

251  
CHR

SOURCES CHRÉTIENNES

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

*Directeur : C. Mondésert, s.j.*

N° 97

CYRILLE D'ALEXANDRIE

# DEUX DIALOGUES CHRISTOLOGIQUES

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION  
ET NOTES

PAR

**G. M. de DURAND, o. p.**

ASSISTANT-PROFESSEUR

A L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES DE MONTRÉAL

*Cet ouvrage est publié avec le concours  
du Centre National de la Recherche Scientifique*

© 1964, by *Les Éditions du Cerf.*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS

1964

## INTRODUCTION

---

### CHAPITRE PREMIER

### L'HOMME ET L'ŒUVRE

#### A. — Avant 428

Nos renseignements sur la vie de S. Cyrille jusqu'à la querelle nestorienne sont fort clairsemés et, à vrai dire, ne préviennent pas spécialement en sa faveur. A partir de cette querelle, ils sont assez nombreux et de ton plus mêlé, en sorte que nous aurons à faire un tri pour retenir surtout ceux qui peuvent projeter quelque lumière sur nos deux textes<sup>1</sup>.

D'après l'évêque et historiographe copte Jean de Nikiou, Cyrille serait né au bourg de Théodosiou, sinon identique à l'actuelle Mahalla el Kobra, du moins assez proche d'elle pour que celle-ci puisse « la remplacer dans son rôle civil et ecclésiastique<sup>2</sup> ». Originaire de Memphis, puis

1. Outre TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIV (nous nous servons d'une édition publiée à Venise en 1732), on peut consulter les grands dictionnaires, et spécialement l'article récent et bien équilibré de Mgr G. JOUASSARD, *Cyrrill v. Alexandrien*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. III, col. 499-515.

2. J. DAVID, art. *Besia*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie*

NIHIL OBSTAT :  
FF. B. LAVAUD et V. LEROY, o. p.

IMPRIMI POTEST :  
*Marseille, 23 juin 1963*  
Fr. L.-G. BOUHIER, o. p.

IMPRIMATUR :  
*Lyon, 5 juillet 1963*  
JEAN PELOUX, v. g.

réfugiée durant sa jeunesse en un monastère d'Alexandrie, la mère de notre saint se serait mariée dans ce coin du delta nilotique (à 120 km. environ, à l'Est d'Alexandrie), laissant dans la capitale un frère plus âgé, Théophile, qui en devint évêque en 385. Celui-ci, despote violent et retors qui liera partie avec S. Jérôme pour la diffamation d'Origène et la perte de S. Jean Chrysostome, mêlera du reste sa sœur à certaines de ses entreprises<sup>1</sup>. Et c'est dans son ombre aussi que son neveu Cyrille fait une première apparition sur le théâtre de la politique ecclésiastique : il assiste, jeune lecteur encore, en août 403, à ce synode du Chêne qui condamne sans l'entendre l'évêque de Constantinople. Archevêque à son tour et déjà grisonnant, il aura soin de rappeler en 432 à l'un des complices de son oncle, Acace de Bérée, qu'il n'a rien oublié des propos tenus à cette

ecclésiastiques, fasc. 47-48, col. 1173. Dans son article inachevé de *Kyrrilliana, Études variées à l'occasion du quinzième centenaire de S. Cyrille d'Alexandrie*, p. 197-201, sur « Le lieu de la naissance de S. Cyrille d'Alexandrie », H. MUNIER paraît admettre l'identité totale des deux villes. Jean de Nikiou écrivait sa *Chronique* dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle ; la version éthiopienne, seule subsistante, a été éditée et traduite en français par H. ZOTENBERG dans *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. 24, Paris 1883. R. H. CHARLES en a également donné une traduction en anglais (*The Chronicle of John Bishop of Nikiu translated from Zotenberg's Ethiopic text*, Londres 1916). On trouve le passage sur les origines de Cyrille à la page 436 de Zotenberg et 76 de Charles. « Les Grecs ont trouvé plus honorable de faire naître Cyrille en Alexandrie », note F. M. ABEL dans son article des mêmes *Kyrrilliana* sur « S. Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine », p. 203-230, cf. p. 209. Mais Jean de Nikiou eût-il fait choix d'une bourgade obscure s'il n'y eût été encouragé par une persistante tradition locale ? Le P. F. HALKIN, dans *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, t. III (= Supplément), Bruxelles 1957, p. 19-20, énumère les vies grecques de S. Cyrille, dont certaines sont encore inédites.

1. D'après PALLADIUS, *Vie de S. Jean Chrysostome*, PG 47, 22, elle aurait soudoyé un faux témoin contre un prêtre que son frère voulait perdre.

occasion<sup>1</sup>. Bien loin de s'en faire du scrupule, il paraît être resté toute sa vie persuadé de la justice de l'opération. Et si l'on doit supposer qu'antérieurement à 429, il fut forcé de réintroduire le nom du Chrysostome dans les diptyques pour se réconcilier avec Rome, on est sûr qu'il commença par refuser catégoriquement cette réintégration au second successeur du saint, Atticus<sup>2</sup>. Aussi, au moment du concile d'Éphèse, S. Isidore de Péluse déclara-t-il sans ambages à Cyrille que, pour l'opinion publique, il rééditait simplement les procédés peu édifiants de son prédécesseur et parent<sup>3</sup>. De fait, Théophile dut avoir une très grosse influence, intellectuelle et morale, sur la formation de son neveu.

1. Cf. *Ep.* 33 de Cyrille, PG 77, 159 B-C ; ACO I, 1, 7, p. 148.

2. On pourrait penser que Cyrille dut plier dès 418, date où, semble-t-il, le pape Zozime lui écrivit pour le mettre en garde contre les Pélagiens, ce qui suppose des relations normalisées entre Rome et Alexandrie. Mais Zozime aimait assez prendre le contre-pied de la politique de ses prédécesseurs : cf. G. BARDY, dans FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. IV, p. 158, n. 2.

D'aucuns (ainsi G. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics*, 2<sup>e</sup> éd., p. 154 n. 1) pensent même que Cyrille ne céda jamais, et que Rome dut s'incliner devant la ténacité supérieure d'Alexandrie. On ne croira pas volontiers, en tout cas, comme le prétend Jean de Nikiou, que Cyrille accepta « avec grande joie » cette réparation « parce qu'il aimait et honorait (le Chrysostome) comme un grand docteur » (éd. Zotenberg, p. 459 ; éd. Charles, p. 95-96). Il est vrai cependant que l'évêque de Constantinople est cité dans le florilège du *De reclusa fide ad Dominas*, PG 76, 1216 A-B ; ACO I, 1, 5, p. 67. Et surtout, NESTORIUS, énumérant ses prédécesseurs maltraités par les Alexandrins, déclare : « Taceo de Joanne, cujus nunc cineres adorando veneraris invitus » (*Sermon sur l'Incarnation*, dans LOORS, *Nestorianism*, p. 300). Pour le refus opposé à Atticus, cf. *Ep.* 76, PG 77, 351-360 ; édition critique dans E. SCHWARTZ, « Codex Vaticanus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos », dans *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-philologische und historische Klasse, Band 32, Abhandlung 6*, Munich 1927, p. 25-28.

3. Cf. ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettres*, livre I, n° 310, PG 78, 361. C

Cet ascendant pourrait toutefois n'avoir pas été seul à s'exercer : non seulement dans la lettre que nous venons de mentionner, mais en plusieurs autres<sup>1</sup>, le prêtre de Péluse fait preuve, à l'égard du tout-puissant évêque, du franc-parler qui siedrait à un véritable directeur spirituel. Cette autorité qu'il revendique en effet à mots couverts<sup>2</sup>, il est dès lors assez vraisemblable qu'il l'acquiesça durant la jeunesse de Cyrille, pendant laquelle celui-ci aurait fait au moins un stage dans les milieux monastiques. Nous aurions du coup un destinataire tout trouvé pour une autre lettre où Isidore reproche à un certain Cyrille sa dissipation et ses préoccupations séculières<sup>3</sup>.

En tout cas, si le neveu de Théophile n'était guère taillé pour une vie de silence et de pure contemplation, il devait, à partir du 18 octobre 412, pouvoir donner libre cours à son besoin d'action, ayant été élu au siège de son oncle

1. *Id.*, lib. I, n° 324, c. 369 C ; lib. V, n° 79, c. 1373 A-B.

2. *Id.*, lib. I, n° 370, c. 392 C : « Si je suis ton père, comme tu le dis toi-même... »

3. *Id.*, lib. I, n° 27, c. 197 B-C. Deux autres lettres s'adresseraient assez bien à un futur exégète : lib. I, n°s 393 et 497, c. 404 B et 452 C-453 A. Dom A. SCHMID, *Die Christologie Isidors von Pelusium*, collection *Paradosis*, n° 2, Fribourg 1948, p. 93-94, fait cependant remarquer qu'il n'est même pas sûr que toutes les lettres d'Isidore adressées à un nommé « Cyrille » aient bien le même destinataire. En outre, « notre auteur (Isidore) a-t-il exercé quelque influence que ce soit sur la théologie de Cyrille d'Alexandrie... nous n'avons aucune raison de l'admettre, dès là que nous considérons la formule *ἐκ φύσεως δυοῖν* (insérée justement dans une lettre « à Cyrille évêque » : lib. I, n° 323, c. 369 B) comme une interpolation ». *L'Histoire des patriarches d'Alexandrie*, compilée vers la fin du x<sup>e</sup> siècle par Sévère ibn al Muqqaffa, évêque d'Ashmounain, parle bien en effet d'un séjour de cinq années que Cyrille aurait fait dans un monastère, étudiant, ou plutôt apprenant par cœur, l'Ancien et le Nouveau Testament ; mais ce stage aurait eu lieu « au mont de Nitrie, dans le désert de S. Macaire », sous la tutelle de Sérapion le Sage (cf. *History of the Patriarchs of the Coptic church of Alexandria*, édition et traduction de B. Evetts, PO 1, p. 427 et 428), et non pas à Péluse sous la direction de S. Isidore.

trois jours après la mort de celui-ci et en dépit d'une assez vive opposition. De fait, il utilisa aussitôt à plein les pouvoirs légaux et la puissance effective qui de plus en plus, depuis S. Athanase, faisaient de l'évêque d'Alexandrie le vrai maître de l'Égypte byzantine. S'il fallait en croire de tout point l'historien Socrate, on devrait admettre que la tyrannie du nouvel élu fit regretter celle de Théophile et déborda définitivement de la sphère ecclésiastique dans le domaine politique<sup>1</sup>. Mais les préjugés de l'habitant de Constantinople et du sympathisant de la secte novatienne, durement houspillée par Cyrille, transparissent sans doute dans ce jugement pessimiste. De même, nous ne sommes pas obligés de croire que l'évêque arma les meurtriers de la belle et savante philosophe néoplatonicienne Hypathie.

Il demeure cependant que Cyrille — ardeur juvénile non encore apaisée ou au contraire explosion d'un amour pour le pouvoir trop longtemps refréné ? — persécuta tous les adversaires de la foi catholique avec un entrain qui ne le céda en rien à celui déployé quelques années plus tard par son rival Nestorius. C'est à lui, en particulier, qu'on doit attribuer l'éviction définitive de la plus nombreuse et de la plus illustre des colonies juives de la Diaspora, celle dont étaient issus jadis l'auteur de la *Sagesse*, ceux de la version des Septante, Philon, Apollon. A la suite de divers troubles où il dénonça un complot pour le massacre général des chrétiens, l'évêque prit l'initiative de faire expulser tous les Juifs et présida plus ou moins au pillage de leurs biens. Cela malgré l'opposition des fonctionnaires civils, surtout du préfet Oreste, lequel put signaler pour la première fois à l'attention impériale celui que ses ennemis devaient plus tard dénoncer comme « le nouveau Pharaon ».

1. SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, VII, 7, PG 67, 749 B. Sur le meurtre d'Hypathie, *ibid.* cap. 15, 768 A - 769 A ; sur l'expulsion des Juifs, cap. 13, 760 C - 765 A.



## B. — L'écrivain

Un autocrate, un meneur d'émeutes, promoteur au surplus de dévotions passablement frelatées, ce sont les seules images que nous pourrions nous former de Cyrille jusqu'en 428<sup>1</sup>, si nous n'étions pas en mesure d'en appeler aussi au témoignage de ses écrits. Mais ceux-ci, justement pour cette période, constituent une masse considérable — en gros, sept volumes de la *Patrologie Grecque* sur les dix qu'occupe la production totale de notre auteur —, le temps se trouvant, sans doute par hasard, avoir mieux respecté les ouvrages qui remontent à cette époque où Cyrille était cependant moins célèbre. Le lot comprend des traités dogmatiques (*Thesaurus* et *Dialogues sur la sainte et consubstantielle Trinité*) et des commentaires sur l'Écriture. Ceux-ci peuvent à leur tour se subdiviser : d'une part, des exposés qui suivent une méthode purement allégorique<sup>2</sup> et s'appliquent à des passages choisis comme spécialement propres à cette transposition (*De Adoratione in spiritu et veritate* et *Glaphyres*), d'autre part, des travaux exégétiques qui accompagnent le texte pas à pas avec un certain souci de l'explication littérale (*Commentaire sur Isaïe, sur les douze petits prophètes* et sur *S. Jean*). L'accord n'est

1. Il avait essayé de faire vénérer comme martyr Ammonius, un séditieux, torturé à mort pour attentat contre le préfet Oreste, mais avait dû laisser tomber peu à peu dans l'oubli cet étrange saint. Cf. SOCRATE, *H. E.*, VII, 14, 765 A - 768 A. Tous ces incidents, néanmoins, se situent entre 412 et 416. Par la suite, Cyrille se tint sans doute un peu plus calme.

2. Les *Glaphyres*, cependant, contiennent quelques brefs développements sur l'ἱστορία, le sens littéral, cf. *Gl. in Genesim*, IV, PG 69, 181 A et 204 B ; Cyrille admet d'ailleurs que maints détails du texte sacré ne se laissent pas transposer allégoriquement : cf. *ibid.* 192 A.

pas fait sur la chronologie relative de ces écrits ; il suffit sans doute à notre propos d'indiquer ici que l'on discute encore pour décider si les trois ouvrages où l'on décèle une polémique antiarienne : *Thesaurus*, *Dialogues* et *Commentaire sur S. Jean*, sont antérieurs à tout le reste (c'est la position de M. Liebaert, du P. Charlier et, sans qu'il ait donné explicitement ses raisons, de Mgr Lebon), ou au contraire fruit d'un raidissement qui n'interviendrait qu'après 425 (Mgr Jouassard)<sup>1</sup>.

Parallèlement à ces ouvrages de fond, S. Cyrille devait, chaque année, en composer un qui fût de circonstance : il annonçait la date de Pâques à tous les fidèles et prêtres de son ressort ecclésiastique par d'amples « homélies »,

1. Cf. J. LIEBAERT, *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, dans la collection *Mémoires et Travaux publiés par les professeurs des Facultés catholiques de Lille*, fasc. LVIII, 1951, p. 12-16 ; N. CHARLIER, « Le *Thesaurus de Trinité* de S. Cyrille d'Alexandrie, Questions de critique littéraire », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 45 (1950), p. 25-81 ; J. LEBON, c. r. d'E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streit*, dans *RHE*, 22 (1926), p. 90 ; G. JOUASSARD, « L'activité littéraire de S. Cyrille d'Alexandrie avant 428 », dans *Mélanges Podechard*, Lyon 1945, p. 159-174. Remarquons qu'il n'est pas nécessaire de supposer que Cyrille a dû forcément en terminer avec une de ces catégories d'ouvrages avant de passer à l'autre. On peut, croyons-nous, parfaitement dissocier dans le temps le *De Adoratione* et les *Glaphyres*, et de même le *Thesaurus*, qui paraît l'œuvre d'un débutant et le seul écrit où Cyrille n'emploie guère que l'épithète *κατάριος* comme dans les premières *Homélies Pascales* (cf. p. 58, n. 1), et les *Dialogues*, qui doivent toute même se situer à peu près à l'époque de la mort d'Atticus de Constantinople, puisque Cyrille les date une fois par cet événement (cf. p. 52, n. 1). D'autre part, ne devrait-on pas étaler l'*in Joannem* sur un temps très long, avec des interruptions, le premier livre présentant une physionomie assez différente du reste et plus proche du *Thesaurus* ? La crise nestorienne mise à part, Cyrille paraît avoir tendu à ruminer toujours les mêmes idées : certaines de ses dernières *Homélies Pascales* rappellent encore tout à fait le ton du *De Adoratione*. Il peut être revenu par intervalles sur les mêmes sujets.

une manière de mandement de carême, telles que nous en possédons aussi quelques-unes de S. Athanase et de Théophile. Nous avons toute la série des siennes de 414 à 442. Un peu mieux que par ses autres œuvres, nous pouvons, grâce à ces homélies, imaginer le travail pastoral de l'évêque : bien que les exposés dogmatiques ne soient point absents<sup>1</sup>, nous constatons que Cyrille, un « cérébral », selon l'expression de Mgr Jouassard<sup>2</sup>, n'est tout de même pas un pur penseur en chambre, qu'il sait voir les défauts de son peuple, turbulent, superstitieux, ayant encore le paganisme à fleur de peau, qu'il s'applique à faire la morale de façon assez concrète, insistant sur la générosité envers les pauvres et l'humilité.

S'il a pu chercher à s'assurer une forte emprise politique sur l'Égypte, Cyrille a donc certainement visé bien plus encore à l'ascendant spirituel et intellectuel. Il ne semble pas, d'autre part, que son ambition se soit étendue, dès cette époque, au delà de ce cadre régional. On est au contraire frappé de voir à quel point sa culture reste confinée à son pays d'origine. Sa géographie même, fort précise lorsqu'il s'agit de l'Égypte, devient très vague dès que l'on en sort<sup>3</sup>. Il sait, il est vrai, plus ou moins le latin, et profite de cette science peu commune à l'époque, en pays de langue grecque, pour utiliser largement les commentaires scripturaires de S. Jérôme — un ami de famille ! — et plus tard pour donner aux dossiers expédiés à Rome l'allure la plus

1. Cf. surtout, pour cette période, l'*Homélie Pascale VIII*, pour 420, sur le dualisme christologique, que nous aurons à citer plus d'une fois, et l'*H.P. XII*, pour 424, où Cyrille émet la prétention de rivaliser avec les Eunomiens en technicité philosophique et disserte sur le genre et la différence spécifique : PG 77, 689 A-692 B.

2. Art. cit. du *Reallexikon*, col. 503.

3. Cf. F. M. ABEL, « La géographie sacrée chez S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Revue Biblique*, 31 (1922), p. 407-427. Ce fait suffit à rendre invraisemblable le séjour prolongé auprès de Jean de Jérusalem que lui prête la légende.

favorable<sup>1</sup>. Mais plus on étudie celui qu'on appellera « le sceau des Pères », plus on est frappé du peu de contact qu'il a eu avec les auteurs non alexandrins, avec les idées qui n'ont pas pris naissance à Alexandrie ou n'y sont pas dès longtemps acclimatées<sup>2</sup>.

De même, s'il déclame souvent contre eux en termes généraux, voire ne s'en tient point, nous l'avons dit, à des propos platoniques, les hérétiques auxquels S. Cyrille fait, durant cette période, même une seule allusion nominale, sont relativement peu nombreux : Sabellius, les Manichéens, Paul de Samosate<sup>3</sup>, mais jamais Pélagé, qui causait à ce

1. Cf. du même auteur, « Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Vivre et Penser*, 1<sup>re</sup> Série (1941), p. 94-119 et 212-230, et M. RICHARD, « Le pape S. Léon le Grand et les *Scholia de Incarnatione Unigeniti* de S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Mélanges Lebreton*, t. II (= *Recherches de Science Religieuse*, 40, 1952, nos 1-2), p. 116-128. Cf. cependant aussi : J. D. BARTHELEMY, « Quinta ou Version selon les Hébreux », dans *Theologische Zeitschrift*, 16 (1960), p. 342-353, spécialement p. 352 et n. 16. Le Père montre qu'il existait dès le temps de Cyrille une traduction grecque assez libre du texte biblique basée sur la Vulgate de S. Jérôme et entrecoupée de scholies empruntées à ses commentaires. Ce serait cette traduction seulement que l'évêque d'Alexandrie aurait eue entre les mains.

2. Cf. dans l'*Excursus I*, p. 517-519, quelques autres détails sur les limites des influences subies par Cyrille. L'expression « sceau des Pères » (σφραγίς τῶν πατέρων) est d'ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodegos* (= *Viae duæ*), cap. 7, PG 89, 113 D.

3. Cf. respectivement : *Thesaurus*, XII, PG 75, 181 D ; in *Isaiam*, I, 5, PG 70, 253 C ; *Thesaurus*, VIII, PG 75, 109 C. Nous traduisons ici ce dernier passage à cause de l'importance de Paul en matière de christologie et parce que ni Loofs ni Bardy ne l'ont signalé dans leurs ouvrages sur cet hérétique : « Mais si quelqu'un ose dire que le Fils est Dieu par pure fiction verbale (ψευδώνυμον) et n'a rien de plus que ceux qui sont appelés à la divinité et à la filiation selon la grâce, tombant par là dans l'opinion de Paul de Samosate, à bon droit il s'entendra dire par nous : Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. » Il y a peut-être une allusion aux rigoristes Novatiens, mais sans le nom, dans in *Malachiam*, PG 72, 344 C. Quant aux Pélagiens, ils semblent avoir attiré à Cyrille dès 417 de la part d'un certain

moment même tant de tracassés à S. Augustin, ni non plus, nous le verrons, Apollinaire. Il ferraille sans se lasser contre les formes anciennes ou récentes de l'arianisme, lequel devait avoir perdu cependant beaucoup de son attirance, sauf sur les nations barbares. Pour garnir son arsenal, il démarque, non sans quelques subtiles retouches, les trois *Discours* de S. Athanase contre les Ariens<sup>1</sup>. Mais sa familiarité avec le Défenseur de Nicée ne sera pas telle que de l'empêcher d'adopter d'enthousiasme tous les faux qu'on lui fera passer sous ce nom, et il sera loin de faire écho à toutes les tendances christologiques, au demeurant assez imprécises, qui affleurent chez son prédécesseur<sup>2</sup>. Au fond, on ne peut pas ne pas être tenté de prononcer à son sujet les mots d'archaïsme et de pensée en vase clos (l'absence de toute allusion à la liturgie et, sauf dans les *Homélie Pascales*, à l'actualité, est sans doute un trait remarquable et d'identique signification). Sans craindre les répétitions, il développe un certain nombre de grands

évêque Eusèbe (peut-être de Crémone) une lettre de reproche pour sa lenteur à obtempérer aux condamnations d'Innocent I : « Cunctis eos (les Pélagiens) abjicientibus Orientalibus, Alexandrina sola ecclesia in communionem recepit... », *Ep.* 49 de la *Collectio Avellana, CSEL* 35, p. 114. Au Concile d'Éphèse par contre, le verdict de Rome, que Nestorius avait eu la maladresse de paraître remettre en question, fut solennellement entériné : cf. *ACO* I, 1, 3, p. 9.

1. Cf. J. LIEBAERT, *Doctrine christologique...*, p. 19-43 et aussi 124 (sur la fréquente substitution de  $\sigma\alpha\rho\zeta$ , dans le *Thesaurus*, à  $\sigma\omega\mu\alpha$ , employé par les *Discours contre les Ariens*). Une autre « retouche » est signalée *infra*, p. 91, n. 2.

2. Cf. J. LEBON, « Altération doctrinale de la *Lettre à Épictète* de S. Athanase », dans *RHE*, 31 (1935), p. 713-761, qui déclare : « C'est un fait reconnu par tous que les Antiochiens et les Alexandrins (du temps de Cyrille) pouvaient se réclamer dans une certaine mesure des doctrines peu systématisées et unifiées et des formules peu étudiées de la christologie du grand alexandrin » (p. 746, en note, Lebon explique que les idées d'appropriation et d'inhabitation, d'unité stricte et de distinction des idiomes se trouvent concurremment chez Athanase).

thèmes qui lui sont chers, avec ampleur et pénétration, élan et parfois lyrisme, en dépit de cette pesanteur que nous serons obligés ailleurs encore de reconnaître à sa prose.

Au tout premier rang parmi ces thèmes, ou mieux au centre où tous convergent, il faut placer le Christ. Cyrille est persuadé — avec raison, bien que cette idée le conduise souvent à des acrobaties exégétiques — que l'Écriture entière tend vers le Christ et se résume en lui ; et il a soin que ses propres écrits résonnent partout du même leitmotiv. Au cœur du *De Adoratione*, qui peut passer pour une espèce de traité de spiritualité, le livre IX est une ébauche, encore assez balbutiante, de synthèse christologique. Néanmoins, comme les « explications morales » ont forcément occupé la première place dans cet ouvrage, Cyrille, dans les préfaces aux *Glaphyres sur la Genèse* et l'*Exode*<sup>1</sup>, se déclare encore insatisfait : il va maintenant tenter de « faire transparaître le Christ à travers les ombres de la Loi », de prendre vraiment ce mystère pour but, afin de trouver dans les livres mosaïques « la perle cachée, c'est-à-dire le Christ ». Animé de pareilles dispositions d'esprit, on devine aisément quel parti il saura tirer, en interprétant Isaïe, de textes comme le Livre de l'Emmanuel ou les chants du Serviteur. Quant aux traités antiariens, hormis quelques belles pages consacrées au Saint-Esprit (Assertions XXXIII et XXXIV du *Thesaurus*, Septième *Dialogue sur la Trinité*), ils roulent tout naturellement d'un bout à l'autre sur la divinité du Fils. Dans le *Commentaire sur S. Jean*, à ses attaques contre la séquelle d'Arius et d'Eunome, Cyrille joint un certain nombre d'allusions plus ou moins explicites, et toujours très défavorables, à une tendance dualiste en christologie<sup>2</sup>.

1. PG 69, 13 A-16 B et 385 B-388 B.

2. Cf. lib. I, PG 73, 160 D (= 95 d-e) ; lib. II, 293 B (= 178 c-d) ; lib. III, 484 B (= 301 a-b) ; lib. IV, 581 A-B (= 363 b-d) ; 601 A-B (= 375 d - 376 a) ; 629 B-C (= 393 d-e) ; lib. V, 776 B-C (= 485 d-e) ;

Tout cela est loin de constituer un système organisé et technique<sup>1</sup>. Le Christ est en effet la préoccupation constante de S. Cyrille, mais les questions que celui-ci se pose ou auxquelles il répond à ce sujet ont trait, pourrait-on dire, à la fonction plutôt qu'à la structure. Il ne s'agit guère de préciser le rapport qu'entretiennent les deux éléments, les deux « natures » en notre langage actuel, dans le Christ, mais bien plutôt d'expliquer comment le Fils de Dieu peut nous racheter des suites de la faute adamique, ou, mieux encore, nous diviniser. Cyrille, par conséquent, ne peut être que très sensibilisé au problème christologique, mais il ne se trouve sans doute pas dans de bonnes conditions pour le résoudre ou jeter sur lui de la lumière, sa pensée étant déjà formée, exprimée, cristallisée depuis des années dans de nombreux ouvrages qui correspondent à d'autres exigences<sup>2</sup>.

880 A-B (= 549 b-c); lib. VI, 1009 C-1012 B (= 631 c - 632 c); lib. IX, PG 74, 162 B-C (= 744 d); 157 A (= 747 e); 180 D - 181 B (= 762 c - 763 b); lib. X, 300 C (= 836 e - 837 a); 344 B (= 863 e); lib. XII, 733 D (= 1109 e-1110a); 737 B-C (= 1111 e - 1112 b). On trouve aussi quelques attaques contre le dualisme dans d'autres œuvres de la même période, mais elles y sont beaucoup plus clairsemées : cf. *De Ad.* IX, PG 68, 593 B et X, 696 B; *Gl. in Gen.* III, PG 69, 129 B-C; *Gl. in Lev.* 560 C; *In Is.* IV, 2, PG 70, 973 A-B; V, 1, 1153 A; plus les deux *Homélies Pascales* VIII et XI.

1. Il est même fort possible que la christologie de Cyrille soit passée par une première phase nettement plus dualiste. Témoin tel passage du *Thesaurus*, XXI, 361 C-D, qui compare sans méfiance l'Humanité du Christ à une robe dont le Verbe se serait revêtu, témoin tel texte du sixième Dialogue de *Trinitate*; cf. *infra*, p. 54, n. 1. Et nous verrons que le traité où S. Cyrille s'est occupé ex professo de christologie avant 428 méritera plus tard de multiples corrections, du jugement même de son auteur, l'exagération allant d'ailleurs plutôt dans l'autre sens : excès des tendances unitaires, et atteignant surtout le vocabulaire.

2. Pour M. RICHARD, « L'introduction du mot *hypostase* dans la théologie de l'Incarnation », dans *Mélanges de Science Religieuse*, 2 (1945), p. 5-32 et 243-270, « S. Cyrille avait alors (lorsqu'il entra en lice contre Nestorius) dépassé largement la cinquantaine » (p. 244).

Il demeure qu'il serait certainement injuste d'attribuer son comportement dans l'affaire nestorienne, au moins de manière prépondérante, soit au désir de prendre l'offensive sur le terrain dogmatique parce que menacé sur d'autres, soit à la rivalité traditionnelle des grands sièges épiscopaux, à la constante volonté qu'aurait eue Alexandrie d'humilier, voire d'écraser Constantinople et Antioche, en recourant au besoin pour ce faire à l'alliance de Rome<sup>1</sup>. L'évêque d'Alexandrie, à supposer même que, contrairement à notre opinion, il n'eût pas écrit déjà un dialogue explici-

F. M. ABEL, dans son article des *Kyrolliana*, p. 230, propose « comme la plus probable la chronologie suivante de la vie de S. Cyrille, dont on n'est sûr qu'à partir de 403 : Naissance : 378 — Théophile devient évêque en 385 (Cyrille a 7 ou 8 ans) — de 390 à 392, études de grammaire — de 393 à 397, humanités et rhétorique (de 15 à 20 ans). Séminaire de 5 ans chez les moines de 398 à 402 — Cyrille lecteur assiste à 25 ans au concile du Chêne en 403 — il devient évêque en 412 à 34 ans — il préside Éphèse en 431 à 53 ans — il vient à Jérusalem en 438 à 60 ans — il meurt à 66 ans ». Ce schéma suppose, comme dit Abel, qu'a été respectée « la durée réglementaire des stages successifs de l'éducation ». En outre, il fait Cyrille encore relativement bien jeune quand Acace de Bérée, déjà presque centenaire, lui dit : « nous autres vieillards... », cf. *Ep.* 15 dans la correspondance de Cyrille, PG 77, 101 C, *ACO* I, 1, 1, p. 100, l. 18. Mais peut-être ce trait fait-il allusion à l'ancienneté de Cyrille dans l'épiscopat (environ 18 ans à l'époque) comparée à la toute récente accession de Jean au siège d'Antioche.

1. La première explication a été appuyée de fort bons arguments par E. SCHWARTZ, « Cyrill und der Mönch Viktor », dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, philosophisch-historische Klasse, 208, 4 (1928) : il retrace la carrière du moine Victor, qui partit à Constantinople se plaindre de son évêque auprès de Nestorius, mais finalement se réconcilia si bien avec Cyrille qu'il put passer dans les Actes coptes du Concile pour un des héros d'Éphèse. La seconde explication serait assez celle d'A. V. HARNACK, par exemple dans *Dogmengeschichte* (4<sup>e</sup> édition, Tubingue 1909), t. II, p. 357-358, qui présente le ralliement du pape Célestin au parti de Cyrille comme « un scandale », l'abandon de la tradition christologique occidentale, motivé par la solidarité de Rome et Alexandrie en face des ambitions croissantes de la « Nouvelle Rome ».

tement christologique, ne pouvait que se sentir frappé dans ses convictions les plus hautes et les plus chères dès que l'on prêchait avec éclat au sujet du Christ une doctrine inconciliable avec ce qu'il estimait être la foi orthodoxe.

### C. — La querelle nestorienne

Or c'est précisément ce qui commença d'avoir lieu, à Constantinople, à partir du moment où, en avril 428, le moine antiochien Nestorius eut été nommé évêque de la ville impériale en remplacement de l'insignifiant Sisinnius. Quelles idées exactement voulait-il inculquer à ses ouailles, mal instruites, à son avis, par ses prédécesseurs, il ne nous importe pas tellement ici de le savoir ; et moins encore à quelles conceptions il en arriva lorsque, après vingt ans de silence et de retraite forcés, il composa le *Livre d'Héraclide*<sup>1</sup>. Parmi tous les hérésiarques frappés par les condamnations de l'Église, il n'en est guère, sans doute, qu'on ait plus souvent entrepris de réhabiliter, parfois en le louant d'avoir été, en matière d'hétérodoxie, un précurseur<sup>2</sup>. Il semble au moins qu'on lui ait parfois imputé des

1. Cf. L. SCIPIONI, *Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio*, collection *Paradosis*, n° 11, Fribourg 1956. Le P. Scipioni pense que Nestorius a développé une « formulation théologique » fort élaborée dans un « contexte philosophique » d'inspiration stoïcienne. Il faut dire cependant que l'authenticité intégrale de ce *Livre d'Héraclide* n'est pas pleinement assurée : d'autres l'ont peut-être remanié et complété après la mort de Nestorius. Il nous semble qu'on peut tout de même utiliser parfois l'ouvrage pour exposer la doctrine de l'ex-évêque de Constantinople ; nous le ferons à l'aide de la traduction de F. NAU, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris 1910.

2. J. F. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching*, Cambridge 1908, plaide pour l'orthodoxie pure et simple de Nestorius. F. LOORS, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, Cambridge 1914, estime que le condamné d'Éphèse « est plus proche de la plus ancienne tradition et plus proche du Nouveau Testament que l'orthodoxie postérieure elle-même » (p. 126). Cf. l'analyse du livre de

erreurs qu'il n'avait pas songé à soutenir<sup>1</sup>. Il nous suffit pour le moment de noter en gros l'impression produite sur S. Cyrille par la doctrine de son collègue de Constantinople : il s'agissait d'une tentative blasphématoire pour détruire l'unité du Verbe Incarné. D'un côté, on avait un Fils de Dieu à qui il n'était plus possible d'attribuer autrement que par un abus de langage la naissance virginale et la mort sur la Croix<sup>2</sup>. De l'autre, un fils de l'homme qu'un certain lien moral rattachait au Fils de Dieu, mais qui n'était pas ce Fils, et à qui revenaient en propre toutes les humiliations par où s'était opéré notre salut. Tout bien compté, Nestorius enseignait donc une dualité de Fils...

Averti de certains incidents consécutifs aux sermons du novateur ou de ses adeptes, craignant la contamination de son troupeau, l'évêque d'Alexandrie intervint. D'abord par une homélie pascale, la dix-septième, pour l'année 429, et par une lettre circulaire à tous les moines d'Égypte, lesquelles réfutaient des erreurs dualistes sans nommer personne<sup>3</sup>. Puis, comme Nestorius, malgré cet anonymat,

Bethune-Baker et aussi de celui de I. Rucker et de l'article d'E. Amann dans L. SCIPIONI, *op. cit.*, p. 2-6 et 9-11.

1. Ainsi déjà CASSIEN, dans le *De Incarnatione Christi contra Nestorium haereticum*, PL 50, 9-272 composé à la demande du pape Célestin : cf. E. AMANN, « L'affaire Nestorius vue de Rome », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 84 (mai-octobre 1949), p. 207-244 ; l'auteur toutefois méconnaît sans doute trop le fait que Cassien pratique la communication des idiomes beaucoup plus largement que Nestorius. Mais il est sûr que les accusations de psilanthropisme ou d'adoptianisme lancées par le moine de Marseille portent à faux.

2. Cela entraînait le refus de l'épithète *Theolocos*, Mère de Dieu, appliquée à Marie, ou du moins obligeait à ne l'employer que moyennant toute sorte de distinctions et de restrictions : cf. le chapitre II sur l'attitude de Cyrille lui-même avant 428 et la note sur *Quod Unus sit Christus*, 716 c.

3. La circulaire adressée aux moines — la première des Lettres de S. Cyrille dans PG 77 ; ACO I, 1, 1, p. 10-23 — a été publiée « peu après Pâques » (429), d'après TILLEMONT, *Mémoires...*, t. XIV, p. 330 et 754.

s'était senti visé et en témoignait du ressentiment, par deux lettres adressées directement au suspect, la première de ton fort pincé, la deuxième plus conciliante<sup>1</sup>. Cependant l'évêque de Constantinople, persuadé de son bon droit, ne faisait guère de concessions ; il exposait le cas tant au pape Célestin qu'à la cour impériale : ce sont ses efforts qui, en novembre 430, devaient décider l'empereur Théodose II à convoquer un concile œcuménique pour la Pentecôte suivante.

Pour mettre en échec son adversaire, Cyrille en imita la manœuvre : il composa à l'intention de l'Empereur, de sa femme et de sa sœur aînée (« les Reines »), enfin de ses deux cadettes (« les Princesses Vierges ») trois lettres-traités sur la Vraie Foi<sup>2</sup>. Il se décida également à recourir à Rome et y expédia, après Pâques 430, le diacre Posidonius muni d'une lettre fort déférente et d'un dossier très complet avec traduction latine des documents (Nestorius

1. Ce sont respectivement les Ep. II (fin de l'été 429) et IV (janvier ou février 430), avec les incipits : "Ἄνδρες αἰδέσιμοι *Advenerunt Alexandriae* et Καταφλωαροῦσι *Intelligo quosdam*. Cf. ACO I, 1, 1, p. 23-25 et 25-28.

2. D'après la terminologie d'E. Schwartz, que nous adoptons, ce sont les *De Recta Fide — ad Theodosium — ad Augustas — ad Dominas* : ACO I, 1, 1, p. 42-72 ; I, 1, 5, p. 26-61 et 62-118 (l'ordre des deux derniers est interverti par rapport à Migne et Pusey). Garnier, dans son édition de MARIUS MERCATOR, *PL* 48, 828, note (a), fait remarquer que Nestorius, mauvais stratège, s'était vanté de la faveur avec laquelle la famille impériale recevait ses « nouvelles lumières » sur le dogme. TILLEMONT, p. 340, répond pudiquement : « Mais S. Cyrille n'avait pas besoin d'apprendre de lui (Nestorius) la disposition de la cour quelle qu'elle fût. » En tout cas, qu'il reçut la nouvelle de son rival ou des émissaires qu'il entretenait à Constantinople, Cyrille sut utiliser à plein la leçon donnée et se créer, non pas seulement par des traités de théologie, des amitiés parmi les gens influents : cf. P. BATIFFOL, « Les présents de S. Cyrille à la cour de Constantinople », dans *Études de Liturgie et d'Archéologie chrétienne*, Paris 1919, p. 159-179.

avait négligé cette dernière précaution)<sup>1</sup>. Tout cela sans compter un bon nombre d'autres lettres au ton toujours adapté au correspondant visé, « avec la psychologie attentive et habile que nul ne sera tenté de lui dénier<sup>2</sup> ».

Si du côté de Constantinople il s'attira une rebuffade, à Rome Cyrille réussit pleinement. Dès le 11 août 430, après réunion d'un concile et consultation de Cassien, le pape rendait son verdict. A compter du moment où la sentence lui serait notifiée, Nestorius avait dix jours pour rétracter ses erreurs sous peine de déposition. Cyrille était chargé de l'exécution au cas où le coupable ne s'amenderait pas, c'est-à-dire ne se déciderait pas à professer « la foi que tiennent sur la génération du Christ notre Dieu, l'Église des Romains, celle de (Cyrille), et la piété de l'univers<sup>3</sup> ». Malheureusement, le Pape qui semble s'être expliqué nettement au concile<sup>4</sup>, ne définissait pas dans ses lettres en quels termes Nestorius devrait faire cette confession de foi. S. Cyrille jugea que son mandat lui donnait le droit d'en édicter la formule et, en même temps qu'une nouvelle lettre<sup>5</sup>, il fit parvenir à Nestorius douze anathématismes

1. Cf. Ep. XI, PG 77, 79 B - 90 A ; ACO I, 1, 5, p. 10-12 (lettre au pape) et 7, p. 171 (commonitorium confié à Posidonius). Le pape avouera une fois à Nestorius : « Dudum sumpsimus epistulas tuas, quibus in angusto nihil potuimus dare responsi : erat enim in latinum sermo vertendus », ACO I, 2, p. 7. Cf. les autres articles d'E. AMANN, dans la série déjà citée : *Revue des Sciences Religieuses*, n° 83 (1949), p. 5-37 (notamment p. 31-32), n° 85 et 86 (1950), p. 28-52 et 235-265.

2. J. LEBON, « Altération doctrinale »..., art. cit. de *RHE*, 31, p. 720, à propos d'une série de lettres un peu plus tardives.

3. Ep. XIII, PG 77, 93 et 94 B ; ACO I, 2, p. 5-6 (texte latin) ; I, 1, 1, p. 75 (grec).

4. Il avait cité, en particulier, avec beaucoup d'à propos l'hymne de S. Ambroise *Veni Redemptor gentium* où il est dit : Talis decet partus Deum, cf. *PL* 50, 457 et 458 B-C ; E. AMANN, troisième art. (n° 85), p. 30.

5. Ep. XVII, PG 77, 105 C - 122 D ; ACO I, 1, 1, p. 33-42. Cette lettre, appelée quelquefois « synodique » par opposition à la deuxième, « dogmatique », a pour incipit : Τοῦ Σωτῆρος (*Cum Salvator noster*).

ou chapitres résumant les thèses que ce dernier devait condamner pour n'être pas retranché de la communion catholique et expulsé de son siège épiscopal. Ces anathématises, codification d'une christologie très rigide alexandrine, semés au surplus d'expressions que S. Cyrille croyait de S. Athanase, mais qui étaient en fait d'Apollinaire ou de son école, ne pouvaient que soulever un tollé parmi les « Orientaux », les évêques du ressort et de la tendance théologique d'Antioche. Aussi leur auteur, qui possède encore l'offensive dans les cinq *Livres contre Nestorius*, la perd au cours de l'année 431, où il doit composer jusqu'à trois *Apologies* pour gloser, expliquer, paraphraser ces malencontreux chapitres<sup>1</sup>.

Il n'importe, le Concile d'Éphèse, réclamé d'abord par Nestorius, est, dans l'ensemble, un succès pour S. Cyrille. Nous n'avons pas besoin de suivre cette histoire dans ses multiples péripéties. Elles conduisent l'évêque d'Alexandrie du triomphe, au soir de la déposition de Nestorius, ressentie par le peuple chrétien comme une proclamation du dogme

1. D'après F. LOOFS, *Nestoriana, die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, Halle 1905, p. 21, les *Livres contre Nestorius* ont été composés dès le printemps 430. Quant aux *Apologies*, deux d'entre elles ont dû être composées dans la première moitié de 431 : la réponse aux objections qu'André de Samosate formulait au nom de tout l'épiscopat oriental (= *Apologia contra Orientales*, ACO I, 1, 7, p. 33-65) et la réponse aux critiques personnelles exprimées par Théodoret de Cyr (= *Apologia contra Theodoretum*) ; elles ne font en effet nulle mention des événements d'Éphèse : cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der allchristlichen Literatur*, Bd. IV, Fribourg en Brisgau 1924, p. 52 ; E. SCHWARTZ, *Index chronologicus*, ACO I, 1, 8, p. 9 : « Neque dubitari potest quin Cyrillus illis simul atque scripta (les critiques d'André et de Théodoret) accepit, antequam Ephesum profectus est responderit. » Au contraire, la troisième Apologie, placée en tête par Migne, PG 76, 293-312, a été écrite durant la captivité à Éphèse. M. RICHARD considère les *Scholia de Incarnatione Unigeniti* comme une manière de quatrième apologie, mais passablement plus tardive : cf. *infra*, p. 35, n. 1.

de la maternité divine<sup>1</sup>, à une captivité assez étroite, pour avoir brusqué la solution et gagné de vitesse, puis excommunié les Orientaux, hostiles, appliqués à faire traîner les choses en longueur. Finalement, Cyrille put s'échapper et regagner l'Égypte. Après de laborieuses négociations, à la date officielle du 12 avril 433, Alexandrie et Antioche se mirent d'accord sur une profession de foi. Et la déposition de Nestorius fut graduellement acceptée par à peu près tout le monde<sup>2</sup>.

C'est dans une lettre de S. Cyrille, la célèbre *Épître Laetentur caeli*, que nous lisons maintenant la formule transactionnelle. Mais l'ensemble du texte est d'origine

1. Cf. le récit de l'évêque à son peuple d'Alexandrie, *Ep. XXIV*, PG 77, 137 B-C ; ACO I, 1, 1, p. 117 et surtout 118, l. 6-9.

2. D'abord reconduit dans son monastère, à Antioche, Nestorius avait été exilé d'abord à Pétra, en Palestine troisième, puis dans la Grande Oasis, au fin fond de la Thébaïde, puis à Panopolis (Akmin), puis à Éléphantine, puis de nouveau à Panopolis. C'est là qu'il mourra, après avoir composé tout ou partie du *Livre d'Héraclide*, protestant de son accord avec son successeur Flavien et avec S. Léon le Grand. Il fut pourtant dûment anathématisé de nouveau à Chalcédoine. Sur ses tribulations et les persécutions subies par ses amis, cf. E. AMANN, art. *Nestorius*, dans *DTC XI*, spécialement col. 128-135. Une liste d'irréductibles qui furent expulsés, condamnés aux mines, ou s'exilèrent d'eux-mêmes est donnée dans la *Tragédie* du comte Irénée, passée dans le *Synodicon* du diacre Rusticus, cf. PG 84, 803 ; ACO I, 4, p. 203. Parmi eux, il faut signaler l'évêque de Tyane, Euthérius, dont un écrit a passé, sous le titre de *Confutationes quarundam propositionum*, dans les œuvres de S. Athanase : cf. PG 28, 1337 B-1394 D ; deux passages absents de ce volume de la *Patrologie Grecque* se trouvent, l'un dans PG 26, 1233 A-1238 C, l'autre dans PG 130, 1011 A - 1016 A (*Panoptie Dogmatique* d'Euthyme Zigabène). Enfin G. FICKER, *Eulherius von Tyana, ein Beitrag zur Geschichte des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431*, Leipzig 1908, en donne encore, p. 18-26, un important fragment, D'après Ficker, le gros de l'ouvrage a été composé en 431 et certains compléments en 433 ; il semble probable que Cyrille l'a connu (*id.*, p. 63 et 80). Nous l'utiliserons donc comme représentant une tendance plutôt extrémiste de l'école d'Antioche.

antiochienne. Sûr que l'essentiel était sauvegardé : le *Theotocos*, le principe de la communication des idiomes, c'est-à-dire la véritable unité du Christ, l'auteur des *Anathématismes* s'était laissé arracher, quant à la répartition des expressions entre les deux natures du Sauveur, une concession qui allait contre sa tendance théologique profonde et qu'il ne fera jamais passer dans sa terminologie propre, quitte à la justifier en face de partisans trop zélés<sup>1</sup>. Il avait assez prouvé qu'il était capable d'agir vite et fort, comme de s'ancrer dans la décision prise, suffisamment précisé qu'il ne se déjugeait point et ne retirait rien de ses écrits antérieurs<sup>2</sup>. Il était certainement moins menacé lorsqu'il conclut la paix que durant sa captivité d'Éphèse. Même si S. Isidore de Péluse inclinait vers cette hypothèse<sup>3</sup>, on ne peut donc en justice accuser Cyrille d'avoir reculé par pusillanimité et l'on doit mettre sa démarche au compte d'un vrai désir de promouvoir l'unité chrétienne. Ayant pleine confiance en sa théologie, il laissait au temps, aidé

1. Voir spécialement l'*Ep.* XL, à Acace de Méliène, *PG* 77, 181 D-202 B; *ACO* I, 1, 4, p. 20-31. Pour le refus de Cyrille de distinguer quant à lui les *πράγματα* dans le Christ, cf. *Quod Unus sit Christus*, 746 e, 758 a et les notes afférentes. Pour *Laetentur caeli* = Ἐδφραυνέσθωσαν, cf. *Ep.* XXXIX, *PG* 77, 173 C - 182 C; *ACO* I, 1, 4, p. 15-20.

2. Cf. par exemple *Ep.* XXXVII, à ses apocrisaires à Constantinople, *PG* 77, 167 C - 170 C; *ACO* I, 1, 7, p. 154 surtout l. 37-40 et *Ep.* XLVIII, à Donat, *PG* 77, 249 B - 254 B; *ACO* I, 1, 4, p. 31-32, surtout l. 21-24 de cette dernière page.

3. C'est ce que l'on infère d'habitude d'ISIDORE, *Lettres*, lib. I, n° 324, *PG* 78, 369 C, qui reproche à Cyrille d'avoir succombé à la légèreté d'esprit ou à l'adulation et l'exhorte à ne pas se contredire lui-même. Dom A. SCHMID, *Die Christologie Isidors...* p. 95-96, propose une autre interprétation, au fond plus vraisemblable : la lettre daterait, non de l'époque de l'édit d'union, 433, mais des années 429-430. Nestorius répandait alors diverses accusations contre Cyrille ; Isidore ne les aurait pas crues sans fondement et aurait craint que Cyrille ne se détournât de la vraie foi. Cela permettrait d'attribuer au moins de Péluse une attitude plus cohérente, en fait constamment pro-antiochienne.

de quelque propagande, le soin d'en faire pénétrer l'intégralité dans la mentalité encore rebelle des Orientaux. De fait, dès Éphèse, il avait vu venir à lui Acace de Méliène, qui se proclamait pourtant ami de Nestorius, mais s'était senti enfermé dans les arguties de l'évêque de Constantinople<sup>1</sup>. Peu après, le revirement de Rabbula, évêque d'Édesse, devait constituer pour Cyrille un succès plus considérable encore<sup>2</sup>.

#### D. — Les dernières années de Cyrille

Ce furent même ces partisans orientaux de l'Alexandrin qui l'engagèrent dans son ultime grand combat dogmatique. En effet, dès 432 peut-être, excité lui-même par Rabbula, Acace de Méliène met en garde ses voisins, les évêques de la Grande Arménie perse, contre Théodore de Mopsueste en même temps que contre Nestorius<sup>3</sup>. Car les œuvres de

1. Cf. *ACO* I, 1, 2, p. 38, déposition d'Acace à la session conciliaire du 22 juin. Nestorius avait mis l'évêque de Méliène en présence du dilemme suivant : ou bien il faut nier complètement que la *divinité* du Monogène se soit incarnée, ou bien on doit reconnaître que la divinité du Père et celle du Saint-Esprit s'est incarnée en même temps (*συνεσαρκώθη*) que celle du Logos. Acace n'avait pas su comment se tirer du piège posé par ce nom abstrait, *la divinité*. Selon lui, un des évêques de l'entourage de Nestorius lui avait soutenu en outre qu'autre (*ἄλλος*, au masculin) est le Fils qui subit la souffrance, autre le Dieu Verbe. Au même endroit nous trouvons aussi le témoignage de Théodote d'Ancyre, selon qui Nestorius aurait tourné en ridicule l'idée qu'un Dieu puisse être allaité ou enfanté par une vierge.

2. Sa lettre de ralliement est conservée en partie dans la correspondance de Cyrille : *Ep.* LXXXIII, *PG* 77, 347 et 348 A-B. TILLEMONT place l'événement au début de 432 cf. *Mémoires*, p. 627. Voir aussi E. SCHWARTZ, *Konzilstudien*, II, *Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von Konstantinopel*, cahier 20 des *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, 1914, p. 23-24.

3. Cf. M. RICHARD, « Acace de Méliène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie », dans *Mémorial Louis Petit, Mélanges d'His-*



l'Interprète, docteur en vénération chez les Antiochiens, étaient des premières, avec celles de S. Ephrem, de S. Jean Chrysostome et de Diodore de Tarse, que les Arméniens pouvaient songer à traduire pour enrichir leur littérature naissante, qu'on avait peut-être déjà traduites pour eux<sup>1</sup>. Un peu plus tard, en 435, les objurgations d'Acace et de Rabbula réussirent à inquiéter assez certains milieux arméniens<sup>2</sup> pour que deux délégués fussent envoyés auprès de Proclus, alors évêque de Constantinople. Celui-ci, sous cette pression, fournit la consultation dogmatique qu'on lui demandait sous la forme d'une lettre — célèbre depuis sous le nom de *Tome aux Arméniens*<sup>3</sup> —, que le diacre et archimandrite Basile emporta tout aussitôt, en même

*toire et d'Archéologie byzantines, Archives de l'Orient chrétien*, I, Bucarest 1948, p. 393-412. Cet article donne une traduction latine de la lettre d'Acace à Sahak « patriarche des Arméniens » comme aussi de la réponse de Sahak et d'une deuxième lettre d'Acace « aux Arméniens », qui ne se sont conservées qu'en arménien dans le *Livre des Lettres* (p. 14-21 du volume publié à Tiflis en 1901). Il existe maintenant une traduction française de M. Tallon, *Livre des Lettres, Documents arméniens du V<sup>e</sup> siècle, Premier groupe*, Beyrouth 1955, parue aussi, à la même date dans les *Mélanges de l'Université S. Joseph de Beyrouth*, t. 32, p. 1-196.

1. Cf. P. PEETERS, « Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien », dans *Revue des Études Arméniennes*, 9 (1929), p. 203-237, qui va jusqu'à dire : « la littérature arménienne est éclosée sous le signe de Théodore de Mopsueste et... elle a commencé de s'épanouir dans un terrain saturé d'influence nestorienne », dans une sereine ignorance de l'hellénisme alexandrin (p. 217).

2. Certains milieux, mais non les chefs du corps épiscopal : lorsque le patriarche Sahak recevra le *Tome* de Proclus, qu'il n'avait pas sollicité, il sera si bien pris de court que pour en accuser réception à Proclus, il ne trouvera rien de mieux que de réutiliser sa réponse antérieure à Acace, avec quelques additions doctrinales : cf. M. RICHARD, art. cit., p. 409 et aussi L. ABRAMOWSKI, « Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67 (1955-1956), p. 252-287, qui achève d'harmoniser les données fournies par les articles de M. Richard et les *Konzilstudien* de Schwartz.

3. PG 65, 856-873 ; ACO IV, 2, p. 187-195.

temps que le factum des deux émissaires, en Alexandrie<sup>1</sup>. Plus tard encore, Acace, sollicité de se prononcer sur l'orthodoxie de Diodore de Tarse, le fait en termes assez durs<sup>2</sup>. Enfin en 438 des Antiochiens, mais dissidents par rapport à l'opinion générale dans leur région, requièrent l'intervention et de Proclus et de Cyrille pour mettre un terme à la propagande nestorienne larvée qui se poursuivait, disaient-ils, au moyen des écrits de Diodore et Théodore. Proclus entra en action en réclamant de ses collègues de la mouvance d'Antioche d'abord la signature de son *Tome*, puis la condamnation d'un florilège de textes suspects qu'il avait prudemment laissés anonymes en les adjoignant au *Tome*, mais qui étaient en fait de Théodore de Mopsueste, et qu'Ibas, successeur de Rabbula avec des tendances théologiques absolument opposées, avait colportés partout et traduits en syriaque. Cyrille, de son côté, avait reçu les doléances des gens qui se réclamaient de lui à Antioche, durant un séjour qu'il faisait à Jérusalem en août 438<sup>3</sup>.

1. Cf. E. SCHWARTZ, *Konzilstudien*, p. 26, dont nous aurons à discuter les sources à propos du *Quod Unus sit Christus, infra*, p. 73-75.

2. Acace met partout Diodore sur le même pied que Nestorius : « Si Nestorius sublatus est ab omnibus Ecclesiis, quomodo Diodorus libri doctrinae acceptabiles essent quae eandem mentem damnatae habent ? » cf. M. RICHARD, art. cit., p. 400 (traduction C. Mercier) ; d'après le même auteur, la lettre est de 436 ou 437 (cf. p. 411).

3. Cf. *Ep. LXX, PG 77, 341 A-C* ; éd. critique dans E. SCHWARTZ ; *Codex Vaticanus* 1431, p. 16-17. F. M. ABEL, dans *Kyrielliana*, art. cit., souligne à cette occasion, et peut-être exagérément, la grande situation à laquelle était maintenant parvenu Cyrille : « L'évêque d'Alexandrie était devenu progressivement le théologien de la cour » (p. 223) ; il allait à Jérusalem « pour accompagner comme directeur et conseiller une impératrice d'Orient (Eudocie, femme de Théodose II), mère de la souveraine de l'Occident... dans un pèlerinage votif, où l'éclat de la majesté impériale ne perdait pas ses droits » (p. 224). Cela ne s'accorde pas très bien avec l'édit catégorique par lequel l'Empereur fit cesser la querelle au sujet de Diodore et Théodore : cf. *infra*, p. 30, n. 4. Le commentaire sur le Symbole est l'*Ep. LV, PG 77, 289 D - 320 A* ; ACO I, 1, 4, p. 49-61.

De retour en Égypte, il composa, outre un commentaire sur le Symbole, trois livres au moins, qui sont perdus sauf des fragments, où il mettait les points sur les i et attaquait nommément Diodore et Théodore.

Cette offensive d'envergure contre leurs maîtres très chers ne fit qu'exaspérer la résistance des Orientaux. Ils avaient accepté de donner au *Tome* de Proclus une adhésion au moins globale, ils se refusèrent absolument à condamner Théodore dont l'anonymat était maintenant levé<sup>1</sup>. Une fois de plus, S. Cyrille, par lassitude de vieillard, sens du possible — et pourquoi pas, sincère désir de la paix? — s'arrêta à une solution transactionnelle. Sans renoncer à dire ce qu'il pensait de la théologie antiochienne<sup>2</sup>, ni à tenter de faire sentir aux Orientaux « le devoir qu'ont les orthodoxes de condamner toute erreur doctrinale, si grand que soit le nom qui la couvre<sup>3</sup> », il affirma qu'il n'entrait pas dans ses intentions de faire anathématiser nommément les gens morts dans la paix de l'Église<sup>4</sup>.

Par la suite, il vécut en paix avec ses voisins syriens,

1. Cf. PG 84, 810 A - 812 C ; ACO I, 4, p. 208-210 : Lettre de Jean d'Antioche à Proclus. ACO I, 5, p. 310-314 et déjà *Konzilstudien*, p. 62-66 : Lettre du même Jean à Cyrille, distinguant clairement le *Tome* et les chapitres, ou *alter tomus*.

2. Cf. Ep. LXXII, à Proclus, PG 77, 343 C - 346 D ; SCHWARTZ, *Codex Vaticanus* 1431, p. 17-19, surtout l. 11-13 de la p. 18. La lettre de Cyrille à Jean d'Antioche où il renonce à faire condamner Théodore est dans ACO I, 5, p. 314-315 et déjà dans *Konzilstudien*, p. 67-68.

3. M. RICHARD, « Proclus de Constantinople et le Théopaschisme », dans *RHE*, 38 (1942), p. 303-331, cf. p. 322.

4. E. SCHWARTZ, *Konzilstudien*, p. 36, suggère qu'il y eut pression de l'autorité impériale sur Cyrille sous l'influence de l'énergique Pulchérie. Pour M. RICHARD, *loc. cit.*, ce serait Proclus qui aurait reculé le premier, se sentant dans une position fautive dès là qu'était levé, par la faute de ces têtes chaudes, Cyrille et Acace de Mélitène, l'anonymat des *capitula* théodorien, anonymat soigneusement maintenu par la diplomatie de l'évêque de Constantinople. En tout cas, il y eut bien une lettre-rescrit de l'Empereur : cf. *Synodicon Casinense*, PG 84, 849 C - 850 A ; ACO I, 4, p. 241.

sauf à intervenir deux fois<sup>1</sup> auprès de Domnus, neveu et successeur de Jean d'Antioche (à partir de 441), en faveur d'évêques expulsés de leurs sièges. Jadis presque confiné à l'Égypte, il ne renonçait plus maintenant à un certain droit de regard sur toutes les églises d'Orient ; maintenue après lui par un homme moins adroit, cette prétention devait aboutir à des catastrophes... Quoiqu'il ne s'agisse point là d'une certitude<sup>2</sup>, on placera volontiers durant les années tout de même plus calmes d'après 433 la composition d'un grand ouvrage destiné à réfuter point par point l'écrit de Julien l'Apostat contre les « Galiléens ». Cyrille envoya même un échantillon de son travail, en signe de réconciliation, à Jean d'Antioche et Théodoret de Cyr<sup>3</sup>. Dans cette hypothèse chronologique, ce serait sans doute la mort qui empêcha l'évêque d'Alexandrie de répondre par un troisième groupe de dix livres à la dernière partie de l'œuvre de Julien. Cyrille mourut effectivement en 444, après trente-deux années d'épiscopat<sup>4</sup>.

1. Ep. LXXVII et LXXVIII, PG 77, 359 B - 364 D ; TILLEMONT, articles 147 et 148, p. 644 et 649.

2. *L'Histoire des patriarches de l'Église copte d'Alexandrie*, PO 1, p. 432, place toute la polémique contre Julien, agrémentée, il est vrai, de détails peu vraisemblables, avant l'affaire Nestorius. Il est peut-être notable aussi que Cyrille ne réagisse aucunement lorsque Julien accuse les chrétiens d'avoir le Theotocos sans cesse à la bouche, cf. *infra*, p. 48 n. 4. L'envoi aux Antiochiens (cf. note suivante) sous l'épiscopat de Jean paraît exiger que la composition ait eu lieu à une époque où Cyrille vivait en paix avec ses voisins orientaux, soit entre 434 et 437 ou 439 et 441 : cf. J. LIEBAERT, « S. Cyrille et la culture antique », dans *MSR*, 12 (1955), p. 5-26, spécialement p. 9. Mais nous trouverons d'autres exemples d'ouvrages que Cyrille a gardés très longtemps dans ses cartons avant de les publier, et il a pu faire choix du *Contra Julianum* comme présent de réconciliation parce qu'il ne traitait d'aucun sujet épineux entre chrétiens.

3. Cf. THÉODORET, Ep. 83, PG 83, 1273 A ; traduction latine ancienne dans ACO I, 5, p. 315-318.

4. Le 27 juin = 3 du mois d'Abib, d'après le *Synawaire Jacobite*, PO 17, p. 617.

E. — **Appréciation**

Il devait connaître une survie durable, mais plus troublée encore que son existence terrestre, demeurant posé jusqu'aujourd'hui en signe de contradiction. Honni de ceux qui, en Mésopotamie, perpétuèrent la tradition doctrinale d'Antioche, il fut pour beaucoup d'autres l'oracle, la norme de l'orthodoxie, autant que S. Augustin put l'être au xvii<sup>e</sup> siècle pour les jansénistes. A Chalcédoine, l'Orient grec ne sacrifia qu'avec de visibles regrets une part de sa terminologie christologique. Plutôt que de consentir cet abandon, la majeure partie des chrétientés égyptienne, syrienne, arménienne, préféra se mettre en marge de l'unique Église.

A l'heure actuelle encore, même si aucun de ses adversaires n'eut probablement le génie ou la sainteté d'un Abélard, d'un Fénelon ou d'un Newman, il apparaît trop dans la posture d'un S. Bernard, d'un Bossuet ou d'un Manning pour éveiller de prime abord la sympathie. Il est celui qui tonne contre le suspect et foudroie l'hérétique du haut d'un bon droit trop sûr de soi et qui, de sa conviction de défendre une cause très haute, ne tire que des raisons d'être moins scrupuleux sur le choix des moyens<sup>1</sup>. Il a certainement désiré passionnément toute sa vie de ressembler à S. Athanase. Et bien sûr ce dernier fut capable, lui aussi, à ses heures, de se montrer « dur, voire violent », car « on savait l'être dans l'Église de son temps<sup>2</sup> ». Mais il a manqué à Cyrille pour atteindre parfaitement à cette

1. Il est peut-être significatif de constater que Newman aborde Cyrille avec de fortes réticences (dans sa biographie de Théodoret), tandis que Bossuet le défend de confiance contre toutes les critiques d'Ellies du Pin.

2. P. CAMELOT, *Introduction aux traités de S. Athanase contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe*, SC 18, p. 12.

ressemblance les épreuves extrêmes qui auraient donné tout son relief à sa fermeté, et aussi ce brin de bonhomie et d'humour qui auraient rendu plus supportable sa volonté de puissance. En une époque férue d'historicité, on lui reprochera de s'être laissé prendre aussi facilement, lui subtil et rusé, à tous les faux dogmatiques, dès qu'ils lui paraissaient apporter du renfort à sa cause. Ce qui n'est peut-être pas assez prendre garde qu'il fut tout de même un initiateur en matière d'argument de tradition, et n'en sut pas moins, à la différence de tant de compilateurs de florilèges après lui, ne pas renoncer pour cela à toute réflexion personnelle. On l'accusera d'avoir traité le problème christologique avec une chirurgie brusque et péremptoire, et par là de l'avoir envenimé pour des siècles, bien loin de le résoudre. Mais après avoir marqué un coup d'arrêt en effet assez brutal, et mis en une juste lumière un cas privilégié de la communication des idiomes<sup>1</sup>, le Theotocos, il n'a plus eu recours à la contrainte, mais à la discussion, parfois orageuse, mais toujours libre. Et ce fut Jean d'Antioche, dont on loue volontiers la modération, qui dut faire appel aux mesures coercitives.

Et surtout, dans cette œuvre, au delà des habiletés de détail et des expressions injurieuses ou maladroitesses, au delà des redites et des étroitesse, on trouve un souffle religieux, une capacité de synthèse, un attachement au Christ, un sens du mystère qui séduiront toujours les théologiens pour peu qu'ils fréquentent ces hauteurs

1. Cf. M.-J. NICOLAS, « Le concept intégral de maternité divine », dans *Revue Thomiste*, 42 (1937), p. 63 : « Le Theotocos est une application de la communication des idiomes, mais une application privilégiée qui est la source de toutes les autres. Il ne s'agit pas d'attribuer à Dieu une propriété qui découle de l'humanité, mais de lui attribuer l'origine même de cette nature : la maternité divine exprime l'incarnation *in fieri* comme l'expression « Dieu est homme » exprime l'incarnation réalisée.

touffues : ils doivent reconnaître là quelqu'un de leur race, et parmi les plus grands. Si la grâce des saints ne transparaît point partout de façon éclatante dans cette vie agitée et cette nature difficile, le charisme des docteurs est là sans cesse agissant et visible. S. Cyrille peut encore exercer à notre égard la charité de la vérité.

## CHAPITRE II

### LE DIALOGUE *DE INCARNATIONE UNIGENITI* ET LE *DE RECTA FIDE AD THEODOSIUM*

S. Cyrille qui, nous l'avons vu, aimait bien, avant la querelle nestorienne, épancher ses méditations théologiques en de vastes ouvrages, multiplia au contraire, la lutte engagée, les écrits de plus faible volume à fins de controverse et de propagande. Cette production n'est cependant pas beaucoup plus conforme à notre goût littéraire que la précédente : elle abonde un peu trop parfois en épithètes acrimonieuses, et surtout elle suit pas à pas le texte qu'elle réfute ou les passages scripturaires qu'elle commente, sans prendre toujours assez une vue d'ensemble sur le dogme ou sur l'opinion adverse.

Deux textes, néanmoins, nous ont paru se distinguer dans le groupe par une composition plus serrée et un recul plus grand par rapport au détail de la polémique<sup>1</sup>. Nous

1. On leur joindrait bien les *Scholia de Incarnatione Unigeniti*, dont M. RICHARD dit fort justement : « La polémique, élément alors inévitable de tout exposé dogmatique, n'est pas absente, mais l'intention didactique et apologétique est très marquée... Nous croyons... avoir le droit de conclure que Cyrille n'a pu écrire ses *Scholia* qu'après avoir appris à ses dépens que la théologie des anathématismes avait besoin d'être atténuée pour pouvoir être agréée par certains esprits. » (« Le pape S. Léon et les *Scholia* », dans *RSR*, 40, 1952, p. 124). On doit donc très vraisemblablement placer cette œuvre « soit pendant les pourparlers de paix (avec Jean d'Antioche), soit au lendemain, à l'intention des partisans anciens ou récents du concile d'Éphèse »

verrons qu'en outre ils se situent aux deux extrémités de la période où Cyrille s'occupe directement de christologie et sont donc particulièrement propres à nous révéler, dans la doctrine de notre auteur sur ce sujet, les variations et les constantes.

#### A. — Le *De Recta Fide ad Theodosium*

De ces ouvrages, l'un est le *Quod Unus sit Christus* dont il sera question plus loin. L'autre est parvenu jusqu'à nous sous deux formes légèrement différentes, et nous avons déjà mentionné l'une d'elles, à savoir le *De Recta Fide ad Theodosium*<sup>1</sup>. Comme il est plus facile de la dater et d'en déterminer le « Sitz im Leben », nous tirerons au clair à son propos certains rapports doctrinaux et chronologiques avec d'autres œuvres avant d'étudier la seconde forme, le *De Incarnatione Unigeniti*, que nous éditons ici et qui pose des problèmes plus compliqués.

Sous son titre de *De Recta Fide ad Theodosium*, le traité comporte d'abord une adresse à l'Empereur<sup>2</sup>. Assez lon-

(*ibid.*, p. 125); et de fait nous aurons à constater quelques affinités avec le *Quod unus sit Christus*, ouvrage encore plus tardif, bien que celui-ci soit tout de même beaucoup moins dualiste. Mais l'édition des *Scholies* poserait des problèmes spéciaux : le texte grec ne s'en étant conservé que fragmentairement, il faudrait avoir recours à des traductions latines, syriaque et arménienne.

1. On nous permettra de le désigner dorénavant par l'abréviation *RF*.

2. Le pluriel du début : « Ô Empereurs très chrétiens » (PG 76, 1133 A; éd. P. E. Pusey, 1b; *ACO* I, 1, 1, p. 42, l. 14) signifie sans doute qu'en théorie, Cyrille veut atteindre, en même temps que Théodose II, le collègue occidental de celui-ci, l'adolescent Valentinien III. Dans la suite du texte on a d'ailleurs le singulier. La même alternance singulier-pluriel pour les apostrophes se retrouve dans l'*Apologeticum ad Theodosium*, qui veut pourtant être une lettre personnelle à l'empereur d'Orient, et dans les deux *De Recta Fide*

guement — quatre chapitres sur quarante-cinq, d'après la division d'Aubert et de Migne — l'évêque d'Alexandrie exalte la dignité impériale. On retrouve dans l'Épître dédicatoire du *Contra Julianum* le même langage qui risque de nous paraître emphatique, mais n'en est sans doute pas moins sincère. Cyrille n'ignorait certainement pas que Théodose II était un personnage assez falot, passionné seulement de chasse et de calligraphie. Néanmoins, même s'il a contribué pour sa part à développer le séparatisme égyptien, l'évêque semble avoir bien cru au rôle providentiel de Rome, et il a exprimé cette conviction même dans des ouvrages qui n'étaient point destinés à la cour<sup>1</sup>.

Si Dieu a voulu que s'instaurât un Empire romain « universel », c'est donc pour que le christianisme puisse se propager plus rapidement. L'État ne saurait par conséquent être prospère que s'il accomplit la tâche qui est sa raison d'être; et pour l'y aider, Cyrille va exposer « la tradition de la foi orthodoxe et apostolique », en guise de présent spirituel, « de point d'appui pour votre esprit, de lumière pour votre âme, de couronne pour votre cœur », déclare-t-il à Théodose, sans du reste appuyer indiscrètement sur le rôle de conseiller théologique qu'il s'arroge ainsi<sup>2</sup>. A ce moment, il laisse prévoir qu'il lui faudra au préalable déblayer le terrain de toutes les « sornettes solennelles » dont les hérétiques l'ont encombré. Et en

aux Reines et aux Princesses, lesquels ont chacun deux destinataires. Nous ne chercherons donc pas là un autre indice de corrections hâtives dans notre comparaison du *RF* avec le dialogue *De Incarnatione*.

1. Cf. *Commentaire sur Isaïe*, II, 4, PG 70, 457 B; sur *Michée*, PG 71, 700 C - 701 A/428 a-c; sur *Zacharie*, PG 72, 89 C et 92 C/702 a et 703 d-e. C'est en somme exactement la même mentalité qui s'exprime dans la célèbre apostrophe de Nestorius : « Avec moi, prince, terrassez les hérétiques, avec vous je terrasserai les Perses » (cf. SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, VII, 29, PG 67, 804 B).

2. Cf. 1140 A/4a/; *ACO* I, 1, 1, p. 44, l. 23-24.

fait, cette besogne de nettoyage se trouve accaparer la majeure partie du traité. Dans une première section, Cyrille réfute quatre doctrines erronées ; dans une seconde, il s'attaque à celle qu'il vise au fond depuis le début, le dualisme christologique. Mais les quatre discussions précédentes ont été un moyen extrêmement habile de saper à la base toute interprétation défavorable que Théodose aurait pu être tenté d'échafauder, ou mieux qu'on aurait pu lui souffler, relativement à la christologie alexandrine. Des exposés de sa propre pensée sur le mode positif, S. Cyrille n'en fournit en fin de compte que deux, assez brefs<sup>1</sup>, mais d'un style plus net que le reste du traité, avec des périodes plus étudiées, aptes à clore dignement chacune des deux moitiés de l'ouvrage. Aucune conclusion de caractère plus personnel ne vient réveiller in extremis le destinataire spécial du *De Recta Fide*, mais cet opuscule clair et équilibré aurait dû, semble-t-il, avoir un effet favorable sur l'esprit, même somnoient et prévenu, du souverain.

#### B. — Le *De Recta Fide ad Theodosium* et les deux Traités aux Reines et aux Princesses

Nous savons qu'il n'en fut rien cependant : Théodose s'attacha essentiellement au fait que Cyrille avait écrit séparément à ses sœurs et à sa femme. D'où l'accusation de chercher à diviser la famille impériale, accusation dont l'évêque d'Alexandrie se justifie longuement dans son *Apologie au très pieux empereur Théodose*<sup>2</sup>. C'est qu'effec-

1. Ce sont les chapitres XXI à XXIV et XLIV-XLV : PG 76, 1164 A - 1168 B et 1200 B-D ; éd. Pusey, 18d-21c et 41c-42b ; ACO p. 55, l. 14 - 57, l. 18 et p. 72, l. 15-32.

2. Cf. PG 76, 433-488 ; éd. Pusey, t. VII, p. 425-456 ; ACO I, 1, 3, p. 75-90.

tivement Cyrille ne s'était pas contenté de rédiger trois traités distincts : comme le remarque E. Schwartz, « il n'était pas le même dans les trois<sup>1</sup> ». Certes, nulle part il ne nomme Nestorius (alors qu'il l'avait fait déjà, au printemps de cette même année 430, dans son deuxième livre *contre les blasphèmes* dudit Nestorius<sup>2</sup>), ce qui était politesse et prudence, s'agissant d'une créature impériale encore en charge. Aussi le même Schwartz va-t-il trop loin lorsqu'il déclare : « L'écrit à Théodose s'abstient soigneusement de toute polémique directe, tandis que les autres passent ouvertement à l'attaque. » Mais il est sûr qu'on a l'impression, dans un cas, d'un travail préparé à tête reposée, dans les autres, d'un regroupement quelque peu hâtif de matériaux divers, suffisamment dominés pour que la pensée apparaisse ferme, pas assez pour que la composition soit bien organique.

La terminologie, par contre, est beaucoup plus évoluée dans les deux autres ouvrages que dans le *RF* — surtout peut-être dans le traité adressé aux Princesses, quoique celui destiné aux Reines soit explicitement déclaré postérieur<sup>3</sup>. Crainte dans ce dernier cas du jugement plus perspicace de Pulchérie, suggérera sans doute un adversaire de Cyrille. En réalité, probablement parce que dans le *De Recta Fide ad Dominas*, l'auteur, sans négliger de porter à l'ennemi des coups vigoureux, expose sa propre thèse, à savoir qu'on peut affirmer la maternité divine de Marie puisque le Christ n'est pas une personnalité humaine distincte du Verbe, mais le Verbe lui-même. Le Christ est

1. *Cyrellus und der Mönch Viktor*, p. 16, n. 1 (de même que la deuxième citation faite un peu plus bas).

2. Cf. PG 76, 60 A ; ACO I, 1, 6, p. 32, l. 21.

3. Cf. *De Recta Fide ad Augustas*, PG 76, 1341 A ; ACO I, 1, 5, p. 28, l. 1-4. S. Cyrille prévient aussi les reines qu'il va leur expliquer des textes plus difficiles qu'aux princesses. E. Schwartz, qui suit l'ordre de la *Collectio Vaticana*, donne en premier l'écrit adressé aux Reines.

Dieu, répète Cyrille sans se lasser et en produisant à l'appui de son dire une masse de textes scripturaires plus ou moins probants. Le *De Recta Fide ad Augustas*, lui, est essentiellement consacré à dissiper les objections que pourraient faire naître contre la parfaite divinité de Jésus-Christ certains autres textes relatifs aux faiblesses humaines, aux aspects diminuants de l'Incarnation. Peut-être est-ce pour cela que ce deuxième traité ne se trouve contenir le terme *Theotocos* qu'une seule fois, tandis que le premier consacre plusieurs pages à démontrer la légitimité de ce titre. Le *De Recta Fide ad Dominas* est aussi le seul à parler à quatre reprises<sup>1</sup> de l'union « selon l'hypostase », à combattre les deux notions d'union *ἐν προσώποις* et d'homme théophore, spécialement odieuses à Cyrille chez Nestorius. Mais tout de même, le *De Recta Fide ad Augustas* repousse au moins une fois l'idée que le Christ puisse être « divisé selon l'hypostase<sup>2</sup> » ; il mentionne Apollinaire par son nom, ce que ne fait pas le *RF* : celui-ci consacre bien plusieurs chapitres à la réfutation de l'apollinarisme, mais s'en tient au sujet des fauteurs de cette hérésie à un vague pluriel<sup>3</sup>. L'union selon *τὸ θεῖον*, qui n'apparaît nulle part dans le *RF*, est à maintes reprises critiquée dans les deux autres *De Recta Fide* ; l'équivalence *φύσις-ὑπόστασις* en christologie est affirmée dans ceux-ci, du reste incidemment et comme une chose qui va de soi, alors qu'on n'en trouverait pas trace dans le *RF*<sup>4</sup>. Surtout, dans

1. Cf. 1248 D ; 1265 D ; 1300 A ; 1301 A ; *ACO* I, 1, 5, p. 81, l. 16, p. 89, l. 5, p. 103, l. 8 et 36.

2. Cf. 1397 C-D ; *ACO* p. 52, l. 10, cf. l. 15.

3. Cf. 1413 A ; *ACO* p. 58, l. 20.

4. Dans ce dernier, *ὑπόστασις* est employé trois fois : 1153 A, 1156 C, 1168 A/12 b, 14c, 21c ; *ACO* I, 1, 1, p. 50, l. 27, p. 52, l. 9, p. 57, l. 13, toujours dans un contexte plutôt trinitaire : le Fils existe en son hypostase propre, il n'est pas un *flatus vocis*, il n'est pas un simple attribut du Père, il a son existence positive, concrète et distincte.

l'écrit adressé aux Reines comme dans celui destiné aux Princesses, le terme de *συνάφεια*, ainsi que le verbe correspondant *συνάπτω*, est fréquemment mis en balance avec celui d'*ἔνωσις* et rejeté comme exprimant une union insuffisamment étroite entre les éléments divin et humain dans le Christ. Or cela paraît constituer une sérieuse différence avec le *RF* qui, employant constamment *ἔνωσις*, ne semble pas soupçonner l'existence d'un autre mot-clef suggérant une unité plus lâche. Par contre, tous ces traits des deux derniers *De Recta Fide* se retrouvent à chaque page des cinq *Livres contre Nestorius*<sup>1</sup>.

Avancera-t-on que la prudence, une fois de plus, a retenu la plume de Cyrille ? Mais était-il donc plus dangereux de lancer en passant quelques pointes contre la *συνάφεια* ou l'union *ἐν προσώποις* que de citer littéralement, quoique sans nommer leur auteur, certaines phrases de l'adversaire ? Cette audace-là, pourtant, l'évêque d'Alexandrie se la permet au début du *RF*. Plutôt que d'invoquer une quelconque pusillanimité, mieux vaudrait, apparemment, reporter à une date plus ancienne la composition de notre traité. Il est, en effet, une période de la controverse nestorienne où Cyrille ne souffle mot de la *συνάφεια*, n'ayant pas encore détecté ce point faible dans la théologie de son rival. Dans sa correspondance, l'attaque ne se déclenche qu'avec l'*Épître XI*, au pape Célestin. Et Nestorius, dans sa deuxième lettre à Cyrille, emploie encore le terme comme s'il ne soupçonnait pas qu'il pût soulever de l'opposition ; mieux, il loue son collègue d'Alexandrie d'accepter la *συνάφεια ἐν προσώποις*<sup>2</sup>. Faudrait-il dès lors considérer

1. Tout le premier livre du *Contra Nestorium* a trait au *Theotocos* et tout le troisième défend l'union réelle, *κατὰ φύσιν* ou *καθ' ὑπόστασιν* et critique la *συνάφεια σχετική*. Pour la répudiation de celle-ci dans les deux derniers *De Recta Fide*, cf. 1220 B ; *ACO* I, 1, 5, p. 69, l. 22-23 ; 1380 A ; p. 44, l. 1 ; 1397 D - 1400 A, p. 52, l. 12-18.

2. Cf. *Ep.* V, *PG* 77, 52 C et 53 A ; *ACO* I, 1, 1, p. 30, l. 19-20 et 26. Mais la lettre à laquelle répond Nestorius parle déjà, et avec

le *RF* comme à peu près contemporain de la *Lettre aux moines* ou de la première *Épître à Nestorius* et s'étonner du coup que le titre de Theotocos soit ici simplement énoncé de manière paisible, sans justification directe, alors qu'il a été un des objets initiaux du litige<sup>1</sup>? Devrons-nous admirer une fois de plus tant d'irénisme ou de diplomatie? Mais peut-être l'autre forme revêtue par le *RF* nous oriente-t-elle vers une solution différente du problème chronologique posé par cet ouvrage.

### C. — Le *De Recta Fide ad Theodosium* et le dialogue *De incarnatione Domini*

Nous possédons effectivement un texte qui offre les plus étroites ressemblances avec le traité adressé à Théodose II, ou plus exactement qui est ce traité même paré de quelques variantes. Il s'agit d'un dialogue qui, comme le dit Tillemont<sup>2</sup>, « a quelque sorte de suite » avec les sept autres dialogues relatifs à la Trinité. Il a pour titre : « Sur

insistance, de l'union selon l'hypostase, ce que ne fait pas notre *RF*.

1. Autre indice, cependant moins net : *RF* 1164 B/18d, p. 55, l. 17 parle de la chair comme l'instrument du Verbe, sans paraître subodorer qu'un emploi pervers puisse être fait de ce terme *ὄργανον*. Dans la *Lettre aux moines*, Cyrille combat l'idée que l'Emmanuel soit un simple instrument de Dieu : il est Dieu lui-même (cf. *Ep.* I, 29 C, 33 A, 37 C et aussi *Ep.* II, 41 A ; *ACO* I, 1, 1, p. 19, l. 10-11, p. 20, l. 17, p. 22, l. 26 et p. 24, l. 8). Évidemment cette insistance montre que notre auteur a pris conscience d'un malentendu jusque là insoupçonné. Dans le *Contra Nestorium*, il explique lumineusement la différence entre sa conception et celle de l'adversaire (lib. II, cap. 8, 93 D-96 A ; *ACO* I, 1, 6, p. 46, l. 25-27).

2. *Mémoires*, t. XIV, p. 665. Ni Tillemont, ni Dom CEILLIER (dans son *Histoire Générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*) ne paraissent avoir remarqué les ressemblances entre le *RF* et le *Dialogue*.

l'Incarnation du Fils unique de Dieu, et qu'il n'y a qu'un Christ et qu'un Seigneur, d'après les Écritures<sup>1</sup>.»

Les plus hautes autorités en matière cyrillienne, il est vrai, semblent s'être mises depuis longtemps d'accord pour faire de cet ouvrage une deuxième édition du *RF*, remaniée à l'usage du grand public, « une œuvre de propagande orthodoxe<sup>2</sup> ». Quelques voix isolées se sont bien élevées contre cette hypothèse, réclamant au contraire la priorité pour le *DI*<sup>3</sup>. Mais la majorité des critiques paraît s'être laissé impressionner non pas tant peut-être par un examen personnel des textes que par la confiance mise dans le travail de P. E. Pusey. Ce dernier a eu, en effet, le grand mérite d'éditer *RF* et *DI* en vis-à-vis, *RF* sur la page de gauche et *DI* sur celle de droite. A-t-il cependant profité à fond de la comparaison qu'il rendait si facile, nous n'en sommes pas sûrs. Sa table des divergences entre les deux textes n'est ni complète ni accompagnée d'une analyse explicite permettant d'évaluer la portée littéraire ou théologique des différences constatées. On se contente de nous affirmer : « Ideo quaedam horum mutasse videtur S. Cyrillus, ut post longas controversias quae ex concilio

1. Nous emploierons désormais l'abréviation *DI*. Sur le sens de *κατά* dans le titre, cf. note *in loco*, p. 188.

2. J. MAHÉ, article *Cyrille d'Alexandrie (Saint)*, dans *DTC*, t. III, c. 2490, se référant explicitement à P. E. Pusey. E. SCHWARTZ, *ACO* I, 1, 1, *Préface*, p. xvii, n. 1, parle du remaniement subi par *RF* pour donner le *Dialogue* comme d'une chose allant de soi.

3. Ainsi A. DORNER, *History of the development of the doctrine of the Person of Christ*, division 2, vol. I, p. 55 (traduction anglaise d'un ouvrage allemand (1851-1853), Édinburgh 1861). R. DEVRESSE, décrivant le manuscrit C, dit (*Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti*, t. II, p. 522) : « Ex hoc dialogo (scil. *DI*) videtur confecta esse oratio Cyrilli ad Theodosium de recta fide » mais ce n'était évidemment pas le lieu de donner des raisons de l'ordre proposé. Par contre J. KUNZE, dans *Marcus Eremita, Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis* (Leipzig, 1895), p. 97, n. 1, ébauche l'argumentation que nous développons ici.



Ephesino natae sunt, quae sentiret ita verbis exprimeret ut nemo jam posset in pravam partem per incuriam trahere<sup>1</sup> ; »

Or il vaut sans doute la peine de reprendre la question, puisque nous disposons là d'une occasion unique pour saisir sur le vif le travail d'adroites retouches par lequel notre auteur accommode son œuvre au gré d'un nouveau destinataire. Car ces corrections ont un sens, perceptible pour nous, au moins dans la plupart des cas ; et leur interprétation conduit, croyons-nous, à admettre la priorité du *Dialogue*.

Pour commencer par les modifications à portée doctrinale, il paraît bien que, du *DI* au *RF*, Cyrille, lorsqu'il parle de l'Humanité du Christ, s'efforce de remplacer les expressions concrètes par d'autres plus abstraites. Au lieu de :

« Nous admettons qu'à un homme complet s'est uni le Verbe de Dieu » (*DI* 690 B),

il écrira :

« A une humanité semblable à la nôtre, réalisant complètement le concept de sa nature »... (*RF* 1160 B = 16c).

Au lieu de :

« Nous affirmons que le Verbe tout entier s'est uni à (l') homme tout entier » (*DI* 692 B),

il mettra :

« ... à l'humanité telle que la nôtre tout entière » (*RF* 1164 A = 18d).

A la même méfiance pour tout ce qui risquerait de faire concevoir la sainte Humanité comme un Quelqu'un doué d'existence autonome, il faut rattacher sans doute encore

1. Préface du volume contenant les deux textes (Oxford, 1877) — lequel est le septième et dernier paru dans l'édition d'ensemble de l'œuvre cyrillienne qu'avait commencée P. E. Pusey — p. ix et x.

d'autres modifications, ainsi par exemple, le fait que :

« S'abaissant, comme homme, un peu au-dessous de la gloire qui convient à un Dieu » (*DI* 698 c),

devient :

« Ne dédaignant pas de paraître en humble posture à cause de ce qu'il a d'humain » (*RF* 1173 C = 25 b-c).

Une fois même, cette préoccupation, semble-t-il, amène notre auteur à mentionner « la chair » au lieu de « l'homme » : faisant allusion aux apollinaristes et à leurs répugnances, au lieu de :

« (Ils redoutent de confesser que) le Verbe s'est uni un homme complet en tout ce qui relève du concept d'humanité, c'est-à-dire un homme doué de corps et d'âme » (*DI* 688 b),

il dit :

« ... le Verbe s'est uni selon la nature à la chair animée par une âme raisonnable » (*RF* 1136 D = 14d)<sup>1</sup>.

Pourtant, en d'autres passages, *σάρξ* est éliminé, évidemment pour ôter tout prétexte à des accusations d'apollinarisme. Ainsi le *DI* dit (703c et 709d) que le Christ accueillait la foi et que le Verbe conserva ses propriétés divines « même lorsqu'il devint chair », et le *RF* respectivement : « même lorsqu'il devint homme » (1184 A = 30 a) et « même lorsqu'il se manifesta comme homme » (1193 D = 37d)<sup>2</sup>. La substitution, il est vrai, n'est pas constante<sup>3</sup>. Mais on voit bien en quel sens elle a dû être opérée. Car le remplacement du texte du *RF* par la variante contenue dans le *DI* serait inintelligible.

1. Références de ces textes dans l'édition Schwartz du *RF* : *ACO* I, 1, 1, p. 53, l. 24-25 ; p. 55, l. 14 ; p. 60, l. 21-22 ; p. 52, l. 14-16.

2. Cf. *ACO*, p. 64, l. 25 et 69, l. 19.

3. En effet, dans le deuxième passage, la phrase « même une fois devenu chair » se rencontre, quelques lignes plus bas, dans le *RF* (1196 A/ 38c ; p. 70, l. 9) aussi bien que dans le *DI* (710d).

De même, si l'on comprend très bien que la prudence ait incité Cyrille à supprimer deux quasi-compliments qu'il avait cru devoir adresser aux apollinaristes, on ne croira pas volontiers qu'il ait eu l'audace d'insérer après coup ces phrases élogieuses dans une édition qui risquait de tomber, elle aussi, dans des mains ennemies. Or le *DI* nous dit que les apollinaristes n'admettent qu'un Christ et « qu'en cela ils font bien » (689a), qu'ils tiennent en outre l'Emmanuel pour l'unique Seigneur Jésus-Christ et « qu'en cela au moins ils ont su se faire une opinion très juste » (690 b). L'une et l'autre remarques sont absentes du *RF*<sup>1</sup>.

Mais ce n'est point encore là l'ultime précaution de notre auteur. Il a pris la peine d'éliminer systématiquement bon nombre de termes qui risquaient de suggérer une combinaison, un mélange entre les deux éléments, humain et divin, dans le Christ. Ainsi :

« Composé (συγκείμενος) ineffablement de l'humanité adorante et de la divinité adorée » (*DI* 702a), devient :

« (Tenant de cette humanité et de cette divinité) d'être véritablement à la fois Dieu et homme, et d'en porter le nom » (*RF* 1180 C-D = 29b).

« Amenant à confluence » (εἰς μισγάγκειαν *DI* 712a) devient « liant dans l'unité » (συνδέων εἰς ἕνωσιν *RF* 1197 B = 40a). Ailleurs, ἕνωσις encore remplace συμπλοκή qui suggérerait une idée d'entrelacement (*RF* 1200 C = 41 d ; *DI* 713 d). Là où le *Dialogue* (708 a) affirmait que :

« Le Christ assemblait en lui et pour ainsi dire mélangeait les propriétés des deux natures », le *De Recta Fide* (1192 A = 35a) laisse tomber le second

1. 1157 C et 1160 B/15 b et 16 c ; p. 52, l. 32 et p. 53, l. 24.

verbe, ἀνάκρινάς, en effet assez équivoque<sup>1</sup>. Visiblement, S. Cyrille redoute de paraître donner la main aux apollinaristes extrêmes, aux « synousiastes », qui prônaient l'absorption, dans le Christ, de l'humain par le divin. Et s'il adoucit des expressions trop vives, n'est-ce pas qu'acceptables en un temps de possession paisible, elles devenaient dangereuses une fois la bataille christologique engagée<sup>2</sup> ?

On n'en sera que plus étonné de constater que le mot litigieux *Theotocos* est absent du *DI*, alors qu'il s'étale à quatre reprises dans le *RF*<sup>3</sup>. Comment supposer que Cyrille, après avoir montré son drapeau à l'empereur, l'ait caché au grand public ? C'est qu'en fait l'oriflamme brandi à Éphèse, et même dès la *Lettre aux moines*, n'est pas un bien traditionnel, mais une acquisition faite tout exprès pour la controverse, qu'il s'agit là plutôt d'un emprunt aux discussions de Constantinople que d'un trésor jalousement conservé à Alexandrie. Certes, dans la théologie pratiquée en cette dernière ville, le Theotocos avait droit

1. Cf. respectivement, dans *ACO*, p. 63, l. 15-17 ; p. 71, l. 12 ; p. 72, l. 21 ; p. 68, l. 7-8.

2. Un autre indice au moins probable de la même tendance réside dans le remplacement de δία par ἐξ dans la formule « né de la Vierge Marie ». Cette correction, opérée à trois reprises (comparer *DI* 695c, 699e et 704e avec *RF* 1169 A, 1176 D et 1185 A/22a, 26e et 32b/ ; p. 58, l. 5, p. 61, l. 25 et p. 65, l. 21) veut souligner sans doute le fait que le Verbe n'est pas seulement passé « à travers » la Vierge comme par un canal, mais a vraiment reçu « d'elle » son corps. Cyrille avait accusé Nestorius (dans *Contra Nestorium*, I, 2, spécialement 29 A-B et 32 A-B ; *ACO* I, 1, 6, p. 20, l. 14-15 et p. 21, l. 8-14) d'employer διήλθεν dans un sens plus qu'équivoque à propos de la génération du Christ par la Vierge. Il émonde en conséquence ses propres œuvres ; toutefois, le δία ne disparaîtra pas complètement de son vocabulaire : il y en a un dans le *Quod Unus sit Christus* (720a) — pour une foule de ἐξ.

3. 1140 C, 1144 B, 1160 C, 1193 C/4d, 6e, 16d, 37e ; p. 45, l. 6, p. 46, l. 27, p. 53, l. 29, p. 69, l. 26 (à comparer avec *DI* 679a, 681a, 690c, 710a). SCHWARTZ cependant met à chaque fois le mot entre

de cité depuis Origène au moins<sup>1</sup>. Sans parler de la lettre d'Alexandre d'Alexandrie à son homonyme de Byzance, du *de Trinitate* attribué à Didyme l'Aveugle et de quelques autres œuvres issues des mêmes cercles<sup>2</sup>, on le trouve, mais ce n'est pas fréquent, chez S. Athanase<sup>3</sup>. Dans l'ensemble du monde grec chrétien, il est assez répandu pour que l'empereur Julien en fasse âcrement la remarque : « Vous ne cessez d'appeler Marie Theotocos<sup>4</sup>. » Mais le Cyrille

crochets dans son édition, et il est de fait que la tradition est dans les quatre cas assez trouble.

1. Cf. sur ce dernier le témoignage de SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, VII, 32, PG 67, 812 B, corroboré par quelques fragments.

2. Pour ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, cf. PG 18, 568 C; ou éd. H. G. Opitz des œuvres de S. Athanase, t. III, 1 (*Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*), p. 28, l. 15-16. Opitz, après quelques autres, substitue « Thessalonique » à « Byzance », que donne Théodoret; mais ce n'est là qu'une conjecture : cf. F. SCHEIDWEILER, « Zur neuen Ausgabe des Athanasius », dans *Byzantinische Zeitschrift*, 47 (1954), p. 73-94, spécialement p. 91-92). Pour DIDYME, cf. *De Trinitate*, I, 31, PG 39, 421 B; II, 4, 481 C et 484 A; III, 6 et 41, 848 C et 988 C (On sait cependant que le P. L. DOUTRELEAU a contesté l'authenticité didymienne de cet écrit : cf. « Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle ? », *RSR*, 45 (1957), p. 514-557; mais on peut sans doute retenir au moins des démonstrations des premiers éditeurs, les frères Mingarelli, que le *De Trinitate* est originaire d'Alexandrie et date du début du ve siècle). Cf. encore PSEUDO-ATHANASE, *Contre Apollinaire*, lib. I, 4, PG 26, 1097 C; 12, 1113 C; 1116 B (dans le premier cas cependant, le Théotocos ne se trouve que dans certains manuscrits; le deuxième livre, pourtant parent du premier, sinon du même auteur, n'a, semble-t-il, jamais le Theotocos); *Dialogues de Trinitate*, IV, 3 et V, 11, PG 28, 1253 B et 1272 B.

3. Il n'y a que cinq exemples à peu près sûrs : *Oratio III contra Arianos*, cap. 14, PG 26, 349 C; 29, 385 A (encore ici le Theotocos manque-t-il dans certains manuscrits); 33, 393 A et B; *Vita S. Antonii*, 36, PG 26, 897 A. Plus deux cas douteux : *De Incarnatione et contra Arianos*, 8, PG 26, 996 A; *De Virginitate*, éd. E. Von der Goltz (Δόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον, eine echte Schrift des Athanasius), dans *TU XXIX*, 2a, cap. 3, p. 38. l. 21.

4. Cf. *Contra Julianum*, VIII, PG 76, 901 C; le mot Theotocos n'éveille ici chez Cyrille aucune réaction : sa réponse n'est qu'une

d'avant 429 est loin de témoigner pour ce terme d'une ardente sympathie : on l'a repéré en tout et pour tout une fois dans ses ouvrages de cette première période<sup>1</sup>. Il paraît donc bien que si le *DI* ne souffle mot à ce sujet, c'est qu'il est antérieur à la *Lettre aux moines*. Sur ce point, il se rapprocherait de l'*Homélie Pascale XVII* qui contient des allusions à peine déguisées au cas Nestorius, défend la maternité divine, mais ne prononce pas le mot Theotocos<sup>2</sup>.

Si on les envisage dans leur ensemble, ces variantes d'ordre théologique suffiraient peut-être à emporter la conviction. Il est possible toutefois d'y ajouter encore quelques indices d'ordre plutôt littéraire. Ce n'est pas que les préoccupations stylistiques de S. Cyrille aient été assez vives pour l'obliger à opérer beaucoup d'améliorations visant à accroître l'élégance de sa prose. Nous ne relèverons même qu'une correction de ce genre, mais cinq fois reprise, ce qui souligne son caractère intentionnel. Cinq fois, des composés du verbe θρώσκω sont remplacés par des équi-

dissertation au sujet du dogme de la Trinité. On pourrait voir là un indice pour la chronologie du *Contra Julianum* : cf. *supra*, p. 31, n. 2.

1. Encore s'agit-il du *Commentaire sur Isale* (IV, 4, PG 70, 1036 D), dont il n'existe pas d'édition critique (le seul manuscrit que nous ayons pu consulter, le *Laudianus Graecus* 85, comporte, il est vrai, le Theotocos. Mais il est tardif : début du xvi<sup>e</sup> siècle). En revoyant le texte du *Commentaire sur les petits Prophètes*, d'après les manuscrits, P. E. Pusey a fait disparaître l'autre exemple que donnait Migne : cf. G. JOUASSARD, « Marie à travers la Patristique, Maternité divine, Virginité, Sainteté », dans *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'H. du MANGOIR, t. I (Paris 1949), p. 99 et n. 59.

2. Celui-ci est absent aussi de l'*Homélie* pour l'année suivante, mais c'est que Cyrille, sans doute pour ménager Nestorius en public tout en agissant contre lui auprès des autorités, s'abstient complètement de polémique christologique dans ce mandement. Cette réserve disparaît l'an d'après avec sa raison d'être. On notera que l'*Homélie Pascale XVII* contient comme le *Dialogue* et à la différence du *RF* les mots συμπλοκή et ἀνακρινάς : cf. PG 77, 776 A et 777 A.

valents qui expriment au fond la même idée, mais sans une certaine pointe d'exagération, de violence, qui, après réflexion, a dû paraître à l'auteur un peu vulgaire et déplacée<sup>1</sup>.

On doit cependant faire entrer aussi en ligne de compte des maladroites évidemment involontaires, des gaucheries dans la manière d'exécuter les sutures devenues nécessaires à cause de l'élimination de la forme dialoguée. On ne peut lire le *RF* sans remarquer le bon nombre d'objections qui sont annoncées par la formule : « Mais quelqu'un dira sans doute...<sup>2</sup> », ou de questions oratoires auxquelles l'auteur donne parfois une réponse immédiate<sup>3</sup>. Et certes cette figure de rhétorique devait convenir assez bien au

1. *DI* 678e *καταθρώσκουσιν* : *RF* 1140 C/4c, p. 45, l. 1 *πίπτουσι* ; *DI* 691e *ὑπερθρώσκει* : *RF* 1161 D/18a, p. 54, l. 34 *ὑπερφέρεται* ; *DI* 693e *ὑπερθρώσκων* : *RF* 1165 C/20c, p. 56, l. 26 *ὑπερέχων* ; *DI* 702e *ἀναθρώσκειν* : *RF* 1181 C/30b, p. 64, l. 7 *ἀναφοιτῶν* ; *DI* 704e *ὑπερθρώσκων* : *RF* 1185 B/32c, p. 65, l. 28 *οὐ περιμένων*. Quand on note que les composés de *θρώσκω* sont assez fréquents dans les œuvres antérieures à 428 (v. g. *De Ad.* IX, 593 C et 605 D ; *Dial. de Trin.* I, 661 A, VI, 1033 A et 1064 C ; *Hom. P.* XI, 644 B et 656 B, XII, 684 C, XIV — la dernière où nous ayons repéré un de ces verbes — 713 A), tandis que sauf erreur ils sont absents de toute la production antinestorienne, on est disposé à convenir que ce fait, en soi-même si menu, est probablement un bon indice chronologique.

2. Cf. *RF* 1140 B/4b, p. 44, l. 30-31 ; 1168 B/21c, p. 57, l. 19 ; 1180 C/29a, p. 63, l. 11 ; 1188 C/33e, p. 66, l. 31 ; 1196 B/38e, p. 70, l. 18.

3. Ainsi 1149 B/10a, p. 49, l. 11-12 : « Cela n'est-il pas radotage et folie ? — Et qui en douterait ? » ; 1156 B/14a, p. 51, l. 34-35 : « Si quelqu'un s'enquerrait s'il est préférable pour les êtres d'exister ou non, on lui répondrait aussitôt que le meilleur est d'exister. » Cf. encore 1153 D/13a, p. 51, l. 21-22 ; 1161 A/17b, p. 54, l. 13-14 ; 1180 B/28 d, p. 63, l. 1 : « Ce que je dis n'est-il pas vrai ? — Si, bien sûr. » On ne voit pas très bien dans ces conditions comment E. SCHWARTZ a pu écrire que les manuscrits du *RF* ne portaient aucune trace « earum mutationum quae... propter dialogi formam orationi primariae superductam (dans sa thèse) propriae sunt » (*ACO* I, 1, 1, p. xvii, n. 1).

tempérament combatif de l'évêque, souvent il devait, dans un dialogue intérieur, pourfendre des adversaires imaginaires au moyen d'arguments irrésistibles ; aussi trouve-t-on deçà delà des interrogations semblables dans ses autres œuvres<sup>1</sup>, quelle que soit la forme littéraire adoptée. Mais tout de même le tour est, dans le *RF*, d'une fréquence insolite, et il s'insère souvent assez mal dans le texte. Ne verra-t-on pas là tout naturellement les vestiges des interventions — discrètes — que risque, dans le *DI*, le partenaire de Cyrille ? Et ne peut-on penser que le travail de raccord a été rapide et point trop soigné, contrastant avec l'équilibre général que nous avons reconnu à notre traité ?

De pareils faits, l'hypothèse suivante rendrait peut-être un compte satisfaisant. L'évêque d'Alexandrie avait depuis un certain temps dans ses cartons un dialogue composé à loisir et où étaient débattus des problèmes relatifs à l'Incarnation. Sa querelle avec Nestorius s'aggravant, il jugea opportun, sur la suggestion même de son rival, d'écrire à la famille impériale. Il dota son dialogue d'une pompeuse préface, supprima le timide objectant qu'il y avait introduit, adapta, mais assez superficiellement, la théologie de son opuscule aux circonstances nouvelles, et composa deux autres traités d'une doctrine passablement plus évoluée. Après quoi, il expédia le tout à Constantinople, avec le piètre résultat que l'on sait.

1. Si notre répartition des répliques (fondée sur le syriaque et l'arménien) est exacte dans *Quod Unus sit Christus* 742 a-b, on a là une question oratoire particulièrement importante à laquelle S. Cyrille s'empresse de répondre lui-même. Cf. aussi le Πόθεν ; de *DI* 680c.

D.<sup>1</sup> — Le dialogue *De Incarnatione* et les dialogues  
*De Trinitate*

Mais depuis quand tenait-il ce dialogue en réserve? L'absence du Theotocos nous suggère impérieusement, nous l'avons vu, de remonter jusqu'au temps de l'*Homélie Pascale XVII*, soit la fin de 428 ou les tout premiers mois de 429. Nous avouons que nous serions très portés, pour notre part, à rebrousser chemin jusqu'à une date plus élevée encore. S. Cyrille explique en effet, dans sa première lettre à Nestorius, qu'il n'a pas échafaudé sa doctrine tout récemment pour le malin plaisir de faire pièce à son collègue de Constantinople. Et il en donne pour preuve « un livre sur la sainte et consubstantielle Trinité (qu'il a) composé du vivant d'Atticus, de bienheureuse mémoire », c'est-à-dire avant la consécration épiscopale de Nestorius, mais non publié, lu seulement en comité restreint à quelques évêques, prêtres et laïques studieux<sup>1</sup>. Pour décrire ce livre, Cyrille ajoute encore une phrase qui peut à la rigueur se traduire (comme le fait Migne, lequel doit ici reproduire Hardouin) : « dans lequel (livre), il est parlé de l'Incarnation du Monogène d'une façon consonante avec ce que j'écris maintenant<sup>2</sup> », mais aussi, de manière moins neutre, « dans lequel il y a un discours (ou un dialogue) sur l'Incarnation ». De fait, aussitôt après, Cyrille déclare : « Si je publie ce λόγος, il est vraisemblable qu'on en fera un grief contre moi, parce que j'ai composé ce λογίδιον dès avant la consécration épiscopale de Ta Piété. » Pour répondre au

1. Cf. *Ep.* II, *PG* 77, 41 C-D; *ACO* I, 1, 1, p. 24, l. 29 — p. 25, l. 4.

2. Ἐν ᾧ καὶ λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς οἷς νῦν γέγραφα συναφδός (*ACO*, p. 25, l. 1). Traduction de Migne : « In quo (libello) et de Unigeniti quoque Incarnatione nonnulla iis quae nunc conscripsi, concinentia attexui. »

signalement de ce λόγος, un opuscule traitant de l'Incarnation ex professo, et non pas incidemment ou comme par la bande, paraît indispensable. Mahé, Schwartz et Pusey ont cru que le sixième Dialogue *de Trinitate* remplissait ces conditions, et déjà Tillemont détache ce dialogue qui, d'après lui, « parlerait de l'Incarnation », des cinq premiers qui « sont pour établir la divinité et la consubstantialité du Verbe<sup>1</sup> ». Mais il n'y a pas trace dans le texte d'un changement de sujet dont S. Cyrille aurait eu conscience, et de fait son point de vue demeure partout fondamentalement le même. Il s'agit d'abord de montrer que le Fils peut être dit glorifié par le Père et sanctifié par l'Esprit-Saint sans être pour cela d'une nature inférieure au Père. Puis est réfutée une théorie selon laquelle le règne du Christ prendrait fin avec la consommation de son œuvre rédemptrice. Enfin sont écartées les objections qui pourraient naître des passages évangéliques où le Christ est présenté en posture d'adorateur ou bien semble avouer une ignorance. La réponse de Cyrille consiste généralement à invoquer la distinction des « temps », des καιροί<sup>2</sup>. C'est au καιρός de l'Incarnation qu'il faut rapporter les cas où le Verbe se reconnaît dépendant du Père et déclare recevoir une gloire qui ne lui appartient pas essentiellement. Nulle part le dualisme christologique ne fait l'objet de la moindre critique, à la différence de ce qui a lieu, nous l'avons vu, dans d'autres textes sûrement antérieurs à 429. En vérité, si l'évêque d'Alexandrie voulait fournir la preuve de sa répugnance de toujours pour ce dualisme, il pouvait

1. Cf. respectivement : MAHÉ, *DTC*, III, col. 2489 ; SCHWARTZ, *ACO* I, 1, 1, p. 24, note ; PUSEY, Préface à son édition, p. IX ; TILLEMONT, *Mémoires*, t. XIV, p. 664.

2. Sur ce point de doctrine cf. J. LIEBAERT, *Doctrine christologique*, p. 158 à 169 et *infra*, p. 140 où nous essayons de montrer qu'après tout la distinction des καιροί met l'accent sur une certaine dualité dans le Christ.

choisir de plus frappants exemples que ce sixième dialogue<sup>1</sup> !

Né conviendrait-il pas dès lors de chercher ailleurs, et précisément du côté du Dialogue de *Incarnatione*? Les premières lignes de celui-ci affichent nettement — pour parler comme Tillemont — « quelque sorte de suite » avec les dialogues *De Trinitate*. Il est vrai que la préface de ceux-ci annonce sept dialogues, pas un de plus<sup>2</sup>. Mais cela serait-il absolument décisif si notre opuscule avait été rajouté par manière d'appendice quelque temps après — mais pas aussi longtemps tout de même que si le *DI* n'était que la reprise, en 431-432, du *RF*. Pourquoi Cyrille, à ce moment là, eût-il, de propos délibéré, essayé de rattacher ce dialogue aux autres qui appartenaient déjà presque à l'histoire ancienne (étant au minimum d'avant octobre 425, date de la mort d'Atticus)? Pourquoi aurait-il donné à son interlocuteur le même nom d'Hermias, alors qu'il néglige de le faire dans le *Quod Unus sit Christus* ?

On notera également que, si l'indication donnée par la première lettre à Nestorius se réfère bien à notre dialogue, une objection qu'on pourrait faire encore contre son anté-

1. On trouve même dans le *Dialogue VI* une opposition qu'un Antiochien n'aurait pas désavouée entre le Verbe issu du Père et Jésus crucifié (cf. *PG* 75, 1032 D) : c'est celui-ci, non celui-là que le « divin disciple » déclare avoir été fait Christ et Seigneur par Dieu le Père. Qui plus est, le fameux mot plus tard violemment critiqué par Cyrille est énoncé à cet endroit, corrigé, il est vrai, par le rapprochement avec *ἔνωσις* : on nous parle de *ἡ καθ' ἔνωσιν συνάρτησις* comme d'un autre nom du « concours avec la chair ».

2. Cf. *PG* 75, 657 B. En contrepartie on remarquera, d'abord que cette préface ne fait pas allusion à un dialogue qui, à la différence des six autres, aurait pour sujet l'Incarnation, ensuite que, si l'auteur a bien publié les sept *Dialogues sur la Trinité* après le début de la controverse nestorienne et à un moment où le *DI* existait sûrement déjà, il n'a de toute façon pas modifié son texte pour faire place à ce huitième dialogue, pourtant relié volontairement aux sept autres, il n'en a ajouté aucune mention dans sa préface.

riorité par rapport au *RF* tombe du même coup : puisque Cyrille avait jusque-là gardé cet ouvrage en portefeuille, bien loin de commettre l'inconvenance d'adresser à Théodose II un factum qui aurait déjà connu par ailleurs une large diffusion, c'était au fond une « editio princeps » qu'il envoyait à l'Empereur. Et il était assez naturel qu'il songeât à expédier à Constantinople ce *λόγος* auquel il avait fait allusion dès son premier échange de vues avec l'évêque sur des sujets théologiques.

Deux autres difficultés surgissent, néanmoins, lorsqu'on veut faire du *DI* un ouvrage d'avant 426, ou plus simplement d'avant le début de la crise nestorienne. Et d'abord S. Cyrille ne donne-t-il pas deux citations littérales de son adversaire? A cela on peut répondre que rien ne nous garantit que ce partisan très affirmé d'un dualisme christologique assez grossier qui est cité dans le *DI* soit bien Nestorius. Celui-ci en effet s'est toujours défendu avec conviction d'admettre deux Fils, affirmation qui s'étale en clair dans les textes du *DI*. Tillemont notait déjà : « Je ne les ai pu trouver (ces paroles) dans ce que nous avons de lui (Nestorius) » ; et ailleurs : « Il faudrait voir si (ces termes) sont ceux de Nestorius<sup>1</sup>. » Les indications contradictoires fournies par Loofs témoignent suffisamment de son incertitude<sup>2</sup>. De fait, au cours de la querelle, Cyrille

1. *Mémoires*, p. 341, à propos du *RF* et p. 665, à propos du *DI*, les deux œuvres restant, pour TILLEMONT, nous l'avons vu, absolument distinctes.

2. Il imprime les deux fragments aux pages 217-218 de ses *Nestoriana* (Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben, Halle, 1905) parmi les œuvres « assurément authentiques », en remarquant cependant qu'il est seulement « vraisemblable » que Nestorius en personne soit l'auteur visé par Cyrille. Dans son avant-propos, p. III, il déclare être maintenant d'avis que les *Logidia* « ne proviennent pas de Nestorius lui-même ». Tout cela en 1905 ; mais en 1913, dans son *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, p. 5, n. 3, il dit : « ces *Logidia* ou « discours brefs » faisaient peut-être partie du livre des *Homélies et Sermons*. »

lui-même ne revient jamais sur ces textes si compromettants, qui contiennent au moins un terme technique : *δμωνύμως* (appliqué à l'homme qui participe de la filiation du Fils de Dieu, le mot se trouve dans chacun des deux fragments), qu'on ne découvrirait nulle part, semble-t-il, dans les œuvres sûrement authentiques de Nestorius<sup>1</sup>. Jamais non plus l'évêque d'Alexandrie n'appelle les œuvres de son rival *λογίδια* (quoiqu'il désigne souvent par ce nom ses propres ouvrages), mais bien « exégèses » ou « homélies<sup>2</sup> ».

L'autre objection qu'on pourrait faire porterait sur une question plus vaste : ne serait-ce point commettre un anachronisme doctrinal que d'admettre, chez le Cyrille d'avant 429, les préoccupations et les théories qu'expose le *DI*? Nous nous contenterons ici de renvoyer en général à l'*Homélie Pascale VIII*, qui n'est pourtant que de 420<sup>3</sup>,

1. S. Cyrille lui-même fait de nouveau allusion à « la conjonction en vertu seulement d'une filiation par homonymie » dans les *Scholies*, *PG* 75, 1385 A; *ACO* I,5,1,3, p. 193, l. 28, en décrivant certaines solutions dualistes, mais sans s'arrêter davantage au terme *δμωνυμία*. On a vu d'ailleurs (cf. *supra*, p. 35, n. 1) que les *Scholies* relèvent d'une phase relativement tardive de la polémique contre la christologie antiochienne, plutôt que de la lutte directe contre Nestorius. *Aequivoce*, qui serait, semble-t-il, la traduction normale d'*δμωνύμως* dans les œuvres de Nestorius qui ne nous sont parvenues qu'en latin, manque aussi dans l'index des *Nestoriana* de Loors. Le mot *δμωνυμία* reparaît, il est vrai, dans la première lettre à Succensus : *Ep.* XLV, 299 C, *ACO* I,1,6, p. 152, l. 6, pour caractériser le type d'union entre Dieu et l'homme assumé qu'admet Nestorius. Mais on remarquera que Cyrille vient de s'en prendre à un autre Antiochien, Diodore, supposé le maître de Nestorius : cf. *infra*, p. 70, n. 3 et p. 71, n. 1.

2. Nous venons de citer un exemple de *λογίδιον* désignant une œuvre de Cyrille, dans l'*Épître II*. Pour les noms donnés aux œuvres de Nestorius, cf. *Ep.* VIII, 60 B; *Ep.* XIV, 97 C (deux fois); *Ep.* XIII, 96 B et C; *ACO* I,1,1, p. 109, l. 11; p. 98, l. 26 et 29; p. 92, l. 14 : *ἐξηγήσεις*; *Ep.* XI, 80 D et 81 C, p. 10, l. 33 et p. 11, l. 15 : *ὁμιλίαί*.

3. On trouve aussi une pointe antidualiste, mais moins marquée,

et aux allusions déjà relevées dans le *Commentaire sur S. Jean*, dont d'aucuns voudraient faire néanmoins la première œuvre exégétique de Cyrille. On voit assez que ce dernier savait déjà ferrailler, à l'occasion, contre le dualisme christologique. Mais nous étudierons mieux l'ensemble de la théologie du *DI* lorsque nous aurons examiné le point de repère que nous fournit l'autre dialogue christologique de S. Cyrille<sup>1</sup>.

dans l'*Homélie XI*, pour 423. Pour la liste des autres textes de même tendance, cf. *supra*, p. 17, n. 2.

1. Sur les problèmes spéciaux que pose la version arménienne du *RF*, cf. Appendice, *Excursus II*. Sur un autre écrit supposé cyrillien et datant du début de la controverse, cf. *Excursus III*.

## CHAPITRE III

## LE QUOD UNUS SIT CHRISTUS

Les mêmes indices qui nous commandaient d'attribuer au *DI* une date précoce, changent de signe pour nous convaincre de placer le *Quod Unus sit Christus* assez tard dans la carrière de son auteur. Le *Theotocos* n'est pas simplement utilisé en passant, mais justifié à loisir durant toute la première partie de ce nouveau dialogue. Bien loin que la *συνάφεια* soit ignorée, le vocabulaire relatif à l'union que nous appelons maintenant hypostatique se réduit pratiquement aux deux mots *συνάφεια* et *ένωσις*, l'un rejeté avec persévérance, l'autre prôné avec emphase. Le nom de Nestorius, enfin, s'étale au début de l'ouvrage (716d), accompagné d'un qualificatif insultant, celui de « dragon récemment paru », preuve indéniable que Cyrille n'avait plus alors en tête la moindre velléité de conciliation ou la plus petite crainte de blesser l'empereur en injuriant sa créature<sup>1</sup>.

1. On peut noter aussi l'emploi abondant de l'épithète *πάνσοφος* accolée au nom de tous les grands personnages bibliques mentionnés : quinze fois (environ, car la tradition manuscrite rend certains cas douteux) en cinquante-cinq pages de Migne. On la trouve aussi, sauf erreur, 25 fois dans les *Homélies Pascales* entre 434 et 442, alors qu'elle n'apparaît qu'une fois avant 422 et huit entre 422 et 434. Elle ne supplante d'ailleurs pas *θεοπέσιος* (fréquent surtout depuis 422), ni *μακάριος* (qui règne presque sans partage dans les premières *Homélies* et le *Thesaurus*). Mais c'est tout de même probablement une des caractéristiques du style de vieillesse de Cyrille.

Aucune allusion n'est faite, cependant, ni au verdict d'Éphèse, ni à la réconciliation avec les Orientaux. Faut-il donc dater notre dialogue d'avant ces deux événements ? Il se pourrait plutôt que Cyrille n'ait pas jugé utile de revenir ici sur le second parce qu'il se livrait maintenant à une mise au point de sa théologie personnelle en vue de faire face à de nouveaux objectifs, et non pas, comme dans tant de lettres d'après 433, à une exégèse de la formule transactionnelle acceptée d'autrui<sup>1</sup>. Quant au premier, au jugement conciliaire, il n'en reparle point parce que, d'esprit toujours pratique et combatif à la fois, il ne s'attarde pas à l'ennemi vaincu, mais poursuit les survivants.

## A. — Le ou les adversaires visés

De fait, il est peu probable que Nestorius soit encore la cible de Cyrille d'un bout à l'autre de ces pages. Il est bien nommé, il est vrai, comme nous venons de le voir, à propos de la négation du *Theotocos*. Mais par la suite c'est seule-

1. Si l'on voulait reprendre telle quelle la distinction de L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III (2<sup>e</sup> éd., Paris 1910), p. 405, il faudrait dire que le *Quod unus sit Christus* relève du « Cyrille intime, naturel, celui de l'unique nature », non du « Cyrille diplomate, celui des précautions et des concessions forcées ». Mais cette classification n'est-elle pas trop tranchée pour qu'on « insiste » sur elle, comme le voudrait Mgr Duchesne ? Nous verrons que si notre dialogue mentionne en effet l'unique nature (cf. 737 a), c'est à peu près la seule trace qu'il comporte de ce vocabulaire extrémiste ou trop nouveau (union physique, union selon l'hypostase, Verbe souffrant impassiblement) qui avait effarouché les Antiochiens. Les œuvres christologiques de Cyrille ne se laissent pas toutes ramener si aisément aux deux types prévus : si la *Lettre à Jean d'Antioche* (Ep. XXXIX) et les *Scholies* (cf. *supra*, p. 35, n. 1) sont clairement de tendance conciliatrice, les *Lettres à Succensus* (Ep. XLV et XLVI) ne peuvent être rangées à côté des *Anathématismes* parmi les écrits intransigeants, comme le croyait Duchesne (cf. *infra*, p. 70, n. 2).



ment de manière très intermittente que B — car l'interlocuteur de Cyrille n'est plus caractérisé que par cette désignation algébrique — introduit les arguments de l'adversaire avec le singulier  $\varphi\eta\sigma\iota^1$ . Bien plus ordinairement, il dit  $\varphi\alpha\sigma\iota$ , parfois  $\varphi\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu^2$ . Il semble donc que le théologien d'Alexandrie ait voulu s'attaquer à un groupe plus qu'à un homme, à une école que le fréquent emploi, dans les répliques de B, de l'expression « Dieu le Verbe » nous ferait reconnaître pour celle d'Antioche, si besoin était de ce confirmatur<sup>3</sup>.

Par ailleurs, à la différence de ce qu'il en était dans le *DI*, Cyrille n'affiche nulle part ici de manière explicite la prétention de transcrire littéralement quelques phrases d'un ouvrage donné. Et néanmoins, dans l'un ou l'autre cas, il est possible de lever l'anonymat de ces « ils disent » du *QUX* et de découvrir quel était selon l'évêque d'Alexandrie le véritable auteur de telle opinion énoncée par B.

La tâche est particulièrement aisée pour un passage assez long (728c-729b) situé à l'une des articulations de notre dialogue, au moment où les deux christologies rivales commencent à se heurter de front. Ce n'est là autre chose que la partie médiane d'un symbole dénoncé par le clerc Charisius lors de la sixième session du concile d'Éphèse. D'après Charisius, ce symbole, avec les explications qui l'accompagnaient, avait cours en Asie Mineure, où il tendait

1. En 746b et 749e (mais il y a deux pluriels entre ces singuliers), et de nouveau en 775a. Nous abrègerons désormais le titre de notre dialogue en *QUX*.

2. Deux fois en 729a, parce que Cyrille transcrit un texte adverse (cf. *infra* et note sur le passage). En 736 e « B » s'identifie au contraire avec les tenants de la thèse cyrillienne.

3. Pour son compte personnel, S. Cyrille n'utilise l'expression que de manière relativement peu fréquente, d'ordinaire juste à côté d'une mention de Dieu le Père (v. g. 722e, 740d, 769e, 773a). De même déjà dans le *DI* (peut-être vaut-il la peine de noter qu'il y a trois exceptions dans le passage, de ton assez spécial, sur l'apollinarisme : cf. 689e, 690a, 693b).

à supplanter celui de Nicée<sup>1</sup>. Cyrille fait allusion à cette affaire dans une lettre à Proclus de Constantinople où il déclare que le texte en question fut condamné par le Concile comme « débordant de l'impiété nestorienne », mais que, par « économie », on s'abstint de nommer, soit dans les débats, soit dans l'anathème, celui qui avait composé ce factum. D'après ceux qui l'avaient dénoncée à l'assemblée, cependant, — et Cyrille paraît nettement prendre à son compte cette opinion — l' $\acute{\epsilon}\chi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$  litigieuse était l'œuvre de Théodore de Mopsueste<sup>2</sup>. Un peu plus tard, Théodoret protesta n'avoir jamais rencontré la pièce parmi les écrits de Théodore, et il est sûr qu'elle ne corres-

1. Cf. HEFELÉ, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq (Paris 1908), t. II, p. 330-331, et *ACO* I,1,7, p. 95, l. 19 — p. 106, l. 8 (le symbole lui-même p. 97, l. 25 — p. 100, l. 4). Il existe un grand nombre de traductions latines anciennes, dont deux dans la *Collectio Palatina*, la première étant de Marius Mercator : cf. *ACO* I,5,1, p. 23-25 ; une note, p. 23-24 énumère les autres. E. SCHWARTZ, *Konzilstudien*, p. 33-34, n. 2, prétendait que la sixième session était une invention de l'éditeur romain des Conciles, en 1598. Mais la découverte de la *Collectio Atheniensis* (où le récit de cette sixième session est en place, au lieu d'être entremêlé avec celui de la première, comme dans les autres collections conciliaires grecques) l'a ramené à l'opinion traditionnelle : *ACO* I,1,8, *Index chronologicus*, p. 10, parle bien d'une session, le 22 juillet 431. C'est à ce moment que les Pères d'Éphèse prirent l'importante décision de prohiber à l'avenir la confection de tout nouveau symbole.

2. Cf. *Ep. LXXII*, PG 77, 345 A ; E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus* 1431, p. 18, l. 13-19. Cyrille cite ce passage de sa lettre à Proclus, comme une manière de flèche du Parthe, au moment où il renonce à faire condamner Théodore : cf. *Lettre à Jean d'Antioche*, dans *Konzilstudien*, p. 67-68. « Quae prolatâ est in sancta synodo Ephesina definitio veluti a Theodoro deposita, sicuti offerentes dicebant, nihil habens sanum, evacuavit quidem sancta synodus veluti perversarum intelligentiarum plenam, condemnans autem eos qui sic senserunt dispensative ( $\omicron\lambda\kappa\nu\nu\mu\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ ) mentionem viri non fecit neque eum nominatim anathemati subdidit neque alios per dispensationem... » (p. 68, l. 3-8). Marius Mercator, lui, au début de sa traduction, dit tout carrément (cf. *ACO* I,5,1, p. 23, l. 39) : « Expositio pravae fidei Theodori ».

pond point au symbole de ce dernier tel qu'il nous est connu par ses *Catéchèses*. Mais la fin, que Cyrille n'a malheureusement pas reprise et discutée dans le *QUX*, avec sa mention de la « catastase » à venir que nous a montrée le Christ, ressemble vraiment assez à ce que nous savons des idées de Théodore sur la Rédemption<sup>1</sup>. Et Théodoret, en fin de compte, a dû trouver « l'antiochénisme » de ce texte assez authentique, puisqu'il s'est décidé à le défendre<sup>2</sup>.

1. Nous traduisons ici ce texte à cause de son importance (cf. *ACO* I,1,7, p. 99, l. 10-22). « Nous déclarons donc un le Fils et Seigneur Jésus-Christ par qui tout a été fait, pensant en premier lieu au Dieu Verbe, le Fils de Dieu et Seigneur par essence, pensant en même temps à ce qui a été assumé, Jésus de Nazareth, que Dieu a oint d'Esprit et de puissance en tant que participant de la filiation et de la seigneurie en vertu de sa conjonction avec Dieu le Verbe. Lequel est aussi appelé, selon le bienheureux Paul, deuxième Adam en tant qu'il est de la même nature qu'Adam, nous montrant la catastase à venir et aussi différent de cet (Adam) que le dispensateur des biens ineffables en vue de la catastase à venir peut l'être de celui qui a donné origine aux maux présents. De la même façon, il est aussi appelé deuxième homme, en tant qu'il manifeste la deuxième catastase, puisqu'Adam a été origine de la première, mortelle, passible et comblée de douleurs multiples, tandis que le Seigneur Christ a manifesté la deuxième, lui qui apparaissant des cieux, dans l'avenir, nous conduira tous dans l'union (avec Dieu ? *κοινωνία* : familiaris communitas, traduit Marius Mercator) qui est la sienne. »

2. Cf. les fragments de l'*Apologie pour Diodore et Théodore* qui sont cités dans les Actes du deuxième concile (brigandage) d'Éphèse : *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, éd. J. FLEMING, trad. G. Hoffmann, dans *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, N. F. t. 15 (1917), p. 104, l. 30-p. 106, l. 15. « Il (Cyrille) se réfère alors à une certaine explication soi-disant écrite par lui (Théodore) et dresse contre lui (elle ?) un réquisitoire. J'ai pris contact, à la vérité avec les œuvres du héros, mais cela je ne l'ai jamais vu. Du reste, tu n'as absolument rien découvert de répréhensible. (Théodoret explique alors qu'il va faire comme les exégètes mis en présence d'interprétations perverses du texte sacré) et manifester le sens de (mots) qui ont été prononcés dans une intention droite. » Et de citer, en deux temps, un bref passage (correspondant à *ACO* I,1,7, p. 98, l. 13-17)

Il est en tout cas à peu près certain que l'évêque d'Alexandrie, lui, croyait fermement avoir affaire à une production de Théodore ; et il s'inspire de nouveau, mais de façon beaucoup plus lointaine, d'un autre fragment de cette confession de foi un peu plus bas dans son dialogue<sup>1</sup>.

Par ailleurs, il est encore une phrase du *QUX* dont, pour Cyrille, l'origine théodorienne ne devait faire aucun doute. Par l'emploi de *φησι*, B souligne du reste qu'il se fait ici le porte-parole d'un individu précis. Et il n'y a qu'à rapprocher sa réplique d'un passage de Sévère d'Antioche pour découvrir de qui donc il s'agit :

*Sévère* : Nam sanctus Cyrilus in iis quae contra Theodororum qui fuit antistites Mopsuestenus, scripsit, (illum) adducit impie effutientem haec : THEODORUS : Utique, dicit, quemadmodum enim quamvis ex Bethlehem esset, vocatus est nazarenus, propter suam commorationem et educationem ibi factam, ita etiam homo (dicitur) quia habitavit in homine<sup>2</sup>.

Le Verbe de Dieu, dit-il, est appelé homme à peu près au sens que voici : de même que l'homme assumé par lui est né à Bethléem, mais est dit Nazaréen pour avoir habité Nazareth, de même Dieu le Verbe est appelé homme parce qu'il a habité dans un homme.

de l'explication (le mot grec sous-jacent au syriaque serait *ἐκθεσις*, d'après Hoffmann) en justifiant une certaine distinction entre « Dieu » et « le Christ » par l'usage qu'en fait S. Paul dans *II Cor.* 5, 19. D'autres fragments de l'*Apologie* discutent des textes de Cyrille qui ne se trouvent pas dans le *QUX*. Il paraît donc bien que Théodoret en avait à d'autres écrits que le *QUX*, nommément le *Contra Diodorum et Theodorum* et que l'Alexandrin rééditait là sa critique du symbole « théodorien ».

1. Cf. 731 e et la note *in loco*, p. 358-9.

2. Cf. *Severi Antiocheni Liber contra impium grammaticum*, III,

Toutefois, comme Sévère, pourtant féru d'habitude de références exactes, ne donne pas d'autre précision sur l'enfroit dont il a tiré sa citation, notre certitude est moindre que celle de Cyrille : il se pourrait que ce fragment vint de son premier livre contre Théodore. Et dans ce cas, ce serait un passage de Diodore de Tarse que nous aurions ici, sans que Cyrille d'ailleurs s'en soit douté, puisque nous savons, depuis la brillante démonstration de M. Richard, que le florilège où Cyrille a puisé les textes réfutés dans ce premier livre rassemblait des morceaux diodorien<sup>1</sup>.

Du reste il est probable qu'en d'autres occasions encore, l'évêque de Tarse est mis en cause, quoique de façon voilée, par notre dialogue. Un des titres dont B fait constamment usage pour désigner l'homme assumé, nous met déjà sur la voie : l'interlocuteur de Cyrille prodigue à tout propos la périphrase : « celui qui est de la semence de David. » Or ce tour est, à coup sûr, conforme à la doctrine de toute l'école antiochienne, qui accordait au rôle de David dans l'Histoire Sainte un relief extraordinaire. Mais il semble pourtant que ce soit essentiellement Diodore de Tarse qui ait usé avec prédilection de termes déjà trop frustes

29, éd. J. Lebon, dans *CSCO*, Series syriaca, IV, 6 (Louvain 1933), p. 95 (texte)/69 (trad.). Sévère donne ensuite les deux réfutations par Cyrille de cette allégation : d'abord dans le *Contra Theodorum*, puis dans le *QUX*, nouvelle preuve de l'existence d'un parallélisme entre ces deux écrits.

1. Cf. M. RICHARD, « Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse » dans *Mélanges F. Grat* (Paris 1946), t. I, p. 99-116. Cyrille sait cependant, au moins à l'époque du *Contra Diodorum*, que l'évêque de Tarse avait appelé le Christ « Nazaréen », et il le lui reproche : cf. fragment 4, dans l'éd. Pusey de l'*in Joannem*, t. III, p. 494, l. 7. Ce fragment est le « témoignage indirect n° VIII » dans R. ABRAMOWSKI, « Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus », article (posthume et non entièrement mis au point) de *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 42 (1949), p. 19-69, cf. p. 62 ; cf. aussi *ibid.*, témoignage XIV, p. 64.

pour son subtil disciple, Théodore de Mopsueste<sup>1</sup>. Et si, guidés par cet indice, nous comparons les objections que se fait opposer Cyrille avec les fragments, cependant infimes, qui nous sont parvenus des œuvres de Diodore, nous découvrirons bon nombre de rapprochements vraiment frappants, sinon de coïncidences verbales. Qu'on en juge par les exemples suivants :

*Diodore*: Nous ne disons donc pas deux (fils) d'un seul Père ; mais (nous disons) que Dieu le Verbe est un seul Fils de Dieu par nature, et que celui qui (est) de Marie est par nature (fils) de David et par grâce (Fils) de Dieu...<sup>2</sup>

En effet, ce cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » non seulement n'appartient pas à Dieu le Verbe, mais encore,

*QUX*, 737d : Deux (fils) ? Non pas du tout ; unique, disent-ils, est le Fils selon la nature, le Verbe né de Dieu le Père. L'homme qui est assumé, lui, est par nature fils de David ; mais il... obtient la filiation en vertu d'une grâce.

755a-b et 757e : J'ajouterai encore que son cri « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » ne convient guère à Dieu le

1. Cf. M. RICHARD, *op. cit.*, p. 110-111, sur cette prédilection de Diodore. Le P. F. A. SULLIVAN, « The Christology of Theodore of Mopsuestia », *Analecra Gregoriana*, vol. 82 (Rome 1956), p. 38, n. 11, après nouvelle comparaison avec les textes de Théodore, reconnaît qu'il s'agit bien là d'une particularité spécialement diodorienne. Et cependant, pour tous les Antiochiens, nous dit le P. J. GUILLET, « Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu ? » dans *RSR*, 34 (1947), p. 257-302, David est « le grand prophète d'Israël, celui qui a vu toute la destinée de son peuple... à la fois roi, juste et prophète » (cf. p. 266-268). Chez S. Cyrille, son rôle n'a rien d'aussi éclatant.

2. Traduction française de M. Brière, « Quelques fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse (378-394 ?) », dans *Revue de l'Orient Chrétien*, 30 (1934 et 1946), p. 231-289 ; le présent fragment est traduit p. 271, c'est le n° 30 dans l'édition de R. Abramowski, qui donne le texte syriaque, *op. cit.*, p. 46.

moi, je ne conteste pas qu'il appartienne au corps, ainsi qu'à celui qui a été créé parce qu'il a été abandonné...<sup>1</sup>

Non sic, inquit, in eo qui ex semine David sicut in prophetis habitavit Deus Verbum. Illis enim particulari quadam et modicata quantitate Sancti Spiritus gratia fruebantur, hic autem in his quibus interdum erant illi jugiter permanebat et gloria Verbi ac sapientia replebatur, alter intelligendus procul dubio praeter eum et subsistens proprie filius ac seorsum<sup>2</sup>.

Jesus, inquit, proficiebat et aetate et sapientia. Hoc autem de Deo Verbo non potest dici, quia Deus perfectus natus est de perfecto... ipse igitur non proficit, nec enim imperfectus est ut ad perfectionem incrementis indigeat<sup>3</sup>.

Verbe... l'homme assumé a employé des paroles tout humaines parce qu'abandonné par le Verbe auquel il était joint.

751b : ...Il a été prophète, (mais) ce ne fut pas comme l'un des prophètes... Eux, en effet, ont possédé la grâce selon le bon plaisir de Dieu qui la leur mesurait, et elle leur survenait à tel moment donné ; lui, la divinité le remplissait... car le Verbe, qui était Dieu, était en lui.

759e : Toutefois, quand on dit que Jésus a progressé en âge, en sagesse et en grâce, qui donc est passé par ces étapes ? Car le Verbe issu de Dieu le Père est comblé et parfait. De quel accroissement serait-il susceptible, et en quoi pourrait-il progresser ?

1. Trad. Brière, p. 266 ; Abramowski, n° 18 (partiellement), p. 36.

2. Nous donnons le texte latin de la *Collectio Palatina*, n° 52, d'après *ACO* I,5,1,3, p. 178 ; Abramowski, n° 38 (partiellement), p. 53.

3. Cf. *ACO*, p. 177-178 ; Abramowski, n° 36 (sauf la dernière phrase), p. 51. Nous citerons, en commentant le texte même du *QUX*, d'autres passages de Diodore et surtout de Théodore. Pour ce dernier,

Or, des quatre fragments diodorien que nous venons de citer, deux sont tirés du florilège conservé dans le manuscrit syriaque *add.* 12156 du British Museum, deux de la *Collectio Palatina*. Suivant toujours la démonstration de M. Richard, nous pouvons considérer comme certain que S. Cyrille a connu l'auteur véritable des passages du second groupe. Il a en effet utilisé dans son livre *Contre Diodore* trois des textes que nous retrouvons dans la *Collectio Palatina*<sup>1</sup>. Il n'en est pas de même, par contre, de la première série : c'est dans son premier livre *Contre Théodore* que l'alexandrin a réfuté un certain nombre de textes correspondants à ceux du florilège syriaque. Il les croyait donc de l'évêque de Mopsueste<sup>2</sup>. Il n'importe, nous pouvons tenir pour hautement vraisemblable que Cyrille, à l'époque où il écrivit le *QUX*, disposait pour une part au moins déjà de la documentation qu'il devait finalement ramasser contre Diodore, pour probable aussi qu'il connaissait l'auteur de ces fragments. Si donc il a laissé le bénéfice de l'anonymat à l'évêque de Tarse et aussi à celui de Mopsueste (dont il croyait posséder plus de textes qu'il n'en avait réellement), il y a toutes chances pour que ce soit délibérément.

On peut se demander dès lors quand placer un ouvrage qui est essentiellement dirigé contre les deux maîtres d'Antioche, accessoirement sans doute contre leurs comparses et disciples, et où pourtant S. Cyrille a jugé bon de ne pas nommer ses adversaires. En 438, au paroxysme

nous pensons être en droit d'employer à la fois des œuvres dont tous reconnaissent l'authenticité (comme les *Catéchèses* et le *Commentaire sur S. Jean*) et des fragments que l'on soupçonne souvent d'avoir été remaniés dans une intention hostile : ainsi pourra-t-on apercevoir Théodore tel que le croyait S. Cyrille et Théodore tel qu'il fut réellement.

1. Voir le tableau dressé par M. RICHARD dans son article des *Mélanges Grat*, p. 107-108.

2. Cf. RICHARD, *id.*, p. 112.

de la lutte, lorsqu'au retour de Jérusalem il compose son *Contra Diodorum et Theodorum*, lorsqu'il a écrit ouvertement à Jean d'Antioche pour requérir la condamnation de *capitula* dont il ne cache pas qu'il les sait de Théodore, pareille modération paraît bien invraisemblable. Il faut plutôt songer à un temps d'hostilités voilées, et par exemple à la période où il s'est résigné à opérer une retraite stratégique et à n'obtenir d'Antioche aucune répudiation officielle des *capitula*. On pourrait tirer argument en ce sens de l'emploi par le *QUX* de la confession de foi soi-disant théodorienne dont Cyrille parle aussi avec insistance dans ses lettres de ce moment-là, tandis qu'il compose une explication du Symbole comme pour faire contrepoids au factum hétérodoxe.

Néanmoins, deux indices, assez frêles il est vrai, nous paraissent aller contre cette hypothèse. D'une part, nous croyons qu'on ne trouve rien dans le *QUX* qui soit un répondant plus ou moins exact de quoi que ce soit qui nous reste du second livre *Contre Théodore* : quoique commentant avec prédilection l'*Épître aux Hébreux* dans son dialogue, S. Cyrille ne semble pas songer à critiquer l'exégèse que Théodore donne de plusieurs passages de cette Épître<sup>1</sup>. Il se pourrait bien que l'Alexandrin n'ait pas pris offense de ces textes tout simplement parce qu'il ne les connaissait pas encore, c'est-à-dire parce qu'il n'était pas encore entré en possession d'une deuxième série de fragments qui, eux, avaient été laissés à leur légitime auteur<sup>2</sup>. D'autre part,

1. Cf. fragments du second livre contre Théodore, éd. Pusey de *In Joannem*, t. III, p. 528 (sur Héb. 2, 6-7), 530 (sur Héb. 2, 10), 533 (sur Héb. 1,6) et 534 (sur Héb. 1,1).

2. Cf. sur cet autre groupe de fragments : M. RICHARD, « La tradition des fragments du *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως* de Théodore de Mopsueste » dans *Le Muséon*, 56 (1943), p. 55-75, spécialement p. 58-62, qui montre que Léonce de Byzance et Cyrille se sont tous deux inspirés d'un florilège — et non pas Léonce directement de Cyrille, car celui-ci, à la différence de celui-là, ne donne pas la référence des textes théodoriciens qu'il cite.

on doit noter qu'un trait du *Contra Diodorum* semble absent du *QUX* : à aucun moment Cyrille n'y reproche à ses adversaires de mutiler l'Humanité du Christ<sup>1</sup>. Les quelques mentions de l'âme du Sauveur que nous rencontrons çà et là ont plutôt l'air d'une parade contre l'accusation, toujours menaçante, d'apollinarisme que d'une offensive dans le camp ennemi<sup>2</sup>. Il est possible, en vérité, que la préoccupation de dénoncer collectivement l'école antiochienne ait empêché Cyrille de chercher ici le défaut particulier de la cuirasse de Diodore ; mais tout de même, eût-il absolument négligé cette arme s'il l'avait déjà découverte, eût-il confondu de nouveau les deux grands théologiens adverses dans une attaque commune, après les avoir, tant bien que mal, distingués et nommément critiqués ?

#### B. — La date

Il nous paraît donc assez probable que le *QUX* a été composé avant que S. Cyrille eût démasqué ses batteries et recouru à la guerre ouverte contre ceux qui étaient à son

1. Le P. A. GRILLMEIER, « Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon », dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, p. 5-202, spécialement p. 135-144, a montré que Diodore, tout en relâchant, à la mode antiochienne, l'unité entre l'humanité du Christ et sa divinité, s'en tenait encore à une christologie du type Verbe-chair (ce qui rend difficile de le mettre dans la succession doctrinale directe d'Eustathe d'Antioche, le premier à dénoncer chez les Ariens l'escamotage de l'âme humaine du Sauveur). Le P. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, p. 184, a contesté la thèse de son confrère, soulignant que nos fragments diodoriciens parlaient souvent de l'« homme complet » assumé par le Verbe. Mais quoi qu'il en soit de la doctrine même de l'évêque de Tarse, il n'en resterait pas moins que S. Cyrille a cru voir là, dans le *Contra Diodorum*, un point faible de son adversaire : cf. fragment 4, éd. Pusey, p. 494 et surtout 12, p. 497.

2. Cf. *infra*, p. 113 et n. 1.

gré les auteurs premiers du nestorianisme. C'est dire que nous sommes ramenés vers les années 434-437. Les vagues *φασί* du dialogue s'expliqueraient bien alors, l'auteur en voulant à une tendance théologique toujours vivace plutôt qu'à des individus morts depuis longtemps. Reste à voir si, à l'intérieur du laps de temps que nous laisse la critique interne, des indices externes nous permettent une localisation encore plus assurée et plus précise<sup>1</sup>.

Une manière de *terminus a quo*, malheureusement assez flottant, nous est fourni par la première lettre de Cyrille à Succensus. Notre auteur met en garde son correspondant, visiblement hésitant entre les deux écoles théologiques en présence<sup>2</sup>, contre un dyophysisme entendu au sens d'un véritable dualisme christologique. Avant d'exposer sa propre doctrine, par mode de repoussoir, il résume, telles qu'il les comprend, les thèses de Nestorius et du « maître » de celui-ci, Diodore. Sur ce dernier, il s'exprime dans les termes suivants<sup>3</sup> :

1. Il est vrai que la tradition manuscrite grecque ne nous donne le *QUX* qu'à la suite des autres dialogues (*De Trinitate* et *DI*). Or ceux-ci ont dû être publiés au plus tard en 432, car André de Samosate en a déjà connaissance et les cite dans une diatribe contre Cyrille visiblement antérieure à la réconciliation de celui-ci avec les Orientaux (cf. ANASTASE LE SINAÏTE, *Viae duæ*, 22, PG 89, 293 A, commenté par GARNIER, dans son édition de Marius Mercator, PL 48, 969-970). Mais cette base manuscrite est évidemment beaucoup trop étroite pour permettre une conclusion.

2. Cf. A. VAN ROEY, « Deux fragments inédits des Lettres de Succensus, évêque de Diocésarée à S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Le Muséon*, 55 (1942), p. 87-92. L'auteur dit, il est vrai : Succensus « ne fait que rapporter des difficultés qu'on pose dans son entourage sans que pour cela on en puisse conclure quelque chose concernant son attitude » (p. 88). Le ton des deux fragments nous semble pourtant révéler une perplexité réelle et une incapacité désarmante de découvrir personnellement « et unde et quo ducat nos formula » (celle qui parle de deux natures dans le Christ, p. 90).

3. Traduction de M. RICHARD, art. des *Mélanges Grat*, p. 112-113, très légèrement retouchée. Pour le texte, cf. *Ep. XLV*, PG 77, 229 A-

« Un certain Diodore, après avoir été longtemps pneumatomaque, à ce qu'on dit, rentra dans la communion de l'Église des orthodoxes. Ayant donc déposé, à ce qu'il pensait, la souillure de l'hérésie macédonienne, il tomba dans une autre infirmité. Il pensa en effet, et écrivit qu'autre fils séparément est celui qui est de la semence de David et a été engendré de la Sainte Vierge Mère de Dieu, et autre fils séparément le Verbe de Dieu le Père. Cachant pour ainsi dire le loup sous une toison de brebis, il feint de dire un seul Christ, appliquant le nom au seul Verbe engendré de Dieu le Père, Fils monogène ; puis l'assignant, en quelque sorte dans l'ordre de la grâce, comme il dit lui-même, il donne le nom de fils à celui qui est de la semence de David, en tant qu'uni, dit-il, à celui qui est fils en vérité : uni non comme nous le croyons, mais selon la seule dignité, selon le pouvoir, selon l'égalité d'honneur. Il eut pour disciple Nestorius, qui, plongé dans les ténèbres par ses livres, feint de confesser un seul fils... »

En terminant, Cyrille annonce qu'il joint à sa lettre un exemplaire « non falsifié » de celle que S. Athanase écrivit jadis à Épictète de Corinthe, plus deux de ses propres ouvrages : le *Contra Nestorium* et l'une des apologies pour les *Anathématismes*.

Il ressort de là que l'évêque d'Alexandrie était, à l'époque de sa correspondance avec Succensus, déjà renseigné sur Diodore — quoique d'une manière presque aussi inexacte que défavorable<sup>1</sup>. (Quant à Théodore, il était suspect

B; ACO I, 1, 6, p. 151, l. 15 — p. 152, l. 5. On remarquera la présence, à deux reprises dans ce court passage, de l'inévitable « de la semence de David » et aussi d'*ἐναπέπων* (« appliquant » — le nom de Christ), lequel pourrait rappeler, à la rigueur, l'*ἀναφορά* critiquée dans le *QUX* (particulièrement en 731e-732e) ; le mot cependant est attesté chez Théodore, non chez Diodore (cf. note sur 731e).

1. En effet, né « à une date qu'il est impossible de préciser dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle » (E. AMANN, art. *Nestorius*, dans *DTC*, col. 90), Nestorius était trop jeune pour avoir été l'élève direct de Diodore avant 394, année où celui-ci est déjà remplacé sur le siège épiscopal de Tarse. Quant au passé pneumatomaque de Diodore, c'est sans doute une calomnie, basée tout au plus sur le fait qu'il fut à Antioche l'un des piliers du parti méletien ; or ce dernier était accusé de compromissions ariennes par ses rivaux, les pauliniens, qui furent longtemps les seuls à jouir de la communion de Rome et d'Alexandrie, et aussi probablement par les apollinaristes, dont certains avaient

au moins depuis Éphèse, même s'il avait entretenu autrefois avec Cyrille des relations suffisamment amicales pour dédier à celui-ci un de ses commentaires scripturaires<sup>1</sup>.) Si donc le *QUX*, pour une notable part dirigé contre le vieil antiochien, avait été déjà composé, il y a toutes chances que Cyrille en eût expédié une copie à son collègue de Néocésarée, au lieu de lui envoyer comme il fit deux œuvres d'une actualité quelque peu défraîchie. D'autre part, la responsabilité qu'il attribuait à Diodore dans la genèse du nestorianisme était trop grave, sa défiance était trop éveillée pour qu'il ait attendu bien longtemps, après la *Lettre à Succensus*, pour repartir en guerre contre le nouvel et ancien ennemi qu'il apercevait maintenant derrière Nestorius. On peut donc penser que le *QUX* a été de peu postérieur à la *Lettre*, et celle-ci est très proche, par la phraséologie et les circonstances, sinon par la mentalité du destinataire, des lettres à Acace de Mélitène et à Euloge, prêtre de Constantinople<sup>2</sup>. A la seconde, en effet, est joint à peu près le même choix d'écrits que Cyrille expédiait à Succensus; dans la première est annoncée la même prétendue découverte au sujet de la *Lettre à Épictète*<sup>3</sup>.

accès auprès de Cyrille à l'époque de la lettre à Succensus, comme le prouve l'affaire de l'*Épître à Épictète*.

1. Cf. EBEDJESUS, *Catalogus Librorum omnium ecclesiasticorum*, 19, éd. Assemani, dans *Bibliotheca Orientalis*, t. III, 1<sup>re</sup> partie, p. 31, dans la liste des commentaires de Théodore: « Job, deux tomes, pour Cyrille l'Égyptien. »

2. C'est-à-dire respectivement les *Ep.* XL et XLIV de S. Cyrille.

3. On sait que J. LEBON, « Altération doctrinale de la *Lettre à Épictète* de S. Athanase », dans *RHE*, 31 (1935), p. 713-761, a prouvé l'inanité de la trouvaille: c'est précisément le texte « retrouvé » par Cyrille qui a été falsifié, très adroitement, pour garder le ton athanasien, par un apollinariste modéré. D'ailleurs les monophysites eux-mêmes, après Philoxène de Mabbug, cessent de citer ce texte spécial qui ne s'est conservé qu'en syriaque. On doit dire d'ailleurs que, si le *QUX* a été composé vers cette époque, il ne témoigne d'aucune influence spéciale de quelque texte que ce soit de la *Lettre à Épictète*; il la contredit même carrément sur un point: cf. *infra*, p. 102.

Or ces deux épîtres nous apportent évidemment l'écho des difficultés que suscita, dans le propre parti de Cyrille, l'accord de 433. D'ailleurs la lettre *Laetentur Coeli*, qui déclare la paix aux Antiochiens, claironne aussi la fameuse trouvaille faite dans les archives alexandrines. Il semble donc que l'on puisse s'en tenir, au sujet de la première *Lettre à Succensus*, à ce qui fut un temps l'opinion de M. Richard: « La date précise de cette lettre n'est pas connue. Mais sa conclusion qui mentionne certains détails des pourparlers de paix de l'hiver 432-433, ne permet pas d'en retarder la composition au delà de 434, à l'extrême rigueur 435<sup>1</sup>. » Le *QUX* ne serait pas antérieur, par conséquent, à 435-436.

Un autre point de repère, bien fragile lui aussi, pourrait nous inviter à gagner une année encore. Il nous est fourni par le diacre Libératus de Carthage, en son *Breviarum Causae Nestorianorum et Eutychianorum*<sup>2</sup>. Il raconte la venue à Alexandrie du diacre Basile apportant le *Tome de Proclus* et les factums des Arméniens qui avaient sollicité la sentence rendue dans le *Tome*: donc, sans doute, du même coup, un, ou même deux florilèges de textes antiochiens<sup>3</sup>. Et il ajoute que, sous l'impression que lui causaient

1. « Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore », p. 113, et n. 1. Toutefois, deux ans plus tard, dans son article du *Mémorial L. Petit* (« Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie »), p. 411 et n. 3, M. RICHARD est d'avis que sa précision n'allait pas sans « quelque imprudence » et propose d'élargir de nouveau le champ d'avril 433 à août 438.

2. Cf. *PL* 68, 991 ou E. SCHWARTZ, *Konzilstudien*, p. 40, l. 14-18. On notera cependant que Libératus insère dans son récit la réserve *uti feruntur rumores*, écho du *ut fertur* d'Innocent de Maronie: cf. *infra*.

3. L. ABRAMOWSKI, « Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67 (1955-1956), p. 276, penche pour l'identité du florilège des Arméniens avec celui de Proclus. Que S. Cyrille soit entré dès ce moment en possession de textes antiochiens n'empêche pas d'admettre

ces documents, S. Cyrille aurait composé quatre livres : *tres adversus Diodorum et Theodorum, quasi essent Nestoriani dogmatis auctores, et alium de Incarnatione librum*. Or Libératus s'inspire ici de deux lettres écrites, une trentaine d'années auparavant, par l'évêque Innocent de Maronie. L'une, adressée au prêtre Thomas de Thessalonique, était un récit du colloque avec les monophysites sévériens, auquel, en 533, Innocent avait participé du côté catholique. L'autre avait pour destinataire le pape Jean II et pour but la défense de la formule dite théopaschite, *Unus de Trinitate passus est*. La lettre à Jean II parle effectivement d'un *mirabile volumen* — au singulier — composé par Cyrille contre Diodore et Théodore à l'occasion de la visite de Basile<sup>1</sup>. D'autre part, la lettre au prêtre Thomas nous indique que les orthodoxes faisaient peu de cas des traités dont les fragments sont venus jusqu'à nous sous le titre de *Contra Diodorum et Theodorum* : ils les déclaraient interpolés ou même supposés<sup>2</sup>. Il est vrai

qu'on lui en ait offert une seconde brassée, en 338, lors de son voyage à Jérusalem : au contraire, on pourrait supposer qu'il se soit agi, cette fois des fragments de Théodore qu'il réfute dans son deuxième livre contre cet auteur.

1. Cf. *Konzilstudien*, p. 38, l. 10-15 : « Beatissimus itaque Proclus et libellos Armeniorum et volumen Theodori diligenter examinans, admirabilem illam ad Armenios scripsit Epistolam ; quam sumens Basilius quidam diaconus Alexandriam venit et libellos Armeniorum suis annectens, obtulit beatissimo Cyrillo ejusdem civitatis antistiti ; quibus, ut fertur, valde permotus, adversus Theodorum et Diodorum mirabile volumen explicuit. »

2. Cf. *ACO* IV, 2, p. 172, l. 35-38. C'est en particulier le mauvais aloi des textes patristiques par lesquels Cyrille avait jugé bon d'appuyer sa critique des Antiochiens qui incitait Hypathius à répudier le *Contra Diodorum et Theodorum*. En fait pourtant, Cyrille s'était contenté de rééditer des citations, souvent plus ou moins apocryphes, qu'il utilisait depuis longtemps : cf. M. RICHARD, art. des *Mélanges Gral.*, p. 115-116. Mais une erreur, probablement de Libératus, a fait attribuer à l'Alexandrin des citations du Pseudo-Denys l'Aréopagite : cf. H. C. PUECH, « Libératus de Carthage et la date de l'apparition des

qu'Innocent ne fait ici que rapporter les dires d'autrui, car ce n'est pas lui, mais Hypatius d'Éphèse qui a été de bout en bout le porte-parole catholique à la conférence de 533. Malgré tout, les chances pour que les faux probables dénoncés par Hypatius s'identifient avec le *mirabile volumen* (au singulier) prisé par Innocent n'apparaissent pas très fortes. Du reste, 437, date de la venue de Basile en Égypte, ne conviendrait pas pour le *Contra Diodorum et Theodorum*, lequel est postérieur au voyage de Cyrille à Jérusalem, en août 438. Si l'on se hasarde à chercher tout de même une parcelle de vérité dans les données fournies par Innocent et déformées par Libératus, on sera amené à penser qu'un premier ouvrage, et un seul, parut dès 437. Et ce serait le *Breviarium* qui aurait bloqué indûment tous les livres de S. Cyrille contre les maîtres antiochiens à un moment qui ne convenait qu'au premier d'entre eux<sup>1</sup>.

Maintenant, qu'est-ce donc que ce *mirabile volumen*, ce *liber de Incarnatione*? Évidemment, le titre peut convenir à peu près à n'importe quel ouvrage de Cyrille après 429 ; et il a été appliqué à plusieurs<sup>2</sup>. D'aucuns, ainsi E. Schwartz,

écrits dionysiens », dans l'*Annuaire 1930-1931 de l'École Pratique des Hautes Études*, Section des Sciences religieuses (qui en profite pour exposer clairement la question des rapports entre Hypathius, Innocent de Maronie et Libératus).

1. De même, il donne l'impression que tous ces livres étaient suivis d'extraits des Pères destinés à prouver que Diodore et Théodore se séparaient de la tradition, ce qui n'était pas vrai du *liber de Incarnatione*, s'il est le *QUX*, mais seulement du *Contra Diodorum et Theodorum*.

2. Ainsi Léonce de Jérusalem appelle les *Scholies* « lettre sur l'Incarnation » dans son *Contra Monophysitas*, PG 86, II, 1829, où il en cite un fragment (1389 C). Dans les extraits d'Ephrem d'Amid que nous livre Photius, le *De Incarnatione* est en fait le *De recta Fide ad Theodosium* : nous pouvons en être assurés, car les citations portent justement sur les points où cet écrit diffère du *DI*, 1129 A/35e et 1197 B/39e (cf. *Bibliothèque*, codex 229, PG 103, 1008 C-D). Le florilège réfuté par le *Philalèthe* (cf. *infra*, p. 163, n. 1) cite deux λόγοι sur l'Incarnation (ce sont les fragments 16-19 et 73) dont l'un, semble-t-il,



simplifient le problème en déclarant ce livre perdu<sup>1</sup>. Pusey suggère, lui, qu'il s'agirait du *Contra Synousiastas* dont il nous restitue quelques fragments<sup>2</sup>. Cela n'est guère vraisemblable, car dans ce dernier écrit, l'évêque d'Alexandrie devait s'en prendre à des apollinaristes extrêmes plutôt qu'aux tenants antiochiens du dualisme christologique. Garnier et après lui Ehrhard ont pensé au *QUX*<sup>3</sup>. La supposition acquiert sans doute un peu plus de poids

inconnu par ailleurs. S. Cyrille lui-même, dans une lettre à Rufus de Thessalonique (*Ep. XLIII*, 224 C; *Codex Vaticanus* 1431, p. 20, l. 7-8), mentionne « un livre sur l'Incarnation, contre les blasphèmes de Nestorius ». Schwartz l'avait d'abord identifié avec le « discours contre l'erreur de Nestorius, écrit sur une tablette », dont parle une lettre à Rabbula (cf. *Konzilstudien*, p. 24, n. 4, qui donne aussi la rétroversion de la lettre, conservée en syriaque) et pensait l'opuscule perdu. Dans *Codex Vaticanus* 1431, p. 20, et note 1, il rapproche le passage de la lettre à Rufus de celui sur le *liber brevis in tribus capitulis* dont nous allons reparler. On notera qu'inversement, le titre de *Quod unus sit Christus* n'a pas été réservé au dialogue que nous désignons par ce nom : le deuxième concile de Constantinople, dans sa cinquième session, cite deux textes de Cyrille comme tirés du *Contra Theodorum, sive quod unus sit Christus* (cf. éd. Pusey de l'*in Joannem*, t. III, p. 523-524 et 535-537). Il n'y a donc rien à tirer de là pour la date du dialogue *QUX*, contrairement à l'espoir de LEQUIEN, *Dissertationes Damascenicae*, I, PG 94, 200, lequel considérait même tous les dialogues comme postérieurs à 433, et y voyait la preuve que S. Cyrille n'avait pas varié dans sa doctrine au sujet de la procession du Saint-Esprit...

1. Cf. *Konzilstudien*, p. 27, n. 1.

2. Cf. dans la préface de son édition du *QUX*, la note 1 aux pages xvii-xviii.

3. Cf. A. EHRHARD, *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως ein Werk Theodores von Cyrus* (diss. Tubingue 1888), p. 11, n. 1. GARNIER, note à son édition de Libératus, reproduite dans *PL* 68, 995. Cela n'empêche d'ailleurs pas ce dernier, patrologue à l'imagination fertile, de soulever des doutes contre l'authenticité des dialogues VIII et IX (*DI* et *QUX*): cf. *PL* 48, 803, note, puis de les dater des trois dernières années de la vie de Cyrille : *ibid.*, col. 1148 — le tout pour le léger agacement de Tillemont (cf. *Mémoires*, t. XIV, art. 156, p. 666).

quand on rapproche les textes d'Innocent et Libératus de la lettre LXIV de S. Cyrille.

On date assez généralement celle-ci, qui ne s'est conservée qu'en latin, de l'année 437, car elle paraît faire allusion à la seconde mission du tribun Aristolaüs, celle qui le conduisit non plus à Alexandrie, pour tenter, vainement, d'amener Cyrille à rétracter ses *Anathématismes*, mais dans les provinces d'Orient, la mouvance théologique d'Antioche, pour contraindre les évêques récalcitrants à souscrire à la condamnation de Nestorius<sup>1</sup>. Cyrille encourage un petit groupe de sympathisants, les prêtres et archimandrites Jean, Maxime et Thalassius, perdus dans un milieu de tendance tout autre, à lutter non plus seulement contre Nestorius, mais contre les nestoriens, ceux qui perpétuent les idées après avoir abandonné l'homme. Réconfort suprême, il leur envoie, pour le diffuser parmi les « orthodoxes », un ouvrage que visiblement il vient tout juste de rédiger et qu'il décrit en ces termes :

... librum brevem scripsi de Incarnatione Unigeniti, ut in tribus capitulis redigens omnem de fide sermonem. Et est quidem primus, quod sancta Virgo genetrix Dei sit. Et secundum, quia unus est Christus et non duo. Tertium vero, quia manens impassibilis Dei Sermo, pertulit propria carne pro nobis<sup>2</sup>.

A ce signalement, Ehrhard et, avec une légère hésitation, Mahé ont reconnu le *QUX*. Schwartz repousse l'identification, justement à cause du contenu du *Liber brevis* tel qu'il est détaillé par la lettre LXIV<sup>3</sup>. Nous avouons que la

1. Cf. M. RICHARD, « Le pape saint Léon le Grand et les Scholia », dans *RSR*, 40 (1952), p. 123. E. SCHWARTZ, *Konzilstudien*, p. 21 et n. 5. Tillemont cependant place cette lettre en 436 : cf. *Mémoires*, art. 137, p. 619-620.

2. *PG* 77, 330 A ; *ACO* I, 4, p. 229, l. 31-34 (le texte vient du *Synodicon Casinense*, n° 208).

3. Cf. A. EHRHARD, *op. et loc. cit.* J. MAHÉ, art. *Cyrille d'Alexandrie*, dans *DTC*, III, col. 2494-2495. E. SCHWARTZ, *Konzilstudien*, p. 27, n. 1.

raison donnée par l'éminent historien ne nous paraît guère solide. Le *QUX* peut en somme passer pour « bref » quand on le compare aux énormes ouvrages de la première période de Cyrille, ou encore au *Contra Julianum*. Le terme *capitulum* est assez élastique et peut, semble-t-il, recouvrir bien des choses, depuis les *Anathématismes* de Cyrille jusqu'aux « Trois Chapitres » extraits des œuvres de ses adversaires. Surtout, il n'est pas trop difficile de distinguer dans le *QUX* trois parties, même s'il est trop pompeux et anachronique de les intituler « Mariologie, Christologie, Sotériologie<sup>1</sup> » ; et elles correspondent fort bien, quant à leur sujet, aux *tria capitula* du « livre bref ». Entre la première et la seconde section, il y a plutôt transition continue que coupure ; toutefois, on peut tenir 726b pour une conclusion : « Par conséquent, si nos adversaires affirment qu'il faut appeler la Sainte Vierge Mère du Christ et non pas Mère de Dieu, leur blasphème est patent, ils enlèvent au Christ toute la réalité de la divinité et de la filiation. » Le développement central du dialogue, celui qui lui a donné son nom, se déroule alors au moins jusqu'en 752a. A partir de ce moment, l'interlocuteur de Cyrille met sur le tapis les questions soulevées par les passages bibliques qui affirment de Jésus-Christ des choses apparemment incompatibles avec la dignité du Verbe. Mais c'est seulement en 754a que le virage est pris, de façon fort abrupte : « En voilà assez sur ce sujet, mon bon. Explique-moi maintenant comment comprendre (des textes comme *Héb.* 5, 7-9 et *Matth.* 27, 46). » Il s'agit très exactement de montrer que « tout en restant impassible, le Verbe de Dieu a subi pour nous ce qui est le propre de la chair<sup>2</sup> ».

1. Comme le fait M. SCANZILLO, « *Intorno al dialogo Quod Christus sit unus* », dans *Divus Thomas*, Piacenza, 59 (1956), p. 218-229, cf. p. 227.

2. Cette présentation sous trois chefs des points controversés avec les dualistes, S. Cyrille paraît en avoir caressé l'idée depuis longtemps.

Il nous paraît donc y avoir d'assez fortes présomptions en faveur de l'identification proposée par Ehrhard et Mahé. Et l'année 437 conviendrait bien pour le *QUX* : c'est à peu près à la même époque que part pour l'Arménie non romaine une lettre d'Acace de Mélitène mettant en garde les dirigeants de la nation contre Nestorius et Diodore. Ce dernier vient clairement de rejoindre Théodore et l'ex-évêque de Constantinople parmi les ennemis de marque<sup>1</sup>. Et il est très probable que Cyrille excitait égale-

C'est exactement elle qui nous est proposée au début du *Contra Nestorium*, pourtant divisé en cinq livres : cf. I, prologue, 17 C-D, *ACO* I, 1, 6, p. 16, l. 3-9, où les articulations sont nettement soulignées par *μὲν... δὲ... δέ*. Au surplus, il n'y a pas de doxologie à la fin des livres I et IV, au contraire de ce qu'il en est pour les trois autres ; la division en cinq livres pourrait donc bien être artificielle et postérieure. Par ailleurs, le plan tripartite se retrouve dans l'*Eranistès* de Théodore, avec en outre la forme dialoguée. Il est vrai, le premier acte de l'*Eranistès* n'effleure qu'en passant le thème de la maternité divine (cf. *PG* 83, 57 C), mais il est tout entier consacré à la discussion de *Jn* 1, 14, qui joue aussi un rôle central au début du *QUX* (cf. *infra*, p. 138-139). Et un antiochien avait tout intérêt à ne pas aborder la question sous l'angle du très litigieux *Theotocos*, mais sous celui, plus favorable, de l'immutabilité divine. Quant au second acte, *Inconfusus*, il traite du problème des deux natures d'une façon qui fournirait une excellente réplique à ce que Cyrille dit, au centre du *QUX*, sur « l'unique nature du Verbe incarné ». Enfin *Impatibilis* examine à qui, ou plutôt à quelle nature, il faut attribuer les souffrances du Christ : le parallélisme avec la fin du *QUX* saute aux yeux. Serait-ce que l'*Eranistès* est une réponse au dialogue de Cyrille comme l'*Apolo-gie pour Diodore et Théodore* est une réplique à la diatribe de l'alexandrin contre ces deux personnages ? Nous ne voudrions tout de même pas l'affirmer. Car le « mendiant » de Théodore paraît plus borné que ne le serait un Cyrille même caricaturé par un antiochien. En tout cas, l'auteur de l'*Eranistès* n'a mis dans sa bouche aucun texte cyrillien de manière aussi littérale que l'a fait l'auteur du *QUX* pour Théodore ou même pour Diodore.

1. Cf. M. RICHARD, art. du *Mémorial Petit*, p. 411 : (la lettre d'Acace) « ne peut guère avoir été écrite avant 436 ou 437 », car juste après la mission d'Aristolaüs, Acace écrit encore à Cyrille sans songer à nommer Diodore à côté de Nestorius et Théodore. Le P. M. TALLON,

ment en sous-main les Arméniens, ainsi que ses partisans d'Antioche ; seulement son hostilité a dû être plus habilement voilée que celle d'Acace. Schwartz lui-même suggère que le *Liber de Incarnatione* ne nommait pas les adversaires<sup>1</sup>. Or c'est là justement le cas du *QUX*, exception faite naturellement pour Nestorius.

Quittons cependant le domaine des hypothèses pour revenir vers ce qui nous semble suffisamment prouvé. Parmi les traités christologiques de Cyrille, le *QUX* est le dernier en date à être parvenu intact jusqu'à nous, puisqu'il n'est pas antérieur à 435. Il s'oppose ainsi symétriquement au *DI*, lequel est certainement précoce et sans doute le premier de toute la lignée. Pour déterminer ce qui est constant, ce qui est au contraire variable dans la christologie cyrillienne, nous ne saurions disposer de deux points d'appui plus appropriés.

« Livre des Lettres », dans *Mélanges de l'Université S. Joseph*, 32 (1955), p. 28, place au contraire la lettre « avant la parution de l'exposé de foi de Proclus, mettons entre 432 et 435, et plutôt vers le début de cette dernière année », parce que nulle mention n'y est faite de *Tome*. Mais Acace n'était peut-être pas tellement satisfait de la modération du *Tome*, lequel, de toute façon, ne disait rien de Diodore.

1. *Konzilstudien*, p. 27, n. 1.

## CHAPITRE IV

### LA THÉOLOGIE DE S. CYRILLE DANS LES DIALOGUES

#### A. — L'approche du Mystère

Au cours du débat sur l'apollinarisme, dans le *DI* (691a), Hermias, l'interlocuteur de Cyrille, vient à lui avouer une curiosité : « Quel est le sens de la venue parmi nous du (Fils unique), ou quel a été le mode (*τρόπος*) de l'Incarnation, pourquoi s'est-elle accomplie, je voudrais bien le savoir. » Cyrille se lance alors dans une assez longue réponse où, prenant appui sur deux citations scripturaires — *Héb.* 2, 14-15 et *Rom.* 8, 4-5 — il distingue au moins deux modes (*τρόπος* reparait en 691c), deux explications de cette venue du Christ. Et néanmoins, un peu plus loin (693e), il affirme : « Il est profond, ineffable vraiment et insaisissable pour nos esprits le mode (de nouveau *τρόπος*) de l'Union, et il est absolument déraisonnable de soumettre à nos investigations ce qui dépasse notre esprit. »

Ces deux mouvements : exposé qui s'avance plein d'allant en terrain sûr, brusque refus de répondre à une question indiscreète et mise en garde contre les curiosités déplacées, se retrouveraient, quoiqu'en succession inverse, dans la quinzième *Homélie Pascale* (740 D et 741 D). Et d'autres invitations encore à respecter le mystère<sup>1</sup> nous détournent

1. Par exemple dans le prologue de ces *Dialogues sur la Trinité* auxquels notre *DI* est plus ou moins lié : « Elles sont d'un accès très

de voir là une protestation de pure forme enrobant et excusant l'audace spéculative. Bien plutôt ce passage du *DI* nous révélerait-il un trait essentiel de l'attitude adoptée par S. Cyrille lorsqu'il aborde la théologie de l'Incarnation. Pour lui, le « comment » de cette Incarnation est insondable, il faut laisser les questions à ce sujet à Nicodème et à ses pareils (cf. 694a). Mais à côté de cela, il y a le « pourquoi »<sup>1</sup>,

difficile, les vérités concernant Dieu, même pour les plus pénétrants, les plus versés en l'art de contempler les mystères, de regarder, et encore en énigme et dans un miroir, ce qui surpasse toute intelligence, selon les expressions du très sage Paul. Et le discours humain, lui, est bien trop grossier pour pouvoir se tenir à la hauteur d'idées si subtiles. Aussi faut-il grandement craindre de parler des choses de Dieu ; le silence en ces matières n'est que sagesse. Pourtant, chez ceux qui ont charge d'enseigner, il n'irait pas impunément. » (PG 75, 657 A). Très caractéristique aussi est un passage de la *Lettre aux moines*, ce prélude à toute la polémique antinestorienne : cf. *Ep. I*, PG 77, 12 D - 13 A ; *ACO I*, 1, p. 11, l. 11-26.

1. Comme on a pu le voir déjà par les textes analysés plus haut, le mot *τρόπος* sert un peu de passe-partout, désignant tantôt ce qu'on peut connaître, tantôt ce qui est inscrutable dans le mystère. Mais Cyrille emploie aussi d'autres termes plus précis pour nommer ce qu'il se propose de décrire d'après la Bible : c'est le *σκοπός* (ici 590d ; *Hom. P. VIII*, PG 77, 576 C) ou l'*αίτια* (in *Jo. IX*, PG 74, 273 B/819d ; *Hom. P. XV*, 741 D) de l'Incarnation. L'idée qu'il ne convient pas de rechercher le « comment » des mystères divins est aussi très souvent exprimée par S. Jean Chrysostome et ses disciples (cf. J. KUNZE, *Marcus Eremita*, p. 128-130, qui oppose ces théologiens à un autre groupe d'Antiochiens, beaucoup plus rationalistes, dont Euthérius de Tyane serait le prototype : cf. les cap. 2, 9 et 16 des *Confutations* de ce dernier, spécialement PG 28, 1388 A). Mais S. Cyrille ne se contente pas de dire que nous sommes assurés du fait de l'Incarnation, tout en étant incapables d'en pénétrer le comment, ce qui serait simple transposition d'un lieu commun abondamment orchestré par les chrétiens après l'avoir été par les Juifs et les païens (cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, p. 1-17) : l'opposition entre la nature inconnaissable de Dieu et son existence. Il insiste sur la valeur explicative de la cause finale (un peu à la manière de Socrate prenant ses distances, dans le *Phédon*, 99 a-b, par rapport aux philosophies mécanistes) ; c'est là peut-être son originalité, et en tout cas un trait qui n'est pas sans influence, nous le verrons, sur

sur lequel les données de l'Écriture sont nombreuses et sans équivoques, et les recherches permises. C'est le devoir, et le droit, et la joie profonde du docteur chrétien que de faire et refaire l'inventaire le plus fidèle, le plus exhaustif possible de ces richesses à nous apportées par le Christ et étalées dans la Bible. Et nous savons déjà que depuis le début de sa carrière notre auteur ne s'en prive pas ; il n'aurait peut-être jamais été plus loin sans des chocs extérieurs<sup>1</sup>.

Seulement, à la longue, il s'avère que ces richesses risquent de perdre de leur poids et de leur valeur si étaient admises certaines solutions ruineuses qui ôteraient sa réalité à notre salut. Il faut donc déblayer le terrain encombré par les hérésies et, du même coup, bâtir à la

son exégèse. Tout au plus pourrait-on rapprocher cette façon d'aborder un problème théologique de celle employée, au moins passagèrement, par saint Grégoire de Nysse pour traiter de la résurrection des corps : il faut découvrir le *σκοπός* visé par Dieu en cette résurrection, et, vu l'infailibilité des desseins divins, ne plus se laisser arrêter désormais par aucun obstacle ou objection de détail : cf. *De anima et resurrectione*, PG 46, 145 C et 149 D.

1. Remarquons que, des deux grands génies portés à une recherche plus détachée de la polémique qu'a connus l'Église ancienne, Origène et S. Augustin, le premier est bien un alexandrin, mais Cyrille a dû être dressé par tradition de famille à le regarder avec une certaine méfiance (il le réfute sans le nommer dans le *Commentaire sur S. Jean*, à propos de la préexistence des âmes : cf. I, 132 D - 145 B/78a-86 b et VI, 941 C-D/589a-d ; et Justinien nous a transmis des fragments d'une lettre haineuse qui aurait été adressée à des moines de Phoua pour les mettre en garde contre Origène : cf. *Ep. LXXXI*, PG 77, 372 D - 373 D). Le second, S. Augustin, est un occidental isolé, d'influence encore limitée, entre 400 et 440, hors de l'Afrique d'expression latine, bien qu'on ait pensé à l'inviter personnellement au concile d'Éphèse. Nous verrons du reste que la théologie cyrillienne est de tendance beaucoup moins contemplative que celle d'Augustin et n'est point animée de la même nostalgie de l'événement eschatologique. Bref, pas plus que ses convictions intimes, les exemples extérieurs ne sont venus inciter notre auteur à se risquer aux amples constructions spéculatives dans le genre du *Periarchon* ou du *De Trinitate*.

place vacante, déterminer au moins les conditions nécessaires et suffisantes pour que « l'économie<sup>1</sup> » ne soit pas un vain mot. Préserver en son intégrité la « cause », le « but » de l'Incarnation ne va pas sans explorations ni même prises de position au sujet de son « mode ». Cyrille en prend de plus en plus conscience, semble-t-il, du *DI* au *QUX*, tout en se refusant même dans cette dernière œuvre à « aplatir » le mystère aux dimensions d'un problème (cf. 736a-b). Si donc, comme nous le croyons, ces deux dialogues représentent des points extrêmes de sa recherche sur l'Incarnation, il ne sera pas sans intérêt de mesurer l'écart, les progrès dans la terminologie ou même dans la pensée. Mais il n'importe, pour Cyrille, on n'arrive jamais à quelque lumière sur l'être du Christ qu'en constatant son agir sauveur<sup>2</sup>. Ce qui est premier dans la réalité a été plus ou moins second dans le cheminement de notre auteur. Pour atteindre la christologie de Cyrille sous le biais où il désire qu'on l'aborde, il faut, semble-t-il, la considérer comme

1. L'opposition classique : théologie — économie (vie intime — action rédemptrice de Dieu) apparaît chez Cyrille au moins une fois avec une parfaite netteté : cf. *in Jo.* I, 149 C/39b. J. LIEBAERT, *Doctrines christologiques*, p. 215, détaille bien les richesses de sens du terme *οικονομία* : « Il désigne tantôt une intention quelconque, tantôt la dispensation des biens spirituels par Dieu ou encore ce que nous appelons l'économie du salut ; souvent enfin l'« Économie », c'est l'Incarnation elle-même. » Dans nos dialogues cependant, nous nous sommes contentés le plus souvent de la translittérer ; si l'on voulait une traduction, nous suggérerions l'expression « plan rédempteur », à raison des résonances tant affectives que rationnelles du mot *plan* dans l'esprit de beaucoup de nos contemporains. Le cas le plus équivoque est celui des dérivés, adverbe, adjectif, qui donnent parfois l'impression de diminuer la réalité de ce à quoi ils sont attachés : cf. par exemple *infra*, p. 128, n. 2.

2. Aussi a-t-il soin, dans le *QUX* (748e-749a) comme dans le *DI* (702e-703a), de citer *Jn* 10, 37-38, sur la foi que doivent susciter « au moins (les) œuvres » du Christ. Et les mêmes versets sont aussi invoqués dans le passage christologique précoce de l'*Homélie Pascale* VIII (568 A).

l'infrastructure indispensable de sa sotériologie — et montrer au passage que tout autre fondement serait insuffisant ou ruineux.

## B. — L'action rédemptrice du Christ

Certes, cette sotériologie ne nous est jamais exposée que de façon fragmentaire ; mais on ne peut dire que la situation soit plus défavorable dans nos textes que dans ceux qui n'ont point ou peu subi l'influence de la controverse christologique. S. Cyrille a toujours été tellement certain d'être en ces matières dans le droit fil des Écritures qu'il s'est contenté de jeter les citations à pleines brassées en ne les faisant suivre souvent que de brèves paraphrases et sans se soucier de raccorder ces prises de vue peut-être complémentaires, mais à coup sûr diverses.

On peut donc le représenter comme un tenant de ce qu'on appelle la théorie physique, ou encore mystique (le flottement dans le vocabulaire est peut-être un indice d'imprécision dans les idées...), de la Rédemption, mais à condition de ne pas prétendre cerner par là complètement sa pensée. On peut même, à la rigueur, accepter comme point de départ la définition que propose F. Loofs de cette théorie : « Cette conception de la Rédemption selon laquelle l'essentiel consiste dans l'élimination de la corruption (*φθορά*) dans l'Humanité par l'union, réalisée dans le Christ, de l'Humanité avec la Divinité<sup>1</sup>. » Cela nous dispensera d'insister sur le fait que ni l'illumination des esprits humains par le Verbe, ni l'écrasement par le Christ vainqueur des puissances maléfiques à demi personnifiées ne joue un très grand rôle dans les développements de Cyrille sur l'économie. Dans l'image de Dieu dans l'homme,

1. F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4<sup>e</sup> éd., Halle 1906, p. 203, n. 2.

l'aspect de rationalité, et par conséquent de parenté entre le Logos et les λογικοί, plus saisissante en grec du fait des mots eux-mêmes, n'est guère mis en relief ; et pourtant le thème de l'image est abondamment utilisé, comme nous aurons l'occasion de le voir. Quand Cyrille rencontre dans les textes bibliques qu'il cite des mentions de la puissance du diable (en particulier dans *Héb.* 2, 14 si fréquemment utilisé ; ou encore dans *Actes* 10, 38 : cf. 749b), il ne les relève généralement pas<sup>1</sup>. Les notations à ce propos seront plutôt réservées aux *Homélies Pascales*, de ton intentionnellement plus populaire<sup>2</sup>. De même, le thème connexe de la descente aux enfers fait partie à peu près obligée du sommaire de la foi qui termine ces *Homélies*, avec citation presque rituelle de *I Pierre* 3, 19 et surtout *Is.* 49, 9 ; ailleurs, il est assez rarement évoqué<sup>3</sup>. S'il l'est dans notre *DI* (693a), c'est dans un contexte tout autre.

Et l'on peut bien concéder également que la φθορά n'est point ici une force personnelle, mais bien physique : cette capacité de désintégration, ce penchant au néant qui menace de façon permanente l'être créé et le distingue radicalement de Dieu. Mais « physique » ne devra pas, en ce cas, être entendu comme s'opposant directement à « moral » et l'excluant, car la φθορά, si elle ne l'inclut, est au moins immédiatement liée à un penchant pour ce désordre moral, le péché. Peut-être pourrait-on dire que

1. Voir cependant deux brèves allusions en 757 b et 767 b. Pour le thème du Christ ou de l'Esprit illuminateurs, ce serait peut-être dans les commentaires sur les prophètes qu'on trouverait le plus d'indications : cf. *in Is.*, V, 4, 1289 A ; V, 5, 1345 C - 1357 B ; *in Mal.* 357 D - 361 C/866c-868e (mais ici il s'agit surtout de l'illumination finale lors de la seconde parousie).

2. Ainsi par exemple *Hom. P.* I, 425 B ; V, 473 A-B.

3. Voir aussi pourtant *De Ad.* VIII, 581 C ; *Gl. in Gen.* II, 93 A ; *in Is.* II, 4, 472 B-473 B ; *in Jo.* X, 329 C/855 b-c ; 440 B/923 a-b (ces deux derniers textes niant avec une particulière énergie la légitimité du pouvoir que s'est arrogé le démon sur la race humaine) ; *Ep.* I, 37 C-40 A, *ACO* I,1,1, p. 22, l. 32, — p. 23, l. 10.

la transition entre les deux est assurée par ce facteur assez mal déterminable que sont les πάθη : le sens du mot est encore bien plus flottant que celui de « passion » en français. Les πάθη seront aussi bien des souffrances infligées du dehors — comme les tortures de la Passion (cf. 762a, 775a) — que des phénomènes physiologiques — comme la maladie (703d), ou la mort (712e) — ou des affections morales (cf. 681c, 692c), chargées (698e) ou non de culpabilité, effroi presque viscéral aussi bien qu'amour dérégulé. L'homme est accessible à la corruptibilité parce qu'il l'est au premier type de πάθη comme il l'est au péché parce qu'incapable par soi-même de discipliner les autres πάθη. Aussi dans le passage expliqué plus haut (691a s.) comme dans plusieurs autres<sup>1</sup>, le texte de l'*Épître aux Romains* qui fait allusion à l'impuissance de la chair du péché est étroitement joint à celui de l'*Épître aux Hébreux* qui nous parle de l'esclavage de la mort. Il y a logiquement deux ennemis essentiels de l'homme parce que celui-ci est également constitué de deux parties essentielles, corps et âme : par réflexe naturel l'anthropologie de S. Cyrille est certainement dichotomiste<sup>2</sup>.

Si donc un troisième élément vient s'ajouter à la structure de l'« animal raisonnable<sup>3</sup> », il viendra du dehors.

1. *QUX* 744 c-d, et aussi *in Jo.* IX, 273 B-C/819e-820a (passage particulièrement important pour connaître la doctrine de S. Cyrille sur la Rédemption) ; *Ep.* XLV, 233 B-C, *ACO* I,1,6, p. 154, l. 16, p. 155, l. 5 ; *Scholies*, 1384 B-C, *ACO* I,5,1,3, p. 193, l. 7-15.

2. C'est-à-dire qu'elle ne saurait que faire d'un νοῦς distinct de la ψυχή. Quant au πνεῦμα, c'est généralement pour Cyrille l'Esprit divin, sauf en des passages qui sont en dépendance de textes bibliques : ainsi *DI* 693b-d qui appelle les âmes captives aux enfers des esprits sous l'influence de *I Pierre* 3, 17-20 ; *Ep.* I, 21 B, *ACO* I,1,1, p. 15, l. 16-17 qui dépend de *Zach.* 12, 1 ; *Dial. de Tr.* VII, 1108 A qui veut expliquer *Amos* 4, 13.

3. S. Cyrille emploie fréquemment cette définition, mais souvent en supplémentant le prédicat qui désigne la différence spécifique par quelque autre, tel que « mortel » ou « susceptible d'être enseigné » :

Et de fait n'est-il pas indispensable pour sauvegarder la cohésion d'un être sans cesse menacé de se dissoudre ? Ce sera un don de Dieu, que Celui-ci est d'ailleurs toujours prêt à octroyer, et même à réitérer, en raison de Ses dispositions bienveillantes à l'égard de Sa créature (cf. 772b avec les citations de la *Sagesse*). Ce don est l'Esprit même de Dieu, et Cyrille s'insurge contre la suggestion que pourrait se produire une métamorphose de cet Esprit en âme humaine, principe vital de « l'animal<sup>1</sup> ». Celui qui donne son équilibre et son sens à l'être de l'homme demeure autre que lui, sans être extérieur à lui : pour modeler l'homme à Son image, Dieu ne se contente pas de se refléter à distance en nous, Il se rend très intimement présent à nous. On ne saurait dire que Cyrille sauvegarde la transcendance divine en utilisant la notion de cause exemplaire ; il y parvient bien plutôt en soulignant le caractère précaire du don divin dans tous les hommes, à l'exception du Christ.

En effet, l'image de Dieu dans l'être humain ne consiste que très secondairement en la domination exercée sur les créatures inférieures et même en la capacité de mener une vie intellectuelle et morale<sup>2</sup>. Bien plus essentiellement, elle comporte une empreinte, un sceau de la divinité sur nous, une sanctification qui nous fait participer à la nature divine, et par conséquent à son incorruptibilité, nous garantissant par là contre la φθορά en même temps que

cf. *Theos*. XXXI, 444 A ; *Dial. de Tr.* II, 728 A ; in *Jo.* VI, 932 C/582e. Il ne faut donc pas voir là un signe de véritable allégeance aristotélicienne.

1. Cf. *Theos*. XXXIV, 584 D-585 A ; in *Jo.* IX, 277 B/822b ; *De dogmatum solutione*, cap. 2, 368 d-e (éd. Pusey de l'in *Joannem*, t. III, p. 553).

2. On trouvera un inventaire très complet des textes — et un aveu de la difficulté qu'il y a à les concilier tous — dans : W. J. BURGHARDT, *The Image of God in man according to Cyril of Alexandria*, Washington 1957.

contre le péché. Aussi toutes ces prérogatives dépendent-elles de notre relation avec Dieu et disparaissent-elles quand celle-ci se détériore. Et Cyrille semble bien admettre, dans la majorité des cas<sup>1</sup>, que l'image a été perdue dans la chute, hormis peut-être certains aspects accessoires ; parfois il paraît dire qu'elle s'est oblitérée peu à peu, à mesure que l'espèce humaine s'enfonçait dans le péché ; en tout cas, il refuse explicitement l'expédient qui amènerait à distinguer entre une ressemblance caduque et une image possédée par l'homme de façon permanente<sup>2</sup>. En conséquence, Cyrille se fait une idée assez médiocre du régime de salut représenté par l'Ancien Testament : à la limite, il semblerait même que les justes de ce temps auraient plutôt disposé de charismes et dû attendre une sanctification proprement dite jusqu'à leur délivrance des enfers après la mort du Christ. Si du point de vue des « figures », cet âge de la Loi est un sujet d'études presque inépuisable, du point de vue de la grâce, c'est par antithèse avec l'état primitif d'Adam que doit s'apprécier l'apport du Christ<sup>3</sup>.

1. Pour le P. BURGHARDT (*op. cit.*, p. 157), c'est la rencontre en Cyrille de deux traditions (l'une venue de S. Irénée et l'autre d'Origène) qui est à l'origine de son oscillation entre image détruite et image défigurée (et ainsi en allait-il déjà de S. Athanase, cf. p. 156). Il faut sans doute faire entrer en ligne de compte aussi le double aspect, l'ambiguïté, de l'image, parfois constituée par la nature même de l'homme, mais bien plus souvent liée à la présence sanctifiante du Saint-Esprit.

2. Cf. *De dogmatum solutione*, cap. 3, 371 d-373 c (éd. Pusey, p. 554-557). D'après in *Jo.* II, 205 A-B/122c-e, l'homme n'en arrive à l'idolâtrie que quand l'image est au comble de l'obscurcissement : il cesse alors d'être raisonnable, ne pouvant même plus reconnaître son Créateur.

3. Cf. G. PHILIPS, « La grâce des justes dans l'Ancien Testament », dans *ETL*, 23 (1947), p. 521-556 (position du problème ; documents patristiques ; sur S. Cyrille, spécialement p. 543-547) et 24 (1948), p. 23-58 (fondements scripturaux ; étude théologique) qui montre que Cyrille interprète strictement *Jn* 7, 39 et aussi *Matth.* 11, 11 ;

Car notre Rédemption est essentiellement pour S. Cyrille une « récapitulation ». Il fait de ce dernier terme un emploi sans commune mesure avec les us de son prédécesseur et maître, S. Athanase<sup>1</sup>, même si dans nos dialogues le substantif n'apparaît qu'une fois (769c), et une fois le verbe ἀνακεφαλαιῶν (777b). Une simple fidélité d'exégète à un texte de S. Paul après tout unique (Éphés. 1, 10) ne suffit pas à expliquer ce fait ; il est plus que probable que l'influence de S. Irénée a dû jouer, quoique l'acception de « récapitulation » soit ici plus pauvre que chez l'évêque de Lyon. Chez Cyrille en effet, il s'agit d'un nouveau départ à zéro, d'un total recommencement<sup>2</sup> ; et à ce propos il se permet des élans poétiques, insolites chez lui, sur le second printemps de l'Humanité. Le Christ est notre deuxième chance, et certes cette chance est plus brillante que la

par quoi il se sépare de ses prédécesseurs alexandrins, S. Athanase et surtout Clément (qui appelait la Loi la « grâce d'autrefois » : cf. *Pédagogie*, I, 7, 60, 1, GCS, éd. O. STÄHLIN, t. I, p. 125 ; SC 70, p. 216). A. M. DUBARLE, « Les conditions du salut avant la venue du Sauveur chez S. Cyrille d'Alexandrie » dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 32 (1948), p. 359-362, étend les conclusions de G. Philips à tous les hommes qui ont vécu avant l'Incarnation.

1. D'après le *Lexicon Athanasianum* de G. MÜLLER, Athanase n'emploie le verbe qu'une fois (*Lettres à Sérapion*, I, 30, PG 26, 600 B — au sens de « rapporter comme à un seul chef » : trad. J. Lebon, SC 15, p. 138) et jamais le substantif. Il n'y a, semble-t-il, aucune raison de penser à une influence sur Cyrille de Méthode d'Olympe et de ses idées particulières sur l'identité Adam-Christ.

2. Cf. dans *in Jo.* IX, 273 B/819e une définition qui prétend s'appuyer sur l'autorité de S. Paul : « Et il (l'Apôtre) nous a dit que la récapitulation, comme mot et comme réalité, signifie restaurer, ramener à leur état initial les choses qui étaient tombées finalement dans une situation toute différente. » Pour l'emploi non technique du mot ἀνακεφαλαιῶσις chez Cyrille, on peut voir *in Is.* II, 5, 533 C et V, 6, 1445 A : il s'agit d'une reprise en résumé des principaux thèmes d'une prophétie. Pour la récapitulation chez S. Irénée, cf. A. HOUSSIAU, *La Christologie de S. Irénée*, Louvain 1955, qui, examinant les acceptions du terme, déclare (p. 216) : « En réalité la complexité des thèmes est telle... qu'il n'est pas possible de les réduire à une synthèse unique. »

première, en ce sens que les biens récupérés appartiennent à notre « deuxième racine » (cf. 725d) de manière incomparablement plus stable et naturelle qu'ils n'étaient concédés à la première, la suite ne l'a que trop montré. L'Esprit repose sur le Fils sans qu'il puisse jamais avoir à le quitter<sup>1</sup>.

Et cependant, tout en opposant, à la suite de l'Apôtre dans *Rom.* 5, 12-19 et surtout *I Cor.* 15, 22 et 45 (ce sont ces deux derniers versets qu'il cite de préférence), le rôle néfaste du premier homme, psychique, à l'influence bénéfique du Christ, esprit qui donne la vie, Cyrille n'en reste pas moins préoccupé de rapprocher l'état où nous ramène le dernier Adam de notre situation initiale paradisiaque. S'il affirme très souvent, après la Bible (c'est-à-dire pour lui surtout *II Cor.* 5, 17, plutôt qu'*Apoc.* 21, 5 ou même *II Pierre* 3, 13), que dans le Christ toutes choses sont nouvelles, on voit très vite par le commentaire qu'il donne de cette phrase (v. g. 756d) que cette nouveauté est avant tout une restauration. S'il a pu laisser supposer, à certains moments de pointe, que le Christ nous rendait plus que nous n'avions tout d'abord reçu, ses textes à ce sujet demeurent rares, un peu hésitants et prêtant à discussion<sup>2</sup>. Cyrille s'est au moins refusé à prolonger jusqu'au bout toute

1. Cf. *in Is.* II, 1, 313 C-D.

2. L. JANSSENS (« Notre filiation divine d'après S. Cyrille d'Alexandrie », dans *ETL*, 15, 1938, p. 233-278) se prononce cependant de façon décidée pour une supériorité de la grâce christique sur la grâce adamique. Et il est sûr qu'il n'y a qu'un seul texte où S. Cyrille dise d'Adam déjà qu'il est enfant de Dieu : *in Is.* IV, 1, 889 B, et dans ce texte il emploie τέκνον non υἱός. Mais il se peut que ce soit sous l'influence de *Jn* 11, 50 qu'il vient de citer et qui porte τέκνον. D'autre part, reprenant, citations bibliques comprises, un texte de S. Athanase (*Discours contre les Ariens*, II, 67, PG 26, 289 B) dans *Thes.* XV, 281 C - 284 C, S. Cyrille en omet pourtant cette affirmation : « En lui (le Verbe) l'homme a été restitué tel qu'il était au début, ou plutôt avec une grâce plus grande. »



ligne de pensée qui l'aurait amené à rompre, ou à trop affaiblir, le parallélisme Adam-Christ.

Il est donc fort possible que, même si l'homme a été formé à l'image de toute la Trinité<sup>1</sup>, cette image ait eu, dès le début, un caractère plus spécialement filial<sup>2</sup>, puisque imprimée en Adam par un Esprit qui est, pour Cyrille, toujours nettement l'esprit du Fils<sup>3</sup>. Cependant on doit dire que la filiation, l'ὀλιθεσία, est une des composantes de notre sanctification sur lesquelles notre docteur ne met l'accent que quand il parle de notre restauration dans le Christ. Par comparaison, la guérison des πάθη — ἡ ἀπάθεια — ne joue qu'un rôle tout à fait mineur<sup>4</sup>. Même la pure et simple participation à la nature divine est repoussée au second plan. Des deux textes les plus importants, sans doute, au sujet de la divinisation, aucun ne se trouve cité dans nos dialogues, ni *II Pierre* 1, 4, ni *Jn* 10, 34 = *Ps.* 81, 6

1. Le *De dogmatum solutione*, cap. 4, 374b (éd. Pusey, p. 558), est très catégorique à cet égard.

2. *In Is.* IV, 5, 1124 A parle de l'action restauratrice du Christ, puis ajoute immédiatement : « car nous avons été à son image et ressemblance. » Ce rappel de *Gen.* 1, 26 indique-t-il un rapport spécial de l'image avec le Verbe, et le Verbe incarné ? C'est possible, quoiqu'il arrive à Cyrille d'entendre par Christ le Verbe-Dieu, sans autre précision (cf. note sur *DI* 711d). Remarquons encore que dans ce passage, S. Cyrille prend appui sur *Gal.* 4, 19, un de ses textes favoris au sujet de l'image, quoique absent des *Dialogues*, qui parle de remodeler le Christ en nous (cf. *Thes.* XXXII, 488 D-489 A ; *Dial. de Tr.* V, 949 C ; *De Ad.* VIII, 545 C-548 A).

3. Cf. ici 707a, in *Is.* V, 3, 1349 D, et le neuvième Anathématisme, qui attirera à notre auteur les observations de Théodoret : *Apol. c.* Th. 9, 432 D ; *ACO* I, 1, 6, p. 134, l. 10-13.

4. S. Cyrille ne se fait pas d'illusions sur le caractère tout relatif que garde l'apaisement de la concupiscence par la parole de Dieu tant que nous sommes ici-bas : cf. *De Ad.* XI, 778 C ; *Gl. in Lev.* 561 C-D. Cela contrebalance ce que ses descriptions du salut comme déjà acquis et présent pourraient avoir d'un peu excessif. *In Jo.* XI, 577 D/1010e dit bien que par sa Passion le Christ a conquis l'ἀπάθεια pour tous, mais il s'agit sans doute de l'absence de souffrances, dans l'au-delà.

(mais peut-être pourrait-on dire qu'ils n'ont plus à être invoqués parce qu'ils sont passés dans la substance même de la pensée cyrillienne...). Quand Cyrille se risque à dire que nous sommes devenus dieux (ce qui est moins fréquent chez lui que ce ne l'est chez S. Grégoire de Nazianze, par exemple), c'est qu'il vient de mentionner que nous sommes fils (cf. 738a). Cette insistance sur la filiation nous vaut plus d'un beau développement (cf. ici, outre le passage que nous venons de citer, 700a-b, 724d-725b, 734d)<sup>1</sup>, elle nous montre surtout que ne s'est point perdu chez cet Alexandrin le sens des rapports de Personne à personnes entre Dieu et l'homme, entre le Père et ses fils d'adoption. Cela nous détourne de ne voir dans la Rédemption, telle que la conçoit S. Cyrille, que l'élimination d'un désordre purement physique — la corruptibilité — grâce à je ne sais quel mélange matériel d'une substance friable (l'Humanité) avec un ingrédient plus solide (la Divinité).

Il faut le dire néanmoins, plus d'un texte nous inciterait à nous représenter notre salut de manière assez mécanique, comme si l'union de l'humain au divin dans le Christ suffisait ipso facto à communiquer un choc rédempteur jusqu'aux extrémités de cette substance unique qu'est l'Humanité, à créer en celle-ci une exigence de résurrection parce que « la Vie (a) touché la nature humaine en un de ses points », et que cette nature est « une réalité idéale numériquement une, immanente à chacun des individus humains selon sa totalité immultipliable et indivisible<sup>2</sup> ».

1. Développements qui ont leur correspondant déjà dans l'*Homélie Pascale* X, 617 A - 628 B, où, au surplus, *Gal.* 4, 19 joue un grand rôle.

2. L. MALEVEZ, « L'Église dans le Christ : étude de Théologie historique et théorique », dans *RSR*, 25 (1935), p. 288 et 286. La première partie de cet article (p. 257-291) expose avec tout le relief désirable la théorie qu'on peut extraire de certains textes de Cyrille et Grégoire de Nysse ; la deuxième partie (p. 418-440) est consacrée à une construction plus spéculative d'après ces données. Cf. *infra* p. 130, n. 1, sur la présence de « la nature de l'homme » dans le Christ,

On a pu faire de Cyrille, à l'égal de Grégoire de Nysse, l'un des protagonistes de cette théorie extrême de Rédemption physique. Évidemment, le rapprochement si poussé du Christ avec le premier Adam va dans ce sens : il semblerait que les conséquences de l'Incarnation, du seul fait de la communauté de nature entre le Christ et nous, puissent nous atteindre par osmose, ainsi que l'avaient fait les séquelles de la chute. D'autre part, si cette communauté est si étroite, on comprendrait que Cyrille n'ait pas besoin d'avoir recours au fameux axiome dont nous savons maintenant qu'il a été formulé dès Origène : « Ce qui n'a pas été assumé n'a pas été sauvé. » A la rigueur, en effet, ce qui, de l'homme, ne serait pas présent dans l'individualité du Christ pourrait être atteint et guéri par lui chez ses compagnons d'humanité<sup>1</sup>. Enfin le fait que cette « greffe » du Verbe sur la nature humaine est souvent présentée comme la condition nécessaire de notre salut (cf. 772 b) ferait volontiers penser qu'elle est aussi condition suffisante...

Pourtant, là encore, il doit s'agir d'une tendance doctrinale qui n'a pas été poussée jusqu'à devenir exclusive. A eux seuls, nos dialogues fournissent de nombreux textes qui, même s'ils ne peuvent s'unir en une synthèse bien serrée, montrent que Cyrille laissait leur place à d'autres aspects de la Rédemption. Il se veut d'ailleurs trop fidèle à l'Écriture pour rester sourd aux affirmations de celle-ci

qui donne, dans nos dialogues mêmes, un certain appui à ces vues, et aussi la note sur *QUX* 722d.

1. Pour l'emploi de l'axiome chez Origène, cf. *Entretien avec Héraclide*, éd. J. Scherer (Le Caire, 1949), p. 136, l. 5-6 (= *SC* 67, p. 68). De S. Cyrille lui-même on citait autrefois un fragment du *Commentaire sur S. Jean* où la phrase se lit en toutes lettres : *PG* 74, 89 C ; éd. Pusey, t. II, p. 318, 704e-705a. Mais M. J. LIEBAERT (*Doctrines christologiques*, p. 131-137, spécialement 136) a, nous semble-t-il, prouvé que ce passage est étranger au contexte cyrillien ou certaines chaînes l'ont inséré (il provient sans doute de Didyme). Pour un développement dans le *DI* même (692b-693d) qui paraît aller dans le même sens, voir *infra*, p. 111.

et céder à un mouvement qui risquerait d'enlever toute importance à la Passion et à la Résurrection. Aussi dans tel développement d'abord seulement consacré à prouver que l'économie rédemptrice est supprimée si le Verbe n'est pas devenu chair, il insère brusquement cette assertion que « la mort a été vaincue par la mort semblable à la nôtre de Celui qui ne connaît pas la mort » (722a). Ailleurs, il fait allusion à notre réconciliation avec le Père grâce à la souffrance du Christ (744c ; cf. 761a-c), mais il a déjà précisé (764a) que c'est le Père lui-même qui a livré son Fils à la mort. Celle-ci, nous explique un autre passage (764d-e), a été vaincue par l'irrésistible pouvoir de retour à la vie inhérent à une chair qui donnait une prise toute passagère à la mort et nulle à la corruption — ce qui, au moins indirectement, met en lumière la portée de la Résurrection<sup>1</sup>.

De plus, les autres membres de la race humaine ne profitent pas automatiquement de ce que le Verbe s'est fait l'un d'eux. Il y faut certaines démarches de leur part aussi. Un passage du *DI* (706a-b) lie nettement la récupération de l'image, élément essentiel du salut, à la réception du baptême, dont il nous est dit par ailleurs (773c-d) qu'il est entrée dans la mort du Christ. Mais plus encore sans doute qu'à cette empreinte permanente, Cyrille attache de l'importance au moyen qui nous mettra en contact de manière fréquemment renouvelée, même dans notre être

1. Des ouvrages de S. Cyrille autres que les *Dialogues*, très spécialement les livres IX à XVI du *De Adoratione*, contiennent toute une doctrine sur l'holocauste spirituel. Or il semble que ce qui la sous-tend, c'est une notion plus riche du rôle joué par la mort du Christ dans notre sanctification : comment trouverions-nous ailleurs qu'en cette mort et par elle — cause efficiente et cause exemplaire — le pouvoir de recentrer, comme nous y sommes invités, toutes nos tendances et nos desirs en un propos de sacrifice parfait, une volonté de nous offrir nous aussi en hostie vivante à Dieu ? Cf. aussi *in Malachiam*, 336 D - 337 D/853b-854e.

corporel, avec ce que S. Ignace nommait déjà « le remède d'immortalité »<sup>1</sup>. Partout dans son œuvre, sauf peut-être dans les deux écrits entièrement consacrés à la polémique antiarienne — car il ne recevait à ce propos guère d'encouragement de S. Athanase —, S. Cyrille a semé les allusions ou les développements sur le rôle de l'Eucharistie<sup>2</sup>. Et tantôt il décrit les effets moraux de « l'eulogie mystique », effets gradués selon les dispositions du communiant<sup>3</sup>; tantôt (comme ici en 707c)<sup>4</sup> il met sur le même plan l'Esprit du Christ et sa chair, contribuant tous deux à nous vivifier; tantôt enfin il répartit les tâches entre eux: l'Esprit renouvelle l'âme, la chair sanctifie le corps et l'appelle à l'incorruption, l'un nous unit spirituellement à Dieu, l'autre rend actuelle notre « concorporalité » avec le Verbe incarné<sup>5</sup>. Ainsi apparaît-il clairement, d'une part que l'Incarnation ne suffit pas à elle seule à consommer notre réhabilitation, d'autre part que notre salut comporte une transfiguration de la chair par le moyen de la chair même. Il faut admettre au demeurant que pour être dotée d'une telle efficace, cette chair doit « appartenir en propre à Celui qui est la Vie » (722e; cf. 776c). Nous n'en décou-

1. *Lettre aux Éphésiens*, 20, 2, éd. Camelot (SC 10), p. 90.

2. Cf. J. MAHÉ, « L'Eucharistie d'après S. Cyrille d'Alexandrie », dans *RHE*, 8 (1907), p. 677-696 et H. CHADWICK, « Eucharist and Christology in the Nestorian controversy », dans *Journal of Theological Studies*, N. S. 2 (1951), p. 145-164. Seule, chez S. Athanase, une phrase de la *Lettre à Maxime* annoncerait peut-être cette doctrine eucharistique: « Ce n'est pas en participant au corps d'un homme quelconque, mais en prenant le corps du Verbe lui-même que nous sommes divinisés. » (PG 26, 1088C) Mais cette affirmation, très mal rattachée au paragraphe qu'elle termine, reste ensuite sans écho.

3. Cf. *De Ad.* XII, 793 B-C: les uns participent à l'eulogie du Christ pour accroître leur sanctification, affermir leur esprit, persévérer inébranlablement en toute vertu; les autres pour cesser de pécher, tuer les plaisirs et retrouver la santé spirituelle.

4. Cf. aussi *De Ad.* IX, 612 C et *in Jo.* III, 517 D/323b.

5. Cf. *in Jo.* IV, 580 A/362b et XI, 564 C/1001e-1002a.

vrons pas moins là une notion du corps et de son rôle bien éloignée des perspectives grecques, ou du moins de ce platonisme courant pour qui le corps est une prison, un tombeau dont l'âme peut seulement souhaiter se voir délivrée au plus tôt grâce à la corruptibilité même de la nature matérielle. Cyrille a certainement mis en valeur ici des principes proprement chrétiens.

Mais par ailleurs, parce que la vie qui nous est conférée par l'Eucharistie n'est évidemment pas purement physiologique, parce que, une fois de plus, la victoire du Christ ne peut qu'écraser conjointement le péché et la corruption (et aussi parce que l'espérance est absolument assurée et pour ainsi dire déjà présente), l'intermède de la mort corporelle, qui malgré tout retarde ce triomphe de la Vie, n'est pas très souvent pris en compte dans le cas du chrétien<sup>1</sup>, mais seulement dans celui de l'homme qui dépend encore du premier Adam. Plus largement, on peut dire que l'eschatologie, individuelle ou collective, ne tient qu'une place relativement mince dans la pensée de S. Cyrille<sup>2</sup>.

1. Cf. cependant *in Jo.* IX, 172 B et 176 C/756d-e et 759c-d et XII, 681 A/1076c-d: la mort que nous subissons à la suite de la Passion du Christ est « comme une nouvelle espèce de mort », dépouillée de crainte et chargée d'espérance. *Gl. in Gen.* I, 24 D - 25 A présente la mort corporelle comme une utile refonte de l'être humain, mais cette vue, d'ailleurs traditionnelle, paraît n'être chez Cyrille qu'une exception.

2. Outre qu'il cite très rarement et discrètement l'*Apocalypse*, S. Cyrille a tendance à rapporter les textes prophétiques qui décrivent des catastrophes cosmiques à d'autres temps que la fin du monde: v. g. *in Ag.* 1045 D - 1048 A/641b-d, sur *Aggée* 2, 6; *in Is.* II, 5 553 C, sur *Isaïe* 24, 21-22. Toutefois il aime clore ses livres par des descriptions plus ou moins amples des derniers temps et le fait dans quatre de ses grands ouvrages: les *Commentaires sur les petits prophètes* et sur *Isaïe*, le *De Adoratione*, les *Glaphyres*. Mais quel impact cela a-t-il sur l'ensemble de sa théologie? Théodore de Mopsueste insistait sans doute bien plus sur le fait que l'immortalité est encore à venir, don promis, mais qui sera obtenu seulement dans la « deuxième catastase ».

Peut-être cela vient-il également de ce que, n'étant guère intellectualiste de tendance, il a peu de chose à nous dire, à part quelques citations de textes scripturaires, sur le brusque rassasiement de notre intelligence qui marque une rupture essentielle entre notre condition d'ici-bas et celle de l'au-delà. Mais surtout, c'est que l'événement de la première venue du Christ absorbe trop son attention pour lui laisser encore le temps d'explorer à fond d'autres périodes de l'histoire du salut. Il y a là sans doute un déplacement d'accent ébauché par S. Jean, mais poussé beaucoup plus loin par celui qui fut un de ses grands commentateurs. Il faut et il suffit qu'on puisse affirmer — en quel sens littéral et profond, nous le verrons — que le Verbe s'est fait chair, et de sa plénitude nous aurons, d'ores et déjà, tous reçu.

### C. — Les voies sans issue

Cependant S. Cyrille n'avait certainement pas l'impression de défendre un système théologique, aux vues peut-être trop unilatérales, lorsqu'il s'en prenait aux christologies incompatibles avec cette doctrine. Il y allait selon lui de la foi même, en ses exigences les plus vitales, ce qui explique, sans les excuser tout à fait, certains de ses excès de langage<sup>1</sup>. Du reste ses premières attaques, lancées dans le *DI*, ne sont pas encore trop violentes, probablement parce que le danger ne lui paraît pas très urgent.

1. Pour confirmation, voir en particulier l'article de H. CHADWICK cité *supra*, p. 96, n. 2 : l'auteur semblant personnellement dépourvu de sympathies pour la théologie cyrillienne, il n'en est que plus intéressant de le voir démontrer avec force et pertinence, contre les exagérations d'E. Schwartz (cf. *supra*, p. 19, n. 1), que la jalousie envers ce rival traditionnel, l'occupant du trône épiscopal de Constantinople, est loin d'expliquer toute la conduite de S. Cyrille à partir de 429.

a) **Le docétisme** Cyrille a dû « commencer par les Docètes » (680d) parce qu'il croyait savoir que c'était là, dans l'ordre chronologique, la plus ancienne hérésie qui eût menacé la foi au Christ. L'emploi de ce nom très générique, qui désigne plutôt une tendance qu'une secte précise, ne permet guère de penser que notre docteur ait en vue les Manichéens, qu'il connaît pourtant et qui défendaient à son époque des thèses de même type. Tout au plus, un indice pourrait-il nous faire supposer qu'il a conscience de l'existence, parmi ses contemporains, de gens prêts à déprécier tout ce qui est chair, et partant à volatiliser l'Incarnation : le soin qu'il prend de déclarer que la conception virginale n'a pas été imaginée par un dédain du Sauveur pour l'union charnelle (cf. 704e et 724a). Mais la réfutation de l'hérésie, menée de manière assez hâtive, ne consiste guère en une énumération, à grand renfort de citations bibliques, des principaux épisodes du « mystère de la piété », montrant que ces événements sont dépourvus de sens si le Christ n'a pas une chair réelle.

Tout ce développement ne serait-il donc qu'une fausse fenêtre ménagée par l'auteur pour équilibrer son œuvre en ne laissant pas isolés les exposés véritablement importants ? Il nous semble plutôt que cette brève argumentation n'exprime pas le tout de la pensée cyrillienne à l'endroit du docétisme ; nous trouvons une indication supplémentaire dans le passage (690e) où Cyrille montre que l'apollinarisme revient pratiquement à l'antique hérésie. Celle-ci, nous dit Cyrille, serait la vérité si le Monogène n'avait eu d'autre but, en se faisant homme, que de se laisser voir aux êtres de la terre. Or pour résumer cette conception de l'Incarnation, Hermias se sert d'un verset biblique — *Baruch* 3, 38 — très en faveur auprès de Cyrille lui-même, qui le reprend pour son compte au moins à trois autres endroits (694b, 715e, 777c) de nos dialogues, alors que d'autres théologiens de ce temps dénoncent dans cette

citation des possibilités d'implications équivoques<sup>1</sup>. Il faut donc l'avouer franchement, une notion de l'Incarnation qui en fait une apparition de Dieu derrière un écran rendant cette vue soutenable aux regards humains est une des composantes de la pensée cyrillienne. D'où l'emploi d'images comme celles du voile ou du vêtement pour décrire le corps du Christ (voir encore dans le *QUX* 761c-d)<sup>2</sup>, de termes comme manifestation ou épiphane pour désigner l'Incarnation<sup>3</sup>. Par quoi l'on souligne que Dieu même s'est fait visible au moins par transparence et nous parle de Dieu comme Dieu seul peut le faire<sup>4</sup>. Mais évidemment Cyrille sait qu'il faut prendre des vues complémentaires, et il exorcise le docétisme peut-être plutôt comme insuffisant que comme faux dès le départ. Il sait que le Verbe ne sera pas véritablement « Dieu parmi nous » — Emma-

1. Cf. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre* 102 (2<sup>e</sup> à Clédonius), *PG* 37, 197 B - 200 A et THÉODORE, *Eranistes*, I, *PG* 83, 45 B (où c'est le « mendiant » hérétique qui a ce texte à la bouche).

2. On trouverait déjà des expressions ou comparaisons semblables chez S. Athanase : cf. *De Incarnatione Verbi*, 44, *PG* 25, 176 B-C (qui parle alternativement du Verbe revêtant le corps et du corps revêtant la vie du Verbe) ; *Discours contre les Ariens*, I, 47, *PG* 26, 112 A (où le corps du Christ est assimilé aux vêtements dont parle *Ps.* 44, 9) ; *id.* II, 8, 161 C - 164 A (où il est rapproché de la tunique du grand-prêtre).

3. Dans nos dialogues mêmes, Cyrille parle deux fois de φανερωσις ἐν σαρκί : la première fois (681b), c'est en dépendance évidente de *I Tim.* 3, 16, et en pleine polémique anti-docétiste ; mais dans le second cas (721b), il ne semble pas y avoir de justification spéciale. En outre, l'expression ἐν εἰδει τῆς κατ' ἡμᾶς est fréquemment utilisée à propos du Verbe incarné (695c, 705b, 717b, 718e, 719a, 749a, 754c, 761e, 766c), et elle arrête l'attention sur l'aspect, l'allure extérieure.

4. D'où l'emploi fréquent, quoiqu'il ne se trouve pas dans nos dialogues, du verset d'*Isaïe* 52, 6 : « C'est moi qui dis : me voici » (ou plutôt, pour Cyrille, « moi qui parle, me voici »). Cf. *Contra Nestorium*, III, 3, 145 C et V, 5, 236 B, *ACO* I, 1, 6, p. 67, l. 3-4 et p. 101, l. 36 ; *Scholies*, 1373 A et 1391 C, *ACO* I, 5, 1, 3, p. 185, l. 29 et p. 197, l. 37 ; *in Jo.* V, 855 D/534b ; et le commentaire *ex professo*, *in Is.* V, 1, 1153 A, qui contient une pointe antidualiste.

nuel — si, non content de se faire voir, il ne nous donne une chair à palper, immoler et manger. Plus encore, le Christ ne peut être simplement un spectacle ou un modèle ; il faut qu'il soit une force qui travaille du dedans notre race tout entière pour la soulever jusqu'au plan de l'existence filiale. Tout l'exposé sur la Rédemption que fait surgir la polémique antiapollinariste dans le *DI* vaut aussi contre le docétisme.

b) L'Incarnation métamorphose

La deuxième erreur mise en cause par le *DI* a peut-être des contours encore plus indéterminés que le groupe docète. Nous ne pouvons, semble-t-il, la rattacher à aucun hérésiarque dont le nom soit venu jusqu'à nous<sup>1</sup>. Mais, sans parler des temps plus anciens, nous trouvons son existence démontrée vers les années 350-380 par toute une série de textes réprouvant ceux qui voient dans l'Incarnation la transformation en chair du Verbe de Dieu. Plu-

1. Presque dans le même temps où S. Cyrille composait son *DI*, en 428 ou 429, S. Augustin, dans le *De haeresibus ad Quodvultdeum*, 55, présente Apollinaire et ses disciples comme « contentiosissime asseverantes Verbum carnem factum, hoc est Verbi aliquid in carnem fuisse conversum atque mutatum, non autem carnem de Mariae carne fuisse susceptum » : *PL* 42, 40. Cette accusation sans fondement, qui se perpétuera dans le monde latin (cf. FACUNDUS D'HERMIANE, *Pro defensione trium Capitulum*, VI, 3, *PL* 67, 666 D), provient sans doute d'une lecture trop hâtive du *Panarion* de S. Epiphane, lequel inclut dans son chapitre sur les Dimérites ou Apollinaristes la *Lettre à Epictète*, tout en reconnaissant qu'elle ne visait pas Apollinaire (pour son compte, Epiphane serait plutôt disposé à attribuer à Photin l'Incarnation-métamorphose : cf. *infra*, p. 104, n. 1). S. Cyrille ne partage visiblement pas cette erreur, puisqu'il réfute plus bas la véritable théorie du Laodicéen. Lorsqu'il reparle de l'Incarnation-métamorphose dans une lettre à Acace de Mélitène (*Ep.* XL, 192 D, *ACO* I, 1, 4, p. 26, l. 3), il attribue cette idée à « certains des plus anciens hérétiques ». A la rigueur, il se pourrait qu'il entendit par là des gnostiques : quelques-unes des opinions critiquées par Tertullien dans le *De Carne Christi* vont en effet assez dans ce sens.

sieurs indices pointeraient vers l'Asie Mineure comme lieu de développement de cette idée<sup>1</sup>. Cependant il est au moins un écrit qui prouve que sa diffusion était plus vaste et en même temps qui ne pouvait manquer de tomber sous les yeux de Cyrille. C'est la *Lettre à Épictète*, qui consacre quelques lignes à réfuter l'allégation que « le Verbe s'est transformé en chair, en os, en cheveux et en un corps tout entier, en échange de sa nature propre<sup>2</sup> ». Il ne semble pas toutefois que Cyrille ait tenu grand compte du travail de son prédécesseur — pas plus, du reste, qu'il ne s'était inspiré du paragraphe 7 de la même lettre pour réfuter le docétisme, que S. Athanase, lui, rapproche explicitement du Manichéisme<sup>3</sup>. Le Défenseur de Nicée assimile *Jn* 1,14 à *Gal.* 3, 13 et affirme que le verbe γενέσθαι a la même signification dans les deux cas (c'est-à-dire indique non

1. D'abord l'un des anathématismes que des évêques de ces parages, en 351, insèrent dans leur condamnation de Photin : la réunion se tint au siège de ce dernier, à Sirmium, mais le protagoniste de ses adversaires était l'évêque d'Ancyre, Basile (cf. *Anathème XII* du premier synode de Sirmium, dans A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3<sup>e</sup> éd., Breslau 1897, p. 197-198). Puis la mention faite par S. Hilaire de Poitiers d'une erreur de ce genre, dans *De Trinitate*, X, 50-51, *PL* 10, 383 ; or cet ouvrage a été composé pour la plus grande partie avant 360, durant l'exil de son auteur en ces régions d'Asie-Mineure. Enfin la lettre 262 de S. Basile, adressée au moine Urbicius, lettre que les Mauristes placent entre 370 et 378 ; elle précise un peu le motif, suggéré par S. Cyrille (cf. 679b), de cette hérésie : le Verbe, disent ses fauteurs, n'a rien pris en Marie du levain d'Adam. Il s'agit d'imaginer pour le Christ une chair nullement contaminée par ce qui vicie la nôtre (cf. *PG* 32, 973-976). On peut voir aussi un texte dans S. Ambroise (*De Incarnationis Dominicae Sacramento*, 50, *PL* 16, 831), mais c'est probablement un écho de discussions orientales.

2. *Lettre à Épictète*, 2, *PG* 26, 1052 C - 1053 A. S. Athanase défend aussi l'immutabilité du Verbe dans *Discours contre les Ariens*, I, 36, *PG* 26, 85 B-88 B. Mais la situation n'est pas tout à fait la même, car on est là en face d'hérétiques pour qui, au départ déjà, le Verbe n'est pas vraiment Dieu.

3. Cf. *PG* 26, 1061 B.

pas une transformation en la chair ou en la malédiction, mais une assumption de ces réalités par le Verbe). Lorsque Cyrille comparera les deux versets dans le *QUX* (719b-720c), ce sera pour y trouver deux sens très différents de γενέσθαι. Mais ici son argumentation repose sur un fondement plus métaphysique, si l'on peut dire, à savoir l'opposition radicale qu'il a toujours admise entre Dieu immuable et les créatures accessibles au changement. Notre auteur n'a pas de peine à appuyer ce principe sur des citations bibliques, et c'est évidemment en fonction de lui qu'il développera son exégèse de *Phil.* 2, 5-17 et précisera sa notion de la κένωσις : celle-ci ne pourra consister pour le Verbe qu'à « s'approprier » une nature humaine et les limitations qu'elle comporte, non à subir une transformation quelconque de la nature divine<sup>1</sup>.

c) Marcel  
et Photin

Cyrille dénonce ensuite deux erreurs qu'il déclare « parentes » (686a) et, à propos de la seconde, il prononce (dans une rapide incise, qui ressemble assez à une interpolation, mais est présente dans le *RF* comme dans le *DI* ; après quoi il revient à un vague pluriel) les deux seuls noms propres d'adversaires que nous trouvions dans les *Dialogues*, avec celui de Nestorius. Cependant, bien que ces

1. S. Cyrille reste ici entièrement à l'intérieur de la polémique entre chrétiens qu'il reprendra, sans doute bien postérieurement au *DI*, contre une forme plus subtile de la même erreur. Il rappellera alors à des gens selon qui le Verbe a quitté les cieux et ne réside plus auprès du Père dès le moment où il s'est fait chair, que les sages grecs ont su repousser bien plus pieusement toute attaque contre l'immutabilité et l'ubiquité divines : cf. *Responsiones ad Tiberium sociosque*, 2 et 3, 385c-389e, éd. Pusey de l'*in Joannem*, t. III, p. 576-583. Mais ailleurs il combattra les païens qui conçoivent volontiers, eux aussi, l'Incarnation comme une métamorphose — pour pouvoir la tourner en dérision : cf. *Contra Julianum*, VIII, 941 A - 944 A (dans le même contexte, voir déjà S. ATHANASE, *Vie de s. Antoine*, 74, *PG* 26, 945 B-C). Mais Cyrille ne cherche pas à mettre de lien entre ces controverses.

noms soient mentionnés ensemble, nous pouvons, semble-t-il, répartir entre Marcel et Photin les opinions décrites : l'évêque d'Ancyre aurait tenu que le Verbe existait réellement, mais seulement à partir de l'Incarnation, l'évêque de Sirmium ne lui aurait jamais accordé aucune subsistance réelle. Cela correspond à peu près aux idées généralement imputées aux deux hérésiarques, Marcel admettant une expansion graduelle de la « Monade » divine dont le Fils (et l'Esprit) n'émergeraient qu'après coup, à raison des nécessités de l'économie, sous forme d'entités distinctes, Photin professant une distinction entre le Verbe et le Fils, l'un permanent, mais attribué sans personnalité, l'autre ne commençant d'exister qu'avec l'Incarnation<sup>1</sup>.

Deux silences de notre auteur valent ici la peine d'être remarqués : il ne reproche point à Photin son adoptionisme, il ne souffle mot de Paul de Samosate, qu'il connaissait pourtant, nous l'avons vu. Peut-être est-ce parce que l'adoptionisme, au moins à cette époque de sa carrière, est pour Cyrille une conséquence désespérée, intenable, à laquelle on accule l'adversaire (c'est en somme ce qu'il

1. Il se peut d'ailleurs que ce soit là faire les choses plus simples qu'elles ne l'ont été en réalité. Marcel d'Ancyre a toujours été un objet de perplexité, pour les hérésiologues modernes comme pour ses confrères nicéniens. C'est lui que les homéousiens accusent d'avoir « tiré prétexte du mot Verbe pour dire que le Fils de Dieu est une parole ou un souffle sorti de la bouche » (cf. S. ÉPIPHANE, *Panarion*, 73, 12, 2, *PG* 42, 428 A ; *GCS*, éd. K. HOLL, t. III, p. 285, l. 2-3). Ailleurs, S. Épiphané, pour son compte, reproche à Photin d'avoir enseigné la transformation du Verbe en chair (*op. cit.* 71, 3, 7, 377 D ; *GCS*, p. 252, l. 19-20), donc l'hérésie précédemment dénoncée par S. Cyrille. Celui-ci doit avoir pourtant quelques renseignements sur Marcel, car en un autre endroit (*Dial. de Tr.* VI, 1040 A - 1049 A) il critique une opinion traditionnellement attribuée à l'évêque d'Ancyre, l'idée que le règne du Christ aura une fin (toutefois il ne nomme pas son adversaire, de sorte que celui-ci pourrait après tout être encore un arien, comme dans *Dial.* V, 992 D).

vient de faire en 684b-d), plutôt qu'une doctrine réellement soutenue. Il est tellement habitué à prendre sur l'Incarnation une vue descendante, qui part du Verbe et examine comment celui-ci a pu devenir chair et s'abaisser jusqu'à nous, qu'il n'a cure d'exposer et réfuter une christologie qui donnerait décidément le pas à l'exaltation d'un homme, à sa montée vers Dieu. De là peut-être aussi le fait que Paul de Samosate est laissé de côté ; il n'y a pas de place pour sa théorie psilanthropiste dans le schéma cyrillien. Ou bien serait-ce qu'il fait double emploi avec les hérétiques déjà nommés ? Ce n'est pas, en tout cas, qu'il soit gardé en réserve pour un rapprochement écrasant avec la christologie antiochienne. L'évêque d'Alexandrie a toujours été moins empressé qu'on ne le fut à Constantinople et dans la région — témoins Eusèbe de Dorylée et Marius Mercator — à opérer une assimilation entre Paul et Nestorius ; et le Concile d'Éphèse, où l'influence de S. Cyrille était prépondérante, adopte en somme la même attitude<sup>1</sup>.

1. Les Actes du concile paraissent ne contenir qu'une mention de Paul, dans la propre bouche de Cyrille, il est vrai, en compagnie de toute une liste d'hérétiques : cf. *ACO* I, 1, 3, p. 22, l. 11. F. LOOFS, *Paulus von Samosata, Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte*, *TU*, 44, 5 (Leipzig, 1924), p. 73, n. 5 et G. BARDY, *Paul de Samosate, Étude historique, Spicilegium Sacrum Lovaniense* 4 (Louvain 1929 : 2<sup>e</sup> éd.), p. 105, n. 4, ne donnent que trois citations de S. Cyrille nommant Paul : *in Luc.* III, 23 (*PG* 72, 524), *Quod Maria sit Deipara*, 11, (*PG* 76, 268 B ; *ACO* I, 1, 7, p. 23, l. 30) et *Homélie* 13 (*PG* 77, 1060 B ; 1061 C-D). Or cette dernière homélie est un pseudépigraphe (« qui se fait remarquer par une christologie à tendance fortement antiochienne », dit J. MAHÉ, art. *Cyrille*, dans *DTC*, III, col. 2497) ; nous pensons qu'il en est de même du *Quod Maria sit Deipara* (cf. *Excursus* III). A la liste de Loofs-Bardy, il faut ajouter cependant le texte du *Thesaurus* que nous avons cité *supra*, p. 15, n. 3 et aussi un fragment du *Contra Diodorum*, le 27<sup>e</sup> dans l'éd. Pusey (après l'*in Joannem*, t. III, p. 508, l. 21). De plus, le colophon de la version syriaque du *RF* nomme Paul parmi les hérétiques combattus par Cyrille dans cet opuscule (cf. traduction de Pusey dans son édition du *RF*, p. 153 : *Finitus est sermo super*

Contre les adversaires et sur le terrain de combat qu'il a choisis, Cyrille utilise des arguments très classiques, mais dont la pointe originelle était sans doute antiarienne : on les trouverait déjà pour la plupart, avec les mêmes citations bibliques à l'appui, dans la lettre qu'Alexandre d'Alexandrie envoya à son homonyme de Byzance pour l'avertir de la crise fomentée par Arius. Enraciné dans cette tradition, notre docteur met une grande confiance dans la notion d'image, la jugeant propre à décrire la nature du Fils et en établir l'éternité<sup>1</sup>. Il fait admettre comme allant de soi par son interlocuteur que « les images sont comme leur modèle » (687 a), alors que le dégradé de l'un aux autres est bien la première hypothèse qui se présente à l'esprit. Mais c'est que le postulat est en fait fondé sur tout le travail patient et subtil de S. Athanase pour « affiner le concept platonicien d'image jusqu'à ce qu'il n'exprime plus que la parfaite identité de formes, de notes, de qualités, d'attributs, dans une distinction qui se réduit à ce que l'image n'est pas ce dont elle est l'image<sup>2</sup> ». Par contre, Cyrille ne fait ici aucun effort pour réhabiliter le terme de Verbe, pour montrer qu'il est capable de signifier bien plus qu'un mot sitôt proféré sitôt évanoui. Pourtant en d'autres ouvrages il esquisse, de manière assez embrouillée et

*Incararnationem Domini nostri quem scripsit beatus Cyrillus episcopus Alexandriae contra Marcellum Photinumque et Apollinarem et Paulum et Theodorum et Nestorium, pro veritate Ecclesiae Catholicae.* Mais ce ne sont là sans doute que pures conjectures de scribe, qui ne remontent même pas au traducteur, Rabbula.

1. Cf. déjà ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Alexandre de Byzance*, PG 18, 553 A-B ; éd. Opitz des œuvres de S. Athanase, t. III, 1, p. 22, l. 12-13 : « Si tout a été fait par lui (le Fils), comment y eut-il un temps où n'était pas Celui qui a donné d'être à tout ce qui est ? » et 557 C, p. 24, l. 4-5 : « Si l'Image de Dieu n'est pas toujours, il est clair que Celui dont elle est l'image n'est pas non plus toujours. »

2. P. HENRY, art. *Kénose*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 74.

imprécise, il est vrai, une description du verbe intérieur, pensé<sup>1</sup>. A-t-il jugé que la question relevait trop exclusivement de la théologie de la Trinité pour l'effleurer même ici ? Avant tout, il doit être pressé. Les conséquences désastreuses de ces hérésies pour notre Rédemption sont, elles du moins, nettement quoique brièvement indiquées : la générosité du Père et celle du Fils sont l'une et l'autre réduites à néant s'ils n'ont en somme à offrir pour nous que le rien.

d) **L'apollinarisme** L'hérésie suivante est de nouveau anonyme, mais elle est bien à sa place chronologique, car il ne peut faire de doute qu'il s'agisse de l'apollinarisme<sup>2</sup>. Si notre auteur ne donne pas de nom, il y faudra chercher d'autres raisons que l'ignorance, car son oncle et prédécesseur, Théophile, dès longtemps éperonné par une lettre de S. Grégoire de Nysse<sup>3</sup>, s'était

1. Cf. *Theos*. IV, 56 A-B ; VI, 80 C ; *Dial. de Tr.* II, 768 C - 769 B ; *in Jo.* V, 844 B/527c-d ; IX, 109 A/717e-718b ; 256 A/808c-d. Dans les derniers textes énumérés, cependant, tout en insinuant que le Fils est aussi la Sagesse, le conseil intérieur (βουλή) du Père, il l'assimile surtout au verbe proféré (λόγος προφορικώς), de façon assez primitive. Il a dès lors à spécifier que la comparaison est inadéquate, parce qu'en Dieu, à la différence de ce qui se passe chez nous, le verbe est subsistant, n'est pas un *status vocis*, en somme exactement ce qu'il a à prouver ici.

2. Dès 362, le *Tome aux Antiochiens*, issu d'un synode alexandrin présidé par S. Athanase, traite du problème christologique, avec l'intention probable de s'opposer à des tendances apollinaristes. Mais il le fait en termes tellement équivoques qu'Apollinaire lui-même peut encore souscrire à cette décision : cf. A. GRILLMEIER, « Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon », dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. I (Wurtzbourg 1951), p. 5-202 (sur le synode d'Alexandrie et la signification doctrinale de son *Tome*, p. 91-99). La rupture ouverte des apollinaristes avec l'ensemble des orthodoxes n'interviendra que vers 377-378 (cf. M. RICHARD, « Le mot *hypostase* au IV<sup>e</sup> siècle », dans *MSR*, 2, 1945, p. 12).

3. « Difficile à dater », dit M. J. LIEBAERT (*Doctrine christologique*,



enfin décidé à dénoncer nommément, dans sa *Lettre Pascale*, pour 402, les « disciples en proie au rêve » de cet Apollinaire qui « écrivit contre les règles de l'Église<sup>1</sup> ».

Et néanmoins, là encore, la réfutation de S. Cyrille ne s'inspire pas du texte qui paraissait le plus à sa portée. Certes, dans les deux cas, la variété d'apollinarisme critiquée est trichotomiste. Mais Cyrille ne fait plus état du fait par la suite, et son argumentation se déroule comme si le Verbe se substituait à l'âme prise dans son ensemble. Théophile, lui, ne comprend pas, ou feint de ne pas comprendre, que le Verbe joue, selon les Apollinaristes, le rôle de l'âme intellectuelle dans l'Humanité assumée ; et il en profite pour leur reprocher d'avoir pris au pied de la lettre l'assimilation qu'opère l'Écriture entre le Christ et un animal dépourvu de raison. Puis il aborde un développement où, sous la caricature, on perçoit tout de même mieux la véritable thèse de ses adversaires : ceux-ci appelleraient, assure-t-il, l'âme du Sauveur « prudence de la chair<sup>2</sup> ». Cela doit signifier en fait que, pour les apollinaristes, l'âme humaine supérieure, le *voûç* (ici *mens ac sensus*), était forcément un principe d'initiative dépravée — ce que le premier livre pseudo-athanasien *Contre Apollinaire* résume en cette formule frappante : « Là où il y a l'homme complet, là aussi il y a le péché<sup>3</sup>. » La conclusion était que le Verbe devait de toute nécessité se substituer au *voûç*.

Or sur cet aspect de l'apollinarisme, S. Cyrille demeure muet, alors qu'il est certainement important, surtout dans

p. 153, n. 7) « certainement postérieure à 385, date de l'accession de Théophile au siège d'Alexandrie, mais peut-être aussi à 394, date à laquelle nous perdons toute trace de Grégoire de Nysse. »

1. *PL* 22, 795 et 797, *CSEL* 55 (éd. Hilberg), p. 189 et 190-191. On sait que nous n'atteignons plus le texte de Théophile qu'à travers le latin de S. Jérôme, dont cette *Épître* constitue la lettre 98.

2. *Ibid.*, 796-797, p. 190 : le paragraphe 6 de l'*Épître*.

3. *PG* 26, 1096 B.

les œuvres trichotomistes de l'hérésiarque<sup>1</sup>. Serait-ce que l'auteur du *DI* n'a pas bien saisi l'enjeu du débat, ou plutôt qu'il a peur, en répondant directement à Apollinaire sur ce point, de devoir admettre une autonomie exagérée dans l'Humanité du Christ<sup>2</sup>? Deux arguments sont par contre attribués aux adversaires, et ils ont effectivement joué un rôle considérable dans toute cette polémique : deux êtres complets ne sauraient s'unir assez intimement pour en constituer un troisième, et, conséquence de ce premier axiome, si dans le Christ on joint au Verbe un homme complet, l'union sera factice et extrinsèque, de sorte que l'on sera obligé, bon gré mal gré, de parler de deux fils<sup>3</sup>. A ce dernier reproche, Cyrille n'oppose pour le

1. H. DE RIEDMATTEN, « La Christologie d'Apollinaire de Laodicée », dans *Studia Patristica*, t. II (*TU* 64, Berlin 1957), p. 208-234, montre (p. 232-234) qu'il s'agit seulement d'un déplacement d'accent : Apollinaire continue à croire à la fonction vivifiante du Verbe dans le corps du Christ, mais dans les œuvres trichotomistes, écrites après la rupture ouverte avec l'orthodoxie, il insiste davantage sur « le moment spirituel du *voûç* » et la nécessité de sauvegarder par tous les moyens l'impeccabilité du Christ.

2. L'emploi à peu près constant de *λογική* dans le *DI* (cf. note sur 679d) semble un indice en faveur de la première solution : S. Cyrille a ignoré ce problème particulier. Même dans le *QUX*, il réaffirme en somme sans modification ses anciennes idées sur la volonté du Christ, sans avoir, apparemment, subi la pression d'aucune difficulté nouvelle (cf. note sur 772d).

3. Cf. pour le premier argument S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Épître* 101 (1<sup>re</sup> à Clédonius), *PG* 37, 185 A-B ; la réponse est plus subtile que celle de Cyrille : elle essaie de faire pressentir les rapports entre deux choses parfaites plutôt que complètes, le *voûç* divin et le *voûç* humain du Christ. A propos du deuxième argument, S. Grégoire de Nysse, dans sa lettre à Théophile, proteste lui aussi : « D'où nous accusent-ils d'admettre un couple de fils, beau prétexte à mettre en avant pour fournir un fondement à leurs propres inventions ? » (*PG* 45, 1277 B ; éd. Jaeger-Mueller, p. 128). Il vient d'ailleurs d'user d'un langage plus monophysite que ne se le permettra jamais Cyrille, comparant l'Humanité du Christ à une goutte de vinaigre qui se dissoudrait dans la mer de sa divinité.

moment qu'une protestation, de forme d'ailleurs étudiée et solennelle ; toute la seconde partie du dialogue, avec sa critique du dualisme antiochien, répondra suffisamment. Au contraire, le *DI*, sinon le *RF*, contient une réplique à l'autre objection, mais peut-être pas aussi efficace que l'auteur le croyait. Car un apollinariste eût probablement accepté de dire ce qui paraît absurde à Cyrille : que, des deux éléments entrant en combinaison dans le Christ, le Verbe n'est pas plus complet que l'humanité (c'est-à-dire le corps et l'âme végétative). Considéré en sa divinité, il est parfait, bien sûr ; mais dans ce tout original et nouveau que doit être le Médiateur et le moyen terme entre Dieu et les hommes, il a besoin, lui aussi, d'être complété<sup>1</sup>.

Mais S. Cyrille ne s'en tient pas à la défensive. Son attaque se développe successivement sur deux lignes : la première est essentiellement sotériologique et porte le cachet cyrillien le plus personnel, la deuxième, plus directement christologique, présente une solution très ferme d'une question longtemps débattue. Sur ce dernier point, pour le coup, Théophile peut avoir été un précurseur de son neveu, tandis que S. Athanase donnait encore une réponse bien moins heureuse à ce problème : qui donc est « allé prêcher aux esprits en prison », selon le mot de *I Pierre 3, 19* ? Ce n'était, explique S. Cyrille, ni le corps du Christ enfermé dans le tombeau, ni sa divinité omniprésente ; donc il fallait que ce fut son âme<sup>2</sup>. Ainsi est reconquise par

1. Cf. H. DE RIEDMATTEN, « Some neglected aspects of apollinarist Christology », dans *Dominican Studies*, 1 (1948), p. 239-260 : commentant un texte de l'*Épître à Denys* (cf. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen*, Tubingue 1904, p. 259), l'auteur montre (p. 255-256) comment, pour Apollinaire, ni le Verbe ni la chair pris à part ne sont la « nature » du Christ. Par contre, le *Quod Unus sit Christus* apollinariste (mais est-il du maître ? Cf. note sur *QUX 714b*) étudie la question (cf. § 10, éd. Lietzmann, p. 301) : pour lui, le Verbe est complet, c'est la chair seule qui a besoin d'être complétée pour donner un homme.

2. Pour l'opinion de Théophile, voir son *Épître*, 7, *PL 22*, 798,

la théologie alexandrine une certitude qui s'était obscurcie chez les disciples d'Origène<sup>1</sup>. Cependant il faut avouer que le rôle assigné à l'« âme divine » (693b) reste assez humble et matériel : c'est celui même que le corps assurait ici-bas, celui d'un vêtement permettant à Dieu de « vivre familièrement parmi les hommes » et de « lancer sa proclamation aux âmes ». Encore une fois, la victoire sur les principes maléfiques est ici tout juste constatée, non pas accomplie par une lutte, comme dans de plus vieux textes patristiques.

Dans les lignes précédant ce passage, S. Cyrille a fait un autre effort, peut-être plus réussi, pour établir l'importance de l'âme humaine du Christ. Il nous expose qu'elle s'imprègne de stabilité divine comme le corps d'incorruptibilité, pour notre bénéfice à tous, et aussi qu'elle a été la rédemption de toutes les âmes du fait que le Christ l'a livrée au trépas en dehors de toute contrainte. Le parallélisme avec ce qui est dit du corps est partout fort étroit ; et la raison en est sans doute que ces développements sur l'âme ont été construits d'après ceux que notre auteur et les gens de sa

*CSEL* 55, p. 192 : il cite le « Non derelinques animam meam in inferno » de *Ps. 15, 10*, lequel est inclus dans le passage des *Actes* (2, 29-31) qu'invoque, lui, S. Cyrille. Pour l'opinion de S. Athanase, cf. J. LEBON, « Une ancienne opinion sur la condition du Corps du Christ dans la mort », dans *RHE*, 23 (1927), p. 5-43 : la mort du Christ consiste en ce que le Verbe « dépose son corps » — en ce que nous serions sans doute obligés d'appeler en langage moderne une passagère dissolution de l'union hypostatique (un second article, p. 209-211, est consacré à S. Hilaire).

1. Cf. A. GRILLMEIER, « Der Gottessohn im Totenreich, Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der ältesten christlichen Überlieferung », dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 71 (1949), p. 1-53 et 184-203, qui complète l'historique fourni par J. Lebon dans l'article que nous venons de citer. On remarquera que les deux livres pseudo-athanasiens *Contre Apollinaire* font l'un et l'autre état de la descente aux enfers de la même façon que S. Cyrille : cf. I, 18, *PG* 26, 1125 A-C ; II, 15, 1156 C - 1157 D. Ce n'est qu'un des nombreux points de contact entre ces livres et notre auteur ; mais le vocabulaire est ici très différent.

tendance théologique avaient coutume de bâtir au sujet du corps du Christ. Cela ne nous donne pas le droit de voir là un trompe-l'œil sans valeur au jugement même de celui qui l'échafaude. Au contraire, on doit admirer la souplesse d'une pensée qui sait se compléter dès là que besoin s'en fait sentir devant une situation nouvelle. Mais force nous est en même temps de l'avouer, tout cela ne serait pas trop difficile à court-circuiter, en laissant à l'âme humaine du Christ une pure quantité physique dépourvue de tout rôle sotériologique<sup>1</sup>. La divinité du Christ agirait alors directement sur nos âmes comme son corps sur nos corps, et ce serait entre cette divinité et ce corps que s'instaurerait le parallélisme signalé plus haut. Il semble que ce soit du reste le cas dans plusieurs passages de S. Athanase et même de S. Cyrille<sup>2</sup>.

Si l'on admet la priorité chronologique du *RF*, on sera dès lors tenté de penser que Cyrille s'est aménagé à la hâte une défense contre l'accusation d'apollinarisme. De fait, il n'est guère, outre celui dont nous nous occupons ici, qu'un autre passage où il prenne largement position en face de l'hérésie vers laquelle on tâchait — et tâche encore — de le rejeter, et ce passage se trouve dans le *De recta Fide ad Augustas*<sup>3</sup>. Par contre, si l'on accepte l'hypothèse que le *DI*

1. Nous utilisons ici la distinction, à notre avis fort éclairante, proposée par A. GRILLMEIER, *Die... Vorbereitung*, notamment p. 93-94, entre l'âme du Christ comme quantité physique et comme quantité théologique.

2. C'est surtout la chair eucharistique du Christ dont l'action est mise en parallèle avec celle de son Esprit : cf. les textes cités *supra*, p. 96, n. 4 et 5 et aussi *Gl. in Gen. I*, 29 B-C et *in Jo. X*, 341 A-C/862 b-d (ce dernier texte mettant en relief moins le rôle de l'Esprit-Saint que celui de nos propres dispositions intérieures dans notre union spirituelle avec le Christ).

3. *PG* 76, 1412 D - 1413 D ; *ACO* I, 1, 5, p. 58-59. Il semble en outre que Cyrille ait écrit, à une date assez tardive, un ouvrage spécial contre les Apollinaristes extrêmes : nous avons quelques fragments d'un *Contra Synouastias* (cf. éd. Pusey de l'*in Joannem*, t. III, p. 476-491).

est antérieur, il faudra supposer plutôt que Cyrille est en contact (on serait un peu tenté de dire : en coquetterie) avec des apollinaristes modérés qu'il ne tient pas à cabrer, mais à ramener doucement à la raison. D'où ses compléments discrets, d'où son silence aussi sur le nom de leur maître, que plus tard il devra bien se décider à nommer ; d'où peut-être aussi la facilité avec laquelle il acceptera de leur main des textes pseudépigraphes ou remaniés. Le reproche de rationalisme qu'il leur adresse (689c-e) — et à eux seuls, en somme, alors que les dualistes antiochiens nous en sembleraient facilement aussi dignes — est peut-être assez dur dans sa bouche ; du moins prouve-t-il qu'il les croit en face du même mystère de l'union que lui, quoique trop portés à le traiter comme un problème (alors que les dualistes suppriment mystère et problème?). On peut se demander dès lors si la crise nestorienne l'a aidé à préciser sa pensée au sujet de l'âme du Christ ou bien a peut-être arrêté un développement en cours, lui faisant concentrer toutes ses forces sur le nouveau danger. Dans une œuvre aussi tardive que le *QUX*, par exemple, il se contente de quelques protestations rituelles sur ce que la chair du Christ n'est pas dépourvue d'âme raisonnable (cf. 718d, 726a, 743e, 759d) ; le progrès doctrinal, s'il existe, est ailleurs<sup>1</sup>. Mais il y avait peu de chances sans doute pour que se produisit une évolution plus équilibrée, car dès le *DI* les tendances dualistes et la nécessité de les contrecarrer commencent à accaparer son attention.

1. Le plus important de ces textes est sans doute 726a, lequel prend la question du point de vue sotériologique : si le Verbe n'avait pas pris une âme, ce serait preuve qu'il n'avait cure de promouvoir le bien de « la partie la plus importante de nous-mêmes ». Par contre, l'idée qu'il faut au Christ une âme humaine pour subir « toutes les perturbations propres à l'homme et non coupables » n'est pas utilisée dans la discussion sur ces *πάθη* qui termine le *QUX* comme elle l'est dans le *De recta Fide ad Augustas*, qui commente *Jn* 12, 27-28, *Matth.* 26, 37-38 et *Lc* 23, 46 (le premier de ces versets est déjà utilisé par Théophile : *PL* 22, 795 ; il est absent du *DI* et du *QUX*).

e) Le dualisme  
christologique

La place où est menée, dans le premier de nos dialogues, la discussion sur le dualisme se justifie, il est vrai, assez bien du simple point de vue chronologique<sup>1</sup>, mais il n'en est pas moins indéniable que S. Cyrille a réservé ce débat pour la fin pour être plus libre de lui faire la part aussi large qu'il voudrait. Il est d'ailleurs assez avare de renseignements sur ses adversaires, ne faisant plus mention des deux fragments cités au début lorsqu'il arrive au cœur de la question, à partir de 694e. D'autres écrits montrent qu'il en savait déjà plus qu'il ne dit ici<sup>2</sup>.

Mais grâce à cette stratégie de demi-silence, il réussit à poser le problème dans les conditions pour lui les plus favorables — et nous n'en remarquons que mieux ce que sa solution a d'encore assez primitif. Comme Cyrille le fait ressortir lui-même (701e), l'opposant ne fait guère que « répéter le petit mot Qui ? » Qui donc est Jésus-Christ, qui donc celui qu'a enfanté Marie (cf. 694e et 698 a-b), qui celui qui a parlé à la Samaritaine, comment mérite-t-il notre adoration (700d et 701e)<sup>3</sup>? On pourrait sans doute ramener

1. Le dualisme christologique apparaît bien avec Eustathe d'Antioche, donc presque au début de la crise arienne et avant l'apollinarisme. En outre, il est visé déjà dans la *Lettre à Épictète* (cf. PG 26, 1068 A - 1069 A), laquelle est probablement de 360 ou 361 (cf. C. E. RAVEN, *Apollinarianism, An essay on the Christology of the early Church*, Cambridge 1923, p. 107). Mais sans doute n'a-t-il pris toute son ampleur que comme réplique à Apollinaire, réplique probablement hâtive chez Diodore (cf. M. RICHARD, « Le mot hypostase au IV<sup>e</sup> siècle », MSR, 2 (1945), p. 12-13), beaucoup plus réfléchi chez Théodore de Mopsueste.

2. Par exemple les attaques du *Commentaire sur S. Jean* contre l'expression « l'homme du Christ » (VI, 1012 B/632b), contre la notion du Christ-homme théophore (XI, 557 D/998b), contre l'affirmation qu'il y a dans le Christ deux πρόσωπα (II, 249 C/150e; IV, 629 C/393e); ce dernier point est cependant discrètement évoqué dans le *DI* (694e) par la recommandation : ne nous forge pas un Emmanuel διπρόσωπος.

3. Le deuxième livre *Contre Apollinaire* met la même question

presque à la même forme : qui est ce Christ en qui nous avons été baptisés? la question posée en 706b. En un mot, sous diverses figures, Cyrille se borne à se faire donner l'occasion de répliquer : oui, celui à qui nous avons affaire est un seul et le même. Quelqu'un, le Verbe de Dieu, à qui son Incarnation permet d'attribuer des faits et gestes à première vue invraisemblables.

La scène change du tout au tout avec le *QUX*, où nous avons vu que le combat se déroulait, pour ainsi dire, pièces en main. La description de l'adversaire peut donc être plus précise, sous cette réserve toutefois que Cyrille ne se soucie guère de prêter à ses antagonistes une doctrine cohérente et complète; d'où peut-être le silence déjà relevé au sujet des théories antiochiennes de la Rédemption. Et les discordances auraient même pu être plus fortes, puisque l'Alexandrin s'en prend pour le moins à trois individus distincts dont les opinions ne se recouvraient pas entièrement : Diodore, Théodore, Nestorius.

On sait néanmoins où tendaient certaines des critiques formulées par les dualistes. Les unes valent contre toute christologie de type unitaire. Elles font ressortir tout ce qui ne saurait être attribué au Verbe Dieu sans porter atteinte à sa perfection, son immutabilité, son impassibilité, ce qui semble exiger, par conséquent, un autre sujet, un autre quelqu'un, pour le porter. D'autres objections atteignent surtout la conception et la terminologie propres de S. Cyrille : c'est le cas de la discussion sur la formule technique « l'unique nature du Verbe incarné ». Dans une large mesure, le débat est donc reporté ici sur le plan des natures, ce qui est au moins la problématique des Antiochiens,

(« Qui est celui qui a été engendré par Marie? Un Dieu, ou un homme? » : cap. 18, PG 26, 1164 A) dans la bouche des adversaires qu'il combat, donc probablement (ce n'est pas très net en ce passage) des Apollinaristes; ceux-ci ont dû voir là sans doute un bon moyen d'embarrasser les catholiques.

même si ce ne sont pas exactement leurs solutions qui sont proposées. En très gros, la question n'est plus, du moins plus tout à fait : Qui est Jésus-Christ ? mais : Comment est-il ? Comment peuvent donc se rapprocher de lui deux choses aussi incompatibles que la Divinité et l'humanité, sans que chacune de celles-ci subisse un dommage irréparable, l'une absorbée dans un excès de gloire, l'autre compromise dans des faiblesses déshonorantes ?

Mais lorsque Cyrille passe à la description positive de la thèse adverse, on en revient par quelques détours à la question : Qui ? Il met tout en œuvre pour prouver que ses contradicteurs y répondent en posant deux quelqu'uns, deux fils. Il y a pour eux le Fils de Dieu et le fils de David, chacun participant à un degré mal déterminé des qualifications de l'autre, unis par un lien trop lâche, la *συνάφεια* au plan réel, la « référence » (*ἀναφορά* 731e) au plan idéal de notre connaissance. L'homme de la race de David sert d'auxiliaire (733d) au Dieu Verbe qui l'habite, mais qui s'est retiré de lui, sans doute, au moment de la Passion (757e). Au fond, le cas de Jésus de Nazareth ne diffère pas en nature de celui des grands inspirés de l'Ancien Testament (751b).

Cette doctrine au contour plus précis est au fond plus facile à combattre directement que ce qui apparaissait plutôt à l'état de tendance dans le *DI*. Dans ce dernier ouvrage, S. Cyrille s'applique surtout à montrer qu'il faut une autre christologie que le dualisme pour rendre compte des données scripturaires. D'une part, en effet, l'Écriture emploie au sujet d'un personnage unique à la fois des expressions qui conviennent à un Dieu et d'autres qui conviennent à un homme. Par exemple, S. Paul appelle Fils de Dieu celui-là même qu'il avoue être né de la semence de David (695e) ; enfanté aux derniers âges du monde, le Christ existait aussi hier et à jamais, c'est-à-dire dans l'éternité (709e-710a). D'autre part, le comportement de Jésus-Christ tel qu'il est décrit par les Évangiles indique

qu'il considère son humanité comme pénétrée par sa divinité, surélevée par elle et rendue capable d'un agir proprement divin. Ainsi donnera-t-il son Esprit par un souffle matériel (706d), orientera-t-il la foi vers cet homme visible qu'il est dans le monde des hommes (703c-704a). Cyrille, du reste, entremêle les deux lignes d'argumentation d'une manière qui est assez significative. Il n'y a pas pour lui, surtout à cette époque, de distinction bien claire entre le fait que l'on puisse dire : Jésus de Nazareth est éternel, ou : le Verbe est né de Marie<sup>1</sup>, et le fait que Dieu incarné utilise son être et son agir humains pour produire des effets surhumains<sup>2</sup>. Le danger d'une certaine confusion entre ordre logique et ordre physique paraît pour le moins assez proche.

1. C'est là ce que la théologie actuelle nomme la communication des idiomes. S. Thomas d'Aquin en donne les règles dans la *Somme Théologique*, IIIa pars, quaestio 16 et aussi D. PETAU, *Theologicorum Dogmatum de Incarnatione Verbi*, lib. IV, cap. 16 (avec peut-être, chez ce dernier, sous l'influence de certains parmi les nombreux textes patristiques qu'il cite, une tendance à trop rapprocher ces lois du langage christologique des réalités dont parle la note suivante).

2. S. Thomas sera dans la ligne de S. Cyrille jusque dans l'expression en parlant, à ce propos, de l'Humanité du Christ comme de l'instrument conjoint de la Divinité, exerçant une causalité efficiente instrumentale sur la production de la grâce : cf. IIIa, q. 7, art. 1 ; q. 19, art. 1, corps et ad 1<sup>um</sup> ; q. 64, art. 3. Ce fait a été parfois exprimé dans la théologie grecque par l'affirmation d'une « périchorèse » en christologie (cf. D. PETAU, *op. cit.*, lib. IV, cap. 14), c'est-à-dire d'une interpénétration des deux natures du Christ. Même si l'on admet explicitement que cette interpénétration est en fait unilatérale, parce que la nature divine imbibe la nature humaine, la divinisant par là, mais ne saurait être pénétrée par elle, le danger de monophysisme n'est pas écarté ; et il se révèle en plein lorsqu'on prétend que la périchorèse est le fondement nécessaire de la communication des idiomes, comme si l'union hypostatique ne suffisait pas à justifier pleinement celle-ci (cf. G. L. PRESTIGE, *God in Patristic thought*, p. 294-296 et J. STEAD, « Perichoresis in the Christological chapters of the *De Trinitate* of Pseudo-Cyril of Alexandria, » dans *Dominican Studies*, 6 (1953), p. 12-20).

La plupart des textes cités dans le *DI* comme favorisant la première ligne de pensée sont de nouveau invoqués dans le *QUX*. Par exemple, au moins pour l'essentiel, le grand passage de l'*Épître aux Colossiens* qui présente bien nettement un seul et même être successivement comme « Image du Dieu invisible » et comme « Premier-né d'entre les morts » (cf. 765a-b comparé à 708e-709a)<sup>1</sup>. Dans aucun des deux ouvrages qui nous occupent on n'examine l'hypothèse de rechange selon laquelle expressions dignes d'un Dieu et attributs convenant à un homme seraient groupés, comme sous une manière d'accolade, sous un « prosopon d'union », lequel ne se confondrait pas purement et simplement avec la deuxième Personne de la Sainte Trinité. Peut-être est-ce une preuve de plus que nos deux dialogues ne s'en prennent pas principalement à Nestorius. Car l'idée avait été attribuée à celui-ci, à tort ou à raison<sup>2</sup>, à

1. Autres cas de parallélisme entre 709e et 746e, 706d et 752d, 699b et 760d. Rappelons-nous que, dans le temps qui sépare les deux dialogues, S. Cyrille a tiré toutes les conséquences de textes comme ceux de l'*Épître aux Colossiens* dans le quatrième *Anathématisme*, lequel interdit de répartir entre deux personnes et deux hypostases ce qui est dit du Christ ou par le Christ dans les écrits évangéliques ou apostoliques. Puis durant ses tractations avec les Antiochiens, il avait dû admettre que les théologiens rapportaient légitimement certaines affirmations de ces écrits à l'unique prosopon, d'autres respectivement à chacune des deux natures, humaine et divine, du Christ (cf. *Ep. XXXIX*, 177 A-B; *ACO I*, I, 4, p. 17, l. 17-20). Mais cherchant à s'opposer encore à une manifestation du dualisme dans le *QUX*, il se garde de se prévaloir d'une tolérance au fond acceptée de mauvais gré. Il en marque les dangers, savoir la division du Christ, en 758a, sans spécifier les conditions où elle serait acceptable (cf. aussi note sur 746e).

2. D'après le P. L. SCIPIONI, la doctrine de Nestorius serait en réalité plus subtile : le « prosopon d'union » n'est pas constitué par composition de deux prosopa préexistants (cf. *Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio*, p. 87). Certes, chacune des deux natures garde son « prosopon naturel », c'est-à-dire ses propriétés caractéristiques. Mais la divinité donne son prosopon et n'en reçoit pas, l'humanité reçoit un prosopon et n'en donne pas :

cause de son insistance à souligner que l'Apôtre, comme les Pères de Nicée, mentionnait Jésus-Christ et non pas Dieu le Verbe quand il voulait parler de quelqu'un qui fut à la fois Dieu de Dieu et né de la Vierge Marie<sup>1</sup>. S. Cyrille se contente de concéder que le nom de Christ ne convient au Verbe qu'à raison de l'Incarnation, parce qu'il suppose une onction, une sanctification, dont le Fils de Dieu ne saurait avoir besoin en sa divinité (cf. dans le *QUX* la discussion de 726e-728e)<sup>2</sup>. Notre docteur admet en outre que d'autres ont reçu le nom de christes, c'est-à-dire d'oints, dans l'Écriture, et cela à bon droit (726d). Mais il refuse absolument d'admettre qu'on soit obligé de parler du

il n'y a pas un échange de masques et un établissement d'un consortium entre deux personnes en réalité distinctes. Et Nestorius préfère parler d'union « en prosopon » plutôt que d'union des prosopa, car un seul prosopon se met à jouer un rôle individualisant dans deux registres différents, distingue, si l'on veut, le Fils par rapport au Père et à l'Esprit et Jésus par rapport à Pierre ou Jean (cf. p. 176-177). Mais ce sont là développements peut-être propres au *Livre d'Héraclide* et qui en tout cas prêtent à malentendu.

1. Cf. deuxième lettre de Nestorius à Cyrille (*Ep. V*, PG 77, 52 A-C; *ACO I*, I, 1, p. 29, l. 27, p. 30, l. 14); commentaire sur cette lettre dans le *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 126-136; THÉODORE DE MOPSUESTE, Catéchèse III, 3 et 4, éd. R. Tonneau (*Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste, Studi e Testi* 145, Vatican 1949 — en collaboration avec R. Devreese), p. 57; THÉODORE, *Eranistes*, III, PG 83, 280 D - 281 A (qui a soin de souligner cependant que les Pères ont voulu justement éviter par là qu'on attribuât deux prosopa distincts à la divinité et à l'humanité); cf. aussi la critique véhémement qu'au dire de Photius, un auteur de tendance nestorienne très prononcée, Basile de Cilicie, lançait contre Jean de Scythopolis pour avoir prétendu que « c'est la même chose de dire Christ et Dieu » (*Bibliothèque*, codex 107, PG 103, 377 C).

2. Pour le nom de Jésus, le cas est moins clair : après tout, il veut seulement dire Sauveur et ne connote rien de spécialement humain, mais plutôt un rôle que Dieu joue en Personne (cf. note sur *QUX* 744a). Aussi bien Cyrille s'en occupe-t-il relativement peu. Même le chapitre des *Scholies* qui lui est en principe consacré (cap. 3, PG 75, 1373 A-C; *ACO I*, 5, 1, 3, p. 185, l. 31, p. 186, l. 14) n'en traite en réalité que dans sa première moitié.

Christ et non du Verbe toutes les fois qu'il s'agit de trouver un sujet d'attribution pour des faits consécutifs à l'Incarnation, sous prétexte que « Verbe », n'explicitant pas la nature humaine, risquerait de faire supporter à la nature divine ce qui est indigne d'elle (cf., par exemple, 754a-755c où les noms de Christ et de Verbe s'opposent dans la réplique de B, tandis qu'ils s'entremêlent dans celle de A-Cyrille).

Au reste, l'auteur des *Dialogues* dispose encore d'autres arguments pour empêcher qu'on prenne Jésus-Christ pour un cas-limite de pouvoir prophétique : même si l'honneur de Dieu est en jeu quand Moïse ou Samuel sont insultés, aucune « référence » ne fera jamais que ces deux personnages soient appelés dieux (732b) et Dieu n'est pas atteint de la même façon que lorsqu'est crucifié le « Seigneur de la gloire ». Surtout, Jésus-Christ a un nom propre, nom très cher à Cyrille depuis toujours et qui fait ressortir tout ce que la situation créée par l'Incarnation a d'intégralement neuf : le Fils de Marie est « l'Emmanuel », il est « Dieu avec nous », d'une manière qui ne convient ni à Moïse ni à Josué (717a).

De leur côté, les indications sur le rôle sanctificateur du Christ en son Humanité même sont également reprises, mais, semble-t-il, intégrées dans une synthèse plus large, mettant mieux en relief les répercussions désastreuses de toute doctrine dualiste sur la réalité du salut. Cyrille insiste sur le fait que notre Sauveur ne saurait être une espèce de parvenu, ne possédant les biens dont il est chargé de nous faire participer que d'une manière adventice et, par conséquent, instable (cf. 731c ; 734b). Si le Christ-homme n'est rien de plus que l'un de nous, même aidé par le Verbe de Dieu, il est trop prisonnier lui-même dans les étreintes de la corruption et de la mort pour nous être de quelque secours que ce soit (cf. 722e s.), il est incapable de donner la Vie dont lui-même participe seulement de façon caduque (777c), il possède la filiation divine à titre trop

précaire pour nous la transmettre (738c-d ; cf. 724a s.). En définitive, on peut probablement dire que, par contraste avec la conception que Cyrille combat, c'est la notion d'une union étroite et solide qui s'impose surtout à lui, union entre l'humanité du Christ et sa divinité qui prend le pas sur l'idée de combinaison entre ces deux éléments, même si elle ne l'élimine pas totalement, comme la condition préalable de notre Rédemption.

#### D. — L'être du Christ Rédempteur

Ce que nous avançons après avoir examiné les parties critiques et négatives des *Dialogues* se vérifie mieux encore, sans doute, en considérant la manière dont S. Cyrille explique et exprime sa doctrine à lui. Il sait bien qu'on ne détruit tout à fait que ce que l'on remplace, et, s'il ne s'agit guère chez lui d'exposés *ex professo*, on peut glaner suffisamment de détails dans le vocabulaire, les comparaisons employées, les traits d'exégèse : ils marquent, du *DI* au *QUX*, une grande constance, mais aussi un affermissement de la pensée et un dégagement certain de l'équivoque monophysiste (du monophysisme réel, s'entend).

a) Le Nous avons déjà dû attirer l'attention sur divers traits de la terminologie relative à l'union dans le *DI*. Certes, dès ce moment, *ένωσις* est assez fréquent ; mais on trouve également, à côté d'autres mots plutôt neutres, comme *σύμβασις* ou *συνδρομή*<sup>1</sup>, des substantifs et des verbes (*συμπλοκή*, *μισγάγκεια*, *συγκείμενος*, *ἀνακίρνας*) qui évoquent des images d'entrelacement, de combinaison, de confluent ou de mélange. On sait du reste que, selon nous, S. Cyrille a pris conscience du danger et

1. A propos de ces deux mots, cf. note sur *DI* 688d.

opéré quelques corrections dans la deuxième version de son œuvre. Il faut remarquer aussi qu'il emploie une expression assez forte : ἀναπεπλέχθαι, justement quand il expose la thèse dualiste (679e), preuve qu'il n'y attache pas d'importance particulière. Et les Cappadociens, à la génération précédente, avaient fait en somme bien pis, utilisant, par exemple, couramment κρᾶσις avec les meilleures intentions du monde<sup>1</sup>.

Mais d'autres traits encore prêteraient à des interprétations défavorables. Notamment l'explication qui est donnée de *I Tim.* 2, 5 (709e) : elle fait du Christ un médiateur en son être même, avant toute action, et comme une manière d'intermédiaire — on dirait presque d'hybride, à cause de l'expression ἐν τι τὸ μεταξὺ συγκεείμενος — entre Dieu et l'homme. Cette exégèse est d'ailleurs familière au Cyrille de cette époque<sup>2</sup> et, bien qu'elle ne mutile pas les

1. Cf. K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tübingue 1904), p. 189-190, qui explique que S. Grégoire de Nazianze emploie κρᾶσις, σύγκρασις et μίξις non seulement en christologie, mais partout où il veut indiquer une liaison organique et n'entend point par là une confluence des deux natures. S. Cyrille connaît cet usage des Pères, et cherche à les excuser dans *Contra Nestorium*, I, 3, 33 B-C, *ACO* I, 1, 6, p. 22, l. 7-21. M. J. LIEBAERT, *Doctrine christologique*, p. 169, pense en effet qu'il s'agit d'un emprunt à la doctrine stoïcienne, emprunt ayant pour but d'expliquer que le Christ puisse être un, tout en étant composé de deux éléments complets. Toutefois les Cappadociens semblent ne pas s'être préoccupés de maintenir la distinction que faisaient les stoïciens entre μίξις et κρᾶσις (cf. F. SAGNARD, éd. des *Extraits de Théodote*, SC 23, Appendice B, p. 216, « La doctrine stoïcienne des mélanges ») et certains textes ont une saveur monophysite prononcée : cf. *supra*, p. 109, n. 3.

2. Cf. in *Jo.* IX, 280 A-B/823b-c ; *Dial. de Tr.* I, 693 A-C ; *Hom. P.* X, 609 C. Sur le deuxième texte, cf. aussi le commentaire de J. LIEBAERT, *Doctrine christologique*, p. 226-227, lequel, à la suite de E. WEIGL, marque la distance qui subsiste entre cette conception et celle d'Apollinaire, citant le fragment 113 de ce dernier (LIETZMANN, *Apollinaris*, p. 234) qui partant du fait que le Christ est milieu (μεσότης) entre Dieu et les hommes, en conclut qu'il n'est ni homme complet

deux éléments du Christ pour les rapprocher, comme le fait nettement celle d'Apollinaire, elle évoque une combinaison en un tout nouveau. Cela surtout quand on rapproche ce passage de la comparaison faite plus haut (691d) de l'immutabilité et de la stabilité divines avec la teinture qui imprègne la laine : n'est-ce pas dire que l'humanité du Christ est complètement pénétrée et transformée par sa divinité ? Et n'est-ce pas dans le même sens que va cette autre comparaison, promise à un beaucoup plus bel avenir dans les œuvres de S. Cyrille, car il l'a toujours jugée la plus éclairante, la plus suggestive de toutes, celle de l'Incarnation avec l'union, dans l'homme, de l'âme et du corps (cf. ici 696c et aussi 704a) ; car à propos de l'homme également notre auteur parle de combinaison, de tressage, des deux éléments. Or il est sûr qu'il s'écarte ici de S. Athanase<sup>1</sup> pour se rapprocher des Apollinaristes, même si on n'est pas forcé d'admettre une influence directe. Puis, bien que lui le professe animé d'une âme humaine, sa description du corps du Christ comme instrument de la divinité (692c) pourrait encore être un écho de l'hérétique de Laodicée<sup>2</sup>, cela dans un écrit où Cyrille se désolidarise de celui-ci de façon tellement éclatante. Enfin il n'est pas jusqu'à la doctrine eucharistique de l'Alexandrin, si attirante qu'elle

ni Dieu (complet), mais mélange de Dieu et d'homme. S. Cyrille paraît s'élever contre une conception très voisine dans sa *Lettre aux moines* (*Ep.* I, 17 A ; *ACO* I, 1, 1, p. 13, l. 12-14) où il attaque une exégèse du terme « médiateur » qui tend à placer Jésus-Christ à mi-chemin entre Dieu et homme.

1. Celui-ci « ne fait allusion à l'union de l'âme et du corps qu'une seule fois et pour nier l'analogie avec l'union du Verbe et de la chair » : J. LIEBAERT, *Doctrine christologique*, p. 210, n. 2, qui renvoie à *De Incarnatione Verbi*, 17, PG 25, 125 B.

2. Sur ce point, cependant, S. Athanase cautionnerait, et très largement, les vues de S. Cyrille : cf. par exemple, *De Incarnatione Verbi*, 8, PG 25, 109 C ; *Orationes contra Arianos*, III, 31, 35 et 53, PG 26, 389 A, 397 B, 436 A. Chez Apollinaire, cf. fragment 117, LIETZMANN, *Apollinaris*, p. 235 et *Anacephalaisios*, 29, p. 246.



soit, qui ne pourrait trouver chez Apollinaire les points d'origine dont elle manque quasi-totalement, nous l'avons dit, chez S. Athanase<sup>1</sup>.

Cependant le *DI* ne nous offre pas que ces traits un peu troublants<sup>2</sup> ; il présente aussi, à l'état d'ébauche, deux principes majeurs, au passé beaucoup plus respectable, dont Cyrille s'aidera toujours pour formuler sa christologie à l'écart de toute tendance synousiaste. D'une part, il souligne qu'une considération de l'esprit permet encore après l'union de reconnaître une différence entre les natures (695b). Cette idée se retrouve dans d'autres textes probablement plus ou moins contemporains du *DI*<sup>3</sup> ; et M. Lie-

1. Cf. H. DE RIEDMATTEN, *Some neglected Aspects of Apollinarian Christology*, p. 248-250, en particulier la citation de H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche*, t. 3, p. 277 : « Une véritable déification de la chair (du Christ) a lieu du fait que cette chair reçoit les attributs divins... la déification opérant en elle se transmet à nous quand nous prenons la nourriture de l'Eucharistie. »

2. Il faudrait peut-être noter aussi que d'autres incertitudes de terminologie dans le *DI* vont dans un sens tout différent ; elles prouveraient qu'il ne faut pas attacher trop d'importance aux résonances monophysites d'autres expressions toutes voisines. Cyrille parle ici des deux natures plus volontiers qu'il ne le fera dans des œuvres postérieures : cf. 688d, 695b, 708a ; en quoi il est plus proche de la terminologie qui, ultérieurement, prévaudra. Il emploie également deux fois pour son compte ἀναλαμβάνω à propos de l'action assumptive ; plus tard il réservera, semble-t-il, ce verbe à ses adversaires, ne se servant plus, quant à lui, que de προσλαμβάνω (comparer 679c et 707c avec *QUX* 742e, 755d, 757d). La nuance entre les deux verbes est assez subtile, mais peut-être προσλαμβάνω exprime-t-il mieux l'idée qu'on « ajoute » quelque chose à un être préexistant, ce qui marque plus nettement la différence de plan entre la nature du Verbe et sa chair, différence à laquelle Cyrille tient tant. Nous avons d'autre part déjà mis en relief la suppression de désignations concrètes pour l'Humanité du Sauveur, suppression qui a paru nécessaire lors de la publication du *RF*.

3. Cf. *Gl. in Lev.* 560 B-C et surtout *Hom. P.* VIII, 569 C-D. Ce dernier texte a beau être gâté, il est fort net : « Nous ne supprimons pas, en les unissant étroitement, les (éléments) dissemblables par nature ; c'est une chose d'être le rayonnement du Père, autre chose...

baert suggère que S. Cyrille a pu l'emprunter à Didyme<sup>1</sup>. Elle se précisera davantage sous la pression des adversaires : dans le Verbe incarné, dira notre auteur, il reste toujours possible de discerner, mais uniquement par la considération intellectuelle — κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν<sup>2</sup> — la nature de l'humanité et celle de la divinité ; mais en aucun cas cette distinction opérée par l'esprit ne doit aboutir à une séparation scindant cet unique être individuel concret, le Christ tel qu'il se présente à nous<sup>3</sup>.

la chair venue de la terre, autrement dit l'homme complet ; mais tout en sachant cela et en distinguant par la pensée seulement le concept de chacune (de ces choses), nous les scellons à nouveau par une unité indissoluble. »

1. Cf. *Doctrine christologique*, p. 207, n. 1, qui cite PSEUDO-BASILE (DIDYME), *Contre Eunome*, IV, PG 29, 704 C. A défaut de celle du *De Trinitate* (cf. *supra*, p. 48, n. 2), l'authenticité didymienne de cet écrit *Contre Eunome* paraît suffisamment établie.

2. Cf. *Ep. XLVI* (deuxième lettre à Succensus), 245 A-C, *ACO* I, 1, 6, p. 162, l. 4-9, où réapparaît plus détaillée la comparaison anthropologique : « Nous voyons dans l'homme deux natures, l'une (est) celle du corps, l'autre celle de l'âme. Mais tout en distinguant de façon purement conceptuelle et par une contemplation subtile, tout en percevant, autrement dit, par l'imagination de l'intellect leur différence, nous ne divisons pas les deux natures... mais concevons qu'elles appartiennent à un seul être, en sorte que les deux ne sont plus deux, mais que par les deux est constitué un seul vivant. »

3. Étant donné l'époque où ces idées commencent à être exprimées par S. Cyrille, il paraît impossible d'affirmer, comme le voudrait J. LEBON, « La christologie du monophysisme syrien », dans *Das Konzil von Chalcedon*, t. I, p. 425-580, que « l'adoption de cette formule (δύο φύσεις θεωρεῖται μόνη διακεῖν μετὰ τὴν ἔνωσιν) est une concession que Cyrille fait aux Orientaux... d'autant plus évidemment... que toute sa christologie propre l'obligeait à ne confesser qu'une φύσις après l'union... » (cf. p. 506 et n. 143). Quant à plaider ensuite que la restriction : distinction par la seule contemplation intellectuelle « n'infirmes en rien d'ailleurs la réalité de la distinction spécifique entre le Verbe et la chair dans l'union, parce que ce n'est pas cette diversité essentielle qui est remplacée dans l'ordre logique » (*id.* p. 508), c'est peut-être appliquer trop catégoriquement à Cyrille une observation qui ne vaut tout à fait que pour les monophysites

D'autre part, S. Cyrille utilise aussi l'idée d'appropriation, ce qui n'est certes pas innover non plus, puisque la *Lettre à Épictète* dit déjà : « Lui, le Verbe incorporel, s'appropriait comme étant à soi ce qui était propre à son corps » (il s'agit des coups et des souffrances infligés durant la Passion)<sup>1</sup>. La notion est d'ailleurs quelque peu imprécise, et même un adversaire comme Théodoret pourra l'accepter plus tard, mais en maugréant, car elle ne lui paraît apporter aucune lumière<sup>2</sup>. En effet, il semble qu'on puisse parler d'appropriation à propos de bien des choses, vraiment. A propos de la chair elle-même — et tant de la chair du Christ en son existence historique (703e, 710d) que de la chair eucharistique (cf. 776d)<sup>3</sup>. Mais également à propos de « ce qui est de la chair » (707b), et cela doit s'entendre aussi bien des caractéristiques intrinsèques de l'être charnel que des heurts subis par lui dans ses contacts avec le monde extérieur. En un mot, toute la condition humaine, jusqu'à ce qu'elle a de plus profond, où l'avoir, à la limite, passe, en être (cf. 704a).

postérieurs. Ceux-ci ont sans doute écarté de φύσις, ramené à équivaloir strictement à ὑπόστασις ou πρόσωπον, toute connotation d'essence, mais est-ce déjà bien le cas de Cyrille ? (cf. *infra*, p. 136, n. 1). Un commentaire plus simple et satisfaisant de la formule est donné par F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, TU 3, 1-2 (Leipzig 1887), p. 47 (cité par Lebon, p. 505) : Cyrille « veut marquer qu'après l'union, cette différence (des natures) n'est pas immédiatement et expérimentalement constatable et qu'il faut une opération de l'intelligence pour distinguer encore les réalités que l'ἔνωσις a si étroitement groupées sans cependant détruire la diversité réelle des natures ou essences ».

1. *Lettre à Épictète*, 6, PG 26, 1060 B ; cf. aussi *Orationes contra Arianos*, III, 31-33, PG 26, 388 C - 396 A ; *De sententia Dionysii*, 26, PG 25, 520 B.

2. Cf. sa critique du douzième Anathématisme dans *Apol. c. Th.*, PG 76, 449 B, ACO I, 1, 6, p. 144, l. 21, et *Demonstrationes per syllogismos* (à la suite de l'*Eranisistès*) PG 83, 336 A-B.

3. Cf. déjà in *Jo.* IV, 577 C/361d : c'est l'appropriation encore qui explique que cette chair puisse vivifier.

Précis ou non, Cyrille paraît avoir vu dans l'emploi de ce concept de nombreux avantages, si bien qu'on retrouve l'appropriation, et souvent (cf. 719e, 728b, 758c, 777e), dans le *QUX*. D'un côté, les images du corps-vêtement et du corps-temple, par lesquelles notre auteur ne renoncera jamais tout à fait à décrire l'humanité du Christ, car l'exemple de l'Écriture est trop net, y perdent la nuance dualiste qu'elles pourraient avoir : ce temple, ce vêtement sont vraiment d'intimes appartenances du Verbe<sup>1</sup>. D'autre part, effet bénéfique presque inverse, l'idée que le Verbe s'approprié la chair, concurremment avec la notion assez voisine d'assomption, détruit le schème erroné de l'Incarnation que risquaient de faire naître les termes de rapprochement ou même de mélange. Ce ne sont pas deux natures sur le même plan qui se fondent en une troisième nouvelle, mais quelqu'un qui s'ajoute, de manière non pas adventice, mais mystérieusement stable et profonde, un élément qu'il ne possédait pas auparavant. Plus tard sans doute — mais ceci n'est pas encore explicité dans le *DI* — Cyrille articulera aussi le concept d'appropriation avec sa comparaison anthropologique, expliquant que l'âme « s'approprié » ce que ressent le corps même lorsqu'elle n'est pas directement atteinte<sup>2</sup>. Et nous verrons aussi, à propos du *QUX*, comment l'appropriation nous aide à mieux comprendre que l'on puisse attribuer très réellement au Verbe de Dieu des πάθη soit morales soit physiques sans rien léser de l'impassibilité totale de sa divinité.

1. Cf. déjà in *Jo.* IV, 601 A/375d-e et X, 300 C/836e, ainsi que la note sur *QUX* 767a.

2. Cf. *Scholies*, PG 75, 1375-1378, ACO I, 5, 1, 3, p. 188, l. 16 - p. 189, l. 20 et note sur *QUX*, 769b. En outre, *Scholies*, 1398 C, p. 203, l. 29-32 écarte une équivoque et donne pour une fois une explication sur l'appropriation : le corps est dit propre au Verbe non parce qu'il serait devenu pour lui un « propre » au sens logique — comme le rire l'est pour l'homme, selon l'exemple classique —, mais parce qu'il a été fait à lui par une union véritable pour lui servir d'instrument en toutes les actions accoutumées (d'un homme), hormis le péché.

b) *Le Quod Unus sit Christus* Le contraste est assez grand lorsqu'on passe au second dialogue christologique. Choses anciennes et choses nouvelles s'y mêlent dans le trésor de S. Cyrille, mais dès l'abord saute aux yeux cette action purificatrice où réside, selon Harnack<sup>1</sup>, la signification majeure du docteur alexandrin. Considérons en effet la terminologie relative à l'union : les mots connotant un mélange sont répudiés en un tournemain (737a), un mot et un seul est proposé comme orthodoxe et traditionnel (cf. 733a), *ἕνωσις*, parfois précisé par des épithètes inoffensives, telles que « véritable » (740c, 747e) ou « indivisible » (725b, 735d). Cyrille ne se croit même plus obligé, comme il l'avait fait dans le temps, d'introduire le qualificatif *φυσική*, non dépourvu de relents apollinaristes, pour l'opposer à *σχετική* qui dans la bouche de ses adversaires, affaiblissait *ἕνωσις* intolérablement<sup>2</sup>. Ce dernier vocable paraît maintenant tout dire assez à lui seul. De fait, en raison de son suffixe, il garde un lien direct avec le verbe *ἕνωω*, et attire l'attention sur l'action même qui aboutit à une union de deux ou plusieurs éléments d'abord distincts (cf. 735c-d). On comprend dès lors qu'il ait été préféré à *ἑνότης* qui indique seulement un état d'unité, sans rien suggérer de l'unification qui a précédé<sup>3</sup>. Mais il faut dire, par contre, qu'*ἕνωσις* n'exorcise point par lui-même l'idée que l'union aboutisse à un mélange<sup>4</sup>. De

1. *Dogmengeschichte*, 4<sup>e</sup> éd., t. II, p. 353, n. 1.

2. De son côté, Cyrille renonce à qualifier l'union d'*οἰκονομική* ; c'est sans doute assez notable, car dans le *DI*, sur les sept fois où il emploie l'épithète, six la présentent liée à *ἕνωσις* (exception : 700b). Ne marquait-elle pas assez la profondeur, le sérieux, de l'union ? Le *QUX* s'en sert deux fois avec *οὐκείωσις* 758c, 751a).

3. En contrepartie, S. MAXIME LE CONFESSEUR, *Scholies sur la De divinis nominibus*, PG 4, 396 C, note qu'*ἑνότης* indique tout de suite que chaque nature entrant dans l'union garde ses caractères propres, tandis qu'une *ἕνωσις* peut aussi bien aboutir à un mélange (*σύγκρασις*).

4. Le premier équivalent d'*ἕνωσις* qui vienne sous la plume d'Hé-

plus, son passé théologique n'est pas tout à fait aussi resplendissant que S. Cyrille veut se le figurer. S. Athanase ne l'emploie qu'une fois dans un texte christologique, et rapproché du très vague *κοινωνία* ; et s'il se trouve chez S. Grégoire de Nysse, c'est pêle-mêle avec beaucoup d'autres termes pas toujours heureux. Il se peut, néanmoins que dans les milieux alexandrins il ait déjà conquis une certaine prépondérance dès avant Cyrille<sup>1</sup>.

Du point de vue personnel de celui-ci, en tout cas, on comprend la répugnance affichée dès les jours du *Contra Nestorium*<sup>2</sup> pour le terme rival de *συνάφεια*. Depuis toujours, notre auteur usait soit de ce substantif soit du verbe correspondant : *συνάπτω*, pour désigner l'union qui s'établit entre le Verbe incarné et la race humaine, ou encore entre Dieu et les hommes rachetés, ou même parfois celle qui

sychius dans son *Lexique* est *μῆξις*. S. Cyrille reconnaît d'ailleurs ces ambiguïtés dans le chapitre spécial qu'il consacre au mot *ἕνωσις* dans les *Scholies*, 1373 C-1378 C, ACO I,5,1,3, p. 188-189.

1. D'après le *Lexicon Athanasianum* de G. Müller, les deux livres *Contre Apollinaire* pris ensemble utilisent le mot dix fois (pour l'authentique S. Athanase, cf. *Lettre à Épictète*, 9, PG 26, 1065 B). Mais ces livres (probablement tous deux du même auteur, quoi qu'on en ait dit) sont assez difficiles à dater. M. M. RICHARD, « Le mot *hypostase* au V<sup>e</sup> siècle », MSR, 2 (1945), p. 251, paraît penser qu'ils sont postérieurs à 430 et ont subi l'influence de S. Cyrille. Le P. DE RIEDMATTEN, « Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire », dans *Revue Thomiste*, 51 (1951), p. 553-572, cf. spécialement p. 555, suppose au contraire que c'est en dépendance d'eux que Philastre de Brescia (lequel écrivait entre 383 et 391) nomme l'obscur hérétique Rhétorius ; peut-être même auraient-ils fait partie de la documentation de provenance alexandrine utilisée par S. Ambroise. En ce cas, on aurait, outre l'héritage littéraire encore mal délimité de Didyme, un autre témoignage sur la pensée théologique de la génération qui a précédé immédiatement celle de Cyrille.

2. Voir tout le troisième livre de cet ouvrage et aussi la deuxième lettre à Nestorius : Ep. IV, 48 B, ACO I,1,1, p. 28, l. 4, et *Scholies*, 1408 B, ACO I,5,1,3, p. 211, l. 39, p. 212, l. 4 qui montrent les implications du préfixe *συν-* — ainsi que le troisième *Anathématisme*.

existe entre le Père et le Fils<sup>1</sup>, c'est-à-dire en des occasions où il importait grandement de maintenir la distinction des hypostases. Et cependant, les exemples du mot litigieux ne manquent pas dans des textes christologiques ne relevant point de l'école d'Antioche, jusques et y compris le *De Unione* d'Apollinaire<sup>2</sup>. A Éphèse même, Cyrille dut l'entendre probablement dans la bouche de l'un ou l'autre de ses alliés, lesquels ne se font pas faute, d'ailleurs, de lui juxtaposer ἔνωσις<sup>3</sup>. Il se pourrait donc que l'étendue restreinte de ses lectures théologiques ait aidé S. Cyrille à rendre son exclusive plus convaincue et catégorique; néanmoins, on doit reconnaître qu'il donne des raisons

1. Cf. *Theo.* XV, 289 B (le verbe, avec le sens d'unir les hommes au Verbe incarné); XXXIV, 597 C (le nom : union des hommes au Saint-Esprit); 612 B (le verbe : union des hommes à Dieu); *in Oseam*, 93 C/53 b (le verbe, puis le nom : union à Dieu par le Christ); *Dial. de Tr.* I, 693 D (le nom : même sens); VII, 1089 C (le nom : notre union avec l'Esprit-Saint); *in Jo.* IX, 280 B/823 b (le verbe : union du Père et du Fils). *Dial. de Tr.* III, 853 A et C emploie le mot similaire συναφής successivement de notre connexion avec le Verbe incarné et de l'union du Père au Fils. Ce dernier usage est encore plus courant chez S. Grégoire de Nysse. On notera encore que συναφεια revêt souvent le sens de « commerce charnel » (c'est probablement le cas dans *Gl. in Gen.* II, 65 A) — et là aussi il y a deux individus distincts.

2. G. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics*, 2<sup>e</sup> éd., p. 323-324, cite : S. ATHANASE, *Orationes contra Arianos*, II, 70, PG 26, 296 B (le mot exact toutefois est συναφή); S. BASILE, *Lettre* 210, 5, PG 32, 776 B; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, III, 3, 66, PG 45, 705 C; APOLLINAIRE, *De Unione*, 5 et 12, LIETZMANN, *Apollinaris*, p. 187, l. 4 et 190, l. 19 (Nous n'avons que le témoignage des deux Léonce, de Byzance et de Jérusalem, pour suggérer que S. Cyrille ait connu le *De Unione*: cf. LIETZMANN, p. 91).

3. Ainsi spécialement THÉODOTE D'ANGYRE, *Homélie I in Nativitate Domini*, PG 77, 1356 C, ACO I,1,2, p. 83, l. 35 et 84, l. 6 et peut-être aussi PROCLUS, *In laudibus Beatae Mariae*, PG 65, 689 A; mais E. SCHWARTZ, ACO I,1,1, p. 106, l. 25 adopte ici ἔνωσις — sur la foi d'un seul manuscrit. Il faut signaler aussi que, selon la remarque de J. KUNZE, *Marcus Eremita*, p. 134, Théodote, dans son commentaire au Symbole, postérieur à ses sermons d'Éphèse, n'emploie plus συναφεια.

parfaitement valables, fondées sur les évocations possibles du préfixe συν-<sup>1</sup>. Au surplus, dans le QUX, συναφεια est souvent accompagné, pour exprimer la pensée des adversaires, de l'adjectif σχετικῆ (v.g. 766c, 769c, 776d), qui ne fait que le préciser dans un sens plus compromettant.

C'est également au nom de la tradition, faisant ou croyant faire emprunt à ses Pères dans la foi, que S. Cyrille continue d'employer dans le QUX deux expressions qu'il tient pour des preuves d'orthodoxie, alors qu'il laisse tomber la plupart des termes et formules d'allure technique (notamment la clause καθ' ὑπόστασιν pour caractériser l'union) dont il s'était jadis servi, ce qui donne, après tout, quelque vraisemblance à ses protestations qu'il avait utilisé ce langage uniquement pour rompre en visière à Nestorius<sup>2</sup>.

Le premier de ces mots de passe est le *Theotocos*, dont nous avons déjà vu qu'il avait un réel passé patristique. Le QUX ne reprend d'ailleurs pas la démonstration donnée dès la *Lettre aux moines* et plus amplement dans le Livre I *Contre Nestorius*. Il repousse seulement, de façon très rapide, le reproche de faire naître de Marie le Verbe en sa

1. Cf. *supra*, p. 129, n. 2; il n'est donc pas besoin sans doute d'invoquer comme motif supplémentaire de répugnance l'usage que la philosophie profane faisait, du verbe d'ailleurs plutôt que du nom : cf. J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig, 1903-1905), t. II, p. 124, n. 366 et 368 et surtout p. 302, n. 1013, où Sextus Empiricus donne comme exemples d'êtres ἠνωμένα la plante, l'animal et aussi le Cosmos qui ont une unité organique, tandis que les chaînes, les tours, les bateaux, bref ce qui n'a qu'une unité artificielle, fabriquée de main d'homme, sont des συναπτόμενα.

2. Cf. *Apol. c. Th.* 2, 400 D - 401 A, ACO I,1,6, p. 115, l. 9-16 : l'expression, déclare Cyrille, est à interpréter tout simplement comme signifiant « (union) réelle, véritable ». Pour la fortune du mot « hypostase » lui-même en christologie, fortune qui restera maigre même après Cyrille et Chalécédoine jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, cf. les articles déjà souvent cités de M. M. RICHARD dans *MSR*, 2, (1945), p. 5-32 et 243-270.

divinité (717b), sans recourir à la comparaison anthropologique, qui recevait dans ce contexte doctrinal un nouvel emploi<sup>1</sup>. L'accent est mis ici sur un argument sotériologique plus indirect : nous avons besoin que le Verbe lui-même fournisse, en devenant homme, un nouveau départ à notre race, un rejeton du vieil Adam n'y suffirait pas (cf. en particulier 723a). On remarquera aussi que Cyrille souligne maintenant un caractère propre à l'enfantement du Christ plutôt que ce qui le rapproche du sort commun. Dans le *Contra Nestorium*, il s'appliquait à montrer que Dieu avait voulu le lien du Christ avec la vieille souche à travers la Vierge afin de prévenir toute tentation de docétisme et alors qu'Il eût pu aisément former le corps du Verbe *ex nihilo* ou à partir de la terre<sup>2</sup>. Le *QUX* insiste au contraire sur le fait exceptionnel que le Verbe a voulu naître d'une Vierge pour être principe de génération spirituelle ; c'est là revenir plus ou moins dans la voie frayée par le *DI* (cf. 704e). En effet, bien qu'il l'appelle très régulièrement la « sainte » Vierge, Cyrille ne s'est jamais beaucoup soucié de découvrir une consécration personnelle chez Marie, une sainteté dont la source serait en son Fils et dont l'honneur reviendrait sur ce Fils. Tels des propos de ce défenseur du Theotocos sur l'attitude de la Vierge au pied de la Croix sont pour le moins équivoques<sup>3</sup>. Donc il fallait trouver à cette maternité virginal

1. Cf. *C. Nest.* I,4, 37 D - 40 A, *ACO* I,1,6, p. 24, l. 12-18 : la femme est dite mère de l'homme tout entier bien que le corps seul provienne d'elle (l'âme étant produite par Dieu : Cyrille n'est pas traductianiste, cf. *infra*, p. 133, n. 3) ; de même Marie est dite Mère de Dieu, bien que le corps seul du Christ tire d'elle son origine.

2. Cf. *C. Nest.* I,1, 21 A, p. 17, l. 11-22 ; on remarquera que les Manichéens sont cette fois-ci explicitement nommés comme fauteurs d'un nouveau docétisme.

3. Cf. *in Jo.* XII, 661 B - 665 A/1064a-1066d : le glaive qui, selon la prédiction de Siméon, transperce Marie au moment de la Passion est le doute au sujet de la divinité de son Fils. Et comment un être du sexe faible n'en aurait-il pas été assailli quand Pierre lui-même se

que, fidèle aux Écritures, il proclame, un autre sens que cette consécration : ce sera de fournir le modèle et la source de la génération selon l'Esprit<sup>1</sup>. Il est malaisé de dire dans quelle mesure notre docteur voyait là une nécessité telle que le Verbe n'aurait pu naître d'une autre façon. De l'Incarnation même, il lui arrive bien de déclarer qu'elle est « nécessaire<sup>2</sup> ». Est-ce simple excès oratoire, ou perception presque trop vive de la force de certaines raisons de convenance, pâture normale de la théologie ? Du moins n'essaie-t-il pas, à l'exemple d'Apollinaire, de déduire de la conception virginal l'unité biologique entre le Verbe et la chair. Cela impliquerait des théories précises sur la génération humaine (et notamment le traductianisme), un intérêt pour les problèmes de structure en christologie, une grande confiance dans le pouvoir de l'homme pour résoudre ces problèmes... Toutes choses assez étrangères à S. Cyrille, qui, encore une fois, aborde les questions essentiellement du point de vue de la fonction rédemptrice du Christ<sup>3</sup>.

laisse aller au reniement ? Le Christ confie sa Mère à Jean le théologien pour qu'il lui enseigne les profondeurs du mystère. A propos de l'épisode de Cana, par contre, S. Cyrille exalte le rôle de Marie, son ascendant (βοήθη) sur son Fils beaucoup plus que ne l'ont fait d'autres Pères : cf. *in Jo.* II, 225 C-D/135e-136a.

1. Cette importance attribuée au caractère virginal de la maternité de Marie montre assez que le γεγέννηκε σαρκικώς du premier *Anathématisme* n'est pas à interpréter comme une menace contre cette croyance. Les Antiochiens l'avaient cependant dénoncé comme tel : cf. *Apol. c. Or.* I, 317 C, *ACO* I,1,7, p. 34, l. 15-16. Il se pourrait cependant que le grief n'ait pas été tout imaginaire, Cyrille ayant des idées plus ambiguës sur d'autres aspects de la virginité de Marie : cf. la note sur 683 a. Il ne revient cependant plus sur la question dans le *QUX* étant sorti du contexte précis de la controverse sur les *Anathématismes*.

2. Cf. *Thes.* XV, 281 C-D ; *De recta Fide ad Dom.* 1296 C, *ACO* I,1,5, p. 99, l. 34-35 ; *Contra Julianum*, VIII, 925 A. S. Cyrille affectionne aussi beaucoup le tour « il fallait, oui il fallait... » (ἔδει, ἔδει) pour commencer une phrase relative à l'Incarnation rédemptrice : cf. par exemple *in Jo.* I, 160 B-C/95b-c ; *Hom. P.* XXIX, 964 D.

3. S. Cyrille paraît cependant prendre assez nettement position

L'autre formule-clef de Cyrille est malheureusement plus sujette à caution : croyant, on le sait, l'emprunter au « Livre sur l'Incarnation » de S. Athanase<sup>1</sup>, il l'a tirée en réalité de la *Lettre à Jovien* d'Apollinaire. Elle se présente dans le *QUX* avec une légère variante par rapport à son libellé le plus ordinaire : *μία φύσις Υἱοῦ σεσαρκωμένου τε καὶ ἐνανθρωπηκότος* (cf. 737a), au lieu de *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*, mais cela n'a en fait aucune importance doctrinale<sup>2</sup>. Le déluge de commentaires suscité par ces cinq mots suffirait à prouver qu'ils sont chargés d'équivoques. Et cependant, ce travail d'interprétation a peut-être assez dégagé le terrain pour que nous puissions,

contre le traducianisme dans *Scholies*, 1400 D, *ACO* I,5,1,3, p. 205, l. 19-22. Au contraire, Apollinaire expose dans le *De Unione* « un argument basé tout entier » sur cette théorie. Pour l'hérésiarque, la conception virginale constitue le fond même du mystère de l'Incarnation. Elle suffit à conférer au Christ une « nature » autre que celle des êtres nés de l'homme et de la femme : « le mode de conception du Christ indique... en suffisance que sa chair est vivifiée autrement que par une âme humaine ». Cf. H. DE RIEDMATTEN, « La christologie d'Apollinaire de Laodicée », dans *Studia Patristica*, t. II, p. 215-216.

1. Cf. *De recta Fide ad Dom.* 1212 A, *ACO* I,1,5, p. 65, l. 22-24 (la référence prétendue à S. Athanase) et l. 27 (la formule).

2. Léonce (de Jérusalem) avait jadis voulu tirer grande conséquence de cette différence : cf. *Contra Monophysitas*, 42, *PG* 86, II, 1793. Selon lui, si on dit *σεσαρκωμένου*, on bouleverse toute l'exégèse des Pères ; si l'on dit *σεσαρκωμένη*, qu'est-ce qui empêche de reconnaître une seconde nature « incarnante » (*σαρκούσα*) distincte de la nature incarnée ? « Malheureusement pour Léonce », commente G. L. PRESTIGE (*Fathers and Heretics*, 2<sup>e</sup> éd., p. 168-169), « Cyrille commet plus d'une fois cette indiscretion (de rattacher le participe au Verbe, non à la nature), comme pour montrer explicitement que le sens de la phrase ne changeait point qu'il déclarât incarné Dieu le Fils, ou Sa personnalité, ou Sa réalité objective. » De même les déductions de F. Loofs, A. Rehrmann, A. von Harnack sont inutiles : cf. A. GRILLMEIER, *Die Vorbereitung*, p. 170, n. 15 et J. LEBON, *La christologie du monophysisme syrien*, p. 480 et n. 70. On retrouve effectivement « l'indiscretion » dans une lettre de Cyrille à Acace de Mélitène : *Ep.* XL, 192 D - 193 A ; *ACO* I,1,4, p. 26, l. 8-9.

à notre tour, proposer notre glose sans la charger de discussions détaillées. Disons d'abord que l'unique *φύσις* — quel que soit pour l'instant le sens de ce dernier terme — n'est pas constituée par fusion de plusieurs ingrédients (l'humanité et la Divinité) ou par transmutation de l'humanité en Divinité, ou *vice versa*. Cyrille le nie expressément dans notre dialogue et surtout dans la *Deuxième Lettre à Succensus*<sup>1</sup>, qui doit en être assez voisine dans le temps. Cette *φύσις*, comme le remarque Loofs<sup>2</sup>, est celle du Verbe : c'est de Lui, de la Personne divine possédant de toute éternité cette *φύσις*, que l'on part, et non pas de la mention d'un nom quelconque, comme Christ, qui impliquerait déjà une référence à l'humain. L'allusion à « l'économie », comme le dit encore la *Lettre à Succensus*, à la perfection dans l'humanité et à une essence (*οὐσία*) telle que la nôtre<sup>3</sup>, est tout entière contenue dans l'épithète « incarné(e) », qu'elle se rapporte immédiatement au Verbe (au Fils) ou à la *φύσις*. Et la catégorie grammaticale indiquant une adjonction — l'adjectif — est certainement très délibérément choisie : il s'agit vraiment d'une réalité moins consistante qui vient s'ajouter à une autre plus substantielle et plus profonde, s'appuyer sur elle. Cette dernière réalité, c'est la *φύσις*, et finalement tout le sens du mot est peut-être là : « Ce qu'est un être en vertu de sa

1. Cf. *Ep.* XLVI, 241 A-C ; *ACO* I,1,6, p. 159, l. 11, p. 160, l. 7. La comparaison anthropologique reparait à cet endroit : le corps et l'âme sont d'espèce différente (*ἐτεροειδῆ*), non consubstantiels, pourtant ils s'unissent pour constituer l'unique *φύσις* de l'homme. On remarquera cependant que, même là, S. Cyrille ne spécifie point que l'âme prête au corps un appui pour lui permettre de subsister, ce qui serait l'aspect le plus éclairant de la comparaison.

2. *Leonius von Byzanz*, p. 42 ; et J. LEBON note que si l'on rencontre parfois (chez les monophysites qui explicitent et systématisent les formules de Cyrille) la forme : l'unique nature du Christ, l'adjectif incarné fait alors défaut — Christ l'incluant déjà suffisamment (*op. cit.*, p. 480).

3. *Ep.* XLVI, 244 A ; *ACO* I,1,6, p. 160, l. 22-23.

constitution ou de son origine », selon la définition de Mgr Jouassard<sup>1</sup>. Pris en eux-mêmes, φύσις et σεσαρκωμένη indiquent bien l'un et l'autre des essences : l'essence divine qui est celle du Verbe, « la chair », qui est, comme nous le verrons, l'essentiel, le fin mot de notre condition humaine. Mais leur mise en rapport introduit le point de vue de l'existence, oblige à rendre compte du fait que les théolo-

1. Cf. « Un problème d'Anthropologie et de Christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie » dans *RSR*, 43 (1955), p. 361-378 et aussi l'autre article auquel renvoie la note 24, p. 366 qui donne la définition : « Une intuition fondamentale de saint Cyrille d'Alexandrie durant les premières années de son épiscopat » dans *Revue des Études Byzantines*, 11 (1953) (*Mélanges Marlin Jugie*), p. 175-186. Certes, Cyrille dit parfois « φύσις ou ὑπόστασις » (cf. par exemple *Apol. c. Th.* 2, 401 A, *ACO* I, 1, 6, p. 115, l. 13-14), tandis qu'ici même (726d et 758a), il rapproche étroitement ὑπόστασις de πρόσωπον. Mais est-ce suffisant pour pouvoir dire que chez Cyrille comme chez les monophysites ses héritiers, « le terme φύσις est... l'exact synonyme de ὑπόστασις et de πρόσωπον et marque la réalité concrète et individuelle, nullement une essence spécifique, une forme d'être » (J. LEBON, *op. cit.*, p. 483 ; cf. aussi p. 485) ? Une revue des emplois que S. Cyrille fait du mot φύσις dans nos deux dialogues ne nous paraît pas corroborer cette affirmation (cf. *Excursus* IV). Il faudrait supposer en outre que Cyrille a déjà nettement accompli ce divorce entre terminologie trinitaire et christologique auquel ses grands disciples se résigneront (mais Jean Philopon dans un camp, les deux Léonce dans l'autre essaieront d'y remédier : cf. G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, p. 273 et 282-283). C'est la solution préconisée par J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3<sup>e</sup> éd. (Paris 1912), t. III, p. 61 et n. 1 (avec cependant la prudente restriction « la plupart du temps », au sujet de l'acception de φύσις en matière christologique). Mieux vaut, nous semble-t-il, admettre que φύσις était « un terme plutôt empirique que philosophique » (PRESTIGE, *op. cit.*, p. 234), d'une envergure sémantique assez vaste pour recevoir des acceptions pour nous fort diverses, mais gardant généralement certaines nuances essentialistes, en tant qu'équivalent plus populaire, moins technique d'ὁσία (que Cyrille évite en christologie : cf. *Excursus* III, p. 523-4. D'où notre recours à la définition de Mgr Jouassard ou à celle, similaire, de G. L. PRESTIGE (*ibid.*) : « one object possessing a certain character or displaying a certain function ».

giens postérieurs à S. Cyrille exprimeront en déclarant que l'Humanité du Christ est « enhypostasiée » dans la Personne divine du Verbe, c'est-à-dire n'a de subsistance qu'en lui<sup>2</sup>.

Ainsi, semble-t-il, non seulement Cyrille enlève tout venin à la formule apollinariste<sup>3</sup>, mais il lui fait au moins suggérer un point de doctrine important. Quant à en tirer des conséquences sotériologiques immédiates, comme le fait Harnack<sup>3</sup>, cela dépend sans doute d'une conception

1. Quand S. Cyrille utilise ἐνοπόστατος dans *DI* 687 a, c'est tout simplement au sens de « doué d'existence objective et individuelle », lequel est déjà courant chez les Pères de la génération précédente (cf. PRESTIGE, *op. cit.*, p. 174-175).

2. Pour l'interprétation apollinariste de la formule, cf. H. DE RIEMMATTEN, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, p. 218 : « Μία φύσις désigne le Christ comme homme, comme composé de Verbe et de chair sur le modèle de la μία φύσις humaine qui n'est ni l'âme ni le corps, mais le composé des deux. » Cf. aussi *De Unione* 5, LIETZMANN, *Apollinaris*, p. 187 : il apparaît là nettement que l'unique nature est constituée par l'unité du créé avec l'incréé, le mélange de l'incréé avec le créé — alors que pour Cyrille, elle est la φύσις du Verbe et subsiste de toute éternité. Au surplus, la troisième partie, le participe, n'a pas chez Apollinaire l'importance que nous lui avons attribuée chez S. Cyrille et en fin de compte, la formule elle-même « ne revêt pas la portée que lui confère Cyrille d'Alexandrie et son contenu ne reflète pas d'abord la pensée traditionnelle de l'école dite alexandrine. » L'explication que nous donnons de la formule chez S. Cyrille est à peu près celle de NEWMAN, *On St. Cyril's formula μία φύσις σεσαρκωμένη*, dans *Tracts Theological and ecclesiastical* (Londres 1874), p. 283-336 ; cf. spécialement le résumé des p. 334-335.

3. Pour lui, Cyrille a défendu de son mieux « la conception de la foi sous-jacente à la piété grecque » (*Dogmengeschichte*, 4<sup>e</sup> éd., t. II, p. 349), laquelle exigeait en fait la divinisation de la nature humaine par unification et compénétration avec la nature divine dans le Christ. Le monophysisme (réel) et l'aphtartodocétisme (mais entendu autrement qu'il n'a été historiquement) étaient les aboutissants normaux de cette piété, l'apollinarisme, « le seul traitement scientifique possible pour assurer la réalité de l'Incarnation » dans ces conditions. C'est pourquoi Cyrille recourt aux écrits apollinaristes « toutes les fois qu'il veut opposer une formule claire et intelligible à celle des Antiochiens ». En fait, nous avons cru voir que, dans son dernier ouvrage,

de la Rédemption que nous n'avons pu accepter de prêter ni telle quelle ni surtout exclusivement à S. Cyrille, puis de l'affirmation insoutenable que, pour notre auteur, le Christ ne devait pas être homme individuel pour pouvoir être le commencement réel d'une humanité nouvelle<sup>1</sup>. En fait, c'est bien à une formule directement christologique, c'est-à-dire qui essaie d'exprimer et décrire le mystère de l'Incarnation tout en le respectant, que Cyrille a finalement abouti. Par quoi il est entré d'avance en compétition avec Chalcedoine; et les générations suivantes consumeront le plus clair de leur énergie spéculative à assurer leurs droits respectifs aux deux formules rivales.

D'un autre côté, pourtant, réduire la chair à n'être décrite que par un participe exprimait bien la totale dépendance où elle était par rapport au Verbe, mais peut-être

l'Alexandrin ne conservait plus qu'une seule formule apollinariste, et encore en modifiant profondément son sens.

1. Cf. HARNACK, *op. cit.*, p. 351 et n. 1 : « Cyrille rejette explicitement l'idée qu'avec le Christ on est en face d'un homme individuel, quoiqu'il attribue au Christ toutes les parties constituantes de l'être humain. » A. DORNER, *History of the development of the doctrine of the Person of Christ*, div. II, t. I, p. 67, dit seulement que la substance divine a pris la place de l'humaine, celle-ci continuant de subsister simplement sous la forme d'une collection d'accidents tenus ensemble par le Logos qui en est le centre. Cela pourrait passer pour un essai pas trop réussi pour décrire l'enhypostasie. Mais il n'y a pas de raison de bloquer déterminations individuelles et existence séparée, autonome. Cet être qui a eu faim, qui a ressenti la fatigue, qui a subi la crucifixion (S. Cyrille discute tous ces incidents dans le *QUX*) est certainement un individu humain, ayant son histoire particulière, pas une Idée plus ou moins platonicienne de l'Humanité. Mais il est le Verbe aussi, et c'est pour cela que Cyrille se refusera à parler de sa φύσις humaine. Et pourtant, en un autre sens, la φύσις de l'homme est bien « en lui » (le *QUX* le dit à plusieurs reprises : 718e, 725c, 753c), pour y être couverte de gloire, parée de la filiation divine, une filiation qui « en lui et en lui seul » (cf. *DI* 700a) — c'est-à-dire dans cet individu, Jésus-Christ — sera naturelle, mais dans tous les autres, adoptive. Par ce langage, Cyrille marque à la fois la proximité et la distance entre le Christ et les autres humains.

pas assez à quelle profondeur celui-ci était concerné par l'Incarnation. Pour y parer, dirait-on, il était tout indiqué d'avoir recours à une autre formule où la chair apparaîtrait comme un substantif, et le Verbe carrément comme engagé dans un devenir. Or notre docteur n'avait pas besoin, pour trouver ce qu'il lui fallait, d'aller plus loin que le quatorzième verset de S. Jean. On comprendra dès lors qu'il fasse de celui-ci grand usage, en se gardant, au moins dans le *QUX*, de mettre en relief la seconde partie du verset, commentaire obligé de la première pour les Antiochiens<sup>1</sup>. Là aussi, il s'agit d'une avance certaine par rapport au *DI* (qui ne contient, semble-t-il, de *Jn* 1, 14 que deux réminiscences) et d'un pas important vers la terminologie technique du monophysisme verbal.

Le nouveau<sup>2</sup> n'est pas dans le soin que prend Cyrille de dissiper l'équivoque reprochée par ses adversaires à ces

1. Cf. LOOFS, *Nestoriana*, p. 306 : « Verbum dicens (l'évangéliste) caro factum est, non quod de sua essentia decesserit; propter hoc ergo et adjecit : et habitavit in nobis, ut ostendat susceptae humanitatis inhabitationem. » Voir aussi *ibid.*, p. 310 et EUTHERIUS DE TYANE, *Confutationes*, 3, PG 28, 1345 C : « Celui qui a dit : Et le Verbe s'est fait chair, ajouta aussi : Et il a habité parmi nous, afin que nous comprenions immédiatement que le signifié est double : le Verbe, la chair, l'habitant, l'habité. » Dans le *Contra Nestorium*, Cyrille lui-même consent à utiliser la deuxième partie du verset, qui sert, dit-il, à indiquer que le Verbe n'a pas changé en sa nature divine par l'Incarnation; mais il prend soin d'écarter l'interprétation qui réduirait l'Incarnation à une inhabitation divine par la grâce : cf. *C. Nest.* I, Prologue, 16 C-D, I, 8, 53 C - 56 A, IV, 1, 172 B-C; *ACO* I, 1, 6, p. 15, l. 6-20, p. 30, l. 24-36, p. 77, l. 14-22.

2. Nouveau peut-être même par rapport à l'*Apol. c. Or.* 1, 321 D - 324 A; *ACO* I, 1, 7, p. 36, l. 5-21 (cf. 10, 364 C, p. 55, l. 6-9), qui cependant disjoint déjà nettement *Jn* 1, 14 de *Gal.* 3, 13. Quant à la question de ceux qui se veulent les héritiers spirituels de Cyrille, cf. J. LEBON, *La Christologie du monophysisme syrien*, p. 433 : « ... pour les monophysites, l'Incarnation n'est qu'un état nouveau du même Verbe, Fils de Dieu, unique et invariable, qu'ils entendent garder et retrouver dans tous les détails de la vie et de l'activité du Christ évangélique. » (Cf. aussi p. 436, sur le *feri* de l'Incarnation d'après Philoxène).



mots pris isolément : « devenir chair ». Ce n'est pas qu'il écarte explicitement toute transformation qui affecterait le Verbe (717d), mais qu'en même temps il maintienne qu'en toute rigueur et réalité, il y a eu devenir. Le Verbe n'a pas seulement acquis quelque chose, comme le disaient déjà les termes d'appropriation et d'assomption. Il est vraiment ce qu'il n'était pas auparavant, même si cet être nouveau n'est pas le plus profond en lui, ainsi que nous l'avons vu. Peut-être sommes-nous en droit de penser que cette insistance sur le devenir du Verbe est un substitut pour la distinction des « temps » (καιροί, ou aussi χρόνοι), totalement absente des œuvres antinestoriennes après avoir été très fréquente dans le *Thesaurus* et surtout les *Dialogues de Trinitate*<sup>1</sup> : cette distinction marquait bien les deux situations, les deux états successifs qui composent au Verbe comme une histoire ; mais sans doute, au goût de Cyrille, ne mettait-elle pas assez en relief la permanence dans la deuxième situation du Verbe des propriétés caractéristiques de la première.

Quant au terme de ce devenir, la σάρξ, au lieu de traduire par « chair », on serait presque tenté de dire « condition charnelle ». S. Cyrille a maintenant suffisamment pris soin de se désolidariser de l'apollinarisme pour qu'on puisse en croire les déclarations contenues déjà dans des ouvrages plus anciens, savoir qu'il n'adoptait ce terme que par fidélité à l'Écriture, sans vouloir exclure l'âme de l'Humanité du Sauveur, l'évangéliste lui-même n'ayant dit que le Verbe s'était fait chair que « pour désigner la créature d'après ce qui a souffert le plus<sup>2</sup> ». L'Incarnation étant

1. Cf. *supra*, p. 53, n. 2. On remarquera que les appels à la distinction des « temps » sont déjà plus rares dans le *Commentaire sur S. Jean*, où S. Cyrille s'éveille au danger dualiste.

2. Cf. *in Jo I*, 160 C-D/950c-e ; pour l'équation chair-homme, voir aussi *in Is*, III, 4, 804 C ; *Hom. P.* VIII, 569 C ; *Scholies*, 1396 C-1397 A, *ACO I*, 5, 1, 3, p. 202, l. 14-31, et tout aussi bien, dans le camp opposé à celui de Cyrille : THÉODORE DE MOPSUESTE, *Commentaire*

essentiellement un mouvement d'infinie condescendance de la part de Dieu, il valait mieux montrer le point extrême de la trajectoire, ce qui originellement était le plus loin de Dieu, atteint malgré tout par Lui. Le mouvement ascensionnel ultérieur, la glorification de l'humanité dans le Christ individuel et dans les membres de son « Corps mystique » est second par rapport à cet abaissement de Dieu, et Cyrille a toujours énergiquement repoussé ce qui pourrait donner le pas à l'exaltation de l'homme<sup>1</sup>.

C'est le même enseignement sur l'abaissement volontaire de Dieu qui se dégage du deuxième texte biblique invoqué sans relâche par notre auteur, et d'abord dès le début du *QUX* (718b), pour l'explication du premier, de *Jn* 1, 14 : nous voulons dire l'hymne christologique de l'*Épître aux Philippiens*. Cette leçon d'humiliation et d'humilité est aussi résumée par le terme κένωσις, dont il fait ici un usage très abondant, contrastant avec la parcimonie du *DI*. Une définition nous en est même donnée (cf. 742b). Et Cyrille n'admet pas un instant qu'on cite son texte favori sous une forme écourtée, car, à ne mentionner, comme le font ses adversaires, que les versets 8 et 9 de l'hymne, on tendrait à faire croire que le héros de ce passage est le Christ comme homme. Pour l'Alexandrin, il ne faut pas se laisser donner le change par ce nom de Jésus-Christ employé au début par l'Apôtre, et voir là un obstacle empêchant d'attribuer *in recto* au Verbe de Dieu toute l'aventure rédemptrice décrite par les versets 5-9 (cf. 741c-e).

Et cependant nous croyons qu'il faut prêter à S. Cyrille, dans sa persistance à parler de la « chair », un autre motif plus ou moins conscient. L'Incarnation demeure aussi pour lui le stratagème permettant à Dieu d'évoluer visiblement

*sur S. Jean*, éd.-trad. J.M. Vosté, *CSCO*, Script. Syr. Ser. IV, t. 3 (Louvain 1940), p. 23, l. 19-23 de la traduction.

1. Cf. note sur *QUX*, 730b.

et palpablement parmi nous. Or, de ce point de vue, ce qui importe en premier lieu, c'est évidemment le corps. Notre auteur continuera donc de parler de *σάρκωσις*, en se reprenant parfois pour spécifier que cela veut dire *ἐνανθρώπησις* (cf. 720d et 721e). Ne disons-nous pas nous-mêmes Incarnation plutôt qu'inhumanation ? Il continuera surtout à dire que le Verbe a assumé une chair, en précisant seulement ensuite que celle-ci est « animée d'une âme raisonnable ». En contrepartie, il présentera les apollinaristes comme dépouillant au préalable la chair de son âme raisonnable avant de l'unir au Verbe (cf. 759d). Ici le corps et l'âme n'apparaissent pas comme deux parties constitutives d'un même être, qui se rapprochent et s'unissent (au contraire de ce qu'il en est quand cette union de l'âme et du corps est utilisée comme analogie de l'Incarnation). On dirait plutôt que l'âme est un attribut de la chair, qui la rehausse en la rendant vivante et intelligente<sup>1</sup>. Tout au moins Cyrille paraît-il bien se représenter l'empreinte possessive du Verbe descendant d'abord sur la chair et n'atteignant l'âme qu'à travers celle-ci. Si telle est vraiment sa conception de l'action assumptive, elle le sépare radicalement d'autres théologiens de la période patristique, Origène, S. Grégoire de Nazianze, S. Augustin, pour qui l'âme est un intermédiaire nécessaire ou au moins normal dans cette action, Dieu n'atteignant la matière qu'à travers l'esprit créé<sup>2</sup>. A la racine de ces dernières idées, il est au moins très hautement probable qu'il faut

1. Une comparaison contenue dans un chapitre des *Scholies*, 1379 D - 1382 B, *ACO* I,5,1,3, p. 190, l. 16-32, est peut-être aussi assez éclairante : l'Humanité du Christ est assimilée au bois de l'arche d'alliance ; le corps est la face extérieure, l'âme, la face intérieure de ce coffre ; toutes deux sont dorées par la divinité.

2. Cf. ORIGÈNE, *Periarchon*, II, 6,3, *PG* 11, 211, *GCS*, vol. 14 (éd. Koetschau), p. 141-143 ; S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orationes*, 2, 23, *PG* 35, 432-433 ; S. AUGUSTIN, *Lettre à Volusien*, Ep. 137, 11, *PL* 33, 520, *CSEL*, vol. 44 (éd. Goldbacher), p. 109-111.

voir une influence du platonisme. Chez S. Cyrille, par contre, nous trouvons un schème peu élaboré, peu touché par une pensée profane quelconque, qui lui fait accepter sans trop se tracasser le vocabulaire biblique, bien plutôt qu'il ne conviendrait d'invoquer l'ascendant d'une doctrine philosophique différente<sup>1</sup>.

Cependant, même en matière plus directement théologique, notre auteur interrompt la recherche et la discussion de formules techniques bien avant la fin du *QUX* ; et c'est justement pour ramener le débat sur le terrain des textes scripturaux. Toute la dernière partie du dialogue (depuis 748e)<sup>2</sup> est consacrée à expliquer des passages du Nouveau Testament qui attribuent au Christ des faiblesses apparemment incompatibles avec la grandeur du Verbe. Et pour résoudre des difficultés, S. Cyrille, dans l'ensemble, fait confiance à deux pièces déjà anciennes et éprouvées de son arsenal : le morceau de *Phil.* 2 relatif à « l'anéantissement » et la loi d'appropriation.

Un cas toutefois est disjoint des autres, celui de la plainte poussée par le Christ en Croix, et un principe distinct lui est appliqué, savoir que le Christ nous inclut tous et peut parler en notre nom (cf. 756e). L'exégèse ainsi donnée de *Matth.* 27, 46 et *Mc* 15, 34 est d'ailleurs traditionnelle et elle a cours même dans des écoles théologiques tout autres que celle de Cyrille<sup>3</sup>. La « kénose » ici n'est pas invoquée,

1. Pour ce qui est d'Apollinaire, par contre, le P. DE RIEDMATTEN, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, p. 231-234, est amené à diagnostiquer des influences stoïciennes sur sa psychologie.

2. Nous avons remarqué au chap. III, p. 78 que si la division tripartite du *QUX* ne faisait guère de doute, la limite exacte des trois sections n'était pas aisément déterminable.

3. Ainsi par exemple chez S. LÉON, *Sermon* 67, 6-7, *PL* 54, 371 C - 372 C, *SC* 74, p. 104-105 : le Christ a pu ressentir de la détresse morale au Jardin des Oliviers, mais pas sur la Croix qui est le lieu de son triomphe ; il ne s'y plaint qu'en notre nom : « Vox ista, dilectissimi, doctrina est, non querela. » (Dans le sermon suivant, 68, 1-2, une autre explication engage moins encore les sentiments individuels du

ni aucun abaissement subi personnellement par Jésus-Christ. Notre Sauveur demande à Dieu comment Il peut encore tenir à l'écart — abandonner — la race humaine, qui vient de renoncer à toute rébellion et de revenir en lui, Jésus-Christ, à une parfaite obéissance.

Remarquons d'autre part qu'entre toutes les faiblesses indignes d'un Dieu et faisant problème, il en est une sur laquelle Cyrille ne se fait poser ici aucune question. Le Christ des Évangiles interroge d'autres hommes, ou même avoue ne pas savoir, d'une façon apparemment incompatible avec l'omniscience divine. Notre auteur évite-t-il un sujet trop épineux? Ou bien estime-t-il en avoir assez dit dans d'autres ouvrages? Ou n'a-t-il réellement trouvé dans la poignée de fragments diodorien ou théodorien dont il disposait sans doute, aucun texte qui méritât discussion? Nous regrettons de ne pas le savoir, car la position prise à propos de l'ignorance du Christ eût pu servir par analogie à éclaircir d'autres ambiguïtés. Mais il n'est pas si aisé, après tout, de découvrir ce que Cyrille pensait effectivement en la matière<sup>1</sup>. Dans les œuvres les plus proches en date du *QUX*, il paraît avant tout préoccupé de ne pas laisser attribuer l'ignorance à un fils de l'homme distinct du Fils de Dieu, et répudie l'idée que le

Christ : il s'agirait de l'opinion des Juifs infidèles qui croient le Christ abandonné).

1. J. LIEBAERT, *Doctrine christologique*, p. 87-88, donne un résumé des opinions contradictoires qui ont été soutenues à ce sujet : « Selon les uns (Mahé, Rehrmann, Tixeront, A. Michel, le P. du Manoir), Cyrille n'admet dans le Verbe incarné qu'une ignorance *apparente* ou *extérieure*... Le P. Lebreton adopte une position plus nuancée... Au contraire, Ed. Weigl, le P. Schwalm, le P. Dubarle se prononcent sans hésitation pour une ignorance *réelle*... Enfin, selon le P. Schulte, avant 428 Cyrille aurait admis plutôt la réalité de l'ignorance ; après cette date, il aurait opté pour son caractère apparent. » L'ensemble du chapitre sur « la science du Christ », p. 87-100, porte seulement sur le Cyrille d'avant 428 et conclut en somme que celui-ci ne reconnaît pas de véritable ignorance dans le Christ.

Verbe puisse communiquer progressivement sa science à « la forme d'esclave » ; il déclare encore que « si l'on peut dire que (le Fils) a ignoré humainement, il a su divinement<sup>1</sup> ». Dans des textes antérieurs, que nous avons reconnus relativement plus dualistes, il dit bien que « la faiblesse de l'ignorance n'était pas incompatible avec les limites de l'anéantissement<sup>2</sup> ». Mais les explications données par la suite atténuent fort le sens de cette assertion : elle signifie seulement que le Christ pouvait très bien affirmer qu'il ignorait sans porter atteinte à sa perfection divine, afin de faire sentir aux Apôtres l'inconvenance de certaines questions posées par eux.

Faut-il dès lors interpréter de la même façon ce qui est dit ici de l'agonie au jardin des Oliviers? Franchement, S. Cyrille a l'air d'avoir frôlé une solution de ce type : le Christ fait en sorte que sa souffrance paraisse contraire à sa volonté, il se donne les allures d'un suppliant (772d). S'agirait-il encore d'une attitude purement conventionnelle, non point sentie, mais adoptée pour donner une leçon, possible « à raison de l'anéantissement »? Il ne semble tout de même pas. Et si l'on se souvient du caractère généralement maladroit et rudimentaire des explications psychologiques fournies par Cyrille, on concevra qu'il ait été gêné pour décrire cette situation mystérieuse où la répugnance physique et l'acceptation réfléchie sont si étroitement mêlées. Relevons dans le même passage ces affirmations que souffrance et déshonneur étaient effroyablement lourds au Christ, et qu'il a fait sans révolte ce qui l'affligeait. Une détresse trop réelle est donc probablement reconnue

1. Cf. *Apol. c. Th.* 4, 416 B ; *ACO* I, 1, 6, p. 124, l. 7-23, et *De Recta Fide ad Aug.* 1356 A-C, *ACO* I, 1, 5, p. 34, l. 3-17.

2. *Dial. de Tr.* VI, 1069 D ; cf. J. LIEBAERT, *op. cit.*, p. 100 : « Ce développement... laisse donc entendre clairement que l'aveu d'ignorance rapporté par l'Évangile n'est qu'un procédé pédagogique qui ne correspond nullement à une ignorance réelle. »

dans l'âme du Sauveur, quoique celle-ci ne soit pas une fois mentionnée.

Un autre cas passablement équivoque est celui de la croissance en sagesse et même en grâce du Verbe de Dieu fait homme. D'une part, Cyrille profite de l'occasion pour rééditer un développement périlleux du *DI* : il tire parti de l'exemple de S. Paul pour montrer que l'élément humain dans le Christ peut être passé sous silence, comme résorbé en sa Divinité (cf. 760d-e et 699b-c). Ce qui ne laisse pas beaucoup de consistance à la Sainte Humanité et à un phénomène qui ne peut se produire qu'en elle. D'autre part, la croissance en âge et en taille, qui ne pouvait assurément pas, elle, être tenue pour une pure apparence, est mentionnée à côté des autres (760b). Et un peu plus loin (760e), une conclusion commune est tirée au sujet de tous ces progrès et de *πάθη* telles que la faim et la fatigue ; or, à propos de ces dernières, notre auteur répudiait sans aucun doute tout docétisme. Cependant, on remarquera aussi que Cyrille écrit « le fait d'être dit (*τὸ λέγεσθαι*) progresser », et non pas simplement « le fait de progresser ». Cela paraît bien insinuer que « tout le changement est dans l'opinion que se font de lui (du Verbe) ceux à qui il se révèle peu à peu »<sup>1</sup>, l'humanité du Christ n'étant qu'un

1. J. LIEBAERT, *Doctrines christologiques*, p. 143. De fait, les autres œuvres d'après 428 insistent pour la plupart sur cette révélation progressive et proportionnée à l'âge de « la chair » : cf. *C. Nest.* III, 4, 153 B - 156 B, *ACO* I, 1, 6, p. 70, l. 6-42 ; *De Recta Fide ad Aug.* 1353 B - 1356 A, *ACO* I, 1, 5, p. 33, l. 12, p. 34, l. 2 ; un fragment du *Contra Diodorum* (n° 10, p. 496 dans le t. III de l'éd. Pusey de l'*in Joannem*). Les *Scholies* disent bien (1406 C-D, *ACO* I, 5, 1, 3, p. 210, l. 30) : « (le Christ progresse et est parfait) secundum aliud et aliud », mais le texte est isolé. L'*Homélie Pascale* XVII met au contraire plutôt l'accent sur l'aspect d'unité : on ne doit pas attribuer le progrès à l'homme, parce que ce serait diviser le Christ ; le Verbe s'approprie « ce qui est de la chair » (780 D - 781 A). Mais en même temps est affirmé le principe que le Verbe permettait à la chair de suivre ses lois — et par conséquent d'être au début un poupon, tandis qu'il avait, lui, des

voile, sous lequel la Sagesse divine se laisse voir de plus en plus avec le temps. Pourtant, nous croyons qu'il ne faut pas enlever toute sa force (et sa fécondité d'avenir) au principe posé par Cyrille : le Verbe a permis à la chair de suivre les lois de sa nature, et à son corollaire : le mystère s'est accompli sans bruit, c'est-à-dire sans violation flagrante de ces lois. Cela laisse parfaitement place pour un certain développement psychologique humain dans cette chair, entendue au sens large, biblique, pourvu seulement qu'on n'en profite pas pour la prendre pour un homme, à part du Verbe. Seulement Cyrille est fort peu intéressé par cet aspect des choses, qui, pour lui, ne représente pas le plus profond de l'être et de la vie du Christ. Et il ne songe pas à mentionner, pour éclairer le problème, cette âme humaine du Christ dont il admet cependant l'existence.

Il ne faudrait pas, toutefois, quand notre auteur dit que le Christ se conforme aux lois de la « kénose », comprendre que le Verbe incarné, pour des motifs d'« économie<sup>1</sup> », se prête à une sorte de pantomime à quoi rien de réel ne répondrait. Certes, le propos pédagogique de l'Incarnation existe, et on pourrait même dire qu'il est plus mis en relief dans le *QUX* que dans la plupart des ouvrages de S. Cyrille. Mais c'est justement que le Christ est ici plus humain, que son anéantissement l'y ramène plus à notre stature. Il peut ainsi nous donner une leçon de virilité, en même temps que de continuelle prière, en face des tentations dont est tissée la vie chrétienne (cf. 754c-755c). Et c'est là une idée assez neuve chez notre auteur, peu porté d'habitude à nous prêcher l'imitation de Jésus-Christ,

pensées de Dieu (776 C). Ainsi progrès physique et progrès intellectuel ne sont jamais carrément dissociés.

1. *Οικονομικῶς* apparaît justement deux fois (760a et c) dans le passage du *QUX*, qui nous occupe. Les trois autres exemples de l'adverbe dans le dialogue (719d, 723d, 768a) introduisent simplement un fait dans la sphère de l'Incarnation rédemptrice, sans évoquer la convention ou l'intention pédagogique.

à nous présenter le Sauveur comme un modèle placé en face de nous et en dehors de nous pour que nous nous y conformions. Il est possible que le soin pris ici de faire ressortir la vertu du Christ qui est le plus à la taille humaine, l'obéissance, soit dû au souci de rivaliser avec les Antiochiens<sup>1</sup>.

Dans ce cas, l'effet est d'autant plus heureux que la vue centrale de la christologie alexandrine n'en est pas abandonnée pour cela. Grâce à un usage vigoureux de la notion d'appropriation, la partie terminale du *QUX* met aussi l'accent sur le fait que le Verbe en Personne souffre pour nous et que cela seul peut assurer notre salut. Nous avons là un ultime commentaire du *Douzième Anathématisme* par son auteur même. Et certes S. Cyrille se garde, dans l'ensemble, de faire rebondir la querelle au plan Trinitaire<sup>2</sup>. Il aurait cependant été profitable d'indiquer explicitement qu'on pouvait engager une Personne divine dans la Passion sans y compromettre automatiquement la nature divine, sans verser dans un absurde théopaschisme (chose que les Antiochiens paraissent n'avoir jamais admise). Nous ne

1. Cf. L. I. SCIPIONI, *Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio*, p. 92-93 : « A la volonté d'abaissement et d'exaltation de Dieu correspond la volonté d'abaissement et d'exaltation de l'homme assumé. En vertu de ce principe, Nestorius met en grand relief et au tout premier plan le rôle de la vertu d'obéissance dans l'Homme-Christ... Sur ce plan ultime — identification Christ-Adam — se meut précisément toute la conception de l'obéissance du Christ comme adéquation parfaite de l'homme-Christ à la volonté de Dieu. » L'auteur renvoie en particulier au *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 59-69.

2. Le passage (727a-728c) qui traite des noms appartenant en propre à la deuxième Personne de la Sainte Trinité « à raison de l'Anéantissement » ne va pas bien loin. Ni non plus la distinction (en 750a-c) entre le cas du Fils qui « est » un homme et celui du Père et du Saint-Esprit qu'on pourra seulement dire « habiter » dans un homme. Pourtant le fameux dilemme opposé par Nestorius à Acace de Mélitène (cf. *supra*, p. 27, n. 1) invitait déjà à creuser le problème. (Cf. aussi note sur 727a).

sommes pourtant pas loin de l'*Unus de Trinitate passus est*, accepté par l'Église, après quelques tergiversations, comme expression de sa foi. Et y a-t-il lieu de s'affliger de cette proximité? Paradoxe si l'on veut que cette formule, mais le Christ crucifié, sagesse de Dieu et puissance de Dieu, n'est-il pas folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs, selon la phrase de S. Paul ici même (775b-e) très heureusement glosée? De plus, le sacrifice du Christ perd son prix si Dieu n'a offert pour nous qu'une « partie du monde », rappelle également Cyrille (769a). Même s'il développe peu la théorie de la Rédemption-rachat, notre docteur en fournit donc l'amorce essentielle.

#### E. — Allure générale de la théologie cyrillienne

C'est par conséquent sur des perspectives assez ouvertes sur l'avenir que nous pouvons achever cet exposé de la doctrine des *Dialogues*. S. Cyrille reste capable de se poser de nouveaux problèmes (témoin aussi le passage du *DI* sur l'apollinarisme), même s'il emploie généralement pour les résoudre de vieux axiomes. Il a d'ailleurs adopté au moins un certain nombre de formules, de provenances diverses, qui ont parfois permis de trancher définitivement une question (nous pensons évidemment surtout au *Theotocos*), qu'il a su du moins commenter adroitement si elles n'étaient pas faites pour aider à un développement doctrinal harmonieux (ce qui était le cas, en particulier lorsqu'il parlait de l'unique nature du Verbe incarné). En outre, le fait même que des théories multiples se croisent dans sa synthèse sans être bien strictement raccordées (par exemple sur la nature de l'image ou celle de la Rédemption) empêche cette synthèse de se muer en système, contribue sans doute à donner une impression d'ouverture. Ce sont là des compensations pour une certaine pauvreté et unilatéralité d'information, pour une probable

rigidité dans le fond de la pensée, défauts qui ont permis de soutenir que Cyrille avait été incapable d'évoluer réellement au contact de circonstances nouvelles<sup>1</sup>, qu'en fin de compte, il avait toujours ressassé les mêmes leit-motifs, pratiqué une théologie fermée qu'on doit accepter ou repousser en bloc. Et il faut avouer effectivement que toutes les explications qui ont trait, ou devraient avoir trait, à la psychologie humaine du Christ sont d'un archaïsme inquiétant jusque dans le *QUX* et n'attestent pas de progrès très marqué depuis les premières œuvres, fournissant tout au plus quelques suggestions neuves.

En définitive, les plus fidèles partisans de Cyrille ont bien abouti à une construction close, qui intégrait toute sa christologie, mais croyait pouvoir se passer des apports postérieurs. D'autres, par contre, ont vénéré celui qui avait vraiment été à un moment le docteur de l'Église et le porte-parole de la Foi ; mais ils n'ont pris sa doctrine que par bribes, et ont choisi parmi ses œuvres. Par leur sort contrasté dans la tradition manuscrite, nos deux dialogues reflètent peut-être encore quelque chose du double caractère et de la double fortune de cette théologie.

1. Cf. J. LIEBAERT, *Doctrine christologique*, p. 237 : « Il y a une christologie cyrillienne et nous croyons qu'en dépit des apparences, elle n'a jamais varié dans son fond, même au cours de la controverse nestorienne. » O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, p. 70 : « Au cours des années, son regard a pu se faire plus pénétrant, ses pensées plus subtiles, son expression plus claire. Mais on ne saurait prouver qu'il y ait des divergences de fond entre ses premières et ses dernières explications. » Le P. GRILLMEIER, par contre, semble admettre un progrès réel et profond après 428 : « Le Cyrille de la controverse nestorienne connaît une véritable psychologie humaine de Jésus-Christ... L'âme du Christ est devenue pour les alexandrins aussi une quantité théologique. » (*Die Vorbereitung*, p. 173). Ces vues, basées presque exclusivement sur la seconde *Lettre à Succensus* paraîtront peut-être un peu trop optimistes si l'on admet que le *QUX* est plus ou moins de la même époque que la *Lettre*.

## CHAPITRE V

### LE TEXTE ET LES TRADUCTIONS

Le petit nombre des manuscrits contenant, toujours à la suite des *Dialogues* sur la Trinité, nos deux dialogues sur l'Incarnation, *DI* et *QUX*, ne témoigne guère que ces derniers aient atteint une grande popularité<sup>1</sup>. Le cas du *DI* paraît cependant un peu spécial : d'abord il est représenté dans un manuscrit de plus que le *QUX* ; puis il existait sous une autre forme, le *RF*, qui, incluse dans les collections conciliaires, possède une tradition textuelle relativement riche<sup>2</sup>.

Mais aussi bien, le *DI* comme tel n'a pas été traduit à date ancienne, et ici le *QUX* recouvre l'avantage. S'il n'a pas, à la différence des *Scholies*, connu de version latine, une traduction en syriaque et une autre en arménien montrent qu'en certains « quartiers » au moins on avait reconnu là un des textes essentiels du Docteur christolo-

1. Devant cette pauvreté de la tradition manuscrite, on peut évidemment invoquer la responsabilité du hasard : il nous a bien privés aussi du texte grec intégral des *Scholies sur l'Incarnation* et réduits à un seul témoin pour le texte du *Contra Nestorium*. Par contre, l'aridité et la longueur handicapèrent, semble-t-il, bien davantage le *Thesaurus*, et elles n'ont pas empêché celui-ci de nous parvenir en près de quarante copies : cf. N. CHARLIER, « Le Thesaurus de Trinitate de S. Cyrille d'Alexandrie, Questions de critique littéraire », dans *RHE*, 45 (1950), p. 25-81, spécialement p. 26-37.

2. E. SCHWARTZ, dans *ACO* I,1,1, p. 42 énumère neuf manuscrits et P. E. PUSEY, dans l'Introduction de son édition, p. VII-VIII, fait allusion à trois autres.

gique par excellence de l'Orient. En outre, l'étude de la tradition indirecte (extrêmement maigre, au contraire pour le *DI*) achève de prouver que les recours au *QUX* ont été fréquents et nous donne peut-être quelques indications sur ces « quartiers » qui ont tenu ce dialogue en particulière estime.

#### A. — Les manuscrits

Le *Monacensis graecus* 398 est le plus ancien ; le catalogue de la bibliothèque de Munich<sup>1</sup> le date du XI<sup>e</sup> siècle, on pourrait à la rigueur descendre un siècle plus bas à cause de l'écriture. C'est un manuscrit sur parchemin, avec titres et initiales à l'encre rouge. En dépit des affirmations du catalogue, la conservation n'en est pas excellente : si l'écriture est fort nette, à plusieurs reprises des mots et parfois des lignes sont effacés par l'humidité en haut des pages. Cet accident a dû se produire entre le temps où l'humaniste flamand Bonaventure Vulcatius (= De Smedt ; 1538-1614) traduisit sur ce manuscrit nos deux dialogues et celui où le bibliothécaire M. Ehinger en prit la copie qui est reproduite dans l'édition Aubert. D'où dans cette dernière de très brèves lacunes signalées par des points de suspension<sup>2</sup>. Le fait de la traduction est attesté par une note de la main de Vulcatius, datée de Bâle, octobre 1576, au folio 298r<sup>3</sup>. Le manuscrit a dû être envoyé à Bâle depuis

1. I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum bibliothecae Regiae Bavariae*, volume IV, Munich 1810, p. 230-232.

2. Ces points sont reproduits dans Migne, qui signale même parfois : *desunt nonnulla* (ainsi dans les *Dialogues de Trinitate*, 740 C et 881 B). L'indication vaut pour la copie d'Ehinger, non pour le manuscrit M, ni pour la traduction latine que Migne donne dans la colonne voisine et qui ne comporte pas ces lacunes.

3. Vulcatius a pris encore d'autres libertés avec le manuscrit, renvoyant ici (f. 260v) à une autre de ses œuvres, suggérant là des corrections, en particulier au f. 269v l'inexact οὐδέμια accepté par

Augsbourg : il avait été acheté en 1545 par la municipalité de cette ville au « gentilhomme corfiot » Antoine Eparque<sup>1</sup> et n'est passé à Munich qu'en 1806. Le *DI* se trouve aux folios 230r-253v, le *QUX* aux ff. 254r-298r. P. E. Pusey n'ayant point assigné de sigle à ce manuscrit, nous pouvons choisir la lettre M.

Le *Vaticanus graecus* 596 (jadis 401), que Pusey désigne déjà par la lettre C, est un manuscrit sur papier du XIV<sup>e</sup> siècle. Il figure sans doute déjà dans les tout premiers inventaires de la bibliothèque Vaticane<sup>2</sup>. L'écriture est assez soignée, mais beaucoup de menues omissions ont dû être réparées en marge par une seconde main. Le *DI* se trouve sur les feuillets 314r-349v, le *QUX* va de 349v à 413r<sup>3</sup>.

Le manuscrit conservé au couvent de Vatopédi, sur le mont Athos (n° 390, autrefois 143) est également du XIV<sup>e</sup> siècle, d'après le catalogue. On pourrait peut-être préciser davantage cette date s'il était sûr que la dernière page (274) a toujours fait corps avec le reste, car au verso de celle-ci une pièce versifiée nous parle d'un prince de la famille des Paléologue qui, sous le coup d'une grave maladie, échange la pourpre contre l'habit monastique ;

Aubert et par Migne pour 737a. Par ailleurs, une autre main, qui pourrait être celle même du scribe, a inscrit sur certains feuillets (51r et v, 53r, 55r) des groupes de caractères grecs alignés les uns sous les autres, mais qui paraissent ne présenter aucun sens.

1. Cf. W. WEINBERGER, « Griechische Handschriften des Antonios Eparchos », dans *Festschrift Gomperz*, Vienne 1902, p. 303-311.

2. Cf. inventaires de la Bibliothèque Vaticane sous Nicolas V, Callixte III et Sixte IV, respectivement p. 82, 324 et 238 de : E. MUENTZ et P. FABRE, *La bibliothèque du Vatican au XV<sup>e</sup> siècle d'après des documents inédits, Contribution pour servir à l'histoire de l'Humanisme*, Paris 1887, dans *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, n° 48.

3. Cf. *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti, Codices Vaticani graeci*, t. II, codices 330-603, recensuit R. DEVRÈSSE, Vatican 1937, p. 522-523.

or il doit s'agir d'Andronic Paléologue qui fut despote de Thessalonique, vendit la ville aux Vénitiens en 1324 et mourut au monastère du Pantocrator à Constantinople en 1428<sup>1</sup>. Ce manuscrit est en parchemin, d'une écriture soignée ; le texte est divisé en paragraphes sensiblement égaux, sans égard à la répartition des répliques du dialogue. Le *QUX* se trouve aux feuillets 205r à 249v, exceptionnellement avant le *DI* qui va de 250r à 273v et demeure dépourvu de titre. Pusey, tenant le *Vatopedinus* 390 pour une copie de M, ne l'a qu'à peine examiné et ne lui a pas donné de sigle. Nous pourrions l'appeler V.

A ces trois manuscrits, pour le *DI* seulement, vient s'ajouter le *Mediceus Laurentianus Plut. V cod. 35*. C'est un codex en papier de format grand in-quarto, du xiv<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Le *DI* se trouve aux ff. 146r-165r, suivi du premier livre du *De Adoratione*. Il s'agit évidemment d'une copie d'érudit pour usage privé. L'écriture n'a pas la finesse et la régularité de celle des trois autres manuscrits, chacun dans son style. Les abréviations sont nombreuses, et aussi les omissions obvies et non réparées. Ce codex semble être entré relativement tard à la Laurentienne<sup>3</sup>. Pusey lui a donné le sigle B.

1. Cf. S. EUSTRATIADIS et ARCADIOS VATOPEDINOS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos, Harvard Theological Studies*, t. XI, Cambridge (Mass.)-Paris 1924, p. 74-75. Au recto, cette page porte un passage isolé du *De Adoratione* (correspondant à PG 68, 136 C - 137 A) ; donc il paraît bien s'agir d'une feuille volante insérée après coup. Mais d'autre part, les auteurs du catalogue reconnaissent dans le manuscrit l'écriture de Chariton, copiste au service de cet Andronic, qui aurait aussi exécuté les codd. *Vatopédi* 390 et 391, lesquels contiennent respectivement le *Thesaurus* et les *Glaphyres*. Il y a donc bien des chances pour qu'une petite bibliothèque cyrillienne ait été réellement composée sous l'égide d'Andronic — et transférée à une date indéterminée de Constantinople à Vatopédi.

2. Cf. A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. I, Florence 1764, p. 59-60.

3. Il ne figure pas encore dans l'inventaire qui fut fait en 1495,

## B. — Les versions

La version syriaque du *QUX* est contenue dans quatre manuscrits du British Museum provenant du monastère Sainte-Marie des Syriens, dans le désert de Nitrie. Deux d'entre eux donnent le texte au complet : *Add. syr.* 14.531, qui est du vii<sup>e</sup> ou du viii<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, aux ff. 1v-60r et *Add. syr.* 14.557, qui est du vii<sup>e</sup> siècle, aux ff. 50v-95v ; ce dernier manuscrit contient aussi (ff. 97r-126r) la traduction du *RF* par Rabbula d'Édesse<sup>2</sup>. Un troisième est plus ancien encore que les deux précédents : il daterait du vi<sup>e</sup> siècle, d'après W. Wright. Mais ce codex, *Add. syr.* 17.149, comporte une large lacune entre 752e et 777e. Pour remédier à ce défaut, un supplément a été exécuté au vii<sup>e</sup> ou viii<sup>e</sup> siècle, lequel est actuellement l'*Add. syr.* 17.150<sup>3</sup>. Celui-ci présente la seule variante peut-être un peu plus significative : les répliques des deux interlocuteurs sont précédées respectivement des lettres A et B, comme dans le grec. Dans les trois autres manuscrits, au contraire, on a : « Cyrille dit... », « le questionneur (meša'lon) dit... ». Mais il est clair qu'il s'agit partout de la même version, que A. Baumstark déclare remonter « certainement à la

après l'expulsion des Médicis et la mise en vente de leur bibliothèque : cf. « Inventario della libreria Medicea privata compilato nel 1495 », éd. E. Piccolomini, dans *Archivio Storico Italiano*, série 3, t. XX (1874), p. 51-94.

1. Cf. W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, t. II, Londres 1870, p. 738, où ce manuscrit porte le numéro 769.

2. W. WRIGHT, *op. cit.*, p. 719, n° 758.

3. On a même effacé quelques lignes avant la lacune du 17.149 afin que le raccord se fit plus exactement après *ἐν δέ* en 752e. Le texte du *QUX* se trouve aux ff. 39r-64r du manuscrit 17.149 = n° 736, p. 668 de WRIGHT et aux ff. 1r-17r du supplément 17.150 = n° 622, p. 492-493.



plus ancienne période des traductions syriaques de Cyrille<sup>1</sup>», l'époque aussi de la traduction des *Scholies*, et, en gros, de celle du *RF* par Rabbula. Cependant, si notre datation du *QUX* est exacte, ce n'est pas l'évêque d'Édesse, déjà mort à ce moment-là, qui a traduit notre dialogue. La version est d'ailleurs tout de même moins paraphrastique que celle du *RF*. Ce n'est pas à dire que l'exactitude en soit parfaite, mais le traducteur semble s'être livré surtout à un émondage, éliminant certaines particules, des hendiadys, et très souvent les épithètes ornantes dont Cyrille se croit obligé de faire précéder les noms des personnages bibliques qu'il mentionne. On doit noter aussi une tendance à la périphrase. Dans ces conditions, une leçon propre au syriaque n'offre pas de très fortes garanties d'authenticité ; et comme Pusey avait déjà collationné ces manuscrits, nous nous sommes contentés de vérifier, aux endroits où la version arménienne s'écartait du texte grec, si c'était au grec ou à l'arménien que le syriaque apportait son appui.

La traduction arménienne se trouve dans les quatre manuscrits dont F. C. Conybeare s'est servi pour éditer les *Scholies*<sup>2</sup>. A la différence de la version syriaque qui n'a sans doute jamais été imprimée, elle a été publiée une fois, mais à Constantinople, en 1711, — c'est dire que cette édition est introuvable. Nous avons collationné les deux manuscrits qui sont conservés à Oxford ; pour la description

1. *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 72.

2. F. C. CONYBEARE, *The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter*, Londres 1907. Il existe au moins un autre manuscrit non mentionné par Conybeare : Berlin, ms. arm. 31, décrit dans le catalogue de cette bibliothèque par Karamiantz, p. 23-25 (le *QUX* s'y trouve aux ff. 191v-216r et le *RF* aux ff. 87v-128r). Au Vatican, le cod. *Borgianus armenius* 13 ne contient que le *RF* aux ff. 125v-158r : cf. catalogue TISSERANT-CONYBEARE, p. 16-17. L'arménien est sans doute la seule langue où se soit constituée aussi nettement, à part des collections conciliaires, une espèce de Corpus des œuvres christologiques de S. Cyrille.

et la valeur des deux autres, nous nous fions à Conybeare<sup>1</sup>. Cependant, au moins pour le *QUX*, la supériorité de *Bodl. arm. e* 36 n'est peut-être pas aussi assurée que l'affirmait cet éditeur, à propos des *Scholies*, il est vrai. Le manuscrit comporte des lacunes, et plus souvent encore de menues additions que rien ne vient corroborer dans le grec ou le syriaque. Néanmoins, si *arm. e* 20 n'a point ces fautes, il a également en propre quelques omissions qui prouvent qu'il n'a pu être l'archétype d'*arm. e* 36.

*Arm. e* 20 est le N° 69 du catalogue de Baronian et Conybeare<sup>2</sup>. Il a été écrit en 1394 par un nommé Jean, en écriture ronde (bolorgir) petite et régulière sur papier glacé de coton. Les noms des interlocuteurs : « Cyrille » et « Hermias » sont chaque fois marqués à l'encre rouge. Le *QUX* se trouve aux pages 120r-155r.

*Arm. e* 36 est le N° 70 du même catalogue. Il a été écrit en 1689 à Djulfa par un prêtre nommé Sargis. L'écriture est un bolorgir plus gros et plus facile à lire que celui d'*Arm. e* 20. Les répliques sont numérotées en marge et commencent par une majuscule rouge. La première fois le nom des interlocuteurs est donné, puis on a « parole » (ban) pour B et « parleur » (? asoſ) pour A. Le *QUX* se trouve aux pages 111r-151v.

Les colophons (f. 172r d'*Arm. e* 20 et 195v d'*Arm. e* 36) permettent de savoir la date et l'auteur de cette version : elle a été faite « la deuxième année du règne d'Anastase (II) », c'est-à-dire en 714-715, à Constantinople, par Étienne, plus tard évêque de Siunik, et David le sommelier impérial. On possède plusieurs autres traductions par le même tandem, en particulier celle du Pseudo-Denys et celle de Némésius d'Émèse. De cette dernière, le P. J. Dashian trouvait la langue si « misérable » qu'il réduisait le rôle

1. *Op. cit.*, p. 165-168.

2. *Catalogue of the Armenian manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1918, col. 157-161 pour *Arm. e* 20 et 162-164 pour *Arm. e* 36.

d'Étienne, maître écrivain reconnu par ailleurs, à celui d'un simple réviseur<sup>1</sup>. Mais cette littéralité si peu élégante tient peut-être tout bonnement à l'idéal que s'étaient fixé les traducteurs. Et elle nous vaut une sorte de juxtalinéaire où les mêmes termes grecs ont de bout en bout les mêmes équivalents arméniens<sup>2</sup>, ce qui, pour notre travail d'établissement du texte, ne peut être que fort précieux<sup>3</sup>.

### C. — La tradition indirecte

Le seul auteur, à notre connaissance, qui nous transmette un fragment notable<sup>4</sup> du *DI* est le patriarche Nicéphore de Constantinople (vers 758-828). Il a transcrit la réfutation des docètes dans l'un des florilèges qui accompagnent ses *Antirhétiques*<sup>5</sup>. Nous avons vérifié le texte édité par

1. Cf. *Petites études littéraires* (en arménien), Mekhitaristes de Vienne 1895, p. 15.

2. Remarque déjà faite par CONYBEARE, *op. cit.*, p. 167.

3. En contrepartie, il ne serait pas impossible que des corrections à tendance dogmatique aient été opérées de çà de là. Ainsi, par exemple, en 734b (*veluti assumens*, soit presque « faisant semblant d'assumer », est substitué gratuitement à « dépassant » — les limites humaines), en 736a (grâce à la suppression de οὐ, la question de B prend un ton beaucoup plus hésitant : « y a-t-il deux natures ? », au lieu de : « n'y a-t-il donc pas... »), en 760d (S. Paul refuse « partout », et non plus « parfois », d'appeler le Christ homme).

4. Ce que nous offre la *Doctrina Patrum* (*infra*, p. 164, n. 1) est minime. De même les trois passages que P. E. PUSEY tire de la Chaîne de Nicéas sur S. Jean (702a : οὐ μεμέρισται... ἀπορρήτως; 708a : καίτοι πῶς... λόγων; 708c : Πῶς οὖν... οὐρανόθεν λόγον); de plus, le texte en est peu sûr et établi sur une base étroite. Nicéphore lui-même cite encore dans la troisième partie du florilège dont nous allons parler une phrase de 712b (ἀνέκραγεν... τῶν ἡλῶν), sans aucune variante, comme venant du « huitième discours à Hermias (éd. Pitra, p. 369).

5. Dirigés contre les Iconoclastes : cf. P. J. ALEXANDER, *The patriarch Nicephorus of Constantinople, Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, spécialement p. 188 et 263-265, tables chronologiques des œuvres et de la vie.

Pitra<sup>1</sup> d'après deux manuscrits : les *Parisini graeci* 911 et 1250. Nicéphore a également repris dans un autre de ses florilèges un très court passage du *QUX*.

Parmi les témoins grecs de ce dernier dialogue, il faut mentionner au tout premier rang le florilège contenu dans le *codex Vaticanus* 1431, auquel E. Schwartz, dans l'étude qu'il lui a consacrée<sup>2</sup>, a donné le sigle R. Ce recueil nous apporte un écho de la lutte sur deux fronts que menaient les monophysites de la commune observance, ceux dont Dioscore, Timothée Élure, et plus tard Sévère d'Antioche, furent les choryphées. Il fallait d'abord combattre les chalcédoniens en montrant que les Pères avaient affirmé une seule nature du Christ après l'union. Cette première partie du florilège a été si soigneusement collationnée par Pusey que, de l'avis de Schwartz, il est inutile de refaire ce travail. Par contre, la deuxième partie, où les fragments sont plus brefs, mais ont sans doute été rassemblés par une initiative plus personnelle du collecteur, a échappé aux recherches de Pusey, de sorte que Schwartz la reproduit *in extenso*. Le but en était de prouver, contre les eutychiens, qu'il existe tout de même une différence de nature entre le corps et la divinité à l'intérieur de cette unité « physique » qu'est le Christ.

R a plus d'une leçon intéressante et appuyée par les versions. C'est aussi le cas de fragments très menus fournis par les auteurs des deux siècles suivants (Justinien, les

1. J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, t. I, Paris 1852, p. 341.

2. *Codex Vaticanus* 1431, *eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, sur la collation de Pusey, cf. p. 32; reproduction de la seconde partie du florilège, p. 40-41; originalité plus grande de cette partie, p. 97 et 131. Il est vrai que R. DRACUET, « Le florilège antichalcédonien du Vaticanus Graecus 1431 », dans *RHE*, 24 (1928), p. 51-62, avait jadis élevé des doutes sur le « Sitz im Leben » proposé par Schwartz pour le double recueil, les monophysites ayant pu à d'autres époques encore apprécier les vertus de « l'économie ». Mais nul n'a, semble-t-il, avancé depuis une meilleure hypothèse.

deux Léonce, de Byzance et de Jérusalem, Euloge d'Alexandrie). Mais pour retrouver des citations vraiment importantes, il faut sauter de la fin du <sup>v</sup>e siècle au règne d'Alexis Comnène (1081-1118), sous lequel le moine Euthyme Zigabène compila sa *Panoplie Dogmatique*. On découvre au titre XV de cet ouvrage, titre dirigé contre les Nestoriens, deux longs extraits du *QUX*. Le second est écourté dans Migne<sup>1</sup>, lequel, pour Pusey, reproduirait une deuxième édition remaniée de la *Panoplie*. Il est difficile de savoir si cette hypothèse des deux éditions est la bonne explication des divergences entre les manuscrits<sup>2</sup>. Et d'ailleurs Pusey lui-même avoue qu'on ne peut utiliser les citations d'Euthyme qu'avec la plus grande précaution, l'auteur étant enclin à « substituer un terme de son invention aux expressions moins claires de S. Cyrille ». Nous reprendrons cependant les variantes signalées par l'éditeur anglais, qui avait étudié deux manuscrits<sup>3</sup>. Par contre, on peut laisser de côté, nous semble-t-il, au moins en règle générale, Nicétas Acominatos, ou de Chonies, que Pusey cite aussi : il n'en a connu qu'un manuscrit<sup>4</sup>, qu'il déclare très fautif. En outre, la citation de Nicétas commence et se termine exactement au même point que celle d'Euthyme. Il est donc plus que probable qu'il a simplement copié son prédécesseur, dont il prétendait seulement améliorer l'œuvre (et encore sur d'autres points que la critique textuelle)<sup>5</sup>.

1. Cf. PG 130, 960 B-977 C.

2. K. KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, 2<sup>e</sup> éd., Munich 1897, p. 84, note encore des différences de longueur dans un autre manuscrit, le *Patmiensis* 102. Migne, de toute façon n'aurait pris là que les dimensions de sa citation, car il a modifié le texte pour le rendre conforme à l'édition Aubert du *QUX* : cf. PUSEY, p. 344.

3. *Mosquensis* 382 (olim 396) et *Parisinus* 1230.

4. *Bodl. Roe* 22.

5. Cf. F. CAVALLERA, « Le Trésor de la Foi orthodoxe de Nicétas Acominatos Choniates », dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1913, p. 124-137, sur le caractère de cet ouvrage.

En syriaque, Philoxène de Mabbug ne fournissant encore rien<sup>1</sup>, le premier et le plus essentiel témoin est la traduction des œuvres de Sévère d'Antioche. Et l'on attendrait volontiers merveille du grand monophysite, l'exactitude et l'honnêteté de son travail d'excerpteur n'étant niées par personne, non plus que l'étendue de son érudition patristique, et spécialement cyrillienne<sup>2</sup>. De fait, les bonnes éditions modernes permettent d'ajouter quelques glanes à la collecte de Pusey. Nous devons néanmoins avouer une légère déception : comme il cite à maintes reprises certains passages cruciaux, il nous est possible de nous rendre compte que le libellé du texte, au moins sous son revêtement syriaque, varie, parfois même à l'intérieur du même livre<sup>3</sup>. On vante pourtant aussi l'acribie que le traducteur, généralement Paul de Callinique, apportait à sa besogne<sup>4</sup>. Cela nous paraît diminuer d'autant la valeur de ce témoignage cependant proche de la source et transmis en des versions dont la date est également très haute. La traduction arménienne de Timothée Élure, dont nous reparlerons dans un instant, semble nettement supérieure,

1. Cf. l'analyse de son florilège cyrillien du *De Verbo incarnato et passo*, dans le *Catalogue* de W. WRIGHT, t. II, p. 528, d'après le manuscrit syriaque *Add.* 12.164 = n° 676.

2. Cf. par exemple G. BARDY, « Sévère d'Antioche et la critique des textes patristiques », dans *Mémorial L. Petit*, p. 15-31.

3. Ainsi par exemple en 735d la question posée par B est libellée dans le *Contra impium Grammaticum* III, 2, p. 250 (texte)/184 (traduction) : *Numquid ergo confusa sunt inter se ambae naturae et una (natura) facta sunt ambo?* Ailleurs (I, p. 25/20 ; III, 1, p. 155/108) on trouve : *Numquid ergo confusa sunt inter se et una natura facta sunt ambo?* Dans le *Philalèthe*, le texte si important de 737a apparaît sous deux formes : Si nous professons que le Seigneur est une unique nature incarnée et devenue homme (p. 172/141-142). Et : Si nous professons une unique nature du Verbe incarné et devenu homme (p. 242/199).

4. Cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 160, à propos des *Lettres à Sergius*. Dans son Introduction à son édition de celles-ci, cependant, J. LEBON dit des traducteurs : *nos latent* (p. v).

même si les fragments sont moins nombreux et plus courts ; ils représentent d'ailleurs un état encore antérieur de la tradition monophysite.

Il faut encore mentionner quelques fragments contenus dans les florilèges dogmatiques composés par cette même école des cyrilliens intégraux. La traduction diffère de la version complète et son allure est beaucoup plus littérale. Malheureusement ces morceaux sont peu nombreux et toujours les mêmes de manuscrit à manuscrit, quoiqu'on ne les trouve pas toujours insérés dans le même contexte.

L'apport arménien est donc constitué par les citations que fournit la traduction d'un ouvrage de Timothée Élure intitulé : *Réfutation de la doctrine définie au concile de Chalcédoine*. Aucun de ces fragments, du reste, n'est passé ni dans la version abrégée qui existe en syriaque<sup>1</sup>, ni dans le florilège intitulé *Sceau de la Foi*<sup>2</sup>. Quoiqu'on discute sur la date de cette traduction arménienne de Timothée, tout le monde est au moins d'accord pour la juger antérieure au milieu du VI<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. De fait, le vocabulaire est différent de celui de la version complète, quoique l'effort vers la littéralité paraisse poussé très loin ici aussi.

En terminant cette revue de la tradition indirecte, ce ne sera sans doute pas faire de l'argument *a silentio* un usage trop indiscret que de mettre en relief, grâce à lui, un frappant contraste dans la destinée de nos deux dialogues à partir du moment où éclate, avec Chalcédoine, le schisme monophysite. Dans le camp chalcédonien, on compile, à Alexandrie, sous le patriarcat de Timothée Salofaciol et

1. Voir dans E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus* 1431, l'analyse du texte arménien p. 98-117 et celle de l'abrégé syriaque p. 117-126.

2. Cf. J. LEBON, « Les citations patristiques du *Sceau de la Foi* », dans *RHE*, 25 (1929), p. 5-32.

3. On peut trouver une revue rapide des opinions courantes dans G. GARITTE, *La Narratio de rebus Armeniae, CSCO Subsidia*, t. 4, Louvain 1952, p. 115-116 et 164-165.

peut-être même déjà sous celui de Protérius<sup>1</sup>, un florilège cyrillien qui ne comporte pas moins de 244 textes. Or le *DI* (sous sa forme *RF* bien sûr) est plus abondamment cité qu'aucun autre ouvrage, surtout si l'on tient compte de son faible volume. Le *QUX*, lui, n'est pas utilisé une seule fois<sup>2</sup>. Mais vers la même époque et dans la même ville, Timothée Élure puise aussi dans l'œuvre de son fameux prédécesseur pour la défense et illustration de la cause monophysite : or il observe sur le *RF* un silence complet, tandis que, nous l'avons vu, il recourt de manière relativement large au *QUX*. Son exemple sera suivi, quelques années plus tard, par le ou les partisans de Pierre Monge qui compilent le florilège du *Vaticanus* 1431 : c'est toujours la même évidente partialité pour le *QUX* contre le *RF*.

Au siècle suivant, il est vrai, les perspectives se brouillent un peu. Sévère tire un égal parti de nos deux textes, et d'ailleurs on lui jetait à la tête trop de passages du *RF* pour qu'il pût feindre de l'ignorer. D'autre part, un néochalcédonien comme Éphrem d'Amid ne cite pas le *QUX*, au moins dans les infimes fragments que Photius nous a conservés de son œuvre<sup>3</sup>. Tandis que Léonce de Byzance, qui est un chalcédonien strict, nous en a transmis un court passage<sup>4</sup>. Mais on remarquera qu'au début du

1. Cf. R. HESPEL, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*, Étude et édition critique, Louvain 1955, p. 20-33.

2. Il est vrai que les *Dialogues sur la Trinité* ne sont pas cités non plus, alors qu'ils semblent avoir été publiés à part du *QUX* dès 432 (cf. *supra*, p. 70, n. 1).

3. Cf. *supra*, p. 75, n. 2. PHOTIUS lui-même mentionne seulement de manière globale, des écrits adressés à Hermias à propos des livres *Contre Nestorius* (il en compte déjà cinq : cf. *supra*, p. 78, n. 2) et pour déclarer le langage des premiers moins clair que celui des seconds : cf. *Bibliothèque*, *codex* 49, PG 103, 85 C.

4. Nous reprenons les étiquettes théologiques attribuées à ces personnages, Éphrem, Léonce, par G. MOELLER, « Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle », dans *Chalcedon*, t. I, p. 637-720. Peut-être vaut-il la peine de noter que, si

viii<sup>e</sup> siècle encore, le compilateur de la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* emprunte à peine trois courtes phrases au *QUX* pour de longs extraits tirés du *RF*<sup>1</sup>. C'est qu'aussi bien les conciles antimonothélites du siècle précédent, le concile de Latran, le troisième œcuménique de Constantinople, n'avaient pas non plus fait appel, dans leurs florilèges, au *QUX*, quoiqu'à la rigueur un passage (cf. 772d) eût pu en être pertinemment invoqué. Aux xii<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècle seulement, avec les larges emprunts d'Euthyme et Nicéas nous avons la garantie que toute méfiance a cessé.

Cette défaveur avait assez duré cependant pour nous faire penser que le *QUX* a échappé de justesse au sort des *Scholies* ou même à celui des traités *Contre Diodore et Théodore*. Serait-ce un indice que les chalcédoniens le rangeaient dans une même classe que ces ouvrages : des productions tardives de Cyrille, sans lien direct avec le Concile, voire, dans le dernier cas, des enfants assez mal venus de la vieillesse de leur auteur, suspects au surplus

Éphrem nous fait ici défaut, Justinien, Léonce de Byzance et Euloge d'Alexandrie ont des citations absolument contiguës : cela signifierait-il qu'ils ont découpé un florilège antérieur ? Quant à Léonce de Jérusalem, on dirait qu'il a encore écourté la citation de son homonyme, selon sa détestable habitude d'utiliser des extraits minuscules.

1. Cf. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, éd. F. Diekamp, Münster 1907, p. 23 (deux lignes), 98 (une phrase et demie), 113 (une ligne et demie). Après avoir cité la péroraison du *RF*, la *Doctrina* ajoute, p. 48, l. 5-8 : « Il faut savoir que les mêmes choses sont dites par lui (Cyrille) dans ses Dialogues avec Hermias, ceux qui ont pour titre : sur l'Incarnation du Monogène et le Christ est un et il est Seigneur d'après les Écritures. » Ce qui est négliger les différences de rédaction, assez frappantes à cet endroit, entre *RF* et *DI*. Ailleurs encore (p. 193, l. 14-15), la *Doctrina* renvoie aux (dialogues) avec Hermias (*DI* 686 d), pour une phrase qu'on eût pu trouver exactement pareille dans *RF* (1153 B).

d'avoir été maquillés par Timothée Élure<sup>1</sup> ? Toutefois, son contenu plus positif a finalement sauvé le *QUX*, à la différence d'œuvres essentiellement polémiques, et l'a aussi fait traduire dans l'autre camp. Le *RF*, lui, a connu une carrière beaucoup moins pénible, à part peut-être quelques répugnances du côté monophysite, mais qui ne pouvaient plus rien contre le fait qu'une traduction syriaque avait vu le jour dès avant Chalcedoine.

#### D. — Éditions et traductions

Même l'invention de l'imprimerie et la diffusion élargie des textes patristiques grecs en Occident n'ont pas réussi à créer pour nos dialogues un destin bien brillant. Ils ont dû attendre 1605 pour se voir publier, et encore uniquement en traduction latine<sup>2</sup>, par Bonaventure Vulcatius, à Leyde. Et ce n'est qu'en 1638 que Jean Aubert, chanoine de Laon et professeur de théologie à Paris, inséra le grec dans son édition complète des œuvres de S. Cyrille<sup>3</sup>. Faite, comme nous l'avons vu, d'après une transcription légèrement lacuneuse d'un manuscrit unique, cette édition, pour le *DI* et le *QUX*, est loin d'être excellente. Elle contient bon nombre d'erreurs d'impression assez évidentes, souffre de multiples menues omissions qu'à la différence de Pusey, nous n'avons pas cru nécessaire de noter dans notre appareil critique. Étant donné surtout la mauvaise réputation dont il jouit généralement, il n'est que justice de faire remarquer que Migne a très souvent réparé tacitement ces lapsus,

1. Cf. *supra*, p. 74, n. 2.

2. Et non pas dans l'original grec, comme paraît le dire FABRICIUS, au tome IX de sa *Bibliotheca*, dont la notice est reproduite dans *PG* 68, 55.

3. *Sandi Cyrilli Alexandrini opera omnia graece et latine*, t. V, 1<sup>re</sup> partie, p. 678-714 (*DI*) et 714-718 (*QUX*).

sauf les lacunes, et sans presque leur en substituer d'autres. En dépit de ses faiblesses, et de sa relative inaccessibilité, nous avons utilisé comme points de repère dans nos dialogues la pagination d'Aubert parce qu'elle permet une division en segments assez courts et parce qu'elle est la seule numérotation commune aux deux éditions ultérieures, celle de Migne, en 1863 au tome 75 de sa *Patrologie Grecque*, et celle de P. E. Pusey, le fils du grand tractarien, en 1877<sup>1</sup>.

Juste cinquante ans après cette dernière, E. Schwartz inaugurerait la publication de ses *Acta Conciliorum Oecumenicorum* et y insérerait le *RF* avec la plupart des autres ouvrages christologiques de S. Cyrille, mais non pas le *DI*<sup>2</sup> ni le *QUX*. Il rendait hommage à la probité et au zèle cyrillien de son devancier Pusey, sans toutefois se priver d'en énumérer les défauts, dans une gradation savante de comparatifs et superlatifs<sup>3</sup>. Il semble en effet qu'un effort soit encore possible, non seulement pour enrichir l'apparat critique afférent à nos textes, mais

1. Le *DI* occupe dans Migne les colonnes 1189 à 1253, le *QUX*, 1253 à 1362. Pour la traduction latine, cf. p. 152, n. 2. Dans l'édition Pusey (*Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini De recta fide ad Imperatorem — de Incarnatione Unigeniti, de recta fide ad principissas, de recta fide ad Augustas, Quod unus sit Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem, edidit post Aubertum Philippus Edwardus Pusey, Oxford 1877*), nos textes se trouvent dans le tome VII, première partie (p. 11-153 pour le *DI*, mais seulement sur la page de droite, p. 394-425 pour le *QUX*), la seule publiée par l'auteur, qui devait mourir prématurément en 1880.

2. Il est cependant tenu compte, au moins en certains cas, du texte présenté par le *DI*; le sigle employé dans l'apparat est  $\Delta$ : cf. *ACO* I,1,1, p. 42-72 et *Préface*, p. xvii, n. 1.

3. Cf. *ACO* I,1,1, *Préface*, p. xx, « Apparatum ita obscure et ambigue instituit, ut nullius codicis quamvis bene collati accurata notitia inde peti posset et omnes denuo conferri deberent. Gravius est quod codices imprudenter et antiquitatis specie nimis confusus elegit memoria historiae hujus saeculi more neglecta; gravissimum quod codicibus imprudenter electis imprudentem tribuebat fiduciam sermonis leges sensusque aptitudinem parum curans. »

encore pour l'organiser de manière plus logique et lisible.

E. B. Pusey prolongea l'œuvre entreprise sur son conseil par son fils en publiant, en 1881, une traduction anglaise du *QUX* en même temps que du *Contra Nestorium*, des *Scholies* et de divers fragments. Une traduction allemande du *RF*, du *QUX*, ainsi que de quelques autres opuscules de S. Cyrille a été la dernière œuvre d'O. Bardenhewer<sup>1</sup>. Pour autant que nous ayons pu nous en rendre compte, celui-ci vise surtout à la vivacité et à l'élan, au contraire de Pusey, qui colle très consciencieusement au grec, au prix parfois d'une certaine pesanteur. Ni le *RF* ni aucun de nos deux dialogues n'a jamais eu, que nous sachions, de version intégrale en français.

#### E. — L'établissement du texte

Pour ce qui est du *DI*, les manuscrits grecs, seuls à notre disposition, se divisent dès l'abord en deux groupes : d'une part M, C et V, de l'autre B. Un premier indice de l'indépendance au moins relative de celui-ci réside dans le fait qu'il ne contient pas le *QUX*. Il y a peu d'apparence, en effet, que, disposant encore de pages libres, le scribe de B eût inséré à la suite des huit dialogues (*de Trinitate* et

1. S. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Five Tomes against Nestorius, Scholia on the Incarnation, Christ is one, Fragments against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, the Synousiasts*, Oxford 1881, dans la série *Library of Fathers* (le nom du traducteur n'est pas indiqué; seule la préface est signée E. B. PUSEY). *Des heiligen Kirchenlehrers Cyrillus von Alexandrien ausgewählte Schriften* (à savoir le *RF*, les *Ep.* IV, XVII et XXXIX, le *QUX*, l'écrit *Contre ceux qui ne veulent pas reconnaître que la Sainte Vierge est Mère de Dieu, l'Explication du Symbole*) aus dem griechischen übersetzt von O. BARDENHEWER, Munich 1935, dans la série *Bibliothek der Kirchenväter* (II, 12). Selon J. KOPALLIK, *Cyrrillus von Alexandrien, eine Biographie nach den Quellen bearbeitet* (en réalité très faible et inutilisable), Mayence 1881, p. 373, il y aurait eu dès 1633, à Schmalkalde, une traduction du *RF* en allemand.

*DI*) un livre isolé d'un ouvrage différent (le *De Adoratione*) si son modèle lui avait offert le complément naturel de ce qu'il avait déjà copié. Mais surtout, pour un grand nombre de détails, B se rapproche davantage du texte du *RF* que ne le font M C et V ; il ne s'agit en aucun cas de traits ayant portée théologique, il n'y a donc pas à supposer un remaniement harmonisant effectué après coup. Par ailleurs, B a tout de même un certain nombre de fautes probables en commun avec M C V<sup>1</sup>. On peut donc vraisemblablement écarter l'idée que son archétype proviendrait d'une première édition des *Dialogues*, à laquelle le *QUX*, plus tardif, n'aurait pas encore été joint. B lui-même a du reste ses erreurs propres et évidentes<sup>2</sup> ; il paraît, en somme, une copie peu soignée d'un manuscrit mieux conservé que M. Nous lui ferons donc confiance, autant et plus que Pusey, mais là et là seulement où il est d'accord avec le *RF*. Nous pensons même être en droit de pousser parfois un peu plus loin que lui dans la voie qu'il indique : le seul témoignage indirect important, celui de Nicéphore (680d-682d) contient plusieurs variantes qui vont avec *RF* contre nos quatre manuscrits<sup>3</sup>.

Malgré son ancienneté relative, M n'apparaît donc pas comme un très bon témoin du texte. Et ce ne sont pas ses acolythes C et V qui peuvent lui être d'un bien puissant renfort. Pour P. E. Pusey, il s'agissait tout simplement de copies de M. Mais tandis que V restait « de peu d'autorité » ou même de « nul poids<sup>4</sup> », C acquérait un peu plus d'importance du fait d'une seconde main qui l'avait

1. Ainsi l'omission dans la citation de S. Jean en 685c (par homoioteute, sans doute), une autre en 693d, l'ordre insolite des mots dans une autre citation de S. Jean en 709a.

2. Ainsi l'omission de 688d-e.

3. Néanmoins, nos emprunts au *RF* ont été traités comme des interpolations, c'est-à-dire enfermés entre crochets droits.

4. Cf. dans son édition, p. x et xviii de l'*Introduction* et aussi p. 334.

parsemé de corrections, lesquelles pouvaient être des conjectures, mais peut-être aussi le signe d'un recours à un autre manuscrit<sup>1</sup>. En fait, V a également ses velléités d'indépendance, plus rares, mais peut-être plus suggestives<sup>2</sup>. L'ordre insolite *QUX* puis *DI* constitue une originalité de plus, un indice, sinon une preuve d'un archétype autre que M, bien que très voisin ; on notera aussi que dans le *DI* beaucoup plus que dans le *QUX*, V, ou son modèle, semble préoccupé de modifier l'ordre des mots pour obtenir une phrase plus harmonieuse. Nous avons cru bon, finalement, de relever ces variantes dans l'apparat critique, ainsi que la plupart des traits spéciaux de C (sauf un certain nombre de corrections orthographiques), même si les leçons particulières de ces deux manuscrits n'ont que des chances fort exigües de remonter à l'original<sup>3</sup>.

Pour le *QUX*, puisque M ne mérite qu'une médiocre confiance, nous aurons tout naturellement et constamment recours aux versions, qui nous donnent un regard sur un état du texte antérieur à M de trois ou cinq siècles au moins. De fait, la tradition indirecte, partout où elle existe, va très fréquemment avec une ou les deux versions, jamais contre leur accord. Il ne nous paraît pas cependant qu'on puisse appliquer de manière absolument stricte la loi de la majorité, et préférer toujours la leçon des deux versions à celle des manuscrits grecs : une commune préoccupation de brièveté peut avoir incité chaque version séparément à laisser tomber certaines incises et, dans les citations scripturaires, un désir de normalisation a pu amener parfois

1. Cf. son *Introduction*, aux mêmes pages.

2. Une bonne leçon propre en 682d, des répartitions différentes des répliques en 679a, 680c, et surtout *QUX* 746d ; il est vrai cependant que tout cela peut être fruit de conjectures heureuses.

3. D'autant plus que C et V ne sont d'accord contre M (et en l'occurrence aussi contre B) que dans un seul cas, où une correction d'après le texte scripturaire est probable : cf. 713b et la note.

à corriger un texte apparemment aberrant<sup>1</sup>. Quand une seule version s'écarte du grec, ou que chacune va dans son sens, nous avons toujours conservé le texte des manuscrits en reléguant les leçons divergentes dans l'apparat critique. A une exception près toutefois : pour la répartition des répliques, nous avons partout suivi le syriaque, avec l'une ou l'autre fois quelque hésitation, car l'arménien offrait des solutions assez tentantes<sup>2</sup>. Mais l'argument d'ancienneté, de la version et des manuscrits, nous a paru présenter là, en faveur du syriaque, un poids sérieux.

Nous n'avons retraduit en grec, soit dans le texte soit dans l'apparat, les leçons des versions que dans les cas où cette reconstitution semblait offrir un haut degré de certitude, et spécialement aidait à comprendre pourquoi l'arménien ou le syriaque avaient interprété de la sorte ce qu'ils lisaient<sup>3</sup>. Ailleurs, nous avons traduit en latin, dans l'apparat, cherchant à rendre mot pour mot ce que nous trouvions dans la version en cause.

Un manuscrit grec non mentionné dans l'apparat est censé d'accord avec le texte que nous donnons. Une version non mentionnée, ou bien va avec le texte, ou bien ne nous a pas paru fournir de renseignement valable (ce sera le cas, en particulier, avec le syriaque pour les questions de temps des verbes, avec l'arménien pour le genre des mots, avec tous les deux pour l'ordre de la phrase). Pour quelques témoins de la tradition indirecte (Euthyme nommément et certains passages de R), n'ayant fait que reprendre les données de Pusey, nous ne sommes pas absolument sûrs qu'ils aillent avec le texte, même si aucune variante n'est

1. Dans ces cas, nous avons laissé en place les mots grecs plus ou moins douteux, mais en les enfermant entre crochets droits.

2. Spécialement en 715c et 719d.

3. Dans le texte, ces restitutions sont placées entre crochets obliques (à la différence de celles qui proviennent de la tradition indirecte). Dans l'apparat, le mot ou le groupe de mots retraduits sont précédés d'un astérisque.

indiquée. Dans quelques passages où la tradition indirecte est extrêmement riche, nous avons indiqué *codd. tantum* après une leçon rejetée des manuscrits, pensant ainsi confirmer sous une forme brève que tous les témoins indirects allaient avec le texte donné. Les autres abréviations sont usuelles et énumérées dans la liste des sigles<sup>1</sup>.

En terminant cette introduction, ce nous est un agréable devoir de remercier ceux dont l'aide nous a été particulièrement précieuse : le Révérend D<sup>r</sup> F. L. Cross, Lady Margaret Professor of Divinity à l'Université d'Oxford, qui a bien voulu patroner ce travail comme thèse pour l'obtention d'un D. Phil. dans cette Université ; M. l'Abbé M. Richard, directeur de la section grecque à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, qui nous a procuré les films de manuscrits autrement inaccessibles ; et le Vardapet K. Sarkissian, directeur du séminaire arménien d'Antélias (Liban), qui assista un arménisant encore novice. Enfin le Révérend Père L. Ligier, chargé de revoir notre traduction, a multiplié les corrections et suggestions utiles.

1. Pour quelques observations sur le style de Cyrille et son usage de l'Écriture, cf. *Excursus* V et VI.



## ABRÉVIATIONS

- ACO* = Acta Conciliorum Oecumenicorum, éd. E. Schwartz.  
*CSCO* = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.  
*CSEL* = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.  
*DI* = Dialogue *De Incarnatione Unigeniti*.  
*DTC* = Dictionnaire de Théologie Catholique.  
*ETL* = Ephemerides Theologicae Lovanienses.  
*GCS* = Die griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten.  
*MSR* = Mélanges de Science Religieuse.  
*PG* = Patrologia Graeca.  
*PL* = Patrologia Latina.  
*PO* = Patrologia Orientalis.  
*QUX* = Dialogue *Quod Unus sit Christus*.  
*RF* = *Écrit De recta fide ad Theodosium*.  
*RHE* = Revue d'Histoire Ecclésiastique.  
*RSR* = Recherches de Science Religieuse.  
*SC* = Sources Chrétiennes.  
*TU* = Texte und Untersuchungen.  
*Doctrine christologique* = La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne, par J. Liebaert.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. MANUSCRITS

(Les manuscrits de Florence, Munich, Rome et Vatopedi n'ont été étudiés que sur photographie. En général, nous ne nous sommes occupé que des folios contenant nos textes.)

- |                               |  |
|-------------------------------|--|
| ATHOS (Mont)                  | <i>Vatopedi</i> 390  |
| FLORENCE                      | <i>Mediceus Laurentianus</i><br><i>Plut.</i> V cod. 35   |
| LONDRES, British Museum       | <i>Add. Syr.</i> 12154<br><i>Add. Syr.</i> 12155<br><i>Add. Syr.</i> 14529<br><i>Add. Syr.</i> 14531<br><i>Add. Syr.</i> 14532<br><i>Add. Syr.</i> 14533<br><i>Add. Syr.</i> 14557<br><i>Add. Syr.</i> 17149<br><i>Add. Syr.</i> 17150 |
| MUNICH                        | <i>Monacensis graecus</i> 398  |
| OXFORD, Bodléienne            | <i>Laudianus graecus</i> 85<br><i>Laudianus graecus</i> 92 B<br><i>Arm. e</i> 20<br><i>Arm. e</i> 36   |
| PARIS, Bibliothèque Nationale | <i>Paris. gr.</i> 911<br><i>Paris. gr.</i> 1250  |
| ROME                          | <i>Vaticanus graecus</i> 596   |

## II. TEXTES

*Acta Conciliorum oecumenicorum*, edidit Eduardus Schwartz, Berlin et Leipzig 1927 s. (= ACO: nous n'utilisons pratiquement que le tome I, relatif au Concile d'Éphèse et dans ce tome, le volume 1 qui donne les collections grecques des Actes et le volume 5 qui donne la *Collectio Palatina* et les Scholies).

*Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449* (= le brigandage d'Éphèse), éd. J. FLEMMING, trad. allemande G. HOFFMANN, dans *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-Hist. Kl. N.F 15 (1917).

ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Alexandre de Byzance* PG 18; aussi dans *Athanasius Werke*, éd. H. Opitz, t. III, 1<sup>re</sup> partie: *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*.

APOLLINAIRE DE LAODICÉE, édition des œuvres et fragments par H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingue 1904.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours contre les Ariens et Lettre à Épictète*, PG 26; et aussi l'édition du texte syriaque (retouché) de la *Lettre* par P. Bedjan, en appendice (p. 577-593) à son édition du *Livre d'Héraclide*, de NESTORIUS, Leipzig-Paris 1910.

PSEUDO-ATHANASE, *Livres contre Apollinaire*, PG 26; *Dialogues De Trinitate*, PG 28; cf. aussi EUTHERIUS DE TYANE.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De Adoratione in Spiritu et Veritate* (= *De Ad.*) PG 28.

— *Glaphyra in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium* (= *Gl. in...*), PG 69.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur Isaïe* (= in *Is.*), PG 70.

— *Commentaire sur les Petits Prophètes*, PG 71, sauf les commentaires sur *Zacharie* et sur *Malachie* qui sont dans PG 72; édition meilleure par P. E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli in XII prophetas*, Oxford 1868 (nous donnons, en même temps que la pagination de la *Patrologie* celle d'Aubert, qui est portée en marge de l'édition Pusey et permet de s'y retrouver).

— *Commentaire sur l'Évangile de S. Jean* (= in *Jo.*) livres I-VI, PG 73, livres IX-XII, PG 74; éd. P. E. Pusey, Oxford 1872 (3 volumes; le 1<sup>er</sup> va de 1a à 496c dans la pagination d'Aubert, le 2<sup>e</sup> de 496d à 1000d, le 3<sup>e</sup> de 1000e à 1123d).

— *Thesaurus de Sancta et Consubstantiali Trinitate*, PG 75, col. 9-656 (= *Thés.*).

— *Dialogues sur la Sainte Trinité*, PG 75, 657-1124 (= *Dial. de Tr.*).

— *Dialogue de Incarnatione Unigeniti* (= *DI*), PG 75, 1189-1254; éd. P. E. Pusey, t. VII, première partie, Oxford 1877.

— *Dialogue Quod unus sit Christus* (= *QUX*), PG 75, 1253-1362; éd. Pusey, *ibidem*.

— *Scholia de Incarnatione Unigeniti* (= *Scholies*), PG 75, 1369-1420; éd. Schwartz, dans ACO I, 5, 1, p. 184-215 (version latine) et 219-231 (fragments grecs).

— *Contre les blasphèmes de Nestorius* (= *C. Nest.*) PG 76, 9-248; ACO I, 1, 6, p. 13-106.

— *Explication des douze Anathématismes*, PG 76, 293-312; ACO I, 1, 5, p. 15-25.

— *Apologeticus pro duodecim capitibus adversus Orientales episcopos*, PG 76, 315-386; ACO I, 1, 7, p. 33-65 (= *Apol. c. Or.*).

- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus*, PG 76, 391-452 ; ACO I, 1,6, p. 107-146 (= *Apol. c. Th.*).
- Pour la sainte religion des chrétiens contre les livres de l'athée Julien (= *Contra Julianum*), PG 76, 503-1058 ; cf. aussi *infra* C. I. NEUMANN.
  - *De recta fide ad Theodosium* (= *RF*), PG 76, 1133-1200 ; ACO I, 1,1, p. 42-72.
  - *De recta fide ad Reginas* (= *ad Dominas*), PG 76, 1201-1336 ; ACO I, 1,5, p. 62-118.
  - *De recta fide ad Reginas oratio altera* (= *ad Augustas*), PG 76, 1335-1420 ; ACO I, 1,5, p. 26-61.
  - *Lettres*, PG 77, 9-390 (= *Ep.*) ; on les trouve pratiquement toutes, dispersées dans le tome I des ACO.
  - *Homélies Pascales*, PG 77, 391-982 (= *Hom. P.*)
  - *De dogmatum solutione*, éd. P. E. Pusey, du *Commentaire sur S. Jean*, t. III, p. 547-566.
  - *Responsiones ad Tiberium diaconum sociosque suos*, éd. P. E. Pusey, *ibid.*, p. 567-602.
  - Fragments du *Contra Synousiastas*, du livre *Contre Diodore*, des deux livres *Contre Théodore*, éd. P. E. Pusey, *ibid.*, respectivement p. 476-491, 492-510 et 511-537.
  - Fragments (arméniens) sur l'Épître aux Hébreux, éd.-trad. J. Lebon, dans *Le Muséon*, 44 (1931), p. 69-114 et 46 (1933), p. 237-246.
  - ? *Contre ceux qui refusent de reconnaître que la Sainte Vierge est Mère de Dieu*, PG 76, 255-292 ; ACO I, 1,7, p. 19-32.

N. B. Lorsque le chiffre de la référence est suivi d'une majuscule, il s'agit de la colonne de MIGNE. Lorsqu'il est suivi d'une minuscule, de la colonne d'AUBERT, laquelle est également indiquée en marge dans les éditions Pusey. Cf. par ex. p. 37, n. 1.

- DIDYME L'AVEUGLE, *Contre Eunome*, PG 29 (à la suite de l'ouvrage de ce nom composé par S. Basile).
- ? *De Trinitate*, PG 39.
- DIODORE DE TARSE, *Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus*, éd. de tous les fragments et témoignages indirects par R. Abramowski, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 42 (1949-1951), p. 19-69.
- *Quelques fragments syriaques de Diodore évêque de Tarse (378-394?)*, éd. et trad. par M. Brière, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 30 (1934 et 1946), p. 231-283.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von F. DIEKAMP, Münster 1907.
- EUTHERIUS DE TYANE, *Confutationes quarundam propositionum*, PG 28, 1337-1394 + PG 26, 1233-1238 + PG 130 1011-1016 + G. FICKER, *Eutherius von Tyana* (cf. *infra*), p. 18-26.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres à Clédonius* (= Ep. 101 et 102), PG 37.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Antirrheticus adversus Apollinarem et Adversus Apollinarem ad Theophilum episcopum Alexandrinum*, PG 45 ; aussi dans l'éd. dirigée par W. Jaeger, le tome III, 1<sup>re</sup> partie, *Opera dogmatica minora* edidit F. Mueller, respectivement p. 128-233 et 117-128.
- HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, PL 10.
- ISIDORE DE PELUSE, *Lettres*, PG 78.
- JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, éd. et trad. H. Zotenberg, dans *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. 24, Paris 1883 ; cf. aussi R.

- H. CHARLES, *The chronicle of John Bishop of Nikiu translated from Zotenberg's Ethiopic text*, Londres 1916.
- NESTORIUS, *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, par F. LOOFS, Halle 1905.
- *Le Livre d'Héraclide de Damas*, trad. F. Nau, Paris 1910.
- SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, éd. et trad. J. Lebon, dans *CSCO Syr. series 4*, t. 4-6, Louvain 1929, 1933, 1938.
- *Philalèthe*, éd. et trad. R. Hespel, *CSCO Syr. 68 et 59*, Louvain 1952.
- SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, PG 67.
- Stoicorum veterum fragmenta*, éd. H. Von Arnim, Leipzig 1903-1905.
- Symboles*, éd. par A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3<sup>e</sup> éd., Breslau 1897.
- THÉODORE DE MOPSUESTE, *Fragmenta Syriaca*, éd. et trad. E. Sachau, Leipzig 1869.
- *In Epistolas beati Pauli Commentarii*, éd. H. B. Swete, Cambridge 1882 (2 volumes, dont le second contient aussi, p. 289-339, les fragments dogmatiques).
- *Les Homélie Catéchétiques*, éd. R. Tonneau (en collaboration avec R. Devreesse), *Studi e Testi*, n° 145, Vatican 1949.
- *Commentarium in Evangelium Joannis Apostoli*, éd. et trad. J. Vosté, *CSCO Syr. series 4*, t. 3, Louvain 1940.
- THÉODORET, *Eranistès*, PG 83 ; cf. aussi *Actes du brigandage d'Éphèse*.
- THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, *Homélie Pascale* pour 402 (= Lettre 98 de S. JÉRÔME), PL 22.

- TIMOTHÉE ÉLURE, *Widerlegung der auf der Synode zu Chalkedon festgesetzten Lehre*, éd. K. Ter-Mekertschian et E. Ter-Minassiantz, Leipzig 1908 (seul le titre est en allemand, le texte est en arménien).

### III. ÉTUDES

- (De même que pour les textes, n'ayant pas la prétention de dresser une bibliographie cyrillienne complète, nous ne relevons ici que les noms d'auteurs que nous avons lus, non simplement consultés de façon toute passagère.)
- ABEL (F. M.), « Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Vivre et Penser*, 1 (1941), p. 94-119 et 212-230.
- « S. Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine », dans *Kyrrilliana*, Études variées à l'occasion du XV<sup>e</sup> centenaire de S. Cyrille d'Alexandrie, Le Caire 1947, p. 203-230.
- ABRAMOWSKI (L.), « Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67 (1955-1956), p. 252-287.
- ABRAMOWSKI (R.), « Untersuchungen zu Diodor von Tarsus », dans *ZNTW*, 30 (1931), p. 234-262.  
Cf. aussi *supra*: DIODORE.
- AMANN (E.), Article *Nestorius*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI, col. 76-157.
- Article *Théodore de Mopsueste*, *ibid.*, t. XV, col. 235-279.
- BARDENHEWER (O.), *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Fribourg-en-Brigau 1923, surtout p. 23-74.
- *Des heiligen Kirchenlehrers Cyrillus von Alexandrien ausgewählte Schriften*, dans *Bibliothek der Kirchenväter*, 2<sup>e</sup> série, t. 12, Munich 1935.

- BARDY (G.), « Atticus de Constantinople et Cyrille d'Alexandrie, Les débuts du nestorianisme (428-433) », « De l'acte d'union à la mort de Proclus (433-446) », chapitres VI, VII et VIII, p. 149-210, de l'*Histoire de l'Église* dirigée par A. FLICHE et V. MARTIN, t. IV, Paris 1945.
- *Paul de Samosate, Étude historique, Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 4, 2<sup>e</sup> éd., Louvain 1929.
- BURGHARDT (W. J.), *The Image of God in man according to Cyril of Alexandria*, thèse, Washington (D.C.) 1957.
- CAMELOT (P.-Th.), « De Nestorius à Eutychès, L'opposition de deux christologies », dans *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart* (= Chalkedon), t. I, Wurtzbourg 1951, p. 213-242.
- CHADWICK (H.), « Eucharist and Christology in the Nestorian controversy », dans *Journal of theological studies*, N. S. 2 (1951), p. 145-164.
- CHARLIER (N.), « Le Thesaurus de Trinitate de S. Cyrille d'Alexandrie, Questions de critique littéraire », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 45 (1950), p. 25-81.
- DORNER (A.), *History of the development of the doctrine of the Person of Christ*, division 2, vol. I, Edimbourg 1861.
- DUCHESNE (L.), *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, 2<sup>e</sup> éd., Paris 1910.
- DU MANOIR DE JUAYE (H.), *Dogme et Spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944.
- EHRHARD (A.), *Die Cyril von Alexandrien zugeschriebene Schrift περί τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk Theodoret's von Cyrus*, thèse Tubingue 1888.
- FICKER (G.), *Euthérius von Tyana, Ein Beitrag zur Geschichte des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431*, Leipzig 1908.

- GALTIER (P.), « S. Cyrille et Apollinaire », dans *Gregorianum*, 37 (1956), p. 584-609.
- GRILLMEIER (A.), « Der Gottessohn im Totenreich, Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der ältesten christlichen Ueberlieferung », dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 71 (1949), p. 1-53 et 184-203.
- « Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon », dans *Chalkedon*, t. I, p. 5-202.
- HARNACK (A. von), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, 4<sup>e</sup> éd., Tubingue 1909.
- HENRY (P.), Article *Kénose*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 7-161.
- HOLL (K.), *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue 1904.
- JOUASSARD (G.), « L'activité littéraire de S. Cyrille d'Alexandrie jusqu'en 428 », dans *Mélanges Podechard*, Lyon 1945, p. 159-174.
- « Marie à travers la Patristique, Maternité divine, virginité, sainteté » dans *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'H. DU MANOIR, t. I, Paris 1949, p. 69-157.
- « Une intuition fondamentale de S. Cyrille d'Alexandrie durant les premières années de son épiscopat » dans *Revue des Études Byzantines* 11 (1953) (= *Mélanges Martin Jugie*), p. 175-186.
- « Un problème d'anthropologie et de christologie chez S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Recherches de Science Religieuse*, 43 (1955), p. 361-378.
- « Impassibilité du Logos et Impassibilité de l'âme humaine chez S. Cyrille d'Alexandrie », dans *RSR*, 45 (1957), p. 209-224.
- KUNZE (J.), *Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig 1895.

- LEBON (J.), « Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort », dans *RHE*, 23 (1927), p. 5-43 et 209-241.
- « Altération doctrinale de la *Lettre à Épictète* de S. Athanase », dans *RHE*, 31 (1935), p. 713-761.
- « La christologie du monophysisme syrien », dans *Chalkedon*, t. I, p. 425-580.
- LIEBAERT (J.), *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Mémoires et Travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille, fascicule LVIII, Lille 1951.
- « S. Cyrille et la culture antique », dans *Mélanges de Science religieuse*, 12 (1955), p. 5-26.
- LOOFS (F.), *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4<sup>e</sup> éd., Halle 1906.
- *Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*, Cambridge 1914.
- *Paulus von Samosata, Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte*, TU 44, 5, Leipzig 1924.
- MAHÉ (J.), Article *Cyrille (Saint)*, patriarche d'Alexandrie, dans *DTC*, t. III, col. 2476-2527.
- « La date du Commentaire de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon S. Jean », dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1907, p. 41-45.
- MUELLER (G.), *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1949-1952.
- NEUMANN (C. I.), *Iuliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt, insunt Cyrilli Alexandrini fragmenta syriaca ab E. Nestle edita*, Leipzig 1880.
- NEWMANN (J. H.), « On St. Cyril's formula *Μία φύσις σεσαρκωμένη* », dans *Tracts theological and ecclesiastical*, Londres 1874, p. 283-336.
- PRESTIGE (G. L.), *Fathers and Heretics*, 2<sup>e</sup> éd., Londres 1948.

- PRESTIGE (G. L.), *God in Patristic thought*, 2<sup>e</sup> éd., Londres 1952.
- PUECH (H. C.), « Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens », dans *l'Annuaire 1930-1931 de l'École Pratique des Hautes Études*, Section des Sciences religieuses.
- RAVEN (C. E.), *Apollinarianism, An essay on the Christology of the early Church*, Cambridge 1923.
- REHRMANN (A.), *Die Christologie des heiligen Cyrillus von Alexandrien*, Hildesheim 1902.
- RICHARD (M.), « Proclus de Constantinople et le théopaschisme », dans *RHE*, 38 (1942), p. 303-331.
- « La tradition des fragments du traité *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως* de Théodore de Mopsueste », dans *Le Muséon*, 56 (1943), p. 55-75.
- « L'introduction du mot *hypostase* dans la théologie de l'Incarnation », dans *MSR*, 2 (1945), p. 5-32 et 243-270.
- « Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse », dans *Mélanges F. Grat*, Paris 1946, t. I, p. 99-116.
- « Le pape S. Léon le Grand et les *Scholia de Incarnatione Unigeniti* de S. Cyrille d'Alexandrie », dans *RSR*, 40 (1952) (= *Mélanges Lebreton*, t. II), p. 116-128.
- « Acace de Mélitène. Proclus de Constantinople et la Grande Arménie », dans *Mémorial L. Petit, Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest 1948, p. 393-412.
- RIEDMATTEN (H. de), « Some neglected aspects of Apollinarian Christology » dans *Dominican Studies*, 1 (1948), p. 239-260.
- « Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire », dans *Revue Thomiste*, 51 (1951), p. 553-572.

- RIEDMATTEN (H. de), *Apollinarianism and fourth century Christology*, thèse dactylographiée, Oxford 1951.
- « La christologie d'Apollinaire de Laodicée » dans *Studia Patristica*, TU 64, Berlin 1957, p. 208-234.
- SCHWARTZ (E.), *Konzilstudien*, 20<sup>e</sup> cahier des *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, Strasbourg 1914.
- *Codex Valicanus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, dans *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-philologische und historische Klasse, t. 32, Munich 1927.
- *Cyrrill und der Mönch Viktor*, dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philosophisch-historische Klasse, 208,4, Vienne 1928. Cf. aussi *Acta conciliorum*, supra.
- SCIPIONI (L. I.), *Ricerche sulla cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio*, coll. *Paradosis XI*, Fribourg en Suisse 1956.
- SELLERS (R. V.), *Two ancient Christologies, a study in the christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of Christian doctrine*, Londres 1940.
- SPANNEUT (M.), *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche, avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques*, *Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille*, fasc. LV, Lille 1948.
- SULLIVAN (F. A.), *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, *Analecta Gregoriana*, vol. 82, Rome 1956.
- TALLON (M.), « Le Livre des Lettres, Documents arméniens du ve siècle, Premier groupe », dans *Mélanges de l'Université S. Joseph*, Beyrouth, 32 (1955), p. 1-146.

- TILLEMONT (S. LE NAIN DE), *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIV.
- TIXERONT (J.), *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. III, « La fin de l'âge patristique (430-800) », 3<sup>e</sup> éd., Paris 1912.
- VACCARI (A.), « La grecità di S. Cirillo d'Alessandria », dans *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milan 1937, p. 27-39.
- VOISIN (G.), *L'Apollinarisme, Étude historique littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV<sup>e</sup> siècle*, thèse, Louvain 1901.
- WEIGL (E.), *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandria*, *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, V, 2-3, Mayence 1905.
- *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius*, *Forschungen...* XII, 4, Paderborn 1914.
- *Die Christologie vom Tod des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*, Munich 1925.

## CONSPECTUS SIGLORUM

- B = *Codex mediceus Laurentianus Plut. V, cod. 35* (saec. XIV).
- M = *Codex Monacensis graecus 398* (saec. XI).
- C = *Codex Vaticanus graecus 596* (saec. XIV).
- V = *Codex Athous Vatopedi 390* (saec. XIV).
- codd. = codices graeci omnes, scilicet BMCV in dialogo *De Incarnatione*, MCV in *Quod Unus sit Christus*.
- Syr. = versionis syriacae codices tres vel quattuor.
- Arm. = versionis armeniacae codices duo.
- R.F. = textus opusculi *De Recta Fide ad Theodosium* prout in editione Eduardi Schwartz (= *ACO* I,1,1) apparet.
- R.F. pt. (partim) = lectio codicis vel codicum aliquorum ejusdem opusculi.
- R = Florilegium bipartitum quod in codice *Vaticano graeco 1431* continetur.
- Euth. = lectiones Euthymii Zigabenaee in *Panoplia dogmatica*, a P. E. Pusey collectae.
- Euth. pt. = lectiones codicum aliquorum ejusdem operis.
- Sev. = fragmenta cyrilliana in operibus Severi Antiocheni.
- Sev. pt. = lectiones unius vel plurium operum ejusdem Severi.
- Coll. = fragmenta cyrilliana in florilegiis dogmaticis syriacis in Musaeo Britannico asservatis.

- Tim. = fragmenta cyrilliana quae in opere Timothei Aeluri adversus concilium Chalcedonense reperiuntur.
- conj. = conjecit.
- i. mg. = in margine.
- ut v. = ut videtur.
- rest. = restituit vel restitui.
- exp. = expunxit, cancellavit.
- add. = addidit.
- suppl. = supplevit.
- om. = omisit.
- [...] = verba quae, cum in utraque versione desint, dubia vel rejicienda videntur.
- <...> = verba ex *RF* (in *DI*) vel e versionibus (in *QUX*) restituta.
- †...† = lacuna vel textus graecus profecto corruptus quem tamen e versionibus verbatim restituere nequimus.

\* in apparatu praeferunt verba graeca quae translator syriacus vel armeniacus nobis legisse videtur.

*N. B. — Dans l'apparat critique, B peut désigner soit l'un des interlocuteurs du dialogue soit le codex B (cf. supra). Mais la rédaction de l'unité critique indique suffisamment s'il s'agit du premier ou du second.*



ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΥΡΙΛΛΟΥ  
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝΑΝΘΡΩΠΗΣΕΩΣ  
ΤΟΥ ΜΟΝΟΓΕΝΟΥΣ

καὶ ὅτι Χριστὸς εἰς καὶ κύριος κατὰ τὰς  
γραφάς.

5

Aubert

678 b A — Ἄρα σοι δοκεῖ συμμεμετρηῆσθαι τε καὶ ἐκπεπονησθαι  
καλῶς καὶ ἀποχρώντως ἡμῖν ὁ λόγος, ὁ περὶ τῆς θεότητος  
τοῦ Μονογενοῦς ;

B — Καὶ μάλα.

10 A — Βασάνου δὲ οἶμαι λεπτῆς ἀμοιρεῖν οὔτι που κατὰ  
c γε τὸ αὐτῶ μοι δοκοῦν · σὺ δὲ δὴ τί φῆς, ὦ | Ἑρμεία ;

*Titulus*: τοῦ ἀγίου Κυρίλλου : τοῦ αὐτοῦ MC κατὰ τὰς Γραφάς  
(*et Doctrina Patrum* p. 48, l. 8) : *om. B V spatio relicto pro septem  
circiter versibus nullum habet titulum post titulum κεῖται δὲ ὁ λόγος*  
(διάλογος C) ἕβδομος (ζ M *sed esp. m. secunda et θ in mg. scripsit*)  
ἐν τοῖς (*om. C*) πρὸς Ἑρμείαν (Ἑρμείαν MC) *add. MBC.*

678, 6 : τε : *om. B*

1. Κατὰ signifie-t-il « selon, d'après », ou « conformément à » ? Le  
propos de S. Cyrille dans le *DI* ne sera pas tout à fait le même dans  
les deux cas : s'agit-il de montrer que le Christ a été un dans le fait  
comme le prévoyaient les Écritures, ou de prouver que les Écritures  
obligent à admettre un Christ vraiment un ? La longue citation de  
*I Cor.* 15, 3-8 en 682a indique plutôt le sens de « conformément à »  
(cf. aussi l'emploi de κατὰ en 684c). Mais « selon » semble prévaloir  
chez Cyrille lui-même : cf. 686a ; 690c, 692e, 704e. E. S.

2. Nous ne savons de ce personnage que ce que nous en dit le  
début du premier *Dialogue sur la Trinité* (660 A-661 D). Il est présenté  
là comme un vieillard frileux (en Égypte ?), qui a du goût pour la

S. CYRILLE D'ALEXANDRIE  
DIALOGUE SUR L'INCARNATION  
DU MONOGENE

Le Christ est un et il est Seigneur,  
d'après les Écritures<sup>1</sup>.

678 b A — A ton avis, avons-nous donné à notre dialogue sur  
la divinité du Monogène des proportions convenables et  
un soin suffisant ?

B — Oui, absolument.

A — Aucun examen, si minutieux qu'on le suppose,  
n'y fait défaut, du moins à ce qu'il me semble. Et toi,  
c Hermias<sup>2</sup>, qu'en dis-tu ?

méditation théologique. On pourrait croire à la fiction littéraire,  
n'était la façon dont S. Cyrille parle de lui au dédicataire de ce même  
ouvrage, Némésinus : il s'agit évidemment d'une relation commune  
faisant partie de ce cercle d'amis au milieu duquel l'évêque d'Alexan-  
drie semble avoir élaboré sa doctrine (*Palladius*, qui lui donne la  
réplique dans le *De Adoratione* et dont parle aussi *Gl. in Ex.* 388 A,  
devait être aussi l'un d'eux). D'ailleurs, bien qu'encore apostrophé  
ici ou là, Hermias rentre pratiquement aussitôt dans l'anonymat  
d'une simple lettre : Cyrille propose, pour plus de clarté, de ne dési-  
gner désormais ses interlocuteurs que par A et B (*Dial. de Trin.* 657 B).  
Il n'y a aucune raison de voir dans cet Hermias l'auteur du même  
nom qui composa un petit ouvrage apologétique au-dessous du médioc-  
re, la *Satire des Philosophes du dehors* ; cet écrit (cf. *PG* 6, 1163-1180)  
doit être bien antérieur. Les trois lettres que S. Isidore de Péluse  
adresse à un certain Hermias (appelé une fois « le grammairien » :  
lib. III, *Ep.* 350, cf. *PG* 78, 1005 B ; voir aussi lib. IV, *Ep.* 201 et  
214, 1288 C-D et 1308 C) ne sont que des billets insignifiants.

B — 'Επαινέσαιμ' ἂν εικότως ὀρθῶς ἔχοντά τε καὶ διεσμιλευμένως.

A — Μεθέντα δὴ οὖν τουτοισὶ διαμέλλειν ἔτι, βούλει  
15 λέγειν τὰ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς ; Καὶ ὅ  
τί ποτέ ἐστι τὸ ἐπ' αὐτῷ μυστήριον διαρθροῦν ὅτι μάλιστα  
πειρᾶσθαι σαφῶς, κατὰ γε τὸ ἐγγωροῦν τοῖς ἐν ἐσόπτρῳ καὶ  
αἰνίγματι βλέπουσι καὶ ἐκ μέρους γινώσκουσι κατὰ τὸ  
d 20 καθὰ καὶ | ὁ θεσπέσιος γράφει Παῦλος ;

B — 'Αριστα ἔφησ. « Οὐδεὶς γὰρ λέγει Κύριος Ἰησοῦς  
εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ », καὶ οὐδεὶς λέγει Ἀνάθεμα Ἰησοῦς  
εἰ μὴ ἐν Βεελζεβούλ. Ἄτὰρ ἐπειδὴ τοι καὶ τῆς ἐπὶ τούτῳ  
κόνεως ἀψασθαι δοκεῖ, καὶ τὸν οὕτω καταβριθῆ καὶ δύσοιστον  
25 ἀνατλήναι πόνον, ὀνήσων ἴσθι τοι καὶ πρό γε τῶν ἄλλων  
ἐμέ. Διαπυθολίμην γὰρ ἂν ἠδιστά γε τὸν ἀτρεκῆ τε καὶ  
ἀκιβδήλευτον καὶ ἀπάσης αἰτίας ἀπηλλαγμένον ἐπὶ Χριστῷ  
e λόγον. | Διαφόροις γὰρ δόξαις καταμεθόουσι τινες, παραπλάτ-  
τοντες εἰς τὸ ἀκαλλῆς τὰ ἐπ' αὐτῷ κεχρησμοδημένα παρὰ  
30 γε τῆς νέας καὶ ἀρχαιοτέρας Γραφῆς.

A — Ἀνεπιτήδευτον μὲν, ὃ φιλότης, τοῖς ἀσυνέτοις  
οὐδέν, ἐτοιμότατα δὲ καταθρόσκουσιν « εἰς πέταυρον  
ἕδου », κατὰ τὸ γεγραμμένον, καὶ εἰς παγίδα θανάτου, « μὴ  
νοοῦντες μήτε ἂ λέγουσι μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται » .  
679 a Τίνες δ' ἂν εἴεν οἱ παρ' ἐκάστῳ θρόνῳ |λοι καὶ τὰ σεμνὰ  
μυθάρια, φαίης ἂν, ὃ γενναῖε.

B — Πάνυ μὲν οὖν. Οἱ μὲν γάρ, ὅτι πέφηνε μὲν ἄνθρωπος  
ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος, οὐ μὴν ὅτι καὶ πεφόρεκε τὴν ἐκ τῆς  
5 Παρθένου σάρκα διεπιεῖν τετολμήχασι. Καταφεύδονται δὲ  
μόνην τοῦ μυστηρίου τὴν δόκησιν. Ἔτεροι δ' αὖ, κατερυθριαῶν  
σκηπτόμενοι τὸ δοκεῖν ἀνθρώπῳ προσκυνεῖν, καὶ τὴν ἀπὸ  
γῆς σάρκα ταῖς ἀνωτάτω δόξαις στεφανοῦν παραιτούμενοι,  
καὶ ἐκ τῆς ἄγαν ἀμαθίας, νόθην τινὰ καὶ παρεμφαυμένην

678, 17 : cf. I Cor. 13, 12 18 : cf. Ephés. 4, 7 19 : Phil. 1, 19  
21 : I Cor. 12, 3 23 : cf. Matth. 12, 24-32 32 : Prov. 9, 18  
33 : I Tim. 1, 7

B — Je ne saurais qu'en louer la bonne disposition et l'élégance.

A — Laissons donc cela de côté sans plus nous y attar-  
der, veux-tu, et parlons de l'Incarnation du Monogène,  
efforçons-nous de discerner avec toute la clarté possible  
ce qui a trait à ce mystère — pour autant du moins que  
cela est possible à des êtres qui voient en énigme et dans  
un miroir, qui connaissent en partie, selon la mesure où  
leur a été « communiqué le don de l'Esprit », comme  
d l'écrivit le divin Paul.

B — Très juste, « car personne ne dit Seigneur Jésus  
si ce n'est dans l'Esprit-Saint », et nul ne dit anathème à  
Jésus si ce n'est par Beelzébut. Eh bien, puisque tu crois  
devoir entrer en lice et entreprendre un si dur et pénible  
travail, tu rendras service, sache-le, à moi aussi tout le  
premier : ce me serait une grande joie de me voir enseigner  
au sujet du Christ une doctrine exacte, pure de tout  
e alliage ou reproche. Certains en effet se sont laissé tourner  
la tête par des opinions diverses et ils ont défiguré les  
oracles de l'Ancien et du Nouveau Testament en la matière.

A — Il n'est rien, cher ami, que ces insensés n'aient  
tenté ; ils se précipitent aussi vite qu'ils peuvent « dans le  
piège d'enfer », ainsi qu'il est écrit, et dans les rets de la  
mort, « sans comprendre ni ce qu'ils disent ni ce dont ils  
679 a parlent ». Quels sont leurs refrains, à chacun, et leurs  
solennelles sornettes, peux-tu nous l'exposer, mon bon ?

B — Parfaitement : les uns ont osé déclarer que le  
Verbe issu de Dieu le Père s'est donné les apparences d'un  
homme, mais n'a pas, bien sûr, porté la chair tirée de la  
Vierge. Ils forgent le mensonge d'un mystère purement  
apparent. D'autres, prétextant qu'ils rougissent de paraître  
adorer un homme, se refusant à parer d'honneurs célestes  
une chair d'origine terrestre, malades, par excès d'igno-

678, 16 : αὐτῷ : αὐτῇ MV 30 : γε : τε MCV 679, 3 : ante  
Οἱ A add. V (Cyrillo tribuens quae sequuntur) 5 : δὲ : om. B.

- b 10 νοσοῦντες εὐλάβειαν, παρατετράφθαι φασὶ τὸν ἐκ Θεοῦ  
 Πατρὸς φύντα Λόγον εἰς ὁστέων τε καὶ νεύρων καὶ σαρκὸς  
 φύσιν, τὴν ἐκ Παρθένου γέννησιν τοῦ Ἐμμανουὴλ πλατὺ  
 γελῶντες οἱ τάλανες, καὶ τὸ ἀτρεπὲς καταγράφοντες τῆς  
 οὕτως ἀρίστης καὶ θεοπρεποῦς οἰκονομίας. Οἱ δὲ καὶ ὀψιγενῆ  
 15 τὸν συναίδιον τῷ Πατρὶ Θεὸν Λόγον εἶναι πεπιστεύκασι,  
 καὶ εἰς τὸ μόλις ὑπάρξαι διακεκλήσθαι τότε ὅτε καὶ τῆς  
 c κατὰ σάρκα γενέσεως ἔλαχε τὴν ἀρχήν. Εἰσὶ | δὲ οἱ καὶ  
 πρὸς τοῦτο μανίας δυσσεβῶς ἠγμένοι ὥστε καὶ ἀνυπόστατον  
 τὸν ἐκ Θεοῦ φασιν εἶναι Λόγον, ῥῆμα δὲ ἀπλῶς τὸ κατὰ  
 20 μόνην νοούμενον προφορὰν ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι. Μάρκελλος  
 δὲ οὗτοι καὶ Φωτεινός. Δοκεῖ δὲ μὴν καὶ ἐτέροις ἐνανθρω-  
 πῆσαι μὲν ἀληθῶς τὸν Μονογενῆ καὶ ἐν σαρκὶ γενέσθαι  
 πιστεύειν, μὴ μὴν ἔτι καὶ ἐψυχῶσθαι τελείως τὴν ἀναληφ-  
 θεῖσαν σάρκα ψυχῇ λογικῇ καὶ νοῦν ἐχοῦση τὸν καθ' ἡμᾶς,  
 d 25 εἰς | ἐνότητα δὲ τὴν εἰσάπαν, ὥσπερ οὖν οἴονται, κατα-  
 σφίγγοντες τὸν τε ἐκ Θεοῦ Λόγον καὶ τὸν ἐκ τῆς ἀγίας  
 Παρθένου ναόν, κατοικῆσαι φασιν ἐν αὐτῷ τὸν Λόγον,  
 καὶ ἴδιον μὲν ποιήσασθαι σῶμα τὸ ἀναληφθέν, ψυχῆς δὲ  
 αὐτὸν τῆς λογικῆς τε καὶ νοεῶς ἀναπληροῦν τὸν τόπον.  
 30 Ἔτεροι δὲ αὐτῶν πρεσβεύουσι μὲν ταῖς τούτων δόξαις τὰ  
 ἐναντία, καὶ ἀντιφέρονται τοῖς φρονήμασιν, ἐκ τε Θεοῦ  
 Λόγου καὶ ψυχῆς τῆς λογικῆς καὶ σώματος, ἥτοι τελείας  
 e ἀπλῶς ἀνθρωπότητος, συνεστάναι τε καὶ | ἀναπεπλέχθαι δια-  
 βδαιούμενοι τὸν Ἐμμανουήλ. Οὐ μὴν ἔτι καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀμώμη-

679, 18 : ἠγμένοι (ei R. F.) : ἠγμένοι MCV 22 : Μονογενῆ : -γεννῆ  
 (ut solet) B 29 : ἀναπληροῦν : ἀπο- C 33 : ἀπλῶς : -ῆς B

1. Cyrille utilise ici les deux qualificatifs λογικῆ et νοεῶς pour l'âme dont les Apollinaristes veulent dépouiller le Christ. Partout ailleurs dans le *DI* il n'emploie plus que λογικῆ (cf. 688b, 689a, 694d), et de même dans tous ses écrits d'avant 428, à une exception près (cf. *Gl. in Gen.* VI, 297 C ; *Hom. P.* VIII, 573 B), et dans les grands ouvrages antinestoriens (cf. *Ep.* I, 17 C ; IV, 45 B et 48 D ; XVII, 116 C ; *ACO* I, 1, 1, p. 13, l. 33 ; p. 26, l. 27 ; p. 28, l. 21 ; p. 38, l. 12 ; c. *Nest.* II, 61 A ; *ACO* I, 1, 6, p. 33, l. 10 ; *RF ad Aug.* 1364 A ;

- b rance, d'une fausse et perverse circonspection, disent que le Verbe né de Dieu le Père s'est transformé en un être d'os, de nerfs et de chair ; sur la génération de l'Emmanuel par la Vierge, ils font un gros rire, les malheureux ; ils censurèrent comme déshonnéte cette disposition si admirable, si digne de Dieu. D'autres encore tiennent Dieu le Verbe, coéternel au Père, pour un tard-venu appelé à l'existence tout juste au moment qui lui a été imparti pour commen-  
 c cer d'être selon la chair. D'autres ont atteint un tel degré de folie et d'impiété qu'ils déclarent le Verbe de Dieu dépourvu d'hypostase ; ce serait tout simplement une parole — au sens où la parole n'a d'être que pour autant qu'on la profère — qui serait devenue un homme. Ainsi Marcel et Photin. D'autres acceptent de croire que vraiment le Monogène s'est fait homme, qu'il est venu dans la chair, mais non pas que cette chair assumée était pleinement animée par une âme rationnelle et douée d'un intellect tel  
 d que le nôtre. Se figurant bien par là sceller une unité complète entre le Verbe de Dieu et le temple provenant de la Vierge, ils disent que le Verbe a habité dans ce temple, qu'il s'est approprié le corps assumé et qu'il a joué le rôle de l'âme rationnelle et intellectuelle<sup>1</sup>. D'autres encore patronnent des doctrines opposées à celles-là et contredisent  
 e ces opinions ; selon eux, l'Emmanuel est composé et tressé du Verbe Dieu ainsi que d'une âme rationnelle et d'un corps, autrement dit, d'une humanité absolument complète.

*ACO* I, 1, 5, p. 37, l. 16). Plus tard, au contraire, il se servira exclusivement de νοεῶς et νοεῶς (cf. *QUX* 718d, 726a, 735e, 743e, 759e, 777e ; *Ep.* XXXI, 152 C ; XLV, 232 B ; XLVI, 240 A ; L, 257 A et 260 B ; *ACO* I, 1, 3, p. 72, l. 26 ; 6, p. 153, l. 3 et p. 158, l. 15 ; 3, p. 91, l. 23 et p. 92, l. 26). On a aussi νοεῶς dans *in Is.* IV, 2, 973 B, mais la construction très gauche de la phrase fait penser à une interpolation (cf. J. LIEBAERT, *Doctrine christologique*, p. 156). Cet emploi persistant de λογικῆ pourrait être un indice que, tout en connaissant globalement l'apollinarisme, Cyrille ne se soucie pas, pendant longtemps, d'insister sur le point névralgique de l'hérésie sous sa forme dernière : la substitution du Verbe au voûs humain dans le Christ.

35 τον παντελῶς τὴν ἐπ' αὐτῷ τετηρήκασιν δόξαν. Καταδιδοῦσιν  
 γὰρ εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν, καὶ παχείαν ὡσπερ αὐτοῖς  
 ἐνιέντες τὴν διατομὴν, ἀναμέρος ἐκάτερον μονοουχί καὶ  
 ἐστῶτα παραδεικνύουσιν, ἕτερον μὲν εἶναι διατεινόμενοι τὸν  
 ἐκ Παρθένου τεχθέντα τελείως ἄνθρωπον, ἕτερον δὲ αὐτὸν ἐκ  
 40 Θεοῦ Πατρὸς Λόγον, οὐχ ὃ τί ποτέ ἐστιν ἢ τε τοῦ Λόγου  
 φύσις καὶ τῆς σαρκὸς διακρίνοντες, οὐδὲ μόναις ταῖς εἰς  
 τοῦτο διαφοραῖς ἐμφιλοχερεῖν ἐθέλοντες. Οὐ γὰρ ἂν ἐνοίας  
 680 a τῆς ἀληθοῦς εἰς τοῦτο | διήμαρτον, ἐπεὶ μὴ φύσις ἢ αὐτὴ  
 σαρκὸς τε καὶ Θεοῦ, ἀλλὰ τὸν μὲν ὡς ἄνθρωπον ἰδίᾳ τιθέντες  
 καὶ ἀναμέρος, τὸν δὲ ὡς Θεὸν φύσει τε καὶ ἀληθῶς Υἱὸν  
 ὀνομάζουσι, καίτοι θέλοντες εἶναι χριστιανοί. Καὶ δὴ καὶ  
 5 λογίδια ἄττα περὶ τούτου συγγράφοντες, εἰπεῖν τετολμήκασιν  
 αὐταῖς λέξεσιν · « Ὁ μὲν γὰρ φύσει καὶ ἀληθῶς Υἱὸς ὁ  
 ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος ἐστίν, ὁ δὲ ὁμωνύμως τῷ Υἱῷ  
 υἱός. » Καὶ μεθ' ἕτερα πάλιν · « Οὐ σὰρξ ὁ τοῦ Θεοῦ  
 b Λόγος, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἀνειληφώς. Ὁ μὲν γὰρ Μονογενῆς  
 10 προηγούμενος καὶ καθ' ἑαυτὸν Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστίν, τοῦ  
 πάντων δημιουργοῦ, ὃν δὲ ἀνέλαβεν ἄνθρωπον, οὐ φύσει  
 Κύριος ὢν, διὰ τὸν ἀναλαβόντα αὐτὸν ἀληθῶς Θεοῦ Υἱόν, ὁμω-  
 νύμως αὐτῷ χρηματίζει. Τὸ μὲν γάρ · Οὐδεὶς ἔγνω τὸν Υἱόν, εἰ  
 μὴ ὁ Πατήρ, τὸν φύσει τε καὶ ἀληθείᾳ δηλοῖ ἐκ τοῦ Πατρὸς

680, 13 : Matth. 11, 27

679, 38 : καὶ ἐστῶτα : διεστῶτα M in mg. manu secunda unde Aubert  
 680, 5 : λογίδια ἄττα : λογιδάττα B 10 : post ἑαυτὸν : ὁ add. B

1. La variante ἔγνω dans *Matth. 11, 27* est un indice que Cyrille recopie fidèlement le texte adverse. Personnellement, il a dans ce verset γνώσκει : cf. *RF ad Aug.* 1312 C ; *ACO I*, 1, 5, p. 108, l. 31 ; *in Jo.* II, 6, 361 D/223a ; ou ἐπιγνώσκει : cf. *Apol. c. Or.* VII, 345 C ; *ACO I*, 1, 7, p. 47, l. 16-17, une fois οἶδε : cf. *in Jo.* VI, 1, 1044 B/652b. Théodoret a aussi au moins une fois οἶδε (cf. *Commentaire sur Isate*, p. 31 de l'éd. A. Möhle, *Mitteilungen des Septuaginta Unternehmens der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, vol. 5, Berlin 1932). Il ne semble pas que Nestorius ni Théodore de Mopsueste aient employé le verset dans ce qui nous reste d'eux. D'après P. WINTER,

Mais eux non plus n'ont pas gardé sur ce sujet une doctrine saine et à l'abri de tout reproche. Ils divisent en deux, en effet, l'unique Christ et, introduisant entre les deux éléments une séparation très brutale, présentent pratiquement chacun d'eux comme existant à part : l'un étant, à ce qu'ils prétendent, l'homme complet engendré de la Vierge, l'autre, le Verbe de Dieu le Père. Discerner la nature de Dieu de celle de la chair et s'en tenir à cette différenciation ne les contente pas ; de fait, il n'y aurait  
 680 a là aucune faute contre la vraie doctrine, car de la chair et de la divinité la nature n'est pas la même. Mais ils mettent l'un à part de son côté en qualité d'homme, traitent l'autre de Dieu, de Fils véritable et par nature, et veulent avec cela être chrétiens ! Voici d'ailleurs leurs propres paroles, dans de certaines élucubrations qu'ils ont composées sur ces sujets : « L'un », ont-ils osé dire, « est vrai Fils par nature et Verbe de Dieu le Père, l'autre est fils par communauté de nom avec le Fils ». Et encore, plus loin : « Le Verbe de Dieu n'est pas chair, mais il a assumé un homme.  
 b En effet, le Monogène est au sens propre et par lui-même Fils du Dieu qui a créé l'univers ; l'homme qu'il a assumé, par contre, n'étant pas Seigneur par nature, est appelé, à cause du véritable Fils de Dieu qui l'assume, du même nom que ce Fils. En effet, la phrase : Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père<sup>1</sup> désigne le Fils né véritablement et par

« Matthew 11, 27 and Luke 10, 22 from the first to the fifth century, Reflections on the development of the text », dans *Novum Testamentum I* (1956), p. 112-148, et spécialement p. 135-140, ἔγνω est le mieux attesté dans les écrivains les plus anciens, tant orthodoxes qu'hérétiques, malgré les protestations de S. Irénée (*Adv. haer.* IV, 6, 1 ; éd. Harvey, t. II, p. 158). S. Jean Chrysostome a ἐπιγνώσκει. Point de connexions spéciales, donc, avec Antioche, semble-t-il, mais plutôt avec Alexandrie ou la Palestine (Clément, Origène, *Lettre des six évêques à Paul de Samosate*, Eusèbe). Cependant S. Athanase déjà abandonne cette variante pour γνώσκει. Cf. aussi J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. I, Note D, p. 591-598.

- 15 Υἱόν. Τὸ δὲ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Γαβριήλ· Μὴ φοβοῦ,   
 Μαριάμ· εὖρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ, καὶ ἰδοὺ συλλήψῃ   
 c ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ | υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ   
 Ἰησοῦν, τῷ ἀνθρώπῳ ἐφαρμόζει. » Ἄλλὰ ταυτὶ μὲν ἐκεῖνοι.   
 Φρονήσομεν δὲ ἡμεῖς οὐχ ὧδε. Πόθεν; Ἀναπεισεὶ γὰρ   
 20 οὐδαμῶς τῶν ἑτεροδόξων ὁ λόγος, τροχιὰν ἀφέντας τὴν   
 ἐπ' εὐθύ, διαστείχειν ἑτέραν, τὴν ἔξω σκοποῦ καὶ διε-   
 στραμμένην. Σὺ δὲ ἀλλὰ πέραινε τὸ δοκοῦν καὶ πειρῶ μοι   
 λέγειν, ὡς ἄτεινος ἐγὼ καὶ ἀναμαθεῖν ὅτι μάλιστα γὰρ   
 τὸ ἀκιδήλως ἔχον.
- 25 A — Ὡς βαρὺ τὸ χρῆμα, καὶ δυσδιακόμιστον παντελῶς   
 τὸ φορτίον. Ἡ οὐκ οἴσθα, ὦ φιλότης, ὡς εἶπερ τις ἔλοιτο   
 μακρὸν ἐφ' ἐκάστῳ ποιεῖσθαι λόγον καὶ διαρκῆ τὴν   
 d βίασανον, οὐκ εὐαρίθμητον μὲν δαπανήσει χρόνον, δυσαχθῆ   
 δὲ ἰδρῶτα καὶ δυσδιάφυκτον ἀνατλάς, κατορθώσει μὲν ;
- 30 B — Ἀληθές.   
 A — Παρέντες δὴ οὖν, εἰ δοκεῖ, τὸ δεῖν οἴσθαι μακρὰ   
 καὶ σφόδρα στενολεσχεῖν, καὶ ὀλίγην κομιδῆ τὴν βίασανον   
 ἐπιρριπτοῦντες ἐκάστῳ, φέρε λέγωμεν, καὶ πρό γε τῶν   
 ἄλλων τοῖς δοκηταῖς· « Πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς Γραφάς »,   
 35 μῆτε μὴν « τῆς εὐσεβείας τὸ μέγα μυστήριον », τουτέστι   
 Χριστόν, « Ὁς ἐφανέρωθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν Πνεύματι,   
 e ὤφθη | ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,   
 ἀνελήθη ἐν δόξῃ ». Δεῖν δὲ οἶμαι τοῦς δι' ἐναντίας ἢ   
 ψῆφον ἐπάγειν τὴν αἰσχίῳ τοῖς πάλαι, καὶ ψευδηγόρους   
 40 ἀποκαλεῖν τοῦς τῆς οἰκουμένης μυσταγωγούς, οἷς αὐτὸς   
 ἔφη Χριστός· « Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ

680, 15 : Lc 1, 30-31 34 : Matth. 22, 29 36 : I Tim. 3, 16  
 41 : Matth. 28, 19

680, 33 : φέρε... 682, 31 : δοκῶ : *habet* Nicephorus Constantinopolitanus, *Antirrhetica*, ed. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 341

15 : *post* δὲ : γε *add.* MCV 18 : *ante* Ἄλλὰ : B *add.* V (*Hermiae tribuens Ἄλλὰ... ἔχον Ianium*) 23 : ἐγὼ : *om.* B 28 : *dysachthē* : *dysachthē* C 34 : *ante* τοῖς : καὶ *add.* Nicephorus 37 : ἐν *ante* ἔθνεσιν Nicephorus et R.F. : *om.* codd.

nature du Père. Par contre les mots de Gabriel : Ne crains pas, Marie, tu as trouvé grâce auprès de Dieu, et voici que tu concevras dans ton sein et enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus, s'appliquent à l'homme. » Voilà donc ce que disent ces gens-là. Pour nous, nous n'allons pas penser ainsi. Comment cela ? C'est que jamais les discours des hérétiques ne nous convaincront de quitter le droit chemin pour nous engager dans le sentier oblique qui ne va pas au but. Toi cependant, poursuis et tâche de m'exposer une doctrine du meilleur aloi possible, car je suis tout disposé à l'écouter et à m'instruire.

A — La lourde tâche et l'insupportable fardeau ! Ne le sais-tu pas, cher ami, qui déciderait de répondre à chacun d'eux longuement et par un examen détaillé y dépenserait un temps interminable ? A peine y réussirait-il au prix d'un effort pénible et difficile à mener à bout.

B — C'est vrai.

A — Laissons donc là, si tu veux bien, toute idée de réfutation prolongée et subtile, contentons-nous en chaque cas d'un très bref examen, et commençons par les Docètes<sup>1</sup>. « Vous êtes dans l'erreur », leur dirons-nous, « parce que vous ignorez les Écritures et le grand mystère de la piété », c'est-à-dire le Christ, « qui est apparu dans la chair, a été e justifié dans l'esprit, vu par les anges, annoncé aux nations, cru dans le monde, emporté dans la gloire ». Nos adversaires doivent, je pense, marquer d'infamie les anciens et déclarer menteurs ceux qui ont initié l'univers, ceux à qui le Christ lui-même a dit : « Allez et enseignez toutes les

1. Dans *Gl. in Gen.* VII, 380 C, S. Cyrille fait aussi allusion à certains pour qui le Christ n'est devenu homme qu'en apparence ; il insiste par contraste sur le caractère réel de l'enfantement et de l'allaitement par la Vierge. Au livre XII du *Commentaire sur S. Jean*, à propos des stigmates de la Passion, il met l'accent à plusieurs reprises (cf. 705 A-C/1091e-1092b ; 724 B/1103b-c ; 733 A/1108e-1109a) sur la réalité matérielle du corps du Christ, même en sa condition glorieuse.

ἔθνη », ἢ εἴπερ τοῦτο καταπεφρίκασι δρᾶν, ὀρθὰ μὲν ἐλέσθαι  
 φρονεῖν τὰ ἐπὶ Χριστῷ, φράσαντας δὲ τὸ ἐρρῶσθαι δεῖν  
 681 a ταῖς | σφῶν αὐτῶν ἀμαθίας, ἀπριξὲ μὲν ἐξέχεσθαι τῶν  
 ἱερῶν Γραμμάτων, τὴν δὲ ἀπλανῆ τῶν ἀγίων διαττοντας  
 τρίβον ἐπ' αὐτὴν ἵνα τὴν ἀλήθειαν. Εἶη γὰρ ἂν οὐχ ἕτερον,  
 οἶμαι, τὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον ἢ αὐτὸς ἡμῖν ὁ ἐκ  
 5 Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, ὃς ἐφανερῶθη ἐν σαρκί. Γεγέννηται  
 γὰρ διὰ τῆς ἀγίας Παρθένου, μορφὴν δούλου λαβὼν. Ὡφθη  
 δὲ καὶ ἀγγέλοις, οἱ γεννηθέντα καταγεραίρουσι, « Δόξα,  
 b τέ φασιν, ἐν ὑψίστοις Θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, | ἐν ἀνθρώποις  
 εὐδοκία ». Καὶ μὴν τοῖς ποιμέσι κατασημαίνοντες τὸν δι'  
 10 ἡμᾶς ἐν σαρκί Θεὸν Λόγον · « Ἰδοὺ δὴ, φασίν, ἐγεννήθη  
 ὑμῖν σήμερον Σωτὴρ, ὃς ἐστὶ Χριστὸς Κύριος ἐν πόλει  
 Δαυεὶδ. Καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον · εὐρήσετε βρέφος  
 ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ. » Εἰ δὲ τόκος ὁ  
 15 εἰκαιμουθία, πῶς δὲ οὐχὶ μανία καὶ λῆρος τὸ τῆς δοκῆσεως  
 ὄνομα τῆς οὕτω παχθείας καὶ ἐναργοῦς καταγράφειν οἰκο-  
 c νομίας ; Εἰ γὰρ σικὰ καὶ δόκησις | ἦν, καὶ οὔτε σάρκωσις  
 ἀληθῶς, οὔτε μὴν τέτοκεν ἡ Παρθένος, οὐκ ἐπελάβετο  
 « σπέρματος Ἀβραάμ » ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, οὐχ  
 20 ὁμοιωθῆ τοῖς ἀδελφοῖς. Σικὰ γὰρ οὐτι που τὰ καθ' ἡμᾶς,  
 ἢ δόκησις, ἀλλ' ἐσμὲν ἐν σώμασιν ἀπτοῖς τε καὶ ὄρατοῖς,  
 καὶ τὴν γηγενῆ δὴ ταύτην σάρκα κατημφισμένοι, καὶ  
 φθορᾶς καὶ παθῶν ἠττήμεθα. Οὐκοῦν, εἰ μὴ γέγονε σὰρξ  
 ὁ Λόγος, οὐδὲ « ἐν ᾧ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται  
 d 25 τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι ». Οὐδὲ γὰρ ἂν τι πάθοι  
 σικὰ. Οἴχεται δὴ οὖν τὸ σύμπαν ἡμῖν εἰς τὸ μηδὲν ἀληθῶς.  
 Ποῖον γὰρ ἔτι νῶτον δέδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ; Ἡ ποῖαν τοῖς  
 παλοῦσι παρειᾶν ὑποστρώσας, πρὸς τὰς ἐκ τῶν Ἰουδαίων

681, 7 : Lc 2, 14    10 : Lc 2, 11-12    19 : cf. Héb. 2, 16-17  
 24 : Héb. 2, 18    27 : cf. Is. 50, 6

681, 7 : καὶ : om. Nicephorus    11 : ὑμῖν : ἡμῖν Nicephorus pt.  
 om. C sed suppl. in mg. manus altera σήμερον σωτήρ : σω.ση. B

nations. » Ou alors, s'ils n'osent agir de la sorte, il leur  
 faudra se décider à penser droitement au sujet du Christ,  
 681 a donner leur congé à leurs absurdités, s'accrocher fermement  
 aux Écritures sacrées, s'élançant dans le chemin sans détour  
 des saints pour marcher vers la vérité même. Car le mystère  
 de la piété, à mon avis, ne saurait être pour nous autre  
 que le Verbe même de Dieu le Père apparu dans la chair.  
 Il a été en effet engendré par la Sainte Vierge, prenant  
 ainsi la forme de l'esclave. Il fut aussi vu par les anges,  
 qui célèbrent sa naissance en disant : « Gloire à Dieu au  
 b plus haut des cieux, paix sur la terre et chez les hommes  
 bienveillance (divine). » Décrivant en outre aux bergers  
 Dieu le Verbe venu pour nous dans la chair, ils leur dirent :  
 « Voici qu'il vous est né aujourd'hui un Sauveur qui est  
 le Christ Seigneur dans la cité de David ; et ceci vous servira  
 de signe : vous trouverez un nouveau-né enveloppé de  
 langes et couché dans une crèche. » Cet enfantement par  
 une vierge et cette manifestation dans la chair, comment  
 ne serait-ce pas vains propos, comment ne serait-ce pas  
 c folie et radotage, que de qualifier d'apparence cette dispo-  
 sition divine si consistante et si évidente ? Si ce n'était là  
 qu'ombre et apparence, et non pas véritable Incarnation,  
 alors la Vierge n'a pas enfanté, le Verbe issu de Dieu le  
 Père n'a pas assumé « la semence d'Abraham », il n'est  
 pas devenu semblable à ses frères. Car notre condition  
 n'est pas du tout celle d'ombre ou d'apparence, nous  
 sommes dans des corps tangibles et visibles, revêtus de  
 cette chair terrestre et soumis à la corruption et aux  
 passions. Aussi bien, si le Verbe ne s'est pas fait chair,  
 il n'a pas été « éprouvé par la souffrance en sorte qu'il  
 d puisse venir au secours de ceux qui sont dans l'épreuve » :  
 une ombre ne saurait souffrir ; tout ce qui a été fait pour  
 nous s'en retourne donc proprement au néant. Quel dos  
 en effet lui reste-t-il à livrer pour nous ? Ou quelles joues

13 : καὶ Nicephorus et R.F. pt. : om. codd. et R.F. pt.    27 : ἔτι :  
 om. C    28 : ἐκ τῶν Nicephorus et R.F. : τῶν B om. MCV

διακαρτέρει πληγὰς ; Ἦλοις δὲ διαπεπάρθαι χειρὰς τε καὶ  
 30 πόδας τὸν οὐκ ἐν σαρκὶ πεφηνότα, τίνα δὴ τρόπον οἰηθεῖη  
 τις ἄν ; Ἡ ποίαν, εἰπέ μοι, πλευρὰν διανύττοντες οἱ Πιλάτου  
 ο δορυφόροι, τὸ τίμιον αἷμα συναναδλύζον ὕδατι | τοῖς θεωμένους  
 παρέδειξαν ; Καὶ εἰ χρὴ τούτων τὸ ἐπέκεινα λέγειν, οὔτε  
 ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν, οὔτε μὴν ἐγήγηρται Χριστός. Οὐ  
 35 παραδεχθέντος εἰς ἀλήθειαν, κεκένωται μὲν ἡ πίστις, οἴχεται  
 δὲ ὁ σταυρός, ἡ τοῦ κόσμου σωτηρία καὶ ζωὴ, καὶ διόλωλε  
 παντελῶς ἡ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων ἐλπίς. Εὐ γὰρ  
 ᾧδε ἔχειν ἐδόκει καὶ τῷ μακαρίῳ Παύλῳ · « Παρέδωκα  
 γὰρ ὑμῖν, φησὶν, ἐν πρώτοις ὁ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς  
 682 a ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν | ἁμαρτιῶν ἡμῶν, κατὰ τὰς Γραφάς, καὶ  
 ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγηρται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, κατὰ τὰς  
 Γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα, ἔπειτα  
 ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ  
 5 πλείους μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν.  
 Ἐπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, ἔπειτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν,  
 ἔσχατον δὲ πάντων, ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι, φησὶν, ὤφθη  
 κάμοι. » Καὶ μεθ' ἕτερα πάλιν · « Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται,  
 b ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγηρται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες | ὅτι  
 10 ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν ; Εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ  
 ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγηρται. Εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγηρται,  
 κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ἡμῶν.  
 Εὐρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυ-  
 ρήσαμεν κατὰ τοῦ Θεοῦ ὅτι ἤγειρε τὸν Χριστὸν, ὃν οὐκ  
 15 ἤγειρεν, εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. » Τεθναίη γὰρ ἄν,  
 εἰπέ μοι, τίνα δὴ τρόπον ἡ σικιά ; Πῶς οὖν ἀνέστησε τὸν  
 Χριστὸν ὁ Πατήρ, σικίαν ὄντα καὶ δόκησιν, καὶ τοῖς τοῦ

681, 31 : cf. Jn 19, 34 38 : I Cor. 15, 3-8 682, 9 : I Cor  
15, 12-15

681, 29 : δὲ Nicephorus et R.F. : τε codd. τε Nicephorus et R.F. :  
om. codd. 33 : post χρῆ : τι add. codd. τὸ : om. B 38 : καὶ : om.  
B 39 : φησὶν ἐν πρώτοις : ἐ.π.φ. Nicephorus 682, 5 : πλείους  
(et R.F.) : πλείονες MV Nicephorus 6 : ἔπειτα ante τοῖς : εἶτα

a-t-il tendues à ceux qui le frappaient, sans faiblir sous les  
 soufflets des Juifs ? Celui qui ne s'est point manifesté dans  
 la chair, comment penserait-on qu'il ait eu des mains et  
 des pieds à faire transpercer par des clous ? Ou quel côté,  
 dis-moi, les gardes de Pilate ont-ils percé pour donner en  
 e spectacle aux assistants le précieux Sang coulant mêlé  
 avec de l'eau ? Allons plus loin, le Christ n'est ni mort  
 pour nous, ni ressuscité ; cela posé, la foi est liquidée, la  
 Croix éliminée — la Croix salut et vie du monde —,  
 l'espérance de ceux qui se sont endormis dans la foi est  
 vidée de tout sens. C'est bien la conséquence qui appa-  
 raissait aussi au bienheureux Paul : « Je vous ai en effet  
 transmis tout d'abord, dit-il, ce que j'avais moi-même reçu,  
 682a à savoir que le Christ est mort pour nos péchés, conformé-  
 ment aux Écritures, qu'il a été mis au tombeau et qu'il  
 a ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures,  
 qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze ; ensuite il est  
 apparu à plus de cinq cents frères à la fois — la plupart  
 d'entre eux vivent encore et quelques-uns sont morts.  
 Ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les Apôtres ;  
 puis en tout dernier lieu il m'est apparu à moi aussi comme  
 à l'avorton » — c'est son expression. Et de nouveau plus  
 loin : « Or si l'on prêche que le Christ est ressuscité des  
 morts, comment certains parmi vous peuvent-ils prétendre  
 b qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas  
 de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas  
 ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide est  
 notre message, vide aussi notre foi. Il se trouve même que  
 nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, parce que  
 nous avons témoigné contre Dieu qu'il a ressuscité le Christ  
 alors qu'Il ne l'a pas ressuscité, s'il est vrai que les morts  
 ne ressuscitent pas. » De fait, comment donc, dis-moi, une  
 ombre pourrait-elle mourir ? Comment dès lors le Père

Nicephorus 12 : ἄρα τὸ (et R.F.) : ἄρα καὶ τὸ MCV ἡ : om. B  
13 : ὅτι...Θεοῦ : om. MCV 16 : δὴ : om. B

θανάτου δεσμοῖς οὐχ ἀλώσιμον ; Οἰχέσθω δὴ οὖν ὁ ἐκείνων  
 c ἔμετος, μῦθον | δὲ ἄλλως, καὶ ἀνοσίτου βουλῆς ἀποθράσματα  
 20 τὰ παρ' αὐτοῖς ἠγάμεθα. Τοὺς γὰρ τοιοῦτους ἡμῖν προκα-  
 ταμηνύει γράφων τοῦ Σωτῆρος ὁ μαθητῆς ὅτι « Πολλοὶ  
 ψευδοπροφήται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον. Ἐν τούτῳ  
 γινώσκεται τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Πᾶν πνεῦμα δ' ὁμολογεῖ  
 25 Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ ἔστι, καὶ  
 πᾶν πνεῦμα δ' μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ  
 ἔστιν. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ Ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι  
 ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἔστιν ἤδη. » Εἰ γὰρ μὴ  
 γέγονεν ἄνθρωπος, μήτε μὴν ἀναβέβηκεν ἐν σαρκὶ πρὸς τὸν  
 d ἐν τοῖς | οὐρανοῖς Πατέρα καὶ Θεόν, οὐδ' ἂν ὑποστρέψειεν  
 30 ἐξ οὐρανοῦ καθ' ἡμᾶς, ἄνθρωπος δηλονότι καὶ ἐν σαρκί.  
 Ἦ οὐκ ἀτρεκῆ σοι φάναι δοκῶ ;

B — Καὶ μάλα.

A — Τὸ δὲ δὴ καὶ ἐτέρους οἴεσθαι τε καὶ φρονεῖν ἐξ  
 ἀμετρήτου νοθείας γέννησιν μὲν ἀνήνασθαι τὴν διὰ τῆς  
 35 ἀγίας Παρθένου τὸν ἐκ Θεοῦ φύντα Λόγον, καὶ φύσιν μὲν  
 ἀτιμάσαι τὴν καθ' ἡμᾶς, παρατετράφθαι δὲ μᾶλλον αὐτὸν  
 e εἰς τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα, δυσφημοῦντων ἔστι τὴν οἰκονομίαν,  
 καὶ τοῖς θεοῖς σκέμμασιν ἐπιτιμᾶν ἡρημένων. Ὁ μὲν γὰρ τῶν  
 ὄλων δημιουργὸς καὶ πολὺς εἰς ἔλεον τοῦ Θεοῦ Λόγος κεκέ-  
 40 νωκεν ἑαυτὸν δι' ἡμᾶς « γενόμενος ἄνθρωπος, γενόμενος ἐκ  
 γυναικὸς », ἢ ἐπέπερ « αἵματος καὶ σαρκὸς κεκοινωνήριε τὰ  
 παιδία », τουτέστιν ἡμεῖς, « καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετὰ σῆ  
 683 a τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου κατὰργήσῃ τὸν τὸ κράτος

682, 40 : cf. Phil. 2, 7 ; Gal. 4, 4 41 : Héb. 2, 14

682, 29 : τοῖς : om. C 30 : καὶ : om. Nicephorus 34 : γέννησιν  
 (et R.F. pt.) : γένεσιν MBC (et R.F. pt.) 35 : μὲν (et R.F.) : om. MCV

1. Dans la revue des erreurs sur l'Incarnation par laquelle commence le *Livre d'Héraclide*, Nestorius mentionne une opinion

a-t-il ressuscité le Christ si celui-ci n'était qu'ombre et apparence et ne pouvait devenir captif des liens de la mort? Loin de nous donc leur infection! Leurs propos, c tenons-les plutôt pour des fables et les débordements d'une imagination impure. Des gens pareils, le disciple du Sauveur nous en prédit effectivement la venue lorsqu'il écrit : « Beaucoup de faux prophètes ont paru dans le monde. Voici à quoi on reconnaît l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu ; tout esprit qui ne confesse pas ce Jésus n'est pas de Dieu. C'est là (l'esprit) de l'Antéchrist dont vous avez entendu dire qu'il allait venir et qui dès maintenant est dans le monde. » En effet, s'il n'est pas devenu homme, il n'est pas remonté dans sa chair vers Dieu le Père qui est aux d cieux, et il ne saurait non plus revenir du ciel pareil à nous, c'est-à-dire homme et dans la chair. Ce que je viens de dire là ne te paraît-il pas exact ?

B — Si, tout à fait.

A — Quant à penser et soutenir avec d'autres, par une balourdise sans bornes, que le Verbe né de Dieu a dédaigné l'enfantement par la Sainte Vierge, méprisé notre nature et préféré se transformer en chair issue de la terre<sup>1</sup>, c'est e le fait de gens qui blasphèment l'économie et se permettent de censurer les desseins de Dieu. Car le Créateur de l'univers, le Verbe de Dieu riche en miséricorde s'est anéanti lui-même pour nous en « naissant homme, en naissant d'une femme », afin, « puisque les enfants » — c'est-à-dire nous — « avaient en commun le sang et la chair, d'y participer lui aussi pareillement, afin de réduire à l'impuissance par sa

similaire. Ses tenants se séparent des Manichéens en ce qu'ils admettent que véritablement le Verbe est devenu chair. Mais ils décrivent l'Incarnation, ainsi d'ailleurs que les théophanies de l'Ancien Testament, comme une sorte de congélation permettant à la Divinité de ressentir les affections de la nature humaine en quoi elle s'est transformée ; ainsi l'eau devenue glace peut-elle être désormais brisée. Cf. trad. F. Nau, p. 9-19.



ἔχοντα τοῦ θανάτου, τούτέστι τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ  
 τούτους ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἐνοχοὶ ἦσαν  
 δουλείας ». Ὡς γὰρ ἔφη τὸ Γράμμα τὸ ἱερόν. Οἱ δὲ τῆς  
 5 οὕτω πραγμάτης καὶ ἀρίστης βουλῆς τὸ ἀπρεπὲς καθορίζουσι,  
 καὶ ὥστε ἐνδὸν αὐτοῖς τὰ ἀμείνω φρονεῖν, καὶ τοῖς τῆς  
 σοφίας ἐπιτιμῶσι σκέμμασι. Μὴ γὰρ δὴ χρῆναι λέγουσιν  
 ὠδῖνά τε καὶ τόκον τὸν ἐκ γυναικὸς καταγράφειν ἡμᾶς  
 τοῦ Μονογενοῦς, οἷεσθαι δὲ μᾶλλον τὴν τοῦ Λόγου φύσιν  
 b 10 εἰς τὸ σαθῆρον δὴ τοῦτο καὶ γηγενὲς μετεστοιχειῶσθαι  
 σῶμα, καὶ τροπὴν φαντάζονται τοῦ τροπῆν οὐκ εἰδότες.  
 Ἐρήρυσται γὰρ ἡ Θεοῦ φύσις ἐν ἰδίοις ἀγαθοῖς, καὶ  
 ἀκατάσειστον ἔχει τὴν ἐφ' οἷς ἐστὶ διαμονήν. Φύσις μὲν γὰρ  
 ἡ γενητὴ καὶ χρόνῳ παρενεχθεῖσα πρὸς ὑπαρξιν πάθοι ἂν  
 15 τὴν ἀλλοίωσιν, καὶ οὐκ ἔξω λόγου τοῦ καθήκοντός τε καὶ  
 ἀληθοῦς τὸ χρῆμα κείσεται. Τὸ γὰρ ἀρχὴν ὅλων τοῦ εἶναι  
 c λαχόν, οἷον εἰ πως ἦδη καὶ συνεσπαρμένον | ἔχει τὸ ἀλλοιοῦσ-  
 θαι δεῖν. Θεὸς δὲ ὁ παντὸς ἐπέκεινα νοῦ, γενέσεως καὶ

683, 8 : τε (R.F.) : om. MCV 10 : καὶ γηγενὲς (ei R.F.) : om.  
 MCV

1. Ὡδῖνα signifie les « souffrances de la parturition ». S. Cyrille  
 laisse donc à ses adversaires la responsabilité de l'idée que l'enfan-  
 tement du Verbe fait chair ait pu avoir lieu sans douleur. D'autres  
 Pères font sentir encore plus nettement qu'ils ne voient pas comment  
 concilier la virginité *in partu* avec le réalisme de l'Incarnation, ainsi  
 S. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in Math.* 8, 3, PG 57, 86 (qui emploie  
 lui aussi ὠδῖνας et τόκος). THEODORET au contraire se prononce très  
 nettement pour un enfantement qui « ne brise pas la ceinture virgi-  
 nale » (*De Incarnatione Domini*, cap. 23, PG 75 — parmi les œuvres  
 de S. Cyrille, à qui A. Mai attribue cet écrit —, 1461 A). L'Église  
 latine était sans doute en avance de ce point de vue, grâce surtout  
 à S. Ambroise ; mais l'occidental dont Cyrille a presque sûrement  
 connu au moins certaines œuvres, S. Jérôme, part de la négation  
 catégorique et ne dépasse pas une hésitation évasive (cf. G. JOUASSARD  
 « Marie à travers la Patristique », dans *Maria*, t. I, p. 109-111). On

mort celui qui détient l'empire de la mort, c'est-à-dire le  
 diable, et d'affranchir ceux-là mêmes que la crainte de la  
 mort vouait leur vie entière à la servitude ». Ainsi s'est  
 exprimée l'Écriture sacrée ; ces gens-là, eux, soulignent  
 l'inconvenance d'un dessein si excellent et magnifique :  
 comme s'ils étaient capables d'inventer mieux, ils critiquent  
 jusqu'aux plans de la Sagesse. Il ne faut pas, disent-ils,  
 que nous accusions le Monogène d'avoir subi un enfante-  
 ment par une femme et dans la douleur<sup>1</sup> ; pensons plutôt  
 b que la nature du Verbe s'est transformée en ce corps putres-  
 cible et né de la terre. Ils imaginent un changement dans  
 celui qui ne saurait changer. Car la nature de Dieu est  
 fixée en ses biens propres, et sa permanence dans son être  
 est inébranlable. La nature soumise au devenir et venue  
 à l'existence dans le temps est susceptible de mutation :  
 il n'y aura rien là qui sorte du domaine de l'admissible et  
 du vraisemblable ; ce dont l'existence même a eu un com-  
 c mencement contient en soi désormais comme le germe  
 irrépressible du changement<sup>2</sup>. Dieu par contre, dont l'exis-

remarquera enfin qu'une lettre de S. Nil d'Ancyre à « Cyrille, primat »  
 (*Ep.* 270, PG 79, 181 B) pourrait être une affirmation de la virginité  
*in partu* en face de refus plus appuyés de la part de l'évêque d'Alexan-  
 drie. Dans la même correspondance, en tout cas, deux autres lettres  
 au même destinataire (*Ep.* 269 et 271) défendent la virginité *post*  
*partum* et une autre emploie le Theotocos (*Ep.* 267, 180 D).

2. Le penchant des êtres créés vers la φθορά est tel, même quand  
 il s'agit des cieux (dont les Grecs admettaient si volontiers l'incorrupti-  
 bilité) que Dieu doit les affermir sans cesse par son Esprit : cf. *Dial.*  
*de Trin.* VII, 1112 A-C. Ayant eu un commencement, ils auront  
 forcément une fin, mais cette fin, par la vertu du Verbe, sera un  
 renouveau : cf. *in Is.* IV, 5, 1117 A-C. Parfois, Cyrille développe les  
 mêmes idées en se servant d'un peu de technique philosophique :  
 ainsi dans *in Jo.* I, 125 B-129 A/73e-75e, où il explique que tout être  
 créé ne possède de qualité que par participation, donc composition,  
 ce qui le rend obligatoirement périssable. De toute façon, les natures  
 sont absolument malléables entre les mains de Dieu, qui peut détruire  
 celles qui sont incorruptibles et conférer l'incorruptibilité aux plus  
 caduques : cf. *in Jonam* 616 C/375e-376a.

φθορᾶς τὴν ὑπαρξίν ἔχων ἐξηρημένῃν τε καὶ ὑπερίσχοσαν,  
 20 ἀμείνων ἔσται καὶ τροπῆς, καὶ ὡσπερ τῷ τῆς ἰδίας φύσεως  
 λόγῳ, παντὸς οἴμαι που τοῦ κεκλημένου πρὸς γένεσιν  
 ὑπερανέστηκέ τε καὶ ὑπερφέρεται, καὶ τοῦτο ἀσυγκρίτοις  
 διαφοραῖς, οὕτω κὰν τοῖς εἰωθόσι συμβαίνειν τοῖς δι'  
 αὐτοῦ γεγονόσιν, ὑπερανεστήξει πάλιν, παθεῖν οὐκ εἰδὼς  
 25 τὸ πεφυκὸς ἀδικεῖν.  
 δ Οὐκοῦν, ἐν ἀγαθοῖς μὲν τὸ θεῖον ἀμεταπτώτοις | ἐστὶ, τὰ  
 δὲ γε τῆς κτίσεως ἐν ἀλλοιώσει καὶ τροπαῖς καὶ ἀγχιθυρον  
 ἔχοντα τὴν παραφθοράν. Καὶ τοῦτο γινώσκων εἰ μάλα, καὶ  
 ὡς ἄριστα φιλοσόφων, ὁ προφήτης Ἰερεμίας ἀνεφώνει πρὸς  
 30 Θεὸν ὅτι « Σὺ καθήμενος τὸν αἰῶνα, καὶ ἡμεῖς ἀπολλύμενοι  
 τὸν αἰῶνα. » Καθεδεῖται γὰρ ὡσπερ ἐν ἰδίοις θώκοις τὸ  
 θεῖον ἀεὶ, βασιλεῦον καὶ κατακρατοῦν τῶν ὅλων, καὶ ὑπὸ  
 ε μηδενὸς τῶν παθῶν τυραννόμενον. Ἡμεῖς δὲ τὴν φύσιν  
 εὐτροχωτάτην τε καὶ εὐπαράφορον κομιδῇ πρὸς ἀλλοιώσιν  
 35 ἔχοντες καὶ τροπὴν, « ἀπολλύμεθα τὸν αἰῶνα », τουτέστιν  
 ἐν παντὶ καιρῷ καὶ χρόνῳ φθαροὶ τέ ἐσμεν καὶ τρεπτοί.  
 Οὐτ' οὖν τὸ θεῖον ἐν παρατροπαῖς γένοιτ' ἂν ποτε τῆς ἰδίας  
 ἐδραϊότητος ἐξωσθὲν ὑπὸ τοῦ τῶν παθῶν, οὐτ' ἂν ἡ φθαρτή  
 τε καὶ ἀλλοιουμένη φύσις, τουτέστιν ἡ γενητή, καταπλου-  
 40 τήσειεν ἂν οὐσιώδη τὴν ἀτρεψίαν, οὐδ' ἂν ἐπαυχῆσειε τοῖς  
 τῆς θείας φύσεως ἀγαθοῖς ὡς ἰδίοις ἢ κτίσις. Ἀκούσεται  
 684 a γὰρ εὐλόγως : « Τί γὰρ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες ; » Ὅτι δὲ  
 ἐστὶν ἀτρεπτος μὲν καὶ ἀναλλοίωτος παντελῶς ἢ τοῦ Λόγου  
 φύσις, ἀλλοιωτὴ δὲ παντελῶς ἢ γενητή, καταθρῆσαι τις ἂν  
 καὶ λίαν εὐκόλως ἀναμελῶδοῦντος ἐν Πνεύματι τοῦ μακαρίου  
 5 Δαυεὶδ · « Οἱ οὐρανοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ  
 πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον  
 ἐλίξεις αὐτούς, καὶ ἀλλαγῆσονται. Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ  
 ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσι. » Ποῦ τοιγαροῦν μεμνήνηκεν ὁ αὐτὸς

683, 30 : Bar. 3, 3 42 : I Cor. 4, 7 684, 5 : Ps. 101, 26-28

683, 24 : εἰδὼς -ὸς B 29 : εἰδ...Ἰερεμίας : om. C suppl. *tamen i.*  
*mg. sup. m. secunda* 31 : θώκοις (et R.F.) : θά- MCV 39 :  
 φύσις (et R.F.) : om. MCV 684, 8 : ἐκλείψουσι : ἐλείψουσι B

tence est bien au delà de toute intelligence, au-dessus de tout devenir et corruption, sera également supérieur à tout changement. Par la notion même de sa nature, pour ainsi dire, Il transcende et surpasse, que je sache, tout être soumis au devenir, et cela d'incommensurable manière. De même, tous les accidents auxquels sont sujets les êtres créés par Lui, Il est trop élevé pour en souffrir ; Il ignore ce qui, de soi, serait apte à porter tort.

δ Ainsi donc la Divinité est fixée immuablement dans le bien, les créatures ont le changement, la transformation, l'altération sans cesse à leur porte. Le prophète Jérémie le savait bien lorsqu'il s'adressa à Dieu avec la philosophie la plus avisée en disant : « Toi tu demeures sans cesse, et nous nous périssons sans cesse. » En effet la Divinité siège en quelque sorte en son séjour réservé, régnant éternellement et gouvernant l'univers ; aucune perturbation ne peut s'emparer d'elle. Nous, notre nature est souverainement mobile, portée au changement et à la transformation ; aussi « périssons-nous sans cesse », c'est-à-dire qu'à chaque moment, à chaque instant, nous sommes en proie à la corruption et au changement. Partant, ni la Divinité ne sera jamais exposée à perdre de sa stabilité propre sous l'impulsion des perturbations, ni la nature corruptible et changeante, celle qui est soumise au devenir, ne saurait acquérir l'immutabilité par essence. Et la créature ne se parera pas non plus des biens de la nature divine, sous peine de s'entendre dire à bon droit si elle se les approprie :  
 684a « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » Cette immutabilité, cette stabilité totale de la nature du Verbe, cette mutabilité totale au contraire de tout ce qui est venu à l'être, il est aisé d'en percevoir l'expression dans ce chant inspiré par l'Esprit au bienheureux David : « Les cieus périront, Toi tu subsistes ; et tous comme un vêtement ils s'useront ; et comme une couverture tu les rouleras, et ils seront changés. Mais Toi tu es le même et tes années ne connaîtront point de déclin. » Or comment le Verbe de Dieu est-il

b ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος εἶπερ ἐστὶν ἀτρεκές εἰπεῖν ὅτι μεθεῖς  
10 τὸ ἐρηρσιμμένως τε καὶ ἀκλονήτως ἔχειν, καταπεφοίτηκε  
μὲν εἰς ὅπερ οὐκ ἦν, μεταπεποίηται δὲ καὶ εἰς σαρκὸς φύσιν  
καὶ εἰς τὸ φθειρεσθαι πεφυκός ; Ἄρ' οὖν οὐχὶ λῆρός τε ἤδη  
καὶ μανία ταυτί ;

B — Πάνυ μὲν οὖν.

15 A — Ὡρα γὰρ εἰπεῖν ταῖς ἐκείνων ἀμαθίαις ἀντιτείνοντας  
ἀμαθέστερον, ὡς ἐστὶν οὐκ ἀπεικός καὶ τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα  
πρὸς τὴν τῆς θεότητος φύσιν ἀναφοιτᾶν δύνασθαι ποτε, καὶ  
τῆς ἀνωτάτω πασῶν οὐσίας γενέσθαι σύστασιν. Εἰ γὰρ

c αὐτὴ τῆς θεότητος ἡ φύσις, κατὰ γε τὴν ἐκείνων ἐμβρον-  
20 τησίαν, εἰς τὴν τῆς σαρκὸς μετακεχώρηκε φύσιν, οὐδὲν τὸ  
ἀπείργον ἐτι τὴν μὲν κάτω τε καὶ ἰδίαν φύσιν ὑπερπέτασθαι  
τὴν σάρκα, μεταπλάττεσθαι δὲ πρὸς θεότητα καὶ εἰς οὐσίαν  
τὴν ἀνωτάτω. Ἄλλ' οὐ ταῖς ἐκείνων ἀσυνεσίαις τὸ εὐπειθές

χαριούμεθα, προσκεισόμεθα δὲ μᾶλλον ταῖς θείαις Γραφαῖς,  
25 καὶ προφήτου μὲν λέγοντος : « Ἴδοὺ ἡ Παρθένος ἐν γαστρὶ  
ἔξει, καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ

d Ἐμμανουήλ », κατασφραγίζοντος δὲ τὴν προαναφώνησιν  
τοῦ μακαρίου Γαβριήλ, καὶ τὴν ἀνωθεν ψῆφον τῇ Παρθένῳ  
διερμηνεύοντος : « Μὴ φοβοῦ γάρ, ἔφη, Μαριάμ, ὅτι ἰδοὺ

30 συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ Υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα  
αὐτοῦ Ἰησοῦν », ἐκ γυναικὸς ἀληθῶς γεγενῆσθαι πιστεύομεν  
τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ τὸ λαμπρόν τε καὶ ἀξιάγαστον τῆς  
ἑαυτῶν φύσεως οὐ διωσόμεθα καύχημα, φρονοῦντες ὀρθῶς.

e B — Ἄριστα ἔφη. Ἐπεδράξατο γὰρ ὁ Μονογενῆς οὐχὶ  
35 τῆς ἰδίας φύσεως — ἡ γὰρ ἂν οὐδὲν τι μᾶλλον τὰ καθ' ἡμᾶς  
ἐν ἀμείνοσιν —, ἀλλ' οὐδὲ τῆς ἀγγέλων, « ἀλλὰ σπέρματος  
Ἀβραάμ », καθὰ γέγραπται. Ἦν γὰρ οὕτω καὶ οὐχ ἑτέρως  
τὸ διολισθῆσαν εἰς φθορὰν ἀνασώσασθαι γένος.

684, 25 : Is. 7, 14 29 : Lc 1, 30-31 36 : Héb. 2, 16

684, 9 : ἀτρεκές : ἀκριβές B ἀληθές R.F. 21 : τε : om. B

b demeuré encore le même s'il est vrai de dire qu'il a abandonné son inamovibilité et sa fixité pour descendre à devenir ce qu'il n'était pas et se transformer en une nature de chair, faite pour se corrompre ? N'est-ce pas là du radotage et même de la démente ?

B — Oui, absolument.

A — Or il est temps pour s'opposer à ces sottises d'en dire de plus sottes encore : il ne serait pas absurde que même la chair provenant de la terre pût s'élever un jour jusqu'à la nature de la Divinité et se convertir en la substance de l'Être qui est au-dessus de tous les êtres. En effet, si la nature de la Divinité, comme le veut l'aberration de ces gens-là, s'est elle-même transformée en la nature de la chair, rien n'empêche plus que cette chair se hausse au-dessus de la basse nature qui est la sienne et se transforme en la Divinité et la suprême Essence. Mais nous n'accorderons aucun crédit aux insanités de ces gens-là, nous nous attacherons au contraire aux saintes Écritures. Or le prophète dit : « Voici que la Vierge concevra et enfantera un Fils et on lui donnera le nom d'Emmanuel. »

d Et le bienheureux Gabriel confirme la prédiction et explique à la Vierge le décret d'en-haut : « Ne crains pas Marie », déclare-t-il, « voici que tu concevras et enfanteras un Fils et tu lui donneras le nom de Jésus ». Aussi croyons-nous que l'Emmanuel est véritablement né d'une femme et ce qui fait le lustre et l'orgueil de notre propre nature, ce qui la rend admirable, nous le rejetterons pas ; car nous pensons droit.

e B — Tu dis fort bien : le Monogène s'est saisi, non point de sa propre nature — cela n'aurait nullement amélioré nos affaires — ni non plus de celle des anges, « mais de la semence d'Abraham », selon qu'il est écrit. C'était ainsi et pas autrement que pouvait être sauvée la race tombée dans la corruption.

22 : εἰς : om. V 27 : προαναφώνησιν : προσ- B 31 : post ἀληθῶς : ἀληθῶς secundo add. M

A — Τι δέ ; Οὐχὶ κἀκεῖνο πρὸς τοῖσδε καταθαυμάζειν  
40 ἄξιον, ᾧ Ἑρμεία ;

B — Τὸ ποῖόν τι φῆς ;

A — Μόνον γὰρ οὐχὶ καὶ τὸ ἐρρῶσθαι φράσαντες τῇ  
θεοπνεύστῳ Γραφῇ, καὶ πνεύμασι πλάνοις τὸν οἰκεῖόν τινες  
685 a ἀπονέμοντες νοῦν, εἰς τοῦτο καθίκον|το δυσβουλίας καὶ  
μειρακιώδους ἀβελτηρίας, ὡς οἴεσθαι δεῖν τὸν τῶν αἰώνων  
δημιουργόν, τὸν συναίδιον τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ Θεὸν Λόγον,  
τῇ τῆς σαρκὸς γενέσει συμπαρομαρτοῦσαν ἔχειν τῆς ὑπάρξεως  
5 τὴν ἀρχήν, καὶ ὀψιγενῆ φαντάζεσθαι τὸν ἐπέκεινα παντὸς  
αἰῶνος καὶ χρόνου, ὡς ἐν ἐσχάτοις καὶ μάλιστα τοῖς τῆς  
ἐνανθρωπήσεως καιροῖς, Πατέρα μὲν γενέσθαι τὸν Θεόν,  
συνεισβαλεῖν δὲ ὡσπερ εἰς τὸ εἶναι τε καὶ ὑφεστάναι τῷ ἐκ  
b τῆς Παρθένου ναφ τὸν δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἐν ᾧ τὰ πάν|τα.

10 Ἄρ' οὖν οὐχὶ πρὸς λήξιν ἤδη τὴν ἀνωτάτω διεληλάκασι τῶν  
κακῶν, οἱ μῦθον οὕτω τὸν γραώδη καὶ βδελυρὸν προχειρότατα  
προσηκάμενοι, καὶ τῆς ἀκράτου νωθείας τὸν οἰκεῖον ἀναπλή-  
σαντες νοῦν ; « Τάφος, ἀληθῶς, ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ  
αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, ἰδὸς ἀσπίδων ὑπὸ  
15 τὰ χεῖλη αὐτῶν, ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει. »

B — Σύμφημι · καὶ γὰρ ἐστὶν ἀτρεκέλης ὁ τοῦ Ψάλλοντος  
λόγος.

A — Ἦ γὰρ οὐχὶ τὸν δι' οὗ τὰ πάντα καὶ προὑφεστάναι |  
c τῶν πάντων ἀνάγκη ;

20 B — Εἰ λέγεις.

A — Τι δὲ δὴ καὶ δρῶεν ἄν, Ἰωάννου μὲν γράφοντος ·  
« Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, <καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν,  
καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν>.  
Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. »  
25 Καὶ πάλιν · « Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακαμεν  
τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν

A — Eh quoi ? N'y a-t-il pas ici aussi, Hermias, matière  
à s'étonner ?

B — De quoi parles-tu ?

A — Ils prennent pratiquement congé de l'Écriture  
inspirée pour livrer leur intelligence à des esprits d'erreur.  
685a Ils sont assez malavisés, assez puérilement stupides pour  
s'imaginer que le Créateur des siècles, Dieu le Verbe coéter-  
nel à Dieu le Père a commencé d'être au moment où sa  
chair est venue à l'existence, qu'il est un tard-venu, celui  
qui transcende tous les temps et les siècles. Comme si,  
au dernier moment et à grand peine, lors de l'Incarnation,  
Dieu était devenu Père et qu'Il ait pour ainsi dire projeté  
ensemble dans l'être et l'existence le temple né de la Vierge  
b et Celui par qui et en qui sont toutes choses. Ne sont-ils  
point parvenus au comble du mal, ceux qui ont donné  
audience à cet exécration conte de bonne femme, qui ont  
rempli leur esprit de ce pur mensonge ? Vraiment « leur  
gosier est un sépulcre ouvert ; de leur langue, ils ont usé  
pour la fourberie ; le venin des aspics est sous leurs lèvres,  
eux dont la bouche est remplie de malédiction et d'amertume ».

B — D'accord, les paroles du Psalmiste sont véridiques.

A — Celui par qui sont toutes choses n'existait-il pas  
c nécessairement avant elles toutes ?

B — Tu as raison.

A — Comment dès lors pourraient-ils s'en tirer quand  
Jean écrit : « Au commencement était le Verbe ; et le  
Verbe était auprès de Dieu ; et le Verbe était Dieu. Il  
était au commencement avec Dieu ; par lui tout a existé  
et sans lui rien n'a existé de ce qui existe. » Et encore :  
« Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons  
entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous  
avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe

ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἐώρακαμεν, καὶ μαρτυροῦμεν, καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν  
 d τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ  
 30 ἐφανερώθη ἡμῖν », αὐτοῦ δὲ Χριστοῦ τῆς ἰδίας ὑπάρξεως  
 τὴν ἀποπτον ἀρχαιότητα τοῖς Ἰουδαίοις κατασημαίνοντος.  
 Ἐπειδὴ γὰρ ἔφασκον · « Πεντήκοντα ἔτη οὐπω ἔχεις, καὶ  
 Ἄβραάμ ἐώρακας ; » ἀντήκουον ἐναργῶς · « Ἀμήν, ἀμήν  
 λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἄβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί. » Οὐ δὲ τὸ  
 35 « ἦν » ἐστίν, ἐπεννηγεμένου μηδενός, καὶ μὴν καὶ τὸ « εἰμί »  
 τέτακται σαφῶς, τίνα τῆς γενέσεως κατίδοι τις ἂν τὴν  
 e ἀρχὴν ; Ἡ τίνα δὴ τρόπον ὁ ὢν ἐν ἀρχῇ τῇ | παντὸς ἐπέκεινα  
 νοῦ παραδέξαιτο ἂν τὸ ἐν καιρῷ κεκλήσθαι πρὸς ὑπαρξιν ;  
 Εἰ μὲν οὖν τις ἔλοιτο τουτοισὶ σχολαιότερον ἀντιφέρεσθαι,  
 40 χαλεπὸν οὐδὲν τοὺς τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς παρακομίζοντας  
 λόγους τὰ ἐκ τῆς ἐκείνων ἐμβροντησίας ἀποκρούεσθαι  
 βλάβη. Τὰ γε μὴν οὕτως ἐναργῆ νοσοῦντα τὸν ἔλεγχον  
 καὶ πολὺ λίαν ἔχοντα τὸ ἀκαλλές, περιττὸν οἰμαί που καὶ  
 φροντίδος ἀξιοῦν.  
 45 B — Εὐ λέγεις.  
 686 a A — Οὐκοῦν ἐπ' ἐκεῖνο ἴωμεν | ὅπερ ἐστὶ τῶ κατεγνωσ-  
 μένω συγγενές. Παρασημαίνουσι γὰρ τινες τῆς ἀληθείας  
 τὸ κάλλος, καθάπερ τι νόμισμα κιδδηλεύοντες, « ἐπαίροντές  
 5 τε εἰς ὕψος τὸ κέρασ, καὶ ἀδικίαν λαλοῦντες κατὰ τοῦ Θεοῦ »,  
 κατὰ τὸ γεγραμμένον. Ἀνύπαρκτόν τε καὶ ἰδικῶς οὐχ  
 ὑφεστηκότα φαντάζονται τὸν Μονογενῆ, καὶ οὐκ εἶναι μὲν  
 ἐν ὑποστάσει τῇ καθ' ἑαυτὸν, βῆμα δὲ ἀπλῶς καὶ λόγον  
 b τὸν κατὰ μόνην τὴν | προφορὰν γενέσθαι παρὰ Θεοῦ, καὶ ἐν  
 ἀνθρώπῳ κατοικῆσαι φασιν οἱ τάλανες, συνθέντες δὲ οὕτω  
 10 τὸν Ἰησοῦν, ἀγίων μὲν εἶναι φασιν ἀγιώτερον, οὐ μὴν ἔτι

685, 32 : Jn 8, 57    33 : Jn 8, 58    686, 3 : Ps. 74, 6

685, 29 : τὴν *ante* ζωὴν : *om.* V    39 : σχολαιότερον (*et* R.F.) :  
 -αίτερον MCV    686, 4 : *τε* : *om.* C

1. Dans son *Commentaire sur S. Jean*, Cyrille souligne plusieurs fois la portée de ce verbe indiquant une existence stable et indéfinie :

de vie — et la Vie s'est manifestée et nous l'avons vue et nous en rendons témoignage et nous vous annonçons la  
 d vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous fut manifestée. » Quand aussi le Christ lui-même étale à perte de vue devant les Juifs l'antiquité de sa propre existence : en effet, lorsqu'ils lui dirent : « Tu n'as pas encore cinquante ans et tu as vu Abraham », ils s'entendirent répondre carrément : « En vérité, en vérité je vous le dis, avant qu'Abraham fût, je suis. » Celui pour qui « j'étais » s'emploie sans complément — voire même pour lequel on utilise un « je suis » très net — comment lui assigner un début dans l'être<sup>1</sup>? Ou le moyen d'admettre qu'ait été appelé à l'existence en un instant donné celui qui est en  
 e un commencement dépassant toute intelligence? Si l'on voulait porter plus à loisir la contradiction à ces gens-là, il ne serait pas difficile en leur opposant des textes de l'Écriture inspirée, de faire échec à leur malfaisance et leur égarement. Mais ce qui souffre d'un vice aussi patent et d'une difformité si énorme, je juge qu'il est assez superflu d'en avoir cure.

B — Tu as raison.

686 a A — Ainsi donc tournons-nous contre une erreur parente de celle que nous venons de condamner. Certains en effet altèrent la beauté de la vérité comme ils pourraient falsifier l'aloï d'une monnaie ; « ils lèvent haut leur corne et profèrent contre Dieu l'iniquité », selon qu'il est écrit. Ils imaginent le Monogène sans réalité, sans subsistance propre ; il n'existerait pas en son hypostase à lui, mais tout  
 b uniment comme un mot, une parole simplement proférée par Dieu, et qui, au dire de ces misérables, aurait habité dans un homme. Le Jésus d'après eux ainsi composé

*cf. in Jo. I, 30 C/14a-c* ; souvent il fait en outre remarquer le contraste avec le verbe *γίγνομαι* employé à propos des créatures : *cf. I, 105 B/61b-c et VI, 937 A-B/586b-c* (qui traite de ce même passage de S. Jean, 8, 57-58).

καὶ Θεόν. Οὐκοῦν, καθὰ καὶ ὁ τοῦ Σωτῆρος ἐπέστειλε  
 μαθητής· «Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι  
 Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός; Οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος,  
 ὁ ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. Πᾶς ὁ ἀρνούμενος  
 15 τὸν Υἱὸν οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει, ὁ ὁμολογῶν τὸν Υἱὸν καὶ  
 c τὸν | Πατέρα ἔχει.» Ἄμφω γὰρ δι' ἀμφοῖν καὶ ἐκάτερος  
 ἐν ἐκατέρῳ πρὸς τε ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀγίων ἀγγέλων  
 ἐπιγινώσκονται. Οὐ γὰρ ἂν τις ἀναμάθοι τί ἐστὶ Πατὴρ εἰ μὴ  
 20 Ἰῶν ὑφ' ἑστώτά τε καὶ γεγεννημένον εἰσδέξαιτο κατὰ νοῦν.  
 Ἄλλ' οὐδ' ἂν ὁ τί ποτέ ἐστιν ὁ Υἱὸς ἀναμάθοι πάλιν, εἰ μὴ  
 ὅτι τέτοκεν ὁ Πατὴρ διενθυμοῖτο σαφῶς. Οὐκοῦν, ἀναγκαῖον  
 οἶμαι πού καὶ ἀτρεκέως εἰπεῖν ὡς εἶπερ ἐστὶν ἀνύπαρκτος ὁ  
 Υἱός, οὐδ' ἂν τὸν Πατέρα κατὰ τὸ ἀληθὲς νοήσαιμεν ἂν.  
 Πού γὰρ ἐτι Πατὴρ, εἰ μὴ τέτοκεν ἀληθῶς; Ἡ εἶπερ  
 d 25 γεγέννηκε τὸ μὴ ὑφ' ἑστώως | μήτε ὑπάρχον ὄντως, τὸ γεννηθὲν  
 ἔσται τὸ μηδέν. Τὸ γὰρ τοι μὴ ὑφ' ἑστώως ἐν ἴσῳ τῷ μηδενί,  
 μᾶλλον δὲ παντελῶς οὐδέν. Ἐἴτα τοῦ μηδενὸς ἔσται Πατὴρ  
 ὁ Θεός.

Ἄλλ' ὧ βέλτιστοι, φαίην ἂν ἐγωγε πρὸς γε τοὺς τῶν  
 30 τοιούτων ἐξηγητάς, ὕβλος εἰκαῖος τὰ παρ' ὑμῶν, ἣ γοῦν  
 ἐρομένῳ φράζετε· πῶς ἐξαίρετος ἢ εἰς ἡμᾶς ἀγάπησις τοῦ  
 Θεοῦ καὶ Πατρὸς; Καὶ εἰ δέδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν Υἱόν, τὸν  
 e καθ' ὑμᾶς οὐχ ὑφ' ἑστωκῶτα, τὸ μηδέν | ἄρα δέδωκεν ὑπὲρ  
 ἡμῶν, καὶ οὔτε γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος, οὔτε τὸν τίμιον ὑπέστη  
 35 σταυρόν, οὔτε κατήργηκε τοῦ θανάτου τὸ κράτος, οὔτε μὴν  
 ἀνεβίω πάλιν. Εἰ γὰρ ἐστὶ τὸ μηδέν, καὶ ἀνύπαρκτος καθ'  
 ὑμᾶς, πῶς ἐν γε τουτοιούτοις γένοιτ' ἂν; Περφανάκιεν οὖν ἄρα  
 τῆς ἀγίας Γραφῆς ὁ λόγος τοὺς πεπιστευκῶτας, καὶ ἡ τῆς  
 πίστεως ἐδραϊότης οἴχεται πρὸς τὸ μηδέν.

40 B — Μὴ γένοιτο.

686, 12 : I Jn 2, 22-23

686, 15 : ὁ...ἔχει : om. C suppl. m. secunda i. mg. sup. 21 : σαφῶς  
 e R.F. : σο- codd. 30 : ὑμῶν : ἦ- M

aurait été, disent-ils, plus saint que tous les saints, mais  
 non pas Dieu. Or, comme le disciple du Sauveur le mande  
 aussi dans une lettre : « Qui donc est menteur, sinon celui  
 qui nie que Jésus soit le Christ? C'est lui l'Antéchrist,  
 celui qui nie le Père et le Fils. Qui nie le Fils n'a pas non  
 c plus le Père. Celui qui confesse le Fils a aussi le Père.»  
 Chacun des deux effectivement fait connaître l'autre,  
 chacun est connu en l'autre aussi bien par nous que par  
 les saints anges. Nul en effet ne s'enquerrait de ce qu'est  
 un père s'il ne concevait mentalement un fils qui subsiste  
 et qui a été engendré; mais réciproquement, nul ne  
 s'enquerrait de ce que peut être le Fils s'il ne percevait  
 nettement que le Père a engendré. Par conséquent, on peut  
 à mon avis affirmer en toute rigueur et sécurité que si le  
 Fils est dépourvu de subsistance, on ne saurait penser le  
 Père dans la catégorie du réel. Car où trouver encore un  
 père là où il n'y a pas eu de génération véritable? Ou si  
 d cette génération n'aboutit à poser que ce qui ne subsiste  
 pas ou, pour tout dire, n'existe pas, l'engendré ne sera que  
 néant. En effet ce qui ne subsiste pas est l'équivalent du  
 néant; mieux, c'est un pur néant. Par suite, Dieu sera  
 Père du néant.

Mais braves gens, dirais-je volontiers pour ma part à  
 ces docteurs, ce ne sont que plates sornettes que toutes  
 vos affaires! Ou alors répondez à mes questions : qu'a  
 donc d'extraordinaire l'amour que nous porte Dieu le  
 Père? Même s'il a livré pour nous son Fils, ce Fils selon  
 vous dénué de subsistance, Il n'a donné pour nous que le  
 e néant. Et le Verbe ne s'est pas fait chair, il n'a pas subi la  
 Croix précieuse, il n'a pas anéanti la puissance de la mort,  
 il n'est pas revenu à la vie. S'il n'est en fait, comme vous  
 le dites, que néant dépourvu de subsistance, comment  
 serait-il passé par tout cela? La parole de la sainte Écriture  
 a donc trompé les croyants, la solidité de la foi est réduite  
 à rien.

B — A Dieu ne plaise!

A — Τι δέ ; Οὐκ ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ ὑπάρχειν τὸν Υἱὸν ὁ θεὸς ἡμῖν κατεσήμενε λόγος, εἰκόνα τε αὐτὸν καὶ χαρακ-  
τῆρά φησι τοῦ Γεγεννηκότος ;

687 a B — Καὶ | μάλα.

A — Αἱ δὲ εἰκόνας ὡς τὰ ἀρχέτυπα ;

B — Πῶς γὰρ οὐ ;

A — Οὐκοῦν, εἰ μὴ ἐνυπόστατος ἡ εἰκὼν, μήτε μὴν ἐν  
5 ὑπάρξει νοοῖτο τῇ καθ' ἑαυτὸν ὁ χαρακτήρ, ἀνυπόστατον  
εἶναι δώσουσιν ὡς ἐξ ἀναγκαίου λόγου καὶ τὸν οὐπὲρ ἐστὶ  
χαρακτήρ, καὶ τὸ τῆς εἰκόνας ἀκαλλῆς ἀναδραμεῖται που  
πάντως ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον. \*Ἡ γάρ ;

B — Καὶ μάλα.

10 A — Εἶτα, εἰπέ μοι, Φίλιππος χριστομαθῆς ὧν ἄγαν, τὸν  
ὄντα τε καὶ ὑφεστηκότα Πατέρα κατιδεῖν ἠξίου, λέγων ·  
b « Κύριε, δεῖξον | ἡμῖν τὸν Πατέρα, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν », ἢ  
γοῦν τὸν οὐκ ὄντα καὶ ἀνυπόστατον ;

B — Τὸν ὄντα δηλονότι.

15 A — Εἴπερ οὖν ἐστὶ τὸ μηδὲν ὁ Υἱός, ἅτε δὴ μὴ ὑφεσ-  
τηκώς, κατὰ γε τὸ ἐκείνων ἀχάλινον θράσος, εἰς εἰκόνα καὶ  
γνώσιν ἀκριβῆ τοῦ Πατρὸς ἑαυτὸν ἡμῖν ἀνότου παρεκόμεζε,  
λέγων · « Τοσοῦτον χρόνον μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἐγνωκάς  
με, Φίλιππε ; Ὁ ἑωρακώς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Πατέρα. Οὐ  
c 20 πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν | ἐμοὶ ἐστὶ ;  
'Εγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἑσμεν. » \*Ἄλλ' οὐκ ἂν οἶμαι που τὸν  
ὑφεστηκότα καταθρήσειέ τις ἐν γε τῷ μὴ ὑφεστηκότι, οὐδ'  
ἂν ἐννοοῖτό ποτε καὶ ταῦτόν εισάπαν τῷ μὴ ὑπάρχοντι τὸ  
ὑπάρχον. \*Ἔσται δὲ ὅπως ἐν Υἱῷ μὲν ὁ Πατὴρ, ὁ δὲ Υἱός αὐ

686, 41 : cf. Phil. 2, 6    42 : cf. Hébr. 1, 3    687, 12 : Jn 14, 8  
18 : Jn 14, 9 ; 10, 30

686, 42 : κατεσήμενε (et R.F.) : κατασημαίνει MCV    43 : φησι  
τοῦ γεγεννηκότος : τ. γ. φ. C    687, 8 : ἢ : ἢ B Pusey    10 :  
χριστομαθῆς (et R.F.) habet sed puncto notatum B : χρη- MCV  
11 : τε (et R.F.) : om. MCV

A — Eh quoi ? La parole de Dieu ne nous a-t-elle pas  
signifié que le Fils subsiste en forme de Dieu ; ne le traite-t-  
elle pas d'image et d'empreinte de Celui qui l'a engendré ?

687 a B — Si parfaitement.

A — Et les images sont comme leur modèle<sup>1</sup> ?

B — Comment en serait-il autrement ?

A — Donc si l'image n'est pas subsistante et si l'em-  
preinte n'est pas conçue comme existant par soi, ils  
devront logiquement concéder que ce dont il y a empreinte  
est aussi dépourvu de subsistance, et le déshonneur de  
l'image rejaillira totalement, peut-on dire, sur le modèle.  
N'est-il pas vrai ?

B — Si parfaitement.

A — De plus, dis-moi, Philippe, dans son zèle excessif  
de s'instruire sur le Christ, demande-t-il à voir un Père  
b qui est et subsiste, lorsqu'il dit : « Seigneur, montre-nous  
le Père et cela nous suffit », ou bien quelqu'un qui n'eût  
ni être ni subsistance ?

B — Quelqu'un qui existe, évidemment !

A — Partant, si le Fils n'est rien, vu qu'il ne possède  
pas de subsistance — comme le veut l'audace effrénée de  
ces gens-là — pourquoi se présente-t-il à nous comme  
l'image qui fait exactement connaître le Père, disant :  
« Si longtemps j'ai été avec vous et tu ne me connais pas,  
Philippe ! Qui m'a vu a vu le Père ; ne crois-tu pas que je  
c suis dans le Père et que le Père est en moi ? Moi et le Père,  
nous sommes un. » Impossible pourtant, à mon avis, de  
percevoir celui qui subsiste en celui qui ne subsiste pas ;  
ni non plus de considérer comme de tout point identique  
ce qui n'a pas d'existence et ce qui la possède. Comment

1. Dans le *Commentaire sur S. Jean*, II, 373 C-379 A/230a-233c, Cyrille reconnaît qu'il y a diverses catégories d'images et s'efforce d'énumérer toutes celles qui reproduisent leur modèle de manière dégradée, tout en prouvant que le Fils ne peut qu'être une Image substantielle, égale au Père, représentant parfaitement Celui qui l'a engendré.

25 ἐν τῷ Πατρὶ ; Ἡ οὐκ ἔτυμον εἰπεῖν ὡς εἰ μὴ ἔστιν ὁ Λόγος ἐν ὑπάρξει τῇ καθ' ἑαυτὸν, κινδυνεύσειεν ἂν καὶ αὐτὸς ὁ Πατήρ, ἔχων μὲν ἐν ἑαυτῷ τὸ μηδέν, νοούμενος δὲ ὑπάρχειν  
d ἐν τῷ μηδενί ; | Τὸ γὰρ οὐκ ἂν ὄλωσ οὐδὲν ἂν νοῖτο λοιπόν.

B — Οὐκ ἄτραχος μὲν ὁ λόγος. Πλείστην γὰρ ὄσσην ἐν  
30 ἑαυτῷ τὴν ἀτοπίαν νοσεῖ, περιστήσι δ' οὖν ὁμῶς εἰς τὸ ἀπηχῆς τῶν δι' ἐναντίας τὸ δόγμα.

A — Κατατεθήποι δ' ἂν τις εἰκότως τίνα δὴ τρόπον ἐν  
τῷ Ἰῶ τῷ μὴ λαχόντι τὸ εἶναι τὰ ὄντα πεποίηκεν ὁ Πατήρ.  
Εἰ δὲ δὴ τις ἔροιτο πότῃ τοῖς οὖσι τὸ εἶναι καλόν, ἢ γοῦν  
35 τὸ μὴ εἶναι τυχόν, ἀποκρίνη τίνα τρόπον ;

B — Φαίην ἂν ὅτι τὸ εἶναι. Τοῖς γὰρ οὐκ οὐσί ποτε τὸ  
e εἶναι διδοῦς, ἀγαθὸς ὅτι μάλιστα | κεχηματικῆ τε καὶ ἔστιν ὁ Δημιουργός.

A — Ἄριστα ἐφης. Ἐχοι γὰρ ἂν ὄδε τὸ χρῆμα τῇ φύσει.  
40 Οὐκοῦν, ἐν ἀμείνοσιν ἢ κτίσις ἢ περὶ ὁ δι' οὗ τὰ πάντα καλεῖται πρὸς γένεσιν, εἰ ὁ μὲν οὐχ ὑφεστηνῆναι λέγεται, τὰ δὲ ὑφεστηκῆ τε καὶ ἐν τῷ εἶναι νοεῖται.

B — Ἄπαγε τῆς δυσφημίας. « Ζῶν γὰρ ὁ Λόγος τοῦ  
Θεοῦ καὶ ἐνεργῆς », καθὰ γέγραπται. Τοιγάρτοι καὶ  
45 ἔφασκεν · « Ἐγὼ εἰμι ἡ Ζωή. »

A — Ἄλλ' οὐκ ἂν νοῖτο Ζωὴ μὴ ὑφεστηκῶς. Ζωὴ δὲ  
688 a ἐστὶ κατὰ φύσιν, διαψεύσεται γὰρ οὐδαμῶς. Τὸ ἄρα | μὴ ὑφεστάναι τὸν ἐκ Θεοῦ πεφηνότα Λόγον, ψευδηγόρημα σαθρὸν καὶ φρονὸς ἀπόδρασμα τῆς ἡλιθιωτάτης.

B — Παντελῶς. Μωῦσεϊ γὰρ ἔφασκεν αὐτός · « Ἐγὼ  
5 εἰμι ὁ ὢν. » Τὸ δὲ ὄν ἀληθῶς οὐκ ἐν ὑποστάσει καθ' ἑαυτὸ σωζόμενον πῶς ἂν νοῖτό ποτε ;

A — Οὐκοῦν τῶν τῆδε διειληφότων καθοριούμεν εἰκότως  
τὸ εἰς ἄκρον ἀμαθῆς ;

687, 43 : Hébr. 4, 12    45 : Jn 14, 6    688, 4 : Ex. 3, 14

687, 25 : ἔτυμον (et R.F. codex Atheniensis) : ἔτοιμον B (et R.F. rel.)    688, 1 : διαψεύσεται (et R.F.) : κατα- MCV

alors le Père sera-t-il dans le Fils et le Fils à son tour dans le Père? Ou la conclusion n'est-elle pas à portée de main : si le Verbe est dépourvu d'existence propre, le Père est menacé lui aussi, vu qu'il a en lui le néant et qu'on le considère comme existant dans un néant? En effet, ce qui n'a pas absolument aucune existence, il ne reste qu'à le tenir pour un néant.

B — Ces propos ne peuvent passer sans encombre, car ils sont viciés par une absurdité énorme. Mais c'est la thèse de nos adversaires qui aboutit à ces conséquences aberrantes.

A — On se demandera peut-être avec un étonnement légitime, comment le Père a pu créer les êtres en ce Fils qui n'a pas d'être. D'autre part, si quelqu'un s'enquerrait s'il est préférable pour les êtres d'exister ou de ne pas exister, en quel sens répondrais-tu?

B — Je dirais qu'il vaut mieux exister. De fait, le  
e Créateur qui a conféré l'existence à ce qui jadis n'était pas, est appelé Très-Bon, et l'est réellement.

A — Tu dis bien : telle est en effet la nature des choses. Ainsi donc la créature est en meilleure situation que Celui par qui tout a été appelé à l'être : l'un, soi-disant, n'a pas de subsistance, l'autre subsiste, on lui attribue l'existence.

B — Arrière le blasphème ! « Le Verbe de Dieu est vivant et actif », ainsi qu'il est écrit. Bien plus, il a affirmé aussi : « Je suis la Vie. »

A — Mais on ne peut penser qu'il soit la Vie s'il ne subsiste point ; or par essence il est la Vie, car il ne saurait mentir.

688 a Prétendre donc que le Verbe issu de Dieu ne subsiste pas, c'est là mensonge éhonté, élucubration d'écervelé parfait.

B — Absolument. En personne il a dit en effet à Moïse : « Je suis Celui qui suis. » Celui qui est véritablement, comment le concevoir un moment comme n'étant pas sain et sauf en son hypostase propre?

A — Par conséquent nous avons toute raison d'affirmer la profonde ignorance de ceux qui lancent de pareilles assertions?



B — Πάνυ μὲν οὖν.

10 A — Οὐ μὴν οὐδὲ ἐκείνους ἐπαινέσαμεν ἄν, ὧ Ἑρμεία, φιλοθηρεῖν εὖ μάλα δεδιδαγμένοι τὸ ἀληθές.

b B — Τί|νας ;

A — Οἱ τητᾶσθαι λέγουσι ψυχῆς λογικῆς τὴν ἐνωθεῖσαν τῷ Λόγῳ σάρκα. Σαρκί γάρ που μόνη, καὶ τὴν ζωτικὴν τε  
15 καὶ αἰσθητικὴν λαχούση κίνησιν ἀμφιεννύντες τὸν Λόγον, παραφέρουσιν εἰς κόσμον, τὴν νοῦ καὶ ψυχῆς ἐνέργειαν ἀπονέμοντες τῷ Μονογενεῖ. Καταπεφρικασί γάρ, οὐκ οἶδ' ὅπως ἐρῶ, ἀνθρώπῳ τελείως ἔχοντι, κατὰ γε τὸν τῆς ἀνθρω-  
πότητος λόγον, τουτέστι τῷ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἠνώσθαι  
c 20 τὸν Λόγον ὁμοιογεῖν, τῆς μὲν ἀνωθέν τε καὶ ἀρχαιοτάτης πίστεως τὴν παράδοσιν ὀλίγου παντελῶς ἀξιοῦντες λόγου, θελήσει δὲ μόνη τῇ κατὰ σφᾶς αὐτοῦς, καὶ τοῖς ἀνθρωπίνους δεῖν ἐπεσθαι λογιμοῖς ἀμαθῶς ἡρημένοι, καὶ φρονοῦντες ἀληθῶς « παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ».

25 B — Καὶ τίς ὁ λόγος αὐτοῖς τοῦ τοιαυτοῦ δόγματος ;

A — Ἐγὼ φράσω. Τὸν « Θεοῦ μεσίτην καὶ ἀνθρώπων », κατὰ τὰς Γραφάς, συγκεῖσθαι φαμεν ἐκ τε τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητος, τελείως ἐχούσης κατὰ τὸν ἴδιον λόγον, καὶ ἐκ τοῦ πεφηνότος ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, τουτέστι  
d 30 τοῦ | Μονογενοῦς. Διίσχυριζόμεθα δὲ σύνοδον μὲν τινα καὶ τὴν ὑπὲρ λόγον συνδρομὴν εἰς ἔνωσιν ἀνίσων τε καὶ ἀνομοίων πεπεράχθαι φύσεων. Ἐνα δ' οὖν ἕμῳ Χριστὸν καὶ Κύριον

688, 24 : cf. Rom. 12, 3 26 : cf. I Tim. 2, 5

688, 10 : οὐδὲ : δὲ B 15 : κίνησιν : κένωσιν (?) B 18 : ὅπως ἐρῶ (et R.F.) : ὅπως ἂν ἐρῶ B Pusey 23 : δεῖν : δεῖ B 28 : ἐχούσης : om. B

1. A propos de σύνοδος, συνδρομή et autres mots similaires, J. LIEBAERT explique (*Doctrine christologique*, p. 201-202) : « Il faut remarquer que ces différents termes sont généralement employés par Cyrille dans un sens actif : union, concours, rencontre, non pas du Verbe et de la chair, mais du Verbe à (πρὸς, εἰς) la chair : Cyrille ne place pas, comme le ferait un théologien diphysite, les deux éléments sur le même plan et ces expressions sont pratiquement chez

B — Oui certainement.

A — Pas davantage n'approuverons-nous ces autres, ὁ Hermias, nous qui sommes dûment instruits à poursuivre le vrai.

b B — Quels autres ?

A — Ceux qui disent que la chair unie au Verbe est privée d'âme raisonnable. En effet, la chair dont ils revêtent le Verbe en l'introduisant dans le monde n'est douée que de mouvement vital et sensible ; l'activité de l'intellect et de l'âme, ils l'attribuent au Monogène. Car ils redoutent, c je ne sais pourquoi, de confesser que le Verbe s'est uni à un homme complet en tout ce qui relève du concept d'humanité, c'est-à-dire doué d'âme et de corps. Ils font très peu de cas de l'antique et originelle tradition de la foi ; c'est uniquement à leur vouloir propre et à des raisonnements humains que dans leur maladresse ils croient devoir s'attacher ; véritablement, ils pensent « autrement qu'il ne faut ».

B — Et quelle est leur raison pour tenir pareille opinion ?

A — Je vais te la dire. Nous affirmons que « le Médiateur entre Dieu et les hommes », selon l'expression des Écritures, est composé d'une humanité pareille à la nôtre et parfaitement conforme à la définition, et du Fils issu d de Dieu selon la nature, c'est-à-dire du Monogène. Nous tenons fermement d'autre part qu'entre des natures inégales et dissemblables se sont opérés un rapprochement et un concours<sup>1</sup> ineffables jusqu'à l'union. Nous reconnais-

lui une autre manière d'affirmer l'assomption de la chair. » Le présent passage se range évidemment dans cette minorité de cas où les natures divine et humaine apparaissent « placées sur le même plan ». De même en est-il des autres emplois des deux mots dans le développement antiapollinariste : cf. 689e, 690a, 695b ; par contre 693b et 698a suivent la règle « générale » ; 701d est indéterminé. M. LIEBAERT (p. 201, n. 7 et 8) signale deux autres textes d'avant 428 qui présentent les deux éléments sur le même plan, à l'horizontale : *Gl. in Lev.* 560 C pour συνδρομή et *Hom. P. VIII*, 572 A pour σύνοδος. On

καὶ Υἱὸν ἐπιγινώσκομεν, ἐν ταύτῳ καὶ ὑπάρχοντα καὶ νοούμενον Θεὸν τε καὶ ἄνθρωπον. Ἀδιάσπαστον δὲ παντελῶς 35 τὴν ἑνωσιν διατηρεῖν εἰθίσαμεθα, τὸν αὐτὸν εἶναι πιστεύοντες καὶ μονογενῆ καὶ πρωτότοκον. Μονογενῆ μὲν ὡς ἐκ Θεοῦ  
 e Πατρὸς Λόγον, καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πεφηγότα, πρωτότοκον δὲ αὐτὸ καθὼ γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ « ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς ». Ὡσπερ γὰρ εἰς ἐστὶ Θεὸς ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ  
 40 πάντα, οὕτω καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα. Θεὸν γὰρ ὄντα κατὰ φύσιν ἐπιγινώσκομεν τὸν δι' οὗ τὰ πάντα Λόγον καὶ εἰ γέγονε σὰρξ, τούτεστιν ἄνθρωπος.

B — Ὁρθότατα ἔφη.

A — Ἄλλ' οὐτι που σφόδρα ταῖς ἐν ἡμῖν περὶ τούτου  
 45 δόξαις τὰ ἐκείνων συμφέρεται. Ἐνα μὲν γὰρ ὁμολογουμένως  
 689 a | παραδέχονται καὶ αὐτοὶ Χριστὸν Ἰησοῦν, ἄριστα φρονοῦντες ἐν γε τούτῳ, παρωθοῦνται δὲ λίαν ὡς δυσσεβὲς ὅτι μάλιστα καταδιῶσται εἰς δύο τὸν Ἐμμανουήλ. Ψυχῆς δ' οὐδὲ ὅμως τῆς ἀνθρωπίνης καὶ λογικῆς τὴν σάρκα γυμνώσαντες,  
 5 ἡνώσθαι φασιν αὐτῇ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον. Ἐξεύρηται δὲ τις

688, 38 : cf. Rom. 8, 29 39 : cf. I. Cor. 8, 6

688, 34 : ἀδιάσπαστον : -ως B 37 : Λόγον... ἄνθρωπος καὶ : om. B 689, 3 : εἰς δύο τὸν Ἐμμανουήλ : τ. Ἐ. ε. δ. V

retrouve la même oscillation de sens après 428 : C. Nest. II, 104 C et 109 C (ACO I, 1, 6, p. 50, l. 12 et p. 52, l. 32) décrivent un rapprochement à l'horizontale, II, 65 A et III, 157 C (p. 34, l. 35 et p. 72, l. 5) plutôt une assimilation et une appropriation « à la verticale ». Le troisième Anathématisme contient σύνδοξος, mais sans autre précision. La première lettre à Succensus (Ep. XLV, 232 D ; ACO I, 1, 6, p. 153, l. 21) parle de nouveau d'un « concours de deux natures » plus ou moins situées sur le même plan. Le QUX n'emploie que συνδρομή, une seule fois (739a), et d'une manière peu décisive (en 736a, le verbe συνδεραμηκότα paraît présenter les choses à l'horizontale). On peut se demander d'ailleurs si par lui-même le fait de placer les deux éléments « sur le même plan » avant l'union prévient sûrement une conception monophysite, synousiaste — combinaison, mélange — de ce qui a lieu après l'union. L'exemple du DI n'est guère concluant.

sons malgré tout un seul Christ, un seul Seigneur et un seul Fils, qui est à la fois, dans notre pensée comme dans la réalité, Dieu et homme. Nous maintenons constamment la totale indissolubilité de l'union, croyant que le même est Fils unique et Premier-né<sup>1</sup> : Fils unique en tant que  
 e Verbe de Dieu le Père, issu de son essence, Premier-né en tant qu'il s'est fait homme « parmi une multitude de frères ». De même en effet qu'il y a un seul Dieu le Père de qui tout vient, de même il y a un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout est. Car nous reconnaissons qu'il est Dieu par nature, ce Verbe par qui tout est, même s'il est devenu chair, c'est-à-dire homme.

B — Tout ce que tu as dit est très juste.

A — Mais les opinions de ces gens-là ne coïncident certes pas avec celles que nous entretenons sur ce sujet !  
 689 a Eux aussi sont d'accord pour admettre un seul Jésus-Christ — et en cela ils font bien — et repousser comme tout à fait impie toute division en deux de l'Emmanuel. Mais ils dépouillent la chair d'âme humaine et raisonnable au moment de dire que le Verbe se l'est unie. Ils ont trouvé pour ce faire une raison à leur avis convaincante. Les

1. Ce thème du Monogène qui est en même temps Premier-né est développé plus amplement en 700a-d ; il est également utilisé dans les deux *Homélies Pascales* anti-dualistes d'avant 428 (VIII, 572 B ; XI, 664 B). Il a, semble-t-il, déjà servi contre les Valentiniens qui, eux aussi, représentaient une forme de dualisme christologique : cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 7, 3-5, p. 68-71 de l'édition Sagnard (SC, 23), avec la note 4 (qui défend l'attribution à Clément plutôt qu'à Théodote) ; éd. Stählin (GCS), t. III, p. 108. Il est aussi très fréquemment exploité dans la controverse arienne : cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, IV, PG 45, 637 C ; éd. Jaeger, t. II, p. 61-66 ; DIDYME (?), *De Trinitate*, III, 4, spécialement 836 C (dans PG 39). S. ATHANASE en profite pour établir une distinction sinon une division : le Christ est Monogène et Premier-né πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο (Or. c. Ar. II, 62, PG 26, 280 A ; la discussion remplit les paragraphes 61 à 64). S. CYRILLE s'inspire de très près de ce texte dans *Thes.* XXV, 401 C-408 A, mais il n'a pas repris la formule. Cf. aussi *Dial. de Trin.*, I, 693 A-C ; IV, 885 A-892 A ; VI, 1065 D.

αὐτοῖς πιθανός, ὡς οἴονται, πρὸς τοῦτο λόγος. Τὰ γὰρ τοι, φασί, κατὰ σύνθεσιν πρὸς ἐνὸς τελείου σύστασιν συνδεδραμηκότα, μέρη τε καὶ ἐξ ἀτελῶν ὄρασθαι φιλεῖ, τοῦ τελείως ἔχοντος καθ' ἑαυτὸ καὶ ὡς ἐν ἰδίᾳ φύσει τῆς ἐκ μερῶν συνθέσεως οὐ δεδημένου. Τοιγάρτοι, φασί, παρρησιότατος εἰκότως ἄνθρωπον δοῦναι τέλειον τὸν συνενωθέντα τῷ Λόγῳ ναόν, ἵνα καὶ ἡ σύνθεσις, ἥπερ ἂν ἐπὶ Χριστῷ νοοῖτο τυχόν, ἀκριβῆ τε καὶ ἀδιάβλητον τὸν ἑαυτῆς ἀποσώζοι λόγον. Εἰ γὰρ ἐξ ἀνθρώπου τελείου, φασί, καὶ τοῦ ἐκ Πατρὸς ὄντος Λόγου συντίθεμεν τὸν Ἐμμανουήλ, οὐ βραχὺ τὸ δεῖμα, μᾶλλον δὲ ἀδιάφυκτον ἢ ἴδη πως ἂν φανεῖται λοιπὸν τὸ καὶ ἀβουλήτως δεῖν δύο μὲν υἱούς, Χριστούς δὲ αὐτὸ δύο φρονεῖν τε καὶ λέγειν.

B — Εἶτα τί τούτοις ἀντεροῦμεν ἡμεῖς ;

20 A — Πρῶτον μὲν ὅτι τῆς πίστεως τὴν οὕτως ἀρχαιοτάτην καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν ἁγίων ἀποστόλων διήκουσαν εἰς ἡμᾶς παράδοσιν οὐ ταῖς ὑπερμέτροις ἀκριβείαις καταλυπεῖν ἄξιον, οὔτε μὴν ταῖς εἰς ἄκρον ἐρεύνας ὑποφέρειν τὰ ὑπὲρ νοῦν, ἀλλ' οὐδὲ ἥκειν εἰς μέσον ὁσπερ τινας ὀριστάς καὶ ῥησοκινδύνως λέγοντας ὡς τὸ δεῖνα μὲν ὀρθῶς, τὸ δεῖνα δὲ αὐτὸ ἑτεροίως ἔχειν χρῆν δῆπου καὶ ἢ ἄμεινον ἀληθῶς, ἀπονεμεῖν δὲ μᾶλλον τῷ πανσόφῳ Θεῷ τῶν ἰδίων διασκέψεων τὴν ὁδόν, καὶ μὴ τοῖς εὐ ἔχειν παρ' αὐτῷ δεδοκίμασμένοις ὑπερφιάλως ἐπιτιμᾶν. Ἀκουσόμεθα γὰρ λέγοντος ἑναργῶς :

30 « Οὐ γὰρ εἰσιν αἱ βουλαὶ μου ὥσπερ αἱ βουλαὶ ὑμῶν, οὐδὲ ὥσπερ αἱ ὁδοὶ ὑμῶν αἱ ὁδοὶ μου, ἀλλ' ὡς ἀπέχει ὁ οὐρανὸς ἀπὸ τῆς γῆς, οὕτως ἀπέχει ἡ ὁδός μου ἀπὸ τῶν ὁδῶν ὑμῶν, καὶ τὰ διανοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς διανοίας μου. »

35 Εἶτα τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἠύρῃσθαι σοφῶς ἔωλον παντελῶς καὶ ἀμαθῆς ὄν ἀλώσεται. Εἰ γὰρ δὴ τις ἔλοιτο ψυχῆς λογικῆς τὸν θεῖον ἐκεῖνον ἀπογυμνῶσαι ναόν, οὐκ ἐξ ἀτελῶν ἢ

689, 30 : Is. 55, 8-9

689, 20 : *post* μὲν (*et* R.F.) : οὖν *add.* B 22 : καταλυπεῖν : -λιπεῖν B *in rasura* R.F. pt. -λώειν R.F. pt. Pusey Schwartz

éléments, déclarent-ils, qui, en se combinant, concourent à la formation d'un être unique complet sont tenus de coutume pour partiels et incomplets, vu que ce qui est complet par soi-même et pour ainsi dire en sa propre nature n'a nul besoin d'une combinaison de parties. Par conséquent, disent-ils, on doit éviter d'admettre que le temple uni au Verbe soit un homme complet, afin de conserver intact et exact le concept de composition que l'on doit sans doute appliquer au cas du Christ. En outre ils ajouteraient, je pense, cet argument : si nous déclarons l'Emmanuel composé d'un homme complet et du Verbe né du Père, le risque n'est pas mince, ou plutôt il apparaît désormais inévitable, nous serons obligés, même sans le vouloir, d'affirmer et concevoir deux fils et deux christes.

B — Et que répondre, nous, à ces gens-là ?

A — D'abord, qu'il ne convient pas de livrer à des arguties sans fin la tradition de la foi, si antique, venue depuis les saints Apôtres en personne jusques à nous ; non plus que de soumettre à des investigations raffinées ce qui dépasse l'intelligence, ni non plus d'intervenir en arbitres qui témérairement décident que telle chose est bien, que telle autre devrait être autrement et serait alors beaucoup mieux vraiment. Qu'ils laissent plutôt la voie libre en ses desseins au Dieu très sage et ne critiquent pas avec arrogance ce qui Lui a semblé bon. Nous l'entendrons en effet déclarer nettement : « Car mes pensées ne sont pas vos pensées ni mes voies vos voies, mais autant le ciel est éloigné de la terre, autant ma voie de vos voies et vos desseins de mes desseins. »

Ensuite la sage trouvaille qu'ils croient avoir faite sera convaincue de n'être que sottise gonflée de vent. Si en effet on prend le parti de dépouiller d'âme raisonnable ce temple divin, le rapprochement ne s'en fera pas pour cela,

33 : διανοήματα : διανόημα B 34 : ἠύρῃσθαι σοφῶς : εὐρῃσθαι σοφῶς B

σύνοδος ἔσται δύο, πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Ἔστι μὲν γὰρ ὁμολογουμένως ὡς πρὸς ὅλον ἄνθρωπον, τὸν ἐκ ψυχῆς δὴ λέγω καὶ σώματος, μόνη καὶ καθ' ἑαυτὴν ὡς μέρος ἢ σάρξ.  
 690 a Ἄλλ' ὁ γε | Θεὸς Λόγος, οὐχ ὡς μέρος ἀν νοῦτό τινος, ἀλλ' οὐδὲ ἀτελής, ὧ γενναῖοι. Παντέλειος γὰρ ἐν ἰδίᾳ φύσει. Ποῦ τοίνυν ἐξ ἀτελῶν ἢ πρὸς ἐν τι τέλειον ἔσται συνδρομή, εἴπερ ἔστιν ἐκ τελείου Λόγου καὶ σαρκὸς ἀτελοῦς, ὅσον  
 5 ἦκεν εἰς λόγον τὸν ἐπ' ἄνθρώπῳ τελείῳ καὶ ἀρτίως ἔχοντι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ;

Υἱοὺς δὲ οὕτι που δύο προσκυνήσομεν, ἀλλ' οὐδὲ χριστοὺς ἐροῦμεν δύο, κἂν ἐξ ἀνθρώπου τελείου καὶ ἐκ Θεοῦ Λόγου τὴν εἰς ἐνότητα συνδρομὴν πεπράχθαι πιστεύωμεν τοῦ  
 b 10 | Ἐμμανουήλ. Ὡσπερ γάρ, κατὰ γε τὸ ἐκείνοις εὖ ἔχειν δοκοῦν, καὶ εἰ ἐκ μόνης λέγοιτο τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς πεφηνότος Λόγου, οὐδεὶς αὐτοὺς ἀναπέσει τρόπος ἀναμέρος τὴν σάρκα τιθέντας καὶ ἀναμέρος αὐτὸν Μονογενῆ, δυάδα χριστῶν ὁμολογεῖν, ἀλλ' εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν  
 15 Χριστὸν παραδέξονται τὸν Ἐμμανουήλ — ὀρθὰ γὰρ δὴ λίαν ἐν γε τούτῳ φρονεῖν ἐγνώκασιν — οὕτω κἂν ἄνθρωπῳ τελείῳ, δῆλον δὲ ὅτι τῷ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος οἰοεὶ  
 c συνενηγέσθαι τε καὶ ἠνώσθαι | λέγωμεν ἀπορρήτως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, οὐχ υἱῶν δυάδα νοήσομεν,  
 20 ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν φύσει μὲν ὄντα Θεὸν καὶ ἐξ αὐτῆς πεφηνότα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ἐν ἐσχάτοις δὲ τοῦ αἰῶνος καιροῖς γενόμενον ἄνθρωπον καὶ διὰ τῆς ἀγίας Παρθένου γεγεννημένον, καὶ πρὸς τε ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀγίων ἀγγέλων προσκυνούμενον κατὰ τὰς Γραφάς.

690, 24 : cf. Hébr. 1, 1-2. Ps. 96, 7

690, 7 : που : τοῦ B 13 : αὐτὸν : αὐτὸν C

1. Le passage εἴτα... ἰδίαν φύσιν est absent dans tous les témoins du *RF*, exception faite de la traduction arménienne (cf. *Excursus* II, p. 409). La version syriaque a, dans la lacune ainsi créée, une phrase toute différente : « Et après cela, nous nous imaginons en faire davantage, nous travaillons en vain à comprendre plus et nous restons dans l'étonnement comme des gens stupéfaits. » S'il ne s'agit pas

tant s'en faut, entre deux éléments incomplets. Car tout le monde est d'accord que par rapport à l'homme entier, entendons ayant âme et corps, la chair à elle seule et prise  
 690 a en soi n'est qu'une partie. Mais pour le Verbe Dieu, on ne saurait le tenir pour une partie de quoi que ce soit, ni pour incomplet, mes bons amis ! Il est absolument parfait en sa propre nature. Où donc par conséquent y a-t-il concours en un être unique et complet de deux éléments imparfaits, si ce concours est celui du Verbe qui est complet et de la chair incomplète par rapport à l'homme complet réalisant parfaitement le concept de sa nature<sup>1</sup> ?

D'ailleurs, nous n'adorerons en aucune façon deux fils et ne parlerons pas non plus de deux christes, même si nous croyons que le concours dans l'unité d'un homme  
 b complet et du Dieu Verbe s'est accompli en l'Emmanuel. Dans la solution qu'ils estiment préférable, en effet, où on ne parle que de la chair seule et du Verbe issu de Dieu, rien ne saurait les convaincre de mettre à part la chair, à part le Monogène, et de confesser une dualité de christes : ils n'admettent comme Emmanuel qu'un unique Seigneur Jésus-Christ, et sur ce point du moins ils ont su se faire des idées tout à fait justes. Pareillement, même en admettant qu'à un homme complet, à savoir doté d'une âme et d'un  
 c corps, s'est pour ainsi dire accordé et uni ineffablement, de façon qui surpasse toute intelligence, le Verbe de Dieu, nous ne concevons pas une dualité de Fils, mais un seul et le même, Dieu de par sa nature, issu de l'essence même de Dieu le Père, devenu homme aux derniers moments de cet âge, né de la Vierge Sainte, adoré par nous-mêmes et par les saints anges, conformément aux Écritures.

d'un accident matériel subi assez tôt par le texte, cette suppression est un indice de la hâte avec laquelle Cyrille a corrigé son œuvre avant de l'adresser à l'Empereur : il a laissé un πρώτων en suspens à quoi plus rien ne correspond. Est-ce qu'à la seconde lecture l'auteur aurait douté de la force de son argument ? Ou qu'il l'a trouvé trop difficile pour ce pauvre esprit qu'était Théodose II ?

25 B — Τί οὖν, εἰ δὴ φαῖεν ὅτι μόνης μὲν ἔδεῖτο τὸ καθ' |  
 d ἡμᾶς τῆς τοῦ Μονογενοῦς ἐπιδημίας, ἐθελήσας δὲ ὀφθῆναι  
 τοῖς ἐπὶ γῆς, καὶ ἀνθρώποις συναναστραφῆναι, παραδειξά  
 τε ἡμῖν τῆς εὐαγγελικῆς πολιτείας τὴν ὁδόν, οἰκονομικῶς  
 ἡμπέσεχο τὴν ὁμοίαν ἡμῖν σάρκα ; Τὸ γὰρ τοι θεῖον κατὰ  
 30 φύσιν ἴδιαν οὐχ ὄρατόν.

A — Ἦγνοηκότες ἀλώσονται τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸν  
 σκοπόν, καὶ συνέντες οὐδαμῶς τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας  
 μυστήριον. Εἰ γὰρ δὴ μόνην ἔχει τὴν ἀφορμὴν τὸ ὀφθῆναι  
 e τοῖς | ἐπὶ γῆς τοῦ Μονογενοῦς ἢ σάρκωσις, εἴτ' οὖν ἐνανθρώ-  
 35 πησις, προσετίθει γε μὴν ἕτερον οὐδὲν τῆ ἀνθρωπείᾳ φύσει,  
 πῶς οὐκ ἄμεινον ἤδη πως καὶ σοφὸν τῆ τῶν δοκητῶν  
 συμφέρεσθαι δόξῃ καὶ ἡμᾶς αὐτούς ; Οἱ σαρκός τε ὁμοῦ  
 καὶ γῆνου σώματος ἀπαμφιενήντες τὸν Λόγον, ὄφθαι  
 μὲν ἐπὶ γῆς ὡς ἀνθρώπων μυθοπλαστοῦσιν οἱ δειλαιοί,  
 40 γένοιτο δὲ ὅτι τῶν καλλίστων εἰσηγητῆς διωμολογήμασιν  
 ἐναργῶς. Ἡ οὐκ ἄμεινον ἔρεῖς, εἰ μηδὲν ὀνίνησι τὴν  
 691 a ἀνθρώπου φύσιν ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος καὶ εἰ γέγονε σὰρξ,  
 ἀπαλλάττεσθαι μὲν ἀκαθαρσίας σαρκικῆς, δόξαι δ' οὖν  
 ἄπαξ τῷ γῆνῳ προσκεχερῆσθαι σώματι, διαπερᾶναι τε οὕτω  
 τὸν προτεθέντα σκοπόν ;

5 B — Τίς οὖν ἂν γένοιτο τῆς ἐπιδημίας ὁ λόγος, ἢ τίς ὁ  
 τρόπος τῆς ἐνανθρωπήσεως, πέπρακται δὲ ὅτου χάριν,  
 ἐθέλομ' ἂν ἐκμαθεῖν.

A — Ἴθι δὴ οὖν, ὦ γενναῖε, πύθου τῶν ἱερῶν Γραμμάτων,  
 b καὶ ταῖς τῶν ἀγίων ἀποστόλων φωναῖς ἐνερείσας εὖ | μάλα  
 10 τῆς διανοίας τὸν ὀφθαλμόν, ἄθρει καλῶς τὸ ζητούμενον.  
 Ἐφη τοίνυν ὁ σοφὸς ἡμῖν Παῦλος, αὐτὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ  
 λαλοῦντα Χριστόν · « Ἐπειδὴ γὰρ τὰ παιδία κεκοινώνηκεν  
 αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν

B — Que dire donc s'ils prétendent que tout ce dont  
 d nous avons besoin, c'était de la venue parmi nous du  
 Monogène, et que celui-ci, voulant être vu par les êtres  
 terrestres, vivre familièrement parmi les hommes et nous  
 montrer la voie de l'existence évangélique, s'est enveloppé,  
 pour exécuter son plan, dans une chair pareille à la nôtre —  
 vu que la Divinité en sa propre nature était invisible ?

A — Ils seront pris en flagrant délit d'ignorer le but  
 de l'Incarnation et de n'avoir rien compris au grand mys-  
 tère de la piété. Si en prenant une chair — autrement dit,  
 en devenant homme — le Monogène n'a eu d'autre but que  
 e de se faire voir par les êtres de la terre, sans rien apporter  
 d'autre à la nature humaine, n'est-il pas meilleur et plus  
 sage de nous rallier, nous aussi, à l'opinion des Docètes,  
 lesquels, dévêtant le Verbe d'une chair et d'un corps fait  
 de terre, forgent une fable, les malheureux, sur son appa-  
 rition terrestre sous les traits d'un homme et n'en confessent  
 pas moins clairement qu'il a été l'auteur des plus grands  
 biens possibles ? Ou bien ne vas-tu pas dire qu'il vaut mieux,  
 si le Verbe de Dieu n'a été d'aucune utilité à la nature  
 691 a humaine en allant jusqu'à se faire chair, le débarrasser de  
 l'impureté de la chair : il s'est une fois donné l'apparence  
 d'utiliser un corps terrestre, et a de la sorte atteint le but  
 qu'il s'était fixé ?

B — Quel est le sens de sa venue parmi nous, ou quel  
 a été le mode de son Incarnation, pourquoi elle s'est  
 accomplie, c'est ce que je voudrais bien apprendre.

A — Allons, mon cher, renseigne-toi dans les Lettres  
 b sacrées, applique bien aux paroles des saints Apôtres l'œil  
 de ton intelligence, et perçois en toute clarté ce que tu  
 cherchais ! Ainsi le sage Paul nous a dit, lui en qui parlait  
 le Christ : « Puisqu'en effet les enfants avaient part à une  
 nature de sang et de chair, il en a pris lui aussi une toute

αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος  
 15 ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ  
 τοὺς ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἐνοχοὶ ἦσαν  
 δουλείας. » Καὶ μὴν καὶ ἐτέρωθι τρόπον ἡμῖν ἕτερον  
 c ἀφηγοῦμενος : « Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, φησὶν, ἐν  
 ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας  
 20 ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας, κατέκρινε  
 τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου  
 πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ  
 κατὰ Πνεῦμα. » Ἄρ' οὖν οὐχὶ προδηλότατον καὶ οὐδενὶ  
 τῶν ὄντων ἀσυμφανὲς ὅτι καθ' ἡμᾶς γέγονεν ὁ Μονογενῆς,  
 25 τουτέστι τέλειος ἄνθρωπος, ἵνα τῆς μὲν ἐπεισάκτου φθορᾶς  
 d τὸ γήϊνον ἡμῶν ἀπαλλάξῃ σῶμα, | τῇ καθ' ἑνωσιν οἰκονομίᾳ  
 καταβεβηκῶς εἰς ταυτότητα κατὰ νόμον τῆς ζωῆς, ψυχὴν  
 δὲ ἰδίαν τὴν ἀνθρωπίνην ποιούμενος, ἁμαρτίας αὐτὴν  
 ἀποφήνῃ κρείττονα τῆς ἰδίας φύσεως τὸ πεπηγὸς τε καὶ  
 30 ἄτρεπτον, καθάπερ τινὰ βαφὴν, ἐγκαταχρώσας αὐτῇ ;

B — Οὐκ ἀσυμφανὲς οἶμαι που τὸ χρῆμα. Φέρει γὰρ ἐν  
 ἑαυτῷ τὸν εἰκότα, μᾶλλον δὲ τὸν ἀληθῆ λογισμὸν.

c A — Ὡσπερ | οὖν ἐπειδὴ γέγονε σὰρξ τοῦ ζωοποιούντος  
 τὰ πάντα Λόγου τὸ θανάτου καὶ φθορᾶς ὑπερθρώσκει κράτος,  
 35 κατὰ τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον, ἐπεὶ τοι γέγονε ψυχὴ τοῦ  
 πλημμελεῖν οὐκ εἰδότης, ἐρηρυσμένην ἔχει λοιπὸν τὴν ἐφ'  
 ἅπασιν τοῖς ἀγαθοῖς ἀμεταποίητον στάσιν, καὶ τῆς πάσαι  
 τυραννοῦσης ἁμαρτίας ἀσυγκρίτως εὐσθενεστέραν. Πρῶτος  
 γὰρ ἄνθρωπος ὁ Χριστὸς « ὅς οὐκ ἐποίησεν ἁμαρτίαν, οὐδὲ

691, 18 : Rom. 8, 3-4 39 : I Pierre 2, 22 (= Is. 53, 9)

691, 16 : post φόβῳ (et R.F.) : τοῦ add. MCV

1. Cette même idée d'une fermeté divine venant consolider de l'intérieur notre faiblesse est exprimée d'autres fois chez S. Cyrille par l'idée de mélange et non plus de teinture ; mais l'âme du Christ n'est pas mentionnée. Au mieux l'on nous dit, comme dans *De Ad.* III, 297 D, que « le Christ s'est mêlé à nous, indignes, corporellement en même temps que spirituellement ». Cf. aussi *Hom. P.* X, 617 C et *Theo.* XXIV, 400 C. Après avoir utilisé la comparaison de la teinture, le *RF* s'en excuse par une phrase qui n'a pas son correspondant ici :

semblable, afin d'anéantir par sa mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable, et de délivrer tous ceux que la crainte de la mort vouait leur vie entière à la servitude. » Ailleurs encore, il nous fournit une autre c explication en disant : « Ce que ne pouvait la Loi que la chair rendait impuissante, Dieu l'a fait en envoyant en vue du péché son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché ; Il a condamné le péché dans la chair afin que la justice exigée par la Loi s'accomplisse en nous, dont la conduite s'inspire non de la chair, mais de l'esprit. » Dès lors, n'est-il pas très clair et sans la moindre obscurité pour quiconque que le Monogène est devenu comme nous, c'est-à-dire homme complet, afin de débarrasser de la corruption qui s'y était introduite notre corps terrestre, d en s'abaissant, grâce à l'économie d'union, jusqu'à une vie gouvernée par les mêmes lois ? D'autre part, s'appropriant l'âme humaine, il l'a faite triomphante du péché en l'imprégnant, comme d'une teinture, de la stabilité et de l'immuabilité de sa nature à lui<sup>1</sup>.

B — La chose, à mon gré, n'offre pas d'obscurité, car elle porte en soi la preuve de sa vraisemblance, ou pour mieux dire, de sa vérité.

e A — De même donc que la chair, parce que devenue celle du Verbe qui vivifie tous les êtres, surmonte l'empire de la mort et de la corruption, de la même façon, je pense, l'âme devenue celle du Verbe qui ignore la faute, possède désormais à titre ferme un établissement immuable en toute sorte de bien ; elle est incomparablement plus forte que le péché, jusque là notre tyran. En effet, le Christ est Premier Homme<sup>2</sup>, Lui « qui n'a pas commis le péché et en

« Des exemples, en effet, sont à mon avis nécessaires lorsqu'on traite de ces matières, vu leur extrême obscurité ; car nous voyons à peine dans un miroir et en énigme les divins mystères, lesquels surpassent l'intelligence. » (1161 C/17e ; *ACO* I, 1, 1, p. 54, l. 30-32).

2. Après πρώτος γὰρ le *RF* insère καὶ μόνος (1161 D/18b ; *ACO* I, 1, 1, p. 55, l. 3), précisant par là le caractère unique et incommunicable du rôle joué par le Christ : cf. note sur 700a.

692 a εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ », | ῥίξα δὲ ὡσπερ καὶ ἀπαρχὴ τεθειμένος τῶν εἰς καινότητα ζωῆς ἀναμορφωμένων ἐν Πνεύματι, καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ τῆς θεότητος ἀσφαλὲς καὶ ἐρηρυσμένον ὡς ἐν μεθέξει καὶ κατὰ  
 5 χάριν καὶ εἰς ἅπαν ἤδη τὸ ἀνθρώπινον παραπέμψει γένος. Καὶ τοῦτο εἰδὼς ὁ θεσπέσιος γράφει Παῦλος · « Ὡσπερ γὰρ ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. » Εἰκόνα μὲν γὰρ τοῦ χοϊκοῦ τὸ εὐόλισθον ἔφη πρὸς ἀμαρτίαν, καὶ τὸν ἐντεῦθεν ἡμῖν ἐπιρρι-  
 b 10 φέντα θά|νατον. Εἰκόνα δὲ αὐτοῦ ἐπουρανίου, τουτέστι Χριστοῦ, τὸ ἐδραῖον εἰς ἀγιασμὸν καὶ τὴν ἐκ θανάτου καὶ φθορᾶς ἀνακομιδὴν τε καὶ ἀνακαίνισιν εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ζωὴν.  
 « Ὅλον οὖν ὄλω συνηῶσθαι φαμεν ἀνθρώπων τὸν Λόγον. Οὐ γὰρ που τὸ ἄμεινον ἐν ἡμῖν, τουτέστι ψυχῆν, οὐδενὸς  
 15 ἀν ἡξίωσε λόγου, μόνῃ δωρούμενος τῇ σαρκὶ τῆς ἐπιδημίας τοὺς πόνους. Ἐπράττετο δὲ δι' ἄμφω καλῶς τῆς οἰκονομίας  
 c τὸ μυστήριον. Προσεχρήσατο δὲ καθάπερ ὄργανον τῇ μὲν ἰδίᾳ σαρκὶ πρὸς τὰ σαρκὸς ἔργα τε καὶ ἀρρωστήματα φυσικὰ καὶ ὅσα μώμου μακράν, ψυχῇ δὲ αὐτῇ ἰδίᾳ πρὸς τὰ  
 20 ἀνθρώπινά τε καὶ ἀνυπαίτια πάθη. Πεινῆσαι γὰρ λέγεται, κόπους τε ὑπενεγκεῖν τοὺς ἐκ μακρῶν ὁδοποριῶν, πτοίας τε καὶ φόβους καὶ λύπην καὶ ἀγωνίαν καὶ τὸν ἐπὶ τῷ σταυρῷ θάνατον. Ἐπαναγκάζοντος γὰρ οὐδενός, τέθεικεν ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ἰδίαν ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν, « ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ  
 25 ζώντων κυριεύσῃ ». Σάρκα μὲν τὴν ἰδίαν τῆς ἀπάντων |  
 d σαρκὸς ἀνταποτινύς, δῶρον ἀληθῶς ἀντάξιον, ψυχὴν δὲ ψυχῆς ἀντίλυτρον τῆς ἀπάντων ποιούμενος, εἰ καὶ ἀνεβίω

692, 6 : I Cor. 15, 49 23 : cf. I Jn 3, 16. Rom. 14, 9

692, 5 : εἰς ἅπαν : εἰς ἅπαν MBC παραπέμψει (et R.F.) : -η MCV  
 7 : φορέσομεν B et cf. 723b et 725c : -σωμεν MCV et R.F. et ACO I,  
 1, 6, p. 60, l. 4 = C. Nest. III, 128 D 13 : ὄλω : -ως V 15 : τῆς  
 ἐπιδημίας τοὺς πόνους : τοὺς π. τῆς ἐ. B 18 : τε : om. C 23 :  
 τέθεικεν ἀφ' ἑαυτοῦ : τέθεικε V

1. L'idée exprimée dans le membre de phrase σάρκα... ποιούμενος se trouve déjà dans S. IRÉNÉE, *Adv. haer.* V, 1, 2 ; éd. Harvey, t. II, p. 315 (Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam

692 a la bouche de qui n'a été trouvé aucun mensonge » ; il a été constitué pour ainsi dire souche et prémices de ceux qui sont transformés en vue d'une vie nouvelle dans l'Esprit ; désormais, il transmettra comme en participation et par grâce à toute la race humaine tant l'incorruptibilité du corps que la sécurité solide venue de la Divinité. Conscient de cela, le divin Paul écrit : « De même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. » Par « image du terrestre », il entend la propension au péché, b et la mort qui, de ce fait, a été lancée contre nous ; par « l'image du céleste », c'est-à-dire du Christ, la fermeté dans la sanctification et le renouveau qui nous fait revenir de la mort et de la corruption à l'incorruptibilité et à la vie.

Nous affirmons donc que le Verbe tout entier s'est uni à l'homme tout entier. Impossible en effet qu'il n'ait pas fait cas de ce qu'il y a de meilleur en nous, l'âme, réservant à la chair toutes les peines prises lors de sa venue parmi nous. Le mystère de l'économie s'est accompli harmonieusement aux deux plans : (le Verbe) s'est servi c de sa chair, d'une part, comme d'un instrument en vue des opérations de la chair, des faiblesses physiques, et en tout ce qui n'était pas blâmable ; de son âme, d'autre part, pour toutes les perturbations propres à l'homme et non coupables. Il est dit en effet qu'il a eu faim, qu'il a supporté les fatigues des longues marches, l'abattement, la crainte, le chagrin, l'agonie et la mort sur la Croix. Sans y être contraint par personne, de lui-même, il a livré pour nous sa propre âme, « afin de régner sur les morts comme sur d les vivants ». De sa propre chair, il a payé pour la chair de tous une rançon véritablement équitable ; de son âme, il a fait la rédemption de toutes les âmes<sup>1</sup>, même s'il a repris

suam pro nostra anima, et carnem suam pro nostris carnibus...) et aussi dans PSEUDO-ATHANASE, *Contre Apollinaire*, lib. I, 17, PG 26, 1125 A. Mais il n'y a pas de contact verbal bien marqué dans ces passages si courts non plus que dans le contexte. (Le grec de S. Irénée est conservé dans THÉODORE, *Eranistès*, III, PG 83, 284 C).

πάλιν, ζωὴ κατὰ φύσιν ὑπάρχων ὡς Θεός. Καὶ γοῦν ὁ  
 θεσπέσιος Πέτρος · « Ἄνδρες ἀδελφοί, φησὶν, ἐξὸν εἰπεῖν  
 30 μετὰ παρρησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυεὶδ ὅτι  
 καὶ ἐτελεύτησε καὶ ἐτάφη καὶ τὸ μνήμα αὐτοῦ ἐστὶν ἐν  
 ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης. Προφήτης οὖν ὑπάρχων, καὶ  
 εἰδὼς ὅτι ὄρω ὡμοσεν αὐτῷ ὁ Θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος  
 e αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ, προιδὼν ἐλάλησε | περὶ  
 35 τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς  
 ἄδην ἢ ψυχὴ αὐτοῦ, οὔτε ἢ σὰρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν. »  
 Οὐ γάρ τοι θέμις εἰπεῖν φθορᾶ μὲν δύνασθαι κρατεῖσθαι  
 διηνεκεῖ τὴν ἐνωθεῖσαν τῷ Λόγῳ σάρκα, κάτοχον δὲ αὐτῆς  
 ἄδου πύλαις τὴν θείαν γενέσθαι ψυχὴν. Οὐκ « ἐγκατελείφθη  
 693 a γὰρ εἰς ἄδου », καθὰ καὶ ὁ θεσπέσιος ἔφη | Πέτρος. Οὐ γάρ  
 που τὴν γε ἄληπτον παντελῶς καὶ ἀνάλωτον τῷ θανάτῳ  
 φύσιν, τουτέστι τὴν θεότητα τοῦ Μονογενοῦς, τῶν ὑπὸ  
 χθόνα μυχῶν ἀνακεκομίσθαι φησὶν. Οὐ γὰρ ἂν ἠξιώθη τὸ  
 5 χρῆμα θαύματος εἰ μὴ μεμνήηκεν εἰς τὸ ἄδην ὁ ἐκ Θεοῦ  
 Λόγος, τῇ τῆς θεότητος ἐνεργείᾳ τε καὶ φύσει παραδόξως  
 καὶ ὑπὲρ λόγον πληρῶν μὲν τὰ πάντα, καὶ τοῖς πᾶσιν  
 ἐπιδημῶν. Ἄνωτέρῳ γὰρ τόπου καὶ περιορισμοῦ καὶ  
 μεγέθους μετρητοῦ τὸ θεῖον, αὐτὸ δὲ ὑπὸ μηδενὸς χωροῦ-  
 b 10 μενον. | Παράδοξον δὲ καὶ οὐδενὶ τῶν ὄντων ἀθαύμαστον  
 ὅτι σῶμα μὲν ἀνεβίω, τὸ τῇ φύσει φθαρτὸν · συνήνωτο γὰρ  
 τῷ ἀφθάρτῳ Λόγῳ. Ψυχὴ δὲ ἡ θεία, τὴν πρὸς αὐτὸν λαχοῦσα  
 συνδρομὴν τε καὶ ἔνωσιν, καταπεφοίτηκε μὲν εἰς ἄδου,  
 θεοπρεπεῖ δὲ δυνάμει καὶ ἐξουσίᾳ χρωμένῃ, καὶ τοῖς ἐκεῖσε  
 15 πνεύμασι κατεφαίνετο. Τοιγάρτοι καὶ ἔφασκε « τοῖς ἐν

692, 29 : Act. 2, 29-31

693, 15 : Is. 49, 9

693, 12 : λαχοῦσα : -αν B

1. Dans *RF* 1164 C/19b, *ACO* I, 1, 1, p. 55, l. 32, διηνεκεῖ est remplacé par ποτε : Cyrille affirme désormais que la chair du Verbe n'a pas été soumise « à un moment quelconque » à la corruption, au lieu de dire seulement qu'elle ne l'a pas été « durablement ».

vie parce que, comme Dieu, il était vie par nature. Et c'est ce que dit le divin Pierre : « Frères, qu'il me soit permis de vous le dire en toute liberté, le patriarche David est mort, il a été enseveli et son tombeau est encore aujourd'hui parmi nous. Mais comme il était prophète et savait que Dieu lui avait juré par serment de faire asseoir sur son trône un successeur de son sang, il a prévu  
 e la résurrection du Christ et l'a annoncée en disant que son âme ne serait pas abandonnée dans le séjour des morts et que sa chair ne verrait pas la corruption. » Car il serait impie de prétendre que la corruption ait pu triompher durablement<sup>1</sup> de la chair unie au Verbe et que l'âme divine ait pu être assujettie aux puissances de l'enfer. De fait,  
 693 a ainsi que l'affirme le divin Pierre, « elle n'a pas été laissée aux enfers ». — En effet, la nature qui est absolument hors de prise et de saisie pour la mort, à savoir la nature divine du Monogène, il n'est pas question pour Pierre de dire qu'elle soit revenue des abîmes souterrains. Car il n'y aurait pas de quoi s'étonner si le Verbe de Dieu n'était pas resté dans les enfers, lui qui, par son activité et sa nature divines, prodigieusement, inconcevablement, emplit tout, habite en tout : la divinité est au-dessus de toute localisation, limite et grandeur mesurable, sans que rien  
 b puisse la contenir. Le paradoxe, ce que nul ne peut s'abstenir d'admirer, c'est qu'un corps se soit pris à revivre, lui qui était par nature corruptible : c'est qu'il était uni au Verbe incorruptible. De son côté, l'âme divine à qui étaient échus le concours et l'union avec ce Verbe, descendit séjourner aux enfers et, usant de la vertu et de la puissance qui appartiennent à un Dieu, se montra aussi aux esprits qui étaient là. Bien plus, il déclara « à ceux qui étaient dans les liens : sortez, et à ceux qui étaient

C'est plus conforme à la pensée exprimée par S. Pierre dans le verset des *Actes* qui vient d'être cité. Le *DI* prenait sans doute φθορά au sens global de puissance de mort.



δεσμοῖς · Ἐξέλθετε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει · Ἀνακαλύφθητε ». Καὶ μοι δοκεῖ φάναι τι τοιοῦτον καὶ ὁ θεσπέσιος  
 c Πέτρος περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου | καὶ τῆς καθ' ἑνωσιν  
 οἰκονομικῆν γεγεννημένης αὐτοῦ ψυχῆς · « Κρεῖττον γὰρ  
 20 ἀγαθοποιῶντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, πάσχειν ἢ  
 κακοποιῶντας, ὅτι καὶ ὁ Χριστὸς ἄπαξ ὑπὲρ ἁμαρτιῶν  
 ἀπέθανε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵν' ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ,  
 θανατωθεὶς < μὲν > σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. Ἐν ᾧ,  
 φησί, καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν,  
 25 ἀπειθήσασί ποτε. » Οὐδὲ γάρ, οἶμαι, φαίεν ἂν ὡς γυμνῆ  
 καὶ καθ' ἑαυτὴν ἡ θεότης τοῦ Μονογενοῦς καταπεφοίτηκε  
 d οὔσα παντελῶς · κρεῖττον γὰρ αἰεὶ τοῦ ὀρᾶσθαι τὸ θεῖον.  
 Ἄλλ' οὐδὲ δοκήσει καὶ ἐσχηματισμένως εἰς τὸ ψυχῆς εἶδος  
 30 αὐτὴν μεμορφῶσθαι δώσομεν, παραιτητέον δὲ πανταχῇ  
 τὴν δόκησιν. Ἄλλ' ὥσπερ τοῖς ἔτι μετὰ σαρκὸς < συνανεστ-  
 ράφη μετὰ σαρκός, > οὕτω καὶ ταῖς εἰς ἄδου ψυχαῖς  
 διεκήρυξεν, ἴδιον ἔχων φόρημα τὴν ἐνωθεῖσαν αὐτῷ ψυχῇ.  
 Καὶ βαθὺς μὲν ἴσως καὶ ἀπόρητος ἀληθῶς, καὶ ταῖς  
 e 35 ἡμετέραις δια|νοαῖς οὐχ ἀλώσιμος ὁ τῆς ἐνώσεως τρόπος.  
 Ἐκεῖνο δ' οὖν ἡμῶς ἀναλογίζεσθαι πρέπει. Τὰ γὰρ τοι μὴ  
 καθ' ἡμᾶς πολυπραγμονεῖν οὐκ ἀζήμιον, ἀνούστατον δὲ  
 παντελῶς τὸ βασάνοις ὑποφέρειν τὰ ὑπὲρ νοῦν, καὶ πειρᾶσθαι

693, 19 : I Pierre 3, 17-18

693, 17 : θεσπέσιος (cf R.F.) : μακάριος MCV 23 : μὲν *rest.* e  
 R.F. : *om.* codd. 27 : ἀποπτος (cf R.F.) : ἀοπτος MCV 31 :  
 συνανεστράφη μετὰ σαρκός *rest.* e R.F. : *om.* codd.

1. Dans son autre grand développement anti-apollinariste, celui de *RF. ad Aug.* 1412-1413, *ACO* I, 1, 5, p. 58-59, S. Cyrille décrit plutôt la situation actuelle des âmes après la mort, et par contraste seulement celle d'avant la venue du Christ : celui-ci nous a ouvert une route nouvelle, nous n'irons plus en enfer, nous le suivrons. Le livre V *Contre Nestorius* revient rapidement sur la question, mais pour défendre les prérogatives divines de Jésus-Christ, non plus

dans les ténèbres : venez à la lumière ». C'est à peu près, me semble-t-il, ce que dit le divin Pierre au sujet du Verbe  
 c Dieu et de l'âme qui devint la sienne en vertu d'une union  
 voulue par l'économie : « Mieux vaut souffrir, si telle est  
 la volonté de Dieu, en faisant le bien qu'en faisant le mal ;  
 le Christ lui-même en effet est mort une fois pour les péchés,  
 lui juste pour les injustes, afin de nous conduire à Dieu ;  
 mis à mort en la chair, il a été rendu à la vie selon l'esprit —  
 c'est, dit-il, avec ce même esprit qu'il est allé faire sa  
 proclamation aux esprits détenus en prisons, à ces rebelles  
 des temps jadis. » Ils ne diraient d'ailleurs sans doute pas  
 d que la divinité du Monogène est descendue aux enfers à  
 nu et par elle-même, pour lancer là-bas sa proclamation  
 aux esprits, alors que cette divinité est absolument invi-  
 sible, le divin étant, de manière permanente, au-dessus  
 de tout regard. Pas davantage nous n'accorderons que,  
 par un faux semblant, elle se soit donné à elle-même  
 l'apparence et la forme d'une âme : il convient d'écarter  
 absolument toute idée d'apparence. Mais de même qu'il a  
 vécu familièrement avec sa chair parmi ceux qui sont  
 encore dans la chair, il a lancé sa proclamation aux âmes  
 dans les enfers portant sur soi comme son vêtement l'âme  
 qu'il s'était unie<sup>1</sup>.

Et sans doute, il est profond, ineffable vraiment, et  
 e insaisissable pour nos esprits, le mode de l'union. Il convient  
 au moins de réfléchir à ceci : s'enquérir curieusement de ce  
 qui n'est pas de notre ressort ne va pas sans péril ; et il est  
 absolument déraisonnable de soumettre à nos investiga-  
 tions ce qui dépasse notre esprit et d'essayer de concevoir

l'existence de son âme humaine : c'est comme Dieu qu'il a vidé  
 l'enfer et libéré de leurs liens ceux qui s'y trouvaient (236 D, *ACO*  
 I, 1, 6, p. 102, l. 10-16). Le sort réservé aux âmes délivrées, sans doute  
 jusqu'au jugement dernier, est brièvement indiqué juste avant :  
 la Passion salvatrice a fait baisser le glaive flamboyant, elle a réintro-  
 duit l'homme dans le paradis (terrestre), comme en témoigne la  
 réponse de Notre Seigneur au bon larron.

νοεῖν ἄ νοεῖν οὐχ οἶόν τε. Ἡ οὐκ οἶσθα ὅτι τὸ βαθὺ δὴ τοῦτι  
 694 a μυστήριον, καὶ νοῦν ὑπερθρώσκον τὸν ἐν | ἡμῖν, ἀπεριεργάστῳ  
 πίστει τετίμηται ; Τὸ δὲ ἀσυνέτως λέγειν, « πῶς δύναται  
 ταῦτα γενέσθαι », Νικοδήμῳ τε ἐκείνῳ καὶ τοῖς κατ' αὐτὸν  
 ἀπονέμοντες, ἀνευδοιάστως παραδεξόμεθα τὰ διὰ θείου  
 5 Πνεύματος χρησιμωδούμενα, καὶ αὐτῷ δὲ πιστεύσομεν  
 λέγοντι τῷ Χριστῷ · « Ἀμήν, ἀμήν λέγω ὑμῖν, ἃ οἶδαμεν  
 λαλοῦμεν, καὶ ἃ ἐώρακαμεν μαρτυροῦμεν. »

B — Εἰς λέγεις.

A — Οἰδέσθω δὴ οὖν λήρος μὲν ἄπας, μῦθος τε ἀδρανῆς  
 b 10 καὶ ψευδοδοξία καὶ κεκομψευμένων | ῥηματίων φανακισμός.  
 Προσιέμεθα γὰρ οὔτι που τὸ κατασίνεσθαι πεφυκός, κἀν εἰ  
 τοῖς ἄγαν ἐξησηκήμενοις, καὶ μὴν καὶ πικροῖς ἡμᾶς κατακρο-  
 τοῦεν λόγοις οἱ δι' ἐναντίας. Ἔστι γὰρ τὸ θεῖον ἡμῶν  
 μυστήριον « οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης λόγοις, ἀλλ'  
 15 ἐν ἀποδείξει Πνεύματος ».

Θεὸς οὖν ὑπάρχων καὶ τῶν ὅλων Κύριος, κατὰ τὰς Γραφάς,  
 ὁ Μονογενὴς ἐπέφανεν ἡμῖν. Ὡφθη γὰρ ἐπὶ γῆς, καὶ ἐπέλαμψε  
 c τοῖς ἐν σκότει, γενόμενος | ἀνθρώπος, οὐ δοκῆσαι, μὴ  
 γένοιτο — μανία γὰρ τοῦτό γε φρονεῖν ἢ λέγειν — οὔτε  
 20 μὴν εἰς σάρκα παρενεχθεὶς κατὰ μετástασιν καὶ τροπῆν  
 — ἀναλλοίωτος γὰρ καὶ ἀεὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὠσαύτως  
 ἔχων ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος — ἀλλ' οὐδὲ ὁμόχρονον τῇ σαρκὶ τὴν  
 ὑπαρξίν ἔχων — αὐτὸς γὰρ ἐστὶ τῶν αἰώνων ὁ ποιητής —  
 οὔτε μὴν ὡς λόγος ἀνυπόστατος, οὐδὲ ὡς ῥῆμα ψιλὸν ἐν

694, 2 : cf. Jn 3, 9 6 : Jn 3, 11 14 : I Cor. 2, 4 17 : cf. Ps.  
 117, 27. Bar. 3, 38

694, 5 : δὲ πιστεύσομεν λέγοντι τῷ Χριστῷ (et R.F.) : δὴ π. τ. X. λ. B  
 6 : ἀμήν ἀμήν : ἀμήν *semel* V 10 : ῥηματίων (et R.F.) : -των B  
 14 : πειθοῖς (et R.F. pt. Pusey) : -οἱ B (et R.F. pt. Schwartz)  
 ἀνθρωπίνης (et R.F.) : -οις B 16 : κατὰ τὰς Γραφάς ὁ Μονογενὴς :  
 ὁ M. κ. τ. γ. C 18 : σκότει (et R.F.) : -φ MCV 19 : γε : om. MCV  
 21 : τὸ αὐτὸ (et R.F.) : τὰ αὐτὰ MCV

1. Le commentaire *ex professo* sur ces versets de S. Jean et sur  
 l'attitude hésitante de Nicodème est assez terne (cf. *in Jo.* II, 245 D-

ce qui ne se laisse pas concevoir. Ou ne sais-tu pas qu'à ce  
 694 a profond mystère, qui transcende nos capacités intellec-  
 tuelles, on rend hommage par une foi sans recherches ?  
 La question insensée : « Comment cela peut-il se faire ? »  
 nous la laisserons à ce pauvre Nicodème et à ses pareils ;  
 sans hésitation nous accueillerons, nous, les oracles proférés  
 par l'Esprit divin et nous ferons confiance au Christ, lequel  
 dit lui-même : « En vérité, en vérité, je vous le dis, nous  
 parlons de ce que nous savons et nous rendons témoignage  
 de ce que nous avons vu<sup>1</sup>. »

B — Tu as raison.

A — Loin de nous donc tous les radotages, les fables  
 inconsistantes, les opinions fausses, l'illusion des phrases  
 b pompeuses ; tenons-nous à l'écart de tout ce qui est de  
 nature à nuire, quand bien même nos adversaires nous  
 assourdiraient de discours aussi adroits qu'amers. Car notre  
 divin mystère « ne consiste pas en discours persuasifs de  
 la sagesse humaine, mais en manifestation de l'Esprit ».

Donc le Monogène, qui était, selon les Écritures, Dieu et  
 Seigneur de toutes choses, s'est manifesté à nous : Il a  
 été vu sur la terre, Il a illuminé ceux qui étaient dans les  
 c ténèbres, en se faisant homme — non en pure apparence,  
 à Dieu ne plaise ! C'est de la démente de le penser et de le  
 dire ; ni non plus parce qu'il se serait changé en chair par  
 mutation et transformation : le Verbe de Dieu est immuable,  
 il demeure perpétuellement pareil et le même. Ni non plus  
 que son existence soit contemporaine de celle de sa chair :  
 c'est lui le Créateur des siècles. Ni non plus que parole

248 A/148e-149e), mais la même citation est enchassée dans un déve-  
 loppement éloquent sur *Isaïe* 45, 11-12 (cf. *in Is.* IV, 2, 964 C-968 A) :  
 « Si nous ne comprenons pas les voies de Dieu en ses œuvres », déclare  
 en particulier Cyrille, « disons-Lui, en dégagant notre esprit de toute  
 espèce de doute : nous savons que Tu peux tout, que rien ne T'est  
 impossible, et ne l'interrogeons point sur ses fils et ses filles » — sur  
 la façon dont Il nous fait ses enfants par l'adoption, mystère que  
 Nicodème n'arrive pas à pressentir.

25 ἀνθρώπων γερονῶς · ὁ γὰρ τοι καλῶν τὰ οὐκ ὄντα ποτὲ πρὸς  
 ὑπαρξίν τε καὶ γένεσιν προῦφέστηκεν ἀναγκαίως · αὐτὸς  
 d γὰρ | ἐστὶ ἡ ζωὴ πεφηνῶς ἐκ ζωῆς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς  
 ὄντος τε καὶ νοουμένου κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν. Ἀλλ' οὐδὲ  
 μόνην ἡμπέσχετο σάρκα ψυχῆς ἐρήμην τῆς λογικῆς, γεγέν-  
 30 νηται δὲ κατὰ ἀλήθειαν ἐκ γυναικὸς, καὶ πέφηγεν ἄνθρωπος  
 ὁ ζῶν καὶ ὑπάρχων καὶ συναΐδιος τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ Θεὸς  
 Λόγος, μορφῆν δούλου λαβὼν, καὶ ἐστὶν ὡσπερ ἐν θεότητι  
 τέλειος, οὕτω καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος, οὐκ ἐκ μόνης  
 e θεότητος καὶ σαρκὸς εἰς ἓνα Χριστὸν καὶ Κύριον καὶ υἱὸν  
 35 συγκαίμενος, ἀλλ' ἐκ δυοῖν τελείων, ἀνθρωπότητος δὲ λέγω  
 καὶ θεότητος, εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν παραδόξως συνδούμενος.

B — Τίνα δὴ οὖν τέτοκεν ἡ ἅγια Παρθένος ; Τὸν ἄνθρωπον  
 ἢ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον ;

A — Καὶ μὴν τοῦτό γέ ἐστιν ἡ πλάνησις, καὶ τὸ ἁμαρτεῖν  
 40 τοῦ πρέποντός τε καὶ ἀληθοῦς. Μὴ γὰρ μοι διέλης, μηδὲ  
 διίστάς εἰς ἄνθρωπον ἰδικῶς καὶ εἰς Θεὸν Λόγον, διπρόσωπον  
 ἡμῖν ἀνατύπου τὸν Ἐμμανουήλ. Μὴ ἄρα τις ἡμῖν εἰκότως  
 695 a δια|μωμησαιο φρονεῖν ἐλομένοις ὀρθὸν μὲν οὐδέν, ἐκεῖνα  
 δὲ μᾶλλον ἂ καὶ διὰ τῆς ἁγίας κατεδικάσθη Γραφῆς ;  
 Ὡδε γὰρ τις ἔφη τῶν Χριστοῦ μαθητῶν · « Ὑμεῖς δέ,  
 ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προσηρημένων ὑπὸ  
 5 τῶν ἀποστόλων τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι  
 ἔλεγον ὑμῖν ὅτι ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων ἐλεύσονται ἐν  
 ἐμπαιγμονῇ ἐμπαίκεται κατὰ τὰς ἐαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμε-  
 νοι τῶν ἀσεβειῶν. Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες ψυχικοί,  
 Πνεῦμα μὴ ἔχοντες. »

695, 3 : Jud. 17-19

694, 27 : ἡ (el R.F.) : ὁ MCV 695, 3 : post τῶν : τοῦ add. C  
 6 : ὑμῖν : ἡ- B ἐσχάτου (el R.F. pt. Pusey Schwartz) : -ων B et  
 R.F. pt.

1. Il n'y a sans doute pas de nuance intentionnelle entre συγκαί-  
 μενος et συνδούμενος que Cyrille emploie ici l'un après l'autre,  
 probablement pour varier l'expression, car il utilise aussi pour son  
 compte συγκαίμενος : cf. 688c et 702a.

sans subsistance, simple mot, il soit venu dans un homme :  
 celui qui appelle à exister et à naître les choses qui n'étaient  
 d pas doit forcément leur préexister. C'est lui qui est la vie,  
 issu de la vie qu'est Dieu le Père lequel pour notre pensée  
 comme dans la réalité, existe en son hypostase propre.  
 Il ne s'est pas non plus simplement enveloppé d'une chair  
 privée d'âme raisonnable ; il a été vraiment engendré  
 d'une femme, il s'est montré homme, lui le Verbe Dieu,  
 vivant, subsistant et coéternel à Dieu le Père, prenant la  
 forme d'esclave ; et de même qu'il est complet en sa divinité,  
 ainsi est-il complet en son humanité, constitué en un seul  
 e Christ, Seigneur et Fils non pas seulement par une juxta-  
 position de la divinité et d'une chair, mais par la liaison<sup>1</sup>  
 paradoxale de deux éléments complets, savoir une huma-  
 nité et une divinité, en un seul et même être.

B — Qui dès lors la Vierge Sainte a-t-elle donc enfanté ?  
 L'homme, ou le Verbe issu de Dieu ?

A — La voilà bien l'erreur, la faute contre les conve-  
 nances et la vérité ! Ne va pas en effet me diviser et me  
 découper l'Emmanuel en un homme à part et un Dieu  
 Verbe ; ne m'en fais pas un être à double personnalité<sup>2</sup>.

695 a De peur qu'on soit en droit de nous reprocher d'avoir  
 adopté, au lieu de penser juste, une position condamnée  
 par la sainte Écriture. Voici ce qu'a dit en effet l'un des  
 disciples du Christ : « Pour vous, bien-aimés, rappelez-vous  
 ce qui a été prédit par les Apôtres de Notre Seigneur  
 Jésus-Christ : ils vous disaient : à la fin des temps, il y aura  
 des moqueurs qui iront se moquant au gré de leurs convoi-  
 tises impies. Les voilà bien, ces fauteurs de division, ces  
 sensuels qui ne possèdent pas l'Esprit. »

2. Le terme διπρόσωπον indique peut-être une division légèrement  
 plus faible que si l'on disait carrément « deux πρόσωπα ». Le RF  
 ad Aug. 1364 B, ACO I, 1, 5, p. 37, l. 21, emploie le même adjectif  
 (διπρόσωπον... λόγου σχήμα) à propos de façons de parler bibliques  
 qui distinguent l'homme et l'esprit qui est en lui, ou l'esprit et le cœur.

- b 10 B — Οὐ | διοριστέον οὖν ἄρα κατ' οὐδένα τρόπον ;  
 A — Ἰομενοῦν. Εἰς γε δὴ μάλιστα τὸ δύο φάναι μετὰ  
 τὴν ἔνωσιν καὶ ἀναμέρος ἐκάτερον ἐννοεῖν. Ἰστέον δ' οὖν  
 ὅτι θεωρεῖ μὲν τινα φύσεων διαφορὰν ὁ νοῦς — ταῦτόν γάρ  
 οὐ τί που θεότης τε καὶ ἀνθρωπότης — εἰσδέξεται δὲ ὁμοῦ  
 15 ταῖς περὶ τούτων ἐννοίαις καὶ τὴν ἀμφοῖν εἰς ἐνότητα  
 συνδρομήν. Οὐκοῦν Θεοῦ μὲν ἐξέφυ τοῦ Πατρὸς ὡς Θεός,  
 c ἐκ Παρθένου δὲ ὡς ἄνθρωπος. Ὁ γὰρ <ἐκ> Θεοῦ Πατρὸς  
 ἀπορρήτως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν ἀναλάμπας Λόγος γεγενῆσθαι  
 λέγεται καὶ διὰ γυναικίως, καταφοιτήσας εἰς ἀνθρωπότητα  
 20 καὶ καθείς ἑαυτὸν εἰς ὅπερ οὐκ ἦν, οὐχ ἵνα μείνη κεκνωμένος,  
 ἀλλ' ἵνα Θεός εἶναι πιστεύηται καὶ ἐν εἶδει τῷ καθ' ἡμᾶς  
 πεφηνῶς ἐπὶ γῆς, οὐχ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ κατοικήσας, ἀλλ'  
 ὡς αὐτὸς κατὰ φύσιν ἄνθρωπος γεγονώς, μετὰ τοῦ τὴν ἰδίαν  
 d ἀνασώσασθαι δόξαν. Καὶ γοῦν ὁ θεσπέσιος Παῦλος, ἀτ' | πολὺ  
 25 τῆς ἀλλήλων ὁμοουσιότητος διεστηκότα τε καὶ ἀμετρήτῳ  
 διαφορᾷ διεσχοιτισμένα, θεότητά τε καὶ ἀνθρωπότητα,  
 συλλέγων εἰς ἐν οἰκονομικῶς, καὶ ἐξ ἀμφοῖν τὸν ἕνα κατα-  
 σημαίνων Χριστὸν καὶ Υἱὸν καὶ Θεόν, « Παῦλος δοῦλος,  
 φησὶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς  
 30 Εὐαγγέλιον Θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν  
 αὐτοῦ ἐν Γραφαῖς ἁγίαις, περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου  
 ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος Υἱοῦ  
 e Θεοῦ ἐν δυνάμει | κατὰ Πνεῦμα ἁγιοσύνης. » Ἴδου δὲ  
 σαφῶς ἀφωρισθαι φησὶν ἑαυτὸν εἰς Εὐαγγέλιον Θεοῦ,  
 35 καίτοι γράφων ἀναφανδόν · « Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν,  
 ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν Κύριον. » Καὶ πάλιν · « Οὐ γὰρ  
 ἐκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τοῦτον

695, 28 : Rom. 1, 1-4    35 : II Cor. 4, 5    36 : I Cor. 2, 2

695, 10 : οὐ : om. B    11 : γε (el R.F.) : τε B    17 : ἐκ  
 Παρθένου δὲ ὡς conj. : ὡς (om. R.F.) ἐκ Π.δ. codd.    ἐκ ante  
 Θεοῦ e R.F. : om. codd.    20 : καθείς (el R.F.) : καθείς B  
 23 : αὐτὸς e R.F. : αὐτὸ codd.    24 : ἀνασώσασθαι δόξαν : δ.ά. B

- b B — Il ne faut donc introduire la division en aucune manière ?

A — Non certes. Et surtout pas en affirmant deux êtres après l'union et en concevant chacun d'eux à part. Il faut le savoir, par conséquent, l'esprit contemple bien une certaine différence entre les natures : la divinité et l'humanité ne sont assurément pas chose identique ; mais en même temps que ces concepts, il admettra le concours des deux éléments dans l'unité. Ainsi, il est né de Dieu e le Père en tant que Dieu, de la Vierge en tant qu'homme. Rayon jailli de Dieu le Père par delà tout discours et toute pensée, le Verbe est dit aussi avoir été engendré d'une femme, parce que, descendu jusque dans une humanité, il s'est constitué ce qu'il n'était pas ; non pas pour demeurer dans cet anéantissement, mais pour qu'on le croie Dieu même lorsqu'il se fut manifesté sur terre sous une forme telle que la nôtre ; non pas habitant dans un homme, mais devenu lui-même homme selon la nature, tout en conservant d sa gloire à lui. Aussi ces deux éléments si éloignés de toute consubstantialité, séparés par une incommensurable différence, l'humanité et la divinité, le divin Paul les unit en un seul à raison de l'économie, indiquant par là que des deux est constitué l'unique Christ, Fils et Dieu : « Paul, dit-il, serviteur du Christ Jésus, apôtre par appel, mis à part pour l'Évangile de Dieu, jadis promis par les prophètes dans les saintes Écritures touchant son Fils issu selon la chair de la semence de David, établi dans sa e puissance de Fils de Dieu selon l'Esprit de sainteté. » Voilà comme il s'affirme clairement « mis à part pour l'Évangile de Dieu », tout en écrivant sans ambages : « Ce n'est pas nous-mêmes que nous prêchons, mais le Christ Jésus, le Seigneur », et encore : « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ cruci-

25 : ὁμοουσιότητος διεστηκότα τε καὶ : δ. ὁ. κ. V    31 : τοῦ ante γενομένου om. B

ἐσταυρωμένον. » Υἱὸν δὲ αὐτὸν ὀνομάσας Θεοῦ, καὶ ἐκ  
σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ γεγεννησθαι φησιν, ὀρίσθαι τε  
40 διίσχυρίζεται καὶ εἰς Υἱὸν Θεοῦ. Πῶς οὖν, εἰπέ μοι, Θεός  
696 a ὁ ἐκ σπέρματος ἀναφύς τοῦ Δαυεὶδ ; Ὁ δὲ δὴ καὶ πρὸ | αἰῶνων  
καὶ ἀιδίως Υἱός, καθὼς πέφηνεν ἐκ Θεοῦ, τίνα δὴ τρόπον  
εἰς Υἱὸν ὀρίσθη Θεοῦ, καθάπερ εἰς ἀρχάς τοῦ ὑφ'εστάναι  
παρενεχθεῖς ; Ἐφη γὰρ αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ · « Κύριος εἶπε  
5 πρὸς με · Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε », καίτοι τοῦ « σήμερον » ἀεὶ πᾶς ἡμῖν οὐχὶ τὸν παρωχηκότα,  
τὸν ἐνεστῶτα δὲ μᾶλλον καταδηλοῦντος καιρὸν.

B — Διηπόρηκα μὲν οὐ μετρίως ἐγὼ, φαίην δ' ἂν ὅτι  
b δυσέφικτον κομιδῇ καὶ πολλοῖς ἐτέροις τὸ συνιέναι  
10 δύνασθαι τουτί.

A — Τοῖς ἀναμέρος τιθεῖσι καὶ διορίζουσι δυσέφικτόν τε  
καὶ ἄπορον ἀληθῶς, τοῖς γε μὴν εἰς ἐνόητα κατασφίγγουσι  
τὸν Ἐμμανουὴλ ἐγγύς τε ἐλεῖν καὶ ἐτοιμοτάτη λίαν ἢ τῶν  
ἱερῶν δογμάτων ἀκιβδήλευτος γινώσκεις. Ὁ γὰρ τῷ φύσαντι  
15 συναίδιος καὶ πρὸ παντὸς αἰῶνος Υἱός, ἐπειδὴ καταδέδωκεν  
εἰς τὴν ἀνθρώπου φύσιν, οὐκ ἀπολισθήσας τοῦ εἶναι Θεός,  
c προσλαβὼν δὲ τὸ ἀνθρώπινον, νοοῖτ' ἂν εἰκότως καὶ ἐκ  
σπέρματος γεγεννησθαι Δαυεὶδ, καὶ νεωτάτην ἔχειν τὴν ἐν  
ἀνθρωπότητι γέννησιν. Ἔστι δὲ οὐκ ἄλλότριον αὐτοῦ τὸ  
20 προσληφθέν, ἀλλ' ἴδιον ἀληθῶς. Λελόγισται τοιγαροῦν ὡς  
ἐν πρὸς αὐτόν, καθάπερ ἀμέλει καὶ τὴν ἀνθρώπου σύνθεσιν  
καταθρῆσαι τις ἂν. Πέπλεκται μὲν γὰρ ἐξ ἀνομοίων τὴν

696, 4 : Ps. 2, 7

695, 40 : Θεοῦ : om. B 696, 10 : τουτί : ταυτί C II : ante  
Τοῖς : οὐ add. B τε (et R.F.) : om. B

1. S. Cyrille n'utilisant pas de nouveau ce texte de Rom. 1, 1-4 dans le QUX, nous donnons dès à présent, pour comparaison, l'explication qui en est fournie par THÉODORE DE MOPSUESTE dans une de ses Catéchèses (VIII, éd. TONNEAU, p. 211 ; H. B. Swete, t. II,

fié. » Tout en le nommant Fils de Dieu, Paul dit aussi que le Christ est issu de la semence de David et affirme qu'il a été établi Fils de Dieu ; comment donc, dis-moi, est-il Dieu, celui qui est issu de la semence de David ? Le Fils  
696 a antérieur à tous les siècles, éternel en tant qu'issu de Dieu, comment a-t-il pu être établi Fils de Dieu, comme s'il ne faisait qu'accéder à l'existence ? Lui-même en effet a dit de soi : « Le Seigneur m'a dit : Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré » ; et pourtant le mot « aujourd'hui » nous indique toujours non pas le moment passé, mais bien le présent<sup>1</sup>.

B — Cela n'a pas été sans m'embarrasser grandement  
b quant à moi ; et j'ose dire que beaucoup d'autres ont eu aussi bien du mal à le comprendre.

A — Pour ceux qui mettent à part et divisent, il y a de quoi leur donner du mal et les embarrasser, oui vraiment ; pour ceux par contre qui scellent l'unité dans l'Emmanuel, la connaissance non falsifiée des dogmes sacrés est facile à atteindre et tout à fait à portée. En effet, le Fils coéternel à Celui qui l'a engendré et antérieur à tous les siècles, lorsqu'il descendit dans la nature humaine, sans laisser  
c échapper sa qualité de Dieu, mais en y ajoutant l'élément humain, peut légitimement être conçu comme issu de la semence de David et ayant une naissance humaine toute récente. Car ce qu'il s'est adjoint ne lui est pas étranger, mais véritablement propre ; aussi est-ce compté pour un avec lui, exactement comme on pourrait considérer le cas d'un composé humain : celui-ci est tissé en effet d'éléments

p. 324, l. 29-36 nous offre la version latine de la *Collectio Palatina*) : « Quand en effet il est dit « Au sujet de son Fils qui fut de la descendance de David en la chair », il est certain qu'ici le nom de Fils est donné à celui qui fut de la lignée de David par la chair, et non pas à Dieu le Verbe, mais à la forme d'esclave qui fut assumée. Ce n'est pas en effet que Dieu devint chair, ni non plus que Dieu devint de la lignée de David ; mais cet homme qui fut assumé pour nous, c'est lui évidemment que le bienheureux Paul appelle Fils. »

φύσιν, ψυχῆς δὴ λέγω καὶ σώματος, ἀλλ' οὖν εἰς νοεῖται τὸ  
 συναμφοτέρον ἄνθρωπος. Ὡς ἀπὸ μόνης μὲν τῆς σαρκὸς ὄλο'  
 25 ἔσθ' ὅτε κατανομάσθαι τὸ ζῶον, ψυχῆς δὲ ἄνομασμένης  
 d | νοεῖσθαι τὸ συναμφοτέρον, κατὰ τὸν ἴσον οὖν ἄρα τρόπον,  
 καὶ ἐπ' αὐτοῦ παραδέξῃ Χριστοῦ. Εἰς γὰρ Υἱὸς καὶ εἰς  
 Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ πρὸ σαρκὸς καὶ ὅτε πέφηνεν  
 ἄνθρωπος, καὶ τὸν ἀγοράσαντα ἡμᾶς Δεσπότην οὐκ ἀρη-  
 30 σόμεθα, κἂν εἰ διὰ τῶν ἀνθρωπίνων ἡμῖν καὶ ἐκ τῶν τῆς  
 κενώσεως μέτρων κατασημαίνωτο.

B — Οὐχ ἔπομαι λιαν, ἀναμαθεῖν δ' ἂν ἐθέλομι σαφῶς.

e A — Ἰουδαίοις ἔφη προσλαλῶν ὁ Κύριος ἡμῶν | Ἰησοῦς  
 Χριστὸς · « Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἦτε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ  
 35 ἐποιεῖτε ἂν. Νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον ὃς τὴν  
 ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, τοῦτο Ἀβραάμ οὐκ ἐποίησε. »  
 Γράφει δὲ καὶ ὁ Παῦλος περὶ αὐτοῦ · « Ὅς ἐν ταῖς ἡμέραις  
 τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον  
 σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων  
 40 προσενέγκας, καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, καίπερ  
 ὢν Υἱὸς, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν. » Ἄρ' οὖν  
 697 a ἄνθρωπον αὐτὸ δὴ τοῦτο ψιλὸν καὶ κατ' οὐδένα | τρόπον  
 ἀνεστηκότα τῶν καθ' ἡμᾶς λογιούμεθα τὸν Χριστόν ;

B — Μὴ γένοιτο.

A — Τὴν δὲ τοῦ Θεοῦ σοφίαν καὶ δύναμιν ἀσθενείας εἰς  
 5 τοῦτο καθικέσθαι δώσομεν ὡς δεδιέναι μὲν θάνατον, ἐξαιτεῖν  
 δὲ τὸ σώζεσθαι παρὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι  
 ζῶνιν ἐκπέμψομεν τὸν Ἐμμανουήλ ; Ἡ περιτρέποντες εἰς  
 τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ εἰς μέτρον φύσεως τῆς καθ' ἡμᾶς τὸ

696, 34 : Jn 8, 39-40  
 I Cor. 1, 24

37 : Hébr. 5, 7-8

697, 4 : cf.

696, 28 : ante Χριστὸς : ὁ add. MCV 34 : ante Χριστὸς (et  
 R.F.) : ὁ add. codd. 37 : αὐτοῦ : om. B

I. Parmi les écrits d'avant 428, le *Commentaire sur Isaïe* (IV, 2, 973 B) dit aussi très laconiquement que le Verbe habite dans la chair

inégaux par nature, j'entends l'âme et le corps, et pourtant la combinaison des deux est conçue comme un homme unique. De même que la seule chair donne parfois son nom d au vivant tout entier et qu'en nommant l'âme, on pense à l'ensemble, de la même façon en usons-nous pour le Christ<sup>1</sup>. Car il n'y a qu'un seul Fils et un seul Seigneur Jésus-Christ et avant qu'il ait pris chair et depuis qu'il s'est manifesté comme homme. Et nous ne renierons pas le Maître qui nous a rachetés, même s'il arrive qu'on nous le désigne par ses faiblesses humaines et les limitations de son anéantissement.

B — Je ne suis pas très bien ; je voudrais une explication claire.

e A — Notre Seigneur Jésus-Christ a dit, s'adressant aux Juifs : « Si vous étiez les enfants d'Abraham, vous feriez les œuvres d'Abraham, au lieu que vous cherchez à me faire mourir, moi qui vous ai dit la vérité. Cela Abraham ne l'a point fait. » Paul de son côté écrit de lui : « C'est lui qui, aux jours de sa vie mortelle, offrit prières et supplications accompagnées d'un grand cri et de larmes à Celui qui pouvait le sauver de la mort ; et il fut exaucé pour son esprit de religion. Tout Fils qu'il était, il apprit par ce qu'il souffrit ce que c'est que d'obéir. » Tiendrons-nous donc le 697a Christ pour un pur homme, qui n'a été d'aucun point de vue supérieur à ce que nous sommes ?

B — A Dieu ne plaise !

A — Lui la sagesse et la puissance de Dieu, admettrons-nous qu'il soit descendu à un tel degré de faiblesse que de craindre la mort et supplier le Père de le sauver ? Et enlèverons-nous à l'Emmanuel le privilège d'être Vie par nature ? Ou bien ferons-nous œuvre louable en reportant sur l'humanité et la limitation d'une nature semblable à

« comme l'âme dans le corps humain ». Mais c'est surtout le *Commentaire sur S. Jean* qui, en deux endroits (X, 344 B/863e et XII, 737 D/1112c), utilise nettement la comparaison anthropologique contre la doctrine des deux fils.

ἐν λόγοις σμικροπρεπές, δράσομέν τι τῶν ἐπαινουμένων, καὶ  
 10 ἔξ ὧν ἔστι Θεὸς τὴν ὑπερκόσμιον αὐτοῦ κατοφόμεθα δόξαν,  
 b τὸν αὐτὸν εἶναι συνέντες ἀνθρωπὸν τε καὶ Θεόν, ἦτοι  
 Θεὸν ἐνηθρωπηκότα ;

B — Φράσον ὅπως.

A — Ἦκέτω δὴ οὖν εἰς μέσον ἡμῶν ὁ δοκιμώτατος  
 15 Παῦλος ταυτὶ βοῶν τε καὶ λέγων · « Σοφίαν λαλοῦμεν ἐν  
 τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου, οὐδὲ τῶν  
 ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων, ἀλλὰ  
 λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην,  
 c ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν.  
 20 Εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. »  
 Καὶ μὴν ἐπὶ τούτοις · « Ὅς ὧν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ  
 χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ  
 ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν  
 ἡμῶν ποιησάμενος, ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν  
 25 ὑψηλοῖς, τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ  
 διαφορώτερον παρ' αὐτοῦς κληρονόμηκεν ὄνομα. » Καίτοι  
 τό γε εἶναι τε καὶ ὀνομάζεσθαι τῆς δόξης Κύριον, πῶς οὐχὶ  
 d λίαν ὑπερτενές καὶ παντὸς ἐπέκεινα γεινητοῦ καὶ παρηγημένου  
 πρὸς γένεσιν ; Καὶ παρήμι μὲν τὰ ἀνθρώπινα — σμικρὰ  
 30 γὰρ δὴ λίαν — ἐρῶ δ' οὖν ὅτι καὶ ἀγγέλους ὀνομάσαι, καὶ  
 Ἄρχαίς καὶ Θρόνοις καὶ Κυριότητας ἀπαριθμήσαι τίς,  
 καὶ μὴν καὶ εἰ τῶν ἀνωτάτω διαμεμνησεται Σεραφίμ,  
 κατόπιν ἰόντα τῆς οὕτως ὑπερτενοῦς ὁμολογήσειεν ἂν  
 εὐκλείας, εἴ γε νοῦν ἔχοι μὴ παραφθαρμένον. Ἐκκριτον γὰρ  
 35 εἶναι τὸ γέρας φημί, καὶ δεῖν ἀνακεῖσθαι μόνῃ τῇ τῶν ὅλων  
 e παμβασιλίδι φύσει. Πῶς | οὖν ἂν γένοιτο τῆς δόξης Κύριος  
 ὁ ἐσταυρωμένος ; Τὸ δὲ ἀπαύγασμα τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς  
 οὐσίας ὁ χαρακτήρ, ὁ φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς  
 δυνάμεως αὐτοῦ, κρείττων ἀγγέλων γεγενῆσθαι λέγεται,  
 40 τάχα που τὸ ἔλαττον, ὡς ἐγῶμαι, λαθῶν, ὅτε πέφηνεν  
 ἀνθρώπος. Γέγραπται γὰρ ὅτι « Τὸν δὲ βραχὺ τι παρ'

la nôtre les expressions peu honorables, saurons-nous per-  
 cevoir la gloire surnaturelle qui lui vient des traits de sa  
 b divinité tout en comprenant que le même est à la fois Dieu  
 et homme, ou plutôt Dieu fait homme ?

B — Comment cela, dis-moi ?

A — Que vienne donc témoigner parmi nous l'illustre  
 Paul en criant ces mots : « C'est de Sagesse que nous par-  
 lons parmi les parfaits, non d'une sagesse de ce monde ni  
 des princes de ce monde qui vont à leur perte ; non, ce dont  
 nous parlons, c'est d'une sagesse divine, mystérieuse et  
 c cachée qu'aucun des princes de ce monde n'a connue. Car  
 s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur  
 de la gloire. » Et encore : « Rayonnement de sa gloire et  
 empreinte de sa substance, soutenant tout l'univers de sa  
 parole puissante, il s'en est allé siéger, après avoir accompli  
 la purification des péchés, à la droite de la Majesté, au plus  
 haut des cieux, devenu d'autant supérieur aux anges que le  
 nom qu'il a reçu en partage l'emporte sur le leur. » De fait,  
 être et s'appeler « Seigneur de la gloire », n'est-ce pas très  
 d au-dessus et au delà de tout être créé et soumis au devenir ?  
 Et je passe sur ce qui est de l'espèce humaine : elle est bien  
 peu de chose. Mais que l'on nomme les anges, dirais-je, que  
 l'on énumère Puissances, Trônes et Dominations, que l'on  
 mentionne même les sublimes Séraphins, et l'on reconnaî-  
 tra sans doute qu'ils demeurent bien en deçà de cette  
 splendeur si haute — si du moins on n'a pas l'esprit gâté.  
 Car ces privilèges sont, je le déclare, extraordinaires et ils  
 doivent être l'apanage de la nature qui règne sur l'univers.  
 e Comment donc le crucifié pourrait-il devenir Seigneur de  
 la gloire ? Le rayonnement du Père, l'empreinte de sa  
 substance, celui qui soutient l'univers de sa parole toute  
 puissante, on dit qu'il est devenu supérieur aux anges sans  
 doute, je pense, parce qu'il a pris une condition bien  
 inférieure à la leur en se manifestant comme homme. Il est  
 écrit en effet : « Celui qui a été abaissé un instant au-dessous

ἀγγέλους ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον. » Ἄρ' οὖν ἐξώσομεν  
698 a τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς παρηνότα Λόγον τῆς αὐτῶ | προσούσης οὐσιώδους ὑπεροχῆς καὶ τῆς πρὸς αὐτὸν ἀκριβοῦς ἐμφερείας, καὶ τῆς ἀγγέλων εὐκλείας ἠττώμενον βλέποντες διὰ τὸ τῆς οἰκονομίας μικροπρεπές ;

5 B — Οὐμενοῦν. Οἶμαι γὰρ δεῖν οὔτε τῶν ἀνθρωπίνων ἀπαλλάττειν παντελῶς τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον μετὰ τὴν πρὸς σάρκα σύνοδον, οὔτε μὴν δόξης τῆς θεοπρεποῦς ἀποστρεφῆναι τὸ ἀνθρώπινον εἰ ἐν Χριστῷ νοοῖτο καὶ λέγοιτο. Πλὴν ἐρομένους ἴσθι τοί τινας · Τίς δὲ ἄρα ἐστὶν ἀληθῶς Ἰησοῦς  
b 10 ὁ Χριστός ; | Ὁ ἐκ γυναικὸς ἀνθρώπος, ἢ γοῦν ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος ;

A — Ἠλίθιον μὲν κομιδῇ τὸ διατείνεσθαι περιττὰ καὶ φληνάφοις εἰκαιμουθίαις ἀνταναφώνεῖν. Ἐρῶ δ' οὖν ὅτι σφαλερόν τε καὶ οὐκ ἀζήμιον τὸ διατέμνειν εἰς δύο καὶ  
15 ἀναμέρος ἴσταν ἀνθρώπον τε καὶ Λόγον, οὐκ ἀνεχομένης τῆς οἰκονομίας, καὶ Χριστὸν ἕνα βοώσης τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς. Χρῆναι γὰρ ἐγαγέ φημι μῆτε τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον ἀνθρωπότητος δίχα, μῆτε τὸν ἐκ γυναικὸς ἀποτεχθέντα  
c ναόν, | οὐχ ἐνωθέντα τῷ Λόγῳ, Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομάζεσθαι.  
20 Ἀνθρωπότητι γὰρ καθ' ἑνωσιν οἰκονομικὴν ἀπορρήτως συνενηγμένος ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος νοεῖται Χριστός, ἀνωτέρω μὲν ἀνθρωπότητος ὡς φύσει Θεὸς καὶ Υἱός, ὑφίζάνων δέ τι βραχὺ τοῦ ἐν δόξῃ θεοπρεποῦς ὡς ἀνθρώπος. Τοιγάρτοι ποτὲ μὲν ἐφασκεν · « Ὁ ἑωρακῶς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Πατέρα.  
25 Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἑσμεν », ὅτε δὲ αὖ πάλιν · « Ὁ Πατὴρ μου μείζων μου ἐστίν. » | Οὐ μείων γὰρ ὢν τοῦ Πατρὸς κατὰ γὰρ τὸ ἐν οὐσίᾳ ταῦτόν καὶ κατὰ πᾶν ὄτιοῦν τὸ ἰσοστατοῦν,

698, 24 : Jn 14, 9 ; 10, 30    25 : Jn 14, 28

1. Outre la substitution de l'abstrait au concret (cf. Introduction, p. 45), on peut remarquer, dans le passage correspondant du RF (1173 C/25b-c ; ACO I, 1, 1, p. 60, l. 21-22), la présence du verbe

des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'il a soufferte. » Expulsons-nous donc le Verbe né de Dieu le Père de la transcendance qui lui revient de par son essence, de l'exacte similitude avec ce Père, lors même que nous le verrons inférieur en éclat aux anges du fait de la situation humiliée que lui a créée l'économie ?

B — Non certes ! Car il ne faut à mon avis ni dégager complètement le Verbe de Dieu des faiblesses humaines après son union avec la chair, ni dépouiller de la gloire divine l'élément humain si l'on y pense et si l'on en parle en tant qu'il est compris dans le Christ. D'aucuns demanderont cependant, tu t'en rends bien compte : mais qui donc  
b est réellement Jésus-Christ ? L'homme né de la Vierge, ou le Verbe né de Dieu ?

A — C'est une franche sottise que de s'étendre inutilement pour répondre à de vains bavardages. Je me contenterai de dire qu'il est périlleux et coupable de couper en deux et de mettre chacun à part l'homme et le Verbe : l'économie ne l'admet pas et l'Écriture inspirée clame que le Christ est un. Je dis, moi, que ni le Verbe de Dieu sans  
c humanité, ni le temple enfanté d'une femme pour autant qu'il n'est pas uni au Verbe, ne doivent être appelés Jésus-Christ. Car c'est le Verbe issu de Dieu uni à une humanité par une union ineffable en vue de l'économie qu'on entend par Christ. Supérieur à l'humanité comme Dieu et Fils par nature, il s'abaisse un peu au-dessous de la gloire qui convient à un Dieu, en tant qu'homme<sup>1</sup>. Aussi a-t-il dit tantôt : « Qui m'a vu a vu le Père, moi et le Père nous sommes un », tantôt par contre : « Mon Père est plus grand  
d que moi » ; non qu'il soit moindre que le Père, pour autant qu'il lui est identique en substance et égal à tout autre

δοκεῖν, qui semble réduire l'humiliation du Verbe fait homme à une pure apparence. La correction n'est peut-être pas très heureuse : elle suggère que ce qui n'atteint le Christ que dans sa « chair » n'est pas profond, on dirait même, pas véritable.



- ἐν ἐλάττωσιν εἶναι φησι διὰ τὸ ἀνθρώπινον. Κηρύττεται δὲ  
καὶ διὰ τῶν ἱερῶν Γραμμάτων ποτὲ μὲν ὡς ὄλος ὢν ἄνθρωπος,  
30 σεσωπημένης αὐτοῦ τῆς θεότητος οἰκονομικῶς, ποτὲ δὲ  
αὐτὸ πάλιν ὡς Θεός, σεσιγημένης αὐτοῦ τῆς ἀνθρωπότητος.  
Ἄδικεῖται δὲ κατ' οὐδένα τρόπον διὰ τὴν ἀμφοῖν εἰς ἐνότητα  
σύμβασιν.
- e B — Πῶς λέγεις ; | Συνίημι γὰρ οὐ σφόδρα.
- 35 A — Ὁ Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων καὶ φυλῆς Βενιαμίν, ὁ  
κλητὸς ἀπόστολος, ἐπιστέλλει τοῖς διὰ πίστεως δεδικαιωμέ-  
νοις καὶ κατανεκρώσασι τὰ μέλη τῆς σαρκός, πορνεῖαν δὲ  
λέγω καὶ πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν, καὶ τὴν πλεονεξίαν ·  
« Ἀπεθάνετε γάρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ  
40 Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ. » Αὐτός γε μὴν ἔφη περὶ τῶν ἑαυτοῦ  
μαθητῶν · « Πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί  
699 a σου | ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἐν καθῶς ἡμεῖς. Ὅτε ἤμην  
μετ' αὐτῶν, ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ  
δέδωκάς μοι, καὶ ἐφύλαξα αὐτούς, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν  
ἀπώλετο, εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ Γραφὴ πληρωθῇ.  
5 Νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι, καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ, ἵνα  
ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς. »  
Συνίης οὖν ὅπως ἀπὸ μόνης ὡσπερ ἡμῖν τῆς ἀνθρωπότητος  
b ἐν γε τουτοισί κατασημαίνεσθαι δοκεῖ.
- B — Ὁρθότατα ἔφη.
- 10 A — Οἰησόμεθα γὰρ οὔτι που κεκρύφθαι τε καὶ ἀποδημεῖν  
τοῦ κόσμου, καίτοι λέγοντα σαφῶς · « Ἀμήν ἀμήν λέγω  
ὑμῖν ὅτι ὅπου ἐὰν συναχθῶσι δύο ἢ τρεῖς εἰς τὸ ἔμὸν ὄνομα,  
ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν. » Καὶ πάλιν · « Ἰδοὺ ἐγὼ μεθ'  
ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. »  
15 Ἰδοὺς δ' ἂν καὶ αὐτὸν τὸν ἱερώτατον Παῦλον καταρραθυ-  
μοῦντα πολλάκις τοῦ καὶ ἀνθρώπου δεῖν ἀνακηρύττειν αὐτόν.  
c « Παῦλος γὰρ φησι, | ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι'

698, 35 : cf. Phil. 3, 5    37 : cf. Col. 3, 5    39 : Col. 3, 3  
41 : Jn 17, 11-13    699, 11 : Matth. 18, 20    13 : Matth. 28, 20  
17 : Gal. 1, 1

point de vue, mais il se dit inférieur à raison de ce qu'il a  
d'humain. Les Écritures sacrées le prêchent également  
tantôt comme totalement homme, sans, de par dessein  
providentiel, mentionner sa divinité, tantôt par contre  
comme Dieu, sans rien dire de son humanité. Elles ne lui  
font là aucun tort, vu la conjonction des deux éléments  
dans une unité.

- c B — Que veux-tu dire ? Je ne comprends pas très bien.
- A — L'Hébreu entre les Hébreux, né de la tribu de  
Benjamin, l'Apôtre par appel, écrit à ceux que la foi a  
justifiés, qui ont mortifié les membres de la chair, je veux  
dire la luxure, la passion, les mauvais désirs, la cupidité :  
« Car vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ  
en Dieu. » Le Christ lui-même dit au sujet de ses disciples :  
699 a « Père saint, garde-les dans Ton nom que tu m'as donné, afin  
qu'ils soient un comme nous. Lorsque j'étais avec eux, je les  
gardais en Ton nom que tu m'as donné ; et je les ai conser-  
vés, et aucun d'eux ne s'est perdu, hormis le fils de perdition  
afin que l'Écriture fût accomplie. Mais maintenant je vais  
à toi et je parle ainsi étant encore dans le monde afin qu'ils  
aient eux-mêmes ma joie dans sa plénitude. » Tu t'en rends  
compte, c'est à partir de sa seule humanité semblable à  
b la nôtre qu'il est, semble-t-il, décrit dans ces passages.
- B — Tu as tout à fait raison.
- A — N'allons pas croire en effet qu'il se soit caché ou  
ait quitté le monde, puisqu'aussi bien il affirme nettement :  
« En vérité, en vérité, je vous le dis, là où deux ou trois se  
trouvent réunis en mon nom, je suis présent au milieu  
d'eux » ; et encore : « Voici que je suis avec vous jusqu'à  
la consommation des siècles. » Par ailleurs, tu peux voir le  
très saint Paul en personne négliger fréquemment de se  
c homme : « Paul, dit-il, apôtre non de par les hommes, ni

698, 31 : αὐ (et R.F.) : om. B    37 : δὴ (et R.F.) : om. B  
699, 1 : ᾧ (et R.F.) : ὁ B

ἀνθρώπων, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. » Καὶ αὖ ἐπὶ τούτοις ·  
 « Γνωρίζω δὲ ὑμῖν τὸ εὐαγγέλιον, φησί, τὸ εὐαγγελισθὲν  
 20 ὑπ' ἐμοῦ, ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον. Οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ  
 ἀνθρώπου παρέλαθον αὐτό, οὐδὲ ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀπο-  
 καλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. » Καὶ μὴν καὶ ἐτέρωθί φησιν ·  
 « Εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκ  
 ἐτι γινώσκουμεν. » Τίς οὖν ἔστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ τὴν  
 d 25 οὕτως ἀπόρητον ἀπλανῆ τε καὶ θεῖαν ἀποκάλυψιν τῶν  
 ἑαυτοῦ μυστηρίων ἐναστράπτων αὐτῶ ; Ἄρ' οὐχὶ γενόμενος  
 σὰρξ ὁ Λόγος, καὶ τὴν ἐκ γυναικὸς δι' ἡμᾶς οὐκ ἀτιμάσας  
 γέννησιν ;

B — Πάνυ μὲν οὖν. Διαμεμνήσομαι γὰρ τοῦ μακαρίου  
 30 λέγοντος Γαβριὴλ πρὸς τὴν ἁγίαν Παρθένον · « Μὴ φοβοῦ,  
 Μαριάμ · ἰδοὺ γὰρ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ  
 καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. » Καινὸν δὲ οἶμαι τουτὶ  
 e παρὰ τοῦ Πατρὸς ὄνομα δεδόσθαι τῷ Λόγῳ διὰ τῆς  
 ἀγγέλου φωνῆς. Προανεκεκράγει γὰρ οὕτω καὶ χρησιμώδημα  
 35 προφητικόν · « Καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ τὸ καινὸν  
 ὃ ὁ Κύριος ὀνομάσει αὐτό. »

A — Ὅτε τοίνυν ὁ συναίδιος τῷ Πατρὶ καὶ πρὸ παντὸς  
 αἰῶνος Υἱὸς καὶ Μονογενὴς ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς  
 γέγονεν ἄνθρωπος, γεγέννηται δὲ διὰ γυναικὸς, καὶ ὠρίσθη  
 40 μὲν υἱός, κεχηρμάτικε δὲ καὶ πρωτότοκος, καὶ γέγονεν « ἐν  
 πολλοῖς ἀδελφοῖς », τότε καὶ ὁ φύσει πατὴρ ὀρίζει τοῦνομα,  
 700a τοῖς τῆς πατρότητος, ἐν' οὕτως εἰπώμεν, ἐπό|μενος νόμοις.  
 Εὐφραίνοις γὰρ ἡμᾶς ἄριστα συνεὶς τῆς οἰκονομίας τὸν  
 τρόπον.

B — Ὁ αὐτὸς οὖν ἄρα καὶ μονογενὴς ἔστι καὶ πρωτότοκος.

5 A — Μὴ γὰρ οἶου κατὰ σαυτὸν ἑτεροίως ἔχειν ἢ οὕτως,  
 ὧ τᾶν. Ὁ γὰρ τοι Μονογενὴς ὡς Θεὸς πρωτότοκος ἐν ἡμῖν  
 καθ' ἑνωσιν οἰκονομικήν, καὶ ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς ὡς

699, 19 : Gal. 1, 11-12 23 : II Cor. 5, 16 30 : Lc 1, 30  
 35 : cf. Is. 62, 2 39 : cf. Gal. 4, 4 40 : cf. Rom. 8, 29

699, 20 : γὰρ (et R.F.) : om. B 26 : αὐτῷ B ἐ prius scriptum

par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ. »  
 Et de nouveau plus loin : « Je vous le déclare, l'évangile  
 que j'annonce n'est pas d'inspiration humaine et ce n'est  
 pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, mais  
 d'une révélation de Jésus-Christ. » Ailleurs encore il dit :  
 « Même si nous avons connu le Christ avec les yeux de la  
 chair, nous ne le connaissons plus ainsi à présent. » Qui donc  
 est ce Jésus-Christ qui a fait rayonner jusqu'à Paul cette  
 d révélation divine si infaillible et ineffable de ses mystères  
 intimes ? N'est-ce pas le Verbe fait chair qui pour nous  
 n'a pas dédaigné de naître d'une femme ?

B — Assurément si. Rappelons-nous de fait les paroles  
 du bienheureux Gabriel à la Vierge sainte : « Rassure-toi,  
 Marie ; voici que tu vas concevoir et que tu enfanteras un  
 e fils à qui tu donneras le nom de Jésus. » C'est un nom  
 nouveau, ce me semble, que le Père donne là au Verbe par  
 la voix de l'ange ! Car ainsi l'avait à l'avance proclamé  
 l'oracle prophétique : « Et ils l'appelleront d'un nom  
 nouveau dont le Seigneur l'aura nommé. »

A — Lors donc que le Fils unique coéternel au Père et  
 antérieur à tous les âges devint homme aux derniers âges  
 du monde, lorsqu'il naquit d'une femme et fut établi Fils,  
 il fut également appelé Premier-né et entouré d'une multi-  
 tude de frères. Alors aussi, Celui qui était son Père par  
 nature lui choisit un nom, usant, si je puis dire, de ses droits  
 700a paternels. Tu nous causerais bien du plaisir si tu avais par-  
 faitement compris le sens de cette disposition.

B — Le même par conséquent est à la fois Fils unique  
 et Premier-né.

A — Ne va pas quant à toi, mon très cher, penser qu'il  
 en est autrement. Celui en effet qui comme Dieu est Fils  
 unique est, de par l'union voulue par l'économie, le premier  
 né d'entre nous, entouré comme homme « d'une multitude

eradens (et R.F.) : ἐαυτῷ MCV 29 : γὰρ : om. B 33 : Πατρός :  
 σωτήρος ut v. B 34 : προανεκεκράγει (et R.F.) : προανα- MCV

ἄνθρωπος, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ δι' αὐτὸν υἱοὶ  
 Θεοῦ φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν. Φυσικῶς μὲν ὡς ἐν αὐτῷ  
 10 τε καὶ μόνῳ, μεθεκτῶς δὲ καὶ κατὰ χάριν ἡμεῖς δι' αὐτοῦ  
 b ἐν Πνεύματι. Ὡςπερ οὖν γέγονεν ἴδιον τῆς ἀνθρωπότητος  
 ἐν Χριστῷ τὸ μονογενὲς διὰ τὸ ἠνώσθαι τῷ Λόγῳ κατὰ  
 σύμβασιν οἰκονομικῆν, οὕτως ἴδιον τοῦ Λόγου τὸ ἐν πολλοῖς  
 ἀδελφοῖς καὶ τὸ πρωτότοκος διὰ τὸ ἠνώσθαι σαρκί. Ἐρηρεισ-  
 15 μένον δ' οὖν ἔχων τὸ εἶναι Θεός, καὶ τροπῆς ἀμείνων ὑπάρχων  
 αἰετῶς, τῆς ἰδίας οὐκ ἐξοίχεται δόξης. Τοιγάρτοι κεκέλευσαι  
 μεθ' ἡμῶν καὶ αὐτῆ τῶν ἄνω πνευμάτων ἡ ἅγια τε καὶ  
 c παμμακαρία πληθὺς προσκυνεῖν αὐτῷ. Ἦν γὰρ δήπου  
 καὶ μάλα εἰκὸς ἀνήνασθαι τὴν προσκύνησιν, καὶ κατοκνήσαι  
 20 τιμᾶν τὸ τῆς ἀνθρωπότητος ὄρωντας σμικροπρεπές, καὶ τὸν  
 δι' ἡμᾶς <γενόμενον> καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀξιῶσαι δοξολογεῖν,  
 ἀποφοιτῶντας ὡς ἀπατάτω τοῦ πεπλανῆσθαι δοκεῖν.  
 Ἄποπτον γὰρ καὶ αὐτοῖς ἦν ἔτι τὸ ἐπὶ Χριστῷ μυστήριον,  
 ἐξεκάλυπτε δὲ τὸ Πνεῦμα αὐτοῖς, καὶ δυσσεβεῖν οὐκ ἤφει  
 25 τοὺς ἡγιασμένους. Τοιγάρτοι φησὶν ὁ θεσπέσιος Παῦλος :  
 « Ὅταν δὲ εἰσαγάγῃ τὸν Πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην,

700, 26 : Héb. 1, 6

700, 8 : ὡς post ἡμεῖς (et R.F.) : ὄμεν M (in rasura) CV  
 10 : μόνῳ : μόνως C 18 : παμμακαρία (et R.F.) : μακαρία MCV  
 21 : γενόμενον rest. e R.F. : om. codd. καθ' ἡμᾶς (et R.F.) : om. B  
 23 : ἀποπτον (et R.F.) : ἄποπτον MCV

1. L. Thomassin, le grand théologien oratorien du XVII<sup>e</sup> siècle, voulait tirer de ce texte la preuve que, pour S. Cyrille, notre filiation divine revêtait un double aspect (cf. *De Incarnatione Verbi*, lib. VIII, cap. 9, N 17). Nous serions fils d'adoption par grâce, en participant à l'Esprit, et en outre « quatenus membra Christi, quadam etiam naturalis filiationis portione donati sumus ». E. WEIGL (*Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, V, 2-3, Mayence 1905, p. 63) n'a sans doute pas tort de voir là « une interprétation inexacte et gauchie de Cyrille », mais on ne voit pas trop comment lui-même lit dans ce passage une affirmation de notre double parenté avec le Christ :

de frères ». Cela afin que nous aussi, en lui et par lui, nous soyons fils de Dieu par nature et par grâce. Par nature, en lui et en lui seul ; par participation et par grâce, nous-mêmes par lui, dans l'Esprit<sup>1</sup>. De même donc que le fait d'être Fils unique devint dans le Christ une propriété de l'humanité en vertu de son union avec le Verbe par un rapprochement voulu par l'économie, de même ce devint une propriété du Verbe d'être entouré d'une multitude de frères et premier-né à raison de son union avec la chair. Restant Dieu de manière inébranlable, toujours inaccessible au changement, il ne sort pas de la gloire qui lui est propre. C'est bien pourquoi ordre a été donné, autant qu'à nous, à la foule sainte et bienheureuse des esprits célestes d'avoir à c l'adorer. Il y avait toute chance en effet pour qu'ils refusent l'adoration et hésitent à donner des marques de respect an spectacle de cette humble condition d'homme, pour que, en vue d'écartier d'eux toute apparence de s'être trompés, ils ne jugent pas bon de rendre gloire à celui qui pour nous s'est fait tel que nous. Car le mystère du Christ échappait à leur regard à eux aussi ; c'est l'Esprit qui le leur révéla et qui ne permit pas que ces êtres sanctifiés succombent à l'impiété. De là ces paroles du divin Paul : « Lorsqu'il eut introduit le Premier-né dans le monde, Il dit : Que tous les

une parenté de nature existant chez tous les hommes, une autre de grâce, réservée à ceux qui ont accepté le Christ dans la foi. En réalité, quoi qu'il puisse dire par ailleurs de notre « conjonction par manière de relation naturelle » (*Dial. de Tr.* III, 853 A) avec le Fils devenu homme, Cyrille se préoccupe ici essentiellement de maintenir les distances entre le Christ et nous, comme il l'avait fait dans le *Thesaurus* (XXIV, 400 C) : « Nous sommes appelés fils et dieux », dit-il à cet endroit, « sinon naturellement comme lui (le Christ), du moins par grâce. » Nous n'avons que la filiation adoptive, et le Christ n'a que la filiation naturelle (parce qu'il n'y a pas en lui une deuxième personnalité, humaine, à quoi la filiation adoptive pourrait s'accrocher). De même, dans le Christ et « en lui seul », la nature humaine est libre du péché, brille de la parure de l'innocence : cf. *Schol.* 1372 A, *ACO* I, 5, 1, 3, p. 219, l. 29 et ici la correction du *RF* par rapport à 691e.

d λέγει · Καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ. » Ὁ γὰρ ἰδιότητι φυσικῆ τῆς οἰκουμένης ἀπάσης διενεγκῶν, ἔξω τε αὐτῆς ὑπάρχων ὡς Θεός, εἰσέβηκεν εἰς αὐτήν, μέρος κόσμου πεφηνῶς ὡς ἄνθρωπος, πλὴν οὐ διὰ τοῦτο τῆς θείας ἀπάλισθε δόξης. Προσκυνοῦνται γὰρ ὡς Μονογενῆς καὶ εἰ καλοῦτο πρωτότοκος, ὅπερ ἐστὶν ἐναργῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ὅτι μάλιστα πρέπον.

B — Ἄρ' οὖν ὡς ἄνθρωπον προσκυνήσομεν τὸν Ἐμμανουήλ ;

e A — Μὴ γένοιτο. | Λῆρος ἤδη τουτὶ καὶ ἀπάτη καὶ πλάνησις. Διοίσομεν δὲ κατ' οὐδὲν τῶν τῆ κτίσει λελατρευκότων παρὰ τὸν Κτίστην καὶ Ποιητὴν, « οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει », κατὰ τὸ γεγραμμένον, οἷς εἰ φρονήσαμεν ἀδελφά, καὶ συνακουσόμεθα πάντως · « Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἔρπετῶν. » |

701 a Ἡ γὰρ οὐχὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ καὶ ἰσουργοὶ καὶ σύμφρονοι τοῖς μνημονευθεῖσιν ἐσόμεθα, τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν ἐν τῷ ψεύδει μεταλλάττοντες ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης φθαρτοῦ ἀνθρώπου, εἰ ὡς ἄνθρωπῳ ψιλῷ καὶ ἐνὶ τῶν καθ' ἡμᾶς προσοίσομεν τὴν προσκύνησιν τῷ Ἐμμανουήλ ;

B — Καὶ μάλα.

700, 38 : cf. Rom. 1, 25 41 : Rom. 1, 22-23

700, 32 : καὶ εἰ : καὶ εἰ R.F.

1. Cette expression μέρος κόσμου est très fréquente chez S. Cyrille : cf. *Schol.* 1374 A ; *C. Nest.* II, 3, 73 B ; *RF ad Dom.* 1296 A (*ACO* I, 5, 1, 3, p. 186, l. 27 ; I, 1, 6, p. 38, l. 14 ; I, 1, 5, p. 101, l. 16) et peut-être *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, éd. Lebon (*Muséon*, t. 44, 1931), p. 79, l. 180 et 182, si on laisse tel quel le mot arménien au lieu de corriger *masnawor* en *marnnawor* (*corporalis*), comme le suggère l'éditeur. On trouve aussi μέρος κτίσεως : cf. *Dial. de Tr.*

d anges de Dieu se prosternent devant lui. » En effet, celui qui, par les propriétés de sa nature, transcende le monde tout entier et se trouve par conséquent comme Dieu hors de ce monde, s'y introduit comme homme, se manifeste partie de l'univers<sup>1</sup>. Il n'en déchet d'ailleurs pas pour cela de la gloire divine : on l'adore comme Fils unique tout en l'appelant Premier-né, titre parfaitement adapté, c'est bien clair, aux dimensions de l'humanité.

B — Allons-nous donc, en l'Emmanuel, adorer un homme ?

c A — A Dieu ne plaise ! Ce serait délire, duperie, aberration. Nous ne différerions en rien de ceux qui adorent la créature au lieu de son Créateur et Auteur, qui « délaissèrent le vrai Dieu pour le mensonge », selon qu'il est écrit. Si nous pensons en congénères de ces gens-là, nous entendrons exactement la même sentence : « Se flattant d'être sages, ils sont devenus fous ; à la gloire du Dieu impérissable, ils ont substitué des images représentant l'homme périssable, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles. » Ne serons-nous pas en effet les émules, en pensée et en actes, de ceux que nous venons de mentionner, substituant nous aussi à la gloire de Dieu les images mensongères de l'homme périssable, si nous offrons le tribut de notre adoration à l'Emmanuel tout en le tenant pour un pur homme pareil à nous ?

B — Si vraiment.

IV, 868 B-C ; *C. Nest.* III, 2, 125 A, *ACO* I, 1, 6, p. 58, l. 34. S. ATHANASE use de plusieurs expressions similaires : μέρος τοῦ ὄλου, de *Incarnatione Verbi*, 43, PG 25, 172 C ; μέρος τῶν κτισμάτων, *Ep. ad Adelphium*, 3, PG 26, 1076 A ; cf. aussi DIDYME, *Contre Eunome*, I, PG 29 (dans les œuvres de S. Basile), 704 B. Mais μέρος κόσμου comme tel se trouve essentiellement dans un contexte de controverse sur l'apollinarisme : cf. Ps.-ATHANASE, *Contre Apollinaire*, II, 4, PG 26, 1137 B (l'argument apollinariste) ; II, 7, 1144 A-B (la réplique de l'auteur) ; *Dial. V de Trinitate*, 2, PG 28, 1265 C-D et LIETZMANN, *Apollinaris*, p. 242, pour les fragments de l'*Anacephalosis* apollinariste que ce *Dialogue* réfute. Cf. aussi QUX 769a.

A — Τι δέ ; Οὐχι καὶ αὐτῆ τῶν ἀγγέλων ἡ ἄνω πληθὺς τοῖς εἰς τοῦτο μανίας ἤκουσι συντετάχεται ;

B — Ἀνάγκη.

10 A — Ἀνεξίτητον δέ, οἶμαι πού, τὴν ἐπὶ τῷ πεπλανῆσθαι

b γραφῆν καὶ τῇ τῶν ἐθνῶν ἀγέλῃ περιθήσομεν, καὶ δυσά-  
πόνιπτον ἔξει τῶν ἀρχαίων αἰτιαμάτων τὸ βλάβος. Πλανᾶται  
γάρ, οἶμαι, καὶ νῦν καὶ οὐδὲν ἤττον ἢ πάλαι, καὶ τὴν εἰς  
εὐθὺ διαστειχούσαν ἠγνόηκε τρίβον. Καὶ περιττός, ὡς

15 ἔοικεν, ὁ μακάριος Παῦλος προσφωνῶν τε αὐτοῖς καὶ  
λέγων · « Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες Θεόν, ἐδουλεύσατε  
τοῖς μὴ φύσει θεοῖς. Νυνὶ δὲ γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ  
γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἄσθενη

c καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, | οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε ; »

20 Ποῖον γὰρ ἔτι Θεὸν ἐγνώκασιν εἰ μὴ φύσει Θεὸς ὁ Χριστὸς  
εἰς ὃν πεπιστεύκασι ; Καὶ εἰ λελατρεύκασιν ἀνθρώπων, τοῖς  
τῆς ἀρχαίας πλανήσεως ἐνέχονται βρόχοις. \*Ἡ οὐκ ἀληθὲς  
ὁ φημι ;

B — Πάνυ μὲν οὖν.

25 A — Ἄθρει δὴ οὖν ὅπως ἐξ ἀναγκαίων ἤδη συλλογισμῶν  
μονονουχὶ καὶ οὐχ ἐκόντες συνωθούμεθα πρὸς γε τὸ δεῖν  
ἐμφρόνως ὡς Θεῷ τῷ κατὰ φύσιν προσκυνεῖν τῷ Υἱῷ, καὶ

d ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς πεφηνότι σχήματι, τῆς εἰς ἐνότητα  
συνδρομῆς οὐκ ἀνικάνως ἐχούσης εἰς τὸ ἀφανίσαι τυχόν τὸ

30 καὶ ἔσθ' ὅτε λυποῦν εἰς ἀνθρωπότητος ὑποψίαν.

B — Πῶς ἔφης ;

A — Προσλαβοῦσα γὰρ ἡ τοῦ Λόγου φύσις τὸ ἀνθρώπινον,  
οὐκ ἀνθρωπότης ἔσται ψιλή, νικῶσα δὲ μᾶλλον ἰδίᾳ δόξῃ τὸ  
προσληφθέν, ἐν ἀκλονήτῳ σφάζεται διαμονῇ τῆς θεοπροποῦς  
35 εὐκλείας. Ταυτὶ φρονούντες οἱ μαθηταί, προσεκύουν

701, 16 : Gal. 4, 8-9

701, 7 : ἄνω (et R.F.) : ἄνωθεν MCV 27 : τῷ post Θεῷ (et R.F.  
pt.) : om. MCV et R.F. pt. 30 : εἰς ἀνθρωπότητος : εἰς ἀπανθρωπότη-  
τητος B εισάπαν ἀνθρ. conj. Pusey εἰς μόνης ἡμᾶς ἄ. R.F. 32 : A

A — Eh quoi ? La multitude céleste des anges, la range-  
rons-nous, elle aussi, parmi ceux qui ont atteint pareil point  
de démence ?

B — Il faudra bien.

A — Inévitablement, ce me semble, nous adresserons  
b également à la foule des nations l'accusation d'erreur ; et  
les stigmates de leurs vieilles fautes demeureront indélé-  
biles. Car elles se trompent, ce semble, maintenant tout  
autant qu'autrefois, elles n'ont pas su trouver le droit  
chemin. C'est en vain, dirait-on, que le bienheureux Paul  
a déclaré à leur adresse : « Autrefois, vous ne connaissiez  
pas Dieu, vous étiez asservis à des dieux qui ne le sont pas  
réellement. Mais aujourd'hui que vous connaissez Dieu, ou  
plutôt que vous êtes connus de Lui, comment pouvez-vous  
c retourner à ces éléments infirmes et misérables, auxquels  
vous voulez de nouveau vous asservir ? » Quel Dieu ont-ils  
connu désormais en effet, si le Christ auquel ils ont cru  
n'est pas Dieu par nature ? Et s'ils se sont mis à adorer  
un homme, c'est qu'ils sont encore pris aux rets de l'antique  
erreur. Ou bien ce que je dis n'est-il pas vrai ?

B — Si bien sûr !

A — Tu le vois donc, des raisonnements contraignants  
nous obligent pratiquement même contre notre gré, à  
adorer, pour être sages, le Fils comme étant Dieu par  
nature, même lorsqu'il se manifeste sous notre forme  
d à nous. Le concours des deux éléments dans l'unité suffit  
à faire disparaître tout soupçon qui nous tracasserait  
d'aventure au sujet de l'humanité.

B — Que veux-tu dire ?

A — Du moment que la nature du Verbe s'adjoint un  
élément humain, on n'aura pas là une humanité, sans plus.  
Bien plutôt, subjuguant par sa gloire propre l'élément  
assumé, le Verbe sauvegarde, inébranlable et permanente,  
sa splendeur divine. Tel était le sentiment qui pénétrait

ante προσλαβοῦσα : om. M 33 : ἔσται (et R.F.) : ἔστι MCV  
34 : σφάζεται διαμονῇ : δ. σ. V

λέγοντες · « Ἀληθῶς Θεοῦ Υἱὸς εἶ », καίτοι βάδην ἰόντα  
 e βλέποντες καὶ ἐν σαρκὶ καθ' ἡμᾶς · ἐπ' ἄκρου γὰρ δὴ  
 δίδει κύματος παραδόξως ὡς Θεός.

B — Καὶ τίς ἦν ὁ λέγων πρὸς τὴν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ γυναῖκα·  
 40 « Ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὁ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν  
 δ οἴδαμεν » ; Εἶτα πῶς ἔσται προσκυνητὸς ὁ τοῖς προσ-  
 κυνούσι συντεταγμένος ;

A — Καὶ μὴν, ὦ φιλότης, τὸ « Τίς » δὴ τοῦτο πλειστάκις  
 ἀναφωνεῖς τὸ λεξίδιον, οὐκ οἶδ' ὅπως τοῖς ἀσυνέτοις  
 702 a ἐξευρημένον. Μεμέρισται | γὰρ οὐδαμῶς ὁ Χριστός. Ὁ δὲ  
 τῷ γυναικὶ προσλαλῶν, ὁ εἰς τε καὶ μόνος Κύριος ἦν Ἰησοῦς  
 ὁ Χριστός, ἕκ τε τῆς προσκυνούσης ἀνθρωπότητος καὶ ἐκ τῆς  
 προσκυνουμένης θεότητος συγκείμενος ἀπορρήτως, καθάπερ  
 5 ἀμέλει φαίη τις ἂν καὶ ἐτέρως περὶ αὐτοῦ. Ἡ μὲν γὰρ ἐστὶ  
 Θεός, νοοῖτ' ἂν ὑπάρχων αὐτὸς ὁ τῆς δόξης Κύριος, ἥ δὲ  
 γέγονεν ὁ κατὰ μέθεξιν τὴν παρὰ Θεοῦ δοξαζόμενος ἄνθρωπος,  
 ἐδεῖτο καὶ δόξης, λέγων · « Πάτερ, δόξασόν σου τὸν  
 b Υἱόν. » Ἄλλ' « Εἶς Κύριος, μία | πίστις, ἐν βάπτισμα »,  
 10 κατὰ τὸ γεγραμμένον. Ὡσπερ οὖν ἐστὶ μία πίστις, ἡ εἰς  
 Χριστόν, καὶ ἐν ἀληθῶς τὸ βάπτισμα, καίτοι βαπτιζομένον

701, 36 : Matth. 14, 33    40 : Jn 4, 22    702, 6 : cf. I Cor.  
 1, 13    8 : Jn 17, 1    9 : Ephés. 4, 5

701, 39 : τῆ : om. C    44 : τὸ : om. B    702, 7 : ὁ post  
 γέγονεν (et R.F.) : om. MCV

1. S. Cyrille s'occupe de ce verset de S. Jean (4, 22) dans chacun de ses écrits antiariens. Dans le *Thesaurus*, IX, 117 C-D, on a encore l'impression qu'il s'agit d'un scénario que le Verbe consent à jouer : il parle οἰκονομικῶς, comme homme, avec dans ses discours l'humilité qui convient à l'économie. Mais dans le *Dial. VI de Trinitate*, 1061 B-1064 C, Cyrille dit plus nettement que le Christ ne dédaigne pas comme amoindrisant de devoir adorer en tant qu'homme et que juif. Et le *Commentaire sur S. Jean*, II, 5, 304 C-313 A/185b-190e, va dans le même sens, ainsi que plus tard *RF ad Aug.* 1349 B-C, *ACO I*, 1, 5, p. 31, l. 29-p. 32, l. 3. Le présent texte paraît bien montrer que l'attitude du Christ n'est pas, pour Cyrille, un faux-

les disciples lorsqu'ils l'adorèrent en disant : « Vraiment  
 e tu es le Fils de Dieu. » Pourtant ils le voyaient marcher à  
 pied dans une chair semblable à la nôtre ; mais c'est qu'il  
 avançait miraculeusement sur la crête des flots, parce que  
 Dieu.

B — Et qui donc alors disait à la Samaritaine : « Vous  
 adorez, vous, ce que vous ne connaissez pas, nous adorons,  
 nous, ce que nous connaissons ? » Par suite, comment  
 adorer celui qui se range parmi les adorateurs<sup>1</sup> ?

A — Et d'abord mon cher tu clames bien souvent ce  
 petit mot : « Qui » inventé, je ne sais comment, par les  
 702 a insensés. Il n'y a effectivement dans le Christ aucune di-  
 vision. Celui qui parlait à cette pauvre femme, c'était le  
 seul et unique Seigneur Jésus-Christ, composé ineffable-  
 ment de l'humanité adorante et de la divinité adorée, ainsi  
 qu'on pourrait encore dire d'une autre manière à son sujet.  
 Pour autant en effet qu'il est Dieu, on peut le concevoir  
 comme le Seigneur de la gloire ; pour autant qu'il est deve-  
 nu un homme qui tire de Dieu sa gloire par participation, il  
 demandait cette gloire en disant : « Père, glorifie ton Fils. »  
 b Mais « il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul bap-  
 tême », selon qu'il est écrit. De même donc qu'unique est la  
 foi dans le Christ et unique véritablement le baptême,  
 quoique nous soyons baptisés et croyons et au Père, et

semblant, elle répond à une des « composantes » réelles de l'Homme-  
 Dieu, « l'humanité adorante », qui a besoin de recevoir la gloire. Les  
*Scholies*, 1407 C, *ACO I*, 5, 1, 3, p. 211, l. 14, qui sont de tendance  
 exceptionnellement « dualiste », précisent que le Christ est adorant  
 et adoré « secundum aliud et aliud ». Mais même là, notre auteur ne  
 se soucie guère d'analyser la psychologie du Christ comme adorateur.  
 Et il en revient bien vite à une vue verticale de l'Incarnation : au  
 plus profond, le Christ demeure celui à qui l'adoration est due.  
 L'allusion du *QUX* (765d) est assez énigmatique ; Cyrille met proba-  
 blement ses adversaires au défi d'expliquer la fin du verset : « Le  
 salut vient des Juifs. » Il demande comment, dans leur solution,  
 celui qui nous apporte le salut peut être un Juif, alors que l'Écriture  
 nous dit aussi que nous serons sauvés par le Seigneur lui-même.

καὶ πεπιστευκότων ἡμῶν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, κατὰ τὸν αὐτόν, οἶμαι, τρόπον τε καὶ λόγον, μία προσκύνησις Πατρός καὶ ἐνανθρωπήσαντος Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. Ἐξωσθήσεται γὰρ οὐδαμῶς τοῦ προσκυνεῖσθαι  
 15 δεῖν πρὸς τε ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων ὁ Μονογενῆς, καὶ εἰ γέγονε σὰρξ καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, κεχηρημάτικέ τε πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Ἐπεὶ τίς ἂν  
 20 ἄξιον ἰδεῖν; Οὐδὲ γάρ, οἶμαι, φαίεν ἂν ὅπερ ἂν ἔλοιντο φρονεῖν ὀρθῶς ὡς εἰς μόνον πεπιστεύκαμεν τὸν ἐκ Θεοῦ φῶντα Λόγον, ἀπογυμνοῦντες αὐτὸν τῆς σαρκός. Οὐδ' αὖ ἐκεῖνο παρήσομεν εἰπεῖν· λελέξεται γάρ.

B — Τὸ τί δὴ φῆς;

25 A — Οὐ γὰρ ὡς εἰς ἓνα τῶν καθ' ἡμᾶς, οὔτε μὴν ὡς εἰς ἄνθρωπον ἢ πίστις, ἀλλ' <ὡς> εἰς Θεὸν πράττεται τὸν | φύσει καὶ ἀληθῶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. Συλλήψεται δὲ τῷ λόγῳ καὶ ὁ σοφὸς γράφων Παῦλος· « Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν, ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν Κύριον. Ἐαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν  
 30 διὰ Χριστοῦ, ὅτι ὁ Θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκοτόους φῶς λάμψαι, δεξάμενος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης αὐτοῦ ἐν προσώπῳ <Ἰησοῦ> Χριστοῦ. » Ἴδου δὴ σαφῶς τε καὶ ἐναργῶς ὁ φωτισμὸς τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός ἐν προσώπῳ διέλαμψε τοῦ Χριστοῦ. Τοιγάρτοι  
 35 καὶ ἔφασκεν· « Ὁ ἑωρακὴς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Πατέρα, | ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἑσμεν. »

Χαρακτήρ δὲ ὁ θεῖος οὐ σωματικός, ἀλλ' ἐν δυνάμει καὶ δόξῃ τῇ θεοπρεπεστάτῃ. Τοῦτο δὲ ἦν ἀκραιφνὲς ἐν Χριστῷ· γνωρίζεσθαι τε καὶ διὰ τούτων ἡξίου, καὶ διὰ τῆς τῶν  
 40 δρωμένων ὑπεροχῆς εἰς ἐννοίας ἀναθρόσκειν τὰς ἐπ' αὐτῷ τοὺς ἀκρωμένους ἤθελε, κατασμικρυνούσης αὐτὸν ἡρέμα τῆς ὀρωμένης σαρκός. « Εἰ γὰρ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ Πατρός

702, 17 : cf. Jn I, 14    18 : cf. Rom. 8, 29    28 : II Cor. 4, 5-6  
 35 : Jn 14, 9; 10, 30    42 : Jn 10, 37

702, 16 : τε : om. B    26 : ὡς rest. e R.F. : om. codd.    30 : ὁ ante Θεός : om. MCV    32 : Ἰησοῦ rest. e R.F. : om. codd.

au Fils, et à l'Esprit-Saint de la même façon, je pense, et pour la même raison, unique est l'adoration adressée au Père, au Fils incarné et à l'Esprit-Saint. En effet le Fils unique ne sera nullement exclu de l'adoration qui lui est  
 due de notre part et de celle des saints anges même par le fait qu'il est devenu chair, a habité parmi nous, et a été  
 5 appelé Premier-né, parce qu'entouré d'une multitude de frères. Car que deviendrait dès lors la parole de la foi à son propos, cela ne vaut-il pas la peine d'un examen ? Ils n'iraient pas dire en effet, je le suppose, ceux du moins qui tiennent à penser droit, que nous avons cru uniquement au Verbe issu de Dieu le Père en le dépouillant de sa chair. A l'opposé, voici ce que nous ne laisserons pas passer l'occasion de dire sans l'avoir affirmé.

B — Quoi donc ?

A — Que ce n'est pas un être pareil à nous, ce n'est pas un homme que la foi a pour objet, mais Dieu dont  
 par nature et en toute vérité le Christ nous présente le visage. A l'appui de notre propos, voici ce qu'écrit le sage Paul : « Ce n'est pas nous-mêmes que nous prêchons, c'est le Christ Jésus, le Seigneur ; quant à nous, nous nous disons vos esclaves à cause du Christ. En effet, le Dieu qui a dit : que du sein des ténèbres brille la lumière, est aussi celui qui a fait briller sa lumière dans nos cœurs pour qu'y resplendisse l'éclat de la connaissance de sa gloire qui est sur le visage du Christ Jésus. » Voilà qui est clair et net : l'éclat de la connaissance de Dieu le Père a resplendi sur le visage du Christ. Aussi celui-ci a-t-il dit : « Qui m'a vu a vu mon  
 5 Père. Moi et le Père, nous sommes un. »

Cependant l'empreinte divine n'est pas matérielle, elle consiste en puissance et en gloire telles absolument qu'elles siéent à un Dieu. Cela éclatait dans le Christ. Il a voulu d'ailleurs se faire connaître par là, et par la transcendance de ses actes, hausser ses auditeurs jusqu'à la contemplation de lui-même en dépit de la chair visible qui le diminuait.

703 a μου, φησί, | μὴ πιστεύετε μοι. Εἰ δὲ ποιῶ, κἀν ἔμοι μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις μου πιστεύετε. » Φάναι δὲ οἱμαὶ ταυτὶ τὸ τηνικάδε Χριστὸν οὐκ ἀσυντελὲς εἰς ὄνησιν εἰδὸτα τὸ χρῆμα. Ἐπειδὴ γὰρ φόντο Θεὸν μὲν οὐκ εἶναι κατὰ φύσιν τὸν δι' ἡμᾶς ἐνηθροπωηκότα, ψιλὸν δὲ ἀπλῶς ἀνθρώπων καθ' ἡμᾶς, ἀπαράδεκτόν τε διὰ τοῦτο τὴν ἐπ' αὐτῷ πίστιν ἐποιοῦντό τινες. Ἀναγκαιῶς τὸ δεῖμα καὶ τὸν ἐπὶ τούτοις ὄκνον ὑποτεμνόμενος, τῇ τῆς θεότητος φύσει τὴν πίστιν ἀνατιθεῖς, ὡς ἐν προσώπῳ | Πατρός, καὶ οὐχὶ τῇ καθ' ἡμᾶς  
 10 σμικροπρεπείᾳ προσνέμων, ἔφασκεν · « Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμέ, ἀλλ' εἰς τὸν πέμψαντά με, καὶ ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με. » Ἄρ' οὐκ ἴσον εἰπεῖν · Ὡ τῶν ἐμῶν κατήκοι λόγοι, μὴ μικρὰ καὶ χαμαιριφῆ τὰ εἰς ἐμὲ δοξάζετε · ἴστε δὲ ὅτι τὴν εἰς αὐτὸν ἐμὲ τὸν δρώμενον ἐν σαρκὶ προϊέμενοι πίστιν οὐκ εἰς ἀνθρώπων ἀπλῶς ἔσσεθε πεπιστευκότες, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν Πατέρα,  
 15 δι' ἐμοῦ τοῦ κατὰ πᾶν ὄτιον | ἴσως τε καὶ ἀπαραλλάκτως ἔχοντος Υἱοῦ, σαρκωθέντος μὲν δι' ἡμᾶς, καὶ περιβλημα σμικροπρεπὲς οἰκειουμένου, τὴν ἀνθρωπότητα, τό γε μὴν  
 20 ἰσοφύες τε καὶ ἰσοουργόν, καὶ ἐν ταυτότητι δόξης ἀδιαλώδητον παντελῶς ἔχοντος πρὸς αὐτόν ;

B — Ἔοικεν.

A — Ἀναμάθοις δὲ ἂν καὶ ἐτέρως αὐτὸν τὴν πίστιν οὐ διωθούμενον, ἀλλὰ τομῆς τινος δίχα καὶ διαφορᾶς εἰσδε-  
 25 δεγμένον αὐτὴν ὡς ἐν ἰδίῳ προσώπῳ καὶ εἰ γέγονε σὰρξ.

703 : 10 : Jn 12, 44-45

703, 11 : καί...με B C manu secunda et R.F. : om. MV 16 : ἔσσεθε : -αι C(u solet) 23 : δὲ ἂν (et R.F.) : δ' ἂν MCV 24 : διαφορᾶς : διαφορᾶς B

1. S. Cyrille reprendra encore cet exemple de l'aveugle-né beaucoup plus tard, dans les *Scholies*, 1408 A-B, *ACO*, I, 5, 1, 3, p. 211, l. 28-37 et l'*Explication du Symbole* (*Ep.* LV, 305 B ; *ACO* I, 1, 4, p. 55, l. 30-37). Et le commentaire de *Jn* 9, 37, dans *in Jo.* VI, 1009 B-1012 B/631b-632c, contient une des attaques les plus violentes et les plus précises (avec son allusion à l'expression « l'homme du Christ ») du Cyrille d'avant 428 contre le dualisme christologique. Comme ici

703 a « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, déclare-t-il, ne me croyez pas. Mais si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez à mes œuvres. » A mon avis, le Christ a parlé de la sorte à ce moment-là en sachant que ses propos ne seraient point inutiles. Certains refusaient la qualité de Dieu par nature à celui qui pour nous s'est fait homme et le prenaient purement et simplement pour un homme pareil à nous, par quoi ils rendaient intenable la foi à son égard. Aussi coupe-t-il court, de manière contraignante, à leurs craintes et à leurs scrupules et oriente-t-il la foi vers  
 b sa nature divine, en représentant du Père qu'il est. Et sans rien accorder à la bassesse qui le fait semblable à nous, il a déclaré : « Celui qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en Celui qui m'a envoyé et celui qui me voit, voit Celui qui m'a envoyé. » Cela n'équivaut-il pas à dire : O vous qui obéissez à mes paroles, ne vous faites pas de moi une opinion mesquine et terre à terre ; sachez au contraire qu'en mettant votre foi en moi que vous voyez dans la chair vous aurez cru non pas simplement à un homme, mais dans le Père lui-même à travers moi, moi le Fils égal et semblable à Lui en toute chose, qui  
 c incarné pour vous me suis approprié l'humble vêtement d'une humanité, mais n'en garde pas moins parfaitement intacte mon égalité de nature et d'action avec Lui dans l'identité d'une même gloire.

B — C'est vraisemblable.

A — Tu peux te rendre compte encore d'une autre façon qu'il ne repoussait pas la foi, mais l'accueillait, sans faire ni coupure ni distinction, comme atteignant à son personnage véritable, même s'il était devenu chair. En effet, quand il guérit l'aveugle-né<sup>1</sup> et mit en lui la douceur

en 680a, l'auteur accuse les tenants de la théorie des deux Fils de n'être chrétiens qu'en apparence. Or cette diatribe se trouve encore dans la première moitié du *Commentaire*, preuve que Cyrille n'a pas rencontré des dualistes seulement *in extremis* quand il achevait cette œuvre, au moment de prélever à son offensive antinestorienne.



d Ἐπειδὴ γὰρ τὸν ἐκ γεννητῆς ἐξίατο τυφλόν, καὶ τὸ γλυκὺ | μὲν,  
 ἀήθες δ' οὖν ἐνεφύτευσε φῶς αὐτῷ, παρὰ πάντων εἰκότως  
 ἐθαυμάζετο. Ἄλλ' ὁ μὲν τοῦ πάθους ἀπηλλαγμένος παρὰ  
 τοῖς Ἰουδαίοις ἐκρίνετο, καὶ ὠμολόγει τὸν ἰατρὸν. Χριστὸς  
 30 δὲ αὐτῷ περιτυχῶν, « Σὺ πιστεύεις, ἔφασκεν, εἰς τὸν Υἱὸν  
 τοῦ Θεοῦ ; » Τοῦ δὲ τὸ « Τίς ἐστι, Κύριε, διακεκραγός, τος,  
 ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν ; » ἀντεφάνει λέγων · « Καὶ ἐώρακας  
 e αὐτόν, καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. » | Ὁ δὲ ἔφη ·  
 « Πιστεύω, Κύριε. Καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. » Καίτοι πῶς  
 35 οὐχ ἅπανσι συμφανὲς ὡς ἀποπτος παντελῶς ἢ θεία τε καὶ  
 ἀνωτάτω φύσις ; « Θεὸν γὰρ οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε », κατὰ  
 τὸ γεγραμμένον. Εἴπερ οὖν διστάς ἑαυτοῦ τὸ ἀνθρώπινον,  
 ὡς αὐτὸ δὴ τοῦτο πεφηνώς, ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος  
 γυμνὸς μόνος ἤξιον πιστεῦσθαι, τί μὴ μᾶλλον τὴν τοῦ  
 40 Θεοῦ φύσιν ἀναλογίζεσθαι δεῖν, ἥτις ποτέ ἐστι, τὸν εὖ  
 παθόντα διεκελεύετο, παρέδειξε δὲ σωματικῶς, ὡς καὶ  
 704 a αὐτοῖς ὄμμασι καταθεῖσθαι παρόν ; Ἐφη γὰρ | ὅτι « Καὶ  
 ἐώρακας αὐτόν, καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. »  
 Ἦ οὐχὶ τὴν σάρκα παραδειῖξαι φήσομεν ;  
 B — Καὶ πάνυ.  
 5 A — Εἶτα πῶς αὐτὸς ἂν εἶη λοιπὸν ἢ σὰρξ, εἰ μὴ νοοῖτο  
 καθ' ἑνωσιν, ὡς αὐτὸς ὑπάρχων τὸ ἴδιον αὐτοῦ, καθάπερ  
 ἀμέλει καὶ ἐφ' ἡμῶν γένοιτ' ἂν ; Καταδείξειε γὰρ ἂν τις οὐ  
 μεμερισμένως οὐδὲ ἀτελῶς τὸν καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπον, τὸν ἐκ  
 ψυχῆς δὴ λέγω καὶ σώματος, καὶ ἀπὸ μόνης αὐτοῦ τῆς  
 10 σαρκός.

703, 30 : Jn 9, 35 31 : Jn 9, 36 32 : Jn 9, 37-38 36 : Jn 1, 18

703, 26 : γεννητῆς (et R.F. pt.) : γεννητῆς MBV (et R.F. pt.) 27 :  
 ἐνεφύτευσε (et R.F.) : ἐπ- MCV 35 : ἀποπτος (et R.F.) : ἀποπτος MCV  
 38 : ὁ : om. B 39 : τί e R.F. : τὸ codd.

1. Un passage du *Commentaire sur S. Jean* (III, 420 B/259e-260a) illustre bien la portée de cet ἀναλογίζεσθαι : l'ineffable nature divine, nous explique-t-on là, ne nous est saisissable que par ce qu'elle opère et accomplit. D'où les exhortations de S. Paul à remonter par analogie (ἀναλόγως λέγειν) de la beauté et de la grandeur des créatures à la contemplation du Créateur. De la même façon, le Christ invoque

d inaccoutumée de la lumière, ce fut pour tous un légitime sujet d'admiration. Quant à l'homme débarrassé de son mal, les Juifs le firent passer en jugement et il confessa celui qui l'avait guéri ; le Christ, lui, le rencontrant, demanda : « Toi, crois-tu au Fils de Dieu ? » L'autre criant : « Qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui ? » le Christ lui répliqua : « Tu l'as vu ; celui qui parle avec toi, c'est e lui. » Et lui de dire : « Je crois, Seigneur », et de l'adorer. Pourtant, n'est-ce pas évident pour tout le monde, la nature divine et suprême est parfaitement invisible — « Dieu en effet, nul ne l'a jamais vu », selon qu'il est écrit. Par conséquent, si le Verbe de Dieu le Père avait disjoint de lui l'élément humain comme une apparence prise et préféré qu'on crût à lui-même à nu et tout seul, pourquoi n'a-t-il pas plutôt enjoint au miraculé de découvrir par raisonnement<sup>1</sup> ce que peut être la nature de Dieu, au lieu de se 704 a désigner en sa réalité corporelle, en disant, comme si les yeux mêmes pouvaient le percevoir : « Tu l'as vu, et celui qui te parle, c'est lui. » Ou bien dirons-nous qu'il n'a pas désigné sa chair ?

B — Si certes.

A — Alors comment cette chair pourrait-elle être lui, si on n'entend pas cela en fonction de l'union, en tant qu'il est lui-même ce qu'il s'est approprié ? Il en serait exactement de même dans notre cas à nous : ce ne serait pas donner une indication fragmentaire et incomplète sur l'homme que nous sommes, l'homme composé d'une âme et d'un corps, que de le désigner seulement par sa chair.

le témoignage de ses œuvres et atteste qu'on voit en lui son Père (suivent deux citations sans cesse reprises par Cyrille, *Jn* 10, 37-38 et 14,9). Cf. aussi *in Is.* III, 3, 752 D et 5, 816 A. Cependant ἀναλόγως n'a pas un sens tellement précis et technique qu'il ne puisse s'employer que du raisonnement par lequel nous remontons des créatures au Créateur : *in Jo.* IX, 193 A-B/770 b-d s'en sert par deux fois pour indiquer comment on peut conclure de l'action et de l'existence personnelles du Fils à celle du Père (suivent cette fois les citations de *Jn* 10, 20 et 14,9).

B — Σύμφημι · λέγεις γὰρ ὀρθῶς.

- b A — Γέγραφε δέ που καὶ ὁ σοφὸς ἡμῖν | Ἰωάννης ὅτι  
 « Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς  
 ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἃ οὐκ ἔστι γεγραμμένα ἐν τῷ  
 15 βιβλίῳ τούτῳ. Ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι  
 Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος,  
 καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. »  
 Κατατεθήηποι δ' ἂν τις οὐ μείον καὶ τὸν θεσπέσιον Πέ-  
 τρον Ἰουδαίους προσπεφωνηκότα σαφῶς καὶ ἀναφανδόν ·  
 c 20 « Ἀρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι, εἰ ἡμεῖς σήμερον  
 ἀνακρινόμεθα ἐπὶ εὐεργεσίᾳ ἀνθρώπου ἀσθενοῦς, ἐν τίνι  
 οὗτος σέσωσται, γνωστὸν ἔστω πᾶσιν ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ  
 λαῷ Ἰσραὴλ ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζω-  
 25 ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής. » Καὶ μεθ'  
 ἕτερα πάλιν · « Καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία.  
 Οὐδὲ γὰρ ὄνομα ἕτερόν ἐστιν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον  
 ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς. » Τίς οὖν ἄρα ἐστὶν  
 d ὁ καὶ θάνατον ὑποδὺς καὶ ἐγγηγεμένος ἐν | δόξῃ καὶ ἐκ  
 30 Ναζαρέτ, εἰ μὴ Ἰησοῦς Χριστός, τουτέστιν ὁ πρὸ παντὸς  
 μὲν αἰῶνος ἐκ Πατρὸς ἀπορρήτως γεγεννημένος, ἐν δὲ γε  
 τῷ λοιπῷ καὶ εἰς πέρας ἤκοντι τοῦ αἰῶνος καιρῷ καὶ  
 σωματικῶς ἐκ γυναικός ; Ὁ πιστὶν οὖν ἄρα τὴν εἰς αὐτὸν  
 προσιέμενος γέρας ἀποίσεται τὸ ἐξαιρέτον · διακεκλήσεται  
 35 γὰρ υἱὸς Θεοῦ · « Ὅσοι γὰρ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς  
 ἐξουσίαν, φησί, τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων,  
 e οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ | θελήματος ἀνδρός,  
 ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν ». « Ἴνα γὰρ γέννηται πρωτεύων  
 ἐν πᾶσιν αὐτός », καθὰ γέγραπται, γεγέννηται μὲν διὰ  
 40 γυναικός.

Ἐπειδὴ δὲ ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς ἀναμορφουμένης κτίσεως δι'

704, 13 : Jn 20, 30-31 20 : Act. 4, 8-10 26 : Act. 4, 12  
 35 : Jn 1, 12-13 38 : Col. 1, 18

704, 15 : πιστεύσητε (et R.F.) : πιστεύητε MVC 17 : πιστεύοντες

B — D'accord ; ce que tu dis est juste.

- A — Jean, le sage Jean, a d'ailleurs écrit quelque part :  
 b « Jésus a fait encore en présence de ses disciples beaucoup  
 d'autres signes qui ne se trouvent pas relatés dans ce livre.  
 Ceux-ci l'ont été afin que vous croyez que Jésus est le  
 Christ, le Fils du Dieu vivant, et qu'en le croyant vous ayez  
 la vie en son nom. » Ce ne sera pas avec un moindre émer-  
 veillement qu'on entendra le divin Pierre, s'adressant aux  
 Juifs, leur dire clairement et publiquement : « Chefs du  
 c peuple et anciens, puisqu'aujourd'hui nous sommes interro-  
 gés en justice au sujet d'un bienfait accordé à un infirme  
 et qu'on nous demande par qui il a été guéri, sachez-le bien,  
 vous tous ainsi que tout le peuple d'Israël, c'est au nom  
 de Jésus-Christ de Nazareth que vous vous avez crucifié,  
 que Dieu a ressuscité des morts ; c'est par lui que cet  
 homme se présente devant vous guéri. » Et plus loin  
 encore : « Et le salut ne se trouve en aucun autre ; car il  
 n'est sous le ciel aucun autre nom donné aux hommes qui  
 doive nous sauver. » Et qui donc est celui qui subit la mort,  
 d qui a été ressuscité dans la gloire, qui est de Nazareth, si  
 ce n'est Jésus-Christ, c'est-à-dire celui qui avant tous les  
 siècles fut engendré ineffablement de Dieu le Père et à la  
 dernière période de ce siècle, aux approches de sa fin, le fut  
 aussi corporellement d'une femme ? Qui embrassera la foi  
 en ce Christ recevra un privilège éminent : il sera appelé  
 fils de Dieu. « Car, est-il dit, à tous ceux qui l'ont reçu, il a  
 donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui  
 croient en son nom, ceux qui ne sont pas nés du sang, ni  
 e d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de  
 Dieu. » Car « afin d'exercer en tout la primauté », selon qu'il  
 est écrit, il naquit d'une femme.

Et parce qu'il constitue les prémices d'une création  
 transformée, ramenée à Dieu par la sanctification, il s'est

e R.F. : -σαντες codd. 26 : ἐν ἄλλῳ : om. B 36 : φησί : om. V  
 39 : καθὰ : καθὼς V

ἀγιασμοῦ πρὸς Θεόν, καὶ πρὸ γε τῶν ἄλλων αὐτὸς γεννητὸς ἐδείχθη Πνεύματος, τὴν ἀνδρὸς τε καὶ γυναικὸς ὑπερ-  
 θρώσκων σύνοδον, καὶ οὐκ ἀτιμῆ καὶ μῶμος καταδικάζων  
 45 τὴν φύσιν — τίμιος γὰρ ὁ γάμος, καὶ ὁ πλάσας ἀπ' ἀρχῆς  
 705 a ἔρσεν καὶ θῆλυ πεποίηκεν αὐτοῦς — | ἀλλὰ τῷ μείζονι καὶ  
 ἀσυγκρίτως ὑπερκειμένῳ προσνέμων ἤδη πως τὰ ἀνθρώπινα.  
 Γεννητοῦς γὰρ Πνεύματος, οὐκ ἀνδρῶν, ἡμᾶς ἔτι χρηματίζειν  
 ἤθελε. Καὶ γοῦν « Πατέρα, φησί, μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ  
 5 τῆς γῆς · εἷς γὰρ ἐστὶν ὁ Πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, πάντες  
 δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε. » Οὐκοῦν, ἀμώμητον παντελῶς τὸ  
 πιστεύειν εἰς αὐτόν, μᾶλλον δὲ καὶ τῆ τῶν πλημμελημάτων  
 ἀμνηστία τετίμηται. Γράφει γὰρ ὧδε πάλιν ὁ ἔκκριτος  
 b Παῦλος · « Εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ  
 10 ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς  
 εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν. » Κατοκνήσω δὲ οὐδαμῶς  
 ὑπερ ἤδη φθάσας ἔφην ἀνακυκλήσας εἰπεῖν, ὅτι Χριστὸς  
 Ἰησοῦς οὐ γυμνὸς καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ ἐκ Θεοῦ νοεῖται Λόγος,  
 ἀλλ' ὅτε προσέλαβε τὸ ἀνθρώπινον καὶ ἐνεπλάκη σαρκί.  
 15 Οὕτως ἔχοντα καὶ ὁρώμενον, καὶ ἐν εἶδει τῷ καθ' ἡμᾶς  
 c τυγχάνοντα, τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις παρέδειξεν ὁ Πατὴρ,  
 φωνῆς ἀνωθεν ἐκπεποιημένης τοιαῦδε · « Οὗτός ἐστιν ὁ  
 Υἱός μου ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ εὐδόκησα, αὐτοῦ ἀκούετε. »  
 Σύνες οὖν ὅπως οὐκ ἐν τούτῳ, φησὶν, ἐστὶν ὁ Υἱός μου,  
 20 ἵνα μὴ ἀναμέρος ὡς ἕτερος ἐν ἐτέρῳ τυχόν, ἀλλ' εἷς νοοῖτο

704, 45 : cf. Hébr. 13, 4 ; cf. Matth. 19, 4 705, 4 : Matth. 23,  
 9. 8 9 : Gal. 2, 16 17 : Matth. 17, 5

705, 4 : ὑμῶν : ἡμῶν M 14 : καὶ ante ἐνεπλάκη B C supra  
 versum V : M legi non potest 18 : εὐδόκησα (et R.F. pt.) : ἡδ- MC (et  
 R.F. pt.) 20 : νοοῖτο (et R.F.) : νοῖται MV C manu secunda (e  
 νοεῖται)

1. Son mépris très net pour le sexe féminin n'a cependant jamais amené Cyrille à médire du mariage. Une fois seulement, de façon presque augustinienne, il souligne l'impureté qui contamine la nature humaine du fait qu'elle est propagée dans le plaisir charnel : cf. *De*

manifesté avant tous les autres comme né de l'Esprit. Il passa par dessus tout commerce entre un homme et une femme, non qu'il incriminât comme honteux et déshonorant ce qui est naturel — c'est chose respectable que le mariage, et le Créateur « au commencement les fit homme  
 705 a et femme<sup>1</sup> » — mais il mettait désormais l'humain en rapport avec quelque chose de plus grand et d'incomparablement supérieur ; il voulait qu'on nous tînt dorénavant pour nés de l'Esprit, non plus des hommes. Aussi dit-il : « N'appellez personne sur terre votre père, car vous n'avez qu'un père, le Père céleste, et vous êtes tous frères. » Par conséquent, on n'encourt absolument aucun reproche à croire en lui, bien plus, on en est récompensé par le pardon de ses fautes. Voici en effet ce qu'écrit encore Paul, l'élu :  
 b « Sachant bien que l'homme n'est pas justifié par la pratique de la Loi, mais seulement par la foi au Christ Jésus, nous avons cru, nous aussi, au Christ Jésus. » Or je n'hésiterai nullement à revenir sur ce que j'ai dit plus haut, et à répéter que par Christ Jésus on n'entend pas le Verbe de Dieu pris à nu et en soi, mais lorsqu'il s'est ajouté l'élément humain et s'est entrelacé<sup>2</sup> avec la chair. C'est quand on le voyait dans cet état, quand il se trouvait être sous une forme telle que la nôtre, que le Père le montra aux saints  
 c Apôtres, une voix venue du ciel déclarant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu ; écoutez-le. » Remarque-le, Il ne dit pas : en celui-ci est mon Fils, afin qu'on n'aille pas concevoir, pris à part, un être enclos dans

*Ad. XV*, 1008 A (avec citation de *Ps.* 50,7). Mais d'ordinaire il se contente de marquer la supériorité du célibat consacré : *ibid.* 960 B-C ; *in Is.* V, 3, 1248 D. En outre, le Christ, par sa présence à Cana, a levé la malédiction du « Tu enfanteras dans la douleur » (ou plutôt, pour Cyrille, « dans le chagrin »), sanctifié la venue à l'existence de la nature humaine récapitulée : cf. *in Jo.* II, 225 A/135a-b ; *Ep.* XVII, 120 A-B, *ACO* I, 1, 1, p. 40, l. 10-16.

2. Avant *ἐνεπλάκη*, *RF* 1185 C/32e, *ACO* I, 1, 1, p. 66, l. 4, ajoute *ἀσυγχύτως*, évidemment pour écarter toute interprétation du verbe dans un sens synousiaste.

καὶ ὁ αὐτὸς καθ' ἑνωσιν οἰκονομικὴν. Πλημμελὲς δὲ ὅτι τὸ ἀντιτελεῖν ἐστὶ, καὶ τῶν ὅτι μάλιστα σφαλερωτάτων, ἀναπείσει γράφων Ἰωάννης ὡδὶ « Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ ·  
 d 25 ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν τοῦ Θεοῦ ἐν ἑαυτῷ. Ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἐπίστευσεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. » Μεμαρτύρηκε δὲ ὅτι οὗτος, ὁ μετὰ σαρκὸς καὶ ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ, μοναδικῶς τε  
 30 καὶ ἰδικῶς ἐμὲς ἀληθῶς Υἱός. Τί δέ ; Οὐχὶ καὶ τὴν διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος εὐκλεῖα χάριν, καὶ τὴν ἐν αὐτῷ ζωοποίησιν,  
 e καὶ τὴν Θεοῦ μέθεξιν δι' ἁγιασμοῦ ἐν Πνεύματι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ πεπράχθαι δώσωμεν ;

B — Ἀναγκαίως. Μεινήσομαι γὰρ Ἰωάννου λέγοντος ·  
 35 « Ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμι ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι. Ἐκεῖνος ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ. »

A — Ἄρ' οὖν, ὦ ἐταῖρε, τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητος ἔργον εἶναι φῶμεν τὸ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ βαπτίζεσθαι  
 40 καὶ πυρὶ ;

B — Καὶ πῶς ἂν εἴη τοῦτό γε ;

706 a | A — Καὶ μὴν ἄνδρα λέγων τὸν ὅσον οὐδέπω παρεσόμενον τε καὶ ὀφθησόμενον, αὐτὸν ἔφη βαπτίζειν ἐν πυρὶ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, οὗ τὸ ἀλλότριον τοῖς βαπτιζομένοις ἐνιέντα Πνεῦμα δουλοπρεπῶς καὶ ὑπουργικῶς, ἀλλ' ὡς Θεὸν κατὰ  
 5 φύσιν μετ' ἐξουσίας τῆς ἀνωτάτω, τὸ ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἴδιον αὐτοῦ, δι' οὗ καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν ἐνσημαίνεται χαρακτήρ. Ἀναμορφούμεθα γὰρ ὡς εἰς εἰκόνα τὴν θεῖαν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, οὗ σωματικὸν ὑπομένοντες τὸν ἀναπλασμόν —  
 b κομιδῇ γὰρ εὐήθεσ οἴεσθαι τουτί — διὰ δὲ τοῦ μεταλαχεῖν  
 10 ἁγίου Πνεύματος, αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς πλουτοῦντες Χριστόν, ὡς ἡδὴ χαίροντας ἐκεῖνο φωνεῖν · « Ἀγαλλιάσθω ἡ ψυχῇ

705, 23 : I Jn 5, 9-10 35 : Matth. 3, 11 706, 11 : Is. 61, 10

705, 24 : ὅτι post Θεοῦ : ἦν V 32 : ante Θεοῦ : τοῦ add. B  
 706, 3 : οὗ τὸ e R.F. : οὔτε codd. (et B ut v.) 8 : τὸν : om. B

un autre, mais un seul et le même, en vertu d'une union voulue par l'économie. Qu'il soit déplacé et des plus dange-reux de s'insurger là contre, Jean nous en convainc en écrivant : « Car tel est le témoignage que Dieu a rendu au  
 d sujet de son Fils. Celui qui croit au Fils de Dieu possède en soi le témoignage de Dieu. Celui qui ne croit pas en Dieu fait de lui un menteur, puisqu'il n'a pas cru au témoignage que Dieu a rendu à son Fils. » Or voici son témoignage : Celui-ci, avec sa chair, dans la forme de l'esclave, est indivisément et proprement mon véritable Fils. Mais quoi ? Recevoir la grâce glorieuse par le saint baptême, être  
 e vivifiés en lui, participer de Dieu par la sanctification dans l'Esprit, tout cela n'accorderons-nous pas que cela soit l'œuvre de Jésus-Christ ?

B — Si forcément. Je rappellerai en effet ce que dit Jean : « Celui qui vient après moi est plus puissant que moi et je ne suis pas digne de porter ses chaussures ; lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu. »

A — Disons-nous donc, mon ami, que c'est là l'œuvre d'une humanité pareille à la nôtre que de pouvoir baptiser dans l'Esprit-Saint et le feu ?

B — Comment cela pourrait-il être ?

706 a A — Et néanmoins, parlant d'un homme qui pour le moment ne s'est pas encore présenté et qu'on n'a pas vu, Jean déclare que celui-ci baptise dans le feu et l'Esprit-Saint ; non pas, comme le ferait un esclave ou un subordonné en insufflant aux baptisés un Esprit qui n'est pas le sien, mais comme un Dieu par nature en donnant avec une souveraine puissance ce qui vient de lui et lui appartient en propre. Et c'est grâce à cela que l'empreinte divine se grave en nous. En effet nous sommes transformés comme à l'image divine en le Christ Jésus, non que nous subissions un nouveau modelage de notre corps — il faudrait être  
 b vraiment bien simple pour s'imaginer cela —, mais nous obtenons le Saint-Esprit, entrant en possession du Christ lui-même, au point de pouvoir crier désormais dans notre

μου ἐπὶ τῷ Κυρίῳ · ἐνέδυσσε γὰρ με ἱμάτιον σωτηρίου καὶ χιτῶνα ῥυφροσύνης. » « Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνέδυσασθε », φησὶν.

15 B — Ἄρ' οὖν εἰς ἄνθρωπον βεβαπτίσαμεθα, καὶ τοῦτο εἶναι φήσομεν ἀληθές ;

A — Εὐφῆμει, ἄνθρωπε. Τί δρᾶς, ὃ οὗτος ; Κατακομίζεις  
c ἡμῶν εἰς γῆν τὴν ἐλπίδα. Βεβαπτίσαμεθα γὰρ οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἀπλῶς, ἀλλ' εἰς Θεὸν ἐνηνθρωπητότα καὶ ἀνέντα

20 πίστης καὶ τῶν ἀρχαίων αἰτιαμάτων τοὺς τὴν εἰς αὐτὸν πιστὴν εἰσδεδεγμένους. Καὶ γοῦν ὁ θεσπέσιος Πέτρος Ἰουδαίους ἔφη προσλαλῶν · « Μετανοήσατε οὖν, καὶ βαπτισθήτω

ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήψεσθε τὴν δωρεάν τοῦ

25 ἁγίου Πνεύματος. » Ἀπολύων γὰρ ἁμαρτίας τὸν αὐτῷ  
d προσκείμενον, τῷ ἰδίῳ | λοιπὸν καταχρίει Πνεύματι, ὅπερ ἐνήσει μὲν αὐτὸς ὡς ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, καὶ ἐξ ἰδίας ἡμῖν ἀναπηγάξει φύσεως, κοινὸν δὲ ὥσπερ τὸ χρῆμα τιθεὶς τῇ μετὰ σαρκὸς οἰκονομίᾳ διὰ τὴν ἔνωσιν, καὶ ὡς ἄνθρωπος

30 ἐνέπνει σωματικῶς. Ἐνεφύσησε γὰρ τοῖς ἀποστόλοις εἰπὼν · « Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον », καὶ « οὐκ ἐκ μέτρου δίδωσι τὸ Πνεῦμα », κατὰ τὴν Ἰωάννου φωνήν, ἀλλ' αὐτὸς ἐνήσειν ἐξ

e ἑαυτοῦ καθάπερ ἀμέλει καὶ ὁ Πατήρ. Καὶ γοῦν | ὁ θεσπέσιος Παῦλος, ὄλην ἀποστήσας τὴν ἐν γε τούτῳ διαφορὰν, ποτὲ

35 μὲν αὐτὸ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ προσέμων ὁράται, ποτὲ δὲ αὐτῷ Υἱῷ. Γράφει γὰρ ὧδε · « Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστε ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν Πνεύματι, εἴπερ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Εἰ δέ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἐστὶν αὐτοῦ. Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ τὴν ἁμαρτίαν,

40 τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην. »

707 a B — Ἄραρεν οὖν ὅτι ἰδιόν | ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ,

706, 13 : Gal. 3, 27 22 : Act. 2, 38 31 : Jn 20, 22 ; cf. 3, 34  
36 : Rom. 8, 9-10

706, 17 : ante ἄνθρωπε (et R.F.) : ὃ add. B 34 : ὄλην (et R.F.) : om. MCV 35 : αὐτὸ e R.F. pt. : αὐτῷ codd. 707, 1 : ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ : ἔχει τὸ Π. B

joie : « Que mon âme exulte dans le Seigneur, car Il m'a revêtu d'un vêtement de salut et d'une tunique d'allégresse. » — « Vous tous, est-il dit, qui avez été baptisés dans le Christ vous avez revêtu le Christ. »

B — Est-ce donc en un homme que nous avons été baptisés ? Disons-nous que telle est la vérité ?

A — Silence, homme que tu es ! Que fais-tu là,  
c toi, de rabattre jusqu'à terre notre espérance ? Car nous n'avons pas été baptisés en un simple homme, mais en un Dieu fait homme qui remet leur peine et leurs fautes passées à tous ceux qui ont accueilli la foi envers lui. Aussi le divin Pierre dit-il à l'adresse des Juifs : « Repentez-vous donc, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés ; vous recevrez alors le don du Saint-Esprit. » Il délie en effet du péché celui qui  
d s'attache à lui, puis l'oingt de son Esprit à lui, l'Esprit qu'il envoie en personne en sa qualité de Verbe de Dieu le Père et fait sourdre en nous de sa propre nature, mais aussi —  
e mettant pour ainsi dire la chose en commun avec l'économie de la chair, à raison de son union avec elle — qu'il exhale en tant qu'homme sous forme matérielle. Il souffle en effet sur les Apôtres en disant : « Recevez l'Esprit-Saint ». Et selon le mot de Jean, « Il ne donne pas l'Esprit avec mesure », mais il l'envoie de lui-même, exactement comme  
e fait le Père. Aussi voit-on le divin Paul, sans faire sur ce point aucune différence, attribuer cet Esprit tantôt à Dieu le Père et tantôt au Fils. Voici en effet ce qu'il écrit : « Pour vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit, si toutefois l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas. Si au contraire le Christ est en vous, votre corps est mort en raison du péché, mais votre esprit vit en raison de la justice. »

B — C'est donc bien assuré : l'Esprit appartient en  
707a propre au Fils, et cela non pas seulement en tant qu'il est

καὶ οὐτι που μόνον ἢ Λόγος ἐστὶ πεφηνῶς ἐκ Πατρὸς, ἀλλ' εἰ καὶ νοοῖτο καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος γεγονῶς.

A — Ἰδιον ὡς ἐκ Πατρὸς ἐν ὁμοουσίῳ γεννήματι τῷ ἐξ αὐτοῦ φύντι Λόγω, καὶ εἰ λέγοιτο λαβεῖν ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος ὁ τῶν τῆς θεότητος ιδιωμάτων ὡς ἐν ἰδίᾳ φύσει τητῶμενος. Καὶ γοῦν αὐτὸς ὑπάρχων ἢ πάντων ζωῆ, διὰ τὴν ἐκ ζῶντος Πατρὸς ἄρρητον γέννησιν, ζωοποιεῖσθαι λέγεται μεθ' ἡμῶν. Πάρα δ' οὖν ἕως ἰδεῖν χαριζόμενον  
b 10 | μὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῆς θεοπρεποῦς ἐνεργείας τὴν δόξαν, οἰκειούμενον δὲ αὐτὰ σαρκὸς καὶ οἰοῖται πως καθ' ἑνωσιν οἰκονομικῆν, καὶ τῇ ἰδίᾳ περιτιθέντα φύσει.

B — Τίνα φῆς τρόπον ;

A — Ἡ οὐχὶ δὴ μάλιστα πρέπειν ἐρεῖς τῷ γε ὄντι κατὰ  
15 φύσιν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγω τὸ ἀνωθεν ἦκειν καὶ ἐξ οὐρανοῦ τὸ ζωογονεῖν δύνασθαι τὰ οἷς ἀν ἐνιέναι βούλοιο τὴν ζωὴν ;

B — Φημί.

A — Τί δέ ; Τὸ δημιουργεῖν, εἰπέ μοι, θεϊκῶς, δοίης ἀν |  
c εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων ;

20 B — Οὐκ ἔγωγε.

A — Τί τοίνυν ἡμᾶς ζωοποιεῖ μὲν ὡς Θεός, πλὴν οὐ μόνῳ τῷ μεταλαχεῖν ἀγίου Πνεύματος, ἀλλ' ἐδεστὴν παραθεῖς καὶ τὴν ἀναληφθεῖσαν σάρκα ; Ἐφη γὰρ ὅτι

707, 2 : ἀλλ' εἰ καὶ e R.F. : ἀλλ' ἢ καὶ B ἀλλὰ καὶ ἢ MCV 19 : post εἶναι (et R.F.) : τι add. MCV 21 : οὐ (et R.F.) : ἐν B 22 : ἐδεστὴν (et R.F.) : οὐ διεστῶς B ut v.

1. La phrase Ἰδιον ... τητῶμενος ne réapparaît dans RF 1189 A/34d, ACO I, 1, 1, p. 67, l. 15-16, qu'écourtée et profondément modifiée. Tout le début, jusqu'à ἄνθρωπος, a été supprimé, peut-être simplement parce qu'il n'est plus nécessaire et ne serait, avec l'abandon de la forme dialoguée, qu'une répétition de ce qui précède. Pour la suite, au lieu de ὁ ... τητῶμενος on a οὐ ... λειπόμενος. Il s'agit du Christ non plus comme homme, mais comme Dieu, qui, même dans l'Incarnation, n'a rien perdu des propriétés de sa nature. Le motif de cette correction pourrait être, une fois de plus, le souci de ne pas donner trop de consistance à l'Humanité du Christ prise à part.

le Verbe issu du Père, mais même si on le considère en tant qu'il est devenu homme semblable à nous.

A — Oui en propre comme venant du Père dans le rejeton consubstantiel né de Lui, dans le Verbe, même si celui-ci est dit recevoir l'Esprit lorsqu'il est devenu un homme — être qui est, de par sa propre nature, privé des propriétés de la divinité<sup>1</sup>. Aussi bien, alors que le Verbe est lui-même la vie de tous les êtres, à raison de sa génération ineffable par le Père vivant, on dit qu'il reçoit la vie comme nous. On peut ainsi se rendre compte que d'un  
b côté il octroie à sa chair la gloire d'opérer de manière divine, tandis que d'un autre côté il s'approprie ce qui est de la chair et d'une certaine façon, en vertu de l'union voulue par l'économie, l'attribue à sa propre nature.

B — Comment cela ?

A — N'avoueras-tu pas qu'il sied au mieux à celui qui est par nature le Verbe de Dieu le Père de venir du haut du ciel et de pouvoir vivifier tous les êtres auxquels il lui plaît d'infuser la vie ?

B — Si.

A — Quoi ? Et le pouvoir de créer comme le fait Dieu,  
c dis-moi, admettrais-tu que c'est affaire humaine ?

B — Moi ? non pas.

A — Comment alors nous donne-t-il la vie en qualité de Dieu, et cela non pas seulement en nous faisant participer au Saint-Esprit, mais aussi en nous ayant offert en nourriture la chair qu'il a assumée<sup>2</sup> ? Il a déclaré en effet : « En

2. La prédilection de S. Cyrille pour l'approche sotériologique des problèmes apparaît avec un spécial relief dans ses développements sur l'Eucharistie (cf. encore QUX 777d) : ce sacrement est considéré essentiellement dans sa fonction vivifiante. A partir de cette donnée, il faudra ébaucher une explication : ce sera l'union de la chair avec le Verbe qui se l'approprie, la rendant capable de communiquer la vie. Tout autre est la façon de procéder adoptée par les Antiochiens (peut-être au cours de la lutte, d'ailleurs, car leurs textes à ce sujet sont relativement tardifs) : pour eux, la question est non de finalité d'abord, mais de structure. Par quoi l'Eucharistie est-elle constituée ?

« Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ  
 25 Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε  
 ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. » Κατακερτομούντων δὲ αὐτὸν τῶν  
 Ἰουδαίων ποτὲ, καὶ τὴν ἐπὶ τοῖς ἀμείνοσι ψῆφον ἀνάπτειν,  
 d οὐκ οἶδ' ὅπως, ἐπιχειρηκτότων τῷ μακαρίῳ | Μωϋσεῖ,  
 εἰρηκτότων δὲ ἀναφανδόν· « Οἱ πατέρες ἡμῶν ἔφαγον τὸν  
 30 μάννα ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθὼς ἐστὶ γεγραμμένον, Ἄρτον ἐκ  
 τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν. Τί ποιεῖς σὺ σημεῖον,  
 ἵνα πιστεῦσωμέν σοι ; » Τί ἐργάζῃ, ὡς ἀνωθεν ἡμῖν καὶ ἐξ  
 οὐρανοῦ κατακομίσας τὸ σῶμα ; Φησὶν· « Ἀμὴν ἀμὴν λέγω  
 ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ  
 e 35 τὸν ἀληθινόν. Ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ Θεοῦ | ἐστὶν ὁ καταβαίνων  
 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. » Καὶ πρὸς γε  
 τουτοῖσι πάλιν, μονονουχὶ καὶ δακτύλῳ καταδεικνύς ἑαυτὸν  
 ἐνσώματον, « Ἐγὼ εἰμι, φησὶν, ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ  
 οὐρανοῦ καταβάς. Ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου,  
 40 ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ  
 μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Ὁ τρώγων μου τὴν  
 σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει, καὶ ἐγὼ ἐν αὐτῷ.  
 Καθὼς ἀπέστειλέ με ὁ ζῶν Πατήρ, καὶ ἐγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα,  
 708 a καὶ ὁ τρώγων με κακεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ. » | Καίτοι πῶς  
 οὐκ ἀτρεκέως εἶπεῖν ὡς οὐ καταπεφοίτηγεν ἐξ οὐρανῶν ἢ  
 σὰρξ, ἀλλ' ἦν ἐκ Παρθένου, κατὰ τὰς Γραφάς ; Ἔστι δὲ

707, 24 : Jn 6, 53    29 : Jn 6, 31 ; cf. 6, 30.32-33    38 : Jn 6,  
 51.56-57

707, 24 : τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου om. B    29 : δὲ (ei R.F.) : τε  
 MBV    37 : πάλιν : πολλά B    39 : τούτου τοῦ ἄρτου (ei R.F.) :  
 τοῦ ἄ. τούτου MCV    42 : post αὐτῷ (ei R.F.) : καὶ add. MCV

Ils répondent : par un élément spirituel et un autre matériel, chacun conservant sa nature (en sorte que, semble-t-il, quoique l'optique ne soit pas tout à fait la même, ces théologiens arrivent à exclure ce qu'on appellera plus tard la transsubstantiation). Puis ils appliquent par analogie ce schème à l'Incarnation. « Le pain mystique », déclare

vérité, en vérité je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » Et un jour que les Juifs le couvraient d'injures, entreprenaient, je ne sais comment, d'attribuer d la supériorité au bienheureux Moïse et lui disaient ouvertement : « Nos pères ont mangé la manne dans le désert, ainsi qu'il est écrit : Il leur a donné à manger un pain venu du ciel. Quel signe accomplis-tu, toi, que nous croyons en toi ? » — Que fais-tu, toi qui soi-disant nous aurais apporté ton corps du haut du ciel ? — il affirme : « En vérité, en vérité, je vous le dis, Moïse ne vous a pas donné le véritable e pain venu du ciel. Car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde. » Et en outre, se désignant presque du doigt lui-même en son corps : « Je suis, moi, le pain vivant descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. De même que le Père vivant m'a envoyé, moi aussi je vis par le Père et celui qui me mange vivra aussi par moi. » 708 a Pourtant n'est-il pas exact de dire que sa chair ne vient pas des cieux, mais était issue de la Vierge, conformément aux Écritures ? D'autre part, on ne peut manger le Verbe.

EUTHERIUS DE TYANE (*Consulationes*, éd. Ficker, p. 20-21), « est de même espèce, nous pouvons le constater, que n'importe quel pain terrestre ; pourtant on le croit et on le dit corps du Christ. Ce pain, si tu le considères uniquement en sa nature, ce n'est que du simple pain que tu emportes ; si tu crois en la grâce de l'Esprit unie à lui, c'est véritablement le corps du Christ que tu reçois. Quoi donc ? Parce que tu perçois par la pensée l'esprit, par le regard le pain, y a-t-il deux pains pour un que tu reçois ? Ou bien parce que le pain est unique et unique le corps, faut-il ne pas recevoir le pain, ou nier l'Esprit pour ne pas avoir l'air de recevoir deux corps ?... Ainsi il est possible que quelque chose soit composé de deux éléments et soit pourtant un. » Cf. aussi THÉODORE, *Eranistes*, I, 53 C et II, 165 C-D (dans PG 83) ; NESTORIUS, *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 29, 51 et 288.

<οὐκ ἔδεστος> ὁ Λόγος ἀλλ' εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων, καὶ  
 5 ὡσπερ ἀλλήλοις ἀνακρινὰς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα, διὰ  
 μυρίων ὄσων ἡμῖν ὁράται λόγων. Νικοδήμῳ μὲν γὰρ οὐ  
 συνίεντι τὸ μυστήριον, ἀνακεκραγότεν δὲ ἀμαθῶς· « Πῶς  
 δύναται ταῦτα γενέσθαι ; Εἰ τὰ ἐπίγεια, φησὶν, εἶπον ὑμῖν  
 καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύ-  
 b 10 σετε ; | Καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ  
 τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ Υἱὸς τοῦ < ἀνθρώπου >. » Ἰουδαίους  
 δὲ πάλιν τὴν ἴσην ἐκείνῳ νοσοῦσιν ἀπαιδευσίαν, καὶ διαγελάων,  
 οὐκ οἶδ' ὅπως, ἐλομένοις αὐτὸν ἐπεὶ περ ἔφη ζωοποιὸν καὶ  
 ἐξ οὐρανοῦ τὸ ἴδιον σῶμα, « Τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει ;  
 15 φησὶν. Ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα  
 ὅπου ἦν τὸ πρότερον ; » Ἡ οὐχὶ τετέχθαι φήσομεν ἐκ  
 γυναικὸς τὸν Ἐμμανουήλ ;

B — Πῶς γὰρ οὐ ;

c A — Ποῦ τοιγαροῦν τὸ πρότερον ἦν ; Ἡ πῶς ἀναβέ-  
 20 θηκεν ἔνθα περ εἶναι φησὶν αὐτός, καίτοι τεχθέντος διὰ τῆς  
 ἁγίας Παρθένου τοῦ ἐνωθέντος αὐτῷ σώματος ; Οὐχὶ δὲ καὶ  
 ἀπρακτεῖν ὁμολογήσαιμεν ἂν τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα πρὸς τὸ  
 δύνασθαι ζωοποιεῖν, ὅσον ἦκεν εἰς ἰδίαν φύσιν ;

B — Ἀληθές.

25 A — Πῶς οὖν, εἰπέ μοι, ζωοποιὸς ἢ σὰρξ ; Ἡ πῶς ἂν  
 νοοῖτο καὶ ἐξ οὐρανοῦ τὸ ἀπὸ τῆς γῆς ;

708, 7 : Jn 3, 9.12-13 14 : Jn 6, 61-62

708, 4 : ἐστι δὲ οὐκ ἔδεστος e R.F. pt. Schwartz : ὅτι ἐστι δὲ οὐκ  
 ἔδεστος R.F. pt. Pusey ἐστι δὲ οὐ διστάς B ut v. ἐστι δὲ ὅτι οὐ  
 διστάς MCV 5 : ἀνακρινὰς : -ων B 11 : ἀνθρώπου rest. e  
 R.F. : Θεοῦ codd.

1. S. Cyrille utilise déjà ce passage de Jn 3, 9.12.13 en un sens  
 anti-dualiste dans son commentaire *ex professo* : cf. in Jo. II, 249  
 B/150d-151a, et plus nettement encore au Livre XI de l'*in Joannem*,  
 557 D/998b, où il oppose la notion d'homme céleste à celle d'homme  
 théophore que « certains patronnent, faute de comprendre la profon-  
 deur du mystère ». Cf. aussi *Hom. P.* VIII, 569 B-C, et plus tard  
*Ep.* XXXIX, 177 C-180 B et *Schol.* 1406 A-B (*ACO* I, 1, 4, p. 17,

Mais il rassemble deux en un, il mélange, pour ainsi dire,  
 les unes avec les autres les propriétés des deux natures,  
 ainsi qu'on le constate cent fois à travers ses propos.  
 A Nicodème, par exemple, qui, sans saisir le mystère,  
 s'exclamait maladroitemment : « Comment cela peut-il se  
 faire ? » il déclare : « Si quand je vous parle des choses de la  
 terre, vous ne me croyez pas, comment croirez-vous si je  
 b vous parle des choses d'en-haut ? Et nul n'est monté au  
 ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme<sup>1</sup>. »  
 Et derechef, aux Juifs frappés de la même stupidité que  
 Nicodème et décidés, je ne sais comme, à se moquer de lui  
 parce qu'il déclarait son corps vivifiant et venu du ciel :  
 « Cela vous scandalise », dit-il, « Et si vous voyez le Fils de  
 l'homme remonter où il était auparavant ? » Disons-nous  
 que l'Emmanuel n'a pas été enfanté d'une femme ?

B — Comment le nier ?

c A — Alors où était-il auparavant ? Ou comment est-il  
 remonté là dont, à son dire, il vient, si le corps qu'il s'est  
 uni a bien été enfanté par la Sainte Vierge ? Refuserions-  
 nous aussi d'avouer que la chair provenant de la terre est,  
 pour ce qui est de sa nature propre, impuissante à donner  
 la vie ?

B — Si, c'est vrai.

A — Comment donc, dis-moi, la chair donne-t-elle la  
 vie ? Ou comment considérer comme venant du ciel ce qui  
 est d'origine terrestre ?

1. 25-p. 18, l. 26, et 5, 1, 3, p. 210, l. 8-14). La totale tranquillité  
 de conscience avec laquelle notre auteur se sert ici de ces versets  
 donnerait à croire qu'il ne les suppose susceptibles d'aucune inter-  
 prétation dangereuse. Et pourtant S. Grégoire de Nazianze accuse  
 les apollinaristes d'y lire que le Christ apporta son corps du ciel  
 (*Ep.* 101 — première à Clédonius — *PG* 37, 181 B-C) et S. Grégoire  
 de Nysse dénonce chez l'hérésiarque lui-même la tentative d'en tirer  
 parti pour couper complètement le Christ, « homme céleste », de notre  
 race terrestre (*Contre Apollinaire*, *PG* 45, 1136 A-C ; éd. Jaeger-  
 Müller, p. 138-139). Le *QUX*, lui, est au courant de l'équivoque  
 possible et a soin de l'écartier : cf. 723b-c.



B — Καθ' ένωσιν, οίμαι, τήν πρός τόν ζώντά τε και ούρανόθεν Λόγον.

- d A — Πειθορηκώς ίσθι τὰ λίαν όρθά και τοίς ίεροίς  
 30 συμβαινόντα λόγοις. Είτη γάρ άν ούχ έτέρως και Δημιουργός  
 θεϊκώς, και ότε μη δίχα νοοίτο σαρκός. Συλληπτορα δέ του  
 λόγου ποιήσομαι πάλιν ώδι γεγραφότα τόν θεσπέσιον  
 Παύλον : « Εύχαριστούντες τῷ Θεῷ και Πατρί, τῷ Ικανώ-  
 35 δς έρρύσατο ήμάς εκ τής έξουσίας του σκότους, και μετέστη-  
 709 a σεν εις τήν βασιλείαν του Υιου | τής αγάπης αυτού, έν ὧ  
 έχομεν τήν απολύτρωσιν, τήν άφεσιν τών άμαρτιών, ός έστιν  
 εικόν του Θεου του άοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως,  
 40 ότι έν αυτῷ εκτίσθη τὰ πάντα, τὰ τε έν τοίς ούρανοις και  
 τα επί τής γής, τὰ όρατά και τὰ άόρατα, είτε Θρόνοι, είτε  
 Κυριότητες, είτε Αρχαί, είτε Έξουσαι, τὰ πάντα δι' αυτού  
 και εις αυτόν εκτισται, και αυτός έστι πρό πάντων, και τὰ  
 πάντα έν αυτῷ συνέστηκε, και αυτός έστι ή κεφαλή του  
 709 a σώματος τής Έκκλησίας, ός έστιν αρχή, πρωτότοκος εκ  
 τών νεκρών, ίνα γένηται έν πάσιν αυτός πρωτεύων, ότι έν  
 αυτῷ ήδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικησαι, και δι' αυτού  
 5 αιματος του σταυρου αυτού, είτε τὰ επί τής γής, είτε τὰ  
 έν τοίς ούρανοις. » Ίδου δη πάλιν αναφανδόν δι' αυτού φησι  
 και εις αυτόν εκτίσθαι τὰ πάντα, και μην ότι πρό πάντων  
 60 έστι, και ότι τὰ πάντα συνέστηκεν έν αυτῷ, και αυτόν είναι  
 b φησι πρωτότοκον εκ νεκρών, ειρηνοποιήσαντα | δια του  
 10 αιματος αυτού τὰ τε έν τοίς ούρανοις και τὰ επί τής γής.  
 Είτα τίς ό εκ νεκρών πρωτότοκος, ει μη Χριστός Ίησούς,  
 τουτέστιν έν σαρκι και μετά σαρκός ό Λόγος ; Θεναίη γάρ  
 άν ούτι που Θεός άν ό Λόγος, ούδ' άν νοοίτο τών όλων  
 Δημιουργός καθ' ήμάς άν άνθρωπος, ει μη δεδημιούργηκε  
 15 μὲν ως Θεός, και ει μη δίχα σαρκός νοοίτο μετά τήν ένωσιν,

708, 33 : Col. 1, 12-20

709, 3 : *post* τὸ πλήρωμα (et R.F.) : δι' αυτού *add.* codd. 5 :  
 τής : *om.* B 6 : δι' αυτού φησι : φ.δ.α. B

B — En vertu, je pense, de l'union avec le Verbe vivant et venu du ciel.

- d A — C'est là, sache-le, penser tout à fait droitement et en accord avec les saintes Lettres. Autrement il ne saurait être Créateur de façon divine et même au moment où on ne le considère plus à part de sa chair. Pour garant de mes dires, je prendrai une fois de plus le divin Paul qui écrit ce que voici : « Remercions Dieu le Père qui nous a rendus capables de partager le sort des saints dans la lumière, qui nous a arrachés à la puissance des ténèbres et transférés  
 e dans le royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, le pardon des péchés. Il est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature ; car c'est en lui que tout a été créé, aux cieux et sur la terre, le monde visible et l'invisible : Trônes, Seigneuries, Principautés, Dominations, tout a été créé par lui et pour lui ; et lui est antérieur à tout et tout subsiste en lui. C'est lui encore qui est la tête du Corps : l'Église, lui qui est Principe,  
 709 a premier-né d'entre les morts, afin d'exercer en tout la primauté. Car il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui de réconcilier pour lui tous les êtres, établissant la paix par le sang de sa croix et sur terre et dans les cieux. » Voilà donc que derechef et ouvertement Paul déclare que tout a été créé par lui et pour lui, et aussi qu'il est avant tous les êtres et que tout subsiste en lui ; il dit qu'il est le premier-né d'entre les morts, celui qui a  
 b pacifié par son sang les êtres du ciel et ceux de la terre. Dès lors, qui est le premier-né d'entre les morts, sinon le Christ Jésus, c'est-à-dire le Verbe dans une chair et avec une chair ? Car le Verbe, étant Dieu, ne saurait mourir, assurément, et on ne saurait non plus considérer comme le Créateur de l'univers un homme semblable à nous, si ce n'était que d'une part il a créé comme Dieu — quand bien même depuis l'union on ne saurait le concevoir sans sa chair — et que d'autre part il est aussi premier-né d'entre

πρωτότοκος δὲ καὶ ἐκ νεκρῶν, καθὼ πέφηθεν ἄνθρωπος, οὐκ ἀποβαλὼν τὸ εἶναι Θεὸς διὰ τὴν ἐνανθρώπησιν. Οἶσι τι

c χρῆναι | τοῦτοις ἐπιτιμᾶν ;

B — Οὐδ' ὅπωςτιοῦν.

20 A — Ἴδοις δ' ἂν καὶ ἐτέρωθι διὰ τῶν αὐτῶν ἰόντας λόγων τοὺς πνευματοφόρους. Ἰωάννης μὲν γάρ · « Ἐν ἀρχῇ, φησὶν, ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. »

25 Παῦλος δὲ αὐτῷ · « Εἰς Θεὸς ὁ Πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα. » Ἄλλ' εἶπερ ἦν τὸ μεσολαβοῦν μετὰ τὸ ἠγῶσθαι σαρκὶ τὸν Λόγον, καὶ

d εἰς | ἐτερότητα καταδιαροῦν, τὴν ὡς ἐν υἱῶν δυάδι φημί, κατὰ τὸ σοὶ δοκοῦν, πῶς ἂν ἐκτίσθῃ τὰ πάντα διὰ Ἰησοῦ

30 Χριστοῦ ; Ἄλλὰ μὴν ἐκτίσθη δι' αὐτοῦ τὰ πάντα. Πρόδηλον οὖν ὅτι τὰ φύσει τε καὶ ἰδικῶς ἐνυπάρχοντα τῷ ἐκ Πατρὸς ὄντι Λόγῳ τετήρηται πάλιν αὐτῷ καὶ ὅτε γέγονε σὰρξ. Ἐπισηφάλες οὖν ἄρα τὸ διατέμνειν ἀποτολμᾶν. Εἰς γὰρ

35 Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα δεδημιούργηκεν ὁ Πατήρ.

e B — Ἀληθές.

A — Ἔστι τοιγαροῦν καὶ Δημιουργὸς θεϊκῶς, καὶ ζωοποιὸς ὡς ζωὴ, ἀνθρωπίνους τε αὐτῷ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἀνθρώπων ἰδιώμασιν εἰς ἓν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος. « Μεσίτης » γάρ

40 ἔστι « Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων », κατὰ τὰς Γραφάς, φύσει μὲν ὑπάρχων Θεός, καὶ οὐ δίχα σαρκός, ἀνθρώπος δὲ ἀληθῶς, καὶ οὐ ψιλὸς καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὄν ἔπερ ἦν καὶ εἰ γέγονε σὰρξ.

710 a Γέγραπται γὰρ ὅτι « Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. » Ἡ γὰρ οὐχὶ διὰ τῆς ἀγίας

709, 21 : Jn 1, 1-3    25 : cf. I Cor. 8, 6    39 : cf. I Tim. 2, 5  
43 : Hébr. 13, 8

709, 22 : ἦν ὁ Λόγος rest. e R.F. : ὁ Α. ἦν codd.    25 : καὶ (et

les morts selon qu'il est apparu homme, sans rejeter sa qualité divine à cause de l'Incarnation. Vois-tu dans tout c cela quelque chose à critiquer ?

B — Rien du tout.

A — Ailleurs encore tu pourrais trouver les auteurs inspirés en train de tenir les mêmes discours. Jean par exemple : « Au commencement, dit-il, était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a existé. » Et Paul de son côté : « Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père de qui tout vient, et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout existe. » Pourtant, si après l'union du Verbe avec la chair, il y avait quelque solution d de continuité, quelque facteur d'altérité, de division en deux Fils, par exemple, comme tu te le figures, comment toutes choses auraient-elles été créées par Jésus-Christ ? Or tout a été créé par lui. Il est donc évident que les propriétés naturelles du Verbe issu du Père lui ont été conservées même lorsqu'il est devenu chair. Il est téméraire par conséquent d'oser introduire une coupure. Car unique est le Seigneur Jésus-Christ et par lui le Père a tout créé.

e B — C'est vrai.

A — Ainsi donc il est divinement créateur et vivifiant, parce que vie, composé, pour donner une sorte de moyen terme, de propriétés humaines et d'autres qui sont au-dessus de l'humain : il est en effet « Médiateur entre Dieu et les hommes », selon les Écritures, Dieu par nature même avec la chair, véritablement, mais non comme nous purement, homme, demeurant au contraire ce qu'il était même une fois devenu chair. Car il est écrit : « Jésus-Christ hier et 710 a aujourd'hui est le même, il le sera à jamais. » Ne croyons-

R.F.) : om. MCV    38 : ἀνθρωπίνους τε B ut v. (et R.F.) : -ως δὲ  
MCV    42 : ψιλὸς (et R.F.) : -ῶς B

Παρθένου τετέχθαι πιστεύομεν ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς τὸν Ἐμμανουήλ ;

B — Ναί. Ταῖς γάρ τοι θείαις οὐκ ἀντεροῦμεν Γραφαῖς.

5 A — Τὸ δὲ δὴ χθές, εἰπέ μοι, καὶ τήμερον καιρὸν ἡμῖν, ὃ φιλότης, οὐχὶ τὸν ἐνεστηκότα καὶ τὸν ἤδη παρωχηκότα κατασημήνειαν ἄν ;

B — Φημί.

A — Πῶς οὖν ὁ αὐτὸς εἶη ἄν εἰς γε τὸν παρωχηκότα,

b 10 καί τοι γένεσιν οὕτω τὴν κατὰ σάρκα λαβῶν ;

B — Ὅτι ἦν ὁ Λόγος καὶ ἐν ἀρχῇ, καὶ ὡς ἐξ αἰδίου καὶ ἀτρέπτου πεφηνῶς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ἔχει καὶ αὐτὸς ἐν ἰδίᾳ φύσει τὸ αἰδίον τε καὶ ἀτρέπτον.

A — Ἐπαινῶ τὴν δόξαν ἃ ἔχει γὰρ ὦδε καὶ λίαν ὀρθῶς.

15 Φιλοπευστοῦντι δ' οὖν ὁμῶς φράσαις ἄν, ὠγαθέ.

B — Τὸ τί ;

A — Ἡ οὐχὶ νεώτατον κομιδῇ, καὶ τοῖς τῆς ἐνανθρωπήσεως χρόνοις συνδεδραμηκὸς ὄνομα τῷ Λόγῳ τὸ Ἰησοῦς Χριστός ;

c 20 |B — Καὶ μὴν τοῦτο ἡμῖν διὰ πλείστων ὄσων ἐδείχθη λόγων.

A — Σύνες οὖν ὅτι Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ οὐ μονοειδῶς τὸν Λόγον, χθές τε καὶ σήμερον τὸν αὐτὸν εἶναι φησι, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Πῶς δ' ἄν ἔχει τὸ ἀτρέπτον τε καὶ τὴν ἐν ταυτότητι διαμονὴν ἢ ἀνθρώπου φύσιν, καί τοι κίνησιν ὑπομένουσα, καὶ πρό γε τῶν ἄλλων τὴν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι καὶ ζῆν ;

25 B — Διημέρηκεν οὖν ἄρα τάληθοῦς ἡμῖν τὸ Γράμμα τὸ ἱερόν, καὶ τὸν χθές οὐκ ὄντα προσεῖναι φησι ;

710, 2 : τοῦ αἰῶνος καιροῖς : κ.τ.α. V 7 : κατασημήνειαν : -σημαίνειαν B -σημήνειαν R.F. pt. Schwartz -σημαίνει R. F. pt. 10 : λαβῶν : λαχῶν R.F. 17 : Ἡ (et R.F.) : om. B 20 : ὄσων : om. V

1. *L'Homélie Pascale VIII* (568 B-569 D) offre les mêmes développements dans l'ordre inverse : les conditions temporelles (d'après Hébr. 13,8), puis les conditions spatiales (d'après *Jn* 3,9-13) qui ne

nous pas en effet que l'Emmanuel a été enfanté par la Sainte Vierge au dernier âge du monde<sup>1</sup>?

B — Si ; car nous n'allons pas contredire les saintes Écritures.

A — Or, dis-moi cher ami, ces mots « hier » et « aujourd'hui » ne nous indiquent-ils pas le temps présent et celui qui est déjà écoulé ?

B — Si.

A — Comment par conséquent peut-il être le même dans le passé alors qu'il n'a pourtant pas encore pris la b génération selon la chair ?

B — Parce que le Verbe était même au commencement et que, issu d'un Père éternel et immuable, il possède lui aussi, de par sa propre nature, éternité et immutabilité.

A — Tous mes compliments pour cette idée. Oui il en est ainsi, c'est parfaitement juste. Réponds donc s'il te plaît à ma question, mon bon.

B — Quelle question ?

A — N'est-ce pas tout récemment, aux temps de l'Incarnation, que ce nom est advenu au Verbe : Jésus-Christ ?

c B — Eh si, nous l'avons déjà démontré longuement<sup>2</sup>.

A — Donc tu t'en rends compte : c'est de Jésus-Christ et non exclusivement du Verbe qu'il est affirmé qu'il est le même hier, aujourd'hui et à jamais. Mais comment la nature humaine posséderait-elle l'immutabilité et la permanence dans l'identité alors qu'elle est soumise au mouvement et avant tout à ce mouvement qui la fait passer du néant à l'être et à la vie ?

B — L'Écriture sacrée s'est-elle donc écartée de la vérité ? Affirme-t-elle la préexistence de ce qui hier n'était pas ?

permettent pas de voir dans le Christ un homme ordinaire. Cf. *QUX* 746e et la note.

2. Saint Cyrille fait allusion sans doute à 698b-c et 705b. Il reviendra encore sur le sens du mot « Christ » en 711e.

30 A — Φαίην ἂν οὐχὶ τοῦτο ἐγώ. Πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Χθὲς  
 d καὶ σήμερον | ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας Χριστὸς Ἰησοῦς.  
 Τὸ δὲ τοῦ Λόγου πρεσβύτατον καὶ ἀκλινὲς ἤκιστα μὲν  
 ἀρνήσομαι, καὶ εἰ γέγονε σὰρξ. Οἰήσομαι δὲ καθ' ἑνωσιν  
 μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ὡς χθὲς ὄντα καὶ προϋπάρχοντα  
 35 καταδηλοῦσθαι πάλιν αὐτόν. Καὶ γοῦν ἐμυσάττετο μὲν ὁ  
 παράφρων Ἰουδαῖος, καὶ καταλιθοῦν ἐπεχείρει, τὴν πίστιν  
 οὐ προσιέμενος. Κατατεθήκει γὰρ ὅτι, καίτοι καθ' ἡμᾶς  
 e ὁρώμενος ἄνθρωπος, τῆς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀρχαιότητος  
 ἑαυτῷ τὸ πρεσβύτερον ἐπεμαρτύρει, λέγων ὡς Θεός· « Ἀμὴν  
 40 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί. » Ὅτε  
 καὶ πρὸς τοῦτο ἔφασκον ἐκεῖνοι· « Πεντήκοντα ἔτη οὕτω  
 ἔχεις, καὶ Ἀβραὰμ ἐώρακας; » Ἐφη δὲ καὶ Ἰωάννης·  
 « Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι  
 πρῶτός μου ἦν. » Καίτοι πῶς ἄνδρα τε εἰδῶς καὶ ὀνομάζων  
 45 τὸν Ἐμμανουὴλ ἔμπροσθέν τε αὐτοῦ καὶ πρῶτον γενέσθαι  
 φησὶ τὸν ὄψιγενῆ τε καὶ μετ' αὐτόν;

B — Ἐμπροσθεν αὐτόν καὶ πρῶτον γενέσθαι φησὶ κατὰ

711 a γε τὴν δόξαν, ὥσπερ οὖν | ἔπεισέ μοι νοεῖν.

A — Καὶ μὴν ὅτι κιβδηλὸν τε καὶ ἀμαθὲς τὸ τῆδε νοεῖν  
 οὐκ ἐκ μακρῶν εἴση λόγων. Παραδεξάμενοι γὰρ τὸ ἔμπροσθεν  
 εἰς τὸ ἄμεινον ἐν δόξῃ, κατὰ τὸν ἴσον που λόγον καὶ τὸ  
 5 ὀπίσω φήσομεν τὸ ὡς ἐν εὐκλείᾳ δεύτερον εὐ μάλα καταδη-  
 λοῦν. Περιέστη δὴ οὖν, ὡς ἔοικε, τῆς Ἰωάννου δόξης  
 ἠττάσθαι Χριστόν, καὶ ὀπίσω δραμεῖν, ἀσυνέτως ὑπονοεῖν.  
 Ἐφη γὰρ ὅτι « Ὁπίσω μου ἔρχεται ἄνθρωπος. »

b B — Φεῦ τῆς ἀτοπίας. | Οἰησόμεθα γὰρ οὐχ ὧδε ἔχειν,

710, 39 : Jn 8, 58 41 : Jn 8, 57 43 : Jn 1, 15 711, 8 :  
 Jn 1, 30

710, 30 : A ante φαίην om. B *Hermiae adhuc tribuens quae sequuntur usque ad καίτοι πῶς exclusive* 32 : πρεσβύτατον (et R.F.) : -τερον B 35 : post γοῦν (et R.F.) : καὶ secundum add. B 39 : πρεσβύτερον : -ριον B ἀμὴν ἀμὴν : ἀμὴν *semel tantum exhibent* MCV 44 : ante Καίτοι : A add. B 47 : γενέσθαι φησὶ : φ.γ. V 711, 5 : φήσομεν

A — Ce n'est pas moi qui prétendrais cela, tant s'en  
 d faut ! Hier, aujourd'hui et à jamais Jésus-Christ est le  
 même. L'antiquité, l'immutabilité du Verbe, je ne les  
 nierais pour rien au monde, même s'il est devenu chair.  
 Je penserai au contraire que, en vertu de l'union avec la  
 chair qui lui est propre, c'est encore lui qu'on désigne  
 comme existant « hier » et comme préexistant. De fait  
 les Juifs insensés se détournèrent de lui avec horreur et,  
 dans leur refus de la foi, entreprenaient de le lapider. Ils  
 s'étonnaient en effet, que paraissant seulement un homme  
 e tel que nous, il témoignât de sa propre antiquité bien supé-  
 rieure à ce qui est d'un homme, et affirmât, en qualité de  
 Dieu : « En vérité, en vérité, avant qu'Abraham fût, je suis. »  
 Eux de répliquer alors : « Tu n'as pas encore cinquante  
 ans et tu as vu Abraham ! » Jean de son côté déclare :  
 « Celui qui vient après moi m'a dépassé, car il était avant  
 moi. » Pourtant, comment, sachant que l'Emmanuel est un  
 homme et lui en donnant le nom, peut-il déclarer que celui-  
 ci le dépasse et lui est antérieur, qui est né plus tard que  
 lui, après lui ?

B — Il parle de dépasser, d'être antérieur, du point de  
 711 a vue de la gloire ; du moins est-ce comme cela que je  
 l'entends.

A — La fausseté, la sottise de pareille idée, il ne sera  
 pas besoin de longs discours pour te la faire comprendre.  
 Prenons en effet ce dépassement au sens de primauté en  
 gloire : par un raisonnement identique, nous dirons que  
 passer derrière signifie évidemment le deuxième rang quant  
 à l'honneur. Il s'ensuit apparemment que, contre tout bon  
 sens, on supposera le Christ inférieur en gloire à Jean et  
 courant derrière celui-ci. Jean dit en effet : « derrière moi  
 vient un homme ».

b B — Fi de cette absurdité ! Nous ne saurions penser

(et R.F.) : φήσομαι C 6 : ante Περιέστη : B add. MCV 7 : ἠττάσθαι :  
 -ῆσθαι B 9 : B (i.e. *Hermias*) ante φεῦ e cod. B : A (*Cyrrillus*) MCV

10 ἐννενοηκότες ὀρθῶς τὸ ἐν Ψαλμοῖς γεγραμμένον · « Ὅτι τίς ἐν νεφέλαις ἰσωθήσεται τῷ Κυρίῳ ; Καὶ τίς ὁμοιωθήσεται τῷ Θεῷ ἐν υἱοῖς Θεοῦ ; »

A — Ἀναθετόν οὖν ἄρα καὶ μετὰ σαρκὸς αὐτῷ τὸ πρεσβύτατον, ὡς Θεῷ κατὰ φύσιν ἐνωθέντι σαρκὶ καὶ τὰ τῆς  
15 ἰδίας φύσεως ἀγαθὰ κοινοποιεῖν εἰωθότι τῷ ἰδίῳ σώματι.

B — Ἄριστα ἔφη.

A — Τοῦτο δ' ἂν μάθοις ὧδέ τε ἔχον καὶ εἰρημένον ὀρθῶς καὶ ἐξ ἐτέρων, ὧ τᾶν, εἰπερ ἔλοιο, μαρτυριῶν. Ἐφη  
c μὲν γάρ που Θεὸς περὶ τοῦ | ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ τὸ κατὰ  
20 σάρκα Χριστοῦ δι' ἑνὸς τῶν ἁγίων προφητῶν · « Καὶ σύ, Βηθλεέμ, οἶκος τοῦ Ἐφραθᾶ, ὀλιγοστός εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα · ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραήλ, καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος. » Περὶ δέ γε τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὁ ἱερώτατος  
25 Παῦλος · « Ὅτι πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ, καὶ πάντες βρώμα τὸ πνευματικόν  
d ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικόν ἔπιον | πόμα. Ἐπίνον γάρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας. Ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός. » Ἄθρει δὴ οὖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ  
30 καθ' ἑνωσιν οἰκονομικὴν τὸ ἰδικῶς τοῦ Λόγου πρεσβύτατον. Ἡ οὐκ ἐναργής ὁ λόγος ; Τὸν γάρ τοι Βηθλεεμίτην ὡς ἄνθρωπον καὶ ἐκ γυναικὸς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος τὰς ἐξόδους ἔχειν εὖ μάλα φησὶν. Ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν καὶ πρὸ παντὸς  
e αἰῶνος ὁ ἐνανθρωπήσας Λόγος, καὶ αὐτὸς | ἦν ἡ πέτρα  
35 δεδιψηκότες τὸν Ἰσραὴλ τοῖς παρ' ἐλπίδα καὶ ἀδοκίτοις ἐκμεθύσκων νάμασι, καίτοι γεννηθεὶς κατὰ γε τὴν σάρκα καὶ τὸ ἀνθρώπινον ἐν ἐσχάτοις καιροῖς, καὶ κεχρισμένος εἰς τὴν εἰς κόσμον ἀποστολὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς.

711, 10 : Ps. 88, 7 20 : Matth. 2, 6 (= Mich. 5, 1) 25 : I Cor. 10, 2-4

711, 13 : A ante Ἀναθετόν e cod. B : om. MCV 14 : πρεσβύτατον (et R.F.) : -τερον B 17 : ἔχον (et R.F.) : λέχθη B 21 : Ἐφραθᾶ e R.F. pt. Schwartz : ἐφραθᾶ B εὐφραθᾶ MCV εὐφραθᾶ R.F. pt. εἶ : εἰς B 26 : βρώμα τὸ πνευματικόν (et R.F. pt. Schwartz) : τὸ αὐτὸ β.πν. B β. τὸ αὐτὸ π. V (et R.F. pt.) 27 : πνευματικόν ἔπιον

qu'il en est ainsi si nous percevons le vrai sens de ces mots des Psaumes : « Qui dans les nuées est l'égal du Seigneur ? Qui sera semblable au Seigneur parmi les fils de Dieu ? »

A — Par conséquent, il faut attribuer l'antériorité au Seigneur, même incarné, parce qu'il est Dieu par nature, uni à la chair et communiquant régulièrement à son corps les biens afférents à sa propre nature.

B — Tu parles à merveille.

A — Qu'il en soit bien ainsi, que ces affirmations soient exactes, tu peux, ami, t'en rendre compte encore, si tu le désires, à partir d'autres témoignages. Quelque part en effet, Dieu a dit par l'organe de l'un des saints prophètes  
c au sujet du Christ né de la semence de David selon la  
e chair : « Et toi, Bethléhem, maison d'Ephrata, tu es la plus petite parmi les milliers de Juda. De toi sortira celui qui sera prince en Israël, et ses origines remontent au principe, aux jours de l'éternité. » Et des enfants d'Israël le très saint Paul dit que « Tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer et tous ont mangé le même  
d aliment spirituel et tous ont bu le même breuvage spirituel ; ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompa-  
gnait, et ce rocher, c'était le Christ. » Voilà donc attribuée au Christ Jésus, en vertu de l'union voulue par l'économie, la suprême antiquité propre au Verbe. Cette Parole n'est-elle pas claire ! Celui qui, en tant qu'homme né d'une femme, est un bethléhémitte, on nous dit carrément que ses origines remontent au principe des siècles. Et en effet au principe, avant tous les siècles, existait le Verbe qui  
e s'est fait homme. Et c'est lui aussi qui était le rocher qui enivrait Israël altéré de ses flots inespérés et inattendus. Pourtant, il est engendré selon la chair et en ce qu'il a d'humain aux derniers âges et oint par Dieu le Père en vue de sa mission dans le monde — ce n'est même pas

πόμα : π.π.ξ. B 28 : δὲ πέτρα : π. δὲ MCV 33 : ἔχειν εὖ μάλα φησὶν (et R.F.) : εὖ μ.φ.ξ. V 34 : ἡ : om. B

Κατωνόμασται γὰρ οὐχ ἑτέρου του χάριν ἀλλ' ἡ διὰ τοῦτο  
40 Χριστός· Χριστός δὲ ἦν ἡ πέτρα, κατὰ τὸν Παῦλον. Ἡ  
ἐνδοιαστὸν τὸ χρῆμα ἐρεῖς ;

B — Οὐδαμῶς.

A — Ἐπαγωνιεῖται δὲ αὐτὸς καὶ συναθλήσει τῷ λόγῳ καὶ  
712 a ὁ σοφὸς Ἰωάννης | μονονουχί καὶ συναγείρων τὰς φύσεις,  
καὶ μισγάγκειαν ἔγων τῶν ἑκατέρω προπόντων ιδιωμάτων  
τὴν δύναμιν. Θεὰ γὰρ ὁ φησιν· « Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ  
ἀκηράκαμεν, ὁ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἐθεασάμεθα  
5 καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ Λόγου τῆς ζωῆς,  
καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἐωράκαμεν, καὶ μαρτυροῦμεν,  
καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς  
b τὸν Πατέρα, καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. » Ἰδοὺ τὸν ὄντα ἀπ'  
ἀρχῆς ὄφθαλμὸν τέ φησιν ἐναργῶς, ὑπομεῖναι δὲ καὶ ἀφήν.  
10 Ἐνεκεράγει γὰρ ὁ Θωμᾶς· « Ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός  
μου », ἀναμετρήσας δακτύλῳ πλευράν τε τὴν σώματος καὶ  
τὰς διατρήσεις τῶν ἡλων. Γεγενῆσθαι δὲ φησι τοὺς ἀγίους  
ἀποστόλους καὶ ὁ θεὸς ἡμῖν Λουκᾶς αὐτόπτας τε καὶ  
ὑπηρέτας τοῦ Λόγου. Γέγονε γὰρ ἐμφανὴς ὁ ἀσώματος, καὶ  
15 ἀπτὸς ὁ ἀναφῆς, οὐκ ὀνειδίον ἔχων ἔτι περιβλήμα τὴν ἀπὸ  
c γῆς σάρκα, ἀλλ' ἴδιον αὐτὴν ποιησάμενος ναόν, καὶ σὺν  
αὐτῇ γνωριζόμενος ὡς Θεός καὶ Κύριος. Γεγραφότα δὲ  
ἐαυτῷ ζῆ, καὶ οὐδεὶς ἐαυτῷ ἀποθνήσκει. Ἐάν τε γὰρ  
20 ζῶμεν, τῷ Κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ Κυρίῳ  
ἀποθνήσκωμεν. Ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν,

712, 3 : I Jn 1, 1-2 10 : Jn 20-28 13 : cf. Lc 1, 2 18 : Rom.  
14, 7-8

711, 43 : αὐτὸ BC manu secunda supra versum (et R.F.) : om. MV  
712, 9 : δὲ (et R.F.) : τε MCV 10 : ἀνεκεράγει : ἀνα- C

1. S. Cyrille explique à maintes reprises (cf. déjà *Hom. P. VIII*,  
568 C et *QUX* 726c) que le nom de Christ ne convient au Fils de  
Dieu qu'à raison de l'onction, et partant de l'Incarnation. Mais  
quand il ne se surveille pas, il fait comme S. Paul dans le verset

pour un autre motif qu'on l'appelle Christ<sup>1</sup> ; et le rocher  
était le Christ, d'après Paul. Ou diras-tu que la chose est  
douteuse ?

B — Nullement.

A — A ce propos le sage Jean apportera également  
712a assistance et renfort, allant presque jusqu'à réunir les  
natures et à faire confluer les vertus des propriétés afférentes  
à chacune d'elles. Considère en effet ce qu'il dit : « Ce qui  
était au commencement, ce que nous avons entendu, ce  
que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contem-  
plé et que nos mains ont touché du Verbe de vie — car la  
Vie s'est manifestée, et nous l'avons vue, et nous rendons  
témoinage, et nous annonçons la vie éternelle qui était  
auprès du Père et qui nous fut manifestée. » Celui qui était  
b au commencement, voilà que Jean nous affirme nettement  
qu'on l'a vu et qu'il s'est laissé toucher. De fait Thomas  
s'était exclamé : « Mon Seigneur et mon Dieu » après avoir  
sondé du doigt le côté du corps et les trous faits par les  
clous. Le divin Luc, lui aussi, nous dit que les saints  
Apôtres ont été les témoins oculaires et les serviteurs du  
Verbe : l'incorporel devint en effet visible, et palpable  
c plus un vêtement étranger, mais il en avait fait son temple  
propre, et avec elle il se révélait comme Dieu et Seigneur.  
Tu le sais n'est-ce pas, le très vénérable Paul a écrit :  
« Aucun de nous en effet ne vit pour lui-même ; aucun ne  
meurt pour lui-même. Si nous vivons, c'est pour le Seigneur  
que nous vivons ; si nous mourons, c'est pour le Seigneur  
que nous mourons. Dans la vie comme dans la mort, nous

cité ici, et emploie le nom de Christ à propos du Verbe même là où  
la Sainte Humanité n'entre pas en ligne de compte : cf. *in Is.* III, 5,  
844 C (Jésus-Christ qui parlait jadis par Moïse...) ; *Hom. P. XII*,  
684 B (« la génération du Christ » — il s'agit de la génération éter-  
nelle) ; *De Ad.* IX, 625 A-B (qui explique que les anges sont saints  
seulement par le Christ dans l'Esprit-Saint). Cf. *supra*, p. 119 et  
note 1.

τοῦ Κυρίου ἐσμέν. Εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανε καὶ  
 ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. » Ἄραρεν  
 d οὖν ὅτι | κεκυρίευκεν ἀληθῶς νεκρῶν τε καὶ ζώντων ὁ μὴ  
 25 ἑτέρου του χάριν ἢ ὅτι τοῦδε καὶ μόνου τεθνεῶς καὶ  
 ἐγγεγενημένος.

B — Ἄραρεν.

A — Τίνα δὴ οὖν, ὦ γενναῖε, φαμέν ὡς ὑπέδου μὲν θάνατον,  
 ἀνεβίω δὲ αὖ ;

30 B — Τὸν Υἱὸν δηλονότι.

A — Ἄλλ' ὅτι μὲν τὸν Υἱόν, εὖ λέγεις, ἐπαίνεσομαι γὰρ  
 οὖν. Ἐθέλωμι δ' ἂν σου διαμαθεῖν πότερα θνητὸς καὶ  
 φθορᾶ κάτοχος ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος ἢ πέρα θανάτου  
 e καὶ | φθορᾶς ἀμείνων ὡς ζωῆ ;

35 B — Οὕτω φημί.

A — Εἶτα πῶς γέγονεν « ἐν νεκροῖς καὶ ἐλεύθερος »  
 κατὰ τὰς Γραφάς ; Τεθναίη γὰρ ἂν οὔτι που καθ' ἑαυτὸν  
 ὁ Λόγος.

B — Ὅτι τεθνεώσης αὐτοῦ τῆς σαρκός, αὐτὸς τοῦτο  
 40 λέγεται παθεῖν.

A — Ὅρθότατά τε καὶ ἀπλανῶς. Οὐκοῦν, οὐ δίχα  
 σαρκός, σὺν αὐτῇ δὲ μᾶλλον καὶ μετ' αὐτῆς, τὴν τῆς κυριό-  
 τητος ἀνεδήσατο δόξαν ὁ νόμος σαρκός καὶ φύσει τῇ καθ'  
 ἡμᾶς τεθνεῶς καὶ ἐγγεγενημένος. Ἀνθρώπινον μὲν τὸ τεθνάνα  
 713 a πάθος, | ἐνέργημα δὲ θεϊκὸν τὸ ἀναβιῶναι δεικνύς, ἵνα δι'  
 ἀμφοῖν γνωρίζηται, καθ' ἡμᾶς τε ἅμα καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὡς  
 Θεὸς καὶ τῶν ὅλων <Κύριος>, καὶ μεθ' ἡμῶν γεγονὼς  
 ὄρῳτο μετὰ Πατρός. Οὕτως αὐτὸν ὁ Ναθαναὴλ ἐπιγινώσκων  
 5 ἔφασκε · « Ῥαββί, σὺ εἶ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς  
 τοῦ Ἰσραήλ. » Αὐτὸς δὲ τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς · « Ὑμεῖς

712, 36 : cf. Ps. 87, 5    713, 5 : Jn 1, 49    6 : Jn 13, 13

712, 25 : τοῦ (et R.F.) : om. B    32 : πότερα (et R.F.) : -ον MCV  
 36 : καὶ (et R.F.) : om. B    post ἐλεύθερος : ὦν add. M (manu secunda)

sommes au Seigneur. Car si le Christ est mort et a repris  
 vie, c'est pour devenir le Seigneur des morts et des vivants. »  
 d Il est donc bien établi qu'il obtint seigneurie véritable sur  
 les morts et sur les vivants, celui qui n'était mort et  
 ressuscité pour aucune autre cause que celle-là seulement ?

B — Oui, c'est établi.

A — Et de qui donc, très cher, dirons-nous qu'il a subi  
 la mort et qu'il est revenu à la vie ?

B — Du Fils, évidemment.

A — Oui du Fils, tu dis bien et je t'en fais mes compli-  
 ments. Mais je voudrais que tu me donnes un renseigne-  
 ment : le Verbe né de Dieu le Père est-il donc mortel et  
 assujéti à la corruption, ou bien au delà de la mort et  
 e supérieur à la corruption, vu qu'il est la Vie ?

B — Je tiens pour la deuxième solution.

A — Alors, comment « fut-il parmi les morts et pourtant  
 libre » selon les Écritures ? Le Verbe par lui-même ne  
 saurait aucunement mourir.

B — C'est que, sa chair étant morte, il est dit lui-même  
 avoir subi la mort.

A — Très juste ; parfaitement ! Par conséquent, ce  
 n'est point sans la chair, mais bien plutôt en elle et avec  
 elle qu'il a ceint la gloire de la seigneurie, celui qui est  
 mort en vertu de la loi de notre chair et de par une nature  
 semblable à la nôtre, et qui est ressuscité. Devant nous,  
 713 a il a subi l'expérience humaine de la mort et accompli  
 l'œuvre divine de la résurrection, afin que par les deux  
 ensemble il se révélât à la fois tel que nous et supérieur à  
 nous en qualité de Dieu et Seigneur de tous les êtres et pour  
 qu'après avoir été avec nous, on le vit avec le Père.  
 Reconnaissant qu'il était tout cela, Nathanaël déclara :  
 « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le Roi d'Israël. » Lui-  
 même dit à ses disciples : « Vous m'appelez le Seigneur et

ul v.) CV    41 : τε : γε MCV    713, 3 : καὶ ante τῶν (et R.F.) :  
 om. MCV    κύριος rest. e R.F. : om. codd.

δὲ καλεῖτέ με, φησὶν, ὁ Κύριος καὶ ὁ Διδάσκαλος, καὶ  
καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ. » Ἔργῳ δὲ αὐτὸ πιστούμενος,  
b ἀνήσει μὲν ἀμαρτίας, ἐξουσίαν | δὲ δέδωκε κατὰ πνευμάτων  
10 ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν  
νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ. Ἡ οὐκ « ἐν ὀνόματι  
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου » τεθεράπεται μὲν ὁ τῷ πόδε  
λελωδημένος καὶ τῇ ὠραία προσιζάνων πύλῃ ; Ἄρρωστίαν  
δὲ τὴν οὕτω μακρὰν ἀπεσεύσατο, καὶ κοιμηθεὶς δυσδιάφυκτον  
15 διέδρα νόσον Αἰνέας, πρὸς ὃν ὁ θεσπέσιος ἔφη [Παῦλος] ·  
c « Αἰνέα, ἴσταί σε Ἰησοῦς ὁ | Χριστός. »

B — Ἀληθές.

A — Πανταχόθεν οὖν ἄρα συνωθούμενοι πρὸς ἀλήθειαν,  
καὶ τὸ τοῖς ἱεροῖς Γράμμασι δοκοῦν ἰχνηλατεῖν εὖ μάλα  
20 σπουδάζοντες, καὶ ταῖς τῶν πατέρων ἐπόμενοι δόξαις, τὸν  
ἐκ ῥίζης Ἰεσσαί, τὸν ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ, τὸν ἐκ γυναικὸς  
κατὰ σάρκα, τὸν μεθ' ἡμῶν ὑπὸ νόμον ὡς ἄνθρωπον καὶ  
ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπὲρ νόμον ὡς Θεόν, τὸν δι' ἡμᾶς τε καὶ μεθ'  
ἡμῶν ἐν νεκροῖς, τὸν ὑπὲρ ἡμᾶς δι' εαυτὸν ζωοποιὸν καὶ  
a 25 ζῶν, Ἰῖδὸν εἶναι τοῦ Θεοῦ κατὰ ἀλήθειαν πιστεύομεν,  
οὔτε ψιλοῦντες θεότητος τὸ ἀνθρώπινον, οὔτε μὴν ἀνθρωπότη-  
τος ἀπαμφιεννύοντες τὸν Λόγον μετὰ τὴν ἄφραστον συμπλοκὴν,  
ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῦντες Ἰῖδόν, ἐκ δυοῖν πραγμά-

713, 9 : cf. Matth. 10, 1    11 : cf. Act. 3, 6    16 : Act. 9, 34

713, 7 : ὁ ante Διδάσκαλος (et R.F.) : om. MCV    9 : δὲ δέδωκε  
(et R.F.) : δ' ἔδωκε MCV    13 : προσιζάνων : προσίζων B    15 :  
Παῦλος MB : Πέτρος CV et R.F. et Act. Apost.    16 : Αἰνέα :  
'Εναία C    Ἰησοῦς : om. B    25 : κατὰ ἀλήθειαν : κατ'α. B

1. Le nom de S. Paul, au lieu de S. Pierre, comme auteur de la guérison d'Énée nous est donné par deux manuscrits (M et B) qui, en dehors de ce cas, ne sont jamais d'accord contre les deux autres (C et V). Ne se pourrait-il pas, à la rigueur, que nous ayons là une inadvertance de Cyrille lui-même, corrigée ultérieurement dans le RF ? (On trouve une erreur similaire dans QUX 773b, mais là M ne peut plus être appuyé que par ses acolythes C et V, tandis qu'il est corrigé par les versions).

le Maître, et vous faites bien, car je le suis. » Et confirmant ces paroles par le geste, il remet les péchés, donne pouvoir  
b sur les esprits impurs pour les chasser et pour guérir toute maladie et toute langueur dans le peuple. N'est-ce pas « au nom de Jésus-Christ de Nazareth » qu'est guéri le boiteux assis auprès de la Belle Porte ? Son infirmité si prolongée, Énée la secoua, il échappa à une maladie absolument incurable quand le divin Paul<sup>1</sup> lui dit : « Énée, c Jésus-Christ te guérit. »

B — C'est vrai.

A — De partout donc impérieusement orientés vers la vérité, grandement empressés à nous tenir dans la ligne approuvée par les Écritures sacrées, fidèles aux opinions des Pères, Celui qui sort de la tige de Jessé, qui est de la semence de David, qui est né d'une femme selon la chair, celui qui, comme homme, est soumis avec nous au joug de la Loi, mais comme Dieu est au-dessus de nous, au-dessus de la Loi, celui qui pour nous et avec nous fut parmi les morts, celui qui, supérieur à nous, est par lui-même vivifiant et Vie, nous croyons qu'il est véritablement  
d Fils de Dieu, sans dépouiller l'élément humain de la divinité, sans dévêtir le Verbe de son humanité après l'ineffable entrelacement<sup>2</sup> ; mais en confessant un seul et un même Fils qui à partir de deux réalités<sup>3</sup> s'est manifesté de manière

2. Συμπλοκή « entrelacement », remplacé en cet endroit par ἔνωσις dans le RF. est encore employé dans *Hom. P.* XVII, 776 A. Cyrille n'a donc pas conçu dès l'ouverture de la crise nestorienne des scrupules sur cette expression qu'il avait librement employée auparavant : cf. *De Ad.* IX, 636 A, et pour le verbe correspondant, *Gl. in Lev.* 561 A, in *Num.* 632 C.

3. Πρῶγμα est le premier terme générique dont S. Cyrille se soit servi pour désigner les deux éléments qui s'unissent dans le Christ. D'autres fois, il emploie simplement l'adjectif au neutre, comme ici en 694e : ἐκ δυοῖν τελείων ou dans *Gl. in Gen.* VI, 297 C. Dans sa défense du premier Anathématisme contre Théodoret, il fait de πρῶγμα l'équivalent d'ὑπόστασις (*Apol. c. Th.* I, 396 C, *ACO* I, 1, 6, p. 112, l. 16). Dans le deuxième Livre contre Nestorius, il se sert du



τοιν, εἰς ἓν τι τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἀπορρήτως ἐκπεφηνότα, καθ' 30 ἕνωσιν δηλονότι τὴν ἀνωτάτω, καὶ οὐ φύσεως παρατροπήν.

«Ὅσον γὰρ οὕτω δοξάζουσι περιέσται τὸ κέρδος, σαφηνιεῖ e λέγων ὁ Χριστοῦ μαθητῆς· «Ὁς ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει, καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Θεῷ. » «Ὅτι δὲ Ἰησοῦς Χριστός, ὁ ἐκ Δαυειδ

35 κατὰ σάρκα, κατὰ φύσιν καὶ ἀληθῶς Υἱὸς ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, καθὼς γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, κατασφραγιεῖ λέγων ὁ σοφὸς Ἰωάννης· «Καὶ οἶδαμεν ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει, καὶ ἔδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινὸν Θεόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ

714 a Ἰησοῦ Χριστῷ. | Ὁυτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος », καὶ δι' αὐτοῦ τε καὶ σὺν αὐτῷ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ ἡ δόξα σὺν ἀγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

713, 32 : I Jn 4, 15    36 : cf. Jn 1, 14    37 : I Jn 5, 20

même mot d'abord à propos de l'homme composé de ces deux «réalités» inégales, l'âme et le corps (II, Prologue, 61 A, ACO I, 1, 6, p. 33, l. 8 ; cf. aussi Ep. L, 260 A, ACO I, 1, 3, p. 92, l. 17), puis de nouveau au sujet du Christ (*ibid.* 61 C, p. 33, l. 32. Cf. encore Ep. I, 28 D ; XVII, 116 A ; *Apol. c. Or.* III, 332 B et IV, 340 A, ACO I, 1, 1, p. 18, l. 19 ; p. 38, l. 6 ; I, 1, 7, p. 40, l. 27 et p. 43, l. 33 ; et déjà *in Jo.* XI, 512 D/969e). Mais surtout, dans l'*Homélie Pascale VIII*, il cite solennellement la formule ἐκ δυοῖν πραγμάτων de façon à donner l'impression qu'elle est garantie par l'autorité de S. Athanase (572 A). Étant donné qu'elle ne se trouve nulle part dans l'Athanase authentique, E. WEIGL a jugé fort probable que Cyrille l'avait tirée du premier livre *Contre Apollinaire* (13, PG 26, 1116 B) et attribuait donc déjà cet ouvrage à son illustre prédécesseur (cf. *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, XII, 4, Paderborn 1914, p. 114-115).

indicible comme quelque chose d'un fait de ces deux, selon l'union la plus haute, bien sûr, et non en vertu d'un changement de nature.

Le profit qu'en retireront ceux qui pensent ainsi, le e disciple du Christ le fait connaître en disant : «Celui qui confesse que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu.» Et que Jésus-Christ, celui qui est issu de David selon la chair, soit par nature et véritablement Fils de Dieu, selon que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous, le sage Jean l'appuie de sa signature en disant : «Et nous savons que le Fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le véritable Dieu. Or nous sommes dans le véritable, dans 714a son Fils Jésus-Christ. C'est lui qui est le véritable Dieu et la vie éternelle.» Et par lui et avec lui, gloire à Dieu le Père avec le Saint-Esprit dans les siècles des siècles. Amen.

J. LEBON déclare au contraire : «Les ressemblances signalées entre les textes comparés (celui de Cyrille et celui du Pseudo-Athanase) ne sont pas telles qu'elles manifestent un rapport de dépendance littéraire». «Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort», dans *RHE*, t. 23, 1927, p. 27). Vu les autres points de contact que nous avons cru pouvoir signaler entre ces livres *Contre Apollinaire* et les œuvres de Cyrille, il ne nous paraît pas tellement invraisemblable que l'origine athanasienne de ces livres ait été admise plus ou moins par un homme toujours prêt à accepter le premier faux venu ; cela ne fournit d'ailleurs aucun argument à faire valoir au sujet de l'authenticité réelle... Chez Cyrille en tout cas, l'aboutissant dans l'évolution de cette formule sera sans doute l'ἐκ δυο φύσεων de la première lettre à Succensus (*Ep.* XLV, 232 D ; ACO I, 1, 6, p. 153, l. 21), à quoi les Grecs tiendront tant qu'ils pourront au Concile de Chalcédoine, mais pour se voir obligés à la fin par les légats romains d'y substituer ἐν δυο φύσεων.

ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΥΡΙΛΛΟΥ  
ΟΤΙ ΕΙΣ Ο ΧΡΙΣΤΟΣ

LE CHRIST EST UN<sup>1</sup>

- 714 c | A — Μαθημάτων μὲν τῶν ἱερῶν κόρος ἂν γένοιτο παντελῶς οὐδεὶς τοῖς γε ἀληθῶς ἀρτίφροσι καὶ γνῶσιν εἰς  
5 νοῦν τὴν ζωοποιὸν συναγγηγερόσι. Γέγραπται γάρ· « Ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ βήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ. » Τροφή γὰρ νοῦ ὁ λόγος ὁ παρὰ Θεοῦ καὶ ἄρτος πνευματικὸς στηρίζων ἄνθρώπου καρδίαν, κατὰ τὸ ἐν βίβλῳ Ψαλμῶν ὑμνούμενον.
- 10 B — Εὖ λέγεις.
- d | A — Ἑλλήνων μὲν οὖν οἱ σοφοὶ καὶ λογάδες τεθαυμά-  
κασι τὸ καλλιπέες, καὶ τῶν ὅτι μάλιστα κατεσπουδασμένων

714, 5 : Matth. 4, 4 (cf. Deut. 8, 3) 8 : cf. Ps. 103, 15

*Titulus : e codd. : addunt quidem κατὰ ἀντίστασιν πρὸς ἑρμείαν, sed hoc in Doctrina Patrum, p. 23, l. 2 et p. 98, l. 13, deest litteram H profert V i. mg., dialogum hunc pro nono habens inter eos qui cum Hermia Syr. Sermo cujus scopus quaestio responsioque, opus beati domini mei Cyrilli episcopi Alexandrini Quod unus sit Christus Arm. Sancti Cyrilli episcopi Alexandriae Quod unus sit Christus, quod petivit Hermias contra Nestorium*

1. Une homélie sur l'Épiphanie qui nous a été transmise parmi les œuvres de S. Athanase (cf. *PG* 28, 121-132) porte également presque partout ce titre : *Quod unus sit Christus*. LEQUIEN (*Dissertationes Damascenicae* II, *PG* 94, 304-305) et après lui G. VOISIN (*L'Apollinarisme*, thèse, Louvain 1901, p. 224-229) et LIETZMANN (*Apollinaris*, p. 159-160) ont admis au moins comme hautement vraisemblable que c'était là une production de l'école apollinariste, même s'il y a de bonnes raisons pour ne pas l'attribuer au maître lui-même (cf. H. DE RIEDMATTEN, *Some neglected aspects of apollinarist Christology*, p. 243) : aussi Lietzmann l'a-t-il reproduite (*id.*, p. 294-302). Mais il n'y a aucune ressemblance bien marquante de plan ou de forme entre cet écrit et celui

- 714c A — Les sciences sacrées ne sauraient donner lieu absolument à aucune satiété chez les gens d'un réel bon sens qui ont amassé en leur esprit cette connaissance qui donne la vie. En effet, il est écrit : « Car l'homme ne vivra pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » C'est une nourriture de l'intelligence que la parole venue de Dieu, et un pain spirituel qui fortifie le cœur de l'homme, comme le chante le Livre des Psaumes.

B — Tu as raison.

- d A — Les sages et l'élite des païens sont remplis d'admiration pour le bien dire<sup>2</sup>. L'une de leurs préoccupations majeures est l'élégance de l'expression ; de simples fiori-

de S. Cyrille et aucun indice que celui-ci ait connu cette homélie.

2. Sur « S. Cyrille et la culture antique », on peut voir un article de M. J. LIEBAERT, dans *Mélanges de Science Religieuse*, 12 (1955), p. 5-26 : « Le bilan de l'hellénisme tel que l'établit Cyrille (au septième livre du *Contra Julianum*) est nettement passif et suffirait à classer notre auteur parmi les contempteurs résolus de la culture antique. On trouve, il est vrai, à la fin du livre (*PG* 76, 857 D-860 A) un trait plus positif : les discours des Grecs peuvent servir comme exercice préparatoire au véritable enseignement. Peut-être avons-nous là davantage la véritable pensée de l'évêque d'Alexandrie. Il reste cependant que... dans ses autres ouvrages ses jugements sur les « Grecs », sur les « sages » grecs sont extrêmement sévères et méprisants » (p. 19). Il est toutefois convaincu de la « clarté » sans rivale de la langue grecque (cf. in *Zachariam*, 89 B/701e) et a peut-être essayé plus qu'il ne veut bien le dire d'égaliser ceux qu'il décrit une fois (in *Isaiam*, V, 4, 1333 B-C), les gens qui « sachant bien parler (εὐγλωττεῖν), sont devenus d'excellents éducateurs, bâtissant à merveille la foi dans les âmes des initiés. »

παρ' αὐτοῖς ἐστὶ τὸ εὐηγορεῖν, καὶ φιλαίς ῥημάτων ἐπαυχοῦσι  
 κομψαίς, καὶ τὸ τῆς λέξεως ἐναθρύνονται κόμπῳ. Καὶ  
 15 ὕλη μὲν ποιηταῖς τὸ ψεῦδος, ῥυθμοῖς καὶ μέτροις εἰς τὸ  
 ἐπίχαρῖ τε καὶ ἐμμελὲς ἐκτετατορευμένον, ὀλίγη δὲ παντελῶς  
 e τῆς ἀληθείας φροντίς, ἡρρωσθή|κασι δὲ καὶ σπάνιν ἑρθῆς  
 καὶ ὀνησιφόρου δόξης, τῆς ἐπὶ γε, φημί, τῷ κατὰ φύσιν καὶ  
 ἀληθῶς ὄντι. Θεῷ, μᾶλλον δὲ καθά φησιν ὁ ἱερώτατος  
 20 Παῦλος· « Ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν,  
 καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. Φάσκοντες εἶναι  
 σοφοί, ἐμωράνθησαν, καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφάρτου  
 Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν  
 καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν. »  
 25 B — Ἀληθές. Ἔφη γοῦν περὶ αὐτῶν διὰ φωνῆς Ἡσαΐου  
 715 a Θεός· « Γινώτε ὅτι σποδὸς ἡ καρδία αὐτῶν, καὶ πλανῶν|  
 ται. »

A — Ἄλλ' ὧδε μὲν τὰ ἐκείνων. Οἱ γε μὴν τῶν ἀνοσιῶν  
 αἰρέσεων εὔρεται γεγονότες, οἱ βέβηλοι τε καὶ ἀποστάται,  
 5 καὶ τῆς θείας δόξης τὸ ἀκρατὲς ἑαυτῶν κατευρύνοντες  
 στόμα καὶ λαλοῦντες τὰ διστραμμένα, καταφωραθεῖεν  
 ἂν οὐκ ἐν μείοσι γραφαῖς τῆς Ἑλλήνων ἀβελτηρίας ἐξ  
 ἀπονοίας ὀλισθηρότερες ἢ τάχα που καὶ ἐν τοῖς ἐπέκεινα.  
 « Κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς  
 10 ἀληθείας ἢ ἐπεγνωκόσιν εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακάμψαι ἀπὸ τῆς  
 b δοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς. Γέγονε γὰρ αὐτοῖς τὸ τῆς  
 ἀληθοῦς παροιμίας, Κῶν ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα,  
 καὶ ὅς λουσαμένη εἰς κύλισμα βορβόρου. » Διμερίσαντο γὰρ  
 τῆς κατὰ Χριστοῦ δυσφημίας τὰ ἐργλήματα, καὶ οἳά τινες  
 15 λύκοι δριμεῖς καὶ πικροί, διαλυμαίνονται τοῖς ποιμνίοις  
 ὑπὲρ ὧν Χριστὸς ἀπέθανε, καὶ διαρπάζουσι τὰ αὐτοῦ,  
 « πληθύνοντες ἑαυτοῖς τὰ οὐκ ὄντα αὐτῶν », καθὰ γέγραπται,  
 c « καὶ βαρύνοντες τὸν κλοιὸν αὐτῶν στιβα|ρῶς », περὶ ὧν

714, 20 : Rom. 1, 21-23 26 : Is. 44, 20 715, 5 : cf. Act. 20, 30  
 9 : II Pierre 2, 21-22 17 : cf. Hab. 2, 6

714, 25 : ante Ἔφη : A add. codd. 715, 3 : ante Ἄλλ' ὧδε A  
 Syr. et Arm. : om. codd. ἀνοσιῶν (cum quo congruere videtur Arm.

tures de langage les transportent d'aise et de l'éclat du  
 verbe ils tirent vanité. La matière, chez les poètes, c'est  
 le mensonge ciselé en rythmes et en mètres pour la grâce  
 et l'harmonie. De la vérité, ils ont un bien mince souci.  
 e Leur mal est l'absence de notion juste et utile, j'entends  
 relative à Celui qui par sa nature et véritablement est  
 Dieu. Ou plutôt, pour parler comme saint Paul : « Ils se  
 sont égarés dans leurs vains raisonnements et l'obscurité  
 s'est faite dans leurs cœurs insensés. Se flattant d'être  
 sages, ils sont devenus fous, et à la gloire du Dieu impé-  
 rissable, ils ont substitué des images représentant l'homme  
 périssable, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles. »

B — C'est vrai. Aussi Dieu dit-il d'eux par la voix  
 d'Isaïe : « Sachez que leur cœur est cendre et qu'ils sont  
 715 a dans l'erreur. »

A — Voilà donc pour eux. Quant aux inventeurs des  
 hérésies impures, aux profanateurs, aux renégats qui  
 donnent à pleine bouche contre la gloire divine, qui  
 « tiennent des discours pervers », on pourrait les accuser  
 d'avoir glissé dans leur démence non moins bas que les  
 païens insensés, plus bas peut-être. « Mieux valait en effet  
 pour eux n'avoir pas connu la voie de la vérité que de l'avoir  
 b connue pour se détourner du saint commandement qui leur  
 avait été transmis. Il leur est arrivé ce que dit si bien le  
 proverbe : Le chien est retourné à ce qu'il avait vomi, et :  
 A peine lavée, la truie s'est vautrée dans le borbier. » Ils  
 se sont répartis en effet les accusations blasphématoires  
 à porter contre le Christ et, comme des loups acharnés et  
 féroces, ils portent le ravage parmi les brebis pour lesquelles  
 le Christ est mort, ils pillent le bien du Christ, ils « entassent  
 ce qui ne leur appartient point », selon qu'il est écrit, et  
 c « rendent leur joug accablant ». A eux s'appliquerait à

malarum) : vacuarum Syr. 6 : καταφωραθεῖεν... ἀβελτηρίας :  
 errantes in scientia scripturarum, in impiam paganorum insanitatem  
 (cecidierunt) Arm. 8 : ἢ... ἐπέκεινα : om. Arm.

ἀν λέγοιτο καὶ μάλα εἰκότως · « Ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ  
20 ἦσαν ἐξ ἡμῶν. »

B — Οὐγαροῦν.

A — Ἄλλ' εἰς καιρὸν ἡμῖν ὁ περὶ γε τῶν τοιούτων  
κρίνεται λόγος. Κατακομίζουσι μὲν γὰρ ἀσυνέτως τινὲς τὸν  
μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Λόγον τῆς ὑπερτάτης ὑπεροχῆς, καὶ  
25 ὑποβιβάζουσι τῆς ἰσότητος τῆς πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Θεόν,  
οὐχ ὁμοούσιον εἶναι λέγοντες αὐτόν, οὔτε μὴν φυσικῆ καὶ  
d ἀπαρράλλακτω ταυτότητι στεφανοῦν ἐθέλοντες. Ἔτεροι δὲ  
τοῖς ὀνομασμένοις τὴν αὐτὴν ὥσπερ ἐρχόμενοι τρίβον, καὶ  
εἰς παγίδα θανάτου καὶ « εἰς πέταυρον ἄδου » κατολισθαί-  
30 νοντες, τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τοῦ Μονογενοῦς  
παρευθύνουσι τὸ μυστήριον, καὶ ἀδελφὴν ὥσπερ τοῖς πρῶτοις  
ἐπιτηδεύουσι τὴν ἀπόνοιαν. Οἱ μὲν γὰρ οὕτω σεσαρκωμένον  
τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς φύντα Λόγον τῶν τῆς θεότητος  
ὑψωμάτων μονοουχὶ κατασύροντες, τό γε ἦγον ἐπ' αὐτοῖς,  
35 ἀλοῖεν ἄν. Οἱ δὲ καὶ σεσαρκωμένῳ πολεμεῖν ἐγνώκασι,  
e μονοουχὶ καὶ ἐπιτιμῶντες, οἱ θρασεῖς, τῇ φιλανθρώπῳ  
χάριτι, οὐκ ὀρθὰ βεβουλευῆσθαι τάχα που διατεινόμενοι, διὰ  
τὸ ἀνασχέσθαι σαρκὸς καὶ τῶν τῆς κενώσεως μέτρων,  
ἦγουν ὅτι γέγονεν ἄνθρωπος « καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ  
40 τοῖς ἀνθρώποις συνεστράφη », καίτοι Θεὸς ὢν φύσει καὶ  
σύνοδος τῷ Πατρί.

B — Ἐφης μὲν ὀρθῶς.

A — Κατακεκράξεται δ' οὖν τῆς ἐν ἀμφοῖν ἀμαθίας ἡ  
θεόπνευστος Γραφή πρεσβεύουσα τἀληθές, καὶ τὸν μὲν  
716 a παρ' ἐκείνοις λόγον ἀδρανῆ καὶ ἀσύφηλον ἀποφαίνουσα,  
ἐφιστάσα δὲ ταῖς τῆς θεότητος τρίβοις τοὺς ἰσχνῶ τε καὶ  
ἀκριβεῖ διανοίας ὄμματι καταθρεῖν εἰωθότας τὸ ἐπ' αὐτῷ  
μυστήριον. Τίνες δ' ἄν εἶεν οἱ τὴν οὕτω σεπτὴν καὶ ἀπόρητον

715, 19 : I Jn. 2, 19 29 : Prov. 9, 18 39 : cf. Bar. 3, 38

715, 21 : ante Οὐγαροῦν B Syr. et Arm. : om. codd. 22 : ante  
εἰς Ἄλλ' A Syr. : om. codd. et Arm. 23 : κρίνεται : quomodo non  
fletet ? Arm. 28 : ἐρχόμενοι : ἐχόμενοι V 37 : βεβουλευῆσθαι :

merveille la parole : « S'ils sont sortis du milieu de nous, c'est qu'ils n'étaient pas d'entre nous. »

B — Non certes, ils n'en étaient pas !

A — Eh bien, voici pour nous une excellente occasion de trancher le cas de ces gens-là. Les uns, en effet, sont assez insensés pour faire descendre le Verbe Fils unique de Dieu de sa suprême supériorité ; ils le font déchoir de son égalité avec Dieu le Père en lui déniaient la consubstantialité et en refusant de le couronner d'une parfaite identité d de nature. D'autres empruntent en somme le même chemin que ceux que l'on vient de mentionner. Glissant aux rets de la mort et « au piège de l'enfer », ils fourvoient le mystère de l'économie dans la chair du Monogène et étalent une folie parente en quelque sorte de la précédente. Les premiers, en effet, on les prendrait à dépouiller autant qu'il est en leur pouvoir le Verbe né du Père, avant son Incarnation, des prérogatives de la divinité ; les seconds ont décidé de combattre le Verbe même en son Incarnation. e Peu s'en faut qu'ils ne lui reprochent, ces impudents, sa générosité gracieuse envers les hommes ; ils soutiennent qu'au fond, il a manqué de bon sens de s'infliger la chair et les limitations de l'anéantissement : c'est-à-dire de se faire homme, « d'apparaître sur la terre et de vivre parmi les hommes », alors qu'il est Dieu par nature et siège auprès du Père.

B — Tu as raison.

A. — Contre ces deux formes de déraison s'élève, en tout cas, la clameur de l'Écriture inspirée. Elle prend les intérêts de la vérité, dénonce la faiblesse et la futilité des  
716 a propos de ces gens-là, elle met sur les sentiers de la divinité ceux qui ont coutume de fixer sur le mystère proposé un regard spirituel pénétrant et attentif. Cependant, quels sont-ils ceux qui ont souillé de façon impie l'auguste et

βεβουλευῆσθαι codd. Pusey 42 : μὲν om. Syr. 43 : ante Κατακεκράξεται A codd. Syr. : om. Arm. 716, 4 : post μυστήριον : ο Hermia add. Arm. ante Τίνες : B add. codd.

5 τοῦ Σωτῆρος οικονομίαν ἀνοσίως κειβδηλευκότες — ἔοικας γὰρ οὐ μετρίως ἐπ' αὐτῷ δὴ τούτῳ δυσφορεῖν —, ἐθέλουμ' ἂν διατυθέσθαι σου.

B — Διατεκμαιρή καλῶς. « Ζηλῶν γὰρ ἐξήλωσα τῷ Κυρίῳ », καὶ πρὸς γε τουτὶ κατατεθηγμένους | ἄλλῳ καὶ 10 σφόδρα. Τὸ δὲ ὅποι ποτὲ καταστρέψουσιν οἱ παρ' ἐκείνων λόγοι, δέδια καθορῶν. Τὴν γὰρ τοι παραδοθεῖσαν ἡμῖν νοθεύουσι πίστιν, δράκοντος ἀρτιφανοῦς εὐρήμασι κεχρημένοι, καὶ ταῖς τῶν ἀπλουστέρων ψυχαῖς ἰοῦ δίκην ἐγγέοντες ψυχρά τινα καὶ διεστραμμένα καὶ ἀβελτηρίας ἐμπλεω.

15 A — Εἶτα τίς ὁ ἀρτιφανής ἐστὶ δράκων, ὅποια δὲ ἅττα τὰ παρ' αὐτοῦ πεφλυαρημένα κατὰ τῶν τῆς ἀληθείας 20 δογμάτων, ἐρομένῳ φράσον.

B — Ἀρτιφανής μὲν δράκων, ὁ σκολιὸς οὐτοσί καὶ ἰῶ μεθύουσαν ἔχων τὴν γλῶτταν, ὁ τῇ παραδόσει τῶν τῆς 20 οἰκουμένης μυσταγωγῶν, μᾶλλον δὲ καὶ πάσῃ τῇ θεοπνεύστῳ Γραφῇ μονονουχί χαίρειν εἰπών, καινοτομήσας δὲ τὸ αὐτῷ δοκοῦν, καὶ θεοτόκον μὲν οὐκ εἶναι λέγων τὴν ἁγίαν Παρθένον, Χριστοτόκον δὲ μᾶλλον καὶ ἀνθρωποτόκον, ἕτερα δὲ πρὸς

716, 8 : cf. I Rois 19, 10

716, 8 : *ante Διατεκμαιρή* B Syr. et Arm. : A codd. 9 : *post Κυρίῳ* : *omnipotentī add.* Arm. 13 : *post δίκην* : *δαυτικῶς (ut vid.) add.* C in *mg. sup.* 15 : *ante Εἶτα* A Syr. et Arm. : B codd. 18 : *ante Ἀρτιφανής* B Syr. et Arm. : A codd.

1. Ce verset du *Livre des Rois* (I Rois 19, 10 ; Migne renvoie à I *Maccabées* 2, 54, mais c'est peu vraisemblable), devise de l'Ordre du Carmel, auquel la légende a parfois rattaché S. Cyrille, se retrouve dans la Lettre LXIV (328 D, ACO I, 4, 2, p. 229, l. 17) qui parle peut-être du QUX (cf. *supra*, p. 77). Serait-ce un léger indice chronologique ? Mais in Jo. IX, 224 A/788a et *Apol. c. Or.* 316 A, ACO I, 1, 7, p. 33, l. 18-19, ont déjà cette citation.

2. Tant qu'il a discuté directement avec Nestorius, S. Cyrille ne lui a pas reproché, semble-t-il, de dire ἀνθρωποτόκος, mais seulement de refuser le Theotocos. Le premier grief n'apparaît explicitement qu'assez tard dans sa correspondance : *Ep.* XXVII, 144 B, ACO I, 1, 3, p. 45, l. 27 (d'Éphèse, après le concile) ; *Ep.* L, 276 D, ACO

ineffable économie du Sauveur, je voudrais bien l'apprendre de toi — la question d'ailleurs ne paraît pas t'inquiéter médiocrement.

B — Tu as vu juste. « J'ai été consumé de zèle pour le Seigneur<sup>1</sup> » et je suis excité sur ce sujet à en être hors de moi. Et où aboutira à la fin leur discours, je le perçois avec crainte : la foi qui nous a été transmise, ils l'adultèrent avec les inventions du dragon récemment apparu, versant comme un venin dans les âmes simplement leurs idées froides, contournées et pleines de perversité.

A — Mais alors, quel est ce « dragon récemment paru » et quels sont ces bavardages venus de lui et contraires 20 c aux enseignements de la vérité, dis-le moi, je t'en prie.

B — Le dragon récemment paru, c'est l'homme tortueux, à la langue ivre de venin, c'est celui qui pratiquement donne son congé à l'initiation transmise à toute la terre par ses docteurs, mieux encore, à l'Écriture inspirée tout entière, pour innover comme bon lui semble et déclarer la Sainte Vierge non pas Mère de Dieu, mais bien mère du Christ et mère de l'homme<sup>2</sup> ; sans compter les

I, 1, 3, p. 100, l. 26 (à Valérien d'Iconium, après l'union de 433). En fait pourtant, Nestorius admettait bien ἀνθρωποτόκος, mais à condition de l'associer avec Theotocos. Employé isolément, le mot aurait risqué, pensait l'évêque de Constantinople, de suggérer un psilanthropisme à la manière de Paul de Samosate (cf. Loofs, *Nestoriana*, p. 191-192) ; joint au contraire à Theotocos, ἀνθρωποτόκος indiquait la nature humaine du Christ, la seule à avoir subi l'enfantement, tandis que Theotocos rappelait que cette nature était unie à une autre, divine (*id.*, p. 309 et 319). Plus tard, Nestorius affirmera avoir « admis tout uniment (le nom de) Mère de Dieu » (*Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 260). Mais en fait, pour lui, l'attitude vraiment sage était d'employer Χριστοτόκος : c'était le plus sûr moyen d'éviter le dilemme harcelant des hérétiques, Marie est-elle Mère de l'homme ou Mère de Dieu ? (*id.*, p. 252 ; cf. *DI* 694e). Ailleurs (*Livre d'Héraclide*, p. 132), il paraît douter que les Pères aient jamais utilisé, à propos de Marie, le terme de Mère de Dieu. Cf. aussi Th. CAMELOT, « De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies », dans *Chalcedon*, t. I, p. 213-242, spécialement p. 227.

τούτοις ἀπηχῆ καὶ ἀπόκληκτα, τοῖς ὀρθοῖς καὶ εἰλικρινέσι  
25 τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπεισφορήσας δόγμασιν.

d A — Νεστόριον, οἶμαι, φῆς. Συνίημι γὰρ ἤδη πως, | ἀλλὰ  
τί τὸ χρῆμα, ὧ τᾶν, τῶν ἐκείνου λόγων, οὐκ ἔχω νοεῖν.  
Θεοτόκον δὲ πῶς οὐκ εἶναι φησι τὴν ἁγίαν Παρθένον ;

B — Οὐ γὰρ τοι, φησί, Θεὸν ἐκτέτοκεν. Ἦν γὰρ ὁ  
30 Λόγος καὶ πρὸ αὐτῆς, μᾶλλον δὲ καὶ πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ  
χρόνου, συναϊδιος ὢν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ.

A — Καταρνήσονται δὴ οὖν καὶ τοῦτο ἀναφανδόν, ὡς  
ἔστι Θεὸς ὁ Ἐμμανουήλ, εἰκῆ δὲ ὡς ἔοικε διερμηνεύει  
τοῦνομα λέγων ὁ εὐαγγελιστῆς · « Ὁ ἔστι μεθερμηνεύμε-  
e 35 νον · Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός. » Οὕτω γὰρ χρῆναι κατονομαζέσθαι  
διεβεβαιοῦτο σαφῶς διὰ τῆς τοῦ προφήτου φωνῆς ὁ Θεὸς καὶ  
Πατὴρ τὸν ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου κατὰ σάρκα γεγεννημένον,  
ὡς ἐνανθρωπήσαντα Θεόν.

B — Καίτοι δοκεῖ μὲν ἐκείνοις οὐχ ὧδε ταῦτ' ἔχειν,  
40 μεθ' ἡμῶν δὲ φαίεν γενέσθαι Θεόν, ἦτοι τὸν ἐκ Θεοῦ  
Λόγον, κατὰ γε τοὺς τῆς ἐπικουρίας τρόπους. Σέσωκε γὰρ  
τὴν ὑπ' οὐρανὸν διὰ τοῦ γεννηθέντος ἐκ γυναικός.

A — Οὐ γὰρ ἦν, εἰπέ μοι, καὶ μετὰ Μωϋσέως τῆς  
717 a Αἰγυπτίων | χώρας καὶ τῆς αὐτόθι πλεονεξίας ἀπαλλάττων  
τὸν Ἰσραὴλ « ἐν χειρὶ κραταῖᾳ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ »,  
καθὰ γέγραπται ; Οὐχὶ δὲ καὶ μετὰ ταῦτα Ἰησοῦ λέγοντα  
σαφῶς εὐρήσομεν · « Καὶ ὡς ἤμην μετὰ Μωϋσῆ, οὕτως  
5 ἔσομαι καὶ μετὰ σοῦ » ;

716, 34 : Matth. 1, 23 (cf. Is. 8, 8.10) 717, 2 : Ps. 135, 12  
(= Deut. 5, 15) 4 : Jos. 1, 5

716, 26 : ante Νεστόριον A Syr. et Arm. : B codd. 29 : ante  
Ὁδ B Syr. et Arm. : A codd. 32 : ante Καταρνήσονται A Syr. et  
Arm. : om. codd.

1. Ce nom d'Emmanuel est expliqué par Théodoret dans sa critique  
des *Anathématismes* de façon plus dualiste que Cyrille ne le voudrait,  
mais encore assez innocente : « Il montre », déclare l'Antiochien  
(*Apol. c. Th.* 1, 393 C ; *ACO I*, 1, 6, p. 110, l. 1-3), « celui qui pour  
nous a été assumé d'entre nous, et proclame le Verbe Dieu qui l'a

autres idées choquantes et absurdes dont ils surchargent  
les dogmes orthodoxes et purs de l'Église catholique.

A — Tu veux parler de Nestorius, je pense. Je com-  
d prends déjà plus ou moins ; cependant, cher ami, sur la  
teneure exacte de ses propos je ne suis pas fixé. Comment  
peut-il dire que la Sainte Vierge n'est pas Mère de Dieu ?

B — C'est qu'elle n'a pas, dit-il, enfanté Dieu. Car le  
Verbe existait avant elle, ou pour mieux dire, avant tous  
les siècles et les âges, puisque coéternel à Dieu le Père.

A — Dès lors, ils doivent évidemment nier aussi que  
l'Emmanuel soit Dieu : c'est sans raison apparemment  
que l'évangéliste explique ce nom en disant : « Ce qui se  
e traduit : Dieu avec nous<sup>1</sup> ». Ainsi devait-on appeler, Dieu  
le Père l'affirme clairement par la voix du prophète, celui  
qui a été conçu de la Vierge sainte selon la chair, parce  
qu'il était Dieu fait homme.

B — Pourtant, à leur avis, ce n'est pas ainsi que les  
choses se passent ; ils diraient plutôt que Dieu, ou le Verbe  
de Dieu, a été avec nous par manière de secours. Il a sauvé  
tout ce qui se trouvait sous les cieux par celui qui a été  
conçu de la femme.

A — N'était-il pas, dis-moi, avec Moïse pour délivrer  
717 a Israël du pays des Égyptiens et de leur tyrannie « à main  
forte et à bras étendu », selon qu'il est écrit ; et dans la  
suite ne le voyons-nous pas déclarer tout net à Josué :  
« Comme j'étais avec Moïse, ainsi serai-je aussi avec toi » ?

assumé... le poupon est Emmanuel à cause du Verbe assumant. »  
Par contre, s'il est authentique, un fragment de l'*Apologie pour  
Diodore et Théodore* (transmis par la *Collectio Palatina*, cf. *ACO I*,  
5, 1, p. 166, l. 10-12, et aussi par les Actes du Brigandage d'Éphèse,  
éd. J. Fleming, p. 94-95 (cf. *supra*, p. 62, n. 2) représenterait bien  
une tentative délibérée pour affaiblir la valeur du terme : « Nobiscum  
enim Deus interpretatur, hoc est in nostra natura Deus, in homine  
Deus, Deus et homo, homo factus Deus natura hominis incircum-  
scripta se vestiens, Deus in templo humano... » S. Cyrille lui, déve-  
loppe le thème tout à fait de la même façon qu'ici dans *Scholias*,  
1371 C et 1376 A-B, *ACO I*, 5, 1, 3, p. 184-185 et 187-188.

B — Ἀληθές.

A — Ἀνθρώπου δὴ οὖν οὐδεὶς μὲν ἐκείνων Ἐμμανουὴλ ὀνόμασται, ἤρμοσε δὲ μόνῳ τοῦνομα τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γυναικὸς ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς παραδίξως γεγεννημένῳ ;

<sup>b</sup> B — Οἰησόμεθα δὴ οὖν τίνα τρόπον γεγεννησθαι Θεὸν | ἐκ γυναικὸς ; ἄρ' ὡς τῆς ὑπάρξεως τῆς ἐν αὐτῇ τε καὶ ἐξ αὐτῆς μετεσχηκότος τοῦ Λόγου ;

A — Ἀπαγε τῆς οὕτω ψυχρᾶς εἰκαιοβουλίας. Παραπαίοντος γὰρ οἱ λόγοι, καὶ νοῦ κατηρρωσθηκότος τὸ ἐφ' ᾧ μὴ προσῆκεν ἐκτετραμμένον, τὸ σαρκὸς οἰεσθαι γενέσθαι καρπὸν τὴν ἄρρητον ὑπαρξίν τοῦ Μονογενοῦς. Ἄλλ' ἦν, ὡς Θεός, συναΐδιος τῷ γεννήσαντι Πατρὶ, καὶ ἐξ αὐτοῦ κατὰ φύσιν ἀπορρήτως γεγεννημένος. Ἐθέλουσί γε μὲν εἰδέναι

<sup>c</sup> 20 σαφῶς ὅπως τε καὶ τίνα τρόπον ἐν εἰδει πέφηνε τῷ καθ' ἑμᾶς καὶ γέγονεν ἄνθρωπος σαφηνιεῖ λέγων ὁ θεοπέσιος εὐαγγελιστῆς Ἰωάννης · « Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς Μονογενοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. »

25 B — Ἄλλ' εἰ γέγονε, φασί, σὰρξ ὁ Λόγος, οὐκ ἔτι μεμένηκε Λόγος, ἀποπεφοίτηκε δὲ μᾶλλον τοῦ εἶναι ὁ ἦν.

A — Καὶ μὴν τοῦτό γέ ἐστι τερθρεία καὶ λῆρος καὶ ἐξεστηκότος εὐρέματα νοῦ, καὶ ἕτερον οὐδέν. Οἴονται γὰρ, ὡς ἔοικεν, ὡς ἐξ ἀφύκτου τε καὶ ἀναγκαίου λόγου, τροπῆς τε καὶ ἀλλοιώσεως σημαντικὸν εἶναι τὸ « ἐγένετο ».

B — Ναί, φασί, καὶ δὴ τὸν οἰκεῖον ἐμπεδοῦσι λόγον, ἐξ αὐτῆς ἐλόντες τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς. Εἰρηται γὰρ που, φησίν, ἐπὶ μὲν τῆς τοῦ Λῶτ γυναικὸς ὅτι « ἐγένετο στήλη ἄλδος ». Καὶ μὴν καὶ ἐπὶ τῆς Μωϋσέως ράβδου ὅτι « ἔρριψεν αὐτὴν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἐγένετο ὄφις ». Φυσικὴ γὰρ ἐν τούτοις γέγονεν ἡ τροπή.

<sup>e</sup> A — Οὐκοῦν, ὅταν ψάλλω|σί τινες · « Καὶ ἐγένετό μοι

717, 22 : Jn 1, 14 33 : Gen. 19, 26 34 : Ex. 4, 3 37 : Ps. 93, 22

717, 16 : τὸ... ἐκτετραμμένον : om. Arm. 37 : ψάλλωσι : \*ψάλλωμεν Syr.

B — Si, c'est vrai.

A — Alors, pourquoi aucun d'eux n'est-il appelé Emmanuel? Pourquoi ce nom s'applique-t-il seulement à celui qui selon la chair a été conçu miraculeusement d'une femme au dernier âge du monde?

B — Comment la comprendrons-nous donc, cette génération que Dieu aurait tirée d'une femme? Serait-ce que le Verbe a reçu d'elle une part de la subsistance dont elle était la détentrice et l'origine?

A — Loin de nous cette plate et futile invention! Il faut être fou pour tenir de tels discours, avoir l'esprit détraqué pour se détourner du vrai et penser que l'ineffable subsistance du Monogène soit le fruit de la chair. Tout à l'inverse, il était, comme Dieu, coéternel avec le Père qui l'a engendré de soi-même ineffablement et selon sa nature. Pour ceux qui veulent savoir clairement comment et de quelle façon il est apparu dans une forme semblable à la nôtre et devenu homme, Jean, le divin évangéliste, le leur explique lorsqu'il dit : « Et le Verbe devint chair, et il a habité parmi nous et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'un Père donne à son Fils unique, plein de grâce et de vérité. »

B — Mais, disent-ils, si le Verbe devint chair, il n'est pas demeuré Verbe, il a cessé d'être ce qu'il était.

A — Que voilà bien des arguties et du bavardage, d'inventions d'esprits hors de sens et rien de plus! Ils pensent, semble-t-il en effet, qu'inévitablement, nécessairement, le mot « devint » signifie un changement, une mutation.

B — Oui, ils l'affirment et appuient leur propre raisonnement sur l'Écriture inspirée elle-même : en effet, déclarent-ils, on y dit quelque part de la femme de Lot qu'elle « devint colonne de sel » et de la verge de Moïse « qu'il la jeta par terre et qu'elle devint un serpent ». Or dans ces cas-là il y a bien eu changement de nature.

<sup>e</sup> A — Alors, lorsqu'on chante dans un psaume « Et le

Κύριος εἰς καταφυγὴν », καὶ πάλιν · « Κύριε, καταφυγὴ  
 ἐγενήθης ἡμῖν ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ », τί δὲ φαίεν ἂν ; Ἄρα  
 40 τὸ εἶναι Θεὸς ἀφείδς ὁ ὑμνούμενος, μετακεχώρηκεν ἐκ  
 μεταβολῆς εἰς τὸ εἶναι καταφυγὴν, καὶ μετέστη φυσικῶς πρὸς  
 ἕτερον τι παρ' ἧπερ οὐκ ἦν ἐν ἀρχαῖς ;

B — Καὶ πῶς οὐκ ἀπεικίδς καὶ ἀνάρμοστον τῷ γε ὄντι  
 718 a κατὰ | φύσιν Θεῷ τὸ χρῆμά ἐστιν ; Ἄτρεπτος γὰρ ὢν κατὰ  
 φύσιν, μένει που πάντως ἧπερ ἦν καὶ ἐστὶν ἀεὶ, καὶ εἰ λέγοιτό  
 τισι γενέσθαι καταφυγὴν.

A — Ἄριστά γε καὶ μάλα ὀρθῶς ἔφης. Οὐκοῦν παρενη-  
 5 νεγμένης εἰς μέσον τῆς Θεοῦ μνήμης, εἰ ὑπὸ του λέγοιτο τὸ  
 « Ἐγένετο », πῶς οὐκ ἀμαθὲς καὶ ἀνόσιον κοιμηθῆ τροπήν  
 οἴεσθαι σημαίνειν αὐτό, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον καθ' ἕτερον  
 τινα τρόπον πειρᾶσθαι νοεῖν, καὶ περιτρέπειν ἐμφρόνως εἰς  
 b τὸ ὅτι μάλιστα πρόπον τε καὶ εἰκίδς τῷ ἀτρέπτῳ | Θεῷ ;

B — Πῶς δὴ οὖν ἄρα εἰς σάρκα φαμέν γενέσθαι τὸν  
 10 Λόγον, τὸ ἀτρέπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον ὡς ἰδίόν τε καὶ  
 οὐσιῶδες καὶ ἐμπεφυκίδς αὐτῷ τηροῦντες ἀεὶ ;

A — Ὁ πάνσοφος Παῦλος, ὁ τῶν αὐτοῦ μυστηρίων  
 ταμίαις, ὁ τῶν εὐαγγελικῶν κηρυγμάτων ἱεουργός, σαφηνισῆ  
 15 λέγων · « Τοῦτο φρονεῖτε ἕκαστος ἐν ὑμῖν αὐτοῖς ὁ καὶ ἐν  
 Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐκ ἄρπαγμόν  
 c ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, | μορφὴν  
 δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ  
 σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, γενόμε-  
 20 νος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. » Καίτοι  
 γὰρ Θεός τε καὶ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν ὑπάρχων ὁ μονογενὴς  
 αὐτοῦ Λόγος, τὸ « ἀπαύγασμα τῆς δόξης », καὶ ὁ « χαρακτὴρ

717, 38 : Ps. 89, 1    718, 15 : Phil. 2, 5-8    22 : cf. Hébr. 1, 3

717, 42 : ἧπερ : δ V    43 : ante Καὶ πῶς B Syr. et Arm. : om.  
 codd.    718, 4 : ante Ἄριστά A Syr. et Arm. : B codd.    ante  
 Οὐκοῦν : A add. codd.    10 : ante Πῶς B Syr. et Arm. : om. codd.

Seigneur devint mon refuge » ou encore « Seigneur, tu  
 devins notre refuge de génération en génération », que  
 vont-ils dire ? Dieu dont on chante cela cesse-t-il d'être  
 Dieu pour se muer par transformation en un refuge ?  
 A-t-il troqué sa nature contre une autre qu'il n'avait pas  
 au commencement ?

B — Comment cela ne serait-il pas invraisemblable et  
 718 a inconvenant s'agissant de Celui qui est Dieu par nature ?  
 Immuable par nature, Il demeure absolument ce qu'Il  
 était et qu'Il est toujours, même si on dit qu'Il « devint »  
 le refuge de tel ou tel.

A — Ce que tu viens de dire est excellent et parfaitement  
 exact. Donc, si lorsqu'il est question de Dieu on emploie  
 le mot « devint », ne sera-t-il pas tout à fait absurde et  
 impie de s'imaginer que ce mot indique un changement :  
 ne faut-il pas plutôt s'efforcer de l'entendre autrement et  
 de l'adapter à ce qui respecte le mieux convenance et  
 b vraisemblance s'agissant du Dieu immuable ?

B — En quel sens donc, tout en préservant l'immuta-  
 bilité, l'inaltérabilité qui lui sont propres, essentielles et  
 innées, dirons-nous du Verbe qu'il est devenu chair ?

A — Le très sage Paul, dispensateur de Ses mystères,  
 ministre sacré des proclamations évangéliques, nous  
 l'expliquera lorsqu'il dit : « Ayez entre vous les sentiments  
 qui furent ceux du Christ Jésus : lui qui était de condition  
 divine, ne se prévalut pas d'être l'égal de Dieu, mais  
 c s'anéantit lui-même prenant la condition d'esclave et se  
 faisant semblable aux hommes. Offrant ainsi tous les  
 dehors d'un homme, il s'abassa lui-même, se rendant  
 obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix. » En  
 effet, bien qu'étant Dieu et né de Dieu par nature, le Verbe  
 Monogène « rayonnement de la gloire et empreinte de la  
 substance » de Celui qui l'a engendré, devint homme, non

οὖν : \*οὐκ Arm.    εἰς σάρκα : om. Arm.    13 : ante Ὁ πάνσοφος  
 A Syr. et Arm. : om. codd.



τῆς ὑποστάσεως » τοῦ γεννήσαντος, γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ οὐκ εἰς σάρκα τραπεῖς, ἢ φυρμόν, ἢ κρᾶσιν, ἢ τι τῶν  
 d 25 τοιούτων ἕτερον ὑπομείνας, καθεὶς δὲ μᾶλλον ἑαυτὸν εἰς |  
 κένωσιν, καὶ « ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς, αἰσχύνης  
 καταφρονήσας », καὶ τὴν τῆς ἀνθρωπότητος πτωχείαν οὐκ  
 ἀτιμάσας. Ἡθέλησε γάρ, ὡς Θεός, τὴν θανάτω καὶ ἁμαρτία  
 κατεχομένην σάρκα, καὶ θανάτου καὶ ἁμαρτίας ἀποφῆναι  
 30 κρείττονα, καὶ ἀνακομισαὶ πρὸς τὸ ἐν ἀρχαῖς, ἰδίαν αὐτὴν  
 ποιησάμενος, καὶ οὐκ ἄψυχόν γε κατὰ τινὰς, ἐψυχωμένην  
 δὲ μᾶλλον ψυχῇ νοερά. Ἴέναι γε μὴν τὴν τῷ πράγματι  
 e πρέπουσαν οὐκ ἀπαξιώσας τρίβον, τὴν καθ' ἡμᾶς | γέννησιν  
 ὑπομείναι λέγεται, μεμενηκώς ὕπερ ἦν. Γεγέννηται γάρ  
 35 παραδόξως κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός · οὐ γὰρ ἦν ἐτέρως  
 Θεὸν ὄντα κατὰ φύσιν ἢ ἐν εἴδει τῷ καθ' ἡμᾶς ὀφθῆναι  
 τοῖς ἐπὶ γῆς τὸν ἀναφῆ καὶ ἀσώματον. Πλὴν ἐνανθρωπήσαι  
 ἐκπρεπῆ τὴν ἡμῶν ἀποφῆναι φύσιν · ἦν γὰρ ὁ αὐτὸς Θεός τε  
 719 a ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος, | καὶ ἐν ὁμοιώματι μὲν ἀνθρώπου, καθὼ  
 μετὰ τούτου καὶ Θεὸς ἦν, σχήματι δὲ ὡς ἄνθρωπος. Θεὸς γὰρ  
 ἦν ἐν εἴδει τῷ καθ' ἡμᾶς, καὶ ἐν δούλου μορφῇ Δεσπότης.  
 Σάρκα γὰρ οὕτω φαμὲν γενέσθαι. Ταύτητοι καὶ θεοτόκον  
 5 εἶναι διαβεβαιούμεθα τὴν ἁγίαν Παρθένον.

B — Βούλει τοῖς σοῖς ἀντιπαρεξάγοντες λόγοις τὰ παρ'  
 ἐκείνων ἰσχυρότεραν ἀποτελῶμεν τῶν ἐννοιῶν τὴν βάσανον,  
 ἢ παραχωρῶμεν ἀπλῶς λέγοντί σοι τὸ εὖ ἔχειν ὑπειλημμένον ;

b | A — Ἀνεπίπληκτον μὲν, ὡς γε οἶμαι, πᾶν ὅπερ ἂν

718, 26 : Hébr. 12, 2

718, 26 ; αὐτῷ χαρᾶς : χ.α. C

1. P. E. PUSEY, dans les notes de sa traduction du QUX (p. 242), dit que φυρμός implique le mélange d'une substance sèche et d'une humide que l'on pétrit ensemble, tandis que κρᾶσις indique le mélange de deux liquides afin de former un composé. En fait, il semble que seul κρᾶσις, dont S. Cyrille défend l'emploi par les anciens Pères (cf. *Introduction*, p. 122, n. 1), mais qu'il ne songe nullement à utiliser pour son compte (il le répudie par exemple en passant, quand Théodoret le rap-

pas en se changeant en chair ou en endurant une mixtion, un mélange ou autre chose de cette sorte<sup>1</sup>, mais en se  
 d soumettant lui-même à l'anéantissement ; et « au lieu du  
 bonheur qui s'offrirait à lui, en ne méprisant pas la honte »  
 et en ne dédaignant point l'indigence de l'humanité.  
 Étant Dieu, il a voulu donner à la chair soumise à la mort  
 et au péché une victoire manifeste sur la mort et le péché,  
 la ramener à son état originel en se l'appropriant — non  
 pas dépourvue d'âme, comme d'aucuns le prétendent,  
 mais animée d'une âme intellectuelle. Et il n'a pas jugé  
 indigne de lui d'emprunter la voie convenable à ce dessein.  
 c Aussi est-il dit s'être assujetti à une naissance semblable  
 à la nôtre tout en demeurant ce qu'il était. Effectivement,  
 il a été, de façon prodigieuse, enfanté par une femme selon  
 la chair. Car il lui était impossible, à lui qui était Dieu  
 par nature, de devenir visible aux habitants de la terre  
 autrement que sous une forme semblable à la nôtre, lui  
 invisible et incorporel, à moins d'accepter de se faire  
 homme et de montrer en lui et en lui seul notre nature  
 parée des honneurs divins. Le même en effet était à la fois  
 719 a Dieu et homme, et il était semblable aux hommes en tant  
 qu'il était Dieu avec les dehors pourtant d'un homme.  
 Car il était Dieu sous une forme comme la nôtre et Maître  
 même en une condition d'esclave. Voilà en quel sens nous  
 disons qu'il devint chair et pourquoi nous affirmons que  
 la Vierge sainte est Mère de Dieu.

B — Veux-tu que nous comparions leurs raisons aux  
 tiennes et nous livrions à un examen plus approfondi des  
 notions, ou bien concéderons-nous sans plus, sur la foi de  
 tes assurances, que tout est bien comme tu l'as admis ?

b A — Il n'y a rien à reprocher, à mon avis, à tous nos

proche de σύγγυσις : cf. *Apol. c. Th.* 2, 400 B et 401 A-B, *ACO* I, 1, 6, p. 114, l. 15 et p. 115, l. 14-15 et 24) possède une valeur technique et suggère une véritable combinaison. Φυρμός, quoi qu'il en soit d'autres mots de la même famille, comme φυρῶς, indique simplement un état de confusion résultant de ce que plusieurs éléments sont mêlés.

10 λέγοιτο πρὸς ἡμῶν σοφῶς τε καὶ ἐπιστημόνως καὶ οὐκ ἀπα-  
δόντως ἔχον ταῖς θεοπνεύστοις Γραφαῖς. Φράζε δὲ καὶ αὐτὸς  
τὸ δοκοῦν. Ἐκτέκει γὰρ ἂν τι τῶν ὀνησιφθῶρων ἢ ἀντίστασις.

B — Ὁ θεσπέσιος γράφει, φασί, Παῦλος περὶ τοῦ Υἱοῦ,  
15 ἅτε δὴ γεγονότος κατάρας τε καὶ ἀμαρτίας. Ἔφη γὰρ ὅτι  
« Τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησε. »  
c Καὶ πάλιν : « Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας  
τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα. » Γενέσθαι δέ  
φασιν αὐτὸν οὐκ αὐτόχρημα κατάραν καὶ ἀμαρτίαν, ἀλλ'  
20 ἕτερόν τι παρὰ τοῦτο δηλοῦν τὸ Γράμμα τὸ ἱερόν. Οὕτω  
πρὸς ἡμῶν νοεῖσθαι φασὶ τὸ « Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. »

A — Καὶ μὴν ὡς ἐν γε τῷ φάναι κατάραν γενέσθαι καὶ  
ἀμαρτίαν, οὕτω γενέσθαι σάρκα αὐτὸν συνεισκρίνεται, καὶ  
προανίσχουσαν ἔχει τῶν μεθ' ἑαυτὸν τὴν ἔννοιαν.

719, 16 : II Cor. 5, 21    17, Gal. 3, 13    21 : Jn 1, 14

719, 12 : *post* δοκοῦν : quia in responsione tua subtiliter facies  
utile aliquid quaeri atque concipi *add.* Arm. (*bis forsitan vertens  
eandem sententiam*)    23 : *post* συνεισκρίνεται : praesertim etiam  
antea introducit (?) *add.* Arm.

1. L'exégèse que S. Cyrille va répudier était pourtant hautement  
traditionnelle (ce qui ne prouve pas qu'en des circonstances nouvelles,  
il ne convenait pas d'y renoncer et de tirer un parti nouveau du texte  
de S. Jean) : quand Théodoret reviendra sur le problème dans l'*Éra-  
nistès* (I, PG 83, 73 D-80 C), il pourra invoquer, outre S. Athanase et  
la *Lettre à Épictète* (cf. *Introduction*, p. 102), S. Grégoire de Nazianze  
(*Ep.* 101 à Clédonius, I, PG 37, 189 C), S. Ambroise, Gélase de Césa-  
rée, S. Jean Chrysostome et Sévérien de Gabala, qui tous plus ou  
moins rapprochent Jn 1,14 de Gal. 3,13. Si Théodore de Mopsueste  
opérait également cette assimilation, ce n'était là que suivre des  
exemples autorisés. Il est probable qu'il le faisait, car un fragment  
de son *De Incarnatione* (conservé en syriaque : éd. Sachau avec tra-  
duction, p. 28-30) explique Gal. 3,13 en disant que « devenir malédic-  
tion » signifiait non pas une transformation réelle, mais une opinion  
que les Juifs concevaient à cause du châtement subi par Jésus-Christ.  
Or le *Commentaire sur S. Jean* déclare : « Le Verbe était si humble-  
ment dans l'homme que beaucoup croyaient qu'il n'était rien d'autre  
que ce qui apparaissait... Jean a dit qu'il est devenu chair non parce  
que le Verbe s'est changé en chair, mais parce qu'à cause de l'appa-

propos, empreints qu'ils sont de sagesse et de science, sans  
nul désaccord avec les Écritures inspirées. Mais dis, toi  
aussi, ce qui t'en semble : de la contradiction peut  
naître quelque résultat utile.

B — Le divin Paul, disent-ils, parle du Fils en ses écrits  
comme s'il était devenu malédiction et péché. Il dit en  
effet que « celui qui n'a pas connu le péché, Il l'a fait  
c pour nous péché », et encore « le Christ nous a rachetés  
de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malé-  
diction ». Il n'est pourtant pas, déclarent-ils, devenu  
réellement malédiction et péché ; l'Écriture sacrée entend  
signifier autre chose ; ainsi en est-il selon nous, disent-ils,  
de la phrase « et le Verbe devint chair<sup>1</sup> ».

A — Eh bien précisément, de même que le dire malé-  
diction, c'est dire qu'Il devint péché, de même cela introduit  
l'idée qu'Il devint chair, et Il lui a donné, à cette idée,  
une place prééminente entre tout ce qui L'accompagne<sup>2</sup>.

rence il était cru tel » (trad. Vosté, p. 23). L'exégèse des deux textes  
est donc bien parallèle. Un texte du neuvième livre de *Incarnatione*  
insiste encore : « Ainsi nous l'avons vu, ce mot *devint* ne peut absolu-  
ment être dit en aucun autre sens que selon l'apparence » (cf. H.  
B. SWETE, *Fragments of the dogmatic works of Theodore*, appendice A,  
au t. II de : *Theodori Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*,  
Cambridge 1882, p. 300, l. 11-12).

2. Les versions ne jettent point de lumière sur cette phrase diffi-  
cile ; on devine seulement qu'elles doivent supposer un texte grec  
pareil au nôtre (l'addition de l'arménien n'étant sans doute que son  
second effort en quelques lignes pour expliquer le grec en le para-  
phrasant). C'est probablement parce que nul n'a pu ressaisir, au moins  
dans le détail (car l'ensemble est assez clair : Cyrille entend que  
l'Incarnation est un préalable nécessaire, à mettre très en relief,  
parmi d'autres affirmations sur le Christ), ce que Cyrille voulait dire  
qu'aussitôt après, la répartition des répliques devient hésitante,  
variant de l'un des trois textes à l'autre. Le sens du premier verbe,  
*συνεισκρίνεται*, est peut-être un peu éclairé par son emploi dans  
*De Ad.* VII, 508 B, qui dit que (dans le cas du Père et du Fils) la  
connaissance de chacun « introduit simultanément » celle des deux.  
Quant au second verbe, *ἔχει*, la présence de la clause *μεθ' ἑαυτὸν*  
impose un sujet masculin et le Verbe paraît le seul disponible.

d 25 | B — Πῶς ἔφη; Ὅτινίκα γὰρ φαίη τις ἂν αὐτοῖς ·  
 « Ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν ἁμαρτία γέγονεν ὑπὲρ ἡμῶν,  
 ἐξεπρίατο δὲ καὶ ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου τοὺς ὑπὸ νόμον,  
 γενόμενος ὑπὲρ αὐτῶν κατάρα. » Εἶτα πῶς ἂν ἐνδοιάσειε τις  
 ὡς ἐν καιροῖς δηλονότι καθ' οὗς ἐσαρκώθη τε καὶ γέγονεν  
 30 ἄνθρωπος ὁ Μονογενής;

A — Συνεισφέρεται τοίνυν τοῖς τῆς σαρκώσεως λόγοις,  
 e καὶ τὰ δι' αὐτὴν οἰκονομικῶς ἐπενηνεγμένα | τῷ τὴν  
 ἐκούσιον παθόντι κένωσιν, καθάπερ ἀμέλει καὶ τὸ πεινῆν  
 καὶ τὸ κοπιᾶν. Ὡσπερ γὰρ οὐκ ἂν κεκοπιᾶκεν αὐτὸς ὃ ἢ  
 35 πᾶσα δύναμις, οὐδ' ἂν εἶρητο πεινῆσαι, τροφή καὶ ζῶη τῶν  
 ὄλων ὑπάρχων αὐτός, μὴ οὐχὶ προικειωσάμενος σῶμα τὸ  
 πεινῆν τε καὶ κοπιᾶν πεφυκός, οὕτως οὐκ ἂν ἐν ἀνόμοις  
 καταλογίσθη πώποτε — γενέσθαι γὰρ οὕτω φαμὲν ἁμαρτίαν  
 αὐτόν — οὐκ ἂν γέγονε κατάρα, σταυρὸν ὑπομείνας τὸν δι'  
 720 a ἡμᾶς, | εἰ μὴ γέγονε σάρξ, τουτέστιν ἐσαρκώθη τε καὶ  
 ἐνηθρώπησε, τὴν καθ' ἡμᾶς <δι' ἡμᾶς> ὑπομείνας γέννησιν  
 ἀνθρωποπρεπῶς, τὴν διὰ γέ φημι τῆς ἁγίας Παρθένου.

B — Σύμφημι. Φρονεῖς γὰρ ὀρθῶς.

719, 31 : Συνεισφέρεται... 720, 3 : Παρθένου : *habet* Severus, *Contra Apologiam Juliani Halicarnassei*, cf. *MS. Add. Syr.* 12158 (W. Wright, N° 689) e *Musaeo Britannico*, f. 97r-v. *Contra impium Grammaticum* III, 2, ed. J. Lebon CSCO *Syr.* IV, 6, trad. p. 239/txt. p. 324-325, *Epistulae ad Sergium*, ed. J. Lebon, CSCO *Syr.* IV, 7 (1949), p. 105/139.

719, 34 : Ὡσπερ... 720, 3 : Παρθένου : *habent* Timotheus Aelurus, *Confutatio doctrinae in Synodo Chalcedonensi promulgatae*, ed. Ter-Mekertschian, p. 99, l. 19-27 et Severus, *Ep. ad Sergium*, p. 66/90.

719, 34 : Ὡσπερ... 37 : πεφυκός : *habet* Florilegium syriacum, *MS. Add. Syr.* 12155 (Wright, n° 857, saec. VIII), f. 68r. = *Florilegium*, *MS. Add. Syr.* 14532 (n° 858, saec. VIII), f. 47v.

719, 25 : *ante* Ὅτινίκα : A *add.* Arm. et codd. αὐτοῖς (et Arm.) : \*περὶ αὐτοῦ Syr. 28 : *ante* Εἶτα : B *add.* Arm. 31 : *ante* Συνεισφέρεται A Syr. et Arm. : *om.* codd. 720, 2 : \*δι' ἡμᾶς *rest.* e Syr. Arm. Tim. Sev. : *om.* codd.

d B — Que veux-tu dire? En effet, si quelqu'un leur dit :  
 « Celui qui n'avait pas connu le péché est devenu péché  
 pour nous ; il a racheté de la malédiction de la Loi ceux  
 qui étaient sous la Loi en devenant pour eux malédiction »,  
 qui doutera que cela a eu lieu évidemment à l'époque où  
 le Monogène s'est incarné et fait homme? »

A — Avec l'idée d'Incarnation est donc donné tout ce  
 e que s'est vu infligé de ce fait, en vertu de l'économie, celui  
 qui s'est soumis à l'anéantissement volontaire : ainsi par  
 exemple la faim et la fatigue. En effet il ne se serait jamais  
 fatigué, celui à qui appartient la toute-puissance, on n'au-  
 rait pu parler de faim à propos de celui qui est la vie et  
 la nourriture de tous les êtres, s'il ne s'était approprié  
 un corps fait par nature pour la faim et la fatigue. De  
 même, on ne l'aurait jamais compté parmi les sans-loi —  
 et de fait nous disons qu'il est devenu péché —, il ne  
 serait pas devenu malédiction en souffrant pour nous la  
 720 a Croix, s'il n'était pas devenu chair, c'est-à-dire ne s'était  
 pas incarné et fait homme en s'assujettissant pour nous  
 à une naissance humaine telle que la nôtre, celle, veux-je  
 dire, qui l'a fait naître de la Vierge sainte.

B — D'accord, tu as raison.

1. A cause de l'ancienneté de la version et des manuscrits syriaques, nous avons adopté partout les coupes qu'ils font entre les répliques, sans nous dissimuler que celles de l'arménien (cf. apparat critique) seraient plus satisfaisantes en ce passage difficile. S. Cyrille, dans ses dialogues, ne se donne pas pour interlocuteur un opposant direct, à la manière du « Mendiant » discutant avec « l'Orthodoxe » dans l'*Eranistès*. Il ne s'agit pas non plus, comme dans maintes œuvres de Platon, d'un jeune disciple bien doué à qui l'on applique la méthode maïeutique, mais d'un ami qui tantôt est érigé en porte-parole des adversaires, tantôt sans doute introduit des instances de son cru, tantôt enfin abonde, parfois maladroitement, dans le « bon sens ». Il est donc malaisé de lui faire sa part dans le texte au moyen de la critique interne.

5 A — Ἀσύνετον δὲ καὶ ἐτέρως τὸ οἶσθαί τε καὶ λέγειν οὕτω γενέσθαι σάρκα τὸν Λόγον καθάπερ ἀμέλει κατάρρα καὶ ἁμαρτία γέγονεν.

B — Τίνα φῆς τρόπον ;

A — Οὐ γὰρ ἵνα λύση τὴν ἄραν ἐπάρατος ἦν, καὶ ἵνα  
b 10 παύ[ση] τὴν ἁμαρτίαν ἁμαρτίαν ἐποίησεν αὐτὸν ὁ Πατήρ ;  
B — Ὡς καὶ αὐτοὶ φασιν.

A — Οὐκοῦν εἶπερ ἐστὶν ἀληθές, κατὰ γε τὸ αὐτοῖς εἶ  
ἔχειν ὑπειλημμένον, ὅτι γέγονεν οὕτω σὰρξ ὁ Λόγος καθὰ καὶ  
κατάρρα καὶ ἁμαρτία, ἐπ' ἀναιρέσει σαρκὸς <σὰρξ γέγονε>.  
15 Εἴτα πῶς ἀφθαρτὸν τε καὶ ἀνώλεθρον αὐτὴν ἀποφαίνει, ὡς  
ἐν γε πρώτῃ κατορθώσας τοῦτο τῇ ἰδίᾳ σαρκί ; Οὐ γὰρ τοι  
c θνητὴν ἀπομεῖναι καὶ ὑπὸ φθορὰν ἀφῆκεν αὐτήν, | παρα-  
πέμποντος εἰς ἡμᾶς τοῦ Ἀδάμ τὴν ἐπὶ τῇ παραβάσει δίκην,  
ὡς σάρκα δὲ μᾶλλον ἀφθάρτου Θεοῦ, τουτέστιν ἰδίαν ἢ γοῦν  
20 ἑαυτοῦ, καὶ θανάτου καὶ φθορᾶς ἐπέκεινα θεῖς.

B — Εἰ ἔφη.

A — Ἐφη δὲ που τὸ Γράμμα τὸ ἱερὸν τὸν μὲν πρῶτον  
ἄνθρωπον, τουτέστιν Ἀδάμ, εἰς ψυχὴν γενέσθαι ζῶσαν, τὸν  
δὲ ὕστερον, φημὶ Χριστόν, « εἰς πνεῦμα ζωοποιόν ». Ἄρ'  
25 οὖν ὥσπερ ἐπ' ἀναιρέσει κατάρρας καὶ ἁμαρτίας γέγονε  
κατάρρα καὶ ἁμαρτία, οὕτως ἐπ' ἀνατροπῇ τοῦ εἶναι εἰς  
d ψυχὴν ζῶσαν γενέσθαι φημὲν αὐτὸν εἰς | πνεῦμα ζωοποιόν ;  
Τὴν γὰρ τοι τοῦ γενέσθαι δύναμιν εἰς τὸ ἀπηγῆς περιτρέ-  
ποντες, οὕτω γενέσθαι σάρκα φασὶν αὐτὸν καθὰ καὶ ἄραν τε  
30 καὶ ἁμαρτίαν. Ἀναιρετέον οὖν ἄρα τοῦ Λόγου τὴν σάρκωσιν,  
ἢ γοῦν ἐνανθρώπησιν. Οὐ παραδεχθέντος εἰς ἀλήθειαν,

720, 22 : cf. I Cor. 15, 45

720, 14 : \*σὰρξ γέγονε e Syr. et Arm. : om. codd. 24 : post  
φημὶ : δὴ scripsit s.v. C 27 : ψυχὴν ζῶσαν : \*πνεῦμα ζωοποιόν Arm.  
31 : οὐ : \*οὐ Arm.

1. Le point de vue « finaliste » de Cyrille apparaît ici encore dans tout son jour : il ne cherche pas à expliquer littéralement Gal. 3,13, comme Théodore dans le passage que nous avons cité.

A — Au surplus, c'est de la stupidité que de penser et de dire que le Verbe est devenu chair exactement de la même façon qu'il est devenu malédiction et péché.

B — Comment cela ?

A — N'est-ce pas pour détruire la malédiction qu'il a  
b été maudit, pour faire cesser le péché que le Père l'a fait  
péché<sup>1</sup> ?

B — C'est ce qu'ils disent eux aussi.

A — Par conséquent, s'il est vrai, comme ils l'admettent, que le Verbe soit devenu chair de la même façon qu'il est devenu malédiction et péché, c'est pour la suppression de la chair qu'il est devenu chair. Alors, comment la fait-il apparaître, cette chair, incorruptible et impérissable, à commencer par celle qu'il s'était appropriée ? En effet, il ne laissa pas cette dernière continuer d'être mortelle et  
c soumise à la corruption — par transmission jusqu'à nous de la peine infligée à la prévarication d'Adam —, mais, puisqu'elle était la chair du Dieu incorruptible — c'est-à-dire sa propre chair à lui — il l'établit au delà de la mort et de la corruption.

B — Tu as raison.

A — Or la sainte Écriture dit quelque part que le premier homme, c'est-à-dire Adam, fut fait âme douée de vie, tandis que le dernier Adam, c'est-à-dire le Christ, fut créé « esprit qui donne la vie ». Donc, de même que c'est pour la suppression de la malédiction et du péché qu'il devint malédiction et péché, dirons-nous aussi que c'est pour détruire la condition d'âme douée de vie qu'il a été fait  
d esprit qui donne la vie ? Eux effectivement, par un contre-sens choquant sur le terme « devenir », affirment qu'il est devenu chair de la même façon qu'il devint malédiction et péché. Dès lors, il faut exclure que le Verbe se soit fait chair ou homme. Et cela admis pour vrai, le mystère perd

Il s'enquiert simplement du but sotériologique de ce « devenir » dont parle le texte.

οἴχεται μὲν ἅπας ἡμῖν ὁ τοῦ μυστηρίου λόγος, οὔτε δὲ ἐγεννήθη Χριστός, οὔτε ἀπέθανεν, οὔτε ἐγήγερται κατὰ τὰς Γραφάς. Ποῦ τοιγαροῦν ἡ πίστις, ἦτοι « τὸ ῥῆμα τῆς  
 e 35 πίστεως ὃ κηρύσσομεν » ; Πῶς γὰρ ἤγειρεν αὐτὸν ὁ | Θεὸς ἐκ νεκρῶν εἰ μὴ καὶ ἀπέθανε ; Πῶς δ' ἂν καὶ ἀπέθανεν εἰ μὴ γενένηται κατὰ σάρκα ; Ποῦ δὲ καὶ ἡ τῶν νεκρῶν ἀναβίωσις, ἐλπίδα τοῖς ἁγίοις εἰσφέρουσα τῆς ἀτελευτήτου ζωῆς, εἰ μὴ ἐγήγερται Χριστός ; Ποῦ δὲ καὶ ἡ τῶν ἀνθρω-  
 40 πίνων σωμάτων ζωοποίησις, ἡ κατὰ μέθεξιν τελουμένη τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς καὶ αἵματος ;  
 721 a | B — Σάρκα δὴ οὖν φαμεν γενέσθαι τὸν Λόγον, κατὰ γε τὴν ἐκ γυναικὸς κατὰ σάρκα γέννησιν, ἣν ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς ὑπομεῖναι λέγεται, καίτοι πρὸ παντὸς αἰῶνος ὑπάρχων ὡς Θεός.  
 5 A — Πάνυ μὲν οὖν. Οὕτω γὰρ γέγονεν ἐν ὁμοίωσει τῇ πρὸς ἡμᾶς τῇ κατὰ πᾶν ὀτιοῦν δίχα τῆς ἁμαρτίας. Καὶ μαρτυρήσει λέγων ὁ πάνσοφος Παῦλος : « Ἐπειδὴ γὰρ τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκὸς, καὶ αὐτὸς  
 b παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ | τοῦ θανάτου  
 10 καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους ἕσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας. Οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται. Ὅθεν ὄφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆ-  
 15 ναι. » Ἡ δὲ « κατὰ πάντα » ὁμοίωσις ἀρχὴν ὥσπερ τινὰ καὶ προεμβολὴν τοῦ πράγματος τὴν ἐκ γυναικὸς ἀποτεξίν  
 c ἔχει, καὶ τὴν ἐν σαρκὶ φανέρωσιν τοῦ | κατὰ φύσιν ἰδίαν οὐχ ὄρατοῦ, καὶ τὴν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κάθεσιν οἰκονομικῆν τοῦ ἐν ὑπερτάτοις ὄντος ὀνόμασι, καὶ τὸ ἐν ἀνθρωπότητι  
 20 ταπεινὸν τοῦ τοῖς ἀνωτάτω θρόνοις ἐμπρέποντος, καὶ τὸ ἐν μέτροις γενέσθαι τοῖς οἰκετικοῖς τὸν ἐν κυριότητι φυσικῇ · « Θεὸς γὰρ ὁ Λόγος ἦν. »

720, 33 : cf. I Cor. 15, 4 34 : Rom. 10, 8 721, 7 : Hébr. 2, 14-17

720, 41 : καὶ αἵματος : esp. C manu altera 721, 3 : post παντὸς : τοῦ add. MV 10 : καταργήσῃ : -ει C

pour nous tout son sens : le Christ n'est pas né, il n'est pas mort, il n'est pas ressuscité non plus conformément aux Écritures. Où donc est la foi, « la parole de foi que nous  
 e annonçons » ? Comment Dieu l'a-t-Il ressuscité des morts s'il n'est pas mort ? Comment serait-il mort s'il n'est pas né selon la chair ? Où est ce retour des morts à la vie qui inspire aux saints l'espérance de la vie sans terme si le Christ n'est pas ressuscité ? Où est cette action vivifiante exercée sur les corps humains par la participation à sa chair et à son sang sacrés ?

721 a B — Nous disons donc que le Verbe est devenu chair eu égard à la génération par une femme selon la chair à laquelle on le déclare s'être assujéti aux derniers temps du siècle, lui qui cependant, en qualité de Dieu, existait avant tous les siècles.

A — Parfaitement ! C'est par là en effet qu'il nous est devenu semblable en toutes choses, hormis le péché. Ce dont aussi le très sage Paul témoignera en disant : « Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi y participa pareillement afin de réduire à l'impuis-  
 b sance par sa mort celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable, et d'affranchir tous ceux qui, leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort. Car ce n'est certes pas des anges qu'il se charge, mais c'est de la descendance d'Abraham qu'il se charge. Voilà pourquoi il devait se faire en tout semblable à ses frères. » Or cette « ressemblance en tout » a comme une manière de point de départ et de préliminaire à l'ensemble dans l'enfantement par une femme, dans l'apparition en la chair de celui  
 c qui, par nature, n'était point visible, dans l'abaissement à notre condition en vue de l'économie de celui qui avait droit aux titres les plus sublimes, dans l'humble humanité de celui qui s'élève au-dessus des trônes, dans l'assujettissement aux dimensions serviles de celui qui est en seigneurie par droit de nature ; car « le Verbe était Dieu ».

B — Διανοή μὲν ὀρθῶς. Πλὴν ἴσθι τοι κάκεινο ἐροῦντας, ὡς ἀνέφικτον εἶη ἂν τάχα που καὶ ἀκαλλῆς τὸν ἐκ Θεοῦ  
 d 25 Πατρὸς φύντα Λόγον ἀπορρήτως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν οἴεσθαι τε καὶ λέγειν καὶ δευτέραν τὴν ἐκ γυναικὸς ὑπομείναι γεννήσιν. Ἀπόχρη γὰρ αὐτῷ, φασί, τὸ ἀπαξ ἐκ Πατρὸς γεννηθῆναι θεοπρεπῶς.

A — Οὐκοῦν, ἐπιπλήττουσι τῷ Υἱῷ καὶ οὐκ ὀρθὰ  
 30 βεβουλεῦσθαι φασιν αὐτόν, τὴν δι' ἡμᾶς κένωσιν ἐθελοῦσιον ὑπομείναντα. Κατήργηται δὲ καὶ εἰκαῖον ἤδη πῶς, ἐστὶ τὸ σπετὸν καὶ μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον, καὶ τὸ τῆς μετὰ  
 e σαρκὸς οἰκονομίας τοῦ Μονογενοῦς εὐτεχνῆς | ἀνόνητον ἀποφαίνουσι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς. Ἄλλ' οὐ τοῖς ἐκείνων βαττα-  
 35 ρισμοῖς τὸ χρῆναι κρατεῖν ὁ τῆς ἀληθείας ἐφίησι λόγος, ἐλέγξει δὲ μᾶλλον, ἀσυνετώτατα μὲν πεφλυαρηκότας, εἰδότας δὲ κατ' οὐδένα τρόπον τὸ Χριστοῦ μυστήριον. Γεγέννηκε μὲν γὰρ ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τὸν Υἱὸν ἐξ ἑαυτοῦ γεννήσει μιᾶ. Πλὴν εὐδόκησεν ἐν αὐτῷ τὸ ἀνθρώπινον  
 40 ἀνασῶσαι γένος, τρόπῳ τῷ κατὰ τὴν σάρκωσιν, ἣ γοῦν ἐνανθρώπησιν, ἣν πάντη τε καὶ πάντως γενέσθαι ἐχρῆν διὰ  
 722 a γεννήσεως, δηλονότι τῆς ἐκ γυναικὸς, | ἵνα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὁμοιώσει τοῦ ἐκ Θεοῦ φύντος Λόγου κατακρίνηται μὲν ἐν τοῖς μέλεσι τῆς σαρκὸς τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος, ἐν ὁμοιώματι δὲ θανάτου τοῦ μὴ εἰδότος αὐτὸν καταργῆται θάνατος.  
 5 « Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν, φησί, τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. »  
 b Οὐκοῦν ἀναγκαίως ὁ ὢν καὶ ὁ | ὑπάρχων γεγέννηται κατὰ σάρκα, τὰ ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν μεταθείς, ἵνα τὰ σαρκὸς γεννή-

722, 2 : cf. Rom. 7, 23 ; 8, 3 (?) 5 : Rom. 6, 5

722, 4 : αὐτόν : -ῆν Euth. 7 : ὁ ante ὑπάρχων : om. Euth.  
 8 : post ἵνα : καὶ add. Euth.

721, 38 : Γεγέννηκε μὲν : *incipit citatio Panopliae dogmaticae Euthymii Zigabeni.*

1. On peut rapprocher de la réplique de B un fragment de Diodore

B — Tes réflexions sont justes. Sache-le toutefois, ils vont prétendre qu'il serait sans doute inadmissible et inconvenant de dire et penser que, né du Père de façon  
 d ineffable et passant l'entendement, le Verbe ait pu subir cette deuxième naissance tirée d'une femme. Il lui suffit, déclarent-ils, d'avoir été engendré du Père une seule fois, d'une manière digne d'un Dieu<sup>1</sup>.

A — Ainsi donc, ils blâment le Fils, ils déclarent déraisonnable la décision qu'il prit de s'assujettir pour nous à l'anéantissement volontaire ! Le grand, l'auguste mystère de la piété, est annulé désormais et pour ainsi dire rendu vain. L'ingénieuse économie dans la chair du  
 e Monogène, ils décrètent qu'elle fut de nul profit aux habitants de la terre. Mais la parole de vérité ne laisse pas les niaiseries de ces gens-là prendre le dessus ; elle les convaincra au contraire de radoter stupidement sans rien savoir du mystère du Christ. En effet, Dieu le Père a engendré le Fils de Lui-même par une génération unique. Mais avec cela, il Lui a plu de sauver en ce Fils le genre humain, le moyen en étant que le Fils devint chair, c'est-à-dire homme. Cela exigeait absolument une génération par une femme,  
 722 a afin que, par la ressemblance qu'aurait avec nous le Verbe de Dieu, la loi du péché soit condamnée dans les membres de la chair ; afin aussi que la mort soit vaincue par la mort semblable à la nôtre de celui qui ne connaît pas la mort. Car « si nous sommes devenus un seul être avec lui par une mort semblable à la sienne, nous lui ressemblerons aussi dans la résurrection ». Nécessairement donc, Celui  
 b qui existe et subsiste doit avoir été engendré selon la chair, transportant en lui ce qui est de nous, pour que les rejetons de la chair, c'est-à-dire les êtres corruptibles et périssables

(n° 28, p. 44 (texte)/45 (trad.) d'Abramowski ; p. 270 de la trad. Brière) « Dieu le Verbe n'a pas subi deux naissances et le corps non plus... mais c'est une seule fois que l'unique (Fils) de Dieu est né du Père avant les siècles. »

ματα, τουτέστιν ἡμεῖς οἱ φθαρτοὶ τε καὶ ἀπολλύμενοι,  
 10 μένωμεν ἐν αὐτῷ, ἵδια λοιπὸν ἔχοντι τὰ ἡμῶν ἵνα καὶ ἡμεῖς  
 τὰ αὐτοῦ. « Δι' ἡμᾶς γὰρ ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν, ἵνα ἡμεῖς  
 τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσωμεν. » Φάσκοντές γε μὴν οὐκ  
 αὐτὸν γενέσθαι σάρκα τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, ἥτοι γέννησιν  
 ὑπομεῖναι τὴν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, ἀναιροῦσι τὴν  
 c 15 οἰκονομίαν. Εἰ γὰρ μὴ πλούσιος ὢν | ἐπτώχευσε, καθείς  
 ἑαυτὸν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐκ φιλανθρωπίας, οὐδὲ ἡμεῖς τὰ αὐτοῦ  
 πεπλουτήκαμεν, ἀλλ' ἐσμὲν ἐν τῷ πτωχεύειν ἔτι, καὶ ἀρᾷ  
 καὶ θανάτῳ καὶ ἁμαρτίᾳ ἐνισχημένοι. Τὸ γὰρ τοι γενέσθαι  
 σάρκα τὸν Λόγον λύσιν ἔχει καὶ ἀνατροπὴν τῶν ἐξ ἀρᾶς καὶ  
 20 δίκης τῇ τοῦ ἀνθρώπου φύσει συμβεβηκότων. Οὐκοῦν, εἰ  
 ἀναβοηθεύουσι τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὴν βίβλαν, καὶ τὸν τῆς  
 ἐλπίδος θεμέλιον ἀνορύττουσι, ποῦ τὰ μετ' αὐτὸν ἔτι κείσε-  
 ται ; Οὐ γὰρ γεγονότος, ὡς ἔφην, σαρκός τοῦ Λόγου, οὔτε  
 d τοῦ θανάτου κατεσεισθῆ τὸ κράτος, κατήργηται δὲ κατ'  
 25 οὐδένα τρόπον ἡ ἁμαρτία, καὶ ἐσμὲν ἔτι ταῖς τοῦ πρώτου  
 παραβάσεσιν ἔνοχοι, τουτέστιν Ἀδάμ, οὐδεμίαν ἀναφοίτησιν  
 ἔχοντες εἰς τὸ ἄμεινον, τὴν διὰ γέ φημι τοῦ πάντων ἡμῶν  
 Σωτῆρος Χριστοῦ.

B — Συνήμι δ φής.

30 A — Τίς δ' ἂν καὶ νοοῖτο πρὸς ἡμῶν ὁ παραπλησίως  
 ἡμῖν μετεσχηκὼς αἵματος καὶ σαρκός, ὡς ἕτερος ὢν παρ'  
 ἡμᾶς κατὰ φύσιν ; Οὐ γὰρ τοι φαίη τις ἂν ἀνθρώπῳ πρέπειν  
 e τὸ ἀνθρωπότητος μετασχεῖν. Ὁ γὰρ ἐστὶ κατὰ φύσιν,  
 πῶς ἂν τις νοοῖτο λαβῶν, ὡς ἕτερον ὄν τι παρ' ὅπερ ἐστίν ;  
 35 Ἄρ' οὐ πολὺ τὸ εἰκὸς ὁ λόγος ἔχει ;

722, 11 : II Cor. 8, 9    30 : cf. Hébr. 2, 14

722, 18 : ἁμαρτία : -τίας Euth.    20 : δίκης : καταδίκης Euth.  
 22 : ἐλπίδος : fidei Arm.    24 : τοῦ θανάτου κατεσεισθῆ τὸ : τὸ τοῦ  
 θ.κ. Euth.    26 : Ἀδάμ : om. Arm. ἀναφοίτησιν ἔχοντες : ε. ἀ.  
 Euth.    27 : πάντων ἡμῶν : ἡ.π. V    30 : A anie Τίς : om. Euth.  
 32 : ἂν : om. Euth.    35 : ἄρ' : ὡς Euth.

1. S. Cyrille ne paraît pas même soupçonner l'idée platonicienne de participation, selon laquelle ce serait justement l'homme individuel

que nous sommes, demeurent en lui ; bref, il faut qu'il possède ce qui est à nous pour que nous possédions ce qui est à lui. « Pour nous en effet, il s'est fait pauvre, lui qui est riche, afin de nous enrichir par sa pauvreté. » Aussi, prétendre que le Verbe de Dieu n'est pas devenu chair, autrement dit qu'il n'a pas subi une génération d'une femme selon la chair, c'est supprimer l'économie. Car si lui qui  
 c était riche ne s'est pas appauvri en s'abaissant par amour des hommes jusqu'à notre condition, nous non plus, nous ne nous sommes pas enrichis de ce qui était à lui, nous sommes encore dans notre indigence et dans les entraves de la malédiction, du péché et de la mort. Que le Verbe soit devenu chair constitue la délivrance, l'abolition des accidents survenus à la nature humaine en guise de malédiction et de châtement. Partant, s'ils déchaussent la racine de notre salut et déterrent la pierre fondamentale de notre espérance, sur quoi reposera désormais toute la suite ? Comme je l'ai dit, si le Verbe n'est pas devenu chair, l'empire de la mort n'a pas non plus été ébranlé, le péché  
 d n'a point du tout été anéanti, nous sommes encore sous le coup des transgressions du premier, c'est-à-dire d'Adam, sans aucun retour à une situation meilleure — ce retour, j'entends, que nous procure le Christ, notre Sauveur à tous.

B — Je comprends ce que tu veux dire.

A — Puis aussi, qui penserons-nous qu'il soit, celui qui a dû participer au sang et à la chair tout comme nous, vu qu'il était, de par sa nature à lui, différent de nous ? On ne dirait guère d'un homme, en effet, qu'il lui convenait  
 e de participer à l'humanité : ce que quelqu'un est par nature, comment concevoir qu'il le prenne, comme si c'était là autre chose ce que qu'il est déjà<sup>1</sup> ? Mon raisonnement n'a-t-il pas pour lui toutes les vraisemblances ?

qui participe de l'Humanité. Pour lui, ce qu'on est par nature se contredistingue absolument de ce qu'on est par participation (cf. 731 c). Un être créé ne fait que participer de toutes les qualités qu'il possède ; il est donc radicalement corruptible (cf. in Jo. I, 125 B-

B — Πάνυ μὲν οὖν.

A — Ἰ'Αθρει δὲ δὴ καὶ ἑτέρως ὡς ἀνόσιόν τε ἐστὶ καὶ ἀπηγῆς τὸ ἀναρεῖν πειρᾶσθαι τοῦ Θεοῦ Λόγου τὴν ἐκ γυναικὸς κατὰ σάρκα γέννησιν. Τίνα γὰρ τρόπον ζωοποιή-  
 40 σιεν ἂν <ἡμᾶς> τὸ σῶμα αὐτοῦ εἰ μὴ ἐστὶν ἴδιον αὐτοῦ ἕς ἐστὶ ζωή; Πῶς « τὸ αἷμα Ἰησοῦ καθαρῖζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης  
 723 a ἀμαρτίας » | εἴπερ ἐστὶν ἀνθρώπου κοινοῦ καὶ ὄντος ὑφ' ἀμαρτίαν; Πῶς « ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς » καὶ Πατὴρ « τὸν Ἰῖδον αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον »; Πῶς « κατέκρινε τὴν ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί »; Οὐ γὰρ ἦν  
 5 ἀνθρώπου κοινοῦ καὶ τυραννομένην ἔχοντος μεθ' ἡμῶν ὑπὸ τῆς ἀμαρτίας τὴν φύσιν τὸ κατακρῖναι τὴν ἀμαρτίαν. Ἐπεὶ δὲ σῶμα γέγονε τοῦ πλημμελεῖν οὐκ εἰδότες, ταύτηται καὶ μάλα εἰκότως τὴν τῆς ἀμαρτίας ἀπεσεῖσατο τυραννίδα,  
 b καὶ τὴν ιδιότητα πλουτεῖ τοῦ | ἀφράστως αὐτῇ καὶ ὡς οὐκ  
 10 ἔστιν εἰπεῖν ἐνωθέντος Λόγου, ἁγιόν τε καὶ ζωοποιόν ἐστι, καὶ τῆς θεοπροποῦς ἐνεργείας ἔμπλεων. Ὡς ἐν ἀπαρχῇ δὲ Χριστῷ μετεστοιχειώμεθα καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ εἶναι καὶ φθορᾶς καὶ ἀμαρτίας κρείττονες. Καὶ ἀληθὲς ὅτι, κατὰ τὴν τοῦ μακαρίου Παύλου φωνήν · « Ὡσπερ ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα  
 15 τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ », τούτῃστι Χριστοῦ. Ἐπουράνιος δὲ ἀνθρώπος νοεῖται Χριστὸς οὐχ ὡς | ἄνωθεν ἡμῖν καὶ ἐξ οὐρανοῦ τὴν σάρκα κατενεγκῶν, ἀλλ' ὅτι Θεὸς ὢν ὁ Λόγος, καταβέβηκεν ἐξ οὐρανῶν, καὶ τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσιν ὑπελθὼν, τούτῃστι γέννησιν ὑπομεί-  
 c νας τὴν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικὸς, μεμένηκεν ὅπερ ἦν, ἄνωθεν  
 20 δηλονότι καὶ ἐξ οὐρανῶν, καὶ ἐπάνω πάντων ὡς Θεὸς καὶ

722, 41 : cf. I Jn 1, 7 723, 2 : Gal. 4, 4 4 : cf. Rom. 8,3  
 14 : I Cor. 15, 49

722, 39 : post τρόπον : ἑτέρους add. Euth. pt. 40 : ἡμᾶς rest. e Syr. et Arm. : om. codd. 41 : Ἰησοῦ : Christi Arm. πάσης : om. Arm. 723, 4 : οὐ : εἰ Euth. 6 : τὸ κατακρῖναι : οὐ κατέκρινε Euth. 8 : εἰκότως : -τος C 10 : εἰπεῖν C manu secunda in mg. et Euth. faventibus Syr. et Arm. : om. MV 12 : post Χριστῷ : καὶ add. codd. post μετεστοιχειώμεθα : a gloria in gloriam assumimur add. Arm. 18 : οὐρανῶν : -οῦ Euth.

B — Si tout à fait.

A — Vois encore par un autre côté comme il est choquant et impie de tenter d'enlever à Dieu le Verbe sa génération par une femme selon la chair. Comment en effet son corps peut-il nous donner la vie s'il n'appartient en propre à Celui qui est Vie? Comment « le sang de Jésus nous purifie-t-il de tout péché » s'il est celui d'un homme ordinaire et soumis au péché? Comment « Dieu » le Père « a-t-il envoyé son Fils né d'une femme, né sujet de la Loi »? Comment a-t-Il « condamné le péché dans la chair »? Car ce n'était pas à un homme ordinaire, pourvu d'une nature tyrannisée comme la nôtre par le péché, qu'il revenait de condamner le péché. Mais un corps devenu celui de Qui ignore la faute put dès lors, et très légitimement, secouer la tyrannie du péché; il s'enrichit en sa nature propre du Verbe qui lui est uni de manière ineffable et impossible à décrire : il devient saint, vivifiant, rempli d'une énergie divine. Et dans le Christ comme dans nos prémices, nous aussi nous sommes transformés pour devenir supérieurs à la corruption et au péché. Ce qui vérifie les paroles du bienheureux Paul : « De même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste », c'est-à-dire du Christ. Homme céleste s'entend du Christ, non qu'il nous ait apporté sa chair  
 b d'en haut, du ciel, mais parce qu'étant Dieu, le Verbe est descendu du ciel et s'est revêtu de notre ressemblance, c'est-à-dire s'est assujéti à la génération par une femme selon la chair, tout en restant ce qu'il était : d'en-Haut, des cieux, supérieur à tout en qualité de Dieu même avec

129 A/73e-75e). Mais il est sa nature. On voit comment le cas du Christ, qui s'est approprié très profondément « la chair », mais est une autre nature, est exceptionnel. Cf. aussi Ep. I, 28 C, ACO I,1,1, p. 18, l. 15, où les mêmes idées sont exprimées, quoique de façon peu élaborée.



μετὰ σαρκός. Οὕτω γάρ πού φησιν ὁ θεσπέσιος Ἰωάννης  
περὶ αὐτοῦ· « Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. »  
d Ἀπομεινένηκε γάρ τῶν ὄλων | Κύριος καὶ ἐν τῇ τοῦ δούλου  
25 μορφῇ γεγωνὸς οικονομικῶς, καὶ παράδοξον ἀληθῶς διὰ  
ταῦτά ἐστι τὸ Χριστοῦ μυστήριον. Καὶ γοῦν ἔφη πρὸς  
Ἰουδαίους δι' ἐνὸς τῶν προφητῶν ὁ Θεὸς καὶ Πατήρ·  
« Ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ ἀφανίσθητε, καὶ θαυμάσατε,  
ὅτι ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον ᾧ οὐ μὴ  
30 πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆσθαι ὑμῖν. » Κινδυνεύει γάρ  
ἀπιστεῖσθαι τὸ Χριστοῦ μυστήριον διὰ τὴν τοῦ θαύματος  
e ὑπερβολήν. Θεὸς ἦν ἐν ἀνθρωπότητι | καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς  
ὁ ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν, ὁ ἀόρατος, ὁρατὸς κατὰ σάρκα, ὁ  
ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἄνωθεν, ἐν εἴδει τῶν χοϊκῶν, ἀπτὸς ὁ ἀναφής,  
35 ὁ κατὰ φύσιν ἰδίαν ἐλεύθερος, ἐν δούλου μορφῇ, ὁ εὐλογῶν  
τὴν κτίσιν, ἐπάρατος, καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἢ πᾶσα δικαιοσύνη,  
καὶ ἐν δοκῆσει θανάτου γέγονεν ἡ ζωὴ. Οὐ γὰρ ἦν ἐτέρου  
τινός, αὐτοῦ δὲ μᾶλλον τοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, τὸ τοῦ  
724a θανάτου γευσάμενον σώμα. Ἄρ' ὡς οὐκ εἶ γεγονόσιν, ἢ  
γοῦν πρὸς ἡμῶν εἰρημένους ἔχεις τι τούτοις ἐπιτιμᾶν ;  
B — Οὐδαμῶς.  
A — Ἄθρει δὴ μοι κάκεῖνο πρὸς τούτοις.  
5 B — Τὸ τί δὴ φῆς ;  
A — Ἐφη πρὸς τοὺς ἀναιρεῖν ἐθέλουσι τὴν  
ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν· « Οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ ποιήσας τὸν  
ἄνθρωπον ἐν ἀρχαῖς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς ; »  
Γράφει δὲ καὶ ὁ θεσπέσιος Παῦλος· « Τιμίος ὁ γάμος ἐν  
10 πᾶσι, καὶ ἡ κοίτη <αὐτῶν> ἀμίαντος. » Ἐἶτα πῶς ὁ μονογενὴς  
b τοῦ Θεοῦ Λόγος, τὴν πρὸς | ἡμᾶς ὁμοίωσιν ὑπελθεῖν

723, 23 : Jn 3, 31 28 : Act. 13, 41 (= Hab. 1, 5) 724, 7 :  
Matth. 19, 4 9 : Hébr. 13, 4

723, 28 : ἀφανίσθητε καὶ θαυμάσατε : θ.κ.ἀ. V 29 : ante ἔργον :  
unum add. Arm. 31 : post τὸ : τοῦ add. Euth. 33 : ὁ ante  
ἀόρατος ex Euth. (favente Syr.) : om. codd. 36 : post ἐπάρατος :  
sine maledictione Christus add. Arm.e.20 maledictio Christus add.  
Arm.e.36 724, 1 : Ἄρ' ὡς... οὐδαμῶς : om. Euth. 9 : ἐν πᾶσι :  
om. Arm. 10 : \*αὐτῶν e Syr. et Arm. : om. codd.

la chair. C'est ce que dit quelque part à son sujet le divin  
Jean : « Celui qui vient d'en-Haut est au-dessus de tout. »  
d Il est resté en effet le Seigneur de tous les êtres même  
lorsqu'il se fut donné la forme de l'esclave en vertu de  
l'économie, et voilà bien pourquoi le mystère du Christ  
est vraiment extraordinaire. Aussi Dieu le Père dit-Il  
quelque part aux Juifs par la bouche de l'un des prophètes :  
« Regardez, vous qui faites les dédaigneux, étonnez-vous,  
disparaissez ! Car de vos jours moi je vais accomplir une  
œuvre que vous ne croiriez pas si on vous la racontait. »  
Le mystère du Christ risque en effet de n'être pas cru  
parce qu'exagérément étonnant : il était Dieu dans une  
e humanité et dans notre condition celui qui est au-dessus  
de toute la création ; lui l'invisible était visible selon la  
chair ; lui qui venait du ciel et d'en Haut avait l'allure des  
êtres terrestres ; il était tangible, lui l'impalpable ; lui qui  
de sa propre nature est libre était dans la forme de l'esclave ;  
lui qui répand la bénédiction sur les créatures était maudit ;  
il était compté parmi les sans-loi, lui qui est toute justice ;  
il a paru mort, lui la Vie. Car il n'était pas à quelqu'un  
724a la mort. As-tu quelque chose à objecter, soit aux faits,  
soit au moins à ce que j'en ai dit ?

B — Rien du tout.

A — Fais encore attention à ceci.

B — Quoi donc ?

A — Le Christ a dit quelque part à ceux qui voulaient  
exclure la résurrection des morts : « N'avez-vous pas lu  
que Celui qui a fait l'homme, aux origines, les fit mâle et  
femelle ? » Et le divin Paul écrit lui aussi : « Que le mariage  
soit honoré de tous et leur lit conjugal sans souillure. » Alors,  
comment le Verbe Monogène de Dieu, ayant décidé de se  
b plier à notre ressemblance, n'a-t-il pas permis aux lois de

ἐθελήσας, οὐ τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος νόμοις ἐφῆκε κρατεῖν  
εἰς σύστασιν ἤτοι γέννησιν τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκός ; Οὐ γάρ  
ἐκ κοίτης καὶ γάμων ἠνέσχετο λαβεῖν αὐτήν, ἀλλ' ἐκ παρθένου  
15 σεμνῆς καὶ ἀπειρογάμου, κυοφορησάσης ἐκ Πνεύματος,  
ἐπισκισιάσης αὐτῇ δυνάμεως Θεοῦ, καθὰ γέγραπται. Θεοῦ  
τοιγαροῦν τὸν γάμον οὐκ ἀτιμάσαντος, μᾶλλον δὲ καὶ  
c εὐλογία τιμήσαντος, ἀνθρώτου παρθένου | κυοφοροῦσαν ἐκ  
Πνεύματος τῆς ἰδίας σαρκός ἐποίησατο μητέρα Θεὸς ὢν ὁ  
20 Λόγος ;

B — Οὐκ ἔχω φράσαι.

A — Καίτοι πῶς οὐκ ἄπασι ἐναργῆς γένοιτ' ἂν ἡ τοῦδε  
πρόφασις ἐκεῖνο διεσκεμμένους ; Ἄφικετο γάρ, ὡς ἔφη, ἡ  
ἡ γοῦν ἐνηθρώπησεν ὁ Υἱός, ἀναστοιχειώσων τὰ καθ' ἡμᾶς  
25 ὡς ἐν ἑαυτῷ καὶ πρῶτον εἰς ἀγίαν τινὰ καὶ τεθραυσμένην  
καὶ παράδοξον ἀληθῶς ἀπότηξιν καὶ ζωὴν. Γέγονε δὲ καὶ  
πρῶτος αὐτὸς γεννητὸς τοῦ ἀγίου Πνεύματος, κατὰ γε,  
d φημί, τὴν σάρκα, | ἵν' ὡσπερ ὁδῶ καὶ εἰς ἡμᾶς αὐτοὺς  
διαβαινούσης τῆς χάριτος, « οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ  
30 θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός », ἀλλ' ἐκ  
Θεοῦ διὰ Πνεύματος τὴν νοητὴν ἔχοντες ἀναγέννησιν, καὶ  
τὴν πρὸς γε τὸν φύσει καὶ ἀληθῶς Υἱὸν συμμορφίαν πνευμα-  
τικὴν, Πατέρα καλῶμεν τὸν Θεόν, οὕτω τε ἀφθαρτοι  
e διαμένωμεν, ὡς οὐκ ἔτι πατέρα τὸν πρῶτον ἔχοντες, | του-  
35 τέστιν Ἀδάμ, ἐν ᾧ καὶ ἐφθάρμεθα. Καὶ γοῦν ἔφη Χριστὸς  
πῆ μὲν ὅτι « Καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς,  
εἰς γὰρ ἔστιν ὁ Πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. » Πῆ δὲ  
δέ, ὡς ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς διὰ τοῦτο καθιγμένος ἵν' ἡμᾶς  
ἀγάγη πρὸς τὸ ἴδιον αὐτοῦ καὶ θεοπρεπὲς ἀξίωμα · « Πορεύο-  
40 μαι πρὸς τὸν Πατέρα μου καὶ Πατέρα ὑμῶν, καὶ Θεὸν μου  
καὶ Θεὸν ὑμῶν. » Αὐτοῦ μὲν γὰρ φύσει Πατὴρ ὁ ἐν τοῖς  
οὐρανοῖς, ἡμῶν δὲ Θεός. Ἐπειδὴ δὲ ὁ φύσει καὶ ἀληθῶς

724, 16 : cf. Lc 1, 35 · 29 : Jn 1, 13 · 36 : Matth. 23, 9 · 39 :  
Jn 20, 17

724, 21 : B *ante* Οὐκ *ex* Euth. Syr. Arm. : *om.* codd. 22 : A  
*ante* Καίτοι *ex* Euth. Syr. Arm. : *om.* codd. 25 : πρῶτον : -φ

l'espèce humaine de jouer dans la constitution, ou autre-  
ment dit la génération, de sa propre chair ? En effet, il n'a  
point accepté de tirer celle-ci de la couche et des relations  
conjugales, mais bien d'une Vierge sainte, n'usant point du  
mariage, devenue enceinte par l'opération de l'Esprit, que  
la Puissance de Dieu avait recouverte de son ombre, ainsi  
qu'il est écrit. Or, puisque Dieu ne méprise pas le mariage,  
mais bien plutôt l'honore d'une bénédiction, pourquoi le  
c Verbe, qui est Dieu, a-t-il fait Mère de sa propre chair une  
Vierge devenue enceinte par la vertu de l'Esprit-Saint ?

B — Je suis incapable de le dire.

A — Pourtant, le motif n'en deviendrait-t-il pas clair  
à tout le monde pour peu qu'on ait réfléchi à ceci : le Fils  
est venu, comme je l'ai dit, il s'est fait homme pour ramener  
notre être en lui d'abord, comme le premier d'entre nous,  
à une naissance et une vie saintes, merveilleuses, vraiment  
extraordinaires. Le premier donc, il devint un être engendré  
d de par l'Esprit-Saint — selon la chair, s'entend —, pour  
que la grâce pût parvenir jusqu'à nous comme par une  
route et que nous accédions ainsi à une renaissance spiri-  
tuelle « non pas du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un  
vouloir d'homme, mais de Dieu » par l'Esprit, et à une  
conformité en esprit avec le véritable Fils par nature.  
Nous appellerions Dieu notre Père et demeurerions incor-  
e ruptibles, sans plus de lien avec le premier père, Adam,  
en qui nous avons subi la corruption. Aussi le Christ  
vient-il à dire : « Ne donnez à personne sur terre le nom  
de père, car vous n'avez qu'un père, le Père céleste. »  
Et ailleurs, parce qu'il est descendu jusqu'à nous à cette  
fin de nous élever jusqu'à la dignité divine qui est la sienne :  
« Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et  
votre Dieu. » Par la nature, en effet, Celui qui est dans les  
cieux est son Père, son Père et notre Dieu. Mais parce que

Euth. 33 : πατέρα καλῶμεν τὸν Θεόν : κ.τ.θ.π. C 34 : *post*  
τουτέστιν : τὸν *add.* Euth. 36 : μὴ καλέσητε ὑμῶν : δ.μ.κ. V  
37 : τοῖς : *om.* Euth. 40 : καὶ *ante* Πατέρα : *om.* Euth.

Υἱὸς γέγονε καθ' ἡμᾶς, Θεὸν ἐσχηκέναι φησὶν αὐτόν, κατὰ  
 725 a γε τὸν | τῇ κενώσει πρέποντα λόγον. Δέδωκε δὲ καὶ ἡμῖν  
 τὸν ἐαυτοῦ Πατέρα. Γέγραπται γάρ ὅτι « Ὅσοι δὲ ἔλαβον  
 αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς  
 πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. » Εἰ δὲ ἀναιρήσομεν  
 5 ἀμαθῶς τὸ ἐν ἀποτέξει γενέσθαι τῇ καθ' ἡμᾶς τὸν ἐκ Θεοῦ  
 Πατρός Λόγον, τὸν ἐν πᾶσι πρωτεύοντα, κατὰ τὴν τοῦ  
 σοφωτάτου Παύλου φωνήν, πρὸς τίνα λοιπὸν μορφούμενοι  
 γεννητοὶ Θεοῦ διὰ Πνεύματος χρηματιοῦμεν ἡμεῖς ; Τίνα  
 b τοῦ πράγματος λαβόντες τὴν ἀπαρχήν, ἢ καὶ τίνος ὅλως  
 10 εἰς ἡμᾶς πέμποντος τὸ ἀξίωμα ;

B — Φαῖεν ἄν, ὡς γε οἶμαι, καὶ αὐτοὶ · Τοῦ ἐνανθρωπή-  
 σαντος Λόγου.

A — Εἶτα πῶς ἔσται τοῦτο ἀληθές εἰ μὴ αὐτὸς γέγονε  
 σὰρξ, τουτέστιν ἄνθρωπος, ἴδιον ποιησάμενος σῶμα τὸ  
 15 ἀνθρώπινον καθ' ἔνωσιν ἀδιάσπαστον, ἵνα καὶ αὐτοῦ νοῆται  
 καὶ οὐχ ἑτέρου τινός ; Πέμψει γὰρ οὕτω καὶ εἰς ἡμᾶς τῆς  
 υἰοθεσίας τὴν χάριν, καὶ γεννητοὶ Πνεύματος ἐσόμεθα  
 c καὶ ἡμεῖς ἄτε δὴ τῆς ἀνθρώπου | φύσεως ἐν αὐτῷ καὶ  
 20 ἐαυτὸν ἐννενοηκῶς φάναί που καὶ μάλα ὀρθῶς ὁ θεσπέσιος  
 Παῦλος · « Ὡσπερ γὰρ ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ,  
 φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου », καὶ τὸν μὲν  
 πρῶτον ἄνθρωπον ἐκ γῆς χοϊκόν, τὸν δὲ δεύτερον ἐξ οὐρανοῦ,  
 ἀλλ' « οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ

725, 2 : Jn 1, 12 6 : cf. Col. 1, 18 21 : I Cor. 15, 49 ; cf. 15, 47  
 24 : I Cor. 15, 48

725, 5 : Θεοῦ Πατρός Euth. Arm. (ut v.) : Π. Θ. codd. 11 :  
 B ante φαῖεν e Syr. et Arm. : om. codd. 13 : A ante Εἶτα e Syr.  
 et Arm. : om. codd. 14 : σῶμα τὸ ἀνθρώπινον : τ.ἀ.σ. C 22 :  
 φορέσομεν C Euth. pt. : -σωμεν MV Euth. pt. ante τὸν μὲν : rursus  
 add. Syr. 23 : γῆς χοϊκόν Syr. Arm. : γ.ἔφη χ. codd. 24 : post  
 χοϊκοί : φησι add. MV Euth.

1. Théodore de Mopsueste explique ce verset de S. Jean, 20, 17, de  
 manière bien différente. Pour lui, ces paroles conviennent évidemment  
 au temple de Dieu le Verbe, à l'homme assumé pour notre salut. A

le Fils véritable selon la nature est devenu tel que nous, il  
 725 a parle du Père comme de son Dieu, langage convenable à  
 son anéantissement<sup>1</sup>. Et il nous a donné son propre Père :  
 il est écrit en effet qu'« à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné  
 le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient  
 en son nom ». Nions par contre stupidement cette naissance  
 semblable à la nôtre du Verbe issu de Dieu le Père, lequel  
 exerce en tout la primauté, selon le mot du très sage Paul,  
 et à qui désormais deviendrions-nous conformes pour être  
 appelés enfants de Dieu par l'Esprit? Quelles prémices  
 b aurons-nous reçues de cette réalité, ou qui, pour tout dire,  
 fera rejaillir sur nous cette dignité?

B — Eux-mêmes répondraient, je pense : mais le Verbe  
 fait homme !

A — Eh comment cela se fait-il s'il n'est pas devenu  
 chair, c'est-à-dire homme, en s'appropriant un corps  
 d'homme dans une union indissoluble, à telle fin que ce  
 corps soit considéré comme le sien propre et non comme  
 celui de quelqu'un d'autre? Car c'est de cette manière qu'il  
 nous transmettra la grâce de la filiation et que nous serons,  
 nous aussi, engendrés de l'Esprit, parce qu'en lui le premier  
 c la nature humaine a reçu ce privilège. Des réflexions sans  
 doute à peu près similaires ont fait dire quelque part et  
 très justement au divin Paul : « De même effectivement  
 que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons  
 aussi l'image du céleste. » Et : Le premier homme, issu  
 de la terre, est terrestre ; le second, lui, vient du ciel. —  
 Mais « tel le terrestre, tels aussi les terrestres ; tel le céleste,

cause de sa communauté de nature avec nous, il appelle Dieu son Père  
 avec les disciples, ayant lui aussi reçu l'adoption par grâce, il l'appelle  
 son Dieu pour en avoir reçu l'existence. Toutefois, il met sa personne  
 à part de celle du commun des hommes (mon Père et votre Père, mon  
 Dieu et votre Dieu) pour indiquer l'excellence plus grande de la grâce  
 qu'il a reçue : en effet, à cause de sa conjonction avec Dieu le Verbe,  
 il est honoré par tous comme un vrai Fils (de Dieu) (cf. éd. Vosté du  
 Commentaire sur S. Jean, p. 251). L'exégèse de S. Cyrille, elle, est

25 ἔπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἔπουράνιοι. » Χοῖκοι γὰρ ἔσμεν  
 d ὡς ἐκ χοϊκοῦ τοῦ Ἀδὰμ παρεμπεσούσης εἰς ἡμᾶς τῆς | ἀρᾶς  
 τῆς φθορᾶς, δι' ἧς καὶ ὁ τῆς ἀμαρτίας εἰσέδου νόμος, ὁ ἐν  
 τοῖς μέλεσι τοῖς τῆς σαρκός. Ἐπουράνιοι δὲ γεγόναμεν ὡς  
 30 Θεοῦ καὶ ἄνωθεν, καταπεφοίτηκεν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς  
 ἀσυνήθως τε καὶ ξένως, γεννητὸς κατὰ σάρκα γεγονῶς τοῦ  
 Πνεύματος, ἵνα ἅγιοι τε καὶ ἀφθαρτοὶ καὶ ἡμεῖς κατ' αὐτὸν  
 διαμείνωμεν ὡς ἐξ ἀρχῆς καὶ ῥίζης δευτέρας αὐτοῦ δηλονότι  
 e καταβαινούσης εἰς ἡμᾶς τῆς χάριτος.

35 B — Ἄριστα ἔφη.

A — Τίνα δὲ τρόπον καὶ ὁμοιωσθαι φασιν αὐτὸν κατὰ  
 πάντα τοῖς ἀδελφοῖς, τουτέστιν ἡμῖν; Ἡ καὶ τίς ὅλως  
 νοοῖτο ἂν ὁ τὴν ὁμοίωσιν ὑπελθὼν εἰ μὴ κατὰ φύσιν ἕτερος  
 ἦν καὶ οὐκ ἔν γε τοῖς καθ' ἡμᾶς; Τὸ γὰρ τίσιν ὁμοιούμενον  
 40 εἶναι αὐτῶς πάντως ἀνάγκη διάφορον παρ' αὐτοῦς, καὶ οὐκ  
 726 a εἰκόδες αὐτοῖς, ἕτεροσιδὲς δὲ μάλλον ἢ γούν ἐτεροφυές.  
 Ἄνόμοιός τούτων ὑπάρχων ἡμῖν κατὰ φύσιν ὁ Μονογενῆς,  
 ὁμοιωσθαι λέγεται γεγονῶς καθ' ἡμᾶς, τουτέστιν ἄνθρωπος.  
 Γένοιτο δ' ἂν τοῦτο καὶ μάλα ὀρθῶς καὶ μόνως <ὡς> ἐν

725, 36 : cf. Hébr. 2, 17

725, 26 : παρεμπεσούσης : παραπεμφάσης Euth. \*παραπέμφαντος  
 (ut v.) Arm. τῆς ἀρᾶς : \*τὴν ἀρὰν Arm. 27 : τῆς φθορᾶς : τὴν  
 φθορὰν Euth. 33 : διαμείνωμεν : -μένωμεν Euth. δευτέρας  
 αὐτοῦ : α.δ. V 36 : φασιν αὐτὸν κατὰ πάντα : κατὰ πάντα φασι C  
 38 : νοοῖτο R : νοοῖτ' codd. 39 : γε τοῖς : γεννητοῖς R post  
 τὸ γὰρ : γε add. codd. τοι add. Euth. 41 : ἢ γούν R : εἰτ' οὖν  
 codd. Euth. 726, 2 : ἡμῖν κατὰ φύσιν ὁ Μονογενῆς : ὁ Μ.ἡ.κ.φ. C  
 4 : καὶ μόνως : om. Euth. ὡς restitui ex Euth. et Arm. (favente ut  
 v. Syr. ad similitudinem) : om. codd.

725, 36 : Τίνα... 726, 3 : ἄνθρωπος : habel R (= Codex Vaticanus  
 gr. 1431).

déjà telle qu'ici à peu près dans *Thes.* V, 68 D-69 A ; XXXII, 561 B ;  
*Dial. de Tr.* V, 977 A-B ; in *Jo.* XII, 700 A-701 B/1088a-1089d.

1. Nous avons ici en quelques mots une description de l'aspect le  
 plus physique du péché originel, celui sous lequel il est vraiment une

tels aussi les célestes. » Nous sommes terrestres, en effet,  
 d en ce que la malédiction de la corruption est passée de  
 l'Adam terrestre jusqu'en nous, moyennant quoi la loi  
 du péché s'y est glissée également, celle qui est dans les  
 membres de la chair<sup>1</sup>. Célestes, nous le sommes devenus  
 pour en avoir reçu le don dans le Christ. Lui qui était Dieu  
 par nature et issu de Dieu et d'en-Haut est descendu  
 s'établir en notre condition de manière insolite et surpre-  
 nante, il s'est fait engendré de l'Esprit selon la chair afin que  
 nous demeurions nous aussi saints et incorruptibles à sa  
 e mode, la grâce se transmettant de lui à nous comme à partir  
 d'un second commencement et d'une deuxième racine.

B — Ce que tu viens de dire est très juste.

A — Or de quelle façon disent-ils qu'il s'est fait en tout  
 semblable à ses frères — c'est-à-dire à nous? Ou bien  
 en somme, comment concevoir celui qui a pris notre  
 ressemblance si ce n'est autre en nature et n'ayant rien  
 726 a de notre condition? Ce qui s'assimile à certains êtres doit  
 nécessairement en différer, ne pas leur être semblable,  
 mais bien d'une autre espèce ou d'une autre nature.  
 Dissemblable de nous en nature par conséquent, le Mono-  
 gène est dit s'y être fait semblable en devenant tel que  
 nous, c'est-à-dire homme. Il ne pouvait devenir tel, mais  
 parfaitement, que par une naissance comme la nôtre,  
 naissance pourtant tout à fait merveilleuse en son cas,

maladie héréditaire de notre nature (Cyrille emploie assez fréquem-  
 ment ce terme de « maladie » : cf. *De Ad.* IV, 340 A ; *Gl. in Deut.* 664 A ;  
*Ep.* XLV, 233 D, *ACO* I, 1, 6, p. 155, l. 9). Le fait que l'homme soit tra-  
 vaillé par un penchant vers le mal, une concupiscence mauvaise, appa-  
 raît comme une séquelle, ou un symptôme, de ce trouble premier qui  
 concerne, nous l'avons dit, aussi bien l'âme que le corps : la corruptibi-  
 lité à laquelle l'Esprit nous dérobaît avant la désobéissance d'Adam.  
 Mais S. Cyrille connaît également un autre aspect de la faute, qui  
 touche plus directement à nos rapports avec Dieu : la nature humaine  
 a été véritablement maudite, abandonnée de Dieu (cf. *De recta Fide*  
*ad Aug.* 1357 A-B, *ACO* I, 1, 5, p. 34, l. 30 - p. 35, l. 5 ; et ici 757 a-d :  
 l'explication du cri du Sauveur sur la Croix) ; et l'Esprit-Saint ne trou-  
 vait plus où reposer sur elle jusqu'au Christ (cf. *in Is.* II, 1, 313 C-D).

- 5 ἀποτέξει τῇ καθ' ἡμᾶς εἰ καὶ παραδόξως ἐπ' αὐτοῦ. Θεὸς γὰρ ἦν ἰδὸν σαρκούμενος. Ὁμολογείσθω γε μὴν ὡς ἐψύχωτο νοερῶς τὸ ἐνωθὲν αὐτῷ σῶμα. Οὐ γὰρ τοι τὸ κρεῖττον τῶν ἐν ἡμῖν ἀφείς, τουτέστι ψυχὴν, μόνου πεποίηται φειδῶ γῆνιου σώματος, ἀλλ' ὁμοῦ ψυχῆς καὶ σώματος προενόησε
- b 10 σοφῶς, Θεὸς ὢν, ὁ Λόγος.

B — Σύμφημι · φρονεῖς γὰρ ὀρθῶς.

A — Οὐκοῦν εἰ λέγοιεν οἱ δι' ἐναντίας ἤμισα μὲν θεοτόκον ὀνομάζεσθαι δεῖν τὴν ἁγίαν Παρθένον, Χριστοτόκον δὲ μᾶλλον, δυσφημοῦσιν ἀναφανδόν, καὶ τοῦ εἶναι Θεὸν καὶ

15 Ἰδὸν ἀληθῶς ἀποσοβοῦσι Χριστόν. Εἰ γὰρ εἶναι πιστεύουσι Θεὸν ἀληθῶς αὐτόν, ὡς καθ' ἡμᾶς γεγονότος τοῦ Μονογενοῦς, ἀνότου καταπεφρίκασι θεοτόκον εἰπεῖν τὴν τεκοῦσαν αὐτόν, κατὰ γέ φημι τὴν σάρκα ;

- c B — Ναί, φασίν. Ἔοικε γὰρ καταμόνας | τῷ ἐκ γυναικὸς
- 20 καὶ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ τὸ Χριστὸς ὄνομα, διὰ τὸ

726, 5 : τῇ καθ' ἡμᾶς : *om.* Arm. 8 : φειδῶ : λόγον τοῦ Euth.  
9 : προενόησε : προενοήσε C 10 : ὁ : *om.* Euth. 14 : Θεὸν καὶ Ἰδὸν : \*Ἰδὸν καὶ Θεὸν Syr. \*καὶ Κύριον *add.* Arm. 20 : ἐκ *ante* σπέρματος : *om.* V

726, 10 : Θεὸς ὢν ὁ Λόγος : *desinit citatio* Euthymii Zigabeni.

1. Si le pluriel employé maintenant à propos des « gens d'en face » indique que Cyrille enveloppe désormais Diodore et Théodore dans l'accusation d'abord portée contre Nestorius au sujet du Theotocos, il n'est que partiellement justifié. Il ne semble pas y avoir d'indice, en effet, que ces deux Antiochiens aient déjà favorisé la solution de transaction chère à Nestorius, le Christotocos. Ils se sont sans doute contentés d'affirmer la nécessité d'employer conjointement Theotocos et ἀνθρωποτόκος. L'unique fragment de Diodore qui nous soit venu à travers une source favorable (une lettre d'Euthérius de Tyane à Alexandre de Hiérapolis : *Collectio Casinensis* n° 291, ACO I, 4, p. 216, l. 16-20) préconise cette solution : « Verumtamen dicatur propter unionem Maria Dei genitrix ; Deus enim fortis est semen Abrahae propter unionem ad Deum Verbum. Fatendo vero et hominis genitrix. Si enim propter naturam hominis genitrix est Maria... » Euthérius a d'ailleurs précisé au préalable que Theotocos n'était admis par le bienheureux Diodore qu'à titre de concession,

puisque celui qui se faisait chair était Dieu. On doit confesser, bien sûr, qu'il a doté d'une âme intellectuelle le corps qu'il s'unissait ! Car il n'a pas laissé de côté le meilleur de nous-mêmes, c'est-à-dire l'âme, pour n'avoir cure que du corps fait de terre ; en sa sagesse, il a pourvu b au bien de l'âme tout autant que du corps, lui le Verbe qui était Dieu.

B — D'accord, ton idée est exacte.

A — Par conséquent, si nos adversaires affirment qu'il ne faut absolument pas appeler la Sainte Vierge Mère de Dieu, mais plutôt Mère du Christ, leur blasphème est patent, ils enlèvent au Christ toute la réalité de la divinité et de la filiation. S'ils le tiennent vraiment pour Dieu, en effet, parce que le Monogène s'est fait tel que nous, pour-quoi ont-ils eu peur d'appeler Mère de Dieu celle qui l'a enfanté — selon la chair, évidemment ?

B — Eh si, disent-ils ; car le nom de Christ ne convient c proprement qu'à celui qui est né de la femme et de la race

*condescensorie* (συγκαταβατικῶς ou peut-être καταχρηστικῶς ?). (Pour son compte personnel, Euthérius ne mentionne pas le Theotocos dans les *Confutations*.) Quant à Théodore, il aurait dit (fragment du *De Incarnatione*, livre XII, cité par Léonce de Byzance, éd. Swete, t. II, p. 310, l. 10-21) : « Quand on nous demande, Marie est-elle Mère de l'homme ou Mère de Dieu, répondons : tous les deux, l'un de par la nature des choses, l'autre par référence (ἀναφορῆ) ; Mère de l'homme par la nature, parce qu'il était homme celui qui était dans le sein de Marie et qui aussi en est issu ; Mère de Dieu, parce que Dieu était en celui qu'elle enfanta, non point circonscrit en lui selon la nature, mais présent en lui par disposition de Son vouloir (κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης). » Cela représente tout de même une légère avance par rapport aux positions de Diodore : les deux expressions (Mère de Dieu et Mère de l'homme) sont exactes, mais chacune *secundum propriam rationem* (*ibid.*, l. 25, traduction des Actes du 5<sup>e</sup> Concile). THÉODORE ne va pas plus loin dans un passage de son traité *De Incarnatione Domini* (cap. 35, PG 75, 1477 A) qui est probablement une retouche opérée après le Concile d'Éphèse : cf. M. RICHARD, « L'activité littéraire de Théodore avant le Concile d'Éphèse », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 24 (1935), p. 83-106, surtout p. 97-99.

κεχρῖσθαι τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Δεηθείη δ' ἂν οὐδαμῶς, τό γε ἦγον εἰς ἴδιαν φύσιν, ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος τοῦ τοιοῦδε χρισμάτος, εἴπερ ἐστὶν ἅγιος κατὰ φύσιν. Ἡ γὰρ οὐχὶ τὸ χριστὸς ὄνομα χρίσιν τινὰ γενομένην ὑπεμφήνειεν ἂν ;

25 A — Ἐφης μὲν ὀρθῶς ὡς διὰ τοι τὸ κεχρῖσθαι μόνον χριστὸς ὀνομάζεται <τις>, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἀπόστολος  
d διὰ τὴν ἀποστολήν, ἄγγελός τε διὰ τὸ ἀγγέλειν. Τὰ γὰρ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων πραγμάτων τινῶν ποιεῖται δήλωσιν, οὐχ ὑποστάσεων ἰδικῶν, οὔτε μὴν προσώπων ὁμολογού-  
30 μένων. Κέκληνται γὰρ καὶ οἱ προφήται χριστοί, κατὰ τὸ ἐν Ψαλμοῖς ὑμνούμενον · « Μὴ ἄπτεσθε τῶν χριστῶν μου, καὶ ἐν τοῖς προφήταις μου μὴ πονηρεύσθε. » Ἐφ' ἧ δὲ καὶ ὁ προφήτης Ἀβδακούμ · « Ἐξῆλθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου τοῦ σώσαι τοὺς χριστοὺς σου. » Πλὴν ἐκεῖνο φράσον.  
e 35 Οὐ γὰρ εἶναι φασι καὶ αὐτοὶ Χριστὸν ἓνα καὶ Υἱόν, ὡς Κύριον ἐνανθρωπήσαντα καὶ σεσαρκωμένον τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Λόγον ;

B — Φαῖεν ἂν ἴσως, εἰκέναι γε μὴν οὐχὶ δήπου μᾶλλον τῷ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς φόντι Λόγῳ τὸ Χριστὸς ὄνομα βούλονται,  
40 διὰ τοι τὸ μὴ κεχρῖσθαι κατ' ἴδιαν φύσιν ὡς Θεόν. Προσεπάγουσι δὲ τούτῳ κάκεινο. Οὐ γὰρ τοι, φασίν, ὡς ἐν ἐστὶ  
727 a τῶν ὀνομάτων ἄπερ ἂν λέγοιτο πρὸς ἡμῶν καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς ἢ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

A — Οὐπω μάλα ἐστὶν ἐναργῆς ὁ λόγος. Διασάφει οὖν, δράσεις γὰρ ὀρθῶς.

5 B — Ἄκουε δὴ. Πλείστην μὲν γὰρ καὶ διαφόρως ἐξενηγεμένην τὴν τοῦ Υἱοῦ κλήσιν παρὰ ταῖς θεοπνεύστοις Γραφαῖς ἐνεστὶν ἰδεῖν. Ὄνόμασται γὰρ Θεός, καὶ Κύριος,

726, 31 : Ps. 104, 15      33 : Hab. 3, 13

726, 23 : \*χρισμάτος e Syr. et Arm. : χαρίσματος codd. 26 : \*τις e Syr. et Arm. : om. codd. 31 : post ἄπτεσθε : inquit add. Arm. 35 : καὶ αὐτοὶ ... Κύριον : quod unus est Christus et unus filius et unus dominus Syr. eum (esse) Christum unum filium et dominum Arm. 39 : Πατρός : om. V

de David, parce qu'il a été oint par l'Esprit-Saint. Le Verbe né de Dieu, lui, n'avait quant à sa nature nul besoin de cette onction, vu qu'il est saint par nature. Car le nom du Christ n'indique-t-il pas qu'une onction est intervenue ?

A — Tu as raison de dire qu'on l'appelle Christ uniquement pour avoir reçu une onction (*chrémation*), de même qu'on est apôtre à cause d'un apostolat, ange (*messenger*)  
d à raison d'une mission : les noms de ce genre désignent des actions, et non pas spécialement telle substance ou tel personnage déterminé. Les prophètes eux aussi, effectivement, sont appelés « oints » — christis — ainsi qu'il est chanté dans les Psaumes : « Ne touchez pas à mes oints et ne faites pas de mal à mes prophètes. » De son côté, le prophète Habacuc dit aussi : « Tu es sorti pour le salut de ton peuple, pour sauver tes oints. » Au surplus, dis-moi,  
e n'affirment-ils pas, eux aussi, qu'il n'y a qu'un seul Christ et Fils, le Verbe Monogène de Dieu, Seigneur fait homme et chair<sup>1</sup> ?

B — Probablement le concéderaient-ils, mais en même temps, ils veulent que le nom de Christ ne convienne guère au Verbe né de Dieu le Père, vu que comme Dieu, en sa nature propre, il n'a pas à être oint. Et ils ajoutent encore  
727 a ceci : ce n'est pas là, de fait, un des noms que nous appliquerions également au Père lui-même ou à l'Esprit-Saint !

A — Ce propos n'est pas encore bien clair ; explique-le donc, ce sera bien faire.

B — Eh bien, écoute ! Les appellations attribuées au Fils par les Écritures inspirées sont multiples et variées, c'est facile à constater : on le nomme Dieu, Seigneur,

1. Dans sa *Lettre aux moines* (Ep. I, 20 A-D, ACO I,1,1, p. 14, l. 6-15, l. 3), S. Cyrille tire même du fait que le titre de christ — oint — n'est pas propre au Verbe incarné la conséquence que les mères de ces autres oints auraient droit d'être appelées elles aussi *χριστοτόκοι*. Sur le nom de Christ, cf. entre beaucoup d'autres textes, le premier chapitre des *Scholies*, 1369 A-1372 B, ACO I,5,1,3, p. 219, l. 9-p. 220, l. 11.

καὶ φῶς, καὶ ζωὴ, καὶ μέντοι καὶ βασιλεὺς, καὶ τῶν δυνάμεων  
 Κύριος, ἅγιός τε καὶ παντοκράτωρ. Ἄλλ' εἰ βούλοιτό τις  
 10 καὶ ἐπ' αὐτοῦ φάναι ταυτὶ τοῦ Πατρὸς ἢ γοῦν τοῦ ἁγίου  
 β Πνεύματος, οὐκ ἂν ἁμάρτοι τοῦ πρέποντος· μιᾶς γὰρ φύ-  
 σεως μία που πάντως ἔσται καὶ ἡ τῶν ἀξιωματικῶν ὑπεροχὴ.  
 Εἴπερ οὖν ἔστιν ἀληθῶς ἑοικὸς ὄνομα τῷ Μονογενεῖ τὸ  
 15 Χριστός, χωρεῖτω, φασίν, ἀδιακρίτως μετὰ τῶν ἄλλων καὶ  
 ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἐπειδὴ  
 δὲ ἔστιν ἀπίθανον κομιδῇ τὸ ἐφαρμόζειν αὐτὸ τῷ Πατρὶ καὶ  
 τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, οὐδ' ἂν αὐτῷ, κατὰ τὸ εἰκός, ἔσται τῷ  
 c Μονογενεῖ. Ἐκνευμένηται δὲ μᾶλλον ὡς ἀληθῶς τῷ ἐκ  
 σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ, ἐφ' οὐπερ ἂν εἴη καὶ ἀνεπίπληκτον  
 20 κομιδῇ τὸ κεχρῖσθαι τῷ Πνεύματι καὶ νοεῖν καὶ λέγειν.

A — Κοινὰ μὲν εἶναι φαμεν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ Πατρὶ καὶ  
 Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι τῶν θεοπροπῶν ἀξιωματικῶν τὰ  
 ὀνόματα, καὶ ἰσομέτροις εὐκλείαις στεφανοῦν εἰθίσιμεθα ὁμοῦ  
 τῷ γεννήσαντι τὸν ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα Υἱόν, καὶ προσέτι  
 25 τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Πλὴν, ὃ βέλτιστοι, φαίην ἂν, τὸ  
 Χριστός ὄνομα, καὶ αὐτὸ δὲ τὸ χρῆμα, τουτέστιν ἡ χρίσις,  
 d μετὰ τῶν τῆς κενώσεως τρέπων προσέγευε τῷ Μονο-  
 γενεῖ, ἐναργῆ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῖς ἀκρωμένους εἰσκο-  
 μίζον τὴν δόξωσιν. Ὅτι γὰρ κέχρισται καθὸ πέφηγεν  
 30 ἄνθρωπος, κατασημήνειεν ἂν εὖ μάλα. Εἰ μὲν οὖν μὴ αὐτὸν  
 τὸν τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας ἐβασανίζομεν λόγον, ἀλλ'  
 ἔξω που τέως τῶν τῆς κενώσεως ὄντα μέτρων προῦκειτο  
 βλέπειν τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Λόγον, ἦν ἂν καὶ μάλα

727, 25 : φαίην ἂν : om. Syr. dicet aliquis Arm. 32 : κενώσεως :  
 \*κτισμάτων Syr.

1. Cette objection des adversaires donnerait peut-être un certain fondement à l'hypothèse d'I. RÜCKER, dans *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius* (Oxenbronn 1934), selon laquelle la christologie de Nestorius — ou plus généralement des grands Antiochiens — se rattacherait à une théologie trinitaire insuffisamment évoluée (« Strengnicänismus », ne distinguant pas assez nettement nature divine et hypostases, en sorte qu'attribuer les actes de l'homme au Logos serait les attribuer direc-

lumière, vie et également roi, Dieu des armées, saint et Tout-Puissant ; cependant, qui voudrait appliquer tout  
 b cela au Père lui-même ou encore à l'Esprit-Saint pourrait le faire sans erreur : une nature unique en effet ne saurait avoir en tout ordre de dignités qu'une excellence strictement unique. Donc, si le nom de Christ convient véritablement au Monogène, qu'on l'applique, disent-ils, comme les autres et sans plus de distinction tant au Père qu'à l'Esprit-Saint ! Or puisqu'il est parfaitement inadmissible de l'employer pour le Père et l'Esprit-Saint, il en sera de même, semble-t-il, pour le Monogène. Ce nom est donc bien  
 c plutôt en réalité la propriété de celui qui est de la semence de David, à propos de qui on peut très correctement concevoir et dire qu'il a été oint par l'Esprit<sup>1</sup>.

A — Nous affirmons, nous aussi, que les noms des perfections divines sont communs au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint. Constamment nous parons d'honneurs égaux, ensemble avec Celui qui l'a engendré, et le Fils engendré et de surcroît l'Esprit-Saint. Cependant mes bons amis, ajouterai-je, le nom de Christ, comme la chose elle-même, c'est-à-dire l'onction, est échu au Monogène comme  
 d l'une des modalités de son anéantissement ; l'entendre indiquer nettement qu'il y a eu Incarnation, car il peut expliciter à merveille le fait que le Monogène a reçu une onction en sa manifestation humaine. Si donc, au lieu d'examiner justement l'idée d'économie dans la chair, nous avons à diriger nos regards vers le Verbe Fils unique de Dieu encore non engagé dans les limites de son anéantissement, alors oui, il serait tout bonnement indigne

tement à la nature divine, ce qui est impossible (résumé par le P. CAMELOT, *art. cit.* de *Chalkedon*, t. I, p. 229, n. 73, de ce livre excessivement difficile). De même ici, un nom attribué au Fils de Dieu devrait convenir à la nature divine. Remarquons cependant que Cyrille critique plutôt Nestorius pour avoir divisé l'indivisible opération trinitaire (cf. *C. Nest.* IV, 2, 177 D-180 D, *ACO* I, 1, 6, p. 80, l. 2-40), alors que celle-ci s'accomplit, parfaitement une, « en partant du Père, passant par le Fils et dans l'Esprit-Saint ».

εικότως ἀσύφηλον κομιδῇ Χριστὸν ὀνομάζειν τὸν μὴ κεχρισ-  
 e 35 μένον. Ἐπειδὴ δὲ τὸ | θεῖον καὶ ἱερώτατον Γράμμα σάρκα  
 γενέσθαι φησὶν αὐτόν, πρέπει ἂν ἦδη καὶ ἡ χρίσις αὐτῷ,  
 γενομένη περὶ τὴν σάρκωσιν, ἥτις ἐστὶν αὐτοῦ. Γράφει γοῦν  
 ὁ πάνσοφος Παῦλος : « Ὁ τε γὰρ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι  
 40 αὐτοὺς καλεῖν λέγων : Ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς  
 ἀδελφοῖς μου. » Ἠγιάζετο γὰρ μεθ' ἡμῶν ὅτε γέγονε  
 καθ' ἡμᾶς. Ὅτι δὲ ἀληθῶς Υἱὸς ὁ χρισμένος ἦν, καθὼς  
 γέγονε σὰρξ, ἡ γοῦν τέλειος ἄνθρωπος, πιστώσεται λέγων ὁ  
 728 a θεσπέσιος Δαυεὶδ πρὸς αὐτόν : | « Ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός,  
 εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς  
 βασιλείας σου. Ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας  
 5 ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. » Σύνες οὖν ὅπως  
 καὶ Θεὸν εἰπὼν καὶ θρόνον αὐτῷ τὸν εἰς αἰῶνα δούς, κεχρισ-  
 θαὶ φησὶ παρὰ Θεοῦ, δῆλον δὲ ὅτι τοῦ Πατρὸς, ἐξαιρέτω  
 τινὲ χρίσει παρὰ τοὺς μετέχοντας αὐτοῦ, τουτέστιν ἡμᾶς.  
 Εἰ γὰρ καὶ γέγονεν ἄνθρωπος, καίτοι Θεὸς ὢν ὁ Λόγος,  
 b 10 ἀλλ' ἦν καὶ οὕτως ἀπροσδεῆς τῶν τῆς ἰδίας φύσεως  
 ἀγαθῶν, αὐτοτελής τε ὑπάρχων καὶ « πλήρης χάριτος καὶ  
 ἀληθείας », κατὰ γε τὴν Ἰωάννου φωνήν. Καὶ ἔχει μὲν αὐτὸς

727, 38 : Hébr. 2, 11-12 728, 1 : Ps. 44, 7-8 11 : Jn 1, 14

727, 41 : post μου : ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε add. C

1. Cf. *DI* 711 d. Il ne semble pas que S. Athanase, qui a longuement expliqué des textes relatifs à l'onction du Christ (cf. *Orationes contra Arianos*, I, 46-50, *PG* 26, 105 B-117 B) se soit jamais préoccupé de l'étymologie de ce nom. Le deuxième livre *Contre Apollinaire* souligne que le Verbe n'a pu devenir Christ sans (avoir une) chair humaine, car Dieu n'a pas besoin d'onction (cap. 3, *PG* 26, 1136 A ; cf. *APOLLINAIRE, De Unione*, éd. LIETZMANN, p. 189, l. 8-9, mais très incidemment), tandis que le premier livre met davantage les deux « natures » sur le même plan, disant que ce mot (de Christ) indique les deux réalités, la divinité et l'humanité (cap. 13, *PG* 26, 1116 B). Euthérius prend la même vue à l'horizontale lorsqu'il déclare (*Consultationes*, 10, *PG* 28, 1368 A) : « Celui qui dit Dieu le Verbe entend une essence

d'appeler Christ celui qui n'a pas été oint. Mais puisque  
 e l'Écriture divine et sacrée dit qu'il est devenu chair,  
 l'onction peut désormais lui convenir aussi ; elle se réfère  
 à l'Incarnation, laquelle est bien à lui<sup>1</sup>. Aussi le très sage  
 Paul écrit-il : « Car le sanctificateur et les sanctifiés ont  
 tous même origine ; c'est pour cette raison qu'il ne rougit  
 pas de les appeler frères lorsqu'il dit : j'annoncerai ton  
 nom à mes frères » : il était sanctifié avec nous lorsqu'il  
 devint comme nous. Que celui qui est oint soit véritablement  
 Fils, même une fois devenu chair, c'est-à-dire homme  
 complet, le divin David en fait foi, qui s'adresse à lui en  
 728 a ces termes : « Ton trône, ô Dieu, est établi pour les siècles  
 des siècles ; le sceptre de ta royauté est un sceptre de  
 droiture. Tu as aimé la justice et détesté l'iniquité, c'est  
 pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse  
 de préférence à tes compagnons. » Remarque-le, tout en  
 l'appelant Dieu et en lui attribuant le trône pour les siècles,  
 David dit qu'il a été oint par Dieu — évidemment le Père —  
 d'une onction excellente de préférence à ses compagnons,  
 c'est-à-dire à nous. Effectivement, devenu homme bien  
 qu'il fût Dieu, le Verbe n'en était point pour autant privé  
 b d'aucun des biens de sa propre nature : il était parfait,  
 « plein de grâce et de vérité », selon le mot de Jean. Et  
 tandis que lui-même est doté absolument de tout ce qui

simple, celui qui dit Christ indique la conjonction des deux natures. » Par contre, Théodoret dit d'une manière qui eût sans doute pu satisfaire Cyrille : « Appliqué à notre Seigneur et Sauveur, le nom de Christ désigne le Verbe fait homme » (*Eranistes*, III, *PG* 83, 264 B). Mais S. Grégoire de Nazianze faisait encore plus carrément de Christ un nom de l'homme, mais à cause de la divinité, laquelle est l'onction de la sainte Humanité, non pas seulement par son action, comme chez d'autres hommes, mais par sa présence (*Oratio* 30,21, *PG* 36, 132 B). Quant aux deux autres Cappadociens, leurs explications sont dominées par des préoccupations de théologie trinitaire : il s'agit de montrer que ce nom connote les trois Personnes (cf. S. BASILE, *De Spiritu Sancto*, 12, *PG* 32, 116 C ; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Adversus Apollinarem*, *PG* 45, 1249 B, éd. Müller, p. 220).



ἀρτίως εἰς πᾶν ὅτιοῦν τῶν θεοπρεπῶν, ἀπὸ δὲ « τοῦ πληρώμα-  
 15 τος αὐτοῦ πάντες ἡμεῖς ἐλάβομεν », κατὰ τὸ γεγραμμένον.  
 τὰ αὐτῆς οἰκειούμενος, Χριστὸς ὀνομάζεται, κἂν εἰ μὴ  
 κεχρῖσθαι νοῦτο, κατὰ γέ φημι τὴν τῆς θεότητος φύσιν, ἢ  
 c γοῦν | καθὸ νοεῖται Θεός. Ἐπει φράσον, πῶς ἐτέρως νοεῖτ'  
 ἂν <εἰς> Χριστὸς <καὶ> Υἱὸς καὶ Κύριος, ἀπαξιούντος τοῦ  
 20 Μονογενοῦς τὴν χρίσιν, καὶ τῶν τῆς κενώσεως μέτρων οὐκ  
 ἀνεχομένου ;

B — Ἐτέραν γέ πως ἢ καθ' ἡμᾶς ἔνται τρίδον, τὸ τῆς  
 εὐσεβείας μυστήριον ἀσυνέτως διερμηνεύοντες. Φασὶ γάρ  
 ὡς ὁ Θεὸς Λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον, ἐκ σπέρματος  
 25 ὄντα Ἀβραάμ καὶ Δαυεῖδ, κατὰ τὴν διαγόρευσιν τῶν Γραφῶν,  
 τοῦτο ὄντα τὴν φύσιν ὕπερ ἦσαν ἐκεῖνοι ὄνπερ ἐκ σπέρματος  
 d ἦν, ἄνθρωπον τέλειον τὴν φύσιν, ἐκ ψυχῆς τε νοεῶς καὶ  
 σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης, ὄν ἄνθρωπον ὄντα καθ'  
 ἡμᾶς τὴν φύσιν, Πνεύματος ἁγίου δυνάμει ἐν τῇ τῆς Παρθένου  
 30 μήτρα διαπλασθέντα, « γενόμενόν τε ἐκ γυναικὸς, γενόμενον  
 ὑπὸ νόμον, ἵνα πάντας ἡμᾶς ἐξαγοράσῃ » τῆς τοῦ νόμου  
 δουλείας, τὴν πόρρωθεν προωρισμένην υἰοθεσίαν ἀπολα-  
 e θόντας, καινῶς συνῆψεν ἐλαυτῶ, θανάτου μὲν αὐτόν, κατὰ  
 νόμον ἀνθρώπων, πειραθῆναι παρασκευάσας, ἐγείρας δὲ ἐκ  
 35 νεκρῶν, καὶ ἀναγαγὼν εἰς οὐρανόν, καὶ καθίσας ἐκ δεξιῶν  
 τοῦ Θεοῦ. Ὅθεν δὴ « ὑπεράνω πάσης ὑπάρχων Ἀρχῆς τε  
 καὶ Ἐξουσίας, καὶ Δυνάμεως, καὶ Κυριότητος, καὶ παντὸς  
 ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐκ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ μόνον,  
 ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι », τὴν παρὰ πάσης τῆς κτίσεως  
 40 δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θεῖαν φύσιν

728, 13 : cf. Jn 1, 16    30 : cf. Gal. 4, 4-5    36 : Éphés. 1, 21

728, 19 : \*εἰς et \*καὶ e Syr. et Arm. : om. codd.    20 : post  
 μέτρων : divinarum add. Arm.    25 : post τῶν : θεῶν add. ACO  
 30 : post γυναικὸς : καὶ add ACO    33 : καινῶς codd. : ἀπορορήτως  
 ACO et illum Syr. et hominem Arm. (fortasse \*καὶ ἐκεῖνον legentes)  
 37 : Δυνάμεως καὶ Κυριότητος : K.κ.Δ. ACO

revient à un Dieu, nous, « de sa plénitude nous avons tous  
 reçu », ainsi qu'il est écrit. En même temps, cependant,  
 il s'approprie les limitations de l'humanité qu'il fait sienne  
 avec ses conséquences ; aussi le nomme-t-on Christ tout  
 en ne pensant pas, bien sûr, qu'il ait été oint selon la nature  
 c de sa divinité, autrement dit en tant qu'on le considère  
 comme Dieu. Au reste, dis-moi, voyons, comment concevoir  
 un Christ, un Fils et un Seigneur si le Monogène a dédaigné  
 l'onction et ne s'est pas soumis aux limitations de  
 l'anéantissement ?

B — Ils s'engagent dans une tout autre voie que nous :  
 leur explication du mystère de la piété est absurde. Ils  
 disent en effet que Dieu le Verbe prit un homme complet,  
 de la semence d'Abraham et de David, comme le prescri-  
 vaient les Écritures, un homme qui était de par sa nature  
 d ce qu'étaient ceux dont il descendait, un être complet en  
 sa nature, composé d'une âme intellectuelle et d'une chair  
 humaine ; cet homme qui était pareil à nous, formé par la  
 vertu de l'Esprit-Saint dans le sein de la Vierge, « né d'une  
 femme, né sujet de la Loi pour nous racheter » tous de  
 l'esclavage de la Loi en nous faisant accorder la filiation  
 e dès longtemps prévue pour nous, (le Verbe) se le serait  
 finalement adjoint de façon inouïe, lui aurait procuré  
 l'épreuve d'une mort selon le sort normal des hommes,  
 puis l'aurait ressuscité des morts, conduit aux cieux et  
 assis à la droite de Dieu. En sorte que (cet homme) se  
 trouve « au-dessus de toute Principauté, Domination,  
 Puissance et Seigneurie et de quelque Nom que l'on puisse  
 nommer non seulement dans ce monde-ci, mais encore  
 dans le monde à venir », et qu'il est l'objet de l'adoration  
 de toute créature à cause de sa conjonction imbrisable  
 avec la nature divine : toute créature lui apporte un tribut

728, 24 : ὁ Θεὸς Λόγος... 729, 11 : Κυρίου : cf. ACO I, 1, 7,  
 p. 98-99.

729 a ἔχων τὴν συνάφειαν, ἀναφορᾶ Θεοῦ καὶ ἐννοία πάσης αὐτῷ  
 τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης. | Καὶ οὔτε δύο  
 φαμέν υἱούς, οὔτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ δὲ Υἱὸς κατ' οὐσίαν  
 ὁ Θεὸς Λόγος, ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ᾧ περ οὗτος  
 5 συννημένος τε καὶ μετέχων, κοινώνει τῆς Υἱοῦ προσηγορίας  
 καὶ τιμῆς, καὶ Κύριος κατ' οὐσίαν ὁ Θεὸς Λόγος, ᾧ συννη-  
 μένος οὗτος, κοινώνει τῆς τιμῆς. Καὶ διὰ τοῦτο οὔτε δύο  
 φαμέν υἱούς, οὔτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ δῆλου τοῦ κατ'  
 οὐσίαν ὄντος Κυρίου καὶ Υἱοῦ ἀχώριστον ἔχων τὴν πρὸς  
 10 αὐτὸν συνάφειαν ὁ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας ληφθεὶς | ἔνεκεν,  
 συναναφέρεται τῇ τε ὀνομασίᾳ καὶ τῇ τιμῇ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ  
 Κυρίου.

A — Βαβαὶ τῆς ἀσυνεσίας καὶ ἐμπλήκτου φρονὸς τῶν  
 ᾧδε ταῦτ' ἔχειν οὐκ οἶδ' ὅπως ὑπειληφτότων. Ἀπιστία γὰρ  
 τὸ χρῆμα καὶ ἕτερον οὐδέν, καὶ δυσσεβῶν εὐρεμάτων καινότης,  
 15 καὶ ἀνατροπὴ τῶν θείων τε καὶ ἱερῶν κηρυγμάτων, ἓνα  
 Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ διακεκραγόντων,

729, 2 : δύο κυρίους : κ. δ. V δὲ : om. ACO ante Υἱὸς : εἰς  
 add. ACO 4 : post μετέχων : υἰότητος add. ACO θεότητος codd.  
 alii in apparatu critico Actorum enumerati post προσηγορίας : τε  
 add. ACO 5 : ᾧ : ὁ MV 8 : post κυρίου : τε add. ACO τὴν  
 πρὸς αὐτὸν : π.α.τ. ACO 9 : ante τῆς : ὑπὲρ add. ACO ἔνεκεν  
 habent etiam codd. Actorum omnes : uncis inclusit Schwartz in ACO  
 10 : ante Υἱοῦ : τε add. ACO 16 : Ἰησοῦν Χριστὸν : \*καὶ ἓνα Ἰ.  
 καὶ ἓνα X. Syr.

1. Notre traduction suppose qu'ἀναφορᾶ signifie ici également  
 « référence ». Il paraît certain en effet que Cyrille a entendu ainsi ce  
 terme et cru que ses adversaires le prenaient en ce sens (cf. notam-  
 ment 732e). En outre, l'unique texte de provenance théodorienne  
 où nous ayons relevé le mot semble s'accommoder de cette traduction  
 (cf. la note sur 726b). Il est à remarquer toutefois que le génitif Θεοῦ  
 est pour le moins insolite pour désigner l'objet de la référence : on  
 attendrait εἰς, πρὸς, ou ἐπί (Θεόν) ; peut-être pourrait-on invoquer  
 le voisinage immédiat d'ἐννοία, qui appelle un complément détermi-  
 natif ainsi construit. Les anciennes versions latines, en tout cas, ont  
 l'air d'avoir été très gênées par la formule et fournissent peu de

d'adoration en référant mentalement celle-ci à Dieu<sup>1</sup>.  
 729a Et nous ne disons ni deux fils ni deux Seigneurs, mais  
 étant donné que Dieu le Verbe est Fils unique, Fils par  
 essence, du Père, cet homme uni à lui, ayant part avec lui,  
 reçoit communication du titre et des honneurs de fils ; et  
 comme Dieu le Verbe est Seigneur par essence, l'homme  
 uni à lui reçoit communication de cet honneur. Voilà  
 pourquoi nous ne disons ni deux fils ni deux Seigneurs :  
 on voit bien qui est par essence Fils et Seigneur ; et, parce  
 qu'il possède une conjonction inséparable avec ce  
 10 b Fils, l'homme assumé pour notre salut est élevé, lui aussi,  
 aux titres et aux honneurs de Fils et Seigneur<sup>2</sup>.

A — Par exemple ! Quelle perversion d'esprit ! Quel  
 manque de bon sens ! Je ne vois même pas comment on  
 peut imaginer des choses pareilles. Tout cela n'est rien  
 d'autre que péché contre la foi, invention de nouveautés  
 impies, bouleversement des enseignements divins et sacrés,  
 lesquels proclament un seul Seigneur Jésus-Christ, à

lumière (*tamquam deo supra omnem cogitationem et intellectum uni-  
 versa illi creatura reverentiam exhibente*: Marius Mercator, dans la  
*Collectio Palatina*, ACO I,5,1, p. 24, l. 30-31 ; *relatio dei et sensus,  
 omni creatura venerationem ei tribuente*: autre traduction de la  
*Collectio Palatina*, p. 98, l. 28-29 ; *relatione dei et intellegentia omni  
 creatura ei adorationem exhibente*: Actes du Concile de Chalcédoine,  
 ACO II,3,1, p. 214, l. 8-9).

2. Dans l'ensemble, S. Cyrille fournit de ce fragment attribué par  
 lui, à tort ou à raison, à Théodore de Mopsueste (cf. *Introduction*,  
 p. 59 s.), un texte qui recouvre, avec quelques variantes purement  
 stylistiques, celui donné par Schwartz, dans son édition des Conciles.  
 En deux endroits cependant, on pourrait supposer qu'un petit coup  
 de pouce a été infligé aux assertions de l'adversaire pour les rendre  
 plus dualistes : en omettant εἰς en 729a, ligne 2, et en ne précisant  
 pas à quoi participe l'homme assumé (ligne 4). Mais dans ce dernier  
 cas, le texte n'est pas très sûr, et deux traductions latines fort ancien-  
 nes n'ont rien non plus après μετέχων : la *Versio Antiqua* des Actes  
 de Chalcédoine et les Actes du 5<sup>e</sup> Concile. Par contre les deux φάμεν  
 de 729a résultent probablement d'une transcription trop littérale de  
 ce « Symbole ».

τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς δηλονότι Λόγον ἐνανθρωπήσαντα καὶ  
 c σεσαρκωμένον, ὥστε εἶναι τὸν αὐτὸν Θεὸν | ὁμοῦ καὶ  
 ἄνθρωπον, καὶ ἐνὸς τὰ πάντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ προσέτι τὰ  
 20 ἀνθρώπινα. Οὗτος γὰρ ὑπάρχων αἰεὶ καὶ ὑφεστηκώς, κατὰ γε  
 τὸ εἶναι Θεός, ὑπέμεινε γέννησιν τὴν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικὸς.  
 Ἐνὸς οὖν ἄρα καὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ τὸ αἰδίως εἶναι καὶ ὑφεστάναι  
 ὦν κατὰ φύσιν ὡς Θεός, ἡγιαζέτο μεθ' ἡμῶν καθὼς πέφηνεν  
 d 25 ἄνθρωπος, ὥπερ ἂν πρόποι τὸ αγιάζεσθαι. | Καὶ ἐν δεσπο-  
 τικοῖς ὑπάρχων ἀξιώμασι, καὶ τὴν τοῦ δούλου μορφήν ὡς  
 ἰδίαν ἔχων, Θεὸν ἀνόμαζεν αὐτοῦ τὸν Πατέρα. Ζωὴ καὶ  
 ζωοποιὸς ὑπάρχων ὡς Θεός, ζωοποιεῖσθαι λέγεται παρὰ  
 τοῦ Πατρὸς καθὼς πέφηνεν ἄνθρωπος. Πάντα τοίνυν αὐτοῦ,  
 30 καὶ οὐκ ἀτιμάζει τὴν οἰκονομίαν, ἣν καὶ αὐτὸς ἐπήνεσεν ὁ  
 Πατήρ, εἴπερ ἐστὶν ἀληθῆ τὰ διὰ τῆς τοῦ Παύλου φωνῆς.  
 Ποτὲ μὲν γὰρ ἔφη · « Τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν  
 e ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ  
 ἐν αὐτῷ », ποτὲ δὲ πάλιν · « Ὅς γε τοῦ ἰδίου Υἱοῦ οὐκ  
 35 ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν ἀπάντων παρέδωκεν αὐτόν, ἵνα  
 καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσῃται. » Ἄρ' οὖν οὐκ εὐθὺς  
 σκοποῦ τῶν ἱερῶν Γραμμάτων ὁ πρὸς ἡμῶν εἶσι λόγος ;  
 B — Πῶς γὰρ οὐ ;  
 A — Εἰ δὲ δὴ, καθά φασι οἱ δι' ἐναντίας καὶ φρονεῖν  
 40 ἐγνώκασιν, ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, λαβὼν ἄνθρωπον ἐκ

729, 32 : II Cor. 5, 21 34 : Rom. 8, 32

729, 21 : *anle* γέννησιν : τὴν *add.* V *post* σάρκα : καὶ *add.* C  
 25 : Καὶ *anle* ἐν *eakhibent* et Syr. et Arm. *habet sed exp.* M : *om.* CV  
 29 : Πατρὸς : \*Θεοῦ Arm. 35 : ἵνα... χαρίσῃται *codd.* : πῶς  
 οὐχί... χαρίσεται Syr. et Arm.

1. Pour une fois, dans la citation de Rom. 8,32, nous gardons le texte des manuscrits grecs contre l'accord des deux versions. C'est que le texte de celles-ci est celui que donnent normalement nos Bibles, et que Cyrille lui-même a d'ailleurs en 746b. Il paraît donc

savoir le Verbe de Dieu fait homme et chair, en sorte  
 c que le même est à la fois Dieu et homme et qu'un seul  
 possède tous les attributs qui conviennent à un Dieu et en  
 outre ceux qui reviennent à un homme. En effet Celui qui  
 subsistait et existait de toute éternité pour autant qu'il était  
 Dieu, a subi une génération par la femme selon la chair.  
 A un seul et au même, par conséquent, appartient d'exister  
 et subsister éternellement et d'avoir été engendré dans les  
 derniers temps selon la chair ; lui qui était saint par nature  
 puisque Dieu a été sanctifié avec nous selon sa manifesta-  
 tion humaine, vu qu'il convient à un homme d'être sanc-  
 d tifié. Jouissant des honneurs souverains, mais possédant  
 aussi en propre la forme de l'esclave, il appelait le Père  
 son Dieu. Vie et donnant la vie comme Dieu, on le dit,  
 selon sa manifestation humaine, vivifié par le Père. Tout  
 cela est son fait par conséquent, et il ne méprise pas  
 l'économie, à laquelle le Père lui aussi a donné Son aveu, si  
 du moins les paroles qu'Il a mises dans la bouche de Paul  
 sont exactes. Celui-ci dit une fois en effet : « Celui qui  
 n'avait pas connu le péché, Il l'a fait péché pour nous afin  
 e qu'en lui nous devenions justice de Dieu. » Et ailleurs  
 encore : « Lui qui n'a pas épargné Son propre Fils, mais l'a  
 livré pour nous tous afin de nous donner avec lui toutes  
 choses<sup>1</sup>. » Est-ce que ce que nous venons de dire n'est point  
 selon le droit fil du propos des saintes Écritures ?

B — Comment donc !

A — Soit au contraire l'hypothèse que nos adversaires  
 ont décidé de tenir : le Verbe Fils unique de Dieu aurait  
 pris un homme de la semence des divins David et Abraham,

plausible que les deux traducteurs aient opéré des corrections conver-  
 gentes, tandis que la leçon du grec, plus difficile, s'expliquerait tout  
 au plus comme une reprise par inadvertance de la tournure de la  
 citation précédente, laquelle comportait déjà ἵνα. Mais S. Cyrille est  
 coutumier des citations faites de mémoire et approximatives. Il est  
 à noter d'autre part que nous retrouvons Rom. 8,32 modifié de la  
 même façon dans le *Commentaire sur Isaïe*, V,1, 1173 C.

730 a σπέρματος τοῦ θεσπεσίου Δαυεὶδ καὶ Ἀβραάμ, | πλασθῆναι  
 μὲν ἐν τῇ ἀγίᾳ Παρθένῳ παρεσκευάσθη, καὶ τοῦτον ἑαυτῷ  
 συνῆψε, καὶ θανάτου πεποίηκεν εἰς πείραν ἑλθεῖν, καὶ μὴν  
 καὶ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν ἀνεκόμισεν εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ  
 5 ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, περιττῶς, ὡς ἔοικε, πρὸς τε τῶν  
 ἀγίων πατέρων καὶ πρὸς γε ἡμῶν αὐτῶν καὶ ἀπάσης γε τῆς  
 θεοπνεύστου Γραφῆς ἐνανθρωπήσαι λέγεται. Δηλοῖ γάρ,  
 οἶμαι, τοῦτο καὶ ἕτερον οὐδὲν ὁ πάνσοφος Ἰωάννης, γεγραφώς  
 b ὅτι « Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο ». Ἀντίστραπτται δέ, | κατὰ  
 τὸ εἶκόσ, πρὸς πᾶν τοῦναντίον τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας  
 τὸ μυστήριον. Οὐ γὰρ ἔστιν ἰδεῖν ὡς Θεὸς ὢν φύσει καὶ ἐκ  
 Θεοῦ πεφηνῶς ὁ Λόγος, καθῆκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν, μορφὴν  
 δούλου λαβὼν, καὶ τεταπεινώκεν ἑαυτὸν, ἀλλ' ἐκ γε τῶν  
 ἐναντιῶν, ἀνεκομίσθη μὲν ἄνθρωπος εἰς τὴν τῆς θεότητος  
 15 δόξαν καὶ τὴν κατὰ πάντων ὑπεροχὴν, ἔλαβε δὲ καὶ Θεοῦ  
 μορφὴν, καὶ ὑψώθη μᾶλλον, σύνθρονος γεγονώς τῷ Πατρὶ.  
 c Ἡ οὐκ | ἀληθὲς ὁ φημι ;

B — Παντάπασι μὲν οὖν.

A — Εἰ δὲ ἀληθὲς, καθά φασι, καὶ ἀπηξίωσε τὴν οἰκο-  
 20 νομίαν ὁ Μονογενής, ποίας ἔτι κατεφρόνησεν αἰσχύνης ;  
 Ποῦ δὲ γέγονεν ὑπήκοος τῷ Πατρὶ « μέχρι θανάτου, θανάτου  
 δὲ σταυροῦ » ; Καὶ εἰ λαβὼν ἄνθρωπον, ἤγαγε μὲν καὶ εἰς  
 πείραν αὐτὸν τοῦ θανάτου, ἀνακομίσας δὲ καὶ εἰς οὐρανοῦς,  
 σύνεδρον ἀπέφηγε τῷ Πατρὶ, ποῖ δὲ ἄρα λοιπὸν ὁ αὐτοῦ  
 25 φανεῖται θρόνος, εἴπερ οὐ δύο φασὶν υἱούς, ἓνα δὲ μᾶλλον

730, 9 : Jn 1, 14    20 : cf. Hébr. 12, 2 ; Phil. 2, 8

730, 24 : τῷ Πατρὶ : om. Arm.

1. Nous avons peut-être à faire ici à une caricature de la doctrine réelle des Antiochiens, si, comme l'assure E. AMANN à propos du plus éminent d'entre eux, Théodore de Mopsueste, « il s'agit (en la Personne de Jésus-Christ) d'une apparition de Dieu lui-même en terre par assumption d'un homme et c'est de l'hypostase même du Verbe qu'il faut partir, c'est à elle que revient le rôle actif et principal » (art. *Théodore*, dans *DTC*, t. XV, col. 263-264). Mais, quoi qu'il en soit de ses adversaires historiques, S. Cyrille pose bien le problème

730a il aurait eu soin de le former dans le sein de la Vierge sainte, se le serait adjoint, lui aurait fait affronter l'épreuve de la mort, l'aurait ressuscité des morts, puis élevé au ciel et fait asseoir à la droite de Dieu. En vain dès lors, me semble-t-il, les saints Pères, nous-mêmes, l'Écriture divinement inspirée tout entière, parlons d'Incarnation. Pourtant c'est cela et rien d'autre que le très sage Jean, à mon avis, veut indiquer lorsqu'il dit que « le Verbe est devenu chair ». Ils  
 b remplacent, dirait-on, le mystère de l'économie dans la chair par son contraire : plus question que le Verbe, Dieu par nature, issu de Dieu, s'abaisse jusqu'à s'anéantir en prenant la forme de l'esclave et s'humilie lui-même ; tout à l'inverse, un homme est haussé jusqu'à la gloire de la divinité, jusqu'à la suprématie sur tous les êtres, il a pris la forme de Dieu, il a été en somme exalté pour siéger  
 c auprès du Père<sup>1</sup>. Ou bien ce que je dis n'est-il pas exact ?  
 B — Si, tout à fait.

A — Si par contre ce qu'ils disent est vrai, si le Monogène a dédaigné de s'incarner, quelle honte a-t-il eue encore à mépriser ? En quoi a-t-il pu devenir obéissant envers le Père « jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix » ? Et s'il a pris un homme pour le soumettre à l'épreuve de la mort, puis le ramener aux cieux et le faire asseoir auprès du Père, où placer dorénavant son propre trône, surtout s'ils affirment qu'il n'y a pas deux fils, mais un seul à siéger

essentiel, celui du sens de l'Incarnation : est-elle l'exaltation d'un homme, ou la condescendance d'un Dieu ? En fait, il ne s'agit même pas, bien qu'elles se laissent interpréter, de construire des formules balancées, comme celle de S. Grégoire de Nazianze parlant, non sans quelque gêne d'ailleurs, de Dieu humanisé et d'homme déifié (cf. *Ep.* 101, *PG* 37, 180 A). Car, « dans le mystère de l'Incarnation, on doit considérer davantage la descente de la divine plénitude sur la nature humaine que la montée d'une nature humaine, conçue comme pré-existante, vers Dieu » (S. THOMAS, *Somme Théologique*, III a, q. 34, art. 1, ad lum ; cf. q. 16, art. 7 en entier et q. 33, art. 3, ad 3<sup>um</sup>). Il faut donner une signification pleine à *Jn* 6,38, et Cyrille s'y emploie.

d τὸν συνεδρεύοντα, τὸν ἐκ | σπέρματος δηλονότι Δαυεὶδ τε  
καὶ Ἀβραάμ; Πῶς δ' ἂν καὶ αὐτὸς Σωτὴρ λέγοιτο γενέσθαι  
τοῦ κόσμου, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἀνθρώπου πρόξενος ἦτοι  
παρακομιστής, δι' οὗ καὶ σεσώσμεθα; Καὶ τέλος νόμου  
30 καὶ προφητῶν γέγονεν ἄνθρωπος ἕτερος ἢ παρ' αὐτόν.  
Λαλεῖ γὰρ ὁ νόμος τὸ Χριστοῦ μυστήριον, καὶ περὶ αὐτοῦ  
γέγραφεν ὁ Μωϋσῆς, ὃς καὶ γέγονεν ἡμῖν παιδαγωγὸς ἐπ'  
e αὐτόν. Ὁχεῖται δέ που πρὸς τὸ μηδὲν ἢ πίστις, ἔρρει γὰρ  
τοπου δε† παντελῶς οὐδὲν τὸ σεπτὸν ἡμῶν μυστήριον. «Ὁ δὴ  
35 καὶ ὁ πανάριστος Παῦλος διατρανοῖ λέγων· «Μὴ εἴπῃς ἐν  
τῇ καρδίᾳ σου· Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τουτέστι  
Χριστὸν καταγαγεῖν, ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;  
τουτέστι Χριστὸν ἀναγαγεῖν [ἐκ νεκρῶν]. Ἄλλὰ τί λέγει ἡ  
Γραφή; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ  
40 ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τουτέστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν,  
ὅτι ἐὰν εἴπῃς ἐν τῷ στόματί σου, Κύριος Ἰησοῦς,  
731 a καὶ πιστεύῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ Θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν  
ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ.» Πῶς οὖν ἔτι μέγα τε καὶ εὐκλεές καὶ  
ἐν ὑπεράτῳ θαύματι τὸ τῆς «εὐσεβείας μυστήριον», εἰ  
χρὴ πιστεύειν ὅτι, καθά φασιν οἱ διεστραμμένοι, ἄνθρωπος  
5 ληφθεὶς καὶ τῷ Θεῷ Λόγῳ σχετικῶς συνημμένος ἀπέθανε τε  
καὶ ἀνεβίω καὶ ἀνεκομίσθη μὲν εἰς τὸν οὐρανόν; Ἄπιστον  
δὲ ἴσως φανεῖται τισιν εἰ μὴ Θεὸς ἦν φύσει καὶ ἀληθῶς,  
τοῖς τῆς θεότητος ἐναβρύνεται θάκοις, ἐξωσθέντος τάχα που  
b τοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, καὶ παρεστήκασιν | μὲν τάξιν ἔχοντες  
10 τὴν λειτουργικὴν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι καὶ τὰ ἔτι τούτων  
ἐπέκεινα Σεραφίμ, οὗ τῷ κατὰ ἀλήθειαν Υἱῷ καὶ Θεῷ,  
ἀνθρώπῳ δὲ μᾶλλον, τὸ τῆς υἰότητος ὄνομα μεθεκτῶς καὶ  
εἰσακεκριμένως καὶ τρόπῳ τῷ καθ' ἡμᾶς πλουτήσαντι, καὶ τῆς  
οὕτω θεοπροπεσιτάτης ἀξιοθέντι τιμῆς. Καταπεφρίκασιν  
15 γὰρ ἡμιστά γε καὶ τοῦτο λέγοντες οἱ δι' ἐναντίας. Ἄρ' οὐ

730, 31 : cf. Jn 5, 46 35 : Rom. 10, 6-9 731, 3 : I Tim. 3, 16

730, 33 : post πίστις : nostra add. Arm. ἔρρει... μυστήριον *textus ut v. corruptus* : praecipitatur omnino ex altitudine sua mysterium fidei nostrae Syr. nam avellit omnino ab altitudine ejus et (ad) nihilum

d avec le Père, savoir celui qui est de la semence de David et d'Abraham? Puis, pourquoi l'appeler le Sauveur du monde? N'est-il pas plutôt l'introduit, l'accompagnateur de l'homme par qui nous sommes sauvés? L'accomplissement de la Loi et des prophètes, ç'a été un homme, un homme autre que lui. Car la Loi parle du mystère du Christ et Moïse a écrit de lui, il s'est fait notre pédagogue pour nous conduire à lui. Adieu la foi dès lors, elle s'en va  
c à vau l'eau et l'auguste mystère de notre salut est réduit à zéro. C'est bien ce que l'excellent Paul nous énonce en clair : « Ne dis pas dans ton cœur : qui montera au ciel? et cela pour en faire descendre le Christ ; ou : qui descendra dans l'abîme? et cela pour en faire remonter le Christ. Mais que dit l'Écriture? La parole est près de toi dans ta bouche et dans ton cœur ; et c'est la parole de foi que nous prêchons. Car si tu professes de ta bouche que Jésus est  
731 a Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. » Qu'a-t-il encore de grand, d'éclatant, de hautement admirable, « le mystère de la piété », s'il faut croire, comme le prétendent ces esprits pervers que l'homme assumé et uni à Dieu le Verbe par relation est mort, a repris vie et a été élevé aux cieux? D'aucuns trouveront sans doute invraisemblable que n'étant pas Dieu réellement et par nature, cet homme  
b parade dans une situation divine, probablement en expulsant le Fils par nature, que les anges, les archanges, et plus élevés encore, les Séraphins, s'empressent en ordre de service autour de celui qui n'est pas véritablement Fils et Dieu, mais bien homme, et qui n'a reçu le nom de Fils et bénéficié des honneurs divins qu'en participation et par manière d'ajoute, tout comme nous. Même de pareilles affirmations en effet n'effraient pas le moins du monde nos

(redigit) venerandum et magnum mysterium nostrum Arm. 37 : ἢ τίς... ἀναγαγεῖν : om. Arm. 38 : ἐκ νεκρῶν codd. : om. Syr. et Arm.

τῆς ἐσχάτης ἀνοσιότητός τε καὶ δυσσεβείας αὐτοῖς τὸ δόγμα  
 c με|μέστωται ; Τὸ γάρ τοι δοτὸν καὶ εἰσκεκριμένον ἀπόβλη-  
 τον εἶη ἄν, καὶ τὸ θύραθεν πορισθὲν οὐκ ἀνύποπτον ἔχει τὴν  
 ζημίαν.

- 20 Καὶ σιωπῶ τὸ δύσφημον ἔτι καὶ ἀπηγές εἰς λόγους.  
 Ἀνθρώπου δὴ οὖν τῆς οἰκονομίας τὸ ἐξάριτον κατασύρουσιν  
 εἰς τὸ ἀκαλλές, καὶ τὴν θεῖαν τε καὶ ἱεροτάτην ἡμῶν θρησκείαν  
 ἀνθρωπολατρείαν ἤδη καὶ ἕτερον οὐσαν οὐδὲν ἀποφαίνουσιν,  
 ἀποκομίζοντες μὲν τοῦ κατ' ἀλήθειαν Υἱοῦ, συναφθέντα δέ  
 a 25 τινὰ σχετικῶς | αὐτῷ προσκυνεῖν ἀναπειθόντες, ὃν καὶ  
 ὑπεράνω πάσης Ἀρχῆς τε καὶ Ἐξουσίας καὶ Κυριοτήτων  
 διελάσαι φασιν, οὐχὶ μόνοις τοῖς ἐπὶ γῆς, ἀλλὰ καὶ αὐταῖς  
 ταῖς ἄνω λογικαῖς δυνάμεσι τὸν τοῦ πεπλανῆσθαι μῶμον  
 ἐπάγοντες, εἰ προσκυνοῦσι μεθ' ἡμῶν ἐνανθρωπήσαντα μὲν  
 30 οὐδαμῶς τὸν φύσει τε καὶ ἀληθῶς Υἱὸν καὶ ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ  
 καὶ Πατρὸς οὐσίας ἀναλάμψαντα Λόγον, ὡς ἕτερον δέ τινα  
 παρ' αὐτὸν <τὸν> ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεῖδ, θελήσει τάχα  
 e που μόνῃ παρ' αὐτοῦ καὶ τοῖς θύραθεν | ἐξωραίσμοις  
 εἰδοποιηθέντα Θεόν, οὐκ ὄντα δὲ τοῦτο κατὰ ἀλήθειαν.  
 35 B — Ἀλλὰ κἄν ἄνθρωπος ἰδικῶς νοῆται, φασίν, ἀναφορᾶ  
 Θεοῦ καὶ ἐνοία τὴν παρὰ πάσης τῆς κτίσεως προσκύνησιν  
 ἔχει.

A — Εἶτα τίνα τρόπον πρόποι ἄν, εἰπέ μοι, πρὸς ἡμῶν  
 νοεῖσθαι καὶ λέγεσθαι τῆς παρ' αὐτῶν θρυλλουμένης ἀναφορᾶς  
 40 τὸ χρῆμα ; Καὶ φέρε τὴν θεῖαν τε καὶ ἱερὰν πολυπραγμο-  
 νοῦντες Γραφήν, καταθρήσωμεν ἀπ' αὐτῆς τὸ ζητούμενον.

731, 26 : cf. Ephés. 1, 21

731, 32 : \*τὸν rest. Pusey (favet Arm.) : om. codd. 34 : post  
 ἀλήθειαν : ἀνθρωπον add. codd.

1. La fin de la réplique de B rappelle encore un passage du « Sym-  
 bole de Théodore » : (l'homme assumé, à raison de sa conjonction avec  
 le Verbe) τὴν προσκύνησιν ἀναφορᾶ Θεοῦ παρὰ πάσης δέχεται τῆς  
 κτίσεως (ACO I, 1, 7, p. 99, l. 9 ; éd. Swete, t. II, p. 330, l. 18-20,  
 texte légèrement différent). On remarquera que le terme ἀναφορὰ se  
 retrouve au moins dans le texte où Théodore de Mopsueste est censé

adversaires ; pourtant, cette doctrine ne représente-t-elle  
 e pas le comble de la plus sacrilège impiété ? Ce qui est donné  
 et surajouté, en effet, a des chances d'être rejeté, et de ce  
 qui est venu du dehors, la perte n'est pas inconcevable.

Je passe sur leurs autres blasphèmes et incongruités de  
 propos. Mais pourquoi abaissent-ils jusqu'à l'enlaidir ce  
 qu'il y a de plus admirable dans l'économie, font-ils de  
 notre culte divin et sacré la pure et simple adoration d'un  
 homme, en soustrayant notre hommage au véritable Fils  
 pour nous persuader de le reporter sur quelqu'un d'uni à  
 d ce Fils par relation, monté, prétendent-ils, par delà toute  
 Principauté, Puissance et Seigneurie ? Par là ils exposent  
 au reproche de s'être trompés non seulement les habitants  
 de la terre, mais les Puissances et Intelligences d'en-haut,  
 si, comme nous, elles adorent non pas le véritable Fils  
 selon la nature, le Verbe qui rayonne de l'essence du Père  
 et se serait incarné, mais quelqu'un d'autre, un descendant  
 de David, à qui un simple décret divin et des ornements  
 e extrinsèques donnent les apparences du Dieu qu'il n'est  
 point véritablement.

B — Mais, bien que pris à part on doive le concevoir  
 comme un homme, disent-ils, en vertu d'une référence  
 idéale à Dieu il reçoit l'adoration de la création tout  
 entière<sup>1</sup>.

A — Alors comment faut-il concevoir, dis-moi, et  
 décrire cette référence dont ils font leur rengaine ? Allons,  
 interrogeons l'Écriture divine et sacrée pour découvrir en  
 elle ce que nous cherchons ! Or donc un jour les Israélites,

donner son opinion sur le Theotocos : Marie est Mère de Dieu « par  
 référence » (cf. n. sur 726b ; éd. Swete, t. II, p. 310, l. 14). Euthérius  
 de Tyane, lui, n'a pas le mot, mais très largement la chose dans ses  
*Consultationes* : l'hémorroïsse n'adorait pas la tunique, mais son  
 porteur ; ceux qui rendaient un culte à Dieu n'adoraient pas l'autel,  
 mais la grâce que le bois ou la pierre leur rappelait... Ainsi adressons-  
 nous une seule adoration au Verbe Dieu fait chair et homme (cap. 6,  
 PG 28, 1356 C-1357 A). On voit que l'intention dernière est bonne,  
 mais les exemples choisis assez dangereux.

732 a Οὐκοῦν, ὀλιγορήσαντες ποτε τῆς εἰς Θεὸν αἰδοῦς, οἱ ἐξ Ἰσραὴλ Μωϋσεὶ τε καὶ Ἀαρῶν ἐπεφύοντο πικρῶς. Εἶτα προπεφώνηκε Μωϋσῆς τε καὶ Ἀαρῶν· « Τίς ἐστὶν ὅτι διαγογγύζετε κατ' αὐτοῦ ; Οὐ γὰρ καθ' ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ Θεοῦ ὁ γογγυσμὸς ὑμῶν οὗτός ἐστιν. » Ἐπλημμέλου μὲν γὰρ εἰς Μωϋσεά καὶ Ἀαρῶν, ἀλλὰ τῆς θείας ἤπτετο δόξης τὸ δρώμενον, καὶ ἐπ' αὐτὴν εἶχε τὴν ἀναφορὰν τῆς τῶν ὑβριζόντων ὑπονοίας ὁ τρόπος. Πλὴν οὐκ ἦσαν Θεοὶ Μωϋσῆς τε καὶ Ἀαρῶν, οὔτε μὴν ἀναφορᾶ Θεοῦ προσκεκύνθηκεν ἢ κτίσις αὐτοῖς. Ἐβασίλευε Θεὸς διὰ προφητῶν τοῦ κατὰ σάρκα Ἰσραὴλ. Εἶτα προσήεσαν λέγοντες τῷ θεσπεσίῳ Σαμουὴλ· « Ποίησον ἡμῖν βασιλέα καθὰ καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη. » Πρὸς ταῦτα κατεπικραίνετο, καὶ σφόδρα εἰκότως ὁ πνευματοφόρος, ἀλλ' ἤκουε τοῦ Θεοῦ λέγοντος· « Οὐ σὲ ἐξουθενήκασι, ἀλλ' ἡ ἐμέ, τοῦ μὴ βασιλεύειν ἐπ' αὐτούς. » Ἴδου δὴ πάλιν, | κἀνθάδε σαφῶς, ὁ τῆς ἐξουθενήσεως τρόπος εἰς Θεὸν ἔχει τὴν ἀναφορὰν. Καὶ μὴν καὶ αὐτὸς ὁ τῶν ὄλων Σωτὴρ καὶ Κύριος περὶ τῶν ἐν ἐνδείᾳ φησὶν· « Ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε. » Ἄρ' οὖν, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον, εἴ τις λέγοιτο τιμᾶν τὸν ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ, τῷ Ἰησοῦ πεποιήκει ; Κἀν εἰ μὴ πιστεύσειε τις, προσκέρουκεν ἀραρότως τῷ κατὰ φύσιν Ἰησοῦ, τιμᾶσθαι τάχα καὶ αὐτὸν ἐθέλοντι, καὶ πιστεύεσθαι πρὸς ἡμῶν κατὰ τὸν ἴσον καὶ ἀπαραλλάκτως ἔχοντα τρόπον ; Εἶτα πῶς οὐ γέγονεν ἰσότιμον μὲν τῷ δεσπότη | τὸ δοῦλον, ἐν ὑπεροχαῖς δὲ θεότητος τὸ πεποιημένον, καὶ « Θεὸς πρόσφατος », κατὰ τὰς Γραφάς ; Ἐπενήνεκται δὲ τῇ ἀγίᾳ καὶ ὁμοουσίῳ Τριάδι τὸ ἀνισοφύες αὐτῇ καὶ σὺν αὐτῇ προσκυνούμενον καὶ τῆς ἴσης αὐτῇ κοινωνοῦν εὐκλείας ;

732, 3 : Nomb. 16, 11. Ex. 16, 8 12 : cf. I Sam. 8, 5 15 : I Sam. 8, 7 19 : cf. Matth. 25, 40 27 : Ps. 80, 10

1. La fin des *Scholies*, 1410 C-1412 A, ACO I,5,1,3 p. 213, l. 29-30, éd. Lietzmann, p. 179, l. 2-4. La *Lettre à Épictète* (9, PG 26, 1064 C-1065 A) et le *Contre Apollinaire* (I,9 et 12, 1109 A et 1113 C) montrent que la crainte de remplacer la Trinité par une « tétrade »

2. APOLLINAIRE déjà déclarait que si l'on admettait deux « natu-

732 a mettant de côté la crainte de Dieu, attaquaient âprement Moïse et Aaron ; ceux-ci leur déclarèrent : « Qu'y a-t-il que vous murmuriez contre Lui ? Car ce n'est pas contre nous que sont vos murmures, c'est contre Dieu. » En effet, ils avaient offensé Moïse et Aaron, mais cette action était une atteinte à la gloire de Dieu, et dans l'intention profonde des insulteurs, il y avait référence à la gloire de Dieu. Moïse et Aaron n'en étaient pas dieux pour autant, et la création ne les a pas adorés par référence à Dieu. Celui-ci a régi l'Israël selon la chair par l'intermédiaire des prophètes. Alors ils s'avancèrent et dirent au divin Samuel : « Établis sur nous un roi comme en ont le reste des nations. » Sur quoi l'inspiré fut rempli d'amertume, et à juste titre ; mais il s'entendit déclarer par Dieu : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est Moi, pour que je ne règne plus sur eux<sup>1</sup>. » Derechef, tu le vois, cette notion de rejet a référence à Dieu. Aussi bien le Sauveur et Seigneur de l'univers dit-il à son tour à propos des miséreux : « Chaque fois que vous l'avez fait au moindre d'entre eux, c'est à moi que vous l'avez fait. » Est-ce de la même façon que quelqu'un dont on dirait qu'il rend hommage au descendant de David l'a fait au Fils ? Et si quelqu'un refuse de croire, a-t-il offensé durement le Fils par nature, qui ne demande sans doute qu'à être lui aussi l'objet de nos hommages et de notre foi, sur un pied de stricte égalité ? Dès lors, l'esclave n'est-il pas honoré à l'égal du maître, élevé qu'il est jusqu'à la transcendance de la divinité, « Dieu de surcroît », selon l'expression des Écritures ? A la sainte et consubstantielle Trinité est venu s'ajouter ce qui n'étant pas d'une nature égale à elle, est adoré avec elle et participerait de la même gloire qu'elle<sup>2</sup> ?

res » ou deux prosopa dans le Christ, on se trouvait avoir quatre personnes divines à adorer au lieu de trois : cf. *Katà μέρος πλῆσις*, 30, éd. Lietzmann, p. 179, l. 2-4. La *Lettre à Épictète* (9, PG 26, 1064 C-1065 A) et le *Contre Apollinaire* (I,9 et 12, 1109 A et 1113 C) montrent que la crainte de remplacer la Trinité par une « tétrade »

- 30 B — Φασι τὴν ἀναφορὰν κατὰ τοιόνδε τινὰ χρῆναι λαμβάνεσθαι τρόπον. Ἐννοοῦντες γὰρ τὸν τῷ ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ ἀχωρίστως συναφθέντα Θεὸν Λόγον, προσκυνοῦμεν ὡς Θεόν.
- e A — Ἄρ' οὖν | ἀπόχρη πρὸς τὸ δεῖν αὐτῷ τῆν τῷ Θεῷ  
35 πρέπουσαν δόξαν ἐλεῖν, καὶ τῶν τῆς κτίσεως ὑπερφέρεσθαι μέτρων, τὸ συνῆφθαι μόνον αὐτῷ ; Καὶ τοῦτο προσκυνητὸν τὸν οὐκ ὄντα Θεὸν ἐργάσεται ; Ἄλλ' εὐρίσκω τινὰ τῷ Θεῷ λέγοντα διὰ τῆς τοῦ Ψάλλοντος λύρας : « Ἐκολλήθη ἡ ψυχὴ μου ὀπίσω σου. » Γράφει δὲ καὶ ὁ μακάριος Παῦλος :  
40 « Ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἐν πνευμᾷ ἐστίν. » Ἄρ' οὖν, εἶπέ μοι, καὶ τούτους ἀναφορᾶ Θεοῦ προσκυνήσομεν ὡς κεκολλημένους αὐτῷ ; Καίτοι ποῦ συνῆφθαι λέγειν τὸ τῆς  
733 a κολλήσεως ὄνομα μερίζονα που | πάντως καὶ ἀξιολογωτέραν τὴν ἔμφασιν ἔχει, εἴπερ ἐστὶν ἀληθὲς εἰπεῖν ὡς τὸ τισὶ κολλώμενον ἐν ἐπιτάσει πολλῇ τὴν συνάφειαν ἔχει.
- B — Ἔουκεν.
- 5 A — Ἀνθρώπου δὲ δὴ παρέντες τὴν ἔνωσιν, καίτοι φωνὴν οὔσαν εὐτριβῆ παρ' ἡμῖν αὐτοῖς, μᾶλλον δὲ καὶ ἐκ τῶν ἁγίων Πατέρων καταβαίνουσιν εἰς ἡμᾶς, συνάφειαν ὀνομάζουσι ; Καίτοι συγγεῖ μὲν ἡ ἔνωσις οὐδαμῶς τὰ καθ' ὧν ἂν λέγοιτο, διαδείκνυσι δὲ μᾶλλον τὴν εἰς ἐν τι συνδρομὴν  
b 10 τῶν ἡνώσθαι νοουμένων. Καὶ οὐχὶ πάντῃ | τε καὶ πάντως ἐν ἂν λέγοιτο μόνως τὸ ἀπλοῦν καὶ μονοειδές, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὰ ἐκ δυοῖν ἢ πλειόνων ἔτι καὶ ἐξ ἑτεροειδῶν συγκείμενα. Δοκεῖ γὰρ οὕτως εὖ ἔχειν τοῖς ταῦτα σοφοῖς. Κακουργότατα τοίνυν τὸν ἕνα καὶ φύσει καὶ ἀληθῶς Υἱὸν ἐνανθρωπήσαντα

732, 38 : Ps. 62, 9      40 : I Cor. 6, 17

732, 39 : μακάριος : \*πάνσοφος Arm. om. Syr. (ut solet)

733, 5 : ἀνθρώπου... 13 : σοφοῖς : *habet* Severus. Contra imp. Gr. III, 2, p. 239-240/325 et Ep. ad Sergium, p. 100/132 et 80/108.

733, 5 : ἀνθρώπου... 8 : ὀνομάζουσι : *habet* Severus, C. imp. Gr. III, 2, p. 12-13/18.

733, 10 : Καὶ οὐχὶ... 13 : σοφοῖς : *habet* Severus, C. imp. Gr. III, 1, ed. J. Lebon, CSCO Syr. IV, 5, p. 105/151 et Ep. ad Sergium, p. 131/171.

B — Selon eux, il faut comprendre cette référence à peu près de la façon que voici : voyant Dieu le Verbe inséparablement conjoint au descendant de David, nous adorons ce dernier comme Dieu.

e A — Suffit-il donc de cette seule conjonction pour qu'il doive se saisir de la gloire qui convient à Dieu et se hausser au-dessus des dimensions du créé ? Cela fera-t-il qu'il faille adorer celui qui n'est point Dieu ? Mais je découvre quelqu'un qui dit à Dieu sur la lyre du psalmiste : « Mon âme est attachée à toi. » Et le bienheureux Paul écrit : « Celui qui s'attache au Seigneur n'est avec Lui qu'un esprit. » Ceux-là aussi, dis-moi, les adorons-nous par référence à Dieu, parce qu'attachés à Lui ? Pourtant le terme d'attachement est plus fort, sans doute, a  
733a davantage d'accent que le mot de conjonction, s'il est vrai que ce qui est attaché à quelqu'un pousse la conjonction à une extrême intensité.

B — C'est ce qui semble.

A — Pourquoi dès lors rejettent-ils le vocable d'union, si couramment utilisé parmi nous, ou plutôt transmis des saints Pères jusqu'à nous, et parlent-ils de conjonction ? Pourtant l'union ne confond nullement les choses qu'on dit unies, bien plutôt elle indique le concours en quelque chose d'unique des éléments conçus comme unis. Et il n'y  
b a pas en tout et pour tout que l'être simple et homogène dont on puisse dire qu'il est un, mais aussi ceux où entrent deux composantes ou plus, hétérogènes. Ainsi l'admettent les experts en la matière. Il est donc très malhonnête de leur part de diviser en deux l'unique et véritable Fils par

n'est pas une raison, cependant, pour admettre, à l'instar des monophysites extrêmes, la consubstantialité du Verbe et de la chair ; Cyrille effleurera cette dernière question un peu plus bas : cf. 735c et la note. L'argument de la quaternité est donc fort ancien dans la controverse christologique. Mais notre auteur se borne ici à une allusion, en vertu de sa répugnance à aborder dans cet ouvrage le problème Trinitaire : cf. *Introduction*, p. 148, n. 2.



- 15 και σεσαρκωμένον διιστάντες εἰς δύο, παραιτοῦνται μὲν τὴν  
 ἑνωσίαν, συνάφειαν δὲ ὀνομάζουσιν, ἣν ἂν ἔχοι τυχὸν και  
 ἑτερός τις πρὸς Θεόν, ὡς ἐξ ἀρετῆς και ἀγιασμοῦ μονουχί  
 c συνδούβμενος, κατὰ γε τὸ ὑπὸ του τῶν προφητῶν ὀρθῶς  
 εἰρημένον τοῖς ἀναπίπτουσιν εἰς τὸ βῆθιμον · « Συνάχθητε  
 20 και συνδέθητε, τὸ ἔθνος τὸ ἀπαίδευτον, πρὸ του γενέσθαι  
 ὑμᾶς ὡς ἄνθος παρερχόμενον. » Συνάπτουτο δ' ἂν και  
 μαθητῆς διδασκάλῳ κατὰ γε τὸ φιλομαθές, και ἡμεῖς  
 ἀλλήλοισ οὐ καθ' ἓνα τρόπον, ἀλλὰ πολλούς. Ἡ τάχα που  
 και ὁ τοῦδὲ τινος πράγματος ὑπουργὸς οὐκ ἀσυναφῆς κατὰ  
 25 τὸ ἐκούσιον νοοῖτ' ἂν εἰκότως τῷ λαβόντι πρὸς ὑπουργίαν.  
 d Ὁ δὲ μᾶλλον ἔουκεν ἢ παρὰ | τῶν καινοτόμων ἡμῶν συνάφεια  
 δηλοῦν. Διεπύθου γὰρ διατεινομένων ἀμαθῶς ὅτι λαβὼν  
 ἄνθρωπον ὡς ἑτερόν τινα παρ' ἑαυτὸν υἴδιν ὁ Θεὸς Λόγος,  
 ὑπουργὸν ὡσπερ τινα τῶν ἑαυτοῦ θελημάτων ἀπέφηνεν  
 30 αὐτόν, ὥστε και θανάτου πείραν ἐλεῖν, ἀναβιῶναί τε και εἰς  
 αὐτόν ἀνελθόντα τὸν οὐρανόν, τοῖς τῆς ἀρρητῆς θεότητος  
 ἐνιζῆσαι θάκοις. Ἡ γὰρ οὐχὶ πάντη τε και πάντως διὰ  
 τούτων τῶν λόγων ἕτερος ἂν ὀραῖται παντελῶς παρὰ τὸν  
 φύσει και ἀληθῶς Υἱόν ;  
 35 B — Φημί.  
 e A — Ἐπειδὴ δὲ ἀπαξ εἰς τοῦτο κατώλισθον ἀμαθίας  
 ὡς οἶσθαί τε και λέγειν οὐκ αὐτόν γενέσθαι μᾶλλον καθ'  
 ἡμᾶς τὸν μονογενῆ του Θεοῦ Λόγον, ἄνθρωπον δὲ λαβεῖν,  
 κατὰ ποῖον ἔρα νοεῖσθαι τρόπον ἐθέλουσι πρὸς ἡμῶν τὴν  
 40 ἀνάληψιν ; Ἄρα γὰρ ὡς προχειρισθέντα παρ' αὐτοῦ πρὸς  
 γε τὸ δεῖν ἀποπερᾶναι τι τῶν κατὰ γνώμην αὐτῶ, καθάπερ  
 ἀμέλει και ἐνὸς τῶν ἁγίων προφητῶν † . . . † « <Οὐκ  
 ἤμην προφήτης οὐδὲ υἴὸς προφήτου, ἀλλ' αἰπόλος ἤμην, και  
 κνίζων συκάμιννα, και ἀνέλαβέ με Κύριος ἐκ τῶν προβάτων >  
 734 a και εἶπε Κύριος πρὸς με · Βάδιζε, προφήτευσον | ἐπὶ τὸν

733, 19 : Soph. 2, 1-2 42 : Amos 7, 14-15

733, 42 : post προφητῶν lacuna patet: dicentis Syr. quem  
 audivimus dicere Arm. οὐκ...προβάτων restitui e Syr. Arm. et Apolo-

nature, fait homme et chair, en refusant l'union pour parler  
 de conjonction : celle-ci pourrait tout aussi bien, pratique-  
 ment, relier à Dieu quelqu'un d'autre, à raison de sa vertu  
 c et de sa sainteté, ainsi que l'un des prophètes le dit très  
 justement à ceux qui sont tombés dans la négligence :  
 « Rassemblez-vous, resserrez vos liens, peuple stupide, avant  
 que vous ne deveniez comme fleur éphémère. » Le disciple  
 aussi se joint au maître par amour pour l'étude, et nous  
 nous joignons les uns aux autres non pas d'une seule, mais  
 de multiples façons. Somme toute, celui qui assiste quel-  
 qu'un d'autre dans une entreprise n'est pas, semble-t-il,  
 sans se joindre par la volonté à celui qui reçoit de lui cette  
 assistance. C'est bien cela que nous paraît surtout signifier  
 d la conjonction chez nos amateurs d'innovations. Tu les as  
 entendus en effet, ils soutiennent maladroitement que Dieu  
 le Verbe a pris un homme pour être comme un autre fils à  
 côté de lui-même, qu'il lui a fait jouer dans ses desseins le  
 rôle d'un coadjuteur, en le soumettant à l'épreuve de la  
 mort, puis en le faisant revivre, monter jusqu'au ciel et  
 asseoir sur le trône de l'ineffable Divinité. De tels propos  
 ne font-ils pas purement et simplement voir en cet homme  
 quelqu'un de tout à fait autre que le véritable Fils de Dieu  
 par nature ?

B — Si, je l'avoue.

e A — Une fois descendus à ce degré de sottise de penser  
 et dire que le Verbe Monogène de Dieu ne s'est pas fait  
 lui-même semblable à nous, mais a assumé un homme,  
 comment veulent-ils nous faire concevoir cette assumption ?  
 Le Verbe a-t-il réservé quelqu'un à l'avance pour lui faire  
 accomplir telles tâches fixées à son gré, exactement comme  
 dans le cas de l'un des prophètes, qui déclare : « Je n'étais  
 ni prophète ni fils de prophète ; j'étais chevrier et je pinçais  
 les sycomores. Le Seigneur m'a pris du milieu de mes  
 734 a brebis, le Seigneur m'a dit : va, prophétise à Israël mon

gia pro capitulo decimo contra Theodoritum 232 d = 440 B = ACO  
 I, 1, 6, p. 138 l. 7-9 45 : Κύριος post εἶπε : om. Syr.

λαόν μου τὸν Ἰσραήλ » ; Αἰπόλον γὰρ ὄντα, προφήτην ἐτίθει, καὶ τῶν ἑαυτοῦ θελημάτων ὑπουργὸν ἀπετέλει.

B — Φαίεν ἂν ἴσως οὐχ ὧδέ που πάντως γενέσθαι τὴν λῆψιν, ἀλλ' ὡς ἂν νοοῖτο πρὸς ἡμῶν τὸ « Μορφήν δούλου λαβόν ».

A — Οὐκοῦν, καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον ἴδιον γεγονὸς τοῦ λαβόντος τὸ ληφθὲν νοοῖτ' ἂν εἰκότως, ὡς καὶ Θεὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν, καὶ Θεοῦ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν Υἱόν, ἕνα τε καὶ μόνον, ὡς ἐκ Θεοῦ Πατρὸς | Λόγον, γεννηθέντα μὲν θεϊκῶς πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ χρόνου, ἐκ ἐσχάτους δὲ τοῦ αἰῶνος καιροῖς, τὸν αὐτὸν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός. Οὐ γὰρ ἦν ἑτέρου τινός, ἀλλ' αὐτοῦ γέγονεν ἡ τοῦ δούλου μορφή.

B — Πῶς ἔφη;

15 A — Ἄρα γάρ, εἰπέ μοι, τὸ τῇ φύσει δοῦλον λέγοιτ' ἂν οὐκ ἀπεικόντως μορφήν δούλου λαβεῖν, ἢ τὸ ἐλεύθερον ἀληθῶς, καὶ τῶν τῆς δουλείας μέτρων οὐσιωδῶς ἀνωτέρω κείμενον ;

c B — Τὸ ἐλεύθερον, οἶμαί που. Ὁ γὰρ ἦν | φύσει, πῶς 20 ἂν γένοιτο ἔτι ;

A — Ἄθρει δὴ οὖν ὅτι, καίτοι καθ' ἡμᾶς γεγονῶς ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, καὶ τοῖς τῆς δουλείας μέτροις ἐμβεδηκῶς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, προσμεμαρτύρηκεν αὐτῷ τὸ κατὰ φύσιν ἐλεύθερον ἐν τῇ τῶν διδραχμῶν συνεισφορᾷ 25 λέγων : « Ἄρα γε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί. » Δέχεται τοίνυν δούλου μορφήν, τὰ ἐκ τῆς κενώσεως οἰκειούμενος καὶ τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσιν οὐκ ἀτιμάσας ; οὐ γὰρ ἦν ἑτέρως τιμῆσαι

734, 5 : Phil. 2, 7 25 : Matth. 17, 26

734, 12 : ante Οὐ : B add. MV 14 : B ante Πῶς e C (A tamen scribere coeperat) Syr. et Arm. : A MV 15 : A ante Ἄρα e C manu secunda Syr. et Arm. : om. MV 17 : ἀνωτέρω κείμενον : veluti assumens Arm. 24 : διδραχμῶν C manu secunda et Arm. : δραχμῶν M C manu prima V census pecunia Syr.

1. Le passage sur les didrachmes est un des arguments favoris de S. Cyrille : cf. in Is. IV, 4, 1045 A-B ; In Jo. II, 309 C-312 B/189a-e;

peuple » ? De chevrier qu'il était, Dieu le fait prophète, Il le constitue exécuteur de Ses volontés.

B — Ils diraient sans doute que l'assomption n'est pas tout à fait cela, mais bien ce que nous fait concevoir la phrase : « Prenant la forme de l'esclave ».

A — Donc alors selon une union indissoluble, ce qui a été assumé est devenu le propre de ce qui assume, c'est là une façon de voir parfaitement légitime, et partant Jésus est Dieu, Fils du vrai Dieu, le seul et l'unique Fils en tant que Verbe de Dieu le Père, il est né d'une part divinement avant tous les âges et les temps, d'autre part, le même, au dernier âge du monde, selon la chair, d'une femme. Car la forme de l'esclave n'était pas à quelqu'un d'autre, mais à lui-même.

B — Comment cela ?

A — Peut-on, je te prie, sans absurdité dire que ce qui est esclave par nature a pris la forme de l'esclave, ou seulement ce qui est véritablement libre et se trouve par essence en dehors des limites de la servitude ?

B — Ce qui est libre, je pense ; car ce qu'on était par nature, comment le devenir encore une fois ?

A — Eh bien, remarque-le, justement, le Verbe Fils unique de Dieu a beau être devenu semblable à nous, s'être soumis selon ce qu'il avait d'humain aux limitations de la servitude, il a rendu témoignage de la liberté qui lui revenait selon sa nature en disant au moment de payer les didrachmes : « Donc les fils sont libres<sup>1</sup>. » Il reçoit par conséquent la forme de l'esclave, s'approprie les suites de l'anéantissement et ne dédaigne pas de prendre notre ressemblance. Pas d'autre moyen en effet de réhabiliter ce

Ep. I, 29 A-B, ACO I,1,1, p. 18, l. 27-33 ; C. Nest. II,3, 76 A-B/6, p. 38, l. 40-41 ; De R. F. ad Dom. 1265 C-D/5, p. 88, l. 38-p. 89, l. 8 ; Apol. c. Th. 6, 424 C/6, p. 129, l. 7. Sur la liberté apanage exclusif du Christ, on peut voir aussi d'amples développements dans in Jo. V, 861 C-869A/539a-543a.

τὸ δοῦλον, εἰ μὴ γέγονεν αὐτοῦ τὸ δουλοπρεπές, ἵνα καὶ τῇ  
 d παρ' αὐτοῦ καταλαμπρύνοιτο δόξη. | Νικᾶ δὲ τὸ προὔχον  
 30 αἰεί, καὶ τὸ ἐκ τῆς δουλείας αἰσχος ὑφ' ἡμῶν ἠφανίζετο.  
 Καθ' ἡμᾶς γὰρ γέγονεν ὁ ὑπὲρ ἡμᾶς, καὶ ἦν ἐν μέτροις τοῖς  
 οἰκετικοῖς ὁ ἐλεύθερος φύσει. Ταύτητοι κεχώρηκε καὶ εἰς  
 ἡμᾶς τὸ ἀξίωμα. Κεκλήμεθα γὰρ καὶ ἡμεῖς υἱοὶ Θεοῦ,  
 ἐπεγραψάμεθα τε Πατέρα τὸν ἰδικῶς αὐτοῦ. Γέγονε γὰρ καὶ  
 35 αὐτοῦ τὰ ἀνθρώπινα. Οὐκοῦν, ἐν τῷ λέγεσθαι λαβεῖν αὐτὸν  
 τὴν δούλου μορφὴν ὅλον ἐστὶ τῆς οἰκονομίας τῆς μετὰ σαρκὸς  
 e τὸ μυστήριον. Εἰ δὲ Υἱὸν ὁμολογοῦντες ἕνα καὶ Κύριον,  
 τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον, κοινωνὸν αὐτῷ τῆς υἰότητος  
 καὶ μέντοι τῆς δόξης ἀνθρώπου ἀπλῶς συνῆφθαί φασι τὸν  
 40 ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ, ὥρα λέγειν ἡμᾶς τοῖς ὄδε φρονεῖν  
 ἡρημένους, φιλαλλήλως ἐπιστυγάζοντας · « Τίς δώσει τῇ  
 735 a κεφαλῇ μου ὕδωρ, καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς μου πη|γὴν δακρῶν,  
 καὶ κλαύσομαι τὸν λαὸν τοῦτον ἡμέρας καὶ νυκτός ; »  
 Παρεκομίσθησαν γὰρ εἰς ἀδόκιμον νοῦν, « τὸν ἀγοράσαντα  
 αὐτοὺς Δεσπότην ἀρνούμενοι ». Δυὰς γὰρ ἡμῖν υἱῶν ἀνι-  
 5 σοφυῆς ἀναφαίνεται, καὶ δόξη θεοπρεπεῖ στεφανοῦται τὸ  
 δοῦλον, καὶ ἰσομέτροις ὑπεροχαῖς ἐκλαμπρύνεται νόθος τις  
 υἱὸς τῷ κατὰ φύσιν καὶ ἀληθῶς, καίτοι Θεοῦ λέγοντος  
 ἐναργῶς · « Τὴν δόξαν μου ἐτέρῳ οὐ δώσω. » Πῶς γὰρ  
 οὐχ ἕτερος ἰδικῶς παρὰ τὸν φύσει τε καὶ ἀληθῶς Υἱόν,  
 b 10 ὁ ψιλῇ τε καὶ μόνῃ συναφείᾳ τετιμημένος, καὶ ἐν ὑπηρέτου  
 τάξει ληφθεὶς, καὶ ἀξιοθεὶς υἰότητος καθὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοί,  
 καὶ τῆς παρ' ἐτέρου δόξης μετεσχηκῶς, δώσει τε καὶ χάριτι  
 πρὸς τοῦτο ἱγμένος ;

734, 41 : Jér. 8, 23 735, 3 : cf. Rom. 1, 28. II Pierre 2, 1  
 8 : Is. 42, 8

734, 36 : *ante* δούλοι : τοῦ *add.* V 40 : τοῦ : *om.* R 41 : φιλαλ-  
 λήλως : \*φιλαλήθως Arm. (*ut v.*) 42 : τοῖς : *om.* R 735, 2 :  
 κλαύσομαι : -ομαι R *post* λαὸν : μου *add.* MC 4 : ἡμῖν : *om.* R  
 et Coll. 9 : *post* ἕτερος : καὶ *add.* Pusey e R 13 : πρὸς : εἰς R

734, 37 : Εἰ δὲ Υἱὸν : *incipit citatio codicis R. ibid. ... usque ad*  
 735, 2 : τοῦτον : *habet* Timotheus A. p. 119, l. 21-26.

qui était esclave que de faire siens les caractères de l'esclave  
 pour répandre sur celui-ci le resplendissement de sa gloire  
 d à lui (Verbe) — car l'élément supérieur l'emporte toujours,  
 aussi l'opprobre de la servitude a-t-il été écarté de nous.  
 En effet celui qui était au-dessus de nous est devenu tel que  
 nous, celui qui est libre par nature s'est enclos dans les  
 limites qui nous sont propres ; voilà pourquoi l'honneur en  
 rejallit jusqu'à nous : on nous appelle nous aussi fils de  
 Dieu, nous revendiquons pour notre Père celui qui n'est  
 proprement que le sien. Car tout ce qui est humain a été  
 également fait sien. Partant, dire qu'il a pris la forme de  
 l'esclave exprime en son entier le mystère de l'économie  
 dans la chair. Si donc tout en confessant un seul Fils et  
 e Seigneur, le Verbe de Dieu le Père, ils font participant de  
 sa filiation et aussi de sa gloire un simple homme de la  
 semence de David, il est temps pour nous de dire avec une  
 compassion attristée à ceux qui se forgent ces idées : « Qui  
 735a changera ma tête en eau et mes yeux en source de larmes  
 pour que je pleure jour et nuit sur mon peuple que voici ? »  
 Car ils ont été livrés à leur esprit sans jugement, « ils ont  
 renié le Maître qui les avait rachetés ». En effet, on nous  
 présente une paire de fils aux natures inégales, on couronne  
 l'esclave de la gloire qui convient à Dieu, on fait briller sur  
 une espèce de fils bâtard la même suprême splendeur que  
 sur le vrai Fils par nature. Et pourtant Dieu déclare sans  
 ambages : « Je ne donnerai ma gloire à personne d'autre. »  
 Or comment ne serait-il pas autre que le véritable Fils par  
 nature, et à part de lui, cet homme honoré simplement et  
 b uniquement d'une conjonction avec lui, laissé au rang de  
 serviteur, jugé digne de la filiation de la même façon que  
 nous, participant de la gloire d'autrui, parvenu là en vertu  
 d'un don gratuit ?

735, 4 : Δυὰς... 8 : δώσω : *habet* Florilegium Syriacum, MS. *Add.*  
*Syr.* 14533 (Wright, N° 859, saec. VIII vel IX), f. 6 v.

B — Οὐ διαιρετέον οὖν εἰς ἄνθρωπον ἰδικῶς καὶ εἰς Θεὸν  
15 Λόγῳ τὸν Ἐμμανουήλ ;

A — Ἦκιστα γε. Χρῆναι δέ φημι Θεὸν ἐνθρονηκῶτα  
λέγειν αὐτόν, εἶναι τε κατὰ ταῦτόν τοῦτό τε κάκεινο. Οὐτε  
γὰρ ἀποπεφοίτηκε τοῦ εἶναι Θεὸς γενόμενος ἄνθρωπος,  
c οὐ|τε μὴν ἀπαράδεκτον ἔχει τὴν οἰκονομίαν, τὸ τῆς  
20 κενώσεως ἀτιμάσας μέτρον.

B — Ἦν οὖν ἄρα, φασίν, ὁμοούσιον τῷ Λόγῳ τὸ σῶμα  
αὐτοῦ. Νοηθεῖν γὰρ ἂν ᾗδε καὶ οὐχ ἑτέρως εἰς καὶ μόνος  
Υἱός.

A — Καίτοι πῶς οὐ λῆρος ἤδη ταυτὶ καὶ νοῦ παραπαλιόντος  
25 ἀπόδειξις ἐναργής ; Πῶς γὰρ ἐν οὐσίας ταυτότητι κατίδοι  
τις ἂν τὰ τοῖς τῆς φύσεως λόγοις τοσοῦτον ἀλλήλων διωκισ-  
μένα ; Ἔτερον γὰρ τι θεότης, καὶ ἕτερον ἀνθρωπότης. Ἐπει  
d τίνων φαιμέν γενέσθαι τὴν ἔνωσιν ; Οὐ γὰρ ἐν τῷ ἀριθμῷ  
φαίη τις ἂν εἶναι τὰ ἐνούμενα, ἀλλ' ἢ δύο τυχόν ἢ καὶ τούτου  
30 πέρα.

B — Διαιρετέον οὖν ἄρα φασὶ τὰ ὀνομασμένα.

A — Οὐ διαιρετέον, ὡς ἔφην, εἰς ἰδικὴν ἑτερότητα, τὴν  
κατὰ γε τὸ ἀπ' ἀλλήλων εἶναι καὶ ἀναμέρος. Συγκομιστέον

735, 14 : B ante Οὐ e R Syr. et Arm. : om. codd. ἄνθρωπον :  
filium Arm. εἰς ante Θεὸν e R (favente Arm.) : om. codd. 16 :  
A ante Ἦκιστα e R Syr. et Arm. : B codd. ante Χρῆναι : A add.  
codd. 22 : post ᾗδε : τε add. Pusey e R 24 : ἤδη : δὴ R om. C  
ταυτὶ e Justiniano : ταύτη R ταῦτα codd. 26 : τοῖς τῆς R et  
Justinianus : τοῖς C τῆς MV 27 : θεότης : -τητος R ἀνθρωπότης  
-τητος R 29 : ἀλλ' ἢ R et Just. : ἀλλὰ codd. ἢ καὶ Just. et Arm. :  
ἢ R καὶ codd. 31 : ὀνομασμένα : ἠνωμένα R

735, 24 : Καίτοι... 30 : πέρα : *habet* Justinianus, Epistula ad monachos qui sunt in nomo Alexandriae, ed. E. Schwartz, Drei dogmatische Schriften Justinians, in Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl. N. F. 18 (Monachii 1939), p. 39.

735, 32 : Οὐ διαιρετέον... 35 : φωνήν : *habet* Severus, C. imp. Gr. III, 2, p. 82-83/114, Ep. ad Serg. p. 57-58/78, C. Apol. Jul. f. 122 r.

1. Il est évident que Cyrille déforme ici la pensée de ses adversaires, qui ont toujours protesté qu'ils n'admettaient qu'un Fils — témoin

B — Donc il ne faut pas diviser l'Emmanuel en un homme pris à part et un Dieu Verbe ?

A — A aucun prix ! Il faut, à mon avis, le qualifier de Dieu qui s'est fait homme et qui est en un même être et ceci et cela. Car il n'a pas plus cessé d'être Dieu en devenant  
c homme qu'il ne s'est refusé à l'économie par mépris pour les limitations de l'anéantissement.

B — Alors, disent-ils, le corps du Verbe lui était donc consubstantiel : c'est le moyen, et il n'y en a pas d'autre, de concevoir un seul et unique Fils<sup>1</sup>.

A — Quel délire n'est-ce pas là, et quel indice manifeste d'un esprit hors de sens ! Comment imaginer une identité d'essence entre choses dont les natures sont séparées en leur concept par un tel écart ? Autre chose en effet est la divinité, et autre chose l'humanité. Car de quoi disons-nous  
d qu'il y a union ? Pas de ce qui est déjà un en nombre : on ne dira unies que les choses qui sont deux ou davantage.

B — Mais alors, disent-ils, il faut nommer ces choses séparément.

A — Pas séparément, je le répète, d'une façon qui les rende étrangères l'une à l'autre, les fasse exister à part chacune de son côté. Il faut les rapprocher au contraire

d'ailleurs la réplique qui leur est prêtée en 737d —, même si leurs moyens d'assurer l'unicité étaient parfois insuffisants. Ils ne peuvent donc avoir lié cette vérité de foi, à laquelle ils tenaient, avec une prétendue consubstantialité du Verbe et de la chair, à laquelle ils ne pouvaient que répugner. C'était là en effet une erreur dénoncée depuis longtemps (cf. S. ATHANASE, *Lettre à Épictète*, 4, PG 26, 1056 B-1057 B, passage que S. Cyrille lui-même rappelle dans sa lettre à Euloge, Ep. XLIV, 225 C-D, ACO I, 1, 4, p. 36, l. 5-7) et qui ne devait avoir cours que chez les extrémistes du parti apollinariste (quoique le premier livre *Contre Apollinaire*, 10, PG 26, 1109 A, paraisse en accuser toute la secte), car Apollinaire lui-même s'en défend énergiquement (cf. LIETZMANN, *Apollinaris, frags.* 163 et 164, p. 255 et 262). Les Antiochiens ont fait probablement de la consubstantialité le corollaire, non pas de l'unité de Fils, mais de l'unité de φύσις ou οὐσία dans le Verbe incarné. S. Cyrille aura modifié leur argument, tout en n'écrivant pas moins pour cela φάσι.

δὲ μᾶλλον εἰς ἔνωσιν ἀδιάτμητον. Γέγονε γὰρ σὰρξ ὁ Λόγος,  
35 κατὰ τὴν Ἰωάννου φωνήν.

B — "Αρ' οὖν συγκέχυνται καὶ μία γεγόνασιν ἀμφω φύσεις.

e A — Εἶτα τίς οὕτως ἐμβρόντητός τε καὶ | ἀμαθῆς εἶη ἂν  
ὡς ἢ τὴν θείαν οἰεσθαι τοῦ Λόγου τετράφθαι φύσιν εἰς  
40 ὅπερ οὐκ ἦν, ἢ μεταχωρῆσαι τὴν σάρκα, κατὰ γε τὸν τῆς  
ἀλλοιώσεως τρόπον, εἰς τὴν αὐτοῦ τοῦ Λόγου; Ἀμήχανον  
γάρ. Ἐνα γε μὴν Ἰῖδον καὶ μίαν αὐτοῦ φύσιν εἶναι φαμεν,  
κἀν εἰ ἐν προσλήψει νοοῖτο γενέσθαι σαρκός, ψυχῆν ἐχούσης  
τὴν νοεράν. Αὐτοῦ γάρ, ὡς ἔφην, γέγονε τὸ ἀνθρώπινον,  
736 a | νοεῖται δὲ πρὸς ἡμῶν οὐχ ἑτέρως πλὴν ὅτι κατὰ τοῦτον  
αὐτὸν τὸν τρόπον Θεὸς ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος.

B — "Αρ' οὖν οὐ δύο φύσεις εἶεν ἂν, Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.

A — Ἐτερον μὲν τι καὶ ἕτερον θεότης καὶ ἀνθρωπότης,  
5 κατὰ γε τοὺς ἐνόητας ἐκατέρω λόγους. Ἄλλ' ἦν ἐν Χριστῷ  
ξένως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν εἰς ἐνότητα συνδεδραμηκότα,  
συγχύσεως δίχα καὶ τροπῆς. Ἀπερινόητος δὲ παντελῶς ὁ  
τῆς ἐνώσεως τρόπος.

735, 34 : cf. Jn 1, 14

735, 36 : συγκέχυνται Leontii *ambo* Nicephorus Syr. Sev. Coll. :  
συγκέχυνται codd. Arm. ἀμφω : *om.* Arm. 37 : φύσεις R Leontius  
Byz. Syr. Sev. pt. Arm. Tim. : αἱ φύσεις Leontius Hier. φύσις codd.  
Nicephorus Sev. pt. Coll. 38 : τε : *om.* Leontii *ambo* 38 : εἶη ἂν :  
ἂν εἶη Niceph. 39 : ὡς : ὅς Leontius Byz. τετράφθαι φύσιν : φ. τ. R  
42 : εἶναι : *om.* Eulogius 43 : νοοῖτο : *om.* codd. *tanlum* 44 :  
*post* νοεράν : λέγοιτο *add.* C *manu secunda in mg.* ὡς ἔφην : *om.* V  
736, 1 : πλὴν ὅτι : ἢ V 2 : αὐτὸν : *om.* V 3 : οὐ : *om.* Arm.  
4 : τι : *τοι* C

735, 36 : "Αρ' οὖν... 736, 2 : ἄνθρωπος : *habent* Timotheus A.  
p. 107, l. 32- p. 108, l. 10 *et* Severus, C. imp. Gr. I, ed. J. Lebon,  
CSCO Syr. IV, 4, p. 20-21/25-26, III, 1, p. 108/155, III, 2, p. 184/250,  
Ad Nephalius, ed. J. Lebon, CSCO Syr. IV, 7 (1949), p. 42-44/57-59,  
Philalethes, ed. R. Hespel, CSCO Syr. 68 *et* 69 (1952), p. 141/172.

735, 36 : "Αρ' οὖν... 41 : ἀμήχανον γάρ : *habent* Leontius Byzantinus,  
in florilegio quod primo suo libro Contra Nestorianos *et*

dans une union infrangible. Car le Verbe s'est fait chair, selon le mot de Jean.

B — Alors les deux natures se mélangent et n'en deviennent plus qu'une.

e A — Qui aurait l'esprit assez égaré, assez stupide, pour penser que la nature divine du Verbe se soit changée en ce qu'elle n'était pas, ou que la chair, par voie de transmutation, se soit métamorphosée en la nature du Verbe lui-même? C'est impossible! Ce que nous disons, c'est qu'il y a un seul Fils et une seule nature du Fils, même si l'on tient compte de ce qu'il a assumé une chair dotée d'une âme intellectuelle. Il a fait sien, comme je l'ai déjà dit, 736a l'élément humain, et c'est de cette façon, non autrement, que nous le concevons à la fois Dieu et homme.

B — Peut-il alors ne pas y avoir deux natures, celle de Dieu et celle de l'homme?

A — Autre chose est la divinité et autre chose l'humanité, prise chacune du point de vue de sa raison intime. Mais dans le Christ, elles ont concouru en une unité d'une manière qui étonne et dépasse l'intelligence, sans confusion ni changement. Le mode de l'union, toutefois, est absolument incompréhensible.

Eutychianos apposuit, *necnon* Nicephorus Constantinopolitanus, ed. Pitra, p. 363, *et* Florilegium Syriacum, MS. *Add. Syr.* 12154 (Wright, N° 860, saec. VIII vel IX), f. 26 r-v.

735, 36 : "Αρ' οὖν... 38 : εἶη : *habent* Leontius Hierosolymitanus, Contra Monophysitas, cf. PG 86, II, 1840, *et* Nicephorus, ed. Pitra, p. 483.

735, 38 : Εἶτα... 736, 2 : ἄνθρωπος : *habent* Severus, C. imp. Gr. III, 1, p. 166-167/237-238 *et* III, 2, p. 240/325, *necnon* Florilegium MS. *Add. Syr.* 14533, f. 15r.

735, 38 : Εἶτα... 41 : ἀμήχανον γάρ : *habet* Severus, C. imp. Gr. I, p. 22/27.

735, 42 : Ἐνα... 736, 2 : ἄνθρωπος : *habet* Severus, op. cit. p. 76/97.

735, 42 : Ἐνα... 44 : νοεράν : *habent* Eulogius Alexandrinus, cf. Photius, Bibliotheca, cod. 230, PG 103, 1044 B, *necnon* Florilegia MS. *Add. Syr.* 12155, f. 169r. *et* MS. *Add. Syr.* 14529 (Wright, N° 856, saec. VII vel VIII), f. 20r.

B — Καὶ πῶς ἐκ δυοῖν, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος,  
 b 10 | εἷς ἄν νοοῖτο Χριστός ;

A — Οὐ καθ' ἕτερον οἶμαι τρόπον ἢ καθ' ὃν ἄν εἶεν τὰ ἀλλήλοις συνηγμένα πρὸς ἔνωσιν ἀδιάτμητον, καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν, ὡς ἔφην.

B — Οἶον δὴ τί ;

15 A — Ἄρ' οὐχ ἓνα φαμέν τὸν καθ' ἡμᾶς νοούμενον ἄνθρωπον, καὶ μίαν αὐτοῦ φύσιν, καίτοι τὸ μονοειδὲς οὐκ ἔχοντος, συντεθειμένου δὲ μᾶλλον ἐκ δυοῖν, ψυχῆς δὴ λέγου καὶ σώματος ;

B — Φαμέν.

20 A — Μὴ ἀναμέρος τις ἀπολαβῶν τὴν σάρκα, διαστήσας  
 c δὲ αὐτῆς τὴν ἐνωθεῖσαν αὐτῇ ψυχῆν, εἰς | ἀνθρώπους δύο τὸν ἓνα κατατέμῃ, καὶ τὸν τῆς ὀρθότητος οὐ καταφθείρη λόγον ;

B — Καὶ μὴν ὁ πάνσοφος γράφει Παῦλος : « Εἰ γὰρ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἀνακαινοῦται  
 25 ἡμέρα καὶ ἡμέρα. »

736, 23 : II Cor. 4, 16

736, 10 : Χριστός : om. R 11 : post ἕτερον : ἄν add. R 12 : συνηγμένα : συνηνεγμένα R τὴν ὑπὲρ νοῦν : om. Arm. 16 : αὐτοῦ : om. R 17 : δὴ R : om. codd. 22 : ὀρθότητος CV R Sev. Arm. (e. 20) : ἀνθρωπότητος M(sed ortho additur supra versum manu ut v. eadem) sermo qui de eo (scil. de homine ?) Syr. naturae (hominis ?) Arm. (e. 35)

736, 9 : Καὶ πῶς... 22 : λόγον : habet Severus, C. imp. Gr. III, I, p. 105-106/151-152.

1. D'après R. ABRAMOWSKI, « Untersuchungen zu Diodor von Tarsus », dans ZNTW, 30 (1931), p. 234-262, cf. p. 261, l'école antiochienne aurait éprouvé une désaffection croissante pour la comparaison anthropologique. Diodore l'admettait encore, du moins en règle générale (cependant le fragment 26 — éd.-trad. Abramowski, p. 42-44 ; trad. Brière, p. 269 — qui emploie en effet la comparaison, ne représente pas l'opinion de Diodore, comme Abramowski semble le croire, mais celle de ses adversaires). Théodore et surtout Nestorius l'auraient repoussée avec une énergie croissante. En fait Théodore paraît bien l'utiliser, mais pour souligner la distinction qui subsiste

B — Et comment, à partir de deux éléments, la divinité  
 b et l'humanité, concevoir un Christ qui soit un ?

A — Pas autrement, je pense, que de la façon dont des réalités pourraient se rapprocher dans une union infrangible, et qui, comme je l'ai dit, surpasse notre esprit.

B — Quelle comparaison prendre ?

A — Eh bien, ne disons-nous pas que l'homme, entendu l'homme tel que nous, est un et que sa nature est une, bien qu'il ne soit pas homogène, mais fait de deux composantes, savoir l'âme et le corps<sup>1</sup> ?

B — Si.

A — Et qui prendrait la chair à part, en la séparant de  
 c l'âme qui lui est unie, ne couperait-il pas en deux cet homme unique et n'en détruirait-il pas le juste concept ?

B — Cependant le très sage Paul écrit : « Encore que l'homme extérieur en nous s'en aille en ruines, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour<sup>2</sup>. »

dans l'unité de l'homme. « Quoniam autem et juxta nos homo dicitur ex anima et corpore constare », dit un fragment du 4<sup>e</sup> livre *Contre Apollinaire* (éd. Swete, t. II, p. 318, l. 20-24), « et duas quidem dicimus naturas, animam et corpus, unum vero hominem ex ambobus compositum ; ut conservemus unum esse utrumque, oportet confundere naturas et reconvertentes dicere quoniam anima caro est et caro anima ? » La position de Nestorius est d'abord à peu près la même, si l'on en croit C. Nest. V, 7, 244 B, ACO I, 1, 6, p. 105, l. 11-15 ; mais plus tard il en viendra effectivement à un refus catégorique de toute analogie entre l'union de l'âme et du corps et celle des deux natures dans le Christ : cf. L. I. SCIPIONI, *Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio*, p. 29-31. Quant à Euthérius de Tyane, il semble au commencement adopter une attitude également négative : le corps et l'âme ne sont pas des prosopa complets, rien d'étonnant à ce qu'ils puissent, eux, se combiner en une seule ousia, comme le Verbe et l'homme ne sauraient le faire. Puis il se ravise : comme le corps et l'âme ont pu s'unir pour constituer un seul prosopon, deux natures ont pu par la puissance de Dieu ne pas diviser une filiation unique (fragment des *Confutations*, PG 26, 1236 A-D).

2. L'utilisation de ce texte de II Cor. 4, 16 à propos de la constitution tant de l'homme en général que du Christ est très ancienne. Déjà les adversaires de Paul de Samosate déclarent que la *συστάσις*

- A — Ὁρθῶς ἔφησ. Ἦδει γάρ, ἦδει σαφῶς, τὰ ἐξ ὧν ὁ εἷς ἐστὶ καὶ θεωρία μόνη ληπτὴν ποιεῖται τὴν διαφορὰν. Ἀνθρώπων δὲ τὸν ἔσω ψυχὴν ὀνομάζει, καὶ μὴν καὶ σάρκα τὸν ἔξω. Διαμέμνηται γὰρ τῶν ἱερῶν Γραμμάτων καὶ ἀπὸ
- d 30 μέρους ἔσθ' ὅτε τὸ σύμπαν | ἡμῖν καταδηλούντων ζῶον, ὡς ἐν γε τῷ φάσει Θεόν · « Ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ Πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα », Μωϋσέα γε μὴν προσδιαλεγόμενον τοῖς ἐξ Ἰσραήλ · « Ἐν ἑβδομήκοντα πέντε ψυχαῖς κατέβησαν οἱ πατέρες σου εἰς Αἴγυπτον », καὶ ἐπ' αὐτοῦ δὲ τουτὶ τοῦ
- 35 Ἐμμανουὴλ γεγονὸς εὐρήσομεν. Μετὰ γὰρ τοι τὴν ἔνωσιν, τὴν πρὸς γέ φημι τὴν σάρκα, κἂν Μονογενῆ καὶ Θεὸν ἐκ
- e Θεοῦ καλέσειέ τις αὐτόν, οὐ δίχα σαρκὸς ἢ γοῦν ἀνθρωπότητος νοοῖτ' ἀνὴν ὑπάρχειν. Κἂν εἴτουν ἀνθρώπων λέγοι, οὐκ ἀποσοδήσει τοῦ εἶναι Θεὸν καὶ Κύριον.
- 40 B — Ἄλλ' εἰ μίαν εἶναι φύσιν Υἱοῦ φαμεν, κἂν εἰ νοοῖτο σεσαρκωμένος, πᾶσά πως ἀνάγκη γενέσθαι φερμὸν ὁμολογεῖν καὶ σύγκρασιν, ὑποκλεπτομένης ὡσπερ τῆς ἀνθρώπου φύσεως ἐν αὐτῷ. Τί γὰρ ἡ ἀνθρώπου φύσις πρὸς τὴν τῆς θεότητος ὑπεροχὴν ;

736, 31 : Joël 3, 1 33 : Deut. 10, 22

736, 26 : ἦδει secundo : om. Arm. ὁ εἷς ἐστὶ : ἐστὶν ὁ εἷς R 28 : καὶ μὴν suppl. C manu secunda in mg. favei Arm. : exp. M om. V 29 : διαμέμνηται codd. et Arm. : -μαι Pusey e Syr. 30 : ὡς ἐν γε τῷ R : ὡς γε τὸ codd. 33 : ante πέντε : καὶ add. R 35 : γεγονὸς : om. C τρανῶς suppl. manus secunda in mg. inf. τὴν ἔνωσιν τὴν πρὸς γέ φημι R : τ. ἔ. π. γ. φ. MV (τὴν secundo omittentes) φ. τ. ἔ. π. C (γε omittens) 37 : καλέσειε : -σει R 38 : λέγοι : -ει R 39 : ἀποσοδήσει : -ση R

736, 40 : Ἄλλ' εἰ... 737, 28 : λόγος : habet Severus, Philaethes, p. 198-199/242-243.

du Christ Jésus diffère de la nôtre en ceci seulement que le Verbe Dieu est en lui ce que l'homme intérieur est en nous (ce qui revient,

A — D'accord ; il savait, et savait à la perfection, les composantes de cet être un ; et il ne fait entre elles qu'une différence purement idéale. Par homme intérieur, il désigne l'âme, et par homme extérieur la chair. C'est une réminiscence des saintes Écritures, où il arrive également qu'une d partie soit mentionnée pour signifier le tout vivant de notre être. Ainsi Dieu dira : « Je répands mon esprit sur toute chair » ; et Moïse, en s'adressant aux Israélites : « Tes pères descendant en Égypte étaient au nombre de soixante-quinze âmes. » Et la même chose a lieu, nous le verrons, à propos de l'Emmanuel en personne : après l'union, je veux dire l'union avec la chair, même quand on l'appelle Monogène et Dieu de Dieu, on n'entend pas qu'il soit sans chair, e c'est-à-dire sans humanité ; et même quand on l'appelle homme, on ne lui enlève pas d'être Dieu et Seigneur.

B — Mais si nous disons que la nature du Fils est unique même en pensant au Fils incarné, de toute nécessité nous devons reconnaître qu'il y a eu mixtion et mélange, puisque la nature de l'homme s'est pour ainsi dire escamotée en lui. — Qu'est-ce que la nature de l'homme, de fait, en face de l'excellence de la divinité ?

semble-t-il, à éliminer l'âme humaine du Christ) : cf. H. DE RIEDMATTEN, *Les Actes du procès de Paul de Samosate (Paradosis VI, Fribourg 1952)*, p. 155, frgt. S. 30. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE se sert de l'expression paulinienne en un sens plutôt unitaire : elle ne signifie pas, note-t-il, qu'il y ait deux hommes, de même n'y a-t-il qu'un Fils quoiqu'il y ait deux natures (Ep. 101, PG 37, 180 A ; le texte a été dument cité par Éphèse : cf. ACO I, 1, 2, p. 43, l. 26-28). Au contraire Théodore et Théodoret emploient ce même verset pour maintenir les distinctions nécessaires : le corps et l'âme ne sont appelés homme qu'avec la précision « intérieur » ou « extérieur », pour qu'on ne puisse les confondre (suite du fragment cité dans la note précédente, éd. Swete, p. 319, l. 13-17) ; même dans ce cas où il y a pourtant φυσική συνάφεια, l'Apôtre introduit une division, donc a fortiori y en a-t-il une dans le Christ (THÉODORE, dans Apol. c. Th. 3, 404 C-D, ACO I, 1, 6, p. 117, l. 21-p. 118, l. 2).

737 a | A — Μάλιστα μὲν, ὦ ἑταῖρε, περιττοεπῆς ὁ λέγων  
 φυρμὸν γενέσθαι καὶ σύγκρασιν εἰ δὴ μία πρὸς ἡμῶν ὁμολο-  
 γοῖτο φύσις Υἱοῦ σεσαρκωμένου τε καὶ ἐννηθρωπηκότος.  
 Οὐ γὰρ ἂν ἔχοι τις ἐξ ἀναγκαίων τε καὶ ἀληθῶν συλλογισμῶν  
 5 ποιεῖσθαι τὴν δεῖξιν. Ἄλλ' εἰ μὲν νόμον ἡμῖν τὸ οἰκεῖον  
 ἰσῳάσι θέλημα, « διελογίσαντο βουλήν ἣν οὐ μὴ δύνωνται  
 στῆσαι ». Προσεκτέον γὰρ ἡμῖν οὐκ ἐκείνοις μᾶλλον, ἀλλὰ  
 b τῇ θεοπνεύστῳ Γραφῇ. Εἰ δὲ δεῖν | οἴονται, διὰ τὸ εἶναι  
 μηδὲν τὴν ἀνθρώπου φύσιν ὡς πρὸς γὰρ τὴν θείαν ὑπεροχὴν,  
 10 ὑποκλέπτεσθαι τε καὶ δαπανᾶσθαι, καθὰ φασιν αὐτοί, πάλιν  
 ἐροῦμεν : « Πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς Γραφὰς μηδὲ τὴν  
 δύναμιν τοῦ Θεοῦ. » Οὐ γὰρ ἦν ἀμήχανον τῷ φιλαγάθῳ Θεῷ  
 οἰστὸν ἑαυτὸν ἀποφῆναι τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις,  
 καὶ τοῦτο ἡμῖν προὑπέφηνεν αἰνιγματωδῶς Μωϋσῆα μυστα-  
 15 γωγῶν, καὶ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως τρόπον ὡς ἐν τύποις  
 c ἔτι ζωγραφῶν. Ἐπεφοίτησε μὲν γὰρ ἐν εἶδει πυρὸς τῷ  
 βάτῳ κατὰ τὴν ἔρημον, καὶ ἐνήστραπτε μὲν τῷ θάμνῳ τὸ  
 πῦρ, πλὴν οὐ κατεκαίετο. Τεθαύμακε δὲ τὴν ὄρασιν ὁ  
 Μωϋσῆς. Καίτοι πῶς οὐκ ἀσύμβατον εἶη ἂν τῷ πυρὶ τὸ

737, 6 : Ps. 20, 12 11 : Matth. 22, 29 14 : cf. Ex. 3, 1

737, 2 : εἰ δὴ μία R *faventibus* Syr. Sev. Coll. Arm. *nihil tamen pro dē praebeant* : ἡ δὲ μία codd. οὐδεμία Aubert e *conjectura quam codez M in mg. praebebat* (ἴσως : οὐ) ὁμολογοῖτο R : ὁμολόγητο MV ὁμολόγηται C *manu prima* ὁμολογεῖται C *manu secunda* 3 : Υἱοῦ : om. codd. *tantum* τε *post* σεσαρκωμένου : om. R καὶ ἐννηθρωπηκότος : om. Arm. 4 : ἀναγκαίων τε καὶ ἀληθῶν : ἀλ. τε κ. ἀν. Coll. Arm. 8 : *post* τὸ : μὴ *add.* R 9 : θείαν : *suppl. in mg.* C *manus secunda* 11 : πλανᾶσθε : \*πλανῶνται Arm. 12 : φιλαγάθῳ R et Arm. : φιλανθρώπῳ codd. *clementi* Syr. *miseri cordi* Sev. *pt. benigno* Sev. *pt.* 15 : τὸν... τρόπον : τὸ... μυστήριον codd. *tantum* 16 : ζωγραφῶν : ἐπιγράφων R 16 : τῷ : τῇ R 17 : ἐνήστραπτε : -αι CR

737, 1 : Μάλιστα... 28 : λόγος : *habet* Severus, op. cit. p. 141-142/172-173 et *Ad Nephaliūm*, p. 42-43/57-58.

737, 1 : Μάλιστα... 24 : οὐδέν : *habet* Severus, C. imp. Gr. III, 2, p. 240-241/325-326 et *Refutatio Tomi Juliani*, ed. Sanda, Severi *Antijulianistica I* (Beryti 1931), p. 181-182/152, *neq̄non Florilegium* MS. *Add. Syr.* 14533, f. 4r.

737a A — On parlerait de manière parfaitement vaine, cher ami, en disant qu'il y a eu mixtion et mélange dès là que nous confessons une seule nature du Fils fait chair et incarné. Car nul n'en saurait faire la preuve à partir de raisons exactes et contraignantes. Mais s'ils veulent en guise de loi nous imposer leur propre fantaisie, « ils ont forgé là un dessein qu'ils ne pourront certes pas réaliser », car ce n'est pas d'eux que nous avons à tenir compte, mais b de l'Écriture inspirée. S'ils estiment que la nature de l'homme n'étant rien en face de l'excellence divine, il lui faut être escamotée, dissipée, comme ils disent, nous répondrons, nous : « Vous faites erreur, parce que vous ne comprenez ni les Écritures ni la puissance de Dieu. » Non, il n'était pas impossible à Dieu, en Sa bonté, de se rendre capable de supporter les limites de la condition humaine ; et c'est ce que Moïse, pour notre initiation, a annoncé par avance en énigme, dépeignant sous une forme encore figurative le c mode de l'Incarnation. (Dieu) descendit dans le buisson au désert sous les apparences d'un feu, et Il illuminait le fourré, mais ne le consumait pas. Et Moïse s'étonnait du spectacle. Pourtant, n'y aurait-il pas incompatibilité entre le feu et le bois ? Cette matière si combustible, comment supporta-t-elle l'invasion de la flamme<sup>1</sup> ? Eh bien, c'était

737, 1 : Μάλιστα... 8 : γραφῇ : *habet* Severus, C. imp. Gr. I, p. 108/139 et *Florilegia syriaca*, MS. *Add. Syr.* 14532, f. 14r-v. = 12154, f. 21r. = 12155, f. 35v. (*hic verba aliqua videntur e 737 d deprompta*).

737, 14 : καὶ τοῦτο... 24 : οὐδέν : *habet* Severus, C. imp. Gr. III, 2, p. 43-44/61.

1. Dans *Gl. in Ex.* I, 413 A-416 A, l'épisode du buisson ardent revêt déjà un sens christologique (mais non dans *De Ad.* II, 232 D, où ce feu qui éclaire, mais ne chauffe point représente l'ancienne Loi) : Dieu rend vivifiant son temple, le corps humain, au lieu de le consumer. De même dans *Hom. P.* XVII, 781 A-D et... dans le *Livre d'Héraclide* (trad. Nau, p. 138 et 141), dont l'explication n'est différente sans doute que par la terminologie (chaque nature, le buisson et le feu, garde son « prosoyon naturel », c'est-à-dire l'ensemble de ses propriétés spécifiques : cf. *Scriptori, Recherche*, p. 65-67).



- 20 ξύλον ; Οίστη δὲ ὅπως ταῖς τῆς φλογὸς ἐμβολαῖς ἢ εὐκατάφητος ὕλη. Ἄλλ' ἦν, ὡς ἔφην, μυστηρίου τὸ χρῆμα τύπος, οἰστήν ἀποφαινόντος τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις τὴν θεῖαν τοῦ Λόγου φύσιν, αὐτοῦ γε ἐθέλοντος. Ἀδυνατεῖ γὰρ αὐτῷ παντελῶς οὐδέν.
- d 25 B — Ὡς εὖ ἴσθι τοι, | μὴ ἂν ἐλέσθαι τὰ ἴσα φρονεῖν αὐτούς.  
A — Ἀλώσεται τοίνυν καὶ ἀναμφιλόγως υἱὸς ἡμῖν δύο καὶ δύο χριστοὺς ὁ πρὸς αὐτῶν πρεσβεύων λόγος.  
B — Δύο μὲν οὐχί. Φασὶ δὲ ὅτι εἷς μὲν ἐστὶν ὁ κατὰ φύσιν
- 30 Υἱός, ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, ὁ δὲ ληφθεὶς ἀνθρώπος φύσει μὲν ἐστὶν υἱὸς Δαυεὶδ, υἱὸς δὲ τοῦ Θεοῦ διὰ τὸ ἀνειληφθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ Λόγου, καὶ διὰ τὸ κατακηκέναι ἐν αὐτῷ
- e τὸν Θεὸν Λόγον, εἰς ταύτην ἦλθε τὴν ἀξίαν, καὶ χάριτι τὴν υἰοθεσίαν ἔχει.
- 35 A — Εἴτα ὅπως ποτὲ νοῦ καὶ φρονὸς εἶεν ἂν οἱ τῆδε δοξάζοντες ; \*Ἡ πῶς οὐ δυάδα φασὶν υἰῶν, ἀποδιστάντες ἀλλήλων ἀνθρώπων καὶ Θεόν ; Εἴπερ ἐστὶ κατ' αὐτούς ὁ μὲν φύσει τε καὶ ἀληθῶς Υἱός, ὁ δὲ χάριτι τὴν υἰοθεσίαν ἔχων, καὶ εἰς ταύτην ἦλθε τὴν ἀξίαν ὡς ἐνοικοῦντος αὐτῷ
- 40 τοῦ Λόγου, ἄρ' οὐν ἔχει τι τὸ μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς ; Ἐναυλίζεται γὰρ καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, καὶ πρὸς γε τοῦτο ἡμᾶς
- 738 a ἐμπεδοῖ λέγων ὁ ἱερώτατος Παῦλος : | « Τούτου χάριν

738, 1 : Éphés. 3, 14-17,

737, 25 : τὰ ἴσα φρονεῖν : φ.τ.λ. C 27 : A - Ἀλώσεται : ἔλλωξ A - Ἔσται codd. *tantum* 28 : δύο ante χριστοῦς : om. codd. *tantum* 29 : ὁ κατὰ φύσιν : υἱὸς υ.δ.κ.φ. R 31 : φύσει μὲν ἐστὶν υἱὸς R Syr. Arm. : μ.ε.φ. τοῦ codd. τοῦ post δὲ : om. R 35 : εἶεν R Syr. Arm. Tim. : ἴσθιεν codd. 38 : τε R : om. codd. Υἱὸς R Syr. Arm. Tim. : om. codd. 39 : ἔχων : ἔχει R C manu secunda 40 : τὸ : om. R C (paginam vertens) ἢ R Syr. Arm. : ὁ codd. 41 : ἐν R : om. codd.

737, 35 : Εἴτα... 40 : Λόγου : *habet* Timotheus A. p. 88, 1.20-25.

là, comme je l'ai dit, un symbole du mystère par lequel la nature divine du Verbe se rend capable des limitations de la condition humaine, parce qu'il le veut bien, parce que rien n'est absolument impossible pour lui.

d B — Tu le sais bien néanmoins, ils se refusent à penser de la sorte.

A — Alors sans aucun doute nous les prendrons à patronner auprès de nous une doctrine des deux fils et des deux Christs.

B — Deux ? Non pas du tout ; unique, disent-ils, est le Fils selon la nature, le Verbe né de Dieu le Père. L'homme qui est assumé, lui, est par nature fils de David ; mais il devient Fils de Dieu parce qu'assumé par Dieu le Verbe ; et parce que Dieu le Verbe habite en lui, il a accédé à une

e telle dignité et obtient la filiation en vertu d'une grâce<sup>1</sup>.

A — Où ont-ils l'esprit et la cervelle, les tenants d'une pareille opinion ? Ou comment font-ils pour ne pas parler d'un couple de fils, puisqu'ils séparent l'un de l'autre homme et Dieu ? Si vraiment, d'après eux, celui-ci est Fils par nature et véritablement, tandis que celui-là, qui a la filiation par grâce, est arrivé à cette dignité parce que le Verbe habite en lui, qu'a donc (cet homme) de plus que nous ? (Le Verbe) demeure aussi en nous ! Sur ce point, le

738a très saint Paul nous sert de garant, lui qui dit : « C'est

1. Cf., outre le fragment n° 30 de DIODORE (cité *supra*, p. 65), THÉODORE, *De Incarnatione*, livre XII, éd. Swete, t. II, p. 305-306 : « Itaque non solum « filium » ipsum (sans doute l'homme assumé) vocat (l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*) a Deo Verbo separans, sed etiam secundum filiationis rationem connumerans ceteris participibus filiationis convincitur, quoniam gratia et ipse particeps fuit filiationis, non naturaliter ex Patre natus, habens tamen ad ceteros excellentiam, quia unitate ad ipsum filiationem possidet ; quod ei firmiorem ipsius rei donat participationem. » Pris en lui-même, ce texte favorise, on le voit, l'idée que de l'homme assumé aux autres hommes il n'y a qu'une différence de degré dans une filiation qui est dans tous les cas adoptive. Pour l'idée d'inhabitation du Verbe dans l'homme assumé, cf. *infra* 749e s.

κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν Πατέρα ἐξ ὃς πᾶσα πατρία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται; ἵνα δὲ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ, κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. » Ἐν ἡμῖν γὰρ ἐστὶ διὰ τοῦ Πνεύματος, « ἐν ᾧ κρᾶζομεν Ἐὐχαριστοῦμεν τὸν Πατέρα. » Οὐκοῦν, κατ' οὐδένα τρόπον εἴη ἂν τὰ καθ' ἡμᾶς ἐν μείοσιν εἰ τῶν ἴσων ἡξιώμεθα παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός. Χάριτι γὰρ καὶ ἡμεῖς υἱοὶ καὶ θεοί.

b 10 Ἐνηνέγμεθα δὲ πάντως εἰς ταύτην τὴν ὑπερφυᾶ καὶ θαυμασμένην ἀξίαν, ὡς ἑναυλον ἔχοντες τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Λόγον. Ἀνόσιον δὲ καὶ ἀπόπληκτον παντελῶς τὸ ἡξιῶσθαι λέγειν αὐτοὺς τῆς υἰοθεσίας τὸν Ἰησοῦν, καὶ ὡς ἐν χάριτος μοίρα τὴν ἐπὶ τῷδε δόξαν ἐλεῖν.

15 B — Φράσαις ἂν ὅπως.

A — Καὶ μάλα. Πρῶτον μὲν γὰρ, ὡς ἔφη, ἕτερος ἂν ἰδικῶς Υἱὸς καὶ Χριστὸς καὶ Κύριος παρὰ τὸν ἀληθῆ τε καὶ κατὰ φύσιν, νοοῖτ' ἂν ἐντεῦθεν. Εἶτα πρὸς τούτῳ καὶ ἕτερόν τι τῶν ἀ|μηχάνων εἰσκρίνεται, καὶ τοῖς εἰς ὀρθότητα  
c 20 λογισμοῖς οὐκ ἀπεικίτως ἀντανιστάμενον.

B — Τὸ ποῖόν τι φῆς;

A — Ὁ πάνσοφος Ἰωάννης περὶ Χριστοῦ φησὶν ἡ « Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι. »  
25 Ἄρ' οὖν ὁ χάριτι τὴν υἰοθεσίαν ἔχων, καὶ εἰσκηριμένον ἐλὼν ἀξίωμα τὸ εἶναι ὃ ἐστὶ, χαρίζαιτ' ἂν καὶ ἑτέροις ὃ  
d πεπλούτηκε μόλις; Οὐκ ἀπίθανον εἶναι σοὶ τὸ χρῆμα δοκεῖ;

B — Καὶ μάλα.

30 A — Τὸ δὲ μὴ φύσει προσόν, ἐξῶθεν δὲ μᾶλλον εἰσπεποιημένον, οὐκ ἀπόβλητον γένοιτ' ἂν, κατὰ γε τὸ ἐγγωροῦν;

738, 6 : Rom. 8, 15 22 : Jn 1, 11-12

738, 2 : post Πατέρα : \* τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ *add.* Arm. 3 : οὐρανῷ : -οῖς R ὑμῖν : ἡ- *codd.* 4 : τὸ πλοῦτος MC R : τὸν πλοῦτον V 6 : ἡμῖν : ὅ- V 8 : εἴη : εἰεν R τὰ καθ' ἡμᾶς : mea Arm. 10 : ἐνηνέγμεθα : ἂν- C *manu secunda* πάντως : πάλιν R 17 : ἀληθῆ : -ὡς C 26 : ὃ ἐστὶ : ὃ \* μὴ ἐστὶ Syr. ὃ \* τί ἐστὶ Arm.

pourquoi je fléchis le genou devant le Père de qui tire son nom toute paternité au ciel et sur terre. Qu'Il vous accorde, selon la richesse de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit pour que le Christ habite en vos cœurs. » Il est en nous en effet par l'Esprit « en qui nous crions : Abba, Père ». Aucune infériorité, par conséquent, dans notre situation ; Dieu le Père nous a octroyé les mêmes biens. Par grâce en effet nous sommes nous aussi fils et dieux. Nous avons assurément été élevés à cette dignité surnaturelle et admirable du fait que nous sommes habités par le Verbe Fils unique de Dieu. Mais c'est là de leur part une impiété et une absurdité totale que de prétendre que Jésus s'est vu octroyer la filiation et a reçu la gloire qui en découle à titre purement gracieux.

B — Comment cela, dis-moi s'il te plaît?

A — Oui bien sûr. Et d'abord, je le répète, il s'ensuivrait que (Jésus) était un autre fils, christ et Seigneur, distinct du véritable, du (Fils) par nature. Ensuite il se présente une autre conséquence impossible et qui ne va pas sans s'opposer à la droite raison.

B — Que veux-tu dire?

A — Le très sage Jean dit au sujet du Christ : « Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas accueilli ; mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. » Dès lors, celui qui ne possède la filiation que par grâce et qui n'a dû qu'à une dignité adventice d'être ce qu'il est, pourrait-il faire bénéficier autrui de ce qu'il n'a obtenu  
d qu'à grand peine? Cela ne te paraît-il pas bien invraisemblable?

B — Si, bien sûr.

A — D'autre part, ce qui n'est pas attaché à une nature, mais lui survient du dehors, la perte n'en est-elle pas toujours dans le domaine du possible?

738, 12 : Θεοῦ Λόγον : *desinit citatio codicis R.*

B — Πῶς γὰρ οὐ ;

A — Οὐκοῦν, εἴη ἂν τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἀπολισθεῖν ποτε δύνασθαι τῆς υἰότητος τὸν Υἱόν. Οὐ γὰρ ἀνύποπτον εἰς 35 ἀποβολὴν ἢ μὴ φυσικοῖς ἐρήρυσται νόμοις.

B — Ὡςδε ἔχει.

A — Καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον καταθεῖτό τις ἂν ὡς  
 e ἀκαλλές τέ ἐστι καὶ τῆς ἀνωτάτω δυσβουλίας ἐπιμεστον  
 ἀληθῶς τὸ δόγμα αὐτοῖς. Εἰ γὰρ ἐστὶν ἀληθές ὡς τὸ κατὰ  
 40 θέσιν καὶ χάριν αἰεὶ πῶς ἐστὶν ἐν ὁμοιώσει τοῦ κατὰ φύσιν  
 καὶ ἀλήθειαν, πῶς ἡμεῖς κατὰ θέσιν υἱοί, πρὸς αὐτὸν ἔχοντες  
 τὴν ἀναφορὰν ὡς πρὸς Υἱὸν ἀληθῶς, εἰ καὶ αὐτὸς μεθ' ἡμῶν  
 ἐν τοῖς κατὰ χάριν ἐστί ; Πῶς δὲ καὶ ἐν ταῖς εὐαγγελικαῖς  
 παραβολαῖς ὡς υἱὸς πέμπεται μετὰ τοὺς οἰκέτας ; Ὅν  
 45 ἐωρακότες, ἔφασαν οἱ τοῦ ἀμπελῶνος μελεδωνοί . « Οὗτός  
 ἐστὶν ὁ κληρονόμος, δεῦτε, ἀποκτείνωμεν αὐτόν. » Ἔστι  
 739 a τοῖνον ὁ ἐν σαρκὶ | πεφηνῶς καὶ τῆς Ἰουδαίων σκαιότητος  
 εἰς πεῖραν ἑλθὼν Υἱὸς ἀληθῶς, καὶ ἐλευθέρως, ὡς φύσεως  
 δηλονότι τῆς ἐλευθέρως ἐκπεφυκῶς, καὶ οὐκ ἐν γε τοῖς ὑπὸ  
 ζυγὸν καθὼ νοεῖται Θεός, καὶ εἰ γέγονε καθ' ἡμᾶς τοὺς ὑπὸ  
 5 ζυγὸν δουλείας υἱὸς ὁ Υἱός, ὡς ἔφην, φύσει τε καὶ ἀληθῶς,  
 ὁ πέρα ζυγοῦ καὶ ὑπὲρ τὴν κτίσιν, πρὸς ὃν καὶ ἡμεῖς, οἱ  
 κατὰ θέσιν καὶ χάριν υἱοὶ μεμορφώμεθα.

B — Οὐ λέγομεν, φασί, τὸν ἄνθρωπον Υἱὸν εἶναι <φύσει >  
 b τοῦ Θεοῦ, ἵνα μὴ δύο φύσει υἱοὺς εἴπωμεν. Ὡςπερ γὰρ ὁ  
 10 ἐξ οὐρανῶν κατελθὼν Λόγος οὐκ ἐστὶ κατὰ φύσιν υἱὸς τοῦ  
 Δαυεὶδ, οὕτως οὐδὲ ὁ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ Υἱός ἐστι  
 κατὰ φύσιν τοῦ Θεοῦ.

738, 45 : Matth. 21, 38

738, 34 : Υἱὸν : \*Ἰησοῦν Syr. 739, 4 : καθ' ἡμᾶς τοὺς ὑπὸ ζυγὸν  
 δουλείας υἱὸς (εντος C εν- in rasura) ὁ Υἱός... φύσει : \*κ.ῆ. (om. τοὺς)  
 ὑπὸ ζυγὸν δ. ἐστι... Υἱὸς φύσει. Syr. \*κ.ῆ. τοὺς ὁ.ζ.δ. Υἱὸς οὐκοῦν...  
 φύσει. Arm. 8 : \*φύσει e Syr. Arm. Tim. : om. codd.

739, 8 : Οὐ λέγομεν... 21 : σάρκα : *habet* Timotheus A. p. 126,  
 I. 34 - 127, l. 4 (*desunt tamen nonnulla : vide infra*).

1. Cf. DIODORÉ, fin du fragment 42 (ACO I,5,1, p. 178) : « Dices

B — Comment en serait-il autrement ?

A — On pourrait admettre, par conséquent, que le Fils  
 pût un jour déchoir de sa qualité de Fils ? Car ce qui n'est  
 pas amarré par les lois des natures, il n'y a pas d'assurance  
 contre sa perte.

B — C'est vrai.

A — D'un autre point de vue encore on pourrait aper-  
 cevoir combien mal venue est leur doctrine, combien  
 e proprement débordante de la plus basse malice. S'il est vrai  
 que ce qui est adoption et grâce est toujours à la ressem-  
 blance de ce qui est nature et vérité, comment sommes-nous  
 fils adoptifs par référence à Lui comme au véritable Fils  
 si Lui aussi est au nombre, avec nous, des fils par grâce ?  
 Comment aussi dans les paraboles de l'Évangile est-il en-  
 voyé en qualité de Fils après les serviteurs, ce qui a fait dire  
 à sa vue aux gardiens de la vigne : « Celui-ci est l'héritier,  
 allons, tuons-le » ? Donc celui qui s'est manifesté dans la  
 739 a chair et a subi l'épreuve des outrages juifs est véritable-  
 ment Fils, libre, parce qu'engendré d'une nature évidem-  
 ment libre, et non soumis au joug ; cela pour autant qu'on  
 le considère en sa divinité et quoiqu'il soit devenu pareil à  
 nous, nous qui sommes sous le joug, fils de servitude, lui  
 qui est, je le répète, le véritable Fils par nature, au delà  
 du joug et au-dessus de toute créature ; et d'après lui, nous,  
 les fils d'adoption et par grâce, nous avons été modelés.

B — Mais, assurent-ils, nous ne disons pas que l'homme  
 est par nature Fils de Dieu, afin de n'avoir pas à parler de  
 b deux fils par nature. De même en effet que le Verbe des-  
 cendu des cieux n'est pas, selon la nature, fils de David, de  
 même celui qui est de la semence de David n'est pas non  
 plus, selon la nature, Fils de Dieu<sup>1</sup>.

ergo mihi : duo filios praedicas ! Non dico duos filios David : numquid  
 Deum Verbum filium David asserui ? Sed nec duos filios Dei secun-  
 dum substantiam dico : numquid enim duos filios assero de Dei  
 substantia genitos ? Ante saecula autem Dei Verbum habitasse dico  
 in eo quod ex David semine comprobatur. »

A — Διατετμήσονται δὴ οὖν εἰς υἱοὺς δύο, καὶ ἄμφω  
 ψευδώνυμοι καταφωραθεῖεν ἄν. Φαίη δ' ἄν, οἴμαι, τίς  
 15 εἰκαῖον εἶναι φενακισμὸν τὸ Χριστοῦ μυστήριον, εἴπερ ὧδε  
 ἔχει καθὰ ληροῦντές φασιν οἱ διεναντίας. Ποῦ τοιγαροῦν ἡ  
 c ἔνωσις, καὶ ἐφ' ὅτῳ πεπράχθαι φασὶν αὐτὴν ; | Ἡ τάχα  
 πού καὶ τὸ γενέσθαι σάρκα τὸν Λόγον οὐκ ἀληθὲς ἔν ἐκφαί-  
 νεται, καὶ περιττῶς εἰσκεικομισμένον, εἰ μὴ κεχρημάτικεν  
 20 υἱὸς τοῦ Δαυεῖδ ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος διὰ τὸ ἐκ σπέρματος  
 αὐτοῦ γενέσθαι κατὰ τὴν σάρκα. Χρῆναι δὲ οἴμαι καὶ πρὸς  
 ἡμῶν ἀκούειν αὐτοὺς τὸ παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ τοῖς  
 Ἰουδαίων καθηγηταῖς εἰρημένον · « Τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ  
 Χριστοῦ ; Τίνος υἱὸς ἐστί ; » Κἂν εἰ φαῖεν ὅτι τοῦ Δαυεῖδ,  
 25 d ἀκούσονται | πρὸς ἡμῶν · « Πῶς οὖν Δαυεῖδ ἐν Πνεύματι  
 Κύριον αὐτὸν καλεῖ λέγων · Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου ·  
 Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον  
 τῶν ποδῶν σου ; Εἰ οὖν Δαυεῖδ ἐν Πνεύματι καλεῖ αὐτὸν  
 Κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν ; » Ὁ μὴ κατὰ φύσιν καὶ  
 30 ἀληθῶς Υἱός, καθὰ φασιν οἱ διεναντίας, συνεδρεῦει τε τῷ  
 Θεῷ, καὶ ὁμόθρονος, εἶπέ μοι, τῷ πάντων κρατοῦντι γίνεται ;  
 Καίτοι, καθὰ φησιν ὁ πάνσοφος Παῦλος, οὐδενὶ πάποτε τῶν  
 e ἀγγέλων εἶρηκεν ὁ | Πατήρ · « Υἱός μου εἶ σύ », ἀλλ'  
 οὐδέ · « Κάθου ἐκ δεξιῶν μου. » Εἶτα πῶς ἐν τοῖς ὑπερτάτοις  
 35 ἀξιώμασι καὶ ἐν τοῖς τῆς θεότητος θάκοις ὁ ἐκ γυναικός,  
 καὶ πέρα πάσης Ἀρχῆς καὶ Κυριότητος, Θρόνων τε καὶ  
 Ἐξουσίας, καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου ; Ἄθρει δὲ  
 ὅπως ὁ Κύριος λέγων · « Εἰ οὖν Δαυεῖδ ἐν Πνεύματι Κύριον  
 ὀνομάζει, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστί ; » φρονεῖν ἀναπέθει τοὺς  
 40 οὔτερον ἂν εἶεν τῆς ἀληθείας ἐρευνηταί, ὡς ἐν μεθέξει σαρκὸς  
 καὶ αἵματος γεγονώς ὁ Λόγος, εἰς μεμῆνηκε καὶ οὕτως

739, 23 : Matth. 22, 42 25 : Matth. 22, 43-45 32 : cf. Hébr.  
 1, 5 ; 13 36 : cf. Éphés. 1, 21 38 : cf. Matth. 22, 45

739, 14 : καταφωραθεῖεν ἄν : Tim. εἰ μὴ κεχρημάτικεν *directe*  
*postea subjungit* 25 : ἐν πνεύματι : om. Syr.

A — Alors il y aura division en deux fils, et qu'on  
 pourra tous deux surprendre en flagrant délit de porter de  
 faux noms. Et l'on pourra dire, je suppose, que le mystère  
 du Christ est une vaine imposture, s'il est tel que le préten-  
 dent en leur délire nos adversaires. Où est l'union, en effet,  
 et en vue de quel but s'est-elle accomplie, d'après eux ?  
 c Ou peut-être même le fait que le Verbe soit devenu chair  
 sera-t-il contrové, n'aura été qu'une fiction superflue, si  
 le Verbe de Dieu le Père n'a pas porté le nom de fils de  
 David pour en être devenu le descendant selon la chair. Je  
 crois qu'il nous faut leur faire entendre ces mots que le  
 Christ en personne disait aux dirigeants juifs : « Que pensez-  
 vous du Christ ? De qui est-il le fils ? » Et s'ils disent :  
 d « De David », ils entendront de nous cette réponse :  
 « Comment alors David, inspiré par l'Esprit, peut-il l'appe-  
 ller Seigneur en disant : Le Seigneur a dit à mon Seigneur,  
 siège à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis  
 l'escabeau de tes pieds. Si donc David, inspiré par l'Esprit,  
 l'appelle Seigneur, comment est-il son fils ? » D'après les  
 gens d'en face, celui qui n'est pas véritablement Fils par  
 nature siégerait auprès de Dieu ; il serait, allons donc, sur  
 le même trône que le Tout-Puissant ? Pourtant, comme le  
 e déclare le très sage Paul, « à aucun des anges le Père  
 n'a jamais dit : Tu es mon fils, ni : Assieds-toi à ma droite ».  
 Alors comment serait-il dans les suprêmes honneurs, sur le  
 trône de la divinité, ce fils d'une femme, « au-dessus de  
 toute Principauté, Seigneurie, Trône, Puissance, et de  
 quelque nom que l'on puisse nommer » ? Remarque les  
 paroles du Seigneur : « Donc, si David, inspiré par l'Esprit,  
 l'appelle Seigneur, comment est-il son fils ? » Elles per-  
 suadent quiconque a le souci de la vérité que le Verbe, en  
 se rendant participant de la chair et du sang, n'en est pas

739, 13 : Διατετμήσονται... 17 : ἔνωσις : *habet* Severus, C. imp.  
 Gr. III, 1, p. 110-111/159.

740 a | Υἱός· ὅτι μὲν ἐστὶ Θεός, ἐκ θεοπρεποῦς ὑπεροχῆς καὶ κυριότητος μαρτυρούμενος, ὅτι δὲ πέφηνεν ἄνθρωπος, τοῦ καὶ Υἱὸν χρηματίσαι Δαυεὶδ εὖ μάλα κατασημαίνοντος.

B — Φαῖεν ἂν ἴσως καὶ πρὸς γε ταῦτα, διατεκμαιρόμαι  
5 γάρ· Ἐὰρ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ αὐτὸν εἶναι δώσομεν τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ.

A — Καίτοι πῶς ἢ τοιάδε πῦσις οὐ πολὺ δὴ λίαν τὸ ἀσύφηλον ἔχει; Καὶ ἀπαδόντως ἂν γένοιτο τῇ τοῦ μυστηρίου  
b δυνάμει καὶ τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοσιν;

10 B — Φράσον ὅπως.

A — Μὴ γάρ μοι διέλης, ὡς ἕτερόν τινα λέγων παρὰ τὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν <καὶ> Κύριον, τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ. Ὁ γάρ τοι τῆς ὀρθότητος λόγος τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς φύντα Υἱὸν μονογενῆ αὐτὸν καὶ οὐχ ἕτερον εἶναι βούλεται  
15 τὸν ἐκ Δαυεὶδ κατὰ σάρκα. Μὴ τοίνυν ἐξ ἀμετρήτου λεγόντων ἐμβροντησίας, ὅτι ὡσπερ ὁ ἐξ οὐρανοῦ κατελθὼν Λόγος οὐκ ἐστὶ κατὰ φύσιν υἱὸς τοῦ Δαυεὶδ, οὕτως οὐδὲ ὁ ἐκ  
c σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ Υἱός ἐστι κατὰ φύσιν τοῦ Θεοῦ.

Ἁ γάρ τοι φύσει καὶ ἀληθῶς ἐκ τοῦ <Θεοῦ καὶ> Πατρὸς  
20 ἀναλάμψας Λόγος, ἐν προσλήψει γεγονῶς σαρκὸς καὶ αἵματος, καθάπερ ἔφην ἀρτίως, μετένηκεν ὁ αὐτός, τουτέστι φύσει τε καὶ ἀληθῶς Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, εἰς ἂν καὶ μόνος, καὶ οὐχ ὡς ἕτερος μεθ' ἑτέρου, ἵνα καὶ ἐν αὐτοῦ νοῆται πρόσωπον. Συναγείροντες γὰρ οὕτως πρὸς ἕνωσιν ἀληθῆ  
25 καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον τὰ τοῖς τῆς φύσεως λόγοις πρὸς  
d ἀνομοιότητα διεσχοιτισμένα, τὴν ἀπλαγῆ τῆς πίστεως βαδιούμεθα τρίβον. Ἐνα γάρ καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι φαμεν Χριστὸν Ἰησοῦν, ἐκ Θεοῦ μὲν Πατρὸς ὡς Θεὸν Λόγον, ἐκ σπέρματος δὲ κατὰ σάρκα τοῦ [θεσπεσίου] Δαυεὶδ. Ἡ οὐκ  
30 ἀριστά σοι ταῦτα διεσκέφθαι δοκῶ;

740, 4 : διατεκμαιρόμαι γάρ : *om.* Arm. 12 : \*καὶ ante Κύριον *e* Syr. *et* Arm. : *om.* codd. τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ : *om.* Arm. 18 : κατὰ φύσιν : *om.* Arm. 19 : \*Θεοῦ καὶ *ex* Sev., Arm. *et* Tim. : *om.* codd. *et* Syr. (*cujus translatio in hoc loco satis inaccurata est*) 29 : θεσπεσίου : *om.* Arm. *et* (*pro consuetudine*) Syr.

740a moins resté, même alors, Fils unique. Qu'il soit Dieu, il en donne pour témoignage son excellence et sa seigneurie toutes divines; qu'il se soit manifesté comme homme, il l'indique fort clairement en se faisant appeler fils de David.

B — A cela ils diraient sans doute, du moins je le conjecture : nous faudra-t-il admettre que le descendant de David est lui aussi de l'essence de Dieu le Père?

A — Ne voilà-t-il pas une question complètement stupide? Et de plus malsonnante, eu égard à la portée du  
b mystère et à l'amour de la vérité?

B — Explique-moi comment.

A — Ne va pas me distinguer de l'unique Christ, Fils et Seigneur, le descendant de David en en faisant quelqu'un d'autre! L'orthodoxie oblige en effet à tenir que le Fils Monogène né du Père, lui-même et personne d'autre, est le descendant de David selon la chair. Qu'ils n'aillent donc pas dire, par une folie sans bornes, que le descendant  
c de David n'est pas plus Fils de Dieu selon la nature que le Verbe descendu du ciel n'est, selon la nature, fils de David : le Verbe, rayon véritable par nature de la splendeur de Dieu le Père, après avoir assumé la chair et le sang, est, comme je l'ai dit il y a un instant, demeuré le même, c'est-à-dire Fils véritable et par nature du Père, seul et unique, et non pas un être à côté d'un autre, en sorte que sa personnalité doit être aussi conçue comme unique. Car, c'est en réduisant ainsi à une unité réelle, mais passant notre intelligence et nos discours, des éléments dissemblables et séparés par le concept de leur nature, que nous foulerons  
d la voie sans erreur de la foi. Nous affirmons en effet que le Christ-Jésus est un seul et le même, d'une part né de Dieu le Père en tant que Dieu Verbe, de l'autre descendant du divin David selon la chair. — N'ai-je pas examiné la question à fond et parfaitement, que t'en semble?

740, 19 : Ὁ γάρ τοι... 24 : πρόσωπον : *habent* Timotheus A. p. 127, l. 6-10 *et* Severus, C. imp. Gr. III, 1, p. 112/160.

B — Πάνυ μὲν οὖν.

A — Προσερήσομαι δέ τι καὶ ἕτερον τοὺς διεναντίας.

B — Τὸ τί δὴ φῆς ;

e 35 A — Οὐ γὰρ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς τὴν ὑπαρξιν ἔχειν πεπισ-  
τεύκασι τὸν μονογενῆ Θεὸν Λόγον, τὸν γε μὴν, ὡς αὐτοὶ  
φασί, ληφθέντα κατὰ συνάφειαν ἄνθρωπον ἐκ σπέρματος  
γενέσθαι τοῦ θεσπεσίου Δαυεὶδ διατείνονται ;

B — Οὕτω φασί.

A — Πλεονεκτήσει δὴ οὖν πάντῃ τε καὶ πάντως, φύσει τε  
40 καὶ δόξῃ Θεὸς ὢν ὁ Λόγος, τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ,  
καὶ ὑπεραλεῖται τοσοῦτον ὅσον ἂν ἔχοι τὸ μεσολαβοῦν τῶν  
φύσεων ἢ διαφορᾶ. Ἡ εἴπερ οὐκ ἐστὶν ἀληθὲς ὃ φημι,  
διαιροῦσιν ἀνόθτου, καὶ <τὸν μὲν νέμοντα τὴν δόξην καὶ >  
τὴν ἐξουσίαν, τὸν δὲ λαβόντα παρακομίζουσι, καὶ τοῦθ'  
741 a ὅπερ ἐστὶν ἐν τάξει γερῶν καὶ ἐν | χαρίσματος μοίρᾳ κερδαί-  
νοντα. Μεῖον δὲ πάντως καὶ ἐν δευτέροις τοῦ διδόντος τὸ  
δεχόμενον, καὶ τοῦ δοξάζοντος τὸ τῆς παρ' αὐτοῦ δόξης  
μετεσχηκός.

5 B — Πλείστην, οἶμαι, καὶ αὐτοὶ φαῖεν ἂν τὴν διαφορὰν  
Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων.

A — Εἴτα πῶς ὁ πάνσοφος Παῦλος, ὁ τῶν θείων μυστη-  
ρίων ἱερουργός, ὁ αὐτὸν ἐνοικον ἔχων τὸν κηρυττόμενον, καὶ  
λαλῶν ἐν Πνεύματι, τὸν κατὰ σάρκα ἐξ Ἰουδαίων καὶ Θεὸν  
10 ὀνομάζει, καὶ εὐλογητὸν εἶναι φησὶν εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν ;  
b Τί | τὸ ἐπέκεινα τοῦ ἐπὶ πάντας Θεοῦ ; Τί δὲ τὸ μεῖζον ἐν  
τῷ ἐκ Πατρὸς φύντι Λόγῳ καταθρῆσαι τις ἂν παρά γε τὸν  
κατὰ σάρκα ἐξ Ἰουδαίων, εἴπερ ἐστὶν ἕτερος παρ' αὐτὸν  
καὶ ἰδικῶς Υἱός, καὶ τοῦτο οὐκ ἀληθῶς ;

741, 8 : cf. Rom. 9, 5

740, 43 : \*τὸν μὲν νέμοντα τὴν δόξην καὶ rest. e Syr. et Arm. :  
τῷ μὲν νέμουσι τῆς δόξης codd. 741, 5 : τὴν διαφορὰν Θεοῦ τε  
καὶ ἀνθρώπων : Θ.κ.ἀ.τ.δ. C 10 : ἀμήν : om. Syr.

1. THÉODORE revient plusieurs fois sur le texte de Rom. 9,5 dans  
ses *Homélie Catéchétiques*, mais pour y trouver un enseignement assez  
différent de celui qu'y voit Cyrille. Pour lui, « ce sont les deux natures  
que nous indique l'Apôtre par sa parole » (*Hom. VIII, 10, éd. Tonneau,*

B — Oui, tout à fait.

A — J'ai encore une question à poser à nos adversaires.

B — Et laquelle ?

A — Ils ont pour assuré, n'est-ce pas, que le Verbe  
e Monogène tient sa subsistance du Père ; quant à l'homme  
assumé par mode de conjonction — comme ils disent —, ils  
affirment qu'il est issu de la semence du divin David ?

B — C'est ce qu'ils disent.

A — Étant Dieu, donc, le Verbe l'emportera en tout et pour  
tout, en nature et en gloire, sur le descendant de David, il le  
surpassera à proportion de l'intervalle entre leurs natures.  
Ou si ce que je dis n'est pas exact, pourquoi les séparent-ils  
et présentent-ils l'un comme donnant la gloire et la puis-  
sance, l'autre comme les recevant, comme acquérant sa  
741 a situation à titre de présent et par le fait d'un don gracieux ?  
Celui qui reçoit est assurément en position inférieure et  
subalterne par rapport à celui qui donne, et celui qui a part  
à la gloire d'un autre par rapport à celui qui le glorifie.

B — Extrême est la différence entre Dieu et les hommes,  
ils en conviendraient eux aussi, je pense.

A — Alors comment le très sage Paul, notre initiateur  
ès mystères divins, lui en qui demeurait celui-là même qu'il  
annonçait, lui qui parlait dans l'Esprit, appelle-t-il égale-  
ment Dieu celui qui était de race juive selon la chair et le  
b dit-il : béni dans les siècles, Amen ? Qu'y a-t-il au delà de ce  
Dieu qui est au-dessus de tout ? Et que pourra-t-on décou-  
vrir de plus grand dans le Verbe né du Père que chez le  
juif de race selon la chair — étant admis que l'un n'est pas  
l'autre, qu'il est Fils à part, et encore pas réellement ?

p. 201), car il « dit selon la chair pour indiquer la nature humaine  
assumée, tandis que Dieu au-dessus de tout c'est pour nous enseigner  
la nature divine » (*Hom. III, 6, p. 61*). Cependant « il fit cet enseigne-  
ment comme d'un seul » (*Hom. VIII, ibid.*) ; il « aurait pu dire en qui  
est Dieu au-dessus de tout, mais laissa cette (formule) et dit ainsi à  
cause de la conjonction exacte des deux natures » (*Hom. VI, 4, p. 137*) ;  
« du fait qu'il dit ces deux choses à la fois, il nous fait connaître la  
conjonction exacte qu'eut l'assumé avec celui qui assume » (p. 139).

15 B — 'Αλλ' εἰσεδέχθη κατὰ συνάφειαν, φασίν, ὁ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ, καὶ ἐπειδήπερ ἐνέκησεν αὐτῷ Θεὸς ὧν ὁ Λόγος, κοινωνεῖ τῆς ἀξίας αὐτῷ καὶ τῆς τιμῆς. Καὶ  
 c τοῦτο διδάξει «λέγων» ὁ ἱερώτατος Παῦλος περὶ αὐτοῦ ὅτι « γέγονεν ὑπὲρ πάντων ἑμῶν Πατρὶ μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ  
 20 σταυροῦ. Διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερέψωσε, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα », τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ Θεός.

A — "Ἀρ' οὖν ἰδιωτῶς τε καὶ ὡς ἑτέρῳ καταμόνας Ἰῶ τῷ ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ δεδόσθαι φασὶ παρὰ τοῦ Θεοῦ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα ;

25 B — Ναι φασί. Θεῷ γὰρ ὄντι καὶ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν τῷ Μονογενεῖ, πῶς ἂν γένοιτο δοτὸν ὑπὲρ ἑαυτοῦ ;

A — Οὐκοῦν, εἰ μὴ ἐπ' αὐτοῦ τέθειται τὸ λαθεῖν,  
 d βασιανίζεσθαι λεπτῶς ἐξ ὧν γέγραπεν αὐτὸς ὁ θεοστέσιος Παῦλος : « Τοῦτο γὰρ φρονεῖτε ἕκαστος ὑμῶν αὐτῶν ὁ καὶ  
 30 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἀνθρώπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπὲρ πάντων ἑμῶν Πατρὶ μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Διὸ καὶ  
 e 35 ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερέψωσε, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ [τὸ] ὄνομα,

741, 19 : Phil. 2, 8-9 29 : Phil. 2, 5-9

741, 18 : \*λέγων. Syr. et Arm. : γράφων codd. ἱερώτατος : \*πάνσοφος Arm. 29 : ὑμῶν C : ἡ- MV 35 : τὸ MV : om. C (et vide supra 21)

1. Outre des remarques occasionnelles de Théodore de Mopsueste sur ce texte de Phil. 2,8-9 (on peut voir à leur sujet P. HENRY, art. *Kénose*, dans *Suppl. Dict. Bible*, t. V, col. 85-87), nous possédons deux commentaires *ex professo* de l'Interprète, et qui ne nous ont pas été transmis par des sources hostiles. Tous deux, le *Commentaire sur l'Épître aux Philippiens* (éd. Swete, t. I, p. 219-222) et un fragment du « neuvième chapitre » du *De Incarnatione* (éd.-trad. Sachau, p. 44-49), soulignent que l'obéissance jusqu'à la mort de la Croix convient à la nature humaine, mais en tant que liée au Verbe et capable d'un destin plus heureux (car une humanité ordinaire aurait été bon gré mal gré soumise à la mort). De même, l'exaltation n'a pas

B — Mais, disent-ils, le descendant de David a été admis en vertu de la conjonction et puisque justement le Verbe, qui est Dieu, habite en lui, il a part à la dignité et aux honneurs (du Verbe). Et c'est là ce que va nous enseigner le très saint Paul, lequel dit à propos de lui :  
 c « Il s'est fait obéissant au Père jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix. Aussi Dieu l'a-t-Il exalté et lui a-t-Il donné le nom qui est au-dessus de tout nom », c'est-à-dire le nom de Dieu<sup>1</sup>.

A — Donc c'est en propre, comme à un autre fils, distinct, que le nom au-dessus de tout nom a été donné, selon eux, par Dieu au descendant de David ?

B — Oui, disent-ils. En effet, puisque le Monogène est Dieu né de Dieu par nature, comment pourrait-on lui donner ce qu'il a déjà ?

A — Or donc, si ce n'est pas à lui que s'applique ce don,  
 d il va falloir peser minutieusement les raisons qui ont fait écrire de lui au divin Paul : « Ayez entre vous les sentiments qui furent ceux du Christ Jésus ; lui qui était de forme divine, ne se prévalut pas d'être l'égal de Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant forme d'esclave et se faisant semblable aux hommes. Offrant ainsi tous les dehors d'un homme, il s'abaissa lui-même, se rendant obéissant jusqu'à  
 e la mort, et à la mort de la Croix. Aussi Dieu l'a-t-Il exalté

pu être conférée au Verbe, qui la possède dès le départ. « Hanc gratiam accepit is qui assumptus est, quum non sit simplex et solus pro se, sed in unione Dei Verbi » (éd. Sachau, p. 47). D'autre part, « omnia quidem in loco ubi de Christo disputat (Apostolus); quasi de una persona universe dicit ; et illa, quae virtute sunt differentia secundum naturarum divisionem, in unum omnia collegit, ita ut indivisam custodiat personae copulationem. Hoc vero in loco et maxime hoc prudenter simul et necessarie egisse videtur » (éd. Swete, p. 220). On peut dire que l'unité de Personne dans le Christ est sauvée une nouvelle fois par ces explications, mais comme à travers le feu... Cette exégèse de Théodore, cependant, est beaucoup plus subtile que celle prêtée par Cyrille à ses adversaires. Serait-ce qu'il en a directement à Diodore, dont l'expression « Celui qui est de la semence de David » mettrait bien ici la marque ?

τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. » Εἴπερ οὖν ἐστὶ κατ' αὐτοῦς ὁ ἐκ  
 σπέρματος τοῦ Δαυειδ ἰδικῶς τε καὶ καταμόνας νοούμενος  
 ἄνθρωπος, τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα λαβῶν, ἀποφαινόντων αὐτὸν  
 προϋπάρχοντα μὲν ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ, οὐχ ἡγησάμενον δὲ  
 40 ἀρπαγμὸν τὸ εἶναι ἰσα Θεῷ, καὶ πρὸς γε τούτῳ λαβόντα τὴν  
 δούλου μορφήν, ὡς οὐκ ἔχοντα δηλονότι, καὶ οὐκ ὄντα τοῦτο  
 πρὶν λάβῃ. Καίτοι, καθά φασι αὐτοὶ καὶ φρονεῖν ἐγνώκασι,  
 742 a αὐτὸς ἐστὶν ἡ | τοῦ δούλου μορφῇ. Εἶτα πῶς ἂν αὐτὴν ὡς  
 ἄνθρωπος ἔχων λάβοι ; Πῶς δ' ἂν καὶ ἄνθρωπος « ἐν ὁμοιώματι  
 ἀνθρώπων γενέσθαι » νοοῖτο ; Εὐρίσκοιτο δὲ καὶ « ὡς  
 ἄνθρωπος σχηματι » ; Ἄρ' οὖν περιτρέψειεν ἂν αὐτοῦς καὶ  
 5 οὐχ ἐκόντας ἤδη πως τῶν ἐννοιῶν ἡ δύναμις ἐπὶ γε τὸ δεῖν  
 εἰδέναι τὸ ἀληθές.

B — Τὸ ποῖον ;

A — Ὁ γὰρ ὑπάρχων ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατὴρ  
 Θεὸς Λόγος, ὁ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ χαρακτήρ, ὁ κατὰ  
 10 πᾶν ὀτιοῦν ἰσομέτρως ἔχων τῷ φύσαντι, κεκένωκεν ἑαυτόν.  
 b | Καὶ ποῖα τίς ἐστὶν ἡ κένωσις ; Τὸ ἐν προσλήψει γενέσθαι  
 σαρκός, καὶ ἐν δούλου μορφῇ, ἡ πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσις τοῦ μὴ

742, 9 : cf. Hébr. 1, 3

742, 11 : ante Καὶ ποῖα : B add. codd. ante Τὸ : A add. MV suppl.  
 quoque C manu secunda atramento lamén insolito

1. Pour Théodore, l'Apôtre parle, bien sûr, de la divinité du Christ dans les deux premiers versets de l'hymne christologique (5 et 6). Mais le verset 7 est à la fois une transition et un nœud : il mentionne « la forme », autrement dit la nature, d'esclave « et has diversas res (la divinité et la forme d'esclave) collegit et docuit nos unionem personae » (éd. Sachau, p. 45). Dès lors, les versets suivants jusqu'à la fin vont pouvoir décrire ce qui advient de celui qui est assumé, de l'humanité ; mais, comme nous l'avons vu, cette humanité n'est pas prise ἰδικῶς τε καὶ καταμόνας, comme le prétend Cyrille, elle l'est au contraire expressément en tant que liée à la divinité.

2. Entre d'innombrables définitions et descriptions de la κένωσις que S. Cyrille nous donne à toute époque, choisissons en trois. « Le propre Esprit (du Fils) est dit lui être donné d'en haut à cause de

et lui a-t-il donné le nom qui est au-dessus de tout nom. » Si donc c'est d'après eux le descendant de David, l'homme considéré séparément et pour son compte, qui a reçu le nom au-dessus de tout nom, qu'ils nous prouvent que celui-là préexistait dans la forme divine, puis qu'il ne s'est pas prévalu d'être l'égal de Dieu, enfin qu'il a pris la forme d'esclave ! — évidemment parce qu'il ne l'avait pas et n'était pas esclave avant que de la prendre. Cependant, de leur aveu même et de leur sentiment habituel, c'est 742a lui-même qui est la forme d'esclave ! Alors comment l'aurait-il prise comme s'il ne l'avait pas ? Comment aussi, étant homme, pourrait-il être conçu comme « se faisant semblable aux hommes » ? Trouvé « sous les dehors d'un homme » ? Allons, la valeur même des notions les contraindrait, serait-ce contre leur gré, à faire volte-face et percevoir la vérité<sup>1</sup>.

B — Quelle vérité ?

A — Que le Verbe Dieu, subsistant en la forme de Dieu le Père, empreinte de Sa substance, égal en toutes choses à b Celui qui l'engendre, s'est anéanti lui-même. Et en quoi consiste l'anéantissement<sup>2</sup> ? A ce qu'assume la chair et

(l'élément) humain ; et c'est cela, la kénose » (*in Joël.* 380 A/228b). « Il faut savoir que celui qui, comme Dieu, donne et distribue à tous la sanctification, conjointement avec Dieu le Père, est sanctifié avec nous en ce qu'il a d'humain ; et c'est là ce qu'on appelle la kénose » (*De Ad.* X, 692 A). « Recevoir par manière de grâce le nom au-dessus de tout nom, c'est ce qu'on appelle la kénose et l'abaissement rédempteur du Verbe » (*Dial. de Tr.* III, 828 B). L'équivoque qui plane sur certains commentaires antiochiens est donc ici répudiée. C'est un seul et même Quelqu'un qui d'abord s'humilie, se mettant en posture de recevoir, puis effectivement reçoit : la sanctification, l'Esprit-Saint en plénitude dès son existence terrestre, la gloire et le nom au-dessus de tout nom après sa Résurrection et son Ascension. Mais il n'y a pas dans le Christ de sujet humain distinct qui tirerait un profit personnel des largesses divines. Le Verbe ne vient pas pour être amélioré, mais pour améliorer (cf. *Theos.* XIII, 216 A-B) ; nous sommes les seuls bénéficiaires de l'Incarnation.



καθ' ἡμᾶς κατ' ἰδίαν φύσιν, ἀλλ' ὑπὲρ πᾶσαν ὄντος τὴν κτίσιν. Οὕτω τεταπεινώκεν ἑαυτὸν, καθείς οικονομικῶς ἐν  
 15 τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις. Ἄλλ' ἦν καὶ οὕτω Θεός, ὡς μὴ δοτὸν ἔχων τὸ φύσει προσὸν αὐτῷ. Τοιγάρτοι καὶ ἔφασκε πρὸς τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς Πατέρα καὶ Θεόν·  
 c « Πάτερ, δόξασόν με τῇ | δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. » Οὐ γάρ τοι φαίεν ἄν, οἴμαι που, προκόσμιον  
 20 δόξαν ὡς ἰδίαν αἰτεῖν τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος τεχθέντα καιροῖς, εἴπερ ἐστὶν ἕτερος ἰδικῶς υἱὸς παρὰ τὸν φύσει τε καὶ ἀληθῶς, θεοπρεπεστάτη δὲ μᾶλλον εἴη ἂν ἡ τοιάδε φωνή. Ἔδει γάρ, ἔδει καὶ τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος αὐτὸν συμπλάττεσθαι μέτροις, καὶ  
 25 ἀπαράσημον ἔχειν τῆς θεοπροποῦς ἀξίας τὴν ὑπεροχὴν οὐσιωδῶς ἐνοῦσαν αὐτῷ, καθάπερ ἀμέλει καὶ τῷ | Πατρί. Ἐπει τίνα τρόπον ἀληθὲς τὸ « Οὐκ ἔσται ἐν σοὶ Θεὸς πρόσφατος », εἴ γε θεοποιεῖται <κατ' αὐτοὺς ἀνθρώπος> συναφεία τῇ πρὸς τὸν Λόγον σύνθρονός τε καὶ κοινωνός τῷ  
 30 Πατρὶ τῆς ἀξίας ἀναδειγμένος ;

B — Εὖ ἔφης.

A — Πῶς δ' ἂν νοῆσαι πρόποι τὸ διὰ τῆς τοῦ Παύλου φωνῆς σοφῶς εἰρημένον· « Εἰ γὰρ καὶ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ <καὶ κύριοι πολλοὶ> ἐν τε οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλ' ἡμῖν  
 e 35 εἰς Θεὸς ὁ Πατὴρ | ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. » Ἐνὸς δὲ ὄντος Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα παρῆχθαι πρὸς γένεσιν εὐ μάλα διειρηκότος, τί δράσομεν, ὧ γενναῖοι, διοριζόντων ὑμῶν τοῦ ἀναληφθέντος  
 40 ἀνθρώπου, καθά φατε, τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρός Λόγον ; Τίνα γενέσθαι φαμέν γενεσιουργὸν τῶν ὄλων ;

742, 18 : cf. Jn 17, 5    27 : Ps. 80, 10    33 : I Cor. 8, 5-6

742, 18 : post δόξῃ : σου *add.* V    20 : ἰδίαν : \*ἰδικῶς τε καὶ ἀνάμερος *Syr. ut v.*    27 : post ἀληθὲς : de nobis *add.* Arm.    28 : \*κατ' αὐτοὺς ἀνθρώπος *conj.* Vulcatius (*in mg.* M) unde Aubert et Pussey *favent* *Syr. et Arm.* : κατὰ τοὺς ἀνθρώπους *codd.*    33 : post εἰσὶ : \*λεγόμενοι *add.* Arm.    θεοὶ πολλοὶ : π.θ. V    34 : \*καὶ κύριοι

prenne la forme d'esclave, à ce que s'assimile à nous Celui qui n'était point pareil à nous selon sa nature propre, mais bien supérieur à toute la création. Ainsi s'est-il abaissé lui-même, se soumettant en vertu de l'économie aux limitations de l'humanité. Mais même alors il était Dieu, ne tenant pas d'un don ce qui lui appartenait par nature. Aussi demanda-t-il à Dieu, le Père qui est dans les cieux :  
 c « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût. » Ils ne vont pas dire, je suppose, que le descendant de David, engendré au dernier âge du monde, a revendiqué comme son bien propre une gloire antérieure au monde, s'il est vrai qu'il soit pour son compte un autre fils distinct du véritable Fils par nature : c'est à un Dieu bien plutôt que conviennent ces paroles. Il fallait, en effet, oui il fallait, qu'il s'adaptât aux limitations humaines en même temps qu'il conservait authentiquement l'excellence de la dignité divine, laquelle lui appartenait par essence  
 d exactement comme au Père. Car comment se vérifierait la prescription : « Tu n'auras pas de Dieu de surcroît », si un homme est divinisé, comme ils le prétendent, par sa conjonction avec le Verbe et déclaré associé au trône et à la dignité du Père ?

B — Tu as raison.

A — Et comment comprendre correctement les sages paroles qui nous sont dites par la voix de Paul : « Car bien qu'il y ait beaucoup de dieux et beaucoup de Seigneurs au ciel et sur terre, pour nous en tout cas il n'y a qu'un seul  
 e Dieu, le Père de qui tout vient, et dont nous venons, et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout existe et par qui nous sommes » ? S'il n'y a qu'un seul Seigneur Jésus-Christ et que tout vienne par lui à l'existence, comme le dit fort bien ce texte, que deviendrons-nous, braves gens, si vous séparez l'homme assumé, comme vous l'appellez, du Verbe de Dieu le Père ? Lequel dirons-nous être l'auteur de l'univers ?

πολλοὶ e *Syr. et Arm.* : *om.* *codd.*    36 : δι' οὗ... Χριστοῦ : *om.* Arm.    41 : φαμέν : \*φατέ *Syr.*

B — Τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς κατὰ φύσιν Υἱόν, τουτέστι τὸν Μονογενῆ.

743 a A — Ἄλλ' ὁ γε τῶν θεῶν ἡμῶν μυστηρίων ἱερουργὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τὰ πάντα φησὶ παρῆχθαι | πρὸς ὑπαρξιν, ἕνα τε αὐτὸν εἶναι καὶ μόνον. Μεμνήσομαι δὲ ὅτι τὸ Χριστὸς ὄνομα βασανίζοντες ἐλέγομεν ὅτι χρίσεως ἡμῶν εἰσχομίζει δῆλωσιν. Διὰ γάρ τοι τὸ κεχρίσθαι χριστὸς ὀνομάζοιτό τις.

5 Ἡ τοίνυν λεγέτωσαν τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον εἰς ἰδίαν κεχρίσθαι φύσιν, καὶ ἐν ἐνδείᾳ γενέσθαι τοῦ διὰ Πνεύματος ἁγιασμοῦ καὶ τῆς ἀπ' αὐτοῦ μετοχής, ἢ γοῦν διδασκέτωσαν πῶς ἂν νοοῖτο Χριστὸς ὁ μὴ κεχρισμένος, πῶς δ' ἂν

b καταμύνας | καλοῖτο καὶ Ἰησοῦς ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ

10 Λόγος, καί τοι τοῦ μακαρίου Γαβριὴλ τῇ ἁγίᾳ Παρθένῳ λέγοντος : « Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ. Ἴδου γὰρ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. »

B — Ἀρ' οὖν δι' ἀνθρώπου πεποιτῆσθαι φαμεν τὰ πάντα, 15 καὶ ὁ ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς τὴν ἐκ γυναικὸς ἀπότηξιν ἔχων δημιουργὸς ἐστίν | οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ 20 συλλήβδην ἀπάντων τῶν ἐν αὐτοῖς ;

A — Φράζε δὴ οὖν καὶ αὐτός, ἐρήσομαι γάρ · ἄρ' οὐ γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος ; Ἀρ' οὐ κεχρημάτικεν Υἱὸς ἀνθρώπου ; 20 Οὐκ ἔλαβε δούλου μορφήν ; Οὐ κεκένωκεν ἑαυτόν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος ; Εἰ μὲν οὖν ἀρνοῦνται τὴν οἰκονομίαν, ἀνταναστήσονται λέγοντες οἱ θεσπέσιοι μαθηταί · « Καὶ ἡμεῖς ἔθεασάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ Πατὴρ ἀπέσταλκε τὸν 25 | Υἱόν, Σωτῆρα τοῦ κόσμου. < Καὶ > δεῖ ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει, καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Θεῷ. » Καὶ πάλιν · « Ἐν τούτῳ γινώσκειται τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ · πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν

743, 11 : Le 1, 30-31. Matth. 1, 21 18 : cf. Jn 1, 14 20 :  
cf. Phil. 2, 7 23 : I Jn 4, 14-15 27 : I Jn 4, 2-3

743, 11 : γὰρ : om. C 16 : καὶ ante συλλήβδην V favente Arm. :

B — Le Fils par nature de Dieu le Père, c'est-à-dire le Monogène.

743a A — Mais notre initiateur en les divins mystères nous dit que tout est venu à l'existence par Jésus-Christ et que celui-ci est un et un seul. Je te le rappelle, lorsque nous analysions le nom de Christ, nous disions qu'il introduit l'idée d'onction : c'est pour avoir été oint que quelqu'un se verra appeler christ. Partant, qu'ils disent que le Verbe issu de Dieu le Père a reçu l'onction en sa propre nature, se trouvant avoir besoin d'être sanctifié par l'Esprit et d'y participer, ou bien qu'ils nous apprennent comment considérer comme christ celui qui n'a pas été oint, pourquoi 25 aussi on appellerait Jésus le Verbe Monogène de Dieu pris à part. Et pourtant le bienheureux Gabriel dit à la Sainte Vierge : « Rassure-toi, Marie ; voici que tu vas concevoir et enfanter un Fils, et tu lui donneras le nom de Jésus ; car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. »

B — Disons-nous alors que c'est un homme qui a créé toutes choses, et que celui qui, aux derniers temps du 30 monde, a connu l'enfantement par une femme est le Créateur du ciel, de la terre et en général de tout ce qu'ils contiennent ?

A — Aussi bien, dis-moi toi-même, je t'en prie : le Verbe ne s'est-il pas fait chair ? N'a-t-il pas été appelé Fils de l'homme ? N'a-t-il pas pris la forme d'esclave ? Ne s'est-il pas anéanti lui-même, se faisant semblable aux hommes et offrant tous les dehors d'un homme ? Si donc ils nient l'économie, les divins disciples s'opposeront à eux en disant : « Quant à nous, nous avons contemplé et attestons 35 que le Père a envoyé son Fils comme Sauveur du monde. Celui qui confesse que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. » Et encore : « Voici à quoi l'on reconnaîtra l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu dans la chair est de Dieu ;

om. MC 25 : \*καὶ e Syr. et Arm. : om. codd. 26 : ὁ Θεός... τῷ Θεῷ : \*ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ Θεὸς ἐν αὐτῷ Syr.

Χριστόν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ, καὶ πᾶν  
 30 πνεῦμα δὲ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστίν. »  
 Εἶτα, ποῖον ἂν ἔχοι λόγον τὸ ἐπ' ἀνθρώπου νοεῖν ὡς παραγέ-  
 e γονεν ἐν σαρκί ; Πρέποι δ' ἂν μᾶλλον | τῷ ἕξω σαρκὸς καὶ  
 φύσεως οὐκ ὄντι τῆς καθ' ἡμᾶς τὸ καὶ ἐν σαρκὶ γενέσθαι  
 καὶ μετὰ ταύτης ἐλθεῖν εἰς τόνδε τὸν κόσμον μετὰ τοῦ  
 35 μείναι δ' ἦν. Οὐκοῦν, εἰ καὶ γέγονεν ἄνθρωπος, [τὸ ἀπειργον  
 οὐδὲν ἐννοεῖν] δι' αὐτοῦ παρῆχθαι τὰ πάντα, καθ' ὃ νοεῖται  
 Θεὸς καὶ συναϊδὸς τῷ Πατρὶ. Οὐ γὰρ ἡλλοίωται Θεὸς ὃν ὁ  
 Λόγος, εἰ καὶ γέγονεν ἐν προσλήψει σαρκὸς ἐψυχωμένης  
 νοερῶς, καὶ οὐκ ἄνθρωπον ἑαυτῷ συνάψας, καθά φασιν οἱ  
 40 καινοτομοῦντες τὴν πίστιν, ἀλλ' αὐτὸς γενόμενος σάρξ, ὡς  
 744 a ἔφην, τουτέστιν ἄνθρωπος. | \*Ἔσται γὰρ οὕτως αὐτῷ καὶ  
 τὸ κερῖσθαι πρέπον καὶ διαβολῆς ἀμοιροῦν. Κεκλήσεται δὲ  
 καὶ Ἰησοῦς, ὡς αὐτὸς ὑπάρχων κατὰ ἀλήθειαν ὁ τὴν κατὰ  
 σάρκα ἐκ γυναικὸς ὑπομείνας γέννησιν. Σέσωκε γὰρ οὕτω  
 5 τὸν ἑαυτοῦ λαόν, οὐχ ὡς ἄνθρωπος Θεῷ συναφθεῖς, ἀλλ' ὡς  
 Θεὸς γεγονὼς ἐν ὁμοίῳ τῶν κεινδυνευκότων, ἵν' ἐν  
 αὐτῷ καὶ πρώτῳ τὸ ἀνθρώπινον γένος ἀναπλάττηται πρὸς  
 τὸ ἐν ἀρχαῖς. Πάντα γὰρ ἦν ἐν αὐτῷ καινά.  
 b B — Οὐκοῦν, διαβεβλήσεται πρὸς ἡμῶν τὸ χρῆναι  
 10 φρονεῖν ἢ λέγειν ἄνθρωπον συνῆφθαι τῷ Θεῷ Λόγῳ, καὶ  
 κοινωνῶν γενέσθαι τῆς ἀξίας αὐτῷ, καὶ ἐν τάξει χάριτος τὴν  
 υἰοθεσίαν ἔχειν.

A — Παντάπασι μὲν οὖν. Οὐ γὰρ οἶδε τοῦτο τῶν ἱερῶν  
 Γραμμάτων ἡ δύναμις, εὐρημα δὲ μᾶλλον ἐστὶ <φιλοκαίνου>  
 15 τε καὶ ἀδρανοῦς, καὶ παρεμμένης φρενός, καὶ οὐκ ἐχούσης

744, 8 : cf. II Cor. 5, 17

743, 35 : τὸ ἀπειργον οὐδὲν ἐννοεῖν codd. : quid est quod prohibet ? Syr. et Arm. 38 : ἐψυχωμένης : ἐμψ- C μ in M quoque scriptum est sed postea erasum 744, 14 : \*φιλοκαίνου e Syr. et Arm. : φιλοκένου codd.

1. Les deux versions sont d'accord sur cette formule interrogative ; les manuscrits grecs donnent, eux : « Rien n'empêche de penser que... », ce qui est évidemment très voisin.

et tout esprit qui ne confesse pas ce Jésus n'est pas de Dieu. » D'ailleurs, quel sens cela aurait-il de prendre en compte au sujet d'un homme le fait qu'il était venu dans  
 e la chair ? C'est bien plutôt à celui qui est hors de la chair et d'une autre nature que nous qu'il peut convenir d'être dans la chair et de venir avec celle-ci dans ce monde tout en restant ce qu'il était. Par conséquent, même s'il est devenu homme, qu'est-ce qui empêche<sup>1</sup> que par lui tout soit venu à l'existence, selon qu'on le conçoit comme Dieu et coéternel au Père ? Étant Dieu, en effet, le Verbe ne change pas, lors même qu'il en est venu à assumer une chair dotée d'une âme intellectuelle — et non point à s'adjoindre un homme, comme le disent les novateurs dans la foi — : c'est lui qui est devenu chair, je le répète, — chair, c'est-à-dire  
 744a homme. Dans ces conditions, recevoir une onction lui conviendra sans objection possible ; de plus on l'appellera Jésus en tant que c'est véritablement lui qui accepte de naître d'une femme selon la chair<sup>2</sup>. Par là, il a sauvé son peuple, non pas comme homme conjoint à Dieu, mais comme Dieu qui s'est fait semblable à ceux qui étaient en péril, afin qu'en lui le premier le genre humain soit restauré en son état originel. Car en lui toutes choses sont nouvelles.  
 b B — Nous nous refuserons par conséquent à penser ou dire qu'un homme a été joint à Dieu le Verbe, a été associé à sa dignité et a obtenu l'adoption filiale par manière de grâce ?

A — Oui absolument. Car les saintes Lettres ignorent tout ce qui est bien plutôt l'invention d'un esprit avide de

2. Théodore de Mopsueste, dans un passage du *De Incarnatione* (lib. XII, éd. Swete, t. II, p. 304, l. 17-27), s'en prend à des gens qui nient que le nom de Jésus, signifiant « Sauveur », puisse s'appliquer à un homme. Moïse, dit-il, a pourtant bien conféré ce nom à Josué ! Il ne désigne donc pas obligatoirement la nature divine. S. Cyrille répond indirectement ailleurs par une allusion à *Is.* 63,9 : « Ce ne fut ni un messager ni un ange, mais Dieu même qui les sauva » (cf. 761a, 765d, 777c). Aucun des deux auteurs ne sachant l'hébreu, n'argumente expressément sur le sens exact du nom : « Dieu sauve ».

ὄραν τοῦ μυστηρίου τὸ βάθος. Ποῦ γάρ τι τοιοῦτον παρὰ τῆς  
 ἀγίας εἰρηται Γραφῆς ; Ὁ μὲν γὰρ θεσπέσιος Παῦλος  
 c | τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς διατρανῶν εὖ μάλα  
 τὸ μυστήριον · « Ἐπειδὴ γὰρ τὰ παιδία, φησί, κεκοινωνήκεν  
 20 αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν  
 αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος  
 ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον. » Καὶ μὴν καὶ  
 ἐτέρωθι που · « Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἡσθένει  
 διὰ τῆς σαρκός, ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι  
 d 25 σαρκὸς ἀμαρτίας καὶ περὶ ἀμαρτίας, κατέκρινε τὴν  
 ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ  
 ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ  
 πνεῦμα. » Κεκοινωνημένοι δὲ φαμεν αἵματος καὶ σαρκός,  
 κατὰ γε τὸν τοῖς θεορρήμοσιν εἰκότα νοῦν, οὐ τὸν ἐν  
 30 σαρκὶ καὶ αἵματι κατ' ἴδιαν φύσιν, καὶ ἐτέρως εἶναι μὴ  
 δυνάμενον, ἀλλὰ τὸν οὐκ ὄντα τοῦτό ποτε, καὶ φύσεως  
 ἐτέρας ἢ καθ' ἡμᾶς. Γεγονέαι δὲ καὶ ἐκ γυναικὸς καὶ ἐν  
 e ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας τὸν δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς μετὰ  
 τοῦ καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς, καθὼ νοεῖται Θεός. Γέγονε μὲν γὰρ σὰρξ  
 35 ὁ Λόγος, πλὴν οὐ σὰρξ ἀμαρτίας, ἀλλ' « ἐν ὁμοιώματι  
 σαρκὸς ἀμαρτίας », συναναστράφη μὲν τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς ὡς  
 ἄνθρωπος, καὶ ἐν ὁμοιώματι γέγονε τῷ καθ' ἡμᾶς, πλὴν  
 οὐ μεθ' ἡμῶν ὑφ' ἀμαρτίαν, ἀλλ' ἐπέκεινα τοῦ εἰδέναι  
 πλημμελεῖν. Ἦν γὰρ ὁ αὐτὸς Θεὸς τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος.  
 40 Οἱ δὲ τὴν οὕτω σεπτὴν καὶ τεθλασμασμένην οἰκονομίαν  
 745 a ἀποφέροντες, οὐκ οἶδ' ὅπως, τοῦ Μονογενοῦς, | ἄνθρωπον

744, 19 : Hébr. 2, 14 23 : Rom. 8, 3-4

744, 20 : αἵματος καὶ σαρκός : σ.κ.α. Syr. 23 : Τὸ γὰρ... διὰ  
 τῆς σαρκός : om. Syr. 29 : θεορρήμοσιν V : θεορήμοσιν MC 34 :  
 γὰρ C et ui v. M e correctione : καὶ V M manu prima om. Arm.

1. La même exégèse de Rom. 8,3 se retrouve chez les Antiochiens :  
 S. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in Rom.* 13,5, PG 60, 514-515 ; THÉO-  
 DORET, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, PG 82, 128 D, comme  
 aussi chez S. AUGUSTIN, *De Peccatorum meritis et remissione*, II,24,38,

nouveautés, affaibli, débile, incapable de voir la profondeur  
 du mystère. Où donc, en effet, la sainte Écriture dit-elle  
 c rien de pareil ? Le divin Paul donne sur le mystère de  
 l'Incarnation du Monogène un éclaircissement fort heureux  
 en disant : « Puis donc que les enfants avaient en commun  
 le sang et la chair, lui aussi y participa pareillement, afin  
 de réduire à l'impuissance par sa mort celui qui a la puis-  
 sance de la mort, c'est-à-dire le diable. » Et ailleurs : « De  
 fait, chose impossible à la Loi, que la chair rendait  
 impuissante, Dieu, en envoyant son propre Fils avec une  
 d chair semblable à celle du péché et en vue du péché, a  
 condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la  
 Loi s'accomplît en nous dont la conduite s'inspire non de  
 la chair, mais de l'esprit. » Participe, selon nous, au sang  
 et à la chair, en accord de pensée avec les interprètes de  
 Dieu, non pas celui dont la nature propre est chair et  
 sang, et qui ne saurait être rien d'autre, mais bien celui  
 qui ne fut jamais rien de tel et qui est d'une nature diffé-  
 e semblable à celle du péché celui qui pour nous s'est fait  
 tel que nous, mais qui en même temps, considéré en sa  
 divinité, est au-dessus de nous. Car le Verbe est devenu  
 chair, mais pas chair pécheresse : « chair semblable à celle  
 du péché<sup>1</sup> », il a vécu avec les êtres de la terre, comme un  
 homme, il a pris notre ressemblance, sauf en ce qu'il  
 n'était pas avec nous sous le joug du péché, mais par delà  
 toute connaissance de la faute : car le même était à la fois  
 Dieu et homme. Mais eux retirent, je ne sais comment,  
 745a au Monogène cette auguste et admirable économie, et

PL 44, 174. Elle n'a donc sûrement pas la saveur vaguement docète  
 de la distinction opérée par Apollinaire à propos de *Phil.* 2, 7 entre  
 « être homme » et « être comme un homme » (cf. LIETZMANN, p. 214,  
 frgt 45) et de la glose un peu équivoque sur le ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου  
 du même verset (*id.*, p. 220, frgt 69). A la génération précédente,  
 cependant, S. Hilaire rapproche encore les deux textes de *Rom.* et  
*Phil.* sans rien soupçonner : cf. *De Trinitate* X, 25, PL 10, 365 A-B.

αὐτῷ συνάπτουσι σχετικῶς, τιμαῖς ταῖς θύραθεν ἐξωραϊσμέ-  
νον, καὶ ἀλλοτρίᾳ δόξῃ λελαμπρυσμένον, καὶ οὐ Θεὸν  
ἀληθῶς, ἀλλὰ Θεοῦ κοινωνὸν καὶ μέτοχον, καὶ Υἱὸν ψευδῶ-  
5 νυμον, καὶ Σωτῆρα σωζόμενον, καὶ λυτρούμενον Λυτρωτῆν,  
καίτοι γεγραφότος ὡδὶ τοῦ μακαρίου Παύλου · « Ἐπέφανε  
γὰρ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, ἵνα  
ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας,  
σωφρόνως καὶ ἐπιεικῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι,  
b 10 προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς  
δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χρισ-  
τοῦ. »

B — Ναί, φασίν. Ἐπειδὴ γὰρ ὅλως ἠξιώθη συναφείας  
τῆς πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον, μέγας καὶ αὐτὸς ὀνομάσθη Θεός,  
15 καίτοι γεγονὼς ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ.

A — Βαβαὶ τῆς ἀποπληξίας. « Φάσκοντες εἶναι σοφοί,  
ἐμωράνθησαν », κατὰ τὸ γεγραμμένον. Μεθιστάσι γάρ, ὡς  
c ἔφην, τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου τὴν δύναμιν εἰς πᾶν  
τοῦναντίον, καὶ τὸ μὲν ἠξιώσθαι λέγειν αὐτὸν εἶναι ἄν ἕτερον  
20 οὐδὲν πλὴν ὅτι κοινὸν ἀνθρώπων ἀποφαίνειν καὶ εἰς ἑτερότητα  
τὴν εἰσάπαν ἀποτειχίζειν ἀδουλόως, ὡς υἱῶν νοεῖσθαι δυάδα  
προσκυνητῆν, ὧν ὁ μὲν ἐστὶ φύσει καὶ ἀληθῶς, θάτερός γε μὴν  
εἰσποιητὸς τε καὶ νόθος, καὶ οὐδὲν ἔχων ὃ ἐστὶν αὐτοῦ, ἵνα  
καὶ αὐτῷ λέγεται μεθ' ἡμῶν · « Τί γὰρ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες ; »  
d 25 Εἶτα ὅποι ποτὲ βαδιεῖται | λέγων ὁ πάνσοφος Παῦλος ·  
« Ὁ τοῦ Θεοῦ γὰρ Υἱὸς Ἰησοῦς Χριστός, ὃ ἐν ὑμῖν κηρυχθεὶς  
δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο Ναὶ καὶ  
Οὐ, ἀλλὰ Ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονε. » Πῶς γὰρ οὐ γέγονε Ναὶ

745, 6 : Tit. 2, 11-13 16 : Rom. 1, 22 24 : I Cor. 4, 7  
26 : II Cor. 1, 19

745, 5 : λυτρούμενον Λυτρωτῆν : Λυτρωτῆν λυτρούμενον C 7 :  
post ἀνθρώποις : \*παιδεύουσα ἡμᾶς add. Syr. 26 : Ἰησοῦς Χριστός  
Syr. et Arm. : X. I. codd.

1. Cf. le texte de la première lettre à Succensus sur Diodore :  
« Il donne le nom de fils à celui qui est de la semence de David en

joignent à lui par relation un homme revêtu d'honneurs  
extrinsèques et resplendissant d'une gloire étrangère, non  
pas vraiment Dieu, mais associé à Dieu par participation,  
Fils par pseudonymie, Sauveur sauvé, Rédempteur racheté.  
Pourtant le bienheureux Paul a écrit : « Car la grâce de  
Dieu s'est manifestée, source de salut pour tous les hommes,  
pour qu'ayant renoncé à l'impiété et aux convoitises de  
ce monde, nous vivions avec modération et justice dans le  
b temps présent. Et cela dans l'attente de la bienheureuse  
espérance et de l'apparition glorieuse de notre grand Dieu  
et Sauveur Jésus-Christ. »

B — Eh oui, disent-ils ; étant donné une fois pour  
toutes qu'il a été jugé digne d'une conjonction avec le  
Verbe Dieu, il a reçu, lui aussi, l'appellation de « grand  
Dieu », bien qu'issu de la semence de David<sup>1</sup>.

A — Par exemple ! Quelle stupidité ! « Se flattant d'être  
sages, ils sont devenus fous », ainsi qu'il est écrit. Ils trans-  
forment, comme je l'ai dit, le sens du mystère relatif au  
c Christ en son exact contraire. Et d'abord, dire qu'il a  
reçu une dignité équivaldrait à rien moins qu'à le déclarer  
homme ordinaire et à poser sans réfléchir la cloison d'une  
altérité totale, donc à admettre qu'il faut adorer une  
paire de fils, l'un véritable et selon la nature, l'autre au  
contraire adoptif et bâtard, n'ayant rien qui soit à lui,  
à qui l'on pourrait dire comme à nous : « Qu'as-tu que tu  
n'aies reçu ? » Puis, à quoi le très sage Paul veut-il en  
d venir lorsqu'il dit : « Car le Fils de Dieu, le Jésus-Christ  
que nous avons prêché parmi vous, moi, Sylvain et  
Timothée, n'a pas été oui et non ; il n'y a eu en lui que oui. »  
Comment n'a-t-il pas été « oui et non », si on dit qu'il est  
Dieu alors qu'il ne l'est pas ? Si c'est mensongèrement  
qu'on l'appelle Fils et Seigneur ? S'il était tel qu'ils le

tant qu'uni à celui qui est fils en vérité » (Ep. XLV, 229 B, ACO I, 1, 6,  
p. 152, l. 1-2). La συνάφεια cependant n'est pas mentionnée dans  
cette lettre, mais seulement l'égalité d'honneur.

καὶ Οὐ εἶ Θεός εἶναι λέγεται καὶ οὐκ ἐστὶ Θεός, εἰ κατε-  
 30 ψευσμένον ἐπ' αὐτοῦ τὸ Υἱὸς καὶ Κύριος ; Ἐχοντι δὲ ὧδε,  
 καθὰ φασιν αὐτοί, πρέπει ἂν, οἶμαι πού, καὶ τὸ χρῆναι  
 λέγειν · « Χάριτι δὲ Θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι. » Τὸ γὰρ μὴ φύσει  
 e προσόν, ἀλλ' ἐξωθεν καὶ εἰσκεκριμένον | καὶ παρ' ἐτέρου  
 δοτόν, οὐχὶ τοῦ λαβόντος εἶη ἂν μᾶλλον, ἀλλὰ τοῦ νεύσαντος  
 35 καὶ χαρισαμένου. Πῶς δὲ καὶ ἔφασκεν · « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλή-  
 θεια », εἰ μὴδὲν ἀληθὲς ἐπ' αὐτοῦ ; Κατελήφθη τάχα πού καὶ  
 ὑπὸ τῆς σκοτίας εἰ ψεύδεται. Ἄλλ' « οὐκ ἐποίησεν ἁμαρτίαν,  
 οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ », καθὰ γέγραπται.  
 40 B — Οὐ γὰρ οὖν.

A — Ποῦ δὲ ἡ κένωσις ; Καὶ τίνας ἂν νοοῖτο γενέσθαι  
 746 a λοιπόν ; Οὐ γὰρ ἔστιν ἰδεῖν κεκνωμένον τινὰ μᾶλλον, | ἀλλ'  
 ἔκ γε τῶν ἐναντίων πληρούμενον, καίτοι τὸ πλήρες οὐκ  
 ἔχοντα κατ' ἰδίαν φύσιν. Οὐ γὰρ ἂν ἐδεήθη τῶν παρ' ἐτέρου,  
 καὶ περιττόν ἦν αὐτῷ τὸ λαβεῖν, οἴκοθεν ἔχοντι τὸ αὐτοτελές,  
 5 καὶ τὸ πρὸς πᾶν ὀτιοῦν ἀποχρώντων ἔχον, ἀλλ' ἐκ πληρώματος  
 τοῦ Χριστοῦ πάντες ἡμεῖς ἐλάβομεν, καὶ οὐκ ἂν διαψεύσαιτο  
 τὸ τῶν θεηγόρων κήρυγμα. Πλήρης γὰρ ὁ Χριστός, καὶ δοτόν  
 αὐτῷ παντελῶς οὐδὲν καθὰ νοεῖται [καὶ ἔστι] Θεός, εἰ καὶ  
 b γέγονεν | αὐτοῦ τὸ λαβεῖν διὰ τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον  
 10 καὶ καθὼ πέφηνε καθ' ἡμᾶς, οἷς ἂν λέγοιτο καὶ μάλα ὀρθῶς ·  
 « Τί γὰρ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες ; »

B — Ναί, φησίν. Εἷς ἐστὶ Χριστός καὶ Υἱὸς καὶ Κύριος,  
 ὃ ἐκ Θεοῦ Πατρός Λόγος, συναφθέντος αὐτῷ τοῦ ἐκ σπέρμα-  
 τος τοῦ Δαυεὶδ.

15 A — Ἄλλ' ὃ βέλτιστοι, φαίη τις ἂν αὐτοῖς, ὃ συνημμένον  
 ἔχων ἕτερον εἷς οὐκ ἂν νοοῖτο, πόθεν ; Ἄλλ' εἷς μεθ' ἑνός,  
 c ἡ γοῦν μεθ' ἐτέρου, δύο δὲ οὗτοι πάντη τε καὶ πάντως.  
 Εἷς δ' ἂν νοοῖτο κατὰ ἀλήθειαν ὑπάρχειν Υἱὸς εἰ τὸν αὐτὸν

745, 32 : I Cor. 15, 10 35 : Jn 14, 6 36 : cf. Jn 1, 5 37 :  
 Pierre 2, 22 (= Is. 53, 9) 746, 5 : cf. Jn 1, 16 11 : I Cor. 4, 7

746, 8 : καὶ ἔστι codd. : om. Syr. et Arm. 12 : καὶ ante Υἱὸς : ὃ R  
 14 : τοῦ ante Δαυεὶδ : om. R 18 : ὑπάρχειν R favente Arm. : -ων codd.

prétendent, il lui eût été seyant de dire : « C'est par la grâce  
 de Dieu que je suis ce que je suis. » En effet, ce qui n'est  
 pas propriété naturelle, ce qui est extrinsèque et surajouté,  
 e don d'autrui, appartient moins à celui qui le reçoit qu'à  
 celui qui le distribue et l'octroie. Comment a-t-il affirmé  
 aussi : « Je suis la vérité », si rien n'est vrai à son sujet ?  
 Les ténèbres l'ont étreint, sans doute, s'il mentait. Pourtant  
 « il n'a pas commis de péché et sur ses lèvres on n'a point  
 trouvé de fourberie », selon qu'il est écrit.

B — Non certes !

A — Puis, où est l'anéantissement ? Et à qui l'attribuer  
 746 a désormais ? Car on ne trouve là personne d'anéanti, mais  
 bien plutôt quelqu'un de comblé, quoique ce comble ne  
 soit pas dans sa nature. — Il n'aurait eu aucun besoin du  
 bien d'autrui, il lui aurait été superflu de recevoir quoi  
 que ce soit, s'il était intrinsèquement parfait, ayant tout  
 à suffisance, tandis que nous, de la plénitude comblée du  
 Christ nous avons tous reçu, les interprètes du message  
 divin ne sauraient en avoir menti. De fait, le Christ est  
 comblé, et il n'y a absolument rien à lui donner pour autant  
 b qu'on le considère comme Dieu, même s'il lui est arrivé de  
 recevoir à raison des limites humaines et selon qu'il s'est  
 manifesté pareil à nous, nous à qui l'on peut demander  
 très légitimement : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? »

B — D'accord, disent-ils, il n'y a qu'un Christ, un Fils,  
 un Seigneur unique, le Verbe issu de Dieu le Père, auquel  
 est joint celui qui est de la semence de David.

A — Mais mes bons amis, pourrait-on leur dire, com-  
 ment considérer comme un celui qui a quelqu'un d'autre  
 uni à lui ? C'est impossible ! Il est un plus un — plus un  
 c autre, pour mieux dire ; ils sont deux, purement et simple-  
 ment. Pour avoir un Fils qu'on puisse véritablement  
 considérer comme unique, il faut dire que le même est

746, 12 : Ναί... 746, 20 : ἐκ γυναικός : habel R.

εἶναι φάμεν ἐκ Θεοῦ μὲν θεϊκῶς γεννηθέντα Θεὸν Λόγον,  
 20 παραδρέξας δὲ ἄνθρωπον κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός. Εἰ δὲ δὴ  
 τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ ἰδίᾳ τιθέντες καὶ διορίζοντες,  
 τοῦ κατὰ ἀλήθειαν εἶναι Θεὸν καὶ Υἱὸν ἐκπέμπουσι, κοινωνῶν  
 δὲ μᾶλλον υἰότητος καὶ μέτοχον δόξης ὀθνείας εἶναι φασιν,  
 οὐ μάτην, ὡς οἶμαι, τὰς παρὰ τῶν Ἰουδαίων διαβολὰς ἐπ'  
 25 αὐτῷ γενομένας εὐρήσομεν. Ἐφασκον γὰρ ὅτι « Περὶ καλοῦ  
 ἔργου οὐ λιθάζομέν σε, ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, ὅτι σὺ  
 ἄνθρωπος ὢν, ποιεῖς σεαυτὸν Θεόν. »

B — Καὶ μὴν καὶ Θεὸν καὶ Υἱὸν ἀληθινὸν εἶναι φασὶ τὸν  
 ἕνα Χριστόν, δῆλον δὲ ὅτι τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, λαβόντα κατὰ  
 30 συνάφειαν τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ.

A — Ἄλλ' εἰ μὴ ἔστιν αὐτὸς ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρός Λόγος ὁ  
 καὶ κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, ἀλλ' ἕτερος μεθ' ἑτέρου, πῶς  
 ἂν λέγοιτο Χριστὸς ὁ μὴ κεχρισμένος, καθὰ καὶ φθάσαντες  
 εἴπομεν ;

35 B — Οὐκοῦν, εἰ μὴ ἔστιν ἕτερος παρὰ τὸν ἐκ Θεοῦ  
 e Πατρός Λόγον ὁ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ, λεγέσθω καὶ  
 προαιώνιος. Εἶτα πῶς ὁ πάνσοφος Παῦλος, ἐκβάλλων τὴν  
 δόξαν, ὡς ἐν ἐρωτήσεσιν ἔστιν ἀπαιτῶν καὶ λέγων : « Ἰησοῦς  
 Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτός, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. »  
 40 Ἡ γοῦν καὶ ἑτέρως ὁ γὰρ χθὲς καὶ σήμερον, φησὶν, Ἰησοῦς  
 ὁ αὐτὸς ἔσται καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, πρόσφατος δηλονότι καὶ  
 χθὲς καὶ σήμερον, καίτοι τοῦ Θεοῦ Λόγου τῷ ἰδίῳ Πατρὶ  
 συνυφαστηκός.

746, 25 : Jn 10, 33 38 : Hébr. 13, 8

746, 19 : θεϊκῶς : om. R 20 : post ἄνθρωπον : καὶ add. codd.  
 κατὰ σάρκα : om. Syr. 24 : ὡς οἶμαι : ὡς ὁμοίων ut v. Tim. vidi-  
 mus Syr. om. Arm. 27 : σεαυτὸν : εαυτὸν MC 29 : ante δῆλον :  
 A add. MC (sed non V parvo tamen spatio relicto) 31 : A ante  
 Ἄλλ' εἰ e V Syr. et Arm. : B MC (qui A tamen prius scripserat,  
 sed deleuit manu prima) 35 : B ante Οὐκοῦν e V Syr. et Arm. :  
 A MC 37 : ante εἶτα : B add. M (quod scripsit et C sed del. manu  
 prima spatium parvum reliquit V) 38 : ἀπαιτῶν : ἀπάντων V  
 40 : Ἡ e C correctione manus alterius faventibus Syr. et Arm. : e MV  
 ἑτέρως e Syr. et Arm. : -ος codd. (-ως tamen primum scripsisse videtur M

d'une part Dieu le Verbe divinement engendré de Dieu  
 et d'autre part, chose inouïe, un homme issu d'une femme  
 selon la chair. Par contre, dès là qu'ils distinguent et  
 mettent à part celui qui est de la semence de David en  
 lui refusant d'être véritablement Dieu et Fils et en ne lui  
 laissant que communication et participation d'une gloire  
 étrangère, nous trouverons, ce me semble, que les reproches  
 des Juifs à son adresse ne portaient pas à faux. Ils lui  
 disaient en effet : « Ce n'est pas pour une bonne œuvre  
 d que nous voulons te lapider, mais pour blasphème, et  
 parce qu'étant homme, tu te prétends Dieu. »

B — Mais ils affirment que l'unique Christ est vrai  
 Dieu aussi bien que vrai Fils, l'entendant du Verbe issu  
 de Dieu, lequel a, par manière d'adjonction, pris le descen-  
 dant de David.

A — Mais si le Verbe de Dieu le Père n'est pas lui-même  
 celui qui est né d'une femme selon la chair, s'il est un plus  
 un autre, comment peut-on, nous l'avons déjà dit, appeler  
 Christ celui qui n'a pas été oint ?

e B — Par conséquent, si le descendant de David n'est  
 pas quelqu'un d'autre que le Verbe de Dieu le Père, il faut  
 le déclarer antérieur aux siècles ! Alors, comment le très  
 sage Paul rejette-t-il cette opinion en disant de manière  
 à poser une question : « Jésus-Christ, hier et aujourd'hui  
 est le même, il le sera dans les siècles » ? Autrement dit,  
 ce Jésus d'hier et d'aujourd'hui sera le même encore dans  
 les siècles, à savoir surajouté, comme il l'était hier et  
 aujourd'hui, tandis que le Verbe Dieu, lui, est coexistant  
 à son Père<sup>1</sup>.

sed correxit) ὁ γὰρ : ο' γὰρ ὁ C manu secunda Ἰησοῦς : Filius Arm.

746, 20 : Εἰ δὲ... 27 : Θεόν : habet Timotheus A. p. 119, l. 28-36.

1. Cf. DI 709e-710 a : S. Cyrille à cet endroit paraît ne pas connaître  
 encore l'explication adverse de Hébr. 13,8 et propose ce texte comme  
 triomphalement concluant en son sens à lui. Il est évidemment plus  
 instruit maintenant, après les discussions de C. Nest. III, 3, 136 A-C

747 a A — Μάλιστα μὲν ἀδικοῦσι, παροχτετεύοντες τὴν ἀλήθειαν ἐπὶ τὸ γε σφίσι αὐτοῖς ἀσυνέτως δοκοῦν, καὶ τῶν ἱερῶν Γραμμάτων τὸ ἀκριβὲς παραφθείροντες. Εἰ δὲ δὴ τις λέγοι καὶ προαιώνιον Χριστὸν Ἰησοῦν, οὐκ ἂν ἀμάρτοι  
 5 ἀλληθοῦς, εἴπερ ἐστὶν εἰς Υἱὸς καὶ Κύριος, ὁ προαιώνιος Λόγος, τὴν ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς κατὰ σάρκα ἐκ γυναικὸς ὑπομείνας γέννησιν. Ὅτι δὲ οὐκ ἡλλοίωται γεγρονῶς  
 b ἄνθρωπος καθ' ἡμᾶς ὁ Λόγος, διαμεμήνυκε λέγων ὁ Πνευματοφόρος : « Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτός, καὶ  
 10 εἰς τοὺς αἰῶνας. » Καὶ σημαντικὸν μὲν τοῦ παρωχηκότος χρόνου ποιεῖται τὸ « χθὲς », τοῦ γε μὴν ἐνεστώτος τὸ « σήμερον », τοῦ δὲ ἐσομένου καὶ μέλλοντος τὸ « εἰς τοὺς αἰῶνας ». Εἰ δὲ οἴονται τι σοφὸν ἐννεοηκέναι, τὸ « χθὲς » καὶ « σήμερον » ἀντὶ τοῦ προσφάτου δεχόμενοι, διατεινό-  
 15 μενοί τε καὶ λέγοντες : Ὁ χθὲς καὶ σήμερον, πῶς ἂν εἴη καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας ; μεταστήσομεν καὶ ἡμεῖς τὴν τῆς ἐρωτήσεως δύναμιν εἰς τὸ ἔχον ἐναντίας. Ὁ γὰρ | εἰς τοὺς αἰῶνας ὡν  
 c Λόγος, πῶς ἂν λάβοι τὸ χθὲς καὶ σήμερον ἐφ' ἑαυτῷ, εἴπερ ἐστὶν εἰς ὁ Χριστὸς, καὶ οὐ μεμέρισται κατὰ τὴν τοῦ  
 20 θεσπεσίου Παύλου φωνήν ; Ὅτι γὰρ οὕτω πρὸς ἡμῶν ἐθέλει γνωρίζεσθαι, κἀντεῦθεν εἶση τοι. Καίτοι γὰρ ὀρώμενος

747, 9 : Hébr. 13, 8 19 : cf. I Cor. 13

747, 4 : λέγοι καὶ προαιώνιον : κ.π.λ. Euth. 8 : post λέγων : Παῦλος add. Euth. 12 : ἐσομένου Euth. favente Arm. : ἐνεστώτος codd. om. Syr. 19 : καὶ οὐ μεμέρισται : om. Arm. 21 : τοι : om. Euth.

747, 3 : Εἰ δὲ δὴ τις incipit Panopliae dogmaticae Euthymii Zigabeni citatio altera

et *Apol. c. Or.* 4, 436 B (ACO I,1,6, p. 62, l. 33-p. 63, l. 6 et l. 7, p. 42, l. 9-16). Le second passage nous donne le texte d'André de Samosate : « Selon ce qui est visible (du Christ), hier et aujourd'hui, selon ce qui est intelligible, dans tous les siècles, selon l'unité de filiation, un seul et le même. » Cf. aussi EUTHERIUS DE TYANE, *Confutationes*, PG 26, 1236 B-D et 28, 1389 A-B. Les Antiochiens ne font ici qu'appliquer

747a A — C'est fort mal à eux de déformer la vérité pour la ramener à leurs absurdes opinions personnelles, et de corrompre le sens exact des saintes Lettres. De fait, qui dirait le Christ Jésus antérieur aux siècles ne sortirait pas du vrai, puisqu'aussi bien, il n'y a qu'un Fils et Seigneur, le Verbe antérieur aux siècles, lequel s'est soumis à la génération par une femme selon la chair aux derniers temps du monde. Et que le Verbe n'ait pas changé une  
 b fois devenu un homme tel que nous, c'est ce que l'auteur inspiré nous indique en disant : « Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera dans les siècles » : par « hier », il désigne le temps passé, par « aujourd'hui », le présent, par « dans les siècles », le futur et l'avenir. Et s'ils s'imaginent avoir inventé quelque chose d'ingénieux en prenant « hier et aujourd'hui » comme équivalents de « récemment ajouté », et en demandant avec insistance : « Celui qui est d'hier et d'aujourd'hui, comment serait-il dans tous les siècles ? » nous rétorquerons, nous, en retournant la question  
 c en sens inverse : le Verbe qui existe dans tous les siècles, comment pourrait-on lui attribuer d'être d'hier et d'aujourd'hui, puisqu'aussi bien le Christ est un et ne se laisse pas « diviser », selon le mot du divin Paul ? Qu'il ait voulu lui-même être reconnu comme tel, voici qui le fera ressortir : bien que visible dans la chair et engagé dans les limitations

la règle proclamée par la lettre *Laelentur Caeli* (Ep. XXXIX, 177 A-B, ACO I,1,4, p. 17, l. 17-20) sur la répartition entre les deux natures de certaines expressions évangéliques ou apostoliques, répartition qui n'exclut pas l'application d'autres expressions sans distinction, à cause de l'unicité de prosopon. Même lorsqu'il est en veine de concessions et cherche à expliquer la terminologie antiochienne, comme dans sa lettre à Acace de Mélitène, Cyrille place Hébr. 13,8, avec I Cor. 8, 5-6 et Rom. 2, 3-5, parmi les « expressions moyennes », celles qui « manifestent que le Fils est ensemble et en même temps Dieu et homme » (Ep. XL, 196 B-D ; ACO I,1,4, p. 27, l. 23-p. 28, l. 17). L'unité est donnée au départ, au lieu d'être, pour ainsi dire, reconstituée après coup, comme dans l'explication d'André de Samosate.



ἐν σαρκί, καὶ τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐμβεδηκώς,  
τὴν προαιώνιον ὑπαρξιν ἑαυτῷ προσμεμαρτύρηκε λέγων ·  
« Ἀμήν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί. »  
25 Καὶ πάλιν · « Εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε,  
d πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε ; » Καὶ  
« Οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ  
καταβάς, ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. » Ὡς γὰρ ὑπάρχων αἰεὶ καὶ  
προαιώνιος Λόγος καθιγμένος ἐξ οὐρανῶν, εἶτα πεφηνῶς ὁ  
30 αὐτὸς ἀνθρώπος καθ' ἡμᾶς, ὡς εἰς Χριστὸς καὶ Κύριος καὶ  
ὄτε γέγονε σὰρξ, τὰ τοιαῦτα φησὶν.

B — Ἐξεύρηται τις αὐτοῖς καὶ ἕτερος λόγος. Ἔστι δὲ  
οὗτος · οὕτω γὰρ χρῆναι φασιν Υἱὸν νοεῖσθαι Θεοῦ τὸν ἐκ  
e σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ ὡς ἂν καὶ | αὐτὸς ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς  
35 Λόγος Υἱὸς εἶναι λέγοιτο τοῦ Δαυεὶδ. Φύσει γὰρ οὐδ'  
ἕτερος.

A — Οὐκοῦν ὁ τῆς ἀληθοῦς ἐνώσεως εἰσὶ τῶ τρόπος, ἵν'  
οὕτω πιστεύηται σὰρξ γεγονῶς ὁ Λόγος, τουτέστιν ἀνθρώπος,  
καὶ διὰ τοῦτο υἱὸς τοῦ Δαυεὶδ οὐ κατεψευσμένος, ἀλλ' ὡς  
40 ἐξ αὐτοῦ πεφηνῶς κατὰ σάρκα, καὶ μεμενηκῶς ὅπερ ἦν,  
δῆλον δὲ ὅτι Θεὸς ἐκ Θεοῦ. Καὶ γοῦν οἱ τῶν εὐαγγελικῶν  
κηρυγματῶν ἱερούργοι, τὸν αὐτὸν γινώσκοντες Θεὸν τε ὁμοῦ  
748 a καὶ ἀνθρώπον, τοὺς περὶ αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς | πεποίηται  
λόγους. Γέγραπται γοῦν περὶ τοῦ μακαρίου Βαπτιστοῦ ὅτι  
« Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν,

747, 24 : Jn 8, 58 25 : Jn 3, 12 27 : Jn 3, 13 748, 3 :  
Jn 1, 29-31

747, 24: ἀμήν : ἀμήν ἀμήν Arm. om. Syr. 32 : B ante Ἐξεύρη-  
ται : om. Euth. 33 : οὕτω γὰρ χρῆναι : οὕτω χρῆναι Euth. om.  
Arm. 34 : post ἂν : si add. Pusey ex Euth. 35 : τοῦ : om. Euth.  
37 : A ante Οὐκοῦν : om. Euth. ἀληθοῦς ἐνώσεως Pusey e Syr. et  
Niceta Choniate : ἀληθοῦς αἰνέσεως codd. et Euth. \*ἀληθείας Arm.  
38 : ὁ Λόγος : om. Arm. 39 : κατεψευσμένος : -ως C 748, 2 :  
γοῦν : γὰρ C manu prima Euth.

1. A propos de ce texte de Jn 3,13, prenons pour une fois un point  
de comparaison dans la tradition occidentale. « Quamvis... in terra  
factus sit filius hominis », dit S. Augustin (*De peccatorum meritis et*

humaines, il a témoigné de sa subsistance avant tous les  
siècles en déclarant : « En vérité, en vérité, je vous le dis,  
avant qu'Abraham fût, je suis. » Et encore : « Si quand je  
vous parle des choses de la terre, vous ne me croyez pas,  
d comment croirez-vous si je vous parle des choses du ciel ? »  
Et « nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du  
ciel, le Fils de l'homme<sup>1</sup> ». C'est en effet en tant que Verbe  
éternellement subsistant, antérieur aux siècles, descendu  
des cieux, apparu ensuite, lui toujours le même, homme  
semblable à nous, en tant qu'unique Christ et Seigneur  
même lorsqu'il se fût fait chair, qu'il dit ces choses.

B — Ils ont encore inventé une autre raison, que voici :  
Il faut, disent-ils, considérer le descendant de David comme  
Fils de Dieu au même titre que l'on peut appeler fils de  
e David le Verbe de Dieu le Père : dans aucun des deux  
cas ce n'est par nature.

A — Allons ! place au mode de la véritable union, tel  
que la foi l'accepte. Le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire  
homme, et par là fils de David, non pas d'une manière  
fictive, mais en tant qu'issu de lui selon la chair, tout en  
restant ce qu'il était, à savoir Dieu issu de Dieu. Aussi  
bien nos initiateurs es messages évangéliques nous ont-ils  
parlé de lui de façon à marquer qu'ils le savaient à la fois  
748a Dieu et homme. De fait, il est écrit du bienheureux  
Baptiste : « Le lendemain, il voit Jésus venir à lui et il

*remissione*, I,31,60, PL 44, 144), « divinitatem tamen suam qua in  
coelo manens descendit ad terram non indignam censuit nomine  
filii hominis, sicut carnem suam dignatus est nomine filii Dei, ne  
quasi duo Christi ista accipiantur, unus Deus et alter homo ; sed unus  
atque idem Deus et homo... Ac... per distantiam divinitatis et infir-  
mitatis filius Dei manebat in caelo, filius hominis ambulabat in  
terra : per unitatem vero personae, qua utraque substantia unus  
Christus est, et filius Dei ambulabat in terra, et idem ipse filius hominis  
manebat in caelo. » Cette vue du Christ est moins « verticale » que  
celle de Cyrille, les deux natures sont plus ou moins mises sur le  
même plan ; mais grâce à un large emploi de la communication des  
idiomes, l'unité de personne est indiquée d'un trait beaucoup plus  
vigoureux que chez les Antiochiens.

καὶ λέγει· Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν  
 5 τοῦ κόσμου. Οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον· Ὅπισθ' αὐτοῦ  
 ἔρχεται ἄνθρωπος ὃς ἐμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου  
 ἐστὶ, καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τῷ Ἰσραὴλ,  
 διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων. » Σύνες οὖν ὅπως  
 ἀνδρα λέγων καὶ ἀμνὸν ὀνομάζων αὐτόν, οὐχ ἕτερον εἶναι  
 b 10 φησι τὸν αἴροντα τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, καὶ τὸ μέγα  
 τοῦτο καὶ ἐξαισιον ἀληθῶς καὶ θεοπρεπῆς ἀξίωμα προσ-  
 νεμέμηκεν αὐτῷ. Ἐμπροσθεν δὲ καὶ πρῶτον γενέσθαι φησὶν  
 αὐτοῦ, καίτοι κατόπιν γενόμενον, κατὰ γὰρ ἐπιπέδον τῆς  
 15 κατὰ σάρκα γεννήσεως χρόνον. Εἰ γὰρ ἐστὶν ὀψιγενῆς  
 καθὼς ἄνθρωπος ὁ Ἐμμανουήλ, ἀλλ' ἦν πρὸ παντὸς αἰῶνος  
 ὡς Θεός. Αὐτοῦ τοιγαροῦν καὶ τὸ πρόσφατον ἀνθρωπίνως  
 c καὶ τὸ αἰδιον θεϊκῶς. Ταύτην τοι καὶ ὁ πανάριστος Πέτρος,  
 οὐ γυμνὸν οὐδὲ ἄσκαρον καταθεώμενος τὸν Λόγον, ἀλλ' ἐν  
 σαρκὶ καὶ αἵματι πεφηνότα, σαφῶς τε καὶ ἀπλανῶς τῆς  
 20 εἰς αὐτόν πίστεως τὴν ἀπόδοσιν ἐποιεῖτο λέγων· « Σὺ εἶ ὁ  
 Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος. » Ἀκήκοε δὲ πρὸς  
 τοῦτο· « Μακάριος εἶ, Σίμων Βᾶρ Ἰωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ  
 αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι, ἀλλ' ὁ Πατήρ μου, ὁ ἐν τοῖς  
 οὐρανοῖς. » Ἄλλ' εἰ μὴ βαθὺ τὸ μυστήριον, καὶ Θεὸς ἦν ἐν  
 25 σαρκί, ἄνθρωπος δὲ κατ' αὐτοὺς χάριτι τὴν υἰοθεσίαν ἔχων,

748, 20 : Matth. 16, 16-17

748, 7 : ᾔδειν ex Euth. Syr. et Arm. : εἶδον codd. 13 : αὐτοῦ : -ὄν  
 Euth. 19 : ἀπλανῶς : ἀπλῶς Euth. 20 : ἀπόδοσιν : ἀπόδειξιν Euth.

1. Dans un fragment du *De Incarnatione* (lib. X, cap. 70, d'après le 5<sup>e</sup> Concile, éd. Swete, t. II, p. 301), Théodore découvre dans le même témoignage de Jean-Baptiste une preuve de l'union (manifestation... adunationem) entre les deux natures, mais non sans que leur distinction ait été marquée auparavant : en disant « Voici l'Agneau de Dieu », Jean parle de l'humanité ; « qui enlève les péchés du monde » a trait à une œuvre de la divinité. Le *Commentaire sur S. Jean* ne souligne pas la distinction avec autant d'application, mais explique qu'en disant « avant » et « après moi » le Baptiste ne fait allusion qu'à l'opinion que se formeront les gens au sujet du Christ

dit : Voici l'agneau de Dieu, celui qui ôte le péché du monde. C'est celui dont je disais : Après moi vient un homme qui est passé devant moi, car il est avant moi. Et moi je ne le connaissais pas, mais c'est pour qu'il fût manifesté à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau<sup>1</sup>. » Remarque-le, tout en parlant d'un homme et en le qualifiant d'agneau, il dit que ce n'est pas un autre qui ôte le péché du monde ; ce grand, ce vraiment extraordinaire, ce divin honneur, il le lui attribue à lui. (Jean) dit que celui-là passe devant et est avant lui, quoique venu derrière lui, eu égard, s'entend, à l'époque de sa génération selon la chair. En effet, si l'Emmanuel, en tant qu'homme, était le cadet, il existait en tant que Dieu avant tous les siècles : à lui appartenait par conséquent humainement la nouveauté, divinement, l'éternité. C'est bien pourquoi le très excellent Pierre, qui contemplait le Verbe non pas à nu, dépourvu de toute chair, mais apparu dans la chair et le sang, exprima sa foi en lui de façon claire et nette en disant : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Et il s'entendit répondre : « Bienheureux es-tu, Simon Bar Jona, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux<sup>2</sup>. » Or si le mystère était sans profondeur et si Lui n'était Dieu dans la chair, mais comme ils le prétendent, homme qui possède la filiation

à la suite de leurs constatations toutes extérieures sur son comportement humain (éd. Vosté, p. 26) — ce qui est sans doute affaiblir la portée volontairement énigmatique du texte johannique.

2. Le fait que seule une illumination divine a rendu possible la profession de foi de S. Pierre est fréquemment mis en relief par S. Cyrille : cf. *Gl. in Ex.* III, 505 B ; *Hom. P. X*, 573 D ; *Dial. de Tr.* IV, 865 B-D ; *De R. F. ad Dom.* 1265 A-C, ACO I, 1, 5, p. 88, l. 26-34. Voir déjà S. HILAIRE, *De Trinitate*, VI, 36, PL 10, 186 A-187 A. C'est là un bon exemple de cette proximité que cette christologie peu encombrée de raffinements spéculatifs cherche à garder par rapport aux scènes concrètes de l'Évangile : elle se confronte avec Quelqu'un qui lui pose la même question que jadis à Pierre près de Césarée et voudrait répondre à la même lumière.

d πῶς ἂν | ἐδεήθη τοσοῦτου μυσταγωγοῦ, ὡς μηδένα μὲν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἀποκαλύψαι τῷ μαθητῇ, παιδευτὴν δὲ πρὸς τοῦτο λαχεῖν αὐτὸν τὸν Πατέρα ; Καὶ μὴν καὶ οἱ θεσπέσιοι μαθηταί, διαθέοντά ποτε τῆς θαλάττης τὰ νῶτα βλέποντες, κατα-  
 30 τεθήπεσαν μὲν τὴν θεοσημίαν, ὁμολόγουν δὲ τὴν πίστιν, λέγοντες : « Ἀληθῶς Θεοῦ Υἱὸς εἶ. » Ἄλλ' εἰ νόθος ἐστὶ  
 e καὶ ψευδώνυμος, καὶ εἰσποιητὸν ἔχει | τὸ εἶναι Υἱὸς, ἐγκαλείτωσαν αὐτοῖς τὴν ψευδηγορίαν, καὶ τοῦτο ὁμωμοκόσι. Προστεθείασι γὰρ τὸ « ἀληθῶς », Υἱὸν αὐτὸν εἶναι δια-  
 35 θεβαιούμενοι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς.

B — Ἄριστα ἔφη.

A — Πῶς δὲ καὶ ἰδίους ἔχει τοὺς ἀγγέλους ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, διαπρέπει δὲ καὶ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ  
 †... † « Μέλλει ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ  
 40 τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ » μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ » ; Καὶ πάλιν : « Καὶ ἀποστελεῖ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ. » Εἰ δὲ καὶ ἀπιστοῦσιν ἔτι καὶ δόξῃ θεοπρεπεῖ καὶ τοῖς οὕτω λαμπροῖς καὶ ὑπερτάτοις ἀξιώμασιν ὀρῶντες κατεστεμμένον, ἀκούσονται λέγοντος αὐτοῦ : « Εἰ ἐμοὶ  
 749 a οὐ | πιστεύετε, τοῖς ἔργοις μου πιστεύετε. » Καὶ πάλιν :

748, 31 : Matth. 14, 33 39 : Matth. 16, 27 41 : Matth. 13, 41  
 44 : Jn 10, 38

748, 27 : τῆς : om. Euth. 32 : εἶναι : om. Euth. 38 : αὐτοῦ : om. Arm. post αὐτοῦ : Ipse enim ait Syr. et Arm. lacuna patet in codd. neenon in Euth. 39 : Μέλλει... αὐτοῦ rest. e Syr. et Arm. : om. codd. 40 : Καὶ πάλιν... αὐτοῦ om. Arm. 42 : καὶ ante δόξῃ : om. Euth.

1. A propos de cette même scène de la marche sur les eaux (cf. déjà 701e), Nestorius insiste sur le rôle de l'humanité du Seigneur : « A celui qui demande qui est celui qui marchait sur la mer, nous répondons : ce sont les pieds qui marchaient et le corps matériel, de par la force qui habitait en lui. Cela, c'est un miracle. Car si Dieu marche sur l'eau, cela n'a rien de merveilleux, pas plus que s'il s'agit de l'air » (cf. LOORS, *Nestoriana*, p. 218-219). S. LÉON, au contraire, met l'accent sur la divinité : « Supra dorsum maris plantis non desidentibus ambulare et elationes fluctuum increpata tempestate conster-

d par grâce, pourquoi le disciple aurait-il eu besoin d'un pareil initiateur, comme si personne sur terre n'eût pu lui communiquer cette révélation et que le Père Lui-même ait dû se faire sur ce point son éducateur? De même les divins disciples, en le voyant courir à la surface de la mer, furent stupéfiés par ce signe divin et confessèrent la foi en disant : « Vraiment, tu es le Fils de Dieu<sup>1</sup>. » S'il n'est  
 e qu'un bâtard affublé d'un faux nom, qu'un fils adoptif, eh bien, qu'ils s'en prennent aux disciples pour le mensonge que ceux-ci, au surplus, appuyèrent d'un serment ; en effet, ils ont ajouté « vraiment » à leur affirmation qu'il était le Fils de Dieu le Père, pour la renforcer.

B — Tout ce que tu dis là est excellent.

A — Puis, comment se fait-il que le Fils de l'homme ait des anges à lui? Qu'il resplendisse dans la gloire de son Père? Il dit en effet lui-même : « Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges » ; et encore : « Et le Fils de l'homme enverra ses anges. » S'ils continuent à refuser de croire quand ils le voient nimbé de gloire divine et d'honneurs si éclatants, si transcendants, ils  
 749a l'entendront leur dire : « Si vous ne me croyez pas, croyez en mes œuvres » ; et encore : « Si je ne fais pas les œuvres

nere sine ambiguitate divinum est » (*Tome à Flavien, Ep. XXVIII, PL 54, 769 B, ACO II, 2, 1, p. 22, l. 3-5*). Le pape distingue, au neutre, « le divin » de « l'humain » ; tandis que Nestorius semble bien poser encore imprudemment la question « Qui ? » (cf. *DI 701e*). Toutefois les deux interprétations du miracle se rapprochent en ceci qu'elles cherchent également à répartir les expressions (cf. note sur 746c). Pour S. Cyrille et encore plus nettement pour son fameux disciple Sévère d'Antioche, nous avons ici un cas privilégié où nous pouvons voir clairement un seul et même être opérer un acte tout humain — marcher — dans des conditions surhumaines — sur les eaux — (cf. les textes de Sévère, dans EUSTATHE LE MOINE, *Épître sur les Deux Natures, PG 86, I, 924 C-925 C*). C'est pourquoi les Apôtres constatent qu'ils ont vraiment devant eux « Dieu dans la chair », et pourquoi aussi on aboutira plus tard à des affirmations périlleuses ou carrément hérétiques sur « l'unique opération du Christ » : cf. W. ELERT, *Der Ausgang der Aitkirchlichen Christologie*, Berlin 1951, p. 157.

« Εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ Πατρὸς μου, μὴ πιστεύετέ μοι. Εἰ δὲ ποιῶ, κἀν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις μου πιστεύετε. » Τὸ γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ βλέπειν τῆς ἀφράστου  
 5 δόξης τὴν ὑπεροχὴν, οὐχ ὡς ἀλλοτρίαν μᾶλλον, ἢ γοῦν ἐν χάριτος μέρει προσπεπορισμένην, ἀλλ' ἰδίαν αὐτοῦ, πῶς οὐκ ἀναπαύσει ὅτι Θεὸς ἦν ἐν εἴδει τῷ καθ' ἡμᾶς, καὶ Υἱὸς ἀληθῶς τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ ;

B — Ἐαυτοῦ, φησί, τοὺς ἀγγέλους εἶναι διύσχυρίσατο,  
 b 10 καὶ τῶνδε τῶν σημείων γέγονεν ἀποτελεστής, ἐνοικοῦντος αὐτῷ τοῦ Λόγου, δόξαν δὲ τὴν ἰδίαν αὐτῷ καὶ τὸ ἐνεργὲς ἐκνευμηκότος. Γέγραπται γὰρ ὅτι « Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς Πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς  
 15 καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου. » Κεχρισμένος οὖν καὶ δυνάμει καὶ Πνεύματι, τερατουργὸς ἦν.

A — Οὐκοῦν, ἐπειδήπερ Θεὸς ὢν ὁ Λόγος, ἁγίος τε  
 c καὶ κατὰ φύσιν καὶ οὐσιώδης ἔχων τὸ παναγκές, δεοῖτ' ἂν οὐδαμῶς ἢ τῆς παρ' ἑτέρου δυνάμεως ἢ γοῦν ὡς εἰσκειρι-  
 20 μένου τοῦ ἁγιασμοῦ, τίς δὴ ἄρα ἐστὶν ὁ κεχρισμένος δυνάμει καὶ ἁγίῳ Πνεύματι ;

B — Φαῖεν ἂν ἴσως τὸν ληφθέντα κατὰ συνάφειαν ἀνθρώπων.

A — Αὐτὸς οὖν ἄρα ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἰδικῶς τε καὶ  
 25 καταμόνας, καὶ περὶ οὗ φησιν ὁ πάνσοφος Παῦλος · « Ἄλλ' ἡμῖν εἰς Θεὸς ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ  
 d ἡμεῖς | δι' αὐτοῦ. » Πῶς οὖν, εἰπέ μοι, δι' ἀνθρώπου τὰ πάντα ; Ἀνθρώπου δὲ καὶ ἀμέσως ὡς Υἱὸς τῷ Πατρὶ συντάτ-  
 30 τεται, μεσολαβοῦντος οὐδενός ; Εἶτα ὅποι ποτὲ τὸν Μονογενῆ θήσομεν, εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον ἀναβιβάζοντες τὸν ἄνθρωπον,

749, 2 : Jn 10, 37    12 : Act. 10, 38    25 : I Cor. 8, 6

749, 3 : Εἰ δὲ... μου πιστεύετε : om. Syr.    7 : ἀναπαύσει : -σειεν Euth.    8 : πάντων Euth. : -ας codd.    11 : δὲ : τε Euth.

de mon Père, ne me croyez pas ; mais si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez en ces œuvres. » En voyant dans un homme l'éminence de l'ineffable gloire, non pas étrangère, non pas octroyée par manière de grâce, mais bien propre à cet homme, comment ne pas se persuader qu'il était Dieu sous une forme telle que la nôtre et Fils véritable du Dieu qui est au-dessus de tout ?

B — S'il a affirmé, disent-ils, que les anges étaient à lui  
 b et s'il a été l'auteur de ce signes, c'est que le Verbe habitait en lui et lui impartissait sa propre gloire et son pouvoir d'action. Il est écrit en effet : « (Vous savez) comment Dieu a oint d'Esprit-Saint et de force Jésus de Nazareth, qui a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient asservis par le diable. » Il était oint et de force et d'Esprit : voilà pourquoi il était un faiseur de prodiges.

A — Dès lors, comme le Verbe, étant Dieu et saint, et  
 c possédant la toute-puissance par nature et essentiellement, n'avait nul besoin soit d'un pouvoir emprunté, soit d'une sanctification octroyée, quel est donc celui qui a été oint de force et d'Esprit-Saint ?

B — Ils répondraient sans doute : l'homme assumé par conjonction.

A — Ainsi c'est lui pris séparément et pour son compte qui est Jésus-Christ et de qui le très sage Paul dit : « Pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et de qui nous venons, et un seul Seigneur  
 d Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. » Comment, dis-moi, toutes choses sont-elles par le fait d'un homme ? Pourquoi également le place-t-on à côté du Père en qualité de Fils directement, sans aucun intermédiaire ? Où donc alors mettrons-nous le Monogène, maintenant que nous avons installé l'homme à sa place ? — un homme mû par lui, à ce qu'on nous dit, et couvert

18 : καὶ post τε : om. Euth.    24 : Ἰησοῦς Χριστός : X. Ἰ. Euth.    29 : Πατρὶ : \*Θεῷ Arm.

καὶ τοῦτο, καθά φησιν, ἐνεργούμενον παρ' αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτὸν τιμώμενον; Ἄρ' οὐκ ἐκδέβηκε τὸ εἰκὸς ὁ λόγος αὐτοῖς, οὐκ ἔξω φέρεται σκοποῦ, καὶ ὡς τῆς ἀληθείας ὀλοτρόπως ἡμαρτηκῶς, γελῶτο ἂν ἐνδικῶς;

35 e B — Ἄνθρωπος, φησίν, ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος ὀνόμα|σται κατὰ τοιόνδε τινὰ τρόπον· ὡσπερ γὰρ ὁ παρ' αὐτοῦ ληφθεὶς ἄνθρωπος ἐγεννήθη μὲν ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας, εἴρηται δὲ Ναζωραῖος διὰ τὸ οἰκῆσαι τὴν Ναζαρέτ, οὕτω καὶ ὁ  
40 Θεὸς Λόγος ἄνθρωπος ὀνομάζεται διὰ τὸ κατοικῆσαι ἐν ἀνθρώπῳ.

A — Ὡ φρενὸς γρακοπρεποῦς καὶ νοῦ παρειμένου καὶ βατταρίζειν εἰδότης, καὶ ἕτερον οὐδέν. « Ἐκνήψατε, οἱ μεθύοντες, ἐξ οἴνου αὐτῶν », ἐπιφωνεῖται τις τοῖς διεναντίας,  
750 a τί παραβιάζεσθε τἀληθές, καὶ τῶν θείων δογμάτων τὴν δύναμιν παρευθύνοντες, ἔξω φέρεσθε τρίβου τῆς βασιλικῆς; Γέγονε γάρ, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἔτι μὲν σὰρξ ὁ Λόγος κατὰ τὰς Γραφάς, ἀνθρωποπολίτης δὲ μᾶλλον, καὶ ἦν ἀκόλουθον  
5 αὐτὸν ἀνθρωπαῖον μᾶλλον, οὐκ ἄνθρωπον ὀνομάζεσθαι, καθάπερ ἀμέλει καὶ ὁ κατοικήσας τὴν Ναζαρέτ, Ναζωραῖος ὀνόμασται, καὶ οὐ Ναζαρέτ. Εἴργει δέ, οἴμαι, παντελῶς οὐδέν, εἶπερ εὖ ἔχειν οἴονται τὸ σφίσι αὐτοῖς ἀσυνέτως  
b ἐξευρημένον, | ἄνθρωπον ὀνομάζεσθαι σὺν Ἰϋϋ τὸν Πατέρα  
10 καὶ προσέτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Κατοικεῖ γὰρ ἐν ἡμῖν διὰ τοῦ Πνεύματος τῆς ἀγίας τε καὶ ὁμοουσίου Τριάδος τὸ πλήρωμα. Καὶ γοῦν ὁ Παῦλος φησιν· « Οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε, καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ κατοικεῖ ἐν ὑμῖν; » Καὶ μὴν καὶ αὐτὸς ὁ Χριστός· « Ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν  
15 λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ Πατὴρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτόν ἐλευσόμεθα, καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα. »  
c Ἄλλ' εἴρηται μὲν οὐδαμῶς ἄνθρωπος ὁ Πατὴρ, οὕτε μὴν

749, 43 : Joël 1, 5    750, 12 : I Cor. 3, 16    14 : Jn 14, 23

749, 32 : φησιν : φασιν Euth.    36 : φησιν : φασιν Euth.    43 : οἱ μεθύοντες : om. Arm.    750, 3 : μὲν : om. Euth.    9 : ἐξευρημένον : -ηρημένον Euth.    11 : τε : om. V    13 : Θεοῦ post ναὸς : om. Arm.    14 : post Χριστός : εἴρηκεν add. Euth.    15 : post αὐτόν

d'honneurs à cause de lui. Leurs propos n'ont-ils pas franchi les bornes du vraisemblable pour s'égarer loin du but, et n'a-t-on pas bien le droit de se moquer d'eux pour s'être écartés à ce point du vrai?

e B — Le Verbe de Dieu, dit-il, est appelé homme à peu près au sens que voici : de même que l'homme assumé par lui est né à Bethléhem de Juda, mais est dit Nazaréen pour avoir habité Nazareth, de même Dieu le Verbe est appelé homme parce qu'il habita dans un homme.

A — Cerveau sénile, esprit égaré, capable seulement de proférer des niaiseries ! « Cuvez votre vin, ivrognes ! » devrait-on crier à nos adversaires. Pourquoi faites-vous  
750a violence à la vérité, infléchissez-vous le sens des dogmes divins, sortez-vous de la voie royale ? En effet, semble-t-il, le Verbe ne s'est plus fait chair, comme le disent les Écritures, mais plutôt habitant d'un homme ; et il eût été logique de l'appeler « humanisé » plutôt qu'homme, de même précisément que l'habitant de Nazareth est nommé « nazaréen », et non pas Nazareth. Et ma foi, s'ils sont satisfaits de leur stupide trouvaille, rien, absolument,  
b n'empêche non plus d'appeler homme, en même temps que le Fils, le Père et de surcroît l'Esprit-Saint. En effet, la sainte et consubstantielle Trinité en Sa plénitude habite en nous par l'Esprit. Et c'est pourquoi Paul déclare : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » Et le Christ lui-même : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui  
c notre demeure. » Cependant on ne dit jamais ni du Père ni de l'Esprit-Saint qu'ils soient homme à raison de ce

καὶ : ἐγὼ καὶ ὁ Πάτερ add. in mg. C manu altera    16 : πρὸς αὐτόν ex Euth. Syr. Arm. Sev. : om. codd.    ποιησόμεθα : -μεν Euth.

749, 42 : Ὡ φρενὸς...    750, 21 : δόγματα : habel Severus, C. imp. Gr. III, 2, p. 69-70/96.

τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ τὸ κατοικεῖν ἐν ἡμῖν. Γελῶσι δὲ οὗτοι τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸ μυστήριον, περιτρέποντες εἰς τὸ ἀπηχῆς τὰ οὕτως ὀρθὰ καὶ ἀξιόκρουστα τῆς Ἐκκλησίας δόγματα. Πλὴν ἴτω πάλιν ἡμῖν κατὰ βούην ὁ λόγος, τοῖς ἐκείνων ἐμετοῖς τὸ χαιρεῖν εἰπών. Εἰ γάρ, ἐπεὶ περ ἦν ὁ Λόγος ἐν αὐτῷ, σημείων γέγονεν ἀποτελεστής, ἕνα που τάχα τῶν ἁγίων προφητῶν φασι αὐτὸν ἑνήργηκε γὰρ καὶ διὰ χειρὸς ἁγίων τὰς θεοσημίας. Εἰ δὲ ἐν τούτοις εἶναι φασι τὸν Υἱόν, ἐν προφητικοῖς αὐτὸν ἢ γοῦν ἀποστολικοῖς κατακομίζουσι μέτροις.

B — Οὐ γὰρ εἰρήται, φασί, προφήτης καὶ ἀπόστολος ;

A — Οὐκ ἂν διαψεύσαιο. Ὁ Μωϋσῆς μὲν γὰρ ἔφη τοῖς 30 ἔξ αἵματος Ἰσραήλ · « Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ. » Γέγραφε δὲ καὶ ὁ θεσπέσιος Παῦλος · « Ὡστε, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλή|σεως ἐπουρανοῦ μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν. » Φραζόντων δὲ 35 οὖν, ἐρήσομαι γάρ, ἄρ' ἂν γένοιτο πρὸς εὐκλείας ἀνθρώπω

750, 30 : Act. 3, 22 (= Deut. 18, 15) 32 : Hébr. 3, 1

750, 23 : ἕνα : \*ὡς ἕνα Syr. 24 : καὶ Euth. Syr. Sev. : om. codd. et Arm. 29 : A ante Οὐκ e Syr. et Arm. : om. codd. ante Ὁ : A add. codd. γὰρ Euth. Syr. Arm. : om. codd. 31 : ὑμῶν post Θεὸς e Syr. et Arm. : ἡ- codd. et Euth.

1. L'inhabitation du Verbe dans l'homme assumé est effectivement un point central de la doctrine de Théodore sur l'Incarnation (cf. E. AMANN, art. *Théodore*, dans *DTC*, XV, c. 259-260). Il en résulte à la fois que le cas du Christ devient difficile à différencier profondément de celui des chrétiens et que les rapports de l'humanité assumée avec la Personne du Verbe ressemblent à ceux qu'elle entretient avec les deux autres Personnes de la Sainte Trinité. Le 5<sup>e</sup> Concile prête là-dessus à l'évêque de Mopsueste des déclarations assez compromettantes : « Si enim et Filius est qui inhabitare dicitur, sed cum eo est etiam Pater... et Spiritus autem non abest, utpote etiam in loco unctionis factus ei (à l'homme assumé), et cum eo est semper qui adsumptus est. Et non mirandum est, cum etiam in quibuslibet

qu'ils habitent en nous<sup>1</sup>. Mais ces gens-là tournent en dérision le mystère de l'Incarnation et font chose difforme des dogmes de l'Église, si orthodoxes, si dignes qu'on les accueille. Au reste, que notre discours poursuive heureusement sa course, en signifiant leur congé à ces propos nauséabonds ! En effet, si parce que le Verbe était en lui, (cet homme) accomplit des miracles, ils doivent en faire sans doute un des saints prophètes : (le Verbe) a opéré aussi d les signes divins par la main des saints. Mais s'ils disent que le Fils est en ces derniers, ils Le réduisent aux dimensions d'un prophète ou d'un apôtre.

B — N'a-t-il pas, disent-ils, été appelé prophète et apôtre ?

A — Tu n'as pas tort, sans doute. Moïse a dit à la race d'Israël : « Le Seigneur votre Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète tel que moi<sup>2</sup>. » Le divin Paul, de son côté, a écrit : « C'est pourquoi, frères saints qui avez e part à une vocation céleste, considérez l'Apôtre et le Grand Prêtre de notre profession de foi, Jésus. » Qu'ils répondent dès lors à la question que je vais poser : pour tout homme, est-ce une gloire que la grâce de prophétie, ou que d'être

hominibus virtutem sequentibus cum Filio et Pater esse dicitur... quod autem et Spiritus ejusmodi hominum inseparabilis est, certum est omnibus » (éd. Swete, t. II, p. 309, l. 22-30 : frgt du *De Incarnatione* XIV ; cf. aussi p. 317, l. 1-24, frgt du *Contre Apollinaire*, III). Le *Commentaire sur S. Jean*, cependant, paraît bien opposer la *conjunctio* de l'homme assumé avec le Verbe à sa *familiaritas* avec le Père, *mediante Filio* : cf. trad. Vosté, p. 120, l. 33 et p. 145, l. 15.

2. Un texte de Diodore transmis par la *Collectio Palatina* (ACO I, 5,1, p. 178 ; n° 43 d'Abramowski) cite *Deut.* 18,15, mais pour protester aussitôt : « Ex fratribus non est Deus Verbum... Deus igitur Verbum, cui ministerium praebuit aut cujus propheta monstratus est ? » La conclusion ne nous a pas été conservée ; elle pourrait être que Moïse parle de quelqu'un d'autre que le Verbe, à savoir de celui qui est « de la semence de David ». Il est cependant étonnant qu'on ne nous ait pas donné cette suite du passage si elle était damnable. En tout cas, entre le fragment et l'objection de B il y a peut-être une vague ressemblance de thèse, mais point apparemment de contact littéraire.

παντὶ τῆς προφητείας ἡ χάρις, ἢ γοῦν ἀποστολικῶν ἀξιωθῆναι  
γεράων, χρηματίσαι δὲ καὶ ἱεουργόν ;

B — Φημί.

A — Ἄλλὰ ταυτὶ δὴ μικρὰ καὶ οὐκ ἀξιόληπτα φαῖεν ἂν  
40 εἶναι Χριστῷ καθὼ νοεῖται Θεός, κἀν διὰ τούτων αὐτῶν  
δράτται κεκενωμένος, καὶ μετὰ τῆς ἀνθρωπότητος λαβῶν  
αὐτά. Ὡσπερ δὲ Θεός ὢν φύσει καὶ Κύριος ἀληθῶς,  
751 a ἔλαβε | δούλου μορφήν ὡς ἐν αὐτῇ γεγονώς καὶ ἐν προσλήψει  
τῶν καθ' ἡμᾶς, οὕτω καὶ τῆς προφητείας τὸ Πνεῦμα διδούς,  
καὶ ἀποστόλους ἀναδεικνύς, καὶ καθιστὰς ἱεουργούς,  
ὁμοιώθη κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς · ὠνομάσθη γὰρ οὕτω  
5 καὶ προφήτης καὶ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεύς.

B — Ἄλλ' εἰ καὶ δοῖεν αὐτὸν εἶναι προφήτην, οὐχ ὡς  
ἐνα τῶν προφητῶν γενέσθαι φασίν, ὑπερκεῖσθαι δὲ μᾶλλον  
πολλὰ τὰ ἐκείνων. Οἱ μὲν γὰρ μεμετρημένην κατὰ τὸ τῷ Θεῷ  
b δοκοῦν ἐσχῆκασιν | χάριν, καὶ ἐν χρόνῳ προσγενομένην  
10 αὐτοῖς, ὁ δὲ πλήρης ἦν τῆς θεότητος καὶ ἐξ αὐτῆς εὐθὺς τῆς  
γεννήσεως · συνῆν γὰρ αὐτῷ Θεός ὢν ὁ Λόγος.

A — Οὐκοῦν ἐν ποσότητι χάριτος, καὶ ἐν μήκει καιροῦ  
πεπλεονέκτηκεν ὁ Χριστὸς τοὺς πρὸ αὐτοῦ γεγονότας  
ἀγίους προφήτας, καὶ τοῦτό ἐστιν ἐν αὐτῷ τὸ ἐξαιρετόν.  
15 Πρόκειται δὲ πολυπραγμονεῖν εἰ προφήτης ὄλωσ, καὶ οὐτι  
που τὸ μᾶλλον ἢ τὸ μείον ἔχων ἢ καὶ ὑπερκεῖμενος, ὡς ἐν  
c γε | τῷ εἶναι προφήτην καὶ τῷ μὴ πέρα μέτρου τοῦ καθ'  
ἡμᾶς, τὸ μικροπρεπές ἐστιν αὐτῷ, κἀν εἰ ἀπ' ἀρχῆς νοοῖτο  
τοῦτο ὑπάρχων, καθάπερ ἀμέλει καὶ ὁ θεσπέσιος Βαπτιστῆς  
20 περὶ οὗ φησιν ὁ μακάριος ἄγγελος · « Καὶ Πνεύματος

751, 4 : cf. Hébr. 2, 17 20 : Lc 1, 15

750, 40 : νοεῖται... δρᾶται : om. Arm. κἀν... αὐτά : om. Euth.  
42 : Κύριος : om. Arm. 751, 6 : B ante Ἄλλ' εἰ : om. C manu  
prima 15 : Πρόκειται... μητρὸς αὐτοῦ : om. Euth. 16 : τὸ  
ante μᾶλλον : erasum in C

1. On remarquera que S. Cyrille se contente de mentionner le  
titre de grand prêtre attribué au Christ sans en discuter la portée  
par la suite. Probablement pense-t-il l'avoir fait suffisamment dans le

jugé digne des privilèges apostoliques, ou que d'être appelé  
prêtre ?

B — Oui.

A — Mais probablement à leur avis tout cela est-il  
mesquin et inacceptable s'agissant du Christ considéré  
comme Dieu, quoique ce soit cela même qui le fasse paraître  
anéanti et qu'il ait accepté avec la condition humaine.  
751 a Étant Dieu par nature et Seigneur véritable, il a pris forme  
d'esclave et, sous cette forme, assumé tout ce qui constitue  
notre condition : de même, lui qui donne l'esprit de pro-  
phétie, désigne les apôtres, institue les prêtres, il s'est fait  
en tout semblable à ses frères ; aussi a-t-il été appelé et  
prophète et apôtre et grand prêtre<sup>1</sup>.

B — Mais tout en admettant qu'il a été prophète, ils  
disent que ce ne fut pas comme l'un des prophètes, qu'il  
surpasse au contraire de beaucoup ces derniers. Eux en  
b effet ont possédé la grâce selon que le bon plaisir de Dieu  
la leur mesurait et elle leur survenait à tel moment donné ;  
lui, la Divinité le remplissait, et cela dès le premier instant  
de sa naissance : car le Verbe, qui était Dieu, était avec lui.

A — Par conséquent, c'est par la quantité de grâce et  
la longueur du temps que le Christ a surclassé les saints  
prophètes qui l'ont précédé : voilà en quoi consiste sa  
prééminence. Mais la question à débattre est s'il est oui  
ou non un prophète, et non pas s'il l'est plus ou moins ou  
c même au suprême degré. Car c'est d'être prophète et de  
ne pas dépasser les limites de notre condition qui constitue  
son abaissement ; peu importe qu'on le tienne pour tel  
depuis le commencement, exactement comme le divin  
Baptiste, de qui l'ange bienheureux déclare : « Et il sera  
rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère. » Alors,

troisième livre *Contre Nestorius* (cap. 4, 148 D-157 A, ACO I,1,6,  
p. 68, l. 9-p. 71, l. 30), où il affirme nettement que le Christ est notre  
pontife « à raison de ses limites humaines ». Cf. déjà le chapitre pre-  
mier du même livre (116 B-124 C/p. 54, l. 39- p. 58, l. 16) qui traite  
également, et dans le même sens, du titre d'apôtre.

ἀγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ. » Εἶτα πῶς  
ὁ μὲν ἦν οἰκέτης, ὁ δὲ τοῖς δεσποτικοῖς ἀξιώμασιν ἐναθρό-  
νεται ; Καὶ ἑαυτοῦ μὲν πέρι φησὶν ὁ μακάριος Ἰωάννης ·  
« Ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. » Περὶ δὲ γε τοῦ  
d 25 Ἐμμανουήλ · « Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων  
ἐστὶ ».

B — Καίτοι φαῖεν ἂν ἴσως ἄνωθὲν τε εἶναι καὶ μὴν καὶ  
ἐπάνω πάντων τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς πεφηνότα Λόγον,  
δεδίασι δὲ προσνέμειν αὐτῷ τὰ ἀνθρώπινα, μὴ ἄρα πως  
30 ἀδικοῖτο δι' αὐτῶν, καὶ κατακομίζοιτο πρὸς τὸ δυσκλεές.  
Ταύτη τοι διατείνονται λαβεῖν αὐτὸν ἀνθρωπον, ἑαυτῷ τε  
τοῦτον συνάψαι, περὶ ὃν ἂν γένοιτό τε καὶ λέγοιτο τὰ  
ἀνθρώπινα. Ἔσται δὲ ἕως εἰς τὴν αὐτοῦ τοῦ Λόγου φύσιν  
e τὸ βλάβος οὐδέν.

35 A — Οὐκοῦν, ἕτερος μὲν ὁμολογουμένως νοοῖτ' ἂν καὶ  
λέγοιτο παρ' αὐτὸν ὁ ληθθεῖς. Πλὴν οὐ ταῖς ἐκείνων ἀβελτη-  
ρίαις ἐφύμεθα, οὔτε μὴν ὀριστὰς αὐτοῦς καὶ καινοτόμους τῆς  
ἑαυτῶν ποιησόμεθα πίστεως, τὴν ἱεράν παρέντες Γραφὴν  
καὶ τὴν ἐκ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν παράδοσιν  
40 ἀτιμάσαντες. Οὐδὲ ἐπεὶ περ αὐτοῖς ἀδρανῆς τε καὶ ἀμαθέ-  
τατος ἐνφύκισται νοῦς, καὶ τὸ τοῦ μυστηρίου βάθος κατιδεῖν  
οὐχ οἶδός τε, ταύτη τοι καὶ ἡμεῖς πλανώμεθα, συναμαθαίνοντες  
αὐτοῖς καὶ κατ' εὐθὺ τῆς ἀληθείας ἰέναι παραιτούμενοι.  
752 a | Ἴσμεν δὲ γεγραφότα τὸν ἱερώτατον Παῦλον ὅτι χρῆ  
« λογισμοὺς καθαιρεῖν, καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ  
τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζειν πᾶν νόημα εἰς  
τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ ».

5 Πλὴν οὖν, ἄρα ἔχοις εἰπεῖν τὰ ἐφ' οἷς σκανδαλίζονται, καὶ  
τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος περιπτάουσιν Ἰουδαϊκῶς ;

B — Ἔχοιμ' ἂν, πῶς γὰρ οὐ ; Καὶ πλεῖστα μὲν ὅσα  
ταυτί. Λελέξεται δὲ ἀναμέρος ἕκαστα. Φασὶ τοιγαροῦν

751, 24 : Jn 3, 31 25 : Jn 3, 31 752, 2 : II Cor. 10, 4, 5  
6 : cf. Is. 8, 14

751, 31 : αὐτὸν : τὸν Euth. 32 : τε καὶ λέγοιτο : om. Arm.  
37 : αὐτοῦς : αὐτοῦ V 38 : ἑαυτῶν : nostrae (fidei) Arm. om. Syr.

comment l'un était-il serviteur, tandis que l'autre fait  
parade des honneurs dus au maître ? Sur lui-même le  
bienheureux Jean dit : « Celui qui est de la terre, terrestre  
est son langage » ; sur l'Emmanuel, par contre : « Celui qui  
d vient d'en-haut est au-dessus de tous. »

B — Mais ils diraient sans doute que le Verbe issu de  
Dieu le Père est d'en-haut, et aussi, bien sûr, au-dessus  
de tout ; par ailleurs ils redoutent qu'à lui reconnaître  
des faiblesses humaines, on ne lui fasse tort et on ne le  
réduise à un état déshonorant. Aussi veulent-ils à toute  
force qu'il ait pris et joint à soi un homme à qui puissent  
advenir et être attribuées ces faiblesses. Quant à la nature  
du Verbe lui-même, elle n'en subira, elle, absolument  
e aucun détrimement.

A — Tout le monde se mettrait d'accord, par consé-  
quent, pour penser et dire que l'être assumé est quelqu'un  
d'autre que (le Verbe). Mais nous n'allons pas nous mettre  
à la remorque de leur sottise, ni les faire arbitres et juges  
de notre foi, en abandonnant les Écritures sacrées et tenant  
en mépris la tradition des saints Apôtres et Évangélistes.  
Ce n'est pas non plus parce que les habite un esprit sans  
vigueur ni culture, incapable de sonder la profondeur du  
mystère, que nous partagerons leur égarement et leur  
752a ignorance et refuserons le droit chemin de la vérité. Nous  
savons ce qu'a écrit le très saint Paul, qu'il faut « renverser  
les sophismes, ainsi que toute puissance altière qui s'élève  
contre la connaissance de Dieu, et faire toute pensée  
prisonnière pour l'amener à obéir au Christ ».

A part cela, pourrais-tu me citer d'autres points encore  
à propos desquels ils se scandalisent, qui leur sont, comme  
aux Juifs, une pierre d'achoppement où trébucher ?

B — Bien sûr que je pourrais — comment en serait-il  
autrement ? — et en quelle abondance ! Mais je vais te

43 : κατ' εὐθὺ ex Euth. (favente Arm.) : τὸ εὐθὺς codd. 752, 1 :  
γεγραφότα : γεγραφένα. Euth. 3 : αἰχμαλωτίζειν : -οντες C  
manu prima -\*ομεν Arm. 5 : οὖν : οὐκ Euth.



- b Χριστόν ἡγιασθαι παρὰ τοῦ Πατρὸς. | Γέγραπται γὰρ ὅτι  
 10 « Καὶ ἔμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων, ὅτι Τεθέαμαι τὸ  
 Πνεῦμα καταβαῖνον ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν,  
 καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν ἄλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι,  
 ἐκεῖνός μοι εἶπεν · Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ Πνεῦμα καταβαῖνον  
 καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν τῷ Πνεύματι  
 15 τῷ ἁγίῳ. Καὶ γὰρ εἶδον καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ  
 c Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. » Γέγραφε δὲ καὶ ὁ Παῦλος περὶ | αὐτοῦ ·  
 « Ὁ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες. »  
 Ἁγιασθεὶς γὰρ ἡμιστά γε Θεὸς ὢν ὁ Λόγος καὶ ἅγιος κατὰ  
 φύσιν. Λεῖπεται δὴ οὖν ἡγιασθαι λέγειν τὸν ληφθέντα παρ'  
 20 αὐτοῦ κατὰ συνάφειαν ἄνθρωπον.  
 A — Εἶτα πῶς ὁ βεβαπτισμένος καὶ τὴν ἐμφανῆ τοῦ  
 Πνεύματος λαθὼν καταφοίτησιν ἐν ἁγίῳ βαπτίζει Πνεύματι,  
 καὶ τὰ μόνη πρόποντα καὶ εὐκότα τῇ θεῖα φύσει πληροῦ ;  
 Χορηγὸς γὰρ ἐστὶν ἁγιασμοῦ, καὶ τοῦτο δεικνύς, ὡς ἴδιον  
 d 25 ἀγαθὸν ὁ ἐνανθρωπήσας Λόγος σωματικῶς ἐνεφύσα τοῖς  
 ἁγίοις ἀποστόλοις λέγων · « Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον · ἂν  
 τινων ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται, ἂν τινων κρατῆτε,  
 κεκράτηται. » Πῶς δὲ τὸν ἡγιασμένον ἐναργέστατα κατα-  
 δεικνύς ὁ θεσπέσιος Βαπτιστής, μεμαρτύρηκεν ὅτι Οὗτός  
 30 ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, μοναδικῶς καὶ ἐνάρθρως ; Ἔδει γὰρ

752, 10 : Jn 1, 32-34 17 : Héb. 2, 11 26 : Jn 30, 22-23

752, 10 : τεθέαμαι : -ται Euth. 12 : ᾔδειν ex Euth. Syr. et  
 Arm. : εἶδον codd. 15 : τῷ ante ἁγίῳ : om. Euth. 27 : ἀφίενται :  
 -ονται Euth. pt. post ἀφίενται : αὐτοῖς add. V et Euth. pt.

1. Théodore de Mopsueste, préoccupé de réserver pour la Pente-  
 côte la véritable effusion de l'Esprit-Saint, n'accorde à ce geste  
 visible d'insufflation accompli par le Christ qu'une valeur de prédic-  
 tion et de symbole : « recevez » (l'Esprit) signifierait « vous recevrez ».  
 Le Christ rappelle aux Apôtres la création de l'âme dans la Genèse  
 et leur indique que (grâce à sa conjonction avec Dieu le Verbe, deve-  
 nue encore plus intime depuis la Résurrection) il est en mesure de  
 donner la vertu de l'Esprit-Saint (cf. *Commentaire sur S. Jean*, éd.

les détailler un à un. Ainsi donc ils disent que le Christ  
 b a été sanctifié par le Père : il est écrit en effet : « Et Jean  
 rendit témoignage en disant : J'ai vu l'Esprit descendre  
 du ciel et il est demeuré sur lui. Et moi je ne le connaissais  
 pas, mais Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a  
 dit : celui sur lequel tu verras l'Esprit descendre et demeurer,  
 c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint. Eh bien, j'ai  
 vu et j'atteste qu'il est le Fils de Dieu. » Paul lui aussi a  
 c écrit à son sujet : « Car sanctificateur et sanctifiés ont tous  
 même origine. » Or le Verbe ne saurait nullement être  
 sanctifié, puisqu'il est Dieu et saint par nature. Reste  
 donc qu'on attribue cette sanctification à l'homme qu'il  
 a assumé par mode de conjonction.

A — Alors, comment celui qui a été baptisé et sur qui  
 l'Esprit est descendu de façon visible baptise-t-il dans  
 l'Esprit et peut-il accomplir les gestes qui ne conviennent  
 normalement qu'à la nature divine? Il est en effet le  
 Dispensateur de la sanctification, et pour le démontrer,  
 d le Verbe incarné la répandait comme son bien propre sur  
 les saints Apôtres sous forme de souffle matériel en disant :  
 « Recevez l'Esprit-Saint, les péchés seront remis à ceux à  
 qui vous les remettrez, retenus à ceux à qui vous les  
 retiendrez<sup>1</sup>. » Comment de son côté le divin Baptiste a-t-il,  
 en désignant fort clairement celui qu'il venait de baptiser,  
 rendu ce témoignage : C'est lui qui est le Fils de Dieu —  
 sans complément et avec l'article défini — ? Étant chargé  
 d'introduire au mystère le monde d'ici-bas, au cas où il

Vosté, p. 254). Cette exégèse était probablement courante dans  
 l'école antiochienne : on la retrouve chez S. Jean Chrysostome (cf.  
*Hom. 86 sur S. Jean*, PG 59, 471 et *Hom. 1 sur les Actes des Apôtres*,  
 PG 60, 20). Quant à Jn 1, 34, « Celui-ci est le Fils de Dieu » doit  
 s'y entendre selon Théodore non de la nature divine, mais de la  
 nature humaine à raison de sa conjonction avec le Monogène, grâce  
 à laquelle (l'homme assumé) a reçu véritablement la dignité de la  
 filiation et nous communique le don de l'Esprit-Saint (éd. Vosté,  
 p. 33, l. 15-17).

- e ὄντα τῆς ὑφ' ἡλίω μυσταγωγόν, εἴπερ ἔτερον ὄντα παρά γε τόν, ἀληθῶς Υἱὸν ἠπίστατο, κατασημῆναι τὸ ἀληθές, λέγοντα σαφῶς· Οὗτός ἐστιν ὁ κατὰ συνάφειαν τὴν πρὸς τὸν φύσει καὶ ἀληθῶς Υἱὸν δόσει τε καὶ χάριτι γεγονώς
- 35 Υἱός. Ἄλλ' οὐδὲν μὲν ἔφη τοιοῦτον, ἓνα δὲ καὶ τὸν αὐτὸν ὄντα γινώσκων καὶ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον καὶ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, ἀγιασθῆναι μὲν φησι καθὸ ἄνθρωπος, ἀγιάζειν δὲ αὐτὸν καθὸ νοεῖται Θεός. Ἦν γάρ, ὡς ἔφην, ἐν ταύτῳ τοῦτο κάκεινο. Εἰ μὲν οὖν οὐ γέγονεν ἄνθρωπος, εἰ
- 753 a μὴ γεγέννηται κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, ἀποσοβῶμεν αὐτοῦ τὰ ἀνθρώπινα. Εἰ δὲ ἀληθές ἐστι καθεὶς ἑαυτὸν εἰς κένωσιν, γέγονε καθ' ἡμᾶς, ἀνθρώπου τὰ δι' ὧν ἂν νοοῖτο κεκνωμένος ἀφιστάσθαι αὐτοῦ, τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τὸ εὐτεχνές
- 5 ἀβουλότατα παραλύοντες ;
- B — Ἐὰν οὖν λέγεται καὶ δόξαν λαβεῖν καὶ γενέσθαι Κύριος, ὑψωθῆναι τε παρὰ τοῦ Πατρὸς, καταστῆναι δὲ καὶ βασιλεύς, ἀνάψεις ἔρα καὶ ταῦτα τῷ Θεῷ Λόγω, καὶ οὐ πάντη τε καὶ πάντως ἀδικήσεις αὐτοῦ τὴν δόξαν ;
- b 10 A — Ὅτι μὲν οὖν δόξης τε καὶ βασιλείας καὶ κυριότητος ἀληθοῦς ἢ τοῦ Θεοῦ Λόγου μεμέστωται φύσει, πῶς ἂν ἐνδοιάσειέ τις ; Ἀραρότως δὲ ἔτι καὶ ἐν ὑψώμασι νοεῖται τοῖς θεοπρεπεστάτοις. Ἐπειδὴ δὲ πέφηνεν ἄνθρωπος, ὧς πάντα ἐστὶ δοτὰ καὶ εἰσκεκριμένα, ταύτη τοι πλήρης
- 15 ὑπάρχων καὶ ἐξ ἰδίου πληρώματος πᾶσι διδούς, ἀνθρωπίνως δέχεται, τὴν ἡμῶν πτωχείαν οἰκειούμενος, καὶ ἦν ἀηθές τε
- c καὶ ξένον ἐν Χριστῷ τὸ παράδοξον, ἐν οἰκετικῇ μορφῇ

752, 34 : δόσει : θέσει V om. Arm. et ul v. Syr. 39 : ταύτῳ ex Euth. *favenibus* Syr. et Arm. : αὐτῷ codd. 753, 1 ἀποσοβῶμεν ex Euth. (*favenie* Arm.) : -οῦμεν codd. 4 : ἀφιστάσθαι : -ῶσιν Euth. 15 : ἐξ : ἐκ τοῦ Euth. 16 : ἀηθές : ἀληθές Euth.

1. Dans son *Contra Julianum*, VI, 827 D-832 A, Cyrille développe avec assez de noble conviction ce thème que nulle grandeur humaine n'aurait pu compenser pour le Christ l'humiliation consentie lors de l'Anéantissement ; cette exaltation dérisoire aurait simplement donné un caractère d'obligation physique à notre foi. Dieu devenu

e savait que cet homme était quelqu'un d'autre que le véritable Fils, il lui fallait expliquer la vérité en disant clairement : C'est lui qui est devenu Fils par un don gratuit à raison de sa conjonction avec le véritable Fils par nature. Mais il n'a rien dit de pareil : parce qu'il savait qu'un seul et le même était le Verbe issu de Dieu le Père et le descendant de David selon la chair, il Le déclare sanctifié selon qu'il est homme et sanctificateur selon qu'on le considère en tant que Dieu : il y avait dans le même, je le répète, et ceci et cela. Donc s'il ne se fit pas homme, s'il

753a n'a pas été engendré par une femme selon la chair, écartons de lui toutes les faiblesses humaines. Mais si vraiment il s'est soumis à un tel anéantissement que de devenir semblable à nous, pourquoi lui refusent-ils ce qui le ferait considérer comme anéanti ? C'est réduire à rien le plus sottement du monde l'ingéniosité de son économie dans la chair.

B — Par conséquent, si l'on dit qu'il a reçu la gloire, qu'il est devenu Seigneur, qu'il a été élevé par le Père et déclaré roi, tu appliqueras également tout cela à Dieu le Verbe. Ne sera-ce pas faire de tout point le plus grand tort à sa gloire ?

b A — La nature de Dieu le Verbe a été comblée de gloire, de royauté, de seigneurie authentique, qui pourrait en douter ? On doit également la concevoir indéfectiblement sise dans les hauteurs les plus proprement réservées à Dieu. Mais lors de sa manifestation comme homme, être à qui tout doit être donné et surajouté, alors, tout comblé qu'il soit et donnant de ce comble de biens à toute créature, il reçoit à la manière qui sied à l'homme, vu qu'il s'est approprié notre mendicité<sup>1</sup>. Et dans le Christ on trouvait cet insolite, cet étrange paradoxe : la Seigneurie en la

c forme d'un serviteur, la gloire divine dans la petitesse

sujet de César nous donne ce qui est infiniment au-dessus du pouvoir de César. Sur la manière dont l'Ascension donne son sens final à la « kénose », cf. in *Jo.* X, 308 D-312 C/842a-844c.

κυριότης, ἐν ἀνθρωπίνῃ σμικροπρεπείᾳ δόξα θεοπρεπῆς, καὶ βασιλείας ἀυχήμασιν ἐστεφανωμένον τὸ ὑπὸ ζυγόν, τὸ γε  
 20 ἦκον εἰς ἀνθρωπότητος μέτρον, καὶ ἐν ὑπερτάταις ὑπεροχαῖς τὸ ταπεινόν. Γέγονε γὰρ ἄνθρωπος ὁ Μονογενῆς, οὐχ ἵνα τοῖς τῆς κενώσεως ἐναπομεινῆ μέτροις, ἀλλ' ἵνα λαβὼν σὺν αὐτῇ τὰ αὐτῆς, Θεὸς ὢν φύσει, καὶ οὕτω γνωρίζηται, καὶ  
 d τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασεμνύνη φύσιν ἐφ' ἑαυτῷ, μέτοχον  
 25 αὐτὴν ἀποφῆνας ἱερῶν καὶ θείων ἀξιωμαίων. Εὐρήσομεν δὲ καὶ αὐτοὺς τοὺς ἁγίους δόξαν ὀνομάζοντας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, καὶ μέντοι καὶ βασιλέα, καὶ προσέτι Κύριον τὸν Υἱὸν καὶ ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος. Ἡσαίας μὲν γὰρ ᾧδὲ πῆ φησιν · « Ὁν τρόπον ἐὰν ἄνθρωπος καλαμᾶται ἐλαίαν, οὕτω  
 30 καλαμῆσονται αὐτοὺς, καὶ ἐὰν παύσῃται ὁ τρυγητός, οὗτοι φωνῇ βοήσονται. Οἱ δὲ καταλειφθέντες ἐπὶ τῆς γῆς εὐφρανθήσονται ἅμα τῇ δόξῃ Κυρίου. » Καὶ πάλιν ἕτερος τῶν  
 e ἁγίων · « Φωτίζου, φησίν, Ἱερουσαλήμ · ἦκει γὰρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν. Ἰδοὺ  
 35 σκότος καὶ γνόφος καλύψει γῆν, ἐπὶ δὲ σὲ φανήσεται Κύριος, καὶ ἡ δόξα αὐτοῦ ἐπὶ σὲ ὀφθήσεται. » Ἰάκωβός γε μὴν ὁ αὐτοῦ μαθητῆς · « Ἀδελφοί, φησί, μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. » Πέτρος δὲ αὐτὸν ὁ θεσπέσιος · « Εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν  
 40 Χριστῷ, μακάριοί ἐστε ὅτι τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ Θεοῦ Πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπέπαιται. »  
 754 a | B — Ἄλις μὲν δὴ τῶν τοιούτων ἡμῖν, ὦ γενναῖε. Φράζε δὲ ὅπως πρὸς ἡμῶν νοεῖσθαι πρέπει τὸ περὶ Χριστοῦ γεγραμ-

753, 29 : Is. 24, 13-14 33 : Is. 60, 1-2 37 : Jac. 2, 1  
 39 : I Pierre 4, 14

753, 19 : ζυγόν: -α Euth. 27 : Κύριον τὸν Υἱὸν: K. \*καὶ Υἱὸν Arm. 29 : δν... βοήσονται: om. Euth. 32 : ἕτερος τῶν ἁγίων codd. et Euth.: om. Syr. alibi Arm. 34 : καὶ... ἀνατέταλκεν: om. Arm. 36 : \*αὐτοῦ e Syr. et Arm.: Κυρίου codd. 37 : αὐτοῦ μαθητῆς ἀδελφοί φησί: αὐτοῦ μαθητῆς καὶ ἀδελφός φησι. Euth. pt. αὐτὸς ἀδελφός φησι. Euth. pt. 38 : τῆς δόξης: qui Dominus est gloriae Arm. 39 : αὐ: om. Euth. 40 : ἐστε ὅτι ex Arm.: ἐστε codd. ὅτι Euth. post τῆς δόξης: et virtutis est nomen add. Arm.

humaine, la parure royale couronnant ce qui est sous le joug — eu égard aux limites humaines — et la bassesse exaltée jusqu'aux sommets. Car le Monogène est devenu homme non pas pour demeurer toujours au fond de son anéantissement, mais afin, tout en l'acceptant avec toutes ses conséquences, de se faire reconnaître même en cette situation pour le Dieu par nature qu'il était et afin d'honorer en soi la nature humaine en lui donnant part aux dignités sacrées et divines. Aussi verrons-nous les saints en personne appeler gloire de Dieu le Père et également roi et encore Seigneur le Fils même une fois qu'il est devenu homme. Isaïe en effet dit à peu près ceci : « De même que quand un homme glane dans un olivier, ainsi seront-ils glanés, et si le cueilleur s'arrête, ceux-ci donneront de la voix, et ceux qui auront été laissés sur terre, eux, se réjouiront avec la gloire du Seigneur. » Et un autre des  
 e saints<sup>1</sup> à son tour déclare : « Resplendis, Jérusalem, car ta lumière paraît et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi. Vois, l'obscurité et les ténèbres couvrent la terre, mais sur toi le Seigneur apparaîtra, et l'on verra sur toi Sa gloire ». Quant à Jacques, son disciple : « Frères, dit-il, ne mêlez pas des questions de personne à la foi en Jésus-Christ, notre Seigneur de gloire. » Et le divin Pierre pour sa part : « Si on vous outrage pour le Christ, bienheureux êtes-vous, car l'Esprit de la gloire et de Dieu repose sur vous. »

754a B — En voilà assez pour nous sur ce sujet, mon bon. Explique-moi maintenant comment comprendre quant à

41 : post πνεῦμα : gloriae add. Syr. 754, 1 : post φράζε : \*ἡμῖν add. Syr. \*μοι add. Arm.

1. La citation ainsi introduite est, comme celle qui précède, tirée du Livre d'Isaïe. Or S. Cyrille n'a jamais révoqué en doute l'unité de ce dernier. Il polémique même en passant dans son *Commentaire* (III, 4, PG 70, 797 B) contre des gens trop pointilleux qui voulaient trouver une solution de continuité au début du chapitre 40. « Un autre des saints » est donc probablement une inadvertance, que les versions ont fait disparaître, plutôt qu'une addition de quelque scribe.

μένον · « Ὅς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, δεήσεις  
 τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ  
 5 θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρῦων προσενέγκας,  
 καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, καίπερ ὢν Υἱὸς,  
 ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν, καὶ τελειωθείς ἐγένετο  
 τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας ἀκαταλύτου. »  
 Προσεποίησά δὲ κάκεινο οἷς ἔφη, τὸ « Θεέ μου, Θεέ μου,  
 10 ἵνα τί με | ἐγκατέλιπες ; » Ἐπεικοῦτα γὰρ εἶναι φασι τὰ  
 τοιάδε τῷ Θεῷ Λόγω, καὶ ἠττήσθαι πολὺ τῆς ἐνούσης  
 ὑπεροχῆς αὐτῷ [φαίην ἄν].

Α — Ἰσημι καὶ αὐτὸς ἐγὼ μὴ ἂν ἀρμόσαι ταυτὶ τῷ ἐκ  
 Θεοῦ Πατρὸς φύντι Λόγω, ἐξωσθέντος τοῦ τρόπου τῆς  
 15 οἰκονομίας, καὶ οὐκ εἰσδεχθέντος πρὸς ἡμῶν τοῦ ὅτι « Γέγονε  
 σὰρξ » κατὰ τὰς Γραφάς. Ἐπειδὴ δὲ πρὸς τοῦτο διερη-  
 ρείσμεθα, καὶ τὸ ἐνδοιάζειν ὅπως δυσσεβείας ἔχει γραφήν,  
 c φέρε τῆς οἰκονομίας τὸ βάθος, ὡς ἐνι, κατασκευώμε[θα].  
 Ἐπέφανε τοίνυν ἡμῖν ἐν εἶδει τῷ καθ' ἡμᾶς ὁ ἐκ Θεοῦ  
 20 Πατρὸς Λόγος, κατὰ μυρίαὺς ὅσους δῆλῶσιν τρόπους τὰ  
 ἀνθρώπινα, καὶ καταδείξων εὖ μάλα τὴν εἰς πᾶν ὀτιοῦν τῶν  
 θεαυμασμένων ἀποκομίζουσαν τρίβον. Ἦν οὖν ἀναγκαῖον  
 ἀναμαθεῖν, πειρασμοῦ καταθέοντος καὶ τοὺς τῆς εἰς Θεὸν  
 ἀγάπης ἕνεκα κινδυνεύοντας, ὁποῖους τινὰς εἶναι χρὴ τοὺς  
 25 τὴν εὐκλεῆ καὶ ἐξαίρετον πολιτείαν καὶ ζῶην κατορθοῦν  
 d ἡρημένους, πότερα | μεθιεμένους καὶ ἀναπίπτοντας εἰς τὸ  
 ῥάθυμον, καὶ οὐκ ἐν καιρῷ τρυφῶντας καὶ εὐρυνομένους εἰς  
 εὐθυμίαν ἢ συντεινομένους εἰς λιτάς, καὶ δεδακρυμένους  
 ὀρᾶσθαι τῷ σώζοντι, καὶ τὴν παρ' αὐτοῦ διψῶντας ἐπικουρίαν  
 30 καὶ μέντοι καὶ εὐανδρίαν, εἴπερ ἔλοιτο καὶ παθεῖν ἡμᾶς.

754, 3 : Héb. 5, 7-9 9 : Matth. 27, 46

754, 7 : post ἐγένετο : \*πᾶσιν add. Arm. 12 : φαίην ἄν codd. :  
 om. Syr. et Arm. 13 : Ἰσημι καὶ αὐτὸς ἐγὼ : ἴσθι τοι καὶ αὐτὸν  
 ἐμὲ Euth. dico et ego ipse et tu permittis ut haud aliter censeam  
 Syr. dicere sciebam et ego ipse Arm. 20 : ὅσους : suppl. manus

nous ce qui est écrit à propos du Christ : « C'est lui qui,  
 aux jours de sa vie dans la chair, offrit prières et suppli-  
 cations accompagnées d'un grand cri et de larmes à Celui  
 qui pouvait le sauver de la mort ; et il fut exaucé pour sa  
 piété. Tout Fils qu'il était, il apprit par ce qu'il souffrit  
 ce que c'est que d'obéir ; et rendu parfait, il devint pour  
 tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel. »  
 A cette citation, j'ajouterai encore son cri : « Mon Dieu,  
 10 mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Ils disent en  
 effet que tout cela ne convient guère à Dieu le Verbe et  
 que cela est bien au-dessous de la suréminence qui est  
 son apanage.

A — J'ai parfaitement conscience, moi aussi, que cela  
 ne saurait s'appliquer au Verbe issu de Dieu le Père si  
 on faisait abstraction de la situation créée par l'économie  
 et si nous n'admettions pas qu'il s'est fait chair, conformé-  
 ment aux Écritures. Mais comme nous nous appuyons  
 solidement sur ce fait, et que tout doute est à condamner  
 comme impie, eh bien, sondons, autant que faire se peut,  
 c les profondeurs de l'économie ! Donc le Verbe de Dieu le  
 Père s'est manifesté sous une forme semblable à la nôtre,  
 apportant à l'humanité mille avantages, indiquant fort  
 nettement la voie qui conduit à toute action admirable.  
 Partant, comme la tentation s'attaque à ceux qui s'exposent  
 au péril par amour pour Dieu, nous avons à réapprendre  
 comment on doit se comporter lorsqu'on a décidé de mener  
 d une vie honorable et une conduite exemplaire : faut-il se  
 laisser aller, s'abandonner à la nonchalance, se prélasser  
 à tort et à travers, se donner du bon temps, ou bien  
 s'appliquer intensément à la prière, paraître en larmes  
 devant Celui qui nous sauve, avoir soif de son secours, et  
 de courage pour le cas où il lui plairait de nous soumettre,  
 nous aussi, à la souffrance ? Nous avons besoin en outre

secunda in mg. C 23 : καὶ τοὺς ex Arm. : καὶ Euth. τοὺς codd.  
 28 : δεδακρυμένους Euth. : -μένους codd.

Ἔδει τε πρὸς τοῦτοις εἰδέναι χρησίμως ὅποι ποτὲ ἄρα τὸ  
 τῆς ὑπακοῆς διέξεισι πέρας, καὶ διὰ ποίων ἔρχεται γερῶν,  
 ὅσος τε καὶ ὅλος τῆς ὑπομονῆς ὁ μισθός. Γέγονε τοίνυν  
 e ὑποτύπωσις τῶν τοιούτων ἡμῖν ὁ Χριστός, καὶ πρὸς γε  
 35 τοῦτο ἡμᾶς ἐμπεδοῖ λέγων ὁ θεσπέσιος Πέτρος : « Ποῖον  
 γὰρ κλέος εἰ ἀμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομένετε ;  
 Ἄλλ' εἰ ἀγαθοποιούντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ  
 Θεοῦ, ὅτι καὶ Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμ-  
 πάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἔχουσιν  
 40 αὐτοῦ. » Οὐκοῦν, οὐ γυμνός ὢν ἔτι καὶ τῶν τῆς κενώσεως  
 755 a ἀμέτοχος μέτρων ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, | ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις  
 τῆς σαρκὸς αὐτοῦ γέγονεν ἡμῖν ὑπογραμμός, ἅτε καὶ  
 ἀνεπιλήκτως ἐξὸν αὐτῷ τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος χρῆσθαι  
 μέτροις, καὶ ἀνατεῖναι λιτὴν, καὶ καταστάξαι δάκρυον, καὶ  
 5 δοκεῖν ἤδη πῶς καὶ δεῖσθαι τοῦ σώζοντος, καὶ μανθάνειν  
 τὴν ὑπακοήν, καίπερ ὄντα Υἱόν. Κατατέθητε γὰρ ὡσπερ  
 τὸ μυστήριον ὁ πνευματοφόρος, ὅτι φύσει τε καὶ ἀληθῶς  
 b ὑπάρχων Υἱός, καὶ τοῖς τῆς θεότητος ἀρχήμασιν ἐμπρε|πής,  
 καθῆκεν ἑαυτὸν εἰς ταπεινώσειν, ὡς τῆς ἀνθρωπίνης πτωχείας  
 10 ὑπελθεῖν τὸ μικροπρεπές. Ἄλλ' ἦν εἰς ἡμᾶς, ὡς ἔφην,  
 ὁ τοῦ πράγματος τύπος καλὸς καὶ ὀνησιφόρος : ὡς τὸ τοι  
 μὴ χρῆναι διάττειν ἡμᾶς εἰς ἑτέραν ὁδόν, καιροῦ καλοῦντος  
 εἰς εὐανδρίαν, ἀναμάθοι τις ἂν ἐντεῦθεν, καὶ ῥᾶστα γε δῆ.

754, 35 : I Pierre 2, 20-21

754, 38 : ὑμῶν, ὑμῖν *ex Arm.* (cf. de R. F. ad Augustas 160e = 1389 A = ACO I, 1, 5, p. 48, l. 12-13) : ἡμῶν ὑμῖν *codd.* ἡμῶν ἡμῖν *Euth. Syr.* 41 : μέτρων *Euth. (favente Arm.)* : τρόπων *codd.* 755, 3 : ἐξὸν : -ἦν *Euth.* 10 : ὡς ἔφην : *om. Arm.*

1. On trouve un autre passage assez prenant sur l'expérience humaine du Christ dans l'*Apologie pour les Anathématismes contre Théodore*, 10, 441 B-D, ACO I, 1, 6, p. 136, l. 12-29. Ainsi ces lignes en particulier : « Il pleura de manière humaine afin de supprimer tes larmes. Il eut peur en vertu de l'économie, laissant parfois sa chair ressentir ce qui lui est propre afin de nous remplir de courage. Il refusa le calice afin que la Croix accusât l'impiété des Juifs. Il est dit

de savoir, pour notre bien, jusqu'ou, à la limite, va l'obéissance, par quels glorieux chemins elle passe, et combien grand, combien beau est le salaire de la patience. Aussi le  
 e Christ s'est-il fait notre modèle en tout cela, ce que le divin Pierre nous confirme en disant : « Quelle gloire y a-t-il, en effet, à supporter d'être battu si l'on a mal agi ? Mais supporter la souffrance quand on fait le bien, voilà qui plaît à Dieu, puisqu'aussi bien le Christ est mort pour vous, vous laissant un exemple, afin que vous suiviez ses traces<sup>1</sup>. » Par conséquent, ce n'est pas à nu, hors des  
 755 a limites de son anéantissement, mais aux jours de sa chair, que le Verbe de Dieu est devenu notre modèle ; il pouvait dès lors très légitimement se mettre à la taille de l'humanité, prier avec insistance, verser des larmes, paraître même appeler un sauveur et apprendre l'obéissance tout en étant Fils. Ce mystère transporta presque de stupeur l'auteur inspiré : que le Fils véritable par nature, paré des splen-  
 b deurs divines, se soit soumis à un tel abaissement que de descendre jusqu'à l'infirmité mendicante de l'homme ! Mais ce geste est pour nous, je le répète, un symbole utile et magnifique : il n'y a pas à nous diriger dans la voie contraire lorsque l'occasion nous invite à la virilité ; on peut tirer de là cette leçon, et le mieux du monde. Aussi

avoir été faible selon ce qu'il a d'humain afin de faire cesser tes faiblesses. Il a formulé des requêtes et des supplications afin de montrer que le Père est disposé à entendre tes prières. Il a dormi afin que tu apprennes à ne pas dormir dans les tentations, mais à t'appliquer plutôt à l'oraison... Présentant sa vie comme un modèle d'existence sainte pour être utile aux êtres terrestres, il s'est approprié les faiblesses de l'humanité. Et dans quel but ? Pour qu'on croit vraiment qu'il est devenu homme, quoique resté ce qu'il était, c'est-à-dire Dieu. » Il est difficile de démêler tous les motifs qui s'entrecroisent dans ce texte. L'idée d'un Christ modèle est exprimée, mais de manière assez elliptique. La volonté d'affirmer le réalisme de l'Incarnation n'empêche pas Cyrille d'employer, ici aussi (cf. le λέγεσθαι de 760e) λέγεται, « il est dit », qui semble reléguer les faiblesses du Christ parmi les simples opinions fondées sur les apparences.

Καὶ γοῦν ἐφη Χριστός ποτε μὲν ὅτι « Καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ  
 15 τῶν ἀπρκετενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων  
 c ἀποκτείνειν. Φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν  
 καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεένῃ. » ποτὲ δὲ αὖ· « Εἴ τις  
 θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν, καὶ ἀράτω  
 τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθίτω μοι. » Τὸ δὲ δεῖν  
 20 οἴεσθαι κατακολουθεῖν αὐτῷ, τί ἂν ἕτερον εἴη παρά γε τὸ  
 χρῆναι καταναδρῖζεσθαι πειρασμῶν, μετὰ τοῦ τὴν ἀνωθεν  
 ἐπικουρίαν αἰτεῖν οὐκ ἀτημελῶς τε καὶ παρειμένως, κεχηρη-  
 μένους δὲ μᾶλλον λιταῖς ταῖς ἐκτενεστάταις, καὶ καθιέντας  
 a [ὀμμάτων] τὸ ἐξ εὐλαβείας δάκρυον ;

25 B — Εἰ ἐφη.

A — Εἰ δὲ δὴ λέγοι· « Θεέ μου, Θεέ μου, ἵνα τί με  
 ἐγκατέλιπες ; » < πῶς > ἂν ἄρα συνεῖεν αὐτοί ;

B — Οἰηθεῖεν ἂν, ὡς γε οἶμαι πού, τοῦ ἀναληφθέντος  
 ἀνθρώπου τὰς τοιαύτας εἶναι φωνάς.

30 A — Ἀκηδιῶντος ἄρα, καὶ ἥμισυ μὲν οἰστήν, δυσφύρητον  
 δὲ ποιουμένου τοῦ πειρασμοῦ τὴν ἔφοδον, ἢ πῶς ;

B — Ἀλόοντος, ὡς εἰκόσ, ἐξ ἀνθρωπίνης μικροψυχίας.

755, 14 : Matth. 10, 28      17 : Matth. 16, 24      26 : Matth.  
 27, 46

755, 15 : ἀπρκετενόντων : -κτενόντων C Euth. pl.      19 : αὐτοῦ C  
 Euth. : ἐαυ- MV      24 : ὀμμάτων : om. Syr. et Arm.      26 : A ante  
 Εἰ ex Euth. Syr. Arm. rest. etiam s. v. manus altera in C : om. MV et C  
 manu prima      27 : \* πῶς e Syr. et Arm. : ὅτι codd.      28 : B  
 ante Οἰηθεῖεν ex Euth. Syr. et Arm. : om. codd.      30 : A ante  
 Ἀκηδιῶντος ex Euth. Syr. et Arm. : om. codd.      32 : B ante  
 Ἀλόοντος ex Euth. Syr. et Arm. rest. etiam (ut v.) manus altera  
 in mg. C : om. MV C manu prima

1. « Des yeux », à la fin de la phrase, est absent du syriaque et de l'arménien, donc douteux. Nous l'avons traduit cependant, tout en reconnaissant qu'il n'est pas indispensable. Les Livres IV et V du *De Adoratione* décrivent amplement l'idéal moral auquel S. Cyrille fait allusion ici, idéal plus ascétique que mystique ; ils constituent en fait un véritable traité de la force et de la persévérance chrétiennes.

bien le Christ a-t-il dit une fois : « Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme ; craignez  
 c bien plutôt Celui qui peut faire périr corps et âme dans la géhenne. » Et une autre fois : « Si quelqu'un veut se mettre à ma suite, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. » Avoir à le suivre, qu'est-ce que cela signifie, sinon qu'il faut être viril en face des tentations tout en implorant le secours d'en-haut, non pas avec négligence et tiédeur, mais bien avec les plus intenses  
 d supplications, avec une ferveur qui nous tire les larmes des yeux<sup>1</sup>.

B — Tu as raison.

A — Maintenant, si (le Christ) vient à dire : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », que vont comprendre ces gens-là<sup>2</sup> ?

B — Ils estimeront, à mon avis, que ce sont là paroles de l'homme assumé.

A — Découragé, bien sûr, trouvant les assauts de la tentation pénibles, voire intolérables, ou bien quoi ?

B — Troublé, à ce qu'il semble, par une pusillanimité

2. Outre le fragment n° 18 de Diodore cité dans l'*Introduction* (p. 65-66), il convient sans doute de rapprocher du présent passage un fragment des *Catéchèses* de Théodore de Mopsueste, et d'abord sous sa forme probablement retouchée par les adversaires de l'Interprète (traduction d'E. Amann, art. *Théodore* dans *DTC*, XV, 264) : Paul « montre aussi que sa divinité était séparée de celui qui souffrait... parce qu'il lui était impossible de goûter la mort si la divinité ne s'était pas soigneusement éloignée de lui, mais en demeurant toutefois assez proche pour faire le nécessaire à l'endroit de la nature assumée par elle » (cf. éd. Swete, t. II, p. 325, l. 21-25, pour le texte latin du Concile). Sur un tel texte il était évidemment possible de construire un mauvais sens. Mais la version syriaque montre qu'en réalité la pensée de Théodore était beaucoup plus inoffensive. Le verset de l'*Épître aux Hébreux* (2, 9), explique-t-il simplement, a pour but « d'indiquer que la divinité est distincte de celui qui pâtissait l'épreuve de la mort... sans s'éloigner de lui par sa providence, mais en étant toute proche, elle opérant ce qui est nécessaire et convient à la nature de celui qu'elle avait assumé » (*Hom.* VIII, 9, trad. Tonneau, p. 199).

Ἐπει καὶ τοῖς ἁγίοις ἔφρασκε μαθηταῖς : « Περὶλυτός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου », προσέπιπτε δὲ καὶ αὐτῷ τῷ  
 e 35 Πατρὶ λέγων : « Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο : πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ. »

A — Καὶ μὴν τοῦτό γέ ἐστιν ἕτερον οὐδὲν ἢ ὅπερ ἐλέγομεν ἀρτίως : « Ὁς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ  
 40 θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρῶν προσενέγκας. »  
 Εἰ δὲ δὴ τις οἴεται μικροψυχίας εἰς τοῦτο καθικέσθαι Χριστόν, « λελυτῆσθαι δὲ καὶ ἀδημονεῖν » ἀφορήτως ἔχοντα  
 756 a πρὸς τὸ παθεῖν, δεῖ νενικημένον | καὶ ἀσθενεῖα κεκρατημένον, γράφεται μὲν ὁμολογουμένως αὐτὸν ὡς οὐκ ὄντα Θεόν, εἰκῆ δέ, ὡς ἔοικεν, ἀποφῆνειεν ἂν ἐπιτιμῶντα τῷ Πέτρῳ.

B — Πῶς δὴ φῆς ;

5 A — Ἐφη μὲν γὰρ ὁ Χριστός : « Ἴδου ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἀμαρτωλῶν, καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ, καὶ σταυρώσουσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται. »  
 Ὁ δέ, ἐπεὶ τοι φιλόθεος ἦν : « Ἰλεώς σοι, Κύριε, φησὶν, οὐ  
 b 10 μὴ ἔσται | σοι τοῦτο. » Καὶ τί πρὸς αὐτόν ὁ Χριστός ;  
 « Ὑπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ, σκάνδαλόν μοι εἶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. » Καί τοι πῶς ἡμάρτανε τοῦ εἰκότος ὁ μαθητής, ἀποφέρεσθαι θέλων τοῦ διδασκάλου τὸν πειρασμόν, εἰ δύσοιστος ἦν αὐτῷ, καὶ  
 15 ἥκιστα μὲν φορητός, καθιεῖς δὲ μᾶλλον ἐπὶ τὸ ἄναλκι καὶ συνθραύειν ἱκανὸν τὸν τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς ἐπισκῆπτοντα  
 c τῶν τοῦ θανάτου δειμάτων κατευμεγεθεῖν, καὶ παρ' | οὐδὲν ἡγεῖσθαι τὸ παθεῖν, ἔστ' ἂν ἀνύηται πρὸς αὐτῶν τὸ Θεῷ

755, 33 : Matth. 26, 38    35 : Matth. 26, 39    38 : Hébr. 5, 7  
 756, 5 : cf. Matth. 20, 18 ; 16, 21-23. Mc 10, 34

755, 37 : A ante Καὶ μὴν : om. C manu prima Euth. pt.    756, 1 : ante ἀσθενεῖα : ἐν add. Euth.    3 : ὡς ἔοικεν : om. Arm.    7 : ἀνθρώπων ex Euth. et Arm. : om. codd. et Syr.    11 : μοι : μου Euth.    16 : ἱκανόν : -ὄς Pusey ex Euth.    18 : ἀνύηται : γίνεται Euth.

tout humaine, puisqu'il a dit aussi aux saints disciples : « Mon âme est triste jusqu'à la mort » et qu'il se prosterna  
 e devant le Père lui-même en déclarant : « Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi ! Cependant, non ce que je veux, mais ce que tu veux. »

A — Justement, cela revient au passage que nous venons de citer : « C'est lui qui aux jours de sa vie mortelle, offrit prières et supplications accompagnées d'un grand cri et de larmes à Celui qui pouvait le sauver de la mort. » Mais quant à penser que le Christ a poussé la pusillanimité jusqu'à « s'affliger et se tourmenter » par incapacité de  
 756 a supporter la souffrance, dominé par la crainte et vaincu par la faiblesse, c'est l'accuser ouvertement de n'être point Dieu et retirer, ce semble, toute espèce de sens à son admonestation à Pierre.

B — Que veux-tu dire ?

A — Le Christ a dit en effet : « Voici que nous montons à Jérusalem et que le Fils de l'homme sera livré aux mains des pécheurs, et ils le tourneront en dérision et ils le crucifieront et le troisième jour il ressuscitera. » Alors (Pierre) dans sa piété : « A Dieu ne plaise, Seigneur, dit-il,  
 b cela ne t'arrivera pas. » Et quelle fut la réponse du Christ ? « Arrière de moi, Satan, tu m'es un obstacle, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes. » Pourtant, quel tort a donc eu le disciple de vouloir écarter de son maître la tentation si elle était pour celui-ci pénible ou même insupportable, si elle devait faire tomber dans la lâcheté ou s'effondrer celui qui recommande à ses disciples  
 c tenir pour rien la souffrance pourvu qu'ils accomplissent la volonté de Dieu<sup>1</sup> ? Je m'étonne d'ailleurs qu'ils pré-

1. Dans la suite du même fragment n° 18, Diodore mentionne, lui aussi, la réprimande de Jésus à Pierre (ce qui rend peut-être encore un peu plus vraisemblable un contact littéraire entre le passage de l'Antiochien et celui de Cyrille). Il est difficile dans l'état

δοκοῦν ; Θαυμάζω δὲ ὅτι συνῆφθαι λέγοντες αὐτὸν τῷ  
 20 Μονογενεῖ, καὶ τῶν θείων ἀξιομάτων ἀποφαίνοντες κοινῶν  
 <ἀνθρωπον>, τῶν τοῦ θανάτου δειμάτων ῥίπτουσι κατόπιον,  
 ἕν' ὄρωτο καθ' ἡμᾶς, γυμνὸς δηλονότι καὶ ὡς ἀπὸ τῶν  
 θείων ἀξιομάτων κεκερδακῶς οὐδέν.

B — Ὅποῖος οὖν ἄρα ἐστὶ τῆς ἐν γε τούτοις οἰκονομίας  
 25 ὁ λόγος ;

A — Μυστικὸς ἴστι καὶ βαθὺς καὶ θαυμασμένοσ παρα  
 γε τοῖς εἰδόσιν ὀρθῶσ τὸ Χριστοῦ μυστήριον. Ἄθρει γάρ μοι  
 d τοὺσ τῆ κενώσει πρέποντασ λόγουσ, καὶ τοῖσ | τῆσ ἀνθρω-  
 πότητοσ μέτροισ οὐκ ἀπεικοῦτασ, ὡσ ἐν καιρῷ καὶ χρεῖα  
 30 γέγεννημένουσ, ἵνα φανῆται πανταχοῦ καθ' ἡμᾶσ γεγονῶσ ὁ  
 ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν. Ἐψεται δὲ τούτω κάκεινο δὴ αὖ.

B — Τὸ ποῖόν τι φῆσ ;

A — Ἐπειδὴ γάρ γεγονάμεν ἐπάρατοὶ διὰ τὴν ἐν Ἀδάμ  
 παραβάσιν, πεπτῶκαμεν δὲ καὶ ὑπὸ θανάτου πάγην, ἐγκα-  
 35 ταλειφθέντεσ ὑπὸ Θεοῦ, πάντα δὲ γέγονεν ἐν Χριστῷ καινά,  
 καὶ ἀναφοίτησ τῶν καθ' ἡμᾶσ εἰσ τὸ ἐν ἀρχαῖσ, ἐχρῆν  
 e ἀναγκαῖωσ τὸν δεῦτερον | Ἀδάμ, τὸν ἐξ οὐρανοῦ, τὸν  
 ἀπάσῃσ ἀμαρτίας κρείττονα, τὴν πάναγνον καὶ ἀβέβηλον  
 ἀπαρχὴν τοῦ γένουσ δευτέραν, τουτέστι Χριστόν, ἀπαλλάξαι  
 40 τῆσ δίκῃσ τὴν ἀνθρώπου φύσιν, καὶ καλέσαι πάλιν ἐπ' αὐτῆ  
 τὴν ἄνωθεν καὶ παρὰ Πατρός εὐμένειαν, λῦσαι τε τὴν

756, 35 : cf. II Cor. 5, 17

756, 21 : \*ἀνθρωπον e Syr. et Arm. : om. codd. 26 : ὅτι codd.  
 perperam ut v. : \*ὁ τῶν Arm. \*οὖν Syr. 27 : post τὸ : τοῦ add.  
 Euth. γάρ : δὴ Euth. 30 : φανῆται C manu secunda : φανέται  
 M C manu prima φάνη V Euth. 38 : ἀμαρτίας : creaturarum  
 Arm. 40 : αὐτῆ : -ὴν Euth.

756, 33 : Ἐπειδὴ... 757, 17 : οὐδέν : habel R.

756, 41 : εὐμένειαν : desinit Euthymii Zigabeni citatio altera.

actuel du texte de deviner le but de cette citation (de Matth. 16, 22-23). On perçoit seulement au passage un trait d'un dualisme assez choquant : « (Notre Seigneur) ne savait-il pas que c'est pour ceci qu'est né de la Vierge l'homme (qui est) de Marie, (à savoir) pour

tendent que cet homme est joint au Monogène, le représentent comme participant aux honneurs divins, et avec cela le livrent aux terreurs de la mort, en sorte qu'il apparût tout pareil à nous, c'est-à-dire désarmé et n'ayant tiré nul profit de ces honneurs divins.

B — Quels sont donc, dans le cas présent, les dispositions de l'économie ?

A — Elles sont, cher ami<sup>1</sup>, d'une mystique profondeur, objet d'admiration pour ceux du moins qui pensent correctement sur le mystère du Christ. Remarque ces d paroles accordées à l'anéantissement, accommodées à la taille humaine : elles sont amenées en temps et lieu pour faire apparaître devenu de tout point semblable à nous Celui qui transcende toute la création. De là découle du reste encore une autre conséquence.

B — Laquelle ?

A — Nous étions sous le coup d'une malédiction par le fait de la transgression d'Adam, tombés dans les rets de la mort parce qu'abandonnés de Dieu ; tout a été fait dans le Christ nouveauté et restauration de notre situation e initiale. Il fallait pour cela à toute force que le second Adam venu du ciel et inaccessible au péché, deuxième prémices toutes pures et immaculées de notre race, que le Christ, délivrât de son châtement la nature humaine et rappelât sur elle la céleste bienveillance du Père, fit cesser notre

purifier le genre humain par son sang ? » Quant à Théodore, il a utilisé ce même épisode dans un passage du troisième livre *Contre Apollinaire* que le 5<sup>e</sup> Concile a inséré dans sa collection probablement parce qu'il suggérait un désarroi indécent dans l'âme du Christ : « Non est confusio mihi mors (dit le Christ, dans la paraphrase du texte évangélique qui lui est prêtée), non fugiam ipsam ut indecentem, ad humanam gloriam respiciens... Ne mihi animum laedas neque turbes, tamquam confusione dignum fugere admonens mortis experimentum (éd. Swete, t. II, p. 315, l. 23-28).

1. Nous rétablissons ici les mots que paraît supposer l'arménien, à la place du ἔτι du grec, qui est inintelligible.



ἐγκατάλειψιν διὰ τῆς ὑπακοῆς καὶ τῆς εἰσάπαν ὑποταγῆς.  
 « Οὐ γὰρ ἐποίησεν ἀμαρτίαν », πεπλούτηκε δὲ τὸ ἀμώμητον  
 757 a ἢ ἀνθρώπου φύσιν ἐν αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνεπίπληκτον παντελῶς,  
 ἵνα δύνηται λοιπὸν ἐκ παρρησίας ἀναβοᾶν · « Θεέ μου, Θεέ  
 μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες ; » Ἐννοεῖ γὰρ ὅτι γεγωνῶς  
 ἀνθρώπος ὁ Μονογενῆς, ὡς εἰς ἐξ ἡμῶν καὶ ὑπὲρ ἀπάσης  
 5 τῆς φύσεως τὰς τοιαύτας ἠφίει φωνάς, μονοουχὶ λέγων ·  
 Παπλημμέληκεν ὁ πρῶτος ἀνθρώπος, παρώλισθεν εἰς  
 παρακοήν, κατημέλησε τῆς δοθείσης ἐντολῆς, τοῖς τοῦ  
 δράκοντος φενακισμοῖς εἰς τὸ ἐξήνιον συνηπάζετο · ταύτη-  
 b τοι, καὶ μάλα εἰκότως, ὑπενήνεκται τῇ φθορᾷ καὶ γέγοινεν  
 10 ὑπὸ δίκην. Ἄλλ' ἐμὲ δευτέραν ἐφότευσας ἀρχὴν τοῖς ἐπὶ  
 τῆς γῆς, κεχρημάτικα δὲ δεύτερος Ἀδάμ. Ἐν ἐμοὶ κεκα-  
 θαρμένην ὄρας τὴν ἀνθρώπου φύσιν, κατορθώσασαν τὸ  
 ἀπλημμελές, ἀγίαν καὶ πάνταγον. Δίδου λοιπὸν τὰ ἐξ  
 15 ἡμερότητος ἀγαθὰ, λύε τὴν ἐγκατάλειψιν, ἐπιτίμησον τῇ  
 φθορᾷ, καὶ πέρας ἐχέτω τὰ ἐξ ὀργῆς. Νενίκηκα καὶ αὐτὸν τὸν  
 πάλαι κρατήσαντα Σατανᾶν. Εὔρε γὰρ ἐν ἐμοὶ τῶν ἑαυτοῦ  
 c παντελῶς οὐδέν. Τοιοῦτος μὲν οὖν, ὡς γε οἶμαι, τῶν τοῦ  
 Σωτῆρος λόγων ὁ νοῦς. Ἐκάλει γὰρ οὐκ ἐφ' ἑαυτὸν μᾶλλον,  
 ἀλλ' ἐφ' ἡμᾶς αὐτοὺς τὴν παρὰ Πατρός εὐμένειαν. Ὡσπερ  
 20 γὰρ εἰς ὅλην τὴν ἀνθρώπου φύσιν, καθάπερ ἐκ ῥίζης τῆς

756, 43 : cf. I Pierre 2, 22 757, 2 : Matth. 27, 46

756, 44 : ἀνεπίπληκτον R (e consuetudine cyrilliana ut v.) : ἀνε-  
 πίληκτον codd. 757, 4 : καὶ : om. Euth. 7 : post παρακοήν :  
 καὶ add. C δοθείσης : θείας R 10 : τοῖς : τὴν R 11 : δὲ e  
 R : om. codd. 12 : κατορθώσασαν : κατορθούσαν R

756, 43 : Οὐ γὰρ... 757, 5 : φωνάς : habet Severus, C. imp. Gr.  
 III, 1, p. 56/80.

757, 4 : ὁ Μονογενῆς... 5 : φωνάς : habet Severus, C. imp. Gr.  
 III, 1, p. 66/95.

1. L'explication, évidemment connue de S. Cyrille, que S. Athanase  
 donne de la plainte du Christ en Croix est assez différente : elle  
 vise surtout à écarter toute idée que le Christ aurait éprouvé de la  
 crainte ou aurait été abandonné par le Père. La question posée dans

abandon par son obéissance et sa totale soumission. En  
 effet, il « n'a pas commis de péché » ; en lui la nature  
 humaine s'est acquise une innocence absolument irrépro-  
 757a chable, au point de pouvoir crier désormais hardiment :  
 « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »  
 Réfléchis de fait que c'est une fois devenu homme que le  
 Monogène lance ces paroles, en tant qu'il s'est fait l'un  
 d'entre nous et au nom de la nature humaine tout entière.  
 C'est à peu près comme s'il disait : Le premier homme a  
 péché, il est tombé dans la désobéissance, il n'a point fait  
 attention au commandement qu'il avait reçu ; les impos-  
 tures du dragon lui ont ôté toute retenue ; c'est pourquoi,  
 très justement, il a été assujetti à la corruption et soumis au  
 b châtiment. Mais Tu m'as fait croître comme une deuxième  
 origine des êtres de la terre, j'ai nom second Adam. En  
 moi, Tu vois la nature humaine purifiée, qui a redressé  
 ses torts, qui est sainte et sans souillure. Donne désormais  
 les biens de Ta clémence, fais cesser notre état d'abandon,  
 réprimande la corruption et mets un terme aux maux  
 qui viennent de Ta colère. J'ai vaincu jusqu'à Satan,  
 l'ancien maître, en personne ; il n'a trouvé en moi abso-  
 c lument rien qui fût à lui. Tel était donc, à mon avis, le  
 sens des paroles du Sauveur : il appelait la bienveillance  
 du Père non pas sur lui, mais sur nous<sup>1</sup>. Dans toute la  
 nature humaine en effet, comme à partir de sa première  
 racine, à savoir Adam, les maux qui viennent de la Colère

Matth. 27, 46 est transformée : le Christ demande au Père « M'as-tu  
 abandonné ? », et les phénomènes cosmiques se chargent de donner  
 une éclatante réponse ; non, l'union du Père et du Fils est demeurée  
 intacte (*Orationes contra Arianos*, III, 56, PG 26, 440 C-441 B).  
 Quant à Cyrille lui-même, il donne dans *RF ad Aug.* 1356 C-1357 B,  
*ACO I*, 1,5, p. 34, l. 18 - p. 35, l. 8 la même interprétation qu'ici. Et  
 de même dans un fragment du *Commentaire sur S. Matthieu* cité par  
 SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Contra Grammaticum*, III, 1,6, trad. Lebon,  
 p. 55-56 : « Haec autem rursus propter nos secundum dispensationem  
 dixit, ut aliquid rursus eorum quae pro humanitate universaque  
 natura per ipsum recte geruntur disceremus. »

πρώτης, φημι τοῦ Ἀδάμ, διέβη τὰ ἐξ ὀργῆς — « βεβασίλευκε γὰρ ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ » — οὕτω καὶ τὰ ἐκ τῆς δευτέρας ἡμῶν ἀπαρχῆς, τουτέστι  
 d 25 Χριστοῦ, πάλιν | εἰς ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον διαθήσεται γένος, καὶ πιστώσεται λέγων ὁ πάνσοφος Παῦλος · « Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον » τῷ τοῦ ἐνὸς δικαιώματι οἱ πολλοὶ ζήσονται. Καὶ πάλιν ·  
 30 « Ὡσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. »

B — Ἄσοφον οὖν ἄρα καὶ ἀπᾶδον παντελῶς τοῖς ἱεροῖς Γράμμασι τὸ οἶσθαί τε καὶ λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον  
 e ὡς ἐγκαταλειφθέντα ὑπὸ τοῦ συναφθέντος | αὐτῷ Λόγου ταῖς ἀνθρωπίναις χρήσασθαι φωναῖς.

35 A — Δυσσεβὲς μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, καὶ τῆς εἰς λῆξιν ἐμβροντησίας ἀπόδειξις [εἶη ἂν καὶ μάλα σαφῆς τουτί] οὐκ ἀπεικός γε μὴν τοῖς μὴ φρονεῖν εὖ ἐγνωκόσιν. Ἐπειδὴ γὰρ διστάσι τε καὶ διορίζουσι πανταχῇ καὶ φωνὰς καὶ πράγματα, καὶ τὰς μὲν μόνῃ καὶ ἰδικῶς ἐκνευμήκασι τῷ Μονογενεῖ,  
 40 τὰς δὲ ὡς ἑτέρῳ παρ' αὐτὸν Υἱῷ τε καὶ ἐκ γυναικός, ταύτητοι  
 758 a διημαρτήκασι τῆς εἰς εὐθύ τε | καὶ ἀπλανεστάτης ὁδοῦ καὶ τοῦ εἰδέναι σαφῶς τὸ Χριστοῦ μυστήριον.

B — Οὐ διαιρετέον οὖν ἄρα φωνὰς ἢ πράγματα, παροισ-

757, 21 : Rom. 5, 14    26 : Rom. 5, 15    29 : I Cor. 15, 22

757, 21 : post φημι : δὴ add. C manu secunda    23 : ἐπὶ ante τῷ : om. V    24 : τὰ : om. Arm.    25 : post διαθήσεται : \*ζωή add. Arm. (i.e. e secundo...principio...vita transfunditur intelligens)    36 : εἶη...τουτί : om. Syr. et Arm.

758, 3 : Οὐ διαιρετέον...    11 : ἀνθρώπινα : habel R.

1. Le sens de τὰ πράγματα nous paraît différer ici de celui que ce mot revêtait dans DI 713d. D'après la discussion qui suit sur la fatigue et la faim du Christ, il s'agit probablement des « situations concrètes » où l'Évangile nous dépeint Notre Seigneur, et non plus des réalités constituant son être. Une distinction opérée dans *Gl. in Gen.*

ont passé — « car la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse sur ceux-là même qui n'avaient pas péché en commettant une transgression semblable à celle d'Adam » —. De même, les biens qui nous viennent de nos secondes  
 d prémices, à savoir le Christ, passeront aussi à leur tour dans toute la race humaine. Le très sage Paul en fait foi, qui dit : « Car si, par la faute d'un seul, beaucoup sont morts, à plus forte raison », par l'œuvre de justice d'un seul, beaucoup auront la vie. Et encore : « De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivent dans le Christ. »

B — C'est donc une folie en parfait désaccord avec les Écritures sacrées que de penser et dire que l'homme assumé a employé des paroles tout humaines parce qu'aban-  
 e donné par le Verbe auquel il était joint ?

A — Ce serait de l'impiété, cher ami, et la preuve qu'on a atteint le fin fond de la démente ; cela va d'ailleurs très bien à des gens incapables de penser juste. Ils divisent et les mots et les actes, ils en font deux groupes absolument distincts, rapportant les uns uniquement et en propre au Monogène, les autres à un soi-disant autre fils issu de la  
 758 a femme : en quoi ils sont sortis de la voie droite et vierge d'erreur, ont perdu tout clair regard sur le mystère du Christ.

B — Il ne faut donc pas diviser les mots ou les actes<sup>1</sup>

II, 104 B éclaire peut-être un peu les choses. On nous dit que tel type de l'Ancien Testament (présfigurant le Nouveau) est à prendre des « actions » des personnages, non de leur nature (il s'agit d'Abraham béni par Melchisédech, lequel, pour Cyrille, est inférieur à lui). S. Cyrille paraît bien se mettre ici carrément en contradiction avec ses recommandations des *Dialogues sur la Trinité* : il réclamait alors qu'on ne mélangeât pas les *πράγματα* humaines et celles qui conviennent au Christ comme Dieu (*Dial. I, 681 D ; cf. Dial. V, 933 B*). Cela correspond bien à cette tendance légèrement dualiste que nous avons signalée à plusieurs reprises dans ces *Dialogues* (cf. *Introduction*, p. 53 et notes) et qui est certes totalement absente du *QUX*.

θέντων εἰς μέσον τῶν εὐαγγελικῶν καὶ ἀποστολικῶν  
κηρυγμάτων ;

A — Οὐμενοῦν, τό γε ἦκον εἰς πρόσωπα δύο καὶ  
ὑποστάσεις δύο διηρημέναις ἀλλήλων, καὶ ἀποφοιτώσας  
εἰσάπαν εἰς τὸ ἰδικῶς τε καὶ ἀναμέρος. Ἐνός γὰρ ὄντος  
Υἱοῦ τοῦ δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντος Λόγου, φαίην ἂν εἶναι  
10 πάντα αὐτοῦ, λόγους τε καὶ πράγματα, τὰ τε θεοπρεπῆ καὶ  
b προσέτι τὰ | ἀνθρώπινα.

B — Οὐκοῦν, κἂν εἰ ἐκ τῆς ὁδοιπορίας κοπιάσαι λέγοιτο,  
πεινῆσαι τε καὶ ὕπνου μεταλαχεῖν, πρέποι ἂν, εἰπέ μοι,  
προσεῖμαι τῷ Θεῷ Λόγω τὰ οὕτω σμικρὰ καὶ κατερριμ-  
15 μένα ;

A — Γυμῶ μὲν ἔτι καὶ οὐπω σεσαρκωμένῳ, καὶ πρὶν  
καθικέσθαι πρὸς κένωσιν, πρέποι ἂν ἦμιστά γε, φρονεῖς  
γὰρ ὀρθῶς. Ἐνανθρωπήσαντι δὲ καὶ κεκενωμένῳ ὅποιον  
ἄρα προστρέψαι βλάβος τὸ χρῆμα αὐτῷ ; Ὡσπερ γὰρ ἰδίαν  
c 20 αὐτοῦ τὴν σάρκα γενέσθαι φαμέν, οὐ|τω πάλιν αὐτοῦ κατ'  
οἰκειῶσιν οἰκονομικὴν καὶ κατὰ γε τὸν τῆς <ἐνώσεως>  
τρόπον, τὰς τῆς σαρκὸς ἀσθενείας. Ὁμοιωθῆ γὰρ κατὰ  
πάντα τοῖς ἀδελφοῖς, δίχα μόνης ἀμαρτίας. Καὶ μὴ τοι  
θαυμάσης εἰ τὰς τῆς σαρκὸς ἀσθενείας οἰκειοῦσθαι φαμεν  
25 αὐτὸν μετὰ τῆς σαρκὸς, ὅθεν καὶ τὰς θύραθεν παροιτίας,  
τὰς ἀπὸ γε τῆς τῶν Ἰουδαίων σκαιότητος ἐπενεχθείσας  
αὐτῷ, πάλιν ἑαυτῷ προσενέμηκε, λέγων διὰ τῆς τοῦ  
d Ψάλλοντος φωνῆς · « Διμερῖσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς,  
καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον. » Καὶ πάλιν ·  
30 « Πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν  
χειλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλῆν. »

B — Οὐκοῦν, κἂν εἰ λέγοι τυχόν · « Ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ  
ἑώρακε τὸν Πατέρα. Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν », εἶτα

758, 12 : cf. Jn 4, 6    22 : cf. Héb. 2, 17    23 : cf. Héb. 4, 15  
28 : Ps. 21, 19    30 : Ps. 21, 8    32 : Jn 14, 9 ; 10, 30

758, 7 : διηρημέναις : ἡρημέναις R    8 : εἰς τὸ e R favente Arm. :

quand on met sur le tapis les enseignements évangéliques  
ou apostoliques ?

A — Non certes ! Au moins pour ce qui est d'une divi-  
sion en deux personnages et deux hypostases distincts,  
allant complètement à part l'un de l'autre chacun de son  
côté. Il n'y a qu'un seul Fils, le Verbe qui pour nous s'est  
fait homme, aussi tout est à lui, dirais-je, quant aux mots  
comme quant aux actes, le divin et de plus également  
b l'humain.

B — Par conséquent, même quand on dit qu'il a été  
fatigué par la marche, qu'il a eu faim, qu'il a pris du  
sommeil, il conviendrait, selon toi, d'attribuer à Dieu le  
Verbe ces choses si mesquines, si méprisables ?

A — Au Verbe pris à nu, pas encore incarné, ni descendu  
à l'anéantissement, cela ne conviendrait pas le moins du  
monde, tu as raison ; mais une fois qu'il s'est fait homme  
et s'est anéanti, quel tort la chose peut-elle lui infliger ?  
Nous disons en effet que la chair s'est mise à lui appartenir  
c en propre ; de même en est-il des faiblesses de cette chair,  
en vertu d'une appropriation conforme à l'économie et de  
par les modalités de l'union. Car il s'est fait en tout sem-  
blable à ses frères, hormis seulement quant au péché.  
Et ne va pas t'étonner si nous disons qu'il s'est approprié  
les faiblesses de la chair en même temps que la chair, et  
partant même les outrages qui lui venaient du dehors :  
ceux que les Juifs, en leur grossièreté, lui infligèrent, il se les  
est attribués, disant par la voix du Psalmiste : « Ils se sont  
d partagé mes vêtements, et ma tunique, ils l'ont tirée au  
sort. » Et encore : « Tous ceux qui me voient se moquèrent  
de moi, ils ont remué leurs lèvres, ils ont branlé la tête. »

B — Par conséquent, s'il vient à dire : « Celui qui m'a  
vu a vu le Père. Moi et le Père, nous sommes un », et

om. codd.    13 : εἰπέ μοι προσεῖμαι : ut dicantur (de Verbo) Syr.  
esse (Verbi) Arm.    14 : κατερριμμένα : -ιμένα C    21 : ἐνώσεως  
e Syr. et Arm. : κενώσεως codd.

πρὸς Ἰουδαίους : « Τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον  
 35 δὲ τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἢν ἤκουσα παρὰ τοῦ Θεοῦ ; »  
 e ἐνὸς εἶναι δώσομεν καὶ | τοῦ αὐτοῦ ταύτας τε κἀκείνας τὰς  
 φωνάς ;

A — Πάνυ μὲν οὖν. Μεμέρισται γὰρ οὐδαμῶς ὁ Χριστός,  
 εἷς δὲ καὶ μόνος καὶ ἀληθινὸς Υἱὸς πρὸς ἀπάντων εἶναι  
 40 πιστεύεται τῶν προσκυνοῦντων αὐτόν. « Ἡ γὰρ εἰκὼν τοῦ  
 ἀοράτου Θεοῦ, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τῆς ὑποστάσεως  
 τοῦ Πατρὸς, ὁ τῆς οὐσίας αὐτοῦ χαρακτήρ », ἔλαβε δούλου  
 μορφήν, οὐ ὡς ἄνθρωπον ἑαυτῷ συνάψας, καθά φασι, ἐν  
 αὐτῇ δὲ μᾶλλον αὐτὸς γεγονώς, μεμενηκώς δὲ καὶ οὕτως ἐν  
 759 a ὁμοιωσεὶ τῇ πρὸς Θεὸν καὶ Πατέρα. | Γέγραφε γοῦν ὁ  
 πάνσοφος Παῦλος : « Ὅτι ὁ Θεός, ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς  
 λάμπει, δὲ ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν  
 τῆς γνώσεως τῆς δόξης αὐτοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ Ἰησοῦ. »  
 5 Ἄθρει γὰρ ὅπως « ἐν προσώπῳ Χριστοῦ » τῆς θείας τε καὶ  
 ἀπορρήτου δόξης τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὁ φωτισμὸς ἀναλάμ-  
 πει. Δείκνυσι γὰρ ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ Πατρὸς δόξαν, καίτοι  
 γεγονώς ἄνθρωπος ὁ Μονογενής. Μόνον γὰρ οὕτως καὶ οὐχ  
 b ἑτέρως Χριστὸς νοεῖται καὶ ὀνομάζεται. Ἡ | γοῦν διδασ-  
 10 κόντων ἡμᾶς οἱ διεναντίας τίνα τρόπον κατῖδοι τις ἂν ὡς

758, 34 : Jn 8, 40 38 : cf. I Cor. 1, 13 40 : cf. Col. 1, 15  
 41 : cf. Hébr. 1, 3 42 : cf. Phil. 2, 7 759, 2 : II Cor. 4, 6

759, 2. : πάνσοφος : \*θεσπέσιος Arm. om. Syr. (ut solet) 8 :  
 μόνον... οὕτως... ἑτέρως e Syr. et Arm. : μόνος... οὗτος... ἕτερος codd.

1. Cf. in Jo., III, 484 D-485 D/301e-303 a où S. Cyrille développe  
 aussi l'idée que le Verbe est le sceau du Père, non pas « à nu », mais  
 dans son Incarnation ; il est le visage, le prosopon du Père, bien  
 qu'ayant sa subsistance propre (τὸ ἰδιούστατον). Il est clair que,  
 malgré les discussions techniques sur le terme, prosopon pouvait  
 encore facilement retourner à son acception courante et biblique.  
 Cf. aussi G. L. PRESTIGE, *God in patristic thought*, p. 158-159, qui cite  
*Theos*. XXXIV, 340 C, où c'est l'Esprit-Saint qui est appelé prosopon  
 du Père, toujours dans le même sens. Pourtant l'acception plus  
 technique apparaît à la fin de cette même réplique : 759e.

ensuite, s'adressant aux Juifs : « Pourquoi cherchez-vous  
 à me tuer, moi un homme qui vous ai dit la vérité que j'ai  
 e entendue de Dieu », nous tiendrons qu'un seul et le même  
 a prononcé ces paroles-là et celles-ci ?

A — Parfaitement, car le Christ ne se laisse absolument  
 pas diviser, et tous ceux qui l'adorent voient en lui par  
 la foi un seul, unique et véritable Fils. Car « l'Image du  
 Dieu invisible, le rayonnement de la gloire de l'hypostase  
 du Père, l'empreinte de sa substance », a pris forme d'es-  
 clave, non pas en s'adjoignant un homme, comme ils  
 disent, mais en se donnant à lui-même cette forme, tout  
 en gardant même ainsi sa ressemblance avec Dieu le Père.  
 759 a Aussi le très sage Paul a-t-il écrit : « Car Dieu qui a dit à  
 la lumière de briller dans les ténèbres est aussi celui qui a  
 fait briller sa lumière en nos cœurs pour qu'y resplendisse  
 la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du  
 Christ Jésus. » Observe de fait comment brille « sur la face  
 du Christ » la lumière de la divine et ineffable gloire de  
 Dieu le Père. Car le Monogène, bien que devenu homme,  
 montre en lui la gloire du Père<sup>1</sup>. Comme cela seulement,  
 et non autrement, il mérite d'être considéré comme Christ  
 b et appelé de ce nom<sup>2</sup> ; ou alors que nos adversaires nous  
 apprennent comment un homme ordinaire pourrait nous

2. Les manuscrits grecs (cf. apparat critique) donnent un texte  
 qui devrait se traduire : « C'est Lui seul, en effet, (le Monogène) et  
 pas un autre, qui est considéré et nommé Christ. » Cela s'accorde  
 fort bien avec le contexte, à condition de sous-entendre : « dans ce  
 passage de saint Paul », car si l'on voulait y voir une règle générale,  
 on se mettrait en contradiction avec la démonstration de 726c-e :  
 que bien d'autres, en dehors du Monogène, avaient droit au titre  
 de christ, pour avoir reçu une onction. Cependant l'accord non  
 équivoque des deux versions et la difficulté même de la leçon nous  
 font pencher, quoique avec hésitation, pour notre texte : c'est seule-  
 ment une fois qu'il s'est mis dans la situation d'Incarnation, qu'il  
 est devenu homme, que le Monogène peut être considéré comme Christ  
 et en recevoir le nom — à cause de l'onction reçue. C'est pour cela  
 qu'il est appelé Christ en ce passage.

ἐν ἀνθρώπῳ κοινῷ τῆς θείας δόξης τὸν φωτισμόν, ἣ γοῦν  
τὴν ἐπίγνωσιν. Οὐ γὰρ ἐν ἀνθρώπου μορφῇ Θεὸν ὀψόμεθα,  
πλὴν ἐν μόνῳ τῷ καθ' ἡμᾶς γεγονότι καὶ ἐνανθρωπήσαντι  
Λόγῳ, μεμενηκότι δὲ καὶ οὕτω φύσει τε καὶ ἀληθῶς Υἱῷ,  
15 παραδόξως ἦν καὶ τοῦτο ἰδεῖν, καθὼ νοεῖται Θεός. Καὶ γοῦν  
ὁ τῶν αὐτοῦ μυστηρίων ταμίαις, Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομάσας  
c αὐτόν, | ὡς καθ' ἡμᾶς γεγονότα καὶ σαρκακωμένον, οἶδεν  
ὄντα μετὰ <τούτου> φύσει τε καὶ ἀληθεῖα Θεόν. Γράφει γὰρ  
ὡδί · « Τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους, ὡς  
20 ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς διὰ τὴν χάριν, τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ  
τοῦ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ  
ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ. » Προφητεύει  
δὲ καὶ Ζαχαρίας τῷ οἰκίῳ παιδί, φημι δὴ τῷ Βαπτιστῇ ·  
« Καὶ σύ, παιδίον, προφήτης Ὑψίστου κληθήσῃ · προπο-  
d 25 ρεῖση γὰρ πρὸ προσώπου Κυρίου ἐτοιμάσαι λαὸν αὐτῷ. »  
Εἶτα τὸν Ὑψιστόν τε καὶ Κύριον ὁ θεσπέσιος Βαπτιστῆς  
κατεδείκνυ λέγων · « Ἴδε ὁ Ἄμνος τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν  
ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον ·  
Ὅπισώ μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἐμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι  
30 πρῶτός μου ἦν. » Ἄρ' οὐκ ἐνδοιάσαι θέμις ὡς εἰς καὶ μόνος  
καὶ ἀληθῶς Υἱὸς εἶη ἂν ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρός Λόγος μετὰ τῆς  
ἐνωθείσης αὐτῷ σαρκός, καὶ οὐκ ἀψύχου μᾶλλον κατὰ τινος,  
e ὡς ἔφην, | ἐψυχωμένης δὲ νοεῶς, καὶ ἐν σὺν αὐτῇ πρόσωπον  
πανταχῇ ;  
35 B — Ἐνδοιάσαιμι μὲν ἥμιστά γε. « Εἰς γὰρ Κύριος, μία  
πίστις, ἐν βάπτισμα. » Πλὴν εἰ λέγοιτο προκόπτειν Ἰησοῦς  
ἡλικία καὶ σοφία καὶ χάριτι, τίς ὁ ἐν τούτοις γεγονώς ἐστι ;  
Πλήρης γὰρ ὢν καὶ αὐτοτελής ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρός Λόγος,  
ὅποιον ἂν λάβοι, καὶ εἰς τί τὴν ἐπίδοσιν, ἦτοι τὴν προκοπὴν ;

759, 19 : Rom. 15, 15-16 22 : Le 1, 76 27 : Jn 1, 29-30  
35 : Éphés. 4, 5 36 : cf. Le 2, 52

759, 16 : Ἰησοῦν : om. C manu prima 18 : \*τούτου rest. faventibus Syr. et Arm. : τοῦ codd. τε... ἀληθεία : om. Syr. 21 : εἰς... Θεοῦ : om. Arm. 23 : φημι δὴ : om. et Syr. et Arm. τῷ Βαπτιστῇ : om. Syr. 38 : post πλήρης : \*πνεύματος add. Arm.

faire apercevoir la lumière de la gloire divine ou nous en donner une notion : une forme d'homme ne nous fait point voir Dieu, sauf dans l'unique cas du Verbe fait homme et semblable à nous, demeuré pourtant même en cet état véritable Fils par nature ; en lui considéré en sa divinité, on pouvait par un prodige voir cela. Aussi l'intendant de ses mystères, en l'appelant Jésus-Christ vu qu'il s'était fait semblable à nous et incarné, savait-il qu'il était en même temps vrai Dieu par nature et s'exprime-t-il comme suit : « Je vous ai écrit par endroits avec quelque hardiesse dans l'intention de raviver vos souvenirs et en vertu de la grâce que Dieu m'a donnée d'être ministre du Christ Jésus auprès des païens, chargé du service sacré de l'Évangile de Dieu. » Zacharie également prophétise à son propre fils, je veux dire au Baptiste : « Et toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut, car tu marcheras devant d la face du Seigneur pour lui préparer un peuple. » Par la suite, ce Très-Haut, ce Seigneur, le divin Baptiste le désigna en disant : « Voici l'Agneau de Dieu, celui qui ôte le péché du monde. C'est celui dont je disais : après moi vient un homme qui m'a dépassé parce qu'il était avant moi. » Dès lors, peut-on sans impiété douter qu'il y ait un seul et unique véritable Fils, le Verbe de Dieu le Père avec la chair qu'il s'est unie, une chair qui n'est pas dépourvue d'âme, comme d'aucuns l'affirment, mais dotée, e je le répète, d'une âme intellectuelle, une chair avec laquelle il ne fait absolument qu'un personnage.

B — Je ne saurais avoir là-dessus le moindre doute. « Car il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. » Toutefois, quand on dit que Jésus a progressé en âge, en sagesse et en grâce, qui donc est passé par ces étapes ? Car le Verbe issu de Dieu le Père est comblé et parfait ; de quel accroissement serait-il susceptible, ou en quoi pourrait-il progresser ? Il est la sagesse : on ne saurait dire

- 40 Σοφία δὲ ὢν αὐτός, οὐκ ἂν λέγοιτο σοφίας δεκτικός †... †  
Ζητητέον οὖν ἄρα, φασί, περὶ ὃν ἂν γένοιτο ταυτί.
- 760 a | A: — Ἐτερον οὖν, ὡς ἔοικεν, εἰσκομιστέον Ἰῶν <καὶ  
Χριστὸν > καὶ Κύριον, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τινὰς καθικνεῖσθαι  
τοῦ βάρους τῶν ἱερῶν Γραμμάτων. Ὁ γὰρ τοι σοφὸς εὐαγ-  
γελιστής, σάρκα γεγονότα προεισηνεγκῶν τὸν Λόγον,  
5 δεικνυσὶν αὐτὸν οἰκονομικῶς ἐφέντα τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ διὰ τῶν  
τῆς ἰδίας φύσεως ἰέναι νόμων. Ἀνθρωπότητος δὲ τὸ προ-  
κόπτειν ἐστὶν ἡλικία τε καὶ σοφία, φαίην δ' ἂν ὅτι καὶ χάριτι,  
b συναναπηρώσεως τρόπον τινὰ τοῖς τοῦ σώματος μέτροις  
καὶ τῆς ἐν ἐκάστῳ συνέσεως. Ἐτέρα μὲν γὰρ ἐν νηπίοις,  
10 ἔτερα δὲ αὖ ἐν τοῖς ἤδη παισὶ, καὶ ὑπὲρ τοῦτο ἔτι. Ἦν μὲν  
γὰρ οὐκ ἀδύνατον, ἢ γοῦν ἀνέφικτον, ὡς Θεῶ τῶ ἐκ Πατρὸς  
φύντι Λόγω, τὸ ἐνωθὲν αὐτῷ σῶμα καὶ ἐξ αὐτῶν σπαργάνων  
ἄρα τε ὑψοῦ καὶ εἰς μέτρον ἡλικίας τῆς ἀρτίως ἐχούσης  
ἀνευγκεῖν. Φαίην δ' ἂν ὅτι καὶ ἐν νηπίῳ σοφίαν ἐκφεῖναι  
15 θαυμασμένην βάρδιόν τε καὶ εὐήλατον ἦν αὐτῷ. Ἄλλ' ἦν  
c τὸ χρῆμα τερατοποιίας οὐ μακρὰν, καὶ τοῖς τῆς οἰκονομίας  
λόγοις ἀνάρμοστον. Ἐτελεῖτο γὰρ ἀψοφητὶ τὸ μυστήριον.

760, 3 : Ὁ γὰρ τοι... 7 : χάριτι : *habet* Doctrina Patrum de  
Incarnatione Verbi, ed. Diekamp, p. 98 ; cf. *etiam* p. 113.

759, 40 : *post* δεκτικός *aliqua deesse constat* : qui est magister  
sapientiae (\*σοφίας χορηγός *conj.* Pusey) eorum qui recipiunt  
sapientiam *add.* Syr. (*praeter* cod. 17.150) sed potius sapientiam  
docet capaces sapientiae *add.* Arm. 760, 1 : \*καὶ Χριστὸν *rest.*  
*ex* Arm. *et* Syr. (cod. 14.557 ; *eadem verba post* καὶ Κυρίον *exhibit*  
cod. 14.531) : *om. codd.* 11 : ἀδύνατον : *ἔμεινον* C

1. Outre le fragment n° 36 de Diodore, cité p. 66, on en peut  
évoquer un de Théodore sur le progrès du Christ, qui paraît bien ne  
mettre qu'une différence de degré entre l'homme assumé et n'importe  
quel personnage vertueux. Léonce de Byzance prétend tirer ce texte  
du septième livre *De Incarnatione* (éd. Swete, t. II, p. 297, l. 31,  
p. 298, l. 6) : « Il croissait en âge avec le temps qui s'écoulait, en  
sagesse, acquérant de la raison à mesure que le temps s'avancait, en  
faveur, en poursuivant la vertu à proportion de sa raison et de sa  
connaissance, par quoi sa faveur (χάρις) auprès de Dieu recevait de

qu'il reçoive la sagesse, lui qui l'enseigne à ceux qui ont  
besoin de la recevoir. Il faut donc rechercher, disent-ils,  
à qui tout cela a bien pu arriver<sup>1</sup>.

- 760a A — Voilà, dirait-on, qu'il va falloir introduire un autre  
Fils, Christ et Seigneur, parce que certaines gens sont  
incapables de pénétrer la profondeur des Écritures sacrées !  
Or l'évangéliste avisé présente le Verbe comme devenu  
chair, indiquant par là que le Verbe, en vertu de l'économie,  
a permis à cette chair qui est la sienne de suivre les lois  
de sa nature à elle. Car il est humain de progresser en âge  
et en sagesse, j'ajouterai même en grâce : d'une certaine  
façon, l'entendement en chacun se développe du même  
b pas que les dimensions corporelles ; il est autre dans les  
nourrissons, autre dans ceux qui sont encore des enfants et  
dans ceux qui ont passé cet âge. Ce n'était donc pas chose  
impossible ou infaisable pour le Dieu Verbe né du Père  
que de faire grandir le corps, d'abord au maillot, qu'il  
s'était uni et de l'amener à la taille de la parfaite maturité.  
Faire apparaître dans un bébé une sagesse stupéfiante eût  
été, je l'avoue, également aisé pour lui, et tout à sa portée.  
Mais l'affaire n'aurait pas été sans quelque chose de mons-  
c trueux et de mal accordé au plan de l'économie. De fait,  
le mystère s'accomplit sans bruit<sup>2</sup>. En vertu de ce plan,

l'accroissement. Et en tout cela il progressait auprès de Dieu et des  
hommes, ceux-ci constatant son progrès, Celui-là non seulement le  
constatant, mais en rendant témoignage et collaborant à ce qui  
arrivait. Il est clair également qu'il agissait avec une vertu plus  
stricte et plus dispose qu'il n'est possible au reste des hommes dans  
toute la mesure où Dieu le Verbe, en l'unissant à soi, en prévision  
de ce qu'il serait, dès le moment de sa formation, lui accorda une  
plus grande aide pour accomplir son devoir, prenant ses dispositions  
à son sujet en vue du salut de tous. » La traduction de l'avant-dernière  
phrase est conjecturale. Il manque quelque chose dans le grec et les  
versions ne se recouvrent pas exactement.

2. Au moins pour ce qui regarde les œuvres divines, S. Cyrille est  
bien persuadé que le bruit ne fait pas plus de bien que le bien ne  
fait de bruit : cf. *C. Nest.* III, 4, 153 C, *ACO* I, 1, 6, p. 70, l. 15. Dieu  
est ἀφιλόκομπος, ami de la simplicité : *Gl. in Lev.* 589 B.

Ἡφείει δὴ οὖν οἰκονομικῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν. Τετάζεται γὰρ ἐν μοίρα καὶ τοῦτο τῆς  
 20 πρὸς ἡμᾶς ὁμοιώσεως, οἷς κατὰ βραχὺ πρὸς τὸ μεῖζον ἢ πρόδοδος, αἶροντος ἡμᾶς καιροῦ πρὸς ἐπίδοσιν ἡλικίας καὶ οὐκ ἀναρμόστου φρονήσεως. Οὐκοῦν, παντέλειος μὲν καὶ ἀπροσδεῆς παντὸς ὄτουοῦν, καὶ γοῦν ἀυξήσεως, ὡς Θεός, ὁ ἐκ Πατρὸς Λόγος. Οἰκειοῦνται γε μὴν τὰ ἡμῶν, ἐπεὶ τοι  
 d 25 | γέγονε καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ἴσμεν ὄντα αὐτὸν καὶ οὕτως ὑπὲρ ἡμᾶς ὡς Θεόν. Τολμᾷ γοῦν ὁ Παῦλος, καίπερ εἰδὼς ὅτι γέγονε σὰρξ, ταῖς τῆς θεότητος ὑπεροχαῖς ἐνορῶν, ἔσθ' ὅτε, οὐδὲ ἀνθρωπὸν αὐτὸν εἶναι ἐνιαχοῦ λέγειν· ἐπιστέλλει γοῦν τοῖς ἐκ Γαλατίας· « Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων,  
 30 οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. » Καὶ μὴν καὶ ἐτέρωθι· « Γνωρίζω δὲ ὑμῖν τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ἐπ' ἐμοῦ, ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ ἀνθρωπὸν. Οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὐδὲ ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. »  
 35 B — Ἐφαρμοστέον οὖν ἄρα αὐτῷ καὶ τὸ λέγεσθαι προκόπτειν σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι, καθάπερ ἀμέλει καὶ τὸ πεινῆν καὶ μέντοι καὶ κοπιᾶν, καὶ τὰ τούτοις ἐοικότα; Καὶ τάχα που, κἂν εἰ λέγοιτο παθεῖν, ἐζωοποιήσθαι τε παρὰ τοῦ Πατρὸς, αὐτῷ προσνεμοῦμεν καὶ ταῦτα.  
 761 a | A — Αὐτοῦ γὰρ εἶναι φαμεν κατ' οἰκειώσιν οἰκονομικὴν τὰ ἀνθρώπινα, καὶ μετὰ τῆς σαρκὸς τὰ αὐτῆς, ἐπεὶ μὴ

760, 26 : Τολμᾷ... 34 : Χριστοῦ : *habel Severus, Refutatio Tomi Juliani, ed. Sanda, p. 161/133.*

760, 29 : Gal. 1, 1    31 : Gal. 1, 11-12

760, 18 : μέτροις : *suppl. manus secunda in mg. C*    28 : ἐνιαχοῦ : \*πανταχοῦ Arm.    34 : *post ἀποκαλύψεως : \*Κυρίου add. Arm.*

1. Théodore de Mopsueste reproche déjà à ses adversaires leur refus d'appeler le Christ un homme (cf. fragments syriaques du *De Incarnatione* édités par Sachau, p. 40-42). De fait, l'*Anacephalaitosis* d'Apollinaire nie de façon réitérée que le Christ soit un homme (cf. LIETZMANN, *Apollinaris*, p. 242-243 ; et le ton est d'autant plus

il permit donc aux limitations humaines de le régir. En effet, on mettra cela aussi au nombre de ses ressemblances avec nous ; nous qui grandissons peu à peu, que le temps fait croître en âge et, sans disproportion en entendement. Ainsi donc, le Verbe issu du Père est parfait, il n'a besoin absolument de rien, et certainement pas de croissance, puisqu'il est Dieu. Mais il s'approprie ce qui est de nous, d puisque'il est devenu pareil à nous. Pourtant, même en cet état, il est, nous le savons, supérieur à nous, puisque Dieu. Aussi bien Paul, tout en sachant qu'il s'est fait chair, s'enhardit jusqu'à dire de lui une fois ou l'autre, à l'idée de sa transcendance divine, qu'il n'est même pas homme. De fait, il écrit aux Galates : « Paul, apôtre non de par les hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ. » Et ailleurs : « Je vous le déclare, l'Évangile e que je vous ai prêché n'est pas d'inspiration humaine. Et ce n'est pas d'un homme non plus que je l'ai reçu ou appris, mais d'une révélation de Jésus Christ<sup>1</sup>. »

B — Donc il faut Lui appliquer tout ce qui est dit du progrès en sagesse, en âge et en grâce, comme aussi, bien sûr, de faim, de fatigue même et d'autres choses semblables ? Et apparemment, si l'on vient à dire qu'il a souffert et que le Père lui a rendu la vie, ce sera toujours à Lui que nous attribuerons encore cela ?

761a A — En effet ; nous disons qu'en vertu d'une appropriation conforme à l'économie, tout ce qui est humain est à lui,

tranchant que l'écrit est un résumé). Il est cependant probable que l'hérésiarque appuyait ses dénégations moins sur l'Écriture que sur les nécessités de son propre système, lequel voulait que le Christ fût « comme un homme » plutôt que réellement homme (cf. note sur 744e). Néanmoins, un passage du *De Unione* (LIETZMANN, p. 187, l. 18-19) paraît bien s'inspirer du texte de l'*Épître aux Galates* (l'une des versions syriaques explicite encore davantage l'intention : cf. apparat de LIETZMANN, *ibid.*). Le contact littéraire étant malgré tout peu marqué, on peut penser que Cyrille et Apollinaire ont recouru indépendamment à cette Épître qui contient quelques-unes des formules les moins équilibrées de S. Paul.

ἕτερος νοεῖται πρὸς ἡμῶν παρ' αὐτὸν Υἱός, ἀλλ' αὐτὸς  
 Κύριος σέσωκεν ἡμᾶς, τῆς ἀπάντων ζωῆς ἀντάλλαγμα τὸ  
 5 ἴδιον κῆμα δούς. « Ἐγοράσθημεν γὰρ τιμῆς οὐ φθαρτοῖς  
 ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ  
 ἀσπίλου Χριστοῦ, προσκομισαντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν εἰς  
 ὁσμὴν εὐωδίας τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ. » Καὶ πρὸς γε τοῦτο  
 b ἡμᾶς πιστώσεται γεγραφῶς ὁ νομομαθέστατος Παῦλος ·  
 10 « Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά, καὶ  
 περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν  
 ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ  
 θυσίαν τῷ Θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας. » Ἐπειδὴ δὲ γέγονεν  
 ὑπὲρ ἡμῶν « εὐωδία » Χριστός, καταδείξας ἐν ἑαυτῷ τὸ  
 15 ἀπλημμελές ἔχουσιν τὴν ἀνθρώπου φύσιν, παρρησίαν  
 ἐσχῆκαμεν δι' αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ πρὸς τὸν ἐν τοῖς  
 c | οὐρανοῖς Πατέρα καὶ Θεόν. Γέγραπται γὰρ ὅτι « Ἐχοντες  
 οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ  
 αἵματι τοῦ Χριστοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον  
 20 καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπέτασματος, τουτέστι τῆς σαρκὸς  
 αὐτοῦ. » Σύνες οὖν ὅπως « αὐτοῦ » τὸ αἷμα καὶ αὐτοῦ τὴν  
 σάρκα φησίν, ἣν καὶ « καταπέτασμα » καλεῖ, καὶ μάλα  
 εἰκότως, ἵνα ὑπὲρ ἐν τῷ ναῷ τὸ ἱερὸν ἐργάζετο καταπέτασμα,  
 d κατακρύπττον εἰ μάλα τὰ | Ἁγία τῶν ἁγίων, τοιοῦτόν τι  
 25 νοῦτο δρᾶν καὶ ἡ τοῦ Κυρίου σάρξ, οὐκ ἐφείσα τρόπον τινὰ  
 γυμνῶς καὶ ἀκρύπτως ὁρᾶσθαι πρὸς τινος τὴν ὑπερφυῖα καὶ  
 ἐξαιρετον ὑπεροχὴν τε καὶ δόξαν τοῦ ἐνωθέντος αὐτῇ Θεοῦ  
 Λόγου. Καὶ γοῦν οἱ μὲν Ἕλληνας <οἱ δὲ Ἱερεμῖαν> ἢ ἕνα τῶν  
 προφητῶν ἐτόπασαν εἶναι Χριστόν. Ἰουδαῖοί γε μὴν, οὐ  
 30 συνέντες ὅλως τὸ ἐπ' αὐτῷ μυστήριον, κατακερτομοῦντες  
 ἔφασκον · « Οὐχ οὗτός ἐστιν <Ἰησοῦς> ὁ τοῦ τέκνονος

761, 10 : Γίνεσθε... 28 : Λόγου : *habel R.*

761, 3 : cf. Is. 63, 9 4 : cf. I Cor. 6, 20 ; cf. I Pierre 1, 18-19.  
 Cf. Éphés. 5, 2 10 : Éphés. 5, 1-2 17 : Hébr. 10, 19-20  
 28 : cf. Matth. 16, 14 31 : Matth. 13, 55 ; Jn 6, 42

761, 3 : *ante* Υἱός : ὁ *add.* C 12 : ἡμᾶς : \*ὄμας Arm. 14 :

et avec la chair, tout ce qui appartient à la chair. Car pour nous, il n'y a pas à concevoir d'autre Fils que Lui ; c'est le Seigneur en personne qui nous a sauvés, qui a donné son propre sang en rançon pour la vie de tous. « En effet, nous n'avons pas été rachetés à prix d'argent ou d'or périssables, mais par le sang précieux du Christ, cet Agneau sans défaut et sans tache, qui s'est offert pour nous à Dieu le Père en sacrifice d'agréable odeur. » De ce dernier point, b Paul fera foi, lui si averti de la Loi et qui a écrit : « Soyez donc les imitateurs de Dieu, tels des enfants bien aimés, et vivez dans la charité à l'exemple du Christ, qui nous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur. » Or dès là que le Christ s'est fait pour nous « agréable odeur », montrant en lui la nature humaine en possession d'une parfaite innocence, nous c avons obtenu par lui et en lui libre accès auprès de Dieu le Père qui est dans les cieux. Il est écrit en effet : « Ainsi donc, frères, puisque nous avons un accès assuré au sanctuaire grâce au sang du Christ par cette voie nouvelle et vivante qu'il nous a ouverte à travers le voile, c'est-à-dire sa chair. » Tu le vois bien, il dit que le sang est « à lui », à lui la chair, que (l'Apôtre) appelle aussi « un voile », et à très juste titre, car ce qu'opérait dans le Temple le voile d sacré, cacher complètement le Saint des Saints, on peut d considérer que la chair du Seigneur le fait aussi : d'une certaine façon, elle empêche qu'on voie à nu et à découvert la transcendance suréminente et très excellente et la Gloire du Verbe Dieu uni à cette chair. C'est bien pourquoi certains supposèrent que le Christ était Élie, ou Jérémie, ou l'un des prophètes, cependant que les Juifs, sans rien du tout comprendre à son mystère, l'accablaient d'injures en déclarant : « Celui-ci n'est-il pas Jésus, le fils du charpentier ?

ἐαυτῷ R : αὐτῷ codd. 19 : Χριστοῦ : \*Ἰησοῦ Arm. 22 : φησίν : *om.* Arm. 23 : ἵνα R : ἰν' codd. 24 : τι : τοι R 26 : τινος : -ας R 28 : \*οἱ δὲ Ἱερεμῖαν e Syr. et Arm. : *om.* codd. 31 : \*Ἰησοῦς e Syr. et Arm. : *om.* codd.



υιός ; Πῶς νῦν λέγει "Οτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα ; »  
 e | 'Αόρατον μὲν γὰρ τῇ φύσει τὸ θεῖον. "Ωφθη γε μὴν τοῖς  
 ἐπὶ τῆς γῆς ἐν εἰδει τῷ καθ' ἡμᾶς ὁ κατὰ φύσιν ἰδιαν οὐχ  
 35 ὁρατός, καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν Θεὸς ὢν Κύριος. Καὶ τοῦτο,  
 οἶμαι, διδάσκει λέγων ὁ θεσπέσιος Δαυεὶδ : « 'Ο Θεὸς  
 ἐμφανῶς ἤξει, ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ οὐ παρασιωπήσεται. »

B — Φρονεῖς μὲν ὀρθῶς. 'Εκεῖνοί γε μὴν οὐχ ὥδε ταῦτ'  
 ἔχειν διατείνονται, πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Κατ' οὐδένα γὰρ  
 762 a τρόπον | τὸ ἐπὶ τῷ σταυρῷ πάθος ἀξιούσι προσνέμειν τῷ  
 ἐκ Θεοῦ φύντι Λόγω, παρασκευάσαι δὲ μᾶλλον φασὶν αὐτὸν  
 τὸν συναφθέντα αὐτῷ κατ' ἰσοτιμίαν ἄνθρωπον τὰς ἐκ τῶν  
 'Ιουδαίων ὑποστήναι παροινίας, καὶ τὰ ἐπὶ τῷ σταυρῷ  
 5 πάθη, καὶ μὴν καὶ αὐτὸν τὸν θάνατον, καὶ αὐτὸν γενέσθαι  
 τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἀρχηγόν, τῇ τοῦ συνόντος αὐτῷ Λόγου  
 δυνάμει παλινδρομήσαντα πρὸς ζωὴν, καὶ τὸ τοῦ θανάτου  
 καταργήσαντα κράτος.

b A — 'Αρα οὖν ἔχοιεν ἐξ ἱερῶν Γραμμάτων τὸν | ἐπὶ  
 10 τούτοις ἡμῖν ἀληθῆ παραστήσαι λόγον ; "Η καινοτομοῦσι  
 τὴν πίστιν, « τὰ ἀπὸ καρδίας αὐτῶν λαλοῦντες, καὶ οὐκ ἀπὸ  
 στόματος Κυρίου », κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἢ τάχα που οὐκ  
 εἰδότες λέγειν : « 'Εμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν  
 τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται,  
 15 καὶ γὰρ τῷ κόσμῳ. »

B — Ναί, φασίν. 'Εμπεδοῖ γὰρ πρὸς τοῦτο ἡμᾶς ὁ  
 πάνσοφος Παῦλος ὥδι γεγραφώς : « "Επρεπε γὰρ αὐτῷ  
 c δι' ὃν τὰ πάντα | καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν  
 ἀγαγόντα, τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων  
 20 τελειῶσαι. » 'Ο γὰρ τοι, φασίν, ἐν ᾧ τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ  
 πάντα εἶη ἂν ἕτερος οὐδεὶς παρά γε τὸν ἐκ Θεοῦ φύντα

761, 36 : Ps. 49, 2-3 762, 11 : Jér. 23, 16 13 : Gal. 6, 14  
 17 : Hébr. 2, 10

761, 32 : "Οτι : om. C manu prima 35 : ὢν : ὢν \*καὶ Arm.  
 \*ὁ Syr. 36 : ὁ Θεὸς... παρασιωπήσεται : Deus veniet et non silebit  
 Syr. Deus noster manifeste veniet Deus noster non silebit Arm.  
 37 : παρασιωπήσεται : -σιωπηθήσεται M C manu prima 762, 17 :

Comment prétend-il maintenant qu'il est descendu du  
 e ciel ? » Car la Divinité, de sa nature, est invisible. Il a été  
 vu, toutefois, par les êtres de la terre sous une apparence  
 telle que la nôtre, Celui qui, par nature, est invisible, et  
 Il s'est manifesté parmi nous, Lui, le Seigneur Dieu.  
 C'est à mon avis ce que le divin David nous enseigne en  
 disant : « Dieu, notre Dieu, viendra de manière éclatante,  
 et Il ne se taira point. »

B — Tu as raison ; mais eux pourtant maintiennent  
 que les choses ne se sont point passées de la sorte, et tant  
 s'en faut ! Ils estiment ne devoir attribuer en aucune  
 762 a façon la souffrance sur la Croix au Verbe né de Dieu.  
 Bien plutôt, disent-ils, ce Verbe a préparé l'homme joint  
 à Lui par égalité d'honneur pour supporter les injures  
 des Juifs, les souffrances sur la Croix, la mort même, et  
 pour devenir l'auteur premier de notre salut, grâce à la  
 puissance du Verbe, lequel l'assistait lorsqu'il revint à la  
 vie et détruisit l'empire de la mort.

A — Mais pourraient-ils prouver la vérité de leur thèse  
 b à partir des Écritures sacrées ; ou bien n'est-ce qu'innova-  
 tion dans la foi, « discours issus de leur propre cœur et non  
 de la bouche du Seigneur », ainsi qu'il est écrit, ou prove-  
 nant peut-être de ce qu'ils ne sont pas capables de dire :  
 « Pour moi, puissé-je ne me glorifier que de la Croix du  
 Christ, par laquelle le monde est crucifié pour moi, et moi  
 pour le monde » ?

B — Eh oui, disent-ils, nous avons en effet un appui :  
 le très sage Paul, qui a écrit ce qui suit : « Il convenait  
 en effet qu'ayant à conduire de nombreux fils à la gloire,  
 c Celui pour qui sont toutes choses et par qui sont toutes  
 choses rendit parfait par la souffrance l'auteur premier de  
 leur salut. » Celui en qui sont toutes choses et par qui sont  
 toutes choses, disent-ils, ce n'est personne d'autre que le

ὥδι γεγραφώς : ὥδι Syr. om. Arm. 20 : ἐν ᾧ : \*δι' οὗ Syr. \*δι'  
 ὢν Arm. δι' οὗ : \*δι' ὢν Syr.

Λόγον. Αὐτὸς τοιγαροῦν ἐτελείωσε διὰ παθημάτων τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν, τουτέστι τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ.

- 25 A — Λελυτρώμεθα οὖν παρὰ Θεοῦ μὲν οὐκ ἔτι — πῶς γὰρ ἢ πόθεν ; — ἄλλοτρίῳ δὲ μᾶλλον αἵματι. Καὶ τέθνηκέ  
 d τις ὑπὲρ | ἡμῶν ὑποβολιμαῖος ἄνθρωπος καὶ υἱὸς ψευδώνυμος. Καὶ τὸ σεπτὸν καὶ μέγα τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς  
 μυστήριον ὕθλος ἦν ἄρα καὶ φανακισμός, καὶ οὔτε γέγονεν  
 30 ἄνθρωπος. Ἐπιγαψόμεθα δὲ Σιωτῆρα καὶ Αὐτρωτῆν ἡμιστά μὲν αὐτόν, ἐκεῖνον δὲ μᾶλλον ὅς τὸ ἴδιον αἷμα δέδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν. Καίτοι γέγραφέ τισιν ὁ ἱερώτατος Παῦλος  
 e « Ἀνάγκη οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν | ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρῖζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσι  
 35 θυσίαις παρὰ ταῦτα. Οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτόν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν. Οὐδὲ ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν, ὡσπερ ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ Ἅγια κατ' ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἄλλοτρίῳ, ἐπεὶ ἔδει  
 40 αὐτόν πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας  
 763 a διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται. » Οὐκοῦν, ὁ μὲν τύπος ἔχει τὸ « ἐν αἵματι τῷ ἄλλοτρίῳ » ποιεῖσθαι τὴν πρόσδοον, καὶ ἀποκαθαρεῖσθαι τινὰς, τό γε μὴν ἀληθές, ἢ γοῦν ἢ ἀλήθεια, δέξεται πάντως πού τὸ ἄμεινον, τουτέστι τὸ ἐν  
 5 αἵματι τῷ ἰδίῳ τοῦτο δρᾶν εἰσελαύνοντα τὸν <Υἱὸν> οὐκ εἰς πρόσκαιρόν τινα καὶ χειροποίητον σκηνὴν τὴν ὡς ἐν σκιᾷ καὶ τύποις, ἀλλ' εἰς τὴν ἄνω καὶ ἀληθῆ, τουτέστιν εἰς τὸν οὐρανόν. « Ἀνάγκη γὰρ τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς  
 b οὐρανοῖς τούτοις καθαρῖζεσθαι » — δῆλον δὲ ὅτι | τοῖς  
 10 τυπικοῖς τε καὶ ἄλλοτρίοις — « αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσι θυσίαις παρὰ ταύτας. » Ζητητέον οὖν ἄρα καὶ

762, 33 : Héb. 9, 23-26

763, 8 : Héb. 9, 23

762, 33 : τῶν... οὐρανοῖς : om. Arm. 36 : Χριστός : ὁ X. C  
 \*Ἰησοῦς X. Arm. 763, 5 : \*Υἱὸν e Syr. et Arm. : Ἰησοῦν codd.

Verbe né de Dieu. C'est lui, par conséquent, qui a rendu parfait par la souffrance l'auteur de notre salut, à savoir le descendant de David.

- A — Donc nous avons été rachetés non plus par Dieu — comment et en quoi serait-ce Lui, en effet? — mais par  
 d un sang étranger. Et celui qui est mort pour nous, c'est un homme quelconque, un soi-disant fils, un postiche. Et le grand, l'auguste mystère du Monogène fait homme n'était que sornettes et imposture : il n'est pas devenu homme. Nous qualifierons de Sauveur et de Rédempteur non pas lui, mais l'autre, celui qui a donné pour nous son sang à lui. Pourtant, le très saint Paul écrivait à des correspondants : « Que si la copie des réalités célestes doit être  
 e purifiée de cette manière, ces réalités elles-mêmes le doivent être par des sacrifices bien supérieurs. Ce n'est pas en effet dans un sanctuaire fait de main d'homme, simple copie du véritable, que le Christ est entré : c'est dans le ciel lui-même, afin de paraître désormais pour nous devant la face de Dieu. Et ce n'est pas non plus pour s'offrir lui-même en sacrifice à plusieurs reprises, comme fait le grand-prêtre qui entre dans le sanctuaire une fois l'an avec un sang qui n'est pas le sien. Sinon il aurait dû souffrir plusieurs fois depuis la formation du monde, tandis qu'il n'a paru  
 763a qu'une fois à la fin des temps pour abolir le péché par son sacrifice. » Par conséquent, le symbole comporte l'intervention d'un « sang étranger » pour ouvrir la voie et purifier les gens. Mais la réalité, la vérité, est de tout point supérieure, c'est-à-dire que le Fils y opère par son propre sang, pénétrant non pas dans une tente temporaire faite de main d'homme, qui ne serait qu'ombre et symbole, mais dans celle d'en-haut, dans la vraie, c'est-à-dire dans le ciel. Car « si les copies des réalités célestes doivent être purifiées  
 b par ces moyens » évidemment symboliques et extérieurs, « les réalités célestes elles-mêmes (le seront) par des sacrifices meilleurs que ceux-là ». Il faut donc de nécessité abso-

ἀναγκαίως ἐν Χριστῷ τὸ κρεῖττον ἢ κατὰ τοὺς τύπους, φημί δὲ τὸ ἀληθές, ὅπερ ἐστὶν « ἐν αἵματι τῷ ἰδίῳ ».

B — Εὖ ἔφη.

- 15 A — Ἐπειδὴ δὲ τὴν ἀποστολικὴν κατεξανιστάσι <ἡμῶν> ῥῆσιν, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου κοινοῦ προσηνεγμένην, φέρε λέγωμεν ἐλόντες ἀπ' ἀρχῆς τῶν γεγραμμένων μέχρι κατα-  
 c λήξεως τῆς ἀποχρώσεως τῷ λόγῳ. | Γέγραπται τοίνυν ·  
 « Τὸν δὲ βραχὺ τι παρ' ἀγγέλου ἠλαττωμένον βλέπομεν  
 20 Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανω-  
 μένον. Ἐπρεπε γὰρ αὐτῷ δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ  
 πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαθόντα, τὸν ἀρχηγὸν τῆς  
 σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι. Ὁ τε γὰρ  
 ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες · δι' ἣν αἰτίαν  
 25 οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν, λέγων · Ἄπαγ-  
 d γελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου. Καὶ πάλιν · Ἰδοὺ  
 ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ Θεός. Ἐπει οὖν τὰ παιδία  
 κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως  
 μετέσχε τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ  
 30 κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστι τὸν διάβολον, καὶ  
 ἀπαλλάξῃ τούτους ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν  
 ἔνοχοι ἦσαν δουλείας. Οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται,  
 ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται. Ὅθεν ὤφειλε  
 e κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆνα. » Ἰδοὺ γάρ,  
 35 ἰδοὺ, καὶ μάλα σαφῶς, « ἠλαττώσθαι » λέγων αὐτὸν « παρὰ  
 τοὺς ἀγγέλους διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου », « κατεστέφθαι »  
 γε μὴν δι' αὐτὸ « τιμῇ τε καὶ δόξῃ », καθίστησιν ἐμφανῆ  
 τὸν ἐφ' ᾧ ποιεῖται τοὺς λόγους, δῆλον δὲ ὅτι τὸν Μονογενῆ.

763, 19 : Héb. 2, 9.10-17

763, 15 : \*ἡμῶν e Syr. et Arm. : om. codd. et Synodus anni 1166  
 26 : post μου : ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε add. C et Arm. 37 :  
 γε : τε C manu secunda

763, 15 : Ἐπειδὴ... 21 : ἐστεφανωμένον : habet Synodus Constan-  
 tinopolitana anni 1166, ed. A. Mai, Scriptorum veterum nova col-  
 lectio t. IV (Romae 1831), p. 25.

lue chercher dans le cas du Christ quelque chose de supé-  
 rieur à ce qui a lieu pour les symboles, j'entends quelque  
 chose de réel, et c'est qu'il (opère) dans « son propre sang ».

B — Tu as raison.

- A — Puisqu'ils arguent contre nous des paroles de  
 l'Apôtre, comme si elles se rapportaient à un homme  
 ordinaire, eh bien, reprenons la citation depuis le début  
 du développement jusqu'au point qui suffira pour notre  
 c propos. Il est donc écrit : « Mais celui qui a été un moment  
 abaissé au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons cou-  
 ronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'il a  
 soufferte. Il convenait en effet qu'ayant à conduire de  
 nombreux fils à la gloire, Celui pour qui sont toutes choses  
 et par qui sont toutes choses rendit parfait par la souffrance  
 l'auteur premier de leur salut. Car sanctificateur et sanc-  
 tifiés proviennent tous d'un seul ; c'est pour cette raison  
 qu'il ne rougit pas de les appeler frères, quand il dit :  
 d J'annoncerai ton Nom à mes frères. Et encore : Me voici,  
 moi et les enfants que Dieu m'a donnés. Puis donc que les  
 enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi  
 pareillement participa aux mêmes choses, afin d'anéantir  
 par sa mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire  
 le diable, et de délivrer tous ceux que la crainte de la mort  
 vouait leur vie entière à la servitude. Car ce n'est pas aux  
 anges, certes, qu'il vient en aide ; non, il vient en aide à  
 la postérité d'Abraham. En conséquence, il a dû se faire  
 e en tout semblable à ses frères. » Voilà, oui voilà, qui doit  
 être pour toi parfaitement clair : en disant qu'il « a été  
 abaissé au-dessous des anges en raison de la mort qu'il a  
 soufferte », mais qu'à cause de cela il « a été couronné  
 d'honneur et de gloire », (Paul) indique sans équivoque  
 celui qui est l'objet de ses propos : il s'agit évidemment du  
 Monogène. Ce dernier a « participé », nous dit-on, « au

763, 34 : Ἰδοὺ... 40 : ἡμῶν : habet eadem Synodus

« Μετεσχημέναι, γάρ φησιν αὐτόν, αἵματος καὶ σαρκὸς  
 40 παραπλησίως ἡμῖν », καὶ « οὐκ ἀγγέλων ἐπιλαβέσθαι  
 μᾶλλον, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ». Ἐπρεπε γὰρ τῷ Θεῷ  
 καὶ Πατρὶ, « δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα », καθιγμέ-  
 764 a νον εἰς κένωσιν | καὶ ἐνανθρωπήσαντα τὸν Υἱόν, ὡς τὴν τοῦ  
 δούλου λαβόντα μορφήν, τελειῶσαι διὰ παθημάτων, τῆς  
 ἀπάντων ζωῆς ἀντίλυτρον τὴν ἰδίαν αὐτῷ καθιεροῦντα  
 σάρκα. Τέθυται γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστός, τὸ ἕμωμον  
 5 ἱερεῖον, καὶ « μιᾷ προσφορᾷ τετελειῶσαι εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς τὴν  
 ἀνθρώπου φύσιν. « Πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ καινά. » Ὅτι γὰρ ὁ  
 Θεὸς καὶ Πατὴρ δέδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν ἴδιον Υἱόν, οὐδὲν  
 b ἤττον ἡμᾶς πιστώσεται γράφων ὁ | [πάνσοφος] Παῦλος  
 10 περὶ αὐτοῦ · « Ὅς γε τοῦ ἰδίου Υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ'  
 ὑπὲρ ἡμῶν ἀπάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν  
 αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται ; » Ἴδιον δὲ φαμεν Υἱὸν τοῦ  
 Θεοῦ τὸν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πεφηνότα Λόγον. Δεδόσθαι  
 γε μὴν ὑπὲρ ἡμῶν οὐ γυμνὸν ἔτι καὶ ἄσαρκον, ἀλλ' ὅτε  
 15 γέγονε σὰρξ. Καὶ τὸ λέγεσθαι παθεῖν ἀμώμητον ἦν αὐτῷ ·  
 πέπονθε γὰρ οὐ φύσει θεότητος, ἀλλ' ἰδίᾳ σαρκί. Ὁ γὰρ  
 Θεὸς καὶ Πατὴρ, καθάπερ ἔφην ἀρτίως · « Τὸν μὴ γνόντα  
 c ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς  
 γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ σὺν αὐτῷ. »

764, 5 : Héb. 10, 14 7 : II Cor. 5, 17 10 : Rom. 8, 32  
 17 : II Cor. 5, 21

764, 2 : *post παθημάτων* : illum qui non egebat perfectum fieri *add.*  
 Syr. 9 : πάνσοφος : *om.* C *manu prima* Arm. *et (ut solet)* Syr.  
 12 : χαρίζεται : -σεται C 19 : σὺν *codd.* *et ut v.* Arm. : ἔν Syr.

1. Sans prétendre forcément que S. Cyrille ait connu ce passage, il vaut sans doute la peine de citer, à des fins de comparaison, le fragment n° 15 de Diodore (éd. Abramowski, p. 32-33, trad. Brière, p. 264), qui emploie également Rom. 8, 32 et aussi cet autre verset fameux dans toute cette controverse, I Cor. 2,8 : « En effet, de même

sang et à la chair pareillement à nous » ; « il est venu en aide non pas aux anges, mais à la postérité d'Abraham ». Il convenait en effet que Dieu le Père « pour qui sont toutes choses et par qui sont toutes choses », une fois que le Fils eût passé par l'anéantissement et se fût incarné, prenant la forme de l'esclave, rendit parfait par la souffrance ce Fils qui consacrait sa propre chair au rachat de la vie de tous les hommes. Car le Christ s'est sacrifié pour nous, offrande immaculée ; « par une unique oblation, il a conféré définitivement la perfection aux sanctifiés », il a restauré la nature humaine en son état originel. Car « en lui toutes choses sont nouvelles ». Que Dieu le Père ait effectivement  
 b donné pour nous son propre Fils, le très sage Paul en fera également foi, qui écrit au sujet (du Père) : « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment ne nous donnerait-il pas aussi toutes choses avec lui ? » Par le « propre Fils » de Dieu, nous entendons le Verbe issu de son essence ; livré pour nous, (nous disons) qu'il l'a été non pas encore à nu, sans sa chair, mais lorsqu'il devint chair<sup>1</sup>. Quant à parler de ses souffrances, cela ne le diminue pas : il a souffert en effet non en la nature divine, mais en sa propre chair. Car Dieu le Père, comme je viens de le dire, « a fait péché pour nous celui qui n'avait pas  
 c connu le péché, afin qu'avec lui nous devenions justice de Dieu ».

que lorsque nous lisons que le Fils de l'homme est descendu des cieux, d'en-haut, d'où il était autrefois, sans nous tromper par suite du sens extérieur du mot, nous disons que la semence d'Abraham est venue d'en-haut, mais que nous savons bien que Dieu le Verbe a été nommé homme parce qu'il a habité dans le Fils de l'homme, de même également, lorsque le Livre divin dit que le Seigneur de la gloire lui-même a été crucifié et que Dieu n'a pas épargné son propre Fils, en nous attachant à la profondeur de la pensée du Livre, nous ne sommes pas amenés par l'expression à croire que c'est Dieu le Verbe qui a souffert, mais que c'est l'homme (qui est) de Marie, lequel a obtenu l'appellation de Fils, le temple de Dieu le Verbe qui a été détruit par les Juifs et s'est relevé à cause de celui qui y habite. »

20 B — Ἄρ' οὖν ἁμαρτίαν αὐτὸν γενέσθαι νοοῦμεν, ἢ ὅτι μᾶλλον ὠμοιώθη τοῖς ὑπὸ ἁμαρτίαν, ταύτητοι καὶ ἁμαρτία λέγεται ;

A — Ὁρθῶς ἔφησ. Ὡσπερ οὖν « Τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα  
25 δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ » — δεδικαίωται γὰρ ἡ ἀνθρώπου  
φύσις ἐν αὐτῷ — οὕτω τὸν οὐκ εἰδὸτα θάνατον — ζωὴ | γὰρ  
ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὁ Λόγος — σαρκὶ παθεῖν παρεσκεύασεν,  
ἕξω μείναντα τοῦ παθεῖν, καθὼ νοεῖται Θεός, ἵνα ἡμεῖς  
ζήσωμεν δι' αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ. Διὸ καὶ « ὁμοίωμα  
30 θανάτου » τὸ Χριστοῦ πάθος ὠνόμαστα. Γέγραπται οὖν ·  
« Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου  
αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. » Ἐζῆ γὰρ ὁ  
Λόγος καὶ γενομένης θανάτου τῆς ἀγίας αὐτοῦ σαρκός,  
ἐν' ἡττηθέντος θανάτου καὶ πεπατημένης τῆς φθορᾶς, ἢ τῆς  
e 35 ἀναστάσεως δύναμις εἰς ἅπαν ἔρχεται τὸ | ἀνθρώπινον  
γένος. Ἀληθὲς γὰρ ὅτι « Ὡσπερ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες  
ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιη-  
θήσονται. » Ἐπει τίνα τρόπον ὠνόμασαμεν τὴν ἀνθρώπου  
φύσιν τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τοῦ Μονογενοῦς τὸ  
40 μυστήριον, εἰ μὴ Θεὸς ὢν ὁ Λόγος γέγονε σὰρξ ; Εἰ μὴ  
καθῆκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν καὶ καταπεφοίτηκεν ἐν τοῖς  
καθ' ἡμᾶς ὁ ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν ; Εἰ μὴ σῶμα γέγονε  
765 a ζωῆς τὸ ὑπὸ φθοράν, ἵνα | γένηται θανάτου πέρα καὶ φθορᾶς ;  
B — Αὐτὸν οὖν ἄρα φαμέν τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρός Λόγον  
σαρκὶ παθεῖν δι' ἡμᾶς ;

764, 23 : II Cor. 5, 21 31 : Rom. 6, 5 36 : I Cor. 15, 22

764, 20 : B *ante* Ἄρ' οὖν e Syr. et Arm. : om. codd. 21 : ἁμαρτία λέγεται : peccatum esse dicetur Arm. dicitur (esse) sub peccato Syr. 23 : A *ante* Ὁρθῶς e Syr. et Arm. : B codd. *ante* Ὡσπερ : A *add.* codd. 27 : ὁ : om. C *manu prima* 765, 2 : B *ante* Αὐτὸν e Syr. et Arm. : om. codd.

I. Jusque dans l'*Eranistès*, où il a pourtant beaucoup arrondi les angles de sa doctrine, le dernier et le plus modéré des grands Antiochiens refusera cette formule proposée ici par B : « Le Verbe

B — Allons-nous donc penser qu'il est devenu lui-même péché? Ou plutôt qu'il est devenu semblable aux esclaves du péché et qu'à cause de cela on le dit péché?

A — Tu as raison. De même donc « qu'Il a fait péché pour nous celui qui n'avait pas connu le péché, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » — car la nature de l'homme a été justifiée en lui — de même, Il a exposé celui  
d qui ignorait la mort — car le Verbe est vie et vivifiant — à souffrir en sa chair, tout en restant cependant en dehors de la souffrance en tant qu'on le considère comme Dieu, afin que nous vivions par lui et en lui. C'est pourquoi la Passion du Christ est appelée « mort exemplaire » ; aussi est-il écrit : « Car si nous sommes devenus un seul être avec lui en suivant l'exemple de sa mort, nous le serons aussi par la résurrection. » En effet, le Verbe vivait lors même que sa chair sainte goûtait à la mort, afin qu'une fois la mort vaincue et la corruption écrasée, la puissance  
e de la résurrection s'étendit à la race humaine tout entière. Car très réellement, « de même qu'en Adam tous sont morts, de même tous recevront la vie dans le Christ ». Or comment pourrions-nous dire que la nature humaine a tiré profit du mystère de l'économie en la chair du Monogène, si le Verbe ne s'est pas fait chair, tout Dieu qu'il était? S'il ne s'est pas soumis à l'anéantissement et abaissé à prendre notre condition, lui qui est au-dessus de toute créature? Si ce qui était assujéti à la corruption  
765a n'est pas devenu le corps de la Vie, de façon à échapper à la mort et à la corruption?

B — Disons-nous donc que le Verbe de Dieu le Père a souffert en personne pour nous dans sa chair<sup>1</sup>?

a souffert dans la chair », malgré sa similitude avec celle de *I Pierre* 4,1. Théodoret donne ses raisons dans son troisième dialogue (*PG* 83, 261 D-264 B ; cf. aussi 276 A et, dans les *Démonstrations par syllogismes*, 332 D-333 A) : c'est que « Christ » désigne le Verbe fait homme, tandis que « Verbe » signifie « la nature simple, antérieure au monde, supérieure au temps, incorporelle ». C'est déjà exactement

A — Πάνυ μὲν οὖν, εἶπερ ἀληθῆς ὁ Παῦλος λέγων περὶ  
 5 αὐτοῦ : « Ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος  
 πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ὄρατα  
 καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε Θρόνοι, εἴτε Κυριότητες, εἴτε Ἀρχαί,  
 εἴτε Ἐξουσίαι, τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτῶν ἐκτισται.  
 Καὶ αὐτὸς ἐστὶ πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε,  
 b 10 καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας,  
 ὃς ἐστὶν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν  
 πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. » Ἴδου γάρ, ἰδοὺ σάφως καὶ μάλα,  
 τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, τὸν πρωτότοκον πάσης  
 κτίσεως, ὄρατῆς τε καὶ ἀοράτου, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἐν ᾧ  
 15 τὰ πάντα, κεφαλὴν δεδῶσθαι τῇ Ἐκκλησίᾳ φησὶν, εἶναι δὲ  
 καὶ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκον. Οἰκειοῦται γάρ, ὡς ἔφην, τὰ τῆς  
 c ἑαυτοῦ σαρκός, καὶ « Ὑπέμεινε σταυρόν, αἰσχρῶν  
 καταφρονήσας ». Οὐ γὰρ ἀνθρώπον ἀπλῶς, συναφείᾳ τῇ  
 πρὸς αὐτὸν οὐκ οἶδ' ὅπως τετιμημένον, ὑπὲρ ἡμῶν δεδῶσθαι  
 20 φημέν, ἀλλ' ἐστὶν αὐτὸς ὁ τῆς δόξης Κύριος ὁ ἐσταυρωμένος.  
 « Εἰ γὰρ ἔγνωσαν, φησὶν, οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης  
 ἐσταύρωσαν. » Πέπονθε δὲ δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί,

765, 5 : Col. 1, 15-18 17 : Hébr. 12, 2 21 : I Cor. 2, 8  
 22 : cf. I Pierre 4, 1(?)

765, 4 : A ante Πάνυ e Syr. et Arm. : B codd. ante εἶπερ : A add.  
 codd. 11 : ὃς ἐστὶν ἀρχή : om. Syr. 13 : post πάσης : τῆς add. C  
 22 : σαρκί : om. Arm.

la position d'EUTHERIUS DE TYANE, *Confutations*, 10, PG 28, 1365  
 B-1369 C, qui invoque l'autorité des Pères de Nicée, lesquels men-  
 tionnent « Jésus-Christ », avant de commencer à parler de souffrance.

1. Ce verset de I Cor. 2, 8 est déjà mis en cause par le théologien  
 d'Antioche qui, le premier peut-être, sous le coup des attaques  
 ariennes, a ébauché une christologie dualiste. Eustathe (dans un  
 fragment cité par THÉODORE, *Erastès*, III, PG 83, 288 C, qui  
 lui-même discute de la question en 276 A-277 C) déclare : « Si Paul a  
 dit que le Seigneur de gloire a été crucifié, ayant en vue dans sa  
 sagesse l'homme (assumé), on n'aura pas besoin d'attribuer en outre  
 la souffrance à la divinité » (cf. M. SPANNEUT, *Recherches sur les  
 écrits d'Eustathe d'Antioche*, frgt. 27, p. 103, l. 29-31). De même  
 Diodore proteste à maintes reprises contre le mésusage de ce verset

A — Oui certainement, si du moins Paul a raison de  
 dire à son sujet : « Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-  
 né de toute créature, car c'est en lui que tout a été créé,  
 le monde visible et l'invisible, Trônes, Seigneuries, Princi-  
 pautés, Dominations. Tout a été créé par lui et pour lui ;  
 et lui est antérieur à tout et tout subsiste en lui. C'est lui  
 b encore qui est la tête du corps : de l'Église. Il est en effet  
 Principe, premier-né d'entre les morts, afin d'exercer en  
 tout la primauté. » Voilà, oui voilà, qui est parfaitement  
 clair : l'Image du Dieu invisible, le premier-né de toute  
 créature visible et invisible, par qui tout est et en qui tout  
 est, a été, déclare (Paul), donné pour tête à l'Église, il est  
 en outre le premier-né d'entre les morts. Il s'approprie  
 en effet, comme je l'ai déjà dit, tout ce qui advient à sa  
 c chair, et « il a subi la Croix sans tenir compte de la honte ».  
 Car ce n'est pas un simple homme, honoré, je ne sais  
 comment, pour sa conjonction avec le Seigneur de la  
 gloire, que nous disons avoir été livré pour nous, mais  
 c'est ce Seigneur en personne qui est le Crucifié. « Car s'ils  
 avaient reconnu, est-il dit, le Seigneur de la gloire, ils ne  
 l'auraient pas crucifié<sup>1</sup> ». Mais il a souffert en la chair à

dans les maigres fragments que nous possédons de lui : cf. n° 15  
 (note précédente), n° 17 (Abramowski, p. 32-34 ; Brière, p. 264-265),  
 n° 25 (p. 42-43, p. 268-269). Le second de ces passages est particuliè-  
 rement net : « ...qu'on dise de qui on croit qu'il est le Seigneur de  
 la gloire ! Est-ce de Dieu le Verbe qui (est) avant les siècles, ou bien  
 de celui qui (est) de la semence de David ? Mais si c'est la première  
 (hypothèse), il ne faut rien dire à une impiété qui dépasse la mesure... »  
 Pour Théodore de Mopsueste, l'Apôtre veut donner une idée de la  
 grandeur de la Passion en mentionnant à son propos la divinité  
 (*Commentaire sur S. Jean*, trad. Vosté, p. 51). Nestorius essaie de  
 retourner le texte contre ses adversaires : ils dissolvent, soutient-il,  
 la conjonction entre le Dieu et l'homme dans le Christ en suggérant  
 que l'homme n'est pas, lui aussi, le Seigneur de gloire (cf. Loors,  
*Nestoriana*, p. 357) ; mais Cyrille rétorque que personne ne pense  
 que le Christ ait souffert en sa divinité ; c'est Nestorius qui tente  
 d'introduire un second « Seigneur de la gloire » à côté du Verbe de  
 Dieu (C. Nest. V, 2, 220 B-225 A ; ACO I, 1,6, p. 95, l. 31-p. 97, l. 41).

κατὰ τὰς Γραφάς, « Ὁ κατὰ σάρκα ἐξ Ἰουδαίων, ὁ ὢν ἐπὶ  
 πάντας Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν ». Γέγραφε  
 25 γὰρ ὡδὶ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος ὢν καὶ αὐτὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ  
 α τὸν Χριστὸν ὁ ἱερώτατος Παῦλος. Φράζε δέ μοι κάκεινο  
 πρὸς τούτοις, πῶς ἂν συνείεν τὸ εἰρημένον ὑπὸ Χριστοῦ  
 πρὸς τὴν ἐκ τῆς Σαμαρείας γυναῖκα · « Ὑμεῖς προσκυνεῖτε  
 30 ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστί. » Καίτοι σέσωκεν ἡμᾶς « οὐ  
 πρέσβυς, οὐκ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Κύριος », οὐκ ἄλλοτρίω  
 e θανάτῳ, καὶ ἀνθρώπου κοινοῦ μεσιτεύοντος, ἀλλ' αἵματι  
 τῷ ἰδίῳ. Ταύτητοι, καὶ μάλα εἰκότως, ὁ πάνσοφος ἔφη  
 Παῦλος · « Ἀθετήσας τις νόμον Μωϋσέως, χωρὶς οἰκτιρῶν  
 35 ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶ μάρτυσιν ἀποθνήσκει. Πόσω δοκεῖτε  
 χειρόνος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ κατα-  
 πατήσας, καὶ τὸ αἷμα τῆς <καινῆς> διαθήκης κοινὸν  
 ἡγησάμενος, καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας ἐν ᾧ  
 ἡγιασθή; » Ἄλλ' εἴπερ ἐστὶν οὐκ ἐνανθρωπήσαντος μᾶλλον  
 40 τοῦ κατὰ ἀλήθειαν Υἱοῦ τὸ τίμιον αἷμα, νόθου δέ τις παρ'  
 766 a αὐτὸν ἐτέρου, καὶ χάριτι τὴν υἰοθεσίαν ἔχοντος, πῶς οὐ  
 « κοινὸν » εἶναι φασιν αὐτόν; Οὐκοῦν, κὰν εἰ λέγοιτο  
 παθεῖν σαρκί, τηρεῖται καὶ οὕτω τὸ ἀπαθὲς αὐτῷ καθὼ  
 νοεῖται Θεός. Τοιγάρτοι φησὶ καὶ ὁ θεσπέσιος Πέτρος ·  
 5 « Ὅτι Χριστὸς ἅπαξ ὑπὲρ ἁμαρτιῶν περὶ ἡμῶν ἀπέθανε,  
 δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ Θεῷ, θανατωθεὶς  
 σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. » Ἀνθρώτου γάρ, φαίη ἂν  
 οἰμαί τις, οὐχ ἀπλῶς ἢ ἀδιορίστως ἔφη παθεῖν αὐτόν ὁ πνευ-  
 ματοφόρος, προσεπήνεγκε δὲ « τῇ σαρκί »; Ἥδει γάρ, ἦδει  
 b 10 περὶ Θεοῦ λέγων. Τοιγάρτοι τὸ ἀπαθὲς προσενέμηκεν  
 αὐτῷ καθὼ νοεῖται Θεός, εὐτεχνέστατα προσενεγκῶν « τῇ  
 σαρκί », περὶ ἣν ἂν γένοιτο τὸ παθεῖν.

765, 23 : cf. Rom. 9, 5 28 : Jn 4, 22 30 : Is. 63, 9 33 :  
 Hébr. 10, 28-29 766, 5 : I Pierre 3, 18

765, 24 : post Θεός : καὶ add. codd. 37 : \*καινῆς rest. e Syr. et  
 Arm. : om. codd. 766, 11 : προσενεγκῶν : προσεπενεγκῶν C manu  
 secunda πε addens s. v. forte rectius 12 : τό : om. C manu prima

cause de nous et pour nous, conformément aux Écritures,  
 « Celui qui issu des Juifs selon la chair, est au-dessus de  
 tous, Dieu à jamais béni, Amen. » Ainsi l'a écrit le héraut,  
 d l'Apôtre qui avait en lui le Christ, le très vénérable Paul.  
 Explique-moi du reste encore comment ils comprennent  
 ces mots du Christ à la Samaritaine : « Vous adorez ce que  
 vous ne connaissez pas, nous adorons, nous, ce que nous  
 connaissons, car le salut vient des Juifs. » Pourtant, ce  
 n'est pas « un envoyé, ni un ange, mais le Seigneur lui-  
 même » qui nous a sauvés, non par la mort d'un autre, ni  
 e par l'entremise d'un homme ordinaire, mais avec son  
 propre sang. Aussi bien le très sage Paul déclare-t-il à fort  
 juste raison : « Celui qui viole la Loi de Moïse est impi-  
 toyablement mis à mort sur la parole de deux ou trois  
 témoins ; quel châtement pire ne pensez-vous pas que  
 doit encourir celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu,  
 tenu pour profane le sang de la nouvelle alliance, outragé  
 l'Esprit de grâce dans lequel il a été sanctifié? » Mais si  
 le Précieux Sang n'est pas celui du véritable Fils devenu  
 homme, mais celui d'un bâtard autre que lui et à qui la  
 766 a filiation est octroyée par grâce, comment disent-ils que ce  
 sang n'est pas « profane »? Par conséquent, même si on dit  
 qu'il a souffert en sa chair, on préserve en cet état son  
 impassibilité du point de vue où il est considéré comme  
 Dieu. C'est bien aussi pourquoi le divin Pierre déclare : « Le  
 Christ est mort une fois pour nos péchés, lui juste pour des  
 injustes, afin de nous conduire à Dieu, mis à mort dans sa  
 chair, rendu à la vie selon l'esprit. » Pourquoi, demandera-  
 t-on peut-être, au lieu de dire simplement et sans distinc-  
 tions que (le Christ) a souffert, l'Inspiré ajoute-t-il « en sa  
 b chair »? Il savait, oui il savait, qu'il parlait de Dieu : aussi  
 lui a-t-il attribué l'impassibilité pour autant qu'on le consi-  
 dère comme Dieu, ajoutant très habilement « en sa chair »,  
 car c'était pour elle qu'il devait y avoir souffrances.

765, 30 : Καίτοι... 33 : ἰδίῳ : habet Timotheus A. p. 136, l. 7-9

B — 'Αλλ' εοικέναι φασί τερατολογία, και άπονεύσαι λίαν εις τὸ άπιθάνως έχον τὸ χρῆναι λέγειν τὸν αὐτὸν και 15 παθεῖν και μὴ παθεῖν. "Η γάρ δλωσ οὐ πέπονθεν ὡς Θεός, ἦ, εἰ πεπονθέναι λέγεται, πῶς ἂν εἴη Θεός ; Οὐκοῦν, ὁ παθῶν νοοῖτ' ἂν μόνος ὁ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυειδ.

c A — Καίτοι πῶς οὐκ | ἄδρανοῦς διανοίας ἔλεγχος εἴη ἄν, και μάλα σαφής, τὸ ταυτὶ δὴ φάναι, και μὴν και ἐλέσθαι 20 φρονεῖν ; Οὐ γάρ κοινὸν ἄνθρωπον δέδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Θεός και Πατήρ, ὡς ἐν μεσίτου τάξει παρειλημμένον, και κατάπλαστον έχοντα τὴν τῆς υἰότητος δόξαν, και σχετικῆ συναφείᾳ τετιμημένον, ἀλλ' ἐν εἶδει τῷ καθ' ἡμᾶς δι' ἡμᾶς γεγονότα τὸν ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν, τὸν ἐκ τῆς οὐσίας 25 αὐτοῦ πεφηνότα Λόγον, ἵνα και ὀρῶτο τῆς ἀπάντων ζωῆς ἀντάξιός. "Ἔστι δέ, οἶμαι, τῶν λίαν ἐκτο|πωτάτων, σαρκὸς κατὰ τὰς Γραφὰς γεγονότος, ὡς ἔφην, τοῦ Μονογενοῦς, και οὐκ ἀπαξιώσαντος τὴν οἰκονομίαν, μονονουχὶ και ἐπιτιμᾶν αὐτῷ ὡς τῇ ἰδίᾳ δόξῃ μεμαχημένῳ, και σαρκὶ παθεῖν παρά 30 τὸ εἶδος ἐλομένῳ. 'Αλλ' ἦν, ὃ γενναῖε, τὸ χρῆμα σωτήριον τῷ κόσμῳ παντί. 'Ἐπειδὴ δὲ ἠθέλησε διὰ τοῦτο παθεῖν ὁ πέρα τοῦ δύνασθαι παθεῖν, διὰ τοι τὸ εἶναι φύσει Θεός, τὴν τοῦ παθεῖν δεκτικὴν ἡμπέσχετο σάρκα, και ἰδίαν ἀπέφηγεν e αὐτήν, ἵνα και αὐτοῦ λέγοιτο τὸ παθεῖν, | ὅτι μὴ τὸ ἑτέρου 35 τινός, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ πέπονθε σῶμα. Οὐκοῦν, διδόντος τοῦ τρόπου τῆς οἰκονομίας ἀνεγκλήτως αὐτῷ και τὸ σαρκὶ μὲν ἐλέσθαι παθεῖν, θεότητι δὲ μὴ παθεῖν — ἦν γὰρ <ὁ αὐτός>

766, 17 : μόνος : \* -ως ul v. Syr. et aptissime Arm. 18 : A ante Καίτοι : om. C manu prima 19 : ἐλέσθαι φρονεῖν : sentire Syr. sentire tantum Arm. 30 : γενναῖε : \*γενναῖοι Syr. 37 : \*ὁ αὐτός e Syr. et Arm. : ἐν αὐτῷ codd. ἐν τῷ αὐτῷ conj. Pusey

1. Diodore dénonce certaines gens que ses adversaires honorent particulièrement, qu'ils croient être plus savants qu'eux et très versés dans les Livres saints. Ces gens « n'admettent pas le mélange et regardent comme insensés ceux qui l'admettent ». Ils confessent que « le même est impassible et passible, cela selon l'esprit et ceci selon la chair ; que le même a faim et qu'il nourrit ; qu'il souffre et

B — Mais disent-ils, cela a tout l'air d'un conte, et qui frise l'invraisemblance : devoir dire du même qu'il souffre et ne souffre point ! En effet, ou bien il n'a pas souffert du tout, parce que Dieu, ou bien, si on dit qu'il a souffert, comment peut-il être Dieu ? Par conséquent, celui qui souffre, on doit penser que c'est seulement le descendant de David<sup>1</sup>.

c A — Comment ne pas voir un signe trop clair de débilité mentale dans des allégations pareilles, ou même dans le simple fait de se mettre en tête de telles idées ? Dieu le Père n'a pas donné pour nous un homme ordinaire, qui aurait été pris pour remplir le rôle de médiateur, qui ne posséderait la gloire de fils que comme un maquillage, un honneur dû à sa relation de conjonction. (Il a donné) sous une forme prise pour nous et semblable à nous celui qui transcende toute la création, le Verbe issu de Son essence, propre à paraître une digne rançon pour la vie de tous.

d Il est, ce me semble, parfaitement incongru, alors que le Monogène s'est fait chair, comme je l'ai dit, conformément aux Écritures, alors qu'il n'a pas jugé au-dessous de lui l'économie, de le morigéner, peu s'en faut, comme ayant porté atteinte à sa propre gloire et décidé mal à propos de souffrir dans la chair. Hé, mon bon, c'est le salut du monde entier qui se jouait en cette affaire ! Aussi, ayant voulu souffrir pour ce salut, celui qui était par delà toute possibilité de souffrance, puisque Dieu par nature, s'enveloppa de la chair susceptible de souffrance, il la déclara la sienne propre, afin qu'on pût parler de ses souffrances e à lui : parce que ce n'était pas le corps de quelqu'un d'autre, mais le sien qui souffrait. Par conséquent, les modalités de l'économie lui permettent sans s'exposer aux reproches

qu'il ne souffre pas, ceci selon l'esprit et cela selon la chair » (frgt. n° 26, p. 42-45/p. 269). Ce signalement doit viser Apollinaire, vu spécialement l'allusion à la compétence en matière scripturaire, mais, à une soixantaine d'années de distance, S. Cyrille pouvait se sentir atteint lui aussi, et redoubler d'hostilité contre les Antiochiens.



Θεός τε ὁμοῦ καὶ ἀνθρώπος — περιττολογοῦσιν οἱ διεναντίας, καὶ τὴν τοῦ μυστηρίου δύναμιν ἀσυνετώτατα κιδδηλεούντες, 40 οἶονται τάχα που καὶ ἐπαίνου μεστὴν ποιεῖσθαι † τὴν ενωσιν †. Ἐδόκει μὲν γὰρ πως προστρίβεσθαι τινα μῶμον 767 a αὐτῷ τὸ καὶ | ὅπως ἐλέσθαι σαρκὶ παθεῖν, ἀλλ' ἦν ἐτέρως εὐκλεές. Ὅτι γὰρ ἔστι θανάτου κρείττων καὶ φθορᾶς, ζωὴ καὶ ζωοποιὸς ὑπάρχων ὡς Θεός, μεμαρτύρηκεν ἡ ἀνάστασις : ἐγγήγερε γὰρ τὸν ἑαυτοῦ ναόν. Τοιγάρτοι φησὶν ὁ θεσπέσιος 5 Παῦλος : « Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ Εὐαγγέλιον : δύναμις γὰρ Θεοῦ ἔστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι. » Καὶ πάλιν : « Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστὶ, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις Θεοῦ ἔστιν, 10 Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία. » Καὶ μὴν καὶ αὐτὸς ὁ Υἱός, μέλλων ἀναβαίνειν ἐπὶ τὸ σωτήριον πάθος : « Νῦν ἐδοξάσθη, φησὶν, ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ Θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, καὶ ὁ Θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν. » Ἐνεβίω γὰρ σκυλεύσας τὸν ἕδην, καὶ τοῦτο οὐκ 15 εἰς μακράν, ἀλλ' οἶον εὐθὺς καὶ κατὰ πόδας τοῦ παθεῖν.

B — Καίτοι φησὶν ὁ πάνσοφος Παῦλος : « Εἰ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, δεῦξτε οὐκ ἀσθενεῖ,

767, 5 : Rom. 1, 16 7 : I Cor. 1, 18.24 11 : Jn 13, 31-32  
16 : II Cor. 13, 3-4

766, 40 : τὴν ενωσιν codd. : certamen eorum Syr. de certamine Arm. 767, 16 : Εἰ e Syr. Arm. et Cyrilli consuetudine : ἐπει codd. 17 : post λαλοῦντος : vobiscum add. Arm. οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν : \*ἐν ὑμῖν οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ Syr. \*δυνατεῖ ἐν ὑμῖν ἀλλ' οὐκ ἀσθενεῖ Arm.

1. La traduction de ce dernier membre de phrase est conjecturale : τὴν ἐνωσιν dans le grec ne paraît pas avoir de sens. PUSEY propose d'y substituer τὴν ἀίρεσιν et traduit « contention », mais cela ne semble pas correspondre aux termes syriaque et surtout arménien, qui pour tant concordent à peu près, tous deux signifiant « attaque, combat ».

2. On voit que S. Cyrille n'a jamais renoncé à la métaphore du « temple » pour désigner le corps du Christ : elle était autorisée par

de souffrir dans la chair, et de ne pas souffrir en sa divinité : le même, en effet, était à la fois un Dieu et un homme. Et les gens d'en face parlent à vide, ils altèrent de la façon la plus déraisonnable la portée du mystère et croient sans doute avec cela qu'ils mènent le bon combat<sup>1</sup>. (Le Verbe) 767a paraît en effet s'infliger une manière de flétrissure rien qu'en décidant de souffrir dans la chair, mais en réalité c'était une gloire : qu'il soit supérieur à la mort et à la corruption parce que vie et donnant la vie, parce que Dieu, la résurrection en a porté témoignage ; car il a ressuscité son temple<sup>2</sup>. Aussi bien le divin Paul déclare-t-il : « Car je ne rougis pas de l'Évangile : c'est une force divine pour le salut de tout croyant. » Et encore : « Le langage de la Croix est en effet folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, c'est une puissance divine ; 10 b pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. » Et le Fils lui-même, au moment de monter vers sa Passion salvatrice : « Maintenant, dit-il, le Fils de l'homme a été glorifié et Dieu a été glorifié en lui ; Dieu va le glorifier en Lui, et c'est bientôt qu'Il va le glorifier. » En effet, il est revenu à la vie après avoir dépouillé l'enfer, et cela non pas longtemps après, mais aussitôt et comme sur les talons mêmes de la souffrance.

B — Cependant le divin Paul déclare : « Vous voulez, n'est-ce pas, une preuve que le Christ parle en moi, lui

trop de témoignages scripturaires pour qu'un exégète comme lui pût la répudier. Il l'explique rapidement dans *Apol. c. Th.* 5, 421 C, *ACO* I, 1,6, p. 127, l. 29-31 : il suffit pour la rendre admissible de stipuler qu'il ne s'agit pas d'une in habitation par relation (σχετικὴ : telle que nous la possédons par un don du Saint-Esprit), mais d'une union. Pour d'autres emplois de la métaphore après 428, cf. *Hom. P.* XX, 841 C ; *Scholies*, 1374 A, *ACO* I, 5,1,3, p. 186, l. 23 et peut-être *Contra Julianum*, VIII, 941 A. Avant 428, l'expression est encore plus courante, alors que, remarque M. LIEBAERT, *Doctrine christologique*, p. 200, n. 4, elle est plutôt rare chez S. Athanase, au moins dans les *Discours contre les Ariens*.

c ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν. Καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῆ ἐκ δυνάμεως Θεοῦ. » Ἔϊτα πῶς αὐτὸν « ἀσθενῆσαι »  
20 φαίη τις ἂν τὸν Λόγον, καὶ μὴν καὶ ἐκ δυνάμεως ζῆσαι Θεοῦ ;

A — Οὐ γὰρ ἄνω τε καὶ κάτω τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον σάρκα τε γενέσθαι καὶ ἐνανθρωπήσαι φαμεν ;

B — Ναί. Πῶς γὰρ οὐ ;

25 A — Οὐκοῦν, ὁ « ἀσθενήσας » σαρκί, καθὸ πέφηγεν ἄνθρωπος, « ἔζησεν οὗτος ἐκ δυνάμεως Θεοῦ », καὶ οὐκ  
d ἀλλοτριᾶς μᾶλλον, ἀλλὰ τῆς ἐνοούσης αὐτῷ. Θεὸς γὰρ ἦν ἐν σαρκί.

B — Καὶ μὴν ὁ Πατὴρ αὐτὸν ἀναστήσαι λέγεται .

30 γέγραπται γὰρ ὅτι « Κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἦν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ὑπεράνω πάσης Ἀρχῆς καὶ Ἐξουσίας καὶ Κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου. »

35 A — Ἄλλ' αὐτὸν εἶναι φαμεν τὴν ζωοποιὸν δύναμιν τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῖς τοῦ τεκόντος ἀξιώμασιν <φυσικῶς>  
e ἐναβρύνεσθαι, καὶ εἰ γέγονε σάρξ, καὶ αὐτομάρτυς αὐτὸς εἰσθήσεται λέγων . « Ὡσπερ γὰρ ὁ Πατὴρ οὐς θέλει ζωοποιεῖ, οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς οὐς θέλει ζωοποιεῖ. » Καὶ τοῦτο  
40 ἀμογητὶ κατορθοῦν εὖ μάλα δυνάμενος, τοῖς Ἰουδαίων δήμοις προσπεφώνηκε λέγων . « Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. » Πλὴν ὁ ἀναστὰς κεκάθικεν « ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ὑπεράνω πάσης Ἀρχῆς καὶ Ἐξουσίας καὶ Κυριότητος καὶ  
768 a παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου ». Ἄρ' οὖν ὡς ἕτερος ἂν Υἱὸς παρὰ τὸν ἐξ αὐτοῦ φόντα Λόγον, ψιλῆ συναφεία

767, 35 : Ἄλλ' αὐτὸν... 39 : θέλει ζωοποιεῖ : *habet Florilegium Syriacum MS. Add. Syr. 14533, f. 4v.*

767, 30 : Ἐφῆς. 1, 19-21 38 : cf. Jn 5, 21 41 : Jn 2, 19 43 : cf. Ἐφῆς. 1, 20-21

767, 18 : ὑμῖν *rest. e Syr. et Arm. (cf. de R.F. ad Aug. 174d =*

c qui n'est pas faible, mais exerce en vous sa puissance. Sans doute a-t-il été crucifié en raison de sa faiblesse, mais il est vivant de par la puissance de Dieu. » Alors, comment du Verbe lui-même peut-on dire qu'il « a été faible » et qu'il « est vivant de par la puissance de Dieu » ?

A — Ne répétons-nous pas du début à maintenant que le Verbe est devenu chair et s'est fait homme ?

B — Si ; et comment ne pas le dire ?

A — Par conséquent, celui qui « a été faible » dans la chair — selon sa manifestation humaine — celui-là « est vivant de par la puissance de Dieu », non pas puissance d'étrangère, mais inhérente à lui, car il était Dieu dans la chair.

B — Et pourtant on dit que le Père l'a ressuscité ; il est écrit en effet : « Selon cette puissance souveraine qu'Il a déployée dans le Christ quand Il l'a ressuscité d'entre les morts et fait siéger à Sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute Principauté, Domination, Seigneurie et de quelque nom que l'on puisse nommer. »

A — Eh bien, nous disons qu'il est lui-même cette puissance vivifiante du Père et qu'il resplendit en vertu de sa nature des dignités de Celui qui l'a engendré, même  
e une fois devenu chair. Il témoignera pour lui-même, lui qui dit : « De même en effet que le Père fait vivre qui Il veut, de même le Fils fait vivre qui il veut. » Et accomplir cela ne lui donne aucun mal, il le dit à la foule juive : « Démolissez ce temple, et en trois jours je le rebâtirai. » Par ailleurs, le ressuscité s'est assis « à la droite du Père au plus haut des cieux, au-dessus de toute Principauté, Puissance, Seigneurie et de quelque nom que l'on puisse  
768 a nommer ». Est-ce donc comme un autre fils à côté du Verbe issu du (Père), un fils honoré pour une simple conjonction,

1412A = ACO I, 1, 5, p. 57, l. 25) : ἡμῖν *codd.* 29 : αὐτὸν ἀναστήσαι λέγεται : *ἀν.λ.αὐ. C* 36 : \*φυσικῶς *e Syr. Arm. et Coll.* : εἰκὸς *codd.* 44 : *post* Ἐξουσίας : Ἐπρόνου *te add. codd. καὶ Κυριότητος : om. Arm.*

τετιμημένος, και ἐν χάριτος μοίρα τὸ τῆς θεότητος ὄνομα λαχών, ἢ μᾶλλον αὐτὸς ὁ φύσει τε και ἀληθῶς ὑπάρχων  
 5 Υἱός, « ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος και σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος » οἰκονομικῶς ;

B — Φαῖεν ἂν ἴσως αὐτοὶ τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ συναφθέντα αὐτῷ κατ' ἰσοτιμίαν ἄνθρωπον, ἄπερ ἂν πρόπει και τὸ παθεῖν τὸν θάνατον.

b 10 A — Ἄλλα τὸ ἰσοτιμόν τινι γενέσθαι λεγόμενον εἴη ἂν οὐχ ἐν μᾶλλον τῷ ἀριθμῷ, καθάπερ ἤδη προεῖπον, ἀλλ' ἐν μεθ' ἑνός. Δύο δὲ οἶμαι ταυτί, και ἀνισομέτρως ἔχοντα κατὰ φύσιν, εἴπερ ἐστὶν ἐν μειώσει τοῦ τιμῶντος τὸ τιμώμενον. Ἐπειδὴ δὲ εἰς κεκάθεικεν Υἱός, διδασκόντων αὐτοὶ

15 τίς τοῖς ἀνωτάτω τετίμηται θάκοις, και συνεδρεῦει τῷ Πατρὶ εἰ και ὅτι μάλιστα τῶν ἄγαν σφαλερωτάτων εἴη ἂν τὸ ἀνακομίζειν ἀποτολμᾶν εἰς ἰσοτιμίαν τῷ Δεσπότη τὸ δουῖλον, τῷ Κτίστη τὸ ποιηθέν, τῷ βασιλεῖ τῶν ὄλων τὸ  
 c ὑπὸ | ζυγόν, τῷ πάντων ἐπέκεινα τὸ ἐν πᾶσι τελοῦν.

20 B — Σαφηνειῖς οὖν ἄρα τοῦτο ἡμῖν [εἰσέτι].

A — Καίτοι, καθάπερ ἐγῶμαι, σαφῆς και ἀποκρῶν ὁ ἐπ' αὐτοῖς δὴ τούτοις ἡμῖν ἐκπεπόνηται λόγος, ὅκνου δὲ δίχα παντὸς προσθείην ἂν οἷς ἔφην και ἕτερα, και οὐκ ἄγεννη συναγόρευσιν τὴν ὑπὲρ γε τῶν ἱερῶν δογμάτων  
 25 καθάπερ τινὰ παντευχίαν ἀναλαβών, ἀνταναστήσω τὸ ἀληθές  
 d τοῖς φρονοῦσι τὰ διεστραμμένα. Ὅτι γὰρ ὁ | μονογενῆς τοῦ Θεοῦ Λόγος, οὐ μεσολαβοῦντος τὴν οἰκονομίαν υἱοῦ παρ' αὐτὸν ἐτέρου και συναφθέντος αὐτῷ σχετικῶς, κατήργηκε τοῦ θανάτου τὸ κράτος, αὐτὸς δὲ μᾶλλον δι' ἑαυτοῦ, πιστῶ-  
 30 σεται λέγων · « Οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον ὥστε τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς

768, 5 : Phil. 2, 7 30 : Jn 3, 16

768, 20 : εἰσέτι codd. : e sacris Scripturis et Syr. et Arm.

1. Nous traduisons le texte des versions. Les manuscrits grecs donnent : (Explique-nous cela) « encore, plus longuement », ce qui

recevant le nom de la Divinité à titre de grâce ? Ou plutôt en qualité de Fils véritable par nature, « devenu semblable aux hommes et offrant les dehors d'un homme » à raison de l'économie ?

B — Eux diraient probablement qu'il s'agit du descendant de David, homme joint au (Verbe) par égalité d'honneurs, et à qui revient aussi d'avoir subi la mort.

b A — Mais ce qu'on déclare à égalité d'honneurs avec quelque chose ne peut être numériquement un avec cette chose, mais fait, ainsi que je l'ai dit plus haut, un plus un. Je les compte donc pour deux, et inégaux en nature, vu que ce qui reçoit l'honneur est inférieure à ce qui le donne. Mais puisqu'un seul Fils y a pris place, que ces gens-là nous disent qui se voit attribuer ce trône sublime et siège auprès du Père. D'autant qu'il serait extrêmement risqué d'oser rendre les mêmes honneurs à l'esclave et au maître, à la créature et au Créateur, au serf et au roi de tous les êtres, à celui qui est assujetti de toutes parts et à celui qui est au-dessus de tout.

B — Explique-nous cela à partir des saintes Écritures<sup>1</sup>.

A — Je croyais pourtant que nous avions assez clairement mis les choses au point sur ces sujets, mais ce sera sans hésitation aucune que j'ajouterai encore à ce que j'ai dit. Armé de pied en cap, pour ainsi dire, dans mon rôle non sans grandeur de défenseur des dogmes sacrés, je maintiendrai la vérité face aux opinions perverses. Car  
 d le Verbe Monogène de Dieu, sans l'intervention dans l'économie d'aucun autre fils joint à lui par relation, a détruit l'empire de la mort, en personne et par lui-même ; c'est ce dont il fait foi en disant : « Dieu en effet a tant aimé le monde qu'Il a donné Son Fils unique afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais aient la vie

irait presque mieux avec le contexte. Mais alors l'accord des versions reste à expliquer.

αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον. » Αἴροντος δὲ ὑψοῦ τὴν εἰς τὸν κόσμον ἀγάπην τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, e ὑπερμεγέθη | τε καὶ ὑπερφυᾶ γεγενῆσθαι λέγοντος, ἀνθρώτου  
 35 κατασμικρύνουσιν οἱ διεναντίας, οὐ τὸν ἀληθῶς Υἱὸν ὑπὲρ ἡμῶν δεδόσθαι λέγοντες, ἀλλ' ἓνα τῶν καθ' ἡμᾶς, εἰσπολιητον ἔχοντα τὴν τῆς υἰότητος χάριν, εἰς τὸν τοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ τόπον ἀναδιβάζοντες, ὄντος δὲ Μονογενοῦς τοῦ δοθέντος ὑπὲρ ἡμῶν ; Εἶτα γεγραφότος Ἰωάννου σαφῶς : « Ὁ  
 40 μονογενῆς Θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς », πῶς οὐκ ἂν ἀγάσαιτό τις τῆς ἀμαθίας αὐτοῦς, ἐξωθοῦντας μὲν  
 769 a τῆς οἰκονομίας τὸν μονογενῆ Θεὸν Λόγον, | ἀντεισφέροντας δὲ, ὡς ἔφην, ταῖς θύραθεν δόξαις ἐξωραϊσθέντα τινα καὶ ἐπακτὸν ἔχοντα τὸ τῆς θεότητος ὄνομα ; Εἶτα τί τὸ μέγα καὶ ἀξιάγαστον ἐν τῇ τοῦ Πατρὸς ἀγάπῃ φανεῖται λοιπὸν  
 5 εἰ μέρος τι κόσμου, καὶ τοῦτο βραχύ, δέδωκεν ὑπὲρ αὐτοῦ ; Ἡ τάχα που καὶ ἀνεπίληκτον εἰπεῖν ὡς λελύτρωται κόσμος οὐδὲν ἔχων παρὰ Θεοῦ, ἀλλὰ τοῖς αὐτοῦ μέρεσι πρὸς τοῦτο ὑπηρετούμενος.

B — Δεδόσθαι φασι τὸν Μονογενῆ παρὰ τοῦ Πατρὸς, b 10 ἔν' οἰκονομήσῃ τὰ καθ' ἡμᾶς, οὐχ | ἓνα τι πάθη τῶν ἀνθρωπίνων αὐτὸς εἰς ἰδίαν φύσιν ἄμήχανον γάρ.

A — Πάθοι μὲν ἂν αὐτὸς εἰς ἰδίαν φύσιν τὸ σύμπαν οὐδέν. Ἄσώματος γὰρ ὑπάρχων ὡς Θεός, ἔξω που πάντως κείσεται

768, 39 : Jn 1, 18

768, 32 : ἀπόληται : -όληται M (λ secundum s. v. addens) C  
 ἔχη : -ει C 40 : Θεός : om. Arm. 769, 12 : ἂν : om. C *manu prima*

1. En commentant Jn 3,16, Théodore a soin, une fois de plus, de souligner que la Divinité n'a pu souffrir ; cependant « même si un autre souffrait, tout était attribué à la Divinité » — à cause de la conjonction (entre les natures) : cf. *Commentaire sur S. Jean*, éd. Vosté, p. 51. THÉODORE donne une explication beaucoup plus proche

éternelle<sup>1</sup>. » Alors qu'il exalte à ce point l'amour de Dieu le Père pour le monde, alors qu'il le proclame débordant c toute mesure et toute règle, pourquoi nos adversaires rapetissent-ils cet amour en disant que ce n'est pas le véritable Fils qui a été livré pour nous, (pourquoi) intro- nisent-ils quelqu'un qui, comme nous, aurait la filiation seulement de manière adventice et par grâce, au lieu et place du Fils par nature, du Monogène livré pour nous ? Puis Jean a écrit nettement : « Le Dieu Fils unique, celui qui est dans le sein du Père » ; comment donc ne pas s'étonner de leur stupidité, à eux qui expulsent le Verbe  
 769a Dieu Fils unique de l'économie pour y introduire, je le répète, un quidam paré d'une gloire extrinsèque, qui ne possède le nom de la divinité qu'à titre d'importation ? Puis, que restera-t-il de grand et d'admirable dans l'amour du Père, s'Il n'a donné pour le salut du monde qu'une partie de ce monde, et encore bien menue ? Ou peut-être n'aurait-on pas tort de dire que le monde s'est sauvé sans rien tenir de Dieu, en n'utilisant dans ce but que ses propres parties<sup>2</sup> ?

B — Ils disent que le Monogène a été donné par le b Père pour mettre de l'ordre dans nos affaires et non pas pour souffrir lui-même en sa propre nature quoi que ce soit des faiblesses humaines, vu que cela est impossible.

A — Souffrir lui-même en sa propre nature, il ne saurait aucunement le faire ! Étant, parce que Dieu, dépourvu

de la théorie cyrillienne de l'appropriation : l'Écriture dit que le Fils de Dieu a souffert, parce que le corps qui a souffert était le corps du Fils de Dieu (*Eranièstès*, III, PG 83, 233 A et C).

2. Cf. DI 700d, et aussi S. HILAIRE, *De Trinitate*, VI, 40, PL 10, 190 A, qui, après avoir également cité Jn 3,16, ajoute : « Si dilectionis hinc fides est, creaturam creaturis praestitisse, et pro mundo dedisse quod mundi est, et ad ea quae ex nihilo sunt substituta redimenda, eum qui ex nihilo substitit praebuisse, non facit magni meritii fidem vilis et spernenda jactura. »

τοῦ παθεῖν. Ἐπεὶ δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ φωνήν, τὴν διὰ γέ  
 15 φημι φῆς τοῦ Ψάλλοντος λύρας, σῶμα αὐτῷ καθήρισται  
 παρὰ τοῦ Πατρὸς, παρῆλθεν ἐνσώματος τοῦ ποιῆσαι τὸ  
 θέλημα αὐτοῦ. Τοῦτο δὲ ἦν ἡ διὰ τοῦ τιμίου σταυροῦ  
 c λύτρωσις καὶ ἀνακεφαλαίωσις τῶν ὄλων δι' αὐτοῦ τε καὶ  
 εἰς αὐτὸν εἶ μάλα κατορθουμένη. Συλλήψεται δὲ οἷς ἔφη  
 20 καὶ ὁ πανάριστος Παῦλος ὡδὶ γεγραφώς· « Τοῦτο φρονεῖτε  
 ἕκαστος ἐν ὑμῖν αὐτοῖς ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν  
 μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἄρπαγμόν ἠγάπησεν τὸ εἶναι ἴσα  
 Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν  
 ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ στήματι εὐρεθεὶς ὡς  
 d 25 ἄνθρωπος, ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι  
 θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύ-  
 ψωσε, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα  
 ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων  
 καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἑξομολο-  
 30 γήσῃται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς. »  
 Τίνα γὰρ εἶναι φῆς τὸν ὑπάρχοντα μὲν ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ  
 καὶ Πατρὸς, εἶτα μένειν ἕξὸν ἐν ἰσότητι πρὸς αὐτόν, οὐχ

769, 15 : cf. Hébr. 10, 5 ; 7 (cf. Ps. 39, 7.8) 20 : Phil. 2, 5-11

769, 17 : *post σταυροῦ* : αὐτοῦ *add. C sed postea exp.*

1. A partir de cette remarque — étant, en tant que Dieu, dépourvu de corps, (le Monogène) est hors de portée de la souffrance — et de quelques autres de même type, mais un peu plus explicites, Mgr Jouassard propose, très discrètement, une explication de certains aspects déconcertants de la christologie cyrillienne (cf. « Un problème d'anthropologie et de christologie chez S. Cyrille d'Alexandrie », dans *RSR*, 43 (1955), p. 361-378 et « Impassibilité du Logos et impassibilité de l'âme humaine chez S. Cyrille d'Alexandrie », *id.* 45 (1957), p. 209-224, qui utilisent en particulier *Ep.* IV, 48 A, *ACO* I, 1,1, p. 27, l. 14-18 ; *Ep.* X, 65 A/ p. 110, l. 27-29 ; *Ep.* L, 261C-264 B/ I, 1,3, p. 94, l. 6-23 ; *Scholies*, 1405 A-B/ I, 5,1, p. 209, l. 9-19). « Les insuffisances de Cyrille en matière de psychologie humaine » (p. 376) feraient qu'il n'ait réservé à l'âme du Christ qu'un rôle insignifiant. On ne voit guère en effet ce que cette âme aurait pu faire, puisqu'elle

de corps, il est totalement hors de portée de la souffrance<sup>1</sup>. Mais selon ses propres paroles, exprimées, j'entends, sur la lyre du Psalmiste, le Père lui a préparé un corps, il vint, doté de ce corps, pour faire Sa volonté. Cette volonté, c'était la rédemption par la précieuse Croix et la récapitulation de l'univers parfaitement accomplie par lui et en lui. Viendra également à l'appui de ce que j'ai dit le très excellent Paul, qui a écrit ce qui suit : « Ayez entre vous les sentiments qui furent ceux du Christ Jésus. Lui qui était de condition divine, n'a pas tenu pour une proie d'être l'égal de Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et se faisant semblable aux hommes. Offrant ainsi tous les dehors d'un homme, il s'abaissa lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix. Aussi Dieu l'a-t-Il exalté et lui a-t-Il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse aux cieux, sur terre et aux enfers et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur à la gloire de Dieu le Père. » Qui donc est-il à ton avis, celui qui est dans la condition de Dieu le Père, puis qui, pouvant en demeurer l'égal, n'a point tenu pour

était impassible en sa propre nature. Mais S. Cyrille ne voudrait-il pas dire tout simplement que l'âme, étant immatérielle, ne peut subir de dommage physique de même type que ceux auxquels est exposé le corps ? Et l'impassibilité ne va pas jusqu'à l'empêcher de participer, au moins en vertu d'un certain retentissement, aux souffrances du corps. Un des textes cités par Mgr Jouassard dit positivement qu'elle « compatit » συναγγεῖ, même s'il n'est pas possible de savoir si cette compassion implique une souffrance véritable (cf. p. 217-219, citant *Scholies*, 1375 C-1378 C, *ACO* I, 5,1, p. 188-189 et 220-221). Au fond Cyrille est-il bien en retrait par rapport au *De Trinitate* attribué à Didyme qui ne discerne dans l'âme du Christ que des pré-occupations au sujet des accidents physiques risquant de détruire son corps (III, 21, *PG* 39, 904 B) ou Théodore qui refuse à l'âme d'avoir part à ce qui arrive au corps (elle lui communique seulement l'énergie vitale nécessaire pour qu'il ressente les souffrances : *Eranistès*, III, *PG* 83, 268 C ; cf. II, 145 B) ? Ce n'est sans doute pas là ce qui empêche Cyrille de mentionner plus souvent l'âme du Christ.

- e ἀρπαγμὸν ἡγησάμενον τὸ ὑπερφερές οὕτω καὶ θεοπρεπές ἀξίωμα, καὶ τὴν κατὰ πάντων ὑπεροχὴν ; Οὐχὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ  
 35 πεφνηντα Θεὸν Λόγον ; Εἶτα πῶς οὐχ ἄπασι ἐναργές τὸ  
 χρημά ἐστιν ; Ἄλλ' οὗτος αὐτός « ἐν μορφῇ » καὶ ἰσότητι  
 τοῦ Πατρὸς, μορφήν δούλου λαβὼν οὐ κατὰ συνάφειαν  
 σχετικῆν, <ἀλλ' > « Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ  
 σχήματι εὑρεθείς ὡς ἄνθρωπος » — ἦν γὰρ μετὰ τούτου καὶ  
 40 Θεός — « ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν, γέγονε δὲ καὶ ὑπήκοος  
 μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ ».
- 770 a | B — Ἄλλ' εἴρηται, φασί, περὶ αὐτοῦ ὅτι « ἐχαρίσατο  
 αὐτῷ ὁ Θεὸς ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι  
 Ἰησοῦ <Χριστοῦ> πᾶν γόνυ κάμψῃ ». Ὁ δὲ ἦν ὁ Λόγος,  
 δῆλον δὲ ὅτι Θεός, πῶς ἂν νοοῖτο λαβὼν ; Ἔστι τοίνυν  
 5 ἀναγκαῖον τῷ ἀναληφθέντι μᾶλλον ἀνθρώπῳ δεδῶσθαι  
 λέγειν τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα μὴ τι τῶν ἀπεικόντων  
 φρονοῦντες ἀλίσκώμεθα περὶ τοῦ Μονογενοῦς.
- A — Εἶτα πῶς οὐκ ἄμεινον ἀσυγκρίτως ἐνανθρωπήσαντι  
 b δι' ἡμᾶς τῷ κατὰ φύσιν Υἱῷ δεδῶσθαι λέγειν αὐτῷ πατρὸς  
 10 τοῦ Πατρὸς, ἵνα καὶ ἐν ἀνθρωπότητι νοῆται Θεός καὶ ἐν  
 ὑπερτάτοις ὑψώμασιν ὁ τὴν καθ' ἡμᾶς ταπεινώσιν ἀνατάς,  
 ἵνα μὴ νέος καὶ ἀρτιφανῆς ἀγγέλοις τε καὶ ἀνθρώποις  
 εἰσκομιζέται θεός, τὴν τῆς θεότητος δόξαν οὐκ οὐσιωδῶς  
 ἐνυπάρχουσαν ἔχων, ἀλλ' ἐξῶθεν εἰσκεικρίμενην, καὶ ὡς ἐν  
 15 μόνη θελήσει τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ;
- B — Αὐτῷ δὴ οὖν ἄρα τῷ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς φύντι Λόγῳ  
 δεδῶσθαι φάμεν τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ;
- c A — Πάνυ μὲν οὖν. Εἴσι δὲ ἡμῖν | ὁ λόγος οὐκ ἀπὸ  
 σκοποῦ, εἴπερ ἐστὶν οὐ κατεψευσμένον ὡς οὐχ ἀρπαγμὸν

770, 1 : Phil. 2, 9-10

769, 33 : ὑπερφερές : -φούς C *manu altera in litura* 38 : \*ἀλλ' e Syr. et Arm. : om. codd. 770, 3 : \*Χριστοῦ e Syr. et Arm. : om. codd. 5 : ἀναγκαῖον : rest. C *manu secunda in mg.* μᾶλλον : om. Syr. et Arm. 6 : λέγειν : om. Arm. 16 : B ante Αὐτῷ e

e une proie une aussi transcendante et divine dignité, une telle prééminence par rapport à tous les êtres? N'est-ce pas le Verbe issu de Dieu? La chose n'est-elle pas évidente pour tout le monde? Si, c'est lui-même, lui qui était « dans la condition » du Père et son égal, qui a pris condition d'esclave, et non point par relation et conjonction, mais en devenant semblable aux hommes, lui qui « offrant tous les dehors d'un homme » — car en même temps il était aussi Dieu — « s'est humilié et fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix ».

770a B — Mais il est dit de lui, répondent-ils, que Dieu « lui a donné un nom au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus-Christ tout genou fléchisse ». Celui qui est Verbe, c'est-à-dire Dieu, comment penser qu'il reçoive quelque chose? Nous voilà donc obligés de dire plutôt que c'est à l'homme assumé qu'a été donné le nom au-dessus de tout nom, afin de ne pas nous laisser prendre à nourrir au sujet du Monogène quelque pensée inconvenante.

A — Oui, mais n'est-il pas infiniment préférable de dire que c'est au Fils selon la nature, devenu homme à cause  
 b de nous, que le Père a fait ces dons, afin qu'on le tint pour Dieu même en son humanité, pour suprêmement transcendant (même) quand il affronte un abaissement à notre taille ; afin de ne pas présenter aux anges et aux hommes un Dieu nouveau et de fraîche date, qui ne posséderait point la gloire divine comme ancrée dans sa substance, mais comme rajoutée du dehors par simple décret de Dieu le Père ?

B — Disons-nous donc que c'est au Verbe lui-même, issu de Dieu le Père, qu'a été donné le Nom au-dessus de tout nom ?

c A — Bien sûr ; et ce n'est point là de notre part propos aberrant, puisqu'il est indéniable qu'il n'a pas tenu pour

Syr. et Arm. : om. codd. 18 : A ante Πάνυ e Syr. et Arm. : B codd. ante εἴσι : A *add.* codd.

- 20 ἡγήσατο τὸ εἶναι Ἰσα Θεῶ, καταπεφοίτηκε δὲ πως ἐπὶ τὸ μὴ  
 ἔν ἐν δόξῃ, καθὰ πέφηνεν ἄνθρωπος. Τοιγάρτοι καὶ ἔφασκεν ·  
 « Ὁ Πατήρ μεῖζων μου ἔστι », καίτοι μετὸν αὐτῷ καὶ  
 ἐνυπάρχοντι ἀεὶ καθὸ νοεῖται καὶ ἔστι Θεός, καὶ ἐξ αὐτοῦ  
 γεγέννηται κατὰ φύσιν, τὸ ἀπαρράλλακτως ἔχειν πρὸς πᾶν  
 25 ὄντιον, καὶ τῇ τῆς θεότητος ἐναβρόνεσθαι δόξῃ. Ἔδει δὲ  
 ὄν τὸν καταφοιτήσαντα δι' ἡμᾶς εἰς τὸ τῆς ἀνθρωπότητος  
 μέτρον οὐκ ἀπολισθῆσαι δοκεῖν τῆς ἐνούσης αὐτῷ κατὰ  
 φύσιν λαμπρότητος καὶ ὑπεροχῆς, ἀλλ' ἐν κενώσει τῇ καθ'  
 ἡμᾶς τὸ πλήρες ἔχοντα θεϊκῶς, καὶ ἐν ταπεινώσει τὸ ὑψηλόν,  
 30 καὶ τὸ φύσει προσὸν ὡς δοτὸν διὰ τὸ ἀνθρώπινον προσκυ-  
 νεῖσθαι πρὸς ἀπάντων. Κάμπτει γὰρ αὐτῷ πᾶν γόνυ τῶν τε  
 ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς, καὶ πᾶν τάγμα δοξολογεῖ. Κύριος  
 γὰρ εἶναι πιστεύεται Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ  
 35 καὶ Πατρός. Καὶ γοῦν ἔφη πρὸς τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς Πατέρα  
 καὶ Θεόν · « Πάτερ, δόξασόν με τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ  
 κόσμου εἶναι παρὰ σοί. » Ἄρ' οὖν, εἰπέ μοι, προκόσμιος  
 ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐν ἀνειληφθαί φασι παρὰ τοῦ Μονογενοῦς  
 κατὰ συνάφειαν σχετικῆν ;  
 Β — Οὐδαμῶς.  
 40 Α — Τίς οὖν ἄρα ἔστιν ὁ δόξαν αἰτῶν ἦν καὶ πρὸ αὐτῆς  
 771 a τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἐνυπάρχειν ἑαυτῷ φησιν, | ἀεὶ  
 καὶ διὰ παντός ὄντι παρὰ Θεῶ ; Οὐχ ὁ συναίδιος τῷ Πατρὶ  
 Θεὸς Λόγος, ὁ συνθρονός τε καὶ συνυφεστηκῶς αὐτῷ, περὶ  
 οὗ φησιν ὁ πάνσοφος εὐαγγελιστῆς Ἰωάννης · « Ὁ Λόγος  
 5 ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος » ;

770, 22 : Jn 14, 28    35 : Jn 17, 5    771, 4 : Jn 1, 1

770, 23 : νοεῖται : *om. Syr.* καὶ ἔστι : *om. Arm.* 25 : ἐναβρό-  
 νεσθαι δόξῃ : *δ.έ. V* 33 : Ἰησοῦς Χριστὸς *Syr. et Arm.* : *X. I. codd.*  
 36 : εἰπέ μοι : *om. Arm.* 771, 2 : *post Πατρί :* \*καὶ Θεῶ *add. Arm.*

I. Dans la glose de Théodore sur Jn 17,5, la seconde partie atténuée assez malencontreusement la force de la première : « Révèle-moi tel que je suis (demanderait le Christ à son Père). Comment ? En manifestant devant eux cette gloire et cette nature que j'avais avant que

une proie son égalité avec Dieu, mais s'est pour ainsi dire abaissé à un état sans gloire de par sa manifestation humaine. Voilà pourquoi il a déclaré : « Le Père est plus grand que moi » ; et pourtant, résidant sans cesse en ce Père si on le considère comme Dieu, ce qu'aussi bien il est, engendré par le Père selon la nature, il a le droit de s'établir au-dessus de toute espèce de rival et de se parer de la gloire divine. Il ne fallait donc point, par suite, que, descendu pour nous jusqu'à la taille humaine, il parût déchu de la splendeur et de la précellence qui lui revenaient par nature, mais au contraire qu'il gardât dans un anéantissement semblable au nôtre, la plénitude divine, dans son abaissement la sublimité. (Il fallait) que ce qui lui appartient par nature fût, à raison de son humanité, adoré de tous comme un don qu'il aurait reçu. De fait, devant lui tout genou fléchit aux cieux et sur terre et tous les ordres célèbrent sa gloire ; car il est de foi que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père. Aussi bien, dit-il à Dieu le Père qui est dans les cieux : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais avant que le monde fût auprès de Toi ». Était-il donc antérieur au monde, je te prie, cet homme qu'ils affirment avoir été assumé par le Monogène selon une relation de conjonction ?

B — Certainement pas.

A — Quel est donc celui qui réclame une gloire qu'il détenait, affirme-t-il, dès avant la constitution du monde, étant depuis toujours et à travers toute éternité auprès de Dieu ? N'est-ce pas Dieu le Verbe, coéternel au Père, partageant son trône et son existence, de qui le très sage évangéliste Jean déclare : « Le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu » ?

le monde existât... Telle était en effet la dignité de l'homme assumé : que Dieu habitât en lui ; et parce que nous croyons cela, nous l'adorons lui aussi. Sans cela, qui serait assez fou pour adorer un homme pris à part ? » (*Commentaire sur s. Jean, trad. Vosté, p. 222*).

B — Πῶς γὰρ οὐ ;

A — Ὡςπερ οὖν τῆς δόξης Κύριος ὢν, εἶτα καθεὶς  
 10 ἑαυτὸν διὰ μέσου πρὸς τὸ δυσκλεές τῆς δούλου μορφῆς, τῆς  
 ἐνούσης ἀεὶ δόξης ἑαυτῷ τὴν ἀνάληψιν αἰτεῖ, καὶ τοῦτο δρῶν  
 b ἰδίας | θεότητος ὑπεροχὴν τε καὶ δόξαν ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς  
 μέτρων ἀναφοιτᾷ, ἕν' ὡς ἐνὶ λοιπὸν Ἰησῷ τῷ κατὰ φύσιν καὶ  
 ἀληθινῷ, καίτοι καθ' ἡμᾶς γεγονότι καὶ σεσαρκωμένῳ,  
 κάμπτη πᾶν γόνυ, καθάπερ ἔφη ἀρτίως. Ταυτὶ γάρ, οἶμαι,  
 15 φρονοῦντες ὡδὲ τε πιστεύοντες, ἐγκλημάτων ἀνθρωπολατρίας  
 οὐρανόν τε καὶ γῆν ἀπαλλάξομεν. Γέγραπται γὰρ ὅτι  
 « Κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις, καὶ αὐτῷ μόνῳ  
 λατρεύσεις. »

c B — Πλείστον ἂν δέοιτο τῶν | ἐπικουρημάτων ὁ ἐπὶ  
 20 τῷδε λόγος. Ἴθι δὴ οὖν καὶ δι' ἐτέρων ἡμῶν ἐνοιῶν διασάφει  
 τὸ μυστήριον.

A — Οὐκοῦν εἰμί τοι, καὶ μάλα προθύμως. Φαίην δ' ἂν  
 25 ὅτι ἡμαρτήμασι τᾶλθθοῦς, ὡς ἕτερον ἡμῶν υἱὸν τὸν ἐκ  
 σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ παραζευγνύντες τῷ φύσει καὶ ἀληθῶς,  
 δῆλον δὲ ὅτι τῷ Μονογενεῖ, καίτοι βοῶντος σαφῶς ἱεροῦ  
 Γράμματος · « Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ  
 δεύτερος ἐξ οὐρανοῦ », καὶ μὴν καὶ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ, « Ὅτι  
 a καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ  
 ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. Τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ  
 30 θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέ μοι μὴ ἀπολέσω  
 ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. » Τίνα  
 δὴ οὖν ἄρα φασὶ τὸν ἐξ οὐρανοῦ καθιγμένον ; Γεγέννηται γὰρ  
 τὸ σῶμα ἐκ γυναικός.

771, 17 : Matth. 4, 10 (= Deut. 6, 13) 26 : I Cor. 15, 47  
 27 : Jn 6, 38-39

771, 9 : ἀεὶ : om. Arm. 24 : post φύσει : e Patre add. Syr.  
 Filio add. Arm. καὶ ἀληθῶς : om. Syr. 27 : post δεύτερος :  
 \*ἄνθρωπος add. Arm. 29 : Τοῦτο...με : om. Arm. 30 : post  
 μοι : Pater add. Arm.

B — Comment ne serait-ce pas lui ?

A — Seigneur de gloire, descendu sur ces entrefaites  
 jusqu'au déshonneur de la condition d'esclave, il demande  
 à recouvrer la gloire qui lui avait toujours appartenu,  
 agissant en cela comme il seyait à un homme ; et en même  
 temps, comme il était toujours demeuré Dieu, il remonte  
 b de l'étroite condition qui est la nôtre jusqu'à la suréminente  
 gloire de sa divinité, afin que dorénavant, devant l'unique,  
 le véritable Fils par nature, même s'il s'est fait semblable  
 à nous et incarné, tout genou fléchisse, ainsi que je viens  
 de le dire. A mon sens, en pensant et en croyant ainsi,  
 nous écarterons du ciel et de la terre l'accusation d'adorer  
 un homme. Car il est écrit : « Tu adoreras le Seigneur ton  
 Dieu et tu ne serviras que Lui seul. »

c B — Une affirmation sur ce point a besoin d'être dûment  
 étayée. Continue donc, et illustre encore pour nous le mys-  
 tère avec d'autres raisons !

A — Soit, je poursuivrai, et très volontiers je dirais  
 donc qu'ils se sont écartés de la vérité, en couplant un  
 autre fils, le descendant de David, avec le véritable, par  
 nature, le Monogène. Pourtant, l'Écriture sacrée clame  
 nettement : « Le premier homme est de la terre, terrestre,  
 le second céleste. » Et qui plus est, le Fils en personne :  
 d « Je suis descendu du ciel non pas pour faire ma volonté,  
 mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. Or la volonté  
 de Celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde rien de tout  
 ce qu'Il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier  
 jour. » Qui donc est-il, selon eux, celui qui est descendu  
 du ciel ? car pour le corps, il est né d'une femme<sup>1</sup> ?

1. Diodore avait trouvé dans ces mêmes textes un aliment pour  
 son dualisme : « Et même si nous entendons dire que le Fils de  
 l'homme est descendu des cieux, ne confessons pas celui qui (est)  
 de la semence de David, mais celui qui (est) du Père avant les siècles »  
 (Irgt. n° 24, Abramowski, p. 42-43 ; Brière, p. 268). Cyrille ne paraît  
 pas avoir conscience de l'existence de la théorie que S. Grégoire de  
 Nysse avait prétendu lire dans Apollinaire (cf. *Antirrheticus*, PG 45,



- B — Τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς δηλονότι γεννηθέντα Λόγον.
- 35 Οἶμαι γὰρ οὐχ ἑτερόν τι φρονεῖν ἐλέσθαι παρὰ τοῦτο αὐτοῦς.
- e A — Ὁρθῶς, ὃ ἐταῖρε. Γέγραφε δὲ πού καὶ ὁ πάνσοφος Ἰωάννης · « Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. »
- Εἶτα πῶς ἐθέλοντος τοῦ Πατρὸς ἀναστῆναι πᾶν τὸ δοθὲν αὐτῷ, καὶ ἀγαθοῦ γε ὄντος τοῦ πράγματος, καὶ προσέτι
- 40 θεοπροποῦς — εὐκλὸς γὰρ Θεῷ τὸ σφῆζεν ἐστίν — αὐτὸς ἔφη κατελθεῖν, οὐχ ἵνα ποιῇ τὸ θέλημα τὸ ἑαυτοῦ μᾶλλον, ἀλλὰ τὸ τοῦ Πατρὸς ; Ἄρ' οὖν οἰήσασθαι ἂν τις τῶν ἐν ἡμῖν τῆς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἡμερότητας ἵνα καταπίν τὸν ἐξ αὐτοῦ φύντα Υἱόν, καὶ εἶναι μὲν ἀγαθὸν ἥμιστά γε, τὸ δὲ
- 772 a ἀναστῆσαι τὸ δοθὲν καὶ ἀπαλλάξαι φθορᾶς ἀπάδειν | αὐτῷ ;
- B — Κινδυνεύομεν.
- A — Καίτοι καταλογισαίμεθ' ἂν, καὶ μάλα εἰκότως, ὡς, ἐπεὶ περ ἐστὶν ἀγαθοῦ Πατρὸς γνήσιον γέννημα, νοοῖτ' ἂν
- 5 ὑπάρχειν καὶ αὐτὸς ἀγαθός, ἢ γοῦν αὐτόχρομα ὅτι ἀγαθόν. « Ἀπὸ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται », κατὰ τὴν αὐτοῦ φωνήν. Ἀληθεύσει δὲ οὕτω λέγων · « Ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Πατέρα. Ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἐσμεν. »
- B — Εὖ ἔφη. Διασάφει δὴ οὖν αὐτὸς τὸ ἀμυδρῶς
- 10 εἰρηῆσθαι δοκοῦν.
- b A — Οὐκ ἀδούλητον μὲν γενέσθαι | φαμὲν τῷ Υἱῷ τὸ καταργῆσαι θάνατον καὶ ἀποσοθῆσαι τῶν ἀνθρωπίνων σωμάτων τὴν φθοράν. « Οὐ γὰρ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων, σωτήριοι δὲ καὶ αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου », κατὰ
- 15 τὸ γεγραμμένον. « Φθόνῳ δὲ διαδόλου θάνατος εἰσῆλθεν

771, 37 : Jn 3, 31 772, 6 : Matth. 12, 33 7 : Jn 14, 9 ; 10, 30  
13 : cf. Sag. 1, 13-14 15 : Sag. 2, 24

771, 38 : ἀναστῆναι : \*-σαι Syr. 44 : Υἱόν : \*Λόγον Arm.  
45 : ἀπάδειν *rest.* Migne (*infinitivum habet* Arm.) : ἀπάδει *codd.*  
772, 5 : ἔτι : *om.* C 10 : δοκοῦν : *om.* Syr. et Arm.

1136, éd. Jaeger-Müller, p. 138-139), celle de l'origine céleste de l'humanité du Christ. Quant à *I Cor.* 15,47, Théodore l'explique

B — C'est le Verbe engendré du Père, évidemment ; de fait, je ne crois pas qu'ils tiennent une autre opinion que celle-là.

- e A — Très juste, cher ami. Mais le très sage Jean a écrit quelque part : « Celui qui vient d'en-haut est au-dessus de tous. » Alors, puisque le Père veut ressusciter tout ce qu'il lui a donné — ce qui est geste de clémence et bien digne de Dieu, car il convient à Dieu de sauver — comment (le Christ) dit-il qu'il est descendu non pour faire sa propre volonté, mais plutôt celle du Père ? Quelqu'un d'entre nous ne va-t-il pas penser que, par rapport à la clémence de Dieu le Père, le Fils né de ce (Père) reste bien en deça, qu'il n'a guère de générosité, qu'il ne lui agrée point de ressusciter ce qu'on lui a donné et de le délivrer de la corruption ?

772a B — Cela risque d'arriver.

A — Pourtant, nous serions pleinement en droit de raisonner ainsi : s'il est l'authentique rejeton d'un Père qui est bon, on peut penser que lui aussi est bon, ou même la Bonté en soi. « N'est-ce pas au fruit qu'on reconnaît l'arbre », au dire même du Christ ? Aussi a-t-il dit la vérité en déclarant : « Qui m'a vu a vu le Père. Moi et le Père, nous sommes un. »

B — Tu as raison, mais élucide donc toi-même ce qui peut encore sembler obscur en tes paroles.

- b A — D'abord, ne ce fut pas contre son gré, disons-nous, que le Fils a vaincu la mort et expulsé la corruption du corps de l'homme. « Car il ne se réjouit pas de la perte des vivants » et « les créatures de l'univers sont salutaires », selon qu'il est écrit. « C'est par l'envie du diable que la

assez bizarrement (*Commentaire sur S. Jean*, trad. Vosté, p. 101) : le deuxième homme est dit céleste bien que formé dans le sein de la Vierge à raison de son second avènement, futur, où il reviendra du ciel. Toutefois, on peut aussi entendre ce texte (ainsi que *Jn* 6,33) au présent : il est céleste en tant qu'il a en lui la divinité toujours présente au ciel.

εἰς τὸν κόσμον. » Ἄλλ' ἦν οὐχ ἑτέρως τὸ ἀμειδῆς τοῦ θανάτου κατασεῖσθαι κράτος, πλὴν ὅτι διὰ μόνης τῆς ἐνανθρώπησεως τοῦ Μονογενοῦς. Ταύτητος πέφηνε καθ' ἡμᾶς, καὶ ἴδιον ἐποίησατο σῶμα τὸ ὑπὸ φθοράν, κατὰ γε  
 c 20 τοὺς ἐνόνας τῇ φύσει | λόγους, ἵν' ἐπέπερ ἐστὶν αὐτὸς ἡ ζωὴ — γεγέννηται γὰρ ἐκ ζωῆς τοῦ Πατρὸς — ἐμφυτεύση τὸ ἴδιον ἀγαθὸν αὐτῷ, τουτέστι τὴν ζωὴν. Ἐλομένω δὲ ἀπαξ ἐξ ἡμερότητος καὶ φιλανθρωπίας τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσιν ὑπελθεῖν, ἕδει συμβῆναι καὶ τὸ παθεῖν, τῆς  
 25 Ἰουδαίων ἀνοσιότητος ἐμπαροινούσης αὐτῷ. Ἄλλ' ἦν αὐτῷ φορτικὸν τὸ ἐν τῷ παθεῖν δυσκλεές. Καὶ γοῦν ἐστάνας  
 d καιροῦ καθ' ὃν ἕδει τὸν ὑπὲρ γε τῆς ἀπάντων ζωῆς | ὑπομῆναι σταυρόν, ἵνα τὸ παθεῖν ἀβούλητον ἀποφήνη, ἀνθρωποπρεπῆ τὴν πρόσδοτον καὶ ὡς ἐν σχήματι προσευχῆς ἐποίειτο λέγων  
 30 « Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο. Πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ. » Καταβῆναι τὸν ἐξ οὐρανοῦ φησιν, οὐκ ἀβούλητον ποιησόμενον τὸ λυποῦν, ἵνα κατορθώσῃ τοῖς ἐπὶ γῆς τὴν ἀνάστασιν, ἦν δὴ καὶ μόνος αὐτὸς κεκαινοτόμηκε τῇ ἀνθρώπου φύσει. Γέγονε γὰρ  
 e 35 | « πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν » κατὰ σάρκα, καὶ « ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων ».

772, 30 : Matth. 26, 39 35 : cf. Col. 1, 18 et I Cor. 15, 20

772, 31 : τὸν : \*αὐτὸν ut v. Syr. om. Arm. 32 : τὸ λυποῦν : descensio Arm. 33 : ante γῆς : τῆς add. C 35 : κατὰ σάρκα : om. Arm.

1. Le *Commentaire sur Isaïe* (V, 1, 1172 D) insiste encore davantage sur la réalité des émotions du Christ en son agonie : « Bien qu'il fût par nature le Verbe Fils unique de Dieu et ne fût susceptible ni de passions ni de chagrin ni en général de quoi que ce soit de ce genre, il permit à notre nature, lorsque survint l'épreuve, de ne pas rester sans souffrances ; il montra en toutes choses qu'il était devenu tel que nous, qu'il n'était pas, comme d'aucuns l'ont pensé, une ombre, un spectre apparu sur terre, mais était réellement devenu homme. » Le *Thesaurus* (XXIV, 397 A) attribue cette angoisse à l'horreur naturelle de « la chair » pour la mort, ajoutant que le Verbe avait enseigné à l'humanité à ne plus penser à ce qui lui convenait, mais

mort est entrée dans le monde. » Mais il n'y avait pas d'autre moyen de secouer le joug funeste de la mort que la seule Incarnation du Monogène. Voilà pourquoi il est apparu semblable à nous et s'est approprié un corps sujet  
 c à la corruption de par les lois inhérentes à sa nature, afin, puisqu'il est la vie — il a été engendré en effet de la vie qu'est le Père — de greffer sur (ce corps) son bien à lui, c'est-à-dire la vie. Puis, une fois décidé par mansuétude et amour des hommes à endosser notre ressemblance, il a dû se soumettre aussi à la souffrance, l'impiété des Juifs se déchaînant contre lui. Mais le déshonneur dans la souffrance lui était effroyablement lourd. Aussi quand  
 d l'instant fut imminent où il devrait supporter la Croix pour notre vie à tous, afin que sa souffrance parût contraire à sa volonté, il s'en approcha de la manière qui sied à un homme et se donna les allures de la supplication en disant : « Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi. Cependant, non ce que je veux, mais ce que tu veux<sup>1</sup>. » Celui qui est venu du ciel est descendu, déclare-t-il, pour faire sans révolte ce qui l'affligeait, et par là ménager aux êtres de la terre la résurrection que lui et lui seul a instaurée  
 e au bénéfice de la nature humaine. Car il s'est fait « le premier-né d'entre les morts » selon la chair, et « les prémices de ceux qui se sont endormis ».

à chercher la volonté de Dieu. Cependant cette répugnance est assez consciente, assez articulée, pour que S. Cyrille puisse qualifier deux fois la Passion d'« involontaire » en même temps que « volontaire » (les mots qu'il oppose dans *in Jo.* IV, 532 C/332c et *in Is.* IV, 4, 1056 C sont ἀβούλητον et θελητόν, l'un se tenant sans doute plutôt du côté du souhait, l'autre du côté de la volonté délibérée : on retrouve le second mot dans *Gl. in Gen.* IV, 189 C et VII, 353 D). Quant à Théodore, il est surtout préoccupé de montrer que la divinité, si elle a prêté sa « coopération » à l'humanité dans le Christ, ne s'est pas substituée au sensus (évidemment le νοῦς) ; et il insiste, sans craindre l'exagération, sur les affres ressenties par le Sauveur et l'aide reçue par lui de l'ange qui le reconforte avec l'idée de sa gloire future (cf. frgt. du *Contre Apollinaire*, livre III, éd. Swete, t. II, p. 315, l. 1-21).

B — Αυτόυ τοιγαροῦν τὸ πάθος καὶ οὐχ ἑτέρου λέγοιτο ἄν, καθὸ πέφηνεν ἄνθρωπος, εἰ καὶ μεμῆνηκεν ἀπαθῆς καθὸ νοεῖται Θεός.

40 A — Οὕτω φημί. Διαμέμνησο δὲ τῆς θεοπνεύστου λεγούσης Γραφῆς · « Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιούν. »

B — Ἄρ' οὖν τὸν ἔσχατον Ἀδάμ τὸν ἐκ Θεοῦ φαμεν ὀνομάσθαι Λόγον ;

773 a A — Οὐ γυμνόν, ὡς ἔφην, | γεγονότα δὲ μᾶλλον ἐν ὁμοιώσει τῇ πρὸς ἡμᾶς. Αὐτὸν οὖν εἶναι φαμεν, εἴπερ ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπινον, θεοπρεπὲς δὲ μᾶλλον τὸ [ζωοποιεῖν]. Κεχηρημάτικε δὲ καὶ ἔσχατος Ἀδάμ, ὡς ἐξ Ἀδάμ γεγονώς  
5 κατὰ σάρκα, καὶ ἀρχὴ δευτέρα τῶν ἐπὶ γῆς, ἀναστοιχειομένης ἐν αὐτῷ τῆς ἀνθρώπου φύσεως εἰς καινότητα ζωῆς, τῆς ἐν ἀγιασμῷ τε καὶ ἀφθαρσίᾳ, διὰ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ·  
κατηργήθη γὰρ οὕτω θάνατος, οὐκ ἀνασχομένης τῆς κατὰ  
b φύσιν ζωῆς ὑποθεῖναι τῇ φθορᾷ τὸ ἴδιον σῶμα, καθότι  
10 οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι Χριστὸν ὑπ' αὐτῆς, κατὰ τὴν τοῦ θεσπεσίου <Πέτρου> φωνήν. Διέβη δὲ οὕτως καὶ εἰς ἡμᾶς αὐτοὺς τὸ ἐκ τοῦ κατορθώματος ἀγαθόν.

B — Ἄριστα ἔφης.

A — Ἄθρει δὲ δὴ μοι κάκεινο πρὸς τούτοις.

15 B — Τὸ τί δὴ φῆς ;

A — Ἐφη που Χριστὸς τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις · « Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. » Βε[βαπτισμεθα δὴ οὖν εἰς ἁγίαν καὶ ὁμοουσίον  
c τριάδα, τὴν ἐν γέ φημι τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Ἡ οὐκ ἀληθὲς ὅπερ ἔφην ;

772, 41 : I Cor. 15, 45 773, 10 : cf. Act. 2, 24 16 : Matth. 28, 19

772, 37 : B ante Αὐτοῦ e Syr. et Arm. : om. codd. 38 : πέφηνεν et C manu prima : γέγονεν C manu secunda 40 : A ante Οὕτω e Syr. et Arm. : om. codd. ante διαμέμνησο : A add. codd. 773, 3 : ζωοποιεῖν codd. : esse in spiritum vivificantem Syr. et Arm.

B — Ce serait à lui, par conséquent, et non pas à quelqu'un d'autre que la Passion devrait être attribuée — selon sa manifestation humaine et quoiqu'il demeurât impassible considéré comme Dieu ?

A — C'est bien ce que je dis. Souviens-toi d'ailleurs de ce que dit l'Écriture inspirée : « Le premier Adam fut fait âme douée de vie, le dernier Adam a été fait esprit qui donne la vie. »

B — « Dernier Adam », dirons-nous donc que c'est le Verbe de Dieu qui est appelé de ce nom ?

773 a A — Non pas à nu, je l'ai déjà dit, mais une fois devenu semblable à nous. C'est lui-même, disons-nous, puisqu'aussi bien il sied non à un homme, mais à un Dieu d'être esprit qui donne la vie. D'autre part, il a été également appelé « dernier Adam » parce que né d'Adam selon la chair et deuxième départ des êtres de la terre : en lui en effet la nature de l'homme est ramenée à une vie nouvelle dans la sanctification et l'incorruptibilité par la résurrection d'entre les morts. Ainsi en effet la mort a été abolie, la Vie par  
b essence n'ayant pas supporté que son propre corps subît la corruption ; car le Christ ne pouvait subir l'empire (de la mort), selon les paroles du divin Pierre. Ainsi le bénéfice de ce succès s'est transmis même jusqu'à nous.

B — Tu dis fort bien.

A — Voici encore un autre point sur lequel j'attire ton attention.

B — Que veux-tu dire ?

A — Le Christ a dit quelque part aux saints Apôtres : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

c Nous avons été baptisés en conséquence (au nom) de la Sainte et Consubstantielle Trinité, c'est-à-dire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, n'est-il pas vrai ?

4 : κεχηρημάτικε : revelatus est Arm. 11 : \*Πέτρου e Syr. et Arm. : Παύλου codd. 16 : ἁγίοις : om. Arm. sed add. suis

B — [Καί] πῶς γὰρ οὐ ;

A — Οὐ †... † Πατέρα μὲν νοοῦμεν τὸν γεγεννηκότα,  
Υἷον δὲ δὴ καὶ αὐτὸν ἐξ αὐτοῦ κατὰ φύσιν γεννηθέντα  
25 μωνογενῆ Θεὸν Λόγον ;

B — Καὶ πάνυ.

A — Πῶς οὖν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ βεβαπτίσμεθα, κατὰ  
τὴν τοῦ μακαρίου Παύλου φωνήν · « Ὅσοι γάρ, φησὶν, εἰς  
d Χριστὸν ἐβαπτίσθημεν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτί-  
30 σθημεν. » Ἄλλ' « εἰς Κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα », καὶ  
οὐ δήπου φαῖεν ἂν ὡς εἰς ἕτερον ὄντα καὶ ἰδικῶς Υἷον τὸν  
ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ βεβαπτίσμεθα. Ἐπειδὴ δὲ Θεὸς  
ὢν φύσει πέρα νοεῖται πάθους, εἴτα παθεῖν ἠθέλησεν, ἵνα  
σώσῃ τοὺς ὑπὸ φθοράν, ὁμοιωθῆ κατὰ πάντα τοῖς ἐπὶ γῆς,  
35 καὶ ἀπέτεξεν ὑπέμεινε τὴν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, καὶ  
ἴδιον ἐποίησατο, ὡς ἔφην, σῶμα, τὸ γεύσασθαι τοῦ θανάτου  
e δυνάμενον, ἀναβιώναί τε αὐτὸν, ἵνα μένων αὐτὸς ἀπαθῆς,  
σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ λέγοιτο παθεῖν. Σέσωκε γὰρ <οὕτως> τὸ  
ἀπολωλός. Καὶ γοῦν ἔφασκεν ἐναργῶς · « Ἐγὼ εἰμι ὁ  
40 ποιμὴν ὁ καλός. Ὁ ποιμὴν ὁ καλός τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ τίθησιν  
ὑπὲρ τῶν προβάτων. » Καὶ πάλιν · « Οὐδεὶς αἴρει τὴν  
ψυχὴν μου ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἑμαυτοῦ.  
Ἐξουσίαν <ἔχω θεῖναι αὐτὴν καὶ ἐξουσίαν> ἔχω λαβεῖν  
αὐτὴν. » Ἄλλ' ἦν οὐχ ἑνὸς τῶν καθ' ἡμᾶς, οὔτε μὴν ἀνθρώ-  
45 που κοινοῦ, τὸ ἐξουσίαν ἔχειν θεῖναι τε ψυχὴν καὶ ἀναλαβεῖν  
774 a αὐτὴν. Τέθεικε δὲ καὶ ἀνέλαβεν ὁ Μωνογενῆς καὶ ἀληθῶς  
Υἷος, τῶν τοῦ θανάτου βρόχων ἡμᾶς ἔξω τιθεῖς.

Ἴδοι δ' ἂν τις εὖ μάλα τουτὶ καὶ ἐν ταῖς Μωϋσεῶς βίβλοις,  
ὡς ἐν σκιαῖς ἐπὶ τοῖς πάλαι διαμορφούμενον · ἐξείλετο γὰρ

773, 28 : Rom. 6, 3 30 : cf. Ephés. 4, 5 38 : cf. Matth. 18, 11  
39 : Jn 10, 11 41 : Jn 10, 18 774, 4 : cf. Ex. 12, 23

773, 22 : Καὶ habet Arm. et ut v. M sed hic via legi potest : om. CV  
Syr. 23 : post Οὐ : \*τοῖνον vel aliam particulam legisse videntur  
Syr. et Arm. 24 : δὴ καὶ : del. C manu secunda 25 : Θεόν :  
\*Θεοῦ Arm. 29 : post Χριστὸν : \*Ἰησοῦν add. Arm. 38 :  
οὕτως e Syr. et Arm. : οὕτως codd. 43 : ἔχω... ἐξουσίαν e Syr.

B — Comment en serait-il autrement ?

A — Maintenant, ne considérons-nous pas comme Père  
celui qui a engendré, comme Fils au contraire le Dieu  
Verbe Monogène engendré de ce (Père) selon la nature ?

B — Si bien sûr.

A — Comment donc alors sommes-nous baptisés en sa  
mort au dire du bienheureux Paul ? « Car nous tous,  
d déclare-t-il, qui avons été baptisés dans le Christ, c'est en sa  
mort que nous avons été baptisés. » Mais « il n'y a qu'un  
seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême », et ils ne  
diraient certainement pas que c'est en un autre fils, distinct,  
le descendant de David, que nous avons été baptisés.  
Cependant, étant Dieu par nature, il est tenu pour inacces-  
sible à la souffrance, et comme il voulut, avec cela, souffrir  
afin de sauver les victimes de la corruption, il s'est fait  
en tout semblable aux êtres de la terre et s'est soumis à  
l'enfantement par une femme selon la chair ; il s'est, je le  
répète, approprié un corps capable de goûter à la mort,  
mais aussi de ressusciter, afin, tout en restant lui-même  
e impassible, de pouvoir laisser dire qu'il a souffert en sa  
propre chair. Par là en effet il a sauvé ce qui était perdu.  
Du reste, il a dit nettement : « Je suis le bon Pasteur, le  
bon Pasteur livre sa vie pour ses brebis. » Et encore :  
« Personne ne m'enlève ma vie, mais je la livre de moi-  
même. J'ai le pouvoir de la livrer et j'ai le pouvoir de la  
reprandre. » Ce n'est pourtant pas le fait de quelqu'un  
comme nous, d'un homme ordinaire, que de détenir le  
774 a pouvoir de livrer sa vie et de la reprandre. Mais le Monogène,  
le véritable Fils, l'a livrée et l'a reprise, nous tirant ainsi  
des rets de la mort.

Et il serait aisé d'apercevoir cela se dessinant sur le  
passé comme en ombre portée dans les livres de Moïse.  
L'égorgement de l'agneau arracha les Israélites à la mort

et Arm. : om. codd. 44 : οὔτε μὴν : om. Arm. 774, 4 : ἐπὶ :  
\*ἔτι ut v. Arm. om. Syr. διαμορφούμενον : om. Arm.

- 5 θανάτου και φθορᾶς ἢ τοῦ προβάτου σφαγῆ τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ, και δεδυσώπηκε τὸν ὀλοθρευτήν. Τύπος δὲ ἦν ἄρα τὸ χρῆμα Χριστοῦ. « Τὸ γὰρ Πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός », ἵνα τὸ ἀμειδῆς τοῦ θανάτου καταλύση κράτος, αἵματι τε τῷ  
 b ἰδίῳ κατακτήσῃται τὴν ὑπ' οὐρανόν. « Ἐγοράσ|μεθα γὰρ  
 10 τιμῆς », και « οὐκ ἔσμεν ἑαυτῶν ». « Εἷς γὰρ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν », ὁ πάντων ἀξιώτερος, « ἵν' οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι και ἐγερθέντι ». Συλλήψεται δὲ και ὁ Παῦλος λέγων · « Ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα Θεῷ ζήσω. Χριστῷ  
 15 συνεσταύρωμαι. Ζῶ δὲ οὐκ ἔτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ, τῇ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ,  
 c τοῦ ἀγαπήσαντός με, και παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ [ἐμοῦ]. » Χριστοῦ τοιγαροῦν οἱ πάντες ἔσμεν, και δι' αὐτοῦ καταγ-  
 λάγμεθα τῷ Πατρὶ, σαρκὶ παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵν' ἡμᾶς  
 20 ἀποφῆνῃ κεκαθαρμένους. Γέγραπται γὰρ ὅτι · « Διὸ και Ἰησοῦς, ἵνα ἀγιασῇ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πόλης ἔπαθεν. » Και πάλιν · « Και ἡμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλ-  
 λωτριωμένους και ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς  
 d 25 αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστήσαι ἡμᾶς | ἁγίους και ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ. » Σύνες οὖν ὅπως « ἴδιον αἷμα » και « ἴδιαν σάρκα » φησὶν αὐτοῦ τὴν δοθεῖσαν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα μὴ ἐτέρου παρ' αὐτὸν υἱοῦ λέγωμεν αὐτήν, νοουμένου τε ἀναμέρους, και φιλῆ συναφείᾳ τετιμημένου, και  
 30 ἐπακτὴν ἔχοντος δόξαν, και οὐκ οὐσιώδη τὴν ὑπεροχὴν, ἐπίβλημα δὲ και ὡσπερ τι προσωπεῖον ἐπερριμμένον αὐτῷ,  
 e τό τε τῆς υἰότητος και τῆς | ὑπὲρ πάντα θεότητος ὄνομα.

774, 7 : I Cor. 5, 7 9 : cf. I Cor. 6, 20 10 : cf. I Cor. 6, 19  
 11 : cf. II Cor. 5, 14.15 13 : Gal. 2, 19-20 20 : Héb. 13, 12  
 22 : Col. 1, 21-22

774, 5 : θανάτου και φθορᾶς : φ.κ.θ. Arm. 7 : ἡμῶν *primum* :  
 om. Syr. ὑπὲρ ἡμῶν : om. Arm. 12 : αὐτῶν : \*πάντων Arm.  
 και : om. C *manu prima* 13 : ὁ Παῦλος : *divinus Apostolus* Arm.  
 14 : *post* Χριστῷ : δὲ *add.* MC (*quod Cyrilli consuetudini contrarium*

- et à la corruption ; il fit détourner les yeux à l'Exterminateur. Or c'était là une figure du Christ. Car « notre Pâque, le Christ, a été immolée pour nous » afin de détruire la sinistre domination de la mort et d'acquérir (au Christ) par son propre sang tout ce qui est sous le ciel. En effet,  
 b « nous avons été acquis à grand prix » et « nous ne nous appartenons plus », car « un seul est mort pour tous », un plus digne que tous, « afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour tous ». Paul y donnera appui, lui qui dit : « Car par la Loi, je suis mort à la Loi afin de vivre pour Dieu. Je suis crucifié avec le Christ. Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Et si présentement je vis dans la chair, je vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a  
 c aimé et s'est livré pour moi. » Ainsi donc nous sommes tous au Christ et nous avons été réconciliés avec le Père par lui, parce qu'il a souffert pour nous dans la chair pour nous présenter une fois purifiés. Il a été écrit en effet : « C'est pour cela que Jésus, voulant sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert lui aussi hors des portes. » Et encore : « Et vous qui, jadis, étiez avec vos pensées et vos œuvres mauvaises des étrangers et des ennemis, voici qu'il vous a réconciliés dans son corps de chair par sa mort pour vous  
 d faire paraître devant lui saints et sans reproches. » Remarque-le, on parle de « son propre sang », de « sa propre chair » à lui, livrée pour nous, afin que nous n'allions pas dire que cette chair est celle d'un autre fils que lui, conçu à part, honoré pour simple conjonction, doté d'une gloire plaquée et d'une prééminence non essentielle, qui porterait  
 e les qualificatifs de fils et de Dieu transcendant. Si c'est

*videtur*) 17 : ἐμοῦ codd. : \*ἡμῶν *et* Syr. *et* Arm. (*sed* cf. Adv. Nest. V 122c = 213 A/ACO I, 1, 6, p. 93 l. 16) 19 : ἡμᾶς : ὁ- Syr. 24 : σώματι *et* C *manu prima* : αἵματι C *manu secunda* 25 : ἡμᾶς : ὁ- Syr.

Οὕτω γὰρ ἔχοντι κατὰ φύσιν καθὰ φρονεῖν ἐγνώκασιν οἱ δι' ἐναντίας, ἀρμόσειεν ἂν αὐτῷ κατ' οὐδένα τρόπον τὸ χρῆσαι  
 35 λέγειν· « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια. » Πῶς γὰρ ἀληθὲς τὸ οὐχ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται, νόθον δὲ ὡσπερ τι καὶ ψευδώνυμον ; Ἄλλὰ μὴν ἀλήθεια Χριστός, καὶ ἐπάνω πάντων ὡς Θεός. Μεμνήθηκε γὰρ ὅπερ ἦν ὁ Λόγος, εἰ καὶ γέγονε σὰρξ, ἐν' ὃ πάντων ἐπέκεινα καὶ ἐν τοῖς πᾶσι γεγωνὸς διὰ τὸ ἀνθρώπινον  
 40 σωζόμενον ἔχει τὸ εἶναι πέρα πάντος καὶ τῶν τῆς κτίσεως ἐπέκεινα μέτρων.

775 a B — Ἄλλ' ἐναπομάζεται, φησί, τῷ Θεῷ Λόγῳ πολὺ τι τὸ δυσκλεὲς τὸ λέγεσθαι παθεῖν. Διαβεβλήσεται δὲ πρὸς τούτῳ καὶ αὐτὸ που τάχα τὸ σεπτὸν ἡμῶν μυστήριον.

A — Ἄλλ' « αἰσχύνης καταφρονήσας », εἴλετο παθεῖν  
 5 σαρκὶ δι' ἡμᾶς, κατὰ τὰς Γραφάς. Ἀρρώστημα δὲ φρενὸς Ἰουδαϊκῆς καὶ τῆς Ἑλλήνων ἀβελτερίας ἔγκλημα δεινὸν καταλογισαίμην ἂν τὸ αἰσχύνεσθαι δοκεῖν τὸ ἐπὶ τῷ σταυρῷ  
 b πάθος. Γράφει γοῦν ὁ θεσπέσιος Παῦλος· « Ἐπειδὴ | καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν,  
 10 ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσι δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν, ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ Θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων  
 15 ἐστὶ. »

B — Τίνα τρόπον ; Συνήμι γὰρ ἤμιστά γε.

A — Οὐ γὰρ Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον τὸ ἐπὶ τῷ σταυρῷ  
 c πάθος γενέσθαι φησὶν, Ἕλλησι δὲ μωρίαν ; Οἱ μὲν γὰρ ἔφασκον, ἀπηρητημένον ὄρωντες τοῦ ξύλου, καὶ τὰς μαιφόνους ἐπ' αὐτῷ σείοντες κεφαλὰς· « Εἰ Υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, κατάβηθι <νῦν> ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, καὶ πιστεύσομέν σοι. »

774, 38 : Μεμνήθηκε... 41 : μέτρων : *habel* Timotheus A. p.127, 1. 12-15.

774, 35 : Jn 14, 6 775, 4 : cf. Hébr. 12, 2 et I Pierre 4, 1 8 : I Cor. 1, 22-25 20 : cf. Matth. 27, 40.42

là sa nature, comme se le sont mis en tête nos adversaires, il ne lui convient à aucun degré de déclarer : « Je suis la vérité. » Comment serait-il vrai, celui qui n'est pas ce qu'on en dit, mais un bâtard qui se donne de faux noms ? Mais si, le Christ est vérité et Dieu au-dessus de tous ! Car le Verbe est demeuré ce qu'il était même lorsqu'il devint chair ; ainsi celui qui est au-dessus de tous et s'est mis au rang de tous en se faisant homme put conserver intacte sa transcendance absolue par delà toutes les limites du créé.

775 a B — Mais, dit-il, on imprime à Dieu le Verbe une terrible fêtrissure en affirmant qu'il a souffert ; et qui plus est, on a toutes chances de jeter dans le décri notre auguste mystère.

A — Mais « sans regarder à la honte », il a choisi de souffrir en sa chair pour nous, selon les Écritures. Il faut avoir l'esprit malade d'un Juif ou l'ignorance crasse et coupable d'un Grec, à mon avis, pour voir dans la souffrance subie sur la Croix un sujet de honte. Aussi bien le divin  
 b Paul écrit-il : « Oui, tandis que les Juifs demandent des miracles et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous prêchons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils, mais pour ceux-là qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes. »

B — Comment cela ? Je ne comprends pas du tout.

A — Ne dit-il pas que la souffrance sur la Croix fut  
 c pour les Juifs un scandale et pour les Grecs une folie ? Les uns, en effet, au spectacle du Christ suspendu à la Croix, disaient en branlant à son sujet leurs têtes homicides : « Si tu es Fils de Dieu, descends maintenant de la Croix et nous croirons en toi. » — Ils se figuraient en effet qu'il

774, 40 : κτίσεως : \*κενώσεως Tim. 775, 9 : σημεῖα et C *manu prima* : -ον C *manu altera et ut v.* Arm. 10 : Χριστὸν : \*Ἰησοῦν X. Syr. 20 : post Θεοῦ : \*ζῶντος add. Syr. 21 : \*νῦν e Syr. et Arm. : om. codd.

«Ὄντο γὰρ ὅτι τῆς αὐτῶν ἰσχύος ἠττώμενος ἦλω καὶ  
 πέπονθε. Πεπλάνητο γάρ, οὐχ Ἰῶν εἶναι Θεοῦ νομισαντες  
 ἀληθῶς, ἀλλ' εἰς μόνην ὀρώντες τὴν σάρκα. Ἕλληγες γε μὴν,  
 25 τὸ τοῦ μυστηρίου βάθος κατ' οὐδένα τρόπον συνιέναι  
 δ δυνάμενοι, μωρίαν εἶναι νομίζουσι τὸ λέγεσθαι πρὸς ἡμῶν  
 δ τεθνάναι | Χριστὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Ἄλλ' αὐτὸ  
 δὴ τοῦτ' ὅτι δοκοῦν εἶναι μωρὸν σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων  
 ἐστὶ. Βαθὺς γὰρ ὁ λόγος, καὶ τῆς ἀνωτάτω σοφίας ἐπίμεστος  
 30 ἀληθῶς, ὁ ἐπὶ γέ φημι τῶ πάντων ἡμῶν Σωτῆρι Χριστῶ,  
 καὶ τὸ ἀσθενὲς εἶναι νομισθὲν παρὰ γε τοῖς Ἰουδαίων  
 δῆμοις ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ. Σέσωκε γὰρ ἡμᾶς  
 e ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμοίω|σιν  
 ὑποδύς, ἵνα σαρκὶ παθῶν καὶ ἐγγηγεμένους ἐκ νεκρῶν,  
 35 κρείττονα θανάτου καὶ φθορᾶς τὴν ἡμῶν ἀποφῆνη φύσιν.  
 Ἔστι δὲ ὑπὲρ χεῖρα τὴν καθ' ἡμᾶς τὸ κατωρθωμένον.  
 Οὐκοῦν, ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ τὸ ἀσθενεῖα τῆ  
 καθ' ἡμᾶς καὶ ὡς ἐν γε τῶ παθεῖν πεπράχθαι δοκοῦν,  
 δυνάμεως τε τῆς θεοπροποῦς ἐπίδειξιν ἔχον.

40 B — Εἶτα πῶς ἂν ὁ αὐτός, φασί, παθῶν μὴ πάθοι ;

A — Σαρκὶ τῆ ἰδίᾳ παθῶν, καὶ οὐ θεότητος φύσει. Καὶ  
 ἀπόρρητος μὲν παντελῶς ὁ ἐπὶ τούτοις λόγος, καὶ οὐκ ἂν τις  
 776 a ἐφίκοιτο νοῦς τῶν οὕτως ἰσχυρῶν | καὶ ὑπερημεμένων ἐννοιῶν.  
 Ἐπόμενοι γε μὴν τοῖς εἰς ὀρθότητα λογισμοῖς, καὶ τὸν τοῦ  
 εἰκότος περιαθροῦντες λόγον, οὔτε τοῦ λέγεσθαι παθεῖν  
 ἀλλοτριούμεν αὐτόν, ἵνα μὴ πρὸ τούτου καὶ τὴν κατὰ σάρκα

775, 22 : ἠττώμενος : τηττώμενος forte melius V 30 : ἀληθῶς :  
 om. Arm. ἡμῶν : om. V et Arm. 40 : παθῶν R Syr. Arm.  
 Sev. : om. codd.

775, 40 : Εἶτα... 776, 21 : ἡρημένους : habent R et Severus, Ad  
 Nephaliium, p. 43-44/58-59, Ref. Tomi Jul. p. 182-183/153 et C.  
 Apol. Jul. f. 97v.

1. Bien qu'il défende exactement la même doctrine, S. Cyrille a  
 renoncé à résumer ses idées ou à s'opposer comme objection un *oxy-*  
*moron* jadis assez courant chez lui : le Christ « a souffert impassible-  
 ment » (cf. in Jo. XII, 664 B/1065 d ; RF ad Aug. 1393 B, ACO I, 5,

avait été vaincu par leur puissance, pour s'être ainsi laissé  
 prendre et torturer. Car ils commettaient l'erreur de ne  
 pas le croire véritablement Fils de Dieu et de ne regarder  
 qu'à sa chair. — Les autres, les Grecs, totalement incapables  
 de pénétrer la profondeur du mystère, tiennent pour folie  
 d de notre part de dire que le Christ est mort pour la vie  
 du monde. Mais précisément, ce qui paraît folie est plus  
 sage que les hommes. Car tout ce dessein est profond et  
 véritablement plein de la sagesse d'en-haut, j'entends tout  
 ce qui se rapporte à notre Sauveur à tous, le Christ ; et  
 ce que le peuple juif prenait pour faiblesse est plus fort  
 que les hommes. Le Verbe Monogène de Dieu nous a sauvés  
 e en effet en revêtant notre ressemblance afin, par sa souf-  
 france dans la chair et sa résurrection d'entre les morts, de  
 faire apparaître notre nature comme victorieuse de la mort  
 et de la corruption. Or ce qu'il a accompli est au-dessus de  
 nos possibilités. Donc, ce qui semblait exécuté dans une  
 faiblesse pareille à la nôtre et comme dans la souffrance  
 est plus fort que les hommes, est une démonstration de la  
 puissance qui sied à Dieu.

B — Alors, disent-ils, comment se fait-il que le même  
 tout en souffrant n'ait pas souffert<sup>1</sup> ?

A — En souffrant dans sa propre chair, non dans la  
 nature de la Divinité. Tout ce dessein est absolument  
 ineffable, et il n'est pas d'esprit qui puisse atteindre à des  
 776a idées si subtiles et élevées. Restons pourtant fidèles aux  
 raisonnements qui conduisent à l'orthodoxie, observons  
 avec soin les lois de convenance et nous ne dénions pas  
 (au Verbe) qu'on puisse dire de lui qu'il a souffert ; nous  
 éviterons de dire que la naissance selon la chair, antérieure

p. 50, l. 9 ; Scholies, 1409 D/I, 5, 1, 3, p. 213, l. 7). Euthérius de Tyane  
 ne s'était pas fait faute de le lui reprocher, à lui ou à ses émules :  
 cf. *Confutationes*, 7, PG 28, 1357 A-1360 C. Cela témoigne peut-être  
 du soin d'éviter, dans l'ensemble, les expressions offensives en ce QUX  
 déjà suffisamment propre à choquer les dévots des vieux maîtres  
 antiochiens. Pour la pensée, cf. *Scholies*, 1388 C-D/ p. 195, l. 5-10.

5 γέννησιν οὐκ αὐτοῦ μᾶλλον, ἀλλ' ἐτέρου φῶμεν εἶναι τινος, οὔτε μὴν εἰς τὴν θείαν αὐτοῦ καὶ ὑπερτάτην πεπραχθαι φύσιν ἰδιορίζομεθα τὰ σαρκός· νοοῖτο δ' ἄν, ὡς ἔφην, σαρκὶ  
 b τῇ ἰδίᾳ παθεῖν, καίτοι θεότητι μὴ παθῶν κατὰ τοιοῦνδε τινὰ τρόπον. Καὶ ἀσθενεῖ μὲν πᾶσα παραδειγμάτων δύναμις,  
 10 καὶ τῆς ἀληθείας κατόπιν ἔρχεται. Πλὴν ἐνίησι τῷ νῶ φαντασίαν ἰσχνὴν τοῦ πράγματος, καὶ ὡς ἀπὸ γε τῶν ἐν χερσὶν ἀναβιδάσει πρὸς τὸ ὕψος καὶ τὸ πέρα λόγου. Ὡσπερ γὰρ ὁ σίδηρος ἢ γοῦν ἐτέρα τις ὕλη τοιαύτη, ταῖς τοῦ πυρὸς ὁμιλήσασα προσβολαῖς, εἰσδέχεται μὲν αὐτὸ καὶ καταδίνει  
 15 τὴν φλόγα, εἰ δὲ δὴ καὶ καταπαίεται τυχὸν ὑπὸ του, δέχεται  
 c μὲν ἢ ὕλη τὸ | βλάβος, ἀδικεῖται δὲ ὅλως πρὸς τοῦ παλιοντος οὐδὲν ἢ τοῦ πυρὸς φύσις, οὕτω πως συνήσεις καὶ ἐν τῷ σαρκὶ λέγεσθαι παθεῖν, θεότητι δὲ μὴ παθεῖν τὸν Υἱόν. Καὶ σμικρὰ μὲν, ὡς ἔφην, τῶν παραδειγμάτων ἢ δύναμις,  
 20 ἀποφέρει δὲ πως τῆς ἀληθείας ἐγγὺς τοὺς τοῖς ἱεροῖς Γράμμασιν οὐκ ἀπειθεῖν ἡρημένους.

B — Εὖ λέγεις.

A — Εἰ γὰρ οὐκ ἀμέσως ἰδία τοῦ Λόγου γέγονεν ἢ ἀπορρήτως αὐτῷ καὶ ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ἐνωθεῖσα σάρξ,

776, 6 : οὔτε μὴν... 7 : σαρκός : *habet* Doctrina Patrum, p. 23.

776, 7 : ὡς ἔφην codd. Sev. : *om.* Syr. et Arm. 8 : κατὰ τοιοῦνδε R (*fauente ut v. Sev.*) : καθ' ὅσον δὴ codd. 9 : Καὶ R Sev. : *om.* codd. *post* μὲν : γὰρ *add.* codd. 12 : χερσὶν : ποσὶν C καὶ codd. Arm. Sev. : *om.* R et Syr. *ante* λόγου : τοῦ *add.* R 14 : ὁμιλήσασα : -σας R 15 : καὶ R et *ut v.* Syr. et Sev. : *om.* codd. et Arm. 24 : νοῦν καὶ λόγον : λ.κ.ν. V

1. La comparaison du fer rougi au feu remonte au moins au premier théologien qui ait posé nettement le problème christologique, Origène. Cependant celui-ci s'en sert plutôt, faute de pouvoir discerner un lien plus ontologique, pour illustrer la totale interpénétration des « deux natures » dans le Christ : cf. *De Principiis*, II, 6, 6, PG 11, 213 C-214 C, GCS (éd. Koetschau), p. 145-146. Par contre Théodoret voit dans cet exemple la preuve que les natures sont conservées malgré l'union et même le mélange (κρᾶσις : cf. *Eranistes*, II, PG 83, 156 C-157 A) ; et, en face des négations du Mendiant, l'Orthodoxe

à cette Passion, n'est pas son fait, mais celui de quelqu'un d'autre ; nous n'assignerons pas non plus à sa divine et transcendante nature l'accomplissement des actions qui relèvent de la chair. Nous considérerons plutôt, comme je l'ai dit, qu'il a souffert en sa propre chair, et non pas en sa divinité, à peu près de la façon que voici. — Car toute espèce de comparaison demeure impuissante et bien en deçà de la vérité. Néanmoins, il me vient à l'esprit une faible image de la réalité : partant pour ainsi dire de ce que nous avons sous la main, elle nous haussera jusqu'aux sublimités qui dépassent tout discours. — Le fer, en effet, ou d'autres matériaux de même sorte, soumis aux assauts du feu, reçoit en lui ce feu et accueille avec douleur la flamme en son sein. Si on se trouve maintenant lui asséner  
 c un coup, le métal subit le dommage, mais l'être du feu n'est en rien lésé par celui qui frappe. De même en est-il à peu près, comprends-le, lorsqu'on dit du Fils qu'il a souffert dans la chair, mais qu'il n'a pas souffert en la divinité<sup>1</sup>. Bien faible est, je l'ai dit, la portée des exemples, cependant ils rapprochent de la vérité ceux qui n'ont pas décidé de refuser crédit aux Écritures sacrées.

B — Tu as raison.

A — En effet, si le Verbe n'a pas fait sienne sans intermédiaire la chair qui est unie à lui de manière ineffable,

ne s'appuie sur rien de moins qu'une affirmation d'Apollinaire (*id.* 216 A-B : cf. LIETZMANN, *Apollinaris*, frgt. 128, p. 238, l. 25-30 et frgt. 129, p. 239, l. 2-4) : la φύσις du corps reste intacte, bien que la divinité lui prête son ἐνεργεία. Chez S. Cyrille, la comparaison est moins souvent utilisée, comme ici, pour marquer l'immutabilité du « feu » qu'elle ne l'est pour montrer la transformation subie par le « fer » : cf., un peu plus bas, 777d et également *Hom. P.* XVII, 785 D-788 A ; et, pour des exemples voisins, *C. Nest.* IV, 5, 189 D-192, A ACO I, 1, 6, p. 84, l. 26-32 (l'eau bouillante) ; *in Is.* I, 4, 181 B-C et *Scholies*, 1377 D-1380 B, ACO I, 5, 1, 3, p. 189, l. 21-36 (le charbon incandescent qui purifie les lèvres d'Isaïe). Nous avons vu (cf. 737b) que la comparaison du buisson ardent prenait les choses du point de vue de la divinité, et partant maintenait mieux les distinctions.



- 25 πῶς ἂν νοοῖτο ζωοποιός ; « Ἐγὼ γάρ εἰμι, φησίν, ὁ ἄρτος  
 d ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς καὶ ζῶν | διδοὺς τῷ  
 κόσμῳ. Ἐάν τις φάγη ἐκ τοῦ ἄρτου τούτου, ζήσεται εἰς  
 τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν  
 ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. » Ἄλλ' εἴπερ ἐστὶν ἡ σὰρξ,  
 30 υἱοῦ παρ' αὐτὸν ἑτέρου, κατὰ συνάφειαν σχετικὴν οἰκειωθέν-  
 τος αὐτῷ, καὶ χάριτι κεκλημένου πρὸς ἰσοτιμίαν, πῶς ἰδίαν  
 αὐτὴν ὀνομάζει, καίτοι ψεύδεσθαι μὴ εἰδώς ; Πῶς δ' ἂν καὶ  
 ζωοποιήσειε τὸν κόσμον ἢ ἑτέρου τινὸς σὰρξ, εἰ μὴ γέγονεν  
 e ἰδία τῆς ζωῆς, δῆλον δὲ ὅτι τοῦ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς ὄντος  
 35 Λόγου, περὶ οὗ φησιν ὁ θεσπέσιος Ἰωάννης : « Καὶ οἶδαμεν  
 ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει, καὶ ἔδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα  
 γινώσκωμεν αὐτόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ Υἱῷ αὐτοῦ  
 Ἰησοῦ Χριστῷ. Οὗτός ἐστιν ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζῶν αἰώνιος. »  
 B — Ἀλλά, οἶμαι, πρὸς τοῦτο φαῖεν ἂν εἰρησθαι παρ'  
 40 αὐτοῦ καὶ μάλα σαφῶς : « Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐάν μὴ  
 φάγητε τὴν σάρκα τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνητε αὐτοῦ  
 777 a τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε | ζῶν ἐν ἑαυτοῖς. » Συνίεμεν τοίνυν  
 ἡμεῖς, φασίν, ὡς ἐστι μᾶλλον οὐ τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἀλλὰ τοῦ  
 συναφθέντος αὐτῷ ἀνθρώπου τὸ τετιμημένον σῶμα καὶ τὸ  
 αἷμα.  
 5 A — Εἶτα ὅποι ποτὲ θεῖεν ἂν τὸ « μέγα τῆς εὐσεβείας  
 μυστήριον » ; Ἐναιρεῖται γάρ, ὡς ἔοικεν, ἡ τοῦ Θεοῦ  
 Λόγου κένωσις, ὄντος μὲν ἐν μορφῇ καὶ ἰσότητι τοῦ Πατρὸς,  
 ἐλομένου δὲ δι' ἡμᾶς μορφὴν δούλου λαβεῖν, καὶ ἐν ὁμοιώσει  
 γενέσθαι τῇ πρὸς ἡμᾶς, καὶ μετασχεῖν σαρκὸς καὶ αἵματος,  
 b 10 καὶ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως οἰκονομίαν | ὅλην χάρισσθαι  
 τῇ ὑπ' οὐρανόν. Σέσωσται γὰρ δι' αὐτῆς, ἀνακεφαλαιουμένου  
 τὰ πάντα τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ, τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ

776, 25 : Jn 6, 51.33 35 : I Jn 5, 20 40 : Jn 6, 53  
 777, 5 : cf. I Tim. 3, 16 11 : cf. Ephés. 1, 10

776, 25 : post ζωοποιός : \*σὰρξ secundo add. Arm. 28 : post  
 ἐστὶν : \*ἦν ἐγὼ δώσω add. Syr. 777, 3 : ante ἀνθρώπου : \*υἱοῦ

passant toute conception et discours, comment considérer  
 cette chair comme donnant la vie ? De fait il dit : « Je  
 d suis le Pain vivant qui est descendu du ciel et qui donne  
 la vie au monde. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra  
 éternellement, et le pain que je donnerai, c'est ma chair  
 pour la vie du monde. » Mais si la chair est celle d'un autre  
 fils que lui, qui ne lui est uni que par relation et conjonction,  
 qui a été gracieusement appelé à une égalité d'honneur,  
 comment (le Verbe) peut-il appeler cette (chair) la sienne  
 propre, lui qui pourtant ignore le mensonge ? Puis comment  
 la chair de quelqu'un d'autre donnerait-elle la vie au monde  
 si elle n'est pas devenue propriété de la vie, c'est-à-dire du  
 e Verbe né de Dieu le Père, de celui dont le divin Jean  
 affirme : « Nous savons aussi que le Fils de Dieu est venu  
 et nous a donné l'intelligence pour le connaître ; et nous  
 sommes dans son véritable Fils, Jésus-Christ. C'est lui  
 qui est le Dieu véritable et la vie éternelle. »

B — Mais, j'imagine, ils répondraient à cela que le Christ  
 lui-même a déclaré, et de la façon la plus claire : « En vérité,  
 en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils  
 de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie  
 777a en vous. » Dès lors, nous nous en rendons compte, disent-  
 ils, plutôt qu'à Dieu le Verbe, c'est au Fils de l'homme  
 conjoint à lui que sont ce corps et ce sang précieux.

A — Alors, où donc, selon eux, se situe « le grand  
 mystère de la piété » ? Supprimé en effet, semble-t-il,  
 l'anéantissement de Dieu le Verbe, de celui qui est dans  
 la condition du Père et son égal, qui pour nous a résolu  
 de prendre la condition d'esclave et de devenir semblable  
 à nous, d'avoir part à la chair et au sang, de faire à la  
 b terre entière largesse de son économie d'Incarnation.  
 C'est par elle, en effet, que tout a été sauvé, le Père récapitulant  
 en lui tous les êtres célestes ou terrestres, selon

add. Arm. M legi non potest 5 : A ante Εἶτα : om. C manu prima  
 9 : σαρκὸς καὶ αἵματος Syr. et Arm. : α.κ.σ. codd.

ἐπὶ τῆς γῆς, καθὰ γέγραπται. Εἰ μὲν οὖν οὐκ αὐτὸν εἶναι  
 φασὶ τὸν Μονογενῆ, θεοπρεπῶς τε ὁμοῦ καὶ ἀνθρωπίνως  
 15 λέγοντα· « Καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν  
 ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς », ἕτερον δὲ τινα παρ' αὐτὸν  
 ἰδικῶς νοούμενον Ἰῶν ἀνθρώπου σεσωκέναι ἡμᾶς, οὐκ αὐτός  
 c ἐστὶ Κύριος, | κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἀλλ' εἰς ἐξ ἡμῶν, καὶ  
 ζωοποιεῖται λοιπὸν τὰ ὑπὸ φθορὰν οὐ διὰ γε Θεοῦ μᾶλλον τοῦ  
 20 ζωοποιεῖν ἰσχύοντος, ἀλλ' ὑφ' ἐνός τῶν ὑπὸ φθορὰν, χάριτι  
 μεθ' ἡμῶν λαβόντος τὸ ζῆν. Εἰ δὲ ἀληθές ὅτι σὰρξ γέγονεν  
 ὁ Λόγος, κατὰ τὰς Γραφάς, καὶ « ἐπὶ γῆς ὤφθη καὶ τοῖς  
 ἀνθρώποις συνανεστράφη », τὴν τοῦ δούλου μορφήν ὡς  
 ἰδίαν ἔχων, κεκλήσεται καὶ Ἰῶς ἀνθρώπου, κὰν ἀσχάλλωσι  
 25 τινες ἐπὶ τούτῳ, τοῖς τῆς ἀμαθίας ἐγκλήμασι σφᾶς αὐτοὺς  
 d ἐνιέντες ἀλοῖεν ἄν. Οὐ γὰρ ἦν ἐ|τέρως ζωοποιὸν γενέσθαι  
 τὴν σάρκα, καίτοι κατ' ἰδίαν φύσιν ὑπενηνεγμένην τῷ  
 φθειρέσθαι δεῖν, εἰ μὴ γέγονεν ἰδίᾳ τοῦ ζωοποιούντος τὰ  
 πάντα Λόγου. Ἐνηργεῖ γὰρ οὕτως τὰ αὐτοῦ, τὴν ζωοποιὸν  
 30 αὐτοῦ δύναμιν ὠδινῆσασα. Καὶ θαυμαστὸν οὐδέν, εἰ γὰρ  
 ἐστὶν ἀληθές ὅτι ταῖς ὕλαις ὁμιλήσαν τὸ πῦρ, καίτοι θερμάς  
 οὐκ οὐσας αὐτάς κατ' ἰδίαν φύσιν, ἀποφαίνει θερμάς·  
 ἐνίησι γὰρ καὶ μάλα πλουσίως αὐταῖς τῆς ἐνούσης αὐτῷ  
 e δυ|νάμεως τὴν ἐνέργειαν. Πῶς οὐ μᾶλλον ἐνίησι Θεός ὢν ὁ  
 35 Λόγος τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τὴν ζωοποιὸν ἑαυτοῦ δύναμιν καὶ  
 ἐνέργειαν, ἐνωθεὶς αὐτῇ καὶ ἰδίαν αὐτὴν ἀποφήνας, ἀσυγχύτως  
 καὶ ἀτρέπτως καὶ καθ' ὃν οἶδε τρόπον αὐτός;

777, 15 : Jn 6, 51 17 : cf. Is. 63, 9 (?) 22 : cf. Bar. 3, 38

777, 15 : *post* ἐστὶν : \*ἡ διδομένη *add.* Syr. 19 : τοῦ R : *om.*  
 codd 21 : δὲ : δὴ R σὰρξ γέγονεν : γ.σ. R 22 : *ante* γῆς :  
 τῆς *add.* R 25 : ἀμαθίας R Syr. Arm. : ἀμαρτίας codd. 27 :  
 καίτοι R : καὶ codd. 28 : ζωοποιούντος τὰ πάντα : τ. π. ζ. R  
 29 : τὴν ζωοποιὸν αὐτοῦ δύναμιν ὠδινῆσασα R Syr. Arm. : τῇ  
 ζωοποιῷ αὐτοῦ δυνάμει ὁμιλήσασα codd. 32 : αὐτάς : *om.* R  
 36 : ἐνωθεὶς : -θεῖσαν codd. 37 : καὶ (*ante* ἀτρέπτως) R Syr.  
 Arm. : *om.* codd. καὶ (*ante* καθ' ὃν) : *om.* Arm.

777, 13 : Εἰ μὲν... 778, 21 : Ἄμην : *habet* R

qu'il est écrit. Si donc, d'après eux, ce n'est pas le Monogène  
 qui a dit, parlant à la fois comme un Dieu et comme un  
 homme : « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour  
 la vie du monde », si c'est quelqu'un d'autre, un Fils de  
 l'homme considéré comme distinct, qui nous a sauvés,  
 c ce quelqu'un n'est pas le Seigneur, contrairement à ce qui  
 est écrit, mais l'un d'entre nous. Et désormais, les êtres  
 soumis à la corruption ne recevront pas la vie de Dieu,  
 qui est capable de la donner, mais de l'un des êtres soumis  
 à la corruption, auquel la vie a été octroyée par grâce.  
 Si par contre il est vrai que le Verbe s'est fait chair,  
 conformément aux Écritures, et qu'il est « apparu sur la  
 terre et a vécu familièrement avec les hommes », parce  
 que la forme d'esclave lui appartient en propre on l'appel-  
 lera aussi Fils de l'homme, même si d'aucuns s'en indignent,  
 et s'exposent de ce fait au reproche d'ignorance. Car il  
 d n'y avait pas d'autre moyen que la chair devint vivifiante,  
 elle qui, de sa nature, est assujettie à la corruption, sinon  
 qu'elle se mit à appartenir en propre au Verbe, qui donne  
 la vie à toutes choses. Ainsi accomplissait-elle effectivement  
 les opérations relevant du Verbe, s'étant remplie de la  
 vertu vivifiante du Verbe. Et il n'y a pas lieu de s'en  
 étonner, s'il est vrai que le feu, entrant en contact avec  
 des matériaux qui pourtant ne sont pas chauds de par leur  
 nature, les fait apparaître tels : il introduit en eux, et même  
 e très abondamment, l'opération de sa vertu à lui. Comment  
 le Verbe, qui est Dieu, n'introduirait-il pas mieux encore sa  
 vertu et son opération vivifiantes en sa propre chair, cette  
 chair à laquelle il s'est uni, qu'il s'est appropriée, sans confu-  
 sion, sans changement<sup>1</sup>, et selon un mode que Lui sait?

1. On sait que ces deux adverbes : ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, s'étaient  
 majestueusement, en compagnie encore de deux autres (ἀδιαπρότως,  
 ἀχωρίστως) dans la définition de Chalcédoine. Les adjectifs corres-  
 pondants servent de titre aux deux premiers dialogues de l'*Eranistès*.  
 L'auteur que nous connaissons sous le nom de Didyme, et qui a des  
 points de contact même stylistiques avec Cyrille emploie déjà les

B — Ἀναγκαῖον οὖν ἄρα συνομολογεῖν, οὐδενὸς ἐτέρου μεσολαβοῦντος, παντελῶς ἴδιον γενέσθαι τὸ σῶμα τοῦ ἐκ τοῦ  
 40 Πατρὸς ὄντος Λόγου, κὰν ἐψυχωμένον νοοῖτο ψυχῇ νοερά.

A — Πάνυ μὲν οὖν, εἰ τὸν ἀπλανῆ τῆς πίστεως ὀρθοτο-  
 778 a μούμεν λόγον, καὶ τῶν | τῆς ἀληθείας δογμάτων ἐσμέν  
 ἐρασταί, καὶ τὴν τῶν ἀγίων πατέρων ἰχνηλατοῦμεν πίστιν,  
 οὐκ ἀποφερόμενοι τῆς εὐθείας, οὔτε μὴν τὴν βασιλικὴν  
 ἀφέντες τρίβον, καὶ ταῖς τινῶν εἰκαιομυθίαις εἰς κίβδηλον  
 5 νοῦν ἀποκομιζόμενοι, ἐποικοδομοῦμενοι δὲ μᾶλλον ἐπ' αὐτῷ  
 τῷ θεμελίῳ, τουτέστι Χριστῷ — « Θεμέλιον γὰρ ἄλλον  
 οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον », καθὰ γέγραφεν  
 ἀληθῶς ὁ « σοφὸς ἀρχιτέκτων » καὶ τῶν αὐτοῦ μυστηρίων  
 ἱερούργος.

10 Ἐνα τοιγαροῦν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατὴρ εἶναι  
 b πιστευόμεν, καὶ ἐν ἐνὶ προσώπῳ νοούμενον τὸν Κύριον

777, 41 : cf. II Tim. 2, 15 778, 6 : I Cor. 3, 11 8 : id. 3, 10 ;  
 cf. id. 4, 1

777, 38 : συνομολογεῖν : γε ὁμολογεῖν R ἐτέρου : om. Arm.  
 39 : τοῦ (ante Πατὴρ) : om. R \*Θεοῦ Arm. 40 : νοοῖτο :  
 νοῖται R 778, 2 : τὴν : om. codd. ἰχνηλατοῦμεν πίστιν R  
 Syr. Arm. : om. codd.

deux mots dans une formule toute pareille : cf. *De Trinitate*, II, 7, PG 39, 589 A. Les fragments d'Amphilochius d'Iconium sont d'authenticité trop incertaine pour qu'on en tire argument (cf. HARNACK, *Dogmengeschichte*, 4<sup>e</sup> éd., t. II, p. 337, en note). On peut enfin trouver des expressions semblables plus ou moins groupées dans les écrits de tendance antiochienne auxquels Cyrille répond par ses *Apologies pour les Anathématismes* (cf. I. ORTIZ DE URBINA, « Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung », dans *Chalkedon*, t. I, p. 389-418, spécialement p. 408-409). Les commissaires du Concile paraissent considérer ces adverbies comme dérivant de l'inspiration qui domine dans le *Tome* de S. Léon (ils les emploient déjà au moment de poser le dilemme, Léon ou Dioscore ? : *ibid.* p. 397, citant ACO II, 1,2, p. 124-125). S'il fallait penser à l'influence d'un texte cyrillien, ce serait sans doute la première lettre à Succensus (*Ep.* XLV, 232 B et C, ACO I, 1,6, p. 153, l. 8) qu'on devrait invoquer, plutôt que le *QUX*, de rayonne-

B — Par conséquent, il faut reconnaître que, sans aucune autre intervention, le corps appartient en stricte propriété au Verbe né du Père, tout en étant conçu en même temps comme animé d'une âme intellectuelle.

A — Oui parfaitement, si nous sommes de fidèles dis-  
 778a penseurs de la parole de la foi et des amants des dogmes de la vérité, si nous ne dévions pas de la ligne fixée par les saints Pères ni ne quittons la voie royale, attirés par les vaines imaginations de certains vers des sentiments de mauvais aloi, si nous bâtissons au contraire sur le fondement, c'est-à-dire le Christ. « Car de fondement, nul n'en saurait poser d'autre que celui qui déjà s'y trouve », ainsi que l'écrit très justement le « sage architecte », l'initiateur des mystères du Christ.

Nous croyons par conséquent que le Fils de Dieu le Père  
 b est unique et qu'il faut concevoir comme une Personne unique<sup>1</sup> Notre Seigneur Jésus-Christ, engendré de Dieu

ment limité, nous l'avons dit. Mais la présence ici de ces deux mots (les deux autres ne faisant certes aucune difficulté pour un alexandrin) ne manqua pas de valeur symbolique.

I. Il peut paraître étrange que S. Cyrille se contente ici d'affirmer l'unité de prosopon dans le Christ, sans rien ajouter sur l'hypostase ni sur la φύσις. Presque à la même époque, sans doute, il rappelle à Valérien d'Iconium que Nestorius acceptait bien l'unité de prosopon, et que cela ne l'empêchait pas de professer une damnable dualité d'hypostases (*Ep.* L, 269 C et 276 A-B, ACO I, 1,3, p. 97, l. 25-27 et p. 100, l. 2-4). Il est vrai que cette unité de prosopon est aussi tout ce qu'il a pu faire agréer aux Antiochiens dans la formule d'union (cf. *Ep.* XXXIX, 177, A, ACO I, 1,4, p. 17, l. 19 ; les lettres XL, 196 A et XLIV, 228 A, ACO p. 21, l. 14-24 et p. 36, l. 13-37, l. 2 insistent ensuite le plus possible sur la portée de la concession, mais il reste que rien du vocabulaire technique alexandrin n'a encore été accepté), mais c'était un cas où Cyrille n'était pas entièrement maître de la situation. Il faut donc que le parti pris de se montrer accommodant joue aussi dans le présent dialogue. Cependant on peut penser également que le terme n'a pas dans notre passage valeur tout à fait technique, vu surtout la présence de νοούμενον : il doit signifier que le Christ offre à notre esprit, lorsque celui-ci le « considère », un seul visage ; nous sommes en face d'un seul Quelqu'un.

ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, γεννηθέντα μὲν ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ  
 Πατρὸς θεϊκῶς ὡς Λόγον πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ χρόνου,  
 ἐν ἐσχάτοις δὲ τοῦ αἰῶνος καιροῖς τὸν αὐτὸν γεγονότα κατὰ  
 15 σάρκα ἐκ γυναικός, αὐτῷ τε προσνεμοῦμεν τὰ τε θεοπρεπῆ  
 καὶ τὰ ἀνθρώπινα, καὶ αὐτοῦ γενέσθαι φαμέν τὴν κατὰ  
 σάρκα γέννησιν καὶ τὸ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ πάθος, οἰκειουμένου  
 μὲν ἅπαντα τὰ τῆς ἰδίας σαρκός, μεμενηκός γε μὴν  
 ἀπαθοῦς τῇ τῆς θεότητος φύσει. Κάμπτει γὰρ οὕτως αὐτῷ  
 20 πᾶν γόνυ, « Καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος  
 Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς. » Ἀμήν.

778, 20 : Phil. 2, 10-11

778, 15 : τε (post αὐτῷ) : om. R    τε (post τὰ) : om. R    19 :  
 τῇ τῆς R : τῇ M m. rec. om. CV    20 : ἐξομολογήσεται e R qui  
 -γίσεται *iamen scribit favente* Arm. : -γείται *codd.*    21 : Θεοῦ :  
 τοῦ M *sed m. rec.*

1. Si l'on considère cette avant-dernière phrase comme un résumé  
 de tout le dialogue, on y retrouve bien, plus ou moins, les trois parties

le Père divinement, comme Verbe, avant tous les siècles  
 et les temps, né, le même, au dernier âge du monde, selon  
 la chair d'une femme. A Lui nous attribuons et le divin  
 et l'humain, et à Lui nous disons qu'appartiennent la  
 naissance selon la chair et la souffrance sur la Croix, Lui  
 qui s'est approprié tout ce qui revenait à sa chair et qui  
 est resté néanmoins impassible en la nature de la divinité<sup>1</sup>.  
 Car ainsi « tout genou fléchit devant Lui, et toute langue  
 confesse que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu  
 le Père. » Amen.

de l'œuvre (cf. *Introduction*, p. 78), mais regroupées d'une façon qui  
 révèle leur importance respective. D'abord et avant tout il y a un  
 seul Christ : ἕνα et τὸν αὐτόν apparaissent ici comme dans le *DI*  
 713d, comme plus tard et par deux fois dans la formule de Chalcédoine.  
 Puis deux conséquences parallèles, correspondant à la première et  
 à la troisième parties, ailes symétriques autour d'un bâtiment  
 central. Il est né de la femme, la naissance selon la chair est la sienne  
 (le Théotocos n'est pas explicitement rappelé) ; la souffrance de la  
 Croix est la sienne, sans léser pour cela sa divinité. Ainsi parmi les  
 méandres et les répétitions, S. Cyrille revient toujours aux idées  
 simples et fortes qui le mènent.

## EXCURSUS I

### Les influences subies par S. Cyrille

K. Holl (*Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingue 1904) assure à propos de S. Grégoire de Nazianze : « On croit entendre Cyrille, ou plutôt Cyrille a appris (de Grégoire) à parler ainsi » (p. 191); et encore : « Tous les mots-clefs employés par Cyrille ont été forgés par Grégoire » (p. 195). Mais tel des exemples donnés à l'appui de ces affirmations est particulièrement malheureux. Ainsi l'on nous cite (p. 191) la tournure *κατ' οὐρανὸν συναρῆσθαι* utilisée par Grégoire pour caractériser le lien des deux éléments dans le Christ (cf. première lettre à Clédonius : *Ep.* 101, *PG* 37, 180 B). Or nous aurons l'occasion de redire que Cyrille évite de se servir du terme *οὐρανὸν* en christologie ; quant à *συναρῆσθαι*, il fait partie d'une famille de mots éminemment suspecte à l'Alexandrin, puisque proche parent de *συνάφεια* (cf. *Introduction*, p. 129 s. et *Excursus* III). Nous avons remarqué aussi que S. Cyrille se méfie de *μέλις* et *κράσις*, courants au contraire chez les Cappadociens (cf. *Introduction*, p. 122, n. 1). Et n'est-il pas significatif, d'autre part, que Cyrille, lorsqu'il se posa en défenseur du Theotocos, n'ait pas songé immédiatement à citer la Lettre à Clédonius, dont l'anathématisme est pourtant aussi catégorique qu'on peut le désirer (*op. cit.*, 177 C) ? Or il n'apparaît pas dans le florilège inséré dans le *De recta fide ad Dominas*. Il faut attendre le Concile d'Éphèse et le recueil de textes inclus dans les Actes (*ACO* I,1,2, p. 43, l. 18) pour le trouver, et, si souveraine qu'ait été l'influence de Cyrille dans cette assemblée, on peut penser que d'autres ont collaboré à l'enrichissement de cette collection. Dans sa lettre à Acace de Bérée (*Ep.* XIV, 97 B, *ACO* I,1,1, p. 98, l. 15-17), l'évêque d'Alexandrie nomme, il est vrai, déjà Grégoire avec S. Athanase, Théophile, S. Basile et Atticus de Constantinople comme témoins de la fameuse expression, mais ce n'est là qu'une énuméra-

tion sans aucun texte cité à l'appui, et peut-être a-t-elle été composée un peu hâtivement, car S. Basile en particulier n'est qu'un bien médiocre témoin de l'emploi du Theotocos : on n'a repéré celui-ci qu'une fois dans ses œuvres, au détour d'un sermon (dont l'authenticité a été parfois contestée, mais semble maintenant admise) : Homélie *in sanctam Christi generationem*, PG 31, 1468 B ; cf. Holl, *Amphilochius*, p. 154, et G. Söll, « Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte », dans *Theologische Quartalschrift*, 131 (1951), p. 163-188, 288-319, 426-457, spécialement p. 178-185), donc par une concession passagère à la théologie populaire.

Si nous passons maintenant très brièvement à la théologie trinitaire, S. Grégoire de Nazianze, ne l'employant pas lui-même, n'a pu exercer d'influence sur Cyrille pour le pousser à adopter l'expression *τρόπος τῆς υπάρξεως* ; on trouve en effet celle-ci par ci et par là dans les Dialogues de *Trinitate* (cf. V, 973 D ; VII, 1092 B). Et elle pourrait, à la rigueur, venir de S. Basile, ou mieux de S. Grégoire de Nysse (cf. Holl, *Amphilochius*, p. 241-242), quoique celui-ci ne donne pas encore à ces mots une valeur bien technique. Mais on les lit également deux fois dans ces livres illégalement adjoints au *Contre Eunome* de S. Basile et qui sont sans doute l'œuvre de Didyme l'Aveugle (cf. PG 29, 681 A et 685 A). La transplantation serait donc antérieure à Cyrille et là encore il n'aura pas eu à chercher hors de sa ville épiscopale. Il nous semble donc que l'on peut généraliser la conclusion que M. Liebaert limite encore au *Thesaurus* : « (Cyrille) ne semble pas avoir eu recours, comme la plupart des auteurs l'affirment, aux œuvres d'Épiphane et des Cappadociens. Son information paraît avoir été surtout, sinon exclusivement alexandrine » (*Doctrines christologiques*, p. 63).

En effet, H. B. Swete va sans doute trop loin quand il déclare : « Cyrille n'a d'affinité évidente avec aucun des alexandrins antérieurs à lui. Il n'est pas aisé de le rattacher à Clément ou Origène ou Denys ou même Athanase et Didyme » (*Patristic Study*, Londres 1909, p. 108). Le cas d'Origène est à part (cf. *Introduction*, p. 83, n. 1) ; mais Clément est au moins cité à plusieurs reprises dans le *Contra Julianum* (III, 633 C ; VI, 813 B ; VII, 853 C ; X, 1028 C) et traité d'« homme très érudit et dont on doit faire grand cas » (X, 1025 D). Quant à Denys, ne se pourrait-il pas que Cyrille lui ait emprunté une formule d'origine sabellienne,

mais vidée de son venin : la Trinité est d'abord étalée en trois personnes, puis resserrée, récapitulée dans l'unité d'essence (mais tout cela idéalement, par un pur mouvement conceptuel) ? S. Athanase nous a transcrit en effet quelque chose de ce genre dans le *De sententia Dionysii* (17, PG 25, 505 A, éd. Opitz, II,1, p. 58, l. 24-25) et Cyrille use sporadiquement de ce langage (cf. *De Ad. VI*, 412 D ; *Dial. de Tr. VII*, 1080 D ; *Contra Julianum*, I, 533 A). Pour S. Athanase, la question des rapports de sa pensée avec celle de son successeur est plus complexe, mis à part le cas du *Thesaurus*. Nous avons déjà relevé l'indépendance que Cyrille garde à l'égard de la *Lettre à Épicète* à l'époque même où il prétend en faire une preuve d'orthodoxie (cf. *supra*, le passage sur l'Incarnation-métamorphose, p. 101-103). D'autre part, il n'a, semble-t-il, jamais cité tel passage des *Lettres à Sérapion*, pourtant riche en contenu christologique (IV, 14, PG 26, 656 B-657 B), ni d'ailleurs ces *Lettres* en général (et en même temps par l'usage de *Phil.* 2,6-8 et *Jn* 1,14 et aussi de l'épisode de l'aveugle-né, ce paragraphe a une allure déjà bien cyrillienne : cf. *DI* 703c et la note). Néanmoins, il suffit de comparer les « systèmes » d'Athanase et de Cyrille avec ceux des Cappadociens ou des Antiochiens pour que la parenté saute aux yeux, en dépit de bien des aménagements de la part de Cyrille (à propos de l'Eucharistie, spécialement, ou de l'idée de récapitulation).

Quant à Didyme, nous venons de noter un rapprochement possible à propos de l'expression *τρόπος τῆς υπάρξεως* et la distinction entre les natures « par la seule pensée » constituait un autre point commun (cf. *Introduction*, p. 125, n. 1). Il y a aussi des analogies avec le *De Trinitate* (cf. note sur *QUX* 777e) et avec les livres pseudo-athanasien *Contre Apollinaire* (dont une qui ne joue pas avec nos dialogues : l'emploi du terme hypostase en contexte christologique, cf. M. Richard, « Le mot hypostase au v<sup>e</sup> siècle », dans *MSR*, 2 (1945), p. 251, citant PG 26, 1113 B, mais pour M. Richard le *Contre Apollinaire* est tardif, d'après 430 sans doute ; cf. *supra*, p. 129, n. 1). Peut-être ont-ils fait partie de cette information alexandrine que S. Cyrille a dû, malgré tout, rassembler.

## EXCURSUS II

La version arménienne du *De recta fide ad Theodosium*

La valeur de la comparaison que nous avons instaurée entre *DI* et *RF*, pourrait paraître singulièrement diminuée par une donnée que nous n'avons pas fait intervenir dans le chapitre II de notre Introduction. Il s'agit de la version arménienne du *RF*. Les sources en sont les mêmes que pour la version du *Quod unus sit Christus*; le texte du *RF* est contenu dans les pages 88 v. à 113 r. du manuscrit *Arm. e 20* et 81 r-104 v d'*Arm. e 36*.

Or, en un passage crucial, celui où Cyrille réfute l'apollinarisme, cette traduction nous présente une large tranche du *DI* au lieu de la rédaction légèrement émondée, caractéristique du *RF* (15b-16d = *DI* 689a-690a). Et naturellement vient s'insérer là une des remarques favorables aux hérétiques que nous avons supposé intentionnellement omise par le *RF*; et aussi le premier argument contre Apollinaire, sur l'impossibilité de faire un seul être avec deux êtres complets.

Même dans cet état textuel du *RF*, nous croyons néanmoins qu'il reste assez d'indices pour prouver notre thèse, savoir que nous avons affaire à un remaniement postérieur du *DI*. Par exemple, trois des mentions du Theotocos sur quatre (seule celle de 6e est remplacée par : « la sainte Vierge Marie »); deux emplois de l'abstrait là où le *DI* avait le mot concret (18d/692b et 25c/698c); deux mentions de « l'homme » au lieu de « la chair » (30e/703c et 37d/709d); l'élimination des termes qui risqueraient de suggérer un mélange des « natures » (40a/712a et 29b/702a).

Ce dernier trait fait défaut pourtant en un endroit, d'une façon qui n'en est peut-être que plus révélatrice sur la nature du texte fourni par cette version. En 35e/708a, l'arménien a en même temps le *κατὰ σύμβασιν οικονομικήν* particulier au *RF* et *ὡςπερ ἄλλήλοις ἀνακρινέας* propre au *DI*. Ce

souci de ne pas laisser échapper une miette de la substance cyrillienne réputée précieuse rend compte aussi, sans doute, de la présence ici à la fois d'une phrase appartenant au seul *DI* 707a et d'une précision fournie par *RF* 37a et manquant dans *DI* 709b (c'est « en sa propre nature » τὸ γε εἰς ἑαυτοῦ φύσιν que le Verbe ne saurait mourir).

Il se pourrait donc que cette version nous offre un « textus conflatus ». Du moins croyons-nous que cette hypothèse peut se soutenir en face de celle, plus radicale et plus onéreuse, d'une altération apparemment tendancieuse (pro-chalcédonienne?) de toute la tradition grecque du *RF*. Généralement, l'arménien demeure en accord avec le texte édulcoré du *RF*. Une exception, cependant, est à relever en 20b/693e : c'est le mode de l'union, comme dans le *DI*, non celui de l'Incarnation, qui est déclaré inconnaissable. Pour une fois, on peut supposer une faute du grec du *RF* (faute très ancienne et commune à tous les manuscrits), rendue facile, semble-t-il, par le fait qu'*ἐνώσεως* ressemble à l'abréviation d'*ἐνανθρωπήσεως*. Mais cela mis à part, l'arménien ne quitte le grec que pour le compléter.

## EXCURSUS III

## Le traité Contre ceux qui ne veulent pas confesser que la Sainte Vierge est Mère de Dieu

Un autre opuscule pourrait, semble-t-il, sinon rivaliser avec le *DI*, du moins prétendre à une date particulièrement précoce parmi les œuvres christologiques de S. Cyrille. C'est le traité (λόγος) *Contre ceux qui ne veulent pas confesser que la Sainte Vierge est Mère de Dieu*, publié pour la première fois par A. Mai au tome VIII de sa *Scriptorum veterum nova collectio* (p. 108-131) et repris par Migne dans *PG* 76, 255-292. Lui non plus, en effet, ne mentionne pas la *συνάφεια* et ne contient aucun des termes techniques utilisés par Cyrille au cours de sa campagne antinestorienne — hormis le *Theotocos*, évidemment, qui en est le sujet même. Mais nous avouons ressentir à l'endroit de son authenticité cyrillienne les plus vifs soupçons.

La tradition manuscrite, d'abord, est plus que maigre : l'*Offob.* B 30 mentionné par Mai n'est qu'une copie récente de l'autre témoin qu'il utilise, le *Vaticanus* 1431. Et E. Schwartz qui a retrouvé le traité dans l'unique codex de la *Collectio Atheniensis* du Concile d'Éphèse et republié d'après lui (cf. *ACO* I,1,7, p. 19-32), nous avertit que ce codex n'est, pour cette partie-là, qu'une copie d'un exemplaire plus ancien de R, la collection contenue dans le *Vaticanus* 1431 (cf. *Codex Vat.* 1431, p. 89-90). Or cette dernière n'a pas tout entière la même valeur, d'autres pièces sont venues sans doute s'ajouter au plus ancien fond dont le double florilège anti-chalcédonien est le noyau (cf. *supra*, p. 159). Et dans ce florilège, notre traité ne paraît point. Pas davantage ne figure-t-il dans le florilège réfuté par le *Philalèthe*, ni dans l'arsenal de Timothée Élure. Ces silences, et surtout celui de Sévère d'Antioche, ne paraissent point contrebalancés par les citations de Justinien et d'Euloge d'Alexandrie. Cyrille lui-même ne souffle mot nulle part

d'un tel écrit, dès lors qu'on a rapporté au *QUX* la description donnée par la Lettre 64 (cf. *supra*, p. 77).

Par ailleurs, la critique interne ne nous paraît pas plus favorable à l'attribution courante. L'épithète ornante accompagnant les noms de personnages bibliques est ici, partout où il y en a une, *μακάριος*, alors que dans des ouvrages dont il faudrait faire celui-ci à peu près contemporain, *θεοπέσιος* apparaît dans plus de la moitié des cas (6 contre 4 dans l'*Homélie Pascale* XVII, 9 contre 3 dans la *Lettre aux Moines*). Si riche en néologismes que soit le vocabulaire de S. Cyrille, plusieurs des mots composés employés ici lui semblent étrangers : *καλλιπάρθενος* (*PG* 277 B et 285 C ; *ACO* p. 27, l. 19 et p. 30, l. 32), *παρθενομήτωρ* (260 C ; p. 20, l. 33), *ιεροκήρυξ* (257 D ; p. 20, l. 7). Sauf erreur, on ne trouve pas non plus chez lui *θεολογία* et *θεολογῶ* au sens d'« affirmation de la divinité » et « proclamer la divinité » (de quelqu'un), alors qu'ils sont spécialement fréquents dans notre traité (cf. 264 B ; 265 B ; 280 C ; 281 A ; 281 B ; *ACO* p. 21, l. 41 ; p. 22, l. 34 ; p. 28, l. 23, 33 et 41) : Cyrille se servirait plutôt de *θεοποιεῖν* (cf. *Contra Nestorium*, I, 57 B et II, 101 A ; *ACO* I,1,6, p. 32, l. 1 et p. 49, l. 8 ; on trouve cependant *συνθεολογεῖσθαι* dans *Homélie Pascale* XV, 737 C). Il n'utilise, d'autre part, jamais *χωρίς*, toujours *δίχα*, sauf dans les citations scripturaires ; encore, au lieu de transcrire littéralement *Héb.* 4,15, y introduit-il parfois la clause *δίχα* (*τῆς ἁμαρτίας*) (ainsi dans *QUX* 758c). Or le présent traité emploie trois fois *χωρίς*, et à deux reprises parce qu'il s'inspire du texte d'*Héb.* 4, 15 (cf. 265 C et 269 B ; *ACO* p. 23, l. 7 et p. 24, l. 16 ; plus 281 C ; p. 29, l. 11). On pourrait peut-être tirer aussi argument de la très grande fréquence ici de *ὅτι* avec le complément d'agent du verbe passif. Cyrille, lui, marque une préférence décidée pour *πρός* ou *παρά*.

Un point qui touche déjà davantage au fond est à noter à propos d'*ὁσία* : comme le remarque G. Ficker (*Eutherius von Tyana*, p. 66, n. 7), S. Cyrille « paraît éviter l'expression lorsqu'il parle du Christ et de l'union des deux natures ». On trouve *ὁσία* seulement dans un fragment plus que douteux cité par Anastase le bibliothécaire (cf. *PG* 76, 1453 B) et une fois dans chacune des deux *Lettres à Succensus* (*Ep.* XLV, *PG* 77, 236 D ; *Ep.* XLVI, 244 A ; *ACO* I,1,6, p. 156, l. 14 et p. 160, l. 22 ; encore dans le dernier cas Cyrille ne fait-il guère que reprendre une phrase de l'adversaire combattu). Or ici le mot apparaît en un sens nettement tech-



nique dans un contexte christologique : deux fois en 264 A (ACO p. 21, l. 36 et 37) et une en 269 B (p. 24, l. 13 ; un autre emploi, deux lignes plus bas à cet endroit, est normal, s'agissant là de théologie Trinitaire).

Au surplus, l'auteur de cet opuscule est disposé à faire à la terminologie et à la pensée adverses une concession à laquelle le Cyrille authentique ne se serait pas résigné. Le raisonnement de 265 B-C (p. 22, l. 39-40) est fondé sur l'acceptation du Χριστοτόκος ; simplement, on montre que celui-ci ne peut tenir si l'on n'admet pas aussi le Theotocos. Or Cyrille prouve au contraire que l'on peut très bien être χριστοτόκος — les mères des grands inspirés de l'Ancien Testament l'étaient toutes — sans être pour cela Theotocos (cf. *Ep.* 1, *PG* 77, 20 C et D ; ACO I,1,1, p. 14-15). D'autre part, la démonstration, presque tout au long de l'ouvrage, paraît centrée sur l'homme appelé Jésus, dont il s'agit de reconnaître qu'il n'est pas un pur homme, mais quelque chose au delà, qu'il « n'est pas sans union avec le Verbe », comme dit 281 C (ACO p. 29, l. 11-12 ; cf. aussi 257 D, 260 D, 261 A ; p. 20, l. 17 et 42, p. 21, l. 9-10). Ce qui fixe l'attention sur le nom de Jésus beaucoup plus que de coutume chez S. Cyrille (cf. *supra*, p. 119, n. 2), et implique une prise de vue ascendante, de l'homme au Dieu, qui est étrangère à notre docteur (cf. note sur QUX 730 b). La leçon Ἰησοῦς, à vrai dire alexandrine, adoptée dans la citation de *Jude* 5 (260 C ; p. 20, l. 38), contribue également à cette impression de changement d'accent.

A propos des citations scripturaires, justement, on remarquera que plusieurs sont effectivement familières à Cyrille (ainsi *Matth.* 22, 29, *Héb.* 13, 8, *Bar.* 3, 36 : 261 B, 285 D, 261 D ; p. 21, l. 14-15, p. 30, l. 38-43, p. 21, l. 30), mais que beaucoup, en nombre anormal pour un écrit aussi court, sont inusuelles, fait d'autant plus notable que l'évêque d'Alexandrie avait tendance à ressasser sans trêve les mêmes textes.

Enfin l'on pourrait peut-être ajouter que partout ailleurs Cyrille ne nomme Apollinaire que lorsqu'il y est contraint, pour dissocier leurs doctrines respectives, et que les mentions de Paul de Samosate sont excessivement rares chez lui (cf. *Introduction*, p. 15, n. 3 et p. 105). Il serait donc pour le moins insolite de voir soudain figurer ces deux noms incidemment, dans une brève liste d'hérétiques (cf. 268 B ; p. 23, l. 29-30). N'est-il pas assez vraisemblable, en somme, que S. Cyrille, après avoir, sa vie durant, joué de malheur avec les pseudépigraphes, est devenu, une fois de plus, leur victime, de manière toute passive cette fois ?

## EXCURSUS IV

## Les emplois du mot φύσις dans les Dialogues

S. Cyrille utilise le mot φύσις environ 110 fois dans le QUX et 65 dans le DI, mais cette profusion n'aide pas tellement à délimiter de manière précise la signification du terme et toute classification risque d'apparaître arbitraire.

1) Tentons cependant de mettre à part, pour commencer, les expressions φύσει et κατὰ φύσιν.

a) Elles sont souvent jointes à ἀληθῶς ou autres termes similaires ; elles doivent vouloir dire alors « réellement, par le plus authentique de soi-même » et exclure tout ce qui serait conventionnel, fictif, ou purement moral :

cf. 680a (bis), 680b, 702d, 714e, 724d, 724e, 731a, 731d, 733b, 733d, 735a (bis), 737e, 738e, 739a, 739d, 740c, 742c, 745c, 750e, 752e, 755a, 759b, 759c, 768a, 771c ; peut-être aussi 687e et 774e.

b) En un sens un peu plus fort, elles signifieront « en vertu de sa constitution, de sa forme d'être » :

cf. 687e, 688c, 688e, 690c, 692d, 693b, 697a, 698c, 699e, 701c, 703a, 706a, 707b, 709d, 711b, 713e, 715e, 718a (bis), 718e, 722d, 722e, 723e, 724e, 725d, 725e, 726c, 726d, 729c, 730b, 731a, 732c, 733c, 733d, 734b, 734c, 734d, 737d, 738b, 738d, 739b (bis), 740b, 740c, 740d, 740e, 742b, 742e, 745d, 749c, 752c, 753c, 766d, 768e, 770a, 770d, 771b, 773a, 773d, on trouve alors souvent la précision κατ' ou εις ἰδίαν (φύσιν) :

cf. 690 d, 707a, 708c, 721d, 726c, 726e, 728b, 742b, 743a, 744d, 746a, 761e, 769b, 777d (bis),

et c'est ainsi, également, que la filiation φύσει du Monogène s'oppose à toute filiation adoptive :

cf. 717b, 718c, 741c, 770c, 773c ; et aussi 739a, 747e.

2) Cette idée de possession, d'appropriation, apparaît en certains cas encore plus clairement :

a) tel être *a* telle φύσις, c'est-à-dire tel groupe de propriétés, et il agit ou pâtit en conséquence :

cf. 683e, 691d, 723a, 736a, 740e.

b) dans le Christ, la nature humaine est plus spécialement encore dans la situation de chose possédée (cf. *supra*, p. 138, n. 1). Elle est un patient en face de son action :

cf. 718e, 736e, 753c, 756e, 757b, 761b, 764a, 772e, 773a, 775e.

3) Mais de patient, la φύσις peut devenir agent : elle est assez une, concrète, hypostasiée, pour être considérée comme un sujet :

a) et d'abord évidemment la nature divine :

cf. 693 a, 697d, 703a, 727b, 778b,

spécialement la φύσις du Fils ou du Verbe :

cf. 683a, 684a, 689b, 690a, 701d, 707b, 710b, 735e, 737c, 751d, 753b ; dans la formule monophysite : 735e, 737a.

b) mais aussi les natures créées :

— l'ensemble de la création : 683b ;

— la nature du feu : 776c ;

— la nature de l'homme, notre nature : 690e, 691a, 710c, 722a, 725c, 757a, 757c, 764e.

c) ailleurs, c'est surtout l'unité de la φύσις, plutôt que son activité, qui est mise en relief :

— unité de « la φύσις de la Divinité » : 684c, 693b, 703a, 703d, 711b, 728b, 728c, 735e, 752c, 761e, 764b, 775e, 776a, 778b,

— mais unité très forte aussi (cf. *Introduction*, p. 93-94) de la φύσις humaine : 682d, 684d, 712e, 736b et aussi, moins nettement, 679b, 684c, 728d.

4) Cela ne signifie pas que l'aspect sujet ait dévoré l'aspect d'essence et que φύσις soit venu à signifier personne ou hypostase.

a) φύσις garde un rapport avec οὐσία : cf. 735c,

— est enclose dans certaines limites qui sont ses déterminations essentielles, subit certaines lois. Cf. 683c, 697a, 740c, 760a, 772b ;

— est elle-même comme un domaine où l'on entre, ou dont on demeure exclu :

cf. 684e, 689b, 690a, 696b, 710b, 738d, 743e, 745d.

b) Quand les φύσεις diffèrent, c'est par leurs propriétés :

cf. 679e, 680a, 683b (bis), 695b, 740e (696c, 736e, 737b, 740e, 744d, sont plus laconiques cependant et ne parlent que de la différence entre les φύσεις),

— et leur union pourrait se concevoir, quoiqu'à tort, comme un mélange de ces propriétés :

cf. 708a, 712a, et aussi 707b.

c) Lorsque Cyrille accepte, dans *DI* 688d, de parler de rapprochement et concours entre deux natures dans le Christ, l'une de ces natures est caractérisée comme une humanité parfaitement conforme à la définition courante ;

— lorsqu'il refuse finalement, malgré les suggestions répétées de son interlocuteur (*QUX* 735d et 736a) de dire deux natures après l'union, c'est en protestant qu'il ne veut nullement mélanger les raisons intimes de ces deux natures. Il ne nous paraît donc pas possible, vu les connotations toujours présentes de propriétés, d'essence, en un mot de ce que nous appelons, nous « nature », de ramener carrément φύσις au sens d'individu subsistant, de ce que nous désignons par le vocable « personne », même pour sauver Cyrille du monophysisme réel, synousiaste. Et en dépit de certaines formules dangereuses, ce n'est sans doute même pas nécessaire.

## EXCURSUS V

## Le style de S. Cyrille dans les dialogues

Sur « la grécité de S. Cyrille d'Alexandrie », le P. Vaccari a déjà fait les constatations qui s'imposaient avec le plus d'urgence (dans les *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, Milan 1937, p. 27-39). Il vaut cependant la peine de les appliquer spécialement à nos deux dialogues à cause de ce qu'elles révèlent de la personnalité de Cyrille, assez avare de confidences sur lui-même. L'évêque d'Alexandrie s'est souvent excusé dans ses *Homélie Pascales* de ce que « son discours ne pouvait resplendir par les ornements extérieurs ou les parures de la rhétorique » (XVI, 748 B ; cf. XVII, 769 A-B). Il semble que ces appels à l'indulgence du lecteur soient spécialement pressants à l'époque où Nestorius fait une allusion peu équivoque aux grands mots générateurs d'obscurité et d'indigestion dont il tâchera de s'abstenir, lui, dans sa réponse (cf. *Ep. V*, 49 B, *ACO* I,1,1, p. 29, l. 8-10). Cyrille a sans doute prétendu alors se glorifier dans l'infirmité de son style, mais en réalité il a depuis toujours fait de sa prose un herbier à recueillir des formes rares, archaïques ou nouvelles, et son « classicisme grammatical », selon le mot du P. Vaccari (p. 28), même s'il est une trace de son éducation, n'a pas dû aller toujours sans un effort conscient et délibéré.

Au point de vue de la grammaire, nous remarquons au moins deux séries de duels, toutes deux dans des passages (694e et 713d) de ton plus solennel, où la phrase tourne presque à la période (et alors que Cyrille emploie à peu près toujours le pluriel dans cette même formule théologique : cf. références données à propos de 713d, sauf celle d'*in Jo. XI*) ; on trouve aussi ἀφοῖν en 686b et 713a. Quoiqu'on ait partout ailleurs l'impératif en -ωσαν, διδασκόντων apparaît en 759b et 768b et λεγόντων en 740b. L'optatif est utilisé fréquemment et, semble-t-il, dans tous ses emplois classiques.

On trouve aussi bon nombre de parfaits (sans qu'il soit toujours facile de dire pourquoi ; ainsi dans la liste des hérésies données par *DI* 679a-e, l'alternance avec le présent ne signifie sans doute rien quant à la survie de ces erreurs ; en 713a, par contre, on pourrait peut-être découvrir une nuance entre le présent ἀντήσι employé pour l'action instantanée de remettre les péchés et le parfait δέδωκε signifiant la collation d'un pouvoir qui perdure sur les démons). Cyrille se sert régulièrement des formes attiques en σμικρο- au lieu de μικρο- (cf. 697a et d ; en 703b-c une forme en μ est encadrée par deux en σμ, mais on doit tenir compte des hasards de la tradition manuscrite) ; il pratique des crases (comme τᾶληθές : 710c, 715e), quoique les élisions soient souvent absentes, de son fait ou de celui des scribes. On trouve une fois (710a), τήμερον, quoique partout ailleurs notre auteur se laisse emporter par le texte scripturaire qu'il discute (*Héb.* 13,8) et dise σήμερον. Si l'on peut se fier à certains des manuscrits, on notera l'apparition sporadique d'une forme homérique ou poétique comme θῶκος en 683d, ou attique comme λεξειδιον en 701e (θῶκος est employé partout ailleurs dans les dialogues, mais un examen rapide des autres œuvres nous a montré qu'elles présentaient la même alternance θῶκος/θᾶκος).

Mais c'est surtout en matière de vocabulaire, et plus particulièrement dans le *DI*, que se manifeste ce penchant de Cyrille pour le recours aux anciens poètes. On trouve même une particule de liaison désuète comme ἀτάρ (678d). Des mots comme μυχός (693a), νᾶμα (711e), ἀτειν (680c), ὑπερφιάλως (689d ; ici le *RF* pourrait bien témoigner de quelque scrupule, car il porte, lui, ἀνοσίως), voire τητᾶσθαι (688b, 797a), donnent à une prose une couleur assez spéciale, difficile à reproduire en français, où le vocabulaire propre à la poésie a toujours été assez réduit et prête maintenant au ridicule. Le *QUX* contient également quelques mots qui avaient appartenu jadis à la langue des poètes, mais il s'agit plutôt de termes qui avaient resurgi chez maints prosateurs de l'époque tardive, ainsi, d'après Liddell-Scott, ἄλω (716b) et ἀσύφηλον (715a et 727d) ; de même en est-il, dans le *DI*, d'ἐπεῖδω (683b, 691e, 692a) ou de προία (692a). Et d'accord avec ces héritiers d'un long passé pour puiser dans le trésor ancestral, Cyrille l'est aussi pour utiliser la puissance de création presque indéfinie qui appartient au grec : il lui arrive ainsi de se rencontrer avec Philon dans l'emploi de certains composés ; mais il est très possible que chacun d'eux

les ait forgés indépendamment. L'auteur de nos dialogues, au demeurant, dépasse de loin dans cette voie tous ses émules; et nous pouvons compter, grâce à cette audace, « largement plus de mille mots qui, ou bien ne se trouvent que chez Cyrille seul, ou chez Cyrille pour la première fois, ou chez Cyrille plus fréquemment que dans tout le reste de la littérature grecque pris ensemble » (F.L. Cross, « The projected Lexicon of Patristic Greek », dans les *Actes du 6<sup>e</sup> Congrès d'Études byzantines*, Paris 1948, t. I, p. 392). Ainsi dans les deux écrits dont nous nous occupons, ἀπόβρασμα (682c et 688a), καταθήνω (687d, 710e, 704b), κατασίνωμαι (694b), ἀναβοηθεύω (722c), ἐξωραϊσμός (731e). Tous ces mots ne se retrouvent que dans les glossaires, et il est fort probable qu'ils y sont venus des œuvres mêmes de Cyrille, ce qui est souligné par le fait que l'un d'eux lui est attribué (A. Drachmann, *Die Ueberlieferung des Cyrillglossar*, Copenhague 1936, p. 37 et 38 n. 1, estimait très vraisemblable que ce glossaire ait été composé du vivant de l'évêque et même sur son ordre).

En somme, Cyrille a négligé à longueur de page l'avis d'Aristote de n'employer les γλωτται, les mots rares, qu'avec la plus extrême parcimonie, vu qu'ils ne faisaient que donner de la « froideur » aux textes qu'on en parsemait (*Rhétorique*, III, 2, 1404b 28-30 et 3, 1406a 7).

Peut-être a-t-il même été plus curieux de vieux mots que de vieux textes. Il n'a pas réussi pour cela à se créer un style bien chatoyant. Sans parler des insinuations de Nestorius, Photius déclare son langage artificiel, introduit de force dans un moule spécial, semblable à des vers libres qui négligeraient leur rythme (*Bibliothèque*, codex 49, PG 103, 85 C). Nous dirons seulement pour sa défense que, si sa phrase est rarement harmonieuse, elle est aussi rarement obscure. Bien qu'il eût à dire des choses difficiles et apparemment contradictoires (comme ce fameux « le Verbe a souffert tout en ne souffrant pas », dont les Antiochiens faisaient des gorges chaudes : cf. 775e), l'évêque d'Alexandrie a presque toujours réussi à demeurer intelligible. Dans quelques cas seulement (en particulier 702c, 719e, 746e), nous avouons n'avoir pas vu clairement ce qu'il voulait dire et nous avons l'impression que les auteurs des versions anciennes ont été, eux aussi, embarrassés et ne sont que d'un piètre secours.

## EXCURSUS VI

## La Bible dans les dialogues

Les Écritures sont invoquées dès le titre du *DI* et c'est sur une citation scripturaire que se termine le *QUX*. Ces deux faits ne sont pas accidentels et nous donnent une idée de l'effort constant fourni par notre auteur pour puiser son inspiration et son soutien dans le texte sacré. Mais peut-être ne faut-il point parler d'effort, car les réminiscences purement ornementales, souvent de deux ou trois mots, paraissent couler tout naturellement de la plume de S. Cyrille (cf. 711c, 726c, et surtout 761a où l'on a une combinaison de *I Cor.* 6, 20; *I Pierre* 1, 18-19 et *Ephés.* 5, 2). Du fait même d'ailleurs de ce contact permanent avec la Bible, des citations de mémoire étaient possibles, et il semble que l'évêque d'Alexandrie ne s'en prive pas. C'est ainsi que nous pouvons trouver chez lui le même texte sous deux formes un peu différentes (cf. 729a et la note sur *Rom.* 8, 32), ou une addition, de style du reste assez biblique (ἐν ἐμπαιγμονῇ renforçant ἐμπαύεται, aussi bien dans le *RF* que dans le *DI* 695a), à un verset de S. Jude (v. 18), addition qu'ignore le *Commentaire sur S. Jean* (IX, 240 A/798c) et qui n'est pas attestée par ailleurs. Ainsi encore un mot propre à S. Marc (ἐμπαξουσιν, *Mc* 10, 34) est inséré dans un passage peu littéralement reproduit de S. Matthieu (16, 21-23, dans 756a-b); c'est même la seule citation du deuxième Évangile que l'on trouve dans les dialogues. S. Cyrille paraît avoir aussi corrigé, inconsciemment ou non, quelques vulgarismes du texte biblique, assez peu cependant ici : ἔζηθον remplace ἔζηθων dans *I Jn* 2, 19 (715c) et παρέλθετο est substitué à παρέλθετο dans *Matth.* 26, 39 (772d); peut-être aussi l'emploi du datif σοι après πιστεύομεν dans une réminiscence de *Matth.* 27, 42 est-il plus correct que l'accusatif avec ἐπι de l'Évangéliste (775b), mais l'exemple est peu sûr.

Le fait que S. Cyrille cite de mémoire explique sans doute

aussi que le Nouveau Testament lui revienne plus facilement que l'Ancien, de sorte que, quand il vient à employer des passages de celui-ci invoqués par le Nouveau Testament, il les donne sous la forme parfois légèrement modifiée qu'ils revêtent dans ces citations néo-testamentaires : ainsi *Habacuc* 1,5 d'après *Actes* 13,41, (723d); *Ps.* 39,7-8 d'après *Hébreux* 10,5 et 7; *Deut.* 6,13 d'après *Matth.* 4,10 (769b et 771b). La prépondérance du Nouveau Testament est, comme il se doit, de toute façon énorme dans ces opuscules où il s'agit d'argumenter sur textes, non d'allégoriser. Nous avons déjà fait allusion à la prédilection de Cyrille pour certains versets. Il semble qu'on puisse dire de plus que l'*Évangile de S. Jean* reçoit une place particulièrement importante dans le *DI*, tandis que la suprématie reviendrait plutôt à l'*Épître aux Hébreux* dans le *QUX*. Il y a, il est vrai, environ 51 citations de S. Jean dans ce dernier dialogue contre 31 dans l'autre, en incluant la *Première Épître* et en remarquant que l'*Apocalypse* n'est jamais citée (elle l'est, semble-t-il, une seule fois dans toutes les œuvres antinestoriennes : 3,20, dans les *Scholies*). Mais d'abord le *QUX* est plus long, ensuite ce nombre de 51 inclut la première moitié du verset *Jn* 1,14, dont le cas est assez spécial. Le *DI*, lui, s'étend assez longuement sur les épisodes de la Samaritaine et de l'aveugle-né, fait allusion à Nicodème, à la question de l'apôtre Philippe et au cas de Jean-Baptiste : on pourrait voir là au moins un léger indice de proximité chronologique avec le *Commentaire sur S. Jean*, tandis que le *QUX* se placerait peu de temps après le *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, publié apparemment quand la querelle nestorienne battait encore son plein (puisque Alexandre de Hiérapolis peut déjà le citer, et appuyer sur lui une accusation de théopaschisme, en refusant une invitation lancée par Acace de Bérée qui lui proposait d'adhérer à la paix conclue entre S. Cyrille et Jean d'Antioche (cf. *PL* 84, 666, *ACO* I, 4,2, p. 98, l. 36-37)). L'intérêt porté par Cyrille à cette Épître n'aura d'ailleurs pas l'occasion de se relâcher, car nous avons vu que le deuxième livre *Contre Théodore* en discute plus d'un passage, sans points de contact particuliers, du reste, avec le *QUX* (cf. *Introduction*, p. 68, n. 1).

**TABLE DE CONCORDANCE  
ENTRE LA PAGINATION DE MIGNE ET CELLE  
DE LA PRÉSENTE ÉDITION :**

(Nous donnons le ou les derniers mots de chaque colonne de Migne et le paragraphe d'Aubert où ils se trouvent)

MIGNE	AUBERT	Pages de la présente édition	MIGNE	AUBERT	Pages de la présente édition
1189 :	678b (Μονογενοῦς)...	188	1244 :	708e (δρατὰ).....	284
1192 :	679b ((καὶ εἰς τὸ)...	192	1245 :	710a (πιστεύομεν)....	288
1193 :	680c (λόγον καὶ)....	196	1248 :	711a (παραδεξάμενοι γὰρ).....	290
1196 :	681e (ὁ σταυρός)...	200	1249 :	712b (πλευράν).....	294
1197 :	683a (παγκάλῃς)....	204	1252 :	713c (ἀλήθειαν)....	298
1200 :	684b (ἀναφοιτῶν)....	208	1253 :	714d (τεθαυμάκασι)...	302
1201 :	685c (ἐωράκαμεν τοῖς).....	210	1256 :	715e (ἀνασχέσθαι)...	306
1204 :	686d (ἡμῶν τὸν)....	214	1257 :	716e (Μωυσέως τῆς)...	310
1205 :	687d (οὔσι).....	218	1260 :	718a (ἐμφρόνως εἰς)...	314
1208 :	688e (ἀδελφοῖς)....	222	1261 :	719c (Χριστὸς).....	318
1209 :	689e (καὶ καθ')	226	1264 :	720b (Πατὴρ ;).....	322
1212 :	691b (ἔθρει).....	228	1265 :	721b (φανέρωσιν)...	324
1213 :	692c (ἀνυπαίτια)....	232	1268 :	722d (ἀναφοιτησιν)...	328
1216 :	693d (ἔδου).....	236	1269 :	723e (μορφῇ δ').....	332
1217 :	694b (ἀλλ' ἐν).....	238	1272 :	725a (Πατὴρ).....	336
1220 :	694e (Λόγον).....	240	1273 :	726b (ὡς καθ').....	340
1221 :	696a (καίρον).....	244	1276 :	727c (ὄνομα, καὶ)...	344
1224 :	697b (καταργουμένων).....	248	1277 :	728e (ἀνθρώπων)...	348
1225 :	698c (μοῦ ἐστιν)...	250	1280 :	730a (θανάτου).....	354
1228 :	699d (Ἰησοῦν).....	254	1281 :	731b (τὸ τῆς).....	356
1229 :	700c (πάντες).....	258	1284 :	732c (πρὸς ἡμῶν)...	360
1232 :	701d (διαμονῇ).....	260	1285 :	733d (θάλασσι).....	364
1233 :	702e (ποιῶ).....	264	1288 :	734e (ἡρημένοις)....	368
1236 :	704a (δὴ λέγω).....	268	1289 :	736a (ἀνθρώπου)....	372
1237 :	705b (ἀνθρώπινον)...	272	1292 :	737b (πάλιν).....	378
1240 :	706c (ἀφῆσιν).....	276	1293 :	738b (ἕτερος).....	382
1241 :	707d (φῆσιν).....	280	1296 :	739c (Δαυεὶδ).....	386
			1297 :	740d (σάρκα).....	388

MIGNE AUBERT	Pages de la présente édition	MIGNE AUBERT	Pages de la présente édition
1300 : 741d (εὐρεθείς).....	392	1332 : 761a (πρὸς ἡμῶν)...	458
1301 : 742e (ἀνθρώπου, καθά).....	396	1333 : 762b (κόσμῳ).....	460
1304 : 744a (Θεῶ).....	400	1336 : 763c (Ἀπαγγέλω)..	464
1305 : 745b (φάσκοντες εἶναι).....	404	1337 : 764e (Ἄληθές γάρ)..	468
1308 : 746c (καὶ Ἰῖδν)....	408	1340 : 766a (ἀπαξ).....	472
1309 : 747d (καθηγμένους)...	412	1341 : 767b (πάθος).....	476
1312 : 748e (δόξη τοῦ)....	416	1344 : 768b (Ἐπειδὴ δὲ)..	480
1313 : 750a (φέρεσθε).....	420	1345 : 769c (Ἰησοῦ, δς)....	484
1316 : 751b (μῆκει).....	424	1348 : 770d (θετικῶς, καὶ)..	488
1317 : 752c (ἀνθρώπων)....	428	1349 : 771e (ἐθέλοντος τοῦ Πατρὸς).....	492
1320 : 753d (αὐτοῦς, καὶ)..	432	1352 : 772e (ζωοποιούν)...	496
1321 : 754e (καὶ Χριστός)..	436	1353 : 774a (θανάτου).....	498
1324 : 756a (ἡμέρα).....	440	1356 : 775b (κλητοῖς).....	502
1325 : 757b (ἐμοὶ τῶν)....	444	1357 : 776c (ἡρημένους)....	506
1328 : 758c (λέγων διὰ)...	448	1360 : 777d (ὅτι ταῖς)....	510
1329 : 759e (πανταχῆ).....	452	1361 : 778b (Ἀμήν).....	514

## INDEX DES CITATIONS SCRIPTURAIRES

(La référence est précédée d'un astérisque lorsque la citation est le fait d'un adversaire de Cyrille; elle est placée entre parenthèses quand il s'agit d'une réminiscence non littérale).

<b>Genèse</b>		9, 28	(685b)
19, 26	717d	13, 3-4	685b
		20, 12	737a
<b>Exode</b>		21, 8 et 19	758 d et c
3, 1	(737 b-c)	39, 7 et 8	(769b)
3, 14	688a	44, 7-8	728a
4, 3	717d	49, 2-3	761e
12, 23	(774a)	62, 9	732e
16, 8	732a	74, 6	(686a)
		80, 10	(732d), 742d
<b>Nombres</b>		87, 5	(712e)
16, 11	732a	88, 7	711b
		89, 1	717e
<b>Deutéronome</b>		93, 22	717e
5, 15	(717a)	96, 7	(690c)
6, 13	(771b)	101, 26-28	684a
8, 3	(714c)	103, 15	(714c)
10, 22	736d	104, 15	726d
18, 15	(750d)	117, 27	(694b)
		135, 12	717a
<b>Josué</b>		139, 4	(685b)
1, 5	717a		
<b>I Samuel</b>		<b>Proverbes</b>	
8, 5 et 7	732b	9, 18	678a, 715d
		<b>Sagesse</b>	
<b>I Rois</b>		1, 13-14	(772b)
19, 10	(716a)	2, 24	772b
<b>Psaumes</b>		<b>Isaïe</b>	
2, 7	696a	7, 14	684c
5, 10	(685b)	8, 8 et 10	(716d)

8, 14	(752a)	4, 4	714c
24, 13-14	753d	4, 10	771b
42, 8	735a	10, 1	(713b)
44, 20	714e	10, 28	755b-c
49, 9	693b	11, 27	*680b
50, 6	(681d)	12, 24-32	(678d)
53, 9	691e, 745e	12, 33	772a
55, 8-9	689d-e	13, 41	748e
60, 1-2	753d-e	13, 55	761d
61, 10	706b	14, 33	701d, 748d
62, 2	(699e)	16, 14	(761d)
63, 9	(761a), 765d, (777c)	16, 16-17	748c
		16, 21-23	756a-b
<b>Jérémie</b>		16, 24	755c
8, 23	734e-735a	16, 27	748e
23, 16	762b	17, 5	705c
		17, 26	734c
<b>Baruch</b>		18, 11	(773e)
3, 3	683d	18, 20	699b
3, 38	(690d), 694b, (715e), (777c)	19, 4	(704e), 724a
		20, 18	(765a)
<b>Joël</b>		21, 38	738e
1, 5	749e	22, 29	680d, 737b
3, 1	736d	22, 42	739c
		22, 43-45	739d
<b>Amos</b>		22, 45	739e
7, 14-15	733e	23, 8	705a
		23, 9	705a, 724e
<b>Michée</b>		25, 40	(732c)
5, 1	711c	26, 38 et 39	*755d et e
		26, 39	772d
<b>Habaquq</b>		27, 40 et 42	(775c)
1, 5	(723d)	27, 46	*754a, 755d, 757a
2, 6	(715b)	28, 19	680e, 773b
3, 13	726d	28, 20	699b
<b>Sophonie</b>		<b>Marc</b>	
2, 1-2	733c	10, 34	(756a)
<b>Matthieu</b>		<b>Lue</b>	
1, 21	743b	1, 2	(712b)
1, 23	716d	1, 15	751c
2, 6	711c	1, 17	(759d)
3, 11	705e	1, 30	699d

1, 30-31	*680b, 743b	6, 56-57	707e
1, 35	(724b)	6, 61-62	708b
1, 76	759c-d	8, 39-40	696e
2, 11-12	681b	8, 40	*758d
2, 14	681a	8, 57	710e
2, 52	(759e)	8, 57-58	685d
		8, 58	710e
		9, 35-38	703d-704a
<b>Jean</b>		10, 11	773e
1, 1	771a	10, 18	773e
1, 1-3	685c, 709c	10, 30	687c, 698c, 702e
1, 5	(745e)		758d, 772a
1, 11-12	738c	10, 33	746c-d
1, 12	725a	10, 37	702e-703a
1, 12-13	704d-e	10, 37 et 38	748e-749a
1, 13	724d	12, 44-45	703b
1, 14	(702c), (713e), 717c, 719c, (728b), 730a, (735d), (743c) et <i>passim</i>	13, 13	713a
1, 15	710e	13, 31-32	767b
1, 16	(728b), (746a)	14, 6	687e, 745e, 774e
1, 18	703e, 768e	14, 8-9	687a-c
1, 29-30	759d	14, 9	698c, 702d, 758d, 772a
1, 29-31	748a	14, 23	750b
1, 32-34	*752b	14, 28	698c, 770c
1, 49	713a	17, 1	702a
2, 19	767e	17, 5	(742b-c), 770e
3, 9	(694a), 708a	17, 11-13	698e-699a
3, 11	694a	19, 34	(681d)
3, 12-13	708a-b, 747d	20, 17	724e
3, 16	768d	20, 22	706d
3, 31	723c, 751c, 771e	20, 22-23	752d
3, 34	(706d)	20, 28	712b
4, 6	(758b)	20, 30-31	704b
4, 22	701e, 765d		
5, 21	(767e)	<b>Actes des Apôtres</b>	
5, 46	(730d)	2, 24	(773b)
6, 30	(707d)	2, 29-31	692d-e
6, 31	(707d)	2, 38	706c
6, 32-33	(707d)	3, 6	(713b)
6, 33	776d	3, 22	750d
6, 38-39	771d	4, 8-10	704b-c
6, 42	761d	4, 12	704c
6, 51	707e, 776c-d, 777b	9, 34	713b
6, 53	707c, *776e-777a	10, 38	*749b

13, 41	723d	5, 7	774a
20, 30	(715a)	6, 17	732e
<b>Romains</b>		6, 19	(774b)
1, 1-4	695d	6, 20	(761a), (774a)
1, 16	767a	8, 5-6	742d-e
1, 21-23	714e	8, 6 (688e), (709c)	749c-d
1, 22	745b	10, 2-4	711c-d
1, 22-23	700e	12, 3	678d
1, 25	(700e)	13, 1-2	(678c)
3, 13-14	685b	15, 3-8	681c-682a
5, 14	757c	15, 4	(720d)
5, 15	757d	15, 10	745d
6, 3	773c-d	15, 12-15	682a-b
6, 5	722a, 764d	15, 20	(772e)
7, 23	722a	15, 22	757d, 764e
8, 3	(722a?), (723a)	15, 45	(720c), 772e
8, 3-4	691c, 744c-d	15, 47	(725c), 771c
8, 9-10	706e	15, 48	725c
8, 15	738a	15, 49	692a, 723b, 725c
8, 29 (688e), (699e), (702c)		<b>II Corinthiens</b>	
8, 32	729e, 764b	1, 19	745d
9, 5	(741a-b), (765c)	4, 5	695e
10, 6-9	730e-731a	4, 5-6	702d
10, 8	(720d)	4, 6	759a
12, 3	(688c)	4, 16	736c
14, 7-8	712c	5, 15	(774b)
14, 9	692c	5, 16	699c
15, 15-16	759c	5, 17	(744a), (756d), 764a
<b>I Corinthiens</b>		5, 21	*719b, 729d, 764b et d
1, 13 (702a), (747c), (758e)		8, 9	722b-c
1, 18 et 24	767a-b	10, 5	(752a)
1, 22-25	7775a-b	13, 3	(691b)
1, 24	(697a)	13, 3-4	*767b-c
2, 2	695e	<b>Galates</b>	
2, 4	694b	1, 1	699b-c, 760d
2, 6-8	697b-c	1, 11-12	699c, 760d-e
2, 8	765c	2, 16	705b
3, 10	(778a)	2, 19-20	774b
3, 11	778a	3, 13	*719c
3, 16	750b	3, 27	706b
4, 1	(778a)	4, 4	(682e), (699e),
4, 7	689e, 745c, 746b		723e

4, 4-5	*(728d)	<b>Tite</b>	
4, 8-9	701b-c	2, 11-13	745a
6, 14	762b	<b>Hébreux</b>	
<b>Éphésiens</b>		1, 1-2	(690c)
1, 10	(777b)	1, 3 (686e), (718c), (742a)	(758e)
1, 19-21	*767d	1, 3-4	697c
1, 20-21	(767e)	1, 5	(739d-e)
1, 21	728e, (731d), (739e)	1, 6	700c-d
3, 14-17	738a	2, 9	697e, 763e
4, 5	702a-b, 759d, (773d)	2, 10	*762b-c
4, 7	(678c)	2, 10-17	763c-e
5, 1-2	761b	2, 11	*752c
<b>Philippiens</b>		2, 11-12	727e
1, 19	678c	2, 14	682e-683a, (722d),
2, 5-8	718b-c		744c et
2, 5-9	741d-e		<i>passim</i>
2, 5-11	769c-d	2, 14-15	691b
2, 6	(686e)	2, 14-17	721a-b
2, 7 (682e), *(734a), (743c),		2, 16	684e
(758e), (768a), et <i>passim</i>		2, 16-17	(681c)
2, 8	730b-c	2, 17 (725e), (751a), (758c)	
2, 8-9	*741c	2, 18	681c-d
2, 9-10	*(770a)	3, 1	750d-e
2, 10-11	778b	4, 12	687e
3, 5	(698e)	4, 15	(758c)
<b>Colossiens</b>		5, 7	755e
1, 12-20	708d-709a	5, 7-8	696e
1, 15	(758e)	5, 7-9	*754a
1, 15-18	765a-b	9, 23	763a
1, 18	704e, (725a), (772e)	9, 23-26	762e-763a
1, 21-22	774c-d	10, 5	(769b)
3, 3 et 5	698e	10, 14	764a
<b>I Timothée</b>		10, 19-20	761c
1, 7	(678e)	10, 28-29	765e
2, 5	(688c), (709e)	12, 2	718d, (730c), 765b-c,
2, 7	(765c)		(775a)
3, 16	680d-e, (690d), (731a)	13, 4	(704e), 724a
	(777a)	13, 8	709e-710a, *746e, 747b
<b>II Timothée</b>		13, 12	774c
2, 15	(777e)	<b>Jacques</b>	
		2, 1	753e



<b>I Pierre</b>		1, 7	(722e)
1, 18-19	(761a)	2, 19	715c
2, 20-21	754e	2, 22-23	686b-c
2, 22	691e, 745e, 756e	3, 16	(692c)
3, 17-18	693c	4, 1-3	682c
3, 18	766a	4, 2-3	743d
4, 1	(765c), (775a)	4, 14-15	743c-d
4, 14	753e	4, 15	713e
<b>II Pierre</b>		5, 9 et 10	705c-d
2, 1	735a	5, 20	713e, 776e
2, 21-22	715b		
<b>I Jean</b>		<b>Jude</b>	
1, 1-2	685c, 712a	17-19	695a

## INDEX DE QUELQUES MOTS GRECS

ἀναθρώσκω : 702e.  
ἀνακεφαλαῖω : 777b.  
ἀνακεφαλαίωσις : 769c.  
ἀνακίρνημι : 708a.  
ἀναλαμβάνω : 679c et d, 680a et b (bis), 707c, 742e, 755d, 757d, 770a.  
ἀνάληψις : 733e, 771a.  
ἀναπλέκω : 679e.  
ἀναφορά : 728e, 731a (bis), 732a, c, d, e, 738e.  
ἀνύπαρκτος : 686a, c, e.  
ἐνυπόστατος : 679c, 687a et b, 694c.  
ἀπαράλλακτος : 745c.  
ἀσυγχύτως : 777e.  
αὐτοτελής : 728b, 746a, 759e.

διπρόσωπον : 694e.  
δίχρα : 698b, 703c, 708d, 709b et e, 742e, 721a, 736a et d, 758c, 768c.  
δόκησις : 679a, 681b (bis) et c, 682b, 693d (bis), 694c, 723c.  
δοκίτης : 680d, 690e.  
δυάς : 690b et c, 709d, 735a, 737e, 745c.

εἶδος : 695c, 705b, 717b, 718c, 719a, 723e, 737c, 749a, 754c, 761e, 766c.  
εἰσικεκριμένως : 731b, 745e, 749c, 753b, 770b.  
ἐνέργεια : 688b, 693a, 707b, 767d, 777e (bis).  
ἐνότης : 679d, 690a, 695b, 696b, 698d, 701d, 736a.

ἐνυπόστατος : 687a.  
ἐπιδημία : 690d.

θεοποιῶ : 742d.  
Θεοτόκος : 716c et d, 719a, 726b (bis).  
θέσις : 738e (bis), 739a.  
Θεσπέσιος : 678d, 692a et e, 693c, 695c, 700c, 704b, 706c et e, 708d, 713b, 717c, 719b, 723c, 724a, 725c, 729e, 740d et e, 741d, 744b, 747c, 748d, 750d, 751c, 752d, 753e, 754e, 759d, 761e, 766a, 767a, 773b, 775a, 776e.

ιδιότης : 700d, 723a.

καταθρώσκω : 678e.  
κενώ : 681e, 682e, 695c, 742a, 745e, 750e, 753a, 758b (plus les citations de Phil. 2, 7).  
κένωσις : 696d, 715e, 718d, 719c, 721d, 725a, 727c et d, 728c, 730b, 734c, 735c, 742b, 745e, 753a et c, 754e, 756c, 758b, 763e, 764e, 770d, 777a.

λεξείδιον : 701e.  
λογίδιον : 680a.  
λογικός : 679c et d (bis), 688b, 689a et e, 694d, 731d.

μεθεκτώς : 700a, 731b.  
μέθεξις : 692a, 702a, 705d, 720e, 739a.  
μειότης : 688c, 709e, 766c.

μισγάγκεια : 712a.  
 μοναδικῶς : 705d, 752d.  
 μονοειδής : 736b.

νάος : 679d, 685a, 689b et e,  
 698b, 712c, 761c, 767a (et  
 aussi dans I Cor. 3, 16 et Jn  
 2, 19).  
 νοερός : 679d, 718d, 728d, 735e,  
 777e.  
 νοερώς : 726a, 743e, 759e.

οικειῶ : 703c, 707b, 728b, 734c,  
 753b, 760c, 765b, 776d, 778b.  
 οικειώσις : 758c, 761a.  
 οικονομία : 679b, 681b, 682d,  
 691d, 692b, 698a et b, 700a,  
 706d, 715d, 716a, 721d, 722b,  
 727d, 729d, 730b et c, 731c,  
 734d, 735c, 743c, 744e, 753a,  
 754b (bis), 756c, 760c, 764e,  
 766d et e, 768d et e, 777a.  
 οικονομικός : 693c, 698c, 700a  
 et b, 705c, 707b, 711d, 721c,  
 758c, 761a.  
 οικονομικῶς : 690d, 695d, 698d,  
 719d, 723d, 742b, 760a et c,  
 768a.  
 οικονόμῳ : 769a.  
 ὁμονύμως : 680a et b.  
 ὁμοούσιος : 707a, 715c, 732d,  
 735e, 773c.  
 ὄργανον : 692c.  
 οὐσία : 684b et c, 688d, 690c,  
 697e, 698d, 729a (ter), 731d,  
 735c, 740a, 758e, 764b, 766c.  
 οὐσιώδης : 683e, 698a, 718b,  
 749c, 774d.

πάθος : 681c, 683d et e, 692c,  
 698e, 762a (bis), 764d, 767b,  
 772e, 773d, 775a, 778b.  
 πάνσοφος : 689d, 718b, 721a,  
 727e, 730a, 736c, 738c, 739d,

741a, 745c, 746e, 749a, 757d,  
 759a, 762b, (764a), 765e, 767b,  
 771a et d.  
 πράγμα : 713d, 718d, 721b,  
 725a, 726d, 733c, 755b, 757e,  
 758a (bis), 771e, 776b.  
 προσλαμβάνω : 696b et c, 701d  
 (bis), 705b.  
 πρόσληψις : 735e, 740c, 742b,  
 743e, 751a.  
 πρόσωπον : 702d (ter : cf.  
 II Cor. 4, 5-6), 703a et c,  
 726d, 740c, 758a, 759e, 778b  
 (aussi dans II Cor. 4, 6 et Heb.  
 9, 24).  
 σάρκωσις : 681a, 690e, 719d,  
 720d, 721e, 727e.  
 σκοπός : 680c, 690d, 691a,  
 729e, 749d, 770c.  
 σύγκειμαι : 688c, 694e, 702a,  
 709e.  
 σύγκρασις : 737a.  
 σύμβασις : 698d, 700b.  
 συμμορφία : 724d.  
 συμπλοκή : 713d.  
 συνάφεια : 728e, 729a, 733a  
 (bis) et d, 735a, 740e, 741b,  
 742d, 745b, 746d, 749c, 752c  
 et e, 765c, 766c, 768a, 769e,  
 770e, 774d, 776d.  
 συνδρομή : 688d, 690a (bis),  
 693b, 695b, 701d, 733a.  
 σύνθεσις : 689 a et b (bis), 696c.  
 σύνοδος : 688d, 689a, 698a et e,  
 704e.  
 συντίθημι : 686b, 689b.  
 σύστασις : 684b, 689a, 724b.  
 σχετικός : 766c, 769e, 770e,  
 776d.  
 σχετικῶς : 731a et c, 745a, 768d.

τρόπος : 690b, 691a et b, 693e,  
 700a, 716e, 718a, 727c, 731b,

732b et c, 736a, 747e, 754b,  
 758c, 766e (compte non tenu  
 des cas où ce mot joint à un  
 adjectif est seulement l'équi-  
 valent d'un adverbe de manière).

ὑπαρξίς : 683b et c, 685a, d, e,  
 687 a et c, 694c (bis), 717b  
 (bis), 740d, 743a, 747c.  
 ὑπερθρώσκω : 691e, 693e, 704e.  
 ὑπερφυής : 738b, 761d, 768e.  
 ὑπόστασις : 686a, 688a, 694d,  
 726d, 758a (aussi dans Heb.  
 1, 3).  
 ὑποτύπωσις : 754d.

ὄφιζάνω : 698c.

φανέρωσις : 681b, 721b.  
 φθορά : 681c, 683e, 691d, 712d,  
 720 b et c, 723b, 757a et b,  
 764 d et e, 765a, 767a, 771e,  
 772b (bis), 773a et d, 774a,  
 775e, 777c (bis).  
 φιλοσοφῶ : 683d.  
 φυσικός : 692c, 700d, 715c,  
 717d, 721c, 738d.  
 φυσικῶς : 700a (bis), 717e.  
 φύσις : voir la note spéciale.

ὤδις : 683a.

## INDEX NOMINUM ET RERUM

(les chiffres renvoient aux pages)

Amann (E.) : 21, 23, 71, 354, 422, 439.  
 âme humaine du Christ : 45, 69, 108-113, 142, 146, 192-3, 232-3, 236-7, 376-7.  
 anéantissement (kénose) : 103, 141, 392-3, 394-5, 430-1.  
 Apollinaire, apollinarisme : 24, 40, 46, 47, 71, 101, 107-113, 123-4, 133-137, 143, 259, 283, 302, 360-1, 371, 403, 456-7, 474-5, 491-2, 507, 524.  
 Appropriation : 16, 126-7, 148, 482-3.  
 Athanase (saint) : 11, 16, 24, 32, 48, 89, 90, 91, 96, 100, 102, 103, 106-7, 110, 112, 129, 195, 223, 259, 346, 444-5, 477, 519.  
 Augustin (saint) : 16, 83, 101, 142, 402, 412-3.  
 buisson ardent : 379.  
 chair : 16, 45, 96, 140-2, 147.  
 Christ (le nom de) : 63, 119-120, 289, 294-5, 343, 346-7, 466.  
*Contra Julianum* : 31, 37, 48, 78, 103, 133, 303, 430-1, 477.  
*Contre Apollinaire* (livres pseudo-athanasiens) : 48, 108, 111, 114-5, 129, 233, 259, 300-301, 346, 361, 371, 519.  
*Dialogues de Trinitaire* (de Cyrille) : 13, 18, 50, 53-4, 70, 81, 88, 104, 107, 130, 145, 163, 188-9, 205, 223, 257, 259, 262, 337, 395, 415, 447.  
 Didyme : 48, 94, 125, 223, 259, 485, 511-2, 518-9.  
 Diodore : 28, 29, 30, 56, 64-69, 70, 71, 79, 114, 326-7, 340-1, 374, 381, 384-5, 393, 404-5, 423, 441-3, 454, 466-7, 470-1, 474-5, 491.  
 docétisme : 99-101, 132, 146, 197 (250-1), 403.  
 dualisme christologique (théorie des deux fils) : 17-18, 21, 53, 56-7, 109, 114, 266-7, 282, 447.  
 économie : 84, 128, 147, 262, 436.  
 Emmanuel : 42, 100, 120, 310-311.  
*Épictète* (lettre à) : 71-73, 101, 102, 126, 361, 371, 519.  
*Eranistes* : 79, 281, 318, 321, 347, 468-9, 470, 483, 485, 506-7, 511.  
 Eucharistie : 96-97, 112, 123-4, 279-281.  
 Euthérius de Tyane : 25, 139, 281, 340-1, 346-7, 359, 375, 410, 470, 504-5.  
 fer rouge (comparaison du) : 506-7.

## INDEX NOMINUM ET RERUM

545

Grégoire de Nazianze (saint) : 93, 100, 109, 122, 142, 283, 318, 347, 355, 377, 517-8.  
 Grégoire de Nysse (saint) : 83, 93, 94, 107-8, 109, 129, 130, 223, 283, 347, 491-2, 518.  
 Harnack (A. von) : 19, 128, 134, 137-8, 512.  
 Hermias : 54, 81, 188-9 (321).  
 Hilaire (saint) : 102, 403, 415, 483.  
 hypostase et prosopon : 40, 131, 241, 300, 450, 513.  
 image : 88-89, 95, 106, 217.  
*in Joannem* (Commentaire de Cyrille) : 13, 17-18, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 90, (94), 96, 97, 107, 112, 114, 126, 127, 130, 132, 140, 197, 205, 212-3, 217, 238-9, 247, 262, 266-7, 268-9, 273, 282, 300, 308, 329-331, 337, 366-7, 431, 450, 495, 504, 532.  
 Irénée (saint) : 89, 90, 195, 232-3.  
 Isidore de Péluse (saint) : 9, 10, 26, 189.  
 Jean Chrysostome (saint) : 8-9, 28, 82, 195, 204, 318, 402, 429.  
 Jérôme (saint) : 8, 14-15, 108, 204.  
 Jésus (le nom de) : 119, 401, 524.  
 Jouassard (Mgr G.) : 7, 13, 14, 49, 136, 204, 484-5.  
 Lebon (J.) : 13, 16, 23, 72, 111, 125, 134-6, 139, 161, 258, 301.  
 Léon (saint) : 143-4, 416-7.  
 Liebaert (J.) : 13, 16, 31, 53, 84, 94, 122, 123, 125, 144, 145, 146, 150, 193, 220-221, 302-3, 518.  
 Loofs (F.) : 15, 20, 24, 55, 85, 126, 134-5.  
 Manichéens : 15, 99, 102, 132, 203.  
 mariage : 99, 272-3.  
 mariologie : 39, 47, 78, 132-3, 204-5, 518 (cf. aussi Theotocos).  
 mélange (des natures) : 46-47, 49, 122, 128, 222, 273, 316-7, 506-7, 527.  
 mystère (sens du) : 81-84, 113.  
 Nestorius (et le *Livre d'Héraclide*) : 9, 11, 16, 20-25, 27, 37, 41, 47, 52, 55, 58, 70, 71, 118, 119, 148, 194, 202-3, 281, 344-5, 374-5, 379, 416-7, 471, 528.  
 Origène : 8, 48, 83, 89, 94, 111, 142, 195, 506, 518.  
 participation : 205, 328-331.  
 passions : 87, 92, 127, 143, 436-7.  
 Paul de Samosate : 15, 104-106, 309, 375, 524.  
 Pusey (E. B.) : 167.  
 Pusey (P. E.) : 43, 44, 53, 76, 105, 151, 154, 156, 158, 160, 166, 168-9, 316.  
 Rabbula d'Édesse : 27, 28, 29, 106, 155-6.  
 récapitulation : 90.  
 Richard (M.) : 15, 18, 24, 27, 28, 30, 35, 64, 67, 68, 73, 74, 77, 79, 131, 341.

- Riedmatten (H. de) : 109, 124, 134, 137, 143, 302, 376-7.  
 Schwartz (E.) : 19, 22, 24, 27, 29, 30, 39, 43, 47, 50, 53, 61, 75, 77, 80, 98, 130, 151, 159, 166.  
 Scholies sur l'Incarnation : 24, 35-36, 56, 59, 87, 100, 119, 127, 129, 134, 140, 142, 151, 257, 258, 263, 266, 282, 311, 343, 360, 477, 484-5, 504-5, 507, 532.  
 Scipioni (L.) : 20, 118, 148, 375, 379.  
 Sévère d'Antioche : 63-4, 159, 161, 163, 417, 445, 522.  
 Succensus (*Lettres à*) : 56, 59, 70-73, 125, 135, 150, 222, 301, 404-5, 512, 523.  
 Symbole (dit de Théodore) : 60, 68, 351, 358.  
 temple (comparaison du) : 127, 476-7.  
 temps (distinction des) : 53, 140.  
 Théodore de Mopsueste : 27, 28, 29, 30, 60-64, 65, 66-67, 72, 97, 114, 194, 244-5, 318, 322, 336-7, 340-1, 354, 374-5, 377, 381, 390-1, 392-3, 394, 401, 414-5, 422-3, 428-9, 438-9, 443, 454-5, 456, 471, 482, 488-9, 492-3, 495 (*cf. aussi Symbole*).  
 Théodoret : 24, 31, 32, 62-3, 79, 92, 100, 194, 204, 281, 310-311, 316-8, 341, 347, 377, 402, 468-9, 470, 482-3, 485, 506-7.  
 Théodose II : 22, 37, 38, 55, 227.  
 théopaschisme : 148-9.  
 Théophile : 8, 9, 10, 11, 19, 107, 108, 110, 113.  
 Theotocos : 21, 26, 33, 40, 41, 42, 47-49, 52, 58, 131-2, 149, 204, 308-9, 340-1, 359, 517-8, 520, 522, 524.  
 Tillemont : 7, 21, 22, 31, 42, 53, 54, 55, 76.  
 Trinité (problèmes relatifs à la) : 27, 148, 344-5, 360-363, 422-3 (518-519).  
 union (terminologie relative à l') : 41, 54, 58, 121, 128-131, 220-222, 240, 299, 405, 517.  
 versions anciennes des *Dialogues* : 51, 151, 155-158 (161-5), 169-170, 226-7, 299, 319, 321, 352-3, 433, 438, 443, 451, 476, 480-481, 520-521.

## TABLE DES MATIÈRES

	Pages
<b>INTRODUCTION</b>	
I — L'homme et l'œuvre.....	7
II — Le dialogue <i>De incarnatione Unigeniti et le De recta fide ad Theodosium</i> .....	35
III — Le <i>Quod unus sit Christus</i> .....	58
IV — La théologie de S. Cyrille dans les dialogues.	81
V — Le texte et les traductions.....	151
<b>Liste des abréviations.....</b>	<b>172</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>173</b>
<b>Conspectus siglorum.....</b>	<b>186</b>
<b>TEXTE ET TRADUCTION</b>	
Dialogue sur l'Incarnation du Monogène.....	188
Le Christ est un.....	270
<b>EXCURSUS</b>	
I — Les influences subies par S. Cyrille.....	517
II — La version arménienne du <i>De recta fide ad Theodosium</i> .....	520
III — Le traité <i>Contre ceux qui ne veulent pas confesser que la Sainte Vierge est Mère de Dieu</i> .	522
IV — Les emplois du mot φῶσις dans les dialogues.	525
V — Le style de S. Cyrille dans les dialogues....	528
VI — La Bible dans les dialogues.....	531

## TABLES ET INDEX

Table de concordance entre la pagination de Migne et celle de la présente édition.....	533
Index des citations scripturaires.....	535
Index de quelques mots grecs.....	541
Index nominum et rerum.....	544
Table des matières.....	547

## SOURCES CHRÉTIENNES

## LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942), et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition.

- |   | F                            |
|---|------------------------------|
| 1 bis. GRÉGOIRE DE NYSSE : <b>Vie de Moïse</b> . J. Daniélou, S. J.,<br>prof. à l'Inst. cath. de Paris (1956).....  | 14,10                        |
| 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : <b>Protreptique</b> . C. Mondésert,<br>S. J., prof. aux Fac. cath. de Lyon, avec la collaboration<br>d'A. Plassart, prof. à la Sorbonne (réimpression 1961)...      | 12,00                        |
| 3. ATHÉNAGORE : <b>Supplique au sujet des chrétiens</b> . G. Bardy<br>(trad. seule) (1943).....   | <i>Épuisé</i>                |
| 4. NICOLAS CABASILAS : <b>Explication de la divine Liturgie</b> .<br>S. Salaville, A. A., de l'Inst. fr. des Ét. byz. (trad. seule)<br>(1943).....  | <i>Épuisé</i>                |
| 5 bis. DIADOQUE DE PHOTICÉ : <b>Œuvres spirituelles</b> . E. des<br>Places, S. J., prof. à l'Inst. biblique de Rome (1955)...   | 14,10                        |
| 6. GRÉGOIRE DE NYSSE : <b>La création de l'homme</b> . J. Laplace,<br>S. J., et J. Daniélou, S. J. (trad. seule) (1944).....  | <i>Épuisé</i>                |
| 7. ORIGÈNE : <b>Homélie sur la Genèse</b> . H. de Lubac, S. J.,<br>prof. à la Fac. de Théol. de Lyon, et L. Doutreleau, S. J.<br>(trad. seule) (1944).....  | <i>Épuisé</i>                |
| 8. NICÉTAS STÉTHATOS : <b>Le paradis spirituel</b> . M. Chalendard,<br>doct. ès lettres (1945).....   | <i>Remplacé par le n° 81</i> |
| 9. MAXIME LE CONFESSEUR : <b>Centuries sur la charité</b> . J. Pégon<br>S. J., prof. à la Fac. de Théol. de Fourvière (trad. seule)<br>(1945).....  | <i>Épuisé</i>                |
| 10. IGNACE D'ANTIOCHE : <b>Lettres</b> . — <b>Lettre et Martyre</b> de<br>POLYCARPE DE SMYRNE. P.-Th. Camelot, O. P., prof. aux<br>Fac. dominic. du Saulchoir (3 <sup>e</sup> édition, 1958)..... | 12,00                        |
| 11. HIPPOLYTE DE ROME : <b>La Tradition apostolique</b> . B. Botte,<br>O.S.B., au Mont-César (1946).....  | <i>Épuisé</i>                |
| 12. JEAN MOSCHUS : <b>Le Pré spirituel</b> . M. J. Rouët de Journal,<br>S. J., prof. à l'Inst. cath. de Paris (trad. seule) (1946)...   | <i>Épuisé</i>                |

Également aux Éditions du Cerf:

**LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE**

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

*Volumes déjà parus :*

	F
1. Introduction générale. De officio mundi. R. Arnaldez, prof. à l'Univ. de Lyon (1961).....	15,60
2. Legum allegoriae. C. Mondésert, S. J. (1962).....	24,60
3. De cherubim. J. Gorez (1963).....	7,80
7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès (1963).	15,00
9. De agricultura. J. Pouilloux, prof. à l'Univ. de Lyon (1961).	9,60
10. De plantatione. J. Pouilloux (1963).....	11,70
11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962).....	14,70
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn (1963).....	15,00
19. De somniis. P. Savinel (1962).....	21,00
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre (1962).....	15,00
27. De praemiis et poenis. De exsecrationibus. A. Beckaert, prof. à l'Inst. Cath. de Paris (1961).....	12,60

*Sous presse :*

18. De mutatione nominum. R. Arnaldez.  
29. De vita contemplativa. F. Daumas et P. Miquel.