ ἀπειρον... πέλαγος τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας*.

205 πέλαγος καὶ τὸν ἄπειρον βυθόν, ἀλλὰ μετὰ φόβου, ὅταν
 πρὸς τὸ βάθος κατακύψωμεν. Οὕτω τοίνυν καὶ ὁ προφήτης
 πρὸς τὸ ἄπειρον καὶ ἀχανές πέλαγος τῆς τοῦ Θεοῦ κατα-
 κύψας σοφίας καὶ ἰλιγγιάσας, μετὰ φόβου πολλοῦ θαυμά-
 σας ἀνεχώρησε βοῶν καὶ λέγων· « Ἐξομολογήσομαί σοι
 210 ὅτι φοβερῶς ἐθαυμαστώθης· θαυμάσια τὰ ἔργα σου. »
 Καὶ πάλιν· « Ἐθαυμαστώθῃ ἡ γνώσις σου ἐξ ἐμοῦ,
 ἐκραταιώθῃ, οὐ μὴ δύνωμαι πρὸς αὐτήν. »

Ὅρῃς εὐγνωμοσύνην οἰκέτου ; « Εὐχαριστῶ σοι, φησί,
 διὰ τοῦτο ὅτι ἀκατάληπτον ἔχω Δεσπότην », οὐ περι-
 215 ούσιας ἐνταῦθα λέγων· ἐκείνο μὲν γὰρ ὡς ὠμολογημένον
 ἀκατάληπτον εἶναι παρήκε· περὶ δὲ τοῦ πανταχοῦ παρεῖναι
 τὸν Θεὸν ταῦτά φησι δεικνύς ὅτι οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο οἶδε,
 πῶς πανταχοῦ πάρεστιν. « Ὅτι γὰρ περὶ τούτων φησίν,
 ἄκουε τῶν ἐξῆς· « Ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ ἐκεῖ εἶ-
 220 ἂν καταβῶ εἰς τὸν ἕρην, πάρει. » Εἶδες πῶς πανταχοῦ
 πάρεστιν ; Ἄλλ' ὁ προφήτης οὐκ οἶδεν, ἀλλ' ἰλιγγιᾷ καὶ
 διαπορεῖ καὶ θορυβεῖται μόνον εἰς νοῦν αὐτὸ λαβῶν ;
 Πῶς οὖν οὐκ ἐσχάτης ἀνοίας τοὺς τοσοῦτον ἀπέχοντας

205 πέλαγος : μέγεθος DG βάθος O || 207-208 σοφίας κατακύψας ~
 OVX || 213 Ὅρα DG OVX || 216 εἶναι om. DG || 217 ὅτι G OVX :
 ὡς ABC EL om. D || 218 τούτου X || 220 Εἶδες EL^o G OX : Εἶδε
 L^o V Ἰδὲ ABC D || 221 Ἄλλ' om. BL VX || 222 ἀπορεῖ DG ||
 θορυβεῖται : φοβεῖται corr. Duc || 223 Πῶς : Καὶ πῶς E || οὖν
 om. ABC O.

a. Ps. 138, 6.

b. Ps. 138, 8.

1. C'est la première fois qu'apparaît dans ces homélies le terme ἀκατάληπτος, impossible à saisir, qui a connu dans l'histoire de la pensée religieuse une rare fortune. Voir Introduction, p. 18 et M. HARRL, *Origène et la révélation du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 89, note 77. Cet adjectif ne se trouve pas dans la langue du Nouveau Testament. Il est d'origine philosophique. Mais il est devenu courant dans la langue de la théologie chrétienne au IV^e siècle. Il sert à désigner Dieu lui-même, envisagé sous cet aspect particulier. Περὶ ἀκατάληπτου, tel est le titre commun à toutes les homélies de Jean sur ce thème. La traduction latine emploie une tournure abstraite et plus

et l'abîme infini de la mer, mais ceci avec crainte, lorsque nous nous penchons sur cet abîme. De même l'écrivain sacré, s'étant penché sur l'océan infini et béant de la sagesse de Dieu, a été pris de vertige et, ayant admiré avec une grande crainte, il a reculé en criant ces mots : « Je te bénirai, parce qu'on t'admire avec crainte ; admirables sont tes oeuvres », et aussi : « La connaissance que tu as de moi m'a été un objet d'admiration ; elle s'est affermie ; il m'est impossible de l'atteindre^a. »

Tu vois les bons sentiments du serviteur : « Je te rends grâces, dit-il, pour cette raison : parce que j'ai un Maître incompréhensible¹. » Et il ne parle pas ici de son essence : qu'elle soit incompréhensible, il laisse cela de côté comme un fait reconnu de tous ; non, il parle ainsi de l'omniprésence de Dieu, pour montrer qu'il ne sait même pas comment Dieu est présent partout. Pour te convaincre que c'est bien de cela qu'il parle, écoute la suite : « Si je m'élève au ciel, tu t'y trouves ; si je descends dans l'enfer, tu y es présent^b. » T'expliques-tu comment Dieu est présent partout ? Le prophète, lui, n'en sait rien ; il est pris de vertige², il se trouve démuné, il est troublé quand il cherche seulement à le concevoir. N'est-ce donc pas le comble de l'insanité³, que des hommes si inférieurs en

explícite : *De incomprehensibilitate Dei naturae* que la présente édition a traduite à son tour en français, en l'abrégant.

2. Le verbe ἰλιγγιᾶν signifie, en grec classique, être pris de vertige et, plus précisément, sous l'empire de la peur. ARISTOPHANE, *Acharn.*, 581. GRÉGOIRE DE NYSSE, partant de cette sensation physique, décrit le vertige de l'âme devant Dieu. *In Eccl. hom.*, VII, éd. Jaeger, vol. V, p. 413 s. Voir la traduction de ce texte dans l'*Introduction*, p. 34. Le verbe ἀπορεῖν, être privé de toute ressource, est employé par PLATON pour désigner l'état de l'homme devant les réalités qui le dépassent : *Théétète*, 175 d. Le résultat est un trouble profond, θορυβεῖται, que Fronton du Duc corrige, mais à tort, en φοβεῖται, la notion de crainte ayant déjà été évoquée par Jean en 202-203.

3. Les épithètes agressives contre les Anoméens apparaissent dans l'homélie suivant un ordre ascendant. C'était d'abord ἀσθένεια (li. 152), la faiblesse, puis μανία (li. 188), la folie, enfin ἄνοια (li. 223), le manque d'intelligence, la sottise, le pire malheur pour un Grec, dans la mesure où il ne permet pas de porter un jugement éclairé sur les choses.

τῆς ἐκείνου χάριτος αὐτὴν τοῦ Θεοῦ πολυπραγμανεῖν
 225 τὴν οὐσίαν ; Καίτοι οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης ὁ λέγων « Τὰ
 ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια τῆς σοφίας σου ἐδήλωσάς μοι. »
 'Ἄλλ' ὅμως τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια τῆς σοφίας αὐτοῦ
 μαθῶν, περὶ αὐτῆς φησι ταύτης ὅτι ἀπρόσιτός ἐστι καὶ
 ἀκατάληπτος· « Μέγας γὰρ Κύριος, φησί, καὶ μεγάλη
 230 ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἀριθμὸς »,
 τοῦτ' ἔστι οὐκ ἔστι κατάληψις. Τί λέγεις ; ἡ σοφία ἀκα-
 τάληπτος τῷ προφήτῃ καὶ ἡ οὐσία ἡμῖν καταληπτὴ ;
 ἄρα οὐ φανερά αὕτη ἡ μανία ; ἡ μεγαλωσύνη αὐτοῦ οὐκ
 ἔχει πέρασ καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ περιγράφεις ;

235 Ταῦτα καὶ ὁ Ἡσαΐας φιλοσοφῶν ἔλεγε· « Τὴν γενεάν
 αὐτοῦ τίς διηγῆσεται ; » Οὐκ εἶπε· τίς διηγείται, ἀλλά·
 « Τίς διηγῆσεται » καὶ τὸ μέλλον ἀπέκλεισε. Καὶ ὁ μὲν
 Δαυὶδ φησιν· « Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσις σου ἐξ ἔμου »·
 ὁ δὲ Ἡσαΐας οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ φησιν, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ πάσης
 240 τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀποκεκλεισθαι τὴν διήγησιν ταύτην.
 'Ἄλλ' ἴδωμεν μήποτε ὁ Παῦλος ἔγνω, ἅτε δὴ μείζονος
 ἀπολελευκῶς χάριτος· αὐτὸς μὲν οὖν ἐστιν ὁ λέγων·
 « Ἐκ μέρους γινώσκωμεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν. »
 Καὶ οὐκ ἐνταῦθα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀλλαχοῦ οὐ περὶ οὐσίας,

228 ἀπρόσιτός : ἀπειρός τις DG OV ἀπειρος X || 229 γὰρ om. C
 X || Κύριος : ὁ Κύριος EL G OVX || 235 ὁ om. C || 237 καὶ : "Ορα
 πρὸς VX || ἀπέκλεισε] + τὴν διήγησιν V || 239 ἑαυτοῦ] + μόνον E
 DG OVX || 240 ταύτην] + λέγει C OVX || 241 ἔγνω : οἶδεν B DG O.

- a. Ps. 50, 8.
- b. Ps. 146, 5.
- c. Is. 53, 8.
- d. Ps. 138, 6.
- e. I Cor. 13, 9.

1. Le verbe πολυπραγμανεῖν dont Jean se servira si souvent dans les homélies qui traitent de l'hérésie anoméenne (voir *Index*) recouvre une activité de l'esprit qui l'amène à s'occuper de multiples choses, en particulier de ce qui ne le regarde pas.

2. Les manuscrits les plus anciens donnent ἀπρόσιτος, *inaccessi-*

grâce à ce prophète prétendent scruter¹ l'essence même de Dieu ? Et pourtant c'est ce même prophète qui disait : « Les mystères et les secrets de ta sagesse, tu me les as révélés ». Et, en dépit de cette connaissance des mystères et des secrets de sa sagesse, il la proclame en elle-même inaccessible² et incompréhensible. Car, dit-il, « grand est le Seigneur, grande est sa puissance, et son intelligence échappe à la mesure^b », c'est-à-dire à la compréhension. Que dis-tu ? La sagesse est incompréhensible au prophète, et l'essence nous serait à nous compréhensible ? N'est-ce pas là manifestement de la folie ? Sa grandeur n'a pas de bornes, et tu prétends circonscrire son essence ?

C'est en méditant sur ce sujet qu'Isaïe disait : « Sa génération, qui la racontera ? » Il n'a pas dit : « Qui la raconte ? » mais : « Qui la racontera ? » et il en a ainsi exclu la possibilité pour l'avenir. Et David, de son côté : « La connaissance que tu as de moi m'a été un objet d'admiration^d. » Mais Isaïe exclut non seulement pour lui-même, mais aussi pour toute la nature humaine la possibilité de raconter la génération divine³. Voyons cependant si Paul ne la connaissait pas, en tant qu'il jouissait d'une grâce plus abondante. Or c'est lui qui disait : « Nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie^e. » Et il ne le dit pas seulement en cet endroit, mais ailleurs, en parlant lui aussi non pas de l'essence,

ble, qui a été corrigé par un scribe soucieux de clarté en ἀπειρος. Le groupe ἀπειρός τις, tel qu'il se présente alors est visiblement une mauvaise lecture de ἀπρόσιτος. On trouve ἀπρόσιτος dans *I Tim.*, 6, 16 (passage que Jean commente longuement dans notre homélie III) mais l'adjectif y qualifie la lumière où Dieu habite, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον. CLÉMENT D'ALEXANDRIE qualifie ainsi la sainteté de Dieu, *Strom.*, VI, 57, 4. Chez ATHANASE. *Adv. Arianos*, I, 63, PG 26, 144 B, Dieu est dit ἀόρατος καὶ ἀπρόσιτος. Il est tout à fait naturel de trouver dans la bouche de Jean cet adjectif, puisque son emploi, pour qualifier Dieu, était déjà entré dans la langue de la théologie. Sur l'histoire des termes apophatiques, voir J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris, 1961, Livre IV, chap. II.

3. L'expression τὴν διήγησιν ταύτην renvoie nettement, par-dessus la citation du Ps. 138, 6, à celle d'Is. 53, 8, d'où la nécessité, pour le traducteur, d'explicitier le contenu de διήγησις.

245 ἀλλὰ περὶ σοφίας καὶ αὐτὸς διαλεγόμενος τῆς ἐν τῇ
 προνοίᾳ φαινομένης, οὐ τῆς καθόλου λέγω, καθ' ἣν
 ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων καὶ τῶν ἄνω προνοεῖ δυνάμεων,
 ἀλλ' ἐκεῖνο τῆς προνοίας τὸ μέρος ἐξετάζων, καθ' ὃ
 προνοεῖ τῶν ἐν τῇ γῆ ἀνθρώπων, καὶ ταύτης αὐτῆς πάλιν
 250 μέρος. Οὐδὲ γὰρ ταύτην ὄλην ἐξετάζει, καθ' ἣν ἀνατέλλει
 ἥλιον, καθ' ἣν ψυχὰς ἐμπνεῖ, καθ' ἣν σώματα διαπλάττει,
 καθ' ἣν τρέφει τοὺς ἐπὶ γῆς ἀνθρώπους, καθ' ἣν συγκρατεῖ
 τὸν κόσμον, καθ' ἣν τὰς ἐτησίους δίδωσι τροφάς· ἀλλὰ
 ταῦτα πάντα ἀφείς καὶ μικρόν τι μέρος ἐξετάσας τῆς
 255 προνοίας αὐτοῦ, καθ' ὃ τοὺς μὲν Ἰουδαίους ἐξέβαλε,
 τοὺς δὲ ἐξ ἔθνων εἰσεδέξατο, καὶ πρὸς αὐτὸ τοῦτο τὸ
 μικρόν μέρος, ὡσπερ πρὸς πέλαγος ἄπειρον ἰλιγγιάσας
 καὶ βάθος ἰδὼν ἀχανές, ἀπεπήδησεν εὐθέως καὶ μέγα
 ἀνεβόησεν εἰπὼν· « ὦ βάθος πλοῦτου καὶ σοφίας καὶ
 260 γνώσεως Θεοῦ, ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ ».
 Οὐκ εἶπεν· ἀκατάληπτα, ἀλλ' « ἀνεξερεύνητα ». Εἰ δὲ
 ἐρευνηθῆναι οὐ δύναται, πολλῶ μᾶλλον καταληφθῆναι
 ἀδύνατον. « Καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ ». Αἱ ὁδοὶ
 αὐτοῦ ἀνεξιχνίαστοι καὶ αὐτὸς καταληπτὸς ; εἰπέ μοι.
 265 Καὶ τί λέγω περὶ τῶν ὁδῶν ; τὰ ἔπαθλα τὰ ἀποκείμενα

246 φαινομένης] + τῶν ἀνθρώπων ABC O || 247 καὶ ἀρχαγγέλων
 om. G || 250 ταύτην : αὐτήν OVX || 251 ἥλιον : τὸν ἥλιον V ||
 ἀναπλάττει C || 256 ἐδέξατο A DG O || 260 αὐτοῦ] + καὶ ἀνεξι-
 χνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ AB || 262 δύνανται C ἀδύνατον X.

a. Rom. 11, 33.

b. Rom. 11, 33.

1. Le même mouvement signalé dans la note 2 de la page 116, se retrouve ici. Les deux citations de Paul, *I Cor.* 13, 9 et *Rom.* 11, 33, qu'on trouvera li. 259, se renforcent. L'ὁδὸς de Dieu est de nouveau mise en regard de sa σοφία, dont les manifestations échappent aussi à l'intelligence humaine.

2. Tout au long de sa prédication, Jean ne cesse de reconnaître les témoignages de la Providence divine et dans les dernières années

mais de la sagesse qui se manifeste dans la providence¹, et il ne considère pas la providence générale qui veille sur les Anges, les Archanges et les Vertus d'en haut, mais cette partie de la providence qui prend soin des hommes sur la terre, et encore sous un aspect particulier. Car il ne l'examine pas dans son ensemble, en tant qu'elle fait lever le soleil, qu'elle amène des âmes à la vie, qu'elle façonne des corps, qu'elle nourrit les hommes ici-bas, qu'elle dispense les produits de chaque saison de l'année²; non, laissant tout cela de côté, il ne considère qu'une toute petite partie de la providence divine, en tant qu'elle a repoussé les Juifs et accueilli les païens, et, tourné vers ce point minuscule, comme s'il voyait une mer infinie ou un abîme béant, saisi de vertige, il fait aussitôt un bond en arrière et pousse un grand cri en disant : « O abîme de la richesse, de la sagesse et de la connaissance de Dieu ! Que ses jugements sont insondables³ ! » Il ne dit pas « incompréhensibles », mais « insondables³ ». S'il est impossible de les sonder, il l'est bien davantage encore de les comprendre. « Et l'on ne peut découvrir les traces de ses voies⁴. » Ses voies ne peuvent être découvertes⁴ et il serait lui-même compréhensible ? Réponds-moi. Et que dis-je, ses voies ? les récompenses qu'il nous

de sa vie, il écrit longuement à Olympias et aux chrétiens de Constantinople *Sur la Providence de Dieu*. Voir, en particulier, chap. VII, SC 79, p. 108-130.

3. Voici un nouvel adjectif dans la collection des termes apophasiques. Sous la forme ἀνεξεραύνητος, il est employé dans le grec hellénistique, et le verbe ἐραυῶν dans *I Cor.*, 2, 10. Mais l'adjectif ἀνεξερευνήτος se trouve en *Rom.* 11, 33, où il s'applique aux jugements de Dieu. Par les épîtres pauliniennes, le terme est passé dans la littérature patristique. Voir LAMPE, *PGL*, à ce mot.

4. L'adjectif ἀνεξιχνίαστος, dont on ne peut suivre la trace, est emprunté au vocabulaire de la chasse. On le trouve dans la Septante (*Job* 5, 9; 9, 10), où il qualifie les desseins de Dieu. Avec ἀνεξερευνήτος, il constitue l'apport des épîtres pauliniennes au vocabulaire apophasique. On remarquera cependant que Paul applique ἀνεξιχνίαστος aux desseins de Dieu : ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ, *Rom.* 11, 33, comme le fait le Livre de Job, et non à Dieu lui-même, comme le font les Pères. Il semble bien que le transfert se soit produit sous la pression de controverses. Voir IRÉNÉE, *Adv. haer.*, livre I, chap. II, éd. Harvey, Cambridge, 1857 (réimpr. 1965), p. 90 s.

ἡμῖν ἀκατάληπτα· « Ὁφθαλμὸς γὰρ αὐτὰ οὐκ εἶδεν, οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη ἃ ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. » Καὶ ἡ δωρεὰ αὐτοῦ ἀνεκδιήγητος· « Χάρις γὰρ τῷ Θεῷ, φησὶν, ἐπὶ 270 τῇ ἀνεκδιηγήτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ » καὶ « εἰρήνη αὐτοῦ ὑπερέχει πάντα νοῦν ».

Τί λέγεις ; τὰ κρίματα αὐτοῦ ἀνεξερεύνητα, αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ ἀνεξιχνίαστοι, ἡ εἰρήνη ὑπερέχει πάντα νοῦν, ἡ δωρεὰ ἀνεκδιήγητος, ἃ ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν 275 αὐτόν οὐκ ἀνέβη ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου, ἡ μεγαλωσύνη πέρασ οὐκ ἔχει, ἡ σύνεσις ἀριθμὸν οὐκ ἔχει, πάντα ἀκατάληπτα, καὶ αὐτὸς μόνος καταληπτὸς ; Καὶ ποῖαν οὐκ ἂν ἔχοι τοῦτο μανίας ὑπερβολήν ; Κάτεχε τὸν αἰρετικόν· μὴ ἀφῆς ἀναχωρήσαι. Εἰπέ· τί φησὶν ὁ Παῦλος ; « Ἐκ 280 μέρους γινώσκομεν. » Οὐ περὶ τῆς οὐσίας φησὶν, ἀλλὰ περὶ τῶν οἰκονομιῶν. Μάλιστα μὲν· εἰ καὶ περὶ τῶν οἰκονομιῶν ἦν ὁ λόγος, ἐκ πλείονος ἡμῖν περιουσίας καὶ οὕτω τὰ νικητήρια· εἰ γὰρ αἱ οἰκονομίαι ἀκατάληπτοι,

267 οὐδὲ οὖς : καὶ οὖς οὐκ A OVX || οὐδὲ² : καὶ OVX || 268 καὶ : ἀλλὰ καὶ X || 273 αὐτοῦ om. AC || 274 ὁ Θεός om. AB OVX || 280 φησὶν : λέγει A τοῦτο λέγει VX τοῦτο λέγει φησὶν Sav. || 282 ἦν om. ABL VX.

- a. I Cor. 2, 9.
- b. II Cor. 9, 15.
- c. Phil. 4, 7.

1. La réfutation des adversaires se fait par étapes, puisque Jean leur retire successivement l'espoir de comprendre d'abord la nature de Dieu, ensuite les manifestations de sa Providence, entre autres le rejet des Juifs et l'accès des païens au salut ; enfin, ce que Paul exprime par une citation, I Cor. 2, 9, ὁφθαλμὸς οὐκ εἶδεν que Jean interprète par τὰ ἔπαθλα. Sur l'emploi du vocabulaire sportif dans la littérature patristique, une enquête a été entreprise par H. HARTIG, *Le thème de la lutte sportive chez les Pères de l'Église*, Diplôme d'études supérieures, Faculté de Lille, 1967 (exemplaire dactylographié). Voir aussi J.A. SAWHILL, *The use of the athletic*

réserve sont aussi incompréhensibles¹. Car « l'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu et son cœur n'a pas senti monter jusqu'à lui ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment². » Bien plus, le don qu'il fait est inexprimable : « Grâces soient rendues à Dieu, dit-il, pour le don inexprimable qu'il nous fait³ », et « sa paix dépasse toute intelligence⁴ ».

Que dis-tu ? Ses jugements sont insondables, ses voies impossibles à découvrir, sa paix dépasse toute intelligence, ses dons sont inexprimables, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment n'est pas monté jusqu'au cœur de l'homme, sa grandeur n'a pas de borne, son intelligence est sans mesure, ainsi tout en lui est incompréhensible, et lui seul serait compréhensible ? Comment pourrait-on le prétendre sans être au comble de la démente ? Retiens l'hérétique ; ne le laisse pas s'échapper² ; dis-lui : Que dit Paul ? « Nous connaissons en partie. » Il ne dit pas cela de l'essence divine, me répond-il, mais du gouvernement de l'univers. Parfait³ : s'il s'agissait en effet du gouvernement du monde⁴, il ne nous serait que plus facile de remporter la victoire⁵, car, si ce gouvernement est incompréhensible, à plus forte raison Dieu l'est-il lui-

metaphores in the biblical homilies of St. John Chrysostom, Dissert. Princeton, 1928.

2. Apostrophe à un auditeur, dont on a déjà trouvé un exemple li. 272 : Τί λέγεις ; et qu'on trouve aussi li. 264 : Εἰπέ μοι. C'est une habitude de la diatribe dont Jean use constamment dans ses homélies, ainsi que du dialogue fictif avec l'auditeur, par exemple li. 279 s. Voir H.-I. MARROU, article *Diatribe*, dans KLAUSER, *Reallexicon für Antike und Christentum*, Band III, Stuttgart, 1957.

3. Μάλιστα n'est pas une approbation de ce que vient de répondre l'adversaire. C'est l'annonce triomphante d'un nouveau point gagné par l'orateur, comme il l'explique dans les lignes suivantes, en reprenant, une fois de plus, son argumentation *a fortiori*.

4. Le mot οἰκονομία désigne, en général, l'action souverainement bonne de Dieu, envisagée dans le gouvernement du monde et, en particulier, l'Incarnation de la seconde personne de la Trinité pour la rédemption de l'humanité. Jean emploie le mot au pluriel, pour indiquer les multiples manifestations de cette Providence.

5. Τὰ νικητήρια désigne en grec classique les prix accordés après la victoire et, par extension, la victoire elle-même.

πολλῶ μᾶλλον αὐτός· ὅτι δὲ ἐνταῦθα οὐ περὶ τῶν οἰκονομιῶν
 285 φησιν, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ, ἄκουσον τῶν ἐξῆς.
 Εἰπὼν γάρ· « Ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους
 προφητεύομεν », ἐπήγαγεν· « Ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους,
 τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη. » Ὑπὸ
 τίνος οὖν ἐπεγνώσθη, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἢ ὑπὸ τῶν οἰκονομιῶν ;
 290 Ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δηλονότι· τοῦτον οὖν καὶ ἐκ μέρους γινώσκει.

« Ἐκ μέρους » δὲ εἶπεν, οὐχ ὅτι τὸ μὲν αὐτοῦ τῆς
 οὐσίας γινώσκει, τὸ δὲ ἀγνοεῖ — ἀπλοῦς γὰρ ὁ Θεός —,
 ἀλλ' ἐπειδὴ ὅτι μὲν ἔστι Θεὸς οἶδε, τὸ δὲ, τί τὴν οὐσίαν
 ἐστίν, ἀγνοεῖ· ὅτι μὲν σοφός ἐστιν ἐπίσταται, τὸ δὲ πόσον
 295 ἐστὶ σοφός, ἀγνοεῖ· ὅτι μὲν μέγας οὐκ ἀγνοεῖ, τὸ δὲ
 πῶς ἢ τίς ἢ μεγαλωσύνη αὐτοῦ, τοῦτο οὐκ οἶδεν· ὅτι
 πανταχοῦ πάρεστιν ἐπίσταται, τὸ δὲ πῶς οὐκ ἐπίσταται·
 ὅτι προνοεῖ καὶ συνέχει τὰ πάντα καὶ συγκρατεῖ μετ'
 ἀκριβείας, οὐκ ἀγνοεῖ, τὸν δὲ τρόπον καθ' ὃν ταῦτα ποιεῖ
 300 ἀγνοεῖ. Διὰ τοῦτο ἔλεγεν· « Ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ
 ἐκ μέρους προφητεύομεν. »

Ἄλλὰ γάρ, εἰ δοκεῖ, τὸν Παῦλον ἀφέντες καὶ τοὺς
 προφήτας, ἀνέλθωμεν εἰς τοὺς οὐρανοὺς, μὴ ποτε ἐκεῖ
 τινὲς εἰσιν εἰδότες τί τὴν οὐσίαν ἐστίν ὁ Θεός. Μάλιστα
 305 μὲν γάρ, κἄν εὐρεθῶσιν εἰδότες, οὐδὲν κοινὸν πρὸς ἡμᾶς·
 πολὺ γάρ τὸ μέσον ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων· πλὴν ἀλλ'
 ἵνα ἐκ περιουσίας μάθῃς ὅτι οὐδὲ ἐκεῖ τις οἶδε κτιστὴ
 δύναμις τοῦτο, ἀκούσωμεν τῶν ἀγγέλων. Τί οὖν ; περὶ
 τῆς οὐσίας ταύτης ἐκεῖ διαλέγονται καὶ πρὸς ἑαυτοὺς

285 φησιν : λέγει VX || 290 τούτων C || 295-296 ὅτι — οἶδεν om.
 O || 295 μὲν] + ἐστι X || 296 πῶς ἢ τίς : πόση τίς D πόση ἐστὶ
 X πόσον ἢ τίς Duc e cod. Paris. gr. 777 || μεγαλωσύνη αὐτοῦ A
 DG om. cett. || 297 ἐπίσταται : γινώσκει E || 307 οὔτε DG OVX
 || 309 πρὸς ἑαυτοὺς : περὶ αὐτῆς VX.

1. On sera sensible au rythme du passage qui s'obtient par un balancement régulier entre τὸ μὲν... τὸ δὲ et qui se trouve couronné par la phrase essentielle de Paul sur ce thème : Ἐκ μέρους γινώσκομεν.

même. Mais il parle en cet endroit, non du gouvernement de l'univers, mais de Dieu lui-même ; en effet écoute la suite : après avoir dit : « nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie », il a ajouté : « Pour l'instant je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis moi-même connu. » Or par qui est-il connu ? Par Dieu ou par le gouvernement du monde ? Par Dieu évidemment ; c'est donc Dieu aussi qu'il connaît en partie.

Et il dit « en partie », non pas qu'il connaisse telle part de l'essence divine et non telle autre — car Dieu est simple —, mais parce que, tout en sachant que Dieu existe, il ignore quel il est dans son essence ; tout en sachant qu'il est sage, il ignore quelle est l'étendue de cette sagesse ; tout en n'ignorant pas qu'il est grand, il ne connaît ni le comment ni la nature de cette grandeur ; tout en sachant qu'il est présent partout, il ne saisit pas comment cela peut se faire ; tout en n'ignorant pas qu'il prévoit, soutient et gouverne tout dans le moindre détail, il ignore la manière dont il le fait¹. Voilà pourquoi il disait : « Nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie. »

**Dieu est
incompréhensible
même aux anges**

Mais, si vous voulez, abandon-
 nons Paul et les prophètes et
 élevons-nous dans les cieux : peut-
 être y trouverons-nous des esprits
 qui connaissent Dieu dans son essence ? Il est bien vrai
 que, s'il se trouve des esprits doués de connaissance, ils
 n'ont rien de commun avec nous, car grande est la distance
 qui sépare les anges des hommes. Cependant, pour que
 tu saches à l'évidence qu'aucune puissance créée, même
 là-haut, ne possède cette science, écoutons les anges².
 Quoi donc ? s'entretenaient-ils là-haut de l'essence divine,

2. Cette voix des anges se fait entendre à la fois dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Les textes qui décrivent la vision d'Isaïe et celle d'Ézéchiel seront repris dans les homélies III et IV et dans une série de six homélies dites *In illud* : *Vidi Dominum*, PG 56, 97-142.

310 ζητοῦσιν ; Οὐδαμῶς. Ἄλλὰ τί ; Δοξάζουσι, προσκυνοῦσι, τὰς ἐπινικίους καὶ μυστικὰς ᾠδὰς διηλεκῶς ἀναπέμπουσι μετὰ πολλῆς τῆς φρίκης· καὶ οἱ μὲν λέγουσι· « Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ »· τὰ δὲ Σεραφίμ· « Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος » καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀποστρέφουσιν, οὐδὲ τὴν συγκατά-
 315 βασιν ἐνεγκεῖν δυνάμενα τοῦ Θεοῦ· τὰ δὲ Χερουβίμ· « Εὐλογημένη ἡ δόξα αὐτοῦ ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ », οὐχ ὅτι τόπος περὶ Θεόν, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ὡς ἂν εἴποιμεν ἀνθρωπίνως φθεγγόμενοι· ὅπουπερ ἂν ἔστιν ἢ ὅπως ἂν ἔστιν, εἰ δὴ καὶ τοῦτο ἀσφαλὲς ἐπὶ Θεοῦ εἶπεν· ἀνθρω-
 320 πίνην γὰρ ἔχομεν γλῶτταν.

Εἶδες πόσος ἄνω φόβος, πόση κάτω καταφρόνησις ; Ἐκεῖνοι δοξάζουσιν, οὗτοι περιεργάζονται· εὐφημοῦσιν ἐκεῖνοι, πολυπραγμονοῦσιν οὗτοι· ἐκεῖνοι τὰς ὄψεις ἀποκρύπτουσιν, οὗτοι φιλονεικοῦσιν ἐνατενίζων ἀναισχύντως
 325 εἰς τὴν ἀνεκδιήγητον δόξαν. Τίς οὐκ ἂν στενάξειε, τίς οὐκ ἂν θρηγήσειεν αὐτοὺς τῆς παραπληξίας καὶ τῆς ἐσχάτης ταύτης ἀνοίας ;

318 ἦ : καὶ D OVX || 318-319 ἦ ὅπως ἂν ἔστιν om. G || 319 εἰ δὴ : ἦδη C εἰ δεῖ ABL OVX || 325 τίς οὐκ ἂν στενάξειε om. X.

- a. Lc 2, 14.
- b. Is. 6, 3.
- c. Éz. 3, 12.

1. Les mss donnent ici πρὸς ἑαυτοὺς à l'exception de VWX qui ont corrigé en περὶ αὐτῆς, dont l'interprétation serait plus facile. Nous avons cependant suivi l'ensemble des manuscrits, parce que l'expression πρὸς ἑαυτοὺς ζητοῦσι semble évoquer une méditation personnelle à côté d'échanges mutuels διαλέγονται. Sur l'angéologie dans les homélies, voir *Introduction*, p. 40-50.

2. Voir commentaire des mots φρίκη et φρικώδης dans l'*Introduction*, p. 36-37.

3. La condescendance de Dieu dont Jean relève en toutes occasions le témoignage, comporte toujours une idée d'adaptation, d'accommodation de la part de Dieu à la faiblesse des hommes ou

en discutent-ils entre eux¹? Nullement. Mais que font-ils? Ils rendent gloire, ils adorent, ils exhalent sans cesse leurs chants triomphaux et mystiques avec une profonde révérence². Les uns s'écrient : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux^a », et les Séraphins à leur tour : « Saint, saint, saint^b », et ils détournent les yeux, ne pouvant même pas supporter la condescendance³ de Dieu. Quant aux Chérubins, ils entonnent : « Bénie soit sa gloire, du lieu où il demeure^c. » Ce n'est pas que Dieu soit enfermé en un lieu, certes non ; c'est comme nous dirions en langage humain : « où qu'il soit » ou bien « quelle que soit sa manière d'être », si même il est sage de parler ainsi de Dieu, mais nous ne disposons que d'expressions humaines⁴.

As-tu remarqué quelle crainte règne là-haut et quel mépris ici-bas? Ceux-là rendent gloire, ceux-ci cherchent à satisfaire leur curiosité⁵; ceux-là adorent, ceux-ci s'occupent de soins superflus ; ceux-là détournent leurs regards, ceux-ci s'efforcent de fixer impudemment leurs yeux sur la gloire ineffable. Qui ne gémirait, qui ne pleurerait sur une aberration et une démence aussi extrêmes ?

même à celle des anges. Voir L. MEYER, *loc. cit.*, p. 62-63, qui donne plusieurs références sur l'emploi de ce mot dans l'œuvre de Jean Chrysostome, et F. FABB, « La condicendenza divina nell' ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo » in *Biblica*, 14, 1933, p. 330-347.

4. Jean met constamment en garde ses auditeurs contre la traduction des réalités spirituelles par des mots humains, ἀνθρωπίνως, qui peuvent conduire à une sorte d'anthropomorphisme. Plus tard, il aura à prendre parti dans la querelle entre les Anthropomorphites et les Origénistes. Voir *Lettres à Olympias*, SC 13 bis, Introduction, p. 26-27.

5. Le verbe περιεργάζεσθαι, qui apparaît ici pour la première fois dans les homélies se trouve en *II Thess.* 3, 11. Il constitue avec πολυπραγμονεῖν un couple rarement disjoint. Ces deux composés formés de deux verbes à sens très voisin ne diffèrent que par leurs préverbes, l'un soulignant la multiplicité des questions posées, πολυ-, l'autre les démarches multiples autour d'un sujet, περι-. Mais l'un et l'autre sont toujours affectés d'un coefficient péjoratif, cette activité étant présentée comme parfaitement vaine, parce que son objet dépasse l'intelligence de l'homme.

Ἐβουλόμην μὲν οὖν μακροτέρω προαγαγεῖν τὸν λόγον, ἀλλ' ἐπειδὴ νῦν πρῶτον εἰς ταῦτα κατέβην τὰ
 330 παλαιάσματα, λυσιτελὲς ὑμῖν εἶναι νομίζω ἀρκεσθῆναι
 τέως τοῖς εἰρημένοις, ὥστε μὴ τὸ πλήθος τῶν μελλόντων
 ῥηθήσεσθαι ἐπελθὸν πολλῇ τῇ ῥύμη παρασύρη καὶ τού-
 των τὴν μνήμην πάντως δέ, ἂν ὁ Θεὸς ἐπιτρέπη, ταύτην
 λοιπὸν μέχρι πολλοῦ τὴν ὑπόθεσιν ἐργασόμεθα. Ἐγὼ
 835 μὲν γὰρ καὶ πάσαι τούτους ὧδινον πρὸς ὑμᾶς τοὺς λόγους
 εἰπεῖν, ἔμελλον δὲ καὶ ἀνεβαλλόμεν, ὅτι πολλοὺς τῶν
 ταῦτα νοσοῦντων ἑώρων μεθ' ἡδονῆς ἡμῶν ἀκρωμένους,
 καὶ οὐ βουλόμενος ἀποσοβῆσαι τὴν θήραν, τέως ἐπεῖχον
 τὴν γλῶτταν τούτων τῶν παλαισμάτων, ὥστε μετὰ τὸ
 340 κατασχεῖν αὐτοὺς ἀκριβῶς, τότε ἐπαποδύσασθαι ἐπειδὴ
 δὲ διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν αὐτῶν ἤκουσα παρακαλούντων
 καὶ ἐνοχλούντων εἰς τούτους ἐμβῆναι τοὺς ἀγῶνας, θαρρῶν
 ἀπεδυσάμην λοιπὸν καὶ τὰ ὄπλα ἔλαβον τὰ τοὺς λογισμοὺς
 καθαιρούντα καὶ πᾶν ὑψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως

330-333 ἀρκεσθῆναι — ταύτην om. C [| 342 θαρρῶν] + νῦν V.

1. Entraîné par son éloquence naturelle comme par un flot, ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ῥύμης παρασυρεῖς (*Lettres à Olympias*, SC 13 bis, VIII, 3 d, li. 53), Jean se défie de cette facilité. Cf. *Sur la Providence de Dieu*, SC 79, chap. VII, 34, p. 128.

2. Dès les premières années de son apostolat, Jean a un sens très vif de ce qu'il peut demander à ses auditeurs, du profit qu'ils peuvent tirer de ses paroles, limité par la qualité médiocre de leur attention et de leur mémoire. *In illud: Vidi Dominum*, III, 5, PG 56, 119: « Mais allons ! cessons maintenant notre discours, pour que ne se produise pas ce que nous avons craint au début et que l'abondance des mots n'accable pas votre mémoire. »

3. Il s'agit évidemment ici des Anoméens. La comparaison de l'hérésie avec la maladie, d'ailleurs banale, se retrouve dans les homélies *Adv. Iudaeos*, I, 1, PG 48, 844; *In sanct. Melet.*, 1, PG 50, 516. Cf. *Sur la Providence de Dieu*, SC 79, Prologue et note 1, p. 54.

4. L'expression μεθ' ἡδονῆς est à signaler, parce qu'elle justifie l'emploi, dans les homélies, de tous les procédés oratoires qu'on y relève. La prédication chrétienne au IV^e siècle s'adresse à un auditoire vaste et très mélangé. Aux chrétiens authentiques se mêlent des

Le dessein
de l'orateur

Je voulais développer ce point plus longuement, mais, puisque je suis descendu maintenant pour la première fois dans l'arène en vue de ce combat, je crois qu'il vous est avantageux de vous contenter des propos que je viens de vous tenir, de peur que ceux qui suivront, survenant avec abondance et avec une grande impétuosité¹, ne vous arrachent le souvenir des premiers²; d'ailleurs, si Dieu le permet, nous traiterons ce sujet une autre fois à loisir. J'avais depuis longtemps conçu le désir de vous adresser de telles paroles, mais j'hésitais, je différais, parce que je voyais beaucoup de ceux qu'infecte cette erreur³ venir m'écouter avec plaisir⁴. Ne voulant pas effaroucher mon gibier, j'interdisais à ma langue d'entreprendre cette attaque, dans la pensée qu'il serait temps, après m'être rendu complètement maître d'eux, de démasquer alors mon offensive. Mais puisque par la grâce de Dieu, je les ai entendus m'inviter eux-mêmes bruyamment à engager ce combat⁵, c'est avec confiance⁶ que je me suis préparé dès lors à la lutte et que j'ai saisi les armes propres à détruire tout raisonnement⁷ et tout

curieux qui viennent à l'église comme aux déclamations des rhéteurs. Voir J. BERNARDI, *La prédication des Pères cappadociens*, Paris, 1969, 4^e partie, « Evêques et fidèles ». Les chrétiens à Antioche, comme en Cappadoce, sont avides de beaux discours. *De sacerdot.*, V, 8, PG 48, 677: « Ne sais-tu pas que la passion de l'éloquence s'est installée dans l'âme des chrétiens et que ceux-là surtout sont honorés qui pratiquent cet art, et non seulement par les gens étrangers au christianisme, mais encore par ceux-là mêmes qui ont la foi en partage.

5. Nous avons ici une allusion précise à des faits d'actualité. Les verbes ἐνοχεῖν et παρακαλεῖν évoquent un défi lancé par les Anoméens et les troubles qu'ils ont causés dans les assemblées chrétiennes.

6. Sur l'expression θαρρῶν qui suggère ici une confiance joyeuse, voir *Introduction*, p. 14. On retrouve souvent cette allégresse de Jean au moment de commencer à traiter un sujet et à toutes les époques de sa vie. Voir *De sacerdot.*, IV, 4; VI, 1; PG 48, 606 et 678; *Adv. Iudaeos*, VI, 1, PG 48, 903-904; *Lettre d'exil*, 1, SC 103, p. 58, li. 8-9.

7. Tandis que le terme λόγος est employé par Jean dans un sens généralement laudatif, λογισμὸς est la plupart du temps chargé par lui de sens péjoratif. Voir *Sur la Providence de Dieu et Lettre d'exil*, Index.

845 τοῦ Θεοῦ. Ταῦτα δὲ ἔλαβον τὰ ὄπλα, οὐχ ἵνα βάλω τοὺς ἐναντίους, ἀλλ' ἵνα ἀναστήσω κειμένους· αὕτη γὰρ τῶν ὄπλων τούτων ἡ δύναμις τοὺς μὲν φιλονεικούντας πλήττειν οἶδε, τοὺς δὲ εὐγνωμόνως ἀκούοντας μετὰ πολλῆς θεραπεύειν τῆς ἐπιμελείας· οὐχὶ δίδωσι τραύματα, ἀλλὰ θεραπεύει
850 νοσήματα.

Μὴ τοίνυν πρὸς ἐκείνους ἀγριαίνωμεν, μηδὲ θυμὸν προβαλλόμεθα, ἀλλὰ μετὰ ἐπιεικείας αὐτοῖς διαλεγόμεθα· οὐδὲν γὰρ ἐπιεικείας καὶ πραότητος ἰσχυρότερον. Διὰ τοῦτο καὶ Παῦλος πολλῇ τῇ σπουδῇ τούτου τοῦ πράγματος
855 ἀντέχεσθαι ἐκέλευσε λέγων· « Δούλον δὲ Κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι, ἀλλ' ἥπιον εἶναι πρὸς πάντας. » Οὐκ εἶπε πρὸς τοὺς ἀδελφούς μόνον, ἀλλὰ πρὸς πάντας. Καὶ πάλιν· « Τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω », οὐκ εἶπε· τοῖς ἀδελφοῖς, ἀλλὰ « Πᾶσιν ἀνθρώποις ». Τί γάρ, φησίν, ὄφελος, ἐὰν
860 τοὺς φιλοῦντας ὑμᾶς φιλήτε ; Ἄν μὲν οὖν βλάβπτωσιν αὐτῶν αἱ φιλίαι καὶ πρὸς κοινωνίαν τῆς ἀσεβείας ἔλκωσι, κἂν οἱ γεγεννηκότες ὦσιν, ἀποπήδησον· κἂν ὀφθαλμὸς ᾦ, ἐξόρυξον· « Ἐὰν γάρ, φησίν, ὁ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζῃ σε, ἔκκοψον αὐτόν », οὐ περὶ σώματος λέγων·

345 βάλω BEL DG : βάλλω AC OV καταβάλω X || 346 αὕτη : τοιαύτη O || 349-350 θεραπεύει νοσήματα ACL : θεραπεύων νοσήματα B ἴσται [καὶ add. D] τὰ [τὰ om. OVX] τραύματα E DG OVX || 352 ἀλλὰ — διαλεγόμεθα om. ABC || 355 ἐκέλευσε : ἐκέλευεν A X ἐκέλευε V κελύει E.

- a. II Tim. 2, 24.
b. Phil. 4, 5.
c. Matth. 5, 29.

1. Nous sommes ici en présence de deux variantes également défendables. Contrairement à Fronton du Duc et à Montfaucon, nous avons adopté la tradition la plus ancienne en rejetant celle des manuscrits correcteurs DG et des plus récents OVX. L'expression *θεραπεύει νοσήματα* semble d'ailleurs appelée par le thème hérésie = maladie.

orgueil qui s'élève contre la connaissance de Dieu. Ces armes, d'ailleurs, je les ai saisies, non pour terrasser mes adversaires, mais pour les relever alors qu'ils gisent à terre. Telle est en effet la vertu de ses armes : elles savent frapper ceux qui s'obstinent, mais aussi soigner avec un grand zèle les auditeurs à l'âme droite ; loin de faire des blessures, elles guérissent les maladies¹.

Conduite à tenir envers les ennemis de la foi Ne nous irritons donc pas contre ces hommes ; ne mettons pas notre colère entre eux et nous ; parlons-leur avec modération, car rien n'est plus fort que la modération et la douceur². C'est pourquoi aussi Paul a recommandé que l'on s'attache avec beaucoup de soin à cette conduite, en disant : « Le serviteur de Dieu ne doit pas combattre, mais se montrer bienveillant à l'égard de tous^a. » Il n'a pas dit : « à l'égard des frères seulement », mais « à l'égard de tous ». Et encore : « Que votre modération soit connue », et il n'a pas dit « des frères », mais « de tous les hommes^b ». A quoi sert en effet, est-il écrit, que vous aimiez ceux qui vous aiment ? Si leur amitié t'est nuisible et t'entraîne à participer à l'impiété, même s'il s'agit de tes propres parents, fuis-les ! De même, si ton œil te porte préjudice, crève-le ! Car, est-il écrit, « si ton œil droit te scandalise, arrache-le^c ! » Il ne s'agit pas ici du corps, évidemment³.

2. Cette volonté de modération et de douceur a frappé le traducteur syriaque, puisque au lieu de l'en-tête donné par les manuscrits grecs on lit : « Première homélie de saint Jean Chrysostome sur l'Incompréhensibilité de Dieu et qu'il faut être patient et doux à l'égard des hérétiques ». En fait, Jean préconise deux attitudes dictées par le double souci de défendre l'orthodoxie : τοὺς φιλονεικούντας πλήττειν et de soigner ceux que l'erreur a atteints : τοὺς... ἀκούοντας... θεραπεύειν.

3. Au cours de sa prédication, Jean prend grand soin d'expliquer le sens précis de tel ou tel mot dans les citations qu'il fait de la Bible, même lorsque l'interprétation en paraît, comme ici, élémentaire et évidente. L'auditoire mélangé auquel il s'adressait justifiait cette précaution. Voir *Quod Christus sit Deus*, PG 48, 813 : « ...ayant utilisé des mots faciles et susceptibles d'être compris par un serviteur, une servante, une veuve, un marchand, un matelot, un paysan ».

865 πῶς γάρ ; Εἰ γὰρ περὶ τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἔλεγε,
τὸ ἔγκλημα εἰς τὸν τῆς φύσεως δημιουργὸν διέβαιναν·
ἄλλως δὲ οὐχ ἓνα ἐξορύττειν ἐχρήν· κἂν γὰρ ὁ ἀριστερὸς
ὑπολειφθῆ, ὁμοίως σκανδαλίζει τὸν ἔχοντα. Ἄλλὰ ἵνα
μάθῃς ὅτι οὐ περὶ ὀφθαλμοῦ ὁ λόγος, προσέθηκε τὸν
870 δεξιόν, δεικνύς ὅτι κἂν ὡς δεξιὸν ὀφθαλμὸν ἔχῃς τινὰ
φίλον, καὶ τοῦτον ἔκβαλε καὶ ἀπότεμε τῆς πρὸς σὲ φιλίας,
ἐὰν σε σκανδαλίζῃ. Τί γὰρ ὄφελος ἔχειν ὀφθαλμὸν ἐπὶ
λύμη τοῦ λοιποῦ σώματος ; Ἄν μὲν οὖν, ὅπερ ἔφη,ν,
βλάπτωσιν αἱ φιλίαι, φεύγωμεν καὶ ἀποπηδῶμεν· ἐὰν δὲ
875 μηδὲν ἡμᾶς εἰς τὸν τῆς εὐσεβείας ἀδικῶσι λόγον,
ἔλκωμεν καὶ ἐπισπώμεθα πρὸς ἑαυτοὺς ἐκείνους· εἰ δὲ
μήτε αὐτὸν ὠφελεῖς καὶ τὴν παρ' ἐκείνου δέχη βλάβην,
κέρδιον τὸ μείναι διὰ τῆς ἐκκοπῆς ἀσινῆς καὶ φεύγε
αὐτῶν τὰς φιλίας, ἂν βλάπτωσι· φεύγε μόνον, μὴ μάχου,
880 μηδὲ πολέμει. Οὕτω καὶ Παῦλος παραινεῖ λέγων· « Εἰ
δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες. »
Δούλος εἰ τοῦ τῆς εἰρήνης Θεοῦ· ἐκείνος τοὺς δαίμονας
ἐκβάλλων καὶ μυρία ἐργαζόμενος ἀγαθὰ, ἐπειδὴ δαιμο-
νῶντα αὐτὸν ἐκάλεσαν, οὐκ ἀφήκε σκηπτόν, οὐ συνέτριψε
885 τοὺς λοιδοροῦντας, οὐ κατέκαυσε τὴν γλῶτταν τὴν οὕτως
ἀναίσχυντον καὶ ἀγνώμονα, καίτοι πάντα ταῦτα δυνάμενος,
ἀλλ' ἀπεκρούσατο τὴν κατηγορίαν μόνον εἰπών· « Ἐγὼ
δαιμόνιον οὐκ ἔχω, ἀλλὰ τιμῶ τὸν πέμψαντά με. »
Ἐπειδὴ δὲ καὶ ὁ δούλος τοῦ ἀρχιερέως αὐτὸν ἐτύπησεν,
890 τί φησιν ; « Εἰ μὲν κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ
τοῦ κακοῦ· εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρει ; » Ὁ Δεσπότης

367 οὐχ : οὐχὶ DG OVX || ἓνα : τὸν ἓνα X om. O || 374 ἐὰν : ἂν
VX || 377 μήτε : μήποτε V || αὐτὸν : σαυτὸν A || ἐκείνου : αὐτοῦ
G O || 380 παραινῶν λέγει DG || 389 ἐτύπησεν : ἐτύπη Duc e cod.
Paris. gr. 777 || 391 Ὁ : Εἰ δὲ ὁ VX.

a. Rom. 12, 18.

b. Jn 8, 49.

c. Jn 18, 23.

Car, si la nature corporelle était en question, le grief remonterait jusqu'au créateur de cette nature ; d'ailleurs ce n'est pas seulement un œil qu'il faudrait arracher et le gauche, qui resterait, nous scandaliserait autant que le droit. Mais, afin que tu apprennes qu'il ne s'agit pas de l'œil, on a désigné l'œil droit pour montrer que, même si un ami t'est aussi cher que ton œil droit, tu dois le repousser et te séparer de cette amitié, au cas où elle te scandalise. En effet à quoi sert d'avoir un œil, si c'est pour la ruine de tout le corps ? Quand donc, comme je le disais, des amitiés nous nuisent, rompons et fuyons ; mais quand elles ne nous font pas de mal et ne nous portent pas aux pensées impies, appelons et attirons à nous ces amis ; au contraire, si tu ne leur es d'aucune utilité et que tu reçoives d'eux du dommage, profite-en grâce à la rupture pour rester sans préjudice et fuis les amitiés, lorsqu'elles sont nuisibles ; fuis-les seulement, sans combattre ni te quereller¹. C'est en ce sens que Paul t'exhorte lorsqu'il dit : « S'il vous est possible, autant qu'il dépend de vous, soyez en paix avec tous les hommes^a. »

**La mansuétude
enseignée
par le Christ**

Tu es serviteur du Dieu de paix : lui qui chassait les démons et répandait d'innombrables bienfaits, quand on le traita de démoniaque², il ne foudroya pas ses insulteurs, ne les écrasa pas, ne fit pas brûler leur langue si impudente et insensée, bien qu'il en eût le pouvoir ; il se contenta de repousser l'accusation en disant : « Non, je ne suis pas possédé du démon, mais j'honore celui qui m'a envoyé^b. » Et quand le serviteur du grand-prêtre l'eut frappé, que dit-il ? « Si j'ai mal parlé, montre ce que j'ai dit de mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me maltraites-tu ? » Puisque le

1. On comparera l'attitude de Jean avec celle que prêche Flavien dans le Sermon *De anathemate*, PG 48, 945-952. Sur la question d'authenticité, voir p. 97, note 4.

2. Allusion à *Matth.* 9, 34 et à *Jn* 8, 48. Le texte évangélique n'emploie par le verbe δαίμονεῖν mais l'expression δαιμόνιον ἔχεις.

τῶν ἀγγέλων ἀπολογεῖται καὶ εὐθύνας δίδωσιν οἰκέτη·
 οὐ χρεία μακροτέρων λόγων. Ταῦτα μόνον στρέφε τὰ
 ῥήματα ἐν τῇ διανοίᾳ καὶ συνεχῶς αὐτὰ μελέτα καὶ
 895 λέγε· « Εἰ μὲν κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ
 κακοῦ· εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις ; » Καὶ ἐννόησον τὸν
 λέγοντα καὶ πρὸς τίνα φησὶ καὶ τίνος ἔνεκεν, καὶ ἔσται
 σοι θεία τις ἐπιφθία καὶ διηνεκῆς τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ
 πᾶσαν δυνήσεται φλεγμονὴν καταστεῖλαι· ἐννόησον τὸ
 400 ἀξίωμα τοῦ ὑβρισθέντος, τὸ εὐτελὲς τοῦ ὑβρισαντος, τὴν
 ὑπερβολὴν τῆς ὑβρεως. Οὐ γὰρ ἐλοιδορήσατο μόνον, ἀλλὰ
 καὶ ἐτύπησε· καὶ οὐκ ἐτύπησεν ἀπλῶς, ἀλλὰ καὶ
 ἐρράπισεν· οὐδὲν δὲ ταύτης τῆς πληγῆς ἀτιμότερον· ἀλλ'
 ὁμως ἅπαντα ἤνεγκεν, ἵνα ἐκ περιουσίας μάθῃς σὺ σωφρο-
 405 νεῖν. Ταῦτα μὴ μόνον ἐνταῦθα φιλοσοφῶμεν, ἀλλὰ καὶ
 ὅταν καιρὸς ᾖ, αὐτῶν μνημονεύμεν. Ἐπηρέσατε τὰ
 λεγόμενα, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἔργων δείξατέ μοι τὸν ἔπαινον.
 Καὶ γὰρ ὁ παλαιστής ἐν τῇ παλαιστρᾷ γυμνάζεται, ἵνα
 ἐπὶ τῶν ἀγῶνων δείξῃ τῆς ἐκεῖ γυμνασίας τὴν ὠφέλειαν·
 410 καὶ σὺ τοίνυν τῆς ἐνταῦθα ἀκροάσεως, ὅταν ἐπέλθῃ θυμὸς,
 δείξον τὸ κέρδος καὶ τοῦτο συνεχῶς λέγε τὸ ῥήμα· « Εἰ
 μὲν κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ· εἰ δὲ
 καλῶς, τί με δέρεις ; » Τοῦτο ἔγγραφον τῇ διανοίᾳ·
 διὰ τοῦτο συνεχῶς ὑπομιμνήσκω τούτων τῶν λόγων ὑμᾶς,

398 καὶ¹ om. DG X || 406 αὐτῶν ᾗ ~ AB VX || αὐτῶν om. C ||
 Ἐπηρέσατε : Μὴ μόνον ἐπαινοῦντες C || 407 δείξατέ μοι τὸν ἔπαινον
 ABEL : μοι τὸν ἐπ. δείξατε ~ OVX μοι δείξαται τὸν ἐπ. DG
 δεξάμενοι τὸν ἐπ. C || 413 τῇ om. DG O.

1. Jean veut justifier son entreprise contre les Anoméens par l'attitude même du Christ qui, dans l'Évangile, répond à ses accusateurs : ἀπολογεῖται.

2. Dans la tradition littéraire, le mot désigne un chant qui guérit en exerçant un charme magique. PLATON, *Resp.* 426 b, le rapproche des incantations et des amulettes. Jean emploie le verbe ἐπάδειν pour désigner l'action curative que ses lettres doivent exercer

Maître des anges se défend¹ et qu'il rend des comptes à un serviteur, il n'est pas besoin de plus longs discours. Contente-toi de repasser ces paroles dans ton esprit, de les méditer sans cesse et de dire : « Si j'ai mal parlé, montre ce que j'ai dit de mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » Et considère celui qui parle, à qui il parle, à quel sujet, et ces paroles seront pour toi comme un charme magique², d'origine divine et toujours à ta disposition, capable de calmer tout échauffement de ton âme. Oui, considère la dignité de celui qui est outragé, la bassesse de celui qui l'outrage et l'énormité de l'outrage lui-même. Car il ne l'a pas seulement injurié, mais frappé, et il ne l'a pas seulement frappé, mais souffleté, ce qui est le coup le plus humiliant, et pourtant il a tout supporté pour que tu apprenes d'autant mieux la patience³. Il ne faut pas seulement réfléchir à cela maintenant, mais aussi à l'occasion nous en souvenir. Vous approuvez mes paroles ; montrez aussi par des actes votre approbation⁴. En effet l'athlète ne s'exerce à la palestres que pour montrer ensuite dans les combats l'utilité de ces exercices ; toi aussi donc, quand la colère surviendra, montre le profit que tu as retiré des paroles entendues ici, et répète constamment cette phrase : « Si j'ai mal parlé, montre ce que j'ai dit de mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » Grave ces mots dans ton esprit ; si je vous les redis constamment, c'est pour rappeler dans votre

sur l'âme angoissée d'Olympias, *Lettre d'exil*, SC 103, paragr. 16, li. 45. A plus forte raison l'exemple et les paroles du Christ sur l'âme des chrétiens.

3. Sur ce thème du Christ modèle, voir *In pass. Christi hom.*, 4, PG 51, 38, où Jean montre le Christ enseignant à travers l'Évangile les vertus d'humilité, de douceur, de charité : « Puisque le Christ est venu nous enseigner toute vertu, il nous dit ce qu'il faut faire et il le fait. »

4. Par son tempérament et par les nécessités de son apostolat, Jean est amené à utiliser constamment le groupe de mots traditionnel λόγῳ-ἔργῳ et à opposer à l'éloquence la mise en pratique de l'Évangile. Voir, par exemple, *In Act. Apost.*, XXX, 4, PG 60, 225 : « Pourquoi t'enorgueillir ? Parce que tu instruis par la parole ? Mais il est facile d'être sage en paroles. Instruis-moi par ta vie ; c'est le meilleur enseignement. »

415 ὥστε ἐντεθῆναι ὑμῶν τῇ ψυχῇ τὰ εἰρημένα ἅπαντα,
 ὥστε ἀνεξάλειπτον μείναι τὴν μνήμην καὶ τὴν ἀπὸ τῆς
 μνήμης ὠφέλειαν. Ἐὰν γὰρ ἔχωμεν ἐγγεγραμμένα τὰ
 ῥήματα ταῦτα ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς διανοίας τῆς ἡμετέρας,
 οὐδεις οὕτω λίθινος καὶ ἀγνώμων καὶ ἀναίσθητος ὡς
 420 ἐξενεχθῆναι ποτε πρὸς ὀργὴν ἄντι γὰρ χαλινοῦ παντὸς
 καὶ πάσης ἡνίας, τὴν γλῶτταν ἡμῖν πέρα τοῦ μέτρου
 καὶ τοῦ προσήκοντος ἐκφερομένην ταῦτα ἐπισχεῖν δυνήσεται
 τὰ ῥήματα καὶ τὴν διάνοιαν οἰδοῦσαν καταστεῖλαι καὶ ποιῆ-
 σαι μετριάξιν διηνεκῶς καὶ ὀλόκληρον ἡμῖν ἐγκατοικίσαι
 425 τὴν εἰρήνην ἧς γένοιτο διαπαντὸς ἡμᾶς ἀπολαύειν, χάριτι
 καὶ φιλανθρωπία τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ'
 οὗ τῷ Πατρὶ δόξα ἅμα τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ
 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν.

|| 414 τοῦτο | + γὰρ DG κἀγὼ C || τοῦτον τὸν λόγον C || 420 ἄντι
 om. BCL || παντὸς γὰρ χαλινοῦ ~ BCL || γὰρ om. A || παντὸς
 om. DG O || 423-424 ποιῆσαι : πείσαι EL om. X || 425 γένοιτο |
 + πάντας AC OVX || διαπαντὸς om. C OVX || ἡμᾶς διαπαντὸς ~ A
 || ἀπολαύειν : ἐπιτυχεῖν O || 426-427 μεθ' οὗ : ᾧ DG OVX || 427
 δόξα om. A || δόξα | + καὶ τὸ κράτος DG σὺν τῷ Πατρὶ OVX καὶ τὸ
 κράτος καὶ προσκύνησις Duc e cod. Paris. gr. 811 || ἅμα : καὶ
 OVX || νῦν καὶ ἀεὶ καὶ om. OVX.

âme toutes mes paroles antérieures, pour que vous en gardiez un souvenir ineffaçable et que vous tiriez de ce souvenir un profit durable¹. Car si nous conservons ces mots gravés à l'intérieur de notre esprit, nul d'entre nous ne sera assez dur, assez sot et insensible pour se laisser porter à la colère ; nous tenant lieu de toute espèce de frein ou de bride, ils seront capables de retenir notre langue au moment où elle s'emporte au delà de la mesure et de la convenance, de calmer notre esprit en effervescence, de le maintenir constamment dans la modération et d'établir en nous à demeure la paix parfaite². Pussions-nous jouir de cette paix à tout jamais, par la grâce et l'amour de notre Seigneur Jésus-Christ, à qui appartient la gloire, ainsi qu'au Père et au Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Amen.

1. Jean ne se lasse pas de répéter ce qu'il veut faire entrer dans l'esprit de ses auditeurs. Il s'en justifie en ces termes. *De consubst. Contra Anomaeos*, VII, PG 48, 766 : « Bien que le sujet ait été souvent traité, il faut encore maintenant y revenir. En effet, lorsque les étoffes ont été teintées une seule fois, la couleur disparaît, mais lorsque les teinturiers les ont plongées dans la teinture plusieurs fois et de façon répétée, elles gardent toujours l'éclat de leurs couleurs ».

2. Cette exhortation à la paix était particulièrement urgente au moment où Jean prononce ces homélies à cause des dissensions de l'Église d'Antioche partagée en trois groupes ayant chacun à leur tête un évêque : Mélèce, Paulin et Euzoïos. Sur le scandale provoqué par ces divisions et sur la douleur de Jean, voir *In epist. ad Eph. cap. IV, hom., XI, PG 62, 86*.

Τοῦ αὐτοῦ πρὸ πολλῶν ἡμερῶν πρὸς Ἄνομοίους εἰπόντος εἶτα πρὸς Ἰουδαίους, εἶτα σιγήσαντος διὰ παρουσίαν ἐπισκόπων καὶ μαρτύρων μνήμας πολλῶν γενομένας, ὕν πάλιν πρὸς Ἄνομοίους περὶ ἀκαταλήπτου λόγος β'.

Φέρε δὴ πάλιν πρὸς τοὺς ἀπίστους Ἄνομοίους ἀποδυσώμεθα· εἰ δὲ ἀγανακτοῦσιν ἄπιστοι καλούμενοι, φευγέτωσαν τὸ πρᾶγμα, κἀγὼ κρύπτω τὸ ὄνομα· ἀποστήτωσαν τῆς ἀπίστου διανοίας, καὶ ἀφίσταμαι τῆς ἐπονειδίστου προσή-
5 γορίας. Εἰ δὲ αὐτοὶ διὰ τῶν ἔργων τὴν πίστιν ἀτιμάζοντες καὶ ἑαυτοὺς κατασχύνοντες οὐ καταδύονται, τίνας ἔνεκεν πρὸς ἡμᾶς δυσχεραίνουσι διὰ τῶν ῥημάτων ἐγκαλοῦντας αὐτοῖς ἃ διὰ τῶν ἔργων αὐτοὶ ἐπιδείκνυνται ;

ACEL DG OVX

Titulus. I Τοῦ αὐτοῦ ACL G O : Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰω ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου E V Τοῦ Χρυσοστόμου X om. D || 2-4 εἶτα — Ἄνομοίους om. X || 2 εἰπὼν ACL D OVX || σιγήσας ACL D OV || 3 γενομένων DG γενομένης V || 4 ἀκαταλήπτων X || λόγος β'] + Ἰωάννου D.

I πάλιν : λοιπὸν DG σήμερον CE || 2 ἀγανακτώσει A || 5 ἀτιμάζοντες τὴν πίστιν ~ Duc e cod. Paris. gr. 807.

1. La notice d'en-tête mérite d'être considérée avec attention, d'abord parce qu'elle nous apprend que la seconde homélie contre les Anoméens n'a pas suivi immédiatement la première, mais que plusieurs autres sujets ont accaparé le prédicateur : rapports des chrétiens avec la communauté juive, panégyriques de saints ; de plus, les variantes qu'offre le texte de cet intitulé posent un problème. En effet, une partie des manuscrits donnent εἰπὼν, σιγήσας, l'autre εἰπόντος, σιγήσαντος. Or, si l'on se réfère au texte syriaque, cette phrase faisait primitivement partie du texte qui se présente ainsi : « Il y a plusieurs jours, ayant parlé contre les Anoméens et de nouveau

Du même. Peu de jours après (le précédent discours) contre les Anoméens, il avait parlé contre les Juifs ; ensuite il avait gardé le silence à cause de la présence d'évêques et des mémoires de nombreux martyrs ; maintenant il revient aux Anoméens à propos de l'Incompréhensible. Second discours¹.

Pourquoi Allons ! entrons à nouveau dans ce second discours l'arène pour combattre les Anoméens s'est fait attendre impies². S'ils s'indignent de s'entendre appeler impies, qu'ils changent de conduite, et moi, je modifierai mon langage ; qu'ils renoncent à leurs pensées impies, et je renoncerai à cette appellation de blâme. Mais si, alors qu'ils déshonorent la foi par leurs actes et se couvrent eux-mêmes de honte, ils ne rentrent pas sous terre, pourquoi s'irritent-ils contre nous, qui ne faisons que leur reprocher par nos paroles ce qu'ils font voir, eux, par leurs actions ?

contre les Juifs, j'étais resté en silence à cause de la réunion ici des évêques et des mémoires nombreuses de martyrs illustres qui ont eu lieu. Mais maintenant, entrons à nouveau... », etc. Il se pourrait que les participes au nominatif appartiennent au texte authentique. Dans la suite, un compilateur ayant fait entrer cette homélie dans la série et l'ayant fait précéder de la formule ordinaire Τοῦ αὐτοῦ aurait accordé les participes avec cette formule. Pour des raisons de commodité dans le classement des homélies par leur *incipit*, nous avons gardé le début traditionnel : Φέρε δὴ πάλιν donné par les manuscrits grecs. Mais il n'est pas impossible que le syriaque nous offre la version primitive.

2. La raison de cette épithète est donnée plus loin par Jean, li. 54-57. En mettant en cause le mystère de la sainte Trinité et en prouvant que le Fils ne saurait être considéré comme égal au Père, ils ébranlent les fondements de la foi. Ils sont donc à juste titre appelés ἄπιστοι.

Πρώην μὲν γὰρ ἡνίκα εἰς τὸ στάδιον τῶν λόγων τούτων
 10 καθήκαμεν, καθάπερ δὴ μέμνησθε, καὶ τῶν αὐτῶν ἡψά-
 μεθα παλαισμάτων, οἱ πρὸς Ἰουδαίους ἡμᾶς εὐθέως
 ἀγῶνες διεδέξαντο καὶ οὐκ ἦν ἀσφαλὲς τὰ οἰκεῖα μέλη
 νενοσηκότα παρατρέχειν. Οἱ μὲν γὰρ πρὸς Ἀνομοίους
 15 ἀδελφῶν τῶν ἡμετέρων καὶ τὰ Ἰουδαϊκὰ νοσοῦντας εἰ
 μὴ προλαβόντες εὐθέως ἐξηπάσαμεν τῆς πυρᾶς τῆς
 Ἰουδαϊκῆς, οὐδὲν ὄφελος ἡμῖν λοιπὸν ἐγίνετο τῆς πα-
 ραινέσεως, τῆς ἀμαρτίας τῆς κατὰ τὴν νηστείαν προχωρη-
 σάσης αὐτοῖς.

20 Μετὰ δὲ τοὺς πρὸς ἐκείνους ἀγῶνας πάλιν διεδέξατο
 πατέρων παρουσία πνευματικῶν πολλῶν πολλαχόθεν
 ἐνταῦθα ἀφιγμένων, καὶ οὐδὲ τότε εὐκαιρὸν ἦν, ἀπάντων
 ἐκείνων καθάπερ τινῶν ποταμῶν εἰς τὴν πνευματικὴν
 ταύτην ῥεόντων θάλασσαν, τὸν ἡμέτερον ἐκτείνεσθαι
 25 λόγον· καὶ μετὰ τὴν ἐκείνων δὲ ἀποδημίαν μαρτύρων
 ἀπήντησαν ἐπάλληλοι μνήμαι καὶ συνεχεῖς, καὶ οὐκ ἔδει

9 τὸν λόγον τοῦτον C || 10 καθήκαμεν : κατεστημεν V || καθήκαμεν]
 + ἑαυτούς E || μέμνησθαι D || 12 διεδέξαντο ἀγῶνες εὐθέως ~ D.

1. Les homélies *Adu. Iudaeos* sont au nombre de huit. La chronologie et l'ordre dans lequel elles ont été prononcées soulèvent des difficultés. Voir *Préface* de MONTFAUCON, PG 48, 839-842.

2. Il s'agit des chrétiens qui prenaient part au jeûne préparatoire aux fêtes juives : *Adu. Iudaeos hom.*, I, 1, PG 48, 844. Parlant des fêtes des Trompettes et des Tabernacles, Jean ajoute : « Les uns fréquentent leurs fêtes, les autres les célèbrent avec eux... et prennent part à leurs jeûnes. » Sur les chrétiens judaïsants au IV^e siècle, voir M. SIMON, *Verus Israël*, Paris, 1948, p. 256.

3. L'expression désigne les évêques, comme l'atteste la notice d'en-tête. L'évêque est le père du peuple chrétien, comme il en est le pasteur. Voir homélie I, p. 93, n. 3 et *De statuis*, III, 1, PG 49, 47 : « Je pleure, car je ne vois pas notre Père », où il s'agit de Flavien, parti à Constantinople pour intercéder en faveur du peuple révolté. Et Jean poursuit : « C'est votre honneur d'avoir reçu un tel père... ». Dans le *De sacerdotio*, III, 6, PG 48, 643-644, Jean développe longuement ce thème de la paternité spirituelle qui occupe une si grande

Récemment nous étions déjà descendus dans la lice de cette discussion, comme vous vous en souvenez, et nous avions engagé cette lutte, lorsque soudain elle fut interrompue par les combats à soutenir contre les Juifs¹ : il n'était pas prudent de négliger nos propres membres en péril. Parler contre les Anoméens est opportun en tout temps, mais, alors que nos frères étaient malades et souffraient de la contagion juive, si nous ne les avions pas aussitôt arrachés, en prenant les devants, au judaïsme qui allait les consumer de ses flammes, il n'aurait plus servi à rien ensuite de les exhorter, une fois que le péché relatif au jeûne les aurait gagnés².

Après les combats contre les Juifs survint un autre empêchement : la présence de nombreux pères spirituels³, qui arrivaient ici de différents côtés⁴. Ce n'était pas alors le moment, quand tous ces pères venaient confluer comme des fleuves dans cette mer spirituelle, de développer notre discours. Enfin, après leur départ, se présentèrent à la suite et sans interruption des mémoires de martyrs⁵, et il ne convenait pas de négliger l'éloge de tels athlètes⁶.

place dans la vie monastique. Voir I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955, p. 17-55.

4. Ces visites de « pères spirituels » qui affluent à Antioche s'expliquent à la fois par son importance administrative : elle était le siège du légat impérial, et par son importance religieuse : elle était la métropole des diocèses d'Orient. Voir *In sanct. Meletium*, PG 50, 518 : « En effet, attirés par la grandeur de la ville et le service de l'empereur, un grand nombre de gens de toutes les parties du monde y affluaient alors ; les évêques des Églises y étaient convoqués par ordre de l'empereur », et *In illud : Vidi Dominum hom.*, IV, 1, PG 56, 120 : « C'est une grande ville et c'est la métropole du monde. Combien d'évêques, combien de maîtres sont venus ici et s'en retournent instruits par le peuple chrétien ! »

5. On a conservé le discours prononcé par Jean le 9 octobre, jour de la fête de sainte Pélagie, PG 50, 579-584 et le 17, jour de la fête de saint Ignace, PG 50, 587-596.

6. Sur le terme ἀθλητής appliqué aux martyrs chrétiens que Jean qualifie d'ἀθληταὶ τῆς εὐσεβείας, voir *In sanctum Iulianum hom.*, I, PG 50, 667. Ce terme est d'ailleurs étendu par Jean à tous les saints personnages qui ont remporté les palmes de la vertu, τὰ τῆς ἀρετῆς ἐπαθλα. Voir *Lettres à Olympias*, SC 13 bis, XIV, 1, 39 et la note.

καταφρονῆσαι τῆς τῶν ἀθλητῶν ἐκείνων εὐλογίας. Ταῦτα δὲ λέγω καὶ ἀπαριθμοῦμαι, ἵνα μὴ νομισήτε ἐξ ὄκνου τινὸς καὶ βραθυμίας ἡμῖν γενέσθαι τὴν ἀναβολὴν τῶν
30 ἀγώνων τῶν πρὸς ἐκείνους.

Νῦν γοῦν ἐπειδὴ καὶ τῆς πρὸς Ἰουδαίους λοιπὸν ἀπηλλάγημεν μάχης καὶ οἱ πατέρες πρὸς τὰς ἐαυτῶν ἐπανήλθον πατρίδας καὶ τῆς εὐλογίας τῶν μαρτύρων ἀπελαύσαμεν ἱκανῶς, φέρε δὴ λοιπὸν τὴν χρονίαν ὠδὴν τῆς ἡμετέρας
35 ἀκροάσεως λύσωμεν. Εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι ἐμοῦ τοῦ λέγοντος οὐκ ἔλαττον ἕκαστος ὑμῶν ὠδίνει τοὺς περὶ τούτων ἀκοῦσαι λόγους· τὸ δὲ αἴτιον, φιλόχριστος ἡμῖν ἄνωθεν ἢ πόλις ἐστί, καὶ πατρῶαν ταύτην διεδέξασθε κληρονομίαν, μηδέποτε περιορᾶν τὰ τῆς εὐσεβείας δόγματα νοθευόμενα.
40 Πόθεν τοῦτο δῆλον; Κατέβησαν τινες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ποτὲ ἐπὶ τῶν προγόνων τῶν ὑμετέρων, ἐπιθολοῦντες τὰ καθαρὰ τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας δόγματα, καὶ κελεύοντες περιτέμνεσθαι καὶ τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως. Ταύτην οὐκ ἤνεγκαν σιγῇ τὴν καινοτομίαν οἱ τότε τὴν
45 πόλιν ὑμῶν οἰκοῦντες· ἀλλ' ὥσπερ τινὲς γενναῖοι σκύλακες λύκους ὄρωντες ἐπεισιόντας καὶ τὴν ποιμνὴν ἅπασαν διαφθείροντας, οὕτως ἐπιπηδήσαντες ἐκείνοις οὐ πρότερον ἀπέστησαν σοβοῦντες αὐτοὺς πάντοθεν καὶ ἀπελαύνοντες, ἕως παρεσκεύασαν παρὰ τῶν ἀποστόλων πανταχοῦ τῆς
50 οἰκουμένης πεμφθῆναι δόγματα ἀποτεριχίζοντα κἀκείνους

28 ἀπαριθμοῦμαι : παραμυθοῦμαι DG || 34 δὴ om. G || 40 τοῦτο om. G || 45 τινὲς del. Montf. || 48 ἐλαύνοντες X.

1. Jean emploie volontiers cette tournure φέρε δὴ au début d'un discours ou au milieu d'un développement. C'est ainsi qu'on trouve Φερέ δὴ λοιπὸν, *Adu. opp. vit. mon.*, 3, PG 47, 349; Φέρε δὴ σήμερον, *In Gen. hom.*, 12, PG 52, 681; Φέρε δὴ πάλιν, *Epist.*, 125, PG 52, 681. Ces différentes formules expliquent les variantes constatées au début de notre homélie. Voir apparat critique, li. 1.

Si je rappelle et énumère tous ces faits, c'est pour que vous n'alliez pas attribuer à une hésitation ou à une négligence de notre part le retard apporté à poursuivre les combats contre les Anoméens.

Maintenant donc que nous sommes désormais débarrassés de la lutte contre les Juifs, maintenant que les pères sont rentrés dans leurs patries et que nous avons tiré suffisamment profit de l'éloge des martyrs, allons ! voici le moment de mettre fin à cette longue attente dans laquelle vous a plongés le désir de nous entendre. Car je sais bien que le désir qui vous tourmente d'écouter de tels discours n'est pas moindre que celui que j'éprouve de les prononcer. Et la cause en est que notre cité est depuis longtemps éprise du Christ, et que vous avez reçu comme un héritage ancestral² le zèle qui vous porte à ne jamais laisser s'abâtardir les dogmes de la religion³.

En faut-il une preuve ? Du temps de vos ancêtres, certaines gens descendirent de Judée qui, troublant la pureté des croyances enseignées par les apôtres, voulaient le maintien de la circoncision et de la loi de Moïse. Cette innovation ne fut pas supportée en silence par ceux qui habitaient alors votre ville : comme des chiens courageux quand ils voient des loups attaquer et détruire tout le troupeau, ils bondirent sur ces gens et ne cessèrent de les repousser et de les chasser de partout, jusqu'à ce qu'ils eussent fait en sorte que des décrets fussent envoyés par les apôtres dans toute la terre habitée pour réprimer,

2. Dans une homélie *De statuis*, II, 1, PG 49, 48, Jean rappelle que la ville est celle où les disciples du Christ reçurent pour la première fois le nom de chrétiens : Ἀὕτη ἡ πόλις ἐν ἣ πρώτον ἐχρημάτισαν Χριστιανοί. Cf. *Act.* 11, 26.

3. Le verbe νοθεύειν, employé au propre dans la Septante (*Sag.* 4, 24) à propos des lois du mariage qui ne sont plus respectées, prend dans le vocabulaire chrétien un sens figuré qui s'applique aux fausses interprétations du dogme. Voir MÉTHODE D'OLYMPÉ, *Banquet*, 2^e Discours, III, 86, SC 95, p. 74 : « L'Esprit a parlé non d'enfantement charnel, mais sans doute de ceux qui adultèrent la vérité, qui, abâtardissant (νοθεύοντες) l'Écriture par des doctrines d'escroquerie intellectuelle, donnent le jour à un avorton de sagesse. »

καὶ τοῖς μετ' ἐκείνους ἅπασι τὴν τοιαύτην κατὰ τῶν πιστῶν ἔφοδον.

Πόθεν οὖν ἡμῖν ἀρκτέον τῶν πρὸς ἐκείνους λόγων ; Πόθεν ἄλλοθεν ἄλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν ἀπιστίαν
55 κατηγορίας ; Πάντα γὰρ ποιοῦσι καὶ πραγματεύονται, ὥστε ἐξωθησαί τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας τὴν πίστιν, οὐ τί γένοιτ' ἂν μείζον ἀσεβείας ἔγκλημα ; "Όταν γὰρ ὁ Θεὸς ἀποφαίνεται τι, δέχεσθαι χρὴ πιστῶς τὸ λεχθέν, οὐ περιεργάζεσθαι τολμηρῶς.

80 'Ό βουλόμενος αὐτῶν καλεῖτω με ἄπιστον, ἄλλ' οὐκ ἀγανακτῶ. Διὰ τί ; Διὰ γὰρ τῶν ἔργων ἐπιδεικνυμαι τὴν προσηγορίαν. Καὶ τί λέγω ; Καλεῖτω με ἄπιστον ; καλεῖτω με καὶ μωρὸν ἐν Χριστῷ ; Καὶ ἐπὶ τούτῳ ὥσπερ ἐπὶ στεφάνῳ πάλιν ἀγάλλομαι καὶ μετὰ Παύλου κοινῶν τῆς
65 προσηγορίας ταύτης. 'Εκείνος γὰρ φησιν « Ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν. » Πάσης σοφίας αὕτη ἡ μωρία φρονιμωτέρα. "Α γὰρ οὐκ ἴσχυσεν ἡ ἐξωθεν εὐρεῖν σοφία, ταῦτα κατέρθωσεν ἡ μωρία ἢ κατὰ Χριστόν αὕτη τὸ σκότος τῆς οἰκουμένης ἀπήλασεν, αὕτη τὸ φῶς τῆς γνώσεως ἐπα-
70 νήγαγε. Τί δέ ἐστι μωρία κατὰ Χριστόν ; "Όταν τοὺς οἰκείους λογισμοὺς λυτῶντας ἀκαίρως καταστέλλωμεν, ὅταν ἔρημον καὶ κενὴν τὴν ἡμετέραν διάνοιαν τῆς ἐξωθεν ποιῶμεν παιδεύσεως, ἵνα, ὅταν δέη τὰ τοῦ Χριστοῦ δέχεσθαι,

60 ἄλλ' om. VX || 62 καλεῖτω² + γὰρ A O || 64 πάλιν : μάλλον OV || καὶ + γὰρ X || 68 Χριστόν : τὸν Χριστόν DG || 73 ἵνα om. D.

a. Cf. Act. 15, 1-31.
b. I Cor. 4, 10.

1. Voir à l'Index les nombreuses attestations de ce mot dans nos homélies.

2. Jean assimile sa situation de prédicateur à Antioche à celle de Paul devant les Corinthiens et fait siennes les paroles de l'Apôtre, en empruntant pour les développer le thème de I Cor., 1 et 2 qui oppose la sagesse selon le monde et la sagesse selon Dieu.

de la part de ces gens et de tous ceux qui, après eux, pourraient les imiter, un tel assaut contre les fidèles^a.

Les Anoméens, Comment devons-nous com-
comme Zacharie, mencer ce discours contre nos
manquent adversaires ? Comment, sinon en
de confiance les accusant de péché contre la
en Dieu foi ? En effet, toutes leurs actions,
toutes leurs entreprises ont pour

but de chasser la foi de l'âme de leurs auditeurs : comment pourraient-ils se faire taxer plus gravement d'irréligion ? Quand Dieu révèle une vérité, il faut accepter avec foi sa parole, sans nous mêler avec audace de recherches indiscretes¹.

Que le premier venu d'entre eux m'accuse de manquer de foi, je ne m'en indignerais pas. Pourquoi ? Parce que c'est par mes actes que je fais voir quelle est l'appellation qui me convient. Et que dis-je « que l'on me traite d'impie » ? Que l'on me traite même de fou dans le Christ², et je me réjouirai aussi de cela comme d'une distinction honorifique, puisque je partagerai ce titre avec Paul. C'est lui en effet qui dit : « Nous, nous sommes fous à cause du Christ³. » Cette folie est plus raisonnable³ que toute espèce de sagesse. Car ce que la sagesse profane avait été incapable de trouver, la folie selon le Christ l'a heureusement obtenu ; c'est elle qui a chassé de la terre les ténèbres, c'est elle qui y a ramené la lumière de la connaissance. Mais qu'est-ce donc qu'être fou selon le Christ ? C'est apaiser nos propres pensées lorsqu'elles divaguent à contre-temps, c'est rendre notre esprit vide et libre du savoir profane pour pouvoir, lorsqu'il s'agit de recevoir les enseignements du Christ, l'offrir disponible

3. L'oxymoron, cette tournure empruntée à la rhétorique par la langue de la mystique chrétienne, permet de rapprocher des réalités en apparence incompatibles ; ainsi dans les expressions « sobre ivresse », « ténèbre lumineuse », ici « folie raisonnable » qui se résolvent, dans le mystère chrétien, en une harmonie supérieure.

σκολάζουσιν καὶ σεσαρωμένην αὐτὴν πρὸς ὑποδοχὴν
75 τῶν θεῶν λόγων παρέχωμεν. Καὶ γὰρ ὅταν ἀποφαίνεται
τι Θεὸς ὃ μὴ δεῖ πολυπραγμονεῖσθαι, πίστει παραδέχεσθαι
χρή. Τὸ γὰρ ἐπὶ τῶν τοιούτων περιεργάζεσθαι τὰς αἰτίας
καὶ ἀπαιτεῖν τὰς εὐθύναις καὶ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖν,
τολμηροτάτης καὶ ῥισκοκινδύνου ψυχῆς. Καὶ τοῦτο πάλιν
80 ἀπ' αὐτῶν τῶν Γραφῶν παραστήσαι πειράσομαι.

Ζαχαρίας τις ἦν ἀνὴρ θαυμαστὸς καὶ μέγας, ἀρχιερωσύνη
τετιμημένος, παρὰ τοῦ Θεοῦ τὴν προστασίαν ἐμπειπιστευ-
μένος τοῦ δήμου παντός· οὗτος ὁ Ζαχαρίας εἰσελθὼν εἰς τὰ
ἅγια τῶν ἁγίων, εἰς αὐτὰ τὰ ἄδυστα ἃ μόνῳ τῶν πάντων
85 ἀνθρώπων ἐκείνῳ θέμις ἦν τότε ὄραν — σκοπεῖ πῶς
τοῦ πλήθους παντός ἀντίρροπος ἦν, καὶ λιτὰς ὑπὲρ τοῦ
πλήθους παντός ἀναφέρων τῷ Θεῷ καὶ ἕλω ποιῶν τὸν
Δεσπότην τοῖς οἰκέταις, καθάπερ μεσίτης τις ὢν Θεοῦ
καὶ ἀνθρώπων — εἶδεν ἄγγελον ἔνδον ἐστῶτα καί, ἐπειδὴ
90 ἐξέπληξεν ἢ ὄψις τὸν ἄνθρωπον, φησὶν ἐκεῖνος· « Μὴ

84 εἰς αὐτὰ τὰ ἄδυστα om. VX || 85 σκοπεῖ : καὶ σκοπεῖ VX ||
πῶς] + καὶ Montf. || 86 ὡς ante καὶ add. L¹ VX || 87 ἀναφέρειν
L VX ἀνέφερεν E || ποιεῖν L VX.

1. Pour donner un sens exact à ces affirmations, on les replacera dans le contexte dont le but est de rabaisser les prétentions des Anoméens. Il ne s'agit, en effet, ni d'une condamnation générale portée contre l'intelligence, ni d'une purification de l'esprit qui permette d'atteindre à la connaissance mystique. Jean reprend simplement l'opposition entre la sagesse profane et la sagesse chrétienne qui est connaissance de Dieu éclairée par la grâce.

2. On retrouve dans ce passage le thème majeur des homélies : opposition entre l'enquête qui se mêle de ce qui ne la regarde pas : πολυπραγμονεῖν ou la curiosité indiscreète : περιεργάζεσθαι et la foi : πίστις. Même opposition et même vocabulaire en I, h. 322-323, voir p. 129, note 5.

3. Zacharie n'était pas grand prêtre, comme on pourrait le croire

et comme balayé aux paroles divines qu'il doit accueillir¹. Quand Dieu nous révèle une vérité qui ne doit pas être l'objet d'une recherche indiscreète, il faut l'accueillir dans la foi². A propos de telles révélations, vouloir s'enquérir des causes, procéder à des vérifications, chercher à savoir comment elles se réaliseront, c'est le fait d'une âme pleine d'insolence et de témérité. Voilà ce que j'essaierai à nouveau de vous montrer à partir des Écritures elles-mêmes.

Zacharie était un homme admirable et grand : revêtu du sacerdoce suprême³, il avait reçu de la confiance de Dieu la première place parmi tout le peuple. Or ce même Zacharie, étant entré dans le saint des saints, où lui seul, à l'exclusion de tous les autres hommes, avait alors le droit de porter ses regards⁴ — et vois comme il représentait toute une multitude pour offrir à Dieu les prières de la foule et rendre le Seigneur favorable à ses serviteurs, tel un médiateur⁵ entre Dieu et les hommes ! — étant donc entré dans ce redoutable sanctuaire, il vit un ange qui s'y tenait debout, et comme, à cette vue, il était frappé de stupeur, l'ange lui dit : « Ne crains point, Zacharie,

à première vue à cause des mots ἀρχιερωσύνη et προστασία. Il est étrange que l'orateur ait attribué ce titre à l'époux d'Élisabeth, prêtre du temple de Jérusalem et père de Jean-Baptiste. Ambroise, de son côté, atteste une tradition semblable qu'il essaie d'expliquer, *Exp. evang. sec. Luc.*, 1, 23, SC 45, p. 54 : « Videtur hic Zacharias summus designari sacerdos quia, in priori tabernaculo semper intrabant sacerdotes ministeria consummantes ; in secundo autem semel in anno singularis summus sacerdos. »

4. C'est la liturgie annuelle du grand Jour de l'Expiation qui est ici décrite et non, comme en *Lc* 1, 19, l'offrande bi-quotidienne de l'encens, qui se faisait à l'autel des parfums.

5. Le mot est attesté dans la Septante avec les sens d'arbitre entre Dieu et l'homme : *Job* 9, 33. Il semble bien que Jean, en l'employant dans le sens de médiateur, soit influencé par *Hébr.*, 8, 6 et *I Tim.* 2, 5 où il est question du Christ comme médiateur entre Dieu et les hommes ; c'est le sens dans lequel les Pères emploient ce mot. Le rôle de Zacharie, assimilé au grand prêtre comme intermédiaire entre le peuple et Dieu est d'ailleurs suggéré dans les li. 85-88 : il faisait contrepoids aux fautes du peuple et il présentait à Dieu ses prières.

φοβοῦ, Ζαχαρία· εἰσηκούσθη ἡ δέησις σου καὶ τέξῃ υἱόν. »

Καὶ ποία αὕτη ἀκολουθία ; Ὑπὲρ τοῦ λαοῦ παρεκάλει, ὑπὲρ τῶν ἀμαρτημάτων ἐδεῖτο, συγγνώμην ἤτει τοῖς
95 συνδούλοις, καὶ λέγει· « Μὴ φοβοῦ· ἡκούσθη γὰρ ἡ δέησις σου », καὶ τοῦ ἀκουσθῆναι ἀπόδειξιν ποιεῖται τὸ τεχθῆσθαι παῖδα αὐτῷ τὸν Ἰωάννην. Καὶ μάλα εἰκότως. Ἐπειδὴ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν τοῦ λαοῦ παρεκάλει, ἔμελλε δὲ τίκτειν υἱὸν βοῶντα· « Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ
100 ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου », εἰκότως φησὶν· « Ἠκούσθη ἡ δέησις σου καὶ τέξῃ υἱόν. »

Τί οὖν ἐκείνος ; Τὸ γὰρ ζητούμενον τοῦτό ἐστιν ὅτι τὸ περιεργάζεσθαι τρόπους χρησμάτων θείων ἀσυγγνωστὸν ἐστὶ, τὰς δὲ ἀποφάσεις πίστει δέχεσθαι χρή. Εἶδεν εἰς
105 τὴν ἡλικίαν τὴν ἑαυτοῦ, εἰς τὴν πολιάν, εἰς τὸ σῶμα τὸ ἐξησθενηκός· εἶδεν εἰς τὴν στέρωσιν τῆς γυναικὸς καὶ διηπίστησε καὶ τὸν τρόπον ἐζήτησε μαθεῖν καὶ εἶπε· « Κατὰ τί γινώσκειαι τοῦτο ; » Πῶς, φησὶν, ἔσται τοῦτο ; Ἰδοὺ ἐγὼ γεγήρακα καὶ πεπολιώμαι, καὶ ἡ γυνὴ μου
110 στέραια προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς· ἡ ἡλικία ἄωρος, ἡ φύσις ἄχρηστος· πῶς ἔχει λόγον τὰ ἐπηγγελμένα ; ἐγὼ ὁ σπείρων ἀσθενής· ἡ ἄρουρα ἄγονος. Ἄρ' οὐ δοκεῖ πῶς συγγνώμης ἄξιός ἐστιν ἐξαυτοῦ ἀκολουθίαν

91 Ζαχαρία] + διότι OVX || τέξῃ : ἰδοὺ τέξῃ OVX || 95 φοβοῦ] + Ζαχαρία Duc e cod. Paris. gr. 777 || εἰσηκούσθη V || γάρ om. EG || 97 παιδίον VX || αὐτῷ παῖδα (aut παιδίον) ~ DG OVX || Καὶ μάλα εἰκότως : Καὶ σφόδρα πολλὴ καὶ εὐπρόσωπος V om. O || 108 Πῶς, φησὶν, ἔσται τοῦτο : ὡς εἰ ἔλεγε· πῶς ἔσται τοῦτο VX om. A.

- a. Lc 1, 18.
- b. Jn 1, 29.
- c. Cf. Lc 1, 18.

1. Le mot ἀκολουθία désigne essentiellement une évolution naturelle, une succession, puis, par extension, un enchaînement logique. Voir J. ΔΑΝΙÉΛΟΥ, « Ἀκολουθία chez Grégoire de Nysse »,

car ta prière a été exaucée, et voici que tu engendreras un fils^a. »

Où est donc le rapport logique ? Il priait pour le peuple, il implorait miséricorde pour les péchés, il suppliait que ses frères fussent pardonnés, et l'ange lui dit : « N'aie pas peur, car ta prière a été exaucée », puis il présente comme une preuve qu'elle a été exaucée ce fait qu'il engendrera un fils, à savoir Jean. Et cela est tout à fait justifié. En effet, puisqu'il suppliait pour les transgressions du peuple et qu'il devait engendrer un fils qui crierait : « Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde^b », c'est à bon droit que l'ange dit : « Ta prière a été exaucée et tu engendreras un fils. »

Que fit donc Zacharie ? Ce que nous nous proposons, c'est de montrer que l'on est impardonnable de chercher à savoir comment se réaliseront les oracles divins, et que l'on doit au contraire accueillir ces révélations dans la foi. Il considérait son âge, ses cheveux blancs, son corps affaibli ; il considérait la stérilité de sa femme, et il fut incrédule ; cherchant à apprendre la manière dont cela se ferait, il dit : « A quoi reconnaitrai-je que cela sera ? » c'est-à-dire : « Comment cela pourra-t-il se faire ? » Voici que je suis vieux, le chef blanchi, et que ma femme est stérile et avancée en âge ; ce n'est plus le temps de procréer, la nature s'y refuse. Comment cette promesse serait-elle raisonnable ? Moi, le semeur, je suis sans force et le terrain à ensemer ne produit rien². Certains ne pensent-ils pas qu'il était digne de pardon, lorsqu'il recherchait ainsi l'enchaînement des causes, et qu'il semblait

Rev. Sc. rel., XXVII, 1953, p. 219-249. C'est le cas ici. Jeansouline qu'on ne voit pas tout d'abord le lien entre la prière du « grand prêtre » Zacharie et la réponse de Dieu. Ce lien apparaît, si l'on considère la naissance de Jean-Baptiste, précurseur du Christ « qui enlève le péché du monde ».

2. On relèvera ici un nouveau procédé de rhétorique fréquemment employé par Jean. En partant d'un texte, ici Lc 1, 18, il élabore une petite scène où le personnage se parle à lui-même. Voir *Sur la Providence de Dieu*, X, 1-7 où Abraham, dans une situation analogue, réagit de la même manière et avec le même vocabulaire. Ces deux passages illustrent le même thème : celui de la foi devant une promesse de Dieu qui paraît irréalisable.

ἐπιζητῶν καὶ δοκῶν τι λέγειν εἰκός ; 'Ἄλλ' οὐ τῷ Θεῷ
 115 ἔδοξεν ἄξιός εἶναι. Καὶ μάλα εἰκότως. Ὅταν γὰρ ὁ
 Θεὸς ἀποφαίνεται, λογισμοὺς κινεῖν οὐ χρή, οὐδὲ πραγ-
 μάτων ἀκολουθίαν, οὐδὲ φύσεως ἀνάγκην προβάλλεσθαι,
 οὐδὲ ἄλλο τι τῶν τοιούτων οὐδέν' πάντων γὰρ τούτων
 120 ἀνωτέρα τῆς ἀποφάσεως ἢ δύναμις οὐδενὶ διακοπτομένη
 κωλύματι.

Τί ποιεῖς, ἄνθρωπε ; Ὁ Θεὸς ἐπαγγέλλεται, καὶ ἐπὶ
 ἡλικίαν καταφεύγεις καὶ γῆρας προβάλλῃ ; μὴ γὰρ
 ἰσχυρότερον τὸ γῆρας τῆς ἐπαγγελίας τοῦ Θεοῦ ; μὴ
 γὰρ δυνατωτέρα ἢ φύσις τοῦ δημιουργοῦ τῆς φύσεως ;
 125 οὐκ οἶδας ὅτι ἰσχυρὰ ἔργα λόγων αὐτοῦ ; Ὁ λόγος αὐτοῦ
 τὸν οὐρανὸν ἔστησεν· ὁ λόγος αὐτοῦ τὴν κτίσιν παρήγαγεν·
 ὁ λόγος αὐτοῦ ἀγγέλους ἐποίησεν, καὶ σὺ περὶ γεννήσεως
 ἀμφιβάλλεις ; Διὰ ταῦτα ἠγανάκτησεν ὁ ἄγγελος, καὶ
 οὐδὲ διὰ τὴν ἱερωσύνην συνέγνω· δι' αὐτὴν μένουσιν ἐκολάζετο
 130 μειζόνως. Τὸν γὰρ πλεον τῶν ἄλλων εἰς τιμῆς ἔχοντα
 λόγον καὶ περὶ τὴν πίστιν τῶν ἄλλων πλεονεκτεῖν ἔδει.
 Καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς κολάσεως ; « Ἴδου ἔση σιωπῶν, καὶ
 μὴ δυνάμενος λαλεῖν. » Ἡ γλῶσσά σου, φησί, ἢ διηκόνησε
 πρὸς τὴν τῶν ῥημάτων ἀπιστίαν, αὕτη δέξεται καὶ τὴν
 135 ἐπὶ τῇ ἀπιστίᾳ τιμωρίαν· « Ἴδου ἔση σιωπῶν καὶ μὴ
 λαλῶν, ἕως ἂν γένηται ταῦτα. » Ἐνόησον φιλανθρωπίαν
 Δεσπότου. Ἀπιστεῖς μοι, φησί· νῦν δέχου τὴν κόλασιν,
 καὶ ὅταν διὰ τῶν πραγμάτων παράσχω τὴν ἀπόδειξιν,
 τότε λύω τὴν ὀργὴν· ὅταν μάθῃς ὅτι δικαίως ἐκολάσθης,
 140 τότε σε ἀπαλλάττω τῆς τιμωρίας.

121 Ὁ Θεὸς A : Θεός cett. || ἐπὶ : ἐφ' DG OVX || 125 οἶδας :
 εἶδες A || 129 δι' αὐτὴν : διὰ ταύτην A διὰ τὴν E X || οὐν] + ταύτην
 V καὶ X || 130 μειζόνως om. O || 132-133 καὶ μὴ δυνάμενος λαλεῖν
 A OV om. cett. || 134 τὴν² E OVX om. cett.

a. Le 1, 20.

1. Voir hom. I, li. 343 et la note.

dire des paroles sensées ? Mais Dieu, lui, ne jugea pas qu'il en était digne, il eut certes bien raison, car, lorsque Dieu parle, il ne faut pas mettre en jeu des raisonnements¹, ni prétexter l'enchaînement des causes ou la loi inéluctable de la nature, ni rien de tel, puisque la force de la parole divine est supérieure à tout cela et n'est arrêtée par aucun obstacle.

Que fais-tu, homme² ? Dieu promet, et tu invoques ton âge, tu objectes ta vieillesse ! La vieillesse serait-elle plus forte que la promesse de Dieu ? La nature aurait-elle plus de pouvoir que le créateur de la nature ? Ne sais-tu pas quelles œuvres puissantes accomplissent ses paroles³ ? Sa parole a élevé le ciel, sa parole a produit l'univers, sa parole a fait les anges, et toi, tu doutes quand il s'agit d'une naissance ? Voilà pourquoi l'ange s'est indigné et n'a pas pardonné à Zacharie, même en considération de sa prétrise ; ou plutôt, c'est à cause d'elle qu'il l'a châtié davantage. Car celui qui dépassait les autres au point de vue de la dignité devait aussi l'emporter sur eux par la foi. Et comment fut-il châtié ? « Voici que tu seras muet et que tu ne pourras plus parler^a. » C'est-à-dire : ta langue, qui a servi à exprimer tes paroles incroyables, supportera elle-même le châtement de ton incredulité. « Voici que tu seras muet et que tu ne parleras plus, jusqu'à ce que cet événement s'accomplisse. » Remarque la bonté du Seigneur à l'égard des hommes. Tu ne t'es pas fié à moi, dit-il, reçois maintenant ta punition ; et, lorsque j'aurai prouvé ma véracité par des faits, alors je ferai cesser ma colère ; quand tu reconnaitras que tu as été puni avec justice, alors je te délivrerai du châtement⁴.

2. Une telle apostrophe s'adresse en général, de manière fictive, à l'un des auditeurs, mais ici Jean s'adresse, de manière non moins fictive, à Zacharie. Quel que soit le personnage, l'instauration d'un dialogue imaginaire est encore un procédé de rhétorique destiné à rendre le discours plus vivant. Voir A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève, 1926.

3. Voir *Gen.* 1, 1-26.

4. Le texte de *Le* 1, 20 est à prendre au sens littéral et les termes en sont assez clairs pour n'avoir pas besoin d'être expliqués, mais Jean dégage la portée générale du châtement, tout en prouvant la bonté de Dieu par le discours fictif qu'il lui prête, li. 137-140.

'Ακούεωσαν οἱ Ἄνόμοιοι πῶς ἀγανακτεῖ πολυπραγμο-
 νούμενος ὁ Θεός. Εἰ δὲ ἐκεῖνος ἀπιστήσας τῇ θνητῇ γεννήσει
 κολάζεται, σὺ ὁ τὴν ἀπόρρητον καὶ τὴν ἄνω περιεργα-
 ζόμενος πῶς διαφεύξῃ τιμωρίαν ; εἶπέ μοι. Ἐκεῖνος
 145 οὐκ ἀπεφάνητο, ἀλλὰ μαθεῖν ἠθέλησε, καὶ οὐκ ἔτυχε
 συγγνώμης· σὺ δὲ καὶ εἰδέναι διῆσχυριζόμενος τὰ πᾶσιν
 ἀθέατα καὶ ἀκατάληπτα, ποῖαν ἕξεις ἀπολογίαν ; τίνα
 δὲ οὐκ ἐπισπάσῃ κατὰ σαυτοῦ τιμωρίαν ;

'Ἄλλ' οἱ μὲν περὶ γεννήσεως λόγοι τοὺς προσήκοντας
 150 ἀναμενέτωσαν καιρούς· τῶς δὲ ὁδῷ βαδίζωμεν ἐπὶ τὴν
 προτέραν ὑπόθεσιν, ἧς πρώην τὰ λείψανα κατελίπομεν,
 τὴν ὀλεθρίαν ἐκσπάσαι ῥίζαν ἐπιχειροῦντες, τὴν πάντων
 μητέρα τῶν κακῶν καὶ ὅθεν αὐτοῖς τὰ δόγματα ταῦτα
 ἐβλάστησε. Ποῖα δὲ ἡ ῥίζα τῶν κακῶν πάντων ; Πιστεῦσατε,
 155 φρίκη με κατέχει μέλλοντα αὐτὴν ἐκλαλεῖν· ὀκνῶ γὰρ
 διὰ γλώττης ἐκφέρειν ἃ μελετῶσιν ἐπὶ τῆς διανοίας
 ἐκεῖνοι διαπαντός. Τίς οὖν ἐστὶν ἡ ῥίζα τούτων τῶν κακῶν ;
 Ἐτόλμησεν ἄνθρωπος εἰπεῖν ὅτι Θεὸν οἶδα ὡς αὐτὸς
 ὁ Θεὸς ἑαυτὸν οἶδε. Ταῦτα οὖν ἐλέγχου δεῖται, ταῦτα
 160 ἀποδείξεως ; οὐκ ἀρκεῖ μόνῃ ἡ προφορὰ τῶν ῥημάτων
 δεῖξαι πᾶσαν αὐτῶν τὴν ἀσέβειαν ; Καὶ γὰρ μανία τίς
 ἐστὶ ταῦτα σαφῆς παραπληξία ἀσύγγνωστος, καινότερος

146 καὶ : ὁ καὶ X || τὰ om. CV || 152 ἐκσπάσαι : διασαλεῦσαι DG
 || 154 ἐβλάστησε : ἐβλάστησαν AE.

1. L'interprétation du mot *γέννησις*, quand il s'agit de la génération du Fils par le Père est un des sujets de contestation dans la controverse anoméenne. Jean affirme que cette génération est inexprimable, ἀπόρρητος, et c'est le mystère de la Trinité. Les Anoméens, au contraire, en donnaient une explication claire et logique. Voir hom. I, p. 113, n. 4.

2. Jean souligne que son propos n'est pas un exposé théologique sur la génération du Verbe, qui ne saurait d'ailleurs être qu'une série d'approximations, mais un discours apologétique destiné à extirper « la funeste racine de l'hérésie », qui est une prétention insoutenable de connaître l'essence de Dieu. Voir *Introduction*, p. 14.

Que les Anoméens entendent combien Dieu s'indigne d'être scruté avec indiscretion ! Si Zacharie est puni pour avoir douté d'une naissance humaine, toi qui cherches à pénétrer le mystère inviolable d'une génération d'un ordre supérieur¹, comment échapperas-tu au châtement, dis-moi ? Zacharie n'a rien affirmé, il voulait seulement savoir et il n'a pas trouvé de pardon ; et toi, qui te fais fort de connaître même ce qu'il est impossible à tous de contempler et de comprendre, comment pourrais-tu tenter de te défendre ? Quel châtement n'attireras-tu pas sur toi-même ?

Folie des hommes qui prétendent connaître Dieu Mais, pour parler de la génération divine, attendons le moment opportun². Pour l'instant, revenons à nos propos de la fois précédente, que nous avons laissés l'autre jour en suspens, pour tâcher d'extirper la funeste racine qui est la mère de tous ces maux et à partir de laquelle ont germé ces doctrines qu'ils ont adoptées. Quelle est la racine de tous leurs maux ? Croyez-moi, un frisson d'horreur³ me saisit au moment de la nommer, car je tremble d'exprimer par ma bouche ce qu'ils agitent sans cesse dans leur esprit. Quelle est donc la racine de ces maux ? C'est qu'un homme a osé dire : « Je connais Dieu comme Dieu lui-même se connaît⁴. » Une telle affirmation a-t-elle besoin d'être réfutée ? Exige-t-elle qu'on lui oppose des preuves ? Le seul fait de prononcer ces mots ne suffit-il pas à en manifester toute l'impitété ? Car c'est là une folie évidente, une démente

3. L'importance du mot *φρίκη* et de ses dérivés *φρίκτος*, *φρικώδης*, *φρικτός* a été signalée et leur sens étudié dans l'*Introduction*, p. 36-37.

4. Les théories d'Eunome sur la connaissance que l'homme peut avoir de l'essence divine sont exposées dans son *Apologia*, PG 30, 837-868. La réfutation en a été faite par BASILE, *Adversus Eunomium*, PG 29, 497-773 et GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, PG 45, 248-1121 ; éd. Jaeger, vol. I et II. La réponse d'Eunome, *Apologia apologiae*, dont nous ne possédons plus que des extraits, nous est connue par Grégoire de Nyse.

ἀσεβείας τρόπος· οὐδείς τοιοῦτον οὐδὲν οὐδέποτε οὔτε
 165 εἰς νοῦν βαλέσθαι, οὔτε διὰ τῆς γλώττης προενεγκεῖν
 ἐτόλμησεν.

Ἐννόησον, ἄθλιε καὶ ταλαίπωρε, τίς εἶ καὶ τίνα περιερ-
 γάζῃ· ἄνθρωπος ὢν Θεὸν πολυπραγμονεῖς ; Ἄρκεῖ γὰρ
 τὰ ὀνόματα ψιλὰ τῆς ἀνοίας δεῖξαι τὴν ὑπερβολὴν,
 ἄνθρωπος γῆ καὶ σποδὸς ὑπάρχων, σὰρξ καὶ αἷμα,
 170 χόρτος καὶ ἄνθος χόρτου, σκιὰ καὶ καπνὸς καὶ ματαιότης,
 καὶ εἶ τι τούτων ἀδρανέστερον καὶ εὐτελέστερον. Καὶ μὴ
 νομίσητε κατηγορίαν εἶναι τῆς φύσεως τὰ λεγόμενα·
 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ταῦτα λέγω, ἀλλ' οἱ προφῆται ταῦτα φιλο-
 σοφοῦσιν, οὐκ ἀτιμάζοντες ἡμῶν τὸ γένος, ἀλλὰ κατα-
 175 στέλλοντες τῶν ἀνοήτων τὸ φύσημα· οὐκ ἐξευτελίζοντες
 ἡμῶν τὴν φύσιν, ἀλλὰ ταπεινοῦντες τῶν μαινομένων τὴν
 ἀπόνοιαν. Εἰ γὰρ τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα εἰρηκότων ἐκείνων
 ὅμως ἐφάνησάν τινες οἱ τοῦ διαβόλου τὴν μεγαληγορίαν
 νικήσαντες, εἰ μηδὲν τούτων εἴρητο, ποῦ οὐκ ἂν ἐξελάκτι-
 180 σαν ἀπονοίας ; εἰπέ μοι. Ἐχουσι τὸ φάρμακον ἐπικείμενον

168 ὀνόματα : νοήματα A || 169 ὑπάρχων om. A DG O || 180
 Ἐχουσι : Εἰ ἔχουσι X.

1. Gen. 18, 27.
2. Matth. 16, 17.
3. Is. 40, 6.
4. I Chron. 29, 15.
5. Ps. 101, 4.
6. Ps. 38, 5.

7. Parmi les Pères de l'Église, Jean est un des représentants les plus convaincus de l'humanisme chrétien. Le souci de défendre les droits de la raison et la dignité de la nature humaine se manifeste chaque fois que la controverse pourrait laisser planer un doute sur ce point.

8. Le verbe φιλοσοφεῖν, pour une bonne partie des sens qu'il recouvre chez les païens et chez les chrétiens, implique réflexion, méditation. Dans les passages bibliques auxquels Jean fait allusion,

impardonnable, une espèce toute nouvelle d'impiété ; jamais encore personne n'avait eu l'audace de mettre rien de pareil dans son esprit ou de l'exprimer par sa bouche.

Considère donc, pauvre malheureux, qui tu es et à qui tu prétends étendre ta curiosité ! Toi qui es un homme, tu te mêles de tenir Dieu sous ton regard ? Ces noms à eux seuls suffisent à montrer l'excès de ta folie : l'homme, il est terre et cendre¹, chair et sang², herbe et fleur de l'herbe³, ombre⁴, fumée⁵ et vanité⁶, à moins qu'il n'existe encore des choses de moindre consistance et de moindre prix auxquelles il faudrait le comparer. Et ne croyez pas qu'en disant cela je veuille accuser la nature⁷. D'ailleurs ce n'est pas moi qui parle, ce sont les écrivains sacrés qui expriment ainsi leurs réflexions⁸, non pas pour jeter l'opprobre sur notre race, mais seulement pour rabaisser l'arrogance des insensés ; non pas parce qu'ils méprisent notre nature, mais parce qu'ils veulent humilier l'orgueilleux délire⁹ de ces fous. Puisque, en effet, malgré des paroles si nombreuses et si fortes, il s'est encore trouvé des gens pour surpasser le diable en vantardise¹⁰, si aucune de ces paroles n'avait été prononcée, où leur arrogance n'aurait-elle pas lancé des ruades, dis-moi ? Si, ayant le remède sous la main, ils restent

cette méditation se déroule devant Dieu et c'est par référence à Dieu qu'elle aboutit à un sentiment d'humilité.

9. Étymologiquement, l'ἀπόνοια consiste à s'éloigner de la raison et c'est pourquoi on trouve ce mot rapproché de μανία et de μαινεσθαι. Dans le vocabulaire moral, cet éloignement de la raison conduit infailliblement à l'orgueil, d'où le sens d'orgueil pris par le mot ἀπόνοια. Dans le *De sacerdot.*, III, 1, PG 48, 640, le rapprochement est significatif : « Si on m'avait offert la royauté et si j'avais refusé, personne ne m'aurait accusé d'orgueil, ἀπόνοια, mais tous m'auraient accusé de folie, ἄνοια. » Ce sens d'orgueil fait que le mot s'applique tout naturellement aux hérétiques dont l'erreur est, en général, inspirée par l'orgueil. C'est le cas ici.

10. Μηγαληγορία dans le sens de vantardise se trouve, mais au pluriel, en poésie. ESCHYLE, *Sept.*, 7, 565 ; EURIPIDE, *Herakl.*, 356. Il n'est pas rare de rencontrer chez Jean des termes empruntés à la langue poétique. Un relevé systématique de ces termes pourrait donner lieu à une étude intéressante.

καὶ ἔτι φλεγμαίνουσι· καὶ ποῦ οὐκ ἂν ὄγκου καὶ ἀπονοίας ἐξεφυσήθησαν, εἰ μὴ τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα ἀπεφήναντο περὶ τῆς φύσεως τῆς ἀνθρωπίνης ἐκεῖνοι ; Ἄκουσον γοῦν τί φησιν ὁ δίκαιος πατριάρχης περὶ ἑαυτοῦ· « Ἐγὼ δέ
185 εἰμι γῆ καὶ σποδός. » Θεῶ διελέγετο, καὶ οὐκ ἐπήρηλ αὐτὸν ἢ παρρησία· αὕτη μὲν οὖν, αὕτη μετριάζειν αὐτὸν ἀνέπειθεν. Οὗτοι δὲ οὐδὲ τῆς σκιᾶς ὄντες ἄξιοι τῆς ἐκείνου, τῶν ἀγγέλων αὐτῶν μείζους ἑαυτοὺς εἶναι νομίζουσιν, ὅπερ ἐσχάτης ἐστὶ μανίας ἀπόδειξις.

- 190 Θεόν, εἶπέ μοι, περιεργάζη τὸν ἄναρχον, τὸν ἀναλλοίωτον, τὸν ἀσώματον, τὸν ἄφθαρτον, τὸν πανταχοῦ παρόντα, καὶ πάντα ὑπερβαίνοντα καὶ ἀνωτέρω τῆς κτίσεως ἀπάσης ὄντα. Ἄκουσον τί φιλοσοφοῦσιν οἱ προφήται περὶ αὐτοῦ καὶ φοβήθητι· « Ὁ ἐπιβλέπων ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ποιῶν
195 αὐτὴν τρέμει. » Εἶδε μόνον καὶ ἐσάλευσε τὴν τοσαύτην καὶ τηλικαύτην γῆν. « Ὁ ἀπτόμενος τῶν ὀρέων, καὶ καπνίζονται ... ὁ σείων τὴν ὑπ' οὐρανὸν ἐκ θεμελίων, καὶ οἱ στύλοι αὐτῆς σαλεύονται· ὁ ἀπειλῶν τῇ θαλάσῃ καὶ ξηραίνων αὐτήν· ὁ λέγων τῇ ἀβύσσῳ· Ἐρημώθησιν. »
200 « Ἡ θάλασσα εἶδε καὶ ἔφυγεν· ὁ Ἰορδάνης ἀνεχώρησεν εἰς τὰ ὀπίσω· τὰ ὄρη ἐσκίρτησαν ὡσεὶ κριοὶ καὶ οἱ βουνοὶ ὡς ἀρνία προβάτων. » Πᾶσα ἡ κτίσις σαλεύεται, δέδοικε, τρέμει· μόνοι δὲ οὗτοι καταφρονοῦσιν, ὑπερορῶσιν,

181 καὶ ποῦ : ποῦ X || 192 ἀνωτέρω : ἀνώτερον A O.

- a. Gen. 18, 27.
b. Ps. 103, 32.
c. Ps. 103, 32.
d. Job 9, 6.
e. Cf. Is. 51, 10.
f. Is. 44, 27.
g. Ps. 113, 3-4.

1. Le vocabulaire moral utilise volontiers les termes médicaux indiquant une enflure pour décrire les effets de l'orgueil. Voir *In*

encore enflés¹, jusqu'à quel point se serait gonflé leur orgueil insensé, si les écrivains sacrés n'avaient pas parlé si souvent et si bien de la nature humaine ? Écoute donc ce que dit de lui-même le saint patriarche² : « Moi, je suis terre et cendre³. » Il conversait avec Dieu, mais c'était justement cette faculté de lui parler qui, bien loin de l'enorgueillir, l'incitait à la modestie. Et des hommes qui ne valent même pas l'ombre de ce patriarche, se croient plus grands que les anges eux-mêmes ! C'est la preuve que leur folie est à son comble.

Et c'est Dieu, dis-moi, que tu prétends tenir sous ton regard, Dieu, l'être qui n'a pas eu de commencement, qui ne subit pas de changement, l'incorporel, l'incorruptible³, celui qui est partout présent, qui surpasse toutes choses et qui est supérieur à l'univers tout entier ? Écoute les réflexions que font à son sujet les écrivains sacrés, et sois saisi de crainte : « Il jette les yeux sur la terre et la fait trembler⁴. » Il lui suffit donc d'un regard pour ébranler l'étendue si vaste de la terre. « Il touche les montagnes et elles deviennent de la fumée⁵... Il secoue la terre sous le ciel à partir de ses fondements, et ses colonnes sont ébranlées⁶. » Il menace la mer et la met à sec⁷. « Il dit à l'abîme : Tu seras changé en désert⁸. » « La mer le vit et s'enfuit. Le Jourdain retourna en arrière. Les montagnes bondirent comme des béliers, et les collines comme les petits des brebis⁹. » Tout l'univers est ébranlé, effrayé,

epist. ad Rom. hom., XX, 4, PG 60, 601, les apostrophes à l'homme orgueilleux : Τί τὸ στήθος φυσᾶς... φλεγμαίνων πάντοθεν. Cf. *I Cor.* 8, 1 : Ἰνώσις φυσιοῦ.

2. Il s'agit d'Abraham intercédant auprès de Yaveh pour les quelques justes de Sodome.

3. L'emploi de ces adjectifs appliqués à Dieu se trouve déjà chez les Apologistes. Voir E.J. GOODSPEED, *Index apologeticus...*, Leipzig, 1912. Mais la position des partisans d'Eunome les oblige à refuser ces épithètes au Fils de Dieu qui est l'une de ses créatures. Au contraire, GRÉGOIRE DE NYSSSE, *Contra Eunomium* III (= VIII Migne), VI, 10-11, Jaeger, p. 189, explique pourquoi toutes les épithètes données au Père s'appliquent au Fils. Il peut être dit ἀφθαρτός, ἀίδιος, ἀνάρχος. Ces épithètes font partie de l'argumentation anti-eunomienne. Voir BASILE, *Adv. Eunom.* I, 7, PG 29, 525 C.

ἐξευτελίξουσιν τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν· οὐ γὰρ ἂν εἴποιμι

205 τὸν ἀπάντων Δεσπότην.

Πρώην μὲν οὖν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄνω δυνάμεων ἐσωφρο-
νίζομεν, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, τῶν Χερουβίμ, τῶν
Σεραφίμ· νῦν δὲ ἀπὸ τῆς ἀναισθήτου κτίσεως, καὶ οὐδὲ
ἐντεῦθεν ἐντρέπονται. Οὐχ ὀρᾶς τουτονὶ τὸν οὐρανόν,

210 πῶς καλός, πῶς μέγας, πῶς τῷ ποικίλῳ τῶν ἄστρον
ἐστεφάνωνται χορῷ ; πόσον διήρκεσε χρόνον ; Πεντακισχίλια
γὰρ καὶ πλείω λοιπὸν ἔστηκεν ἔτη, καὶ τὸ πλῆθος τοῦ
χρόνου οὐκ ἐπήγαγεν αὐτῷ γῆρας· ἀλλ' ὥσπερ σῶμα
νέον καὶ σφριγῶν ἀνθοῦσαν ἔχει καὶ ἐνακμάζουσαν αὐτῷ

215 τῆς ἡλικίας τὴν ὥραν, οὕτω δὴ καὶ οὐρανὸς ὅπερ ἐξ
ἀρχῆς ἔλαχε κάλλος διετήρησε καὶ οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου
γέγονεν ἀσθενέστερος. Ἄλλὰ τοῦτον τὸν καλόν, τὸν μέγαν,
τὸν φαιδρόν, τὸν κατηστερωμένον, τὸν διαρκῆ, τὸν ἐπὶ
τοσοῦτον ἔστηκότα χρόνον, ὁ Θεὸς οὗτος, ὃν σὺ περιεργάζῃ

220 καὶ τῇ τῶν οἰκείων λογισμῶν ὑποβάλλεις περιγραφῆν,
ὡς ἂν εἰ παίζων τις καλύβην ποιήσειεν, οὕτω μετ' εὐκολίας
εἰργάσατο. Καὶ τοῦτο ἐμφαίνων ὁ Ἡσαΐας ἔλεγεν· « Ὁ
στήσας τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ καμάραν καὶ διατείνας αὐτὸν
ὡς σκηνὴν ἐπὶ τῆς γῆς. » Ἄλλὰ τὴν γῆν βούλει ἰδεῖν ;

225 ἀλλὰ καὶ ταύτην ὡς οὐδὲν ἐποίησε. Περὶ μὲν γὰρ ἐκείνου
λέγει· « Ὁ στήσας τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ καμάραν καὶ διατείνας
αὐτὸν ὡς σκηνὴν ἐπὶ τῆς γῆς », περὶ δὲ ταύτης· « Ὁ
κατέχων τὸν γύρον τῆς γῆς, ὁ ποιήσας τὴν γῆν ὡς οὐδὲν »,
τὴν τοσαύτην καὶ τηλικαύτην.

230 Ἐνόησον γὰρ πόσον μὲν ὀρῶν ὄγκον, πόσα δὲ ἀνθρώπων

207-208 τῶν Σεραφίμ om. A || 208 δὲ om. A DG VX || 219 ὁ Θεὸς
οὗτος om. A || οὗτος om. X || σὺ : αὐτὸς οὐ AC om. DG O || 220
περιγραφῆν] + ὁ Θεὸς ACL || 225 γὰρ : οὖν VX || 228 οὐδὲν] + Ὀρᾶς
πῶς οὐδὲν εἶπε VX.

a. Is. 40, 22.

b. Is. 40, 22-23.

tremblant ; seuls ces gens méprisent, dédaignent, négligent
leur propre salut¹, pour ne pas dire le maître du monde.

L'autre jour nous les invitions à la sagesse par l'exemple
des vertus d'en haut, des anges, des archanges, des Ché-
rubins, des Séraphins² ; aujourd'hui c'est par l'exemple
de la création insensible³, et ils ne se laissent pourtant
pas encore émouvoir. Ne vois-tu pas ce ciel, comme il est
beau, comme il est grand, comme il est couronné par le
chœur chamarré des astres ? Depuis combien de temps
dure-t-il ? Voilà cinq mille ans, et davantage encore,
qu'il subsiste, sans que cette masse de siècles lui ait fait
subir les atteintes de la vieillesse. Comme un corps jeune
et gonflé de sève qui garde dans tout son éclat et toute sa
fraîcheur la fleur du premier âge, ainsi le ciel a conservé
la beauté qui lui est échue à l'origine, et le temps ne l'a
nullement affaibli. Or ce ciel si beau, si grand, si brillant,
ce ciel étoilé, inaltérable, qui subsiste depuis si longtemps,
c'est ce même Dieu — que tu prétends tenir sous ton regard
et faire entrer dans les limites de tes propres pensées —
qui l'a fait avec autant de facilité qu'un homme construirait
en se jouant une cabane. C'est ce qu'exprime Isaïe en
disant : « Il a dressé le ciel comme un dais et l'a déployé
comme une tente au-dessus de la terre^a. » Et veux-tu
regarder aussi la terre ? Mais il l'a faite aussi comme si ce
n'était rien. Car, si le prophète dit du ciel : « Il l'a dressé
comme un dais et déployé comme une tente au-dessus de
la terre », il dit de celle-ci : « Il embrasse le contour de la
terre, il l'a faite comme si ce n'était rien^b », cette si grande
et si vaste étendue.

Songe en effet à la masse des montagnes, aux innom-

1. Jean se refuse à dire que les Anoméens font bon marché
de Dieu, ce qui est le sens de ἐξευτελίξω, formé par la koinè sur εὐτελής,
qui a peu de prix. Il préfère dire qu'ils font bon marché de leur
salut, évidemment compromis par leurs erreurs théologiques.

2. Voir hom. I, 302-327.

3. La preuve de l'existence de Dieu par la création occupe une
place traditionnelle dans les traités sur la Providence. Voir l'œuvre
de Jean sous ce titre, chap. VII, où il développe ce thème dans un
véritable élan lyrique et selon le même plan : d'une part : terre
montagne, genre humain, d'autre part : Vertus des cieux.

ἔθνη, πόσα δὲ ὕψη καὶ πλήθη φυτῶν, πόσας δὲ πόλεις
καὶ πόσα οἰκοδομημάτων μεγέθη καὶ πόσα τετραπόδων,
θηρίων, ἔρπετων πλήθη παντοδαπῶν ἐπὶ τὸν νῶτον
φέρει τὸν ἑαυτῆς. Ἄλλ' ὅμως τὴν τοιαύτην καὶ τοσαύτην
235 οὕτως εὐκόλως ἐποίησεν, ὡς καὶ τὸν προφήτην, μηδὲ
παράδειγμα τῆς εὐκολίας δυνάμενον εὐρεῖν, εἰπεῖν ὅτι
τὴν γῆν ἐποίησεν « ὡς οὐδέν ».

Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἤρκει τὰ μεγέθη καὶ τὰ κάλλη τῶν
ὀρωμένων τοῦ δημιουργοῦ παραστήσαι τὴν δύναμιν,
240 ἀλλὰ πολλῶ τῷ μέτρῳ ἐλείπετο τοῦ μεγέθους καὶ τῆς
ἰσχύος τοῦ πεποιηκότος αὐτὰ ἀπάσης, εὗρον ἕτερον οἱ
προφήται τρόπον, δι' οὗ κατὰ δύναμιν τὴν ἑαυτῶν ἰσχυσαν
παραδηλώσαι τι πλέον ἡμῖν περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως.
Ποῖον δὴ τοῦτον ; Τὸ μὴ τὰ μεγέθη προθεῖναι τῶν κτισμάτων
245 μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν τρόπον τῆς δημιουργίας εἰπεῖν,
ἵν' ἐκατέρωθεν, καὶ ἐκ τοῦ μεγέθους τῶν γεγενημένων
καὶ ἐκ τῆς κατὰ τὴν δημιουργίαν εὐκολίας, δυνηθῶμεν
ἀξίαν τινὰ κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν ἔννοιαν λαβεῖν
περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως. Μὴ τοῖνυν τὸ μέγεθος ἐξέταζε
250 μόνον τῶν γεγενημένων, ἀλλὰ καὶ τὴν εὐκολίαν τοῦ
πεποιηκότος.

Οὐκ ἐπὶ γῆς δὲ τοῦτο ἐνδείκνυται μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπ'
αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ἀνθρώπων. Νῦν μὲν γὰρ φησιν·
« Ὁ κατέχων τὸν γύρον τῆς γῆς, καὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐν
255 αὐτῇ ὡσεὶ ἀκρίδας », νῦν δὲ φησιν· « Πάντα τὰ ἔθνη
ὡς σταγῶν ἀπὸ κάδου ἐναντίον αὐτοῦ. » Μὴ ἀπλῶς
παρέλθῃς τὸν λόγον, ἀλλ' ἀνάπτυσσον τὸ εἰρημένον καλῶς

233-234 τῶν νῶτων... τῶν E DG || 244 τοῦτο D O || 246 ἵν' : ἵνα
X ὄν A || 248 ἔννοιαν λαβεῖν : εὐνοιαν λαλεῖν A || 255 φησιν om. VX
|| 255-256 Ὡς στάγων ἀπὸ κάδου πάντα τὰ ἔθνη ~ CE DG VX.

a. Is. 40, 22.

b. Is. 40, 15.

brables peuples des hommes, aux plantes, si variées et luxuriantes, au nombre des villes et des grandes constructions, à celui enfin des quadrupèdes, des bêtes sauvages et des animaux de toute espèce qu'elle porte sur son dos ! Et pourtant, telle qu'elle est dans son immense étendue, il l'a faite si aisément que le prophète, ne pouvant trouver une comparaison pour rendre cette aisance, a dit qu'il avait créé la terre « comme si ce n'était rien ».

Étant donné que la grandeur et la beauté des choses visibles ne suffisent pas à faire comprendre la puissance du créateur et qu'elles sont restées très en deçà de la grandeur et de la force entières de celui qui les a faites, les écrivains sacrés ont trouvé une autre moyen par lequel ils sont parvenus autant qu'ils l'ont pu à nous révéler davantage la puissance de Dieu. Quel est-il ? En ne se contentant pas de mettre sous nos yeux la grandeur de la création, mais en nous disant la façon dont elle a été faite : ainsi, c'est de deux côtés à la fois, en considérant d'une part la grandeur de l'œuvre accomplie, et d'autre part l'aisance avec laquelle elle a été menée à bien, que nous pouvons, dans la mesure de nos forces, nous faire une juste idée de la puissance de Dieu. Ne t'attache donc pas seulement à la grandeur des choses créées, mais aussi à l'aisance de celui qui les a faites.

Et cela n'apparaît pas seulement à propos de la terre, mais aussi à propos du genre humain lui-même. En effet, tantôt le prophète dit : « Il embrasse le contour de la terre et ceux qui l'habitent, pareils à des sauterelles^a », et tantôt il dit : « Tous les peuples sont devant lui comme une goutte qui tombe d'un vase^b. » N'écoute pas ces paroles avec une attention superficielle, mais creuse-les et examine-les avec soin. Fais le compte de tous les peuples¹ :

littérature chrétienne. Plutôt qu'aux listes des géographes profanes dont on trouve des exemples chez Ammien Marcellin ou dans l'*Expositio totius mundi*, SC 124, les auteurs chrétiens se réfèrent aux *Actes des Apôtres* (2, 9-11) et aux Apologues énumérant les peuples convertis au christianisme (ARNOBE, *Adv. Nat.*, II, 12 ; CSSEL, 4, p. 56-57) : voir COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne* III, 66, SC 141, p. 507 et la note 66, 8.

1. Ces énumérations de peuples sont traditionnelles dans la

καὶ ἐξέτασον· ἀναλόγισαι πάντα τὰ ἔθνη, Σύρους, Κίλικας, Καππαδόκας, Βιθυνούς, τοὺς τὸν Εὐξείνιον πόντον οἰκοῦντας, 260 Θράκην, Μακεδονίαν, τὴν Ἑλλάδα πάσαν, τοὺς ἐν ταῖς νήσοις, τοὺς ἐν τῇ Ἰταλίᾳ, τοὺς ὑπὲρ τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην, τοὺς ἐν ταῖς νήσοις ταῖς Βρεττανικαῖς, Σαυρομάτας, Ἰνδούς, τοὺς τὴν τῶν Περσῶν οἰκοῦντας γῆν, τὰ ἄλλα τὰ ἄπειρα γένη καὶ φύλα ὧν οὐδὲ τὰ ὀνόματα 265 ἴσμεν· ἀλλὰ πάντα ταῦτα τὰ ἔθνη «... ὡς σταγῶν, φησὶν, ἀπὸ κάδου ἐναντίον αὐτοῦ». Πόσον μέρος εἶ τῆς σταγόνης ταύτης, εἰπέ μοι, ὅτι περιεργάζῃ τὸν Θεὸν ᾧ «πάντα τὰ ἔθνη ὡς σταγῶν ἀπὸ κάδου» ;

Καὶ τί χρὴ λέγειν περὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάττης 270 καὶ ἀνθρώπων φύσεως ; Ἀναβῶμεν ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν τῷ λόγῳ καὶ ἐπὶ τοὺς ἀγγέλους ἔλθωμεν. Ἴστε γὰρ δήπου τοῦτο ὅτι τῆς κτίσεως τῆς ὀρωμένης ταύτης εἰς ἄγγελος μόνος ἀντίρροπός ἐστι· μᾶλλον δὲ καὶ πολλῷ τιμώτερος. Εἰ γὰρ ἀνθρώπου δικαίου ἄξιός οὐκ ἂν εἴη 275 πᾶς ὁ κόσμος, καθὼς ὁ Παῦλος φησὶν «...ὧν οὐκ ἦν ἄξιός ὁ κόσμος οὗτος», πολλῷ μᾶλλον ἀγγέλου οὐκ ἂν γένοιτό ποτε ἄξιός· πολλῷ γὰρ τῶν δικαίων ἄγγελοι μείζους. Ἄλλ' ὅμως μυρίαὶ μυριάδες εἰσὶν ἀγγέλων ἄνω καὶ χίλια χιλιάδες εἰσὶν ἀρχαγγέλων καὶ θρόνοι καὶ 280 κυριότητες καὶ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ ἄπειροι δῆμοι ἀσωμάτων δυνάμεων καὶ φύλα ἀμύθητα καὶ ταύτας ἀπάσας τὰς δυνάμεις μετὰ τσαύτης εὐκολίας ἐποίησε μεθ' ὅσης οὐδεὶς λόγος παραστήσαι δύναται. Ἦρκεσε γὰρ αὐτῷ τὸ θελήσαι πρὸς ἅπαντα καὶ καθάπερ ἡμῖν ἡ 285 βούλησις οὐ παρέχει κάματον, οὕτως οὐδὲ ἐκείνῳ τὸ δημιουργῆσαι τσαύτας καὶ τηλικαύτας δυνάμεις. Καὶ τοῦτο ὁ προφήτης ἐμφαίνων ἔλεγε· « Πάντα ὅσα ἠθέλησεν

265 ταῦτα πάντα ~ L G OVX || 275 φησὶν : δείκνυσι λέγων X || 278 Ἄλλ' ὅμως om. X || ὅμως] + καὶ D || 279 καί² om. X || καί³ om. CL X || 288 δυνήσεται A DG.

Syriens, Ciliciens, Cappadociens, Bithyniens, habitants des rives du Pont-Euxin, de la Thrace, de la Macédoine, de toute la Grèce, des îles, de l'Italie, et, au delà des régions qui nous sont familières, ceux des îles Britanniques, de Sarmatie, de l'Inde, les habitants de la Perse, puis d'autres peuples et nations innombrables dont nous ne savons pas même les noms, et tous ces peuples, dit le prophète, « sont devant lui comme une goutte qui tombe d'un vase ». Quelle fraction es-tu donc de cette goutte, dis-moi, toi qui prétends connaître à fond ce Dieu, pour qui tous les peuples sont « comme une goutte qui tombe d'un vase » ?

Mais pourquoi faut-il parler du ciel, de la terre, de la mer et du genre humain ? Élevons-nous par notre propos au-dessus du ciel et parvenons jusqu'aux anges. Vous savez sans doute qu'un seul ange vaut autant que toute la création visible, ou plutôt qu'il lui est bien supérieur. En effet, si le monde entier n'est pas digne d'un homme juste, comme le montre Paul lorsqu'il dit : « Eux dont ce monde n'était pas digne...^a », à bien plus forte raison ne saurait-il jamais être digne d'un ange, puisque les anges surpassent de beaucoup les justes. Et pourtant, il y a là-haut dix mille myriades d'anges et mille milliers d'archanges, et les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, des peuples infinis de vertus¹ incorporelles et des tribus innombrables, et toutes ces vertus ont été créées par lui avec une telle aisance qu'aucune parole ne peut le faire comprendre. En toutes choses il lui a suffi de vouloir, et, de même que l'acte de la volonté ne nous cause aucune fatigue, c'est sans plus d'effort qu'il a créé tant de si éminentes vertus. C'est ce que révélait l'écrivain sacré lorsqu'il disait : « Tout ce qu'il a voulu, il l'a fait dans le

a. Hébr. 11, 38.

1. Le mot δυνάμεις, vertus, peut être soit le terme générique désignant l'ensemble des esprits bienheureux, soit le nom propre d'une catégorie d'anges (voir *Introduction*, p. 42) : c'est pourquoi nous l'avons écrit tantôt avec une minuscule, tantôt avec une majuscule.

ἐποίησεν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῆ. » Ὅρας ὅτι οὐχι
 πρὸς τὴν δημιουργίαν τῶν ἐν τῇ γῆ μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς
 290 τὴν κτίσιν τῶν ἄνω δυνάμεων ἤρκεσεν ἡ θέλησις αὐτοῦ
 μόνη ;

Ταῦτα οὖν ἀκούων οὐ θρηνεῖς σαυτόν, εἰπέ μοι, καὶ
 κατορύττεις πρὸς τοσοῦτον ἀπονοίας ἀρθεῖς, ὅτι ὄν δοξάζειν
 χρῆ μόνον καὶ προσκυνεῖν, τοῦτον ὡς ἔν τι τῶν εὐτελεστάτων
 295 πραγμάτων περιεργάζεσθαι φιλονεικεῖς καὶ πολυπραγμονεῖς ;
 Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος ὁ πολλῆς σοφίας ἐμπεπλησμένος
 ὄρων τὴν ἀσύγκριτον ὑπεροχὴν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν εὐτέλειαν
 τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, πρὸς τοὺς περιεργαζομένους
 αὐτοῦ τὰς οἰκονομίας ἀγανακτῶν καὶ μετὰ πολλῆς
 800 δυσχεραίνων τῆς σφοδρότητος ἔλεγε· « Μενοῦν γε, ὦ
 ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ ; » Τίς
 εἶ ; ἐνόησον σοῦ τὴν φύσιν πρότερον· οὐδὲν γάρ ἐστιν
 ὄνομα εὐρεῖν δυνάμενον παραστήσαι σου τὴν οὐδένειαν.

Ἄλλ' ἐρεῖς ὅτι ἀνθρωπὸς εἰμι ἐλευθερία τετιμημένος.
 805 Ἄλλ' ἐτιμήθης οὐχ ἵνα εἰς ἀντιλογίαν τῇ ἐλευθερίᾳ,
 ἀλλ' ἵνα τῇ τιμῇ πρὸς ὑπακοὴν καταχρήση τοῦ τετιμηκότος.
 Ἐτίμησέ σε ὁ Θεὸς οὐχ ἵνα αὐτὸν ὑβρίζης, ἀλλ' ἵνα
 δοξάζης· ὑβρίζει δὲ ὁ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ περιεργαζόμενος.
 Εἰ γὰρ τὸ μὴ περιεργάζεσθαι τὰς ἐπαγγελίας αὐτοῦ

288 οὐχι : οὐ G O || 289 τὴν del. Montf. || 295 πολυπραγμονεῖν
 E X || 303 οὐδένειαν EL VX : οὐθενίαν A οὐδενίαν C εὐτέλειαν DG O.

- a. Ps. 134, 6.
 b. Rom. 9, 20.

1. On a vu dans la première homélie que les verbes περιεργάζεσθαι
 et πολυπραγμονεῖν, p. 120, note 5 et p. 121, note 1, étaient employés
 avec un sens nettement péjoratif. On les retrouve opposés cette fois
 à un couple de deux autres verbes non moins fréquents δοξάζειν,
 et προσκυνεῖν, par lesquels Jean dicte à l'homme l'attitude qu'il
 doit avoir devant Dieu.

2. Transposant la tradition stoïcienne du sage, seul véritablement
 libre (voir *SVF*, III, p. 85 s. et 154-156, *Sapiens diues, formosus*,

ciel et sur la terre^a. » Tu vois que ce n'est pas seulement à la
 création des choses terrestres, mais aussi à celle des vertus
 d'en haut que sa volonté toute seule a suffi.

En écoutant cela, ne pleures-tu pas sur toi-même,
 dis-moi, et ne rentres-tu pas sous terre, toi qui t'es porté
 jusqu'à ce comble de démente à l'égard de celui qu'il faut
 seulement glorifier et adorer, de vouloir à l'envi le scruter
 et l'examiner¹ comme l'objet le plus ordinaire ? C'est
 pourquoi Paul, qui était rempli de toute sagesse, considé-
 rant l'excellence incomparable de Dieu et la médiocrité
 de la nature humaine, s'indignait contre ceux qui préten-
 dent pénétrer ses plans et, dans sa colère, s'écriait avec
 une grande véhémence : « O homme, qui donc es-tu pour
 donner à Dieu la réplique^b ? » Oui, qui es-tu ? Songe
 d'abord à ta nature : on ne saurait trouver aucun mot
 capable d'exprimer ton néant.

La distance Mais diras-tu, en tant qu'homme,
est grande entre je possède le privilège de la
Dieu et l'homme liberté². — Oui, mais ce privilège,
 tu ne l'as pas reçu pour qu'il te
 serve à discuter, mais pour qu'il te permette d'obéir à
 celui qui te l'a donné. Dieu t'a fait cet honneur, non pour
 que tu l'outrages, mais bien pour que tu le glorifies³ ;
 or celui-là l'outrage, qui scrute avec curiosité son essence.
 En effet, si on le glorifie en acceptant ses promesses sans

liber), Jean place la véritable liberté dans la consécration de la vie
 tout entière au Christ : Οὐ γὰρ ἐστὶν ἐλεύθερος ἀλλ' ἡ μόνος ὁ Χριστῷ
 ζῶν, *A Théodore, Lettre*, 5 (PG 47, 314), *SC* 117, p. 72.

3. Le verbe δοξάζειν, *rendre gloire à Dieu*, est particulièrement
 aimé de Jean. Avec εὐχαριστεῖν, on peut dire qu'il forme l'accord
 dominant de sa spiritualité. La tradition lui met sur les lèvres au
 moment de mourir une phrase qui la résume : Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἔ-
 νεκα. Mais la gloire rendue à Dieu ne s'exprime pas seulement par des
 louanges. C'est la vie du chrétien qui, selon la doctrine paulinienne
 (*I Cor.* 10, 31) doit être louange à Dieu, *In kalend.*, 3, PG 48, 957.
 Cf. *In epist. ad Rom. hom.*, VIII, 6, PG 60, 462 : « Rendons-lui gloire,
 nous aussi et par la foi et par les œuvres. » C'est évidemment le
 thème de la gloire rendue à Dieu par la foi qui domine dans nos
 homélies.

310 δοξάζειν αὐτόν ἐστι, τὸ πολυπραγμανεῖν καὶ διερευνᾶσθαι οὐχὶ τὰς ἀποφάσεις μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν ἀποφηνάμενον ἀτιμάζειν ἐστίν. Ὅτι δὲ τὸ μὴ περιεργάζεσθαι τὰς ἐπαγγελίας αὐτοῦ δοξάζειν αὐτόν ἐστιν, ἄκουσον τοῦ Παύλου λέγοντος περὶ τοῦ Ἀβραάμ καὶ τῆς ὑπακοῆς τῆς ἐκείνου
 315 καὶ τῆς ἐν ἅπασι πίστεως· « Κατενόησε μὲν γάρ, φησί, τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νεκρωμένον, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας· εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει. » Ἡ φύσις καὶ ἡ ἡλικία, φησὶν, εἰς ἀπόγνωσιν ἐνέβαλλον, ἡ δὲ
 320 πίστις ἐλπίδας ὑπέτεινε χρηστάς. Ἄλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει δούς δόξαν τῷ Θεῷ καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι ὁ ἐπήγγελται, δυνατὸς ἐστὶ καὶ ποιῆσαι. Ὅρᾳς ὅτι ὁ πληροφορούμενος ὑπὲρ ὧν ἂν ὁ Θεὸς ἀποφαινῆται, δόξαν δίδωσι τῷ Θεῷ ; Εἰ τοίνυν δόξαν δίδωσι τῷ Θεῷ ὁ πιστευῶν
 325 αὐτῷ, ὁ ἀπιστῶν αὐτῷ τὴν ἀτιμίαν αὐτοῦ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιτρέπει κεφαλὴν.

« Σὺ τίς ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ ; » Εἶτα βουλόμενος δεῖξαι τὸ μέσον ὅσον ἐστὶν ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, ἔδειξεν οὐχ ὅσον ἔδει, πλὴν ἀπὸ τοῦ δοθέντος ὑποδείγματος
 330 δυνατὸν καὶ πολλῶ μείζονος διαφορᾶς ἔννοιαν λαβεῖν. Τί γάρ φησι ; « Μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως ; Ἡ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὁ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὁ δὲ εἰς ἀτιμίαν ; »

310 διερευνᾶν G OX || 317 μήτρας om. O || 319 εἰς ἀπόγνωσιν φησὶν ~ G || ἡ δὲ : ἀλλ' ἡ X ἡ δὲ ἄλλη V || 320 Ἄλλ' : τοῦτό ἐστι τὸ VX || 328 τὸ μέσον ὅσον : ὅσον ἐστὶ τὸ μέσον V || 332 τοῦ : ἐκ τοῦ VX || 333 ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος om. VX.

- a. Rom. 4, 19-20.
- b. Rom. 4, 20-21.
- c. Rom. 9, 20-21.

1. La foi d'Abraham devant la promesse de Dieu qu'il engendrerait un fils est mise en lumière dans le traité de Jean, *Sur la*

les contrôler, au contraire, lorsqu'on se met à examiner et à sonder non seulement ses paroles, mais encore celui-là même qui les profère, on lui fait injure. Pour savoir que le fait d'accueillir ses paroles sans examen équivaut à le glorifier, écoute Paul, qui dit au sujet d'Abraham¹ et de l'obéissance et de la foi qu'il montrait en toutes choses : « Tout en constatant que son propre corps et le sein de Sara étaient déjà atteints par les approches de la mort, devant la promesse de Dieu, il n'éprouva ni doute ni incrédulité, mais il fut fortifié par la foi^{a...} ». Il veut dire que, si l'âge et la nature le portaient au désespoir, la foi lui présentait de belles espérances. « Mais il fut fortifié par la foi et rendit gloire à Dieu, pleinement convaincu que ce qu'Il promet, Il est aussi capable de l'accomplir^b. » Tu vois que celui qui se laisse pleinement persuader par tout ce que Dieu déclare rend ainsi gloire à Dieu. Or, si celui qui a confiance en Dieu lui rend gloire, celui qui se défie de lui fait retomber cette injure sur sa propre tête.

« Qui donc es-tu pour donner à Dieu la réplique ? » Puis, voulant montrer quel est l'intervalle entre l'homme et Dieu, Paul n'y parvient sans doute pas complètement, mais la comparaison qu'il emploie² nous permet de concevoir l'idée d'une distance encore beaucoup plus grande. En effet, que dit-il ? « Le vase d'argile demandera-t-il à celui qui l'a façonné : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'a-t-il pas le droit de faire avec la même boule d'argile mouillée soit un vase d'honneur, soit un vase d'ignominie^c ? »

Providence de Dieu, X, 1-7 où se retrouve la même séquence : μὴ περιεργάζεσθαι μηδὲ πολυπραγμανεῖν ἀλλὰ δοξάζειν.

2. Le thème du potier qu'on trouve en *Is.* 29, 16 ; 45, 9 ; 64, 7, a été utilisé par Paul dans *l'Épître aux Romains*, pour justifier la conduite de Dieu envers Israël. Il est repris par Jean pour faire prendre conscience à son auditoire de la distance, τὸ μέσον, de la différence, διαφορά, qu'il convient d'établir entre la connaissance d'ici-bas et celle de l'au-delà, pour atteindre à l'humilité dans la foi. Cf. *Sur la Providence de Dieu*, II, 15-17 où se trouvent même thème et même vocabulaire.

310 δοξάζειν αὐτόν ἐστι, τὸ πολυπραγμονεῖν καὶ διερευνᾶσθαι οὐχὶ τὰς ἀποφάσεις μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν ἀποφηνάμενον ἀτιμάζειν ἐστίν. Ὅτι δὲ τὸ μὴ περιεργάζεσθαι τὰς ἐπαγγελίας αὐτοῦ δοξάζειν αὐτόν ἐστιν, ἄκουσον τοῦ Παύλου λέγοντος περὶ τοῦ Ἀβραάμ καὶ τῆς ὑπακοῆς τῆς ἐκείνου
 315 καὶ τῆς ἐν ἅπασι πίστεως· « Κατενόησε μὲν γάρ, φησί, τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νενεκρωμένον, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας· εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει. » Ἡ φύσις καὶ ἡ ἡλικία, φησίν, εἰς ἀπόγνωσιν ἐνέβαλλον, ἡ δὲ
 320 πίστις ἐλπίδας ὑπέτεινε χρηστάς. Ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει δούς δόξαν τῷ Θεῷ καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι ὁ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι. Ὅρᾳς ὅτι ὁ πληροφορούμενος ὑπὲρ ὧν ἂν ὁ Θεὸς ἀποφαινῆται, δόξαν δίδωσι τῷ Θεῷ ; Εἰ τοίνυν δόξαν δίδωσι τῷ Θεῷ ὁ πιστεύων
 325 αὐτῷ, ὁ ἀπιστῶν αὐτῷ τὴν ἀτιμίαν αὐτοῦ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιτρέπει κεφαλὴν.

« Σὺ τίς ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ ; » Εἶτα βουλόμενος δεῖξαι τὸ μέσον ὅσον ἐστὶν ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, ἔδειξεν οὐχ ὅσον ἔδει, πλὴν ἀπὸ τοῦ δοθέντος ὑποδείγματος
 330 δυνατὸν καὶ πολλῶ μείζονος διαφορᾶς ἔνοιαν λαβεῖν. Τί γάρ φησι ; « Μὴ ἔρεϊ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως ; Ἡ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὁ μὲν εἰς τιμὴν σκεύος, ὁ δὲ εἰς ἀτιμίαν ; »

310 διερευνᾶν G OX || 317 μήτρας om. O || 319 εἰς ἀπόγνωσιν φησίν ~ G || ἡ δὲ : ἀλλ' ἡ X ἡ δὲ ἄλλη V || 320 Ἀλλ' : τοῦτο ἐστὶ τὸ VX || 328 τὸ μέσον ὅσον : ὅσον ἐστὶ τὸ μέσον V || 332 τοῦ : ἐκ τοῦ VX || 333 ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος om. VX.

- a. Rom. 4, 19-20.
 b. Rom. 4, 20-21.
 c. Rom. 9, 20-21.

1. La foi d'Abraham devant la promesse de Dieu qu'il engendrerait un fils est mise en lumière dans le traité de Jean, *Sur la*

les contrôler, au contraire, lorsqu'on se met à examiner et à sonder non seulement ses paroles, mais encore celui-là même qui les profère, on lui fait injure. Pour savoir que le fait d'accueillir ses paroles sans examen équivaut à le glorifier, écoute Paul, qui dit au sujet d'Abraham¹ et de l'obéissance et de la foi qu'il montrait en toutes choses : « Tout en constatant que son propre corps et le sein de Sara étaient déjà atteints par les approches de la mort, devant la promesse de Dieu, il n'éprouva ni doute ni incrédulité, mais il fut fortifié par la foi*... ». Il veut dire que, si l'âge et la nature le portaient au désespoir, la foi lui présentait de belles espérances. « Mais il fut fortifié par la foi et rendit gloire à Dieu, pleinement vaincu que ce qu'Il promet, Il est aussi capable de l'accomplir^b. » Tu vois que celui qui se laisse pleinement persuader par tout ce que Dieu déclare rend ainsi gloire à Dieu. Or, si celui qui a confiance en Dieu lui rend gloire, celui qui se défie de lui fait retomber cette injure sur sa propre tête.

« Qui donc es-tu pour donner à Dieu la réplique ? » Puis, voulant montrer quel est l'intervalle entre l'homme et Dieu, Paul n'y parvient sans doute pas complètement, mais la comparaison qu'il emploie² nous permet de concevoir l'idée d'une distance encore beaucoup plus grande. En effet, que dit-il ? « Le vase d'argile demandera-t-il à celui qui l'a façonné : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'a-t-il pas le droit de faire avec la même boue d'argile mouillée soit un vase d'honneur, soit un vase d'ignominie^c ? »

Providence de Dieu, X, 1-7 où se retrouve la même séquence : μὴ περιεργάζεσθαι μηδὲ πολυπραγμονεῖν ἀλλὰ δοξάζειν.

2. Le thème du potier qu'on trouve en *Is.* 29, 16 ; 45, 9 ; 64, 7, a été utilisé par Paul dans l'*Épître aux Romains*, pour justifier la conduite de Dieu envers Israël. Il est repris par Jean pour faire prendre conscience à son auditoire de la distance, τὸ μέσον, de la différence, διαφορὰ, qu'il convient d'établir entre la connaissance d'ici-bas et celle de l'au-delà, pour atteindre à l'humilité dans la foi. Cf. *Sur la Providence de Dieu*, II, 15-17 où se trouvent même thème et même vocabulaire.

335 Τί λέγεις ; οὕτως ὀφείλω ὑποκείσθαι τῷ Θεῷ ὡς ὁ
 πηλὸς τῷ κεραμῆϊ ; Ναί, φησί' τοσοῦτον γάρ τὸ μέσον
 ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ ὅσον πηλοῦ καὶ κεραμέως· μᾶλλον
 δὲ οὐδὲ τοσοῦτον τὸ μέσον, ἀλλὰ καὶ πολλῷ πλέον. Πηλοῦ
 μὲν γὰρ καὶ κεραμέως οὐσία μία, καθάπερ καὶ παρὰ τῷ
 340 Ἰὼβ εἴρηται· « Ἐὼ δὲ τοὺς κατοικοῦντας οἰκίας πηλίνας,
 ἐξ οὗ καὶ αὐτοὶ ἐσμεν ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ. » Εἰ δὲ ἀμείνων
 φαίνεται καὶ εὐπρεπέστερος ἐκείνου ὁ ἄνθρωπος, τὴν
 διαφορὰν οὐχ ἡ ἐναλλαγὴ τῆς φύσεως, ἀλλ' ἡ σοφία τοῦ
 τεχνίτου πεποίηκε· ἐπεὶ πηλοῦ οὐδὲν διέστηκας. Εἰ δὲ
 345 ἀπιστεῖς, πειθέτωσάν σε αἱ σοροὶ καὶ αἱ λάρνακες· ἐπὶ
 γὰρ τοὺς τάφους ἀπελθὼν τῶν προγόνων εἶση ὅτι ταῦτα
 οὕτως ἔχει. Πηλοῦ μὲν οὖν καὶ κεραμέως οὐδὲν τὸ μέσον·
 Θεοῦ δὲ καὶ ἀνθρώπων τῆς οὐσίας τοσοῦτον τὸ μέσον
 ὅσον οὐδὲ λόγος παραστήσαι δύνатаι, οὐδὲ ἔννοια μετρήσαι
 350 χωρεῖ. Ὡσπερ οὖν ὁ πηλὸς ἔπεται ταῖς χερσὶ τοῦ κεραμέως,
 ἥπερ ἂν ἐκεῖνος ἔλκη καὶ περιάγη, οὕτω καὶ σὺ κατὰ τὸν
 πηλὸν ἄφωνος ἔσο, ὅταν ὁ Θεὸς οἰκονομεῖν τι βούληται.
 Οὐδὲ γὰρ ἀφαιρούμενος τὴν ἐξουσίαν ἡμῶν, μὴ γένοιτο,
 οὐδὲ τῷ αὐτεξουσίῳ λυμαινόμενος, ταῦτα εἴρηκεν ὁ Παῦλος,
 355 ἀλλ' ἐκ πολλῆς τῆς περιουσίας τὴν αὐθάδειαν ἡμῶν
 ἐπιστομίζων.

Εἰ δὲ δοκεῖ, καὶ τοῦτο ἴδωμεν. Τί ποτε ἄρα ἐβουλή-
 θησαν ἐκεῖνοι μαθεῖν, καὶ οὕτω σφοδρῶς αὐτοὺς ἐπεστόμισεν ;
 ἄρα οὐσίαν περιειργάζοντο ; Οὐδαμῶς· οὐδεὶς γὰρ τοῦτο
 360 ἐτόλμησεν οὐδέποτε, ἀλλὰ τὸ πολλῷ ἔλαττον, οἰκονομίας

340 Ἐὼ : Ἐἄ A DG || 341 ἀμεινον A || 342 φαίνηται A D^o
 φαίνη G || εὐπρεπέστερον A || 344 πεποίηκε] + τοῦτο C DG || 351
 ἐκεῖνος : ὁ πηλὸς DG || 355 τῆς om. VX.

a. Job 4, 19.

Que dis-tu ? Dois-je être soumis à Dieu comme l'argile
 l'est au potier ? Oui, affirme Paul, car la distance entre
 l'homme et Dieu est analogue à celle qui sépare l'argile
 du potier, ou plutôt elle n'est pas analogue, mais beau-
 coup plus grande encore. En effet, argile et potier ont la
 même substance, comme il est dit au *Livre de Job* : Et
 je ne parle pas « de ceux qui habitent des maisons cons-
 truites en argile, puisque nous sommes faits nous-mêmes
 de la même argile^a ». Si l'homme paraît supérieur à l'argile
 et plus beau qu'elle, cette différence ne tient pas à une
 inégalité de nature, mais à l'habileté de l'ouvrier, car tu
 ne te distingues en rien de l'argile. Si tu en doutes, laisse-toi
 convaincre par les cercueils et les urnes funéraires ; va
 voir les tombeaux de tes ancêtres, et tu sauras qu'il en est
 bien ainsi. Il n'y a donc aucune distance entre l'argile et le
 potier, tandis qu'entre l'essence de Dieu et celle des hom-
 mes la différence est telle qu'elle ne saurait être exprimée
 par la parole ni mesurée par la pensée¹. De même donc
 que l'argile obéit aux mains du potier, quelle que soit la
 manière dont celui-ci la tourne et la façonne, il te faut
 rester muet comme l'argile lorsque Dieu veut accomplir
 quelque'un de ses desseins. Ce n'est certes pas dans l'inten-
 tion de détruire notre liberté² — ce qu'à Dieu ne plaise ! —
 ou de porter atteinte à notre libre arbitre que Paul s'est
 exprimé ainsi, mais pour imposer silence d'une façon plus
 radicale à notre arrogance³.

Si tu veux, examinons aussi ce point. A quelle connais-
 sance voulaient-ils donc atteindre, ceux à qui Paul fer-
 mait la bouche avec tant de véhémence ? Était-ce
 l'essence divine qu'ils scrutaient ? Nullement, car per-
 sonne jamais n'a eu une telle audace ; ils avaient des
 visées bien plus modestes, ils cherchaient à connaître les

L'essence de Dieu, dont il a lui-même révélé la nature, n'offre plus
 aucun mystère. Voir *Introduction*, p. 16 s.

2. Jean se défend d'une fausse interprétation qui réduirait à
 néant la part de la liberté humaine. Voir p. 167, note 2 et *Sur la
 Providence...*, II, 16 où se retrouve le même mouvement dans le
 même contexte.

3. Par sa composition, le mot *αὐθάδεια* signifie *contentement de
 soi*. Mais satisfaction entraîne orgueil et, par suite, arrogance.

1. C'est exactement le contraire que pensaient les Anoméens.

ἐζήτουν τοῦ Θεοῦ· διὰ τί ὁ δεῖνα κολάζεται καὶ διὰ τί ὁ δεῖνα ἐλεεῖται· διὰ τί ὁ δεῖνα ἀπαλλάττεται τιμωρίας, ὁ δὲ ἐν δεινοῖς ἐστι· καὶ ὁ μὲν συγγνώμης ἔτυχεν, ὁ δὲ οὐκ ἔτυχε. Ταῦτα γὰρ καὶ τὰ τοιαῦτα ἐζήτουν. Πόθεν
 365 τοῦτο δῆλον; Ἐκ τῶν ἀνωτέρω τούτων· εἰπὼν γάρ· « Ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει ». Ἐρεῖς οὖν μοι· Τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε; Τότε ἐπήγαγεν· « Μενοῦν γε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ; »

370 Οἰκονομίας τοίνυν ζητοῦντας περιεργάζεσθαι ἐπιστομίζει ὁ Παῦλος. Εἶτα ἐκείνοις μὲν οὐδὲ ταῦτα ἐφέιται· σὺ δὲ τὴν μακαρίαν αὐτὴν οὐσίαν τὴν πάντα οἰκονομοῦσαν πολυπραγμονῶν, οὐχ ἡγήσῃ ἄξιός ἐστιν μυρίων σκηπτῶν; καὶ πῶς οὐκ ἐσχάτης ταῦτα μανίας; Ἄκουσον τοῦ
 375 προφήτου λέγοντος, μᾶλλον δὲ τοῦ Θεοῦ δι' ἐκείνου· « Εἰ πατήρ εἰμι ἐγώ, ποῦ ἔστιν ἡ δόξα μου; καὶ εἰ Κύριός εἰμι, ποῦ ἔστιν ὁ φόβος μου; » Ὁ γὰρ φοβούμενος οὐ περιεργάζεται, ἀλλὰ προσκυνεῖ, οὐ πολυπραγμονεῖ, ἀλλ' εὐφημεῖ καὶ δοξάζει.

380 Διδασκέτωσάν σε ταῦτα καὶ αἱ ἄνω δυνάμεις καὶ ὁ μακάριος Παῦλος· οὐ γὰρ ἑτέροις μὲν ταῦτα ἐπιπλήττει, αὐτὸς δὲ οὐχ οὕτω διάκειται. Ἄκουσον γοῦν τί Φιλιππησίοις φησί, δεικνύς ὅτι μερικὴν ἐπίγνωσιν ἔχει, καθάπερ καὶ Κορινθίοις γράφων ἔλεγεν ὅτι « Ἐκ μέρους γινώ-
 385 σκομεν » καὶ τοῦ παντὸς οὐδέπω, καὶ νῦν ἐπέιληπται·

361 διὰ¹ : οἶον διὰ V || 364 Πόθεν : Πόθεν οὖν O || 365 δῆλον τοῦτο ~ Duc e cod. Paris. gr. 777 || 366 Ἐρεῖς : Εἶτα ἐρεῖς VX || 371 ἐφέιται EL OVX : ἔφη AC ἐφίεται D ἀφίεται G || 372 αὐτὴν : ταύτην A om. G || πάντα L DG : ταῦτα cett. || 373 μυρίων ἄξιός ἐστιν σκηπτῶν ~ DG OV || 376 ἐγώ εἰμι ~ G || 377 εἰμι + ἐγώ DG || 384 ὅτι om. AC.

a. Mal. 1, 6.

1. Le soin avec lequel Jean précise les objections des Corinthiens va lui permettre un de ces raisonnements *a fortiori* qu'il emploie si

desseins de Dieu : pourquoi, par exemple, un tel est puni alors qu'un autre est épargné ; pourquoi celui-ci échappe au châtement quand celui-là est accablé de maux ; pourquoi l'un obtient son pardon, et non l'autre. Voilà le genre de questions qu'ils se posaient¹. Comment le savons-nous ? Par les mots qui précèdent. En effet Paul avait dit : « Ainsi donc il fait miséricorde à qui il veut et il endureit qui il veut. Tu me diras : Quel reproche nous fait-il encore ? A sa volonté qui donc s'est opposé ? » Et c'est alors qu'il ajoute : « Mais plutôt, homme, qui es-tu donc pour donner à Dieu la réplique ? »

Donc ces gens cherchaient à percer les desseins de Dieu lorsque Paul leur impose silence. Aussi ne leur permet-il pas même cela, et toi, en prétendant connaître l'Essence bienheureuse² dont les desseins gouvernent l'univers, ne crois-tu pas que tu mérites dix mille fois d'être foudroyé ? Comment une telle prétention ne serait-elle pas le comble de la folie ? Écoute le prophète, ou plutôt Dieu qui parle par sa bouche : « Si moi, je suis père, où est l'honneur qui me revient ? Et si je suis Seigneur, où est la crainte qui m'est due³ ? » Celui qui craint³ ne scrute pas, mais adore ; il n'entreprend pas des recherches indis-crètes, mais il bénit et glorifie.

Apprends cela des Vertus d'en haut et du bienheureux Paul. Lui qui reproche aux autres leurs prétentions, il n'est pas atteint du même mal. Écoute ce qu'il dit aux Philippiens pour montrer qu'il n'a qu'une science partielle — de même qu'écrivant aux Corinthiens il disait : « Nous ne connaissons qu'en partie » — et qu'il ne sait pas encore tout ; voilà qu'il s'écrie : « Pour moi, frères, je ne

souvent dans les homélies. L'audace des Corinthiens : chercher à comprendre les desseins de Dieu, n'est rien à côté de celle des Anoméens : prétendre connaître son essence.

2. L'épithète *μακάριος* qui ne semble pas réservée à la divinité dans la littérature païenne, est spécialement appliquée à Dieu dans la littérature chrétienne des premiers siècles. Voir *PGL* à ce mot.

3. La notion de crainte de Dieu est importante dans la tradition juive et dans la littérature chrétienne qui la continue. Voir un commentaire intéressant de *Phil.* 2, 12 par Jean, *In epist. ad Phil. cap. II hom.*, VIII, 1, *PG* 62, 338-340.

« Ἀδελφοί, ἐγὼ ἑμαυτὸν οὐ λογιζομαι κατειληφέναι. »
 Τί ταύτης σαφέστερον τῆς φωνῆς ; Σάλπιγγος λαμπρό-
 τερον ἐβόησε τὴν οἰκουμένην ἅπασαν παιδεύων ἀγαπᾶν
 καὶ στέργειν τῷ δοθέντι τῆς γνώσεως μέτρῳ καὶ μὴ νομίζειν
 390 τὸ πᾶν ἀπειληφέναι νῦν.

Τί λέγεις ; εἶπέ μοι· τὸν Χριστὸν ἔχεις ἐν σεαυτῷ λαλοῦντα,
 καὶ λέγεις ὅτι « Ἐγὼ οὐ λογιζομαι ἑμαυτὸν κατειληφέ-
 ναι » ; Διὰ γὰρ αὐτὸ τοῦτο, φησίν, εἶπον, ὅτι τὸν Χριστὸν
 ἔχω ἐν ἑμαυτῷ λαλοῦντα· αὐτὸς με ταῦτα ἐδίδαξεν.
 395 Ὡστε καὶ οὗτοι, εἰ μὴ παντελῶς ἔρημοι τῆς τοῦ Πνεύ-
 ματος ἦσαν βοηθείας καὶ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ πᾶσαν ἐκ
 τῆς ἑαυτῶν ἀπόσαντο ψυχῆς, οὐκ ἂν, Παύλου λέγοντος·
 « Οὐ λογιζομαι ἑμαυτὸν κατειληφέναι », αὐτοὶ τοῦ
 παντὸς ἐπειλήφθαι ἐνόμισαν.

400 Καὶ πόθεν δῆλον, φησίν, ὅτι περὶ πίστεως ταῦτα λέγει
 καὶ γνώσεως καὶ δογμάτων, καὶ οὐχὶ περὶ βίου καὶ πολι-
 τείας· ὅτι ἀτελῆ ἑμαυτὸν νομίζω ἐν βίῳ καὶ πολιτείᾳ ;
 Μάλιστα μὲν οὖν τοῦτο δῆλον ἐποίησεν εἰπών· « Τὸν
 ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν
 405 πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης
 στέφανος. » Ὁ δὲ τὸν στέφανον μέλλον ἀπολαμβάνειν
 καὶ τὸν δρόμον τελέσας, οὐκ ἂν εἶπεν· « Οὐ λογιζομαι
 ἑμαυτὸν κατειληφέναι. » Ἄλλως δὲ τὰ πρακτέα καὶ τὰ
 μὴ πρακτέα, οὐδενὶ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν ἀφανῆ, ἀλλὰ
 410 πᾶσι δῆλα καὶ γνώριμα, καὶ βαρβάροις καὶ Πέρσαις
 καὶ παντὶ τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει.

390 ἀπειληφέναι : ἐπειληφέναι L || νῦν : ποτέ G om. A || 391
 Τί : Καὶ νῦν τί A || εἶπέ μοι om. VX || 401 καί² : ἀλλ' VX || 410
 γνώριμα] + καθίσταναι VX.

- a. Phil. 3, 13.
 b. II Tim. 4, 7-8.

1. Cf. *De stat.*, I, 1, PG 49, 15 et *In psalm. hom.*, XLVI, 5, PG 55,

pense pas avoir tout saisi^a. » Qu'y a-t-il de plus clair que
 cette parole ? Ce cri retentit avec plus d'éclat que le son
 de la trompette¹, apprenant à toute la terre qu'il faut se
 contenter et se satisfaire de la mesure de connaissance qui
 nous est départie et ne pas croire que nous avons tout
 saisi.

Que veux-tu faire entendre, dis-moi ? Tu as le Christ
 qui parle en toi, et tu dis : Pour moi, je ne pense pas avoir
 tout saisi. Si j'ai dit cela, répond-il, c'est justement parce
 que le Christ parle en moi, car c'est lui qui me l'a appris.
 Ainsi donc, alors que Paul dit : « Pour moi, je ne pense pas
 avoir tout saisi », ces gens-là, s'ils n'étaient pas entière-
 ment privés de l'assistance de l'Esprit, s'ils n'avaient pas
 chassé de leur âme toute influence venue de lui, n'iraient
 pas s'imaginer qu'ils possèdent, eux, toute la vérité !

Où apparaît-il avec évidence, dira-t-on, que Paul
 entend parler dans ce passage de la foi, de la connaissance
 et des croyances², et non pas de la conduite et du genre
 de vie, comme s'il disait : Je me reconnais imparfait
 dans la conduite de ma vie ? Nous l'apprenons très claire-
 ment de lui-même lorsqu'il dit : « J'ai combattu le bon
 combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi, désormais
 la couronne de justice m'est réservée^b. » Celui qui est sur
 le point de recevoir la couronne et qui a chevé sa course
 ne saurait dire : « Je ne pense pas avoir tout saisi. » Du
 reste les actions à faire et les actions à éviter ne présentent
 d'obscurité aux yeux de personne ; elles sont claires et
 manifestes pour tous, même pour les barbares, les Perses
 et tout le genre humain³.

214, où la voix de Paul et celle des apôtres est comparée à la trom-
 pette.

2. L'énumération *πίστις, γνώσις, δόγματα* replace encore une fois
 les auditeurs devant le sujet traité spécialement dans cette homélie :
 les rapports de la connaissance et de la foi.

3. Sur la loi naturelle gravée dans le cœur de tous les hommes,
 voir *In psalm. CXLVII hom.*, 3, PG 55, 482 : « Il n'a donné de loi
 écrite à personne d'autre (que les Juifs) ; en effet les hommes avaient
 en eux-mêmes la loi naturelle qui leur disait ce qui est bien et ce qui
 ne l'est pas. »

« Ἴνα δὲ καὶ σαφέστερον ὁ λέγω ποιήσω, αὐτῆς ἀναγνώ-
σομαι τῆς περικοπῆς ἀκολουθίαν. Εἰπὼν γάρ· « Βλέπετε
τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας » καὶ πολλὰ
415 διαλεχθεὶς περὶ τῶν εἰσαγόντων ἰουδαϊκὰ δόγματα
ἀκαίρως, ἐπήγαγε λέγων· « Ἄτινά μοι ἦν κέρδη, ταῦτα
ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν· ἀλλὰ μὲν οὖν γε καὶ
ἠγήσομαι τὰ πάντα ζημίαν, ἵνα εὐρεθῶ μὴ ἔχων δικαιο-
σύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην, τὴν
420 διὰ τῆς πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. » Εἶτα λέγει ποίας
πίστεως· «...τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀνασ-
τάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ ».

Τί ἐστι « δύναμιν ἀναστάσεως αὐτοῦ » ; Καινός τις,
φησὶν, ἀναστάσεως ἐδείχθη τρόπος. Πολλοὶ μὲν γὰρ καὶ
425 πρὸ ἐκείνου πολλάκις ἀνέστησαν νεκροί, οὕτω δὲ οὐδὲ
εἰς. Οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι πάντες ἀναστάντες πάλιν εἰς τὴν
γῆν ὑπέστρεφον καί, πρὸς καιρὸν ἀπαλλαττόμενοι τῆς
τοῦ θανάτου τυραννίδος, ὑπὸ τὴν ἀρχὴν πάλιν ἤγοντο τὴν
ἐκείνου· τὸ δὲ σῶμα τὸ δεσποτικὸν ἀναστὰν οὐκ εἰς τὴν
430 γῆν ὑπέστρεψεν, ἀλλ' εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνέβη καὶ πᾶσαν
τοῦ ἐχθροῦ κατέλυσε τὴν τυραννίδα καὶ μεθ' ἑαυτοῦ
τὴν οἰκουμένην συνανέστησεν ἅπασαν καὶ νῦν τῷ θρόνῳ
κάθηται τῷ βασιλικῷ.

Ταῦτ' οὖν ἅπαντα ἐννοῶν ὁ Παῦλος καὶ δεικνύς ὅτι
435 τὰ τοσαῦτα καὶ τηλικαῦτα θαύματα λογισμὸς μὲν οὐδεὶς
παραστήσαι δυνήσεται, πίστις δὲ μόνη δύναται διδάξαι
καὶ ποιῆσαι σαφῆ, ἔλεγεν ἐπὶ τῇ πίστει· «...τοῦ γνῶναι

Pour rendre plus clair ce que je veux dire, je vais
replacer les mots cités dans leur contexte¹. Paul avait
dit : « Faites attention à ces chiens, faites attention à ces
mauvais ouvriers² », puis, après avoir consacré plusieurs
phrases à ceux qui introduisaient mal à propos des opinions
juives, il ajoutait : « Ce qui était pour moi un avantage,
je l'ai considéré à cause du Christ comme un préjudice.
Bien plus, je considérerai toutes choses comme un pré-
judice, pour ne pas être trouvé revêtu de la justice qui
vient de la loi, mais de celle qui vient de Dieu et que pro-
cure la foi en Jésus-Christ³. » Puis il précise la nature de
cette foi : «...le connaître, lui, la vertu de sa résurrection
et la communication de ses souffrances⁴ ».

Que signifie « la vertu de sa résurrection » ? Paul veut
dire par là qu'un nouveau mode de résurrection nous a été
montré. En effet, avant lui², plusieurs morts déjà, en
de multiples occasions³, étaient ressuscités, mais aucun
de cette manière. Tous les autres, après leur résurrection,
étaient de nouveau retournés en terre, et, délivrés pour
un temps de la puissance de la mort, ils étaient retombés
à nouveau sous sa domination. Au contraire, le corps du
Seigneur, lui, n'est pas retourné en terre après sa résurrec-
tion, mais il est monté aux cieux ; il a détruit toute la
puissance de l'ennemi ; il a fait ressusciter avec lui toute
la terre et il est maintenant assis sur le trône royal.

Considérant tout cela et voulant montrer que de telles
et si grandes merveilles ne pourront jamais nous être
offertes par aucun raisonnement, mais que la foi seule est
capable de nous les faire connaître et de nous les rendre
clairs, Paul a dit au sujet de la foi : «...connaître la vertu

1. On a ici le sens technique du mot ἀκολουθία, quand il est employé
par les commentateurs qui cherchent à suivre l'enchaînement logique
des idées dans un texte pour en dégager la signification. Voir p.151,
note 1.

2. Jésus-Christ.

3. Jean fait allusion ici aux diverses résurrections de l'Ancien
Testament (celles du fils de la Sunamite par Élisée, *IV Rois* 25-38,
et celle d'un enfant par Élie, *III Rois* 17, 17-24) ou du Nouveau
Testament (celle de la fille de Jaïre, *Mc* 5, 31-43, celle du fils de la
veuve de Naïm, *Lc* 7, 11-15 et celle de Lazare, *Jn* 11, 1-46).

412 ποιήσω] + φανερόν AC καὶ φανερόν X || 413 περικοπῆς :
παρακοπῆς X || 416 ἀτινά : ἀλλ' ἀτινά E DG O || ἦν μοι G || 421-
422 ἀναστάσεως : τῆς ἀναστάσεως X || 424 τρόπος : τύπος Montf.

a. Phil. 3, 2.

b. Phil. 3, 8-9.

c. Phil. 3, 10.

τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ». Εἰ γὰρ ἀπλῶς ἀνάστα-
 440 τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καὶ τῆς τῶν πραγμάτων ἀκολουθίας
 ἐστὶ —, τὴν τοσοῦτον τῶν ἄλλων ἀναστάσεων διαφέρουσιν
 ἀνάστασιν ποῖος δυνήσεται παραστήσαι λογισμὸς ; Οὐκ
 ἔστιν οὐδεὶς· ἀλλὰ πίστεως ἡμῖν δεῖ μόνης, εἰ μέλλοιμεν
 445 πείθεσθαι ὅτι σῶμα θνητὸν καὶ ἀνέστη καὶ εἰς ζωὴν ἦλθεν
 ἀθάνατον, πέρασ οὐδὲν οὐδὲ τέλος ἔχουσιν· ὅπερ οὖν καὶ
 ἀλλαχοῦ σημαίνων ἔλεγεν· « Ὁ Χριστὸς ἐγερθεὶς οὐκέτι
 ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει », ὥστε
 διπλοῦν τὸ θαῦμα, καὶ τὸ ἀναστῆναι καὶ τὸ οὕτως ἀναστῆναι.
 Διὰ τοῦτο ἔλεγεν ἐπὶ τῇ πίστει· « ...τοῦ γνῶναι τὴν δύναμιν
 450 τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ». Εἰ δὲ τὴν ἀνάστασιν οὐ δυνατὸν
 λογισμοῖς εὐρεῖν, πόλλω μᾶλλον τὴν γέννησιν τὴν ἄνω.

Περὶ δὲ τούτων διαλεγόμενος ὁ Παῦλος καὶ περὶ τοῦ
 σταυροῦ καὶ τοῦ πάθους λέγων, κάκεῖνα τῇ τῆς πίστεως
 455 ἐπέτρεψε δυνάμει· εἶτα τοῦτον ἅπαντα κινήσας τὸν
 λόγον, προϊὼν εἶπεν· « Ἀδελφοί, ἐγὼ ἑμαυτὸν οὐ λογίζομαι
 κατειληφέναι. » Οὐκ εἶπεν· ἐγὼ ἑμαυτὸν οὐ λογίζομαι
 εἰδέναι, ἀλλὰ « κατειληφέναι » οὔτε παντελῆ ἄγνοιαν,
 οὔτε παντελῆ γνῶσιν ἐμαρτύρησεν ἑαυτῷ. Τὸ γὰρ εἶπεν·
 460 « Οὐ λογίζομαι κατειληφέναι » δηλοῦντός ἐστιν ὅτι ἐπὶ
 τῆς ὁδοῦ τῶς ἔστηκε καὶ βαδίζει καὶ πρόεισι περαιτέρω,
 τοῦ δὲ τέλους πάντως οὐκ ἐπέληπται.

Τοῦτο καὶ ἑτέροις παραινεὶ λέγων οὕτως· « Ὅσοι
 τέλειοι, τοῦτο φρονώμεν· καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, καὶ
 τοῦτο ὁ Θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει. » Οὐ λογισμὸς, εἶπε,

438-450 Εἰ — αὐτοῦ om. AC || 441 ἐστὶ om. L VX transp.
 post ἀνθρωπίνης O || 443 εἰ : ἡ Duc e cod. Paris. gr. 777 || 451
 πόλλω : πόσω DG || 452 δὲ : δὴ DG || 455 οὐ : οὐπω OVX || 464-
 465 Οὐ — ἀποκαλύψει om. ACL¹ DG O suppl. L².

a. Rom. 6, 9.
 b. Phil. 3, 15.

de sa résurrection ». En effet, si le raisonnement ne peut
 aucunement nous représenter une résurrection quelconque
 — parce que cela dépasse la nature et le cours ordinaire
 des choses —, quel raisonnement pourra nous représen-
 ter cette résurrection tellement différente de toutes
 les autres ? Aucun assurément, mais nous n'avons besoin
 que de la foi pour croire qu'un corps mortel est ressuscité
 et qu'il est parvenu à une vie immortelle, qui est sans
 borne et sans fin. C'est justement ce que Paul exprime
 ailleurs en ces termes : « Le Christ une fois sorti du tom-
 beau ne meurt plus, la mort n'a plus d'emprise sur lui^a. »
 Il s'agit donc là d'une double merveille : à savoir, d'abord,
 ressusciter, puis ressusciter de la sorte ! Voilà pourquoi
 il dit au sujet de la foi : « ...afin de connaître la vertu de sa
 résurrection ». S'il nous est impossible d'atteindre par nos
 raisonnements la résurrection, combien l'impossibilité
 est-elle plus grande encore quand il s'agit de la génération
 divine¹ !

C'est en parlant de cela, et aussi de la croix et de la
 passion, que Paul a montré que tous ces mystères rele-
 vaient de la puissance de la foi. Puis, après avoir tenu
 tous ces propos, il poursuit en disant : « Frères, pour moi,
 je ne pense pas avoir tout saisi. » Il ne dit pas : « Pour moi,
 je ne peux rien savoir », mais : « Je ne pense pas avoir tout
 saisi ». Il témoigne ainsi qu'il n'a en partage ni une igno-
 rance complète, ni une connaissance complète. Car dire :
 « Je ne pense pas avoir tout saisi », c'est montrer que l'on
 est arrivé jusqu'à un certain point de la route, que l'on
 marche et que l'on avance plus loin, mais sans avoir
 encore aucunement atteint le terme.

C'est aussi le conseil qu'il donne aux autres quand il
 parle ainsi : « Nous tous qui atteignons la maturité
 spirituelle, soyons dans ces pensées, et, si vous en avez
 d'autres, c'est Dieu qui vous les révélera^b. » Ce n'est donc

1. Dans un discours prononcé à Antioche sur l'ordre de Constance
 qui voulait éprouver son orthodoxie, Mélece explique pourquoi le
 mot γέννησις a été choisi par l'Écriture pour traduire la génération
 du Verbe. Le discours a été conservé par ÉPIPHANE, *Haer.*, 73, 32-33,
 PG 42, 457 ; la traduction en est donnée par F. CAVALLERA, *op. cit.*,
 p. 81-82.

465 διδάξει, ἀλλ' ὁ Θεὸς ἀποκαλύψει. Ὅρῳς ὅτι οὐ περὶ βίου
καὶ πολιτείας ἐστὶν ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ δογμάτων καὶ
πίστεως ; Πολιτεία γὰρ καὶ βίος οὐκ ἀποκαλύψεως δεῖται,
ἀλλὰ δόγματα καὶ γνώσις. Καὶ ἐτέρωθι δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο
δηλῶν ἔλεγεν· « Εἴ τις δοκεῖ εἰδέναι τι, οὐδέπω οὐδὲν
470 ἔγνωκεν. » Οὐκ εἶπεν ἀπλῶς· οὐδὲν ἔγνωκεν, ἀλλὰ « καθὼς
δεῖ γνῶναι »· ἔχει μὲν γὰρ γνώσιν, οὐκ ἀκριβῆ δὲ καὶ
ἀπηρητισμένην.

Καὶ ἵνα μάθῃς ὅτι τοῦτό ἐστιν ἀληθές, μηδὲν περὶ τῶν
ἄνω διαλεχθῶμεν, ἀλλ' εἰ βούλει κάτω πρὸς τὴν ὄρω-
475 μένην κτίσιν τὸν λόγον ἀγάγωμεν. Οὐχ ὄρῳς τουτοῖ
τὸν οὐρανόν ; ὅτι μὲν καμάρας εἰκόνα διασφῶζει ἴσμεν,
καὶ τοῦτο αὐτὸ οὐκ ἀπὸ λογισμῶν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς θείας
Γραφῆς μαθόντες· καὶ ὅτι πᾶσαν περιλαμβάνει τὴν γῆν,
καὶ τοῦτο ἴσμεν, ὁμοίως παρ' ἐκείνης ἀκούσαντες· τίς δὲ
480 τὴν οὐσίαν ἐστὶν ἀγνοοῦμεν. Εἰ δὲ τις διῆσχυρίζοιτο καὶ
φιλονεικοίη, λεγέτω τί τὴν οὐσίαν ἐστὶν ὁ οὐρανός· ἄρα
κρύσταλλος πεπηγώς ; ἄρα νέφος πεπυκνωμένον ; ἄρα
ἄηρ παχύτερος ; Ἄλλ' οὐδεὶς ἂν ἔχοι σαφῶς οὐδὲν εἰπεῖν.
Ἔτι οὖν ἀποδείξω, εἰπέ μοι, δεῖσθε πρὸς τὸ μαθεῖν τὴν
485 μανίαν τῶν τὸν Θεὸν εἰδέναι λεγόντων ; Τοῦ οὐρανοῦ τοῦ
ὀρωμένου καθ' ἡμέραν τὴν φύσιν οὐκ ἔχεις εἰπεῖν, καὶ

478 μαθόντες om. E D || 478-479 πᾶσαν — ἴσμεν om. ACL ||
479 ἴσμεν om. OVX || 483 σαφές A || οὐδὲν om. E.

a. I Cor. 8, 2.

1. Dans le choix des textes on reconnaît le souci de Jean, au cours de cette polémique, de sauvegarder les droits de la raison et de maintenir la nécessité de la foi. Il est, à la fois, le théologien du mystère et le philosophe-moraliste, héritier du rationalisme grec.

2. L'affirmation de Jean pleinement valable quand il parlait des choses d'en haut, est évidemment beaucoup moins défendable quand

pas le raisonnement, selon Paul, qui vous apprendra quelque chose, mais c'est Dieu dont la révélation vous instruira. Tu vois bien qu'il ne s'agit pas de la conduite et du genre de vie, mais des croyances et de la foi. Car ce ne sont pas la conduite et le genre de vie qui réclament une révélation, mais bien les croyances et la connaissance. Ailleurs il exprime encore la même vérité en disant : « Si quelqu'un s'imagine être savant, c'est qu'il ne sait encore rien... »^a. Mais il ne dit pas seulement : « il ne sait rien », il ajoute : « il ne sait rien comme il faut » ; il possède donc bien une connaissance, mais une connaissance qui n'est ni rigoureuse ni parfaite¹.

Et pour que tu te rendes compte que cela est vrai, il n'est nullement besoin que nous parlions des choses divines ; contentons-nous, si tu veux, de considérations plus terre à terre, relatives à la création visible. Vois-tu ce ciel ? Il a la forme d'une voûte, nous le savons, non par des raisonnements, mais par la divine Écriture², et il recouvre toute la terre, nous le savons également par la même source ; mais quelle est son essence ? nous l'ignorons. Si quelqu'un soutient le contraire et discute à ce sujet, qu'il dise donc de quelle substance est formé le ciel : est-ce de l'eau congelée en glace ? est-ce un nuage condensé ? est-ce de l'air épaissi ? Personne ne saurait rien dire avec certitude. Avez-vous encore besoin de preuve, dis-moi, pour reconnaître la folie de ceux qui prétendent savoir qui est Dieu³ ? Ce ciel que nous voyons chaque jour, tu ne peux dire quelle en est la nature, et le Dieu invisible,

il voit dans la Bible la source des connaissances, d'ailleurs limitées, que l'homme peut avoir sur les phénomènes physiques. La position de BASILE dans les *Homélies sur l'Hexaméron* est analogue. Dans l'homélie III, PG 29, 61 C, SC 26, p. 210, après avoir envisagé différentes théories sur la nature du ciel, il s'arrête en reconnaissant les limites du savoir humain « formés que nous avons été par l'Écriture à ne pas permettre à notre esprit de divaguer au delà des connaissances qui nous sont accordées ». Voir *Introduction*, p. 22 s.

3. L'argumentation est analogue à celle de l'homélie I, 164-167. Voir *supra*, p. 171, n. 1.

τοῦ ἁοράτου Θεοῦ μετὰ ἀκριβείας ἐπαγγέλλη τὴν οὐσίαν εἰδέναι ; Καὶ τίς οὕτως ἀναίσθητος ὡς μὴ τὴν ἐσχάτην τῶν ταῦτα λεγόντων καταγινώσκειν μανίαν ;

490 Διὰ δὴ ταῦτα παρακαλῶ πάντας ὑμᾶς καθάπερ τοὺς φρενίτιδι περιπεσόντας νόσῳ καὶ παραπαίοντας κατὰ δύναμιν τὴν ὑμετέραν πειρᾶσθαι θεραπεύειν μετὰ προσηνείας καὶ ἐπιεικειᾶς αὐτοῖς διαλεγόμενος· καὶ γὰρ ἐξ ἀπονοίας αὐτοῖς τὸ δόγμα τοῦτο ἐτέχθη, καὶ πολὺ τῆς διανοίας
495 αὐτῶν τὸ φύσημα· τὰ δὲ φλεγμαίνοντα τῶν τραυμάτων οὐδὲ ἐπιβολὴν χειρὸς ἀνέχεται, οὐδὲ ἀφήν ὑπομένει τραχυτέραν. Διὰ τοῦτο οἱ σοφοὶ τῶν ἱατρῶν μαλακῆν τινι σπογγίᾳ τὰ τοιαῦτα καταψήχουσιν ἔλκη. Ἐπεὶ οὖν καὶ
500 τούτοις ἔλκος ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ φλεγμαῖνον, ὡσπερ ἀπαλῆν τινι σπογγίᾳ προσηνὲς ὕδωρ καὶ πότιμον σπῶντες, οὕτω τὰ εἰρημμένα ἅπαντα καταντλοῦντες, πειρώμεθα καταστέλλειν αὐτῶν τὸ φύσημα καὶ τὸν ὄγκον καθαιρεῖν ἅπαντα· κἂν ὑβρίζωσι, κἂν λακτίζωσι, κἂν ἐμπτύωσι, κἂν ὀτιοῦν ποιῶσι, μὴ καταλείπης τὴν ἱατρείαν, ἀγαπητέ. Τοὺς γὰρ ἄνθρωπον
505 παραπλήγη θεραπεύοντας ἀνάγκη πολλὰ τοιαῦτα ὑπομένειν· ἄλλ' ὁμως οὐδὲ οὕτως ἀφίστασθαι χρή, ἀλλὰ δι' αὐτὰ μὲν οὖν ταῦτα μάλιστα αὐτοὺς ταλανίζειν καὶ δακρύειν χρή, ὅτι τοιοῦτον αὐτῶν τῆς ἀρρωστίας ἐστὶ τὸ εἶδος.

Ταῦτα πρὸς τοὺς ἰσχυροτέρους λέγω καὶ ἀνεπηρέαστους καὶ
510 δυναμένους ἐκ τῆς ἐκείνων ὀμιλίας μηδεμίαν παραδέξασθαι

491 φρενίτη A || 492 ἡμετέραν A DG || 493 διαλεγόμενοι ACL V || 496 ὑπομένειν D VX || 501 καταντλώντες A O καταντλήσαντες DG V.

1. Ce dernier membre de phrase revient, comme une sorte de leitmotiv dans chaque homélie. Il résume la prétention des Anoméens contre laquelle se déploie toute l'éloquence de Jean. La répétition du thème principal fait partie de la technique oratoire. Voir M. DELAUNOIS, *Le plan rhétorique de l'éloquence grecque*, Mémoires de l'Académie royale de Belgique. Classe des Lettres, 2^e série, 12, Bruxelles, 1959. On en retrouvera l'utilisation par Jean dans la *Lettre d'exil* ; voir SC 103, *Introduction*, p. 16-18.

tu te flattes de connaître exactement son essence ! Qui est assez dénué de sens pour ne pas s'apercevoir que ceux qui tiennent ce langage sont au comble de la démesure ?

**Conduite à tenir
à l'égard
des Anoméens**

C'est pourquoi je vous engage tous à traiter ces gens comme l'on traite ceux qui sont atteints d'une maladie mentale et qui déraisonnent, à essayer de les soigner selon vos forces, en leur parlant avec douceur et bonté². En effet, c'est leur folie qui a produit en eux cette opinion et cette grave tumeur de leur esprit ; or les abcès enflammés redoutent le contact de la main et ne supportent pas qu'on les touche trop rudement³. Aussi les médecins habiles lavent-ils les plaies de ce genre avec une éponge très douce. Puisque ceux-ci également ont dans l'âme une plaie enflammée, de même que l'on puise une eau pure et bienfaisante avec une éponge délicate, essayons de réduire cet abcès en versant sur lui toutes nos bonnes paroles pour supprimer l'enflure. Même s'ils t'injurient, s'ils te donnent des coups de pied et crachent sur toi, même s'ils font n'importe quoi, ne renonce pas à ces soins médicaux, mon bien-aimé frère. En effet ceux qui traitent un homme frappé de folie doivent subir beaucoup de choses de ce genre, et ils ne doivent pourtant pas l'abandonner, malgré tout, mais s'apitoyer sur lui et le plaindre d'autant plus, puisque c'est là une manifestation de sa maladie.

Ces paroles s'adressent aux plus forts d'entre vous, aux moins influençables⁴, à ceux qui sont capables de

2. C'est de cette phrase qu'est tirée la notice d'en-tête du syriaque pour l'homélie II : « Sur l'incompréhensibilité de Dieu et qu'il faut, en souffrant au sujet des hérétiques, que nous les gagnions par la douceur ». Puis, vient le texte sous la forme que nous avons indiquée p. 141, n. 1 : Il y a plusieurs jours...

3. Sur l'emploi du vocabulaire médical appliqué aux maladies de l'âme, voir *Lettres à Olympias*, SC 13 bis, VII, 1 et note.

4. Le mot est rare. Il est formé sur ἐπηρέαζεν qui signifie *maltraiter, dire des injures* ; l'alpha privatif lui donne le sens de *qu'on ne peut maltraiter*. Il prend ici celui de *qu'on ne peut entamer* désignant ainsi la capacité de résister à l'hérésie, comme le précise la suite du texte.

βλάβη· ὡς εἶ τις ἀσθενέστερος εἶη, φευγέτω τούτων τὰς
 συνουσίας, ἀποπηδάτω τοὺς συλλόγους, ὥστε μὴ τὴν τῆς
 φιλίας ὑπόθεσιν ἀφορμὴν ἀσεβείας γενέσθαι. Οὕτω καὶ
 Παῦλος ποιεῖ, αὐτὸς μὲν τοῖς ἀρρωστοῦσιν ἀναμιγνύεται
 515 καὶ λέγει· « Ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, τοῖς
 ἀνόμοις ὡς ἄνομος », τοὺς δὲ μαθητὰς καὶ ἀσθενέστερον
 διακειμένους ἀπάγει παραινῶν οὕτω καὶ διδάσκων·
 « Φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμίλῃαι κακαί. » Καὶ πάλιν·
 « Ἐξέλθετε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει
 520 Κύριος. »

Ὁ μὲν γὰρ ἰατρός, ἐὰν ἔλθῃ πρὸς τὸν κάμνοντα, κάκεινον
 καὶ ἑαυτὸν πολλάκις ὠφέλησεν· ὁ δὲ ἀσθενέστερος καὶ
 ἑαυτὸν καὶ τὸν ἀρρωστοῦντα παρέβλαψε, τοῖς νοσοῦσιν ἀνα-
 μιγνύμενος· ἐκείνόν τε γὰρ οὐδὲν ὠφελεῖται δυνήσεται, καὶ
 525 αὐτὸς ἐπισπάσεται πολλὴν ἀπὸ τῆς ἀρρωστίας τὴν βλάβην.
 Καὶ ὅπερ οἱ πρὸς τοὺς ὀφθαλμιώνας ὀρώντες πάσχουσιν,
 ἐφελκόμενοι τι τῆς ἀρρωστίας ἐκείνης, τοῦτο καὶ οἱ τοῖς
 βλασφήμοις συναμιγνύμενοι τούτοις ὑπομένουσιν, ἂν
 ὦσιν ἀσθενέστεροι, πολὺ τῆς ἀσεβείας πρὸς ἑαυτοὺς
 530 ἐπισπώμενοι μέρος.

Ἴν' οὖν μὴ τὰ μέγιστα ἑαυτοὺς παραβλάψωμεν,
 φεύγωμεν αὐτῶν τὰς συνουσίας, εὐχόμενοι μόνον καὶ
 παρακαλοῦντες τὸν φιλόνητον Θεόν, τὸν θέλοντα πάντας
 ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ἐλθεῖν,
 535 ἀπαλλάξαι μὲν αὐτοὺς τῆς πλάνης καὶ τῆς τοῦ διαβόλου
 παγίδος, ἐπαναγαγεῖν δὲ ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς, τὸν
 Θεὸν καὶ πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, σὺν
 τῷ ζωοποιῷ καὶ παναγίῳ Πνεύματι, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ
 κράτος, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
 540 Ἀμήν.

521 ἐὰν : ἂν ACL DG || 524 δυνήσεται DG : δύναται cett. || 536
 φῶς] + ἵνα πάντες ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζωμεν E VX ||

fréquenter ces gens-là sans en éprouver aucun dommage. Ceux qui sont plus faibles doivent au contraire fuir la société de ces gens et s'écarter de leurs entretiens, de peur que le mobile de l'amitié ne devienne une occasion d'impiété. Telle est la pratique de Paul : lui-même se mêle aux malades, comme il le dit : « Je suis devenu pour les Juifs comme un Juif et pour ceux qui sont sans la loi comme si j'étais moi-même sans la loi^a », mais il détourne de l'imiter ses disciples et les âmes plus faibles lorsqu'il donne ces conseils et ces enseignements : « Les bonnes mœurs sont corrompues par les mauvaises fréquentations^b » et : « Sortez du milieu de ces hommes et séparez-vous d'eux, dit le Seigneur^c. »

Quand le médecin s'approche du malade, c'est souvent un bien pour tous les deux, mais celui qui, étant faible, se mêle aux gens mal portants, nuit à la fois à eux et à lui-même, car il ne pourra leur être utile en rien et il attirera sur lui une maladie qui lui sera très préjudiciable. Ceux qui regardent les gens souffrant d'ophtalmie attrapent cette maladie¹ ; de même ceux qui se mêlent à des blasphémateurs sans avoir une force suffisante risquent d'attirer sur eux-mêmes une bonne part de leur impiété.

Afin donc d'éviter d'aussi graves dangers, fuyons la société de ces gens-là, et contentons-nous de prier et d'implorer le Dieu ami des hommes, lui qui veut que tous soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, pour qu'il les délivre de leur erreur et des pièges du diable et les ramène à la lumière de la vérité, c'est-à-dire à Dieu, père de notre Seigneur Jésus-Christ en union avec l'Esprit vivifiant et très saint, à qui soient la gloire et la souveraineté, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Amen.

τὸν : ἐπὶ τὸν DG O || 537 πατέρα : τὸν πατέρα E || 537-538 σὺν τῷ — Πνεύματι om. DG OX.

- a. I Cor. 9, 20.
 b. I Cor. 15, 33.
 c. II Cor. 6, 17.

1. Il s'agit d'une croyance populaire.

Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀκαταλήπτου καὶ ὅτι οὐδὲ ἡ συγκατάβασις τοῦ Θεοῦ φορητὴ τοῖς Σεραφίμ λόγος γ'.

Οἱ φιλόπονοι τῶν γεωργῶν, ἐπειδὴν ἴδωσι δένδρον ἄκαρπον καὶ ἀνήμερον τοῖς αὐτῶν λυμαινόμενον πόνοις καὶ τῇ τῆς ῥίζης τραχύτητι καὶ τῇ βαρύτητι τῆς σκιᾶς διαφθεῖρον τὰ ἡμέρα τῶν φυτῶν, μετὰ πολλῆς ἐκτέμνουσιν
5 αὐτὸ τῆς σπουδῆς. Πολλάκις δὲ αὐτοῖς καὶ ἄνεμός ποθεν ἐξελθὼν, συνεπάπτεται τῆς τομῆς, καὶ τῇ κόμῃ τοῦ δένδρου προσπεσὼν καὶ μετὰ πολλῆς τινάξας τῆς σφοδρότητος, συνέκλασέ τε αὐτὸ καὶ εἰς τὴν γῆν ἔρριψε, καὶ τοῦ πόνου τὸ πλεόν αὐτοῖς ἐπεκούφισεν. Ἐπεὶ οὖν καὶ ἡμεῖς δένδρον
10 ἐκτέμνομεν ἄγριον καὶ ἀνήμερον, τῶν Ἄνομοίων τὴν αἴρεσιν, παρακαλέσωμεν τὸν Θεὸν πέμψαι τοῦ Πνεύματος ἡμῖν τὴν χάριν, ἵνα ἀνέμου σφοδρότερον παντὸς προσβαλοῦσα πρόρριζον ἀνασπάσῃ τὴν αἴρεσιν, τὸ πλεόν ἡμῖν ἐπικουφίζουσα τοῦ πόνου.

15 Ἦδη γάρ που καὶ γῆ χερσωθεῖσα καὶ γεωργικῶν οὐκ ἀπολαύσασα χειρῶν, πονηρὰς βοτάνας καὶ ἀκανθῶν πλήθος καὶ δένδρα ἄγρια ἐξέβρασεν ἐκ τῶν οἰκείων κόλπων

ACEL DG OVX

In A, lacuna ab εἰς l. 39 usque ad πτέρυγας l. 158.

Titulus. I τοῦ αὐτοῦ ACL G O : Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰω ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου Ε om. D X || ἀκαταλήπτου X || ἡ om. G V || 1-2 καὶ — Σεραφίμ om. X || λόγος γ' transp. ante καὶ O.

6 ἐπελθῶν X || 8 τὴν om. VX || 17 κόλπων : πόνων A.

1. Parmi les nombreuses comparaisons dont Jean orne ses discours, celles qu'il emprunte à l'agriculture sont fréquentes. Le paysan

Du même, sur l'Incompréhensible et que même la condescendance de Dieu n'est pas supportable aux Séraphins, troisième discours.

Invocation Quand des agriculteurs diligents
au Saint-Esprit voient un arbre stérile ou sauvage qui fait obstacle à leurs efforts

en nuisant aux plantes cultivées par des racines trop fortes ou par une ombre trop épaisse, ils se hâtent de l'abattre. Souvent le vent survient et les aide à l'arracher : attaquant l'arbre par la cime et le secouant violemment, il finit par l'ébranler et le jeter à terre, allégeant ainsi pour eux la plus grande partie de leur peine¹. Puisque nous aussi nous voulons abattre un arbre sauvage et inculte, à savoir l'hérésie des Anoméens², prions Dieu de nous envoyer la grâce de son Esprit, afin que celle-ci, se déchaînant avec plus de force que n'importe quel vent, extirpe l'hérésie jusqu'en ses racines et allège ainsi pour nous la plus grande partie de notre peine.

Souvent une terre laissée en friche et non cultivée par la main des hommes fait jaillir de son propre sein un flot de mauvaises herbes, une multitude d'épines et

exerçant sur les plantes une sorte de royauté, τὰ μὲν περικόπτων καὶ κολῶν, τὰ δὲ αὖξων καὶ θεραπεύων, est le modèle du prêtre exerçant sur les âmes son action spirituelle. Voir *In epist. II ad Cor. hom.*, XV, 4, PG 61, 508.

2. On peut s'étonner que Jean ait attendu l'homélie III pour prononcer ce mot à l'adresse des Anoméens et qu'on n'en trouve dans les homélies que trois exemples groupés ici. En tous cas, il l'emploie avec le sens d'erreur dogmatique et non avec celui de parti, faction, divisions qu'il a dans *I Cor.* 11, 18 et que Jean commente *In epist. I ad Cor. hom.*, XXVII, 2, PG 61, 226.

πολλάκις οὕτω καὶ ἡ τῶν Ἀνομοίων ἐρημωθείσα ψυχὴ
καὶ τῆς ἀπὸ τῶν Γραφῶν ἐπιμελείας οὐκ ἀπολούσασα,
20 οἴκοθεν καὶ ἀπ' αὐτῆς τὴν ἀγρίαν ταύτην καὶ ἀνήμερον
ἐξέβρασαν αἵρεσιν. Τοῦτο γὰρ τὸ δένδρον οὐ Παῦλος
ἐφύτευεν, οὐκ Ἀπολλῶς ἐπότισεν, οὐχ ὁ Θεὸς ἤϊξαν,
ἀλλ' ἐφύτευσε μὲν λογισμῶν ἄκαιρος περιεργία, ἐπότισε
δὲ ἀπονοίας τύφος, ἠΐξησε δὲ φιλοδοξίας ἔρως.
25 Καὶ δεῖ τῆς τοῦ Πνεύματος ἡμῖν φλογός, ἵνα μὴ μόνον
ἀνασπάσωμεν, ἀλλὰ καὶ κατακαύσωμεν τὴν πονηρὰν
ταύτην ῥίζαν, καλέσωμεν τοίνυν αὐτόν, τὸν ὑπ' ἐκείνων
μὲν βλασφημούμενον, ὑφ' ἡμῶν δὲ εὐφημούμενον Θεόν,
καὶ παρακαλέσωμεν, ὥστε καὶ τὴν γλῶτταν ἡμῶν πρὸς
30 πλείονα διεγείραι δρόμον καὶ τὴν διάνοιαν ἡμῖν πρὸς
σαφεστέραν διανοίξαι τῶν λεγομένων σύνεσιν.

Ἐπεὶ γὰρ αὐτοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ δόξης ἅπας ἡμῖν ὁ
πόνος, μᾶλλον δὲ ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῆς ἡμετέρας. Τὸν
μὲν γὰρ Θεὸν οὐδεὶς οὔτε ἀτιμάζων παραβλάψαι δυνήσεται,
35 οὔτε εὐφημῶν λαμπρότερον ἀποφῆναι· ἀλλ' ἐπὶ τῆς
οἰκείας ἀεὶ μένει δόξης, οὔτε εὐφημίαις αὐξανόμενος,
οὔτε ἐλαττούμενος βλασφημίαις· τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ
μὲν δοξάζοντες αὐτόν κατ' ἀξίαν, μᾶλλον δὲ κατ' ἀξίαν

20 ἀπ' αὐτῆς : παρ' ἐαυτῆς E DG OVX || 22 ἠΐξησεν E O^{pc} ||
31 σύνεσιν : ἀναπτύξιν X || 34 οὐδεὶς om. VX || ἀτιμάζων : ὁ
ἀτιμάζων VX || δύναται OVX.

a. Cf. I Cor. 3, 6.

1. La comparaison de l'hérésie avec les mauvaises herbes se trouve déjà chez IGNACE D'ANTIOCHE, *Trall.*, VI, 1 ; SC 104, p. 98 : Παρακαλῶ... μόνη τῇ χριστιανῇ τροφῇ χρῆσθε, ἀλλοτριὰς δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε ἧτις ἐστὶν αἵρεσις. Cf. du même auteur, *Eph.*, X, 3, où l'hérésie est appelée τοῦ διαβόλου βοτάνη.

2. Bien qu'il fasse appel à la tradition (*Apologia*, chap. 4), Eunome ne prend en considération l'Écriture que dans la mesure où elle s'accorde avec ses propres théories. Aèce, son maître, s'il faut en

d'arbres sauvages¹ : c'est ainsi que l'âme des Anoméens, abandonnée à elle-même et privée de cette culture qui vient des Écritures², a fait jaillir de son propre fond cette hérésie grossière et sauvage. Car cet arbre-là, ce n'est pas Paul qui l'a planté³, ni Apollos qui l'a arrosé, ni Dieu qui l'a fait croître⁴ : il a été planté par l'intempestive curiosité des raisonnements, il a été arrosé par les humeurs d'un orgueil insensé, il a reçu son accroissement du désir de faire parler de soi.

Nous avons besoin de la flamme de l'Esprit pour pouvoir non seulement arracher, mais encore consumer par le feu cette funeste racine. Invoquons-le donc, ce Dieu qu'ils blasphèment et que nous bénissons ; demandons-lui de faire mouvoir notre langue avec plus d'ampleur et d'ouvrir nos esprits à une plus claire intelligence⁴ de ce que nous allons dire.

Louer Dieu Car c'est pour Lui et pour sa gloire que nous fournissons tout effort, ou plutôt pour notre salut. En effet, il est tout aussi impossible d'augmenter l'éclat de Dieu en le bénissant que de lui nuire en l'outrageant⁵ ; il demeure immuable dans sa propre gloire, sans être accru par nos bénédictions ou diminué par nos blasphèmes, mais ceux des hommes qui le glorifient autant qu'il est juste, ou plutôt — car personne ne peut le faire autant qu'il faudrait — selon

croire ÉPIPHANE (Lib. III, tome I, *Haer.* 76, PG 42, 564) avait déjà une attitude désinvolte et rationaliste à l'égard des Livres saints : « Il virevolte tout autour, il cède la place et laisse le champ libre à une argumentation uniquement basée sur des syllogismes au sujet de la parole du Maître tirée de la divine Écriture : « Personne ne connaît le Père... ».

3. Citation implicite de I Cor. 3, 6.

4. Dans son édition, Savile emploie au lieu de σύνεσις le mot ἀνάπτυξις. Celui-ci est attesté par le *Genuensis gr.*, 11, datant du XI^e s. dont le texte est souvent corrigé.

5. Le thème stoïcien de Dieu ἀπαθής, repris par les Apologistes, est utilisé ici par Jean en fonction des prétentions anoméennes. Dieu ne peut être atteint dans son essence, pas plus qu'il ne peut être compris.

40 μὲν οὐδενὶ δυνατὸν, εἰς δὲ δύναντι τὴν ἑαυτῶν, τὴν ἀπὸ
τῆς δοξολογίας ὠφέλειαν καρποῦνται· οἱ δὲ βλασφημοῦντες
καὶ ἐξευτελιζόντες τὴν οἰκείαν λυμαίνονται σωτηρίαν.

« Ὁ γὰρ βαλὼν λίθον ἐς ὕψος, εἰς τὴν κεφαλὴν ἑαυτοῦ
ἔβαλε », περὶ τῶν βλασφημούντων τις εἶρηκε. Καθ' ἅπερ
γὰρ ὁ λίθον πρὸς ὕψος ἀκοντίζων, τοῦ οὐρανοῦ μὲν τὸ
45 σῶμα διατεμεῖν οὐ δυνήσεται, οὔτε πρὸς τὸ ὕψος φθάσαι
ἐκείνο, τὴν δὲ πληγὴν τῇ οἰκείᾳ δέχεται κορυφῇ, πρὸς
τὸν ἀκοντίσαντα ἐπανιόντος τοῦ λίθου, οὕτω δὴ καὶ ὁ
βλασφημῶν τὴν μακαρίαν ἐκείνην οὐσίαν, ἐκείνην μὲν
οὐδὲν ἂν παραβλάψει ποτε πολλῶ μείζονα οὐσαν καὶ
50 ὑψηλοτέραν ἢ ὥστε δέξασθαι τινα βλάβην, κατὰ δὲ τῆς
ἑαυτοῦ ψυχῆς τὸ ξίφος ἀκονῶ, ἀγνώμων περὶ τὸν εὐεργέτην
γενόμενος.

Καλῶμεν τοίνυν αὐτὸν τὸν ἀνέκφραστον, τὸν ἀπερινόητον
Θεόν, τὸν ἀόρατον, τὸν ἀκατάληπτον, τὸν νικῶντα γλώττης
55 δύναντι ἀνθρωπίνης, τὸν ὑπερβαίνοντα θνητῆς διανοίας
κατάληψιν, τὸν ἀνεξιχνίαστον ἀγγέλοις, τὸν ἀθέατον
τοῖς Σεραφίμ, τὸν ἀκατανόητον τοῖς Χερουβίμ, τὸν
ἀόρατον ἀρχαῖς, ἐξουσίαις, δυνάμεσι καὶ ἀπλῶς πάση
τῇ κτίσει, ὑπὸ δὲ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος μόνου γνωριζόμενον.

60 Καὶ οἶδα μὲν ὅτι ἀλαζονείαν καταγνώσκονται τοῦ
λόγου, ὅτι καὶ ταῖς ἀνωτέροις δυνάμεσιν ἀκατάληπτον
αὐτὸν εἶπον εἶναι· ἐγὼ δὲ διὰ τοῦτο πολλὴν αὐτῶν καταγνώ-

la mesure de leurs forces, recueillent le bénéfice de cette louange, tandis que ceux qui le blasphèment et le déprécient compromettent leur propre salut.

C'est pourquoi la parole : « Celui qui jette une pierre en l'air la jette sur sa propre tête » s'applique aux blasphémateurs, car celui qui lance une pierre en l'air ne peut certes pas transpercer la voûte céleste, ni même atteindre une telle hauteur, mais il reçoit le coup sur sa propre tête quand la pierre retombe sur celui qui l'a lancée¹. De même celui qui blasphème cet Être bienheureux ne saurait lui nuire, puisqu'Il est beaucoup trop grand et beaucoup trop élevé pour en recevoir aucun dommage, et l'épée qu'il aiguise ainsi frappera son âme, en punition de son ingratitude à l'égard d'un tel bienfaiteur.

Invoquons-le donc comme le Dieu inexprimable, inconcevable, invisible et incompréhensible²; avouons qu'il surpasse la force de toute langue humaine, qu'il échappe aux prises de toute intelligence mortelle, que les anges ne peuvent le déceler, ni les Séraphins le contempler, ni les Chérubins le comprendre, car il est invisible aux Principautés, aux Puissances, aux vertus et à toutes les créatures sans exception; seuls le Fils et l'Esprit le connaissent.

Dieu
est inconnaissable
aux
vertus célestes

Je sais qu'ils m'accuseront de parler avec extravagance parce que j'ai dit qu'il est incompréhensible même pour les vertus d'en haut; mais c'est moi qui, pour cette raison, les convaincrs au contraire d'être au

39-158 εἰς — πτέρυγας om. A || 42 ὁ γὰρ : τὸ γὰρ ὁ X || 46 οἰκεία : ἰδίᾳ CE || κορυφῇ : κεφαλῇ E || 59 μόνου V [transp. ante Υἱοῦ V] X || μόνου post Υἱοῦ transp. DG || Πνεύματος : ἀγίου Πνεύματος DG || 61 ἀνωτέρω DG X κῶν O || 62 δὲ] + μᾶλλον X || διὰ τοῦτο om. CL V.

a. Sir. 27, 25.

1. Plusieurs manuscrits, parmi les plus anciens, donnent κορυφῇ que nous avons préféré à κεφαλῇ, plus banal et d'ailleurs employé

dans la citation qui précède. Jean repense le texte et l'exprime à sa manière, toujours imagée.

2. Parmi ces épithètes, on relèvera ἀνέκφραστος qui ne se trouve qu'ici dans nos homélies. Eusèbe l'emploie précisément pour qualifier l'essence de Dieu, *De eccl. Theol.*, II, 6, PG 24, 908 A. Ἀπερινόητος se retrouve dans l'homélie IV, li. 73. Mais ces deux adjectifs ne font pas partie du vocabulaire de Jean, pas plus d'ailleurs qu'ἀόρατος, hérité de la philosophie païenne et très fréquent dans le vocabulaire de la théologie chrétienne aux II^e et III^e siècles. Le terme le plus employé par Jean est ἀκατάληπτος.

σομαι μανίαν και ἀπόνοιαν. Ἀλαζονεία γάρ οὐ τὸ λέγειν
 ὅτι τῆς τῶν γεννητῶν ἀπάντων καταλήψεως ἀνώτερός
 65 ἔστιν ὁ δημιουργός, ἀλλὰ τὸ λέγειν ὅτι τὸν ταῖς ἄνω δυ-
 νάμεσιν ἀκατάληπτον δυνατόν αὐτοῖς τοῖς χαμαὶ ἐρπομένοις
 και τοσοῦτον ἐκείνων ἀφεστηκόσι, τῇ τῶν οἰκείων λογισμῶν
 ἀσθενείᾳ περιγράψαι και περιλαβεῖν. Ἐγὼ μὲν, ἂν μὴ
 δείξω τοῦτο ὅπερ ὑπεσχόμην, δίκαιος ἂν εἶην ἀλαζονείας
 70 ὑποστῆναι ἔγκλημα· ὑμεῖς δέ, εἰ μετὰ τὸ δεῖξαι με ταῖς
 ἄνω δυνάμεσιν ὄντα ἀκατάληπτον, διίσχυριζόμενοι ἔτι
 και φιλονεικεῖτε αὐτὸν εἰδέναι, πόσων ἂν εἴητε βαράθρων,
 πόσων δέ κρημνῶν ἄξιοι, τὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν
 ἀπάσαις ἀθέατα ἀλαζονευόμενοι μετὰ ἀκριβείας εἰδέναι ;
 75 Φέρε οὖν λοιπὸν ἐπὶ τὰς ἀποδείξεις αὐτὰς χωρῶμεν,
 πάλιν ἐπὶ τὴν εὐχὴν τὸν λόγον τρέψαντες· πολλάκις γάρ
 αὐτῇ τῆς εὐχῆς ἡ ἀκολουθία παρέξει τῶν ζητουμένων ἡμῖν
 τὴν ἀπόδειξιν. Καλῶμεν τοίνυν « αὐτὸν τὸν βασιλέα τῶν
 βασιλευόντων και κύριον τῶν κυριούντων, τὸν μόνον
 80 ἔχοντα ἀθανασίαν, φῶς ἀπρόσιτον οἰκοῦντα, ὃν εἶδεν οὐδεὶς
 ἀνθρώπων οὐδὲ εἰδέν δυνατόν, ᾧ τιμὴ και κράτος εἰς
 τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. » Ταῦτα οὐκ ἐμά, ἀλλὰ Παύλου τὰ

66 ἐρπομένοις : ἐρχομένοις Duc e cod. Paris. gr. 777 || 68 μὲν]
 + οὖν VX || 70 ὑποστῆναι : ὑποπεσεῖν E || ἔγκλημα L G VX :
 ἐγκλήματι CE ἐγκλήματα D O || 71 διίσχυριζόμενοι CBL διίσχυριζοισθε
 DG V -ξεσθε OX || 75 λοιπὸν transp. ante αὐτὰς Duc e cod.
 Paris. gr. 777 || 79 κύριον : τὸν κύριον Duc || 80 φῶς : και
 φῶς VX || 81-82 ᾧ — Ἀμήν om. G.

a. I Tim. 6, 15-16.

1. Sur l'union des termes *μανία* et *ἀπόνοια*, voir hom. II, p. 157, note 9.

2. Nous gardons ici *ἐρπομένοις* contre Fronton du Due qui a adopté *ἐρχομένοις* d'après le *Paris. gr.*, 777. L'expression, qui s'adresse aux Anoméens, est à éclairer par un passage de l'homélie IV, li. 46, où les Anoméens sont qualifiés de *ψιλά ἐρπετά*.

3. Le verbe *διίσχυριζεσθαι* joint à *φιλονεικεῖν* justifie l'obstina-

comble de la folie et de la démence¹. Car ce n'est pas une extravagance de dire que le Créateur est au-dessus de la compréhension de tous les êtres qui lui doivent l'existence, mais c'en est une de dire que ceux qui rampent² sur la terre et qui sont tellement inférieurs aux vertus d'en haut peuvent circonscrire et comprendre par la faiblesse de leurs propres raisonnements celui qui est incompréhensible pour ces vertus. Pour moi, si je ne parviens pas à prouver ce que j'ai avancé, je reconnaitrai que le reproche d'extravagance m'a été fait à bon droit. Mais vous, si, quand j'aurai montré que Dieu est incompréhensible pour les vertus d'en haut, vous vous obstinez dans la discussion et persistez³ à prétendre le connaître, combien de fois mériterez-vous d'être précipités au fond d'un gouffre, pour soutenir avec outrecuidance que vous connaissez exactement ce qui échappe à la contemplation de toutes les vertus incorporelles ?

Venons-en donc maintenant à la démonstration⁴, non sans recourir encore à la prière, car il peut arriver quelquefois qu'en se laissant guider simplement par la prière⁵ on trouve la démonstration cherchée. Invoquons donc en Dieu « le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, le seul qui possède l'immortalité, lui qui habite une lumière inaccessible, lui qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir, à qui l'honneur et la souveraineté appartiennent dans les siècles. Amen^a ». Ces paroles ne sont pas de moi, mais de

tion de Jean à combattre les Anoméens qui, sous l'impulsion d'Eunome, semblent avoir mené une lutte sans répit. Voir *Introduction*, p. 12.

4. A la partie apologétique succède une partie didactique. L'emploi du mot *ἀπόδειξις* au pluriel montre que Jean traitera plusieurs sujets : l'égalité du Père et du Fils, Dieu inconnaissable aux hommes, Dieu inconnaissable aux anges.

5. On retrouve ici un des sens du mot *ἀκολουθία* : le commentaire qui *accompagne* le texte en se laissant guider par lui. Mais le conseil donné est à double portée : recourir à la prière pour demander à Dieu son aide dans l'exposé que va faire l'orateur et utiliser le texte même de la prière comme sujet de l'exposé. Jean le fait très consciemment. Voir li. 113 : *αὐτῇ ἡμῖν ἡ εὐχὴ παρέξει τὴν ἀπόδειξιν*.

ρήματα· σὺ δέ μοι κατάμαθε αὐτοῦ τῆς ψυχῆς εὐλάβειαν
καὶ φόβον ἐρριζωμένον. Μνηστῆεις γὰρ τοῦ Θεοῦ, οὐ πρότερον
85 ἠνέσχετο πρὸς τὴν ἀκολουθίαν ἐκβῆναι τῆς διδασκαλίας,
ἕως τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ χρέος ἀπέδωκεν εἰς δοξολογίαν
κατακλείσας τὸν λόγον. Εἰ γὰρ « μνήμη δικαίου μετ'
ἐγκωμίων », πολλῶ μᾶλλον μνήμη Θεοῦ μετ' εὐφημίας.

Ποιεῖ δὲ αὐτὸ καὶ ἐν προοιμίῳ ἐπιστολῶν ἀρχόμενος
90 γὰρ ἐπιστολῆς πολλάκις, ἐπειδὴν μνηστῆ τοῦ Θεοῦ, οὐ
πρότερον ἐπὶ τὴν διδασκαλίαν πρόεισιν, ἕως ἂν ἀποδῶ
τὴν ὀφειλομένην αὐτῷ δοξολογίαν. Ἄκουσον γοῦν Γαλάταις
γράφων πῶς φησὶ « Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ
πατρὸς ἡμῶν, καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ δόντος
95 ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέλθῃ ἡμᾶς
ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ
Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἄμην. »
Καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ· « Τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ,
ἀοράτῳ, μόνῳ σοφῷ Θεῷ τιμῇ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.
100 Ἄμην. »

Ἄρα οὖν ἐπὶ τοῦ Πατρὸς αὐτὸ ποιεῖ μόνον, ἐπὶ δὲ τοῦ
Υἱοῦ οὐχ οὕτως ; Ἄκουσον πῶς καὶ ἐπὶ τοῦ μονο-
γενεοῦς τὸ αὐτὸ τοῦτο πεποιήκεν· εἰπὼν γὰρ ὅτι « Ἡ-

83-84 κατάμαθε ὅση αὐτοῦ τῆς ψυχῆς εὐλάβεια καὶ φόβος ἐρριζω-
μένους X || 84 φόβον : πόθον CE || 96 πονηροῦ : τοῦ πονηροῦ X ||
101 Ἄρ' οὖν CE D || Πατρός] + οὕτως VX || 102 οὕτως] + ἅπασι
VX || Ἄκουε VX || Ἄκουσον] + γοῦν Sav. e cod. New Coll. 81.

- a. Prov. 10, 7.
- b. Gal. 1, 3-5.
- c. I Tim. 1, 17.

1. Au lieu de φόβος, les manuscrits CEFQ ont πόθος, mais il semble bien que ce soit une faute de lecture. La notion de crainte de Dieu tient une trop grande place dans la spiritualité de Jean pour qu'on puisse éliminer φόβος en faveur de πόθος qui n'a guère de raison d'être ici.

2. L'emploi de l'expression ἀκολουθία τῆς διδασκαλίας dans le sens d'exposé de la doctrine se trouve déjà chez CLÉMENT, *Strom.*, I, 179, SC 30, p. 174, τὴν ἀκολουθίαν τῆς θείας διδασκαλίας, mais la

Paul. Remarque bien la piété et la crainte¹ enracinées dans son âme. Quand il fait mention de Dieu, il ne supporte pas d'en venir à l'exposition de sa doctrine² avant de lui avoir rendu l'hommage qu'il lui doit en terminant sa phrase par une doxologie³. Et en effet, si « la mémoire du juste est digne d'éloges^a », la mémoire de Dieu mérite encore bien davantage d'être célébrée.

C'est ce que fait Paul dans les exordes de ses lettres : le plus souvent, en commençant une épître, dès qu'il a fait mention de Dieu, il se garde d'exposer sa doctrine avant de lui avoir attribué la louange qui lui est due. Écoute comment il s'exprime lorsqu'il écrit aux Galates : « A vous grâce et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ, qui s'est donné lui-même pour nos péchés afin de nous arracher à la corruption du siècle présent selon la volonté de Dieu son Père, à qui soit la gloire dans les siècles. Amen^b. » Et ailleurs : « Au Roi des siècles, immortel, invisible, au Dieu unique et sage, honneur et gloire dans les siècles. Amen^c. »

Procède-t-il ainsi seulement à l'égard du Père, et non pas à l'égard du Fils ? Écoute donc comment il fait de même envers le Monogène⁴. Après avoir dit : « Je souhai-

présence de l'adjectif θείας rend le sens plus clair. Il s'agit de l'enchaînement de l'Écriture qui comporte en lui-même un enseignement. Voir J. DANIELOU, « Ἀκολουθία chez Grégoire de Nysse », *Rev. Sc. rel.*, XXVII, 1953, p. 229, n. 2.

3. Les formules par lesquelles se terminent les épîtres de Paul, empruntées en partie à la liturgie de la synagogue, ont été reprises par les Pères pour terminer leurs homélies. Ces formules, plus ou moins développées, selon les époques, en fonction des querelles doctrinales, peuvent contribuer à dater un texte. Voir E.C.E. OWEN, « Δόξα and cognate words », *JTS*, XXXIII, 1932, p. 139-146. THÉODORE, *H.E.*, II, 19, PG 82, 1060, raconte que, pour souligner la victoire de l'orthodoxie, Flavien avait mis à l'honneur la doxologie : Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; mais Léonce, évêque d'Antioche, ne voulant pas se compromettre, ne laissait jamais entendre que : Gloire au Père... dans les siècles des siècles.

4. Ce n'est pas sans raison que Jean utilise ce terme chargé d'implications théologiques qu'on trouve en *Rom.* 9, 3-5 et *Jn* 5, 23. Le terme *Μονογενής* est un de ceux qui alimentent la controverse eunomienne. Voir BASILE, *Adv. Eunom.*, II, 21, PG 29, 617 et GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunom.*, III, tome X, 36, éd. Jaeger, p. 277.

χόμην ανάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν
 105 μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα », ἐπήγαγεν· « Ὡν
 ἡ υἰοθεσία καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ αἱ
 λατρεῖαι καὶ αἱ ἐπαγγελίαι· ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ
 σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.
 Ἄμην. » Ὡσπερ γὰρ τῷ Πατρὶ, οὕτω καὶ τῷ μονογενεῖ
 110 τὴν δοξολογίαν πρότερον ἀποδοῦς, τότε ἐπὶ τὴν ἀκολουθίαν
 ἦλθε τοῦ λόγου· ἤκουσε γὰρ τοῦ Χριστοῦ λέγοντος· « Ἴνα
 πάντες τιμῶσι τὸν Υἱόν, καθὼς τιμῶσι τὸν Πατέρα. »

Καί, ἵνα μάθητε ὅτι αὐτὴ ἡμῖν ἡ εὐχὴ παρέξει τὴν ἀπό-
 δεῖξιν, φέρε αὐτὴν εἰς μέσον ἀγάγωμεν. « Ὁ βασιλεὺς
 115 τῶν βασιλευόντων, φησί, καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ
 μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον. » Ἐνταῦθα
 στήθι καὶ ἐρώτησον τὸν αἰρετικὸν τί ποτέ ἐστι τοῦτο
 « τὸ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον », καὶ πρόσεχε τῇ ἀκριβεῖα
 τοῦ Παύλου. Οὐκ εἶπε· φῶς ὢν ἀπρόσιτον, ἀλλὰ· « φῶς
 120 οἰκῶν ἀπρόσιτον », ἵνα μάθῃς ὅτι εἰ ὁ οἶκος ἀπρόσιτος,
 πόσῳ μᾶλλον ὁ ἐνοικῶν αὐτὸν Θεός. Ταῦτα δὲ ἔλεγεν,
 οὐχ ἵνα οἶκον καὶ τόπον περὶ Θεὸν ὑποπτεύσῃς, ἀλλ'
 ἵνα ἐκ πολλῆς τῆς περιουσίας τὸ ἀκατάληπτον μάθῃς.

Ἄλλ' οὐδὲ φῶς οἰκῶν ἀκατάληπτον εἶπεν, ἀλλὰ ἀπρό-
 125 σιτον, ὃ τοῦ ἀκατάληπτου πολλῶ μείζον ἐστι. Τὸ μὲν
 γὰρ ἀκατάληπτον λέγεται, ὅταν ἐρευνηθὲν καὶ ζητηθὲν
 μὴ καταληφθῆ παρὰ τῶν ζητούντων αὐτό· ἀπρόσιτον δὲ

106-107 αἱ διαθήκαι — λατρεῖαι : ἡ δόξα καὶ ἡ λατρεία O || καὶ ἡ
 νομοθεσία καὶ αἱ λατρεῖαι om. CL VX || 107 ἐπαγγελίαι] + ὧν οἱ
 πατέρες καὶ OVX || 121 πόσῳ : πολλῶ CE.

a. Rom. 9, 4-5.
 b. Jn 3, 23.

1. On a ici un excellent exemple de la technique de Jean :
 exégèse minutieuse d'une phrase par l'analyse de chaque terme,

terais d'être anathème, loin du Christ, pour mes frères,
 mes parents selon la chair », il ajoute : « A eux appar-
 tiennent l'adoption, les alliances, la loi, le culte et les pro-
 messes ; d'eux est issu le Christ, selon la chair, lui qui est
 au-dessus de tout, Dieu béni dans les siècles. Amen^a. »
 C'est donc seulement après avoir rendu gloire au Mono-
 gène comme au Père qu'il passe à la suite de son propos,
 car il sait que le Christ a dit : « Que tous honorent le Fils
 comme ils honorent le Père^b. »

Pour que vous voyiez bien que la prière elle-même nous
 fournira notre démonstration, replaçons-la devant nous :
 « Le Roi des rois, dit Paul, le Seigneur des seigneurs, le
 seul qui possède l'immortalité, lui qui habite une lumière
 inaccessible. » Arrête-toi à ce point et demande à l'hé-
 rétique ce que peuvent signifier ces mots : « lui qui habite
 une lumière inaccessible ». Fais attention à la précision
 du langage de Paul¹. Il n'a pas dit : lui qui est une lumière
 inaccessible, mais « lui qui habite une lumière inaccessi-
 ble » : c'est pour que tu apprennes que, si sa demeure est
 inaccessible, Dieu qui habite cette demeure l'est encore
 bien davantage ! Il s'est exprimé ainsi, non pas certes
 pour que tu imagines Dieu dans une maison et dans un
 lieu, mais pour que tu comprennes ainsi à l'évidence qu'il
 est incompréhensible.

Et il n'a pas dit non plus : lui qui habite une lumière
 incompréhensible, mais « inaccessible », ce qui est beau-
 coup plus fort. En effet, une chose est dite incompréhen-
 sible lorsque ceux qui l'étudient ne parviennent pas à la
 saisir malgré leurs recherches et leurs investigations. Mais
 ce qui est inaccessible, c'est ce qui se dérobo dès l'abord

la fonction des mots dans la phrase, le choix précis qu'en fait l'auteur,
 ce qu'il aurait pu dire, ce qu'il n'a pas dit et pourquoi. Tous ces
 procédés en usage dans les écoles de rhétorique visent à faire péné-
 trer les auditeurs dans le sens profond de l'Écriture. Voir *In Laz.*
hom., VI, 8, PG 48, 1040 : « Je veux que vous ayez un regard péné-
 trant et que vous ne fassiez pas seulement de commentaire super-
 ficiel, mais que vous entriez au fond des Écritures divines. » Quelques
 lignes plus loin, Jean compare ces procédés d'explication à une toile
 qu'il tisse.

ἐστιν, ὃ μηδὲ ἐρεύνης ἀνέχεται τὴν ἀρχὴν, μηδὲ ἐγγὺς αὐτοῦ γενέσθαι τις δύναται. Οἷον ἀκατάληπτον λέγεται
 180 πέλαιος, εἰς ὃ καθιέντες ἑαυτοὺς οἱ κολυμβηταὶ καὶ
 πρὸς πολὺ καταφερόμενοι βάθος, τὸ πέρασ ἀδυνατοῦσιν
 εὔρειν' ἀπρόσιτον δὲ ἐκεῖνο λέγεται, ὃ μήτε τὴν ἀρχὴν
 ζητηθῆναι δυνατόν, μηδὲ ἐρευνηθῆναι.

Τί πρὸς ταῦτα ἂν εἴποις ; Ἄλλὰ ἀνθρώποις, φησὶν,
 185 ἀκατάληπτον, οὐχὶ δὲ ἀγγέλοις, οὐδὲ ταῖς ἄνω δυνάμεσι.
 Σὺ οὖν ἄγγελος εἶ, εἰπέ μοι, καὶ εἰς τὸν χορὸν τῶν
 ἀσωμάτων δυνάμεων τελεῖς ; οὐχὶ ἄνθρωπος εἶ καὶ τῆς
 αὐτῆς οὐσίας ἐμοί ; ἢ καὶ τῆς φύσεως ἐπιλέλθῃσαι ; Θῶμεν
 γὰρ ἀπρόσιτον ἀνθρώποις εἶναι μόνον, καίτοι γε τοῦτο
 140 οὐ πρόσκειται, οὐδὲ εἶπεν ὁ Παῦλος· ἀνθρώποις μὲν φῶς
 οἰκῶν ἀπρόσιτον, ἀγγέλοις δὲ οὐκ ἀπρόσιτον· πλὴν ἀλλά,
 εἰ βούλει, κατὰ συγχώρησιν θῶμεν· οὐχὶ καὶ αὐτὸς ἄνθρω-
 πος εἶ ; Τί οὖν εἶ καὶ ἀγγέλοις ἀπρόσιτον μὴ ἦ ; τί τοῦτο
 πρὸς σέ τὸν φιλονεικοῦντα καὶ περιεργαζόμενον καὶ
 145 λέγοντα ἀνθρωπίνῃ φύσει καταληπτὴν εἶναι τὴν οὐσίαν
 ἐκείνην ;

Ἴνα δὲ μάθῃς ὅτι οὐκ ἀνθρώποις μόνον, ἀλλὰ καὶ ταῖς
 ἄνω δυνάμεσιν ἐστὶν ἀπρόσιτος, ἄκουσον ὁ Ἑσαΐας τί

128 ἐρεύνης codd. : ἐρευνησαι Duc ἐρευνησθαι Montf. || μηδὲ² :
 οὐ μὴν δὲ D οὐ μηδὲ G O || 129 αὐτοῦ E om. cett. || 136 οὖν :
 om. C μὲν οὖν G || 143 εἶ om. OVX || 148 ἀπρόσιτος : ἀπρόσιτον
 D V.

1. Nous avons adopté le texte des manuscrits de préférence aux conjectures de Fronton du Duc (ἐρευνησαι) et de Montfaucon (ἐρευνησθαι). Ce texte s'éclaire, en effet, par une phrase de l'homélie IV, li. 67-68, où se trouve une tournure tout à fait analogue que les éditeurs n'ont pas jugé nécessaire, cette fois, de modifier. D'autre part, les éditeurs ont adopté la variante ἐγγὺς αὐτοῦ donnée seulement par E F. Nous les avons suivis, bien que l'adjonction du pronom ne soit pas indispensable, mais parce qu'elle évite une rencontre de sons qui nous paraît difficilement admissible dans la prose harmonieuse de Jean.

à toute investigation¹ et ce dont personne ne peut approcher. Par exemple on peut dire que la haute mer est inconnaissable parce que les plongeurs qui y descendent et s'y enfoncent le plus profondément ne parviennent pas à en trouver le fond ; mais ce qu'on appelle inaccessible, c'est ce qu'il est impossible dès l'abord de chercher et de scruter².

Que peux-tu répondre à cela ? Qu'il est incompréhensible aux hommes, mais non pas aux anges ni aux vertus d'en haut. Et toi, tu es donc un ange et tu fais partie du chœur des vertus incorporelles ? N'es-tu pas un homme, et de la même substance que moi ? Oublies-tu donc quelle est ta nature³ ? Admettons que Dieu ne soit inaccessible qu'aux hommes, bien que cela ne soit pas précisé et que Paul n'ait pas dit : Il habite une lumière inaccessible aux hommes, mais non pas inaccessible aux anges⁴. Cependant, si tu veux, faisons cette concession. Mais toi-même, n'es-tu pas un homme ? Qu'importe qu'il ne soit pas inaccessible aux anges ? En quoi cela t'importe-t-il à toi, quand tu soutiens et affirmes péremptoirement que l'essence divine est compréhensible pour la nature humaine ?

Mais pour que tu saches qu'elle est inaccessible non seulement aux hommes, mais encore aux vertus d'en haut,

2. Définitions précieuses, qui permettent d'établir des nuances dans le flot des adjectifs apophatiques. Voir une explication analogue de termes apophatiques, dans *In epist. ad Col. cap. II hom.*, 5, PG 62, 335, où sont précisés les termes *ἀναρχος*, *ἀγέννητος*, *ἀπερίγραφτος*, *ἄπειρος*, *ἀσώματος*. Il y a entre *ζητεῖν* et *ἐρευνᾶν* une gradation ascendante. Le premier désigne une recherche, le second une recherche approfondie. Par la définition du terme *ἀπρόσιτος*, li. 127-129, Jean avait catégoriquement refusé aux Anoméens toute recherche sur l'essence de Dieu.

3. Cf. *In epist. ad Cor. hom.*, XII, 4, PG 61, 101 : « Songe à ce qu'est l'homme, songe à ce qu'est Dieu et bientôt tout rentrera dans l'ordre. »

4. Le mouvement dialectique de l'exposé entraîne Jean à céder sur ce point, comme l'indique le terme *συγχώρησις*, alors que dans les homélies précédentes il a prouvé que l'essence de Dieu était également inaccessible aux anges. Mais ce n'est qu'une concession temporaire. Quelques lignes plus loin, l'orateur regagne le terrain perdu.

φῆσιν· ὅταν δὲ εἴπω τὸν Ἰσαΐαν, τοῦ Πνεύματος τὴν
 150 ἀπόφασιν λέγω· προφήτης γὰρ πᾶς τὰ τῆς τοῦ Πνεύματος
 ἐνεργείας φθέγγεται· « Καὶ ἐγένετο τοῦ ἔτους οὐ ἀπέθανεν
 Ὁζίας ὁ βασιλεὺς, εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου
 ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου, καὶ τὰ Σεραφίμ εἰστήκεισαν
 κύκλῳ αὐτοῦ, ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ καὶ ἕξ πτέρυγες τῷ
 155 ἐνί, καὶ ταῖς μὲν δυσὶ κατεκάλυπτον τὰ πρόσωπα αὐτῶν,
 ταῖς δὲ δυσὶ τοὺς πόδας. »

Τίνος ἕνεκεν, εἰπέ μοι, καλύπτουσι τὰ πρόσωπα καὶ
 προβάλλονται τὰς πτέρυγας ; Τίνος δὲ ἕνεκεν ἐτέρου,
 ἀλλ' ἢ διὰ τὸ μὴ φέρειν τὴν ἐκ τοῦ θρόνου λάμπουσαν
 160 ἀστραπὴν καὶ τὰς μαρμαρυγὰς ἐκείνας ; Καίτοι γε οὐκ
 αὐτὸ ἄκρατον ἐώρων τὸ φῶς, οὐδ' αὐτὴν ἀκραϊφή τὴν
 οὐσίαν, ἀλλὰ συγκατάβασις ἦν τὰ ὁρώμενα. Τί δὲ ἐστὶ
 συγκατάβασις ; Ὅταν μὴ ὡς ἔστιν ὁ Θεὸς φαίνεται,
 ἀλλ' ὡς ὁ δυνάμενος αὐτὸν θεωρεῖν οἷός τε ἐστίν, οὕτως
 165 ἑαυτὸν δεικνύη, ἐπιμετρῶν τῇ τῶν ὁρώντων ἀσθενείᾳ
 τῆς ὀψέως τὴν ἐπίδειξιν.

Καὶ ὅτι συγκαταβάσις ἦν, ἐξ αὐτῶν τῶν ῥημάτων δῆλον.
 « Εἶδον γὰρ τὸν Κύριον, φησί, καθήμενον ἐπὶ θρόνου
 ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου. » Θεὸς δὲ οὐ κάθηται, σωματικῶν
 170 γὰρ ὁ σχηματισμὸς οὗτος. Καὶ « ἐπὶ θρόνου ». Θεὸς δὲ
 θρόνῳ οὐκ ἐμπεριεῖληπται, ἀπερίγραπτον γὰρ τὸ θεῖον.
 Ἄλλ' ὅμως οὐδὲ συγκατάβασιν ἠδυνήθησαν ἐνεγκεῖν,

158 τίνος δὲ : οὐδενὸς VX || δὲ om. DG O || 159 λάμπουσαν :
 πηδῶσαν E DG OVX || 168 φησί, τὸν Κύριον ~ E G OVX || 168-
 169 ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου Duc e cod. Paris. gr. 777 :
 om. cett.

a. Is. 6, 1-2.

1. L'inspiration de l'Esprit est le privilège de tous les prophètes authentiques et permet de désigner par ce nom les hommes de l'Ancien Testament aussi bien que Paul. Cf. hom. I, li. 191, et note.

écoute ce que dit Isaïe, et quand je dis Isaïe, c'est la parole de l'Esprit que je veux dire, puisque tout prophète parle sous l'action de l'Esprit¹ : « Il arriva, l'année où mourut le roi Ozias, que je vis le Seigneur assis sur un trône qui s'élevait très haut ; les Séraphins se tenaient debout autour de lui ; ils avaient chacun six ailes ; avec deux de ces ailes ils se cachaient le visage et avec deux autres les pieds². »

Pour quelle raison, dis-moi, cachent-ils leur visage en plaçant leurs ailes devant lui ? Pour quelle autre raison, sinon parce qu'ils ne peuvent supporter l'éclat et le scintillement de la lumière qui s'échappe du trône ? Et pourtant ils ne voyaient pas cette clarté telle qu'elle est quand rien ne l'altère, ils ne contemplaient pas l'essence divine elle-même dans toute sa pureté, mais ils avaient sous les yeux des témoignages de sa condescendance. Qu'est-ce que cette condescendance ? C'est, pour Dieu, le fait d'apparaître et de se montrer non pas tel qu'il est, mais tel qu'il peut être vu par celui qui est capable de cette vision, en proportionnant l'aspect qu'il présente de lui-même à la faiblesse de ceux qui le regardent³.

Qu'il y eût dans ce cas condescendance, les paroles mêmes du prophète le prouvent : « Je vis, dit-il, le Seigneur assis sur un trône qui s'élevait très haut. » Mais Dieu n'est pas assis, car c'est là une position des seuls êtres corporels³. Et il dit « sur un trône », mais un trône ne suffit pas à contenir Dieu, car la divinité ne saurait être circonscrite. Et pourtant ces vertus d'en haut n'étaient pas même capables de supporter la condescendance

2. Nous avons ici une définition du terme *συγκατάβασις* dans son acception théologique la plus large. Sur l'idée d'accommodation suggérée par ce mot chez Athanase et Origène, voir M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 232, note 47.

3. On a pu remarquer le soin que Jean apporte à expliquer des choses élémentaires. Cette insistance s'explique par le désir de se mettre à la portée d'un auditoire très mélangé. Voir homélie I, p. 129, note 3. D'ailleurs la précaution n'était pas superflue, comme le montrera bientôt l'affaire des Anthropomorphites. Voir PALLADIUS, *Dialogue*, VII, p. 40-43 ; SOCRATE, *H.E.*, VI, 9, PG 87, 692 ; SOZOMÈNE, *H.E.*, VIII, 13, GCS 50, p. 366-367.

καίτοι πλησίον ἐστῶσαι· τὰ γὰρ Σεραφίμ εἰστήκεισαν
 κύκλῳ αὐτοῦ. Δι' αὐτὸ μὲν οὖν μάλιστα τοῦτο οὐκ ἴσχυσαν
 175 ἰδεῖν, ἐπειδὴ πλησίον ἦσαν· πλησίον δὲ οὐ τόπῳ φησίν,
 ἀλλὰ δεῖξαι βουλόμενος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὅτι, καίτοι
 γε ἡμῶν ἐγγύτεραι οὔσαι τῇ οὐσίᾳ ἐκείνῃ, οὐδὲ οὕτως
 αὐτὴν δύνανται θεωρεῖν, διὰ τοῦτό φησι· « Καὶ τὰ Σεραφίμ
 εἰστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ », οὐχὶ τόπον πάλιν αἰνιττόμενος,
 180 ἀλλὰ τῇ κατὰ τὸν τόπον ἐγγύτητι τὸ ἡμῶν ἐγγυτέρας
 αὐτὰς εἶναι παραδηλῶν.

Τὸ γὰρ ἀκατάληπτον οὐχ οὕτως ἡμεῖς ἴσμεν, ὡς ἐκεῖναι
 αἱ δυνάμεις, ὅσῳ καθαρώτεραι καὶ σοφώτεραι καὶ
 διορατικώτεραι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς εἰσι. Καθάπερ
 185 γὰρ τὸ τῶν ἡλιακῶν τῶν ἀκτίνων ἀπρόσιτον οὐχ οὕτως
 οἶδεν ὁ τυφλὸς ὡς ὁ βλέπων, οὕτω καὶ τὸ τοῦ Θεοῦ
 ἀκατάληπτον οὐχ οὕτως ἡμεῖς ἴσμεν ὡς ἐκεῖναι. Ὅσον
 γὰρ τυφλοῦ καὶ βλέποντος τὸ μέσον, τοσοῦτον ἡμῶν καὶ
 ἐκείνων τὸ διάφορον. Ὅστε κὰν τοῦ προφήτου λέγοντος
 190 ἀκούσης· « Εἶδον τὸν Κύριον », μὴ τοῦτο ὑποπτεύσης
 ὅτι τὴν οὐσίαν εἶδεν ἐκείνην, ἀλλ' αὐτὴν τὴν συγκατάβασιν,
 καὶ ταύτην δὲ ἀμυδρότερον ἤπερ αἱ ἄνω δυνάμεις· τοσοῦτον
 γὰρ ἰδεῖν οὐκ ἂν ἴσχυσεν ὅσον τὰ Χερουβίμ.

Καὶ τί λέγω περὶ τῆς μακαρίας ἐκείνης οὐσίας, ὅπου
 195 γε οὐδὲ ἀγγέλου οὐσίαν δυνατὸν ἀνθρώπῳ μετὰ ἀδείας
 ἰδεῖν ; Καὶ ἵνα μάθητε ὅτι τοῦτό ἐστιν ἀληθές, ἄνθρωπον

173 ἐστῶσαι : ἐστῶτα L ἦσαν D || 176 βουλόμενος post ἅγιον
 transp. DG || 184 εἰσι om. C || 185 τῶν² om. DG || 187 ἐκεῖνοι
 AC.

1. Sur ce thème, voir les homélies *In illud : Vidi Dominum*,
 en particulier la VI^e homélie, PG 56, 135-142.

2. Ici le mot *συγκατάβασις* ne désigne pas la condescendance de
 Dieu en elle-même, mais plutôt la forme sous laquelle Dieu a choisi
 de se manifester par l'effet de sa condescendance ; d'où l'emploi de

divine, bien qu'elles fussent tout près : « Les Séraphins
 se tenaient debout autour de lui. » Ou plutôt, c'est à
 cause de cela même qu'elles ne pouvaient pas le regarder,
 parce qu'elles étaient tout à côté. Mais en réalité l'Esprit-
 Saint ne veut pas dire qu'elles étaient auprès de Dieu
 dans le sens local ; il entend montrer par là que, bien qu'elles
 fussent plus apparentées que nous à l'essence divine, elles
 ne peuvent cependant pas le contempler, et c'est pourquoi
 il dit : « Les Séraphins se tenaient en cercle autour de lui »,
 ne faisant pas ainsi allusion au lieu, mais voulant signifier
 par cette proximité locale leur parenté plus étroite que
 la nôtre avec Dieu¹.

En effet le caractère incompréhensible de Dieu nous
 apparaît, à nous, moins nettement qu'à ces illustres
 vertus, dans toute la mesure où elles surpassent la nature
 humaine en pureté, en sagesse et en perspicacité. De même
 que l'aveugle saisit moins bien que le clairvoyant le
 caractère inaccessible des rayons du soleil, de même nous
 saisissons moins bien qu'elles le caractère incompréhensible
 de Dieu. La distance qui sépare un clairvoyant d'un
 aveugle n'est pas plus grande que la différence entre elles
 et nous. Aussi lorsque tu entends le prophète dire : « J'ai
 vu le Seigneur », ne va pas t'imaginer qu'il a vu son essence ;
 il n'a vu de lui qu'un aspect tempéré par sa condescen-
 dance², et encore sous une forme plus estompée que les
 vertus d'en haut, car il n'avait certes pas la même puis-
 sance de vision que les Chérubins.

L'homme ne peut même supporter la vue d'un ange Et pourquoi parler de l'essence
 de Dieu, quand l'homme ne peut
 même pas voir sans crainte celle
 des anges³ ? Pour que vous sachiez
 que cela est vrai, je ferai paraître devant vous un ami de

l'adjectif ἀμυδρός, *indistinct*, qui s'applique parfaitement à une
 forme.

3. On retrouve encore ici la méthode dialectique de l'orateur qui,
 d'étape en étape, renforce son argumentation en retirant successive-
 ment à chaque ordre des créatures le pouvoir de contempler celles qui
 lui sont supérieures dans l'ordre spirituel.

εἰς μέσον παράξω Θεοῦ φίλον, παρρησίαν ἔχοντα πολλήν ἐπὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη καὶ ἐπὶ πολλοῖς ἑτέροις μαρτυρηθέντα κατορθώμασι, τὸν ἅγιον Δανιήλ, ἵνα ὅταν ἀποδείξω
 200 ἐξασθενούντα καὶ διαλυόμενον καὶ διασπώμενον ἐκ τῆς τοῦ ἀγγέλου παρουσίας, μηδεὶς δι' ἁμαρτήματα καὶ πονηρὸν συνειδὸς τοῦτο αὐτὸν πεπονθέναι νομίζῃ, ἀλλὰ δειχθείσης τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ παρρησίας, ἢ τῆς φύσεως ἀσθένεια σαφῶς διελέγχηται.

205 Οὗτος τοίνυν ὁ Δανιήλ ἐνήστευσε τρεῖς ἑβδομάδας ἡμερῶν, καὶ ἄρτον ἐπιθυμιῶν οὐκ ἔφαγεν, οὐδὲ οἶνος καὶ κρέας οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ, οὐδὲ ἄλειμμα ἠλείψατο. Καὶ τότε εἶδε τὴν ὄπτασίαν ἐκείνην, ὅτε ἐπιτηδειότερα αὐτῷ ἦν ἢ ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν τοιαύτης θεωρίας ὑποδοχὴν,
 210 ὑπὸ τῆς νηστείας κουφοτέρα καὶ πνευματικώτερα γενομένη. Καὶ τί φησιν ; « Ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ εἶδον καὶ ἰδοῦ ἄνθρωπον ἐνδεδυμένον βαδδίν, τουτέστι στολὴν ἱερὰν, καὶ ἢ ὁσφύς αὐτοῦ περιεζωσμένη χρυσίῳ ὠφάξ καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ὡσεὶ θαρσεῖς, τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ
 215 ὄρασις ἀστραπῆς, οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ λαμπάδες πυρός, οἱ βραχίονες αὐτοῦ καὶ τὰ σκέλη ὡσεὶ ὄρασις

200 διασπώμενον : καταπίπτοντα X || 202 νομίζετω AC νομίζει O || 206-207 οὐδὲ — αὐτοῦ om. C || 206 οὐδὲ : καὶ OVX || οἶνος] + καὶ σίκερα L^{ms} G O || κρέας L D : κρέα AE VX om. G O || κρέας] + καὶ σίκερα Duc e cod. Paris. gr. 807 || 207 οὐκ om. L.

1. Jean cite fréquemment l'exemple des hommes de l'Ancien Testament qui se sont signalés par leur foi et leur piété. Il emploie alors pour les qualifier l'adjectif ἕγιος. Voir J. DANIELOU, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris, 1956.

2. Cf. *Dan.* 10, 3 : Ἄρτον ἐπιθυμιῶν οὐκ ἔφαγον, « Je n'ai pas mangé le pain de désirs ». Il s'agit ici d'un hébraïsme que la Septante a traduit littéralement, mais qui doit être interprété en français : le pain est nourrissant ; il est à désirer.

3. L'adjonction καὶ σίκερα empruntée à *Lc* 1, 15 (cf. *Nombr.* 6, 3) ne se trouve pas dans le texte de Daniel, mais dans le manuscrit G où le texte se présente ainsi : οὐδὲ οἶνος καὶ σίκερα εἰσῆλθεν.

Dieu, un homme à qui sa sagesse et sa justice donnaient beaucoup d'assurance et qui s'était signalé déjà par plusieurs grandes actions, le saint prophète Daniel¹. Ainsi, quand je l'aurai montré privé de force, défait et chancelant par suite de la présence d'un ange, personne ne pourra croire que cette défaillance ait été provoquée par ses péchés ou sa mauvaise conscience, mais, l'assurance de son âme étant hors de doute, c'est la faiblesse de la nature qui seule sera en cause.

Donc ce Daniel avait jeûné pendant trois semaines ; il n'avait pas mangé de l'aliment désirable du pain² ; ni vin³, ni viande n'était entré dans sa bouche, et il ne s'était pas frotté d'huile. C'est alors qu'il eut cette vision, quand son âme se trouva mieux disposée à accueillir une telle apparition, étant devenue par l'effet du jeûne plus légère et plus spirituelle⁴. Et que dit-il ? « Je levai les yeux et je vis : et voici un homme revêtu de « baddis » — c'est-à-dire d'une robe de prêtre⁵ —, la hanche entourée d'une ceinture d'or d'Ophaz ; son corps était semblable aux trésors de Tharsis, son visage pareil à l'aspect de l'éclair ; ses yeux brillaient comme des torches de feu ; ses bras et ses jambes avaient l'apparence de

Le *Paris. gr.*, 777, pris par Fronton du Duc comme base de son édition, reproduit G, mais Fronton du Duc ayant consulté un autre manuscrit compléta l'énumération : οἶνος καὶ κρέας καὶ σίκερα. Avec l'ensemble des manuscrits, nous revenons au texte de la Septante.

4. Ce thème platonicien de l'âme qui doit se détacher du corps pour être plus légère et atteindre à la contemplation de l'Essence a été christianisé par les Pères. Voir J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1953², p. 57-58. Le jeûne est présenté comme un des moyens qui libère l'âme. Voir *In poenitentiam hom.*, V, 1, PG 49, 307 : Moïse et Élie, lorsqu'ils voulaient se présenter devant le Seigneur avaient recours au jeûne qui les conduisait à Dieu par la main, διὰ τῶν ταύτης αὐτῷ προσεφέροντο χειρῶν.

5. Le membre de phrase τουτέστι στολὴν ἱερὰν ne fait évidemment pas partie du texte de Daniel. Jean, ayant employé un mot hébreu qui désigne une étoffe de lin fin, explique aussitôt ce terme dans le désir d'être compris de tous. Le lin fin était une des étoffes employées dans la confection du costume sacerdotal (*Ex.* 28, 5-6, etc.). Le mot évoque plus précisément pour Jean la robe du prêtre, comme déjà chez Hippolyte, *In Dan.*, 4, 36, SC 14, p. 337.

χαλκοῦ στίλβοντος, ἢ φωνὴ τῶν λόγων αὐτοῦ ὡς φωνὴ
 ὄχλου. Καὶ ἐγὼ μόνος εἶδον τὴν ὀπτασίαν ταύτην, καὶ οἱ μετ'
 ἐμοῦ οὐκ εἶδον, ἀλλ' ἔκστασις μεγάλη ἔπεσεν ἐπ' αὐτοὺς
 220 καὶ ἔφυγον ἐν φόβῳ καὶ οὐχ ὑπελείφθη ἐν ἐμοὶ ἰσχύς
 καὶ ἡ δόξα μου μετεστράφη εἰς διαφθοράν. »

Τί ἐστίν· « Ἡ δόξα μου μετεστράφη εἰς διαφθοράν » ;
 Εὐπρεπὴς ἦν ὁ νεανίας· ἐπεὶ οὖν ὁ φόβος τῆς παρουσίας
 τοῦ ἀγγέλου, καθάπερ τοὺς ἐκπνέοντας, οὕτως αὐτὸν
 225 διέθηκε, πολλὴν κατασκεδάσας τὴν ὠχρίαν καὶ ἀναλώσας
 τὸ ἄνθος τῆς ὥρας καὶ δαπανήσας τὴν εὐχρίαν τῆς
 ἐπιφανείας ἅπασαν, διὰ τοῦτό φησι· « Μετεστράφη ἡ
 δόξα μου εἰς διαφθοράν. » Καθάπερ γάρ, ἡνιόχου φοβηθέν-
 τος καὶ τὰς ἡνίας ἀφέντος, ἐπ' ὄψιν οἱ ἵπποι καταφέρονται
 230 πάντες καὶ τὸ ἄρμα ὀλόκληρον περιτρέπεται, οὕτω καὶ
 ἐπὶ τῆς ψυχῆς συμβαίνειν εἴωθεν, ὅταν ὑπὸ τινος θάμβους
 καὶ ἀγωνίας κατέχηται· πτοουμένη γάρ καὶ καθάπερ
 ἡνίας τινὰς τὰς οἰκειὰς ἐνεργείας συστέλλουσα ἀφ' ἐκάστου
 τῶν αἰσθητηρίων τοῦ σώματος, ἔρημα ἀφήσι τὰ μέλη·
 235 εἶτα ἐκεῖνα, ἐρημωθέντα τῆς κατεχούσης αὐτὰ δυνάμεως,
 διαπίπτει καὶ περικρούεται· ὅπερ καὶ ὁ Δανιὴλ ἔπαθε
 τότε.

Τί οὖν ὁ ἄγγελος ; Ἀνέστησεν αὐτὸν καὶ φησι· « Δανιήλ,
 ἄνερ ἐπιθυμιῶν, σύνες ἐν τοῖς λόγοις τούτοις οἷς ἐγὼ
 240 λαλῶ πρὸς σέ καὶ στήθῃ ἐπὶ τῇ στάσει σου, ὅτι νῦν ἀπεσ-
 τάλην πρὸς σέ. » Ὁ δὲ ἀνέστη ἔντρομος. Καὶ ἀρχομένου
 πάλιν πρὸς αὐτὸν διαλέγεσθαι τοῦ ἀγγέλου καὶ λέγειν
 ὅτι « Ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧς ἔδωκας τὴν καρδίαν σου κα-
 κωθῆναι ἐναντίον τοῦ Θεοῦ ἠκούσθησαν οἱ λόγοι σου,
 245 κἀγὼ ἦλθον ἐν τοῖς λόγοις σου », πάλιν κατέπεσεν ἐπὶ

225 κατασκεδάσας : κατασκευάσας OVX.

a. Dan. 10, 5-8.

b. Dan. 10, 11.

c. Dan. 10, 12.

l'airain brillant, et sa voix quand il parlait était comme
 celle d'une multitude. Et moi, j'étais seul à voir cette
 apparition ; ceux qui étaient avec moi ne la virent pas,
 mais une grande frayeur s'abattit sur eux, et la crainte
 les faisait fuir. Et en moi il ne resta plus de force, et ma
 gloire se changea en corruption^a. »

Que signifie « ma gloire se changea en corruption » ?
 Daniel était un beau jeune homme ; quand la crainte que
 lui inspirait la présence de l'ange l'eut mis dans l'état
 d'un moribond, devenant tout pâle, perdant la fraîcheur
 de la jeunesse et toutes les belles couleurs de son teint,
 c'est ainsi que, selon ses propres termes, « il changea sa
 gloire en corruption ». De même que, lorsqu'un cocher
 prend peur et lâche les rênes, ses chevaux se précipitent
 n'importe où et son char se renverse, la même chose
 arrive ordinairement à l'âme qui se trouve possédée par
 la frayeur et l'angoisse : terrifiée¹, relâchant comme des
 rênes les énergies qui lui viennent des sens de son corps,
 elle déserte ses membres, ainsi abandonnés à eux-mêmes,
 puis ceux-ci, privés de la force qui les animait, défont
 et s'écroulent. Voilà ce que Daniel ressentit alors.

Que fit l'ange ? Il le releva et lui dit : « Daniel, objet des
 désirs de Dieu², comprends les paroles que je vais te dire
 et tiens-toi debout sur tes jambes, car voici que j'ai été
 envoyé vers toi^b. » Il se releva donc tout tremblant. Et
 comme l'ange recommençait à lui parler et disait : « Depuis
 le jour où tu as livré ton cœur à l'affliction en présence de
 Dieu, tes paroles ont été entendues, et moi, je suis venu à
 cause de tes paroles^c », de nouveau il tomba à terre,

1. La description de l'âme saisie de frayeur était un exercice
 d'école dont Jean se souvient ici et qu'il relève, en tout cas, par un
 procédé de rhétorique : la comparaison. C'est le même procédé qu'on
 retrouve dans le texte parallèle de Grégoire de Nysse, cf. hom. I,
 p. 119, n. 2.

2. On se trouve encore ici devant un hébraïsme analogue à celui
 qui a été signalé p. 205, n. 2. Jean utilise la traduction ἄνερ ἐπιθυμιῶν
 calquée sur l'hébreu, qui est celle de Théodotus. Symmaque tra-
 duisit en réduisant l'hébraïsme ἄνερ ἐπιθυμητέ. La Septante portait
 Δανιήλ, ἀνθρωπος ἐλεεινός (εἰ), homme bénéficiant de l'ἔλεος de
 Dieu, une des notions complémentaires de χάρις.

τὴν γῆν ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκλυομένων συμβαίνει. Καθάπερ γὰρ ἐκεῖνοι διεγερθέντες καὶ εἰς ἑαυτοὺς ἐπανελθόντες καὶ διαβλέψαντες κατεχόντων ἡμῶν αὐτοὺς καὶ ραινόντων τὸ πρόσωπον ψυχροῖς νάμασιν, ἐν αὐταῖς ἡμῶν πολλάκις
 250 ἐκλύονται μεταξύ ταῖς χερσίν, οὕτω καὶ ὁ προφήτης ἔπασχεν. Ἡ γὰρ ψυχὴ φοβηθεῖσα καὶ τὴν ὄψιν τῆς παρουσίας οὐ φέρουσα τοῦ συνδούλου, οὐδὲ τὸ φῶς ἐκεῖνο δυναμένη βαστάζειν ἐθορυβεῖτο, καθάπερ τινὸς ἀλύσεως τοῦ δεσμοῦ τῆς σαρκὸς ἑαυτὴν ἀπορρηξῆσαι ἐπειγομένη.
 255 Ἄλλ' ἐκεῖνος ἔτι κατεῖχεν.

Ἀκούεωσαν οἱ τὸν τῶν ἀγγέλων Δεσπότην περιεργαζόμενοι. Δανιήλ, ὃν ἠδέσθησαν ὀφθαλμοὶ λεόντων, Δανιήλ, ὁ τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι δυναθεὶς, συνδούλου παρουσίαν οὐκ ἠνεγκεν, ἀλλ' ἄπνους ἔκειτο. « Ἔστράφη γὰρ, φησί, τὰ ἐντός μου ἐν ὄρασει μου, καὶ πνοὴ οὐχ ὑπελείφθη ἐν ἐμοί. » Οἱ δὲ τοσοῦτον τῆς ἀρετῆς ἀφεστηκότες τοῦ δικαίου αὐτὴν ὑπισχνοῦνται τὴν οὐσίαν εἰδέναι μετὰ ἀκριβείας ἀπάσης, τὴν ἀνωτάτω καὶ πρώτῃν καὶ τὰς μυριάδας τῶν ἀγγέλων τούτων παραγαγούσαν, ὧν ἓνα
 265 ὁ Δανιήλ ἰδεῖν οὐκ ἴσχυσεν.

Ἄλλ' ἐπαναγάγωμεν τὸν λόγον ἐπὶ τὴν προτέραν ὑπόθεσιν καὶ δείξωμεν ὅτι καὶ ταῖς ἄνω δυνάμεσιν ἀθεατός ἐστὶν ὁ Θεός, καὶ ταῦτα συγκαταβαίνων. Τίνος γὰρ ἔνεκεν, εἶπέ μοι, τὰς πτέρυγας προβάλλονται τὰ Σεραφίμ; Δι'
 270 οὐδὲν ἕτερον ἀλλ' ἢ δι' ἐκεῖνο τὸ ἀποστολικόν, τὸ « φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον », διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν προαναφωνοῦσαι,

266-267 Ἄλλ' — καὶ² om. A || 269 προβάλλεται X || 270 ἢ δι' ACE G : δι' D ἀλλ' ἢ δι' L OV ἀλλ' ἢ πάντως X.

a. Dan. 10, 16-17.

1. La description de l'évanouissement doit être portée aussi au compte de la rhétorique, mais dans sa précision, elle pourrait bien être inspirée par une expérience vécue. Les notations de Jean

comme cela arrive à ceux qui ont une défaillance : on les voit quelquefois se redresser, revenir à eux et nous regarder tandis que nous les soutenons et que nous leur jetons de l'eau froide au visage, puis soudain s'évanouir à nouveau entre nos bras¹. C'est ce qui arriva au prophète. Son âme, remplie de crainte, incapable de supporter la vue de cet autre serviteur de Dieu qui était là et ne pouvant soutenir l'éclat de cette lumière, se trouvait dans un grand trouble, pressée qu'elle était de s'affranchir du lien du corps comme d'une chaîne. Mais l'ange la retint encore.

Qu'ils m'entendent, ceux qui prétendent scruter le Maître des anges ! Daniel, devant qui se baissaient les yeux des lions, Daniel, qui, dans un corps humain, avait une puissance surhumaine, ne pouvait supporter la présence de cet autre serviteur de Dieu, et il gisait là sans souffle. « Mes entrailles, dit-il, ont été bouleversées par cette vision, et le souffle n'est plus resté en moi^a. » Et des hommes, qui sont si éloignés de la vertu de ce juste, se font fort de connaître avec une entière exactitude l'Être suprême et premier qui a produit les myriades de ces anges, et Daniel n'eut pas la force de supporter la vue d'un seul d'entre eux !

Même quand il tempère son éclat Mais revenons à notre précédent propos, et prouvons que les vertus par condescendance, d'en haut ne peuvent contempler Dieu reste Dieu, même quand il use de inconnaissable condescendance. En effet, pour quelle raison, dis-moi, les Séraphins se voilent-ils de leurs ailes² ? Pour aucune autre sinon pour manifester par leurs actes mêmes la vérité de la

sur ses propres malaises à travers les *Lettres à Olympias*, SC 13 bis, en particulier dans la lettre IX, prouve que tout n'est pas littéraire dans ces descriptions de malaises physiques.

2. Dans les homélies *In illud : Vidi Dominum*, en particulier, I, 3, PG 56, 101, Jean donne deux raisons de cette attitude. Les anges se voilent la face soit parce qu'ils ne peuvent supporter l'éclat de la gloire de Dieu, soit pour témoigner leur piété. Mais il est clair que, dans le contexte présent, c'est la première raison seulement que Jean retient. Cf. *infra*, hom. IV, li. 58-60.

καὶ οὐκ αὐταὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ αἱ τούτων ἀνωτέρω τὰ Χερουβίμ. Αὐταὶ μὲν γὰρ πλησίον ἐστήκασιν· ἐκεῖναι δὲ θρόνος εἰσὶ τοῦ Θεοῦ, οὐκ ἐπειδὴ θρόνου δεῖται ὁ Θεός,
275 ἀλλ' ἵνα [διὰ τούτου] τὴν ἀρετὴν τῶν δυνάμεων αὐτῶν μάθῃς.

*Ακουσον γοῦν καὶ ἐτέρου προφήτου περὶ ἐκείνων διαλεγομένου· «Καὶ ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς Ἰεζεκιήλ υἱὸν Βουζὶ ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ Χοβάρ.» Καὶ οὗτος παρὰ τὸν
280 ποταμὸν Χοβάρ κάκεινος παρὰ τὸν ποταμὸν Τίγριν τότε εἰστήκει. Ὅταν γὰρ μέλλη τινὰ παράδοξον ὄψιν δεικνύναι τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις ὁ Θεός, ἔξω τῶν πόλεων αὐτοὺς ἐξάγει εἰς καθαρὸν θορύβων χωρίον, ὥστε μηδενὶ μήτε τῶν ὀρωμένων, μήτε τῶν ἀκουομένων ἐκκρούεσθαι τὴν ψυχὴν,
285 ἀλλ' ὄλην αὐτὴν ἀδείας ἀπολαύουσαν πρὸς τὴν τῶν ὀρωμένων ἀσχολεῖν θεωρίαν.

Τί οὖν οὗτος εἶδεν ; «Ἰδοὺ νεφέλη, φησὶν, ἀπὸ βορρᾶ ἦρχετο, καὶ φέγγος κύκλω καὶ πῦρ ἀστράπτων, καὶ ἐν τῷ μέσῳ αὐτοῦ ὡσεὶ ὄρασις ἠλέκτρον καὶ φέγγος ἐν αὐτῷ,
290 καὶ ἐν τῷ μέσῳ ὁμοίωμα τεσσάρων ζώων. Αὕτη ἡ ὄρασις αὐτῶν, ὁμοίωμα ἀνθρώπου ἐπ' αὐτοῖς. Καὶ τέσσαρα πρόσωπα τῷ ἐνί, καὶ τέσσαρες πτέρυγες τῷ ἐνί. Καὶ ὕψος ἦν αὐτοῖς, φησί, καὶ φοβεροὶ ἦσαν, καὶ οἱ νῶτοι αὐτῶν πλήρεις ὀφθαλμῶν κυκλόθεν τοῖς τέσσαρσιν, καὶ ὁμοίωμα
295 ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν ὡσεὶ στερέωμα, ὡς ὄρασις κρυστάλλου φοβερόν, ἐκτεταμένον ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν ἄνωθεν, καὶ αἱ

272 ἀνώτεροι Ε X || 274 θρόνοι Montf. e cod. Paris. gr. 811 || εἰσὶ : ὑπάρχουσι VX || Θεοῦ] + θρόνον δὲ αὐτὰς Θεοῦ καλεῖν σύνθητες τῇ Γραφῇ οὐχ ἵνα θρόνον νοήσης οὐδὲ γὰρ [+ καὶ X] θρόνου VX || 275 διὰ τούτου X || 279-280 Χοβάρ — ποταμὸν om. C O || 280 Τίγριν : τὸν Τίγριν C O || 281 ἐπιδεικνύναι O || 281-282 τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις δεικνύναι ~ Duc e cod. Paris. gr. 777 || 286 θεωρίαν : θεωρεῖν DG || 288-289 ἐν μέσῳ Duc e cod. Paris. gr. 777.

a. Éz. 1, 3.

b. Dan. 10, 4.

parole de l'Apôtre : « Il habite une lumière inaccessible », et ils ne sont pas seuls à agir ainsi, car les Chérubins, qui leur sont supérieurs¹, font de même. Les premiers se tiennent debout près de Dieu, tandis que les seconds lui servent de trône ; ce n'est pas que Dieu ait besoin d'un trône, mais c'est afin que, par là, tu apprennes par là la dignité de ces vertus.

Écoute maintenant au sujet de ces vertus un autre prophète. « La parole du Seigneur se fit entendre à Ézéchiël, fils de Buzi, près du fleuve Chobar^a. » Celui-ci se trouvait donc sur les bords du fleuve Chobar, tandis que l'autre² était sur les bords du Tigre^b. En effet, chaque fois que Dieu veut faire apparaître à ses serviteurs une vision extraordinaire, il les emmène en dehors des villes dans un endroit plein de calme, afin que leur âme, n'étant troublée par aucun spectacle, par aucun bruit et jouissant d'une entière tranquillité, ne soit occupée qu'à contempler cette vision.

Que vit donc Ézéchiël ? « Voici qu'une nuée, dit-il, venait du nord ; elle était entourée d'une grande lumière et d'un feu étincelant ; au centre de ce feu l'on croyait voir du métal éclatant, et au milieu l'apparence de quatre êtres vivants. Voici quel était leur aspect : il y avait en eux une ressemblance avec l'homme. Ils avaient chacun quatre faces et quatre ailes. Ils étaient hauts de taille et terribles, dit-il. Tous les quatre avaient le dos recouvert d'yeux tout autour. Au-dessus de leurs têtes, il y avait comme une image du firmament, qui, redoutable et pareil à du cristal, se déployait en haut au-dessus de leurs

1. La hiérarchie entre les anges était un thème de discussion en faveur chez les Ariens. CYRILLE DE JÉRUSALEM juge sans fondement ces différences et en tire argument contre les Ariens. S'ils ne peuvent expliquer qui sont les anges, à plus forte raison ne peuvent-ils se vanter de connaître le Christ : *Cat.*, XI, 12, PG 33, 705. Jean ne semble pas mettre en doute cette hiérarchie et n'éprouve pas le besoin d'expliquer la supériorité des Chérubins.

2. A savoir Daniel. Cf. *Dan.* 10, 4 : « Le vingt-quatrième jour du premier mois, j'étais sur le bord du grand fleuve qui est le Tigre. »

πτέρυγες αὐτῶν ἐκάστω δύο, καλύπτουσαι τὰ σώματα αὐτῶν, καὶ ὑπεράνω τοῦ στερεώματος, ὡς ὄρασις λίθου σαπφείρου· καὶ ὁμοίωμα θρόνου ἐπ' αὐτῶ, καὶ ἐπὶ τοῦ
 300 ὁμοιώματος τοῦ θρόνου ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου ἐπ' αὐτῶ. Καὶ εἶδον ὡς ὄρασιν ἡλέκτρον, ἀπὸ ὀράσεως ὀσφύος καὶ ἕως ἐπάνω, καὶ ἀπὸ ὀράσεως ὀσφύος καὶ ἕως κάτω, ὡς ὄρασιν πυρός, καὶ τὸ φέγγος αὐτοῦ ὡς ὄρασις τόξου, ὅταν ἦ ἐν τῇ νεφέλῃ ἐν ἡμέρᾳ ὑετοῦ.»

305 Καὶ μετὰ ταῦτα πάντα βουλόμενος δεῖξαι ὅτι οὔτε ὁ προφήτης, οὔτε αἱ δυνάμεις ἐκεῖναι ἀκράτῳ προσέβαλον αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ, φησὶν· « Αὕτη ἡ ὄρασις ὁμοιώματος δόξης Κυρίου. » Εἶδες κάκεῖ καὶ ἐνταῦθα συγκατάβασιν ; ' Ἄλλ' ὁμως καὶ αὐταὶ αἱ δυνάμεις καλύπτουσιν ἑαυτὰς
 810 ταῖς πτέρυξι δι' οὐδὲν ἕτερον ἢ διὰ τοῦτο [καίτοι γε σοφώταται καὶ γνωστικώταται καὶ καθαρώταται εἰσιν αἱ δυνάμεις αὐταί].

Πόθεν δῆλον ; ' Ἀπ' αὐτῶν τῶν ὀνομάτων. Ὡσπερ γὰρ ἄγγελος λέγεται, ἐπειδὴ τὰ τοῦ Θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις
 815 ἀναγγέλλει καὶ ἀρχάγγελος λέγεται, ἐπειδὴ τῶν ἀγγέλων ἄρχει, οὕτω καὶ αὐταὶ προσηγορίας ἔχουσι τὴν σοφίαν αὐτῶν καὶ καθαρότητα αὐτῶν ἡμῖν δηλούσας καὶ ὡσπερ αἱ πτέρυγες τὸ ὕψος ἐμφαίνουσι τῆς φύσεως — καὶ γὰρ ὁ Γαβριὴλ πετόμενος φαίνεται, οὐκ ἐπειδὴ πτερὰ περὶ
 820 τὸν ἄγγελον, ἀλλ' ἵνα μάθῃς ὅτι ἐκ τῶν ὑψηλοτάτων χωρίων καὶ τῶν ἄνω διατριβῶν πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην ἀφίκται φύσιν —, οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἄλλο δηλοῖ τὰ πτερὰ ἢ τὸ τῆς φύσεως ὕψος. Ὡσπερ οὖν αἱ πτέρυγες τὸ τῆς φύσεως ὑψηλὸν δηλοῦσι, καὶ ὁ θρόνος
 825 τὸ τὸν Θεὸν αὐτοῖς ἐπαναπαύεσθαι καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ τὸ

têtes. De deux de ses ailes chacun d'eux recouvrait son corps, et au-dessus du firmament l'on voyait une pierre de saphir et elle avait l'apparence d'un trône, sur lequel se trouvait, semble-t-il, la forme d'un homme. A partir de la ceinture jusqu'en haut, l'on aurait dit du métal éclatant ; au-dessus et jusqu'en bas, c'était comme du feu ; il produisait une lumière qui ressemblait à l'arc-en-ciel que l'on voit dans la nuée un jour de pluie^a. »

Et après tout cela, voulant montrer que ni lui, ni ces vertus célestes n'approchaient de l'essence divine elle-même, le prophète ajoute : « Tel était l'aspect de la ressemblance de la gloire du Seigneur^b. » N'as-tu pas remarqué, aussi bien dans ce cas que dans le précédent, la condescendance de Dieu ? Et pourtant les vertus elles-mêmes se voilent de leurs ailes pour l'unique raison que j'ai déjà donnée, [bien qu'elles soient très sages, très savantes et très pures¹].

Comment savons-nous qu'elles sont telles ? Par leurs noms eux-mêmes. En effet, de même que l'ange est ainsi nommé parce qu'il annonce aux hommes les volontés de Dieu et que l'archange est ainsi appelé parce qu'il commande aux anges, de même ces vertus portent des noms qui nous indiquent leur sagesse et leur pureté. Les ailes, de leur côté, manifestent la sublimité d'une nature — et c'est pourquoi l'on nous représente Gabriel en train de voler, non pas que les anges aient des ailes, mais pour que tu saches qu'ils quittent les régions supérieures et le séjour le plus élevé pour s'approcher de la nature humaine — ; ainsi les ailes attribuées à ces vertus n'ont pas d'autre sens que d'indiquer la sublimité de leur nature. De même donc que les ailes marquent le caractère sublime de leur nature, que le trône signifie que Dieu se repose sur elles,

a. Éz. 1, 4-28.

b. Éz. 1, 28.

299 αὐτῶ : αὐτοῖς D αὐτοῦ G O || 301 αὐτοῦ DG || 310-312 καίτοι — αὐταὶ om. ACL G || 315 καὶ ἀρχάγγελος om. C || λέγεται om. OV || 316-317 προσηγορίαν... δηλοῦσαν ACL || 317 δηλούσας ἡμῖν ~ DG || ἡμῖν om. O.

1. Il est possible que le membre de phrase καίτοι γε... αὐταί, omis par les manuscrits ACL Q, soit une glose. Nous le mettons entre crochets.

διορατικὸν καὶ τὸ ἐγγὺς εἶναι τοῦ θρόνου καὶ τὸ διαπαντὸς αὐτὸν ἀνυμνεῖν τὸ ἄγρυπνον καὶ ἐργηγορὸς, οὕτω δὴ καὶ τὰ ὀνόματα τῶν μὲν τὴν σοφίαν, τῶν δὲ τὴν καθαρότητα δηλοῖ. Τί γάρ ἐστι Χερουβὶμ ; πεπληθυσμένη γνῶσις.

830 Τί δὲ Σεραφὶμ ; ἔμπυρα στόματα. Εἶδες πῶς καὶ τὴν καθαρότητα καὶ τὴν σοφίαν τὰ ὀνόματα παρεδήλωσεν ;

Εἰ δέ, ἔνθα πεπληθυσμένη γνῶσις, οὐδὲ συγκατάβασις Θεοῦ δύνανται ἰδεῖν μετὰ ἀδείας, ἔνθα μερικὴ γνῶσις, καθὼς Παῦλὸς φησιν « Ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ δι' ἐσόπτρου
835 καὶ ἐν αἰνίγματι », πόσης ἀπονοίας ἂν εἴη, τὰ μηδὲ ἐκείνοις θεατά, ταῦτα αὐτοῖς νομίζειν εἶναι γνώριμα καὶ καταφανῆ ;

Ὅτι δὲ οὐ τοῖς Χερουβὶμ οὐδὲ τοῖς Σεραφὶμ μόνον, ἀλλ' οὐδὲ ἀρχαῖς, οὐδὲ ἐξουσίαις, οὐδὲ ἄλλῃ τινὶ κτιστῇ
840 δυνάμει κατάληπτὸς ἐστὶν ὁ Θεός, καὶ τοῦτο ἐβουλόμην ἀποδείξαι νῦν, ἀλλ' ἔκαμεν ἡμῖν ἡ διάνοια, οὐ τῷ πλήθει, ἀλλὰ τῇ φρίκῃ τῶν εἰρημένων. Τρέμει γὰρ καὶ ἐκπέληκται ἡ ψυχὴ ἐπὶ πολὺ ταῖς ἄνω ἐνδιατρίβουσα θεωρίαις. Διὸ φέρε αὐτὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν καταβιβάζωμεν καὶ ψυ-
845 χαγωγῆσωμεν καταπεπληγμένην, ἐπὶ τὴν συνήθη καταφυγόντες παράκλησιν. Τίς δὲ αὕτη ἐστίν ; Εὐχέσθαι τοὺς τὰ τοιαῦτα νοσοῦντας ὑγιᾶναί ποτε. Εἰ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἐν νό-

833 ἀδειας : ἀκριβείας DG || 838 τοῖς Χερουβὶμ οὐδὲ om. A ||
846 αὕτη : ταῦτη A.

1. L'étymologie de « Chérubin » est empruntée à Philon. Voir *Introduction*, p. 42. Celle de « Séraphin », plus exacte, rappelle *Is.* 6, 3, où un Séraphin purifie les lèvres du prophète avec un charbon ardent.

2. Dans le vocabulaire biblique, le verbe πληθύνω apparenté à πληθύνω comporte toujours l'idée d'un accroissement en nombre. *I Rois* 25, 10 ; *II Cor.* 9, 10. Il est clair que Jean ne l'emploie pas ici dans ce sens, mais dans celui d'une connaissance portée à son maximum comparée avec la science partielle de l'homme. Cette connaissance des anges n'en demeure pas moins relative, comme Jean s'empresse de le souligner dans les lignes suivantes.

que les yeux indiquent l'acuité de leur vision, que leur proximité du trône et leurs hymnes incessantes montrent leur vigilance que n'interrompt aucun sommeil, de même le nom des uns exprime la sagesse, et celui des autres la pureté. En effet, que veut dire « Chérubin » ? Connaissance accomplie. Et « Séraphin » ? Bouche de feu. Vois-tu comme leurs noms donnent à entendre leur pureté et leur sagesse¹ ?

Si donc, là où réside la connaissance accomplie², on ne peut pas voir Dieu de façon distincte, même quand il se manifeste avec condescendance³, n'est-ce pas le comble de la folie de prétendre que, là où la connaissance est partielle — selon l'expression de Paul : « Nous ne connaissons qu'en partie, par l'intermédiaire d'un miroir et en énigme » —, l'on peut connaître et voir clairement ce que ces vertus elles-mêmes ne sauraient contempler ?

Invitation à prier Et ce n'est pas seulement pour pour les Anoméens les Chérubins et les Séraphins, mais aussi pour les Principautés, les Puissances et pour toute espèce de vertus créées que Dieu est incompréhensible. C'est ce que je voulais montrer maintenant, mais notre esprit défaille, accablé moins par le nombre que par le caractère redoutable des choses à dire⁴. Car l'âme tremble et frémit lorsqu'elle s'applique trop longtemps à des contemplations célestes. Faisons-la donc descendre de ces hauteurs, ramenons-la encore frémissante et recourons à notre exhortation habituelle. En quoi consiste-t-elle ? A vous inviter à prier pour que

3. L'expression συγκατάβασις θεοῦ est une brachylogie qui doit nécessairement être développée. Il ne s'agit pas de ne pouvoir saisir de façon distincte la condescendance de Dieu, mais Dieu lui-même, malgré la forme sous laquelle il apparaît pour s'adapter à ceux qui le contemplent.

4. Jean est tellement pénétré de son sujet qu'il se dit lui-même atteint de la terreur sacrée, φόβος, éprouvée par ceux qui s'approchent de Dieu. C'est une transition habile pour amener la fin de l'homélie qui se termine toujours par une exhortation, ici au sujet de la tenue des fidèles à l'église et sur l'excellence de la prière liturgique.

σοις, ἐν μετάλλοις, ἐν σκληραῖς δουλείαις καὶ τῶν ἐνεργου-
μένων κελευόμεθα τὸν Θεὸν παρακαλεῖν, πολλῶ μᾶλλον ὑπὲρ
350 τούτων, ἐπεὶ καὶ χαλεπωτέρα τοῦ δαίμονος ἢ ἀσέβεια.
'Εκεῖνη μὲν γὰρ ἔχει συγγώμην ἢ μανία, αὕτη δὲ πάσης
ἀπολογίας ἢ νόσος ἐστέρηται.

'Ἄλλ' ἐπειδὴ τῆς ὑπὲρ τῶν ἐνεργουμένων ἐμνήσθην
εὐχῆς, βούλομαί τι πρὸς τὴν ὑμετέραν διαλεχθῆναι
355 ἀγάπην, καὶ νόσημα τῆς 'Εκκλησίας ἐκκόψαι χαλεπόν.
Καὶ γὰρ ἄτοπον ἂν εἶη τοὺς ἕξωθεν μετὰ τῆς αὐτῆς
ιατρούοντας ἐπιμελείας τῶν οἰκείων καταφρονεῖν μελῶν.
Τί ποτ' οὖν ἐστι τὸ νόσημα ; Τὸ πλῆθος τοῦτο τὸ ἄφατον,
τὸ συγκεκροτημένον νῦν καὶ μετὰ τῆς αὐτῆς ἀκριβείας
360 προσέχον τοῖς λεγομένοις, κατὰ τὴν φρικωδεστάτην
ᾠραν ἐκεῖνην πολλάκις ἐπιζητήσας ἰδεῖν οὐκ ἠδυνήθην,
καὶ σφόδρα ἐστέναξα, ὅτι τοῦ μὲν συνδούλου διαλεγόμενου
πολλὴ ἢ σπουδὴ, ἐπιτεταμένη ἢ προθυμία, τῶν συνωθούντων
ἀλλήλους καὶ μέχρι τέλους παραμενόντων, τοῦ δὲ Χριστοῦ
365 φαίνεσθαι μέλλοντος ἐπὶ τῶν ἱερῶν μυστηρίων, κενὴ καὶ
ἔρημος ἢ ἐκκλησία γίνεται.

Καὶ ποῦ ταῦτα συγγνώμης ἄξια ; 'Ἀπὸ τῆς ῥαθυμίας
ταύτης καὶ τοὺς ἐπαίνους τοὺς ἐπὶ τῇ κατὰ τὴν ἀκρόασιν
σπουδῇ πάντας ἀπόλλυτε. Τίς γὰρ ὑμῶν οὐ καταγνώσεται
370 καὶ ἡμῶν, ὅταν ἴδῃ τὸν καρπὸν τῆς ἀκρόασεως εὐθέως
ὑμῖν διαρρυσθέντα ; Εἰ γὰρ μετὰ ἀκριβείας προσείχετε
τοῖς λεγομένοις, διὰ τῶν ἔργων ἂν ἐπεδείξασθε τὴν σπουδὴν.
τὸ δὲ εὐθέως ἀκούοντας ἀποπηδᾶν σημεῖόν ἐστι τοῦ μηδὲν

348 καὶ] + ὑπὲρ X || 349 πολλῶ : πόσω OV || 367 καὶ om. A
DG || 369 ἀπόλλυσθαι C.

1. Nous avons ici un document précieux sur la vie liturgique du temps. Voir *Introduction*, p. 53. On trouve un schéma de prière analogue *In Matth. hom.*, XXV, 3, PG 57, 331 et *In II Cor. hom.*, II, 5, PG 61, 398.

ceux qui souffrent d'une telle maladie guérissent un jour. En effet, si nous vous demandons d'invoquer Dieu pour les malades, pour ceux qui sont condamnés au travail des mines ou réduits à un dur esclavage, et pour les possédés, combien davantage devons-nous le faire pour ceux-ci¹, puisque leur impiété est plus nocive que le démon : le délire de ceux qu'il tourmente est pardonnable, tandis que cette maladie ne peut être excusée d'aucune manière.

Trop d'Antiochéens Mais, puisque j'ai fait allusion
quittent l'église à la prière pour les possédés, je
après le sermon, désire m'adresser à votre charité
sans assister pour bannir de l'Église un mal
aux mystères pernicieux. Il serait étrange en effet
que, soignant avec tant de zèle

les gens de l'extérieur, nous négligions en même temps nos propres membres. Quel est donc ce mal ? Cette immense foule maintenant réunie, qui prête une attention si profonde aux paroles qu'elle écoute, souvent, au moment le plus sacré, je la cherche des yeux, mais en vain. Je le déplore vivement : lorsqu'un homme parle, qui n'est comme vous qu'un serviteur de Dieu, un grand empressement, une intense hâte se manifestent ; on se pousse les uns les autres et l'on reste jusqu'à la fin ; au contraire, lorsque le Christ doit paraître au cours des mystères sacrés, l'église est vide et déserte² !

Comment cela serait-il excusable ? Cette négligence vous fait perdre tous les éloges que vous valait votre zèle à écouter la parole. Qui en effet ne vous condamnerait, et nous-même avec vous, en voyant le fruit de nos instructions disparaître si vite ? Car si vous écoutiez comme il faut ce que l'on vous dit, c'est par vos actes que vous manifesteriez votre zèle. Vous précipiter dehors dès que le discours est fini, c'est signifier que votre esprit n'a rien

2. Les homélies de Jean fournissent de nombreux détails concrets sur le comportement des chrétiens d'Antioche à l'église. Cf. *In Acta apost. hom.*, XXIV, 4, PG 60, 190 et *In bapt. Christi*, 4, PG 49, 370.

δέξασθαι τῶν εἰρημένων καὶ ἐναποθέσθαι τῇ διανοίᾳ.
375 Εἰ γὰρ ἐναπέκειτο τὰ λεγόμενα ταῖς ψυχαῖς, πάντως ἂν
ὑμᾶς ἔνδον κατέσχε καὶ πρὸς τὰ φρικωδέστατα μετὰ
πλειονος εὐσεβείας παρέπεμψε. Νῦν δὲ ὥσπερ κιθαρῳδοῦ
τινος ἀκούσαντες, οὕτως ἔρημοι πάσης ὠφελείας, παυ-
σαμένου τοῦ λέγοντος, ἀναχωρεῖτε.

380 Ἄλλὰ τίς ἢ ψυχρὰ τῶν πολλῶν ἀπολογία ; Εὐξασθαι,
φησί, καὶ ἐπὶ τῆς οἰκίας δύναμαι, ὁμιλίας δὲ ἀκούσαι
καὶ διδασκαλίας ἐπὶ τῆς οἰκίας οὐ δυνατόν. Ἀπατῆς
σαυτὸν, ἄνθρωπε· εὐξασθαι μὲν γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς οἰκίας
δυνατόν, οὕτω δὲ εὐξασθαι ὡς ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἀδύνατον,
385 ὅπου πατέρων πλήθος τοσοῦτον, ὅπου βοή πρὸς τὸν Θεὸν
ὁμοθυμαδὸν ἀναπέμπεται. Οὐχ οὕτως εἰσακούη κατὰ
σαυτὸν τὸν Δεσπότην παρακαλῶν ὡς μετὰ τῶν ἀδελφῶν
τῶν σῶν. Ἐνταῦθα γὰρ ἐστὶ τι πλεόν, οἶον ἢ ὁμόνοια καὶ
ἢ συμφωνία καὶ τῆς ἀγάπης ὁ σύνδεσμος καὶ αἱ τῶν
390 ἱερέων εὐχαί. Διὰ γὰρ τοῦτο οἱ ἱερεῖς προεστήκασιν, ἵνα
αἱ τοῦ πλήθους εὐχαὶ ἀσθενέστεραι οὔσαι, τῶν δυνατωτέρων
τούτων ἐπιλαβόμεναι, ὁμοῦ συνανέλθωσιν αὐταῖς εἰς τὸν
οὐρανόν.

Ἄλλως δὲ τί γένοιτ' ἂν ὄφελος ὁμιλίας, ὅταν εὐχή μὴ ἦ
395 συνευγμένη ; Πρότερον εὐχή καὶ τότε λόγος· οὕτω καὶ
οἱ ἀπόστολοί φασιν· « Ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ
διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσωμεν. » Οὕτω καὶ ὁ
Παῦλος ποιεῖ ἐν τοῖς προοιμίοις τῶν ἐπιστολῶν εὐχόμενος,
ἵν' ὥσπερ λύχνου φῶς, οὕτω τὸ τῆς εὐχῆς φῶς προοδοποιήσῃ
400 τῷ λόγῳ. Ἐὰν ἐθίσης σεαυτὸν εὐχεσθαι μετὰ ἀκριβείας,
οὐ δεήσῃ τῆς παρὰ τῶν συνδούλων διδασκαλίας, αὐτοῦ

382 οὐ δυνατόν : ἀδύνατον D || 397 διακονία E DG OVX :
διδασκαλία cett.

a. Act. 6, 4.

saisi ni rien retenu des choses dites. En effet, si nos ensei-
gnements restaient gravés dans vos âmes, ils vous retien-
draient certainement à l'intérieur et vous feraient assister
avec plus de piété à nos redoutables¹ mystères. Au
contraire, comme si vous aviez entendu un citharède,
vous vous en allez dès que l'orateur a terminé, sans en
retirer aucun profit.

Quelle est la médiocre excuse de la plupart de ceux
qui se conduisent ainsi ? Je peux, disent-ils, prier aussi
dans ma maison, tandis qu'il m'est impossible d'entendre
chez moi une homélie ou un sermon. Tu te trompes toi-
même, homme ! Si tu peux en effet prier à la maison, tu
ne saurais y prier de la même façon qu'à l'église, où se
trouve un si grand nombre de pères spirituels² et où une
clameur unanime monte vers Dieu. Quand tu invoques
le Seigneur dans ton particulier, tu n'es pas exaucé aussi
bien que lorsque tu le fais en compagnie de tes frères.
Il y a ici quelque chose de plus, à savoir l'accord des esprits
et des voix, le lien de la charité et les prières des prêtres ;
car les prêtres président, afin que les prières de la foule,
qui sont plus faibles, recevant le renfort des leurs, qui sont
plus fortes, s'élèvent avec elles vers le ciel³.

D'ailleurs, de quelle utilité serait une homélie, si la
prière n'y était jointe ? La prière vient en premier lieu,
et la parole ne fait que la suivre, ainsi que le disent les
apôtres : « Pour nous, persévérons dans la prière et dans
le ministère de la parole⁴. » C'est ainsi également que
fait Paul lorsqu'il prie dans les exordes de ses lettres, afin
que la lumière de la prière, comme celle d'une lampe,
fraye le chemin à la parole. Si tu t'accoutumes à prier
avec ferveur, tu n'auras pas besoin d'être instruit par les

1. Sur l'emploi de cet adjectif, cf. *In poenitentiam hom.*, I, 1,
PG 49, 344 ; *In Nativitate Domini*, 7, PG 49, 360 et *Introduction*,
p. 55-56.

2. Comme en II, li. 21 (voir p. 143, n. 3), le terme désigne les
évêques de passage à Antioche.

3. On complètera ce passage sur le rôle du prêtre dans la prière
officielle de l'Église par un autre : *In epist. II ad Cor. hom.*, XVII, 3,
où Jean insiste sur ce fait que la célébration des mystères est l'œuvre
de la communauté tout entière, prêtre et fidèles.

δέξασθαι τῶν εἰρημένων καὶ ἐναποθέσθαι τῇ διανοίᾳ.
 375 Εἰ γὰρ ἐναπέκειτο τὰ λεγόμενα ταῖς ψυχαῖς, πάντως ἂν
 ὑμᾶς ἔνδον κατέσχε καὶ πρὸς τὰ φρικωδέστατα μετὰ
 πλείονος εὐσεβείας παρέπεμψε. Νῦν δὲ ὡσπερ κιθαρῳδοῦ
 τινος ἀκούσαντες, οὕτως ἔρημοι πάσης ὠφελείας, παυ-
 σαμένου τοῦ λέγοντος, ἀναχωρεῖτε.

380 Ἄλλὰ τίς ἢ ψυχρὰ τῶν πολλῶν ἀπολογία ; Εὔξασθαι,
 φησί, καὶ ἐπὶ τῆς οἰκίας δύναμαι, ὁμιλίας δὲ ἀκούσαι
 καὶ διδασκαλίας ἐπὶ τῆς οἰκίας οὐ δυνατόν. Ἀπατᾶς
 σαυτὸν, ἄνθρωπε· εὔξασθαι μὲν γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς οἰκίας
 δυνατόν, οὕτω δὲ εὔξασθαι ὡς ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἀδύνατον,
 385 ὅπου πατέρων πλήθος τοσοῦτον, ὅπου βοή πρὸς τὸν Θεὸν
 ὁμοθυμαδὸν ἀναπέμπεται. Οὐχ οὕτως εἰσακούη κατὰ
 σαυτὸν τὸν Δεσπότην παρακαλῶν ὡς μετὰ τῶν ἀδελφῶν
 τῶν σῶν. Ἐνταῦθα γὰρ ἐστὶ τι πλεόν, οἶον ἢ ὁμόνοια καὶ
 ἢ συμφωνία καὶ τῆς ἀγάπης ὁ σύνδεσμος καὶ αἱ τῶν
 390 ἱερέων εὐχαί. Διὰ γὰρ τοῦτο οἱ ἱερεῖς προεστήκασιν, ἵνα
 αἱ τοῦ πλήθους εὐχαὶ ἀσθενέστεραι οὔσαι, τῶν δυνατωτέρων
 τούτων ἐπιλαβόμεναι, ὁμοῦ συνανέλθωσιν αὐταῖς εἰς τὸν
 οὐρανόν.

Ἄλλως δὲ τί γένοιτ' ἂν ὄφελος ὁμιλίας, ὅταν εὐχή μὴ ᾖ
 395 συνευγεμένη ; Πρότερον εὐχή καὶ τότε λόγος· οὕτω καὶ
 οἱ ἀπόστολοι φασιν· « Ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ
 διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσωμεν. » Οὕτω καὶ ὁ
 Παῦλος ποιεῖ ἐν τοῖς προοιμίοις τῶν ἐπιστολῶν εὐχόμενος,
 ἔν' ὡσπερ λύχνου φῶς, οὕτω τὸ τῆς εὐχῆς φῶς προοδοποιήσῃ
 400 τῷ λόγῳ. Ἐὰν ἐθίσῃς σεαυτὸν εὔχεσθαι μετὰ ἀκριβείας,
 οὐ δεήσει τῆς παρὰ τῶν συνδούλων διδασκαλίας, αὐτοῦ

382 οὐ δυνατόν : ἀδύνατον D || 397 διακονία E DG OVX :
 διδασκαλία cett.

a. Act. 6, 4.

saisi ni rien retenu des choses dites. En effet, si nos ensei-
 gnements restaient gravés dans vos âmes, ils vous retiend-
 draient certainement à l'intérieur et vous feraient assister
 avec plus de piété à nos redoutables¹ mystères. Au
 contraire, comme si vous aviez entendu un citharède,
 vous vous en allez dès que l'orateur a terminé, sans en
 retirer aucun profit.

Quelle est la médiocre excuse de la plupart de ceux
 qui se conduisent ainsi ? Je peux, disent-ils, prier aussi
 dans ma maison, tandis qu'il m'est impossible d'entendre
 chez moi une homélie ou un sermon. Tu te trompes toi-
 même, homme ! Si tu peux en effet prier à la maison, tu
 ne saurais y prier de la même façon qu'à l'église, où se
 trouve un si grand nombre de pères spirituels² et où une
 clameur unanime monte vers Dieu. Quand tu invoques
 le Seigneur dans ton particulier, tu n'es pas exaucé aussi
 bien que lorsque tu le fais en compagnie de tes frères.
 Il y a ici quelque chose de plus, à savoir l'accord des esprits
 et des voix, le lien de la charité et les prières des prêtres ;
 car les prêtres président, afin que les prières de la foule,
 qui sont plus faibles, recevant le renfort des leurs, qui sont
 plus fortes, s'élèvent avec elles vers le ciel³.

D'ailleurs, de quelle utilité serait une homélie, si la
 prière n'y était jointe ? La prière vient en premier lieu,
 et la parole ne fait que la suivre, ainsi que le disent les
 apôtres : « Pour nous, persévérons dans la prière et dans
 le ministère de la parole⁴. » C'est ainsi également que
 fait Paul lorsqu'il prie dans les exordes de ses lettres, afin
 que la lumière de la prière, comme celle d'une lampe,
 fraye le chemin à la parole. Si tu t'accoutumes à prier
 avec ferveur, tu n'auras pas besoin d'être instruit par les

1. Sur l'emploi de cet adjectif, cf. *In poenitentiam hom.*, I, 1,
 PG 49, 344 ; *In Nativitate Domini*, 7, PG 49, 360 et *Introduction*,
 p. 55-56.

2. Comme en II, li. 21 (voir p. 143, n. 3), le terme désigne les
 évêques de passage à Antioche.

3. On complètera ce passage sur le rôle du prêtre dans la prière
 officielle de l'Église par un autre : *In epist. II ad Cor. hom.*, XVII, 3,
 où Jean insiste sur ce fait que la célébration des mystères est l'œuvre
 de la communauté tout entière, prêtre et fidèles.

σοι τοῦ Θεοῦ χωρὶς μεσίτου τινὸς καταυγάζοντος τὴν διάνοιαν.

Εἰ δὲ εὐχή μόνου τοσαύτην ἔχει δύναμιν, πολλῶ
 405 μᾶλλον ἢ μετὰ πλήθους· μείζονα γὰρ ταύτης τὰ νεῦρα
 καὶ πλείων ἢ παρρησία πολλῶ τῆς ἐν οἰκίᾳ καὶ κατ'
 ἰδίαν. Πόθεν τοῦτο δῆλον; Αὐτοῦ τοῦ Παύλου λέγοντος
 ἄκουσον· « Ὅς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς
 καὶ ῥύεται, ἠλπικαμεν δὲ ὅτι καὶ ἔτι ῥύσεται, συν-
 410 υποουργούντων καὶ ὑμῶν τῇ δεήσει ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα τὸ εἰς
 ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν προσώπων εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ
 ἡμῶν. » Οὕτω καὶ Πέτρος τὸ δεσμωτήριον διέφυγε.
 « Προσευχὴ γὰρ ἦν ἐκτενὴς ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας ὑπὲρ
 αὐτοῦ γινομένη πρὸς τὸν Θεόν. »

415 Εἰ δὲ Πέτρον ὠφέλησε τῆς Ἐκκλησίας ἡ εὐχή καὶ τὸν
 στῦλον ἐκείνον ἐξέβαλε τοῦ δεσμωτηρίου, πῶς σὺ καταφρο-
 νεῖς τῆς δυνάμεως αὐτῆς, εἰπέ μοι, καὶ ποῖαν ἔξεις ἀπολο-
 γίαν; Ἄκουσον καὶ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ λέγοντος ὅτι δυσω-
 πείται τὸ πλήθος μετ' εὐνοίας αὐτὸν παρακαλοῦν. Πρὸς γὰρ
 420 τὸν Ἰωνᾶν ἀπολογούμενος, διὰ τοῦ φυτοῦ τῆς κολοκύνθης,
 φησί· « Σὺ μὲν ἐφείσω ὑπὲρ τῆς κολοκύνθης, ὑπὲρ ἧς οὐκ
 ἐκακοπάθησας, οὐδὲ ἐξέθρεψας αὐτήν· ἐγὼ δὲ οὐ φείσομαι

404 δύναμιν : ἄμυναν A ἄμοιαν C || πολλῶ : πόσῳ OV || 405 ἢ :
 εἰ VX || 421 φησί· Σὺ μὲν — κολοκύνθης om. ACL.

a. II Cor. 1, 10-11.

b. Act. 12, 5.

1. Selon un mouvement dialectique dont il a déjà donné plusieurs exemples, Jean ne met en valeur la prière individuelle inspirée par le Saint-Esprit que pour magnifier, *a fortiori*, la prière communautaire, ce qui est ici son but.

2. Ce terme est utilisé par Paul (Gal. 2, 9) pour désigner Jacques, Céphas et Jean qui jouent un rôle important dans l'Église de Jérusalem. On le retrouve dans Apoc. 3, 12, où il désigne le chrétien fidèle qui saura résister aux épreuves précédant le retour du Seigneur.

autres serviteurs de Dieu, qui lui-même éclairera ton esprit sans intermédiaire.

Excellence de la prière publique Si la prière d'un seul a une telle puissance, combien plus efficace encore est la prière qui se fait avec la foule¹ ! Car l'énergie et l'assurance de celle-ci sont bien plus grandes que celles de la prière faite chez soi en particulier. Comment le savons-nous ? Écoute Paul disant : « C'est lui qui nous a délivrés d'un si grand danger de mort et qui nous en délivre ; nous espérons qu'il nous en délivrera encore si vous-mêmes vous vous joignez tous à la prière en notre faveur, de telle sorte que beaucoup de personnes, après nous avoir valu cette grâce, en remercient Dieu pour nous^a. » C'est ainsi également que Pierre s'échappa de sa prison : « Car l'Église ne cessait d'adresser pour lui des prières à Dieu^b. »

Si la prière de l'Église a été si utile à Pierre et a fait sortir de prison cette colonne², comment toi, dis-moi, en méprises-tu l'efficacité, et comment pourras-tu justifier ton attitude ? Écoute Dieu lui-même affirmant qu'il se laisse fléchir quand la foule l'invoque avec amour³. C'est lorsqu'il se défendait contre les plaintes de Jonas⁴ au sujet de la plante de la coloquinte⁵ ; il lui dit alors : « Toi, tu t'es attaché à cette coloquinte, pour laquelle tu ne t'étais donné aucun mal et que tu n'avais pas fait

3. Au sens classique, le mot εὐνοία indique une bienveillance qui va du supérieur vers l'inférieur. Dans le grec chrétien, le mot prend une nuance affective très nette et désigne soit l'amour des parents pour leurs enfants, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Péd.* I, 6, 49, 2, *SC* 70, p. 193, soit l'amour de l'homme pour Dieu, *Strom.* VII, 7, 42, 4, *GCS* p. 31, li. 31.

4. Jean aime à citer cet épisode de Jonas pour montrer que l'amour de Dieu envers les hommes dépasse toute mesure. Voir *Sur la Providence...*, VI, li. 16-19.

5. Jean Chrysostome a ici le texte de la Septante (κολοκύνθη, coloquinte) et non κίσσος, lierre, comme les autres versions grecques suivies par la Vulgate hiéronymienne. On sait que le texte hébreu porte *qiqayôn*, qui désigne le ricin.

ὕπερ Νινευί τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἐν ἣ κατοικοῦσι
 πλείους ἢ δώδεκα μυριάδες ἀνδρῶν ; » Οὐχ ἀπλῶς τὸ
 425 πλῆθος προβάλλεται, ἀλλ' ἵνα μάθῃς ὅτι ἡ μετὰ συμφωνίας
 εὐχὴ μεγάλην ἔχει τὴν δύναμιν. Τοῦτο καὶ ἐξ ἀνθρωπίνης
 ἱστορίας ὑμῖν ποιῆσαι βούλομαι φανερόν.

Πρὸ γὰρ δέκα τούτων ἐτῶν ἐάλωσαν ἐπὶ τυραννίδι
 τινές, καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἴστε. Εἶτα τῶν ἐν δυναστεία τις
 430 ὄντων ὑπεύθυνος τοῖς ἐγκλήμασι φανείς, σπαρτίον ἐπὶ
 τοῦ στόματος λαβῶν, ἐξήγετο τὴν ἐπὶ θάνατον ὁδόν.
 Τότε δὴ πᾶσα ἡ πόλις ἐπὶ τὸν ἵππόδρομον ἔτρεχε καὶ
 τοὺς ἐκ τῶν ἐργαστηρίων ἐξῆγον καὶ κοινῇ πᾶς ὁ δῆμος
 ἀνελθὼν ἐξήρπασε τῆς βασιλικῆς ὀργῆς τὸν καταδικασ-
 435 θέντα καὶ οὐδεμιᾶς ἄξιον ὄντα συγγνώμης.

Εἶτα βασιλέως μὲν ὀργὴν ἐπιγείου καταλῦσαι βου-
 λόμενοι, μετὰ παίδων καὶ γυναικῶν συνετρέχετε πάντες,
 τὸν δὲ τῶν οὐρανῶν βασιλέα μέλλοντες ἴλω ποιήσειν
 καὶ ἐξαρπάσειν τῆς ὀργῆς αὐτοῦ οὐχ ἓνα καθάπερ τότε,
 440 οὐδὲ δύο καὶ τρεῖς καὶ ἑκατόν, ἀλλὰ πάντας τοὺς κατὰ
 τὴν οἰκουμένην ἀμαρτωλοὺς καὶ τοὺς δαιμονῶντας ἀπαλλάτ-
 τειν τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος, ἔξω καθέζεσθε καὶ οὐ
 συντρέχετε κοινῇ πάντες, ἵνα ὁ Θεὸς τὴν συμφωνίαν ὑμῶν
 αἰδεσθεῖς, κἀκείνοις ἀφή τὴν κόλασιν καὶ ὑμῖν συγχωρήσῃ
 445 τὰ ἀμαρτήματα ;

Εἰ γὰρ ἐπ' ἀγορᾶς τύχοις ὦν κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον,
 εἰ γὰρ ἐπὶ τῆς οἰκίας, εἰ γὰρ ἐν ἀπαραιτήτοις πράγμασιν,
 οὐχὶ παντὸς λέοντος σφοδρότερον ἅπαντα διαρρήξας τὰ
 δεσμὰ πρὸς τὴν κοινὴν ἱκετηρίαν αὐτομολήσεις ; Ποῖαν

429 ἴστε : ἴστε D || 438 μέλλοντα X || ποιῆσαι ACEL || 446
 τύχοις : τύχης L OVX τύχεις C.

a. Jonas 4, 10-11.

1. Suivant la coutume antique. Voir HÉRODOTE, III, 14 : καὶ
 τὰ στόματα ἐγκεχαλιωμένους.

pousser ; et moi, je ne m'attacherai pas à cette grande
 ville de Ninive dans laquelle habitent plus de douze
 myriades d'hommes² ? Ce n'est pas sans intention qu'il
 fait ressortir le nombre des habitants, c'est pour que tu
 apprennes que la prière où s'unissent beaucoup de voix
 a une grande puissance. Je veux vous le montrer aussi
 par un exemple tiré de l'histoire profane.

Il y a dix ans certaines personnes furent arrêtées,
 comme vous le savez, parce qu'elles tentaient de s'em-
 parer du pouvoir suprême. Parmi elles, un homme investi
 d'une haute dignité fut reconnu coupable, et déjà, après
 lui avoir mis un bâillon sur la bouche¹, on le conduisait
 à la mort. Alors toute la ville courut à l'hippodrome, les
 ouvriers abandonnant leurs lieux de travail, et le peuple,
 tout entier réuni, arracha à la colère impériale le salut de
 ce condamné, qui pourtant ne méritait nullement le
 pardon².

Ainsi, quand vous voulez apaiser la colère d'un prince
 de la terre, vous accourez tous avec vos enfants et vos
 femmes, mais, quand il s'agit de vous concilier le roi des
 cieux et d'arracher à sa colère, non pas un pécheur, comme
 alors, ni deux, ni trois, ni cent, mais tous les pécheurs du
 monde, et de délivrer des filets du diable les possédés³,
 vous restez assis au dehors au lieu d'accourir tous ensemble
 pour que Dieu, touché du concert de vos voix, leur fasse
 grâce de leur peine et vous pardonne à vous-mêmes vos
 péchés ?

Que tu te trouves à ce moment-là sur la place publique,
 ou dans ta maison, ou au milieu d'affaires impossibles à
 remettre, ne dois-tu pas, avec plus de violence qu'un lion,
 rompre les liens qui te retiennent et t'échapper pour

2. Le personnage sauvé par le peuple est Hiéroclès, fils d'Alypius,
 ancien *vicarius Britanniae*. Impliqué avec son père dans le procès
 de Théodore, il fut sauvé *in extremis* du dernier supplice « casu
 quodam prospero » dit, sans préciser davantage, AMMIEN MARCELLIN,
 24, 1, 44. Voir O. SEECK, *Die Briefe des Libanios*, Leipzig, 1906
 (réimpr. 1966), p. 177.

3. Voir ci-dessus, li. 348-349.

450 ἔξεις σωτηρίας ἐλπίδα, εἰπέ μοι, κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον, ἀγαπητέ ; Οὐκ ἄνθρωποι μόνοι βοῶσι τὴν φρικωδεστάτην ἐκείνην βοήν, ἀλλὰ καὶ ἄγγελοι προσπίπτουσι τῷ Δεσπότῃ, καὶ ἀρχάγγελοι δέονται. Ἔχουσι καὶ τὸν καιρὸν αὐτοῖς συμμαχοῦντα, τὴν προσφορὰν βοηθοῦσαν.

455 Καὶ καθάπερ οἱ ἄνθρωποι, κλάδους ἐλαιῶν ἐκκόψαντες, ἐπισείουσι τοῖς βασιλεῦσι, διὰ τοῦ φυτοῦ αὐτοὺς ἐλέου καὶ φιλανθρωπίας ἀναμνησκόντες, οὕτω δὴ καὶ οἱ ἄγγελοι τότε ἀντὶ κλάδων ἐλαιῶν αὐτὸ τὸ σῶμα τὸ δεσποτικὸν προτεινόμενοι, τὸν Δεσπότην παρακαλοῦσιν ὑπὲρ τῆς
460 ἀνθρωπίνης φύσεως, μονονουχὶ λέγοντες ὅτι ὑπὲρ τούτων δεόμεθα, οὓς αὐτὸς φθάσας οὕτως ἀγαπήσαι κατηξίωσας, ὡς τὴν ψυχὴν ἐπιδουῖναι τὴν σεαυτοῦ ὑπὲρ τούτων ἐκχέομεν τὰς ἱκετηρίας, ὑπὲρ ὧν αὐτὸς τὸ αἷμα ἐξέχεας ὑπὲρ τούτων παρακαλοῦμεν, ὑπὲρ ὧν τὸ σῶμα τοῦτο κατέθυσας.

465 Διὰ τοῦτο καὶ τοὺς ἐνεργουμένους κατ' ἐκείνον ἴστησι τὸν καιρὸν ὁ διάκονος καὶ κελεύει κλίνειν τὴν κεφαλὴν μόνον καὶ τῷ σχήματι τοῦ σώματος ποιεῖσθαι τὰς ἱκετηρίας· εὐχεσθαι γὰρ αὐτοὺς μετὰ τοῦ κοινοῦ συλλόγου τῶν ἀδελφῶν οὐ θέμις. Διὰ τοῦτο αὐτοὺς ἴστησιν, ἵνα κατελεήσας
470 αὐτοὺς καὶ τῆς συμφορᾶς καὶ τῆς ἀφωνίας, τῇ οἰκείᾳ παρρησίᾳ πρὸς τὴν ἐκείνων ἀποχρήσην προστασίαν. Ταῦτ' οὖν ἅπαντα ἐννοοῦντες συντρέχωμεν κατὰ τὴν ὥραν ἐκείνην, ἵνα ἐπισπασώμεθα ἔλεον, καὶ χάριν εὕρωμεν καὶ εὐκαιρὸν βοήθειαν.

475 Ἐπηνέσατε τὰ εἰρημένα· μετὰ πολλοῦ θορύβου καὶ κρότου τὴν παραίνεσιν ἐδέξασθε. Ἄλλ' ὅπως ἡμῖν ἐπὶ τῶν ἔργων ἐπιδείξησθε τοὺς ἐπαίνους, οὐ μακρὸς ὁ χρόνος

465 ἴστησι om. AC L^{mg}.

1. Voir *Introduction*, p. 60.

2. Nous retrouvons un schéma de prière liturgique. Voir p. 217, n 1.

prendre part à la commune supplication ? Quel espoir de salut n'auras-tu pas à ce moment-là, dis-moi, mon bien-aimé frère ? Non seulement les hommes font entendre ces clameurs redoutables et sacrées, mais les anges en même temps se jettent aux pieds du Seigneur et les archanges le prient : c'est le moment favorable qui combat pour eux, quand l'oblation est là pour les aider.

De même que les hommes coupent des branches d'olivier et les agitent devant les rois pour les rappeler par le moyen de cette plante à la pitié et à la bonté, de même les anges à ce moment-là, en présentant, au lieu de rameaux d'olivier, le corps même du Seigneur¹, invoquent le Seigneur pour la nature humaine, disant à peu près : Nous te prions pour ceux-ci, que toi-même tu as jugés dignes de prévenir de ton amour au point de donner ta propre vie ; pour eux nous répandons nos supplications, de même que toi, pour eux, tu as répandu ton sang ; nous t'invoquons pour eux, en faveur de qui tu as offert en sacrifice ton corps que voici².

C'est pourquoi aussi, à ce moment-là, le diacre fait venir les possédés et leur ordonne d'incliner seulement la tête, afin qu'ils supplient du moins par l'attitude de leur corps, puisqu'il ne leur est pas permis de prendre part aux prières de l'assemblée des frères. C'est dans cette pensée qu'il les fait venir afin que, prenant en pitié leur malheur et leur mutisme, tu uses en leur faveur de ton crédit auprès de Dieu. En songeant à tout cela, accourons à ce moment-là, afin d'attirer la divine miséricorde et de trouver grâce et assistance opportune.

Exhortation finale Vous avez approuvé mes paroles ; vous avez accueilli cette exhortation par des applaudissements bruyants³. Mais, pour que vous nous manifestiez votre approbation par des actes, il

3. Jean signale souvent que les applaudissements éclatent au milieu ou à la fin de l'homélie. Voir hom. V, li. 592. Cf. *Adv. Iudaeos*, I, 1, PG 48, 844 : « Les applaudissements crépitaient, les spectateurs étaient brûlants d'enthousiasme, l'assemblée était enflammée. »

τῆς ἀποδείξεως τῆς κατὰ τὴν ὑπακοήν. Μετὰ τὴν παραίνεσιν
 εὐθέως εὐχή. Ἐκείνον ζητῶ τὸν ἔπαινον, ἐκείνον τὸν
 480 κρότον τὸν διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν. Παρακελεύεσθε τοῖνυν
 ἀλλήλοις ἐστάναι, καθάπερ ἐστήκατε· κἂν διασαλευθῆ
 τις τῆς τάξεως, κατέχετε μετὰ ἀκριβείας, ἵνα καὶ τῆς
 οἰκείας σπουδῆς καὶ τῆς εἰς τοὺς ἀδελφοὺς κηδεμονίας
 διπλοῦν λαβόντες τὸν μισθὸν μετὰ πλείονος τῆς παρρησίας
 485 τὰς ἰκετηρίας ἐκχέητε, καὶ τὸν Θεὸν ἴλω ποιήσαντες,
 καὶ τῶν ἐνταῦθα καὶ τῶν μελλόντων δυνηθῆτε τυχεῖν
 ἀγαθῶν, χάριτι καὶ φιλανθρωπία τοῦ Κυρίου ἡμῶν
 Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
 Ἀμήν.

487 ἀγαθῶν] + ὧν γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν [μετασχεῖν X]
 VX || 488 Χριστοῦ] + μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ δόξα [δόξα post Πνεύματι
 transp. X] ἅμα [σὺν X] τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ VX ||
 488 δόξα] + καὶ τὸ κράτος C DG || τῶν αἰώνων om. C.

n'y aura pas longtemps à attendre cette preuve de votre docilité. Car à l'exhortation succède immédiatement la prière. Voici l'approbation, voici les applaudissements que je cherche : ceux qui s'expriment par les actes eux-mêmes¹. Invitez-vous donc mutuellement à rester à la place que vous occupez, et, si l'un d'entre vous fait mine de s'ébranler pour partir², ayez soin de le retenir³. Ainsi, recevant la double récompense de votre propre zèle et de votre sollicitude envers vos frères, vous répandrez vos supplications avec plus de confiance et, vous rendant Dieu favorable, vous pourrez obtenir les biens présents et les biens futurs, par la grâce et la bonté de notre Seigneur Jésus Christ, avec qui, en l'unité du Saint-Esprit, gloire et souveraineté soient au Père dans les siècles des siècles. Amen.

1. Jean avoue dans un passage qu'on lira avec intérêt, *In Act. Apost. hom.*, XXX, 4, PG 60, 226-227, qu'il prend plaisir à ces applaudissements. Mais sa réaction ordinaire est, comme ici, d'appeler ses auditeurs à mettre en pratique les enseignements qui les ont enthousiasmés. *In epist. ad Rom. hom.*, XVI, 6, PG 60, 557 : « Quelle utilité y a-t-il à ces applaudissements et à ces manifestations bruyantes ? La seule chose que je cherche auprès de vous, c'est la preuve que vous me donnerez par vos actes, la docilité dans vos actions. »

2. Cf. *In bapt. Christi hom.*, 4, PG 49, 370 : « Voulez-vous savoir d'où viennent ce bruit et ces cris ? C'est que nous ne gardons pas les portes fermées, mais que nous permettons qu'avant la dernière action de grâces vous vous retiriez et vous vous en alliez à la maison ».

3. L'expression μετὰ ἀκριβείας n'est pas employée ici dans un sens intellectuel, mais moral. Les fidèles ont à exercer les uns sur les autres une sorte d'apostolat, en veillant avec une scrupuleuse attention à la bonne tenue pendant les offices. Voir *In Act. Apost. hom.*, XXIV, 4, PG 60, 190.

Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀκαταλήπτου λόγος δ'.

Ἦρκει μὲν οὖν πρώην δείξαντα ἀνθρώποις ἀκατάληπτον ὄντα τὸν Θεόν, ἔτι δὲ καὶ τοῖς Χερουβίμ καὶ τοῖς Σεραφίμ, ἀπηλλάχθαι πραγμάτων καὶ μηδὲν περαιτέρω κινεῖν· ἀλλ' ἐπειδὴ προθυμία καὶ σπουδὴ πᾶσα ἡμῖν, οὐχὶ τῶν ἐναντίων 5 ἀπορράψαι τὰ στόματα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑμετέραν ἀγάπην ἐπὶ πλείον σοφίᾳ, πάλιν τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως ἀπτόμεθα καὶ περαιτέρω τὸν λόγον προάγομεν. Ἡ γὰρ ἐν τούτοις διατριβῇ καὶ ὑμᾶς εἰδέναι ποιήσει πλείονα καὶ ἡμῖν λαμπρότερα ἐργάσεται τὰ νικητήρια, εἰ καὶ τι 10 λείψανον ὑπολέλειπται ἐκκαθαίρουσα· ἐπεὶ καὶ τὰς πονηρὰς βοτάνας οὐκ ἄνωθεν ἀποκείρειν χρὴ μόνον — πάλιν γὰρ βλαστάνουσι τῶν ῥιζῶν κάτω κειμένων —, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν τῶν λαγόνων τῆς γῆς καὶ τῶν κόλπων ἀνασπᾶν καὶ γυμνὰς προτιθέναι τῇ θερμῇ τῆς ἀκτίνος, ὥστε καταμαρανθῆναι 15 ῥαδίως.

Φέρε οὖν ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ὑμᾶς ἐπαναγάγωμεν τῷ λόγῳ πάλιν, οὐχὶ περιεργαζόμενοι οὐδὲ πολυπραγμονοῦντες,

ACEL DG OVX

Titulus. I Τοῦ αὐτοῦ ACL G O: Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰω ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου E V om. D X || ἀκαταλήπτων X || ἀκαταλήπτου] + πρὸς τοὺς Ἀνομοίους Duc et Montf. || λόγος δ'] + Ἰωάννου D

I δείξαντα πρώην ~ E DG O || 2 ὄντα om. AC || 5 ἀπορράψαι C O ἀπορράξαι G || 11 χρὴ om. E DG V || 14 προστιθέναι A.

1. Il est intéressant d'entendre Jean établir une distinction nette entre les nécessités apologétiques imposées par les circonstances et la formation religieuse qu'il veut donner à ses auditeurs, σοφίζων.

Du même, sur l'Incompréhensible, quatrième discours.

Récapitulation Il pourrait nous suffire d'avoir montré récemment que Dieu est incompréhensible aux hommes, et même aux Chérubins et aux Séraphins, pour penser que notre tâche est terminée et que nous n'avons plus rien à faire. Mais comme l'objet principal de nos désirs et de nos efforts est moins de fermer la bouche à nos adversaires que d'instruire de plus en plus votre charité, nous revenons aujourd'hui encore sur le même sujet et nous poursuivons plus avant notre propos¹. Le temps que nous y consacrerons aura ce double effet d'étendre vos connaissances et de rendre notre victoire plus éclatante, en nous permettant de nettoyer le terrain des quelques objections qui peuvent encore subsister. Il ne faut pas seulement couper les mauvaises herbes dans leurs parties supérieures — car elles repoussent alors à partir des racines cachées au-dessous —, mais les arracher des entrailles et du sein même de la terre pour les exposer toutes nues à la chaleur des rayons solaires, de telle sorte qu'elles se flétrissent rapidement².

Allons ! efforçons-nous de vous transporter encore une fois par la parole dans le ciel, non certes pour y exercer

Mais à la faveur d'une comparaison encore empruntée au domaine agricole, il va montrer son intention d'assumer les deux tâches à la fois. En fait, l'attaque contre les Anoméens reste au premier plan dans cette homélie.

2. Voir hom. III, li. 16-17, où Jean compare successivement les Anoméens à de mauvaises herbes, à des épines, à des arbres sauvages.

ἀλλὰ τῶν οὐκ ἐπισταμένων ἑαυτοὺς οὐδὲ ἀνεχομένων εἶδέναι
 μέτρα φύσεως ἀνθρωπίνης τὴν ἄκαιρον φιλονεικίαν κατα-
 20 λῦσαι σπεύδοντες. Διὰ γὰρ τοῦτο ἐκ πολλῆς τῆς περιουσίας
 οὐχὶ Θεοῦ ἐπιφάνειαν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀγγέλων ἐδείξαμεν
 ἀφόρητον οὖσαν τῷ δικαίῳ τότε ἐκείνῳ, ὅτε καὶ τὴν ἱστορίαν
 ὑμῖν πᾶσαν ἀνέγνωμεν καὶ συνεχῶς ἐδείκνυμεν τὸν μακάριον
 25 Δανιὴλ ὠχρῶντα, τρέμοντα, τῶν ψυχορραγούντων οὐδὲν
 ἄμεινον διακείμενον, τῆς ψυχῆς ἐπειγομένης ἀπορρήξαι
 τὸν τῆς σαρκὸς δεσμόν. Καθάπερ γὰρ περιστερὰ χειροῆθης
 καὶ ἡμερος ἐν οἰκίσκῳ τινὶ διατρίβουσα, ὅταν ποτὲ αἰσθηταί
 τινος φόβου, πτοηθεῖσα πρὸς τὴν ὄροφὴν ἵπταται καὶ διὰ
 τῶν θυρίδων ἕξοδόν τινα ἐπιζητεῖ, τῆς ἀγωνίας ἀπαλλαγῆναι
 30 ἐπιθυμοῦσα, οὕτω δὴ καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ μακαρίου τότε
 ἐκείνου ἐκ τοῦ σώματος ἀναπτῆναι ἔσπευδε καὶ πρὸς τὰ
 ἔξω πάντοθεν ἠπέιγετο καὶ ἐξῆλθεν ἂν καὶ ἀπέπτῃ καὶ τὸ
 σῶμα κατέλιπεν ἔρημον, εἰ μὴ ταχέως ὁ ἄγγελος προλαβὼν
 αὐτὴν ἀπήλλαξε τῆς ἀγωνίας καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον πάλιν
 35 ἐπανήγαγε καταγῶγιον.

Διὰ τοῦτο δὲ ταῦτα ἐλέγομεν τότε, ἵνα μαθόντες ὅσον
 ἀνθρώπου ἄγγελος διαφέρει καὶ ἐν τῇ τοῦ συνδούλου
 ὑπεροχῇ σωφρονισθέντες, τῆς κατὰ τοῦ Δεσπότης μανίας
 ἀπαλλαγῶσιν. Ὁ δίκαιος ἄγγελος ἰδεῖν οὐκ ἤνεγκεν, ὁ
 40 παρρησίαν τοσαύτην ἔχων, καὶ οἱ τοσοῦτον ἀφεστηκότες
 αὐτοῦ τῆς ἀρετῆς, οὐχὶ ἄγγελον, ἀλλ' αὐτὸν τὸν τῶν ἀγγέλων
 Δεσπότην περιεργάζονται. Ἐκεῖνος λεόντων θυμὸν ἐδάμασεν·

29 τινὰ ἕξοδον ~ DG || 30 ἐπιθυμοῦσα : ἐπιζητοῦσα G || 37
 ἄγγελος ἀνθρώπου ~ E DG VX || 41 οὐκ OV || τὸν om. V.

1. Les limites auxquelles se heurte la nature humaine, spécialement dans le domaine de la connaissance, sont encore une fois soulignées. C'est le terrain sur lequel les Anoméens ont engagé la lutte et sur lequel Basile et Grégoire de Nysse combattent leurs adversaires.

une vaine et indiscrette curiosité, mais parce que nous avons hâte de détruire les arguties déplacées de ceux qui, ne se connaissant pas eux-mêmes, refusent d'admettre les limites de la nature humaine¹. Dans cette intention, nous vous avons surabondamment montré que non seulement l'apparition de Dieu, mais même celle de ses anges n'avait pu être supportée par ce juste dont nous vous avons rappelé toute l'histoire ; sans cesse nous vous faisons voir le bienheureux Daniel pâle, tremblant, dans un état voisin de celui des moribonds, son âme cherchant à rompre le lien de la chair². De même qu'une colombe apprivoisée et paisible qui s'ébat dans une volière, si elle vient à être effrayée, s'envole soudain toute frissonnante vers le toit et cherche une issue à travers les fenêtres, dans sa hâte à se délivrer de son angoisse, de même l'âme de ce bienheureux aspirait à s'envoler hors de son corps et s'empressait de toutes parts vers l'extérieur ; et elle aurait assurément pris son vol et se serait échappée, en abandonnant son corps à lui-même, si, bien vite, l'ange, la devançant, ne l'avait affranchie de son angoisse de façon à la ramener dans la demeure qui était la sienne.

Tout cela, nous le disions alors afin que ceux-ci, ayant compris quelle différence sépare l'ange de l'homme et éclairés sur l'éminente dignité de ce serviteur de Dieu, fussent délivrés de la folie³ qui les dressait contre le Seigneur. Ce juste ne peut supporter la vue d'un ange, bien qu'il fût doué d'une si grande assurance⁴, et eux qui sont tellement éloignés de sa vertu, ce n'est pas un ange, c'est le Maître des anges lui-même qu'ils prétendent soumettre à leur curiosité ! Daniel dompta la fureur des

Voir Th. DAMS, *op. cit.*, chap. III, p. 144 s. et chap. IV, p. 215 s. On ne saurait donc s'étonner de voir Jean rappeler ce thème dans chaque homélie.

2. Voir hom. III, 223-237 et *Introduction*, p. 32 s.

3. Dans chaque homélie (voir *Index*) le mot est employé pour qualifier l'attitude des Anoméens.

4. On sait le double sens de *παρρησία* dans le grec chrétien : 1) confiance en Dieu ; 2) audace coupable. Jean utilise plus volontiers le mot dans son premier sens. Voir SC 79, p. 66, n. 2 et J. DANIELOU, *Platonisme...*, 1^{re} partie, « La parrhésie », p. 103 s.

ἡμεῖς δὲ οὐδὲ ἀλωπέκων περιγενέσθαι δυνάμεθα· ἐκείνος
 δράκοντα μέσον ἔρρηξε καὶ τῆς τοῦ θηρίου φύσεως
 45 ἐκράτησε διὰ τῆς πρὸς τὸν Θεὸν παρρησίας· ἡμεῖς δὲ
 καὶ τὰ ψιλὰ ἐρπετὰ δεδοίκαμεν· ἐκείνος βασιλέα καθάπερ
 λέοντα θυμούμενον ἔστησε καὶ τὴν τοῦ Ναβουχοδονόσορ
 ὀργὴν φλογὸς ἀπάσης σφοδρότερον ἐπὶ τὰ βαρβάρικα
 στρατόπεδα φερομένην μέσος φανείς ἀνέστειλε καὶ τὰ
 50 ἐσκοτισμένα πάντα ἐφώτισεν. Ἄλλ' οὗτος ὁ φωτίσας
 ἄγγελον ἐλθόντα ἰδὼν πρὸς αὐτόν, σκοτοδινία κατείχετο
 χαλεπῇ. Τίνα οὖν ἔξουσιν ἀπολογίαν οἱ τὴν μακαρίαν
 ἐκείνην φύσιν ἐμβατεύειν ἐπιχειροῦντες ;

Ἡμεῖς δὲ οὐδὲ ἐνταῦθα τὸν λόγον ἐστήσαμεν τότε,
 55 ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τὰς σοφὰς ἐκείνας ἀνηγάγομεν δυνάμεις
 τὴν διήγησιν· ἐδείξαμεν τὴν ἀποστροφὴν τῶν ὀφθαλμῶν,
 τὴν προβολὴν τῶν πτερύγων, τὴν ὀρθότητα τῶν σκελῶν,
 τὴν βοήν τὴν διηνεκῆ καὶ ὅτι διὰ πάντων τὴν ἔκπληξιν
 καὶ τὸ θάμβος ἐμφαίνουσιν ἡμῖν αἱ ἀσώματοι δυνάμεις
 60 ἐκείναι· ὄσφ γάρ εἰσι σοφαί, ὄσφ ἡμῶν ἐγγύτεραι εἰσι
 τῇ ἀρρήτῳ καὶ μακαρίᾳ οὐσίᾳ ἐκείνῃ, τοσοῦτ' ἄλλο

46-47 βασιλέα θυμούμενον καθάπερ λέοντα ~ Duc e cod. Paris.
 gr. 777 || 58 καὶ C D V om. cett.

1. *Dan.* 6, 17-24.

2. Les Anoméens sont tour à tour comparés à des renards, à cause de leur ruse, puis à des reptiles, les plus misérables des animaux parce qu'ils rampent sur la terre. Voir *hom.* III, p. 193, n. 2.

3. Voir Bel et le serpent, addition deutéro-canonique au livre de *Dan.* 14, 23-26 (LXX) qui se place aussitôt avant le second récit, l'épisode où Daniel est jeté dans la fosse, 14, 27-42.

4. On ne trouve pas dans le livre de Daniel, tel qu'il nous a été transmis, de texte correspondant aux faits évoqués par Jean.

5. Le verbe ἐμβατεύειν appartient à la langue poétique. *ESCHYLE*, *Perses*, 449 ; *EURIPIDE*, *Électre*, 595, où il a une signification religieuse. Jean l'emploie de façon imagée, mais qui reste cependant en liaison

lions¹, alors que nous, nous ne sommes pas même capables de triompher des renards² ; il fit crever un dragon³, il maîtrisa la nature de ce monstre grâce à sa confiance en Dieu, alors que nous, nous avons peur des simples reptiles ; il arrêta la fureur d'un roi déchaînée comme celle d'un lion et, quand la colère de Nabuchodonosor se ruait avec plus de violence qu'un torrent de flammes contre les armées barbares⁴, il la contint en s'interposant et il changea toutes les ténèbres en lumière. Or celui qui avait produit cette lumière, en voyant un ange s'approcher de lui, fut saisi d'un vertige qui le plongea dans une profonde obscurité. Quelle sera donc l'excuse de ceux qui entreprennent de pénétrer cette bienheureuse nature⁵ ?

Mais nous n'avons pas arrêté là notre discours, nous avons fait monter notre propos jusqu'à ces vertus pleines de sagesse ; nous les avons montrées détournant leurs yeux, déployant leurs ailes devant leur visage, se tenant droites sur leurs jambes, poussant des clameurs incessantes, et nous avons montré comment ces vertus incorporelles nous manifestent de toutes manières leur saisissement et leur frayeur⁶. Dans la mesure même où elles sont sages et plus proches que nous de cette ineffable et bienheureuse essence, elles savent mieux que nous combien elle est

avec son sens premier. Les Anoméens prétendent entrer dans un domaine sacré, celui de la connaissance religieuse.

6. Résumant la vision d'*Is.* 6, 1-2 commentée en III, li. 157 s., Jean ajoute deux traits qui semblent bien être un développement oratoire, mais qui s'harmonisent parfaitement avec le texte : ils détournent les yeux, « ne pouvant pas même supporter sa consdescendance », comme il l'explique, *hom.* I, 314 ; d'autre part l'expression τὴν ὀρθότητα τῶν σκελῶν est difficile à traduire, parce que le français n'a pas de nom abstrait comme le grec pour désigner l'attitude de celui qui se tient droit sur ses jambes. Mais cette expression correspond sans doute dans la pensée de Jean à une attitude liturgique qui marque attention et respect. Elle est recommandée dans la liturgie juive pour la prière des dix-huit bénédictions : les deux pieds côte à côte, les jambes bien tendues. Elle est d'ailleurs par elle-même assez significative pour se retrouver dans la liturgie du ciel que Jean imagine à l'image de celle de la terre. Le syriaque n'a pas traduit cette phrase.

ἡμῶν τὸ ἀκατάληπτον ἴσασι. Ἡ γὰρ ἐπίτασις τῆς σοφίας ἐπίτασις ποιεῖ εὐλαβείας.

Εἶπομεν ὑμῖν τί ποτέ ἐστι τὸ ἀπρόσιτον καὶ ὅτι τοῦ
65 ἀκατάληπτου πολλῶ μείζον ἐστι καὶ τὴν αἰτίαν προσεθήκαμεν ὅτι τὸ μὲν ἀκατάληπτον μετὰ τὸ ἐρευνηθῆναι ἀκατάληπτον φαίνεται, τὸ δὲ ἀπρόσιτον οὐδὲ ἐρεύνης ἀνέχεται, οὐδὲ προσόδου τὴν ἀρχὴν, ὅτε καὶ τῆς τοῦ πελάγους εἰκόνοσ ἐδεήθημεν. Εἶπομεν ὅτι οὐκ εἶπε φῶς ὢν ἀπρόσιτον,
70 ἀλλὰ « φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον »· εἰ δὲ ὁ οἶκος ἀπρόσιτος, πολλῶ μᾶλλον ὁ ἐνοικῶν Θεός. Ταῦτα δὲ ἔλεγεν ὁ Παῦλος, οὐχ ἵνα τόπῳ περιγράψῃ τὸν Θεόν, ἀλλ' ἵνα ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος τὸ ἀπερινόητον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀπρόσιτον παραστήσῃ.

75 Παρηγάγομεν καὶ ἐτέρας δυνάμεις, τὰ Χερουβίμ, καὶ ἐδείξαμεν πῶς ἐπάνω αὐτῶν στερῶμα, πῶς λίθος κρυστάλλου, πῶς ὁμοίωμα θρόνου καὶ εἶδος ἀνθρώπου καὶ ἤλεκτρον καὶ πῦρ καὶ τόξον καὶ μετὰ πάντα ἐκεῖνά φησιν ὁ προφήτης· « Αὐτὴ ἡ ὄρασις ὁμοιώματος δόξης Κυρίου »
80 καὶ διὰ πάντων τούτων ἐδείκνυμεν ὑμῖν τοῦ Θεοῦ τὴν συγκατάβασιν καὶ αὐτὴν ταύτην ἀφόρητον οὖσαν ταῖς ἄνω δυνάμεσιν.

Οὐχ ἀπλῶς δὲ ταῦτα ἀνακεφαλαιοῦμαι· ἀλλ' ἐπειδὴ χρέος ὑμῖν ὀφείλω τῆς ὑποσχέσεως ἐκείνης, βούλομαι
85 καταμαθεῖν μετὰ ἀκριβείας τί μὲν κατέβαλον, τί δὲ

65 καὶ om. L || 71 ἐνοικῶν] + αὐτὸν LD || 73 αὐτοῦ om. O || τὸ² om. G || 74 παραστήσῃ : καταλάμψῃ G || 81 ταύτην αὐτὴν ~ G || οὖσαν] + καὶ DG || 85 μαθεῖν E VX.

a. Éz. 1, 28.

1. Sur cette gradation établie par Jean entre ἀκατάληπτος et ἀπρόσιτος, voir hom. III, li. 124 s.

2. L'adjectif ἀπερινόητος se trouve aussi hom. III, li. 53, mais ne se trouve que dans ces deux passages. Sur l'utilisation de ce mot dans la langue chrétienne, voir *Introduction*, p. 18-19.

incompréhensible. Car la sagesse, en s'accroissant, accroît la vénération.

Nous vous avons dit en quoi consiste le fait d'être inaccessible et c'est beaucoup plus que d'être incompréhensible¹, et nous vous en avons donné la raison : à savoir que l'incompréhensible apparaît tel après examen, tandis que l'inaccessible ne permet pas même cet examen, ni même le début d'une approche ; c'est alors que nous avons eu recours à l'image de la haute mer. Paul, ajoutions-nous, n'a pas dit que Dieu est une lumière inaccessible, mais qu'il « habite une lumière inaccessible » ; si le séjour lui-même est inaccessible, à bien plus forte raison Dieu qui l'habite ! Ce disant, Paul ne voulait pas circonscrire Dieu dans un lieu, mais faire ressortir avec une plus grande évidence combien il est inconcevable² et inaccessible.

Nous avons fait comparaître aussi d'autres vertus, les Chérubins, et nous avons montré comment il semblait y avoir un firmament au-dessus d'eux, une pierre de cristal, l'apparence d'un trône, une forme d'homme, du métal brillant, du feu, un arc-en-ciel, et comment, après tout cela, le prophète disait : « Tel était l'aspect de la ressemblance de la gloire du Seigneur³. » Par tous ces moyens nous vous faisons voir combien Dieu, par condescendance, tempère son éclat qui, cependant, reste intolérable même aux vertus d'en haut⁴.

Ce n'est pas sans intention que je récapitule tout cela⁴ : puisque j'ai une dette envers vous, à savoir ma promesse à exécuter, je veux savoir avec exactitude ce dont je me

3. L'incapacité où sont les vertus d'en haut de connaître Dieu de façon claire et distincte est un argument décisif pour Jean et il le mentionne dans chaque homélie.

4. Jean aime à résumer, pour faire le point, ce qui a été exposé et à souligner les étapes de son argumentation. Cf. *In illud : Vidi Dominum hom.*, III, 5, PG 56, 119 : « Il est nécessaire de résumer brièvement ce que j'ai dit... Ramassons ce discours en quelques mots et déposons-le dans les plis de votre mémoire. » Ici encore une fois, c'est au moyen d'une comparaison qu'il passe d'une partie à l'autre de son discours.

ὑπολείπεται. Οὕτω καὶ οἱ τὰ δανείσματα ὀφείλοντες
 ποιούσι, τὸ γραμματεῖον ἐς μέσον ἀγαγόντες, ἔνθα ὁ
 λόγος πᾶς ἐγγέγραπται, καὶ τοῖς δανεισταῖς τοῖς ἑαυτῶν
 ἐπιδείξαντες, τὰ λειπόμενα καταβάλλουσι. Κἀγὼ τοίνυν
 90 καθάπερ βιβλίον ἀναπτύξας τὴν μνήμην τῆς διανοίας
 τῆς ὑμετέρας, ὡσπερ δακτύλῳ τινὶ τῷ λόγῳ τὰ καταβλη-
 θέντα ἐπιδείξας, ἐπὶ τὰ λειπόμενα βαδιοῦμαι λοιπόν.

Τί οὖν ἦν τὸ ὑπολειμμένον δεῖξαι ; Ὅτι οὔτε ἀρχαί,
 οὔτε ἐξουσίαι, οὔτε κυριότητες, οὔτε εἴ τις ἑτέρα κτιστή
 95 δυνάμις ἐστὶν ἢ ἔχει τοῦ Θεοῦ τὴν ἀκριβῆ κατάληψιν.
 Εἰσὶ γάρ, εἰσὶ καὶ ἕτεροι δυνάμεις ὧν οὐδὲ τὰ ὀνόματα
 ἴσμεν. Ἐννοήσατε τὴν ἀπόνοιαν τῶν αἰρετικῶν τῶν δούλων
 οὐδὲ τὰ ὀνόματα ἴσμεν καὶ τοῦ Δεσπότη αὐτῆν τὴν
 οὐσίαν περιεργάζονται. Εἰσὶ μὲν γὰρ ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι
 100 καὶ θρόνοι καὶ κυριότητες καὶ ἀρχαί καὶ ἐξουσίαι· ἀλλ'
 οὐχ οὗτοι μόνοι οἱ δῆμοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς εἰσιν, ἀλλ'
 ἄπειρα ἔθνη καὶ φύλα ἀμύθητα ἅπερ λόγος οὐδεὶς παραστή-
 σαι δύναται. Καὶ πόθεν δῆλον ὅτι καὶ τούτων πλείους εἰσὶ
 δυνάμεις ὧν οὐδὲ τὰ ὀνόματα ἴσμεν ; Ὅ ταῦτα εἰρηκῶς
 105 Παῦλος καὶ τοῦτό φησιν οὕτως λέγων περὶ τοῦ Χριστοῦ·
 « Ἐκάθισεν αὐτὸν ὑπὲρ ἅνυ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας
 καὶ δυνάμεως καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ
 μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. »
 Ὅρατε ὅτι τινὰ ἐστὶν ὀνόματα ἐκεῖ μέλλοντα γινώριμα
 110 γίνεσθαι, ἅπερ ἄδηλά ἐστι νῦν ; Διὰ τοῦτο εἶπεν· « Οὐ

89 Κἀγὼ : Καὶ ἐγὼ DG OV || 98 ὑπολειμμένον ; Δεῖξαι O ||
 99 περιεργάζονται : πολυπραγμονοῦσιν C^o E X || 100 καὶ om. A
 DG || 103 τούτων] + ἄλλαι E OV.

a. Ephés. 1, 21.

1. Fronton du Duc et Montfaucon (reproduit par Migne), ponctuent ὑπολειμμένον ; Δεῖξαι selon le *Vat. gr.*, 577. Savile a suivi

suis déjà acquitté et ce qu'il me reste à payer. C'est ainsi que font les débiteurs de créances : ils apportent le registre où est inscrit leur compte et, après l'avoir montré à leurs créanciers, ils payent ce qu'ils doivent encore. Et moi de même, feuilletant comme un livre, les souvenirs gravés dans vos esprits, en parlant je vous montre pour ainsi dire du doigt ce dont je me suis déjà acquitté, avant d'en venir au reste de ma dette.

Les Vertus célestes Que reste-t-il à montrer¹ ? Qu'il ne connaissent pas n'existe ni Principautés, ni Puissances, ni Dominations, ni aucune vertu créée qui ait une parfaite compréhension de Dieu. Il y a en effet, il y a encore d'autres vertus dont nous ne savons pas même les noms. Remarquez l'insanité des hérétiques : nous ne connaissons pas même les noms des serviteurs, et ils prétendent scruter la propre essence du Maître ! En effet il y a les anges, les archanges, les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, mais ce ne sont pas les seuls peuples qui habitent les cieux, où il existe encore un nombre infini de nations et des tribus innombrables, qu'aucune parole ne saurait représenter². Et comment savons-nous que nous ignorons même les noms de la plus grande partie des vertus ? C'est Paul qui nous l'apprend lorsqu'il s'exprime ainsi en parlant du Christ : « Il l'a fait asseoir au-dessus de toute Principauté, de toute Puissance, de toute vertu et de tout être qui porte un nom, pas seulement dans ce siècle présent, mais encore dans le siècle à venir³. » Vous voyez qu'il existe là-haut des noms qui seront connus plus tard et qui sont actuellement ignorés³. C'est pourquoi il a dit : « tout être qui porte un nom,

l'ensemble de la tradition manuscrite et nous nous rangeons à son avis.

2. Réminiscence de l'*Apocalypse* 7, 9.

3. Voir *De ferendis reprehens. et de mutal. nomenclum hom.*, III, 8, PG 51, 137. La souveraine puissance de Dieu se manifeste par cette attribution à des êtres de noms qui ne seront connus par l'homme que dans l'éternité.

μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ὀνομαζόμενα, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. »

Καὶ τί θαυμαστὸν εἰ τῆς οὐσίας τὴν ἀκριβῆ κατάληψιν οὐκ ἔχουσι ; τοῦτο γὰρ οὐδὲν μέγα ἀποδείξει. Τῶν γὰρ οἰκονομιῶν αὐτοῦ πολλὰς οὐκ ἴσασιν αἱ ἄνω δυνάμεις 115 αὐταί, αἱ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ κυριότητες. Καὶ τοῦτο πάλιν ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀποστολικῶν ἀποδείξομεν ῥημάτων ὅτι οἰκονομίας αὐτοῦ τινὰς μεθ' ἡμῶν ἔμαθον καὶ πρὸ ἡμῶν οὐκ ἤδεσαν· οὐ μόνον δὲ μεθ' ἡμῶν ἔμαθον, ἀλλὰ 120 καὶ δι' ἡμῶν. « Ἐτέραις γὰρ γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη, φησὶν, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετόχα τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ — αἱ δὲ ἐπαγγελίαι τοῖς Ἰουδαίοις ἦσαν δεδομέναι — διὰ τοῦ εὐαγγελίου 125 οὐ ἐγεγόνει ἐγὼ Παῦλος διάκονος. »

Καὶ πόθεν τοῦτο δῆλον ὅτι νῦν ἔμαθον αἱ ἄνω δυνάμεις ; τὰ γὰρ εἰρημένα περὶ ἀνθρώπων εἴρηται. Ἄκουσον οὖν. « Ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων, φησὶ, ἐδόθη ἡ χάρις αὐτῆ εὐαγγελίσασθαι τοῖς ἔθνεσι τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον 130 τοῦ Χριστοῦ. » Τί ἔστιν « ἀνεξιχνίαστον » ; Μὴ δυνάμενον ζητηθῆναι· οὐ μόνον δὲ μὴ δυνάμενον εὑρεθῆναι, ἀλλ' οὐδὲ ἀνιχνευθῆναι. Ἄκουέτωσαν πάλιν πῶς πυκνὰ καὶ

116 καὶ! : αἱ L DG || 128 ἁγίων : ἀνθρώπων EL DG OV || φησὶ post ἐλαχιστοτέρῳ transp. CE X om. A.

a. Éphés. 3, 5-7.

b. Éphés. 3, 8.

1. Jean donne ici, sous une forme développée, un équivalent de l'adjectif ἀκατάληπτος : τὴν ἀκριβῆ κατάληψιν οὐκ ἔχουσι. C'est une manière nouvelle d'exprimer le thème essentiel de ces homélies : l'impossibilité d'avoir une connaissance distincte de l'essence de Dieu.

pas seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir ».

Et qu'y a-t-il d'étonnant que ces vertus ne puissent comprendre parfaitement l'essence divine¹ ? C'est là un fait qu'il n'est nullement difficile de prouver. En effet, parmi les desseins de Dieu, beaucoup sont ignorés des vertus d'en haut, des Principautés, des Puissances et des Dominations. C'est encore en recourant aux paroles mêmes de l'Apôtre que nous vous montrerons que les vertus ont appris en même temps que nous certains desseins de Dieu qu'elles ignoraient auparavant et même qu'elles les ont appris non seulement en même temps que nous, mais encore grâce à nous² : « Les autres générations n'ont pas connu, dit-il, ce qui a été maintenant révélé à ses saints apôtres et prophètes, à savoir que les Gentils sont cohéritiers avec les Juifs, membres du même corps et participants aux promesses, qui avaient été faites aux Juifs, apportées par l'Évangile, dont moi, Paul, je suis devenu le ministre^a. »

Et comment savons-nous que les vertus d'en haut apprenaient cela au même moment ? Ce qui vient d'être dit ne concerne que les hommes. Écoute donc la suite : « C'est à moi, le plus petit de tous les saints, qu'a été accordée cette grâce d'annoncer parmi les Gentils l'insondable richesse du Christ^b. » Que signifie ce mot « insondable³ » ? — Que l'on ne peut rechercher ; non seulement : que l'on ne peut trouver, mais encore : dont

2. Sur ce thème des desseins de Dieu révélés aux anges par l'Incarnation, voir *In Io. hom.*, I, 2, PG 59, 26 ; XV, 1-2, PG 59, 98 s. ; *In epist. ad Ephes. cap. III hom.*, VII, 1, PG 62, 50.

3. Encore une définition précieuse d'un mot dont Jean s'est servi dans chaque homélie, mais dont il n'avait pas encore précisé le sens. Il l'avait utilisé dans la définition du mot ἀπόσιτος, III, li. 125. Les deux mots ont donc une valeur de synonyme pour Jean, mais leurs racines différentes permettent de leur donner à chacun une nuance particulière. Si ἀπόσιτος signifie simplement *dont on ne peut approcher*, ἀνεξιχνίαστος est plus imagé, étant formé sur ἵχνεύειν, *suivre le gibier à la trace*. Ce dernier adjectif n'a pas d'équivalent exact en français.

ἐπάλληλα δίδωσιν αὐτοῖς τὰ βέλη. Εἰ γὰρ ὁ πλοῦτος
 ἀνεξιχνίαστος, πῶς ὁ δωρησάμενος τὸν πλοῦτον οὐκ ἀνεξι-
 135 ιχνίαστος; «... καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστη-
 ρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἐν τῷ Θεῷ, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς
 ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις διὰ τῆς Ἐκκλησίας ἡ πολυ-
 ποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ. » Ἦκουσας πῶς νῦν, οὐχὶ πρὸ
 τούτου, ἔγνωσαν ταῦτα αἱ δυνάμεις ἐκεῖναι; Ἄ γὰρ
 140 βασιλεὺς βουλεύεται, ὁ ὑπασπιστὴς οὐκ ἐπίσταται,
 «... ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν
 τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς Ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος
 σοφία τοῦ Θεοῦ. » Ὅρα ὅση τιμὴ πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην
 ἐγένετο φύσιν, ὅτι καὶ μεθ' ἡμῶν καὶ δι' ἡμῶν αἱ ἄνω
 145 δυνάμεις ἔγνωσαν τὰ ἀπόρρητα τοῦ βασιλέως.

Ἄλλὰ πόθεν δῆλον ὅτι περὶ ἐκείνων τῶν ἐπουρανίων
 λέγει; Καὶ γὰρ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας καὶ τοὺς δαίμονας
 οἶδε καλεῖν λέγων· « Οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα
 καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας,
 150 πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου. »
 Ἄρα οὖν μὴ καὶ ἐνταῦθα τοῦτο λέγει ὅτι οἱ δαίμονες τότε
 ἔγνωσαν; Οὐδαμῶς, ἀλλὰ περὶ ἐκείνων τῶν ἄνω δυνάμεων,
 εἰπὼν γάρ· « τὰς ἀρχάς καὶ τὰς ἐξουσίας », ἐπήγαγεν·
 « ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ». Ἐκεῖναι μὲν γὰρ αἱ ἀρχαὶ καὶ
 155 ἐξουσίαι ἐπουράνιαι, αὗται δὲ αἱ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι ὑπὸ
 τὸν οὐρανόν· διὰ τοῦτο καὶ κοσμοκράτορας αὐτοὺς καλεῖ,
 δεικνύς ὅτι ἄβατος αὐτοῖς ἐστὶν ὁ οὐρανὸς καὶ τὴν τυραννίδα
 πᾶσαν ἐν τῷ παρόντι κόσμῳ ἐπιδείκνυνται μόνον.

133 βέλη] + διὰ τοῦτο· ὁ πλοῦτος ἀνεξιχνίαστος E || Eὶ γὰρ E DG
 V : διὰ τοῦ cett. || 139 ταῦτα post ἐκεῖναι transp. Duc e cod.
 Paris. gr. 777 || 141-142 ἐν τοῖς ἐπουρανίοις V om. cett. || 155
 ἐπουράνιοι E D OV || ἐπουράνιαι — ἐξουσίαι² om. G || 156 τῶν
 οὐρανῶν C || 157 δεικνύς] + ἡμῖν CE OVX.

a. Éphés. 3, 9-10.

on ne peut pas même découvrir la trace. Que nos adver-
 saires constatent à nouveau combien sont nombreux et
 incessants les traits que Paul leur envoie ! Car si la richesse
 est insondable, comment celui qui l'a donnée ne le serait-il
 pas ? « ...et de révéler à tous les hommes quelle est
 l'économie du mystère qui avait été caché en Dieu, afin
 que les Principautés et les Puissances connaissent mainte-
 nant par l'Église la sagesse infiniment variée de Dieu^a ». L'entends-tu ? C'est maintenant seulement, et non aupara-
 vant, que ces vertus ont appris cela. Le roi ne communique
 pas à son écuyer les projets qu'il médite. « Afin que les
 Principautés et les Puissances qui sont dans les cieux
 connaissent maintenant par l'Église la sagesse infiniment
 variée de Dieu. » Vois quel honneur est fait à la nature
 humaine : c'est avec nous et par nous que les vertus d'en
 haut apprennent les secrets du roi¹.

Mais comment savons-nous qu'il s'agit bien ici des
 vertus célestes ? Car Paul peut donner aussi aux démons
 ces noms de Principautés et de Puissances, lorsqu'il dit :
 « Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang,
 mais contre les Puissances, contre les Principautés, contre
 les dominateurs de ce monde et de ce siècle de ténèbres^b. »
 Veut-il donc dire que ce sont les démons qui ont alors appris
 ce mystère ? Assurément non ; c'est bien des vertus d'en
 haut qu'il parle, car, après avoir dit : « les Principautés
 et les Puissances », il a ajouté : « dans les régions célestes ».
 Ces Principautés et ces Puissances sont donc celles du
 ciel, tandis que les autres demeurent au-dessous, et c'est
 pourquoi il range parmi celles-ci « les dominateurs du
 monde », voulant montrer que le ciel leur est inaccessible et
 qu'elles ne manifestent leur pouvoir que dans ce monde
 présent.

b. Éphés. 6, 12.

1. Après avoir abaissé durement les prétentions des Anoméens
 au sujet de l'intelligence de l'homme laissé à ses propres forces,
 Jean met en relief, par une formule frappante, l'honneur que Dieu
 fait à la nature humaine en l'associant à « l'économie du mystère ».

Είδες πῶς μεθ' ἡμῶν καὶ δι' ἡμῶν ἔγνωσαν ταῦτα ;
 160 Ἄλλ' ἐπὶ τὴν τοῦ χρέους καταβολὴν τὸν λόγον λοιπὸν
 ἀγάγωμεν, δεικνύντες ὅτι οὐκ ἴσασι αὐτοῦ τὴν οὐσίαν
 οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐξουσίαι. Τίς οὖν ταῦτά φησιν ; Οὐκέτι
 Παῦλος, οὐκέτι Ἡσαΐας, οὐκέτι Ἰεζεκιήλ, ἀλλ' ἕτερον
 σκευὸς ἅγιον, αὐτὸς ὁ τῆς βροντῆς υἱός, ὁ ἀγαπητὸς τοῦ
 165 Χριστοῦ Ἰωάννης, ὁ ἐπὶ τὸ στήθος ἀνακλιθεὶς τὸ δεσπο-
 τικὸν καὶ τὰς θείας πηγὰς ἐκείθεν ἀρυσάμενος. Τί οὖν
 οὗτός φησι ; « Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. » Ὅντως
 βροντῆς υἱός· σάλπιγγος γὰρ λαμπροτέραν ἀφήκε φωνὴν
 ἰκανὴν καταισχύσαι πάντας τοὺς φιλονεικοῦντας.
 170 Ἄλλ' ἴδωμεν καὶ τὸ ἀντικροῦον. Τί λέγεις, εἰπέ μοι,
 Ἰωάννη ; « Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. » Τί οὖν ποιήσομεν
 τοῖς προφήταις λέγουσιν ὅτι εἶδον τὸν Θεόν ; Ὁ μὲν γὰρ
 Ἡσαΐας φησὶν· « Εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου
 ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου. » Ὁ δὲ Δανιήλ πάλιν· « Εἶδον
 175 ἕως οὗ θρόνοι ἐτέθησαν καὶ ὁ παλαιὸς τῶν ἡμερῶν ἐκάθητο. »
 Ὁ δὲ Μιχαΐας· « Εἶδον τὸν Κύριον τὸν Θεὸν τοῦ Ἰσραὴλ
 καθήμενον ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ » καὶ ἕτερος προφήτης
 πάλιν· « Εἶδον τὸν Κύριον ἐστῶτα ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου
 καὶ εἶπέ μοι· πάταξον ἐπὶ τὸ ἰλαστήριον. » Καὶ πολλὰς
 180 τοιαύτας ἔστι συνάγειν μαρτυρίας. Πῶς οὖν ὁ Ἰωάννης
 φησὶν ὅτι « Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε » ; Ἴνα μάθης
 ὅτι τὴν ἀκριβῆ αὐτοῦ κατάληψιν καὶ τὴν τετρανωμένην

159 πῶς] + καὶ V || 160 λοιπὸν post χρέους transp. G om. D
 X || 173 φησὶν] + ὅτι A || 175 ἐκάθησεν A || 176 Ὁ δὲ : Καὶ ὁ
 DG V || Ὁ δὲ Μιχαΐας : Καὶ ἕτερος προφήτης πάλιν O || 181 φησί]
 + λέγει CL OV || ὅτι om. A OV || Θεὸν : τὸν Θεὸν G.

- a. Jn 1, 18.
 b. Is. 6, 1.
 c. Dan. 7, 9.

- d. III Rois 22, 19.
 e. Amos 9, 1.

1. Jean s'est efforcé de le démontrer en utilisant un certain nombre de textes scripturaux. Reprenant le sujet quelques mois après, il le renouvelle en utilisant de nouveaux textes.

« Personne As-tu vu comment les vertus
 n'a jamais vu Dieu » d'en haut ont appris cela avec
 nous et par nous ? Mais employons
 nos paroles à achever d'éteindre notre dette, en montrant
 que ni les Principautés ni les Puissances ne connaissent
 l'essence de Dieu¹. Qui donc nous l'assure ? Ce n'est plus
 Paul, ni Isaïe, ni Ézéchiël, mais un autre vase de sainteté²,
 le Fils du tonnerre lui-même³, le bien-aimé du Christ,
 Jean, celui qui s'est penché sur la poitrine du Seigneur⁴
 et qui a puisé là aux sources divines⁵. Que dit-il donc ?
 « Personne n'a jamais vu Dieu ». Réellement il est fils
 du tonnerre, car il a fait entendre ainsi une parole plus
 éclatante que le son de la trompette et capable de confondre
 nos contradicteurs.

Examinons pourtant les objections possibles⁶. Qu'en-
 tends-tu par là, dis-moi, Jean ? « Personne n'a jamais vu
 Dieu. » Que ferons-nous donc des prophètes affirmant
 qu'ils ont vu Dieu ? Isaïe dit : « J'ai vu le Seigneur assis
 sur un trône qui s'élevait très haut ». Et Daniel : « Je
 regardai jusqu'au moment où des trônes furent placés
 et où l'Ancien des jours s'assit ». Et Michée⁷ : « J'ai vu
 le Seigneur, le Dieu d'Israël, assis sur son trône ». Et un
 autre prophète encore : « J'ai vu le Seigneur debout sur
 l'autel du sacrifice et il me dit : Frappe sur le propitia-
 toire ». Et il serait facile de réunir beaucoup d'autres
 témoignages du même genre. Comment donc Jean peut-il
 dire : « Personne n'a jamais vu Dieu » ? Sache qu'il parle
 d'une compréhension parfaite et d'une connaissance

2. Cf. Act. 9, 15.

3. Cf. Mc 3, 17.

4. Cf. Jn 21, 20.

5. Cf. Jn 7, 38-39.

6. Le mot ἀντικροῦον, participe substantivé du verbe ἀντικρούειν, désigne au sens propre le fait de heurter contre ; au sens figuré, le fait d'être un obstacle, de constituer une objection. Ici, le mot introduit une série d'objections. Jean les exprime par des questions, pour donner à ses réponses le ton d'un dialogue animé.

7. La citation ne vient pas du livre de Michée, mais de III Rois 22, 19, où est rapporté le discours d'un autre prophète de ce nom.

γνώσιν λέγει. "Οτι γὰρ πάντα ἐκεῖνα συγκατάβασις
ἦν καὶ ἀκραιφνῆ τὴν οὐσίαν οὐδεὶς εἶδεν ἐκείνων, δῆλον
185 ἐκ τοῦ διαφόρως ἕκαστον ὁρᾶν. 'Ο γὰρ Θεὸς ἀπλοῦς καὶ
ἀσύνθετος καὶ ἀσχημάτιστος' οὗτοι δὲ ἅπαντες σχήματα
ἔβλεπον διάφορα.

Τοῦτο γοῦν αὐτὸ δι' ἐτέρου προφήτου ἐμφαίνων πάλιν
καὶ πείθων αὐτοὺς ὡς οὐκ ἀκριβῆ τὴν οὐσίαν εἶδον, ἔλεγεν'
190 «'Εγὼ ὁράσεις ἐπλήθυνα καὶ ἐν χερσὶ προφητῶν ὁμοιώθην».
Οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἔδειξα τὴν ἐμὴν, ἀλλὰ συγκατέβην,
φησὶ, πρὸς τὴν τῶν ὁρώντων ἀσθένειαν. 'Ο μέντοι 'Ιωάννης
οὐ περὶ τῶν ἀνθρώπων φησὶ μόνον ὅτι «Θεὸν οὐδεὶς
ἑώρακε πώποτε». Τοῦτο γὰρ δῆλον ἦν ἀπὸ τε τῶν
195 εἰρημένων τούτων, τῆς προφητικῆς ῥήσεως λέγω ταύτης
τῆς λεγούσης: «'Εγὼ ὁράσεις ἐπλήθυνα καὶ ἐν χερσὶ
προφητῶν ὁμοιώθην» καὶ ἀπὸ τῆς πρὸς τὸν Μωϋσέα
γενομένης ἀποφάσεως. 'Εκείνου γὰρ ἐπιθυμοῦντος αὐτὸν
ἰδεῖν ὀφθαλμοφανῶς, φησὶν ὁ Θεός: «Οὐδεὶς ὄψεται τὸ
200 πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται.»

"Ωστε τοῦτο δῆλον ἦν ἡμῖν καὶ ὁμολογημένον. Οὐ
τοίνυν περὶ τῆς ἡμετέρας φύσεώς φησι μόνης τοῦτο, ἀλλὰ
καὶ περὶ τῶν ἄνω δυνάμεων τὸ «Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε
πώποτε». Διὰ τοῦτο καὶ τὸν μονογενῆ διδάσκαλον εἰσάγει
205 τοῦ δόγματος. "Ἰνα γὰρ μή τις λέγῃ: «Πόθεν τοῦτο δῆλον;»
ἐπήγαγεν' «'Ο μονογενὴς Υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πα-
τρὸς, αὐτὸς ἐξηγήσατο», ἀξιόπιστον εἰσάγων τοῦ δόγματος
μάρτυρα καὶ διδάσκαλον. Καίτοι εἰ καὶ τὸ Μωϋσέως ἡμῖν
παραδηλώσαι ἐβούλετο, περιττὸν ἦν εἰπεῖν ὅτι ὁ μονογενὴς
210 ἐξηγήσατο' οὐ γάρ: «'Ο μονογενὴς αὐτὸς ἐξηγήσατο»,
ἀλλὰ καὶ πρὶν ἢ τὸν 'Ιωάννην ταῦτα εἰπεῖν, ὡς παρὰ τοῦ

193 Θεὸν: τὸν Θεὸν Duc || 196 'Εγὼ om. A DG V || 202 φησι
om. O || τοῦτο om. DG || 203 τὸ: τὸν D om. G || 210 αὐτὸ E V
|| οὐ — ἐξηγήσατο add. in marg. O om. X.

a. Os. 12, 11.

claire de Dieu. Que toutes ces visions aient été l'effet de sa condescendance et qu'aucun des prophètes n'ait vu son essence dans son intégrité, cela ressort du fait que chacun d'eux a vu autre chose que les autres. En effet, Dieu est simple, sans composition comme sans figure¹, et tous ces prophètes ont aperçu des figures différentes.

Du reste il le montre bien par la bouche d'un autre prophète et il leur prouve qu'ils n'ont pas vu sa propre essence lorsqu'il dit: «J'ai multiplié les visions et j'ai remis ma ressemblance entre les mains des prophètes^a.» C'est-à-dire: je ne leur ai pas manifesté mon essence elle-même, mais je me suis adapté par condescendance à la faiblesse de leurs regards. Ce n'est pas seulement des hommes que Jean a dit: «Personne n'a jamais vu Dieu», comme cela résulte à la fois des paroles du prophète que je viens de citer: «J'ai multiplié les visions et j'ai remis ma ressemblance entre les mains des prophètes», et d'une déclaration qui fut adressée à Moïse. Comme celui-ci désirait le voir de ses yeux, Dieu lui dit: «Personne ne pourra voir mon visage et continuer à vivre^b.»

C'est donc là un point certain et bien établi: ce n'est pas pour notre race humaine seulement, mais aussi pour les vertus d'en haut que Jean dit: «Personne n'a jamais vu Dieu.» Et c'est pourquoi il montre que cette vérité nous a été apprise par le Monogène². Afin que personne ne dise: Comment savons-nous cela? il ajoute en effet: «Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a lui-même déclaré^c»; c'est donc un témoin et un maître digne de foi qu'il nous présente pour cette vérité. S'il avait voulu nous faire entendre la même chose que Moïse, il aurait été superflu d'ajouter que le Monogène nous l'a déclaré, car ce ne serait pas alors «le Monogène qui l'aurait déclaré lui-même», mais, bien avant que Jean dise cela comme

b. Ex. 33, 20.

c. Jn 1, 18.

1. Trois nouveaux adjectifs appartenant au vocabulaire philosophique pour qualifier l'essence suprême.

2. Sur le terme Monogène et son importance dans les controverses trinitaires, voir hom. III, p. 195, n. 4.

μονογενοῦς ἀκηκοῦτα, δῆλον ἡμῖν ὁ προφήτης πεποιήκην
 ὡς ἀκηκοῦς παρὰ τοῦ Θεοῦ. Ἄλλ' ἐπειδὴ πλέον τῶν τότε
 εἰρημένων ἔμελλεν ἡμῖν ἐκκαλύπτειν ὅτι οὐδὲ αἱ ἄνω
 215 δυνάμεις αὐτὸν ὀρώσι, διὰ τοῦτο εἰσάγει τὸν μονογενῆ
 διδάσκαλον.

Ὅρασιν δὲ ἐνταῦθα τὴν γνῶσιν εἶναι νόμιζε. Οὐ γὰρ δὴ
 κόραι καὶ ὄμματα καὶ βλεφαρίδες περὶ τὰς ἀσωμάτους
 δυνάμεις, ἀλλ' ὅπερ ἐφ' ἡμῶν ἐστὶν ὄρασις, τοῦτο ἐπ'
 220 ἐκείνων γνῶσις. Ὡστε ὅταν ἀκούσης ὅτι « Θεὸν οὐδεὶς
 εἶώρακε πώποτε », ἐκεῖνο νόμιζε ἀκούειν ὅτι τὸν Θεὸν
 οὐδεὶς ἔγνω οὐσιωδῶς μετὰ ἀκριβείας ἀπάσης. Καὶ περὶ
 τῶν Σεραφίμ δὲ ὅταν ἀκούσης ὅτι ἀπέστρεψαν τοὺς ὀφθαλ-
 μούς καὶ τὴν ὄψιν εἰτείχισαν, καὶ τὰ Χερουβίμ δὲ ὅτι τὸ
 225 αὐτὸ τοῦτο πάλιν ἐποίησαν, μὴ ὀφθαλμούς, μηδὲ κόρας
 εἶναι νόμιζε — σωμάτων γὰρ οὗτος ὁ σχηματισμός — ἀλλὰ
 διὰ τούτων τὴν γνῶσιν αὐτῶν αἰνίττεσθαι πίστευε τὸν
 προφήτην. Ὅταν οὖν λέγῃ ὁ προφήτης ὅτι συγκαταβαίνοντα
 τὸν Θεὸν ἰδεῖν οὐκ ἤνεγκαν, οὐδὲν ἄλλο λέγει ἀλλ' ἢ ὅτι τὴν
 230 γνῶσιν αὐτοῦ τετρανωμένην καὶ ἀκριβῆ τῆς καταλήψεως
 ἐνεγκεῖν οὐ δύνανται, οὐδὲ τολμῶσιν ἀτενὲς ἰδεῖν πρὸς τὴν
 ἀκραιφνῆ καὶ ἀκέραιον οὐσίαν, ἀλλ' οὐδὲ πρὸς αὐτὴν τὴν
 συγκατάβασιν. Τὸ δὲ ἀτενὲς ἰδεῖν τὸ γνῶναί ἐστι.

Διὰ τοῦτο καὶ ὁ εὐαγγελιστής, εἰδὼς ὡς οὐκ ἔστιν
 235 ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ τὰ τοιαῦτα εἰδέναι καὶ ὅτι οὐδὲ
 ταῖς δυνάμεσι κατάληπτός ἐστιν ὁ Θεός, αὐτὸν τὸν ἐκ
 δεξιῶν αὐτοῦ καθήμενον καὶ ταῦτα ἀκριβῶς ἐπιστάμενον

220 ὅτι : τὸ Ο || 222 οὐσιωδῶς om. DG V.

1. L'adverbe οὐσιωδῶς est rare chez Jean. Le seul exemple donné par le PGL sous le nom de notre auteur est précisément celui-ci. Fronton du Duc l'a omis, suivant en cela les manuscrits DG V et le Paris. gr. 777 qui a servi de base à son édition.

l'ayant appris du Monogène, ce serait le prophète qui l'aurait exprimé pour l'avoir appris de Dieu. Mais, comme il entendait nous faire une révélation plus étendue que la précédente, à savoir que même les vertus d'en haut ne peuvent voir Dieu, c'est pour cela qu'il ajoute que cette vérité a été enseignée par le Monogène.

Comprends que la vision est ici connaissance. Car les vertus incorporelles n'ont pas de prunelles, d'yeux ni de paupières et ce qui chez nous est vision est chez elles connaissance. Aussi, lorsque tu entends que « personne n'a jamais vu Dieu », imagine-toi entendre que personne n'a jamais connu Dieu dans son essence¹ avec une entière exactitude. Et quand tu entends dire que les Séraphins détournent les yeux et couvrent leur visage comme d'un rempart, et que les Chérubins font de même, ne va pas croire qu'ils aient des yeux et des prunelles, car c'est là un attribut des êtres corporels ; comprends que le prophète voulait désigner par là leur faculté de connaître. Quand donc le prophète dit qu'ils ne peuvent supporter la vue de Dieu même lorsqu'il use de condescendance, il ne veut rien dire d'autre que ceci, à savoir qu'ils ne sauraient supporter la connaissance claire et parfaite qui leur en donnerait la compréhension, et qu'ils n'osent pas regarder fixement son essence telle qu'elle est dans son intégrité et sa pureté, même lorsque Dieu use de condescendance. Et « regarder fixement » équivaut ici à connaître².

Mais le Fils unique C'est pourquoi l'évangéliste,
 connaît le Père sachant que la nature humaine
 est incapable d'une telle science
 et que Dieu ne peut pas être saisi non plus par les vertus
 d'en haut, nous présente comme maître de cette vérité

2. Le débat semble clos sur ce thème : la connaissance de l'essence de Dieu est refusée même aux anges. Mais un nouveau développement s'amorce qui sera le thème de la V^e homélie : seuls le Fils et l'Esprit connaissent parfaitement Dieu.

παράγει τοῦ δόγματος ἡμῖν τούτου διδάσκαλον· καὶ οὐδὲ ἀπλῶς εἶπεν « ὁ Υἱός », καίτοι καὶ εἰ τοῦτο εἰρήκει, 240 ἱκανὸν ἦν ἐπιστομίσαι τὰ τῶν ἀναισχύντων στόματα. Ὡσπερ γὰρ πολλοὶ χριστοί, ὁ δὲ Χριστὸς εἷς, καὶ πολλοὶ κύριοι λεγόμενοι, ὁ δὲ Κύριος εἷς, καὶ πολλοὶ θεοὶ λεγόμενοι, ὁ δὲ Θεὸς εἷς, οὕτω καὶ πολλοὶ υἱοὶ λεγόμενοι, ὁ δὲ Υἱὸς εἷς, καὶ ἡ τοῦ ἄρθρου προσθήκη ἱκανὴ τὸ ἐξάαιρετον δεῖξαι 245 τοῦ μονογενοῦς. Ἄλλ' ὅμως οὐκ ἠρκέσθη τούτῳ, ἀλλ' εἰπὼν· « Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε » ἐπήγαγεν· « Ὁ μονογενὴς Υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς, αὐτὸς ἐξηγήσατο. » Πρώτερον εἶπε· « Μονογενὴς » καὶ τότε· « Υἱός »· ἐπειδὴ γὰρ πολλοὶ διὰ τὴν πρὸς τὸ ὄνομα 250 κοινωνίαν ὑποτέμνονται αὐτοῦ τὴν δόξαν, ἕνα τῶν πολλῶν εἶναι αὐτὸν νομίζοντες — τὸ γὰρ υἱὸς τοῦτο κοινὸν ἐστὶν ὄνομα πάντων — ὅπερ ἐστὶν ἐξάαιρετον αὐτοῦ καὶ ἴδιον καὶ οὐδενὶ τῶν ἄλλων προσὸν τέθεικε πρότερον, τὸ μονογενὴς, ἕνα ἀπὸ τούτου πιστεύσης ὅτι καὶ τὸ κοινὸν τοῦτο οὐκ 255 ἔστι κοινόν, ἀλλ' ἴδιον αὐτοῦ καὶ κύριόν ἐστι, καὶ οὐδενὶ τῶν ἄλλων οὕτως ὡς ἐκείνῳ προσόν.

Καὶ ἵνα σαφέστερον ὃ λέγω γένηται, πλατύτερον αὐτὸ πάλιν ἐρῶ. Τὸ υἱὸς ὄνομα πρόσεστι καὶ ἀνθρώποις, πρόσεστι καὶ τῷ Χριστῷ, ἀλλ' ἡμῖν καταχρηστικῶς, ἐκείνῳ δὲ 260 κυρίως· τὸ δὲ μονογενὴς αὐτοῦ μόνον ἐστὶ καὶ οὐδενὶ τῶν ἄλλων οὐδὲ καταχρηστικῶς πρόσεστιν. Ἴνα οὖν ἀπὸ τῆς προσηγορίας τῆς οὐδενὶ προσούσης ἀλλ' ἢ αὐτῷ μόνῳ καὶ

241 χριστοί] + λεγόμενοι E DG X || δὲ] + ἀληθῆς ACL OVX || 242 ὁ δὲ — λεγόμενοι om. A || 243 δὲ! + ἀληθῆς V || δὲ²] + ἀληθῆς EL || 244 δεῖξις V^o || 246 Ὁ om. C DG OX || 251 εἶναι νομίζοντες αὐτὸν ~ Duc e cod. Paris. gr. 807 || αὐτὸν om. C O || 252-255 καί² — ἐστι² om. C.

1. L'importance de cette expression, empruntée par les confessions de foi au Ps. 109, 1, a été mise en relief par M.-J. Rondeau, « Le Commentaire des Psaumes de Diodore de Tarse et l'exégèse

celui-là même qui est assis à la droite de Dieu¹ et qui a de tout cela une science parfaite. Et il ne dit pas seulement « le Fils », bien que ce seul nom eût été suffisant pour fermer la bouche des impudents. De même que l'on peut parler de plusieurs christes² et qu'il n'est pourtant qu'un seul Christ, ou de plusieurs seigneurs et qu'il n'en existe réellement qu'un, de plusieurs dieux et qu'il n'y a cependant qu'un seul Dieu ; ainsi l'on peut parler de plusieurs fils, mais le Fils est unique, et l'addition de l'article suffit à souligner la prééminence du Monogène. Et pourtant il ne s'est pas contenté de cela, mais, après avoir dit : « Personne n'a jamais vu Dieu », il a ajouté : « Le Fils unique, celui qui est dans le sein du Père, l'a lui-même expliqué. » Il a dit d'abord « unique », puis « Fils » ; en effet, comme plusieurs mutilent sa gloire parce que ce nom est très répandu et le considèrent comme un fils entre beaucoup d'autres — ce nom de fils étant commun à tous —, il a mis d'abord ce qui exprime sa prééminence, lui est particulier et ne convient à nul autre, à savoir ce titre d'« unique », afin que tu comprennes par là que ce nom commun ne l'est pas en réalité, mais qu'il lui est particulier, lui appartient en propre et ne convient à nul autre comme à lui³.

Pour rendre plus clair ce que je veux dire, je fournirai de plus amples explications. Ce nom de fils est donné aux hommes et il est donné au Christ, mais, tandis qu'il lui appartient en propre, il ne s'applique à nous que par un abus de terme⁴ ; quant au titre de Monogène, il n'est qu'à lui seul et on ne le donne, même improprement, à personne d'autre. Afin donc que ce nom qui n'est donné

antique du Ps. 109-110 » in *RHR*, CLXXVI, 1969, et CLXXVII, 1970.

2. Cf. *I Cor.* 5, 6.

3. On a ici l'exemple d'une exégèse littéraire, à la manière d'Origène : noms communs devenus noms propres, présence de l'article, importance de l'adjectif. Cette exégèse aboutit à mettre en relief le contenu théologique d'un texte.

4. L'adverbe *καταχρηστικῶς* qui dérive de *καταχρᾶσθαι* *user*, pris en mauvaise part, c'est-à-dire *abuser*, est employé par les grammairiens alexandrins. A ce titre, il a dû rester un terme d'école et Jean s'en souvient à propos.

τὴν ἄλλην τὴν τοῖς πολλοῖς προσοῦσαν αὐτοῦ κυρίαν εἶναι νομίσης, διὰ τοῦτο πρότερον εἶπεν· « Ὁ μονογενὴς »
 265 καὶ τότε· « Υἱός ». Εἰ δὲ οὐκ ἀρκεῖ σοι οὐδὲ ταῦτα, φησί, λέγω καὶ ἕτερον τρίτον, παχὺ μὲν καὶ ἀνθρώπινον, ἱκανὸν δὲ καὶ τοὺς χαμαὶ ἔρποντας εἰς τὴν ἔννοιαν τῆς τοῦ μονογενοῦς δόξης ἀναγαγεῖν. Τί δὲ τοῦτό ἐστιν ; « Ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς. » Παχὺ τὸ ῥήμα, ἀλλ'
 270 ἱκανὸν ἐνδείξασθαι τὴν γνησιότητα, ἂν θεοπρεπῶς ἐκλάβωμεν. Ὡσπερ γὰρ ἀκούων θρόνον καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν καθέδραν, οὐ θρόνον ὑπολαμβάνεις, οὐδὲ τόπον καὶ περιγραφὴν, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θρόνου προσηγορίας καὶ τῆς κατὰ τὴν καθέδραν κοινωνίας, τὸ τῆς τιμῆς ἀπαράλλακτον
 275 καὶ ἴσον, οὕτω καὶ τὸν κόλπον ἀκούων, μὴ κόλπον εἶναι νόμιζε, μηδὲ τόπον, ἀλλ' ἀπὸ τῆς τοῦ κόλπου προσηγορίας τὴν πρὸς τὸν γεγεννηκότα ἐγγύτητα καὶ τὴν παρρησίαν ἐκλάμβανε· τοῦ γὰρ ἐκ δεξιῶν καθῆσθαι τὸ τῷ κόλπῳ ἐνδιδαιτᾶσθαι πολλῶ σαφέστερον ἡμῖν τὴν πρὸς τὸν γεγεν-
 280 νηκότα ἐγγύτητα δηλοῖ καὶ παρίστησιν. Οὕτε γὰρ ἂν ὁ Πατὴρ ἠνέσχετο ἐν τῷ κόλπῳ τὸν Υἱὸν ἔχειν, εἰ μὴ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἦν, οὐτ' ἂν ἐκεῖνος ὑπέμεινεν ὑποδεεστέρας φύσεως ὢν ἐνδιδαιτᾶσθαι τῷ κόλπῳ τῷ πατρικῷ.

Ὡς Υἱὸς τοίνυν καὶ μονογενὴς καὶ ἐν τῷ κόλπῳ διατρίβων
 285 τῷ πατρικῷ πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς ἐπίσταται ἀκριβῶς· διὰ

283 τῷ : ἐν τῷ Α Ο.

1. On aura une idée exacte de ce que représente pour Jean cet adjectif en se reportant à la *Lettre d'exil*, I, 1 : Οἶδα ὅτι τοῖς καχυτέροις, où le mot désigne ceux qui n'ont pas l'intelligence des choses spirituelles. Jean, craignant que ses auditeurs ne prennent à la lettre cette image biblique, tient à souligner que le terme par lui-même est inadéquat à la réalité supérieure qu'il évoque.

2. Le participe substantivé γεγεννηκώς semble apparaître dans le vocabulaire anti-eunomien de GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Contra Eunom.* Lib. III (= IV Migne), Jaeger, § 128 : Ὁ γὰρ γεννηθεὶς πρὸς τὸν γεγεν-

qu'à lui seul à l'exclusion de tout autre nous fit comprendre que l'autre désignation, bien qu'attribuée à beaucoup de personnes, lui appartient aussi en propre, Jean a parlé d'abord du Monogène, puis du Fils. Et si cela ne te suffit pas, poursuit-il, j'ajouterai une troisième indication, lourde et tout humaine sans doute, mais capable de donner aux esprits les plus terre à terre une idée de la gloire du Monogène. Quelle est cette indication ? « Celui qui est dans le sein du Père ». Expression lourde¹, mais capable pourtant de mettre en lumière la filiation divine, si nous la prenons dans une acception digne de Dieu. De même que, si tu entends parler d'un trône et d'un siège placé à droite, tu comprends qu'il ne s'agit pas d'un trône matériel situé en un point délimité de l'espace, mais que ces termes de trône et de siège partagé expriment la similitude et l'égalité de la gloire, de même, en entendant parler de sein, ne va pas croire qu'il s'agisse d'un sein de chair qui se trouve en tel ou tel lieu, mais comprends que ce mot de sein exprime la proximité et la confiance du Fils à l'égard de Celui qui l'a engendré². En effet, de ces deux images : celle qui nous montre le Fils assis à la droite du Père et celle qui nous le montre demeurant dans son sein, c'est la seconde qui nous fait voir et nous représente avec la plus grande clarté sa proximité à l'égard de Celui qui l'a engendré. Car le Père ne tolérerait pas d'avoir le Fils dans son sein, si celui-ci n'était pas de la même essence que lui, et de même le Fils, s'il était d'une nature inférieure, ne saurait demeurer dans le sein du Père.

Donc, comme Fils, comme Monogène et comme habitant dans le sein du Père, il connaît parfaitement tous les

νηκότα... Dans son *Apologia*, Eunome insiste sur ce fait que Dieu est l'être incréé ἀγέννητος ou non créé par un autre μὴ παρ' ἑτέρου γενόμενος (chap. 7). Mais il n'envisage l'acte créateur que dans son résultat : τὸ γέννημα ou τὸ γεννητόν. Cependant, on trouve une fois le participe du verbe γεννᾶν substantivé à l'aoriste γεννήσας, *Apol.* 26. Eunome présente le Christ μῆτε τῷ γεννήσαντι τὴν οὐσίαν συγκρινόμενον etc. On rapprochera cet emploi de celui que Jean fait ici du participe du verbe γεννᾶν substantivé, mais au parfait.

τοῦτο καὶ τούτων ἐδεήθη τῶν ῥημάτων ὁ εὐαγγελιστής, ἵνα τὴν ἀκριβῆ τοῦ Υἱοῦ παραστήσῃ γινῶσιν τὴν περὶ τοῦ Πατρὸς. Περὶ γὰρ γνώσεως ἦν ὁ λόγος· ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτό ἐστι, τίνος ἕνεκεν ὁ κόλπος παρείληπται; Εἰ γὰρ μήτε σῶμά

290 ἐστὶν ὁ Θεός — ὡς περ οὖν οὐδέ ἐστι — μήτε τὴν γνησιότητα καὶ τὴν ἐγγύτητα τὴν πρὸς τὸν γεγεννηκότα δηλοῖ, ἀπλῶς καὶ εἰκῆ τὸ ῥήμα προσέρριπται, χρεῖαν ἡμῖν οὐδεμίαν πληροῦν. Ἄλλ' οὐχ ἀπλῶς προσέρριπται, μὴ γένοιτο· οὐδὲν γὰρ εἰκῆ τὸ Πνεῦμα φθέγγεται, ἀλλὰ τὴν

295 ἐγγύτητα τοῦ Υἱοῦ τὴν πρὸς τὸν Πατέρα δηλοῖ. Ἐπειδὴ γὰρ μέγα ἀπεφῆνατο ὁ εὐαγγελιστής ὅτι οὐδὲ ἡ ἄνω κτίσις αὐτὸν ὄρα, τοῦτ' ἔστι γινώσκει αὐτὸν μετὰ ἀκριβείας, βουλόμενος ἀξιόπιστον ἐπιστῆσαι τοῦ πράγματος διδάσκαλον, ταῦτα τὰ ῥήματα τέθεικεν, ἵνα καὶ ὡς Υἱὸς καὶ

300 ὡς μονογενεὶ καὶ ὡς ἐνδιατρίβοντι τῷ κόλπῳ τῷ πατρικῷ περὶ πάντων πιστεύσης καὶ μηδὲν ἀμφιβάλης λοιπόν. Εἰ δέ τις μὴ φιλονεικοῖ, μηδὲ ἀναισχυνεῖν βούλοιο, καὶ τοῦ αἰδίου τοῦτό φημι εἶναι παραστατικόν. Ὡς περ γὰρ ἐξ ἐκείνης τῆς ῥήσεως τῆς πρὸς τὸν Μωϋσέα λεχθείσης·

305 « Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν », τὸ αἰδίον ἐκλαμβάνομεν, οὕτως καὶ ἐκ τῆς ῥήσεως ταύτης τῆς λεγομένης· « Ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρὸς », τὸ αἰδίως εἶναι ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρὸς δυνατὸν ἐκλαβεῖν.

Ἐπιπέσει οὖν τῇ κτίσει πάση ἀκατάληπτος ἡ οὐσία

310 τοῦ Θεοῦ, διὰ τούτων πάντων ἡμῖν ἀποδέδεικται· λείπεται δὴ λοιπὸν δεῖξαι ὅτι ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον μόνον μετὰ ἀκριβείας αὐτὸν ἐπίστανται πάσης. Ἄλλὰ τοῦτο εἰς ἑτέραν διάλεξιν ὑπερθέμενοι, ἵνα μὴ τῷ πλήθει κατα-

290 μήτε C : μηδὲ cett. || 292-293 χρεῖαν — προσέρριπται om. AC DG X || 293 μὴ : ἀλλὰ μὴ X || 296 οὐδὲ corr. Fl. : οὔτε cod. || 307 αἰδίως : αἰδίον EL αἰδίος V || 311 δεῖξαι : εἰπεῖν ACE X om. D || 312 ἐπίστανται : παρίστανται C || ἀπάσης DG || ἐπίστανται πάσης : ἀπάσης ἐπίστανται Duc e cod. Paris. gr. 777.

secrets de son Père. C'est ainsi que l'Évangéliste a eu recours à ces expressions pour que tu te représentes la connaissance parfaite que le Fils a du Père. En effet, c'est de connaissance qu'il est question ; s'il n'en était pas ainsi, pourquoi parlerait-on de sein ? Si Dieu n'est pas un corps — et en effet il ne l'est pas — et s'il ne s'agit pas d'exprimer la filiation et la proximité du Fils à l'égard de Celui qui l'a engendré, ce mot a été lancé sans raison, au hasard, puisqu'il ne serait pour nous d'aucune utilité. Or il n'a pas été lancé sans raison, ce qu'à Dieu ne plaise ! Car l'Esprit ne profère rien au hasard ; il exprime donc la proximité du Fils à l'égard du Père. L'Évangéliste, ayant fait cette grave déclaration, que même les créatures d'en haut ne voient pas Dieu, c'est-à-dire ne le connaissent pas avec exactitude, et voulant nous fournir un sûr garant de cette vérité, s'est exprimé de la sorte, afin que tu te fies en tout à sa parole comme à celle du Fils, du Monogène, de Celui qui demeure dans le sein du Père, et que tu n'aies plus à l'avenir aucun doute. Je prétends même que, si l'on voulait bien renoncer à la contradiction et à une opposition impudente, ce texte exprime la durée de l'éternité¹. En effet, de même que, de cette parole dite à Moïse : « Je suis celui qui est² », nous inférons l'éternité de Dieu, de même, de cette parole : « Celui qui est dans le sein du Père », il est possible d'inférer que le Fils est de toute éternité dans le sein du Père.

Que l'essence de Dieu soit incompréhensible pour toute créature, tout ce que nous venons de dire le prouve. Il ne reste plus qu'à prouver que seuls le Fils et le Saint-Esprit connaissent Dieu de façon tout à fait exacte². Mais nous remettons ce point à un autre entretien, afin de ne pas accabler votre mémoire sous l'abondance des

a. Ex. 3, 14.

1. L'adjectif παραστατικός est employé par les grammairiens alexandrins pour indiquer la notion de durée qu'exprime l'imparfait. En dehors de toute controverse, il suffirait à donner la notion de durée qu'implique l'éternité (du Fils).

2. Jean annonce ainsi le sujet de l'homélie V.

χώσωμεν τὴν μνήμην τῶν εἰρημένων, ἐπὶ τὴν συνήθη
315 τρέψωμεν τὸν λόγον πάλιν παραίνεσιν.

Τίς δὲ ἡ συνήθης ἡμῖν παραίνεσις ἦν ; Εὐχῆς ἐκτενοῦς
ἔχουσαι νηφούση διανοία καὶ ἀγρυπνούση ψυχῇ. Καὶ γὰρ
καὶ πρώην περὶ τούτων διαλεχθεῖς, εἶδον ἐτοίμως ἅπαντας
ὑπακούσαντας. Ἄτοπον οὖν ῥαθυμοῦσι μὲν ἐγκαλεῖν,
320 κατορθοῦντας δὲ μὴ ἐπαινεῖν. Ἐπαινέσαι τοίνυν ὑμᾶς
βούλομαι τήμερον καὶ χάριν ὑμῖν ἀποδοῦναι τῆς ὑπακοῆς
ἐκείνης. Ἔσται δὲ ἡ χάρις, ἂν διδάξωμεν ὑμᾶς τίνος
ἕνεκεν ἐκείνη γίνεται πρὸ τῶν ἄλλων ἡ εὐχὴ καὶ τί δήποτε
τοὺς δαιμονῶντας καὶ μανίᾳ πονηρᾷ κατεχομένους εἰσά-
325 γασθῆαι κελεύει τότε ὁ διάκονος καὶ κλίνειν τὰς κεφαλὰς ;
Τίνος οὖν ἕνεκεν τοῦτο ποιεῖ ; Ἄλυσις πονηρὰ καὶ χαλεπὴ
τῶν δαιμόνων ἐστὶν ἡ ἐνέργεια, ἄλυσις παντὸς σιδήρου
δυνατωτέρα. Καθάπερ οὖν δικαστοῦ πρόοδον ἔχοντος
καὶ ἐφ' ὑψηλοῦ τοῦ βήματος προκαθέζεσθαι μέλλοντος, οἱ
330 δεσμοφύλακες τοὺς τὸ δεσμωτήριον οἰκοῦντας ἅπαντας
ἐξαγαγόντες τοῦ οἰκήματος, πρὸ τῶν κιγκλίδων καὶ τῶν
τοῦ δικαστηρίου παραπετασμάτων καθίζουσιν αὐχμῶντας,
ῥυπῶντας, κομῶντας, ῥάκια περιβεβλημένους, οὕτω δὲ
καὶ οἱ πατέρες ἐνομοθέτησαν τοῦ Χριστοῦ μέλλοντος
335 ὥσπερ ἐφ' ὑψηλοῦ προκαθέζεσθαι βήματος καὶ ἐπ' αὐτῶν

316 ἦν om. OV || 321 καὶ om. AC D || 324 τῇ μανίᾳ τῇ πονηρᾷ
Migne || 329 καθέζεσθαι OX : προκαθέζεσθαι cett. || 335 βήματος :
τοῦ βήματος D V.

1. Sur le souci de ne pas abuser de l'attention des auditeurs, voir homélie I, p. 131, note 2.

2. Sur l'importance accordée à l'exhortation morale, Jean s'expliquera ; *De stat. hom.*, XVI, 2, PG 49, 164 : « Voici la seconde année que je parle à Votre Charité, et je n'ai pas pu vous commenter cent versets de l'Écriture. La raison en est que vous éprouvez le besoin d'entendre de notre part des choses que vous pourriez apprendre chez vous et par vous-mêmes, si bien que la plus grande partie du sermon se passe en exhortations morales ».

sujets traités¹, et nous consacrerons maintenant nos paroles à l'exhortation habituelle².

**Exhortation
à la prière.
Les possédés
à l'église**

A quoi donc vous exhortons-nous habituellement ? A vous adonner assidûment à la prière avec un esprit sobre et une âme vigilante³. Tout dernièrement je vous ai entretenus sur ce point, et j'ai constaté que vous vous êtes conformés à mes désirs avec empressement. Or il serait illogique, après vous avoir repris quand vous vous relâchiez, de ne pas vous louer quand vous améliorez votre conduite. J'entends donc vous louer aujourd'hui et vous témoigner ma reconnaissance de votre docilité. Je vous témoignerai cette reconnaissance en vous enseignant pour quelle raison cette prière-là se fait avant les autres et pourquoi le diacre ordonne à ce moment-là d'introduire les démoniaques et les personnes en proie à un délire pernicieux, et de leur faire incliner la tête⁴. C'est que l'influence des démons est une chaîne pernicieuse et insupportable, une chaîne plus solide que le fer le plus dur. De même donc qu'au moment où le juge paraît en public et va s'asseoir sur son siège élevé, les gardiens de la prison vident celle-ci de tous ceux qui l'habitent et les amènent devant les grilles et les tentures du tribunal, malpropres, les cheveux en désordre, couverts de haillons, de même nos Pères ont établi qu'au moment où le Christ va venir s'asseoir, pour ainsi dire, sur un siège

3. Νήφειν, c'est, au sens propre, s'abstenir de vin. Avec *λόγος* ou *διανοία* comme sujet, le verbe entre dans le vocabulaire moral et évoque *modération, sagesse, prudence*, selon le contexte. Dans le Nouveau Testament, ce mot est souvent uni à *γρηγορεῖν* (*I Thess.* 5, 6 ; *I Pierre* 5, 8). Dès lors, et par contamination, le verbe *νήφειν* prend parfois le sens de *être attentif*. *De stat. hom.*, IX, 5, PG 49, 109. Cf. IV, 2, PG 49, 61 ; V, 1, PG 49, 69 ; XV, 1, PG 49, 153 et *Lettre d'exil*, 4, 8 ; 7, 54 ; 12, 17 ; 14, 27. Dans notre texte, le verbe *γρηγορεῖν* est remplacé par *ἀγρυπνεῖν* comme en *De stat. hom.*, IV, 2, PG 49, 61, mais le sens est analogue.

4. Sur les données liturgiques de nos homélies, voir *Introduction*, p. 58 s.

φαίνεσθαι τῶν μυστηρίων, τοὺς δαιμονῶντας καθάπερ δεσμώτας τινὰς εἰσάγεσθαι, οὐχ ἵνα εὐθύνας ὑπόσχωσι τῶν πεπλημμελημένων, καθάπερ ἐκείνοι οἱ δεδεμένοι, οὐδ' ἵνα κόλασιν ὑπομείνωσι καὶ τιμωρίαν, ἀλλ' ἵνα τοῦ
340 δῆμου καὶ τῆς πόλεως ἀπάσης ἔνδον παρουσίας κοιναὶ περὶ αὐτῶν ἱκετηρίαὶ γένωνται, πάντων ὁμοθυμαδὸν τὸν κοινὸν Δεσπότην ὑπὲρ αὐτῶν ἐξαιτουμένων καὶ ἐλεῆσαι παρακαλοῦντων μετὰ σφοδρᾶς τῆς βοῆς.

Τότε μὲν οὖν ἐνεκαλοῦμεν τοῖς καταλιμπάνουσι τὴν
345 τοιαύτην εὐχὴν καὶ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον ἔξω διατρίβουσι· νυνὶ δὲ τοῖς ἔνδον μένουσιν ἐγκαλέσαι βούλομαι, οὐχ ὅτι μένουσιν ἔνδον, ἀλλ' ὅτι μένοντες τῶν ἔξω διατρίβόντων οὐδὲν ἄμεινον διάκεινται, κατὰ τὸν φρικωδέστατον ἐκείνον καιρὸν ἀλλήλοις διαλεγόμενοι.

350 Τί ποιεῖς, ἄνθρωπε ; ὄρᾳς τοσοῦτους δεσμώτας ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν τῶν σῶν ἐστηκότας πλησίον, καὶ σὺ περὶ τῶν οὐδὲν προσηκόντων διαλέγη πραγμάτων ; ἢ γὰρ ὄψις μόνη οὐχ ἱκανὴ σε καταπλήξαι καὶ εἰς συμπάθειαν ἀγαγεῖν ; ὁ ἀδελφός σου ἐν δεσμοῖς, καὶ σὺ ἐν ῥαθυμῳίᾳ ; καὶ
355 ποῖαν ἔξεις συγγνώμην, εἰπέ μοι, οὕτως ἀσυμπαθῆς ὢν, οὕτως ἀπάνθρωπος, οὕτως ὠμός ; Οὐ δέδοικας μὴ ποτέ σου διαλεγόμενου, ῥαθυμοῦντος, ὀλιγωροῦντος, δαίμων τις ἐκεῖθεν ἐκπηδήσας σχολάζουσιν καὶ σεσαρωμένην εὐρῶν τὴν ψυχὴν, ἐπεισέλεθι μετὰ ἀδείας πολλῆς, ἀθύρωτον τὴν
360 οἰκίαν εὐρῶν ;

Οὐ γὰρ ἔδει πάντας κοινῇ πηγὰς δακρῶν ἀφιέναι κατὰ τὴν ὥραν ἐκείνην καὶ διαβρόχους ὄρασθαι πάντων τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ θρήνους καὶ οἰμωγὰς γίνεσθαι παρὰ τῆς

353 καταπλήξαι σε ~ EL X || 354 ὁ : ἀλλ' ὁ A DG O || καὶ² om. A G OX || 361 ἔδει : δεῖ AL δὴ CE X.

1. Sur la mauvaise tenue des fidèles à l'église, on relira l'homélie

élevé et se manifester dans ses mystères eux-mêmes, les possédés doivent être introduits comme des prisonniers, non pas pour rendre compte de leurs fautes, comme ces captifs-là, ni pour subir leur peine et leur châtement, mais pour que tout le peuple, toute la ville rassemblée dans cet édifice élève à leur sujet de communes supplications, tous d'un seul cœur adjurant pour eux le commun Maître et implorant sa pitié avec de grandes clameurs.

Nous blâmions alors ceux qui désertaient cette prière et qui, en un tel moment, se trouvaient dehors ; maintenant ceux que je veux blâmer, ce sont ceux qui restent à l'intérieur, non pas certes parce qu'ils y restent mais parce que, tout en restant, ils ne se conduisent pas mieux que ceux qui sortent, lorsqu'en un instant si redoutable ils bavardent les uns avec les autres¹.

Que fais-tu, homme ? Tu vois cette foule de captifs debout près de toi, ce sont tes frères, et toi, tu bavardes sur des affaires qui ne les concernent en rien ! Ce spectacle à lui seul n'est donc pas capable de t'émouvoir et d'éveiller ta compassion ? Ton frère est dans les chaînes, et toi dans l'insouciance ? Comment pourras-tu être pardonné, dis-moi, si tu te montres à ce point dénué de compassion, inhumain et cruel ? Ne crains-tu pas que, tandis que tu bavardes et te livres à l'insouciance et à l'indifférence, un démon ne s'échappe de l'une de ces âmes et, trouvant la tienne inoccupée et vide, ne vienne s'y installer très facilement comme dans une maison dépourvue de porte ?

Ne conviendrait-il pas qu'à ce moment-là tous les assistants ensemble donnent libre cours aux larmes, que l'on voie les yeux de tous baignés de pleurs, que des lamen-

In bapt. Christi, 4, PG 49, 370, où Jean fait une longue exhortation à ce sujet.

2. Jean décrit volontiers l'action du démon en lui prêtant des actions familières analogues à celles qu'on trouve dans le récit évangélique (*Lc* 11, 24-26). Voir *Peccata fratrum non evulganda*, 5, PG 51, 358 : « De même qu'un coup de vent soudain éteint d'un souffle la flamme d'une lampe qu'on vient d'allumer, de même le démon, lorsqu'il s'aperçoit que la flamme de la prière s'allume en nos cœurs, soufflant de-ci de-là mille soucis, ne s'arrête qu'après avoir éteint la lumière. »

Ἐκκλησίας ἀπάσης ; Μετὰ τὴν κοινωνίαν τῶν μυστηρίων,
 365 μετὰ τὴν ἀπόλουσιν τοῦ λουτροῦ, μετὰ τὸ συντάξασθαι
 τῷ Χριστῷ, ἴσχυσεν ὁ λύκος ἐκεῖνος ἀρπάσαι ἐκ τῆς
 ποιμνῆς τοὺς ἄρνας καὶ κατέχειν μεθ' ἑαυτοῦ, καὶ σὺ ὁρῶν
 τὴν συμφορὰν οὐ δακρύεις ; καὶ ποῦ ταῦτα ἀπολογίας
 ἄξια ; Οὐ θέλεις συναλγήσαι τῷ ἀδελφῷ ; κἄν ὑπὲρ σου-
 370 τοῦ δεῖσον καὶ διανάστηθι. Εἰ τὴν τοῦ γείτονος οἰκίαν
 εἶδες ἐμπυριζομένην, εἶπέ μοι, εἰ καὶ πάντων πολεμιώτατος
 ἦν ὁ γείτων, οὐκ ἂν ἔδραμες ἐπὶ τῷ σβέσαι τὴν πυρὰν,
 δεδοικῶς μὴ τὸ πῦρ ὀδῶ βαδίζον καὶ τῶν σῶν ἄψηται
 προθύρων ; Τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν δαιμονίων λογίζου· καὶ
 375 γὰρ πυρὰ τίς ἐστι καὶ ἐμπρησμός χαλεπὸς τῶν δαιμόνων
 ἢ ἐνέργεια. Σκόπει δὴ μοι μὴ καὶ τὴν σὴν προκαταλάβῃ
 ψυχὴν ὀδῶ βαδίζων ὁ δαίμων, καὶ ὅταν ἴδῃς παρόντα,
 μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς πρόσφυγε τῷ Δεσπότη, ἵνα
 ἰδῶν σου τὴν θερμὴν καὶ διεγερμένην ψυχὴν ὁ δαίμων,
 380 ἄβατον αὐτῷ νομίση λοιπὸν εἶναι τὴν διάνοιαν τὴν σὴν.
 Ἄν μὲν γὰρ ἴδῃ χασμῶμενον καὶ ῥαθυμοῦντα, ὡς εἰς
 ἔρημον καταγῶγιον ταχέως ἐπεισελεύσεται· ἂν δὲ συντε-
 ταμένον καὶ διεγερμένον καὶ τῶν οὐρανῶν αὐτῶν ἐκκρε-
 μάμενον, οὐδὲ ἀντιβλέψαι τολμήσει λοιπόν. Ὡστε εἰ καὶ
 385 τῶν ἀδελφῶν καταφρονεῖς, ἀλλὰ σουτοῦ φείσαι γούν
 καὶ τὴν κατὰ τῆς σῆς ψυχῆς εἴσοδον ἀπόφραξον τῷ
 πονηρῷ δαίμονι.

Οὐδὲν δὲ οὕτως αὐτοῦ τὴν καθ' ἡμῶν ἔφοδον ἀποτεριχίζειν
 ἔωθεν, ὡς εὐχὴ καὶ δέησις ἐκτενῆς. Καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο

1. La responsabilité du chrétien à l'égard de ses frères dans le domaine spirituel est fortement soulignée par Jean dans l'homélie *In illud* : « Si esurierit inimicus... », 3 et 4, PG 51, 175. La charité n'est pas seulement l'aumône du riche au pauvre, mais une communauté de sentiments et d'efforts pour une vie spirituelle plus fervente, une assumption de la souffrance des uns par les autres. Voir, en particulier, *De stat. hom.*, II, 2, où s'accumulent les mots révélateurs

tations et des gémissements s'élèvent de toute l'assemblée ? Après la participation aux mystères, après l'action bienfaisante du bain baptismal, après l'agrégation au Christ, ces brebis ont pu être arrachées au bercail par le loup, qui les retient auprès de lui, et toi, à la vue de ce désastre, tu ne verses pas un pleur ? Comment cette attitude pourrait-elle se justifier ? Refuses-tu de compatir au malheur de ton frère¹ ? Alors, du moins, tremble pour toi-même et réveille-toi dans ton propre intérêt ! Si tu vois la maison de ton voisin en flammes, n'accours-tu pas, dis-moi, pour éteindre le feu, même si ton voisin est le pire de tes ennemis, de peur que l'incendie dans sa marche n'atteigne la porte de ta propre demeure ? Raisonne donc de même à l'égard des possédés, car c'est bien un incendie et un embrasement redoutable que l'emprise des démons². Prends garde que le malin dans sa marche ne s'empare de ton âme, et, dès que tu constates sa présence, réfugie-toi en toute hâte auprès du Seigneur pour que le démon, voyant ton âme fervente et vigilante, juge que ton esprit lui sera toujours inaccessible. S'il te voit bayant aux corneilles et insouciant, il aura vite fait d'entrer comme dans un gîte abandonné, tandis que, s'il te voit attentif, vigilant et directement rattaché au ciel, jamais il n'osera même te regarder en face. Ainsi, même si tu te moques de tes frères, prends soin au moins de toi-même et ferme l'entrée de ton âme à l'esprit du mal³.

Or, pour bien briser son attaque contre nous, il n'est pas habituellement de meilleur rempart que la prière et la

de cet état d'esprit : συζῆν, συναλγεῖν, συνκύπτειν, συμποδίζειν, συμπάθεια.

2. L'action du démon occupe une place importante dans l'œuvre de Jean et mériterait une étude spéciale. Outre les notations répandues dans les homélies, on trouve des détails intéressants dans *Ad Stagirium*, dans les homélies *Daemones non gubernare mundum et De diabolo tentatore*, I et II, PG 49, 241-276.

3. Voir l'homélie citée *supra*, p. 257, n. 2, où Jean continue : « Tant qu'il nous attaque du dehors, nous pourrions lui résister ; dès que nous lui aurons ouvert les portes de notre esprit et que nous aurons reçu l'ennemi au-dedans de nous, il ne nous sera plus possible de résister, si peu que ce soit. »

890 τὸ παρακελεύεσθαι τὸν διάκονον ἅπασι καὶ λέγειν
 « Ὅρθοι στῶμεν καλῶς », οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ εἰκῆ νενομο-
 θέτηται, ἀλλ' ἵνα τοὺς χαμαὶ συρομένους λογισμοὺς
 ἀνορθώσωμεν, ἵνα τὴν ἔκκλισιν τὴν ἐκ τῶν βιωτικῶν ἡμῶν
 γινομένην πραγμάτων ἐκβαλόντες, ὀρθὴν ἔμπροσθεν τοῦ
 895 Θεοῦ ἀναστήσαι δυνηθῶμεν ἡμῶν τὴν ψυχὴν. Καὶ ὅτι
 τοῦτό ἐστιν ἀληθές καὶ οὐχὶ πρὸς τὸ σῶμα, ἀλλὰ πρὸς
 τὴν ψυχὴν ὁ λόγος ἀποτείνεται, ταύτην κελεύων ἀνορθοῦν,
 ἀκούσωμεν καὶ Παύλου τοῦτον τὸν τρόπον ταύτη κεχημέ-
 νου τῆ λέξει. Πρὸς γὰρ ἀνθρώπους καταπεπτωκότας καὶ
 400 πρὸς τὴν τῶν δεινῶν ἐπαγωγὴν ἀπαγορεύσαντας γράφων
 ἔλεγε· « Τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα
 γόνατα ἀνορθώσατε. » Τί οὖν ἂν εἴποιμεν ; ὅτι περὶ
 χειρῶν καὶ γονάτων λέγει τῶν τοῦ σώματος ; Οὐδαμῶς·
 οὐ γὰρ δρομεῦσιν ἀνθρώποις, οὐδὲ παγκρατιασταῖς δια-
 405 λέγεται, ἀλλὰ τὴν ἰσχὺν τῶν ἔνδον λογισμῶν προκατα-
 βεβλημένην ὑπὸ τῶν πειρασμῶν ἀναστήσαι διὰ τῶν
 ῥημάτων τούτων παρήνευεν.

Ἐνόησον τίνος πλησίον ἔστηκας, μετὰ τίνων μέλλεις
 καλεῖν τὸν Θεόν, μετὰ τῶν Χερουβὶμ· ἀναλόγισαί σου
 410 τοὺς συγχορευτάς καὶ ἀρκέσει σοὶ τοῦτο εἰς νῆψιν, ὅταν
 ἐνθυμηθῆς ὅτι σῶμα περικείμενος καὶ σαρκὶ συμπεπλεγμέ-
 νος, μετὰ τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων κατηξιώθης· ἀνυμνεῖν
 τὸν κοινὸν Δεσπότην ἀπάντων. Μηδεὶς τοίνυν διαλελυμένος
 τὴν προθυμίαν τῶν ἱερῶν κοινωνεῖτω καὶ μυστικῶν ὕμνων
 415 ἐκείνων· μηδεὶς βιωτικούς κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν ἐχέτω
 λογισμοὺς, ἀλλὰ πάντα τὰ γήϊνα τῆς διανοίας ἐξορίσας
 καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν ὄλον ἑαυτὸν μεταθείς, ὡς αὐτοῦ
 πλησίον ἐστὼς τοῦ θρόνου τῆς δόξης καὶ μετὰ τῶν Σεραφὶμ

395 ἀναστήσαι : παραστήσαι Duc e cod. Vat. gr. 576 || 413
 ἀπάντων Δεσπότην ~ VX.

supplication continuelles. Et en effet cette exhortation que le diacre adresse à tous en disant : « Redressons-nous, tenons-nous bien¹ » n'a pas été instituée au hasard et sans raison, mais afin que nous redressions nos pensées qui se traînent au ras du sol et que, chassant l'engourdissement procuré par les affaires de la vie quotidienne, nous puissions présenter notre âme toute droite devant Dieu. Pour voir que cela est vrai et que ces paroles ne concernent pas le corps, mais l'âme, et nous invitent à la redresser, écoutons la manière dont Paul emploie la même expression. Écrivant à des hommes abattus, à qui l'assaut des malheurs faisait perdre courage², il disait : « Redressez vos bras fatigués et vos genoux défaillants^a. » Que pourrions-nous dire ? Qu'il parle ainsi des bras et des genoux du corps ? Nullement, car il ne s'adresse pas à des coureurs ni à des lutteurs ; ce qu'il veut, c'est ranimer par ces paroles la force intérieure d'âmes affaiblies par des épreuves.

Songe à côté de qui tu te tiens, en compagnie de qui tu vas invoquer Dieu : en compagnie des Chérubins ! Considère ceux qui forment ce chœur avec toi, et il suffira pour t'engager à la vigilance de te rappeler que, revêtu d'un corps et lié à une chair, tu as pourtant été jugé digne de célébrer avec les vertus incorporelles le Maître commun de tous. Que personne donc ne prenne part à ces hymnes sacrées et mystiques avec une ferveur relâchée ; que personne à ce moment-là ne garde ses pensées tournées vers la vie matérielle, mais que chacun, bannissant de son esprit toute idée terrestre et se transportant tout entier dans le ciel, comme s'il s'y trouvait volant à côté du trône de gloire en compagnie des Séraphins, adresse

a. Hébr. 12, 12.

1. Cette exhortation explique l'attitude prêtée aux anges autour du trône de Dieu et l'expression τὴν τῶν σκελῶν ὀρθότητα. Voir hom. IV, p. 233, n. 6.

2. Voir Hébr. 10, 32-33, où sont évoquées les souffrances des chrétiens lors de la persécution.

ἰπτάμενος, οὕτω τὸν πανάγιον ὕμνον ἀναφερῆτω τῷ τῆς
420 δόξης καὶ τῆς μεγαλωσύνης Θεῷ.

Διὰ τοῦτο καὶ ἐστάναι καλῶς κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν
κελευόμεθα. Τὸ γὰρ καλῶς ἐστάναι οὐδὲν ἕτερον ἐστίν
ἀλλ' ἢ τὸ οὕτως ἐστάναι, ὡς προσήκόν ἐστιν ἄνθρωπον
ὄντα ἔμπροσθεν ἐστάναι τοῦ Θεοῦ, μετὰ φρίκης καὶ
425 τρόμου, μετὰ νηφούσης καὶ διεγυγερμένης ψυχῆς. «Ὅτι
γὰρ πρὸς τὴν ψυχὴν καὶ αὐτὴ ἡ λέξις ἀποτείνεται, καὶ
αὐτὸ τοῦτο πάλιν ὁ Παῦλος ἐδήλωσε λέγων· «Ὁὕτω
στήκετε ἐν Κυρίῳ, ἀγαπητοί. » Καθάπερ γὰρ ὁ τοξότης,
ἐὰν εὖστοχα ἀφιέναι μέλλη τὰ βέλη, πρότερον τῆς στάσεως

430 ἐπιμελεῖται τῆς ἑαυτοῦ καὶ καταντικρὺ τοῦ σκοποῦ
μετὰ ἀκριβείας ἑαυτὸν στήσας τῆς ἀφέσεως ἔχεται τῶν
βελῶν, οὕτω καὶ σὺ μέλλον τοξεύειν τὴν πονηρὰν τοῦ
διαβόλου κεφαλὴν, τῆς στάσεως τῶν λογισμῶν ἐπιμελοῦ
πρότερον, ἵν' ὀρθὴν τινα καὶ ἀπαρεμπόδιστον στυτοῦ

435 στηρίξας τὴν στάσιν εὖστοχα ἀφῆς κατ' ἐκείνου τὰ βέλη.
Καὶ περὶ μὲν τῆς εὐχῆς ταῦτα· ἐπειδὴ δὲ πρὸς τῇ
ῤαθυμίᾳ τῇ κατὰ τὰς εὐχὰς καὶ ἕτερον τι πολλῆς ἀθυμίας
γέμον ἐπενόησεν ὁ διάβολος, καὶ ταύτην ἀποτευχιστέον

425 ἐγυγερμένης G || 434 προτέρας G.

a. Cf. Phil. 2, 12.

b. Phil. 4, 1.

1. Ce passage constitue un document très important pour l'histoire de la liturgie. La fin du paragraphe fait clairement allusion au *Trisagion* de la prière eucharistique. Cette hymne, non seulement empruntée à *Is. 6*, le chant des Séraphins, mais encore affirme que l'Église de la terre est invitée à participer au cantique céleste. Jean Chrysostome est ici le témoin d'un usage attesté également par les *Constitutions apostoliques* (voir *Introduction*, p. 54) et le commente dans le même sens que GRÉGOIRE DE NYSSE, *De bapt.* (PG 66, 421 C) ou que CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. Myst.*, V, 6 (SC 126, p. 154). Plus étonnant est le début du paragraphe qui évoque le *Cheroubikon* : le chœur des hommes assimilé au chœur des Chérubins, et le nécessaire détachement des pensées terrestres : « Nous qui figurons mystiquement les Chérubins et chantons à la vivifiante Trinité l'hymne trois fois sainte, laissons tous les soucis de ce monde... » Le *Cheroubikon*

ainsi l'hymne très sainte au Dieu de gloire et de magnificence¹.

Voilà pourquoi on nous exhorte à nous tenir bien à ce moment-là. Bien se tenir, ce n'est pas autre chose que se tenir comme il convient à l'homme en présence de Dieu, « avec terreur et tremblement^a », avec une âme vigilante et attentive. Que l'expression concerne l'âme, cette autre parole de Paul nous le montre également lorsqu'il dit : « Tenez-vous ainsi dans le Seigneur, bien-aimés^b. » De même que l'archer, quand il veut toucher le but avec ses traits, prend soin d'abord de sa propre position et n'entreprend de lancer ses flèches qu'après s'être placé exactement en face de son objectif², de même toi, si tu veux atteindre de tes traits la tête maudite du démon, prends soin tout d'abord de la disposition de tes pensées, afin qu'après t'être assuré une attitude ferme et aisée, tu puisses décocher tes flèches en plein contre ton ennemi.

Les voleurs dans l'église

Voilà pour ce qui touche à la prière. Mais puisque, en dehors de la négligence dans les prières, le diable a imaginé aussi un autre procédé d'attaque

est daté habituellement de l'époque de Justin II (565-578) ou du Pseudo-Denys. Et c'est sur le silence du début de la liturgie eucharistique qu'insistent les commentaires antérieurs. (Voir THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. cat.*, XVI ; éd. Tonneau et Devreesse, p. 531 s.). Mais on sait que la liturgie grecque de saint Jacques comportait une semblable « hymne séraphique », disparue, sous sa forme ancienne, de la liturgie syriaque. Faudrait-il, en présence de ce texte, placer plus haut la date du *Cheroubikon* ? Dans ce cas, le commentaire de Jean rassemblerait en une seule évocation une hymne d'entrée (dont l'existence est encore attestée par la liturgie syriaque, où l'on en trouve de nombreuses formules) et le *Trisagion* qui ne devaient guère être distants l'un de l'autre à une époque où l'on n'avait encore ni la « grande entrée », ni les litanies qui suivent, ni la profession de foi insérée ici à la fin du ^ve siècle. Il est possible également que ce passage de Jean Chrysostome soit l'une des sources du *Cheroubikon*.

2. Les comparaisons dont Jean émaille ses discours et qui sont, pour la plupart, traditionnelles reprennent vie par les détails très précis qui font voir l'action dans son déroulement. Voir *hom. II*, 495 s. ; *hom. III*, 5 s., 130 s., 455 s. ; *hom. IV*, 10 s., 26 s., 428 s., 452 s., V 473 s.

αὐτοῦ τὴν ἔφοδον. Τί τοίνυν ἐστὶν ὅπερ ἐκακούργησεν

440 ὁ πονηρὸς δαίμων ἐκεῖνος ;

Ἰδὼν ὑμᾶς οὕτω καθάπερ ἐν σῶμα συνεσφιγμένους καὶ μετὰ πολλῆς τῆς ἀκριβείας τοῖς λεγομένοις προσηλωμένους, καθεῖναι μὲν τινὰ τῶν αὐτοῦ διακόνων τοὺς διὰ συμβουλῆς καὶ παραινέσεως ἀπάξοντας ὑμᾶς τῆς ἀκροάσεως οὐκ
445 ἐτόλμησεν· ἦδει γὰρ ὡς οὐδεὶς ὑμῶν ἀνέξεται τῶν ταῦτα συμβουλευόντων· ληστὰς δέ τινὰς καὶ βαλαντιοτόμους ἐγκαταμίξας τῷ πλήθει, παρεσκεύασε παρὰ πολλῶν πολλάκις τῶν ἐνταῦθα συλλεγομένων χρυσίον, ὅπερ εἶχον ἀποδεδεμένον, ὑφελέσθαι· καὶ τοῦτο πολλάκις καὶ ἐπὶ
450 πολλῶν ἐνταῦθα συνέβη. Ἴν' οὖν μηδὲ τοῦτο γίνηται, μηδὲ τὴν περὶ τὴν ἀκρόασιν προθυμίαν ἢ τῶν χρημάτων ζημία κατασβέση τῷ χρόνῳ, πολλῶν τοῦτο πασχόντων, παραινῶ καὶ συμβουλεύω πᾶσιν ὑμῖν, μηδένα χρυσίον ἐπιφερόμενον ἐσιέναι ἐνταῦθα, ὥστε μὴ τὴν ὑμετέραν
455 σπουδὴν, τὴν περὶ τὴν ἀκρόασιν, ἐφόδιον ἐκείνοις γενέσθαι τῆς κακουργίας, μηδὲ τὴν ἡδονὴν τὴν ἐκ τῆς ἐνταῦθα διατριβῆς ἐγγινομένην ὑμῖν, τῇ τῶν χρημάτων ἀμαυρωθῆναι κλοπῇ.

Καὶ γὰρ ὁ διάβολος τοῦτο κατεσκεύασεν, οὐχ ἵνα
460 ὑμᾶς πενεστέρους ἐργάσῃται, ἀλλ' ἵνα ἡ τῶν χρημάτων ἀπώλεια, εἰς ἀηδίαν ὑμᾶς ἐμβαλοῦσα πολλήν, τῆς προθυμίας ἀπαγάγη τῆς περὶ τὴν ἀκρόασιν. Ἐπεὶ καὶ τὸν Ἰώβ τῶν χρημάτων ἐγύμνωσεν ἀπάντων, οὐχ ἵνα πενεστέρον ἐργάσῃται, ἀλλ' ἵνα γυμνώσῃ τῆς εὐσεβείας. Τὸ γὰρ σπουδαζόμενον
465 ἐκείνῳ, οὐχὶ χρήματα ἀφελέσθαι — οἶδε γὰρ οὐδὲν τοῦτο ὄν —, ἀλλ' ἵνα διὰ τῆς τῶν χρημάτων ἀφαιρέσεως εἰς ἀμαρτίαν ψυχῆς ἐμβάλῃ· κἄν μὴ τοῦτο ἰσχύσῃ ποιῆσαι, οὐδὲν ἡγήσεται κατωρθωκέναι ποτέ.

441 ὑμᾶς E D X : ἡμᾶς cett. || 465 οὐχί : οὐ L G OV || 466 ὄν] + πέφυκεν O || 466-467 ἵνα... ἐμβάλῃ : ἀλλά... ἐμβαλεῖν DG OV || 467 ψυχῆς : ψυχᾶς D ψυχὴν V.

extrêmement inquiétant, il faut encore lui barrer le passage de ce côté-là. Qu'a donc machiné cet esprit pervers ?

Vous voyant ainsi unis comme en un seul corps et appliqués de toute votre attention à nos paroles, il n'a pas osé vous envoyer certains de ses serviteurs chargés, par leurs conseils et leurs exhortations, de vous détourner d'écouter, car il savait qu'aucun d'entre vous ne tolérerait de tels conseils. Mais il a mêlé à votre foule des voleurs et des coupeurs de bourses qui ont enlevé plus d'une fois à plusieurs personnes, alors qu'elles étaient réunies ici, l'or qu'elles portaient sur elles. Oui, cela est arrivé ici même à plusieurs personnes et plus d'une fois¹. Afin donc que cela ne se produise plus et que votre zèle à nous écouter ne soit pas éteint à la longue par ces pertes d'argent, si un grand nombre d'entre vous en étaient victimes, je vous engage et vous exhorte tous à ne pas porter d'or avec vous quand vous entrez ici, afin que votre ardeur à écouter ne devienne pas pour ceux-là l'occasion d'un méfait et que la joie que vous retirez de vos réunions en ce lieu ne se trouve pas effacée par le vol de ce qui vous appartient.

En effet le diable a machiné cela non pas pour vous appauvrir, mais pour que ce dommage pécuniaire, par le vif désagrément qu'il vous cause, affaiblisse votre zèle d'auditeurs. C'est ainsi qu'il dépouille Job de toutes ses richesses², non pas pour l'appauvrir, mais pour le dépouiller de sa piété. Car le but qu'il se propose, ce n'est pas d'enlever des richesses — il sait que cela n'est rien —, mais, en les enlevant, de faire tomber l'âme dans le péché et, s'il n'arrive pas à cela, il pensera ne pas avoir atteint ses fins.

1. Ce trait de mœurs s'ajoute à tous ceux qui permettraient une étude d'ensemble sur la vie de la communauté chrétienne à travers l'œuvre de Jean.

2. L'importance du personnage de Job, dont la conduite est citée comme exemplaire, est si grande dans l'œuvre de Jean qu'il y aurait lieu d'en faire une étude spéciale. Voir, en particulier, *Sur la Providence de Dieu, Lettre d'exil et Lettres à Olympias*.

Εἰδὼς τοίνυν αὐτοῦ τὴν γνώμην, ἀγαπητέ, ὅταν
 470 ἀφέληται σου χρυσίον, ἢ διὰ ληστῶν, ἢ δι' ἐτέρας τινὸς
 προφάσεως, δόξασον τὸν Δεσπότην, καὶ πλεον ἔση κε-
 κερδηκῶς καὶ διπλῆν δώσεις τῷ ἐχθρῷ τὴν πληγὴν,
 ὅτι τε οὐκ ἔδυσχέρανας καὶ ὅτι ἠὐχαρίστησας. Ἄν μὲν
 γὰρ ἴδῃ ὅτι σε ταπεινοὶ τῶν χρημάτων ἢ ζημία καὶ πείθει
 475 κατὰ τοῦ Δεσπότης δυσχερᾶναι, οὐδέποτε ἀποστήσεται
 τοῦτο ἐργαζόμενος· ἂν δὲ θεᾶσθαι ὅτι οὐ μόνον οὐ βλασ-
 φημεῖς τὸν πεπονηκότα σε Θεόν, ἀλλὰ καὶ εὐχαριστεῖς
 αὐτῷ ἐφ' ἐκάστῳ τῶν συμβαινόντων δεινῶν, ἀποστήσεται
 ἐπάγων τοὺς πειρασμούς, εἰδὼς ὅτι εὐχαριστίας σοι
 480 ὑπόθεσις γίνεται τῶν δεινῶν ἢ πείρα, καὶ λαμπροτέρους
 ἐργάζεται σοι τοὺς στεφάνους καὶ πλείονα τὰ βραβεῖα.
 Ὅπερ οὖν καὶ ἐπὶ τοῦ Ἰῶβ γέγονεν. Ἐπειδὴ γὰρ ἀφελόμενος
 αὐτοῦ τὰ χρήματα καὶ τὸ σῶμα πατάξας, εἶδεν εὐχάρισ-
 τον γενόμενον, οὐκέτι προσελθεῖν ἐτόλμησεν, ἀλλ' αἰσχρὰν
 485 καὶ ἀσύγνωστον ὑπομείνας ἦτταν ἀπήει, λαμπρότερον
 ἐργασάμενος τοῦ Θεοῦ τὸν ἀθλητὴν.

Ταῦτα οὖν καὶ ἡμεῖς εἰδότες ἐν μόνον φοβώμεθα,
 τὴν ἁμαρτίαν, τὰ δὲ ἄλλα γενναίως φέρωμεν, κἂν χρημάτων
 ζημία, κἂν νόσος σωμάτων, κἂν περιστάσεις πραγμάτων,
 490 κἂν ἐπήρεια, κἂν συκοφαντία, κἂν ἄλλο ὅτιοῦν ἐπάγηται
 δεινὸν ἡμῖν· τούτων γὰρ ἡ φύσις οὐ μόνον ἡμᾶς οὐ παρα-
 βλάψει, ἀλλὰ καὶ τὰ μέγιστα ὠφελῆσαι δυνήσεται, ἂν
 μετ' εὐχαριστίας αὐτὰ φέρωμεν, καὶ πλείονας ἡμῖν ἐργάσε-
 ται τοὺς μισθοὺς. Ὅρῳς γοῦν καὶ τὸν Ἰῶβ μετὰ τὸ τοὺς
 495 στεφάνους τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς ἀνδρείας ἅπαντας ἀνα-
 δῆσασθαι, διπλᾶ τὰ ἀπολωλότα ἀπειληφότα ἅπαντα.
 Σὺ δὲ οὐχὶ διπλᾶ καὶ τριπλᾶ, ἀλλ' ἑκατονταπλασίονα

490 ἐπάγει D || 490-491 ἄλλο — ἡμῖν : ἄλλη τις ἐπαγείρεται
 δυσημερία AC || 493 ὑμῖν L || 496 πάντα D.

Connaissant donc son intention, mon bien-aimé frère, quand il t'enlève ton or, soit par l'intermédiaire des voleurs, soit par tout autre moyen, glorifie le Seigneur. Cette conduite te sera grandement avantageuse, puisque ainsi tu frapperas doublement ton ennemi, d'une part en refusant de t'irriter et d'autre part en rendant grâces. S'il constate que ce dommage pécuniaire t'affecte et t'amène à t'irriter contre le Seigneur, il ne cessera jamais ses entreprises contre toi, mais, s'il s'aperçoit que, loin de blasphémer le Dieu qui t'a créé, tu lui rends grâces à l'occasion de chacun des malheurs qui t'arrivent, il cessera de te procurer des épreuves en voyant que l'expérience de l'adversité, étant pour toi sujet d'action de grâces, t'assure de plus brillantes couronnes et de plus nombreuses récompenses¹. C'est d'ailleurs ce qui arriva pour Job. Quand, après l'avoir privé de ses richesses et frappé dans son corps, il le vit qui rendait grâces, il n'osa plus poursuivre ses attaques, et, atteint d'une défaite honteuse et irréparable, il s'éloigna, ayant seulement rehaussé l'éclat de l'athlète de Dieu.

Sachant cela, ne craignons donc qu'une seule chose : le péché², et supportons courageusement tout le reste : perte d'argent, maladie, circonstances difficiles, injustice, calomnie, ou quoi que ce soit d'autre qui nous arrive de fâcheux, car tous ces désagréments, de par leur nature, non seulement ne nous nuiront pas, mais encore pourront nous être extrêmement utiles, si nous les supportons en rendant grâces, puisqu'ils nous vaudront ainsi de plus grandes récompenses. Tu sais que Job, après avoir mis sur sa tête toutes les couronnes de la patience et du courage, recouvra le double de ce qu'il avait perdu. Et toi, ce n'est pas seulement le double ou le triple de tes pertes que tu

1. Voir *Lettres à Olympias*, III, 1, 10 ; XIV, 1, 36.

2. Jean a souvent développé ce thème philosophique (*SVF*, I, 46, 20 et *PLATON*, *Gorg.*, 469 b) que le seul mal à craindre est le mal moral, en particulier dans la *Lettre d'exil*, chap. 2.

ἅπαντα ἀπολήψει, ἂν φέρῃς γενναίως καὶ ζωὴν αἰώνιον
 κληρονομήσεις ἧς γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν, χάριτι
 500 καὶ φιλανθρωπία τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ
 δόξα νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

recouvreras, mais le centuple, si tu les supportes géné-
 reusement, et tu recevras en héritage la vie éternelle.
 Pussions-nous tous l'obtenir, par la grâce et la bonté de
 notre Seigneur Jésus-Christ, à qui soient la gloire et la
 puissance, maintenant et toujours, dans les siècles des
 siècles. Amen.

498 πάντα Duc e cod. Paris. gr. 777 || ἀπολήψει D || 498-499 καὶ
 ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσεις om. G || 501 δόξα] + καὶ τὸ κράτος C
 DG OV.

Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀκαταλήπτου λόγος ε΄.

Ἐπειδὴν μέλλη τις μακροτέρας ὑποθέσεως ἄπτεσθαι καὶ πολλῶν δεομένης λόγων καὶ οὐκ ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ καὶ δύο καὶ τρισίν, ἀλλ' ἐν πολλῷ πλείοσι περαιουμένης, ἀναγκαῖον εἶναι νομίζω τῷ τοιούτῳ μὴ πᾶσαν ἀθρόως 5 μηδὲ ὑφ' ἐν ἐπιτιθέναι τῇ τῶν ἀκροατῶν διανοίᾳ τὴν διδασκαλίαν, ἀλλ' εἰς πολλὰ τὸ ὅλον κατατέμνοντα μέρη κοῦφον καὶ εὐληπτον τῷ κατακερματισμῷ τοῦτο ποιεῖν τὸ τοῦ λόγου φορτίον.

Καὶ γὰρ καὶ γλῶττα καὶ ἀκοή καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθη- 10 τηρίων ἡμῖν μέτρα καὶ κανόνας καὶ ὄρους ἔχει κειμένους, κἂν ἐπιχειρήσῃ τούτους ὑπερβῆναι τίς ποτε τοὺς ὄρους καὶ τῆς οὔσης ἐκπίπτει δυνάμει. Τί γὰρ γλυκύτερον φωτός, εἰπέ μοι ; τί δὲ ἥδιον ἀκτίνος ; ἀλλ' ὁμως τὸ γλυκὺ τοῦτο καὶ ἡδύ, ὅταν ὑπὲρ τὸ μέτρον ἡμῶν ὀμιλήσῃ, τοῖς ὀμμασιν 15 ἐπαχθὲς γίνεται καὶ φορτικόν. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Θεὸς νύκτα ἐνομοθέτησεν εἶναι μετὰ τὴν ἡμέραν, ἵνα πεπονηκότας παραλαβοῦσα τοὺς ὀφθαλμούς καταστείλῃ τὰ

ACEL DG OVX

Titulus. I Τοῦ αὐτοῦ ACL G OV : Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου Εἰωάννου D om. X || ἀκαταλήπτων X || ἀκαταλήπτου] + καὶ περὶ προσευχῆς καὶ ἐπὶ ρίζᾳ καὶ πηγῇ καὶ μήτρῃ ἐστὶ καὶ αὐτῆς τῆς βασιλείας δυνατωτέρα καὶ εἰς τὸν Φαρισαῖον καὶ τελώνην λόγος ε΄ V || ἀκαταλήπτου] + καὶ πρὸς τοὺς Ἀνομοίους Duc et Montf. 2 δεομένην A || 3 ἀλλ' ἐν πολλῷ πλείοσι om. A || 4 ἀθρόον EL DG OV || 10 ἡμῖν : ὑμῖν A ἡμῶν DG OV || 11 τις : transp. post ἐπιχειρήσῃ DG O τι C X.

Du même, sur l'Incompréhensible, cinquième discours.

Récapitulation

Lorsqu'on entreprend de traiter un sujet assez important¹, qui réclame plusieurs discours et ne se traite pas à fond en un jour ni en deux ni en trois, mais en beaucoup plus de temps pour être épuisé, il est nécessaire, à mon avis, de ne pas imposer en bloc et d'un seul coup à l'esprit des auditeurs ce qu'on veut leur enseigner. Il convient au contraire de diviser le tout en plusieurs parties et de rendre le fardeau du discours, ainsi morcelé, plus léger et plus facile à soulever².

En effet la langue, l'ouïe et chacun de nos sens ont une mesure, une règle, des limites déterminées, et qui-conque prétend dépasser ces limites excède les facultés dont nous disposons. Quoi de plus doux, dis-moi, que la lumière ? Quoi de plus agréable qu'un rayon de soleil ? Et pourtant cette douceur et cet agrément, quand vos yeux y sont exposés au delà de la mesure, deviennent une gêne et une souffrance. Aussi Dieu a-t-il établi qu'au jour succéderait la nuit, qui prend soin de nos yeux fatigués en détendant nos paupières, en reposant nos pupilles, en

1. Dans la première édition qui reproduisait le texte de la PG, le traducteur avait corrigé μικροτέρας en μακροτέρας. De fait, la forme μικροτέρας ne se trouve ni dans les manuscrits, ni chez les éditeurs précédents. Ce n'est qu'une faute d'impression de la PG.

2. Pour justifier sa méthode qui l'amène à traiter partiellement le même sujet dans plusieurs homélies, Jean utilise d'autres comparaisons, par exemple *In Lazarum hom.*, III, 1, PG 48, 991, celle de la mère qui présente à son enfant la nourriture par petites quantités, ou *In illud : Vidi Dominum hom.*, III, 1, PG 56, 112, celle de la lampe [dans laquelle on doit verser l'huile goutte à goutte pour ne pas l'éteindre.

βλέφαρα, κοιμήση τὰς κόρας, ἀναπαύση καμουσαν ἡμῖν
τὴν ὀπτικήν δύναμιν καὶ πρὸς τὴν τῆς μελλούσης ἡμέρας
20 θεωρίαν ἐπιτηδειοτέραν παρασκευάσῃ. Διὰ τοῦτο καὶ
ἐγρήγορσις καὶ ὕπνος ἐναντία ὄντα ἀλλήλοις, ἀπὸ τῆς
συμμετρίας ὁμοίως ἀλλήλοις ἥδιστα γίνεται καὶ γλυκὺ
καλοῦντες τὸ φῶς, γλυκὺν ὁμοίως καλοῦμεν καὶ τὸν
ὑπνον τὸν ἀπάγοντα ἡμᾶς τοῦ φωτός.

25 Οὕτως ἡ ἀμετρία πανταχοῦ βαρὺ καὶ ἐπαθχές, καὶ τὸ
σύμμετρον ἡδὺ καὶ χρήσιμον ἡμῖν καὶ προσηγές. Διὰ δὲ
τοῦτο καὶ ἡμεῖς τετάρτην ἢ καὶ πέμπτην ἡμέραν ἔχοντες
λοιπόν, ἐξ οὗ τὸν περὶ ἀκαταλήπτου κινουμένον λόγον,
οὐδέπω καὶ τῆμερον αὐτὸν ἀπαρτίσαι παρεσκευάσμεθα
30 ἀλλὰ τὰ σύμμετρα πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην εἰπόντες
πάλιν ἀναπαῦσαι τὴν διάνοιαν ὑμῶν ἐγνώκαμεν.

Ποῦ τοίνυν πρῶην τὸν λόγον κατελίπομεν ; ἀνάγκη
γὰρ ἐκεῖθεν αὐτὸν ἀνελεῖσθαι πάλιν, ἐπειδὴ μία τίς ἐστι
διδασκαλίας ἀκολουθία. Ἐλέγομεν τότε ὅτι τῆς βροντῆς
35 ὁ υἱὸς εἶπεν ὅτι « Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε ὁ μονογενὴς
Υἱός, ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρὸς, αὐτὸς ἐξηγήσατο. »
Τῆμερον ἀναγκαῖον μαθεῖν ποῦ τοῦτο αὐτὸς ἐξηγήσατο ὁ
μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. « Ἀπεκρίθη, φησί, τοῖς Ἰου-

31 ἔγνωμεν Montf. || 33 αὐτὸν ἐκεῖθεν ~ OV.

a. Jn 1, 18.

1. L'éloge de la nuit et du sommeil qui obligent l'homme à ne pas dépasser la mesure de ses forces se retrouve dans le traité *Sur la Providence de Dieu*, VII, 26-29, SC 79, p. 123-125.

2. Si l'homélie II *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* a été séparée de la première par les deux premières homélies contre les Juifs (voir E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlin, 1905, p. 183) et par les panégyriques de sainte Pélagie (8 oct.) et de saint Ignace (17 oct.), les homélies III, IV et V semblent avoir été prêchées en un laps de temps assez bref. Au début de l'homélie IV, Jean, parlant de l'homélie III emploie l'adverbe πρῶην, récemment. Ici, il indique nettement qu'après s'être occupé depuis quatre ou cinq jours du même sujet il n'achèvera pas de le traiter aujourd'hui. C'est

apaisant la lassitude de notre faculté visuelle, de façon à la rendre plus apte à contempler le jour suivant. C'est pourquoi l'état de veille et le sommeil, bien qu'opposés l'un à l'autre, sont pourtant tous les deux très agréables par l'harmonie de leur succession et, si nous disons que la lumière est douce, nous en disons tout autant du sommeil, qui pourtant nous arrache à la lumière¹.

C'est donc toujours le manque de mesure qui est pénible et à charge, de même que la juste mesure nous est agréable, utile et salutaire. Aussi nous-même, il y a déjà quatre ou cinq jours que nous parlons sur l'Incompréhensible, et nous ne nous apprêtons pas encore à l'achever aujourd'hui²; nous voulons seulement offrir à votre charité une juste mesure de paroles, décidé à laisser ensuite votre esprit se reposer à nouveau.

À quel point avons-nous donc dernièrement abandonné notre discours ? Car c'est nécessairement à ce point que nous devons le reprendre, puisqu'il y a une sorte d'enchaînement logique de l'enseignement scripturaire³. Nous rappelions cette parole du Fils du tonnerre⁴ : « Personne jamais n'a vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître. » Aujourd'hui il faut que nous apprenions en quel endroit le Fils unique de Dieu a fait lui-même cette déclaration⁵. « Il répondit

annoncer l'homélie VI qu'on pourra lire dans un prochain volume à paraître.

3. On a ici un sens très spécialisé d'ἀκολουθία. C'est la succession et la progression qui existent dans le plan de l'Écriture dont tous les épisodes sont liés les uns aux autres, non pas toujours selon l'ordre chronologique, mais à des fins d'enseignement spirituel, διδασκαλία. C'est ce que Jean va prouver en choisissant deux textes dans l'Évangile : Jn 1, 18 et 6, 46 et en montrant leur valeur d'enseignement.

4. L'expression désigne l'évangéliste Jean, d'après Mc 3, 17. Cf. *Sur la Providence de Dieu*, III, 5-6, SC 79, p. 77, où se lit un développement en tous points identique, citation et commentaire. Voir aussi hom. IV, p. 243, note 3.

5. Cette précision n'est pas une recherche de pure érudition. On verra qu'en situant les paroles de l'Apôtre dans leur contexte, Jean y trouve l'amorce d'un développement qui figure déjà dans l'homélie IV, li. 284 s., mais qui prend ici toute son ampleur.

δαίοις καὶ εἶπεν· Οὐχ ὅτι τὸν Πατέρα τις ἐώρακεν εἰ μὴ
 40 ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἐώρακε τὸν Πατέρα. » Ὅρασιν
 πάλιν ἐνταῦθα τὴν γνώσιν λέγει.

Καὶ οὐκ εἶπεν ἀπλῶς ὅτι « Οὐδεὶς οἶδε τὸν Πατέρα » καὶ
 ἐσίγησεν, ἵνα μὴ τις περὶ ἀνθρώπων τοῦτο λέγεσθαι νομίζῃ
 μόνον, ἀλλὰ βουλόμενος δεῖξαι ὅτι οὔτε ἄγγελοι, οὔτε
 45 ἀρχάγγελοι, οὔτε αἱ ἄνω δυνάμεις, τῇ ἐπαγωγῇ τοῦτο
 δῆλον ἐποίησεν. Εἰπὼν γάρ· « Οὐχ ὅτι τὸν Πατέρα τις
 ἐώρακε πώποτε », ἐπήγαγεν· « εἰ μὴ ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ,
 οὗτος ἐώρακε τὸν Πατέρα ». Εἰ μὲν γὰρ εἶπεν ἀπλῶς·
 Οὐδεὶς, πολλοὶ τῶν ἀκουσάντων ἴσως ἂν περὶ τῆς ἡμετέρας
 50 ἐνόμισαν αὐτὸ φύσεως εἰρήσθαι μόνον· νῦν δὲ εἰπὼν
 « Οὐδεὶς » καὶ προσθεὶς· « εἰ μὴ ὁ Υἱὸς », τῇ προσθήκῃ
 τοῦ μονογενοῦς ἄπασαν τὴν κτίσιν ἀπέκλεισε. Τί οὖν,
 φησί, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ; Οὐδαμῶς· οὐδὲ γὰρ τῆς
 κτίσεως τοῦτο μέρος· τὸ δὲ « Οὐδεὶς », τοῦτο αἰεὶ πρὸς

52 πᾶσιν DG O || τὴν om. OV.

a. Jn 6, 46.

1. Voir homélie IV, p. 247, li. 233 et n. 2. Mais dans le premier cas, l'équivalence du verbe connaître est donnée par un infinitif substantivé : τὸ ἀπενὲς ἰδεῖν ; ici, par un nom abstrait : ὄρασις. Quoi qu'il en soit, l'effort de Jean pour cerner le sens du verbe *connaître*, grâce à différents synonymes, prouve, une fois de plus, que le problème de la connaissance de Dieu est le point capital de la controverse anoméenne.

2. La méthode de Jean apparaît clairement dans tout ce qui suit. Elle consiste à mettre en relief, d'après les textes cités, tel mot, telle phrase, ici Οὐδεὶς οἶδε... que Jean éclaire ensuite par Οὐδεὶς, εἰ μὴ ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ, puis l'expression εἰς Θεός... εἰς Κύριος, enfin les mots Θεός et Κύριος. Il tire de ces commentaires : 1) une réfutation de l'anoméisme, 2) un exposé théologique, ce dernier étant particulièrement développé par les homélies IV et V.

3. Cette phrase importante qui ouvre des perspectives sur la connaissance privilégiée que le Fils a du Père ne saurait être admise par Eunome. Dieu s'est révélé à toute créature en se nommant lui-même ἀγέννητος et c'est par ce moyen seul que le Fils peut connaître le Père. En effet, selon l'*Apologia* d'Eunome, 9, PG 30, 844, la nature

aux Juifs » rapporte Jean « et il leur dit : Ce n'est pas que personne ait vu le Père, sinon celui qui vient de Dieu et qui, lui, a vu le Père^a ». « Voir » ici encore est pris dans le sens de « connaître¹ ».

**Le Fils
 et le Saint-Esprit
 seuls connaissent
 le Père**

Et il ne s'est pas contenté de dire : « Personne ne connaît le Père » et de se taire ensuite, car ainsi l'on aurait pu croire qu'il ne s'agit que des hommes, mais, voulant montrer que ni les anges, ni les archanges, ni les vertus d'en haut ne le connaissent, il a rendu cela bien clair par les mots qui suivent². En effet, après avoir dit : « Ce n'est pas que jamais personne ait vu le Père », il a ajouté : « sinon celui qui vient de Dieu et qui, lui, a vu le Père³ ». S'il avait dit simplement « personne », beaucoup de ceux qui écoutaient ses paroles auraient cru peut-être que cela n'était dit qu'à propos de notre race, mais lorsqu'il dit « personne » et ajoute « sinon le Fils », par cette mention du Monogène il exclut toute la création. Eh quoi ! me dit-on, exclut-il aussi l'Esprit-Saint ? Nullement, puisque celui-ci ne fait pas partie de la création⁴ ; or ce mot « personne » s'emploie toujours par opposition⁵

de l'ἀγέννητος exclut toute comparaison, toute communauté avec celui qu'il a engendré, γεννῆμα, et donc pour ce dernier toute possibilité de connaissance autre que celle d'un être créé : Ἀγέννητος δὲ ὢν... οὐκ ἂν ποτε πρόσοιτο γέννησιν ὥστε τῆς ἰδίας μεταδοῦναι τῷ γεννωμένῳ φύσεως, ἐκφυγὸν τε ἂν πᾶσιν σύγκρισιν καὶ κοινωνίαν τὴν πρὸς τὸ γεννητόν.

4. La divinité de la troisième personne de la Trinité avait fait l'objet de vives controverses quelques années auparavant. Le concile de Constantinople, en 381, venait de réaffirmer sur ce point la position de l'orthodoxie définie à Nicée. Ce n'est pas un sujet que Jean veut traiter ici et c'est pourquoi cette phrase brève et présentée sous forme négative lui suffit : « Οὐ... οὔτε τὸν Υἱὸν οὔτε τὸ Πνεῦμα ἐκβάλλει τῆς γνώσεως προσαποδέδεικται ἐν τοῖς ἀνωτέρω εἰρημένοις. Il reprendra sous une forme positive, li. 234 s., l'affirmation que le Fils et l'Esprit ont une connaissance privilégiée du Père.

5. Le mot ἀντιδιαστολή est un terme grammatical qui, par sa composition même, signifie à la fois opposition et distinction. Il s'agit, en effet, d'opposer la connaissance que le Fils et l'Esprit peuvent avoir du Père à celle que peuvent en avoir les créatures et de les distinguer nettement l'une de l'autre.

55 ἀντιδιαστολήν τῆς κτίσεως κείται μόνης· καὶ οὔτε, ἂν περὶ Πατρὸς λέγηται, τὸν Υἱὸν ἐξωθεῖται, οὔτε, ἂν περὶ Υἱοῦ, τὸ Πνεῦμα ἐκβάλλει.

Καὶ ἵνα αὐτὸ τοῦτο ἐντεῦθεν ἤδη ποιήσω φανερόν ὅτι τὸ « οὐδεὶς » οὐ πρὸς ἀθέτησιν τοῦ Πνεύματος, ἀλλὰ
60 πρὸς ἀντιδιαστολήν τῆς κτίσεως εἴρηται περὶ αὐτῆς ταύτης τῆς γνώσεως, ἣν μόνου τοῦ Υἱοῦ φησὶν εἶναι, ἀκούσωμεν τί διαλεγόμενος Παῦλος Κορινθίοις φησί. Τί οὖν φησί ; « Τίς γὰρ οἶδε τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ ; Οὕτω καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς
65 οἶδεν, εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. » Ὡσπερ οὖν ἐνταῦθα τὸ « οὐδεὶς » λεγόμενον οὐκ ἐκβάλλει τὸν Υἱόν, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ τὸ « οὐδεὶς » τεθὲν οὐκ ἐξωθεῖται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ὅθεν δῆλον ὡς ἀληθὲς τὸ εἰρημένον. Εἰ γὰρ λέγων ὅτι « Οὐδεὶς ἐώρακε τὸν Πατέρα, εἰ μὴ
70 ὁ ἐκ τοῦ Θεοῦ ὢν », τὸ Πνεῦμα ἐξωθεῖτο, περιττῶς Παῦλος ἔλεγεν ὅτι ὡσπερ ἄνθρωπος τὰ ἑαυτοῦ οἶδεν, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὰ τοῦ Θεοῦ μετὰ ἀκριβείας ἐπίσταται.

Οὕτω καὶ τὸ « εἰς » εἴρηται· τὴν γὰρ αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει
75 τούτῳ καὶ δύναμιν. Σκόπει δέ· « Εἰς Θεός, φησὶν, ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα. » Εἰ γὰρ τὸ ἕνα λέγεσθαι Θεὸν τὸν Πατέρα,

62 τί' om. DG || Παῦλος A D : ὁ Παῦλος cett. || Κορινθίοις : πρὸς Κορινθίους DG O || Τί οὖν φησί ; om. A D || 70 ὁ om. DG V || 76 Χριστὸς om. A.

- a. I Cor. 2, 11.
b. I Cor. 8, 6.

1. On remarquera que Jean se maintient volontairement sur le terrain où Eunome a placé la controverse, qui est celui de la connaissance. Mais le problème théologique du rapport entre les trois personnes divines n'en domine pas moins le débat.

2. Le commentaire du mot εἰς s'imposait d'autant plus qu'Eunome lui-même, utilisant, comme Jean, I Cor. 8, 6 : « Un seul Dieu,

à l'égard des seules créatures. Ainsi, quand il s'agit du Père, il n'exclut pas le Fils et, quand il s'agit du Fils, il n'écarte pas l'Esprit.

Pour nous rendre évident dès maintenant que ce mot « personne » n'est pas prononcé pour exclure l'Esprit, mais seulement par opposition à l'égard des créatures en ce qui concerne cette connaissance¹ que l'Écriture attribue au Fils seul, écoutons les paroles que Paul adressait aux Corinthiens. Quelles sont-elles ? « Qui donc connaît ce qui est de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui ? De même personne ne connaît ce qui est de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu^a. » Par conséquent, de même qu'ici le mot « personne » n'écarte pas le Fils, de même, lorsqu'il est employé à propos du Christ, il n'exclut pas l'Esprit-Saint. Ainsi est prouvée la vérité de notre affirmation. Car si, en disant : « Nul n'a vu Dieu, si ce n'est celui qui vient de Dieu », il avait voulu exclure l'Esprit, il serait étrange que Paul puisse dire que l'Esprit-Saint, de même que l'homme sait ce qui est de lui-même, connaît avec exactitude ce qui est de Dieu.

C'est de la même façon aussi qu'est employée l'expression « un seul² », car elle a même valeur et même portée. En effet, considère ceci : « Il n'y a qu'un seul Dieu, lisons-nous, le Père, d'où toutes choses découlent, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses sont^b. » Si le fait de dire qu'il y a un seul Dieu, le Père excluait le

le Père... un seul Christ Seigneur », l'employait dans la brève profession de foi qu'il avait insérée dans son *Apologia*, chap. 5, PG 80, 840. Nous en donnons ici le texte à titre documentaire : Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα, παντοκράτορα ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ εἰς ἕνα μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ, θεόν, λόγον, καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν δι' οὗ τὰ πάντα καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸν παράκλητον ἐν ᾧ πάσης χάριτος διανομὴ κατὰ τὴν συμμετρίαν πρὸς τὸ συμφέρον ἐκάστη διδοται τῶν ἁγίων. On aura intérêt à comparer ce texte avec celui de l'Épithèse présentée par Eunome à l'empereur Théodose, PG 67, 587 s. GRÉGOIRE DE NYSSÉ a réfuté cette seconde profession de foi. Voir l'édition Jaeger du *Contre Eunome*, tome II, p. 312-410. Voir aussi J. VAN PARYS, *Réfutation de la profession de foi d'Eunome*, Thèse de l'Université de Paris, 1968 (exemplaire dactylographié).

ἐκβάλλει τὸν Υἱὸν τῆς θεότητος καὶ τὸ ἓνα λέγεσθαι
 Κύριον τὸν Υἱόν, ἐκβάλλει τὸν Πατέρα τῆς κυριότητος·
 80 ἀλλὰ μὴν οὐκ ἐκβάλλει τῆς κυριότητος τὸν Πατέρα τὸ
 λέγεσθαι ὅτι « εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός ». Οὐκ ἄρα
 οὐδὲ τὸν Υἱὸν ἐκβάλλει τῆς θεότητος τὸ λέγεσθαι ὅτι
 εἰς Θεὸς ὁ Πατήρ.

Εἰ δὲ λέγοιεν πάλιν ὅτι διὰ τοῦτο εἰς Θεὸς λέγεται ὁ
 85 Πατήρ, ἐπειδὴ Θεὸς μὲν ἐστὶν ὁ Υἱός, οὐ τοιοῦτος δὲ Θεὸς
 οἷος ὁ Πατήρ, ἔπεται ἐκεῖνο εἰπεῖν, ἐξ ὧν αὐτοὶ τιθέασι
 λημμάτων — οὐ γὰρ δὴ ἡμεῖς ἂν εἴποιμεν —, ὅτι διὰ τοῦτο
 λέγεται εἰς Κύριος ὁ Υἱός, ἐπειδὴ Κύριος μὲν ὁ Πατήρ
 οὐ τοιοῦτος δὲ Κύριος οἷος ὁ Υἱός. Εἰ δὲ τοῦτο ἀσεβές,
 90 οὐδὲ τὸ πρότερον ἂν ἔχοι λόγον· ἀλλ' ὥσπερ τὸ « εἰς
 Κύριος » οὐκ ἐξωθεῖται τὸν Πατέρα τῆς ἀκριβοῦς κυριό-
 τητος οὐδὲ εἰς τὸν Υἱὸν περιίστησιν αὐτὸ μόνον, οὕτως οὐδὲ
 τὸ « εἰς Θεὸς » ἐκβάλλει τὸν Υἱὸν τῆς ἀληθοῦς καὶ
 γνησίας θεότητος, οὐδὲ τοῦ Πατρὸς αὐτὸ μόνον ἀπο-
 95 δεῖκνυσιν.

Ὅτι γὰρ Θεὸς ὁ Υἱός καὶ τοιοῦτος Θεὸς οἷος ὁ Πατήρ,
 μένων μέντοι Υἱός, ἐξ αὐτῆς τῆς προσθήκης δῆλον. Εἰ
 γὰρ τὸ Θεὸς ὄνομα τοῦτο τοῦ Πατρὸς μόνον ἦν καὶ ἄλλην
 οὐκ ἠδύνατο δηλοῦν ἡμῖν ὑπόστασιν, ἀλλ' ἐκεῖνην μόνην

81 ὅτι om. D || Ἰησοῦς om. G || Χριστός : ὁ Χριστός A G || 81-
 83 οὐκ — Πατήρ om. AC D || 92 οὐδὲ — μόνον om. AC D || αὐτὸ :
 αὐτὴν corr. Migne || οὕτως : οὕτω καὶ D || 94 γνησίας] + καὶ
 ἀκραιφνοῦς Duc e cod. Paris. gr. 777.

1. Cette exégèse est précisément à l'opposé de la pensée d'Eunome. Partant des termes ἀγέννητος et γεννήμα, il affirme la différence radicale de nature entre le Père et le Fils : *Apologia*, chap. 7, PG 30, 841 : Ἐκάτερον γὰρ αὐτῶν ἐπίσης ἀδύνατον, ἐπειδὴ γε δεῖ κατὰ

Fils de la divinité, le fait de dire qu'il existe un seul Seigneur, le Fils, exclurait le Père de la souveraineté ; mais en fait le Père n'est nullement exclu de la souveraineté par cette affirmation qu'« il n'y a qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ ». Donc le Fils à son tour n'est nullement exclu de la divinité par cette affirmation qu'il n'y a qu'un seul Dieu, le Père¹.

Différentes appellations des personnes de la Trinité

Si l'on rétorque que le Père est appelé le seul Dieu parce que, si le Fils aussi est Dieu, il ne l'est pas au même degré que le Père, il suivrait de ces prémisses² que l'on voudrait poser — mais ce n'est pas nous qui les prenons à notre compte ! — que le Fils est appelé Seigneur parce que, si le Père aussi est Seigneur, il ne l'est pas au même degré que le Fils. Mais, si cette dernière assertion est impie, la précédente n'a pas plus de fondement. De même que les mots « seul Seigneur » n'excluent pas le Père de la souveraineté parfaite et n'en revêtent pas le Fils tout seul, de même aussi l'expression « seul Dieu » n'écarte pas le Fils de la véritable et authentique divinité et ne la confère pas exclusivement au Père.

En effet, que le Fils soit Dieu, et Dieu au même degré que le Père tout en restant le Fils, cela ressort de cette addition du mot Père : si l'appellation de Dieu n'appartenait qu'au Père et ne pouvait nous désigner d'autre

ἀλήθειαν τὸ τε ποιῶν τοῦ γινομένου προϋπάρχειν καὶ τὸ ποιούμενον τοῦ ποιούντος εἶναι δεύτερον.

2. L'emploi du mot λῆμμα, qui est un terme de la logique aristotélicienne et désigne la majeure d'un syllogisme montre que Jean s'adapte à la méthode d'argumentation d'Eunome. Grégoire de Nysse en avait dénoncé les abus en ces termes : Ὁ φιλοπόνως τὴν ἀριστοτελικὴν τῶν ὄντων διαίρεσιν ἐπιθρυλλῶν τῷ ἡμετέρῳ λόγῳ ἐξείργασται γένη καὶ εἶδη καὶ διαφορᾶς καὶ άτομα· καὶ πάσαν τὴν ἐν ταῖς κατηγορίαις τεχνολογίαν ἐπὶ διαβολῇ τῶν ἡμετέρων δογμάτων προεχειρίσατο.

100 τὴν ἀγέννητον καὶ πρώτην, ὡς ἴδιον αὐτῆς μόνης ὄν καὶ
 γνωριστικόν, περιπτώως ἢ τοῦ Πατρὸς κείται προσθήκη·
 ἥρκει γὰρ εἰπεῖν « εἰς Θεὸς » καὶ ἐγνωρίζομεν τίς ἦν
 ὁ λεγόμενος, ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ Θεὸς ὄνομα κοινὸν Πατρὸς
 καὶ Υἱοῦ καὶ εἰπὼν « εἰς Θεὸς » οὐκ ἐδήλου τίνα φησὶν
 105 ὁ Παῦλος, διὰ τοῦτο ἐδεήθη τῆς τοῦ Πατρὸς προσθήκης,
 ἵνα δηλώσῃ ὅτι περὶ τῆς πρώτης ὑποστάσεως καὶ ἀγεν-
 νήτου λέγει, ὡς οὐκ ἀρκούσης τῆς τοῦ Θεοῦ προσηγορίας
 αὐτὴν ἐνδείξασθαι, ἐπειδὴ κοινὸν τοῦτο αὐτῷ πρὸς τὸν
 Υἱόν.

110 Τῶν γὰρ ὀνομάτων τὰ μὲν ἐστὶ κοινά, τὰ δὲ ἴδια·
 κοινὰ μὲν, ἵνα τὸ ἀπαράλλακτον δεῖξῃ τῆς οὐσίας, ἴδια
 δέ, ἵνα τὴν ιδιότητα χαρακτηρίσῃ τῶν ὑποστάσεων. Τὸ
 μὲν οὖν « Πατὴρ » καὶ « Υἱὸς » ἴδιον ἐκάστης ὑποστά-
 σεως, τὸ δὲ « Θεὸς » καὶ « Κύριος » κοινόν. Ἐπειδὴ
 115 οὖν τέθεικε ὄνομα κοινόν τὸ « εἰς Θεὸς », ἐδεήθη καὶ
 τοῦ ἰδιάζοντος, ἵνα γνωρίσῃς τίνα φησὶν, ὥστε ἡμᾶς μὴ
 ἐμπεσεῖν εἰς τὴν Σαβελλίου μανίαν.

114 Ἐπειδὴ : Ἐπεὶ EL DG OV || 115 κοινὸν ὄνομα ~ EL DG
 OV || 116 φησὶν om. DG X.

1. Le mot ὑπόστασις qui, avant l'arianisme pouvait être employé comme synonyme d'οὐσία, a pris, à partir des querelles trinitaires, un sens technique extrêmement précis qui l'oppose à οὐσία. Nous savons que ce sens technique était bien celui que l'orthodoxie lui donnait à Antioche, à l'époque de Jean, grâce à un texte d'ÉPIPHANE (*Haer.*, 73, n. 34, PG 42, 468) où il prouve que les partisans de Méléce ne méritent pas d'être considérés comme hérétiques : ... ὁμοούσιον ὁμολογοῦντες πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα, formule contre laquelle s'élève Eunome dans sa *Profession de foi* (PG 67, 537) : ... οὕτε ἐκ μίας οὐσίας εἰς τρεῖς ὑποστάσεις σχηματιζόμενον.

2. Jean reprend, à dessein sans doute, le terme ἀγέννητος sur lequel est bâtie toute la théologie d'Eunome, mais en l'associant à πρώτη, il sous-entend une seconde et une troisième hypostases, égales en dignité.

3. Eunome lui-même acceptait de qualifier le Fils de Θεός, mais

hypostase¹ que cette hypostase première et inengendrée² à qui seule elle conviendrait comme son nom propre et particulier, alors l'addition du mot Père serait superflue ; il suffirait de dire « le seul Dieu » et nous saurions de qui il s'agit. Mais en fait, comme l'appellation de Dieu est commune au Père et au Fils, et qu'en disant « le seul Dieu », Paul ne spécifiait pas de qui il parlait, il lui a fallu, pour cette raison, ajouter le mot Père, afin de préciser qu'il parlait de l'hypostase première et inengendrée, puisque le mot Dieu³, appartenant en commun à elle et au Fils, ne suffisait pas à la désigner.

En effet, parmi ces noms, il en est qui sont communs et d'autres qui sont propres, les premiers ayant pour office de mettre en lumière l'identité de l'essence et les seconds, de caractériser la singularité des hypostases⁴. C'est ainsi que « Père » et « Fils » sont les noms propres de ces deux hypostases, tandis que « Dieu » et « Seigneur » sont des noms communs. Ayant donc employé un nom commun en disant « un seul Dieu », Paul a dû ajouter le nom propre, afin que tu saches de qui il s'agit, de façon que nous ne tombions pas dans l'erreur insensée de Sabellius⁵.

ce titre n'impliquait pas pour lui égalité avec le Père : « Le Fils n'est pas semblable au Père selon l'essence, οὐσία, mais il est, comme Fils unique (μονογενής), dieu (Θεός), avec le Père qui l'a engendré sans en être atteint (ἀπαθώς). D'après PHILOSTORGE, *H.E.*, VI, 1 (*GC* 21, p. 70).

4. Ici encore Jean suit Eunome sur le terrain où il se meut avec aisance, celui de la technique grammaticale appliquée à l'exégèse. Voir BASILE, *Contre Eunome*, I, 8 (PG 29, 528-529).

5. Sabellius est le principal représentant de l'hérésie modaliste qui, sous prétexte de sauvegarder le monothéisme, enseigne que le Fils et l'Esprit sont seulement des « modes », des formes prises par le Dieu unique et non des personnes distinctes. Eunome lui-même cite Sabellius parmi « ceux qui essaient de détourner et de corrompre le sens exact des mots », *Apologia*, chap. 6, PG 30, 841. L'arianisme était, à sa manière, une sorte d'antidote contre cette confusion des personnes. Voir F. CAVALLERA, *loc. cit.*, p. 37-38 ; 45 ; 198-199 s. Il montre comment la doctrine de Sabellius, qui cependant s'était répandue vers 220, était encore assez vivante au IV^e s. pour susciter des partisans et des ennemis qui s'accusaient mutuellement d'hérésie.

"Οτι γὰρ οὔτε τὸ « Θεὸς » ὄνομα μείζον τοῦ « Κύριος », οὔτε τὸ « Κύριος » ἔλαττον τοῦ « Θεός », δῆλον ἐκείθεν.
 120 Ἐν τῇ Παλαιᾷ πάσῃ συνεχῶς ὁ Πατὴρ Κύριος λέγεται
 « Κύριος ὁ Θεός σου », φησί, « Κύριος εἰς ἔστιν », καὶ
 πάλιν· « Κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ
 μόνῳ λατρεύσεις », καὶ πάλιν· « Μέγας ὁ Κύριος ἡμῶν
 καὶ μεγάλη ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ οὐκ
 125 ἔστιν ἀριθμὸς », καὶ πάλιν· « Γνώτωσαν ὅτι ὄνομά σοι
 Κύριος· σὺ εἶ μόνος ὑψιστος ἐπὶ πάσαν τὴν γῆν. » Καίτοι
 γε εἰ ἔλαττον τοῦ Θεός ἦν καὶ ἀνάξιον τῆς οὐσίας ἐκείνης,
 οὐκ ἔδει λέγεσθαι· « Γνώτωσαν ὅτι ὄνομά σοι Κύριος. »
 Πάλιν εἰ τὸ Θεός μείζον ἦν τοῦ Κύριος καὶ σεμνότερον,
 130 οὐκ ἔδει τὸν κατ' αὐτοὺς ἐλάττονα Υἱὸν ἀπὸ τοῦ προσήκον-
 τος ὀνόματος τῷ Πατρὶ καλεῖσθαι, ὃ καὶ μόνον ἴδιον ἦν
 ἐκείνου. Ἄλλ' οὐκ ἔστι ταῦτα, οὐκ ἔστιν. Οὔτε γὰρ ὁ
 Υἱὸς τοῦ Πατρὸς ὑποδεέστερος, οὔτε τὸ Κύριος ὄνομα τοῦ
 Θεός εὐτελέστερον. Διὰ τοῦτο καὶ ἐπὶ Πατρὸς καὶ ἐπὶ τοῦ
 135 Υἱοῦ ἀδιαφόρως ταύταις κέχρηται ταῖς προσηγορίαις ἡ
 Γραφή.

Καθάπερ οὖν ἠκούσατε τὸν Πατέρα Κύριον καλούμενον,
 φέρε δεῖξωμεν ὑμῖν καὶ τὸν Υἱὸν λεγόμενον Θεόν. « Ἴδου
 ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσουσι

123 καὶ πάλιν om. AL OX || πάλιν om. D || 124-125 καὶ —
 ἀριθμὸς om. CEL OVX || 126 εἰ om. E OV || σὺ — γῆν om. CL ||
 126-128 σὺ — Κύριος om. X || 137 Κύριον : καὶ Θεόν D X ||
 Κύριον τὸν Πατέρα ~ Duc e cod. Paris. gr. 777 || καλούμενον :
 λεγόμενον D || 138 λεγόμενον : καλούμενον D.

- a. Deut. 6, 4.
- b. Deut. 6, 13.
- c. Ps. 146, 5.
- d. Ps. 82, 19.

1. Cette équivalence entre Θεός et Κύριος remonte très haut dans
 la tradition juive, puisque à partir du moment où l'on n'a plus voulu,
 par respect, prononcer le nom propre de Dieu, Yaveh, on lui a

D'ailleurs le mot Dieu n'a pas une signification plus
 élevée que le mot Seigneur, et le mot Seigneur n'a pas une
 signification moins élevée que le mot Dieu¹. En voici
 la preuve. Dans tout l'Ancien Testament, le Père est
 continuellement appelé Seigneur : « Le Seigneur ton Dieu »,
 y lisons-nous, « le Seigneur est un² », puis : « Tu adoreras
 le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul³ »,
 puis : « Grand est notre Seigneur, grande est sa force, et
 sa sagesse n'a pas de mesure⁴ », et encore : « Que l'on
 sache que ton nom est Seigneur ; tu es le seul Très-Haut
 sur toute la terre⁵. » Si ce nom était inférieur à celui de
 Dieu et s'il était indigne de cette essence, il ne faudrait
 pas dire : « Que l'on sache que ton nom est Seigneur ». De
 même, si « Dieu » était un terme plus élevé et plus
 honorable que « Seigneur », il ne faudrait pas donner
 au Fils, qui d'après ces gens-là² est inférieur au Père,
 un nom qui convient à celui-ci et qui n'appartiendrait
 proprement qu'à lui. Mais il n'en est pas ainsi, certes non.
 En fait le Fils n'est pas au-dessous du Père et le nom de
 Seigneur n'a pas moins de valeur que celui de Dieu. C'est
 pourquoi l'Écriture applique indifféremment ces deux
 appellations au Père et au Fils.

Vous avez entendu que l'on nomme le Père Seigneur ;
 eh bien ! nous allons vous montrer maintenant que le Fils,
 de son côté, est appelé Dieu³. « Voici que la Vierge conce-

substitué Adonai, Seigneur. La Septante a fait de même, traduisant
 par Κύριος à la fois Adonai et Yaveh. C'est pourquoi Jean ne fait pas
 de distinction entre les passages qui portent l'un ou l'autre de ces
 deux mots, lorsqu'il cite l'Ancien Testament.

2. L'expression κατ' αὐτοὺς désigne les Anoméens. Eunome,
 s'appuyant sur Jn 14, 28, déclare fou et impie celui qui parle de
 l'égalité du Père et du Fils auquel il accorde néanmoins le titre de
 Seigneur. *Apologia*, chap. 11, PG 30, 812 : Οὐδεὶς δὲ οὕτως ἀνήθως
 καὶ πρὸς ἀσέβειαν τολμηρὸς ὥστε ἴσον εἰπεῖν τῷ πατρὶ τὸν Υἱὸν
 αὐτοῦ τοῦ Κυρίου διαρρήθην εἰπόντος : Ὁ πάτηρ ὁ πέμψας με...
 Toute l'argumentation de Jean tend à souligner cette contradic-
 tion.

3. Ce que Jean se contente d'établir par quelques citations,
 BASILE l'avait développé dans le *Contre Eunome*, livre IV, PG 29,
 672 s.

140 τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἔστι μεθερμηνεύμενον·
 μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός. » Εἶδες πῶς καὶ τῷ Πατρὶ ὄνομα τὸ
 Κύριος καὶ τῷ Υἱῷ ὄνομα τὸ Θεός; Ὡς περὶ γὰρ ἐκεῖ
 φησι· « Γνώτωσαν ὅτι ὄνομά σοι Κύριος », οὕτω καὶ ἐνταυθά
 φησι· « Καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. » Καὶ
 145 πάλιν· « Παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν
 καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλήs ἀγγελος,
 Θεὸς ἰσχυρὸς, ἐξουσιαστήs. » Καὶ σκόπει μοι προφητῶν
 σύνεσιν καὶ πνευματικὴν σοφίαν. Ἴνα γὰρ μὴ ἀπλῶς
 εἰπόντες Θεόν, νομισθῶσι περὶ τοῦ Πατρὸς λέγειν, τῆs
 150 οἰκονομίας πρότερον μέμνηται· οὐ γὰρ δὴ ὁ Πατὴρ διὰ
 παρθένου ἐγεννήθη, οὐδὲ παιδίον ἐγένετο.

Πάλιν ἕτερος προφήτης οὕτως πῶς φησι περὶ αὐτοῦ·
 « Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν. »
 Καὶ περὶ τίνος τοῦτό φησιν; Ἄρα μὴ περὶ τοῦ Πατρὸς;
 155 Οὐδαμῶs· ἀκουσον γὰρ πῶς καὶ οὗτος περὶ τῆs οἰκονομίας
 ἐμνήσθη· εἰπὼν γάρ· « Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσε-
 ται ἕτερος πρὸς αὐτόν », ἐπήγαγεν· « Ἐξεῦρε πᾶσαν ὁδὸν
 ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακώβ τῷ παιδί αὐτοῦ καὶ
 Ἰσραὴλ τῷ ἡγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ. Μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆs
 160 γῆs ὤφθη καὶ τοῖs ἀνθρώποιs συναναστράφη. » Ὁ Παῦλος
 δέ· « Ἐξ ὧν ὁ Χριστός, τὸ κατὰ σάρκα, φησίν, ὁ ὧν ἐπὶ
 πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺs αἰῶνας, ἀμήν », καὶ
 πάλιν· « Πᾶs πόρνος ἢ πλεονέκτηs οὐκ ἔχει κληρονομίαν
 ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ », καὶ πάλιν· « Κατὰ
 165 τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν
 Ἰησοῦ Χριστοῦ. » Καὶ Ἰωάννης δέ οὕτως αὐτόν καλεῖ

143 φησι· λέγει V || 144 Καλέσουσι· Καλέσεις O || 153 οὐ
 λογισθήσεται — αὐτόν om. X || 154 Καὶ om. V || 154-157 Καὶ —
 αὐτόν om. AC D || 155 τῆs om. V || 164-166 καὶ² — Χριστοῦ om. A.

a. Is. 7, 14. Cf. Matth. 1, 23.

b. Is. 9, 5.

c. Bar. 3, 36.

d. Bar. 3, 37-38.

vra, qu'elle enfantera un fils et qu'on lui donnera le nom d'Emmanuel, ce qui signifie : Dieu avec nous^a. » Vois-tu comment le nom de Seigneur est appliqué au Père, et celui de Dieu au Fils ? De même qu'on lit dans l'Écriture : « Que l'on sache que ton nom est Seigneur », on y lit aussi : « On lui donnera le nom d'Emmanuel. » Et encore : « Un petit enfant nous est né, un fils nous a été donné et il sera nommé l'Ange du Grand Conseil, le Dieu fort et puissant^b. » Remarque, je te prie, l'intelligence des prophètes et leur sagesse spirituelle¹ ; de peur que, lorsqu'ils disent simplement « Dieu », on ne croie qu'ils parlent du Père, ils commencent par rappeler l'Incarnation², car le Père, lui, n'est pas né d'une Vierge et n'a jamais été un petit enfant.

Un autre prophète encore parle ainsi de lui : « Il est notre Dieu et nul autre ne lui sera comparé^c. » De qui dit-il cela ? Est-ce du Père ? Nullement. Écoute-le en effet rappeler l'Incarnation ; après avoir dit : « Il est notre Dieu et nul autre ne lui sera comparé », il ajoute : « Il a trouvé toutes les voies de la science et il en a fait don à Jacob son enfant et à Israël son bien-aimé. Après cela il s'est montré sur la terre et il s'est mêlé aux hommes^d. » Paul, de son côté, dit : « C'est d'eux (les Juifs) qu'est issu le Christ selon la chair, lui qui est au-dessus de tout, Dieu béni dans les siècles, Amen^e. » Et ailleurs : « Aucun homme dissolu ou cupide n'a d'héritage dans le royaume du Christ-Dieu^f. » Et ailleurs encore il parle de « l'apparition de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ^g. » Et Jean lui

e. Rom. 9, 5.

f. Éphés. 5, 5.

g. II Tim. 1, 10.

1. On a vu (hom. I, p. 117, n. 1) que Jean utilise le terme προφήτης pour désigner des hommes inspirés de Dieu aussi bien dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament. C'est le cas ici où les citations sont tirées d'Isaïe, de Baruch, de Paul et de Jean.

2. Le mot οἰκονομία prend ici un sens très précis que lui donne le vocabulaire chrétien : le plan de Dieu sur le monde dont l'Incarnation est la manifestation la plus éclatante. On lira avec profit sur ce point le très beau texte de Grégoire de Nysse cité dans l'Introduction, p. 49-50 et la note.

λέγων· « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. »

- Ναί, φησίν, ἀλλ' ἐκεῖνο δεῖξον, ποῦ μετὰ τοῦ Πατρὸς
 170 αὐτὸν συντάττουσα ἡ Γραφή Κύριον τὸν Πατέρα καλεῖ.
 Ἐγὼ δὲ οὐ τοῦτο δείκνυμι μόνον, ἀλλ' ὅτι καὶ Κύριον τὸν
 Πατέρα καλεῖ καὶ Κύριον τὸν Υἱὸν καὶ ὅτι Θεὸν τὸν
 Πατέρα καλεῖ καὶ ὅτι Θεὸν τὸν Υἱόν, ὁμοῦ τιθεὶς ἐκάτερα
 τὰ ὀνόματα. Ποῦ οὖν τοῦτό ἐστιν εὐρεῖν ; Διαλεγόμενος
 175 ποτε τοῖς Ἰουδαίοις ὁ Χριστὸς φησὶ· « Τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ
 τοῦ Χριστοῦ ; τίνος υἱὸς ἐστίν ; » Οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ·
 « τοῦ Δαυὶδ ». Λέγει αὐτοῖς· « Πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι
 Κύριον αὐτὸν καλεῖ λέγων· Εἶπε ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου·
 κάθου ἐκ δεξιῶν μου ; » Ἰδοὺ « Κύριος » καὶ « Κύριος ».
 180 Βούλει μαθεῖν ποῦ Θεὸν καὶ Θεὸν καλεῖ τὸν Πατέρα
 καὶ τὸν Υἱὸν ὁμοῦ τιθεῖσα ἡ Γραφή ; ἄκουσον καὶ τοῦ
 προφήτου Δαυὶδ καὶ τοῦ ἀποστόλου Παύλου τοῦτο αὐτὸ
 δηλούντων ἡμῖν· « Ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα
 τοῦ αἰῶνος, ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας
 185 σου. Ἠγάπησας δικαιοσύνην, καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν·
 διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ Θεός, ὁ Θεός σου, ἔλαιον ἀγαλλιάσεως
 παρὰ τοὺς μετόχους σου. » Καὶ ὁ Παῦλος πάλιν τὴν
 μαρτυρίαν ταύτην παρήγαγεν εἰπὼν ὅτι « Πρὸς μὲν τοὺς
 ἀγγέλους αὐτοῦ φησὶν· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ
 190 πνεύματα· πρὸς δὲ τὸν Υἱόν· ὁ θρόνος σου, ὦ Θεός, εἰς
 τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. »

185 ἀνομίαν : ἀδικίαν E X || 186-187 ἔλαιον — σου L G OV om.
 cett. || 188 ἐπήγαγεν Duc e cod. Paris. 777 || εἰπὼν : λέγων G.

- a. Jn 1, 1.
 b. Matth. 22, 42-44.
 c. Ps. 44, 7-8.
 d. Hébr. 1, 7-8.

1. Ici encore Jean suit de très près l'argumentation d'Eunome qui présente le mot ἀγέννητος comme le seul mot adéquat pour

donne le même nom lorsqu'il dit : « Au début était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu^a ».

Bien, dira-t-on, mais montre-nous un passage où l'Écriture, mentionnant à la fois le Père et le Fils, donne au Père le titre de Seigneur¹. — Non seulement je vais vous montrer cela, mais je vous prouverai aussi qu'elle appelle le Père Seigneur et le Fils Seigneur et qu'elle appelle le Père Dieu et le Fils Dieu, en réunissant chaque fois ces appellations en un même endroit. Où peut-on trouver cela ? S'entretenant un jour avec les Juifs, le Christ leur dit : « Quelle idée vous faites-vous du Christ ? De qui est-il fils ? » Ils lui répondirent : « De David ». « Comment donc, leur dit-il alors, David peut-il, sous l'effet de l'inspiration, l'appeler Seigneur par ces paroles : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : assieds-toi à ma droite^b ? » Voici donc « Seigneur » et « Seigneur² ».

Et veux-tu savoir où l'Écriture, réunissant dans une même mention le Père et le Fils, leur a donné à l'un et à l'autre le titre de Dieu ? Écoute donc le prophète David et l'apôtre Paul, qui te le font voir : « Ton trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles des siècles, le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture. Tu as aimé la justice et tu as haï l'iniquité. C'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile d'allégresse, de préférence à tes compagnons^c. » Et Paul a joint son témoignage à celui-là quand il a dit : « Tandis qu'à l'égard de ses anges il est écrit : Celui qui fait de ses anges des vents..., à l'égard du Fils on lit : Ton trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles des siècles^d. »

exprimer l'essence de Dieu, les autres, tels que Père, Fils, Seigneur, n'étant que le fruit de spéculations humaines. Voir J. DANÉLOU, « Eunome l'Arien et l'exégèse platonicienne du Cratyle », REG, LXIX, 1956, p. 417 s. Pour réfuter cette théorie, Jean fait appel successivement à des textes qui affirment l'équivalence de ces titres avec le mot Dieu et donc l'égalité des personnes de la Trinité.

2. Pour éclairer le texte, il faut ajouter « dans la même phrase ». La tournure frappe par sa brièveté et sa force. Le même mot Κύριος appliqué dans la même phrase pour désigner le Père et le Fils permet d'affirmer qu'ils possèdent l'un et l'autre la divinité, ce que tendent à prouver les textes du paragraphe suivant.

Τίνος οὖν ἔνεκεν ἐνταῦθα, φησί, τὸν μὲν Θεὸν Πατέρα ἐκάλεσε, τὸν δὲ Υἱὸν Κύριον; Οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ εἰκῆ ἐνταῦθα τοῦτο ἐποίησεν, ἀλλ' ἐπειδὴ πρὸς Ἑλληνας ἦν
 195 ὁ λόγος αὐτῷ πολυθεῖαν νοσοῦντας. Ἰν' οὖν μὴ λέγωσιν ὅτι ἡμῖν ἐγκαλῶν ὡς πολλοὺς θεοὺς λέγουσι καὶ πολλοὺς κυρίου, αὐτὸς ἀλίσκε τῶν ἐγκλήμασι τούτοις θεοὺς λέγων, καὶ οὐ Θεόν· διὰ τοῦτο συγκαταβαίνων αὐτῶν τῇ ἀσθενείᾳ, ἐτέρῳ καλεῖ τὸν Υἱὸν ὀνόματι τὴν αὐτὴν δύναμιν
 200 ἔχοντι.

Καὶ ὅτι τοῦτό ἐστιν ἀληθές, ἄνωθεν ἀναγνώμεν αὐτὸ τὸ χωρίον, καὶ εἴσεσθε σαφῶς ὅτι οὐχ ἡμέτερός ἐστι στοχασμὸς τὸ λεγόμενον· « Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν. Ἡ γνῶσις φυσιοῖ,
 205 ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς Θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς. » Ὅρας ὅτι πρὸς ἐκείνους ἀποτείνόμενος ταῦτα λέγει τοὺς πολλοὺς νομίζοντας εἶναι θεοὺς; Καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶ λεγόμενοι θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ,
 210 εἴτε ἐν οὐρανῷ, εἴτε ἐπὶ γῆς — πάλιν πρὸς ἐκείνους μάχεται — ὡσπερ οὖν εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ — τοῦτ' ἐστι λεγόμενοι — ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα.

Διὰ τοῦτο καὶ τὸ « εἷς » προσέθηκεν, ἵνα μὴ πολυθεῖαν

208 νομίζοντος L V || 210 γῆς : τῆς γῆς A O || 212 ἀλλ' ἡμῖν : ἡμῖν δὲ O.

a. I Cor. 8, 1-4.

b. I Cor. 8, 5-6.

1. Il s'agit de I Cor. 8, 6. Étant donné l'équivalence entre Dieu et Seigneur (voir p. 283, n.1), lorsque Paul qualifie le Christ de *Seigneur*, il affirme par là même sa divinité.

2. La tactique qui consiste à rejeter sur les chrétiens l'accusation

Pourquoi donc alors, dira-t-on, a-t-il appelé à cet endroit-là le Père Dieu et le Fils Seigneur¹? Ce n'est pas au hasard et sans intention qu'il l'a fait, mais parce qu'il s'adressait à des Grecs infectés de polythéisme. Pour qu'ils ne puissent dire : Vous nous reprochez d'admettre plusieurs dieux, plusieurs seigneurs, et vous tombez vous-même sous le coup des mêmes reproches en parlant de plus d'un Dieu², c'est pour cette raison et par condescendance³ pour leur faiblesse qu'il appelle le Fils d'un autre nom, qui a d'ailleurs la même portée.

Pour montrer que cela est vrai, revenons sur ce même passage et vous verrez clairement que ce n'est pas simple conjecture de notre part : « En ce qui concerne les viandes sacrifiées aux idoles, je sais que nous possédons tous la connaissance... La connaissance enfle, mais l'amour construit... Pour ce qui est donc de manger les viandes sacrifiées aux idoles, nous savons que les idoles ne sont rien dans le monde et qu'il n'existe aucun autre Dieu que l'unique^a. » Tu le vois, c'est à des hommes qui croyaient en l'existence de plusieurs dieux qu'il s'adresse avec insistance. « En effet, si l'on parle d'un grand nombre de dieux qui existeraient au ciel ou sur la terre — c'est toujours aux mêmes adversaires qu'il s'en prend —, en sorte qu'il y aurait beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs — c'est-à-dire prétendus tels —, pour nous il n'existe qu'un seul Dieu, le Père, d'où toutes choses découlent, et qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses sont^b. »

S'il a employé ce mot « un seul », c'est afin qu'ils ne

de polythéisme était déjà employée par Porphyre; voir fragm. Harnack 75. Augustin réfute ce reproche, montrant aux païens de son temps que la foi en un Dieu Trinité n'altère pas le monothéisme, dans le *Tract. in Jo.*, 39, 3 (CC 36, p. 345). Voir P. COURCELLE, « Propos anti-chrétiens rapportés par S. Augustin », dans *Recherches Augustiniennes*, 1, 1958, p. 149-187, en particulier p. 158.

3. Jusqu'alors, ce mot avait été exclusivement employé dans les homélies pour caractériser la bonté de Dieu qui s'adapte à la faiblesse humaine. La même notion d'adaptation demeure ici, appliquée cette fois à l'attitude de Paul.

- 215 εἰσάγεσθαι πάλιν ἐκεῖνοι νομίζουσι, καὶ ἓνα Θεὸν τὸν Πατέρα ἐκάλεσεν, οὐκ ἐκβάλλον τὸν Υἱὸν τῆς θεότητος, ὡσπερ οὖν καὶ ἓνα Κύριον τὸν Υἱόν, οὐκ ἐκβάλλον τῆς κυριότητος τὸν Πατέρα, ἀλλὰ τὴν ἐκείνων ἀσθένειαν διορθούμενος, καὶ μηδεμίαν αὐτοῖς δοῦναι βουλόμενος
- 220 λαβὴν. Τοῦτο γοῦν καὶ αἴτιον γέγονε τοῦ μὴ σαφῶς μηδὲ φανερώς, ἀλλ' ἀμυδρῶς πως καὶ σπανίως διὰ τῶν προφητῶν γνωρισθῆναι τοῖς Ἰουδαίοις τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Ἄρτι γὰρ τῆς πολυθέου πλάνης ἀπαλλαγέντες, εἰ πάλιν ἤκουσαν Θεὸν καὶ Θεόν, πρὸς τὴν αὐτὴν ἂν ὑπέστρεψαν νόσον.
- 225 Διὰ τοῦτο ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς οἱ προφήται λέγουσιν ὅτι «Εἷς Θεὸς καὶ πλὴν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν», οὐχὶ τὸν Υἱὸν ἀθετοῦντες, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ τὴν ἐκείνων ἀσθένειαν θεραπεῦσαι βουλόμενοι καὶ πείσαι τέως τῆς τῶν πολλῶν θεῶν καὶ οὐκ ὄντων ὑπόνοιας ἀπαλλαγῆναι.
- 230 Ὅταν τοίνυν ἀκούσης τὸ «εἷς» καὶ «οὐδεὶς», καὶ ὅσα τοιαῦτα, μὴ τῆς Τριάδος ἐλαττώσης τὴν δόξαν, ἀλλὰ τὸ μέσον αὐτῆς πρὸς τὴν κτίσιν διὰ τούτων μάνθανε τῶν ῥημάτων, ἐπεὶ καὶ ἀλλαχοῦ φησὶ «Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν Κυρίου;» Καὶ ὅτι τοῦτό ἐστιν ἐνταῦθα καὶ οὔτε τὸν
- 235 Υἱὸν οὔτε τὸ Πνεῦμα ἐκβάλλει τῆς γνώσεως, προαποδέ-

219-220 λαβὴν βουλόμενος ~ G OV.

- a. Deut. 4, 35. Is. 45, 5 et 21.
b. Is. 40, 13. Rom. 11, 34.

1. On retrouve ce thème développé dans les homélies *De obscur. prophet.*, PG 56, 163-192.

2. Sur l'assimilation de l'hérésie à la maladie, voir hom. I, p. 133, n. 1; voir aussi hom. III, li. 347.

3. Le mot ὑπόνοια qui, dans son sens le plus général, désigne une opinion, sans plus, prend par suite d'un adjectif qui l'accompagne ou du contexte, le sens d'opinion vraie ou fautive. Ici les mots qui sont enclavés entre l'article et le nom ne laissent aucun doute sur le sens péjoratif que Jean donne à ce terme.

puissent le soupçonner de réintroduire le polythéisme. S'il a donné au Père le nom de Dieu unique, ce n'est pas qu'il veuille écarter le Fils de la divinité, et, de la même façon, s'il a donné au Fils celui d'unique Seigneur, ce n'est pas non plus qu'il prétende évincer le Père de la souveraineté, mais il voulait ainsi redresser la faiblesse de ces gens-là et ne leur fournir aucune prise. Telle est aussi la raison pour laquelle les prophètes n'ont pas fait connaître aux Juifs le Fils de Dieu d'une manière claire et expresse¹, mais seulement par de rares et obscures allusions. En effet, à peine délivrés de l'erreur polythéiste, les Juifs, s'ils avaient entendu parler d'un Dieu et d'un Dieu, seraient retombés dans le même mal². Aussi les écrivains de l'Ancien Testament ne cessent-ils de répéter en toute occasion qu'« il n'existe qu'un Dieu et qu'il n'y en a point en dehors de Lui³ ». Ils ne prétendent pas ainsi rejeter le Fils — ce qu'à Dieu ne plaise ! —, mais ils entendent prendre soin de la faiblesse de leurs contemporains et, en même temps, les persuader de renoncer à leur croyance³ en des dieux nombreux et inexistantes.

Lors donc que tu entends ces mots « un seul » et « personne », et d'autres semblables, ne va pas amoindrir la gloire de la Trinité⁴, mais apprends grâce à eux la distance qui la sépare de la création. Car il est dit ailleurs : « Qui a connu la pensée du Seigneur^b ? » Que ce soit bien le cas ici et que le Fils ni l'Esprit ne soient exclus de la connaissance⁵, nous l'avons suffisamment démontré dans ce qui

4. Il faut donner à cette phrase : Μὴ τῆς Τριάδος ἐλαττώσης τὴν δόξαν, toute la solennité que lui confère le mot δόξα dans le vocabulaire de Jean. Celui-ci pour énoncer le mystère de la Trinité a de belles formules qui permettent de le considérer comme un théologien très sûr et non pas seulement comme un moraliste chrétien, selon l'opinion courante. Voir par exemple *In epist. ad Rom. hom.*, XIII, 8, PG 60, 519 : Ὅπου γὰρ ἂν μὴ τῆς Τριάδος ὑπόστασις παρῆ, πᾶσα πάρεστι ἡ Τριάς· ἀδιασπᾶστος γὰρ ἔχει πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἄγνωται μετ' ἀκριβείας ἀπάσης.

5. La théologie d'Eunome n'était pas plus orthodoxe sur cette question particulière que sur d'autres (voir *Apologia*, chap. 25, PG 80, 861), mais la façon dont Jean présente sur le même plan le Fils et l'Esprit prouve qu'il ne veut pas réfuter Eunome sur ce point.

δεικται ἐν τοῖς ἀνωτέρω εἰρημένοις, ὅτε τὴν μαρτυρίαν παρηγάγομεν τὴν λέγουσαν· « Τίς γὰρ οἶδε τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ ; Οὕτω καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. »

240 Καὶ πάλιν ὁ Υἱὸς φησὶν· « Οὐδεὶς γινώσκει τὸν Υἱόν, εἰ μὴ ὁ Πατήρ, οὐδὲ τὸν Πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ Υἱός. » Οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα· « Οὐχ ὅτι τὸν Πατέρα τις ἐώρακεν, εἰ μὴ ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ· οὗτος ἐώρακε τὸν Πατέρα. »

245 αἰτίαν τέθεικεν δι' ἣν οἶδε. Τίς δὲ ἡ αἰτία ; Τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι· τοῦ δὲ ἐξ αὐτοῦ εἶναι πάλιν ἀπόδειξις τὸ μετὰ ἀκριβείας αὐτὸν εἰδέναι. Διὰ τοῦτο γὰρ αὐτὸν οἶδε σαφῶς, ἐπειδὴ ἐξ αὐτοῦ ἐστίν, καὶ σημεῖον τοῦ ἐξ αὐτοῦ εἶναι τὸ εἰδέναι αὐτὸν σαφῶς. Οὐσία γὰρ οὐσίαν ὑπερέχουσιν οὐκ

250 ἂν δυνηθεῖη καλῶς εἰδέναι, κἂν ὀλίγον ἢ τὸ μέσον.

Ἄκουσον γοῦν τί περὶ τῶν ἀγγέλων φησὶν ὁ προφήτης, καὶ περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ὅτι ὀλίγον τὸ διάφορον ταύτης κάκεινης. Εἰπὼν γάρ· « Τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι μιμησκή αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου, ὅτι λογιζῆται αὐτὸν ; »

255 ἐπήγαγεν· « Ἠλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους. » Ἄλλ' ὅμως εἰ καὶ βραχὺ τὸ μέσον, ἐπειδὴ ὅλως ἐστὶ τὸ μέσον, οὐκ οἶδαμεν μετὰ ἀκριβείας ἀγγέλων οὐσίαν, κἂν μυρία φιλοσοφήσωμεν, εὐρεῖν οὐ δυνάμεθα.

238-239 Οὕτω — Θεοῦ² om. E || 240 ὁ Υἱός : ὁ Χριστός AC || ὁ Υἱός φησὶν om. L || 240-241 τὸν — ἐπιγινώσκει om. AC || Υἱόν... πατήρ : πατέρα... Υἱός D || 241 τις ἐπιγινώσκει : φησὶν οὐδεὶς γινώσκει E || 241-242 οὐδὲ — Υἱός om. D || 242 Υἱός : Χριστός AC || 244 αὐτὸν om. D || 251 περὶ τῶν ἀγγέλων τί ~ G O.

- a. I Cor. 2, 11.
- b. Lc 10, 22.
- c. Jn 6, 46.
- d. Ps. 8, 5-6.

1. Jean utilise ici une formule qui avait été proposée, à Antioche même, lors du concile de la Dédicace en 341 : « Τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς. SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 10 (PG 67, 201),

précède, quand nous invoquons par exemple ce témoignage : « Qui connaît les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui ? De même personne ne connaît Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu^a. » Et le Christ a dit aussi : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils^b. » Et de même, dans cet autre endroit : « Ce n'est pas que personne ait vu le Père, sauf celui qui vient de Dieu ; celui-là a vu le Père^c. » Il indique ainsi à la fois la perfection avec laquelle il connaît le Père et la raison pour laquelle il le connaît. Quelle est donc cette raison ? C'est qu'il vient de lui¹. Et, à l'inverse, le fait qu'il vient de lui est prouvé par la perfection de la science qu'il en a. En effet il le connaît exactement parce qu'il vient de lui, et d'autre part cette science exacte est une marque qu'il vient de lui². Car une essence ne saurait connaître bien une essence supérieure, même si la distance entre elles était petite.

Écoute donc ce que dit l'écrivain sacré du petit intervalle qui sépare les anges de la nature humaine³. Après avoir dit : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui, ou le fils de l'homme pour que tu le prennes en considération ? » il a ajouté : « Tu l'as abaissé un peu au-dessous des anges^d. » Et cependant, bien que l'intervalle soit petit, du moment qu'il existe, nous ne connaissons pas parfaitement l'essence des anges et, même au prix de très longues spéculations, il nous est impossible de la pénétrer⁴.

nous apprend que ceux qui employaient cette formule l'attribuaient à Lucien d'Antioche. Sur la question de l'origine du Fils, les Anoméens suivaient les Ariens dont les uns prétendaient que le Fils est tiré du néant, ἐξ οὐκ ὄντων, d'où le nom de *exoucontiens* et les autres que le Fils est d'une autre substance que le Père, ἐξ ἑτέρας οὐσίας, d'où le nom de *hétéroousiens* porté par les tenants de cette interprétation.

2. On voit ici encore l'importance du problème de la connaissance dans l'œuvre d'Eunome et dans la réfutation de ses deux affirmations : 1) L'homme connaît de Dieu tout ce que celui-ci peut connaître de lui-même ; 2) La connaissance que le Fils a du Père n'est pas différente de celle qu'en ont les autres créatures.

3. Voir *Introduction*, p. 44.

4. On retrouve le même argument chez CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Ad illum. cat.*, VI, 6, PG 33, 545 B.

Καὶ τί λέγω ἀγγέλων, ὅπου γε οὐδὲ τῆς ψυχῆς τῆς
 280 ἡμετέρας τὴν οὐσίαν ἴσμεν καλῶς, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὅπως οὖν ;
 Εἰ δὲ ἐκεῖνοι φιλονεικοῦσιν εἰδέναι, ἐρώτησον τί ποτὲ
 ἐστὶ τὴν οὐσίαν ἢ ψυχὴν ἄρα ἀήρ, ἢ πνεῦμα, ἢ ἄνεμος,
 ἢ πῦρ ; 'Ἄλλ' οὐδὲν τούτων ἐροῦσι· ταῦτα γὰρ πάντα
 σώματα, ἐκεῖνη δὲ ἀσώματος. Εἶτα ἀγγέλους μὲν οὐκ
 265 ἴσασιν, οὐδὲ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, τὸν δὲ πάντων Δεσπότην
 καὶ δημιουργὸν εἰδέναι φιλονεικοῦσι μετὰ ἀκριβείας.
 Καὶ τί ταύτης γένοιτ' ἂν τῆς ἀνοίας χεῖρον ;

Καὶ τί λέγω τὴν οὐσίαν ὅποια ἐστὶν ἢ ψυχῆς ; Ὅπως
 ἡμῶν ἐστὶν ἐν τῷ σώματι, οὐδὲ τοῦτο ἔστιν εἰπεῖν. Τί
 270 γὰρ ἔχοι τις ἂν εἰπεῖν ; ὅτι παρεκτείνεται τῷ τοῦ σώματος
 ὄγκῳ ; ἀλλὰ τοῦτο ἄλογον· σωμάτων γὰρ ἴδιον τοῦτο.
 Ὅτι δὲ ἐπὶ ψυχῆς οὐκ ἔστι τοῦτο ἐντεῦθεν δῆλον· πολλάκις
 καὶ τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν ἐκκεκομμένων, ὀλόκληρος
 ἐκεῖνη μένει, οὐδὲν ἀκρωτηριασθεῖσα ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος
 275 πηρώσεως. 'Ἄλλ' οὐκ ἔστιν ἐν ὄλῳ τῷ σώματι, ἀλλ' ἐν
 μέρει τινὶ συνείληπται ; Οὐκοῦν ἀνάγκη νεκρὰ τὰ λοιπὰ
 γίνεσθαι μέρη· τὸ γὰρ ἄψυχον πάντως νεκρόν. 'Ἄλλ'
 οὐδὲ τοῦτο ἔστιν εἰπεῖν, ἀλλ' ὅτι μὲν ἐστὶν ἐν τῷ σώματι
 τῷ ἡμετέρῳ ἴσμεν, τὸ δὲ πῶς ἐστὶν οὐκ ἴσμεν. Διὰ γὰρ
 280 τοῦτο καὶ τὴν ταύτης γινώσκον ἀπέκλεισεν ὁ Θεὸς ἐκ πολλῆς
 περιουσίας ἐπιστομίζων ἡμᾶς καὶ κατέχων, καὶ μένειν
 κάτω πείθων καὶ τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς μὴ περιεργάζεσθαι, μηδὲ
 πολυπραγμανεῖν.

259 τῆς ψυχῆς τῆς ἡμετέρας : αὐτῆς τῆς ἡμετέρας ψυχῆς V αὐτῆς
 τῆς ψυχῆς D || 268 τὴν οὐσίαν ὅποια : τί τὴν οὐσίαν EL DG OV ||
 269 ἔστιν εἰπεῖν : ἴσμεν EL OV || 269-270 Τί — εἰπεῖν om. G ||
 272 ψυχῆς : τῆς ψυχῆς A || ἐντεῦθεν δῆλον om. AC DG || 273 ἐκ-
 κεκομμένων : ἐκκοπέτων V || 276 ἀνάγκη νεκρὰ : νεκρὰ ἀνάγκη ~
 D ἀνάγκη τὰ νεῦρα O νεκρὰ νεῦρα ἀνάγκη G || 277 γίνεσθαι EL :
 γίνεται AC VX εἶναι DG O || μέρη : μέλη G OV.

L'homme ne connaît pas même son âme Mais pourquoi parler des anges, alors que l'essence de notre âme elle-même ne nous est pas suffisamment connue, ou plutôt ne nous est même pas connue du tout ? Si ces gens-là prétendent la connaître, demande-leur en quoi consiste l'essence de l'âme : est-ce de l'air, un souffle, du vent ou du feu ? Mais ils ne feront aucune de ces réponses, puisque toutes ces choses sont corporelles, alors que l'âme est incorporelle. Ainsi ils ne connaissent pas les anges, ni leurs propres âmes ; mais le Maître et le Créateur de l'univers, ils prétendent le connaître à la perfection ! Peut-on concevoir une folie¹ pire que la leur ?

Et pourquoi demander quelle est l'essence de l'âme ? Comment elle se trouve dans notre corps, voilà ce qu'il n'est pas même possible de dire. En effet, que pourrait-on dire à ce sujet ? Qu'elle est répandue dans toute la masse du corps ? Mais cela est absurde, une telle manière d'être ne convenant qu'à des choses corporelles. Et d'ailleurs, ce qui prouve qu'il n'en va pas ainsi de l'âme, c'est que, toutes les fois qu'un homme a les jambes ou les bras coupés, elle demeure entière et ne se trouve pas tronquée par cette mutilation du corps. Mais, si elle ne se trouve pas dans tout le corps, est-elle contenue dans quelqu'une de ses parties ? Il s'ensuivrait alors nécessairement que les autres parties sont mortes, puisque tout ce qui n'est pas animé est mort. Il est donc impossible de le soutenir. Ainsi nous savons que l'âme se trouve dans notre corps, mais, comment elle s'y trouve, nous l'ignorons. Si Dieu nous a interdit cette connaissance, c'est afin de nous fermer la bouche et de nous contenir plus facilement, afin de nous apprendre à rester dans notre humble condition, à ne pas vouloir scruter ce qui nous dépasse et à renoncer à une indiscrete curiosité².

1. Ce mot sert à Jean, avec *μανία* (voir *Index* à ces mots) pour dénoncer la folie des Anoméens, mais il comporte une nuance particulière. Il n'est pas, comme *μανία*, un égarement de l'esprit, mais une faute contre l'intelligence, une absence d'intelligence.

2. Voir hom. I, li. 322 et la note 3, p. 129.

285 Ἄλλ' ἵνα μὴ ἀπὸ λογισμῶν τὰ τοιαῦτα κατασκευάζωμεν, φέρε πάλιν ἐπὶ τὴν Γραφήν τὸν λόγον ἀγάγωμεν. « Οὐχ ὅτι τὸν Πατέρα, φησὶν, ἐώρακέ τις εἰ μὴ ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἐώρακε τὸν Πατέρα. » Καὶ τί τοῦτο ; φησὶν· οὐδέπω γὰρ αὐτῷ γνώσιν ἀκριβῆ τοῦτο ἐμαρτύρησε τὸ ῥῆμα. Ἄλλ' ὅτι μὲν αὐτὸν ἢ κτίσις οὐκ οἶδεν ἐδήλωσεν εἰπὼν·

290 « Οὐχ ὅτι τὸν Πατέρα τις ἐώρακε » καὶ ὅτι ὁ Υἱὸς αὐτὸν οἶδε, καὶ τοῦτο πάλιν ἐδήλωσε προσθεῖς· « ...εἰ μὴ ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἐώρακε τὸν Πατέρα »· ὅτι μέντοι ἀκριβῶς αὐτὸν οἶδε, καὶ οὕτως ὡς αὐτὸς ἑαυτὸν, οὐδέπω τοῦτο ἀποδέδεικται. Ἐνδέχεται γάρ, φησί, μήτε τὴν κτίσιν

295 αὐτὸν εἰδέναι σαφῶς, μήτε τὸν Υἱόν, ἀλλ' ἐκείνης μὲν σαφέστερον, τὴν μέντοι ἀκριβῆ κατάληψιν μηδὲ τοῦτον ἔχειν. Ὅτι μὲν γὰρ αὐτὸν ὀρᾷ ὅπερ ἐστὶ καὶ γινώσκει εἶπεν, ὅτι δὲ ἀκριβῶς αὐτὸν γινώσκει, καὶ οὕτως ὡς αὐτὸς ἑαυτὸν, οὕτω τοῦτο ἐδήλωσε.

300 Βούλεσθε οὖν καὶ τοῦτο ἀπὸ τῶν Γραφῶν πιστωσώμεθα, καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς τοῦ Χριστοῦ φωνῆς ; Οὐκοῦν ἀκούσωμεν τί φησι πρὸς τοὺς Ἰουδαίους· « Καθὼς γινώσκει με ὁ Πατήρ, καὶ γὼ γινώσκω τὸν Πατέρα. » Τί ταύτης ἀκριβέστερον βούλει τῆς γνώσεως λοιπόν ; Ἐρώτησον τὸν

305 ἀντιλέγοντα· οἶδεν ἀκριβῶς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ, καὶ πᾶσαν αὐτοῦ ἀκριβῶς τὴν γνώσιν ἔχει, καὶ οὐδὲν αὐτὸν λανθάνει τῶν κατὰ τὸν Υἱόν, ἀλλ' ἀπηρτισμένη ἐστὶν ἢ εἶδησις ; Ναί, φησὶν. Οὐκοῦν, ὅταν ἀκούσης ὅτι καὶ ὁ Υἱὸς οὕτως

284 κατασκευάζωμεν G -ζομεν D || 286 φησὶν, ἐώρακέ τις AE DG O ; ἐώρακέ τις, φησὶν CL τις, φησί, ἐώρακε V ἐώρακε, φησὶν, τις X || 289 ἢ κτίσις αὐτὸν ~ C D V || 293 ἀκριβῶς A ; ἀκριβῆ cett. || 294 μήτε corr. Fl. : μηδὲ codd. || 295 μήτε : οὐδὲ A.

a. Jn 6, 46.
b. Jn 10, 15.

La connaissance est parfaite Mais, pour ne pas décider en que le Fils a du Père de telles matières par le seul raisonnement, revenons à l'Écriture. « Ce n'est pas que personne ait vu le Père, dit-elle, si ce n'est celui qui vient de Dieu ; celui-là a vu le Père^a. » Que signifie cela ? dira-t-on. Ce texte ne suffit pas encore à attester que le Fils possède une connaissance parfaite. Sans doute, il montre que la créature ne connaît pas Dieu, par ces mots : « Ce n'est pas que personne ait vu le Père », et il montre aussi que le Fils le connaît, en ajoutant : « Si ce n'est celui qui vient de Dieu, celui-là a vu le Père. » Mais, qu'il le connaisse parfaitement et de la même façon que Dieu se connaît lui-même, cela n'est pas encore démontré¹. Car il est possible, dira-t-on, que Dieu ne soit connu exactement ni de la créature, ni du Fils, mais que celui-ci le connaisse mieux que la créature, sans en avoir pourtant lui-même une intelligence parfaite. Car il dit bien qu'il voit et connaît ce qu'est le Père, mais qu'il le connaisse parfaitement et de la même façon qu'il se connaît lui-même, il ne l'affirme pas encore.

Voulez-vous donc que nous établissions cela par l'Écriture², et par les propres paroles du Christ ? Écoutons alors ce qu'il dit aux Juifs : « De la même façon que le Père me connaît, moi je connais le Père^b. » Que peux-tu demander de plus parfait que cette connaissance ? Interroge ton contradicteur : le Père connaît-il parfaitement le Fils, a-t-il de lui une connaissance absolument parfaite ? Est-il vrai qu'il n'ignore rien de ce qui concerne le Fils et que sa science est à cet égard complète ? — Oui, répondra-t-il. — Donc, lorsque tu apprends que le Fils le connaît de la même façon qu'il connaît le Fils, ne cherche rien de plus,

1. Jean marque ici le point qui est resté en attente et qu'il va traiter dans les paragraphes suivants de l'homélie V.

2. En lisant les œuvres d'Eunome, on verra que l'*Apologia* et l'*Apologia apologiae* contiennent peu de textes de l'Écriture, alors que Basile et Grégoire de Nysse appuient l'essentiel de leur argumentation sur l'Écriture même.

αὐτὸν οἶδεν ὡς αὐτὸς τὸν Υἱόν, μηδὲν ἔτι ζήτει πλέον,
310 οὕτω μετὰ ἀκριβείας τῆς γνώσεως ἐξισαζούσης.

Καὶ γὰρ καὶ ἀλλαχοῦ τοῦτο αὐτὸ ἐμφαίνων ἔλεγεν·
« Οὐδεὶς γινώσκει τὸν Υἱόν, εἰ μὴ ὁ Πατήρ, οὐδὲ τὸν
Πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ Υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται
ὁ Υἱὸς ἀποκαλύψαι. » Ἀποκαλύπτει δέ, οὐχ ὅσον αὐτὸς
315 οἶδεν, ἀλλ' ὅσον ἡμεῖς χωροῦμεν. Εἰ γὰρ ὁ Παῦλος τοῦτο
ποιεῖ, πολλῷ μᾶλλον ὁ Χριστός· καὶ γὰρ ἐκεῖνός φησι
τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· « Οὐκ ἠδυνήθην ὑμῖν λαλῆσαι ὡς
πνευματικοῖς, ἀλλ' ὡς σαρκικοῖς· ὡς νηπίους ἐν Χριστῷ
γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὕτω γὰρ ἠδύνασθε. »

320 Ἄλλὰ Κορινθίους τοῦτο, φησίν, ἔλεγε μόνον. Τί
οὖν, ἂν δείξωμεν εἰδότα καὶ ἕτερα ἅτινα, ἃ μηδεὶς ἀνθρώ-
πων ἔμαθεν ἤδη, καὶ ἀπῆλθε μόνος αὐτὰ τῶν πάντων
ἀνθρώπων εἰδώς; Καὶ ποῦ τοῦτο ἔστιν εὐρεῖν; Ἐν τῇ
πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ· οὗτος γὰρ ἔστιν ὁ λέγων ὅτι
325 « Ἦκουσα ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. »
Ἄλλ' ὅμως καὶ αὐτὸς οὗτος καὶ τότε ἀκούσας ἄρρητα
ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι, μερικὴν ἔχει
γνώσιν καὶ πολὺ τῆς μελλούσης ἀποδέουσας. Αὐτὸς γὰρ
ὁ ταῦτα εἰπὼν κάκεῖνα εἶρηκεν ὅτι « Ἐκ μέρους γινώσ-
330 κομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν » καί· « Ὅτε ἤμην
νήπιος, ὡς νήπιος ἐλάλουν, ὡς νήπιος ἐφρόνου, ὡς
νήπιος ἐλογιζόμην » καὶ· « Ἄρτι βλέπω δι' ἐσόπτρου
ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. »

a. Matth. 11, 27.

b. I Cor. 3, 1-2.

c. II Cor. 12, 4.

d. I Cor. 13, 9-12.

1. Jean s'attache à démontrer que l'égalité et la réciprocité de la connaissance entraîne l'égalité de l'essence. Eunome s'appuyant sur le terme ἀγέννητος, n'admet pas cette égalité. Ce que dénonce BASILE, *Adv. Eunom.*, I, 16, PG 29, 549 : Ἀγέννητος δὲ ὢν, φησίν,

puisque la connaissance est exactement égale des deux côtés¹.

Le Christ le montre encore ailleurs lorsqu'il dit : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler^a. » Et il révèle non pas tout ce qu'il sait, mais seulement ce que nous sommes capables de recevoir. Car si Paul fait ainsi, à plus forte raison le Christ agit-il de même². Or l'apôtre dit à ses disciples : « Je ne pouvais vous parler comme à des hommes spirituels, mais seulement comme à des hommes charnels. Comme à des petits enfants dans le Christ, je vous ai donné du lait à boire, et non de la nourriture solide, que vous n'étiez pas encore capables de supporter^b ».

Mais, dira-t-on, c'est aux Corinthiens seulement qu'il tenait ce langage. Mais qu'aura-t-on à répondre, si nous montrons qu'il savait des choses que nul autre homme n'a connues et que, lorsqu'il a quitté cette vie, il était encore le seul au monde à les connaître ? Où trouver la preuve de ce que j'affirme là ? Dans l'épître aux Corinthiens, où il dit : « J'ai entendu des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de répéter^c. » Et pourtant ce même Paul qui a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de répéter, il ne possède qu'une connaissance partielle et bien inférieure à la connaissance à venir³. Car lui, qui disait cela, il a aussi dit ceci : « Nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie », puis : « Quand j'étais un petit enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant », et enfin : « Je vois maintenant dans un miroir et en énigme, tandis qu'alors je verrai face à face^d. »

ἐκφύγοι ἂν πᾶσαν σύγκρισιν καὶ κοινωνίαν τὴν πρὸς τὸν γεννητόν. Οὐκ εἶπεν ὅτι Πατήρ καὶ Υἱός, ἀλλ' Ἀγέννητος καὶ γεννητός.

2. En appliquant à Paul un mot que, d'ordinaire, il applique à Dieu, Jean a présenté Paul comme un imitateur du Christ. Il va plus loin, puisqu'il part d'une attitude de Paul pour comprendre une affirmation du Christ.

3. C'est le thème de la connaissance partielle dont l'homme doit se contenter sur la terre et qui a été développé dans l'homélie I, avec la même harmonisation scripturaire.

Ἵστε ἐκ τούτων ἡμῖν ἅπανα αὐτῶν ἢ σκαιωρία διελή-
 335 λεγκται· ὅταν γὰρ αὐτὴ ἢ οὐσία ἀγνοῆται, οὐχ ὅτι ἔστιν,
 ἀλλὰ τί ἐστιν, ἐσχάτης ἂν εἴη μανίας καὶ ὄνομα αὐτῇ
 τιθέναι. Καίτοι γε καὶ εἰ δῆλη καὶ γνώριμος ἦν, οὐδὲ
 οὕτως ἦν ἡμῖν ἀσφαλὲς αὐτοὺς οἰκοθεῖν καὶ παρ' ἑαυτῶν
 προσηγορίαν ἐπιτιθέναι τῇ τοῦ Δεσπότου οὐσίᾳ. Εἰ γὰρ ὁ
 340 Παῦλος ταῖς ἄνω δυνάμεσιν οὐκ ἐτόλμησεν ὀνόματα
 ἐπιτιθέναι, ἀλλ' εἰπὼν ὅτι « Ἐκάθισε τὸν Χριστὸν
 ἐπάνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ
 παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι
 τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι », καὶ διδάξας ἡμᾶς ὅτι
 345 ἔστι τινὰ ὀνόματα τῶν δυνάμεων ἃ τότε εἰσόμεθα, οὐκ
 ἐθάρρησεν ἕτερα αὐτὸς ἀντ' ἐκείνων θεῖναι, οὐδὲ αὐτὰ
 ἐκεῖνα περιεργάσασθαι.

Τίνος ἂν εἰεν συγγνώμης ἄξιοι ἢ ποίας ἀπολογίας οἱ
 ἐπὶ τῆς τοῦ Δεσπότου οὐσίας ταῦτα τολμώντες ; Ὅταν
 350 δὲ καὶ αὐτὴ ἢ οὐσία ἀγνοῆται, καθάπερ τοὺς παρα-
 παίοντας αὐτοὺς ἀποστρέφεισθαι χρή. Ὅτι μὲν γὰρ
 ἀγέννητός ἐστιν ὁ Θεὸς δῆλον· ὅτι δὲ τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ
 τῆς οὐσίας τὸ ὄνομα οὐδεὶς προφήτης εἶπεν, οὐδεὶς ἀπόστο-
 λος ἠνίκατο, οὐδεὶς εὐαγγελιστής. Καὶ μάλα εἰκότως·
 355 οἱ γὰρ αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἀγνοοῦντες, πῶς ὄνομα αὐτῆς
 λέγειν ἤμελλον ;

384 σκευωρία G V σκεωρία D || 334-335 διείλεγκται C διήλεγκται
 OV || 347 περιεργάζεσθαι X.

a. Éphés. 1, 20-21.

1. Sur l'importance du nom dans l'Antiquité et sur la puissance
 de celui qui l'impose, voir hom. IV, p. 237, n. 3 et J. DANIELOU,
 « Eunome l'Arien et l'exégèse platonicienne du Cratyle », REG,
 LXIX, 1956, p. 416-417.

2. C'est précisément ce que fait Eunome, comme Jean l'explique
 dans la suite du passage.

3. αὐτούς, c'est-à-dire les Anoméens.

Folie des Anoméens Par là tous les sophismes de
 nos adversaires se trouvent réfutés.
 Quand, au sujet de l'essence divine, on ignore, non pas
 qu'elle existe, mais ce qu'elle est, ce serait le comble de la
 folie de lui imposer un nom¹. D'ailleurs, même si elle
 nous était claire et connue, il ne serait pas encore sûr de
 notre part d'assigner de nous-mêmes et de notre propre
 chef une appellation à l'essence du Seigneur². Paul en
 effet n'a pas osé donner des noms aux vertus d'en haut :
 « Il a fait asseoir le Christ, dit-il, au-dessus de toute
 Principauté, de toute Puissance, de toute vertu et de
 tout être qui porte un nom, pas seulement dans ce siècle
 présent, mais encore dans le siècle à venir³. » Nous en-
 seignant ainsi que ces vertus ont des noms que nous
 connaissons plus tard, il n'a voulu ni substituer d'autres
 noms à ceux-là, ni rechercher ces noms avec curiosité.

Comment donc seraient-ils dignes de pardon ou de
 justification, ceux qui osent une telle entreprise à l'égard
 de l'essence du Seigneur ? Puisque cette essence nous est
 inconnue, il nous faut fuir ces gens-là³ comme on fuit les
 déments. Que Dieu soit inengendré, c'est une vérité
 certaine, mais, que tel soit le nom qui convient à son
 essence, aucun prophète ne l'a dit, aucun apôtre, aucun
 évangéliste ne l'a suggéré⁴. Et cela est naturel, car
 comment, ignorant son essence, pouvaient-ils en dire le
 nom ?

4. En quelques mots, Jean expose et critique la position
 d'Eunome qui mettait à la base de son système la définition de Dieu
 comme essence inengendrée (οὐσία ἀγέννητος). C'est pour lui « une
 notion naturelle et qui nous a été enseignée par les Pères » (Apol., 7,
 PG 80, 841). En fait, ce concept aristotélicien, lié généralement à
 celui d'ἄφθορος a pénétré dans le moyen-platonisme ; il était reçu
 comme une vérité philosophique évidente par les païens comme par
 les chrétiens : JUSTIN déjà l'atteste, en proposant cette définition
 de Dieu à Tryphon (Dial., 5). Jean ne refuse pas cette « vérité
 certaine ». Mais il refuse la conclusion qu'en tirait Eunome, affirmant
 qu'en cela même consiste son essence (Apol., 7, PG 80, 341) : Οὐκοῦν
 εἰ μήτε αὐτὸς ἑαυτοῦ μηθ' ἕτερόν τι αὐτοῦ προὔπαρχειν δέδεικται,
 πρὸ δὲ πάντων αὐτὸς ἀκαλουθεῖ τούτῳ τὸ ἀγέννητον, μᾶλλον δὲ αὐτὸς
 ἐστὶ οὐσία ἀγέννητος.

Καὶ τί λέγω περὶ τῶν θεῶν Γραφῶν, ὅπου γε τοσαύτη
 τῆς ἀτοπίας ἢ περιφάνεια καὶ τῆς παρανομίας ἢ ὑπερβολῆ
 ὡς μηδὲ τοὺς τῆς ἀληθείας ἀποπλανηθέντας Ἑλληνας
 360 ἐπιχειρήσαι ποτέ τι τοιοῦτον εἰπεῖν; Οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ
 ἐκείνων ἐτόλμησε θείας οὐσίας ὄρον ἐκθέσθαι καὶ ἐνὶ
 ὀνόματι περιλαβεῖν. Καὶ τί λέγω θείας οὐσίας, ὅπου γε
 περὶ τῆς τῶν ἀσωμάτων φύσεως φιλοσοφούντες οὐδὲ ταύτης
 ἀπρητισμένον ὄρον ἐξέθεντο, ἀλλ' ἀμυδράν τινα ἐξήγησιν
 365 καὶ ὑπογραφήν μᾶλλον ἢ ὄρον;

Ἄλλὰ τίς ὁ σοφὸς αὐτῶν λόγος; Οὐκ οἶδας οὖν ὁ
 σέβεις; φησί. Μάλιστα μὲν οὐδὲ ἀποκρίνασθαι πρὸς τοῦτο
 ἔδει, τοσαύτης ἀποδείξεως ἐκ τῶν Γραφῶν γεγενημένης
 ὅτι ἀδύνατον εἶδέναι τί τὴν οὐσίαν ἐστὶν ὁ Θεός· ἐπειδὴ
 370 δὲ οὐ πρὸς ἔχθραν φθεγγόμεθα, ἀλλ' ὥστε αὐτοὺς διορθῶσαι,
 φέρε δεῖξωμεν ὅτι οὐ τὸ ἀγνοεῖν τί τὴν οὐσίαν ἐστὶν ὁ
 Θεός, ἀλλὰ τὸ φιλονεικεῖν εἶδέναι, τοῦτο ἐστὶ ἀγνοεῖν
 τὸν Θεόν.

Εἰπέ γάρ μοι, εἰ δύο ἀνθρώπων φιλονεικούντων πρὸς
 375 ἀλλήλους εἶδέναι τοῦ οὐρανοῦ τὸ μέγεθος, ὁ μὲν εἰς λέγει
 μὴ δύνασθαι αὐτὸ ἀνθρώπινον καταλαμβάνειν ὀφθαλμόν,
 ὁ δὲ ἕτερος φιλονεικοῖ δυνάτον εἶναι, τῇ σπιθαμῇ τῆς
 χειρὸς πάντα αὐτὸν μετροῦντα ἐπελθεῖν, τίνα ἂν φήσομεν
 εἶδέναι μέγεθος οὐρανοῦ, τὸν φιλονεικούντα εἶδέναι πόσας
 380 ἔχει σπιθαμὰς ἢ τὸν ὁμολογούντα ἀγνοεῖν; Εἶτα ἐπὶ

362 Καὶ — οὐσίας om. A || 368 γενομένης D || 372-373 τὸν
 Θεὸν ἀγνοεῖν ~ Duc e cod. Paris. gr. 777.

1. Toute l'apologétique chrétienne des premiers siècles tend à montrer que les païens ont eu une connaissance confuse de Dieu, ainsi que le montre Jean par l'expression ἀμυδρά τις ἐξήγησις καὶ ὑπογραφή, opposée à une définition précise : ὄρος.

2. On retrouve encore ici le thème de la connaissance présenté

Réserve des Grecs à l'égard de l'essence divine Mais pourquoi parler des divines Écritures, quand cette absurdité est si évidente et cette aberration si excessive que les Grecs eux-mêmes, si éloignés qu'ils fussent de la vérité, n'ont jamais songé à rien dire de pareil? Aucun d'eux en effet n'a osé définir l'essence divine et l'enfermer dans un seul nom. Et pourquoi dire « l'essence divine », quand, spéculant sur la nature des êtres incorporels, ils n'ont pas même donné de celle-ci une définition véritable, et se sont contentés, à défaut de définition, d'une description, d'une esquisse en traits incertains¹?

Deux arguments des Anoméens Mais quel est l'astucieux argument de nos adversaires? Tu ne connais donc pas, nous disent-ils, ce que tu adores? A cela il n'est nullement nécessaire de répondre, lorsqu'on a déjà abondamment démontré à l'aide des Écritures qu'il est impossible de connaître Dieu dans son essence. Mais puisque nos paroles sont inspirées, non par l'inimitié, mais par le désir de les ramener à la vérité, allons, efforçons-nous de montrer que celui qui ignore Dieu n'est pas celui qui se résigne à ignorer quelle est son essence, mais au contraire celui qui prétend la connaître².

Dis-moi, supposons deux hommes en train de se quereller au sujet de l'étendue du ciel, qu'ils prétendent connaître l'un et l'autre; le premier dit que cette étendue ne saurait être embrassée par l'œil humain, tandis que l'autre affirme qu'il est possible de la mesurer tout entière avec la paume³ de la main. Lequel des deux, à notre avis, connaît la grandeur du ciel, celui qui prétend savoir combien il a d'empans, ou celui qui avoue l'ignorer? Si, quand il

en des termes antithétiques : εἶδέναι-ἀγνοεῖν, qui mettent l'idée en relief.

3. Le mot σπιθαμή désigne une mesure de longueur d'une demi-coudée. Elle équivaut à la distance qui sépare l'extrémité du pouce de celle du petit doigt, quand la main est étendue, c'est-à-dire à l'empan.

μὲν οὐρανοῦ ὁ παραχωρῶν τῷ μεγέθει, οὗτος ἔσται ὁ μάλλον εἰδῶς τὸ μέγεθος, ἐπὶ δὲ τοῦ Θεοῦ οὐδὲ ταύτη χρῆσόμεθα τῇ εὐλαβείᾳ ; καὶ πῶς οὐκ ἐσχάτης τοῦτο παραπληξίας ;

385 Ὅτι γὰρ τοσοῦτον ἀπαιτούμεθα μόνον εἰδέναι ὅτι ἔστι Θεός, οὐχὶ περιεργάζεσθαι αὐτοῦ τὴν οὐσίαν, ἄκουσον τί φησιν ὁ Παῦλος· « Πιστεύσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ Θεῷ ὅτι ἔστι. » Καὶ πάλιν ὁ προφήτης ἐγκαλῶν ἀσεβειαν τινὶ οὐ τοῦτο ἐγκαλεῖ ὅτι οὐκ οἶδε τί ἐστὶν ὁ Θεός,
390 ἀλλ' ὅτι οὐκ οἶδεν ὅτι ἔστι Θεός. « Εἶπε γάρ, φησὶν, ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ, οὐκ ἔστι Θεός. » Ὡσπερ οὖν ἐκεῖνον ἀσεβῆ ποιεῖ οὐ τὸ ἀγνοεῖν τί τὴν οὐσίαν ἐστὶν ὁ Θεός, ἀλλὰ τὸ ἀγνοεῖν ὅτι ἔστι Θεός· οὕτως ἀρκεῖ πρὸς εὐσεβειαν τὸ εἰδέναι ὅτι ἔστιν ὁ Θεός.

395 Ἄλλ' ἔχουσί τινα καὶ ἕτερον μεμελετημένον λόγον. Τίνα δὴ τοῦτον ; « Εἴρηται, φησὶ, πνεῦμα ὁ Θεός. » Τοῦτο οὖν τῆς οὐσίας αὐτοῦ παραστατικόν, εἶπέ μοι ; καὶ τίς ταῦτα ἀνέξεται, κἂν ὅπως οὖν ἐπὶ θύρας τῶν θείων Γραφῶν ἔλθῶν ; Ἔσται γὰρ κατὰ τοῦτον
400 τὸν λόγον καὶ πῦρ ὁ Θεός· ὥσπερ γὰρ γέγραπται ὅτι « Πνεῦμα ὁ Θεός », οὕτω γέγραπται ὅτι « Ὁ Θεός ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον », καὶ πάλιν· « Πηγὴ

388 Καὶ om. CEL X || 395 μεμελετημένον] + καὶ ἕτερον CDG OVX.

- a. Hébr. 11, 6.
- b. Ps. 13, 1.
- c. Jn 4, 24.
- d. Hébr. 12, 29.

1. Le mot *παραπληξία*, de la famille de *παραπλήτω* qui signifie en poésie *frapper de démente*, est employé dans la Septante (*Deut.* 28, 28) pour traduire l'égarement où Dieu fera tomber celui qui ne garde pas ses commandements. Dans ce passage, le mot est rapproché de *ἐκστᾶσις διανοίας*, égarement de la pensée. Son emploi est donc parfaitement justifié ici.

s'agit du ciel, celui qui recule devant son immensité est aussi celui qui le connaît le mieux, nous n'aurons pas, quand il s'agit de Dieu, la même réserve ? Comment ne serait-ce pas le comble de la démente¹ ?

On ne nous demande d'ailleurs qu'une chose, c'est de savoir que Dieu existe, et non pas de scruter son essence. Écoute ce que dit Paul à ce sujet : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe^a. » En un autre endroit, l'écrivain sacré, reprochant à un homme son impiété, ne lui fait pas grief d'ignorer ce qu'est Dieu, mais d'ignorer que Dieu est : « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu^b. » De même donc que, d'après lui, l'impiété consiste, non pas à ignorer quel est Dieu dans son essence, mais à ignorer que Dieu existe, de même il suffit à la piété de savoir que Dieu est².

Mais nos adversaires ont encore un autre argument, préparé avec soin³. Quel est-il ? Il est écrit, disent-ils, que « Dieu est esprit^c ». Cela permet-il de nous représenter son essence, dis-moi ? Qui donc l'admettra, parmi ceux qui se sont tant soit peu approchés des portes de la divine Écriture ? En effet, à ce compte, Dieu sera aussi du feu, car, de même qu'il est écrit : « Dieu est esprit », il est écrit aussi : « Notre Dieu est un feu dévorant^d ». Et ailleurs

2. Cette formule bien frappée délimite très exactement le terrain où doit s'épanouir la vie du chrétien : celui de la foi. Voir E. BOUTARAND, *La venue de l'homme à la foi d'après S. Jean Chrysostome*, « *Analecta gregoriana* », vol. XVIII, Series Facult. Theol. sect. B (N. 8), Rome, 1989. Dans l'atmosphère de controverse où ces homélies ont été prononcées, il est normal que Jean donne une place éminente à la foi que les théories d'Eunome aboutissent à dégrader en rationalisme.

3. Le verbe *μελετᾶν* employé dans les écoles pour désigner la méditation à laquelle se livre le philosophe ou les exercices de rhétorique auxquels s'entraîne l'orateur est certainement choisi par Jean avec une intention ironique. Les disciples d'Eunome sont des techniciens de la philosophie aristotélicienne, plus que des hommes de vraie piété, bien qu'Eunome lui-même se soit donné comme l'initiateur d'une sorte de mystagogie secrète, d'après Grégoire de Nysse. Sur les relations d'Eunome avec le milieu néo-platonicien, voir J. DANIÉLOU, « Eunome l'arien et l'exégèse platonicienne du Cratyle », *REG*, LXIX, 1956, p. 429 s.

ὕδατος ζῶντος.» Οὐ πνεῦμα δὲ καὶ πηγὴ καὶ πῦρ ἔσται
 μόνον, ἀλλὰ καὶ ψυχὴ καὶ ἄνεμος καὶ νοῦς ἀνθρώπινος
 405 καὶ ἕτερα πολλῶ τούτων ἀτοπώτερα· οὐ γὰρ δὴ πάντα
 ἐπεξίεναι χρή τῷ λόγῳ, οὐδὲ τὴν ἐκείνων μιμῆσθαι μανίαν.
 Τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦτο πολλὰ δηλοῖ, οἷον τὴν ψυχὴν τὴν
 ἡμετέραν, καθάπερ καὶ Παῦλός φησι· « Παράδοτε τὸν
 410 καθάπερ ὁ προφήτης λέγει· « Πνεύματι βιαίῳ συντρίψεις
 αὐτούς. » Καλεῖται δὲ καὶ τὸ χάρισμα τὸ πνευματικὸν
 οὕτως· « Αὐτὸ γὰρ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι
 ἡμῶν », φησί, καὶ πάλιν· « Προσεύξομαι δὲ τῷ πνεύματι,
 415 οὕτως. Καὶ γὰρ Ἡσαΐας φησὶν· « Οὐ σὺ ἦσθα ὁ μελετῶν
 τῷ πνεύματί σου τῷ σκληρῷ ἀνελεῖν αὐτούς ; » Καλεῖται
 δὲ καὶ ἡ βοήθεια ἢ παρὰ τοῦ Θεοῦ πνεῦμα· « Πνεῦμα
 γὰρ πρὸ προσώπου ἡμῶν Χριστὸς Κύριος. » Ταῦτα οὖν
 420 πάντα ἡμῖν ὁ Θεὸς ἔσται κατ' ἐκείνους καὶ ἐκ τοσούτων
 συγκείσεται.

Ἄλλὰ γὰρ ἵνα μὴ ληρώμεν, τὰ μηδὲ ἀντιλογίας δεόμενα
 παράγοντες εἰς μέσον, φέρε ἐνταῦθα τὸν πρὸς αὐτούς
 καταλύσαντες λόγον, ἐπὶ τὴν εὐχὴν τὸ πᾶν τρέψωμεν,
 ὅσῳ μειζόνως ἀσεβοῦσι, τοσοῦτῳ πλέον ὑπὲρ αὐτῶν
 425 παρακαλοῦντες καὶ δεόμενοι ἀποστῆναί ποτε τῆς μανίας
 αὐτούς. Τοῦτο γὰρ ἀποδεκτὸν ἐνώπιον τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν

- a. Jér. 2, 13.
- b. I Cor. 5, 5.
- c. Ps. 47, 8.
- d. Rom. 8, 16.
- e. I Cor. 14, 15.
- f. Is. 27, 8.
- g. Lam. 4, 20.

1. Voir *supra*, p. 295, n. 1. La réduction de l'essence divine à des éléments matériels est évidemment absurde, ἀτοπος, pour Jean, particulièrement frappé par l'incompréhensibilité de Dieu.

encore : « Il est une source d'eau vive^a ». Et il ne sera pas
 seulement esprit, source et feu, mais aussi âme, vent,
 intelligence humaine, et d'autres choses bien plus absurdes
 encore¹, car il n'est pas nécessaire d'épuiser cette énumé-
 ration et d'imiter ainsi la folie de nos adversaires. Le mot
 « esprit » a, en effet, beaucoup de sens². Il désigne entre
 autres notre âme, lorsque Paul dit : « Livrez un tel homme
 à Satan afin que l'esprit soit sauvé^b. » Il désigne aussi le
 vent, quand l'écrivain sacré s'exprime ainsi : « Tu les
 briseras par la violence de ton esprit^c ». Il s'applique
 également aux dons spirituels : « L'Esprit lui-même rend
 témoignage à notre esprit^d », et ailleurs : « Je prierai avec
 l'esprit, et je prierai aussi avec l'intelligence^e ». Il s'appli-
 que aussi à la colère, puisque Isaïe dit : « N'était-ce pas
 toi qui songeais, dans ton esprit inexorable, à les anéantir^f » ?
 Enfin le secours envoyé par Dieu est aussi appelé esprit :
 « L'esprit qui est devant notre face, le Christ Seigneur^g ».
 Donc, si nous en croyons ces gens-là, Dieu sera pour nous
 tout cela à la fois et sera composé de tous ces éléments³.

Mais trêve de sonnettes ! Au lieu de nous occuper d'argu-
 ments qui ne méritent même pas d'être réfutés, arrêtons
 ici notre discussion et tournons-nous entièrement vers la
 prière⁴. Plus nos adversaires sont impies, plus nous devons
 prier et intercéder pour eux afin qu'ils renoncent un jour
 à leur folie. Ainsi notre conduite sera agréable à Dieu

2. On sait qu'en grec, comme en hébreu et en latin, un même mot, dont le sens premier est *souffle*, désigne à la fois le vent, l'âme, souffle de vie, et l'Esprit divin qui « souffle où il veut », Jn 3, 8.

3. Parmi les notions qui peuvent donner une idée approximative de la divinité, Jean choisit celle de πνεῦμα, susceptible de recouvrir une réalité matérielle, le souffle, le vent, mais aussi une réalité spirituelle, l'esprit. Il conclut, après l'analyse de cette notion, à la difficulté d'exprimer Dieu par des mots humains. C'est une opposition toujours sous-jacente à la théorie d'Eunome qui prétend connaître Dieu rien qu'en le nommant ἀγέννητος.

4. Après avoir suivi Eunome dans les méandres de son argumentation, Jean paraît lassé de cette « technologie » et de ces « bavardages ». Il renonce à la réfutation, ἀντιλογία, et se tourne vers ce qui offre pour ses auditeurs un intérêt spirituel immédiat : la prière, l'humilité, l'aveu des fautes, la confiance en Dieu.

Θεοῦ. «... ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔλθειν ».

Μὴ τοίνυν διαλείπωμεν τὰς ὑπὲρ αὐτῶν ἱκετηρίας
 430 ποιούμενοι. Μέγα γὰρ ὄπλον εὐχή, θησαυρὸς ἀνελλιπής,
 πλοῦτος μηδέποτε δαπανώμενος, λιμὴν ἀκύμαντος, γαλήνης
 ὑπόθεσις καὶ μυρίων ἀγαθῶν ρίζα καὶ πηγὴ καὶ μήτηρ
 ἐστὶν ἡ εὐχὴ καὶ αὐτῆς τῆς βασιλείας δυνατωτέρα. Πολλάκις
 οὖν αὐτοῦ τοῦ τὸ διάδημα περικειμένου πυρέττοντος καὶ
 435 ἐπὶ τῆς κλίνης κειμένου καὶ φλεγομένου, παρεστήκασιν
 ἰατροί, δορυφόροι, θεράποντες, στρατηγοί, καὶ οὔτε ἰατρῶν
 τέχνη, οὔτε παρουσία φίλων, οὐκ οἰκετῶν διακονία, οὐ
 φαρμάκων δαψίλεια, οὐ πολυτέλεια παρασκευῆς, οὐ
 χρημάτων περιουσία, οὐκ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων
 440 ἰσχύει παραμυθῆσθαι τὴν ἐπικειμένην ἀρρωστίαν· ἐὰν
 δέ τις παρησίαν ἔχων πρὸς τὸν Θεὸν εἰσέλθῃ καὶ τοῦ
 σώματος ἄψῃται μόνον καὶ καθαρὰν ὑπὲρ αὐτοῦ ποιήσῃ
 τὴν εὐχὴν, ἅπασαν τὴν ἀρρωστίαν ἐφυγάδευσε· καὶ ὅπερ
 οὐκ ἴσχυσεν ὁ πλοῦτος καὶ τὸ τῶν διακονουμένων πλήθος
 445 καὶ ἡ τῆς ἐμπειρίας ἐπιστήμη καὶ ὁ τῆς βασιλείας ὄγκος,
 τοῦτο ἴσχυσεν ἐνὸς πένητος πολλάκις καὶ πτωχεύοντος
 εὐχῆ.

Εὐχὴν δὲ λέγω, οὐ τὴν ψιλὴν ταύτην καὶ ῥαθυμίας
 γέμουσαν, ἀλλὰ τὴν μετ' ἐκτενείας γινομένην, μετὰ
 450 ὀδυνωμένης ψυχῆς, μετὰ συντετριμμένης διανοίας. Αὕτη
 γὰρ ἐστὶν ἡ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνουσα καὶ, καθάπερ
 τὰ ὕδατα, ἕως μὲν ἂν ἐπὶ ἰσοπέδου φέρηται χωρίου καὶ
 πολλῆς ἀπολαύῃ τῆς εὐρυχωρίας, οὐκ ἀνίσταται πρὸς
 ὕψος, ἐπειδὴν δὲ αὐτὰ χεῖρες ὀχετηγῶν κάτωθεν περι-
 455 σφίγγασαι θλίψωσι στενοχωρούμενα, βέλους παντὸς ὀξύτερον

429 διαλείπωμεν τοίνυν ~ Duc e cod. Paris. 777 || 440 ἂν CE
 X || 444 τῶν διακονουμένων τὸ πλήθος ~ G || 450 συντετριμμένης :
 συντεταμμένης E DG VX || διανοίας : καρδίας A.

a. I Tim. 2, 4.

notre Sauveur, « qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ».

Éloge de la prière Ne cessons donc jamais nos supplications en faveur de ces malheureux. Car c'est une arme puissante que la prière, un trésor indéfectible, une richesse intarissable, un port à l'abri des tempêtes, un réservoir de calme ; la prière est la racine, la source et la mère de milliers de biens et elle a plus de force que la royauté elle-même. Plusieurs fois on a vu celui-là même qui porte le diadème abattu par la fièvre et couché tout brûlant sur son lit ; autour de lui se pressent médecins, gardes, serviteurs, généraux, mais ni l'art des médecins, ni la présence des amis, ni l'activité des domestiques, ni la diversité des remèdes, ni la magnificence du cadre, ni l'abondance des richesses, ni aucun autre moyen humain ne parvient à adoucir la violence du mal. Mais, que survienne un homme qui sait parler à Dieu, qu'il touche seulement ce corps étendu et fasse pour lui une vraie prière, il met en fuite toute la maladie¹. Ce que n'avait pu ni la richesse, ni la multitude des serviteurs, ni la science des hommes de l'art, ni l'appareil de la royauté, la prière d'un seul homme, souvent pauvre et indigent, l'obtient.

Mais la prière dont je parle, ce n'est pas une prière médiocre et pleine de négligence, c'est une prière faite avec ardeur dans l'affliction de l'âme et la contention de l'esprit². Voilà la prière qui monte jusqu'au ciel. De même que l'eau, lorsqu'elle coule en terrain plat et jouit d'un vaste espace pour se répandre, ne s'élève pas dans les airs, mais que, si la main des ouvriers l'oblige, en la resserrant d'en bas, à passer dans un étroit tuyau, elle jaillit vers le ciel, plus

1. L'imposition des mains est un geste par lequel le Christ guérit les malades : *Lc* 3, 18 ; *Mc* 5, 28. A son exemple, les apôtres imposent les mains : *Act.* 5, 12 ; 28, 8.

2. Plusieurs manuscrits, parmi les plus anciens, donnent *συντεταμμένης* et c'est la leçon choisie par Montfaucon. Cependant nous avons préféré la variante *συντετριμμένης*, qui nous a paru plus conforme à l'esprit de la tradition biblique.

πρὸς τὸ ὕψος ἐξακοντίζεται, οὕτω δὴ καὶ ἡ ἀνθρωπίνη
διάνοια, ἕως μὲν ἂν ἀδείας ἀπολαύῃ πολλῆς, διαχεῖται
καὶ διαρρεῖ, ἐπειδὴν δὲ πραγμάτων περίστασις κάτωθεν
αὐτὴν στενοχωρήσῃ, ἀποθλιβομένη καλῶς, καθαρὰς καὶ
460 εὐτόνους πρὸς τὸ ὕψος ἀναπέμπει τὰς εὐχάς.

Καὶ ἵνα μάθῃς ὅτι μάλιστα ἐκεῖναι ἐπακούεσθαι
δύναιντ' ἂν αἱ μετὰ θλίψεως γινόμεναι, ἄκουσον τί φησιν ὁ
προφήτης· « Πρὸς Κύριον ἐν τῷ θλίβεσθαί με ἐκέκραξα
καὶ εἰσήκουσέ μου. » Διαθερμάνωμεν τοίνυν τὸ συνειδός,
465 θλίψωμεν τὴν ψυχὴν τῇ μνήμῃ τῶν ἀμαρτημάτων, θλίψωμεν,
οὐχ ἵνα στενοχωρήσωμεν, ἀλλ' ἵνα ἀκουσθῆναι παρα-
σκευάσωμεν, ἵνα νήφειν ποιήσωμεν καὶ ἐγρηγορέναι καὶ
αὐτῶν ἄπτεσθαι τῶν οὐρανῶν. Οὐδὲν οὕτω φυγαδεύει
ῥαθυμίαν καὶ ὀλιγωρίαν ὡς ὀδύνη καὶ θλίψις πανταχόθεν
470 συνάγουσα τὴν διάνοιαν καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα.
Ὁ θλιβόμενος οὕτω καὶ εὐχόμενος πολλὴν μετὰ τὴν εὐχὴν
εἰς τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ τὴν ἡδονὴν εἰσοικίσει δύναται.
Καὶ καθάπερ νεφῶν συνδρομὴ παρὰ μὲν τὴν ἀρχὴν ζοφερόν
ποιεῖ τὸν ἀέρα, ἐπειδὴν δὲ ἐπαλλήλους ἀφῆ τὰς νιφάδας,
475 ἀποθεμένη τὸν ὑετὸν ἅπαντα, γαληνὸν καὶ φαιδρὸν
ἐργάζεται τὸν ἀέρα, οὕτω δὴ καὶ ἀθυμία ἕως μὲν ἂν ἔνδον
συστρέφῃται, σκοτοῖ τὸν ἡμέτερον λογισμόν, ἐπειδὴν
δὲ διὰ τῶν τῆς εὐχῆς ῥημάτων καὶ τῶν μετ' ἐκείνων
δακρῶν κενωθῆ καὶ εἰς τὸ ἔξω διαπνεύσῃ, πολλὴν ἐντίθησι
480 τῇ ψυχῇ τὴν φαιδρότητα, τῆς ἀντιλήψεως τοῦ Θεοῦ
καθάπερ τινὸς ἀκτίνος εἰς τὴν διάνοιαν ἀφεθείσης τοῦ
εὐχομένου.

Ἄλλὰ τίς ὁ ψυχρὸς τῶν πολλῶν λόγος ; Ἀπαρρησιαστός
εἰμι, φησίν, αἰσχύνῃς γέμω, οὐδὲ ἀνοίξαι τὸ στόμα

457 ἂν om. CE X || 472 δυνήσεται E DG OV || 474 ἀφῆ : ἐπαφῆ
Duc e cod. Paris. gr. 777 || 478 τῶν μετ' ἐκείνων : τούτων μετὰ
D || 479 διαπνεύσῃ : διαψεύσθη G O διαπνεύσθη E V.

rapide qu'une flèche, de même l'esprit humain, lorsqu'il
jouit d'une pleine tranquillité, se relâche et se disperse,
tandis que, si la pression des circonstances le met à l'étroit
à son niveau inférieur, alors, convenablement comprimé,
il envoie vers le ciel de vraies et vigoureuses prières¹.

Et pour que tu saches bien que les prières ont le plus de
chances d'être exaucées lorsqu'elles sont proférées dans
l'angoisse, écoute ce que dit l'écrivain sacré : « J'ai crié
vers le Seigneur quand j'étais dans l'angoisse, et il m'a
écouté^a. » Ranimons donc l'ardeur de notre conscience,
affligeons notre âme par le souvenir de nos péchés, affli-
geons-la, non pas pour la tourmenter, mais pour la mettre
en disposition d'être exaucée, pour la rendre sobre et
vigilante et ainsi lui permettre d'atteindre jusqu'aux cieux.
Rien n'est aussi propre à chasser la paresse et la négligence
que la douleur et l'angoisse, qui rassemblent l'esprit de
toute part et le font rentrer en lui-même. Celui qui prie ainsi
dans l'angoisse pourra, après la prière, goûter dans son âme
une grande joie. De même que les nuées, qui, en s'amon-
celant, commencent par obscurcir l'air, puis, une fois
qu'elles ont émis d'abondantes nappes d'eau et ont déversé
toute la pluie qu'elles contenaient, rendent l'atmosphère
sereine et lumineuse, de même la détresse, tant qu'elle
s'amasse dans notre cœur, plonge nos pensées dans les
ténèbres, mais lorsque, grâce aux paroles de la prière et
aux larmes qui les accompagnent, elle s'est vidée en
s'exhalant au dehors, elle apporte à l'âme une grande
lumière, l'influence de Dieu se répandant alors comme un
rayon de soleil dans l'âme de celui qui prie.

Mais quel est le froid langage de tant de gens? Je manque
d'assurance², dit-on, je suis plein de confusion et ne puis

a. Ps. 119, 1.

1. Il est intéressant de constater que, dès cette époque, Jean
aime à souligner la valeur spirituelle de l'épreuve qui garde l'âme
attentive et tend son énergie. A la fin de sa vie, il reprend inlassable-
ment ce thème dans la *Lettre d'exil* (SC 79), et dans les *Lettres à
Olympias* (SC 13 bis).

2. L'adjectif ἀπαρρησιαστος, formé sur παρρησία, évoque, par sa
formation même, le manque de confiance, le manque de courage.

485 δύναμαι. Σατανική αὐτὴ ἢ εὐλάβεια, ῥαθυμίας ταῦτα τὰ
προκαλύμματα· ἀποκλείσαι γάρ σοι τὰς θύρας τῆς πρὸς
τὸν Θεὸν προσόδου βούλεται ὁ διάβολος. Ἀπαρρησίαστος
εἶ; Μεγάλη παρρησία, μέγα τοῦτο αὐτὸ ὄφελος τὸ
νομίζεις ἀπαρρησίαστον εἶναι, ὡσπερ οὖν αἰσχύνῃ καὶ
490 κατὰκρισις ἐσχάτη τὸ νομίζεις παρρησίαν ἔχειν. Κἂν
γὰρ πολλὰ ἔχῃς κατορθώματα καὶ μηδὲν ἑαυτῷ σύνοιδας
πονηρόν, νομίζεις δὲ παρρησίαν ἔχειν, πάσης ἐξέπεσες
τῆς εὐχῆς· κἂν μυρία φέρῃς ἀμαρτημάτων φορτία ἐπὶ
τοῦ συνειδότης, καὶ μόνον τοῦτο πείσης σαυτὸν ὅτι
495 πάντων ἔσχατος εἶ, πολλὴν ἔξεις πρὸς τὸν Θεὸν παρρησίαν.

Καίτοι τοῦτο οὔτε ταπεινοφροσύνη ἐστὶ, τὸ ὄντα ἀμαρ-
τωλὸν νομίζεις εἶναι ἀμαρτωλόν. Ταπεινοφροσύνη γάρ
ἐστὶν ὅταν τις, πολλὰ καὶ μεγάλα συνειδῶς ἑαυτῷ, μηδὲν
μέγα περὶ ἑαυτοῦ φαντάζῃται· ὅταν τις κατὰ Παῦλον ὦν
500 καὶ δυνάμενος λέγειν· « Οὐδὲν ἑμαυτῷ σύνοιδα », λέγῃ
πάλιν· « Ἄλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαιῶμαι » καὶ αὖθις·
« Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν ἀμαρτωλοὺς σῶσαι ὧν πρῶτος
εἰμι ἐγώ. » Τοῦτό ἐστι ταπεινοφροσύνη τὸ ὑψηλὸν ἀπὸ
κατορθωμάτων ταπεινοῦν ἑαυτὸν ἀπὸ διανοίας.

505 Ἄλλ' ὅμως ὁ Θεὸς διὰ τὴν ἄφατον αὐτοῦ φιλανθρωπίαν
οὐχὶ τοὺς ταπεινοφρονοῦντας μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς εὐγνω-

491 ἑαυτῷ codd. : σαυτῷ corr. Fl. || 492 νομίζεις : νομίζῃς
L X || 500 λέγῃ corr. Duc : λέγει DG om. cett. || 501 ἀλλ' —
αὖθις om. D || 505 φιλανθρωπίαν : εὐσπλαγγίαν OV.

a. I Cor. 4, 4.
b. I Tim. 1, 15.

2. Le mot εὐλάβεια, au sens classique, n'évoque guère que des notions favorables et positives : le fait d'être prudent, de se tenir sur ses gardes, mais la présence de l'adjectif σατανική oriente nettement le mot vers un sens péjoratif. L'influence diabolique s'exerce spécialement par la perversion du langage, dans le contexte de la

ouvrir la bouche. C'est là une timidité d'origine satanique, ce sont là des prétextes dont se couvre la veulerie¹, le diable voulant te fermer les portes qui donnent accès jusqu'à Dieu. Tu manques d'assurance ? C'est au contraire une grande sécurité et, en soi-même, un grand avantage de croire que l'on manque de motif d'assurance, de même que c'est une honte et une cause de condamnation de croire que l'on a toute raison d'être sûr de soi. En effet, quand bien même tu aurais accompli beaucoup de bonnes actions, et ta conscience ne te reprocherait-elle rien, si tu crois avoir toute raison d'être sûr de toi, tu perds tout le bénéfice de la prière. Par contre, même si ta conscience est chargée du fardeau de milliers de péchés, pour peu que tu sois convaincu d'être le dernier de tous les hommes, tu pourras t'adresser à Dieu en toute assurance².

La véritable humilité Toutefois ce n'est pas de l'humilité de se considérer comme un pécheur quand on l'est véritablement. L'humilité est le fait de celui qui, ayant conscience d'avoir fait beaucoup de belles actions, n'en prend nullement une haute idée de lui-même, — de celui qui, tout en étant semblable à Paul et pouvant dire avec lui : « Ma conscience ne me reproche rien », ajoute aussitôt : « Mais je ne suis pas justifié pour autant³ », ou encore : « Le Christ Jésus est venu sauver les pécheurs, dont je suis le premier⁴. » Voilà en quoi consiste l'humilité : alors que l'on est grand en œuvres, à s'abaisser soi-même en esprit⁵.

Cependant Dieu, dans son ineffable amour des hommes, n'accueille et ne reçoit pas seulement ceux qui s'humilient,

controverse eunomienne. L'eὐλάβεια, la prudence, se transforme donc en fausse prudence sous l'impulsion du démon qui inspire la facilité, la fuite des responsabilités et donc la lâcheté.

2. Tout ce passage complète l'étude de la παρρησία déjà esquissée homélie IV, li. 40, cf. p. 231, note 4.

3. On complètera cette définition de l'humilité par une autre que Jean donne *In Philipp. hom.*, VI, 2, PG 62, 236 D : Τί οὖν ἐστὶ ταπεινοφροσύνη ; τὸ ταπεινὰ φρονεῖν· ταπεινὰ δὲ φρονεῖ οὐχ ὁ ἀπὸ ἀνάγκης ταπεινός, ἀλλ' ὁ ἑαυτὸν ταπεινῶν.

μόνως τὰ ἀμαρτήματα αὐτῶν λέγοντας προσίεται καὶ
 δέχεται καὶ γίνεται ἴλεως καὶ εὐμενῆς τοῖς οὕτω διακει-
 μένοις. Καὶ ἵνα μάθῃς ὅσον ἐστὶν ἀγαθὸν μηδὲν μέγα περὶ
 510 ἑαυτοῦ φαντάζεσθαι, ἄρματα δύο ποίησον τῷ λόγῳ,
 ζευξὸν δικαιοσύνην καὶ ἀπόνοιαν, καὶ ἀμαρτίαν μετὰ
 ταπεινοφροσύνης, καὶ ὄψει τὸ ζευγὸς τῆς ἀμαρτίας
 προλαμβάνον τὴν δικαιοσύνην, οὐ παρὰ τὴν οἰκείαν δύναμιν,
 ἀλλὰ παρὰ τὴν ἰσχὺν τῆς συζύγου ταπεινοφροσύνης,
 515 κάκεινο πάλιν ἐλαττούμενον, οὐ παρὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς
 δικαιοσύνης, ἀλλὰ παρὰ τὸ βᾶρος καὶ τὸν ὄγκον τῆς
 ἀπονοίας. Ὡσπερ γὰρ ἡ ταπεινοφροσύνη διὰ τὸ ὑπερβάλλον
 αὐτῆς ὕψος τῆς ἀμαρτίας νικᾷ τὴν βαρύτητα καὶ φθάνει
 πρὸς τὸν Θεὸν ἀναβῆναι, οὕτω καὶ ἡ ἀπόνοια διὰ τὸ πολὺ
 520 βᾶρος αὐτῆς καὶ τὸν ὄγκον ἰσχύει καὶ τῆς κουφοτάτης
 δικαιοσύνης περιγενέσθαι καὶ καθελκύσαι κάτω ῥαδίως
 αὐτήν.

Καὶ ὅτι τοῦτο ἐκείνου τὸ ζευγὸς ταχύτερον, ἀναμνήσθητι
 τοῦ φαρισαίου καὶ τοῦ τελώνου. Ἐζευξεν ὁ φαρισαῖος
 525 δικαιοσύνην καὶ ἀπόνοιαν, οὕτω λέγων· «Εὐχαριστῶ σοι, ὦ
 Θεός, ὅτι οὐκ εἰμι ὡς οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἄρπαγες,
 πλεονέκται, οὐδὲ ὡς οὗτος ὁ τελώνης.» Ὡ τῆς μανίας.
 Οὐκ ἐκόρσεν αὐτοῦ τὴν ἀπόνοιαν πᾶσα τῶν ἀνθρώπων
 ἡ φύσις, ἀλλὰ καὶ τῷ τελώνῃ πλησίον ἐστῶτι μετὰ πολλῆς
 530 ἐπεπήδησε τῆς ἀπονοίας. Τί οὖν ἐκεῖνος; Οὐ διεκρούσατο
 τὰ ὀνειδίη, οὐκ ἤλγησεν ἐπὶ τῇ κατηγορίᾳ, ἀλλὰ κατεδέξατο
 τὸ εἰρημένον μετ' εὐγνωμοσύνης· καὶ γέγονε τὸ τοῦ ἐχθροῦ

519 Θεὸν : οὐρανόν V || διαβῆναι CE X || οὕτω δὲ V || 529-
 530 μετὰ πολλῆς... τῆς ἀπονοίας EL D V : μετὰ πολλῆς... τῆς ἀνοίας
 A G O πολλῆ... τῇ διανοίᾳ X πολλῆ... τὴν διάνοιαν C.

a. Lc 18, 11.

1. A la notion biblique de φιλανθρωπία s'ajoute ici le couple
 ἴλεως καὶ εὐμενῆς qu'on trouve chez PLATON, appliqué à la divinité,

mais aussi ceux qui confessent généreusement leurs
 péchés, et il suffit d'être ainsi disposé pour rencontrer sa
 faveur et sa bienveillance¹. Et pour que tu saches combien
 il est bon de n'avoir pas une haute idée de soi-même,
 représente-toi par la pensée deux chars : attelle à l'un la
 vertu et l'orgueil, à l'autre le péché avec l'humilité, et tu
 verras le char traîné par le péché devancer celui de la vertu,
 non certes par sa force propre, mais par celle de l'humilité
 qui y est jointe, de même que l'autre sera vaincu non à
 cause de la faiblesse de la vertu, mais à cause de la masse
 pesante de l'orgueil. En effet, de même que l'humilité,
 grâce à son immense force d'élévation, triomphe de la
 pesanteur du péché et monte au ciel la première, de même
 l'orgueil, à cause du grand poids de sa masse, parvient à
 l'emporter même sur la légèreté de la vertu et à l'entraîner
 facilement vers le bas².

Pour te rendre compte que l'un de ces attelages est
 plus rapide que l'autre, souviens-toi du pharisien et du
 publicain³. Le pharisien attelait ensemble la vertu
 et l'orgueil lorsqu'il disait : « Je te rends grâces, ô Dieu,
 de ce que je ne suis pas comme les autres hommes, qui
 sont voleurs et rapaces, ni comme ce publicain^a. » Quelle
 folie ! Il ne suffisait pas à son orgueil de rabaisser la nature
 humaine en général, il insultait encore avec beaucoup
 d'arrogance le publicain qui était debout près de lui. Et
 que fit alors celui-ci ? Il ne repoussa pas les injures, il ne
 s'irrita pas du blâme, mais il accueillit de telles paroles
 avec longanimité⁴. Le trait lancé par son ennemi devint

Leg., 712 b : [θεὸς] ἀκούσας ἴλεως εὐμενῆς τε ἔλθοι. Jean applique à
 Dieu cette expression héritée de sa culture profane.

2. Ici encore, il s'agit d'une réminiscence de PLATON (*Phèdre*,
 246 a-248 c) qui revient à l'esprit de Jean avec la plupart des termes
 utilisés dans ce passage du *Phèdre*.

3. On saisit sur le vif l'aisance avec laquelle Jean passe du mythe
 platonicien à la parabole évangélique.

4. En étudiant les mots de la même famille : εὐγνωμόνως, li. 506,
 εὐγνωμοσύνη, li. 532, εὐγνωμονεῖν, li. 551, on constatera combien ces
 mots qui ont un sens favorable, mais assez large, sont susceptibles
 d'exprimer des nuances précises, grâce au contexte.

βέλος αὐτῷ φάρμακον καὶ ἴασις, καὶ τὸ ὄνειδος ἐγκώμιον,
καὶ ἡ κατηγορία στέφανος. Τοσοῦτόν ἐστι ταπεινοφροσύνη
535 καλόν, τοσοῦτόν ἐστι κέρδος, μὴ δάκνεσθαι ταῖς παρ'
ἐτέρων λοιδορίαις, μηδὲ ἐκθηριοῦσθαι πρὸς τὰς τῶν
πλησίον ὕβρεις. Ἔστι γάρ τι καὶ ἀπ' αὐτῶν καρπώσασθαι
μέγα καὶ γενναῖον ἀγαθόν, ὅπερ οὖν καὶ ἐπὶ τοῦ τελώνου
γέγονε. Δεξάμενος γὰρ τὰ ὄνειδη, ἀπέθετο τὰ ἀμαρτήματα,
540 καὶ εἰπὼν « Ἰλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ », κατήλθε
δεδικαιωμένος ὑπὲρ ἐκείνου.

Καὶ λόγοι περιεγένοντο ἔργων καὶ ῥήματα πράξεις
ἐνίκησαν. Ὁ μὲν γὰρ δικαιοσύνην προεβάλλετο καὶ
νηστείαν καὶ δεκάτας· οὗτος δὲ ῥήματα εἶπε ψιλὰ καὶ
545 πάντα ἀπέθετο τὰ ἀμαρτήματα. Οὐ γὰρ τῶν ῥημάτων
ἤκουσεν ὁ Θεὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν διάνοιαν, μεθ' ἧς
ταῦτα προεβάλλετο, εἶδε, καὶ τεταπεινωμένην εὐρῶν καὶ
συντετριμμένην, ἤλεψε καὶ ἐφιλανθρωπέυσατο. Ταῦτα
δὲ λέγω οὐχ ἵνα ἀμαρτάνωμεν, ἀλλ' ἵνα ταπεινοφρονῶμεν.
550 Εἰ γὰρ τελώνης ἄνθρωπος, τὸ ἔσχατον τῆς κακίας εἶδος,
οὐχὶ ταπεινοφρονήσας, ἀλλ' εὐγνωμονήσας μόνον, τὰ
ἀμαρτήματα εἰπὼν καὶ ὅπερ ἦν ὁμολογήσας, τοσαύτην
εὐνοίαν ἐπεσπάσατο παρὰ τοῦ Θεοῦ, πόσῃν οἱ μεγάλα
μὲν κατωρθωκότες ἀγαθὰ, μηδὲν δὲ μέγα περὶ ἑαυτῶν
555 νομίζοντες, ἐπισπάσσονται τὴν βοήθειαν ;

Διὰ τοῦτο παρακαλῶ καὶ δέομαι καὶ ἀντιβολῶ ἐξομολο-
γεῖσθαι τῷ Θεῷ συνεχῶς. Οὐδὲ γὰρ εἰς θεατρὸν σε ἄγω
τῶν συνδούλων τῶν σῶν, οὐδὲ ἐκκαλύψαι τοῖς ἀνθρώποις

533 φάρμακον αὐτῷ ~ OV || 551 ταπεινοφρονήσας] + μόνον
C VX || εὐγνωμονήσας : εὐγνωμόνας A D X εὐγνωμόνασι C ||
μόνον om. CE VX || μόνον] + καὶ L G O ἀλλὰ καὶ V.

a. Lc 18, 13.

pour lui remède et principe de guérison, l'injure se changea
en éloge et le blâme en couronne. Si belle et si avantageuse
est l'humilité qu'elle permet de ne pas sentir la morsure
des insultes d'autrui et de ne pas être mis en fureur par
les outrages de ceux qui nous entourent. Il est même
possible de tirer de ces attaques un grand et excellent
fruit, comme il advint dans le cas du publicain. En effet,
en acceptant les injures, il déposa le fardeau de ses péchés
et, quand il eut dit : « Aie pitié de moi qui suis un pécheur » ,
il s'en retourna justifié de préférence à l'autre.

Ainsi les mots l'avaient emporté sur les œuvres et les
paroles avaient eu plus de poids que les actions. En effet
l'un se prévalait de sa justice, de ses jeûnes et des dîmes
qu'il payait, tandis que l'autre n'eut qu'à dire de simples
mots pour être déchargé de toutes ses fautes. C'est que
Dieu n'avait pas seulement entendu ces paroles ; il avait
vu aussi l'âme de celui qui les proférait et, l'ayant trouvée
humble et contrite, il l'avait jugée digne de sa pitié et de
son amour. Si je vous dis cela, ce n'est certes pas pour que
nous péchions, mais pour que nous ayons des sentiments
d'humilité. Si un publicain, c'est-à-dire un homme de la
pire espèce, sans même s'être humilié véritablement,
mais pour avoir seulement montré ses bons sentiments
en avouant ses fautes¹ et en confessant ce qu'il était, a
attiré sur lui une telle faveur de la part de Dieu, quel
grand secours n'en tireront pas ceux qui ont fait beaucoup
de bien sans aucunement s'en enorgueillir ?

Nécessité de l'aveu des fautes

C'est pourquoi je te demande,
je te supplie et je te conjure
de confesser sans cesse tes fautes
à Dieu. Je ne veux pas t'amener pour le faire, comme sur
un théâtre, en vue de tes compagnons de misère, et je ne

1. Par ces derniers mots, que n'impose pas le texte évangélique,
Jean oriente les esprits vers le développement suivant sur la confes-
sion des péchés.

ἀναγκάζω τὰ ἀμαρτήματα· τὸ συνειδὸς ἀνάπτυσον
 560 ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτῷ δεῖξον τὰ τραύματα καὶ
 παρ' αὐτοῦ τὰ φάρμακα αἴτησον· δεῖξον τῷ μὴ ὄνειδιζοντι,
 ἀλλὰ θεραπεύοντι· κἄν γὰρ σὺ σιγήσης, οἶδεν ἐκείνος
 ἅπαντα. Εἰπέ τοίνυν, ἵνα κερδάνης· εἰπέ, ἵνα ἐνταῦθα
 565 ἀποθέμενος πάντα τὰ ἀμαρτήματα ἀπέλθῃς ἐκεῖ καθαρὸς
 καὶ ἔξω τῶν πλημμελημάτων καὶ τῆς ἀφορήτου δημοσιεύ-
 σεως ἐκείνης ἀπαλλαγῆς.

Οἱ τρεῖς παῖδες ἐν καμίνῳ διήγον καὶ τὴν ψυχὴν
 ἐπέδωκαν ὑπὲρ τῆς εἰς τὸν Δεσπότην ὁμολογίας· ἀλλ'
 ὅμως μετὰ τσαῦτα καὶ τοιαῦτα κατορθώματα λέγουσιν·
 570 « Οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἀνοῖξαι τὸ στόμα· αἰσχύνῃ καὶ ὄνειδος
 ἐγενήθημεν τοῖς δούλοις σου καὶ τοῖς σεβομένοις σε. »
 Τί οὖν ἀνοίγετε στόμα ; Ἴνα αὐτὸ τοῦτο εἴπωμεν, φησὶν,
 ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἀνοῖξαι τὸ στόμα καὶ αὐτῷ τούτῳ τὸν
 Δεσπότην ἐπισπασώμεθα.

575 Εὐχῆς δύναμις δύναμιν πυρὸς ἔσβεσε, λεόντων θυμὸν
 ἐχαλίνωσε, πολέμους ἔλυσε, μάχας ἔπαυσε, χειμῶνας
 ἀνείλε, δαίμονας ἤλασεν, οὐρανοῦ πύλας ἀνέωξε, δεσμὰ
 θανάτου διέκοψεν, ἀρρωστίας ἐφυγάδευσεν, ἐπηρείας
 ἀπεκρούσατο, πόλεις σειομένας ἔστησε, καὶ τὰς ἄνωθεν

561 αἴτησαι EL X || 563 τοίνυν om. V || 564 πάντα τὰ ἀμαρτή-
 ματα om. A DG OV || 568 ὁμολογίας : εὐνοίας V || 578 διέκοψεν :
 διέλυσεν G OV.

a. Dan. 3, 33.

1. Le problème de l'aveu des péchés au IV^e siècle dans l'Église d'Antioche se trouve soulevé ici. On pourra chercher des éléments de solution dans les articles suivants : P. MARTAIN, « Saint Jean Chrysostome et la confession », dans *Revue augustiniennne*, 6, 1907, p. 460-462 ; P. GALTIER, « Saint Jean Chrysostome et la confession », dans *Rech. Sc. rel.*, 1, 1910, p. 209-240 ; 318-350 ; A. LAGARDE, « Saint Jean Chrysostome a-t-il connu la confession ? », dans *Rev. Hist. et Litt. rel.*, 4, 1913, p. 540-591 et 5, 1914, p. 26-62.

Dans le passage de notre homélie, Jean se prononce nettement

te contrains nullement à révéler tes fautes aux hommes¹. Dévoile ta conscience en présence de Dieu, montre-lui tes blessures et implore de lui les remèdes ; adresse-toi à lui non comme à un censeur, mais comme à un médecin. D'ailleurs il ne te servirait à rien de te taire, puisqu'il sait tout. Parle donc, c'est ton avantage. Parle afin que, déposant là tous tes péchés, tu te retires ensuite pur et délivré de tes fautes, et que tu sois exempté ainsi de ce qu'un aveu public a d'intolérable.

Les trois jeunes gens étaient dans la fournaise² ; ils donnaient leur vie pour la foi dans le Seigneur, et cependant, après de si grands et de si nombreux mérites, ils disaient : « Nous ne pouvons ouvrir la bouche, nous sommes devenus un sujet de honte et d'opprobre pour tes serviteurs et tes adorateurs³. » Pourquoi donc ouvrez-vous la bouche ? — Pour dire justement ceci, est-il écrit, que nous ne pouvons ouvrir la bouche et pour nous attirer par là même la bienveillance du Seigneur.

La puissance de la prière a vaincu la puissance du feu, elle a brisé la fureur des lions, terminé des guerres, arrêté des combats, apaisé des tempêtes, chassé les démons, ouvert les portes du ciel, brisé les liens de la mort, chassé des maladies, repoussé des intrigues, raffermi des villes ébranlées, éloigné les fléaux envoyés d'en haut comme les

contre l'obligation d'un aveu fait en public : δημοσιεύσεις, τοῖς ἀνθρώποις ἐκαλύψαι ἀμαρτήματα. Mais il conseille un aveu fait devant Dieu, ἔμπροσθεν Θεοῦ, et d'autres passages de son œuvre semblent même indiquer qu'il considère comme suffisante la confession faite à Dieu dans le secret du cœur : *De beato Philog.*, 4, PG 48, 754-755 ; *Ad illumin.*, PG 49, 236 ; *In Lazarum hom.*, IV, 4, PG 48, 1012. Cependant, le rôle du prêtre est de remettre les péchés : *De sacerdot.*, III, 5-6, PG 48, 643-644. Dans tous ces textes, l'accent est mis sur la nécessité d'un repentir sincère, d'une nécessaire satisfaction. S'il est difficile d'en tirer des conclusions précises, c'est que l'enseignement de Jean est éminemment pastoral, destiné à susciter des sentiments de contrition et non à renseigner les historiens sur les modalités de la confession à cette époque.

2. Jean utilise fréquemment dans sa prédication et dans sa correspondance l'histoire des trois jeunes Hébreux, *Dan.* 3, 12-30. Voir *Lettre d'exil*, paragr. 15, SC 103, p. 130 ; *Sur la Providence de Dieu*, chap. XII, 2, SC 79, p. 256 ; *Lettres à Olympias*, VII, 2 c, SC 13 bis, p. 138, avec références à d'autres textes et X, 9 c, p. 274.

580 φερομένας πληγὰς καὶ τὰς παρὰ ἀνθρώπων ἐπιβουλὰς
καὶ πάντα ἀπλῶς ἀνεῖλεν εὐχὴ τὰ δεινὰ. Εὐχὴν δὲ λέγω
πάλιν, οὐ τὴν ἀπλῶς ἐπὶ τοῦ στόματος κειμένην, ἀλλὰ
τὴν ἐκ τοῦ βάθους τῆς διανοίας ἀνιοῦσαν. Καθάπερ γὰρ
τῶν δένδρων ὅσαπερ ἂν πρὸς τὸ βάθος παραπέμψῃ τὰς
585 ρίζας, κἂν μυρίας ἀνέμων δέξῃται προσβολὰς, οὐ διακλᾶται
οὐδὲ ἀνασπᾶται, τῶν ριζῶν μετὰ ἀκριβείας τῷ βάθει τῆς
γῆς περισφιγγομένων, οὕτω δὴ καὶ εὐχαὶ αἱ κάτωθεν ἐκ
τοῦ βάθους τῆς διανοίας ἀναπεμπόμεναι, ἐρριζωμέναι
μετὰ ἀσφαλείας πρὸς ὕψος ἀνατείνονται καὶ οὐδεμιᾶ
590 λογισμοῦ προσβολῇ παρατρέπονται. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ
προφήτης φησὶν· « Ἐκ βαθέων ἐκέκραξά σοι, Κύριε. »

Ταῦτα λέγω οὐχ ἵνα ἐπαινῆτε μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ ἐπὶ
τῶν ἔργων ἐπιδείκνυθε. Εἰ γὰρ τὸ πρὸς ἀνθρώπους
ἔξειπεῖν τὰς οἰκείας συμφορὰς καὶ τὰ κατειληφότα
595 ἐκτραγωδηῖσαι κακὰ φέρει τινὰ τοῖς ὀδυνωμένοις παραμυ-
θίαν, ὡσπερ τινὸς διαπνοῆς διὰ τοῦ λόγου γινομένης,
πολλῶ μᾶλλον, ἂν πρὸς τὸν Δεσπότην ἀνακοινῶσιν τὸν σὸν
τὰ τῆς οἰκείας ψυχῆς παθήματα, λήψῃ τινὰ ψυχαγωγίαν
καὶ παραμυθίαν πολλήν. Ἄνθρωπος μὲν γὰρ καὶ βαρύνεται
600 πολλάκις τὸν πρὸς αὐτὸν ἀποδυρόμενον καὶ θρηνοῦντα
καὶ διακρούεται καὶ ἀπωθεῖται· ὁ δὲ Θεὸς οὐχ οὕτως,
ἀλλὰ καὶ προσίεται καὶ ἐπισπᾶται, κἂν διημερεύσης
ἀνακοινούμενος αὐτῷ τὰς σὰς συμφορὰς, τότε σε μᾶλλον
φιλεῖ καὶ ἐπινεύει σου ταῖς ἱκετηρίαις.

605 Τοῦτο γοῦν αὐτὸ ἐνδεικνύμενος ὁ Χριστὸς ἔλεγε·
« Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι

584 τῶν : ἐπὶ τῶν V || 590 περιτρέπονται A || 599 βαρύνεται :
παροξύνεται C.

a. Ps. 129, 1.

1. Jean n'a pas écrit un traité *Sur la prière* comme Origène ou
Sur l'oraison dominicale, comme Grégoire de Nysse, mais la plupart

embûches dressées par les hommes, en un mot tous les
périls. Par prière, j'entends, non pas celle qui n'est que
dans la bouche, mais celle qui jaillit du fond du cœur.
En effet, de même que les arbres dont les racines s'enfoncent
profondément, même si les vents déchaînent mille assauts
contre eux, ne sont pas brisés ni arrachés, parce que leurs
racines sont fortement enserrées dans la profondeur de la
terre, de même les prières qui s'échappent du fond du
cœur, ainsi enracinées, montent vers le ciel en toute
sûreté et ne sont détournées par l'assaut d'aucune pensée¹.
C'est pourquoi l'écrivain sacré dit : « Des profondeurs
j'ai crié vers toi, Seigneur^a. »

Je ne parle pas ainsi pour que vous applaudissiez
seulement, mais pour que vous montriez votre approbation
aussi par vos actes². Si le fait de raconter à des hommes
tes malheurs personnels et de leur dépeindre avec complai-
sance les épreuves qui t'ont frappé apporte quelque soula-
gement à tes peines, comme si à travers les paroles s'exha-
lait une brise rafraîchissante, à combien plus forte raison,
si c'est à ton Seigneur que tu fais part des souffrances de
ta propre âme, trouveras-tu une consolation et un réconfort
abondants ! En effet, souvent les hommes supportent
difficilement celui qui vient se plaindre et pleurer auprès
d'eux, ils l'écartent et le repoussent ; mais Dieu, lui,
n'agit pas ainsi, au contraire il te fait approcher et t'attire
à lui, et, même si tu passes toute la journée à lui exposer
tes malheurs, il n'en sera que mieux disposé à t'aimer et à
exaucer tes supplications.

Abandon au Christ C'est là justement ce que vou-
lait montrer le Christ lorsqu'il
disait : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et

de ses homélies se terminent par une exhortation à la prière ; il en
décrit les modalités, les difficultés et il serait facile de constituer un
dossier sur ce point.

2. Cf. *De stat. hom.*, V, 7, PG 49, 79 : « Vous avez applaudi
à mes paroles ; eh bien ! exprimez aussi vos applaudissements par
des actes ». De même, dans notre texte, hom. I, li. 405-407 et
p. 187, note 4 ; hom. III, li. 475-477, et p. 225, note 8.

κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. » Καλεῖ οὖν, μὴ παρακούσωμεν·
 ἐπισπάται, μὴ ἀποπηδήσωμεν· κἂν μυρία ἁμαρτήματα
 ἔχωμεν, τότε μειζόνως προστρέχωμεν· καὶ γὰρ τοὺς τοιού-
 610 τοὺς καλεῖ· « Οὐ γὰρ ἤλθον, φησί, καλέσαι δικαίους
 ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν », καὶ ἐνταῦθα τοὺς
 πεφορτισμένους, τοὺς πεπονηκότας, τοὺς ἐκ βάρους τῶν
 ἁμαρτημάτων κεκοπιωμένους. Θεὸς γὰρ παρακλήσεως
 λέγεται καὶ Θεὸς οἰκτιρῶν· ἐπειδὴ τοῦτο ἔργον αὐτῷ
 615 διηκεές, τοὺς ὀδυνωμένους καὶ τοὺς θλιβομένους παραμυ-
 θεῖσθαι καὶ παρακαλεῖν, κἂν μυρία ἁμαρτήματα ἔχωσι.

Μόνον ἐπιδῶμεν ἑαυτοὺς, μόνον προσδράμωμεν αὐτῷ,
 καὶ μὴ ἀποστῶμεν καὶ διὰ τῆς πείρας αὐτῆς εἰσόμεθα
 τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν, καὶ οὐδὲν ἡμᾶς τῶν ὄντων
 620 λυπήσαι δυνήσεται, ἐὰν ἔχωμεν ἐκτενή εὐχὴν καὶ διηκρι-
 βωμένην· ὅπερ γὰρ ἂν ἐπέλθῃ, ῥαδίως διὰ ταύτης ἀπο-
 κρουσόμεθα.

Καὶ τί θαυμαστὸν εἰ περιστάσεις ἀνθρωπίνας λύειν
 οἶδεν εὐχῆς δύναμις, ὅπου γε καὶ ἁμαρτημάτων φύσιν
 625 σβέννυσι καὶ ἀφανίζει ῥαδίως ; "Ἰν' οὖν καὶ μετ' εὐκολίας
 τὸν παρόντα διανύσωμεν βίον καὶ, ὅσα προσετριψάμεθα
 ἁμαρτήματα, ταῦτα ἀποθώμεθα, καὶ μετὰ παρρησίας
 στῶμεν ἐπὶ τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, τοῦτο διηκεῶς
 κατασκευάζωμεν ἑαυτοῖς τὸ φάρμακον, ἀπὸ δακρύων
 630 καὶ σπουδῆς καὶ προσεδρίας καὶ καρτερίας συντιθέντες
 αὐτό· οὕτω γὰρ καὶ διηκεοὺς ἀπολαυσόμεθα τῆς ὑγείας,
 καὶ τῶν μελλόντων ἐπιτευξόμεθα ἀγαθῶν ὧν γένοιτο
 πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν, χάριτι καὶ φιλανθρωπία τοῦ
 Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ δόξα,
 635 σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας
 τῶν αἰῶνων. Ἀμήν.

612 πεπονηκότας om. G || 613 κεκοπιωμένους] + λέγει Duc e cod.
 Paris. gr. 777 || γὰρ om. CE DG V || 614 καὶ om. AC D X ||

qui portez de lourds fardeaux, et moi, je vous soula-
 gerai^a. » Ainsi il nous appelle, ne passons pas sans l'en-
 tendre ; il nous attire à lui, ne nous échappons pas ; si
 nos péchés sont innombrables, mettons d'autant plus
 d'empressement à courir vers lui, car ce sont les gens de
 cette sorte qu'il appelle, puisqu'il dit : « Je ne suis pas
 venu appeler les justes, mais les pécheurs, pour qu'ils se
 repentent^b. » Il désigne ainsi ceux qui portent de lourds
 fardeaux, ceux qui sont dans la peine, ceux qui sont
 accablés du poids de leurs péchés. On l'appelle le Dieu
 de la consolation, le Dieu des miséricordes^c, parce qu'il a
 pour occupation continuelle de consoler, d'encourager les
 malheureux et les affligés, même s'ils ont commis des
 milliers de péchés.

Contentons-nous donc de nous abandonner, de courir à
 lui et de ne pas le quitter. Nous apprendrons alors par
 expérience la vérité de ces paroles et rien de ce qui existe
 ne pourra nous faire souffrir, si seulement notre prière
 est fervente et parfaite, car, grâce à elle, tout ce qui peut
 survenir sera facilement écarté.

Et pourquoi s'étonner que la puissance de la prière
 soit capable de réduire les vicissitudes humaines, quand
 on voit qu'elle détruit et fait disparaître facilement la
 malice du péché ? Afin donc de traverser avec bonheur
 la vie présente et de nous défaire des péchés dont nous nous
 sommes souillés, pour nous présenter avec confiance au
 tribunal du Christ, ménageons-nous continuellement ce
 remède, qui est à base de larmes, de ferveur, de persévé-
 rance et de force d'âme : ainsi nous jouirons d'une santé
 continuelle et nous obtiendrons les biens à venir. Puis-
 siez-vous tous les obtenir, par la grâce et l'amour de
 notre Seigneur Jésus-Christ, avec qui gloire soit au Père,
 ainsi qu'au Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans
 les siècles des siècles. Amen.

Θεός : Κύριος O || 634 μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ δόξα σὺν ACEL OX : ᾧ ἢ
 δόξα ἅμα DG || 635 σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι om. V.

a. Matth. 11, 28.

b. Matth. 9, 13.

c. Cf. II Cor. 1, 3.

INDEX SCRIPTURAIRE

Les chiffres de droite renvoient aux pages.

<p>Genèse 18, 27</p> <p>Exode 3, 14 4, 8-9 33, 20</p> <p>Deutéronome 4, 35 6, 4 13</p> <p>III Rois 22, 19</p> <p>Job 4, 19 9, 6</p> <p>Psaumes 8, 2-3 5-6 13, 1 44, 7-8 47, 8 50, 8 82, 19 108, 32 113, 3-4 119, 1 129, 1 134, 6 138, 6 8 14 146, 5</p> <p>Proverbes 10, 7</p>	<p>158</p> <p>253 110 245</p> <p>290 282 282</p> <p>242</p> <p>170 158</p> <p>108 292 304 286 306 120 282 158 158 311 320 166 116, 118, 120 118 116 120, 282</p> <p>194</p>	<p>Ecclésiaste 12, 13</p> <p>Sagesse de Sirach 27, 25</p> <p>Isaïe 6, 1 1-2 3 7, 14 9, 5 27, 8 40, 13 15 22 23 44, 27 45, 5 21 *51, 10 53, 8</p> <p>Jérémie 2, 13</p> <p>Lamentations 4, 20</p> <p>Baruch 3, 36 37-38</p> <p>Ézéchiel 1, 3 4-28 28 3, 12</p>	<p>102</p> <p>190</p> <p>242 200 128 284 284 306 290 162 160, 162 160 158 290 290 158 120</p> <p>306</p> <p>306</p> <p>284 284</p> <p>210 213 213, 234 128</p> <p>325</p>
---	---	---	---

Daniel		Actes	
3, 33	318	6, 4	218
7, 9	242	12, 5	220
10, 4	210	*15, 1-31	146
5-8	206	Romains	
11	206	4, 19-21	168
12	206	6, 9	178
16-17	208	8, 16	306
Osée		9, 4-5	196
12, 11	244	5	285
Amos		20	166
9, 1	242	20-21	168
Jonas		Romains	
4, 10-11	222	11, 33	122
Malachie		34	290
1, 6	172	12, 18	134
Matthieu		I Corinthiens	
*1, 23	284	2, 9	124
5, 29	132	11	276, 292
9, 13	323	3, 1-2	298
11, 27	298	*6	188
23	323	4, 4	312
22, 42-44	286	10	146
Luc		5, 5	306
1, 13	150	8, 1-4	288
*1, 13	150	2	180
1, 20	152	5-6	288
2, 14	128	6	276
10, 22	292	9, 20	185
13, 11	314	13, 3	100
13	316	8	100
Jean		9	120
1, 1	286	9-12	298
18	242, 245, 272	11	108
29	150	13	100
4, 24	304	14, 15	306
5, 23	196	15, 33	185
6, 46	274, 292, 296	II Corinthiens	
8, 49	134	*1, 3	323
10, 15	296	10-11	220
13, 35	98	6, 17	185
18, 23	134	9, 15	124
		12, 4	298
		Galates	
		1, 3-5	194

Éphésiens		I Timothée	
1, 20-21	300	1, 15	312
21	236	17	194
3, 5-7	238	2, 4	308
8	238	6, 15-16	192
9-10	240	II Timothée	
5, 5	285	1, 10	285
6, 12	241	2, 24	132
Philippiens		4, 7-8	174
2, 12	94	Hébreux	
*12	262	1, 7-8	286
3, 2	176	11, 6	304
3, 8-9	176	38	165
10	174	12, 12	261
13	178	29	304
15	262		
4, 1	132		
5	124		
7			

INDEX DES NOMS PROPRES

Les chiffres romains renvoient à l'homélie; les chiffres arabes à la ligne de cette homélie.

NOMS DE PERSONNES

'Αβραάμ II, 314.	'Ιώβ II, 340 ; IV, 462 ; 482 ; 494.
'Αδάμ I, 183.	'Ιωνάς III, 420.
'Ανόμοιοι, II, 1, 18, 141 ; III, 10, 18.	Μιχαίας IV, 176.
'Απολλώς III, 22.	Μωϋσής I, 143 ; II, 43 ; IV, 197 ; 208 ; 304.
Γαβριήλ III, 319.	Ναβουχοδονόσορ IV, 47.
Δανιήλ III, 199 ; 205 ; 257 ; 265 ; IV, 24 ; 174.	Παῦλος I, 17 ; 55 ; 86 ; 91 ; 110 ; 125 ; 241 ; 279 ; 302 ; 354 ; 380 ; II, 64 ; 275 ; 296 ; 313 ; 354 ; 371 ; 381 ; 397 ; 434 ; 452 ; 514 ; III, 21 ; 82 ; 119 ; 140 ; 334 ; 398 ; 407 ; IV, 71 ; 105 ; 163 ; 398 ; 427 ; V, 62 ; 71 ; 105 ; 160 ; 182 ; 187 ; 315 ; 340 ; 387 ; 408 ; 499.
Δαυίδ I, 238 ; V, 182.	Πέτρος III, 412 ; 415.
Ζαχαρίας II, 81 ; 83.	Σαβέλλιος V, 117.
'Ησαίας I, 235 ; 239 ; II, 222 ; III, 148 ; 149 ; IV, 163 ; 173 ; V, 415.	
'Ιεζεκιήλ IV, 163.	
'Ιησοῦς V, 213.	
'Ιωάννης II, 97 ; IV, 165 ; 171 ; 180 ; 192 ; 211 ; V, 166.	

NOMS DE LIEUX ET DE PEUPLES

Βιθνοί II, 259.	'Ιταλία II, 261.
Βρεττανικαί (Νῆσοι) II, 262.	Καππάδοκες II, 259.
Γαλάται III, 92.	Κίλικες II, 258.
'Ελλάς II, 260.	Κορίνθιοι II, 384 ; V, 62 ; 320 ; 324.
'Ελλην V, 194 ; 359.	Μακεδονία II, 260.
Εὔξεινος Πόντος II, 259.	Πέρσαι II, 263 ; 410.
Θράκη II, 260.	Σαυρομάται II, 262.
'Ινδοί II, 263.	Σύροι II, 258.
'Ιουδαία II, 40.	Τίγρις III, 280.
'Ιουδαῖοι (οἱ) I, 143 ; 255 ; II, 11 ; 31 ; V, 175 ; 222 ; 302.	Φιλιππήσιοι II, 382.
	Χοβάρ III, 280.

INDEX DES MOTS GRECS

On trouvera dans cet index le relevé complet des noms et des verbes, celui des adjectifs et de quelques adverbes particulièrement intéressants.

- ἄβατος, IV, 157, 380.
 ἀγαθός, V, 509, 538. — ἀγαθά
 (τὰ) I, 36, 55, 65, 383 ;
 III, 487 ; V, 432, 554, 632.
 ἀγάλλομαι, II, 64.
 ἀγανακτέω, II, 2, 61, 128,
 141, 299.
 ἀγαπάω, I, 274 ; II, 388 ; III,
 461.
 ἀγάπη, I, 32, 51, 68, 69 ; III,
 355, 389 ; IV, 6 ; V, 30.
 ἀγαπητός, I, 18 ; II, 504 ; III,
 451 ; IV, 164, 469.
 ἄγγελος, I, 247, 306, 308, 392 ;
 II, 89, 127, 128, 188, 207,
 271, 273, 276, 277, 278 ;
 III, 56, 135, 136, 141, 143,
 195, 201, 224, 238, 242, 256,
 264, 314, 315, 320, 452,
 457, IV, 21, 33, 37, 39, 41,
 51, 99 ; V, 44, 251, 257,
 259, 264.
 ἀγέννητος, V, 100, 106, 352.
 ἄγιος, III, 176, 199 ; IV, 164,
 311 ; V, 53, 68, 72. — ἄγια
 (τὰ), II, 84.
 ἀγνοέω, I, 162, 192, 292, 294,
 295, 299, 300 ; II, 480 ; V,
 335, 350, 355, 371, 372, 380,
 392, 393.
 ἄγνοια, II, 457.
 ἀγνώμων, I, 386, 419 ; III, 51.
 ἀγνωσία, I, 169.
 ἄγονος, II, 112.
 ἀγορά, III, 446.
 ἀγριαίνω, I, 351.
 ἄγριος, III, 10, 17, 20.
 ἀγρυπνέω, IV, 317.
 ἀγρυπνον (τὸ), III, 327.
 ἄγω, I, 200 ; II, 428, 475 ;
 III, 114 ; IV, 87, 161, 353 ;
 V, 285, 557.
 ἀγών, I, 342, 409 ; II, 12, 20,
 30.
 ἀγωνία, I, 24 ; III, 232 ; IV,
 29, 34.
 ἄδεια, III, 195, 285, 333 ;
 IV, 359 ; V, 457.
 ἀδελφός, I, 357, 358 ; II, 15 ;
 III, 387, 469, 483 ; IV, 351,
 354, 369, 385.
 ἄδηλος, IV, 110. — ἄδηλα (τὰ),
 I, 226.
 ἀδιαφύρω, V, 135.
 ἀδικέω, I, 375.
 ἀδρανής, II, 171.
 ἀδυνατέω, III, 131, 172.
 ἀδύνατος, I, 263 ; III, 384 ;
 V, 369.
 ἄδυτα (τὰ), II, 84.
 ἀεί, II, 14 ; V, 54.
 ἀηδία, IV, 461.
 ἀήρ, II, 483 ; V, 262, 474, 476.
 ἀθάνατος, II, 445.
 ἀθέατος, II, 147 ; III, 56, 74,
 267.
 ἀθετέω, V, 227.
 ἀθέτησις, V, 59.
 ἀβλητής, II, 27 ; IV, 486.
 ἄθλιος, II, 166.
 ἀθρόως, V, 4.
 ἀθυμία, IV, 437 ; V, 476.
 ἀθύρωτος, IV, 359.
 αἰδέομαι, III, 257, 444.
 αἰδώς, I, 159. — αἰδίων (τὸ),
 IV, 303, 305.
 αἰδώς, IV, 307.
 αἶμα, II, 169 ; III, 463.

αἰνύγμα, I, 150.
 αἰνύττωμαι, III, 179 ; IV, 227 ; V, 354.
 αἴρεσις, III, 11, 13, 21.
 αἰρετικός, I, 278 ; III, 117 ; IV, 97.
 αἰσθάνομαι, IV, 27.
 αἰσθητήρια (τά), III, 234 ; V, 9.
 αἰσχύρος, IV, 484.
 αἰσχύνη, V, 484, 489.
 αἰσχύνομαι, I, 146.
 αἰτώ, II, 94 ; V, 561.
 αἰτία, II, 77 ; IV, 65 ; V, 245.
 αἰτιος, V, 220. — αἰτιον (τό), II, 37.
 αἰώνιος, IV, 498.
 ἀνάθεκτος, I, 33.
 ἄκαιρος, III, 23 ; IV, 19.
 ἀκαίρως, II, 71, 416.
 ἄκανθα, III, 16.
 ἄκαρπος, III, 2.
 ἀκατάληπτος, I, 216, 229, 231, 261, 266, 276, 283 ; II, 147 ; III, 54, 61, 66, 71, 123, 124, 125, 126, 129, 135, 182, 187 ; IV, 1, 62, 65, 66, 67, 309 ; V, 28.
 ἀκατανόητος, III, 57.
 ἀκέραιος, IV, 232.
 ἀκοή, V, 9.
 ἀκολουθία, II, 93, 113, 117, 413, 440 ; III, 77, 85, 110 ; V, 34.
 ἀκονάω, III, 51.
 ἀκοντίζω, III, 44, 47.
 ἀκούω, I, 102, 112, 116, 135, 145, 154, 155, 198, 219, 285, 308, 341, 348 ; II, 37, 56, 96, 141, 183, 193, 292, 313, 374, 382, 479 ; III, 92, 102, 111, 148, 190, 256, 277, 284, 373, 378, 381, 408, 418 ; IV, 127, 132, 138, 212, 213, 220, 221, 223, 271, 275, 398 ; V, 49, 61, 137, 153, 181, 223, 230, 251, 301, 308, 326, 386, 462, 466, 546.
 ἀκραφηνής, III, 161 ; IV, 184, 232.

ἀκρατος, III, 161, 306.
 ἀκρίβεια, I, 196, 299 ; II, 487 ; III, 74, 118, 263, 359, 371, 400, 482 ; IV, 35, 222, 297, 312, 431, 442 ; V, 72, 244, 247, 257, 266, 310, 586.
 ἀκριβής, II, 471 ; IV, 95, 113, 182, 189, 230, 287 ; V, 91, 288, 296, 303.
 ἀκριβῶς, I, 340 ; IV, 237, 285 ; V, 293, 305, 306.
 ἀκροάομαι, I, 337.
 ἀκρόασις, I, 410 ; II, 35 ; III, 368, 370 ; IV, 444, 451, 455, 462.
 ἀκροατής, V, 5.
 ἀκροτηριάζω, V, 274.
 ἀκρίς, III, 185 ; IV, 14 ; V, 13, 481.
 ἀκύμαντος, V, 431.
 ἀλαζονεία, III, 60, 63, 69.
 ἀλαζονεομαι, III, 74.
 ἀλγέω, V, 531.
 ἄλειμμα, III, 207.
 ἀλείφω, III, 207.
 ἀλήθεια, II, 534 ; V, 359, 619.
 ἀληθής, I, 124 ; II, 473 ; III, 196 ; IV, 396 ; V, 68, 93, 201.
 ἀλλοκομαι, III, 428. V, 197 ; ἀλλαχού, I, 64, 244 ; II, 446 ; III, 98 ; IV, 233 ; V, 311.
 ἄλλοθεν, II, 54.
 ἄλλως, I, 367 ; III, 394.
 ἄλογος, V, 271. — ἄλογα (τά), I, 5, 87.
 ἄλυσις, III, 253 ; IV, 326, 327.
 ἀλόπηξ, IV, 43.
 ἄμαρτάνω, V, 549.
 ἄμαρτημα, II, 94 ; III, 201, 445 ; V, 465, 493, 507, 539, 545, 552, 559, 564, 608, 613, 616, 627.
 ἄμαρτία, II, 18, 98 ; IV, 467, 488, V, 511, 512, 518.
 ἄμαρτωλός, III, 441 ; V, 496, 497.
 ἄμαυρόω, IV, 457.
 ἄμεινον, II, 341. — ἄμεινον (adv.), I, 88 ; IV, 25, 348.

ἀμετρία, V, 25.
 ἀμυδρός, III, 192 ; V, 364.
 ἀμυδρῶς, V, 221.
 ἀμύθητος, II, 281 ; IV, 102.
 ἀμφιβάλλω, II, 128 ; IV, 301.
 ἀναβαίνομαι, I, 275 ; II, 270, 430 ; V, 451, 519.
 ἀναβάλλω, I, 336.
 ἀναβοάω, I, 259.
 ἀναβολή, II, 29.
 ἀναγγέλλω, III, 315.
 ἀναγιγνώσκω, I, 117 ; II, 412 ; IV, 23 ; V, 201.
 ἀναγκάζω, V, 559.
 ἀναγκαῖος, V, 4, 37.
 ἀνάγκη, I, 6, 24 ; II, 117, 505 ; V, 32, 276.
 ἀνάγω, IV, 55, 268.
 ἀναδέω, IV, 495.
 ἀναίρεω, V, 33, 577, 581.
 ἀναίσθητος, I, 419 ; II, 208, 488.
 ἀναισχυντέω, IV, 302.
 ἀναισχυντία, I, 141.
 ἀναισχυντος, I, 386 ; IV, 240.
 ἀναισχύντως, I, 324.
 ἀνακεφαλαίω, IV, 83.
 ἀνακλίνω, IV, 165.
 ἀνακοινῶ, V, 597, 603.
 ἀναλίσκω, III, 225, 423.
 ἀναλλοίωτος, II, 190.
 ἀναλογίζομαι, II, 258 ; IV, 409.
 ἀναμένο, II, 150.
 ἀναμιγνυμι, II, 514, 523.
 ἀναμνησκῶ, III, 457 ; V, 523.
 ἀνάξιος, V, 127.
 ἀναπαύω, V, 18, 31.
 ἀναπειθῶ, II, 187.
 ἀναπέμπω, I, 311 ; III, 386 ; V, 460, 588.
 ἀναπτύσσω, II, 257 ; IV, 90 ; V, 559.
 ἀναρχος, I, 159 ; II, 190.
 ἀνασπάω, III, 13, 26 ; IV, 13 ; V, 586.
 ἀνάστασις, II, 424, 438, 441, 442, 450.
 ἀναστέλλω, I, 250 ; IV, 49.
 ἀνατείνω, V, 589.
 ἀναφέρω, IV, 419 ; II, 87.
 ἀναχωρέω, I, 209, 279 ; III, 379.
 ἀνδρεία, IV, 495.
 ἀνεμι, V, 583.
 ἀνεκδιήγητος, I, 269, 274, 325.
 ἀνέκφραστος, III, 53.
 ἀνελλιπής, V, 430.
 ἀνεμος, III, 5, 12 ; V, 262, 404, 409, 585.
 ἀνεξάλειπτος, I, 416.
 ἀνεξερεύνητος, I, 261, 272.
 ἀνεξιχνίαστος, I, 264, 273 ; III, 56, IV, 134.
 ἀνεπηρέαστος, II, 509.
 ἀνέρχομαι, I, 303 ; III, 434.
 ἀνέχομαι, II, 496 ; III, 85, 128 ; IV, 18, 67, 445, 481 ; V, 398.
 ἀνήμερος, III, 2, 10, 20.
 ἀνήρ, I, 98, 122, 130, 140 ; II, 81.
 ἀνθῶ, II, 214.
 ἀνθίστημι, II, 367.
 ἄνθος, I, 204 ; II, 170 ; III, 226.
 ἀνθρωπίνος, I, 47, 240, 319 ; II, 183, 298, 440 ; III, 55, 145, 184, 258, 321, 426, 460 ; IV, 19, 143, 235, 266 ; V, 252, 376, 404, 439, 456, 623.
 ἀνθρωπίνως, I, 318.
 ἄνθρωπος, I, 81, 84, 249, 252, 275, 306 ; II, 85, 89, 90, 121, 158, 167, 169, 230, 253, 270, 274, 304, 328, 337, 342, 348, 409, 411, 504, 534 ; III, 37, 134, 137, 139, 140, 142, 147, 195, 196, 258, 314, 383, 451, 455 ; IV, 1, 37, 77, 127, 193, 258, 350, 399, 404, 423 ; V, 43, 71, 321, 323, 327, 374, 523, 550, 558, 580, 593, 599.
 ἀνίπταμαι, IV, 31.
 ἀνίστημι, I, 346 ; II, 425, 426, 429, 444, 448 ; III, 238, 241 ; IV, 406 ; V, 453.
 ἀνιχνεύω, IV, 132.
 ἀνόητος, II, 175.
 ἄνοια, I, 223, 327 ; II, 168 ; V, 267.

ἀνοίγω, V, 484, 572, 573, 577.
 ἀνορθόω, IV, 393, 397.
 ἀντέχομαι, I, 355.
 ἀντιβλέπω, IV, 384.
 ἀντιβολέω, V, 556.
 ἀντιδιαστολή, V, 55, 60.
 ἀντικροῦον (τὸ), IV, 170.
 ἀντιλέγω, V, 305.
 ἀντίληψις, V, 480.
 ἀντιλογία, II, 305 ; V, 421.
 ἀντίρροπος, II, 86, 273.
 ἀνυμνέω, III, 327 ; IV, 412.
 ἄνω, I, 200, 321 ; II, 119, 143, 192, 278, 451, 474 ; III, 64, 263, 272, 321, 343, IV, 144, 296 ; V, 225, 236.
 ἄνωθεν, I, 46, 48 ; II, 37 ; IV, 11 ; V, 201, 579.
 ἀξία, I, 57 ; III, 38.
 ἀξιοπιστος, IV, 207, 298.
 ἄξιος, II, 113, 115, 187, 248, 274, 277, 373 ; III, 73, 367, 435 ; IV, 369 ; V, 348.
 ἀξίωμα, I, 400.
 ἀόρατος, II, 487 ; III, 54, 58.
 ἀπαγορεύω, IV, 400.
 ἀπάγω, II, 517 ; IV, 444, 462 ; V, 24.
 ἀπατέω, II, 78 ; V, 385.
 ἀπαλλάττω, II, 31, 140, 362, 427, 535, III, 441 ; IV, 3, 29, 34, 39 ; V, 223, 229, 566.
 ἀπαλός, II, 499.
 ἀπάνθρωπος, IV, 356.
 ἀπαντάω, I, 10 ; II, 26.
 ἀπαραίτητος, III, 447.
 ἀπαραλλάκτος, IV, 274 ; V, 111.
 ἀπαρემπόδιστος, IV, 434.
 ἀπαριθμέομαι, II, 28.
 ἀπαρρησίαςτος, V, 483, 487, 489.
 ἀπαρτίζω, I, 54 ; II, 472 ; V, 29, 307, 364.
 ἀπατάω, III, 382.
 ἄπειμι, I, 3, 23, 31, 54 ; IV, 485.
 ἄπειρος, I, 205, 207, 257 ; II, 264, 280 ; IV, 102.
 ἀπελαύνω, I, 22, 42 ; II, 48, 69.
 ἀπερίγραφτος, III, 171.

ἀπερινόητος, III, 53 ; IV, 73.
 ἀπέρχομαι, II, 346 ; V, 322, 564.
 ἀπέχω, I, 223.
 ἀπιστέω, I, 144 ; II, 137, 142, 325, 345.
 ἀπιστία, II, 54, 134, 135.
 ἀπιστος, II, 1, 2, 4, 60, 62.
 ἀπλοῦς, I, 292 ; IV, 185.
 ἀπλῶς, I, 115, 402 ; II, 256, 438, 470 ; III, 58, 424 ; IV, 83, 239, 292, 293, 391 ; V, 42, 48, 148, 192, 531, 582.
 ἄπνους, III, 259.
 ἀπόγνοω, II, 319.
 ἀποδείκνυμι, III, 199, 341 ; IV, 114, 117, 310 ; V, 94, 294.
 ἀπόδειξις, I, 144 ; II, 96, 138, 160, 189, 484 ; III, 75, 78, 113, 478 ; V, 246, 368.
 ἀποδεκτός, V, 426.
 ἀποδέω, IV, 449 ; V, 328.
 ἀποδημία, II, 25.
 ἀποδίδομαι, III, 86, 91, 110 ; IV, 321.
 ἀποδύρομαι, V, 600.
 ἀποδύω, I, 343 ; II, 1.
 ἀποθλίβω, V, 459.
 ἀποκαλύπτω, II, 465 ; V, 314.
 ἀποκάλυψις, II, 467.
 ἀπόκειμαι, I, 265.
 ἀποκείρω, IV, 11.
 ἀποκλείω, I, 237, 240 ; V, 52, 280, 486.
 ἀποκρίνομαι, V, 367.
 ἀποκρούω, I, 387 ; V, 579, 621.
 ἀποκρύπτω, I, 324.
 ἀπολαμβάνω, I, 168, 170 ; II, 390, 406, 496, 498.
 ἀπόλαυσις, IV, 365.
 ἀπολαύω, I, 242 ; II, 33 ; III, 16, 19, 285 ; V, 453, 457, 631.
 ἀπόλλυμι, I, 81, 86, 186 ; III, 369 ; IV, 496.
 ἀπολογέω, I, 392 ; III, 420.
 ἀπολογία, II, 147 ; III, 352, 380, 417 ; IV, 52, 368 ; V, 348.
 ἀπόνουα, II, 177, 180, 181,

293, 493 ; III, 24, 63, 335 ; IV, 97 ; V, 511, 517, 519, 525, 528, 530.
 ἀποπέτομαι, IV, 32.
 ἀποπηδάω, I, 258, 362, 374 ; II, 512 ; III, 373 ; V, 608.
 ἀποπλανῶ, V, 359.
 ἀπορέω, I, 194.
 ἀπορράπτω, IV, 5.
 ἀπορρήγγυμι, III, 254 ; IV, 25.
 ἀπόρρητος, II, 143. — ἀπόρρητα (τὰ), IV, 145.
 ἀποσοβέω, I, 338.
 ἀποστέλλω, I, 143.
 ἀποστολικός, I, 117 ; II, 42 ; III, 270 ; IV, 117.
 ἀπόστολος, I, 39 ; II, 49 ; III, 396 ; V, 182, 353.
 ἀποστρέφω, I, 314 ; IV, 223 ; V, 351.
 ἀποστροφή, IV, 56.
 ἀποτείνω, IV, 397, 426 ; V, 207.
 ἀποτελιζέω, II, 50 ; IV, 388, 438.
 ἀποτείνομαι, I, 371.
 ἀποτίθημι, V, 475, 539, 545, 564, 627.
 ἀποφαινώ, I, 177 ; II, 58, 75, 116, 145, 182, 311, 323 ; III, 35 ; IV, 296.
 ἀπόφασις, II, 104, 119, 311 ; III, 150 ; IV, 198.
 ἀποφράττω, IV, 386.
 ἀποχράομαι, III, 471.
 ἀπρόσιτος, I, 228 ; III, 119, 120, 124, 127, 132, 139, 141, 143, 148, 185 ; IV, 64, 67, 69, 70, 73.
 ἄπτω, II, 10 ; IV, 7, 373 ; V, 1, 442, 468.
 ἀπωθέω, II, 397 ; V, 601.
 ἀπώλεια, IV, 461.
 ἀραρίσκω, II, 293.
 ἀρετή, I, 54 ; III, 265, 275 ; IV, 41.
 ἀρήν, IV, 367.
 ἄρθρον, IV, 244.
 ἀριθμός, I, 276.
 ἀριστερός, I, 367.
 ἀρκέω, I, 141, 330 ; II, 160, 167, 238, 283, 290 ; IV, 1,

245, 265, 400 ; V, 102, 107, 393.
 ἄρμα, III, 230 ; V, 510.
 ἄρουρα, II, 112.
 ἀρπάζω, IV, 366.
 ἄρρητος, IV, 61 ; V, 326.
 ἄρρωστέω, II, 14, 514, 523.
 ἄρρωστία, II, 508, 525, 527 ; V, 440, 443, 578.
 ἄρτι, V, 222.
 ἄρτος, III, 206.
 ἄρύω, IV, 166.
 ἀρχάγγελος, I, 247, II, 207, 279 ; III, 315, 453 ; IV, 99 ; V, 45.
 ἀρχή, I, 183 ; II, 216, 428 ; III, 123, 132 ; IV, 68 ; V, 473. — ἀρχαί (αἱ), II, 280 ; III, 58, 339 ; IV, 100, 116, 147, 154, 155, 162.
 ἀρχιερεὺς, I, 389.
 ἀρχιερωσύνη, II, 81.
 ἀρχω, II, 53 ; III, 89, 241, 316.
 ἀσβεία, I, 361 ; II, 57, 161, 163, 513, 529 ; III, 350 ; V, 388.
 ἀσεβέω, V, 424.
 ἀσεβής, V, 89, 392.
 ἀσθένεια, I, 152 ; III, 68, 165, 204 ; IV, 192 ; V, 199, 218, 227, 515.
 ἀσθενής, II, 112, 217, 511, 516, 522, 529 ; III, 391.
 ἀσινής, I, 378.
 ἄστρο (τὰ), II, 210.
 ἀστραπή, III, 160.
 ἀσύγνωστος, II, 103, 162 ; IV, 485.
 ἀσύγκριτος, II, 297.
 ἀσυμπαθής, IV, 355.
 ἀσύνητος, IV, 186.
 ἀσφάλεια, V, 589.
 ἀσφαλής, I, 319 ; II, 12, V, 338.
 ἀσημάτιστος, IV, 186.
 ἀσχολέω, III, 286.
 ἀσώματος, II, 191, 281 ; III, 73, 137 ; IV, 59, 218, 412 ; V, 264, 363.

ἀτελής, I, 108, 152; II, 402.
 ἀπενής, IV, 231, 233.
 ἀτιμάζω, II, 5, 174, 312; III, 34.
 ἀτιμία, II, 325.
 ἄτιμος, I, 403.
 ἀτοπία, V, 358.
 ἄτοπος, III, 356; IV, 319; V, 405.
 ἀυθάδεια, II, 355.
 ἀυθις, V, 501.
 ἀυξάνω, I, 97; III, 22, 24, 36.
 ἀυξίσις, I, 103.
 ἀυτεζούσιον, II, 354.
 ἀυτομολέω, III, 449.
 ἀυχμάω, IV, 332.
 ἀυφαιρέσις, IV, 466.
 ἀυφαιρέω, II, 353; IV, 465, 470, 482.
 ἀυφανής, II, 409.
 ἀυφανίζω, I, 96.
 ἀυφατος, III, 358; V, 505.
 ἀυφισις, IV, 431.
 ἀυφή, II, 496.
 ἀυφθαρτος, II, 191.
 ἀυφήμι, I, 27, 254, 279, 302, 334; III, 229, 234, 444; IV, 168, 361, 429, 435; V, 474, 481.
 ἀυφικνέομαι, II, 22; III, 322.
 ἀυφιστημι, II, 3, 4, 48, 506; III, 67, 261; IV, 40, 475, 478; V, 425, 618.
 ἀυφώρητος, IV, 22, 81; V, 565.
 ἀυφορμή, II, 513.
 ἀυφωνία, III, 470.
 ἀυφωνος, II, 352.
 ἀυχανής, I, 207, 258.
 ἀυχρηστος, II, 111.
 ἀυψυχος, V, 277.
 ἀυωρος, II, 111.
 βαδιζώ, II, 150, 460; IV, 92, 373, 377.
 βάθος, I, 33, 206, 258; III, 131; V, 583, 584, 586, 588.
 βαλαντιοτόμος, IV, 446.
 βάλλω, I, 345; II, 164.
 βάραθρον, I, 169, III, 72.
 βαρβαρικός, IV, 48.
 βάρβαροι (οί), II, 410.

βάρος, V, 516, 520, 612.
 βαρύνομαι, V, 599.
 βαρύς, V, 25.
 βαρύτης, III, 8; V, 518.
 βασιλεία, V, 433, 445.
 βασιλεύς, III, 436, 438, 456; IV, 46, 140, 145.
 βασιλικός, II, 433; III, 434.
 βαστάζω, III, 253.
 βέβαιος, I, 142.
 βέλος, IV, 133, 429, 432, 435; V, 455, 533.
 βέλτιον (τὸ), I, 79, 94, 103, 173.
 βήμα, IV, 329, 335; V, 628.
 βιβλίον, I, 90.
 βίος, II, 401, 402, 465, 467; V, 626.
 βιωτικός, IV, 393, 415.
 βλάβη, I, 377; II, 511, 525; III, 50.
 βλάπτω, I, 360, 374.
 βλασάνω, II, 154; IV, 12.
 βλασφημέω, III, 28, 40, 43, 48; IV, 476.
 βλασφημία, III, 37.
 βλάσφημος, II, 528.
 βλέπω, III, 186, 188; IV, 187.
 βλεφαρίς, IV, 218.
 βλέφαρον, V, 18.
 βοάω, I, 209; II, 99, 388; III, 451.
 βοή, III, 385, 452; IV, 58, 343.
 βοήθεια, II, 396; III, 474; V, 417, 555.
 βοηθέω, III, 454.
 βοτάνη, III, 16; IV, 11.
 βουλεύομαι, IV, 140.
 βούλημα, II, 367.
 βούλησις, II, 285.
 βούλομαι, I, 126, 323, 338; II, 60, 224, 327, 352, 357, 474; III, 142, 176, 305, 340, 354, 427, 436; IV, 84, 209, 298, 302, 321, 346; V, 44, 180, 219, 228, 300, 304, 487.
 βραβεῖον, IV, 481.
 βραχύς, V, 256. — βραχυτάτον (τὸ), I, 127.

βροοντή, IV, 164, 168; V, 34.
 βυθός, I, 205.
 γαλακτοτροφέω, I, 133.
 γαλήνη, V, 431.
 γαληνός, V, 475.
 γείτων, IV, 370, 372.
 γέμος, IV, 438.
 γέμω, V, 449, 484.
 γενναῖος, I, 48; II, 45; V, 538.
 γενναίως, IV, 488, 498.
 γεννάω, I, 162; V, 151. — γεγεννηκότας (οί), I, 362; IV, 277, 279, 291.
 γέννησις, II, 127, 142, 149, 451.
 γεννητός, III, 64.
 γένος, II, 174, 264, 411.
 γεωργικός, III, 15.
 γεωργός, III, 1.
 γῆ, I, 249, 252; II, 169, 196, 224, 237, 252, 263, 269, 289, 427, 430, 478; III, 8, 15, 246; IV, 13; V, 210, 587.
 γῆνα (τὰ), IV, 416.
 γῆρας, II, 122, 123, 213.
 γῆράσκω, II, 109.
 γίνομαι, I, 58, 84, 99, 100, 174, 185; II, 17, 29, 57, 217, 246, 250, 277, 353, 513; III, 52, 129, 210, 366, 394; IV, 110, 125, 144, 198, 257, 294, 323, 341, 363, 394, 450, 455, 480, 482, 484; V, 15, 22, 151, 220, 227, 267, 277, 368, 449, 462, 508, 532, 539, 596. — γεγεννημένα (τὰ), II, 246, 250.
 γνώσκω, I, 172, 241, 290, 292; II, 470; IV, 139, 145, 152, 159, 222, 233, 297; V, 31, 297, 298.
 γλυκύς, V, 12, 22, 23. — γλυκύ (τὸ), V, 13.
 γλώττα, I, 71, 74, 320, 339, 385, 421; II, 133, 156, 164; III, 29, 54; V, 9.
 γνήσιος, V, 94.
 γνησιότης, IV, 270, 290.
 γνώμη, IV, 469.

γνωρίζω, I, 51; III, 59; V, 102, 116, 222.
 γνώριμος, II, 410; III, 336; IV, 109; V, 337.
 γνώρισμα, I, 39.
 γνωριστικός, V, 101.
 γνώσις, I, 60, 75, 79, 84, 86, 98, 121, 123, 130, 131, 153, 168, 171, 173, 176, 178, 344; II, 69, 389, 401, 458, 468, 471, 536; III, 329, 333; IV, 183, 217, 220, 227, 230, 287, 288; V, 41, 61, 235, 280, 288, 304, 306, 310, 328.
 γόνυ, IV, 403.
 γραμματεῖον, IV, 87.
 Γραφή, I, 135; II, 478; V, 136, 170, 181, 235. — Γραφαί, II, 80; III, 19; V, 300, 357, 368, 399.
 γράφω, II, 334; III, 93; IV, 400; V, 400, 401.
 γυμνάω, I, 408.
 γυμνασία, I, 409.
 γυμνός, I, 26; IV, 13.
 γυμνώω, IV, 463, 464.
 γυνή, II, 106, 109; III, 437.
 δαιμονάω, I, 383; III, 441; IV, 324, 336, 374.
 δαίμων, I, 42, 382; III, 350; IV, 147, 151, 327, 357, 375, 377, 379, 387, 440; V, 577.
 δάκνω, V, 535.
 δάκρυ, IV, 361; V, 479, 629.
 δακρύω, II, 507; IV, 368.
 δάκτυλος, IV, 91.
 δαμάζω, IV, 42.
 δανεισματα (τὰ), IV, 86.
 δανειστής, IV, 83.
 δαπανάω, III, 226; V, 431.
 δαψίλεια, V, 438.
 δέησις, IV, 389.
 δεῖδω, II, 202; IV, 46, 356, 370, 373.
 δείκνωμι, I, 126, 217, 370, 407, 409, 411; II, 161, 168, 328, 329, 333, 424, 434; III, 69, 70, 165, 176, 203, 267, 281,

305 ; IV, 1, 21, 23, 56, 76, 80, 93, 157, 161, 191, 244, 311 ; V, 44, 111, 138, 169, 171, 321, 371, 560, 561.
 δεινός, IV, 491, — δεινά (τὰ), II, 363 ; IV, 400, 478, 480 ; V, 581.
 δεκάτη, V, 544.
 δένδρον, III, 1, 6, 9, 17, 21 ; V, 584.
 δεξιός, I, 370 ; IV, 237, 271, 278.
 δέομαι, II, 94, 159, 467, 484 ; III, 274, 401, 453, 461 ; IV, 69, 286 ; V, 2, 105, 115, 421, 425, 556.
 δεσμός, III, 254, 449 ; IV, 26, 354 ; V, 577.
 δεσμοφύλαξ, IV, 330.
 δεσμοτήριον, III, 412, 416 ; IV, 330.
 δεσμώντης, IV, 337, 350.
 Δεσπότης, I, 391 ; II, 88, 137, 205 ; III, 256, 387, 452, 459, IV, 33, 42, 98, 342, 378, 413, 471, 475 ; V, 265, 339, 349, 568, 574, 597.
 δεσποτικός, II, 429 ; III, 458 ; IV, 165.
 δεύτερος, I, 142, 145, 149.
 δέχομαι, I, 160, 377 ; II, 58, 73, 104, 134, 137 ; III, 46, 50, 374, 476 ; V, 508, 539, 585.
 δέω, II, 26, 73, 76, 131, 329, 443 ; III, 25 ; IV, 338, 361 ; V, 128, 130, 368.
 δῆλος, II, 40, 365, 400, 403, 410 ; III, 167, 313, 407 ; IV, 103, 126, 146, 184, 194, 201, 212 ; V, 46, 68, 97, 119, 272, 337, 352.
 δηλός, I, 101 ; II, 459, 469 ; III, 317, 323, 324, 329 ; IV, 280, 291, 295, 427 ; V, 99, 104, 106, 183, 289, 291, 299, 407.
 δημιουργέω, II, 286.
 δημιουργία, II, 245, 247, 289.
 δημιουργός, I, 366 ; II, 124, 239 ; III, 65 ; V, 266.

δημιός, II, 83, 280 ; III, 433 ; IV, 101, 340.
 δημοστεύσεις, V, 565.
 διαβαίω, I, 366.
 διαβλέπω, III, 248.
 διάβολος, II, 178, 535 ; III, 442 ; IV, 433, 438, 459 ; V, 487.
 διάβροχος, IV, 362.
 διάγω, V, 567.
 διαδέχομαι, II, 12, 20, 38.
 διάδημα, V, 434.
 διαθερμαίω, V, 464.
 διάθεσις, I, 12.
 διάκειμαι, I, 88 ; II, 382, 517 ; IV, 25, 348, V, 508.
 διακλάω, V, 585.
 διακονέω, II, 133 ; V, 444.
 διακονία, V, 437.
 διάκονος, III, 466 ; IV, 325, 390, 443.
 διακόπτω, II, 119 ; V, 578.
 διακριβόω, V, 620.
 διακορούω, V, 530, 601.
 διαλέγομαι, I, 28, 245, 309, 352 ; II, 185, 415, 452, 474, 493 ; III, 242, 278, 354, 362 ; IV, 318, 349, 352, 357, 405 ; V, 62, 174.
 διαλείπω, V, 429.
 διάλεξις, IV, 313.
 διαλύω, III, 200, IV, 413.
 διανίστημι, IV, 370.
 διάνοια, I, 34, 394, 413, 418, 423 ; II, 4, 56, 72, 156, 494 ; III, 30, 55, 341, 374, 403 ; IV, 90, 317, 380, 416 ; V, 5, 31, 457, 470, 481, 504, 546, 583, 588.
 διανοίγω, III, 31.
 διανύω, V, 626.
 διαπαντός, III, 326.
 διαπίπτω, III, 236.
 διαπιστώω, II, 107.
 διαπλάττω, I, 251.
 διαπνέω, V, 479.
 διαπνοή, V, 596.
 διαπορέω, I, 222.
 διαρθρόω, I, 156.
 διαρκέω, II, 211.

διαρκής, II, 218.
 διαρρέω, III, 371 ; V, 458.
 διαρρήγγυμι, III, 448.
 διασαλεύω, III, 481.
 διασπάζω, III, 200.
 διασφίζω, I, 61 ; II, 476.
 διατέμνω, III, 45.
 διατηρέω, II, 216.
 διατίθημι, III, 225.
 διατριβή, III, 321 ; IV, 8, 457.
 διατριβώ, IV, 27, 284, 345, 347.
 διαφέρω, II, 441 ; IV, 37.
 διαφεύγω, II, 144 ; III, 412.
 διαφθείρω, II, 47 ; III, 4.
 διαφορά, II, 330, 343.
 διάφορος, IV, 187. — διάφορον (τό), III, 189 ; V, 252.
 διαφώρας, IV, 185.
 διαχέω, V, 457.
 διδάσκαλος, II, 42 ; III, 85, 91, 382, 401 ; V, 6, 34.
 διδάσκαλος, I, 28 ; IV, 204, 208, 216, 238, 298.
 διδάσκω, II, 380, 394, 436, 465, 517 ; IV, 322 ; V, 344.
 δίδωμι, I, 48, 121, 253, 349, 392 ; II, 321, 329, 389 ; IV, 133, 472 ; V, 219.
 διεγείρω, III, 30, 247 ; IV, 379, 383, 425.
 διελέγω, III, 204 ; V, 334.
 διερυνάω, II, 310.
 διηγέομαι, I, 236.
 διήγησις, I, 240 ; IV, 56.
 διημερεύω, V, 602.
 διηνεκής, I, 398 ; IV, 58 ; V, 615, 631.
 διηνεκώς, I, 311, 424 ; V, 628.
 διίστημι, II, 344.
 διίσχυρίζομαι, II, 146, 480 ; III, 71.
 δίκαιος, II, 184, 274, 277 ; III, 69, 262 ; IV, 22, 39.
 δικαιοσύνη, III, 198 ; V, 511, 513, 516, 521, 525, 543.
 δικάιος, II, 139.
 δικαστήριον, IV, 332.
 δικαστής, IV, 328.

διορατικός, III, 184. — διορα-
 τικόν (τό), III, 326.
 διορθόω, V, 219, 370.
 διπλοῦς, II, 448 ; III, 484 ; IV, 472, 496, 497.
 δόγμα, II, 39, 42, 50, 153, 401, 415, 466, 468, 494 ; IV, 205, 207, 238.
 δοκέω, I, 302 ; II, 112, 114, 115, 357.
 δόξα, I, 325 ; II, 321, 323, 324 ; III, 32, 36 ; IV, 250, 268, 418, 420 ; V, 231.
 δοξάζω, I, 310, 322 ; II, 293, 308, 310, 313, 379 ; III, 38 ; IV, 471.
 δοξολογία, III, 40, 86, 92, 110.
 δορυφόρος, V, 436.
 δουλεία, III, 348.
 δοῦλος, I, 39, 382, 389 ; III, 282 ; IV, 97.
 δράκων, IV, 44.
 δρομέυς, IV, 404.
 δρόμος, II, 407 ; III, 30.
 δύναμαι, I, 61, 73, 118, 195, 197, 262, 315, 386, 399, 422 ; II, 236, 247, 283, 303, 349, 436, 439, 442, 510, 524 ; III, 34, 45, 129, 164, 172, 178, 253, 258, 333, 361, 381, 486 ; IV, 43, 103, 130, 131, 231, 395, 492 ; V, 99, 250, 258, 376, 462, 472, 485, 500, 620.
 δύναμις, I, 308, 347 ; II, 119, 239, 242, 243, 248, 249, 454, 492 ; III, 39, 55, 235, 340, 404, 417, 426 ; IV, 59, 95 ; V, 12, 19, 75, 199, 513, 575, 624.
 δυνάμεις (αἱ), I, 247 ; II, 206, 281, 282, 286, 290, 380 ; III, 58, 61, 65, 71, 73, 135, 137, 143, 183, 192, 267, 275, 306, 309 ; IV, 55, 59, 75, 82, 96, 104, 115, 126, 139, 145, 152, 203, 215, 219, 236, 412 ; V, 45, 340, 345.
 δυναστεία, III, 429.
 δυνατός, I, 119 ; II, 124, 322, 330, 450 ; III, 39, 66, 133,

195, 382, 384, 391; IV, 308, 328; V, 377, 433.
 δυσχεράνω, II, 7, 300; IV, 473, 475.
 δυσσπέομαι, III, 418.
 δωδεκαετής, I, 132.
 δωρεά, I, 268, 274.
 δωρέω-ω, IV, 134.
 δῶρον, I, 46, 48.
 εβδομάς, III, 205.
 ἐγγίνομαι, IV, 457.
 ἐγγράφω, I, 413, 417; IV, 88.
 ἐγγύτερος, III, 177, 180; IV, 60.
 ἐγγύτης, III, 180; IV, 277, 280, 291, 295.
 ἐγείρω, I, 41; V, 467.
 ἐγκαλέω, II, 7; IV, 319, 344, 346; V, 196, 388, 389.
 ἐγκαταμίγνυμι, IV, 447.
 ἐγκατοικίζω, I, 424.
 ἐγκλημα, I, 366; II, 57; III, 70, 430; V, 197.
 ἐγκώμιον, V, 533.
 ἐγγρηγοράς, III, 327.
 ἐγγρηγορῶ, V, 21.
 ἐθέλω, II, 145.
 ἐθίζω, III, 400.
 ἔθνη (τὰ), I, 256; II, 231, 258, 265; IV, 102.
 εἰδησις, I, 60; V, 307.
 εἶδος, II, 508; IV, 77; V, 550.
 εἰκῆ, IV, 292, 294, 391; V, 193.
 εἰκός, II, 114.
 εἰκότως, II, 97, 115; V, 354.
 εἰκών, I, 38; II, 476; IV, 69.
 εἰμί, I, 24, 28, 36, 37, 38, 46, 47, 55, 74, 81, 83, 86, 95, 103, 106, 109, 120, 124, 125, 153, 158, 159, 161, 168, 184, 189, 192, 194, 202, 216, 242, 282, 293, 294, 304, 318, 319, 362, 363, 397, 406; II, 70, 85, 86, 88, 102, 104, 108, 115, 162, 166, 172, 187, 188, 189, 266, 273, 274, 278, 279, 302, 304, 310, 312, 313, 328, 352, 363, 373, 396, 409, 423, 441, 443, 459, 466, 480, 481,

499, 508, 511, 529; III, 49, 62, 69, 71, 72, 119, 125, 128, 136, 137, 139, 143, 145, 162, 163, 164, 167, 175, 177, 181, 209, 268, 293, 335, 336, 340, 346, 358, 373, 388, 391, 394, 430, 435; IV, 2, 22, 60, 64, 65, 69, 81, 93, 95, 96, 99, 101, 103, 110, 130, 157, 180, 184, 194, 201, 209, 217, 219, 226, 233, 234, 236, 240, 251, 252, 255, 355, 375, 422, 424, 439, 466, 471; V, 4, 12, 16, 21, 33, 61, 100, 102, 131, 132, 174, 194, 211, 212, 229, 234, 246, 248, 256, 262, 269, 272, 278, 279, 297, 307, 323, 324, 335, 336, 337, 338, 345, 348, 352, 369, 371, 372, 377, 381, 386, 389, 390, 392, 393, 394, 399, 403, 419, 433, 451, 484, 488, 495, 496, 497, 498, 499, 503, 509, 537, 552, 573. — ὄντα (τὰ), V, 619.
 εἰρήνη, I, 273, 382, 425.
 εἰσάγω, II, 415; IV, 204, 207, 215, 324, 337; V, 215.
 εἰσακούω, III, 386.
 εἰσδέχομαι, I, 256.
 εἴσεμι, IV, 454.
 εἰσέρχομαι, II, 83; III, 207; V, 441.
 εἴσοδος, IV, 386.
 εἰσουκίζω, V, 472.
 εἶσω, I, 6.
 εἶτα, II, 420, 454; III, 429, 436.
 εἶωθα, I, 49; III, 231; IV, 389.
 ἐκατέρωθεν, II, 246.
 ἐκατονταπλασίον, IV, 497.
 ἐκατοστόν (τὸ), I, 116.
 ἐκβαίνω, I, 98; III, 85.
 ἐκβάλλω, I, 181, 255, 371, 383; III, 416; V, 57, 66, 78, 79, 80, 82, 93, 216, 217, 235.
 ἐκβράζω, III, 17, 21.
 ἐκεῖ, I, 181, 303, 307, 409; III, 308; IV, 109; V, 564.
 ἐκεῖθεν, IV, 166, 358; V, 33, 119.

ἐκθηρίω, V, 536.
 ἐκκαθαίρω, IV, 10.
 ἐκακώω, IV, 214; V, 558.
 ἐκκλησία, III, 366, 384. — Ἐκκλησία, III, 355, 415; IV, 364.
 ἐκκοπή, I, 378.
 ἐκόπτω, III, 355, 455; V, 273.
 ἐκκρέμαμαι, IV, 383.
 ἐκκρούω, III, 284.
 ἐκλακίζω, II, 179.
 ἐκλαλέω, II, 155.
 ἐκλαμβάνω, IV, 270, 278, 305, 308.
 ἐκλέγω, V, 594.
 ἐκλύω, III, 246, 250.
 ἐκπηδάω, IV, 358.
 ἐκπίπτω, I, 184, 187; V, 12, 492.
 ἐκπληξίς, IV, 58.
 ἐκπλήττω, I, 14; II, 90; III, 342; IV, 58.
 ἐκπνέω, III, 224.
 ἐκσπῶ, II, 152.
 ἐκτέλω, II, 24.
 ἐκτέμνω, III, 4, 10.
 ἐκτένεια, V, 449.
 ἐκτένης, IV, 316, 389; V, 620.
 ἐκτίθημι, V, 361, 364.
 ἐκτραγωδεύω, V, 595.
 ἐκφέρω, I, 420, 422; II, 156.
 ἐκφυσάω, II, 182.
 ἐκχέω, III, 462, 463, 485.
 ἐλαία, III, 455.
 ἐλαττώ, III, 37; V, 231, 515.
 ἐλάττων, V, 119, 127, 130, — ἐλαττον (τὸ), I, 114, 115; II, 360. — ἐλαττον (adv.), II, 36.
 ἐλαύνω, V, 577.
 ἐλεγχος, II, 159.
 ἐλέω, II, 362; IV, 342; V, 548.
 ἔλεος, III, 456, 473.
 ἐλευθερία, II, 304, 305.
 ἔλκος, II, 498, 499.
 ἔλκω, I, 361, 376; II, 351.
 ἐλλείπω, I, 52.
 ἐλπίζω, III, 409.
 ἐλπῖς, I, 183, II, 320; III, 450.

ἐμβαίνο, I, 342.
 ἐμβάλλω, II, 319; IV, 461, 467.
 ἐμβατεύω, IV, 53.
 ἐμπεύρω, V, 445.
 ἐμπεριλαμβάνω, III, 171.
 ἐμπιπλήμι, II, 296.
 ἐμπίπτω, V, 117.
 ἐμπιστεύω, II, 82.
 ἐμπνέω, I, 251.
 ἐμποδίζω, I, 75.
 ἐμπροσμός, IV, 375.
 ἐμπροσθεν, IV, 424; V, 560.
 ἐμπνέω, II, 503.
 ἐμπυρίζω, IV, 371.
 ἐμπυρος, III, 330.
 ἐμψάω, I, 134; II, 222, 287; III, 318; IV, 59, 188; V, 311.
 ἐνακμάζω, II, 214.
 ἐναλλαγή, II, 343.
 ἐναντίος, I, 346, IV, 4; V, 21.
 ἐναπόκειμαι, III, 375.
 ἐναποτίθημι, I, 14; III, 374.
 ἐνατενίζω, I, 324.
 ἐνδείκνυμι, II, 252; IV, 270; V, 108, 605.
 ἐνδέχομαι, V, 294.
 ἐνδιατάομαι, IV, 279, 283.
 ἐνδιατρέβω, III, 343; IV, 300.
 ἐνδον, II, 89; III, 376; IV, 340, 346, 405; V, 476.
 ἐνδυναμώω, II, 320.
 ἐνέργεια, II, 396; III, 151, 233; IV, 327, 376.
 ἐνεργούμενος, (ὁ), III, 348, 353, 465.
 ἐνθα, III, 333; IV, 87.
 ἐνθυμέω, IV, 411.
 ἐνοεώ, I, 396, 399; II, 136, 166, 230, 302, 434; III, 472; IV, 97, 408.
 ἐνοια, II, 248, 330, 349; IV, 267.
 ἐνοικέω, III, 121, IV, 71.
 ἐνοχλέω, I, 342.
 ἐνταῦθα, I, 8, 180, 181, 187, 215, 244, 284, 405, 410; II, 22; III, 116, 308, 388, 486; IV, 54, 151, 217, 450, 454,

456 ; V, 41, 65, 143, 192, 194, 234, 422, 563, 611.
 ἐντεῦθεν, II, 209 ; V, 58, 272.
 ἐντίθημι, I, 415 ; V, 479.
 ἐντρέπω, II, 209.
 ἐντρομος, III, 241.
 ἐνόπιον, V, 426.
 ἐξάγω, I, 5 ; III, 282, 431, 433 ; IV, 331.
 ἐξαιρετος, IV, 252. — ἐξαιρετον (τό), IV, 244.
 ἐξαιτέω, IV, 342.
 ἐξακοντίζω, V, 456.
 ἐξαρθάζω, II, 16 ; III, 434, 439.
 ἐξασθενέω, II, 106 ; III, 200.
 ἐξεμι, V, 327.
 ἐξέρχομαι, III, 6 ; IV, 32.
 ἐξετάζω, I, 248, 250, 254 ; II, 249, 258.
 ἐξευτελίζω, II, 175, 204 ; III, 41.
 ἐξηγομαι, III, 431 ; IV, 210 ; V, 37.
 ἐξηγήσις, V, 364.
 ἐξῆς (τά), I, 100, 101, 116, 219, 285.
 ἔξις, I, 130.
 ἐξισάζω, V, 310.
 ἔξοδος, IV, 29.
 ἐξομολογέω, V, 556.
 ἐξορίζω, IV, 416.
 ἐξορτύω, I, 363, 367.
 ἐξουσία, II, 353. — ἐξουσίαι (αί), II, 280 ; III, 58, 339 ; IV, 94, 100, 116, 147, 153, 155, 162.
 ἔξω, III, 442 ; IV, 345, 347 ; V, 565. — ἔξω (τό), V, 479.
 ἔξωθεν, II, 67, 72 ; III, 356.
 ἔξωθέω, II, 56 ; V, 56, 67, 91.
 ἐπαγγελία, II, 123, 309, 312.
 ἐπαγγέλλω, II, 121, 322, 487. — ἐπαγγελεμένα (τά), II, 111.
 ἐπάγω, I, 73, 104, 127, 150, 287 ; II, 213, 363, 416 ; III, 105 ; IV, 153, 206, 246, 479, 490 ; V, 47, 157, 255.
 ἐπαγωγή, IV, 400 ; V, 45.
 ἐπαθλον, I, 265.
 ἐπαινέω, I, 406 ; III, 475 ; IV, 320 ; V, 592.

ἐπαινος, I, 407 ; III, 368, 477, 479.
 ἐπαίρω, I, 56, 344 ; II, 185.
 ἐπακούω, V, 461.
 ἐπάλληλος, II, 26 ; IV, 133 ; V, 474.
 ἐπανάγω, II, 69, 536 ; III, 266 ; IV, 16, 35.
 ἐπαναπαδομαι, III, 325.
 ἐπάνειμι, III, 47.
 ἐπανερχομαι, II, 32 ; III, 247.
 ἐπαποδύω, I, 340.
 ἐπαχθής, V, 15, 25.
 ἐπέλω, III, 254 ; IV, 25, 32.
 ἐπεισάγω, I, 70, 179.
 ἐπεισεμι, II, 46.
 ἐπεισέρχομαι, IV, 359, 382.
 ἐπέξεμι, V, 406.
 ἐπέρχομαι, I, 22, 332, 410 ; V, 378, 621.
 ἐπέγω, I, 338, 422.
 ἐπήρεια, IV, 490 ; V, 578.
 ἐπιβολή, II, 496.
 ἐπιβούλη, V, 580.
 ἐπίγειος, III, 436.
 ἐπιγνώσκω, I, 289.
 ἐπίγνωσις, II, 383, 534.
 ἐπιδεικνυμι, I, 4 ; II, 8, 61 ; III, 372, 477 ; IV, 89, 92, 158 ; V, 593.
 ἐπίδειξις, III, 166.
 ἐπιδίδωμι, III, 462 ; V, 568, 617.
 ἐπίδοσις, I, 103, 109.
 ἐπιείκεια, I, 352, 353 ; II, 493.
 ἐπιζητέω, II, 73, 114 ; III, 361 ; IV, 29.
 ἐπιθολόω, II, 41.
 ἐπιθυμέω, I, 112, 185 ; IV, 30, 198.
 ἐπιθυμία, III, 206.
 ἐπίκειμαι, II, 180 ; V, 440.
 ἐπικουφίζω, III, 9, 14.
 ἐπιλαμβάνω, II, 385, 399, 461 ; III, 392.
 ἐπιλανθάνω, III, 138.
 ἐπιμέλεια, I, 349 ; III, 19, 357.
 ἐπιμελέομαι, IV, 430, 433.
 ἐπιμετρέω, III, 165.
 ἐπινεύω, V, 604.

ἐπίνικος, I, 311.
 ἐπινοέω, IV, 438.
 ἐπιπηδάω, II, 47 ; V, 530.
 ἐπιπλήττω, II, 381.
 ἐπισελο, III, 456.
 ἐπισπάω, I, 376 ; II, 148, 525, 530 ; III, 473 ; V, 553, 555, 574, 602, 608.
 ἐπίσταμαι, I, 157, 163, 294, 297 ; IV, 18, 140, 237, 285, 312 ; V, 73.
 ἐπιστήμη, V, 445.
 ἐπιστολή, III, 89, 90, 398 ; V, 324.
 ἐπιστομίζω, II, 356, 358, 370 ; IV, 240 ; V, 281.
 ἐπιστρέφω, V, 470.
 ἐπίτασις, IV, 62, 63.
 ἐπιτείνω, III, 363.
 ἐπιτήδειος, III, 208 ; V, 20.
 ἐπιτίθημι, V, 5, 339, 341.
 ἐπιτρέπω, I, 333 ; II, 454.
 ἐπιτυγχάνω, V, 632.
 ἐπιφάνεια, III, 227 ; IV, 21.
 ἐπιφέρω, IV, 454.
 ἐπιχειρέω, II, 152 ; IV, 53 ; V, 11, 360.
 ἐπομαι, II, 350 ; V, 86.
 ἐπονείδιστος, II, 4.
 ἐπουράνιος, IV, 155. — ἐπουράνια (τά), IV, 146.
 ἐπωδή, I, 398.
 ἐργάζομαι, I, 334, 383 ; II, 222 ; IV, 9, 460, 463, 476, 481, 486, 493 ; V, 476.
 ἐργαστήρια (τά), III, 433.
 ἔργον, I, 407 ; II, 5, 8, 61, 125, 271 ; III, 372, 477, 480 ; V, 542, 593, 614.
 ἔρυνα, III, 128 ; IV, 67.
 ἔρυνάω, I, 262 ; III, 126, 133 ; IV, 66.
 ἔρρημος, I, 54, 171, 177 ; II, 72, 395 ; III, 234, 366, 378 ; IV, 33, 382.
 ἔρρημός, III, 18, 235.
 ἔρπετον, II, 233, IV, 46.
 ἔρπόμενοι (οἱ χαμαί), III, 66 ; IV, 267.

ἐρχομαι, II, 271, 444, 521, 534 ; III, 111 ; IV, 51 ; V, 399.
 ἔρωσ, III, 24.
 ἐρωτάω, III, 117 ; V, 261, 304.
 ἐσθίω, III, 206.
 ἐσκοτισμένα (τά), IV, 50.
 ἔσοπτρον, I, 149.
 ἔσχατος, I, 189, 190, 223, 326 ; II, 189, 374, 488 ; V, 336, 383, 490, 495, 550.
 ἕτερος, I, 161, 178 ; IV, 188, 266, 313, 422, 437, 470 ; V, 152, 199, 321, 346, 377, 395, 405.
 ἑτέρωθι, II, 468.
 ἐτήσιος, I, 253.
 ἔτι, II, 367, 484 ; III, 71, 255 IV, 2.
 ἐτοιμάζω, I, 274.
 ἐτοίμως, IV, 318.
 ἔτος, II, 212 ; III, 428.
 εὐαγγελιστής, IV, 234, 286, 296 ; V, 354.
 εὐγνωμονέω, V, 551.
 εὐγνωμόνας, I, 348 ; V, 506.
 εὐγνωμοσύνη, I, 213 ; V, 532.
 εὐεργέτης, III, 51.
 εὐθέως, I, 258 ; II, 11, 16 ; III, 370, 373, 479.
 εὐθυναί (αί), I, 392 ; II, 78 ; IV, 337.
 εὐκαιρος, II, 22 ; III, 474.
 εὐκολία, II, 221, 236, 247, 250, 282 ; V, 625.
 εὐκόλως, II, 235.
 εὐλάβεια, III, 83 ; IV, 63 ; V, 383, 485.
 εὐληπτος, V, 7.
 εὐλογία, II, 27, 33.
 εὐμενής, V, 508.
 εὐνοια, III, 419 ; V, 553.
 εὐπρεπής, II, 342 ; III, 223.
 εὐρίσκω, I, 305 ; II, 67, 236, 241, 303, 451 ; III, 132, 473 ; IV, 131, 358, 360 ; V, 174, 258, 547.
 εὐρυχωρία, V, 453.
 εὐσέβεια, I, 75, 375 ; II, 39 ; III, 377 ; IV, 464 ; V, 394.

εὐστοχος, IV, 429, 485.
 εὐτακτέω, I, 17.
 εὐταξία, I, 2, 10, 13.
 εὐτέλεια, II, 297.
 εὐτελής, II, 171, 294 ; V, 184.
 — εὐτελής (τὸ), I, 400.
 εὐτονος, V, 460.
 εὐφημέω, I, 322 ; II, 379 ; III, 28, 35.
 εὐφημία, III, 36, 88.
 εὐχαριστέω, IV, 473, 477.
 εὐχαριστία, IV, 479, 493.
 εὐχάριστος, IV, 483.
 εὐχή, III, 76, 77, 113, 354, 390, 391, 394, 395, 399, 404, 415, 426, 479 ; IV, 316, 323, 345, 389, 436, 437 ; V, 423, 430, 433, 443, 447, 448, 460, 471, 473, 493, 575, 581, 587, 620, 624.
 εὐχομαι, II, 532 ; III, 346, 380, 383, 384, 398, 400, 468 ; V, 471, 482.
 εὐχροια, III, 226.
 ἐφέλω, II, 527.
 ἐφήμη, II, 371.
 ἐφικνέομαι, I, 57.
 ἐπίστυμι, IV, 298.
 ἐφώδιον, IV, 455.
 ἐφοδος, II, 52 ; IV, 388, 439.
 ἐχθρα, V, 370.
 ἐχθρός, II, 431 ; IV, 472 ; V, 532.
 ἐχω, I, 34, 53, 162, 176, 180, 181, 187, 234, 276, 278, 320, 368, 370, 372, 417 ; II, 14, 111, 130, 147, 180, 214, 347, 383, 391, 394, 445, 471, 483, 486 ; III, 197, 316, 351, 404, 417, 426, 450, 453 ; IV, 40, 52, 95, 114, 281, 317, 328, 355, 415, 431, 448 ; V, 10, 27, 74, 90, 200, 270, 297, 306, 327, 380, 395, 441, 490, 491, 492, 495, 609, 616, 620.
 ζεύγνυμι, V, 511.
 ζεύγος, V, 512, 523.
 ζέω, I, 32.
 ζήμια, IV, 452, 474, 489.

ζητέω, I, 17, 310 ; II, 102, 107, 361, 364, 370 ; III, 77, 126, 127, 133, 479 ; IV, 131 ; V, 309. — ζητούμενον (τὸ), I, 76.
 ζήτημα, I, 69.
 ζοφερός, V, 473.
 ζωγραφία, I, 203.
 ζωή, II, 444 ; IV, 498.
 ἡγέομαι, II, 373 ; IV, 468.
 ἡδη, III, 15 ; V, 58, 322.
 ἡδονή, I, 337 ; IV, 456 ; V, 472.
 ἡδύς, V, 13, 14, 22, 26.
 ἡλεκτρον, IV, 78.
 ἡλιακός, III, 135.
 ἡλικία, I, 96, 97 ; II, 105, 110, 122, 215, 319.
 ἡλιος, I, 251.
 ἡμέρα, II, 110, 486 ; III, 205 ; V, 2, 16, 19, 27.
 ἡμερος, III, 4 ; IV, 27.
 ἡνία, I, 421 ; III, 229, 238.
 ἡνίοχος, III, 228.
 ἡττα, IV, 485.
 θάλαττα, I, 204 ; II, 24, 269.
 θάμβος, III, 231 ; IV, 59.
 θάνατος, II, 428 ; III, 431 ; V, 578.
 θαρρέω, I, 342 ; V, 346.
 θαῦμα, II, 435, 448.
 θαυμάζω, I, 16, 202, 204, 208.
 θαυμαστός, II, 81 ; IV, 113 ; V, 623.
 θεάομαι, IV, 476.
 θεατός, III, 336.
 θέατρον, V, 557.
 θεῖος, I, 398 ; II, 75, 103, 477 ; IV, 166 ; V, 357, 361, 362, 399. — θεῖον (τὸ), III, 171.
 θέλησις, II, 290.
 θέλω, II, 284, 533 ; IV, 369.
 θέμις, II, 85 ; III, 469.
 θεοπερεπώς, IV, 270.
 θεός, IV, 242 ; V, 196, 197, 208, 209, 211, 228.
 Θεός, I, 39, 84, 158, 183, 190, 207, 217, 224, 268, 274, 285,

289, 290, 292, 293, 304, 315, 317, 319, 333, 341, 345, 382 ; II, 58, 76, 82, 87, 88, 114, 116, 121, 123, 142, 158, 159, 167, 185, 190, 219, 243, 249, 267, 297, 307, 321, 323, 324, 327, 335, 337, 348, 352, 361, 375, 465, 485, 487, 533 ; III, 11, 22, 23, 34, 54, 84, 88, 90, 108, 121, 122, 163, 169, 170, 186, 197, 268, 274, 282, 314, 325, 333, 340, 349, 385, 402, 418, 443, 485 ; IV, 2, 21, 45, 71, 72, 80, 95, 172, 185, 199, 213, 221, 229, 236, 243, 290, 310, 395, 409, 420, 424, 477, 486 ; V, 15, 38, 40, 72, 77, 83, 84, 85, 96, 98, 103, 127, 129, 134, 138, 142, 149, 172, 173, 180, 192, 198, 212, 215, 222, 224, 280, 352, 369, 372, 373, 382, 386, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 396, 400, 401, 417, 419, 427, 441, 480, 487, 495, 505, 519, 546, 553, 557, 560, 601, 613, 614.
 θεότης, V, 78, 82, 94, 216.
 θεραπεύω, I, 34, 348, 349 ; II, 492, 505, V, 227, 562.
 θεράπων, V, 436.
 θερμός, I, 33 ; IV, 14, 379.
 θεαρέω, III, 164, 178.
 θεωρία, III, 209, 286, 343 ; V, 20.
 θηλάω, I, 122, 134, 139.
 θήρα, I, 338.
 θηριον, II, 233 ; IV, 44.
 θησαυρός, V, 430.
 θλιβω, V, 455, 465, 471, 615.
 θλίψις, V, 462, 469.
 θνητός, II, 142, 444 ; III, 55.
 θορυβέω, I, 222 ; III, 253.
 θόρυβος, III, 233, 475.
 θρέμμα, I, 1.
 θρηνέω, I, 326 ; II, 292 ; V, 600.
 θρήνος, IV, 363.
 θρόνος, II, 432 ; III, 159, 171, 274, 324, 326 ; IV, 77, 271,

272, 273, 418. — θρόνοι (οἱ), II, 279 ; IV, 100.
 θυμός, I, 351, 410 ; IV, 42 ; V, 414, 575.
 θυμώω, IV, 47.
 θύρα, V, 398, 436.
 θυρίς, IV, 29.

ΐασις, V, 533.
 ΐατρεία, II, 504.
 ΐατρεύω, III, 357.
 ΐατρός, II, 497, 521 ; V, 436.
 ΐδιάζω, V, 116.
 ΐδιος, III, 407 ; IV, 252, 255 ; V, 100, 110, 111, 113, 131, 271.
 ΐδιώτης, V, 112.
 ΐερά (τὰ), IV, 414.
 ΐερεύς, III, 390.
 ΐερός, III, 365.
 ΐερωσύνη, II, 129.
 ΐκανός, IV, 169, 240, 244, 266, 270, 353.
 ΐκανώς, II, 34.
 ΐκετρία, III, 449, 463, 467, 485 ; IV, 341 ; V, 429, 604.
 ΐλεως, II, 87 ; III, 438, 485 ; V, 508.
 ΐλιγγία, I, 208, 221, 257.
 ΐουδαϊκά (τὰ), II, 15.
 ΐουδαϊκός, II, 17, 415.
 ΐππόδρομος, III, 432.
 ΐππος, III, 229.
 ΐπταμαι, IV, 28, 419.
 ΐσώπεδος, V, 452.
 ΐσος, I, 58 ; IV, 275.
 ΐστυμι, I, 2 ; II, 89, 126, 212, 219, 460 ; III, 117, 173, 273, 281, 465, 469, 481 ; IV, 47, 54, 351, 403, 418, 421, 422, 423, 424, 431 ; V, 529, 579, 628.
 ΐστορία, III, 427 ; IV, 22.
 ΐσχυρός, I, 353 ; II, 123, 125, 509.
 ΐσχύς, II, 241 ; IV, 405 ; V, 74, 514.
 ΐσχύω, I, 15 ; II, 67, 242 ; III,

174, 193, 265; IV, 366, 467; V, 440, 444, 446, 520.
ἴσως, V, 49.

καθαίρω, I, 344; II, 502.
καθαίρω, I, 42.
καθάπερ, I, 143; II, 23, 88, 339, 383; III, 43, 184, 228, 232, 246, 253, 429, 455, 481; IV, 26, 46, 90, 441; V, 451, 473, 481.
καθαρός, II, 42; III, 183, 283, 328; V, 442, 459, 564.
καθαρότης, III, 317, 328, 331.
καθέδρα, IV, 272, 274.
καθέζομαι, III, 442; IV, 329.
καθελκύω, V, 521.
κάθημαι, II, 433; III, 169; IV, 237, 278.
καθίζω, IV, 332.
καθίημι, II, 10; III, 130; IV, 443.
καθίστημι, I, 24, 171.
καθόλου, I, 246.
καθώς, III, 333.
καινός, II, 162, 423.
καινοτομία, II, 44.
καιρός, I, 71, 406; II, 14, 150, 427; III, 446, 450, 453, 466; IV, 345, 349, 415, 421.
καίτοι, I, 386; III, 173.
κακά (τά), II, 153, 154, 157; V, 595.
κακία, V, 550.
κακός, I, 182.
κακουργέω, IV, 439.
κακουργία, IV, 456.
καλέω, I, 384; II, 2, 60, 62; III, 27, 53, 73; IV, 148, 156, 409; V, 23, 131, 137, 166, 170, 172, 173, 180, 193, 199, 216, 411, 414, 416, 607, 610.
κάλλος, I, 203; II, 216, 238.
καλός, II, 210, 217; V, 535.
καλύβη, II, 221.
καλύπτω, III, 157, 309.
καλώς, II, 257; IV, 421, 422; V, 250, 260, 459.
καμάρα, II, 476.
καματός, II, 285.

κάμνος, V, 567.
κάμνω, II, 521; III, 341; V, 18.
κανών, V, 10.
καπνός, II, 170.
καρδία, I, 275.
καρπός, III, 370.
καρπώω, III, 40; V, 537.
καρτερία, V, 630.
καταβαίνω, I, 329; II, 40.
καταβάλλω, IV, 85, 89, 91.
καταβιβάζω, III, 344.
καταβολή, IV, 160.
καταγινώσκω, II, 489; III, 60, 62, 369.
καταγωγή, IV, 35, 382.
καταδέχομαι, I, 146; V, 531.
καταδικάζω, III, 434.
καταδύω, II, 6.
καταθύω, III, 464.
καταισχύνω, II, 6; IV, 169.
κατακαίω, I, 385; III, 26.
κατακερματισμός, V, 7.
κατακλείω, III, 87.
κατάκρισις, V, 490.
κατακύπτω, I, 206, 207.
καταλαμβάνω, I, 196, 262; III, 127; V, 376, 594.
καταλείπω, II, 151, 504; IV, 33; V, 32.
καταληπτός, I, 232, 264, 277; III, 145, 340; IV, 236.
κατάληψις, I, 231; III, 56, 64; IV, 95, 113, 182, 230; V, 296.
καταλιμπάνω, IV, 344.
κατάλυσις, I, 102.
καταλύω, II, 431; III, 436; IV, 19; V, 423.
καταμανθάνω, III, 83; IV, 85.
καταμαραίνω, IV, 14.
καταντλέω, II, 501.
καταντικρύ, IV, 430.
καταξιώω, III, 461; IV, 412.
καταπίπτω, I, 169; III, 245; IV, 399.
καταπλήττω, III, 345; IV, 353.
καταργέω, I, 70, 77, 85, 95, 96, 102, 173, 174, 176, 178.
κατάργησις, I, 94, 108.
κατασβέννυμι, IV, 452.

κατασκευάζω, III, 225.
κατασκευάζω, IV, 459; V, 284, 629.
κατάστέλλω, I, 399, 423; II, 71, 174, 501; V, 17.
καταστερόω, V, 18.
καταπέμνω, V, 6.
καταυγάζω, III, 402.
καταφανής, III, 337.
καταφέρω, III, 131, 229.
καταφεύγω, II, 122; III, 345.
καταφρονέω, I, 146; II, 27, 208; III, 357, 416; IV, 385.
καταφρόνησις, I, 321.
καταχράομαι, II, 306.
καταχρηστικώς, IV, 259, 261.
καταχώννυμι, IV, 313.
καταψήχω, II, 498.
κατελέω, III, 469.
κατέχω, I, 112, 114, 115, 120, 127, 273, 340; II, 155; III, 232, 235, 248, 255, 376, 482; IV, 51, 324, 367; V, 281.
κατηγορία, I, 387; II, 55, 172; V, 531, 534.
κατορθόω, II, 67; IV, 320, 468; V, 554.
κατόρθωμα, I, 3, 27, 47, 49; III, 199; V, 491, 504, 569.
κατορύντω, II, 293.
κάτω, I, 321; II, 474; IV, 12; V, 282, 521.
κάτωθεν, V, 454, 458, 587.
κείμαι, I, 346; III, 259; IV, 12; V, 10, 55, 101, 435, 582.
κελεύω, I, 355; II, 43; III, 349, 466; IV, 325, 397, 422.
κενός, II, 72; III, 365.
κενώω, V, 479.
κεραμεύς, II, 336, 337, 339, 347, 350.
κερδάνω, I, 378; IV, 471; V, 568.
κέρδος, I, 411; V, 535.
κεφάλαιον (τό), I, 35.
κεφαλή, II, 326; III, 466; IV, 325, 433.
κηδεμονία, III, 483.
κιγελίς, IV, 331.
κιθαρωδός, III, 377.

κινέω, II, 116, 454; IV, 3; V, 28.
κίων, I, 203.
κλάδος, III, 455, 458.
κληρονομέω, IV, 499.
κληρονομία, II, 38.
κλίση, V, 435.
κλίνω, III, 466; IV, 325.
κλοπή, IV, 458.
κοιμάω, V, 18.
κοινός, I, 305; III, 449, 468; IV, 251, 255, 340, 342, 413; V, 103, 108, 110, 111, 114, 115. — κοινόν (τό), IV, 254. — κοινή (adv.), III, 433, 443; IV, 361.
κοινωνέω, II, 64; IV, 414.
κοινωνία, I, 361; IV, 250, 274, 364.
κολάζω, II, 129, 139, 143, 361.
κόλασις, II, 132, 137; III, 444; IV, 339.
κολοκύνθη, III, 421.
κόλπος, III, 17; IV, 13, 275, 276, 278, 281, 283, 284, 289, 300, 307.
κολυμβητής, III, 130.
κομάω, IV, 333.
κόμη, III, 6.
κοπίω, V, 613.
κορέννυμι, V, 528.
κόρη, IV, 218, 225; V, 18.
κορυφή, I, 64; III, 46.
κοσμοκράτωρ, IV, 156.
κόσμος, I, 253; II, 275; IV, 158.
κούφος, III, 210; V, 7, 520.
κρατέω, IV, 45.
κρέας, III, 206.
κρημνός, III, 73.
κρίμα (τό), I, 272.
κρότος, III, 476, 480.
κρόπτω, II, 3.
κρύσταλλος, II, 482; IV, 77.
κρύφια (τά), I, 227.
κτάομαι, I, 53. — κεκτημένος (ὁ), I, 61.
κτίσις, II, 126, 192, 202, 208, 272, 290, 475; III, 59; IV,

296, 309; V, 52, 54, 60, 282, 289, 294.
 κτίσμα, II, 244.
 κτιστός, I, 307; III, 339; IV, 94.
 κύκλος, III, 174.
 κύριος, IV, 255, 263. — κύριος (ὁ), IV, 242; V, 197, 209, 211. — Κύριος, I, 38; IV, 242; V, 79, 88, 89, 91, 114, 120, 129, 133, 137, 142, 170, 171, 172, 193, 213, 217.
 κυριότης, V, 79, 80, 91, 218. — κυριότητες (αἱ), II, 280; IV, 94, 100, 116; V, 79, 80, 91, 218.
 κυρίως, IV, 260.
 κώλυμα, II, 120.
 λαβή, V, 220.
 λαγχάνω, II, 216.
 λαγών, IV, 13.
 λακτίζω, II, 503.
 λαλέω, II, 391, 394; V, 327.
 λαμβάνω, I, 144, 222, 343, 345; II, 248, 330; III, 431, 484; V, 598.
 λαμπρός, II, 387; III, 35; IV, 9, 168, 480, 485.
 λάμπω, III, 159.
 λανθάνω, V, 306.
 λαός, II, 93, 98.
 λάραξ, II, 345.
 λέγω, I, 18, 41, 56, 65, 76, 94, 103, 110, 118, 125, 132, 135, 139, 148, 150, 169, 170, 172, 175, 209, 215, 225, 231, 235, 242, 246, 259, 261, 264, 265, 272, 279, 286, 291, 300, 312, 317, 319, 331, 332, 336, 355, 356, 358, 364, 365, 380, 387, 395, 397, 407, 411; II, 28, 35, 58, 62, 95, 107, 114, 144, 158, 172, 173, 177, 179, 180, 190, 204, 222, 226, 236, 245, 257, 267, 269, 287, 292, 300, 304, 314, 335, 340, 354, 365, 366, 375, 384, 391, 392, 393, 397, 400, 403, 407, 412, 413,

416, 420, 437, 446, 449, 453, 455, 456, 458, 462, 464, 469, 470, 481, 483, 484, 485, 486, 489, 509, 515; III, 31, 43, 62, 63, 65, 103, 111, 119, 121, 124, 126, 129, 132, 134, 136, 140, 145, 149, 150, 157, 189, 194, 242, 269, 314, 315, 360, 372, 379, 407, 417, 418, 450, 460; IV, 36, 64, 69, 71, 104, 105, 110, 127, 148, 151, 170, 172, 183, 189, 195, 196, 205, 209, 211, 228, 229, 239, 242, 243, 246, 248, 257, 258, 264, 266, 304, 306, 355, 371, 390, 401, 402, 403, 427; V, 13, 34, 35, 41, 42, 43, 46, 48, 50, 56, 60, 66, 69, 71, 74, 77, 78, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 102, 103, 104, 107, 120, 128, 138, 149, 156, 167, 176, 177, 188, 195, 196, 198, 208, 209, 212, 225, 236, 237, 244, 253, 259, 263, 268, 269, 270, 278, 289, 298, 311, 320, 324, 329, 341, 353, 356, 357, 360, 362, 374, 375, 397, 410, 448, 500, 507, 525, 540, 544, 549, 552, 563, 569, 572, 581, 592, 605, 614. — λεγόμενον (τὸ), V, 66, 203. — λεγόμενα (τὰ), I, 407; II, 172; III, 31, 360, 372, 375; IV, 442. — εἰρημένον (τὸ), II, 257; V, 68, 532. — εἰρημένα (τὰ), I, 415; II, 501; III, 342, 374, 475; IV, 127, 195, 214, 314; V, 236, 619.
 λείπω, II, 240; IV, 310. — λειπόμενα (τὰ), IV, 89, 92.
 λείψανον, II, 151; IV, 10.
 λέξις, IV, 399, 426.
 λεπρός, I, 42.
 λέων, III, 257, 448; IV, 42, 47; V, 575.
 λήμμα, V, 87.
 ληρόω, V, 421.
 ληστής, IV, 446, 470.
 λίθινος, I, 419.
 λίθος, III, 44, 47; IV, 76,

λυμήν, V, 431.
 λιταί (αἱ), II, 86.
 λογιζομαι, II, 456; IV, 374.
 λογισμός, I, 160, 198, 343; II, 71, 116, 220, 435, 439, 442, 451, 464, 477; III, 23, 67; IV, 392, 405, 416, 433; V, 284, 477, 590.
 λόγος, I, 56, 70, 73, 75, 200, 282, 329, 335, 369, 375, 393, 414; II, 9, 14, 25, 37, 53, 75, 111, 125, 126, 127, 131, 149, 257, 271, 283, 349, 455, 466, 475; III, 61, 76, 87, 111, 266, 400; IV, 7, 17, 54, 88, 91, 102, 160, 288, 315, 397; V, 2, 8, 28, 32, 90, 195, 285, 366, 395, 400, 406, 423, 483, 510, 542, 596.
 λοιδορέω, I, 385, 401.
 λοιδορία, V, 536.
 λοιπός, I, 373; V, 276. — λοιπόν (adv.), I, 334, 343; II, 17, 31, 34, 212; III, 75; IV, 92, 160, 301, 311, 380, 384; V, 28, 304.
 λουτρόν, IV, 365.
 λύκος, I, 22; II, 46; IV, 366.
 λυμάνω, II, 354; III, 2, 41.
 λύμη, I, 373.
 λυπέω, V, 620.
 λυσitelής, I, 330.
 λυττάω, II, 71.
 λόγχος, III, 399.
 λύω, II, 35, 139; V, 576, 623.
 μαθητής, I, 17, 38, 51; II, 516; V, 317.
 μαινομαι, II, 176.
 μακαρίζω, I, 14.
 μακάριος, II, 372, 381; III, 48, 194; IV, 23, 30, 52, 61.
 μακρός, I, 393; III, 477; V, 1. — μακροτέρω, I, 328.
 μάλα, II, 97, 115; V, 354. — μάλλον, I, 11, 13, 56, 117, 200, 262, 284; II, 273, 276, 337, 375, 451; III, 38, 121, 349, 405; IV, 61; V, 260,

382, 603. — μάλιστα, I, 15, 281, 304; II, 403, 507; III, 174; V, 367, 461.
 μαλακός, II, 497.
 μάνδρα, I, 7.
 μανθάνω, I, 115, 190, 228, 307, 369, 404; II, 107, 139, 145, 358, 473, 478, 484; III, 113, 120, 123, 147, 196, 276, 320, 425; IV, 36, 118, 119, 126, 181; V, 37, 180, 232, 322, 461, 509.
 μανία, I, 188, 190, 197, 233, 278; II, 161, 189, 374, 485, 489; III, 63, 351; IV, 38, 324; V, 117, 336, 406, 425, 527.
 μαρμαρυγή, III, 160.
 μαρτυρέω, II, 458; III, 198; V, 288.
 μαρτυρία, IV, 180; V, 188, 236.
 μαρτύριον, I, 60.
 μάρτυς, II, 25, 33; IV, 208.
 ματαιότης, II, 170.
 μάχη, II, 32; V, 576.
 μάχομαι, I, 379; V, 210.
 μεγαληγορία, II, 178.
 μεγαλοσύνη, I, 233, 275, 296; IV, 420.
 μέγας, I, 100, 258, 295; II, 81, 210, 217; III, 426; IV, 114, 296; V, 430, 488, 498, 499, 509, 538, 553, 554. — μείζων, I, 23, 64, 124, 185, 241; II, 57, 188, 273, 330, 439; III, 49, 125, 405, IV, 65; V, 118, 129. — μείζον (τὸ), I, 109. — μέγιστα (τὰ), II, 531; IV, 492.
 μέγεθος, II, 232, 238, 240, 244, 246, 249; V, 375, 379, 381.
 μειζόνως, II, 130; V, 424, 609.
 μελετάω, I, 394; II, 156, 395.
 μέλη (τὰ), II, 12; III, 234, 357.
 μέλλω, I, 79, 85, 120, 123, 131, 140, 331, 336; II, 99, 155, 406, 443; III, 281, 365, 438, IV, 109, 214, 329, 334, 408, 429, 432; V, 1, 19, 328, 356. — μέλλον (τὸ), I, 171, 177,

237. — μέλλοντα (τά), III, 486 ; V, 632.
 μέμφομαι, II, 367.
 μένω, I, 6, 182, 378, 416 ; III, 36 ; IV, 346, 347 ; V, 97, 274, 281.
 μερίζω, I, 25.
 μερικός, I, 93, 95, 174 ; II, 388 ; III, 333 ; V, 327.
 μέρος, I, 52, 107, 111, 112, 113, 127, 172, 187, 248, 250, 254, 257, 286, 287, 290, 291 ; II, 266, 530 ; V, 6, 54, 276.
 μεσίτης, II, 88 ; III, 402.
 μέσος, IV, 44, 49 ; V, 257. — μέσον (τό), I, 120, 122, 306 ; II, 328, 336, 338, 347, 348 ; III, 114, 188, 197 ; IV, 87 ; V, 232, 250, 256, 422.
 μέταλλα (τά), III, 348.
 μεταίτημι, IV, 417.
 μετρέω, II, 349 ; V, 378.
 μετριάζω, I, 424 ; II, 186.
 μέτρον, I, 421 ; II, 240, 389 ; IV, 19 ; V, 10, 14.
 μηδέποτε, II, 39 ; V, 431.
 μηκέτι, I, 95, 106.
 μήτηρ, I, 36 ; II, 153 ; V, 432.
 μικρός, I, 99, 254, 257.
 μιμέομαι, V, 406.
 μιμνήσκω, II, 10 ; III, 84, 90, 353 ; V, 150, 156.
 μισθός, I, 26 ; III, 484 ; IV, 494.
 μήμη, I, 333, 416, 417 ; II, 26 ; III, 88 ; IV, 90, 314 ; V, 465.
 μνημονεύω, I, 406.
 μονογενής, III, 109 ; IV, 204, 209, 212, 215, 245 ; IV, 253, 260, 268, 284, 300 ; V, 38, 52.
 μόνον, I, 3, 141, 202, 222, 379, 387, 393, 401, 405 ; II, 195, 245, 250, 252, 289, 294, 311, 532 ; III, 25, 101, 139, 272, 467 ; IV, 5, 21, 119, 131, 153, 260, 476, 487, 491 ; V, 44, 50, 92, 131, 320, 385, 404,

442, 494, 506, 546, 551, 592, 617.
 μονοουσχι, III, 460.
 μόνος, I, 46, 277 ; II, 84, 160, 203, 273, 291, 436, 443 ; III, 59, 451 ; IV, 101, 193, 202, 262, 311 ; V, 55, 61, 98, 99, 100, 322.
 μυριάδες, II, 278 ; III, 264.
 μυρίος, V, 258, 432, 493, 585, 608, 616.
 μυριστόν (τό), I, 116.
 μυστήρια (τά), I, 60 ; III, 365 ; IV, 336, 364.
 μυστικός, I, 311 ; IV, 414.
 μωρία, II, 66, 68, 70.
 μωρός, II, 63.

νάματα (τά), III, 249.
 νεανίας, III, 223.
 νεκρός, I, 41 ; II, 425 ; V, 276, 277.
 νέος, II, 214.
 νεύρα (τά), III, 405.
 νέφος, II, 482 ; V, 473.
 νήπιος, I, 129, 135, 139.
 νήσος, II, 261.
 νηστεία, II, 18 ; III, 210 ; V, 544.
 νηστεύω, III, 205.
 νήφω, IV, 317, 425 ; V, 467.
 νήπις, IV, 410.
 νικάω, I, 90 ; II, 179 ; III, 54 ; V, 518, 543.
 νικητήρια (τά), I, 283 ; IV, 9.
 νιφάς, V, 474.
 νοθεύω, II, 39.
 νομή, I, 5, 9.
 νομίζω, I, 102, 197, 330 ; II, 28, 172, 188, 389, 399 ; III, 202, 336 ; IV, 217, 221, 226, 251, 264, 276, 380 ; V, 4, 43, 50, 149, 208, 215, 489, 490, 492, 497, 555.
 νομοθετέω, IV, 334, 391 ; V, 16.
 νόμος, I, 59 ; II, 43.
 νοσέω, I, 337 ; II, 13, 15, 523 ; III, 347 ; V, 195.

νόσημα, I, 350 ; III, 355, 358.
 νόσος, II, 491 ; III, 347, 352 ; IV, 489 ; V, 224.
 νοῦς, I, 222, 273 ; II, 164 ; V, 404.
 νῦν, I, 29, 31, 74, 120, 127 ; II, 31, 137, 208, 253, 385, 390, 432 ; III, 377 ; IV, 110, 126, 136, 138 ; V, 50.
 νυλί, IV, 346.
 νύξ, V, 16.
 νῶτος, II, 233.
 ξίφος, III, 51.
 ὄγκος, II, 181, 230, 502 ; V, 271, 445, 516, 520.
 ὄδευω, I, 174.
 ὄδος, I, 263, 265, 272 ; II, 150, 460 ; III, 431 ; IV, 373, 377.
 ὀδονάω, V, 450, 595, 615.
 ὀδύνη, V, 469.
 οἶδα, I, 32, 35, 156, 158, 159, 160, 162, 189, 217, 221, 293, 296, 304, 305, 307, 348 ; II, 35, 125, 146, 158, 159, 265, 271, 346, 457, 476, 479, 485, 488 ; III, 60, 72, 74, 182, 186, 187, 262, 429 ; IV, 8, 18, 62, 98, 104, 115, 119, 148, 161, 234, 235, 405, 445, 465, 469, 479, 487 ; V, 71, 202, 244, 245, 247, 249, 250, 257, 260, 261, 265, 266, 279, 289, 291, 293, 295, 305, 309, 315, 321, 323, 345, 366, 369, 372, 375, 379, 382, 385, 389, 390, 394, 562, 618, 624.
 οἶδέω, I, 423.
 οἰκείος, I, 49, 198 ; II, 12, 71, 220 ; III, 17, 36, 41, 46, 67, 233, 357, 470, 483 ; IV, 34 ; V, 513, 594, 598.
 οἰκέτης, I, 213, 392 ; II, 88 ; V, 437.
 οἰκέω, II, 45, 50, 69, 259, 263 ; III, 124, 141 ; IV, 330.
 οἰκημα, IV, 331.
 οἰκία, III, 381, 382, 383, 406, 447 ; IV, 360, 370.

οἰκίσκος, IV, 27.
 οἰκοδόμημα, II, 232.
 οἰκοθεν, III, 20 ; V, 338.
 οἰκονομέω, II, 352, 372.
 οἰκονομία, I, 231, 233, 234, 239 ; II, 299, 360, 370 ; IV, 115, 118 ; V, 150, 155.
 οἶκος, III, 120, 122 ; IV, 70.
 οἰκουμένη (ἡ), II, 50, 69, 262, 388, 432 ; III, 441.
 οἰκτιρμός, V, 614.
 οἰμωγή, IV, 363.
 οἶνος, III, 206.
 οἰχομαι, I, 87.
 οἰκνέω, II, 155.
 ὀκνος, II, 28.
 ὀλεθρία, II, 152.
 ὀλίγος, V, 250, 252.
 ὀλιγωρέω, IV, 357.
 ὀλιγορία, V, 469.
 ὀλόκληρος, I, 53, 175, 424 ; III, 230 ; V, 273.
 ὀλος, I, 250 ; IV, 417 ; V, 275.
 ὄλω, I, 158 ; V, 256.
 ὀμιλέω, V, 14.
 ὀμιλία, II, 510 ; III, 381, 394.
 ὀμμα, IV, 218 ; V, 14.
 ὀμοθυμαδόν, III, 386 ; IV, 341.
 ὀμολομα, IV, 77.
 ὀμοίως, I, 368 ; II, 479 ; V, 22, 23.
 ὀμολογέω, I, 176, 215 ; IV, 201 ; V, 380, 552.
 ὀμολογία, V, 568.
 ὀμνοιοια, III, 388.
 ὀμοῦ, V, 244.
 ὀμως, I, 227, 404 ; II, 178, 278, 506 ; III, 172, 309 ; IV, 245 ; V, 13, 256, 326, 505, 569.
 ὀνειδίζω, V, 561.
 ὀνειδος, V, 531, 533, 539.
 ὄνομα, II, 3, 168, 264, 303 ; III, 313, 323, 331 ; IV, 96, 98, 104, 109, 249, 252, 258 ; V, 98, 103, 110, 115, 118, 131, 133, 141, 142, 143, 144, 146, 174, 199, 336, 340, 345, 353, 355, 362.
 ὄντως, IV, 167.

ἄξιον (adv.), V, 455.
 ἄπλον, I, 343, 345, 347; V, 430.
 ἄπουπερ, I, 28.
 ἄπτασια, III, 208.
 ἄπτικός, V, 19.
 ἄπωσούν, V, 260, 398.
 ἄρασις, IV, 217, 219; V, 40.
 ἄρα, I, 31, 139, 151, 154, 155, 180, 213, 220, 241, 258, 321, 337; II, 46, 85, 89, 104, 106, 195, 209, 224, 230, 239, 272, 288, 297, 322, 357, 465, 475, 486, 526; III, 1, 161, 162, 165, 175, 191, 193, 196, 208, 265, 284, 285, 287, 308, 330, 333, 361, 370; IV, 39, 51, 109, 143, 159, 170, 172, 184, 185, 189, 192, 199, 215, 229, 231, 233, 297, 318, 350, 362, 367, 371, 377, 379, 381, 441, 474, 483, 494; V, 141, 207, 297, 512, 547.
 ἄργή, I, 420; II, 139; III, 434, 436, 439; IV, 48.
 ἄρθός, IV, 394, 434.
 ἄρθότης, IV, 57.
 ἄρος, V, 10, 11, 361, 364, 365.
 ἄροφή, IV, 28.
 οὐδαμῶς, I, 310; II, 359; V, 53, 155; IV, 152, 403.
 οὐδένεα, II, 303.
 οὐδέπω, I, 56; II, 385; V, 29, 287, 293.
 οὐρανός, I, 303; II, 126, 209, 215, 269, 270, 430, 476, 481, 485; III, 44, 344, 393, 438; IV, 16, 101, 156, 157, 383, 417; V, 210, 375, 379, 381, 451, 468, 577.
 οὐσία, I, 97, 161, 190, 192, 194, 195, 197, 215, 225, 232, 234, 244, 280, 292, 293, 304, 309; II, 308, 339, 348, 359, 372; III, 48, 138, 145, 162, 177, 191, 194, 195, 262, 307; IV, 61, 99, 113, 161, 184, 189, 191, 232, 282, 309; V, 111, 127, 249, 257, 260, 262, 268, 335, 339, 349, 350, 353, 355,

361, 362, 369, 371, 386, 392, 397.
 οὐσιωδῶς, IV, 222.
 ὀφείλω, II, 335, 522, 524; III, 86, 92, 415; IV, 84, 86, 492.
 ὀφελος, II, 37, 359, 372; II, 17; III, 394; V, 488.
 ὀφθαλμιά, II, 526.
 ὀφθαλμός, I, 314, 362, 369, 370, 372; III, 257, 325; IV, 56, 223, 225, 363; V, 17, 376.
 ὀφθαλμοφανῶς, IV, 199.
 ὀχρηγός, V, 454.
 ὄψις, I, 323; III, 166, 229, 251, 281; IV, 224, 352.
 παγίς, II, 536; III, 442.
 παγκρατιαστής, IV, 404.
 πάθημα, V, 598.
 πάθος, II, 453.
 παιδευσις, II, 73.
 παιδεύω, II, 388.
 παιδίον, I, 96, 148, 154; V, 151.
 παίζω, II, 221.
 παῖς, I, 122, 132; II, 97; III, 437; V, 567.
 πάλαι, I, 335.
 Παλαιά (Γραφή), V, 120.
 παλαισμα, I, 330, 339; II, 11.
 παλαιστής, I, 408.
 παλαιστρα, I, 408.
 πάλιν, I, 64, 125, 153, 204, 211, 249, 357; II, 1, 20, 64, 79, 426, 428, 518; III, 76, 98, 179, 242, 245; IV, 6, 11, 17, 34, 117, 132, 174, 178, 188, 225, 258, 315, 427; V, 31, 33, 41, 84, 122, 123, 125, 129, 145, 152, 163, 164, 187, 210, 215, 223, 240, 246, 285, 291, 388, 402, 413, 501, 515, 582.
 πανάγιος, IV, 419.
 πανταχόθεν, V, 469.
 πανταχοῦ, I, 139, 157, 216, 218, 220, 297; II, 49, 191; V, 25.
 παντελής, I, 53, 93, 102, 171, 175; II, 457, 458.
 παντελῶς, I, 81, 86; II, 395.
 παντοδαπός, II, 233.

πάντοθεν, II, 48; IV, 32.
 πάντως, I, 333; III, 375; V, 277.
 παραβάλλω, I, 131.
 παραβλάπτω, I, 73; II, 523, 531; III, 34, 49; IV, 491.
 παράγω, II, 126; III, 197, 264; IV, 75, 238; V, 188, 237, 422.
 παράδειγμα, I, 141; II, 236.
 παραδέχομαι, II, 76, 510.
 παραδηλώω, I, 65, 243; III, 181, 331; IV, 209.
 παράδοξος, III, 281.
 παραινέσις, II, 17; III, 476, 478; IV, 315, 316, 444.
 παραινέω, I, 188, 380; II, 462, 517; IV, 407, 453.
 παρακαλέω, I, 341; II, 93, 98, 490, 533; III, 11, 29, 349, 387, 419, 459, 464; IV, 343; V, 425, 556, 616.
 παρακαλεύω, III, 480; IV, 390.
 παράκλησις, III, 346; V, 613.
 παρακούω, V, 607.
 παραλαμβάνω, V, 17; IV, 289.
 παραμένο, III, 364.
 παραμυθέομαι, V, 440, 615.
 παραμυθία, V, 595, 599.
 παρανομία, V, 358.
 παραπαίω, II, 491; V, 350.
 παραπέμπω, III, 377; V, 584.
 παραπέτασμα, IV, 332.
 παραπλήξ, II, 505.
 παραπληξία, I, 326; II, 162; V, 384.
 παρασκευάζω, II, 49; IV, 447; V, 20, 29, 466.
 παρασκευή, V, 438.
 παραστατικός, IV, 303; V, 397.
 παρασύρω, I, 332.
 παρατρέπω, V, 590.
 παρατρέχω, I, 43; II, 13.
 παραχωρέω, V, 381.
 πάρεμι, I, 1, 3, 5, 9, 11, 16, 21, 23, 25, 26, 30, 52, 121, 123, 130, 152, 216, 218, 221, 297; II, 191; IV, 158, 340, 377.—
 παρόν, (τὸ), I, 170. — παρόντα (τὰ), I, 186.
 παρεκτείνω, V, 270.
 παρέρχομαι, II, 257.
 παρέχω, I, 72; II, 75, 138, 285; III, 77, 113.
 παρθένος, V, 151.
 παρήμι, I, 216.
 παρίστημι, I, 118; II, 80, 239, 283, 303, 349, 436, 439, 442; IV, 74, 102, 280, 287, 395; V, 435.
 παρουσία, I, 12; II, 21; III, 201, 223, 252, 259; V, 437.
 παρρησία, II, 186; III, 197, 203, 406, 471, 484; IV, 40, 45, 277; V, 441, 488, 490, 492, 495, 627.
 πάσχω, II, 526, III, 202, 236, 251; IV, 452.
 πατάσσω, IV, 483.
 πατήρ, II, 21, 32; IV, 334.
 Πατήρ, III, 101, 109; IV, 281, 285, 288, 295, 308; V, 56, 77, 79, 80, 83, 85, 86, 88, 91, 94, 96, 98, 101, 103, 105, 120, 131, 133, 134, 137, 141, 149, 150, 154, 169, 170, 172, 173, 180, 192, 212, 216, 218, 305.
 πατριάρχης, II, 184.
 πατρικός, IV, 283, 285, 300.
 πατρίς, II, 33.
 πατροφός, II, 38.
 παύομαι, I, 71, 73, 76, 79; III, 378.
 παύω, V, 576.
 παχός, II, 433; IV, 266.
 πείθω, II, 345, 444; IV, 189, 474; V, 228, 282, 494.
 πείρα, IV, 480; V, 618.
 πειρασμός, IV, 406, 479.
 πειράω, II, 80, 492, 501.
 πέλαγος, I, 205, 207, 257; III, 130; IV, 68.
 πέμπτος, V, 27.
 πέμπω, II, 50; III, 11.
 πένης, IV, 460, 463; V, 446.
 πεπλημελημένα (τὰ), IV, 338.
 περαιώω, V, 3.

περατέρω, II, 460; IV, 3, 7.
 πέρας, I, 234, 276; II, 445;
 III, 131.
 περιάγω, II, 351.
 περιβάλλω, IV, 333.
 περιγίνομαι, IV, 43; V, 521,
 542.
 περιγραφή, IV, 273.
 περιγράφω, I, 234; II, 220;
 III, 68; IV, 72.
 περίεμι, IV, 73. — περίον (τό),
 I, 90.
 περιεργάζομαι, I, 322; II, 59,
 77, 103, 143, 166, 190, 219,
 267, 295, 298, 308, 309, 312,
 359, 370, 378; III, 144, 256;
 IV, 17, 42, 99; V, 282, 347,
 386.
 περιεργία, III, 23.
 περίστυμι, V, 92.
 περίκειμαι, IV, 411; V, 434.
 περικοπή, II, 413.
 περικορώ, III, 236.
 περιλαμβάνω, II, 478; III, 68;
 IV, 289; V, 362.
 περιοράω, II, 39.
 περιουσία, I, 282, 307, 404; II,
 355; III, 123; IV, 20; V,
 281, 439.
 περιπίπτω, II, 491.
 περίστασις, IV, 489; V, 458,
 623.
 περιστέρα, IV, 26.
 περισφίγγω, V, 454, 587.
 περιτέμνω, II, 43.
 περιτρέπω, II, 326; III, 230.
 περιττός, IV, 209.
 περιττός, V, 70, 101.
 περιφάνεια, V, 358.
 πέτομαι, III, 319.
 πηγή, I, 36; IV, 166, 361;
 V, 403, 432.
 πήγνυμι, II, 482.
 πηλός, II, 336, 337, 338, 344,
 347, 350, 352.
 πήρωσις, V, 275.
 πιστεύω, II, 154, 324; IV,
 227, 254, 301.
 πίστις, I, 59; II, 5, 56, 76; II,
 104, 131, 315, 320, 321, 400,

421, 436, 443, 449, 453, 467.
 πιστός (ὁ), II, 51.
 πιστός, II, 58.
 πλάνη, I, 8; II, 535; V, 223.
 πλάτος, I, 418.
 πλατύς, IV, 257.
 πλείων, I, 184, 282; II, 212;
 III, 30, 377, 406, 484; IV, 8,
 103, 481, 493; V, 3; — πλέον
 (τό), I, 114; III, 9, 13. —
 πλέον (adv.), II, 130, 243,
 338; III, 388; IV, 6, 213,
 471; V, 309.
 πλεονεκτέω, I, 89; II, 131.
 πληγή, I, 403; III, 46; IV,
 472; V, 580.
 πλήθος, I, 331; II, 86, 87, 212,
 231, 233; III, 17, 341, 358,
 385, 391, 405, 419, 425;
 IV, 313, 447; V, 444.
 πληθύνω, III, 329, 332.
 πλημμέλημα, V, 565.
 πληροφορέω, II, 321, 323.
 πληρώω, IV, 293.
 πλήρωσις, I, 109.
 πλησίον, III, 173, 175, 273; IV,
 351, 408, 418; V, 529, 537.
 πλήττω, I, 347.
 πλούτος, IV, 133, 134; V, 431,
 444.
 πνεῦμα, I, 140; V, 262, 401,
 403, 407, 417.
 Πνεῦμα, I, 163; II, 395; III,
 11, 25, 59, 149, 150, 176;
 IV, 294, 311; V, 53, 57, 59,
 68, 70, 72, 235, 239.
 πνευματικός, II, 21, 23; III,
 210; V, 148, 411.
 ποιέω, I, 142, 191, 299, 423;
 II, 55, 73, 87, 96, 121, 127,
 221, 225, 235, 237, 241, 251,
 282, 322, 344, 403, 412, 437,
 503, 514; III, 89, 101, 103,
 398, 427, 438, 467, 485; IV,
 8, 63, 87, 171, 212, 225, 326,
 350, 467, 477; V, 7, 46, 58,
 194, 316, 392, 430, 442, 467,
 474, 510.
 ποικίλος, II, 210.

ποικιλών (ὁ), I, 7, 21.
 ποιμήν, I, 1, 2, 9, 11.
 ποίμνη, I, 22; II, 46; IV, 367.
 ποίμιον, I, 4, 13, 23.
 πολεμέω, I, 330.
 πολέμιος, IV, 371.
 πόλεμος, V, 576.
 πολιά, II, 105.
 πολιώω, II, 109.
 πόλις, II, 38, 45, 231; III,
 282, 432; IV, 340; V, 579.
 πολιτεία, II, 401, 402, 466, 467.
 πολλακίς, I, 185; II, 425, 522;
 III, 5, 18, 76, 90, 249, 361;
 IV, 448, 449; V, 272, 433,
 446, 600.
 πολλαχόθεν, II, 21.
 πολυθεΐα, V, 195, 214.
 πολύθεος, V, 223.
 πολυπραγμονέω, I, 224, 323;
 II, 76, 141, 167, 295, 310, 373,
 378; IV, 17; V, 283.
 πόλις, I, 7, 10, 33, 34, 90, 154,
 156, 185, 208, 306, 312, 332,
 334, 336, 348, 354; II, 240,
 296, 299, 424, 494, 525, 529;
 III, 4, 7, 62, 123, 131, 225,
 363, 380, 475; IV, 20, 72,
 115, 179, 241, 249, 250, 263,
 359, 378, 442, 450, 461; V,
 2, 6, 49, 196, 208, 209, 211,
 228, 328, 407, 453, 457, 471,
 479, 483, 491, 495, 498. —
 πολλῶ (adv.), I, 88, 262, 284;
 II, 273, 276, 277, 330, 338;
 360, 451; III, 49, 88, 125,
 349, 404, 406; IV, 65, 71,
 279; V, 316, 405, 597.
 πολυτέλεια, V, 438.
 πονέω, V, 16, 612.
 πονηρός, III, 16, 26, 202;
 IV, 10, 324, 326, 387, 432,
 440; V, 492.
 πόνος, I, 49; III, 2, 8, 14, 33.
 ποταμός, II, 23; III, 280.
 ποτίζω, III, 22, 23.
 πότιμος, II, 500.
 πούς, V, 273.
 πράγμα, I, 80, 354; II, 3, 113,
 116, 138, 295, 440; III, 447;

IV, 3, 298, 352, 394, 489;
 V, 458.
 πραγματεύω, II, 55.
 πρακτέα (τά), II, 408, 409.
 πράξις, V, 542.
 πραότης, I, 353.
 προάγω, I, 328; IV, 7.
 προαναφώνεω, III, 271.
 προαποδείκνυμι, V, 235.
 προβαίνω, II, 110.
 προβάλλω, I, 352; II, 117, 122;
 III, 158, 269, 425; V, 543,
 547.
 πρόβατα (τά), I, 6, 23.
 προβολή, IV, 57.
 πρόγονος, II, 41, 346.
 πρόεμι, II, 455, 460; III, 91.
 προθυμία, III, 363; IV, 4,
 414, 451, 461.
 πρόθυρον, IV, 374.
 προϊστήμι, III, 390.
 προκαθέσθαι, IV, 335.
 προκαλύμμα, V, 486.
 προκαταβάλλω, IV, 405.
 προκαταλαμβάνω, IV, 376.
 προκίπτω, I, 80.
 προκύπτω, I, 7.
 προλαμβάνω, II, 16; IV, 33;
 V, 513.
 προνοέω, I, 247, 249, 298.
 πρόνοια, I, 246, 248, 255.
 προοδοποιέω, III, 399.
 πρόοδος, I, 94; IV, 328.
 προοίμια (τά), III, 89, 398.
 προοράω, I, 140.
 πρόρρις, III, 13.
 προσβάλλω, III, 12, 306; V,
 543, 547.
 προσβολή, V, 585, 590.
 προσδοκάω, I, 186.
 προσεδρία, V, 630.
 πρόσεμι, IV, 253, 256, 261,
 262, 263.
 προσέρχομαι, IV, 484.
 προσέχω, III, 118, 360, 371.
 προσηγορία, II, 4, 62, 65; III,
 316; IV, 262, 273, 276; V,
 107, 135, 339.
 προσήκω, IV, 352; V, 130. —
 προσήκον (τό), I, 422.

προσηλδω, IV, 442.
 προσήνεια, II, 492.
 προσηγής, II, 500 ; V, 26.
 προσθήκη, IV, 244 ; V, 51, 97, 101, 105.
 προσήμι, V, 507, 602.
 πρόσκειμαι, III, 140.
 προσκυνέω, I, 310 ; II, 294, 378.
 πρόσδοδος, IV, 68 ; V, 487.
 προσπίπτω, III, 7, 452.
 προσρίπτω, IV, 292, 293.
 προστασία, II, 82 ; III, 471.
 προστατίθην, I, 369 ; IV, 65 ; V, 51, 214, 291.
 προστρέχω, V, 609, 617.
 προστρέβω, V, 626.
 προσφεύγω, IV, 378.
 προσφορά, III, 454.
 πρόσωπον, III, 157, 249.
 προτείνω, III, 459.
 πρότερον, II, 47, 302 ; III, 84, 91, 110, 395 ; IV, 248, 253, 264, 429, 434 ; V, 150.
 προτίθην, II, 244 ; IV, 14.
 πρόβασις, IV, 471.
 προφέρω, II, 164.
 προφήτης, I, 70, 74, 77, 196, 199, 206, 221, 225, 232, 303 ; II, 173, 193, 235, 242, 287, 375 ; III, 150, 189, 250, 277, 306 ; IV, 79, 172, 177, 188, 212, 228 ; V, 147, 152, 182, 221, 225, 251, 353, 388, 410, 463, 591.
 προφητικός, IV, 195.
 προσφορά, II, 160.
 προχωρέω, II, 18.
 πρόων, II, 9, 151, 206 ; IV, 1, 318 ; V, 32.
 πρώτος, I, 145 ; II, 151 ; III, 263, 266 ; V, 90, 100, 106.
 πτερὰ (τὰ), III, 319, 323.
 πτέρυγες (αἱ), III, 158, 269, 310, 318, 324 ; IV, 57.
 πτώω, III, 232 ; IV, 28.
 πτωχέω, V, 446.
 πυκνός, IV, 132.
 πυκνώω, II, 482.
 πύλη, V, 577.

πῦρ, IV, 78, 373 ; V, 263, 400, 403, 575.
 πυρά, II, 16 ; IV, 372, 375.
 πυρέτω, V, 434.
 πυρώ, I, 32.
 ραδίως, I, 22 ; IV, 15 ; V, 521, 621, 625.
 ραθυμέω, IV, 319, 357, 381.
 ραθυμία, II, 29 ; III, 367 ; IV, 354, 437 ; V, 448, 469, 485.
 ραίνω, III, 248.
 ράκιον, IV, 333.
 ραπίλω, I, 403.
 ρέω, II, 24.
 ρήγνυμι, IV, 44.
 ῥήμα, I, 394, 398, 411, 418, 423 ; II, 7, 134, 160 ; III, 83, 167 ; IV, 117, 269, 286, 292, 299, 407 ; V, 233, 288, 327, 478, 542, 544, 545.
 ῥήσις, IV, 195, 304, 306.
 ῥίξα, I, 36 ; II, 152, 154, 157 ; III, 3, 27 ; IV, 12 ; V, 432, 585, 586.
 ῥιζώω, I, 34 ; III, 84 ; V, 588.
 ῥίπτω, III, 8.
 ῥιψοκίνδυνος, II, 79.
 ῥύμη, I, 332.
 ῥυπώω, IV, 333.
 σαλεύω, II, 195, 202.
 σάλπιγξ, II, 337 ; IV, 168.
 σάρεξ, I, 11 ; II, 169 ; III, 254 ; IV, 26, 411.
 σαρδία, II, 74 ; IV, 358.
 σατανικός, V, 485. — σατανικῶς, V, 485.
 σαφής, I, 101 ; II, 162, 387, 412, 437 ; III, 31 ; IV, 257, 279 ; V, 296.
 σαφώς, I, 35 ; II, 488 ; III, 204 ; V, 202, 220, 247, 249, 295.
 σβέννυμι, IV, 372 ; V, 575, 625.
 σέβω, V, 367.
 σείω, V, 579.
 σεμνός, V, 129.

Σεραφίμ, I, 313 ; II, 208 ; III, 57, 173, 269, 330, 338 ; IV, 2, 223, 418.
 σηκός, I, 6.
 σημαίνω, II, 446.
 σημειώνω, I, 50, 144 ; III, 373 ; V, 248.
 σιγάω, V, 43, 562.
 σιγή, II, 44.
 σίδηρος, IV, 327.
 σιωπάω, II, 132.
 σκανδαλίζω, I, 368, 372.
 σκέλος, IV, 57.
 σκεῦος, IV, 164.
 σκευωρία, V, 334.
 σκηπτός, I, 384 ; II, 373.
 σκιά, II, 170 ; III, 3.
 σκληρός, III, 348.
 σκοπέω, I, 110 ; II, 85 ; IV, 376 ; V, 75, 147.
 σκοπός, IV, 430.
 σκοτιζώ, IV, 50.
 σκοτοδινία, IV, 51.
 σκότος, II, 68.
 σκοτός, V, 477.
 σκύλαξ, II, 45.
 σοβέω, II, 48.
 σορός, II, 345.
 σοφία, I, 193, 194, 195, 208, 227, 231, 245 ; II, 66, 67, 296, 343 ; III, 198, 816, 328, 331 ; IV, 62 ; V, 148.
 σοφίζω, IV, 6.
 σοφός, I, 294, 295 ; II, 497 ; III, 183 ; IV, 55, 60 ; V, 366.
 σπανίως, V, 221.
 σπαρτίον, III, 430.
 σπάω, II, 500.
 σπείρω, II, 112.
 σπεύδω, IV, 20, 31.
 σπιθαμή, V, 377, 380.
 σποδός, II, 169.
 σπογγία, II, 498, 500.
 σπουδαζόμενον (τὸ), IV, 464.
 σπουδή, I, 4, 15, 26, 35, 47, 354 ; III, 5, 363, 369, 372, 483 ; IV, 4, 378, 455 ; V, 630.
 σταγών, II, 266.
 στάδιον, II, 9.
 στάσις, IV, 429, 433, 435.

σταυρός, II, 453.
 στεῖρος, II, 110.
 στεῖρωσις, II, 106.
 στενάζω, I, 325 ; III, 362.
 στενοχωρέω, V, 455, 459, 466.
 στέργω, II, 389.
 στερέω, III, 352.
 στερέωμα, IV, 76.
 στέφανος, II, 63, 406 ; IV, 481, 495 ; V, 534.
 στεφανώω, II, 211.
 στήθος, IV, 165.
 στήριζω, IV, 435.
 στόμα, III, 207, 330, 431 ; IV, 5, 240 ; V, 484, 572, 573, 582.
 στοχασμός, V, 203.
 στρατηγός, I, 15 ; V, 436.
 στρατόπεδον (plur.), I, 16 ; IV, 49.
 στρέφω, I, 393.
 στῦλος, III, 416.
 συγγίνομαι, I, 30.
 συγγνώσκω, II, 129.
 συγγνώμη, II, 94, 113, 146, 363 ; III, 351, 367, 435 ; IV, 355 ; V, 348.
 συγκαταβαίνω, III, 268 ; IV, 191, 228 ; V, 198.
 συγκατάβασις, I, 314 ; III, 162, 163, 167, 172, 191, 308, 332 ; IV, 81, 183, 233.
 σύγκειμαι, V, 420.
 συγλάω, III, 8.
 συγκρατέω, I, 252, 298.
 συγκροτέω, III, 359.
 συγχορευτής, IV, 410.
 συγχωρέω, III, 444.
 συγγώρησις, III, 142.
 συζεύγνυμι, III, 395.
 σύζυγος, V, 514.
 συκοφαντία, IV, 490.
 συλλαμβάνα, V, 276.
 συλλέγω, IV, 448.
 σύλλογος, I, 29 ; II, 512 ; III, 468.
 συμβαίνα, III, 231, 246 ; IV, 450, 478.
 συμβουλεύω, IV, 446, 453.
 συμβουλή, IV, 443.
 συμμαχέω, III, 454.

συμμετρία, V, 22.
 σύμμετρον (τὸ), V, 26, 30.
 συμπάθεια, IV, 353.
 συμπλέγω, IV, 411.
 συμφορά, III, 470; IV, 368;
 V, 594, 603.
 συμφωνία, III, 389, 425, 443.
 συνάγω, IV, 180; V, 470.
 συναλγέω, IV, 369.
 συναναμίγνυμι, II, 528.
 συνανέρχομαι, III, 392.
 συναίστημι, II, 432.
 σύνδεσμος, III, 389.
 σύνδουλος, II, 95; III, 252,
 258, 362, 401; IV, 37; V,
 558.
 συνδρομή, V, 473.
 συνειδός (τὸ), III, 202; V, 464,
 494, 559.
 σύνεσις, I, 110, 276; III, 31;
 V, 148.
 συνεφάπτομαι, III, 6.
 συνεχής, II, 26.
 συνέχω, I, 53, 298.
 συνεχῶς, I, 394, 411, 414; IV,
 23; V, 120, 557.
 συζεύγνυμι, III, 395.
 συνήθης, I, 9; III, 345; IV,
 314, 316.
 σύνουδα, V, 491, 494, 498.
 συνουσία, II, 512, 532.
 συντάττω, IV, 365, 382; V,
 170.
 συντίθημι, V, 630.
 συντρέχω, III, 437, 443, 472.
 συντρέβω, I, 384; V, 450, 548.
 συναθέω, III, 363.
 σύρω, IV, 392.
 συστέλλω, III, 233.
 συστρέφω, V, 477.
 συσφίγγω, IV, 441.
 σφόδρα, III, 362; — τερων, adv.
 III, 12, 448; IV, 48.
 σφοδρός, IV, 343.
 σφοδρότης, II, 300; III, 7.
 σφοδρῶς, II, 358.
 σφριγᾶω, II, 214.
 σχῆμα, III, 467; IV, 186.
 σχηματισμός, III, 170; IV, 226.
 σχολάζω, II, 74; IV, 358.

σφῶζω, II, 534.
 σῶμα, I, 12, 204, 251, 364,
 365, 373; II, 105, 213, 429,
 444; III, 45, 169, 234, 258,
 458, 464, 467; IV, 31, 33,
 226, 289, 396, 403, 411, 441,
 483, 489; V, 264, 269, 270,
 271, 274, 275, 278, 442.
 σωματικός, I, 89.
 Σωτήρ, V, 426.
 σωτηρία, II, 204; III, 33, 41,
 450.
 σωφρονέω, I, 404.
 σωφρονίζω, II, 206; IV, 38.

 ταλαίπωρος, II, 166.
 ταλανίζω, II, 507.
 τάξις, III, 482.
 ταπεινοφρονέω, V, 506, 549,
 551.
 ταπεινοφροσύνη, V, 496, 497,
 503, 512, 514, 517, 534.
 ταπεινός, II, 176; IV, 474; V,
 504, 547.
 τάττω, I, 183.
 τάφος, II, 346.
 τάχα, I, 112.
 ταχέως, IV, 33, 382.
 ταχύς, V, 523.
 ταχίζω, I, 24; IV, 224.
 τέλειος, I, 95, 98, 107, 122, 131,
 175, 176, 179. — τελειότερον
 (τὸ), I, 173.
 τελέω, II, 407; III, 137.
 τέλος, II, 445, 461; III, 364.
 τελώνης, V, 524, 529, 538, 550.
 τέταρτος, V, 27.
 τετράπους, II, 232.
 τέχνη, V, 437.
 τεχνίτης, II, 344.
 τέως, I, 331, 338; II, 150, 460;
 V, 228.
 τήμερον, IV, 321; V, 29, 37.
 τηρέω, II, 43.
 τίθημι, I, 147; III, 138, 142;
 IV, 253, 299; V, 67, 86, 115,
 173, 181, 245, 337, 346.
 τίκτω, II, 97, 99, 494.
 τιμάω, II, 82, 304, 305, 306, 307.

τιμή, I, 184; II, 130, 306; IV,
 143, 274.
 τιμωρία, II, 135, 140, 144, 148,
 362; IV, 339.
 τινάσσω, III, 7.
 τίνυμι, I, 198, 206, 351, 410;
 II, 249, 370; III, 27, 53, 480;
 IV, 202, 284, 320, 469; V,
 32, 464.
 τοῖχος, I, 203.
 τολιάω, II, 158, 165, 360; IV,
 231, 384, 445, 484; V, 340,
 349, 361.
 τολμηρός, II, 79.
 τολμηρῶς, II, 59.
 τομή, III, 6.
 τοξεύω, IV, 432.
 τόξον, IV, 78.
 τοξότης, IV, 428.
 τόπος, I, 317; III, 122, 175,
 179, 180; IV, 72, 272, 276.
 τσσαῦτα, II, 182, 435; V, 368.
 τότε, I, 15, 86, 340; II, 14, 44,
 139, 140; III, 110, 208, 237,
 280, 395, 432, 439, 458; IV,
 22, 30, 36, 54, 151, 248, 265,
 344; V, 34, 603, 609.
 τρανός, I, 154.
 τρανώω, IV, 182, 230.
 τραῦμα, I, 349; II, 495; V, 560.
 τραχύς, II, 497.
 τραχύτης, III, 3.
 τρέμω, II, 203; III, 342; IV,
 24.
 τρέπω, III, 76; IV, 315; V,
 423.
 τρέφω, I, 252.
 τρέχω, III, 432; IV, 372.
 Τριάς, V, 231.
 τριπλοῦς, IV, 497.
 τρίτος, I, 142, 146, 149, 153;
 IV, 266.
 τρόμος, IV, 425.
 τρόπος, I, 157, 299; II, 78, 103,
 107, 132, 163, 242, 245, 424;
 IV, 398.
 τροφή, I, 253.
 τυγχάνω, I, 69; II, 145, 363,
 364; III, 446, 486.
 τύπτω, I, 389, 402.

τυραννίς, II, 428, 431; III, 428;
 IV, 157.
 τυφλός, III, 186, 188.
 τύφος, III, 24.

ὑβρίζω, I, 400; II, 307, 308,
 503.
 ὕβρις, I, 401; V, 537.
 ὑγιαίνω, III, 347.
 ὑγίεια, V, 631.
 ὕδωρ, II, 500; V, 452.
 ὑετός, V, 475.
 υἷός, II, 99; IV, 164, 168, 243,
 251, 258; V, 35.
 Υἱός, I, 162; III, 59, 102; IV,
 243, 281, 284, 287, 295, 299,
 311; V, 36, 38, 56, 57, 61,
 66, 78, 79, 82, 85, 88, 89, 92,
 93, 96, 97, 104, 109, 130,
 133, 135, 138, 142, 172, 173,
 181, 193, 199, 216, 217, 222,
 226, 235, 240, 242, 290, 295,
 305, 307, 308, 309, 312, 313.
 ὕμνος, IV, 414, 419.
 ὑπακοή, II, 302, 314, 478; IV,
 321.
 ὑπακούω, I, 18, IV, 319.
 ὑπάρχω, II, 169.
 ὑπασπιστής, IV, 140.
 ὑπερβαίνω, II, 192; III, 55;
 V, 11.
 ὑπερβάλλω, V, 517.
 ὑπερβολή, I, 278, 401; II, 168;
 V, 357.
 ὑπερέχω, I, 273; V, 249.
 ὑπεροράω, II, 203.
 ὑπεροχή, I, 123; II, 297; IV,
 38.
 ὑπερτίθημι, IV, 313.
 ὑπεύθυνος, III, 430.
 ὑπέχω, IV, 337.
 ὑπισχνέομαι, III, 69, 262.
 ὕπνος, V, 21, 24.
 ὑποβάλλω, I, 198; II, 220.
 ὑπογραφή, V, 365.
 ὑποδέξω, IV, 282; V, 133.
 ὑπόδειγμα, I, 118, 147, 152;
 II, 329.
 ὑποδοχή, II, 74; III, 209.

ὑπόθεσις, I, 334 ; II, 151, 513 ;
 III, 267 ; IV, 6, 480 ; V, 1,
 432.
 ὑπόκειμαι, II, 335.
 ὑπολαμβάνω, I, 113, 119 ; IV,
 10, 86, 272.
 ὑπολείπω, I, 368 ; IV, 10, 86,
 93.
 ὑπομάζιος, I, 133.
 ὑπομένα, I, 7 ; II, 496, 505,
 528 ; IV, 232, 339, 485.
 ὑπομνήσκω, I, 414.
 ὑπομονή, IV, 495.
 ὑπόνοια, V, 229.
 ὑποπτεύω, III, 122, 190.
 ὑπόστασις, V, 99, 106, 112, 113.
 ὑποστρέφω, II, 427, 430 ; V,
 224.
 ὑπόσχεσις, IV, 84.
 ὑποτείνω, II, 320.
 ὑποτέμνω, IV, 250.
 ὑφαιρέω, IV, 449.
 ὑφίστημι, III, 70.
 ὑψηλός, III, 50, 320, 324 ; IV,
 329, 335 ; V, 503.
 ὕψος, II, 231 ; III, 44, 45, 318,
 323 ; V, 454, 456, 460, 518,
 539.
 ὕψω, I, 56.
 ὕψωμα, I, 344.
 φαιδρός, II, 218 ; V, 475.
 φαιδρότης, V, 480.
 φαίνω, I, 27, 193, 246 ; II, 178,
 342 ; III, 163, 365, 430 ; IV,
 49, 67, 336.
 φανερός, I, 191, 233 ; III, 427 ;
 V, 58.
 φανερώς, V, 221.
 φαντάζω, I, 29 ; V, 499, 510.
 φαρμακίος, V, 524.
 φάρμακον, II, 180 ; V, 438, 533,
 561, 629.
 φείδω, IV, 385.
 φέρω, I, 315, 404 ; II, 1, 34,
 44, 234 ; III, 75, 114, 159,
 172, 252, 259, 344 ; IV, 16,
 39, 49, 229, 231, 438, 493,
 498 ; V, 138, 285, 371, 422,
 452, 493, 580, 595.

φεύγω, I, 188, 374, 378, 379 ;
 II, 2, 511, 532.
 φήμι, I, 42, 51, 85, 91, 94, 99, 135,
 189, 199, 217, 218, 229, 238,
 239, 269, 279, 280, 285, 359,
 373, 390, 397 ; II, 65, 90,
 100, 108, 133, 137, 184, 253,
 255, 265, 275, 315, 319, 331,
 336, 383, 393, 400, 424 ; III,
 93, 115, 134, 149, 175, 178,
 211, 227, 238, 287, 293, 307,
 334, 331, 396, 421 ; IV, 78,
 105, 128, 162, 167, 173,
 181, 192, 193, 199, 202, 265,
 303 ; V, 38, 53, 61, 62, 75,
 104, 116, 121, 143, 144, 152,
 154, 161, 169, 175, 192, 233,
 240, 251, 286, 287, 294, 302,
 308, 316, 320, 367, 378, 387,
 390, 396, 408, 413, 415, 462,
 484, 572, 591.
 φθάνω, III, 45, 461 ; V, 518.
 φθέγγομαι, I, 154, 155, 318 ; III,
 151 ; IV, 294 ; V, 370.
 φιλανθρωπείω, V, 548.
 φιλανθρωπία, II, 136 ; III, 457 ;
 V, 505.
 φιλόστροφος, II, 533.
 φιλάργυρος, I, 185.
 φιλέω, I, 360 ; V, 604.
 φιλία, I, 361, 371, 374 ; II, 513.
 φιλοδοξία, III, 24.
 φιλονεικέω, I, 180, 189, 324,
 347 ; II, 295, 481 ; III, 72,
 144 ; IV, 169, 302, V, 261,
 266, 372, 374, 377, 379.
 φιλονεικία, IV, 19.
 φιλόπονος, III, 1.
 φίλος, I, 371 ; III, 197 ; V, 437.
 φιλοσοφέω, I, 235, 405 ; II,
 173, 193 ; V, 258, 363.
 φιλοσοφία, I, 52.
 φιλόχριστος, II, 37.
 φλεγμάωμαι, II, 181, 495, 499.
 φλεγμονή, I, 399.
 φλέγω, V, 435.
 φλόξ, III, 25 ; IV, 48.
 φοβερήσις, I, 202.
 φοβέω, I, 84 ; II, 194, 377 ;
 III, 228, 251 ; IV, 487.

φόβος, I, 203, 205, 208, 321 ; III,
 84, 223 ; IV, 28.
 φορτίζω, V, 612.
 φορτικός, V, 15.
 φορτίον, V, 8, 493.
 φρενίτις, II, 491.
 φρήνη, I, 312 ; II, 155 ; III,
 342 ; IV, 424.
 φρικώδης, III, 360, 451 ; IV,
 348. — φρικωδέστατα (τὰ),
 III, 376.
 φρονέω, I, 155.
 φρόνημος, II, 66.
 φυγαδεύω, V, 443, 468, 578.
 φύλον, II, 264, 281 ; IV, 102.
 φύσημα, II, 175, 495, 502.
 φύσις, I, 240, 365, 366 ; II, 111,
 117, 124, 172, 176, 183, 253,
 270, 298, 302, 318, 343, 440,
 486 ; III, 138, 145, 184, 204,
 318, 322, 323, 324, 460 ; IV,
 19, 44, 53, 144, 202, 235, 283,
 491 ; V, 50, 252, 363, 529,
 624.
 φυτεύω, III, 22, 23.
 φυτόν, II, 231 ; III, 4, 420, 456.
 φωνή, I, 117, 145 ; II, 387 ; IV,
 168 ; V, 301.
 φῶς, II, 69, 536 ; III, 119, 124,
 140, 161, 252, 399 ; IV, 69 ;
 V, 12, 23, 24.
 φατίζω, IV, 50.
 χαλεπός, I, 71 ; III, 350, 355 ;
 IV, 52, 326, 375.
 χαλινός, I, 420.
 χαλινός, V, 576.
 χαμαί, IV, 392.
 χαρακτήρ, I, 38.
 χαρακτηρίζω, I, 49 ; V, 112.
 χάρις, I, 46, 224, 242, 341 ; III,
 12, 473 ; IV, 321, 322.
 χάρισμα, I, 72, 74 ; V, 411.
 χασμαθίω, IV, 381.
 χεμών, V, 576.
 χεῖρ, II, 350, 496 ; III, 16, 250 ;
 IV, 403 ; V, 273, 378, 454.
 χειροθήκη, IV, 26.
 χείρων, V, 267. — χείρων (adv.),
 I, 88. — χείρων (τὸ), I, 80.

Χερουβίμ, I, 315 ; II, 207 ; III,
 57, 193, 273, 329, 333 ; IV,
 2, 75, 224, 409.
 χερσώω, III, 15.
 χιλιάδες, II, 279.
 χορός, II, 211 ; III, 136.
 χόρτος, II, 170.
 χόρομαι, IV, 398 ; V, 135, 383.
 χρεία, I, 72, 393 ; IV, 292.
 χρέος, III, 86 ; IV, 84, 160.
 χροή, I, 367 ; II, 58, 77, 104, 116,
 269, 294, 506, 507 ; IV, 11 ;
 V, 351, 406.
 χρήματα (τὰ), IV, 451, 457,
 460, 462, 465, 466, 474, 483,
 488 ; V, 439.
 χρήσιμος, V, 26.
 χρησμός, II, 103.
 χρηστός, II, 320.
 χριστός, IV, 241.
 Χριστός, I, 51 ; II, 63, 68, 70,
 73, 391, 393 ; III, 111, 364 ;
 IV, 105, 165, 241, 259, 334,
 366 ; V, 67, 175, 301, 316,
 605, 628.
 χρόνιος, II, 34.
 χρόνος, II, 211, 213, 216, 219 ;
 III, 477 ; IV, 452.
 χρυσίον, IV, 448, 453, 470.
 χωρέω, II, 350 ; III, 75 ; V,
 315.
 χωρίον, III, 283, 321 ; V, 202,
 452.
 χωρίς, I, 6.
 ψαλμός, I, 135.
 ψιλλός, II, 168 ; IV, 46 ; V, 448,
 544.
 ψυχαγωγέω, III, 344.
 ψυχαγωγία, V, 598.
 ψυχή, I, 251, 415 ; II, 79, 397,
 499 ; III, 18, 51, 83, 203,
 209, 231, 251, 284, 343, 375,
 462 ; IV, 25, 30, 317, 359,
 377, 379, 386, 395, 397, 425,
 426, 467 ; V, 259, 262, 265,
 263, 272, 404, 407, 450, 465,
 472, 480, 567, 598.
 ψυχορραγέω, IV, 24.

ψυχρός, III, 249, 380 ; V, 483.	ώρα, II, 215 ; III, 226, 361, 472 ; IV, 362.
ψδγή, I, 311.	ωφέλεια, I, 409, 417 ; III, 40, 378.
ψδινω, I, 335 ; II, 36.	ωφέλω, I, 377 ; II, 522, 524.
ψδις, II, 34.	ώχρα, III, 225.
ώμός, IV, 356.	ώχριάω, IV, 24.

TABLE DES MATIÈRES

	<i>Pages</i>
AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION	
I. — Jean Chrysostome et l'anoméisme	9
II. — L'incompréhensibilité de Dieu	15
III. — La terreur sacrée	30
IV. — L'angélologie	40
V. — Les données liturgiques	51
VI. — Conclusion.....	62
HISTOIRE DU TEXTE	
I. — Tradition manuscrite	65
1. Table des manuscrits	66
2. Classement des manuscrits.....	69
3. Choix des manuscrits pour l'établissement de l'apparat critique	74
4. L'apport du syriaque.....	76
5. Description des manuscrits utilisés dans l'apparat critique	79
II. — Histoire des éditions	83
Sources manuscrites de ces éditions	84
Valeur de ces différentes sources	85
Stemma	89
Abréviations et sigles.....	90

TEXTE ET TRADUCTION

Homélie I	92
— II	140
— III	186
— IV	228
— V	270

INDEX

Index scripturaire	325
Index des noms propres	329
Index des mots grecs	331

SOURCES CHRÉTIENNES

(1-164)

ADAM DE PERSEIGNE. Lettres, I: 66.	treux, I: 88.
AELRED DE RIEVAULX. Quand Jésus eut douze ans: 60. La vie de recluse: 76.	CHROMACE D'AQUILÉE. Sermons, I: 154. — II: 164.
AMBROISE DE MILAN. Des sacrements: 25. Des mystères: 25. Sur saint Luc, I-VI: 45. — VII-X: 52.	CLÉMENT D'ALEXANDRIE. Le Pédagogue, I: 70. — II: 108. — III: 158. Protreptique: 2. Stromate I: 30. Stromate II: 38. Extraits de Théodote: 23.
AMÉDÉE DE LAUSANNE. Huit homélies mariales: 72.	CONSTANCE DE LYON. Vie de S. Germain d'Auxerre: 112.
ANSELME DE CANTORBÉRY. Pourquoi Dieu s'est fait homme: 91.	COSMAS INDICOPLEUSTÈS. Topographie chrétienne, I-IV: 141. — V: 159.
ANSELME DE HAVELBERG. Dialogues, I: 118.	CYRILLE D'ALEXANDRIE. Deux dialogues christologiques: 97.
APOCALYPSE DE BARUCH: 144 et 145.	CYRILLE DE JÉRUSALEM. Catéchèses mystagogiques: 126.
LETTRE D'ARISTÉE: 89.	DEFENSOR DE LIGUGÉ. Livre d'étincelles, 1-32: 77. — 33-81: 86.
ATHANASE D'ALEXANDRIE. De l'Incarnation du Verbe: 18. Deux apologies: 56. Discours contre les païens: 18. Lettres à Sérapion: 15.	DENYS L'ARÉOPAGITE. La hiérarchie ecclésiastique: 58.
ATHÉNAGORE. Supplique au sujet des chrétiens: 3.	DIADOQUE DE PHOTICÉ. Œuvres spirituelles: 5.
AUGUSTIN. Commentaire de la première Épître de saint Jean: 75. Sermons pour la Pâque: 116.	DIDYME L'AVEUGLE. Sur Zacharie, I: 83. — II-III: 84. — IV-V: 85.
BASILE DE CÉSARÉE. Homélies sur l'Hexaéméron: 26. Sur l'origine de l'homme: 160. Traité du Saint-Esprit: 17.	A DIOGNÈTE: 33.
BAUDOIN DE FORD. Le sacrement de l'autel: 93 et 94.	DOROTHÉE DE GAZA. Œuvres spirituelles: 92.
CASSIEN, voir Jean Cassien.	ÉPHREM DE NISIBE. Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron: 121. Hymnes sur le Paradis: 137.
CHARTREUX. Lettres des premiers Char-	ÉTHÉRIE. Journal de voyage: 21.

EUSÈBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique,
I-IV : 31.
— V-VII : 41.
— VIII-X : 55.
— Introduction
et Index : 73.

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.

GÉLASE I^{er}.
Lettre contre les lupercales et
dix-huit messes : 65.

GERTRUDE D'HELFETA.
Les Exercices : 127.
Le Héraut, t. I : 139.
— t. II : 143.

GRÉGOIRE DE NAREK.
Le livre de Prières : 78.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE.
La Passion du Christ : 149.

GRÉGOIRE DE NYSSE.
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 1.

GRÉGOIRE LE GRAND.
Morale sur Job : 32.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.

GUIGUES II.
Lettre sur la vie contempla-
tive. Méditations : 163.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Traité de la contemplation de
Dieu : 61.

HERMAS.
Le Pasteur : 53.

HILAIRE DE POITIERS.
Traité des Mystères : 19.

HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES
POUR L'OCTAVE DE PAQUES :
146.

HOMÉLIES PASCALES.
Tome I : 27.
— II : 36.
— III : 48.

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e
SIÈCLE : 161.

HUGUES DE SAINT-VICTOR.
Six opuscules spirituels : 155.

IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : 10.

IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, III : 34.
— IV : 100.
— V : 152
et 153.

Démonstration de la prédica-
tion apostolique : 62.

ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermons 1-17 : 130.

JEAN CASSIEN.
Conférences, I-VII : 42.
— VIII-XVII : 54.
— XVIII-XXIV : 64.

Institutions : 109.

JEAN CHRYSOSTOME.
A une jeune veuve : 138.
A Théodore : 117.
Huit catéchèses baptismales :
50.
Lettre d'exil : 103.
Lettres à Olympias : 13.
Sur l'incompréhensibilité de
Dieu : 28.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur le mariage unique : 138.
La Virginité : 125.

JEAN DAMASCÈNE.
Homélies sur la Nativité et la
Dormition : 80.

JEAN MOSCHUS.
Le Pré spirituel : 12.

JEAN SCOT.
Homélie sur le Prologue de
Jean : 151.

JÉRÔME.
Sur Jonas : 43.

LACTANCE.
De la mort des persécuteurs :
39 (2 vol.).

LÉON LE GRAND.
Sermons, 1-19 : 22.
— 20-37 : 49.
— 38-64 : 74.

MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman :
115.

MARIUS VICTORINUS.
Traités théologiques sur la
Trinité : 68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLANIE : voir VIE.

MÉLITON DE SARDES.
Sur la Pâque : 123.

MÉTHODE D'OLYMPE.
Le banquet : 95.

NICÉTAS STÉTHATOS.
Opuscules et Lettres : 81.

NICOLAS CABASILAS.
Explication de la divine litur-
gie : 4.

ORIGÈNE.
Commentaire sur S. Jean, I-V :
120.
— VI-X : 157.
Commentaire sur S. Matthieu,
X-XI : 162.
Contre Celse, I-II : 132.
— III-IV : 136.
— V-VI : 147.
— VII-VIII : 150.
Entretien avec Héraclide : 67.
Homélies sur la Genèse : 7.
Homélies sur l'Exode : 16.
Homélies sur les Nombres : 29.
Homélies sur Josué : 71.
Homélies sur le Cantique : 37.
Homélies sur saint Luc : 87.
Lettre à Grégoire : 148.

PHILON D'ALEXANDRIE.
La migration d'Abraham : 47.

PHILOXÈNE DE MABBOUG.
Homélies : 44.

POLYCARPE DE SMYRNE.
Lettres et Martyre : 10.

PTOLÉMÉE.
Lettre à Flora : 24.

QUODVULTDEUS.
Livre des promesses : 101 et
102.

LA RÈGLE DU MAÎTRE.
Tome I : 105.
— II : 106.
— III : 107.

RICHARD DE SAINT-VICTOR.
La Trinité : 63.

RITUELS.
Trois antiques rituels du Bap-
tême : 59.

ROMANOS LE MÉLODE.
Hymnes, t. I : 99.
— t. II : 110.
— t. III : 114.
— t. IV : 128.

RUFIN D'AQUILÉE.
Les bénédictions des Pa-
triarches : 140.

RUPERT DE DEUTZ.
Les œuvres du Saint-Esprit.
Livres I-II : 131.

SULPICE SÉVÈRE.
Vie de S. Martin, t. I : 133.
— t. II : 134.
— t. III : 135.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLO-
GIEN.
Catéchèses, 1-5 : 96.
— 6-22 : 104.
— 23-34 : 113.
Chapitres théologiques, gnos-
tiques et pratiques : 51.
Traités théologiques et éthi-
ques, t. I : 122.
t. II : 129.
Hymnes, I-XV : 156.

TERTULLIEN.
De la prescription contre les
hérétiques : 46.
Traité du baptême : 35.

THÉODORE DE CYR.
Correspondance,
lettres I-LII : 40.
lettres 1-95 : 98.
lettres 96-147 : 111.
Thérapeutique des maladies
helléniques : 57 (2 vol.).

THÉODOTE.
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
Trois livres à Autolyceus : 20.

VIE D'OLYMPIAS : 13.

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90.

VIE DES PÈRES DU JURA : 142.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 30 OCTOBRE 1970
SUR LES PRESSES
DE G. DE BUSSAC
A CLERMONT-FERRAND

Dépôt légal : 4^e trimestre 1970
Numéros d'ordre : Editeur, 6015 ; Imprimeur 1109
IMPRIMÉ EN FRANCE