

SOURCES CHRÉTIENNES

*Fondateurs: H. de Lubac, s.j., et † J. Daniélou, s.j.*

*Directeur: C. Mondésert, s.j.*

N° 231

CYRILLE D'ALEXANDRIE  
**DIALOGUES SUR LA TRINITÉ**

TOME I

INTRODUCTION

**Dialogues I et II**

TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION ET NOTES

PAR

**Georges Matthieu de DURAND, o. p.**

PROFESSEUR AGRÉGÉ  
A L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

*Ouvrage publié avec le concours  
du Conseil Canadien de Recherches sur les Humanités  
et du Centre National des Lettres (Paris)*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29 Bd DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS  
1976

NIHIL OBSTAT :

*Lyon, le 12 février 1976*

Cl. MONDÉSERT, s.j.  
L. DOUTRELEAU, s.j.

IMPRIMI POTEST :

*Toulouse, le 16 février 1976*

Fr. Joseph KOPF, o.p.  
Prior Prov. Tolosanae

IMPRIMATUR :

*Lyon, le 24 février 1976*

Paul BONY  
vic. gen.

## **BIBLIOGRAPHICA**

## NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Il est évidemment hors de question de donner des travaux relatifs à l'arianisme ou à l'histoire du dogme de la Trinité une liste qui ait plus ou moins la prétention d'être exhaustive. D'autre part, à notre connaissance, aucun ouvrage traitant spécifiquement de la triadologie de Cyrille n'ayant paru depuis 1960 (ni même auparavant), nous nous contenterons de renvoyer dans l'ensemble à la bibliographie dressée alors dans *SC 97 (Deux dialogues christologiques)*, p. 173-185, et, pour quelques cas d'études de détail, aux notes du présent livre. Toutefois nous croyons pouvoir utilement ici : 1° énumérer les principales œuvres de Cyrille ou d'autres Pères qui fournissent des points de comparaison avec nos *Dialogues* (en donnant une référence complète, par exemple aux tomes de la Patrologie de Migne, qui pourra n'être pas toujours entièrement répétée ailleurs) ; 2° signaler quelques instruments de travail dont nous avons eu à faire continuellement usage, mais en mentionnant éventuellement telle de leurs lacunes.

### I. Écrits de la période patristique :

ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Alexandre de Byzance et Circulaire à tous les évêques*, PG 18, 547 A - 582 B ; Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*, N° 14 et 4b (cf. *infra* : Athanase).

AMBROISE DE MILAN, *De Fide (ad Gratianum Augustum) et De Spiritu Sancto libri tres* : dans l'éd. O. Faller, *CSEL* 78 et 79, essentiellement pour les lieux parallèles fournis en note.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, (Trois Discours) *contre les Ariens (= c. Ar.) et Épîtres à Sérapion (= Ep. ad. Ser.)*, PG 26, 11 - 468 A et 529 A - 676 C.

— *De decretis Nicaenae synodi (= Decr.)*, *De sententia Dionysii et De synodis* : *Athanasius Werke* B. II (éd. menée de 1934 à 1941 sous les auspices de l'Académie de Berlin par H. G. Opitz ; existent aussi les livraisons 1 et 2 du tome III, qui reproduisent une série de documents relatifs au début de la crise arienne

- (table, p. 75-76); nous le citons en spécifiant : Opitz, *Urkunden*).
- PSEUDO-ATHANASE, Cinq Dialogues *De Trinitate* et deux autres *Contra Macedonianos*, PG 28, 1115 A - 1285 B et 1292 A - 1338 A.  
Cf. aussi Marcel d'Ancyre.
- BASILE DE CÉSARÉE, (Trois Livres) *Contre Eunome*, PG 29, 497 A - 670 D.  
— *Sur le Saint Esprit*, éd. B. Pruche, SC 17 bis, Paris 1968.  
— *Correspondance*, PG 32, 219 A - 1112 D; cf. aussi éd. Y. Courtonne, 3 tomes, Paris 1957-1966 (l'Épître 8, importante pour la triadologie, est sûrement d'Évagre le Pontique).  
Cf. aussi *infra* : Didyme l'Aveugle.
- Constitutions apostoliques*, éd. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Paderborn 1905.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Thesaurus de Sancta et Consubstantiati Trinitate* (= *Thes.*), PG 75, 9 A - 656 D (nous donnons aussi le numéro du chapitre = « *Assertio* » de Migne); cf. aussi J. B. Pitra, *Analecta Sacra et Classica*, t. V (au moins dans la réimpression de 1967), p. 38-46, qui donne deux fragments, à insérer aux chapitres XXVII et XXXII, plus un certain nombre de variantes, d'après un codex de Gênes.  
— *Commentaire sur l'Évangile de S. Jean* (= *in Jo.*), PG 73, 9 A - 1056 A (livres I-VI) et 74, 105 A - 756 C (livres IX-XII; nous n'avons pas tenu compte des fragments); l'éd. P. E. Pusey, Oxford 1872, répartit le texte en trois volumes : 1 a - 496 c; 496 d - 1000 d; 1000 e - 1123 d de la pagination d'Aubert. Nous donnons celle-ci en même temps que celle de Migne pour quelques œuvres de Cyrille : la majuscule (Migne) ou la minuscule (Aubert) après le chiffre permet de savoir à quelle édition se rapporte la référence.  
— *Commentaire sur Isale* (= *in Is.*), PG 70, 9 A - 1450 C.  
— *Contra Julianum* (= *c. Jul.*), PG 76, 509 A - 1058 B.  
— *Homélie Pascale XII*, PG 77, 665 C - 694 A.
- DENYS LE GRAND D'ALEXANDRIE, éd. C. L. Feltoe, *The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904. (Pratiquement tous les fragments à portée triadologique sont transmis dans des œuvres d'Athanase et peuvent donc être cités aussi d'après l'éd. Opitz).
- DIDYME L'AVEUGLE, *De Trinitate*, PG 39, 269 A - 992 C. Ne nous sentant pas qualifié pour nous prononcer sur l'authenticité de

- cet ouvrage, nous lui gardons partout son attribution traditionnelle; notre seule certitude est qu'on ne peut pas imputer au même auteur les Livres IV et V qui suivent le *Contre Eunome* de Basile (PG 29, 671 A - 774 A); ils seront donc cités partout comme « Pseudo-Basile ».
- ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion* ou *Haereses*, PG 41 et 42; en fait essentiellement les hérésies 69 (ariens) et 73 (semi-ariens): éd. K. Holl, GCS t. 37, p. 152-229 et 267-313.
- EUNOME, *Liber Apologeticus*, PG 30, 835 - 868 C.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Contra Marcellum* (= *C. Marc.*) et *Théologie Ecclésiastique* (= *Eccl. Th.*), PG 24; éd. E. Klostermann, GCS t. 14, p. 1-58 et 59-182.  
— *Démonstration Évangélique*, PG 22, 13-794; éd. I. A. Heikel, GCS t. 22.
- EUSÈBE D'ÉMÈSE, *Discours conservés en latin*, éd. E. M. Buytaert, *Spicilegium Sacrum Lovaniense* N°s 26 et 27, Louvain 1953 et 1957.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, PG 35 et 36; surtout les N°s 27-31 = *Discours théologiques*, éd. spéciales A. J. Mason, *The five Theological Orationes*, Cambridge 1899, et J. Barbel, *Die fünf theologischen Reden* (avec traduction allemande), Düsseldorf 1963.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium* (en trois livres) et *Refutatio Confessionis Eunomii*, éd. W. Jaeger, t. I et II de *Gregorii Nysseni Opera*, rééd. Leyde 1960; nous donnons cependant aussi l'ancienne numérotation des livres, telle qu'elle est dans Migne.  
— *Discours catéchétique*, PG 45, 9-106; éd. L. Méridier, Paris 1908.
- HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, PL 10, 25-472.
- IGNACE D'ANTIOCHE (PSEUDO-), *Lettres*, éd. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, t. II, p. 46-217, Tubingue 1901.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, *Homélie* 1-5, SC 28 bis, Paris 1970.
- MARCEL D'ANCYRE, *De Incarnatione et contra Arianos*, PG 26, 983 - 1028. M. Tetz a prouvé qu'il fallait lui attribuer la paternité de ce traité pseudo-athanasien dans : « Zur Theologie des Markell von Ankyra I » ZKG t. 75 (1964), p. 217-270.
- ORIGÈNE, *Periarchon* ou *De principiis*, éd. P. Koetschau, GCS t. 22.  
— *Commentaire sur S. Jean* (= *in Jo.*), éd. E. Preuschen, GCS t. 10; cf. aussi SC 120, 157 et 222.

- PHILOSTORGE, *Histoire Ecclésiastique*, éd. J. Bidez, *GCS* t. 21, p. 1-150.
- SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, *PG* 67, 53 A - 842 B.
- SOZOMÈNE, *Histoire Ecclésiastique*, éd. J. Bidez et G. C. Hansen, *GCS* t. 50.
- TERTULLIEN, *Adversus Praxean*, *CCL* t. II, p. 1157-1205, ou mieux, à cause de l'annotation, éd. E. Evans, Londres 1948.
- THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Epistolas (minores) B. Pauli Commentarii*, éd. H. B. Swete, 2 vol., Cambridge 1880.
- *Commentarium in Evangelium Joannis Apostoli*, éd. et trad. J. Vosté, *CSCO* Syr., ser. 4, t. 3 (= 62 et 63).
- *Les Homélie catéchéliques*, éd. et trad. R. Tonneau (en collaboration avec R. Devreesse), *S. e T.* 145.
- THÉODORE DE CYR, *Sur la théologie de la Sainte Trinité et sur l'Économie*, *PG* 75 (parmi les œuvres de Cyrille d'Alexandrie), 1147 A - 1190 A et 1419 B - 1478 B.
- *Expositio rectae Fidei* : éd. C. von Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, t. III, pars 1 (= œuvres apocryphes de S. Justin), p. 2-67, Iéna 1880.

Cf. aussi pour les fragments transmis par les chaînes :

- K. STAAB, *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche (Neutestamentliche Abhandlungen XV)*, Münster i. W. 1933.
- J. REUSS, *Matthäus-Komentare aus der griechischen Kirche*, *TU* t. 61.
- *Johannes-Komentare aus der griechischen Kirche*, *TU* t. 89.

pour les symboles de foi :

- A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (= HAHN, *Bibliothek*), 3<sup>e</sup> éd. procurée par G. L. Hahn, avec un appendice par A. Harnack, Breslau 1897, réimpr. 1962.

## II. Ouvrages de référence :

- G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* (= *Lucien d'Antioche*), Paris 1936.
- J. GUMMERUS, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 356-361*, Leipzig 1900.
- A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (= *DG*), 3 vol., 4<sup>e</sup> éd. Tubingue 1909, réimpr. 1964.
- J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* (= *Doctrine christologique*), Lille 1951.

- M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Paris 1967, surtout pour les tableaux des p. 231-234 : « l'arsenal scripturaire » des auteurs ariens ou arianisants ; mais en tenant compte des ajouts suggérés par P. NAUTIN dans *RHR* t. 177 (1970), p. 84.
- G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1949-1952. — Cependant l'index des *Locis sacri*, proposé aux col. 1635-1664, paraît quelque peu incomplet.
- G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, 2<sup>e</sup> éd. Londres 1952.
- Th. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vol., Paris 1892-1898.
- M. SIMONETTI, *Studi sull'Arianesimo* (= *Arianesimo*), Rome 1965.
- E. A. SOPHOGLIS, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, 2<sup>e</sup> éd., 2 vol., New York 1888, réimpr. 1957. — Très décevant pour certains auteurs, cet ouvrage paraît en revanche avoir assez bien inventorié le très riche et insolite vocabulaire de Cyrille.

## ABRÉVIATIONS

- ACO* Acta Conciliorum Oecumenicorum, éd. E. Schwartz. Berlin.  
*CSCO* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain.  
*CSEL* Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vienne.  
*DHGE* Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Paris.  
*DSpir* Dictionnaire de Spiritualité. Paris.  
*ETL* Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain.  
*GCS* Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Leipzig-Berlin.  
*JThS* Journal of Theological Studies. Oxford.  
*LPG* A Patristic Greek Lexicon de G. W. H. Lampe. Oxford.  
*PG* Patrologia Graeca de J.-P. Migne. Paris.  
*PL* Patrologia Latina de J.-P. Migne. Paris.  
*PLS* Patrologiae Latinae Supplementum de A. Hamman. Paris.  
*PO* Patrologia Orientalis. Paris.  
*RAC* Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart.  
*REB* Revue des Études Byzantines. Paris.  
*REG* Revue des Études Grecques. Paris.  
*RHE* Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain.  
*RHR* Revue de l'Histoire des Religions. Paris.  
*RSPT* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris.  
*RechSR* Recherches de Science Religieuse. Paris.  
*SC* Sources Chrétiennes. Paris.  
*SDB* Dictionnaire de la Bible, supplément. Paris.  
*SVF* Stoicorum Veterum Fragmenta, éd. J. von Arnim. Stuttgart.  
*S. e T.* Studi e Testi. Rome.  
*TU* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig-Berlin.  
*TWNT* Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel-Friedrich). Stuttgart.  
*Th. St. u. Kr.* Theologische Studien und Kritiken. Gotha.  
*ZKG* Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart.  
*ZKT* Zeitschrift für Katholische Theologie. Innsbruck-Vienne.

## INTRODUCTION

## CHAPITRE PREMIER

### CYRILLE ET L'ARIANISME

**Une hérésie  
sur le déclin**      Lorsqu'en 412 Cyrille succéda sur le trône archiepiscopal d'Alexandrie à son oncle Théophile<sup>1</sup>, il y avait plus de trente ans que le dernier empereur d'Orient à sympathies ariennes, Valens, avait péri sur le champ de bataille d'Andrinople (9 août 378). Depuis lors, une dynastie issue d'Espagne, province peu touchée, de même que la majeure partie de l'Occident latin, par l'arianisme, avait toujours plus ou moins mis le pouvoir impérial au service de la foi jadis définie à Nicée. Son fondateur, Théodose I, avait même réuni, dès 381, un concile, plus tard considéré comme le second œcuménique, pour affermir cette foi par le règlement des problèmes encore pendants. Et, fidèlement suivi en cela par son fils Arcadius (395-408) et son petit-fils Théodose le Jeune (408-450), il avait multiplié les mesures répressives contre l'hérésie, avec une fréquence qui laisse

1. Pour une vue d'ensemble sur la biographie de Cyrille, une analyse des aspects de sa doctrine dépourvus de rapport direct avec le mystère trinitaire et certains renseignements bibliographiques, nous nous permettons de renvoyer d'emblée à l'édition de ses *Deux dialogues christologiques* (SC 97, Paris 1964). Répétons cependant ici, dès le début, que les références aux œuvres où le chiffre est accompagné d'une minuscule renvoient à la pagination d'Aubert (et par suite à la numérotation interne de P. E. Pusey). Lorsque la lettre est majuscule, il s'agit au contraire d'un renvoi à la *Patrologie Grecque* de Migne.

d'ailleurs un peu sceptique sur l'efficacité de cette législation.

Tout de même, « l'arianisme a disparu, il n'est plus un danger », nous assure-t-on<sup>1</sup> ; il « perd toute importance », déchiré qu'il est en diverses factions<sup>2</sup>. De fait, Philostorge lui-même est obligé de parler du schisme introduit chez ses coreligionnaires, les disciples d'Eunome, par le neveu de ce dernier, Lucius<sup>3</sup>. Et Socrate, de son côté, nous informe sur le schisme psathyrien, qui dura 25 ans, jusque sous Théodose II, à Constantinople<sup>4</sup>. Cet historien trouve bien encore à nous citer « deux hommes très savants » dont la secte bénéficia à cette époque, l'un, Georges, plus versé dans la sagesse grecque, ayant sans cesse en mains Platon et Aristote, l'autre, Timothée, ne respirant qu'Origène, expliquant publiquement les Écritures et doté même de quelque teinture d'hébreu. Leur influence ramena, paraît-il, l'arianisme à plus de sobriété<sup>5</sup>. Mais tout cela, encore une fois, se situe à Constantinople, où les ariens avaient été longtemps majoritaires et où, bien que privés d'églises au-dedans des murs depuis 381, ils resteront assez nombreux pour susciter deux émeutes sérieuses, sous l'épiscopat de Jean Chrysostome d'abord,

1. Cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris 1958, p. 611, qui donne aussi à cet endroit la liste des lois antihérétiques contenues dans le *Codex Theodosianus*.

2. Cf. F. CAVALLERA, « Arianisme » dans *DHGE*, t. IV, c. 111.

3. PHILOSTORGE, *Histoire Ecclésiastique* XII, 11, *GCS* 21 (éd. Bidez), p. 148.

4. SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique* V, 23-24, *PG* 67, 645 B - 649 B. L'historien déclare d'ailleurs ne pas savoir très bien si la querelle s'est diffusée aussi hors de la capitale. Elle avait, du reste, un motif authentiquement théologique, puisqu'il s'agissait de décider si Dieu méritait d'être appelé Père avant d'avoir engendré le Fils (645 B-C). Cyrille donne une solution au problème dans le *Dialogue* II (457 d-e), mais incidemment et dans un contexte assez différent ; cf. cependant la note *in loco*.

5. *Op. cit.* VII, 6, *PG* 67, 748 B - 749 B.

puis de nouveau vers 429, quand Nestorius leur cherchera noise<sup>1</sup>.

A Antioche, Théodoret nous parle de la consternation des ariens sur le passage de la procession par laquelle l'évêque Alexandre marqua la réconciliation entre mélitiens et eustathiens<sup>2</sup> : cette allusion nous fournit un témoignage sur la persistance de l'hérésie en cet endroit aux alentours de 414. Mais dans la ville qui avait pourtant été le berceau officiel de l'arianisme, l'autorité épiscopale nicénienne s'exerçait sans conteste... sauf parfois au moment des élections à ce siège prestigieux. Depuis la disparition du schisme méliien, Alexandrie était unie derrière son évêque bien plus que Constantinople et Antioche. Aussi les ariens, n'étant favorisés là par nulle dissension chez leurs adversaires, ne semblent guère y avoir fait parler d'eux après l'éviction de leur évêque Lucius, dès 378, lorsque Pierre, le frère de saint Athanase, revint de Rome. Il subsista néanmoins un noyau de dissidents qui continuèrent à tenir Lucius pour leur évêque non seulement dans le temps où il vécut réfugié à Constantinople, mais après qu'il en eut été expulsé avec son collègue du lieu, Démophile<sup>3</sup>. Cependant, si l'on en croit Euty chius, ce noyau aurait été entamé dès le règne de Valens par l'archevêque Timothée, qui y aurait opéré de nombreuses conversions<sup>4</sup>. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Socrate, qui raconte avec force détails les vexations infligées par Cyrille, dans les premières années de son pouvoir, aux juifs et aux novatiens, ne souffle mot de tracasseries contre les ariens. Ce pourrait être qu'il ne tient pas à verser une pièce, à ses yeux favorable, au dossier de l'archevêque d'Alexandrie. Mais cela

1. *Op. cit.* VI, 8, *PG* 67, 688 D - 692 A et VII, 29, 804 B-C.

2. THÉODORET, *Histoire Ecclésiastique* V, 35, 5, *GCS* 19 (éd. Parmentier), p. 338.

3. SOCRATE, *H.E.* V, 3 et 7, *PG* 67, 569 A et 576 A.

4. EUTYCHIUS, *Annales*, *PG* 111, 1018 A.



donne plutôt à penser que ce combat-là avait réellement cessé, faute de combattants<sup>1</sup>.

A la rigueur cependant, même en restant dans les limites de la juridiction reconnue au siège d'Alexandrie par le concile de Nicée — et on peut se demander si l'horizon mental de Cyrille s'est situé beaucoup au delà jusqu'en 428 —, il y avait une région qui avait toujours été plus perméable que les autres aux séductions de l'arianisme, peut-être justement parce qu'elle avait été aussi la patrie de Sabellius. Déjà au concile, Théonas de Marmarique et Secundus de Ptolémaïs n'étaient-ils pas demeurés fidèles à Arius quand tous ses « collucianistes » l'avaient provisoirement lâché<sup>2</sup>? Or nous avons la preuve que l'eunomianisme également s'était répandu en Cyrénaïque : Synésius, une fois élevé, malgré ses répugnances, à l'épiscopat, a cru devoir adresser une sorte d'encyclique à son clergé pour le mettre en garde contre un certain Quintien et les prêtres adultères, les nouveaux apôtres du diable, qui entouraient celui-ci, tout en avertissant les destinataires de ne pas faire de ces poursuites en matière religieuse une occasion de lucre malhonnête<sup>3</sup>. Donc, entre 411 et 415<sup>4</sup>, certaines maisons de cette région (et le clergé,

1. La *Chronique* anonyme allant jusqu'en 1234 publiée par J. B. Chabot, *GSCO*, t. 36-37 et 56, parle de moines armés contre les ariens par Théophile d'Alexandrie (cap. 41; texte, p. 177/trad. p. 139); mais ce ne peut être qu'une confusion avec les séditions soulevées à l'occasion de la querelle origéniste, comme le prouvent la présence du nom de Dioscore (l'un des « longs frères ») dans le contexte et l'épithète d'« injuste » attribuée au geste de Théophile.

2. PHILOSTORGE, *H.E.* I, 9, *GCS*, p. 9-10; SOCRATE, *H.E.* I, 9, *PG* 67, 77 D.

3. Cf. *Épître* 5, *PG* 66, 1341 C - 1344 C.

4. Tel est du moins le laps de temps à l'intérieur duquel C. LACOMBRADÉ, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, Paris 1950, p. 212 et 273, se déclare incapable de fixer une date plus précise. En effet, désigné dès 410 par les chrétiens de la Pentapole pour occuper ce siège épiscopal de Ptolémaïs qui, justement, avait été jadis celui de

dit l'évêque, doit savoir lesquelles) sont ouvertes à une propagande anoméenne, de caractère pourtant plus ou moins clandestin.

Dans la mesure où l'on peut se fier encore à la correspondance d'Isidore de Péluse<sup>1</sup>, la réalité de ces incidents nous serait confirmée par un bref billet contenu dans ce recueil : Synésius aurait consulté celui qui était peut-être

Secundus, Synésius n'a mis ni hâte ni enthousiasme à venir en prendre possession. Il n'a fait son entrée dans la ville qu'au cours du premier trimestre de 411, quand la lettre pascale de l'année avait déjà été envoyée. Il serait donc assez peu vraisemblable qu'il eût expédié auparavant une épître marquant un tel souci de l'orthodoxie; il lui aura plutôt fallu quelque temps pour endosser son nouveau rôle. D'autre part, sa correspondance n'a enregistré nul écho du meurtre de son amie Hypathie, survenu en mars 415. Il a donc dû mourir antérieurement, peut-être même peu après l'avènement de Cyrille, à l'automne 412, puisque le nom de ce dernier n'est pas attesté dans les *Lettres*. Toutefois J. BIDEZ croyait au contraire pouvoir placer cette lettre vers 410 : cf. note 1, p. CXLIV, dans son Introduction à l'*Histoire Ecclésiastique* de Philostorge, *GCS* 21. C'est qu'il la mettait plus ou moins en rapport avec un des édits les plus violents lancés par l'administration de Théodose II (*Code Theodosianus*, XVI, 5, 49), privant les eunomiens du droit de tester, ainsi que de recevoir des legs. Et de se demander sur quels appuis à la cour pouvaient bien compter des hérétiques aussi décriés; au mieux devaient-ils découvrir des recoins, par exemple en Cyrénaïque, où la persécution, n'allant pas au rythme désiré par les évêques, avait besoin d'être activée. Quoi qu'il en soit de la vraisemblance psychologique de cette datation précoce pour l'*Épître* 5, on a sans doute en cet édit un indice de cette inefficacité des fonctionnaires tirant à hue et à dia dont nous avons parlé plus haut.

I. U. R. RIEDINGER a rendu, en effet, plus que probable un remaniement, voire une falsification, de certaines pièces, dans la correspondance d'Isidore de Péluse, par ses éditeurs du VI<sup>e</sup> siècle, les moines acémètes (« Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium », *ZNTW*, t. 51 [1960], p. 154-196, particulièrement p. 159-160). Nous n'oserions donc plus à présent nous fier aux lettres où Isidore est censé morigéner Cyrille. On peut se demander toutefois si le zèle de ces correcteurs s'est étendu même à des billets d'un contenu moins actuel que les épîtres à portée christologique.

son ancien condisciple à Alexandrie « au sujet des ariens et des eunomiens » et le moine lui aurait envoyé en réponse une démonstration, d'ailleurs extrêmement brève, de l'éternité du Fils<sup>1</sup>. Quand on sait les excellentes relations qu'en dépit des oppositions de tempérament Synésius a su garder avec Théophile d'Alexandrie, on peut être tenté d'imaginer qu'outre Isidore, le suffragant a dû également interroger son métropolitain au sujet de l'eunomianisme et que le neveu de Théophile a eu vent d'une manière ou d'une autre de la présence de ces hérétiques à pourfendre<sup>2</sup>.

#### LA POLÉMIQUE ANTIARIENNE DE CYRILLE

##### 1° En dehors des Dialogues

Mais en fait, est-il nécessaire de faire état d'une possibilité aussi ténue? Cyrille n'avait sans doute nul besoin d'une chiquenaude de cet ordre pour donner le branle à son activité. Car il est évident qu'il tenait à faire œuvre de théologien. Or, mis à part le commentaire de l'Écriture sainte, auquel il s'est du reste largement adonné, quelle tâche pouvait lui sembler plus théologique que de ferrailler contre l'ennemi traditionnel

1. Cf. *Lib. I, Ep. 241, PG 78, 329 C*. Il est fait aussi allusion aux eunomiens dans *l'Ep. 334, Lib. III, 989 D et 992 D* et plus vaguement dans *l'Ép. 143, Lib. II, 589 A*.

2. Il n'y a d'autre part aucune trace, entre Cyrille et les aumôniers des troupes gothiques fidèles à la foi de Rimini, de ces contacts et de ces discussions dont portent témoignage pour S. Augustin au soir de sa vie la biographie de Possidius (chap. 17, *PL 32, 48*), la conférence avec Maximin et les deux *Livres* contre ce dernier (*PL 42, 709-814*). Nous savons pourtant que de telles troupes ont été stationnées en Égypte un peu avant 408, puisqu'on a retrouvé à Antinoé une feuille d'un manuscrit bilingue de l'Évangile qui n'a pu servir que dans leur liturgie : cf. P. GLAUE et K. HELM, « Das gotisch-lateinische Bibelfragment der Grossherzoglichen Universitätsbibliothek Giessen », *ZNTW*, t. 11 (1910), p. 1-38 ; pour la datation, surtout p. 12-13.

des évêques d'Alexandrie et surtout d'Athanase, son modèle? Toujours est-il que, ne soupçonnant apparemment point l'existence d'adversaires plus actuels, les apollinaristes par exemple, notre auteur composa, outre une homélie pascale, trois importants ouvrages consacrés intégralement ou pour une large part à la polémique antiarienne. Disons d'abord un mot de ceux de ces textes que nous n'éditions pas ici.

L'*Homélie Pascale*, quant à elle, se laisse aisément dater : portant le numéro XII dans une série où manque le III, elle est celle qui annonça le jeûne quadragésimal et la Pâque de l'année 424. Mais ce détail acquis, elle est un peu déconcertante. Elle commence par une charge à fond contre un retour au polythéisme qui paraît bien s'être déguisé en culte des anges. Cyrille en énumère en effet par trois fois diverses catégories, les futurs « chœurs » (cf. 672 C et 673 C et D) et insiste sur le fait qu'ils ne sont que des ministres de Dieu (676 C - 677 A, avec citations du Trisagion d'*Is. 6, 1-3* et de *Ps. 102, 19-22*). Il termine par une réaffirmation très vétéro-testamentaire de l'unicité de Dieu, appuyée sur des textes tels que *Deut. 6, 4* et *Is. 45, 21* qui ailleurs (cf. dans nos *Dialogues* 463 d) feront plutôt difficulté pour maintenir le caractère divin du Fils sans poser un « second Dieu » (cf. 677 B-D). Ici au contraire, Cyrille passe à une défense de la consubstantialité du Fils sans trahir la moindre conscience d'un obstacle dressé par lui-même ou par d'autres. Les arguments qu'il emploie sont étroitement parallèles à ceux que nous pourrions lire dans le *Dialogue II*, tandis qu'il n'y a aucun point commun repérable avec les six autres. L'évêque d'Alexandrie ne se contente pas de fournir à son bon peuple l'exégèse théologique de certains versets bibliques, comme *Is. 53, 8*<sup>1</sup>,

1. 684 B : cf. *Dial. II, 444 c* ; mais l'*Homélie* précise, en conformité avec sa problématique d'ensemble, qu'il s'agit d'ignorance chez les anges eux-mêmes du « comment » de la génération divine.

*Ps.* 109, 3<sup>1</sup> ou *Éphés.* 3, 15 (688 A-B : cf. 432 b). Il entraîne ses ouailles, non toutefois sans d'amples excuses préalables (689 B-C), dans les « subtilités » de la logique profane. Une définition, expose-t-il, exige la combinaison d'un genre et d'une différence (689 D - 692 A : cf. 425 a) ; elle ne peut pas non plus se faire au moyen d'une épithète négative (cf. 427 e). Déjà un peu plus haut (689 A : cf. 430 c-d), il a montré que si « engendré » et « inengendré » sont des noms de substance, ils ne peuvent plus différencier le Fils du Père<sup>2</sup>. Cyrille se considérait-il donc réellement comme obligé de défendre son peuple, même à l'aide de raisonnements quelque peu abscons, contre des adversaires qu'obsédaient, en vrais eunomiens qu'ils étaient, les vertus du vocable d'« inengendré » ? A-t-il, la seule première partie de son homélie étant fondée sur une situation égyptienne concrète, fait du remplissage dans la seconde, en fonction de préoccupations théologiques personnelles, nourries par ses travaux et ses lectures ? A-t-il cru devoir éviter, grâce à un exposé même peu équilibré, de se donner l'apparence de verser dans l'erreur sabellienne par son apologie massive du monothéisme ? Nous pouvons nous dispenser, au moins ici, d'agiter ces questions.

1. 688 A : cf. 443 e ; mais dans l'Homélie seule l'expression « du sein » est expliquée.

2. On peut signaler cependant quelques divergences entre l'Homélie et le Dialogue II. En particulier, celui-ci accepte jusqu'à un certain point, sur la foi de *Ps.* 44, 2, un rapprochement entre verbe humain (ou raison) et Logos divin (450 c s.) ; celle-là oppose en une phrase l'inconsistance du premier à la réalité subsistante du rejeton de Dieu (684 C). *Hébr.* 11, 6 est compris globalement dans l'Homélie du « comment » de l'être divin (680 C), tandis que le Dialogue (443 d) réfère plus précisément ce verset au mystère de la génération divine. Il vaut la peine de noter enfin que l'Homélie utilise sans réserve apparente, en 689 B 1, l'expression *ἄμιμος κατ' οὐδὲν* qu'on ne retrouve pas dans les Dialogues pour décrire le rapport du Fils avec le Père ; toutefois en 586 d on a quelque chose de très voisin : cf. *infra*, p. 34, n. 1.

Pour ce qui est des deux grands ouvrages, nous savons au moins de l'un d'eux qu'il est chronologiquement antérieur aux *Dialogues*. En effet, Cyrille fait précéder ces derniers d'un court billet d'envoi à un dénommé Némésinos, où il rappelle à celui-ci qu'il lui a déjà dédié un travail sur le même sujet. Or ce qui répond à cette description, c'est un traité que nous appellerons désormais par le titre latin abrégé de *Thesaurus*<sup>1</sup>, dont plusieurs autres indices encore nous invitent à faire une œuvre de début de carrière. Il a été démontré, en particulier, que ce *Thesaurus* était composé pour un bon tiers de passages à peine démarqués des *Discours contre les Ariens* d'Athanas<sup>2</sup>. Et si nous ne trouvons pas de source aussi littérale pour le reste, c'est fort probablement qu'elle est perdue pour nous, après avoir bel et bien existé. On croira volontiers que ce semi-plagiat est le fait d'un théologien encore novice, qui n'ose pas s'écarter de ses modèles. Mais du fait que son auteur n'a su réaliser qu'une compilation, le *Thesaurus* n'en abonde que plus en éléments divers, voire quelque peu disparates. Les dizaines d'arguments, en général très brefs, rassemblés dans ses 34 chapitres<sup>3</sup> réfutent les objections ou expliquent les textes

1. Le titre grec primitif semble bien aussi avoir été *ὁ Θεσαυρός*, au singulier, tout simplement ; mais il a subi ajouts et modifications. Cf. N. CHARLIER, « Le *Thesaurus de Trinitate* de saint Cyrille d'Alexandrie. Questions de critique littéraire », dans *RHE* t. 45 (1950), p. 25-81, et pour le titre, surtout p. 54. Cet article fournissant tous les renseignements désirables, nous ne revenons sur le *Thesaurus* que dans la stricte mesure où c'est nécessaire pour la comparaison avec nos *Dialogues*.

2. Cf. N. CHARLIER, *art. cit.*, p. 51 et J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951 (cité désormais en abrégé : *Doctrine christologique*), notamment le tableau des pages 24-25 (en dépit de son titre, l'ouvrage est d'ailleurs consacré presque exclusivement au *Thesaurus*).

3. Le chapitre XXXV n'est qu'un conglomérat de citations scripturaires, dont le texte n'est peut-être pas toujours compatible avec la Bible habituelle de Cyrille (mais il faudrait, pour arriver à des

bibliques de manières multiples et sans doute pas toujours compatibles : il ne s'agit que de remporter un triomphe dialectique sur l'adversaire, et peut-être serait-il dangereux et vain de vouloir conclure de certains de ces « syllogismes » à la pensée personnelle de Cyrille. En outre, surtout dans les lemmes, mais aussi ailleurs, notre docteur en herbe se trouve donner les noms de bon nombre de ses antagonistes — plus qu'il ne le fera dans la plupart de ses ouvrages postérieurs. Sabellius est mentionné, et même Paul de Samosate ; Eunome également, qui est donc distingué du reste des ariens, au lieu d'être confondu dans leur anonymat, comme il le sera dans les *Dialogues*<sup>1</sup>. Un chapitre, le XXXI<sup>e</sup>, est d'ailleurs consacré à la théorie eunomienne qui privilégiait le terme d'*ἀγέννητος*<sup>2</sup> comme instrument d'une connaissance exhaustive de Dieu ; on n'en retrouverait point dans les *Dialogues* le correspondant, hormis pour quelques arguments de détail<sup>3</sup>. On a là un exemple

données sûres, un travail critique qui n'a pas encore été accompli. On remarquera aussi que ce chapitre est le seul — en contraste, par exemple, avec XXXII-XXXIV — à utiliser directement et de façon massive des versets de l'Ancien Testament comme preuves scripturaires concernant la Trinité. Dans les *Dialogues*, cependant, Cyrille sera amené à se servir de certains passages au pluriel de la *Genèse* et aussi de la vision d'Isaïe et de *Ps.* 32, 6 ou 44, 2. Mais bien qu'il croie assurément à une certaine révélation du mystère trinitaire dans ces livres déjà, notre auteur en fait moins état que d'autres Pères, un Hilaire de Poitiers, par exemple ; dira-t-on que c'est en dépit ou à cause de sa qualité d'exégète, moins exclusivement adonné à l'allégorie qu'on ne le prétend parfois ?

1. Cf. déjà dans le *Prologue* 12 B ; partout ailleurs, cependant, c'est dans les lemmes d'arguments que le nom figure : XXV, 412 C ; XXVI, 413 C ; XXVIII, 421 D ; XXXII, 556 C et 564 D ; Aèce y apparaît également : X, 132 B et 133 B.

2. Il y a partout un seul *v*, au moins dans le texte de Migne ; sur l'orthographe du mot, cf. *infra* p. 369, note à 396 d.

3. Ainsi *Theos*. 444 C - 445 B a son parallèle en *Dial.* II, 425 a - 428 c (les exigences d'une bonne définition), 448 A a le sien en 453 d - 460 a (différence entre génération et création quant au rapport avec l'essence divine et avec le temps).

de cas où la matière du *Thesaurus* déborde celle de l'œuvre dont nous nous occuperons spécialement ici. Mais il existe aussi des points où le défaut est du côté du *Thesaurus* : il ne s'y trouve presque pas de parallèles à signaler pour le *Dialogue* I, rien, notamment, qui fasse allusion à un substitut proposé pour l'homœousios<sup>1</sup>.

On pourrait peut-être attribuer aussi au réemploi de textes déjà quelque peu archaïques le déséquilibre dont souffre le *Thesaurus* dans la présentation de la Trinité. Si le prologue (en 12 A) caractérise en résumé l'œuvre comme un effort pour démontrer que « Jésus est Seigneur », ce n'est pas en effet que pour reprendre une expression authentiquement scripturaire. Il est bien vrai que presque tout converge ici vers la preuve de la divinité du Fils et de son égalité avec le Père. En dehors des deux chapitres qui lui sont réservés, le Saint-Esprit n'est mentionné que bien rarement<sup>2</sup>. Les formules qui l'articuleront plus tard avec les deux autres Personnes : « du Père par le Fils dans » ou « avec » « le Saint-Esprit », ne se trouvent, sauf erreur, que deux fois en dehors des chapitres XXXIII-XXXIV et trois fois à l'intérieur, le *Thesaurus* ne comportant, d'autre part, aucune doxologie. La seule préoccupation trinitaire qui pointe, et encore fort peu fréquemment, s'exprime par des mises en garde contre toute dispersion des trois hypostases sur des plans différents : il est alors

1. Ce dernier terme lui-même est d'ailleurs peu employé en dehors des chapitres IX à XI et XIX, qui lui sont explicitement consacrés ; cf. 504 C, 528 A, 536 B et 565 B (il s'agit en ce dernier cas du Saint-Esprit ; en 528 A, de la Trinité). Pour le substantif, *δμοουσιότης*, cf. 512 C et 613 A. Et tout le chapitre XIII s'emploie à défendre la *similitudo* entre le Père et le Fils un peu comme si l'homœisme n'était jamais advenu (cf. déjà *supra*, p. 24, n. 2).

2. Voici, sauf erreur, une liste exhaustive : IV, 45 A-B ; XI, 164 D - 165 A ; XIII, 228 A-B ; XXII, 372 A-B ; XXXII, 469 A, 480 C, 492 A, 508 B-C, 509 D, 521 A-B, 540 C-D, 561 D - 564 A. Et il s'agit parfois tout juste de mentions non développées, à propos de l'inspiration ou de l'inhabitation.

fait mention de la Trinité, pour dire qu'elle doit être ramenée à l'unité de nature ou l'identité de substance<sup>1</sup>.

L'autre grande œuvre antiarienne, le *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, bénéficie d'une édition plus satisfaisante que le *Thesaurus*<sup>2</sup>, mais, soit à cause de sa masse soit en raison de son genre littéraire, a sans doute été moins étudiée encore en ses tendances théologiques. Et il est vrai que les remarques doctrinales tendent à s'y distribuer çà et là au gré des occasions offertes par les versets glosés. Toutefois, cela ne va pas avant qu'un premier livre nous ait offert un véritable traité contre les principales hérésies connues de saint Cyrille : l'arianisme et sa mutation la plus récente, l'anoméisme, bien sûr, mais aussi le sabellianisme, et la doctrine de la préexistence des âmes, et les deux excès entre lesquels l'évêque d'Alexandrie devait plus tard essayer de se frayer une voie en christologie, l'apollinarisme et le dualisme. Ces dernières erreurs sont nettement visées par les développements relatifs au verset 1, 14, même si leurs auteurs ne sont pas nommés, pas plus d'ailleurs qu'Origène à propos de la préexistence ou les tenants du sabellianisme<sup>3</sup>. En outre

1. Ce jeu de prépositions est d'ailleurs assez libre : on a *διά/έν* et *σύν, διά/έν* en XII, 192 B-C (respectivement pour le Fils et le Saint-Esprit), *διά/σύν* en XXIX, 433 D, de nouveau *διά/έν* (avec *ἐκ* pour Dieu = le Père) en XXXIII, 565 C, *έν/διά*, donc l'ordre inversé, en XXXIV, 577 A et 580 C (mais il s'agit de la présence de l'Esprit dans le Fils et de l'action de ce Fils — incarné — pour sanctifier les fidèles ou vaincre le démon). C'est en XXXII, 480 C qu'il est question de « ramener » la Trinité à l'unique nature de la divinité (le verbe est *ἀναφέρεται*). Cette même Trinité est « tressée, enlacée » (*ἀναπλεκομένης*) par l'identité de substance en XXXII, 528 D, elle « court » (*τρεχούσης*) par l'identité de nature en 529 C. On voit que Cyrille n'hésite pas à faire appel à des représentations très concrètes et familières en traitant de ces sujets élevés. Il a toujours eu, du reste, plus d'imagination encore que de pouvoir d'abstraction.

2. Celle que donna P. E. Pusey en 1872 à Oxford (réimprimée en 1965 à Bruxelles).

3. Sabellius lui-même ne sera désigné par son nom que beaucoup

ce livre I, et lui seul, comporte des séries de « syllogismes » qui rappellent la forme littéraire — si l'on peut dire — du *Thesaurus*<sup>1</sup>. A celui-ci, saint Cyrille renvoie d'ailleurs formellement, ce qui règle la question chronologique. On admet aussi généralement qu'il y a dans le *Commentaire* une ou deux références à nos *Dialogues*, mais cela nous paraît moins assuré<sup>2</sup>. En revanche la théologie est, nous semble-t-il, plus « trinitaire » que dans le *Thesaurus*<sup>3</sup> ;

plus loin, dans une citation plus ou moins littérale d'un texte arien : X, 1, 846 c / 316 C.

1. La juxtaposition de quatre explications du même verset 8, 28 en V, 4, 515 d - 520 b / 824 C - 832 B ne constitue plus qu'une similitude très éloignée avec le *Thesaurus*.

2. La référence au *Thesaurus*, en toutes lettres, se trouve en I, 7, 54 c / 96 C. En I, 9, 87 c / 148 B Cyrille renvoie à un *λόγος* sur la Sainte Trinité, en 94 c / 157 D (cap. 10), à un *βιβλίον* sur le même sujet. Chaque fois, comme s'il ne pouvait y avoir d'hésitation sur l'ouvrage désigné, il y a l'article défini et le singulier (ce dernier ne constituant toutefois pas un argument contre l'identification avec les *Dialogues*, puisque Cyrille l'emploiera dans la référence dont il sera question plus bas : cf. p. 38, note 1). Les problèmes traités en ces endroits par le *Commentaire* sont bien courants pour permettre de trancher la question (le Fils est Dieu par nature, différent donc de la créature ; l'Esprit-Saint n'est pas une créature, en sorte qu'on puisse appeler Esprit de Dieu beaucoup de créatures). Cependant il est vrai que dans le second cas il serait plus malaisé de retrouver un parallèle dans le *Thesaurus* ; aussi P. E. Pusey est-il peut-être fondé, après tout, à renvoyer là (t. I, p. 137) au *Dialogue VII*, 631 s. (en quoi il est suivi par N. CHARLIER, *art. cit.*, p. 61 et n. 4, et par J. LIÉBAERT, *Doctrines christologiques*, p. 13 et n. 1). Il est exact aussi que Cyrille avait bien su désigner plus clairement le *Thesaurus* la première fois ; mais les deux autres, qui sont postérieures, ne sont-elles pas fonction de ce premier renvoi ? Et il reste, s'il s'agit des *Dialogues*, une difficulté : comment engager les lecteurs à se reporter à eux si, comme nous le verrons plus loin, ils n'étaient pas encore publiés ?

3. La formule « tout vient du Père par le Fils dans le Saint-Esprit » revient maintenant à de multiples reprises et apparaît presque stéréotypée : cf. I, 5, 45 d / 80 C ; 7, 59 a / 101 C ; 9, 87 c / 148 B. Ce trait se retrouve dans les autres livres : cf. II, 5, 197 d / 324 B ; IV, 1, 340 e / 545 C ; 3, 367 a / 588 A ; IX, 782 c / 213 A ; 784 b / 216 C ; 805 e / 252 A ; 823 a / 280 A ; X, 834 c / 296 C ; avec

plus d'insistance est mise aussi sur le titre de Fils, alors justement que le Prologue de saint Jean eût pu fournir une occasion idéale de donner à la dénomination de Verbe la prépondérance la plus absolue.

On ne rencontre ni cette fréquence accrue de « Fils », ni ces renvois à d'autres ouvrages dans les livres suivants<sup>1</sup>. Ce qui reste constant, en revanche, ce sont les allusions défavorables au dualisme christologique : elles se retrouvent à intervalle régulier et avec une virulence variable à travers le *Commentaire* tout entier<sup>2</sup>. On a noté aussi un

des développements très explicites en 2, 585 c / 333 D s. ; XI, 2, 931 c / 452 C ; 3, 948 a / 477 D ; 4, 949 e / 481 a. Les doxologies sont en revanche fort rares, puisque nous n'en trouvons que deux, à la fin des livres IX et XII (celui-ci clôturant tout l'ouvrage). On ne remarque plus aucune parcimonie dans l'emploi d'*homoousios*, soit pour qualifier la sainte et « consubstantielle » Trinité, soit pour mettre deux des Personnes divines sur le même plan,

1. Dans toute cette masse, il n'y a, en outre que très peu de renvois internes : nous n'en avons repéré que deux, tous deux dans le Livre V : 1, 469 b / 748 C (au Livre II) et 2, 485 a / 773 C (au Livre I), ce qui montre combien Cyrille est peu coutumier de cette pratique, mais pourrait tout de même être un indice que l'ouvrage a bien été écrit à la suite. Cependant les remaniements et les sutures ne sont peut-être pas exclus. Malgré la très grande uniformité du style de Cyrille, certains tics que nous pourrions retrouver dans les *Dialogues* sont absents pendant des livres entiers, pour ressurgir ensuite (cf. un exemple p. 41, à la note 0). D'autre part, signalons que nous ne tenons pas compte, ni dans cette rapide étude ni dans le reste de l'ouvrage, des Livres VII et VIII, transmis seulement à l'état de fragments qu'il faudrait repasser au crible.

2. On peut noter spécialement V, 2, 485 e / 776 B s., qui dénonce l'apollinarisme en même temps que le dualisme, et XI, 11, 998 b / 557 D, qui repousse au profit de l'expression « homme céleste » celle d'« homme théophore », employée imprudemment par « certains ». Cyrille assurément avait le nom de ces gens-là au bout de sa langue, ou de sa plume, et il nous semble toujours qu'on minimise indûment la portée de ces textes lorsqu'on le présente comme se lançant dans la querelle avec Nestorius par pure hostilité envers l'évêque de Constantinople et sans nulle expérience des problèmes christologiques.

trait négatif : le critère du *καρρός*, du moment où tel détail de l'Écriture relatif au Christ est à situer par rapport à l'Incarnation, n'est nulle part mis en relief comme dans le *Thesaurus* et les *Dialogues*<sup>1</sup>. Quant aux préoccupations de polémique antiarienne, on ne peut dire qu'elles soient diminuées ni par la rentrée presque complète des adversaires dans l'anonymat<sup>2</sup>, ni par le fait qu'à partir du Livre IX le docteur alexandrin essaie de donner du discours après la Cène un commentaire d'une profondeur spirituelle adéquate — et y réussit dans un style peut-être un peu plus simple qu'à son ordinaire. Car c'est précisément dans ces livres que Cyrille, à trois reprises, émet la prétention de fournir des citations littérales, ou à peine retouchées, de textes ariens<sup>3</sup>. Au demeurant, il ressort des indications

1. Cf. J. LIÉBAERT, *Doctrine christologique*, p. 158-169, sur la « distinction des temps » dans ces deux ouvrages ; plus ici, en 563 b, la note sur la terminologie des *Dialogues* en la matière.

2. Les exceptions sont : II, 4, 178 a / 293 A (« les ariens ») ; V, 2, 496 a / 792 C (« l'arien ennemi de Dieu »), 5, 521 e / 833 C (« l'arien ennemi du Christ ») ; X, 832 b / 292 D (« les anoméens »).

3. En IX, 1, 785 d / 217 C, Cyrille déclare explicitement qu'il cite un « petit livre des gens d'en face », donnant une exégèse de *Jn* 14, 10. En 788 b / 221 C, nouvelle citation, introduite par le pluriel : « ils n'ont pas craint de dire » ; mais dans la discussion qui suit, pluriels et singuliers sont mélangés ; et on trouve encore des fragments introduits par des singuliers en 792 c / 229 A ; 794 e / 233 A ; 797 a / 236 D, tandis qu'on a le pluriel en 798 b / 237 D. En X, 1, 846 c-e / 316 B-C on a la deuxième citation, essai d'exégèse de 14, 28 par « un de ces hérétiques insensés » ; enfin en X, 2, 860 b-d / 337 C-D vient la troisième, relative à 15, 1 : « un de ces gens-là » se serait exprimé en si longues phrases que Cyrille se voit obligé de comprimer un peu. En I, 4, 30 b - 31 a / 56 C - 57 B, il y avait déjà trois « syllogismes » attribués nommément à Eunome ; mais il se pourrait que Cyrille résume et schématise. En V, 4, 491 c / 784 D s., P. E. Pusey met un court passage entre guillemets, comme s'il s'agissait d'une citation littérale de l'adversaire. Toutefois Cyrille avait introduit l'objection sur le mode dubitatif : « mais peut-être l'ennemi de la vérité nous opposera-t-il la contradiction... » ; il est vrai, néanmoins, que quelques pages plus loin (506 c-d / 809 A-B), il paraît s'adresser à quelqu'un d'un peu plus concret.

données qu'il ne s'agissait pas d'un commentaire arien complet de l'Évangile, mais tout au plus de factums, traités ou homélies, exploitant tel verset du texte sacré dans un sens hétérodoxe<sup>1</sup>. Il paraît très probable que, s'il eût disposé de plus d'écrits émanant des « gens d'en face », Cyrille les aurait utilisés plus largement, étant donné qu'il ne craignait nullement le corps à corps, le dépeçage minutieux, quoique évidemment tendancieux, des ouvrages adverses, comme en témoignent et sa littérature antinestorienne et le *Contra Julianum*.

## 2<sup>o</sup> Dans les Dialogues

### a) imprécision quant aux adversaires.

Or c'est justement l'absence de tout effort pour se colleter avec un antagoniste à la personnalité nettement dessinée qui nous déconcerte dans les *Dialogues*<sup>2</sup>. Relevons

1. Au Livre IX βιβλίον n'a sans doute pas uniquement la nuance péjorative, mais garde une valeur de diminutif (« misérable petit factum »). Pour la dernière citation, au Livre X, ce sont les στίχοι qui sont bien un peu longs, mais non pas forcément l'ouvrage où ils figurent.

2. Il serait évidemment grand temps de nous soucier du titre de l'œuvre que nous nous proposons de publier. Cependant Cyrille ne semble pas avoir pris soin de rien déterminer à ce sujet dans le préambule de Némésinos dont nous avons parlé. Il l'avait fait pour le *Thesaurus* et pourtant même là subsiste un léger degré d'incertitude... (cf. *supra*, p. 25, n. 1). Aucun des manuscrits ne fournit ici plus qu'une indication de l'auteur. Les citations les plus anciennes sont introduites sous des lemmes très variés (cf. *infra*, p. 96 s. des renseignements plus complets sur cette tradition indirecte). La référence due à une plume étrangère et remontant à la date la plus reculée est celle qui est contenue dans la Lettre d'André de Samosate ; elle est libellée, d'après Migne, ἐν τοῖς πρὸς Ἐρμελάω. Le florilège du *Codex Vaticanus 1431*, qui vient sans doute au deuxième rang, donne, il est vrai, mais à peu près seul, un titre assez proche de celui qui est généralement employé aujourd'hui : « Dans le premier *logos* au sujet

de prime abord un détail significatif : dans toute cette œuvre relativement longue, il y a un seul nom propre de fauteur d'hétérodoxie, et encore mentionné une seule fois, celui d'Arius, en 417 d, accompagné d'un vague καὶ (οἱ) ἀμφ' αὐτόν. Partout ailleurs, on ne trouve que l'anonymat de la périphrase οἱ δι' ἐναντίας (pour la première fois en 390 c), ou bien une alternance de φασὶ et φησι, dont l'hésitation entre le singulier et le pluriel ne vient sûrement pas, dans la totalité des cas, des incertitudes de la tradition manuscrite. Jamais on n'a le sentiment que Cyrille rapporte de façon littérale des textes adverses ; jamais du reste il n'en énonce la prétention. Et à examiner le contenu des objections prêtées à ces interlocuteurs sans visage, l'embarras ne peut que grandir sur leur identité.

Il serait trop long de passer ici en revue tous les argu-

de la sainte et consubstantielle Trinité » ; encore complète-t-il : « au sujet de la différence entre l'ousie et l'hypostase », ce qui n'est pas du tout le résumé-titre propre de ce *Dialogue* I. Sévère parle tantôt de « livre » (*kitab*), tantôt de « discours » (*memrè*), ou même de « traité » (*pragmateia*, qu'on trouve aussi une fois dans l'un des florilèges syriaques) ; il précise assez souvent que l'ouvrage est en forme de dialogue (*per interrogationem et responsionem*, traduit Lebon) ou qu'il s'est adressé à Hermias. Justinien aussi mentionne la forme dialoguée, après avoir localisé sa citation ἐν τῷ περὶ Τριάδος λόγῳ. Éphrem d'Amid, selon Photius, aurait dit tout simplement : « dans son livre contre Arius ». Ces fluctuations n'ont rien de bien étonnant : E. NACHMANSON, *Der Griechische Buchtitel, Einige Beobachtungen*, Göteborg 1941 (réimprimé à part, Darmstadt 1969), en a donné maints exemples pour des ouvrages seulement un peu plus anciens que celui-ci, le plus récent étant, semble-t-il, les *Ennéades*, pourtant soigneusement éditées par Porphyre. Or il s'agit ici d'un texte publié, selon toute apparence, à la va-vite et sans les dernières retouches. En parlant couramment en bref des « Dialogues » ou en explicitant « sur la sainte et consubstantielle Trinité », nous ne pouvons, par conséquent, être absolument sûr de rejoindre une formulation expresse de l'auteur. Néanmoins, au seul endroit où il se soit sans méprise possible référé à cette œuvre, Cyrille parle de son « *logos* sur la sainte et consubstantielle Trinité » (cf. *infra*, p. 38 et n. 1) : nous ne ferons donc au mieux qu'explicitier un peu en disant « les Dialogues ».

ments attribués aux « gens d'en face » et c'est dans les notes, en cours de route, que nous nous appliquerons essentiellement à détecter par le menu les origines respectives de chaque proposition doctrinale ou exégèse de verset biblique. Mais pour prendre uniquement quelques exemples, il paraît clair que l'idée de suggérer ὁμοιοῦστος comme substitut de l'ὁμοούσιος nicénien ne peut être imputée avec vraisemblance qu'à un groupe de théologiens bien spécial, surgi assez tard dans le déroulement de la crise arienne<sup>1</sup>. On pourrait peut-être également déceler chez certains au moins de ces homéousiens l'indécision sur la nature du Saint-Esprit dénoncée chez d'aucuns au début du *Dialogue* VII (632 a-b), la prétention de lui assigner une situation médiane et floue entre créature et Créateur. En revanche, plusieurs traits du *Dialogue* II, notamment la quasi-obsession au sujet du terme ἀγέννητος, qui lui fait accorder une place tout à fait privilégiée parmi les noms de Dieu, sont caractéristiques de la forme extrême prise par l'hérésie durant sa seconde période, l'anoméisme. A ce dernier on peut sans doute rattacher aussi, quoique de manière plus ou moins lâche et qui n'exclut pas certains liens avec l'origénisme dit « de gauche », son ancêtre probable, des exégèses de plusieurs versets bibliques visant à en extraire des conclusions fortement subordinatianistes<sup>2</sup>. Mais une grosse partie des assertions ou interprétations en cause se laissent déjà repérer dans les *Discours* d'Athanase contre les Ariens, voire dans les deux réquisitoires d'Alexandre d'Alexandrie ; cela qu'il s'agisse de difficultés causées par des textes scripturaires attribuant au Fils des traits

1. Cf. *Dial.* I, 392 e, note *ad loc.* Sur la faction homéenne, en revanche, Cyrille ne paraît pas renseigné du tout : il emploie leur mot d'ordre ὁμοιος sans scrupule apparent, ou plutôt en précisant κατὰ πᾶν ὅτιοῦν (586 d), ce qui était justement une des clauses de sûreté qu'auraient voulu introduire les homéousiens authentiques.

2. Voir en particulier l'historique de l'emploi de *Jn* 14, 28 et *I Cor.* 15, 22-28 dans les notes sur *Dial.* V, 574 a et 582 a.

« trop humains » ou d'une analyse de la génération qui en fait un phénomène essentiellement lié au monde animal et matériel. C'est dire que ces objections-là remontent à la première phase de l'arianisme, même si elles se sont le plus souvent transmises à la seconde.

Il est probable au surplus que, par-delà le harcèlement des arguties de détail, Cyrille, en théologien d'envergure qu'il était, a décelé certaines inspirations d'ensemble des mouvements doctrinaux qu'il combattait. Et de fait, deux de ses prises de position nous paraissent particulièrement intéressantes de ce point de vue. D'une part, il refuse d'admettre que Dieu ait simplement sacrifié pour nous une partie du cosmos<sup>1</sup>. D'autre part, il s'en prend de façon violemment polémique, et dès le *Dialogue* I, à la notion d'un Fils situé à mi-chemin entre Dieu et sa création<sup>2</sup>. Or l'une de ces représentations correspondrait plutôt à une théorie qui enfermerait absolument Dieu dans la solitude de sa monade, opposée de façon abrupte à tout le créé. L'autre suggérerait de préférence un système émanatiste à la façon de la plupart des néoplatoniciens, essayant de tisser une chaîne d'intermédiaires entre l'Un ineffable et le monde ou les hommes<sup>3</sup>. Or ne pourrait-on

1. Cf. 508 d, 509 a-b, 512 c. En 533 b Cyrille admet cependant que le Fils a poussé la condescendance jusqu'à se joindre au monde et jusqu'à en devenir (mais non pas à en être originellement !) une partie.

2. Cf. 396 c s. et de nouveau 531 d et 537 b s. Cela n'empêchera d'ailleurs pas Cyrille d'employer pour son compte non seulement la notion de médiation, mais celle d'une situation médiane du Christ : cf. 500 e - 501 a ; mais il les a au préalable adaptées pour les lier à « l'économie selon la chair ».

3. Les deux plus caractéristiques de ces intermédiaires pourraient être évidemment le Logos et l'Esprit. Mais ils risquent d'entrer en concurrence, l'un plus rationnel, l'autre plus lié à des manifestations d'enthousiasme (cf. les suggestions de W. H. C. FRENCH, dans *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, notamment p. 244 et 358). Aussi a-t-on peut-être eu quelque peine à les articuler ensemble : seul dans l'Église anténicénienne, Origène y était arrivé,



pas admettre, justement, que chacune des deux phases de l'hérésie accordait respectivement au moins la prépondérance, sinon l'exclusivité, à l'une de ces deux visions : tandis que le premier arianisme tendait à un schéma créationniste, l'anoméisme penchait vers l'émanatisme<sup>1</sup>? Mais puisque toutes les deux sont attaquées dans les *Dialogues*, on ne s'en retrouverait pas pour cela plus éclairé qu'au début sur l'adversaire précis de Cyrille. Ou plutôt, l'on pensera qu'il a voulu exercer ses capacités

mais apparemment en accordant à l'Esprit une sphère d'influence plus restreinte qu'au Verbe, atteignant seulement les hommes sanctifiés. En tout cas, Eusèbe de Césarée, qui se veut origéniste fidèle, ne sait de nouveau plus quoi faire de l'Esprit. Et même dans le Symbole de Nicée, la sécheresse de la clause relative à la Troisième Personne ne s'explique sans doute pas uniquement par le fait que tel n'était pas alors le point en discussion. L'un des mérites des *Épîtres à Sérapion* aura été de reprendre cet effort de structuration, tout en étudiant ou ignorant beaucoup de questions techniques (cf., même si c'est *cum grano salis*, G. E. RAVEN, *Apollinarianism*, Cambridge 1923, p. 36, et C. R. B. SHAPLAND, p. 36 dans son Introduction aux *Letters concerning the Holy Spirit* de saint Athanase, Londres 1951). Nous verrons que Cyrille va plus avant que son prédécesseur, mais dans la même ligne.

1. Pour le premier arianisme, la description de W. ELLIGER, « Bemerkungen zur Theologie des Arius », *Th. St. u. Kr.*, t. 103 (1931) (= *Festgabe Kattenbusch*), p. 244-251, nous paraît être encore celle qui rend le mieux compte de son inspiration foncière : authentiquement religieuse et non point rationaliste, mais farouchement monothéiste, renvoyant carrément le Fils du côté de la créature et ne se préoccupant en somme pas du tout de dessiner pour lui une vraie situation d'intermédiaire. Quant à l'eunomianisme, J. DANIELOU, « Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du *Cratyle* », *REG*, t. 69 (1956), p. 428, en donne un résumé particulièrement propre à faire ressortir le contraste avec le premier arianisme : « Le système d'Eunome est en fait un système néoplatonicien, une explication de la genèse du multiple à partir de l'Un. Au sommet de la hiérarchie, il y a l'ἀγέννητος, la divinité ineffable. Celle-ci, au moyen d'une ἐπέγεια, qui s'appelle le Père, produit un ἔργον, qui est le Fils. Celui-ci à son tour, par une ἐπέγεια qui est l'Esprit, produit un ἔργον, qui est le κόσμος. La Trinité est donc ramenée à une hiérarchie d'hypostases. »

mentales et aussi ses instincts agressifs contre un monstre doctrinal, un conglomerat à l'intérieur duquel diverses tendances s'entrecroisaient d'une manière que nous-mêmes et peut-être l'auteur des *Dialogues* arrivons mal à démêler<sup>1</sup>.

1. Puisque les lignes de filiation historiques étaient depuis longtemps brouillées à l'heure où furent composés nos *Dialogues*, nous pourrions en rigueur de termes nous désintéresser de la *quaestio vexata* des attaches antiochiennes (Kidd, Bolotov et tout récemment T. E. POLLARD, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge 1970, notamment p. 141-145 — après Alexandre d'Alexandrie en personne) ou alexandrines (ou plus exactement origénistes de gauche : Loofs, Bardy et M. F. WILES, « In Defence of Arius », *JThS N. S.* 13 [1962], p. 339-347) de l'arianisme. Il nous semble cependant que l'on comprend mieux un certain porte-à-faux des critiques de Cyrille et aussi d'autres adversaires de l'hérésie si l'on admet qu'ils s'en prenaient en fait au croisement de deux traditions théologiques, la seconde, vraiment issue de l'origénisme de gauche, étant la seule à donner au Fils-Verbe une situation fortement subordonnée, médiane, mais encore divine. Cette dualité expliquerait également qu'Alexandre d'Alexandrie emploie encore sans méfiance des textes dont Cyrille s'appliquera, au contraire, à redresser l'interprétation : ils ne faisaient point partie de l'arsenal d'Arius, n'étant point appropriés à son but (M. Simonetti a récemment étudié un cas particulièrement net, celui de *Jn 14, 28* : cf. *Dialogue V*, 574 a, note *ad loc.*). Mais on les trouve déjà, glosés dans un sens subordinatieniste, chez Eusèbe de Césarée. De ce fait, nous avons même, un moment, envisagé l'hypothèse suivante. On sait que Cyrille a procédé, à l'occasion de la rédaction du *Contra Julianum*, à une lecture assez approfondie des œuvres apologetiques d'Eusèbe (cf. R. M. GRANT, « Greek Literature in the Treatise of Trinitate and Cyril Contra Julianum », *JThS N. S.* 15 [1964], p. 265-279). N'aurait-il pas pu être frappé, du coup, par les tendances subordinatienistes de l'auteur et éprouver le sentiment qu'il était urgent de s'en prendre de nouveau à ce type de théologie? Mais en fin de compte nous avons cru devoir continuer à placer le *Contra Julianum* dans la dernière période de l'activité littéraire de Cyrille, notamment en raison d'un indice stylistique qui est la marque propre de cette période, l'emploi presque obligé de πύσσοφος comme *epitheton ornans* de l'apôtre Paul (au contraire dans les *Dialogues* l'adjectif ne se trouve que deux fois, et avec d'autres noms). Après tout, Cyrille, sur la fin de ses jours, a peut-être relu, et non pas lu pour

## b) imprécisions quant à la chronologie.

Il est dès lors bien évident que pareils textes, s'en prenant à un arianisme si peu concret, ne peuvent nous fournir que le minimum de repères chronologiques. Toutefois, nous disposons au moins d'un *terminus ante quem* précis : le 10 octobre 425, date de la mort d'Atticus, évêque de Constantinople, du vivant de qui Cyrille affirme avoir composé un « livre (λόγος) sur la sainte et consubstantielle Trinité » que tout le monde semble d'accord pour identifier avec nos *Dialogues*<sup>1</sup>. De fait, comme notre auteur déclare aussi avoir donné lecture publique de son ouvrage, sans toutefois le publier, il paraît totalement impossible qu'il s'agisse du massif *Thesaurus*. D'autre part, on ne voit guère pourquoi Cyrille eût déformé sur ce point la vérité, même dans une épître aigre-douce et déjà polémique à Nestorius, de sorte qu'on peut bien l'en croire, tout en admettant qu'il ait été fréquemment enclin à présenter les faits au mieux de ses intérêts.

Par ailleurs, on sera tenté de placer le *Dialogue* II très près dans le temps de l'*Homélie Pascale* XII, avec laquelle

la première fois, la *Préparation Évangélique*; et s'il y a quelques autres points de similitude entre le *Contra Julianum* et les *Dialogues*, cela peut tenir à la remarquable constance de pensée de leur auteur tout au cours de sa carrière.

1. Cf. *Ép.* II (= I<sup>re</sup> à Nestorius), avec la note d'E. SCHWARTZ, *ACO*, I, 1, p. 24. Notons aussi que les *Dialogues* ont connu dès lors une diffusion relativement rapide, puisque André de Samosate peut déjà les citer dans une lettre antérieure à la paix de 433. Cf. L. ABRAMOWSKI, « Zum Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa », *Oriens Christianus*, Wiesbaden, t. 41 (1957), p. 51-64, qui étudie aussi cette autre lettre, transmise par l'*Hodegos* d'Anastase le Sinaïte (chap. 22, *PG* 89, 292 C - 293 B) et tâche d'en déterminer la date, p. 58. Il était d'ailleurs normal qu'en cette période d'ardente controverse, on cherchât à mettre la main sur le moindre bout de texte écrit par l'adversaire, afin d'en tirer des allégations scandaleuses ou contradictoires.

il a tant de points de contacts doctrinaux et si exclusifs<sup>1</sup>. Ou alors il faudrait supposer qu'il a été ajouté après coup au reste de l'œuvre déjà antérieurement rédigé; mais cette hypothèse n'est guère séduisante, vu l'étroite continuité qui règne entre les *Dialogues* I, II et III. Ne disposerait-on donc que du délai bien bref d'un an et demi environ, de l'*Homélie*, composée sans doute tout au début de 424, à la mort d'Atticus, pour y placer la création d'un ensemble relativement considérable<sup>2</sup>?

Une autre donnée, cependant, nous permettra peut-être d'échapper à cette contrainte. Dès le *Thesaurus*, ouvrage qui précède indiscutablement dans le temps celui que nous étudions et pourrait même, à la rigueur, se situer avant le commencement de la carrière épiscopale de Cyrille<sup>3</sup>, la matière du *Dialogue* II, et de lui seul, est pratiquement

1. A titre de contre-épreuve, on pourrait dire que l'*Homélie Pascale* XV (pour 427), qui contient un autre bref développement antiarien, n'offre pas les mêmes parallèles et débouche de manière déjà bien plus évidente sur la théologie de l'Incarnation : cf. 736 C - 741 D.

2. Sans parler du dialogue *De Incarnatione Verbi*, dont nous continuons de penser qu'il date d'avant la controverse nestorienne et que Cyrille l'inclut dans son allusion de l'*Ép.* II.

3. G. JOUASSARD apportait, il est vrai, à l'avance cette objection que Théophile, avant 412, était là, peu soucieux de trouver dans son neveu un concurrent (cf. « L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'en 428, Essai de chronologie et de synthèse », dans *Mélanges Podechard* [Lyon 1945], p. 159-174, et plus précisément pour cette question, p. 170). Mais..., comme on peut presque toujours retourner un argument psychologique, nous dirions que l'archevêque, essentiellement homme d'action, a pu n'être pas mécontent de voir un parent se mettre sur les rangs en vue de sa succession en déployant dans une tout autre direction les énergies dont il avait sans doute à revendre (comme les premières années de son épiscopat l'ont prouvé). En outre, rien dans le Prologue du *Thesaurus* ne révèle la conscience d'une charge épiscopale (au contraire de ce qui en est dans le *Dialogue* I, 388 s.) et l'épithète ornante θεοπέποιος manque totalement, ce qui est seulement le cas dans les trois premières *Homélies Pascals*, alors qu'elle abonde dans les *Dialogues*.

toute rassemblée dans quelques chapitres se faisant suite<sup>1</sup>. Il n'est donc pas impossible que, voulant, pour un motif inconnu, s'en prendre à l'arianisme dans une homélie pascale, Cyrille ait réemployé ce cadre tout fait, au lieu de sélectionner des arguments à travers tous les *Dialogues*, même s'il eût pu trouver dans ceux-ci des passages moins austèrement dialectiques, bien plus à la portée de ses ouailles. Car ce *Dialogue II* était à la fois le plus strictement bâti et celui qui s'opposait le plus nettement à l'anoméisme, forme la plus récente, malgré tout, et encore virulente (?) d'arianisme.

D'autre part, dès l'*Homélie Pascale VIII*, c'est-à-dire dès 420, Cyrille manifeste une connaissance assez précise du dualisme christologique et du même coup un désir de le dénoncer comme une solution très inadéquate du problème en cause<sup>2</sup>. Or ces traits sont absents totalement de nos *Dialogues*, présents au contraire, nous l'avons vu, aussi dans le *Commentaire sur saint Jean*. Et comme celui-ci nous transmet au surplus quelques fragments ariens dont Cyrille eût presque infailliblement fait état dans les *Dialogues* s'il en avait déjà disposé, nous pouvons, avec un très haut degré de vraisemblance, reporter l'œuvre dont nous nous occupons avant 420 et avant le *Commentaire*, ou du moins avant la rédaction définitive de celui-ci<sup>3</sup>,

1. Il s'agit des chapitres I à VII, auxquels on doit adjoindre toutefois le chapitre XVI, relatif à la possibilité d'une génération éternelle. Relevons à nouveau qu'Euclide est désigné plusieurs fois par son nom dans les lemmes de ces chapitres. Donc Cyrille savait depuis le début à qui il s'en prenait dans le *Dialogue II* et il y a tu ce nom à dessein. Plusieurs autres de ses silences doivent être de même intentionnels, et non pas fruit de son ignorance.

2. Cf. par exemple 568 B-C, 569 C-D, 572 A (avec un recours solennel, mais à vrai dire invérifiable, aux propres affirmations d'Athanase, indice supplémentaire que Cyrille prend la chose très au sérieux et a essayé de se documenter).

3. Il s'agit en effet d'une œuvre de longue haleine, que Cyrille a pu abandonner et reprendre. Mais il nous faut laisser à ses futurs éditeurs,

tandis que les allusions du *Dialogue I* aux devoirs des chiens du troupeau (388 d-e) nous assurent que Cyrille est déjà évêque, successeur des Pères de Nicée et autres lieux dans leur charge doctrinale, donc que nous sommes après 412. Il n'est malheureusement pas possible, sans doute, d'arriver à plus de précision.

Mais si les *Dialogues* ne représentent pas le dernier état de la pensée de leur auteur sur le sujet, le *Commentaire* leur étant postérieur, si d'autre part ils donnent de l'hérésie arienne une image aussi conventionnelle et peu nette, la question se pose de l'intérêt que peut offrir leur étude... Cyrille, d'ailleurs, pourrait bien avoir été le premier à douter de l'urgence de cette publication : après lui avoir fait les honneurs de la lecture publique<sup>1</sup>, n'a-t-il pas, de son propre aveu, renfermé pour plusieurs années son travail dans ses cartons ? Cela expliquerait le style encore

peut-être avec le secours des calculatrices, le soin d'inventorier certaines disparates du style : tel tic, comme l'expression πάντη καὶ πάντως, n'apparaît pas, sauf erreur, avant VI, 625 e / 100 D ; mais ensuite ce cliché assez lourd est semé à peu près uniformément de livre en livre. Toutefois le même phénomène se laisse observer dans les *Dialogues*, beaucoup plus courts : de 519 e à 582 c, le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> sont entièrement libres des trois mots en question, tandis que tout le reste en est constellé. Il faudrait également expliquer cette préface du *Commentaire* qui donne, malgré tout, l'impression d'introduire le premier ouvrage exégétique de l'auteur, alors que la doctrine de l'ensemble paraît beaucoup plus achevée que celle de l'*In XII Prophetas* ou même de l'*In Isaiam*.

1. Vu cependant la longueur de l'ensemble des *Dialogues* (233 colonnes de Migne), nous serions tenté de réserver cette distinction d'avoir été communiqué de vive voix à un auditoire, au seul *De Incarnatione*. Ce dernier, pour le coup, s'insérerait bien, comme une manière de manifeste, dans une polémique vivante, lancée avec l'*Homélie* de 420, continuée dans le *Commentaire sur S. Jean*, pour éclater à travers toute l'Église avec la *Lettre aux moines* et l'*Homélie Pascale* de 429. En tout cas, pour l'ouvrage dont nous traitons, Cyrille a plus ou moins oublié en cours de route qu'il avait semblé vouloir le présenter comme un dialogue vécu : il parle de ses « lecteurs » en 419 a et de nouveau en 610 c (cf. d'ailleurs la note sur le Prologue).

plus rébarbatif que d'habitude : celui qui caractérise des ouvrages n'ayant pas subi la dernière toilette. Qu'il soit aussi encore plus tarabiscoté encouragerait à parler de péché de jeunesse<sup>1</sup>. Remarquons encore que les deux premiers *Dialogues*, à la différence des autres, sont dépourvus de doxologie finale. Cela indiquerait-il qu'ils n'ont pas reçu tout le développement projeté<sup>2</sup>? Le *Dialo-*

1. On trouve aussi dans les *Dialogues* au moins quatre citations profanes, plus un renvoi d'allure un peu plus générale aux « poètes grecs » (cf. 419 a et la note). Cela n'est vraiment pas assez pour dénoncer un usage pédant d'une culture encore mal digérée ; mais il est probable que Cyrille estimait ces enjolivures liées au genre littéraire adopté. En revanche, il est impressionnant que PHOTIUS ait désigné nommément l'écrit à Hermias conjointement au *De Adoratione* comme représentant la pire manière de leur auteur ; celui-ci se serait un peu amélioré en vieillissant, comme en témoigne le *Contra Nestorium* (cf. *Bibliothèque*, t. I, *codex* 49, éd. R. Henry, p. 35 ; transcrivons encore pour mémoire le jugement de Photius sur le style de Cyrille : « (il) est recherché et maintenu par contrainte dans une forme singulière ; en somme, une poésie libre et affranchie de la métrique ». Pour une note plus favorable, cf. pourtant *infra*, à propos de 386 c).

2. De fait, le premier au moins s'arrête alors qu'il commençait à caractériser de façon bien intéressante ce qui est commun et ce qui est propre aux Personnes en Dieu. On dirait qu'on a seulement l'amorce d'un plus long développement, tandis que, dans sa teneur actuelle, le *Dialogue* se serait achevé de façon plus satisfaisante dès 413 d. Mais on doit avouer d'autre part que dans bien des ouvrages de Cyrille certainement publiés, maintes sections finissent tout aussi abruptement : par exemple, dans le *Commentaire sur les petits prophètes*, les tomes IV, V et VI de l'*In Oseam*, I de l'*In Joelem*, II et III de l'*In Michaeam*, tous ceux de l'*In Zachariam*, sauf le dernier, et les livres sur Nahum et Habacuc. La présence ou l'absence d'une doxologie ne paraît pas non plus dépendre de la longueur de l'œuvre, comme si l'auteur ne songeait à insérer une de ces formules que lorsque la fin du traité ou de la section de traité coïncide avec celle du rouleau ou du codex. Par ailleurs, nous trouvons quelques variantes dans la tradition manuscrite des *Dialogues* concernant ces doxologies, mais pas assez, semble-t-il, pour qu'on puisse conclure que celles-ci sont postiches, rajoutées par quelque scribe. Enfin il n'y a probablement rien à tirer du fait que le plus ancien manuscrit, *M*, ne mentionne

que VII, enfin, paraît tourner court et ne pas contenir tout ce que Cyrille aurait eu à nous dire sur le Saint-Esprit ; une rallonge était peut-être primitivement prévue<sup>1</sup>.

Et néanmoins, si ces deux autres ouvrages offrent quelques développements à visée polémique dont la présence eût équilibré les *Dialogues* (les prises de position en face du sabellianisme et du rationalisme d'Eunome, en particulier), le *Thesaurus* est schématique, inorganisé et peu personnel, le *Commentaire sur saint Jean* dépourvu, dans le domaine de la triadologie<sup>2</sup> du moins, d'apports doctrinaux supplémentaires, même s'il orchestre de façon plus magnifique le thème de la sanctification. Il semble donc que ce soit bien dans nos *Dialogues* qu'on peut et doit chercher les données les plus explicites et complètes sur la doctrine cyrillienne de la Trinité. Or notre auteur est en un sens le dernier maillon d'une chaîne bien déterminée dans la tradition : celle qui lie les illustres occupants du siège épiscopal d'Alexandrie, Denys, Alexandre, Athanase, par opposition aux théologiens simples clercs ou laïcs du même lieu. En sorte que la présente enquête peut avoir, malgré tout, son importance, ou du moins sa légitimité.

pas les numéros des trois premiers *Dialogues*, tandis qu'il le fait, soit dans la marge, soit dans le texte, pour les quatre derniers.

1. Nous nous demandons d'ailleurs si les « chapitres » détachés qui suivent nos *Dialogues* dans tous les manuscrits, sans exception, loin d'être une compilation postérieure, comme on l'a toujours et trop vite affirmé, ne seraient pas les restes d'un brouillon ou canevas à partir duquel Cyrille avait d'abord songé à prolonger ou étoffer son *Dialogue* VII. Mais il aurait abandonné cette besogne pour d'autres plus urgentes. En tout cas, le florilège antérieur au x<sup>e</sup> siècle que nous aurons à signaler plus bas recourt déjà à ces chapitres aussi bien qu'aux *Dialogues*, leur accordant ainsi la même estime et la même authenticité cyrillienne (cf. chap. III, p. 113, n. 2).

2. Nous pensons pouvoir utiliser sans inconvénient çà et là cet hellénisme, qui est aussi une brachylogie, pour « doctrine trinitaire », étant bien entendu qu'on ne doit pas décomposer le mot pour y retrouver « triade », dont le sens français ne permet plus de se servir pour désigner la Trinité chrétienne, malgré l'antécédent grec Τριάς.

## CHAPITRE II

## LA THÉOLOGIE TRINITAIRE DE CYRILLE

A la recherche  
d'un principe  
d'ordonnance

Étant admis que les adversaires affrontés par Cyrille n'ont qu'une consistance historique toute relative, il devient évident que le fil conducteur de sa pensée ne peut être trouvé dans la préoccupation de les suivre pas à pas, en répondant à leurs objections, comme dans le *Contra Julianum* en particulier. Le terrain de combat est en réalité entièrement de son choix. Est-ce à dire maintenant que la matière ait été répartie selon des schèmes systématiques que l'architecture des *Dialogues*, et d'abord leur nombre septénaire, pourrait nous révéler ? Cela est un peu douteux, même si notre docteur est capable de composer de manière peut-être légèrement scolaire, mais solide<sup>1</sup>. Ici, le *Dialogue I* offre une architecture assez savante, étudiant d'abord le thème de l'homousios, puis le sens du titre de Médiateur, et conjugant les deux dans son final<sup>2</sup>. Le second présente deux grandes parties

1. Il nous a semblé, en effet, qu'on pouvait découvrir des structures fort nettes dans chacun des *Deux dialogues christologiques* (cf. *SC* 97, p. 38, 78 et n. 1 ; p. 514-515 et n. 1) et même dans cette œuvre beaucoup plus vaste qu'est le *De Adoratione* (celui-ci monte jusqu'à la « christologie » du Livre IX, étale ensuite les fruits de la sanctification dans le Christ et débouche, au Livre XVII, en vision eschatologique, à propos des « trois fêtes »).

2. En gros trois blocs, auxquels s'ajoutent introductions et transitions : 391 a - 395 c ; 396 c - 406 d ; 406 e - 413 d.

clairement distinctes : l'une s'occupe de l'épithète « inengendré » attribuée au Père, l'autre examine la possibilité de faire du Fils le produit d'une authentique génération<sup>1</sup>. Pour les quatre *Dialogues* suivants, on peut penser que Cyrille a voulu qu'on les prit deux à deux. Le III<sup>e</sup> démontre positivement la véritable divinité du Fils ; il est à rapprocher de la preuve négative qu'il ne peut s'agir d'une créature faite et fabriquée par Dieu, preuve fournie par le IV<sup>e</sup>. Dès lors, le V<sup>e</sup> énumère les propriétés qui découlent de cette divinité, ce qui forme contraste avec le VI<sup>e</sup>, où sont passés en revue les traits « humains, trop humains ». On serait donc peut-être en droit de considérer les deux couples comme portant l'un sur l'être du Fils, l'autre sur son agir, voire de tenir le *Dialogue II* pour une sorte d'introduction relative aux origines de ce Fils, autant dire à ce qui correspondrait à son devenir<sup>2</sup>. Le *Dialogue I*, toutefois, serait bien malaisé à intégrer à ce plan d'allure quasi scolastique et celui-ci, de toute façon, ne se répercute guère sur l'organisation interne du bloc central III-VI, lequel semble souvent fait d'une suite d'arguments pour et contre, rationnels et scripturaires alternativement, sans qu'une dialectique quelconque lie vraiment l'une à l'autre ces « questions disputées », sans qu'une progression indiscutable élimine de nombreuses redites<sup>3</sup>. Quant au VII<sup>e</sup> petit

1. La coupure se situe en 434 e. Ici et pour les divisions suggérées dans la traduction, nous nous inspirons, sans le suivre toujours, du sommaire proposé par J. LIÉBAERT, *Doctrine christologique*, p. 67-69.

2. On pensera que ce sont là de bien grands mots. Mais H.-I. MARROU ne nous a-t-il pas enseigné, avec sa *Retractatio* humble et subtile (cf. XIII, p. 665-672 de l'édition de 1949, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*), à ne pas refuser le don de la composition aux anciens, même quand les arêtes de leur construction ne nous sont pas immédiatement apparentes ? Il est vrai que l'auteur dont il traite est un génie littéraire de tout autre taille que Cyrille ; mais peut-on dénier la clarté d'esprit à celui-ci, malgré son langage souvent alambiqué ?

3. Pour ne donner que le minimum d'exemples, combien de fois

*Dialogue*, il est encore plus difficile d'y déceler quelque ordre que ce soit ; nous avons d'ailleurs déjà évoqué la possibilité que Cyrille l'ait bâclé et écourté.

a) *Serait-ce une énumération des « Personnes » ?*

D'autre part, si l'on accepte cette analyse rapide, elle amène à conclure que la personne du Père ne fait formellement l'objet d'aucun dialogue. Tout au plus pourrait-on lui attribuer en propre la première partie du II<sup>e</sup>, avec l'étude de l'ἀγέννητος qu'elle comporte<sup>1</sup>. Que l'on songe, comme terme de comparaison, aux deux grandes séries de *Catéchèses* prononcées dans l'Église grecque qui nous ont été conservées de cette époque, celles de Cyrille de Jérusalem ou celles de Théodore de Mopsueste, ou mieux encore à un écrit de polémique comme le *Contre Eunome* de saint Basile, dont tout le premier livre est consacré au Père. La carence, par contraste, des *Dialogues* prouve

l'opposition entre les titres de Monogène et de Premier-né ne sera-t-elle pas reprise (cf. au moins 405 c, 436 e - 437 a, 548 a, 625 e - 627 d) ? Peut-on dire qu'il y ait progrès bien décisif dans l'argumentation entre la première discussion sur *Is.* 1, 2 (141 a) et la seconde (514 e) ? Tout le parti possible n'avait-il pas été tiré du pluriel ποιήσωμεν de *Gen.* 1, 26 en 471 e s. qu'il faille y revenir en 516 d-e ? Surtout, quand il veut prouver la divinité du Saint-Esprit, Cyrille semble ne pas se souvenir du travail déjà fourni pour démontrer celle du Fils. Il ne nous fait donc pas grâce d'une deuxième édition de son petit couplet de logique scolaire (cf. 427 d et 634 e) ; il reprend le texte de la vision d'Isaïe, pour montrer qu'il s'applique à l'Esprit, comme s'il n'en avait pas déjà parlé à propos du Fils (cf. 607 d et 642 b-c)... Vraiment, sous l'aspect argumentatif, l'intégration n'est pas faite, comme elle l'a été pour ce qui est de la doctrine relative à ces deux Personnes divines (cf. *supra*, chap. I, p. 36, n. 0). Il arrive d'ailleurs à Cyrille d'avouer en toute simplicité qu'il va se répéter : cf. 602 a.

1. Mentionnons aussi le thème de la fécondité divine, en 443 a ; mais il n'est qu'effleuré. En 524 d-e, Cyrille utilise bien le texte du *Timée* sur la générosité divine ; mais il ne s'agit pour lui que du rapport avec la création, non d'une surabondance au sein de Dieu même (cf. note *ad loc.*).

assez que notre Cyrille ne s'est inspiré de l'ordonnance d'aucune profession de foi ou d'aucun symbole, bien qu'il ait cité intégralement celui de Nicée à l'orée du *Dialogue I*.

Et sans doute le précepte baptismal, qui juxtapose les Personnes divines sans les articuler, ne commande-t-il pas davantage l'exposé, même si on le trouve mentionné à quelques reprises, ainsi que la confession de foi trinitaire, rattachée explicitement ou non au baptême. Les emplois du thème sont d'ailleurs relativement diversifiés, ce qui montre que Cyrille ne lui assigne pas une valeur tout à fait univoque. Parfois il s'agit de souligner que rien de ce qui est inclus dans cette formule triadique ne saurait être du domaine créé : cf. 528 e et 633 b-d. Parfois il est précisé que l'énumération de trois Personnes n'oblige pas à confesser trois dieux au lieu d'un : cf. 465 e et aussi, moins directement, 574 d. A deux reprises aussi, c'est l'obligation d'admettre une véritable génération en Dieu qui est déduite de la mention d'un Père et d'un Fils dans le commandement donné par *Matth.* 28, 19 (505 d) ou simplement « dans la foi » (431 b). Le premier de ces passages suggère de plus (en 431 a) qu'on trouve dans cette clause de la foi les fondements d'une authentique distinction, en la personne et l'hypostase, entre le Père et le Fils<sup>1</sup>.

1. On pourrait en l'occurrence faire un rapprochement avec les *Ép.* 5 et 24 de GRÉGOIRE DE NYSSÉ : celui-ci part de *Matth.* 28, 19 et fait silence sur l'homousios, lorsqu'il cherche à donner un exposé élémentaire de triadologie. Cyrille au contraire attend le *Dialogue II* pour citer le commandement évangélique, tandis qu'il se lance dès le premier dans la discussion du terme technique. Cela explique peut-être en partie qu'il ait été si content de découvrir le Théotokos, dont il n'avait pas usé jusque-là, pour résumer sa querelle avec Nestorius et les antiochiens. Il ne semble pas qu'on puisse dire que la différence viendrait du public plus spécialisé de théologiens visé par Cyrille, car il n'a sans doute voulu faire ici que de la haute vulgarisation. (Cf. dans l'édition Pasquali des *Lettres* de Grégoire, p. 32 et 75).

Ce dernier argument avait déjà été développé un peu plus largement — mais c'est l'unique cas — en 422 b-e : dès qu'on parle de Père, Fils et Saint-Esprit, l'identité de substance laisse discerner des hypostases particulières, correspondant chacune au nom par laquelle on la désigne. C'est là un texte spécialement important pour nous, car en son absence toute une série de faits pourraient nous conduire à nous demander quelle est, pour Cyrille, la base de la distinction entre les Personnes et même s'il attache véritablement une importance à cette distinction.

D'abord, les « modes d'existence » (τρόποι τῆς ὑπάρξεως) qui, à peu près à la même époque, jouent dans la triadologie de Théodoret un rôle déjà hautement systématisé<sup>1</sup>, n'apparaissent dans nos *Dialogues* qu'en deux endroits. Encore le premier emploi de l'expression (571 c-d) n'a-t-il guère de chances d'être technique : il est très probable qu'il s'agit tout simplement d'une rencontre de hasard entre τρόπος et ὑπάρξις, Cyrille aimant joindre τρόπος à un grand nombre de termes au génitif dans des périphrases dont le sens reste alors à préciser<sup>2</sup>. Le *Dialogue* précédent,

1. Cf. surtout Ps.-JUSTIN, *Expositio rectae fidei*, 3 et 9, PG 6, 1209 B - 1212 B et 1224 A ; mais aussi *Responsiones ad orthodoxos*, 139, *ibid.*, 1392 C - 1393 A, et de façon plus occasionnelle, *Haereticarum fabularum compendium* V, 3, PG 83, 453 D. En revanche, nous n'avons trouvé l'expression nulle part dans le traité *Sur la théologie et l'économie* (égaré dans le même tome des œuvres de Cyrille que nos *Dialogues*), qui se veut exposé de pure vulgarisation, fondé sur la simple Écriture ; pour le coup, le genre littéraire a peut-être été déterminant. On sait d'autre part que le Livre IV (pseudo-basilien ?) *Contre Eunome* emploie l'expression (en 681 A et 685 A), tandis qu'elle est absente du *De Trinitate* didymien.

2. Ainsi, rien que dans les deux premiers *Dialogues*, on trouve : τρόπος τῆς γεννήσεως en 436 a, 443 e, 444 a et c, 447 d et e, 448 c, 450 c, 452 c et aussi τ. τῆς μεσσελας en 399 a et 402 a, τ. τῆς συναφείας en 406 a, τ. τῆς κινήσεως en 459 a ; 410 a et 434 d pourraient fournir des exemples de cas de transition, où l'expression en reste à un stade imparfait de détachement. Dans les *Dialogues* suivants on pourrait aussi relever de nombreux exemples : cf. 463 b, 465 c, 524 c,

en 536 e 4-5, présente un tour très voisin : πρὸς ὑπαρξιν... τρόπον, ce qui tend à confirmer qu'il ne s'agit pas encore, au *Dialogue* V, d'une expression stéréotypée. En revanche, on doit le concéder, il serait presque impossible d'appliquer la même réduction au deuxième passage en cause, 640 d-e : il s'agit là bel et bien du « mode d'existence », et même idéalement, de « venue à l'existence », de chaque Personne divine<sup>1</sup>. Ce serait un indice, et il y en aurait d'autres à relever, que le *Dialogue* VII, si mince qu'en soit le volume, n'est tout de même pas absolument dépourvu d'importance, dans la mesure où il montre Cyrille recourant à de nouvelles sources, par désir d'étoffer sa pneumatologie<sup>2</sup>.

Effectivement, juste dans le même contexte, on trouve aussi les deux emplois les plus techniques d'ἰδιότης : en 640 d la « propriété des noms » est précisément ce qui indique le « mode d'existence » de chacun des Trois qu'on a nommés, Père, Fils et Saint-Esprit, et non pas leur déité ;

532 b et e, 573 a, 578 d, 580 c, 582 d, 584 e, 589 b, 593 c, 602 d, 606 c, 612 c, 617 b, 626 a, 638 e, 658 d.

1. K. HOLL (*Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingue-Leipzig 1904, p. 245) semble prétendre qu'on trouve l'expression en trois endroits des *Dialogues*, mais les deux premiers auxquels il se réfère ne la comportent pas en réalité : 697 D / 408 b-d et 740 D / 433 d (en ce cas, on a cependant τὸ τῆς ὑπάρξεως... σχῆμα). La troisième citation correspond à 571 c-d ; 640 d-e n'est pas relevé. Nous n'avons trouvé aucun emploi de l'expression dans tout le *Thesaurus*. En revanche, le *Commentaire sur S. Jean* l'utilise, mais une seule fois, parmi bien d'autres génitifs accompagnant τρόπος, en V, 446 e / 712 C ; un peu plus bas, en 447 a-b / 713 B, il se sert de λόγος τῆς ὑπάρξεως, en liaison avec la même citation d'*Is.* 53, 8, nouvel indice qu'il ne s'agit pas encore, chez Cyrille, d'un stéréotype.

2. Au *Dialogue* I, en 416 b, pour caractériser le rôle des appellations désignant ce qui est propre à chaque Personne divine, Cyrille emploie un équivalent approximatif : elles indiquent τὸ ὅπως ἂν ἔχοι. Évite-t-il alors intentionnellement un terme technique, ou ne lui attribue-t-il pas une telle portée, quand il finit par se décider à s'en servir, au *Dialogue* VII ?

en 641 a, il est fait mention, cette fois, de la « propriété des hypostases », en même temps que de la différence des personnes et des noms. Dans les *Dialogues* antérieurs, on pourrait encore glaner trois passages où ἰδιότης est mis plus ou moins en rapport avec l'irréductibilité de ce que nous appelons les Personnes<sup>1</sup>. Mais dans plusieurs autres cas il ne s'agit de rien d'autre que ce qui enferme une nature dans sa singularité. Ἰδιότης est alors une sorte de collectif désignant au singulier ce pour quoi ἰδίωμα est généralement employé au pluriel<sup>2</sup>. Par la vertu de la grâce, cependant, la communication, la participation de cette ἰδιότης divine est possible (644 d) — et à plus forte raison par génération. De fait Cyrille en vient à dire (au moins une fois : en 592 d) que le Fils, comme engendré, a en lui toute l'ἰδιότης, tout ce qui fait le propre du Père<sup>3</sup>.

1. En 421 a il s'agit d'une objection, mais couchée en langage sûrement cyrillien ; elle oppose la « propriété des noms » à ces termes communs que sont l'incorruptible et l'indivisible. Un peu plus bas, en 423 a, est mentionnée la « propriété des hypostases » : il faut conserver celles-ci en leurs existences (ὕπαρξεις), tout en adorant une nature unique et consubstantielle. Enfin en 466 b Cyrille parle de ce qui semble exister séparément en chacun des deux (le Père et le Fils) comme étant leur « propriété » respective.

2. Cf. 484 b et 535 b (en ce deuxième endroit ἰδιότης peut presque être considéré comme l'équivalent de ὑπεροχή, employé juste à côté : il s'agit de cette exclusivité divine, la transcendence). En 623 d, cependant, ἰδίωμα lui aussi est utilisé au singulier, au sens de « le propre », juste après l'avoir été une première fois au pluriel. Une nuance de collectif est probable, car plusieurs propriétés sont en cause : obéissance, adoration, ignorance de la volonté de Dieu... Quant à l'adjectif pluriel substantivé, τὰ ἴδια, il n'est pas employé de façon plus caractéristique pour désigner ce qui serait incommunicable dans une Personne : cf. au contraire 434 c, où le « rejeton » du Père est dit en posséder toutes les propriétés. L'opposition ne s'établit pas d'une Personne à l'autre, mais entre Dieu et tout le domaine du créé : v.g. 523 c ou 554 a. Pourtant il y a une exception en 409 d : on y est bien au plan intra-trinitaire ; mais cette fois l'adjectif est au singulier : τὸ ἀναμέρος ἰδιον.

3. On retrouverait la même oscillation dans les autres écrits

On aboutira de la sorte diamétralement à l'opposé du sens de « propriété personnelle ». Ce flottement dans les acceptions où sera pris ἰδιότης est seulement un signe parmi d'autres du fait que, tout en n'ignorant pas absolument le vocabulaire technique, Cyrille ne se soucie guère de délimiter strictement le champ d'emploi des termes<sup>1</sup>.

Cependant, ce qu'il est plus important de remarquer ici, c'est que, s'il a parfois mentionné les ἰδιότητες des Personnes, Cyrille n'a jamais vraiment tenté de les caractériser une à une, comme l'avaient fait les Cappadociens<sup>2</sup>.

trinitaires de Cyrille. Cf. d'une part *Thes.* IX, 116 B et XXXIV, 576 C (le Fils et l'Esprit-Saint, respectivement, ont en eux toute l'ἰδιότης du Père ; dans le second cas, toutefois, le latin traduit comme s'il avait lu θειότης) et in *Jo.* IX, 1, 820 d / 276 A (le Fils a l'immutabilité de l'ἰδιότης du Père). De l'autre côté, *Thes.* VII, 100 D (le Père et le Fils sont chacun « dans leur propriété ») et in *Jo.* XI, 7, 961 c / 500 B (où une opposition est affirmée entre « Dieu », qui n'indique que la « propriété substantielle », et « Père », qui connote la « propriété » tout court, celle d'engendrer) offrent une nuance bien plus exclusivement « personnaliste ».

1. Il lui arrive d'ailleurs parfois de s'excuser de son inexpérience au moment de se servir d'un argument qui sent trop son homme de métier, son logicien, son « philosophe du dehors » : cf. en particulier 408 d, où est introduite la distinction entre la substance et l'hypostase, et 327 b-c, qui prépare la mention de la convertibilité mutuelle du défini et de la définition. Mais c'est sans grande insistance et au fond par pure coquetterie. Plus appuyés, et à nos yeux terriblement emphatiques, sont les encouragements que Cyrille juge bon de se prodiguer à soi-même au moment de se lancer dans la bataille : cf. 424 b-d et 631 b-c. Cependant il lui arrive aussi de se trahir lui-même et d'avouer qu'il se sent parfaitement à la hauteur de cette lutte subtile : cf. 451 c. En fin de compte, on repère tout de même chez lui plusieurs termes techniques, notamment grammaticaux ; nous essayerons de donner dans notre index la référence des plus caractéristiques.

2. Au *Dialogue* I, cependant, on semblait s'acheminer de la simple affirmation (cf. 409 d : « l'un est Père et n'est pas Fils, l'autre est Fils et n'est point Père ») à des formulations plus éclairantes (416 c : « le Père est Père, et non pas Fils, car il a engendré ; le Fils à son tour est Fils, et non pas Père, car il a été engendré »). Mais on a vu que ce



Et l'on n'aurait nulle peine à énumérer maints autres traits tendant à établir que ses préoccupations, en abordant le mystère de la Trinité, étaient passablement unilatérales. Premièrement, il se contente d'une seule allusion, et fort rapide, à ceux qui seraient enclins à confondre entre elles les hypostases (408 c). Ensuite, quoiqu'y utilisant abondamment l'expression biblique de « voie royale » et ses équivalents, il ne songe jamais, dans les *Dialogues*, à présenter la foi trinitaire orthodoxe comme à mi-chemin entre deux déviations, arianisme et sabellianisme, ou plus largement monothéisme conçu à la juive et polythéisme grec ; ce n'est pas faute, pourtant, d'avoir pu trouver chez la plupart des autres Pères de fréquents développements sur ce thème<sup>1</sup>. Mais il y a mieux encore : toute son interprétation de *I Cor.* 15, interprétation répartie sur deux *Dialogues* où elle occupe une assez large place, est en principe dirigée exclusivement contre les ariens. Il impute à ceux-ci aussi bien l'idée d'une dissolution éventuelle du royaume du Christ que celle de son assujettissement final, donc de sa mise en situation d'infériorité, sans paraître soupçonner les broderies différentes de Photin et sans doute de Marcel d'Ancyre sur le même texte. En vérité, Cyrille semble ne se soucier que d'éliminer

*Dialogue* tournait court, jusqu'à donner une impression d'inachèvement (cf. *supra*, p. 42, n. 2).

1. Du reste, même dans le *Thesaurus* et le *Commentaire sur S. Jean*, où le sabellianisme est pourtant clairement dénoncé, l'orthodoxie n'est jamais présentée comme un moyen terme entre lui et l'arianisme. Quant aux mentions de la « voie royale » dans nos *Dialogues*, cf. 389 d, 397 c, 538 e, 561 a-b, 571 a et de façon plus lointaine 616 e, 633 e et 655 b. Comme points de comparaison chez d'autres auteurs, cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 42, 16, *PG* 36, 476 C (voie royale), GRÉGOIRE DE NYSSÉ (?), *Adversus Arium et Sabellium* 1, éd. Jaeger-Mueller, p. 71 (voie moyenne) et, avec seulement le thème doctrinal du juste milieu, sans la métaphore : AMPHILOQUE, *Tome synodique d'Iconium*, *PG* 39, 325 A-B et de nouveau GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 31, 9, *ibid.*, 141 C - 144 C.

tout subordinatianisme, en élevant sans réserve aucune le Fils (et accessoirement l'Esprit) au même plan de divinité que le Père. Il n'a d'yeux que pour un seul adversaire. Serait-ce qu'il le prenait si profondément au sérieux ? Pourtant, à inventorier son contenu idéologique et sa localisation historique, nous avons été amené à tenir l'arianisme attaqué par Cyrille un peu pour une manière de quintaine, sur laquelle il aurait fait ses armes en sa jeunesse...

b) « *Expansion et contraction* » : origine et limites de cette formule.

Mais peut-être une autre explication est-elle possible à cette concentration de forces et d'attention. Notre auteur a un penchant décidé à sérier les questions presque à l'excès. Cela lui jouera encore des tours lorsque, se lançant à corps perdu dans la lutte contre le dualisme christologique, il deviendra comme aveugle à d'autres périls<sup>1</sup>. Qu'absorbé par la controverse antiarienne, il se soit désintéressé totalement du danger sabellien permet sans doute de comprendre aussi qu'il n'ait eu aucun scrupule à reprendre à son compte une expression brève et synthétique assuré-

1. Déjà dans les *Dialogues*, ce pourrait être aussi de là que provient le silence total observé sur les tendances dualistes en christologie. Ainsi, même en 398 c, où le cas du Verbe devenu chair est disjoint de celui des saints habités de Dieu, nulle allusion n'est faite à des thèses suspectes sur ce sujet. Quant aux problèmes afférents à l'humanité du Christ et à l'exégèse de certains passages évangéliques, ils sont traités très rapidement et dans une optique où Cyrille se doit de montrer qu'aucune de ces faiblesses humaines ne porte atteinte à la parfaite divinité du Christ (cf. aussi notes sur 628 b et 630 d). Pourquoi se serait-il arrêté à une recherche du « comment », tenue en suspicion par lui comme par bien d'autres Pères ? Et pourquoi tirer de là des conséquences damnables, sur la présence, chez notre auteur, d'un apollinarisme larvé, au moins jusqu'en 429 ? Toutefois les considérations sur la chronologie des *Dialogues* développées plus haut fournissent peut-être à elles seules une solution satisfaisante.

ment, mais prêtant le flanc à l'équivoque, du dogme de la Trinité. Elle avait beau venir, en effet, en sa littéralité, d'un prédécesseur de l'archevêque d'Alexandrie plutôt enclin au subordinatianisme, elle n'en pouvait pas moins, indéniablement, faire le jeu des sabelliens, des galates d'Ancyre et de leur conception d'une expansion économique graduelle de la monade divine<sup>1</sup>. On trouve trois variantes de cette formule dans nos *Dialogues*. La plus neutre est

1. Le texte en question provient de la *Réfutation et Apologie* de Denys le Grand d'Alexandrie et se trouve transmis par le *sententia Dionysii* d'ATHANASE, 17, 2 : « Ainsi, nous élargissons (πλατύνομεν) la monade en la Trinité sans la diviser, et nous récapitulons (συγκεφαλαιούμεθα) de nouveau la Trinité en monade sans la diminuer » : PG 25, 505 A, cf. éd. Feltoe de DENYS, Cambridge 1904, p. 193, l. 2-4. Il est donc sûr que Cyrille a connu ce passage et en a attribué la responsabilité à ses prédécesseurs Athanase et Denys, même si en fait ce dernier a pu se faire souffler la formule par Denys de Rome (comme le suggère OPITZ, dans son édition des œuvres d'Athanase, t. II, p. 58, 1<sup>er</sup> apparat ; dans l'état présent de nos fragments cependant, on n'a dans la lettre du pape romain que le terme signifiant « récapituler » : cf. éd. Feltoe, p. 178, l. 9). En revanche, Cyrille a ignoré, de fait ou d'intention, les passages pseudo-athanasiens qui reprochent, évidemment à Marcel d'Ancyre, quoiqu'il ne soit pas nommé, l'idée d'une dilatation et d'une contraction de la monade ; ce serait, insinue ce texte, une absurdité inspirée des stoïciens (cf. IV c. Ar. 13-15, PG 26, 484 C - 488 B). Il est vrai que notre auteur substitue généralement (κατ-)εὐρύνω à πλατύνω (cf. cependant *infra*, p. 56, n. 2), alors que c'est bien ce dernier verbe qu'utilise Marcel : cf. *Frgts* 67 et 71 de Klostermann (= 60 et 62 de Rettberg), GCS 14, p. 197, 31 et p. 198, l. 2 et 21. D'autre part, Montfaucon cite, en rapport avec le fragment de Denys d'Alexandrie, ISIDORE DE PÉLUSE, *Ép.* II, 143 (PG 78, 589 B) : « Quant à élargir (πλατύνοντα) les hypostases en la sainte Trinité et à les rassembler en une seule substance, c'est un dogme parfaitement orthodoxe et vrai. » On aurait donc un exemple de l'emploi du verbe litigieux et de l'ensemble du schème presque contemporain de Cyrille. Néanmoins, après ce que nous avons dû dire sur les doutes attachés à présent à cette correspondance (cf. *supra*, chap. I, p. 21, n. 1), nous ne savons trop quel crédit accorder à cette phrase, sur laquelle la lettre se termine abruptement dans son état actuel.

celle de 634 c : la sainte Écriture déploie la nature de la divinité comme en trois hypostases et la rassemble de nouveau dans l'unité physique et l'identité de substance. Chacun des deux autres cas ajoute une précision importante. 476 c distingue d'une part l'enseignement dispensé par la Loi aux anciens, où il n'était pas question de cette « extension » et de cette « contraction », d'autre part celui prodigué par « les proclamations évangéliques » du Nouveau Testament, où est affirmé ce double mouvement. 641 a-b (donc toujours le même passage, si riche doctrinalement, signalé plus haut ; mais ici la continuité avec le reste des *Dialogues* est bien plus apparente) laisse tomber la mention de l'Écriture : par lui-même, il conduirait à la conclusion qu'il ne s'agit pas, pour Cyrille, d'une simple présentation pédagogique offerte par les Lettres sacrées, mais bien d'une dilatation et d'une confluence en quelque sorte indépendantes du regard de l'esprit, ayant lieu objectivement dans « la nature qui est au delà de tout ». Aucun des textes supplémentaires que nous avons pu relever en dehors des *Dialogues* comme faisant mention de ce schème « dionysien » ne met non plus l'Écriture en ligne de compte. Toutefois l'un d'eux (*Contra Julianum* I, 533 A-B) précise, il faut le dire, que l'expansion a lieu νοητῶς, donc « idéalement ». On remarquera aussi que partout, sauf en une phrase déjà un peu extérieure à la formule (*Glaphyra in Gen.* II, 68 B), Cyrille parle non de l'οὐσία, mais de la φύσις divine : bien que les deux mots apparaissent souvent comme interchangeables<sup>1</sup>, il pourrait y avoir en l'espèce

1. De cette quasi-équivalence entre φύσις et οὐσία, on pourrait retenir comme exemple le fait qu'en 409 d-e Cyrille refuse de doubler en Dieu l'une ou l'autre, sans paraître faire de différence entre les deux négations. Surtout, en 433 d les accidents ne sont pas fixés en leurs propres *physeis*, mais volètent autour des *ousiai* des êtres ; en 531 e l'humanité a une seule *physis* et la définition de son *ousia* est une ; en 601 c le Fils est dit successivement issu de la nature du Père et issu de sa substance (le même verbe, que nous traduisons par « issu »,

choix conscient du terme à la nuance la plus abstraite<sup>1</sup>.

Maintenant, devant cette accumulation de sept cas au moins<sup>2</sup>, ne serons-nous pas tenté de croire que nous avons

est employé les deux fois). De même, en 469 e, le rayon a pour racine la nature du soleil et il exprime toute la substance de celui qui le projette. Peut-être cependant dira-t-on plutôt que le Fils est le fruit de l'*ousia* du Père, les fruits d'une *physis* étant généralement un peu plus abstraits : le nom de la divinité (487 e), un type de mouvement (543 d), le pouvoir de sanctifier (590 e); cf. aussi 601 a et 620 c. Toutefois ailleurs (*in Jo.* II, 8, 228 c / 372 B), il arrivera à Cyrille de dire que le Père émet le Fils de sa nature comme d'une source. Signalons encore que, pour rendre ce caractère assez concret de l'*οὐσία*, pour mettre en relief aussi la parenté avec *δμοούσιος*, « consubstantiel », nous traduisons régulièrement le mot par « substance », plutôt que par « essence ». Effectivement, Cyrille, même quand il marque, en 392 b, le rapport d'*οὐσία* avec l'Être, *ὁ Ὄν*, revient tout aussitôt à ce lien avec « consubstantiel ». J. N. HEBENSPERGER, *Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien*, Augsburg 1927, semble vouloir distinguer chez Cyrille une *usia-essentia*, une *usia-physis* et une *usia-substantia* (cf. p. 72-94); cependant, même s'il reconnaît (cf. p. 32) que Cyrille est en première ligne un théologien, il fait un effort pour dégager de ses œuvres une systématisation métaphysique (ainsi que le prouve le sous-titre : *Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags*) où nous avouons ne guère entrer et qui nous paraît d'un maigre secours pour éclairer une pensée qui se déploie à un niveau différent.

1. Incidemment, en rapprochant deux de ces textes, on obtiendrait un équivalent cyrillien approximatif du thème de l'orthodoxie-*via media* : le passage des *Glaphyres* fait allusion au polythéisme des Grecs, qui s'égaré dans la pluralité pure; celui du *De Adoratione*, IV, 412 D, parle de contraction de Dieu chez les Juifs (du point de vue de sa conception de l'histoire de la révélation, il est sans doute assez significatif que, pour Cyrille, ce repli indu se fasse, non pas sur une divinité imprécise, un « Dieu des philosophes », mais sur Dieu le Père).

2. Celui de l'*in Jo.* IX, 1, 805 d / 249 D peut paraître moins typique, étant donné que Cyrille ne parle là que de la phase de dilatation. Mais il est intéressant parce que le verbe employé est cette fois carrément *πλατώνω*; en outre, on a le complément en 784 a / 216 B : « la sainte Trinité se réunissant et se rassemblant en une seule nature de la divinité »; cf. aussi I, 2, 17 a / 33 D : contraction (indue) de la « largeur » de la Trinité. En revanche, la formule paraît totalement absente du *Thesaurus*. On serait tenté de délimiter par sa

découvert ici la formule-clef de la pensée trinitaire de Cyrille, puisque force nous a été de refuser ce privilège au précepte baptismal? A coup sûr, ce schème démontre que notre docteur n'est pas absolument insensible au développement historique de la révélation, même s'il ne va pas jusqu'aux grandes esquisses, en surface au moins d'ailleurs contradictoires, d'Irénée et de Grégoire de Nazianze<sup>1</sup>. De fait, nous l'avons vu au moins une fois faire carrément de « l'expansion » trinitaire l'apport propre du Nouveau Testament. Cependant, un peu bizarrement, il semblerait plus disposé à admettre une mutation dans la réalité même du salut qu'une évolution dans la connaissance que les participants en peuvent prendre. Il pose en effet, la chose est notoire, un contraste très fort entre la grâce christique, inhabitation stable de l'Esprit dans les fidèles, et la sanctification toute superficielle des âges antérieurs à la venue du Christ<sup>2</sup>. En revanche, pour ce qui est de limiter la

présence une certaine période de l'activité théologique de Cyrille, s'il n'y avait le cas du *Contra Julianum* (cf. *supra*, chap. I, p. 37, n. 1).

1. Nous pensons d'une part au schéma que résume cette phrase de l'*Adversus haereses* IV, 20, 5 (éd. Harvey, t. II, p. 216) : *Visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter*; d'autre part à celui que développe le *Discours théologique* V, notamment au § 26 (PG 35, 161 C-D) : « L'Ancien Testament a clairement annoncé le Père, et le Fils d'une manière obscure. Le Nouveau a révélé le Fils et fait entrevoir la divinité du Saint-Esprit. Maintenant l'Esprit habite parmi nous et se manifeste plus clairement » (trad. P. Gallay, Lyon 1942, p. 209). Si l'on veut, Irénée prend le point de vue du prosopon et de l'histoire du salut, Grégoire de Nazianze, celui de l'hypostase et de l'histoire des dogmes. L'un met l'accent sur le visage que Dieu présente, l'autre sur la connaissance graduelle que l'homme prend des Personnes.

2. Les vues de Cyrille sur ce point ont été exposées d'abord par L. JANSSENS, « Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie », *ETL*, t. 15 (1938), p. 233-278, puis par G. PHILLIPS, « La grâce des justes dans l'Ancien Testament », *ibid.*, t. 23 (1947), p. 521-556 (premier article d'une série de deux, intitulé : « Position du problème, documents patristiques »), auxquels A. DUBARLE, « Les conditions du

révélation, il reste malgré tout entravé par son désir d'accorder des lumières très éclatantes à tout le moins aux plus éminents personnages de l'Ancien Testament. Aussi, du moins dans les *Dialogues*, ne prend-il pas de position bien catégorique sur la question des théophanies<sup>1</sup>,

salut avant la venue du Sauveur chez S. Cyr. d'Al. », *RSPT*, t. 32 (1948), p. 359-362, apporte de brefs compléments. Dans nos *Dialogues* mêmes, en 522 e, Cyrille nie catégoriquement que la Loi ait jamais pu appeler les anciens à un lien de fraternité avec le Fils : il ne s'en dégageait qu'un esprit de servitude.

1. En 392 a-b, à propos de la scène du buisson, et en 400 c-e, à propos de celle du Sinaï, il paraphrase à peine le texte de l'Ancien Testament et se contente d'appeler « Dieu » celui qui parle ou apparaît ; cf. aussi 475 d-e. En 471 d s., relativement à l'épisode de la Tour de Babel, l'accent est sur la pluralité des interlocuteurs, plutôt que sur une manifestation spéciale de l'un d'eux (cf. aussi 523 e s., pour la création à l'image ; mais également, sur ce thème 491 c, avec la note). En 481 d-e, il est affirmé à la fois que c'est le Père qui parle dans la Loi et que celle-ci est tout de même parole du Fils ; en 503 b, c'est l'Esprit qui parle dans les textes sacrés — au sujet du Fils. En 642 b-c tout le nerf de la preuve réside dans le fait que la vision d'Isaïe peut être rapportée au choix à n'importe laquelle des trois Personnes. Toutefois il est deux passages sans doute plus significatifs. En 478 c, il est spécifié que le Fils ne fut pas envoyé en un autre temps que l'Incarnation : cela est facile à percevoir dans les écrits mosaïques. En 553 b-d, est dénoncée la méprise des Juifs : elle consiste à croire qu'ils ont vu la nature du Père dans l'apparition du Sinaï, alors qu'en réalité c'est dans le Fils incarné que cette nature serait le plus perceptible. Et tel est bien le fond de la pensée de Cyrille, livré aussi explicitement qu'on peut le désirer dans le *Commentaire sur S. Jean*, IX, 774 b / 200 B s. (cf. déjà IV, 1, 348 d / 557 B) : la nature de Dieu, autrement dit du Père, est en fait invisible ; Moïse n'a contemplé qu'une des apparences (un  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ ) que Dieu peut revêtir au choix, en l'occurrence, celle du feu, évoquant un être redoutable, ennemi du mal, distributeur de châtement (780 c / 209 B). Au contraire le *Thesaurus* veut voir dans le Verbe de Dieu l'ange qui lutte avec Jacob (XII, 193 A - 196 C). C'est ce Verbe aussi qui interroge Adam et Cain (XXII, 377 A), lui, le Fils, qui est adoré à Mambré, au buisson, dans la vision de *Daniel* 7, celle d'*Isaïe* 6 (XIII, 216 C - D). Il semble bien que Cyrille reprenne là sans plus de critique des conceptions assez archaïques au sujet d'une deuxième Personne seule « déléguée

non plus que sur celle d'un rôle éventuel spécial de l'Esprit-Saint dans les inspirations prophétiques<sup>1</sup>. L'opposition est frappante avec les longues investigations d'Augustin, au même moment, dans le *De Trinitate*. Serait-ce que ces problèmes, encore si brûlants alors dans le monde latin, ne préoccupaient plus guère un docteur grec ?

De toute façon, il ne s'agirait là, encore une fois, que du plan de la connaissance qu'entendrait donner d'elle-même aux hommes une Trinité déjà toute constituée. Mais qu'en est-il pour la construction, idéale ou même réelle, de cette Trinité, par extension ou rassemblement de la nature divine ? Avouons-le, Cyrille ne nous paraît accorder authentiquement son attention qu'au second moment, la recon-

aux théophanies ». Le caractère compilatoire du *Thesaurus* apparaîtrait là dans toute sa lumière et l'opposerait au bloc, d'une théologie plus évoluée, que forment les *Dialogues* avec le *Commentaire sur S. Jean*.

1. Cyrille croit évidemment à l'inspiration de l'Écriture ; mais il ne se préoccupe, très souvent, que de préciser l'auteur humain du texte. Deux fois seulement, en 455 a et 609 d, dans le cas du chantre-poète David, il mentionne que cet auteur parlait sous la motion de l'Esprit (pour ce qui regarde S. Paul en 519 b, le lien n'est pas immédiat entre la citation de l'Apôtre et l'indication qu'il était rempli de l'Esprit-Saint). Outre 503 b, déjà cité, on a un autre passage où l'Esprit est présenté comme celui même qui prend la parole : en 628 a, il adresse aux puissances célestes l'exhortation de *Ps.* 23, 10 (attribuée néanmoins à David, juste avant, en 627 e). Un troisième cas, en 496 e, est éliminé par la variante que nous choisissons (cf. apparat critique : l'autre leçon, assez curieuse, disait : « quelqu'un déclarant, ou plutôt l'Esprit-Saint »). En 642 d-e, Cyrille cherche simplement à établir que la phrase d'*Act.* 13, 2 : « Voici ce que dit l'Esprit-Saint » peut servir de préambule à un message aussi divin que toutes les formules d'introduction de l'Ancien Testament : « Voici ce que dit le Seigneur ». Peut-être notre docteur n'avait-il pas trop tendance à insister sur une activité personnelle de l'Esprit en ce monde avant le don de lui parfait et stable qui s'est effectué par le Christ. Toutefois les quelques cas relevés à propos des *Psaumes* montrent qu'il ne répudie pas systématiquement cette donnée traditionnelle. Rappelons-nous cependant qu'il ne connaît, ou veut connaître, que le Credo primitif de Nicée, pas celui dit « de Constantinople », qui précise : « Il a parlé par les prophètes » (cf. *infra* p. 362, note à 390 a).

traction. Et cela nous empêche, à tout prendre, d'attribuer à la formule dionysienne un rôle trop important dans sa pensée. Nous voulons dire qu'il fait assez peu d'efforts — même au moyen d'esquisses et de comparaisons, seules possibles devant ce mystère — pour suggérer vraiment comment et pourquoi la nature de la Divinité prend son extension en trois Personnes distinctes. Pour ne point mentionner les tentatives répétées d'un Augustin en vue d'étaler en trois personnes son intuition d'un Dieu un<sup>1</sup>, le contraste est déjà saisissant avec la présentation qu'esquisse Grégoire de Nazianze : un mouvement partant de l'Un, passant la dyade, mais s'arrêtant net à la Triade<sup>2</sup>.

### 1<sup>o</sup> quant à la génération

Évidemment, Cyrille ne néglige pas une image traditionnelle comme celle du rayonnement de la lumière ; mais s'il en use, c'est pour marquer l'éternité et l'immuabilité de la génération en Dieu, ou le caractère divin du produit, bien plutôt que la fécondité du Père<sup>3</sup>. Et c'est à peine s'il emploie ἀρχή en un sens qui puisse passer pour technique. Encore s'agit-il du Père comme « principe et origine » des êtres créés (431 c), voire plus indirectement comme « principe » de toute paternité (432 b), non pas, à

1. Tout le beau livre d'O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin*, Paris 1966, même s'il est encore tronqué de sa seconde moitié, sur le *De Trinitate*, aboutit d'ailleurs à montrer l'échec de ces tentatives à base de métaphysique réflexive et permet déjà de pressentir que, lorsque la « théorie psychologique » viendra relayer la méthode d'anagogie, les résultats n'en demeureront pas moins précaires au plan de l'authentique connaissance du message révélé. On sait du reste que l'Église, même latine, n'a nullement engagé son autorité en faveur de ladite « théorie psychologique ».

2. Mais GRÉGOIRE se contente, quant à lui, de contempler l'épanchement divin, sans essayer de l'expliquer ; et il accompagne cette présentation d'une mise en garde contre l'émanatisme néoplatonicien : cf. *Or.* 29, 2, *PG* 36, 76 B (et aussi la note à 524 d, *infra* T. II).

3. Cf. surtout *Dialogue* II, 452 e - 453 d.

l'instar de nouveau d'un Grégoire de Nazianze, comme principe unique d'où la divinité découle dans les autres personnes<sup>1</sup>. Quant à déclarer le Père αἴτιον par rapport à ces personnes, il paraît bien, au moins dans les *Dialogues* et à la différence de plusieurs autres docteurs grecs, s'y refuser absolument<sup>2</sup>. Vu leur ancienneté vénérable, les termes de « source » (πηγή) et de « racine » (ρίζα) ne pouvaient, quant à eux, qu'être agréés, avec une valeur d'image passablement atténuée d'ailleurs, semble-t-il.

1. Deux autres emplois du mot peuvent passer pour techniques, mais le rapport avec la Personne du Père est assez lâche en 449 e, où il est question, en général, d'un principe sans principe dans le domaine des incorporels ; et nul en 591 a, où c'est le Christ qui est qualifié de seconde origine de l'humanité. Dans le *Commentaire sur S. Jean*, à propos du tout premier verset de l'Évangile, Cyrille donne d'amples explications sur le sens où l'on peut concéder que le Père est ἀρχή à l'égard du Fils-Logos : cf. I, 1 en entier et notamment la formule de 12 d / 28 C. Les équivoques possibles sur le terme, le fait qu'on pouvait aussi, en un sens, l'appliquer au Fils (par exemple dans l'exégèse de *Gen.* 1, 1 ; mais Cyrille ne l'a sans doute pas fait : cf. T. III, n. à 618 b) expliquent peut-être qu'après avoir connu une certaine faveur, ἀρχή recule, chez Grégoire de Nazianze et, partant, dans la triadologie postérieure, devant αἴτιον et αἰτία, pour désigner cette qualité propre du Père qui empêche la Trinité de se disperser entre plusieurs origines. Mais on va voir que Cyrille n'apprécie guère plus les derniers vocables que le premier. Quant à son dédain pour ἀρχή, on est peut-être tout de même en droit d'y voir aussi un indice que notre docteur n'a pas eu contact avec la théologie trinitaire d'APOLLINAIRE (quoi qu'il en ait été plus tard de sa christologie). L'insistance sur la qualité d'ἀρχή chez le Père est caractéristique des rares écrits triadologiques du Laodicéen qui nous sont parvenus : cf. *Fides per partem*, éd. Lietzmann, p. 173, l. 16, 19 et 25 ; p. 176, l. 15 et 19 ; p. 180, l. 1 ; *Ép.* 362 dans la *Correspondance* de Basile, éd. Courtonne, t. III, p. 222, l. 16-18.

2. En 435 e, il reproche au terme de n'être pas scripturaire ; en 446 c, il déclare carrément : οὐ θεμις. En revanche, dans *Theos.* X, 128 A-B, Cyrille, polémiqument explicitement contre Eunome au sujet des notions de génération et de causalité, paraît bien admettre que certaines acceptions du mot αἴτιον sont applicables au Père dans son rapport avec le Fils. Nouvel indice, sans doute, du caractère encore peu personnel de l'œuvre et de la distance qui la sépare des *Dialogues*.

Mais là derechef notre auteur se place non du point de vue du Père, pour affirmer son caractère fontal, mais du point de vue des deux autres Personnes, pour souligner qu'elles ont une origine authentiquement divine<sup>1</sup>. De plus, à deux reprises, Cyrille ne désigne pas comme origine purement et simplement le Père : il parle, à propos du Fils, de « la nature du Père » (558 e) et à propos du Saint-Esprit, de « la nature de Dieu » (656 a)<sup>2</sup>.

Il en va de même de l'analogie avec le verbe humain : elle non plus n'est pas utilisée dans l'intention essentielle d'évoquer l'expansion de la Divinité. L'exposé de Cyrille demeure d'ailleurs plutôt rudimentaire, jouant sur l'équivoque du terme grec λόγος et cherchant à tirer parti à la fois de deux des significations entre lesquelles est obligé de choisir le français<sup>3</sup> : le λόγος doit exister en permanence, parce que l'esprit ne peut demeurer humain s'il n'est en permanence possesseur de sa « raison » ; d'autre part, le même λόγος ne peut être mis en relief comme un terme vraiment distinct que s'il est considéré comme « parole », c'est-à-dire ce par quoi l'esprit s'exprime à lui-même et aux autres<sup>4</sup>. Or c'est la coexistence perpétuelle et inévitable

1. Cf. 395 e, 422 e (surtout le deuxième emploi de πηγῆ), 475 b, 476 a, 511 a, 592 d, 600 d.

2. Pour être plus complet au sujet de cette terminologie à l'allure métaphorique, signalons encore trois autres de ses emplois : 594 d, où la divinité est donnée comme la « source » de l'Esprit, et 501 a et b, où il est dit que le Christ a le Père pour « source et racine » de son hypostase, puis la divinité pour « racine ». Malgré ce nom de « Christ », il semble que les deux fois ce soit l'aspect divin de la deuxième Personne qui soit en cause et que, pour Cyrille, en la circonstance, l'abstrait « divinité » et le nom personnel de « Père » soient aisément interchangeables.

3. On constatera que nous nous sommes décidé pour la traduction « parole » dans tout le passage (450 c - 451 b) où Cyrille développe *ex professo* le parallèle, cela en dépendance, particulièrement, du texte biblique de départ, Ps. 44, 2.

4. La distinction ultérieure entre « parole immanente » et « parole proférée » n'apparaît nulle part en propres termes dans notre texte ;

que vise surtout à souligner le développement d'ensemble où est pris ce parallèle avec le logos humain. Les deux autres comparaisons auxquelles Cyrille a recours immédia-

toutefois on trouve une périphrase rappelant de très près le λόγος προφορικός en 452 b : ἡ... πρὸς τὸ ἕξω φωνά. Et les autres œuvres triadologiques de Cyrille achèvent de nous assurer qu'il connaissait bel et bien les deux déterminatifs antithétiques ἐνδιάθετος et προφορικός. Pour ce qui est d'ἐνδιάθετος, cependant, il ne met aucun enthousiasme à le prendre à son compte : on ne le trouve guère que dans des objections attribuées nommément à Eunome (cf. *Theos*. XIX, 316 D et 317 C ; in *Jo*. I, 4, *passim*). Pour l'anoméen, il s'agit d'une Raison interne de Dieu, à laquelle le Fils, parole proférée, participe seulement du dehors et de manière impropre, à titre d'interprète. Cyrille donne comme équivalent de l'expression le terme βούλησις, le « dessein » de Dieu. Une seule fois, sauf erreur, dans *Theos*. XIX, 320 D, il affirme que le Fils est lui-même ce Λόγος ἐνδιάθετος. Pour προφορικός, notre auteur serait plus enclin à l'intégrer dans son vocabulaire personnel, mais pour qualifier le terme humain d'une comparaison où il faudrait maintenir soigneusement les distances (c'est en somme le cas pour l'approximation que nous avons signalée en 452 b). Car le Verbe divin est bien le révélateur de la pensée du Père, mais il est, lui, doté d'hypostase, à la différence de la parole que nous proférons. D'où l'oscillation presque partout perceptible des ressemblances aux différences : cf. in *Jo*. V, 5, 527 c-d ; IX, 718 a ; IX, 1, 808 d ; X, 837 e ; XI, 7, 964 b-c. Dans le *Thesaurus*, semble-t-il, nous n'en sommes pas encore à cet équilibre, ou pour l'obtenir, il faut rapprocher VI, 80 C, qui ne fait pas de réserves sur le parallèle, de XIX, 324 D, qui conclut au rejet absolu, à cause du contexte antianoméen. Le tout premier emploi, en IV, 56 A-B, nous fait passer, avec une inconscience apparemment totale, du λόγος προφορικός à la raison toujours présente à l'esprit. Par ailleurs, sans qu'intervienne le terme λόγος, non plus que l'application à la Trinité, on a une analyse rudimentaire du langage interne, « chuchoté sans voix, invisiblement, dans les profondeurs », en XXIV, 396 D ; cf. ici même *Dial*. V, 555 b-c, à propos de la θέλησις. Mais que soit mentionnée ou non la distinction des deux *logoi*, on peut se demander, de manière plus générale, si l'instance intermédiaire baptisée « verbe mental » n'est pas une pièce exclusivement propre aux théories de la connaissance augustinienne et thomiste. Dans les systèmes antérieurs et chez les théologiens qui les utilisent plus ou moins timidement, il n'y a rien, en réalité, entre la raison et le discours, celui-ci étant simplement parfois intérieur, inaudible, mais toujours conçu sur le modèle de la parole articulée.

tement après, la couleur dans l'objet coloré (451 d - 452e) et le rayonnement à partir de l'objet lumineux (452 e - 453 d), achèvent, en effet, de montrer où est la pointe du texte, la deuxième similitude illustrant également l'aspect d'impassibilité de la génération divine. Mention est bien faite de la production du logos et de sa distinction nécessaire d'avec l'esprit (cf. 450 d : εἶναι ... τις ἕτερος ... δοκεῖ), mais il n'est pas précisé que puisse exister en Dieu un besoin similaire de se dire Lui-même. Et Cyrille est même si préoccupé par son thème central — en somme celui de la consubstantialité — qu'il ne songe même pas à dire explicitement en cet endroit qu'en Dieu ce qui correspond à la parole, la couleur, le rayon est doté d'une existence hypostatique distincte<sup>1</sup>. Du reste, l'analogie avec le λόγος, quel qu'il soit, n'a droit qu'à une place bien modeste dans les *Dialogues* : on constate dans ceux-ci un effacement général indéniable du terme même de Logos comme nom du Christ, effacement qui, on l'a vu, était bien moindre dans d'autres œuvres<sup>2</sup>.

1. Plus loin, en 508 d, une opposition est même esquissée entre le produit de la génération et celui de l'esprit : seul le premier est rejeton de la substance, fruit de l'hypostase. Rappelons-nous toutefois que notre auteur est très conscient de l'insuffisance et de la complémentarité des notions et comparaisons humaines pour rendre compte de l'existence d'un Fils-Verbe en Dieu : cf. *infra*, p. 85, n. 2.

2. Alors que les emplois de « Fils » sont pratiquement innombrables, « Verbe » ne sert que dans des circonstances qu'il serait assez facile de délimiter : a) comme équivalent de « Monogène », pour désigner la seconde Personne encore non incarnée ou abstraction faite de son état d'Incarnation, ainsi 397 c, 478 d, 516 b, 535 e, 625 a ; ou par contraste avec la situation humiliée qu'il accepte : 404 a, 418 a, 485 c, 606 e, 623 d ; b) en dépendance de textes bibliques : évidemment le Prologue de S. Jean, mais aussi *Hébr.* 4, 12 (398 c, une des deux fois) ; *Deut.* 18, 18 (? à cause de βῆμα : 478 d) ; *Lc* 1, 2 (633 c) ; *Ps.* 32, 6 (653 e) ; c) probablement pour varier l'expression : 485 c, 549 e, où il alterne avec « Fils », 495 d (à la fin d'un développement qui avait parlé jusque-là du « Christ »). Cette capacité de désigner l'aspect le plus divin dans Celui qui est en cause fera que Cyrille

## 2<sup>o</sup> quant à la procession

Pour ce qui est de la procession du Saint-Esprit, nulle part Cyrille ne paraît lui attribuer un caractère plus spécialement mystérieux. Compte tenu de ce que les textes sur la troisième Personne sont tout de même incomparablement moins étendus, dans les *Dialogues*, que ceux relatifs au Fils, on peut dire que les indications sur cette procession ne sont guère plus schématiques et ne dépassent ni moins ni davantage le plan des métaphores.

De ces indications, deux sont la paraphrase d'une notation scripturaire. En 423 a, il est dit que l'Esprit-Saint nous manifeste sa subsistance propre sous l'image du souffle exhalé par la bouche. Le contexte est là nettement trinitaire, tandis que dans un autre passage assez similaire (523 c-e), l'économie, c'est-à-dire la distribution de l'Esprit aux apôtres, est au premier plan ; toutefois, même en ce second endroit, l'idée n'est pas absente que ce geste temporel du Christ nous renseigne sur une réalité plus haute, intra-divine. Ensuite, Cyrille introduit à deux reprises (cf. 634 a-b et 640 e) comme en transparence un verset (2, 11) de la *I<sup>re</sup> Épître aux Corinthiens* qu'il avait cité directement en 628 d, mais en ne l'utilisant pas alors tout à fait dans le même sens. En Dieu est présent un Esprit qui connaît les secrets de Dieu à la façon dont l'esprit de l'homme connaît ceux de l'homme. Les deux fois d'ailleurs, l'Alexandrin précise, plus explicitement sans doute qu'il ne l'avait fait dans le cas du Verbe, que cet Esprit a un caractère hypostatique, absent dans l'analogie humain. Enfin en 593 b, notre auteur se sert

pourra parler du « Fils en tant qu'il est Verbe » (571 e) et dire assez souvent que le Verbe est « né du Père », « issu du Père », alors qu'on attendrait plutôt le corrélatif « Fils » : 405 a, 501 b, 502 e, 570 b, 580 c, 594 d, 618 c...

d'une image moins directement biblique<sup>1</sup>, celle du parfum exhalé par les fleurs, pour aboutir un peu plus bas (593 d) à une appellation presque technique : l'Esprit-Saint est comme la « qualité naturelle » de la divinité<sup>2</sup>.

Au fond, la grande préoccupation de Cyrille est de mettre en relief le rattachement indéfectible de l'Esprit à l'essence divine. Déversé physiquement du Père par le Fils (423 a) ou répandu par le Père depuis sa propre nature (634 b-c)<sup>3</sup>, cet Esprit est au même niveau qu'eux, ne peut être une créature, et le Fils qui distribue un tel don comme le sien propre (492 a et d ; 494 c) ne le peut pas davantage. C'est probablement à cause de cet objectif bien délimité et assez étroit de la plupart des textes, parce qu'ils visent à déterminer la nature de l'Esprit, non ses relations exactes avec les autres Personnes, que photiens et latinophrones ont pu se renvoyer de tels passages presque

1. A la grande rigueur, il pourrait s'agir simplement d'une extrapolation de *II Cor.* 2, 14-15 : ces versets sont effectivement employés en 501 c-e pour suggérer le rapport du Christ avec le Père : du Christ émane le parfum du Père — qui est l'Esprit.

2. L'emploi de *ποιότης*, accompagné ou non d'une épithète, pour caractériser le Saint-Esprit se retrouve aussi bien dans le *Thesaurus*, XXXIV, 588 A, 593 C et D, 569 A, 604 A, 617 C, que dans le *Commentaire sur S. Jean*, IX, 1, 811 a / 260 A ; X, 2, 867 e / 345 D (en conjonction avec la description plus pittoresque, « sève de la vigne »). Partout aussi est ajoutée une réserve telle que « pour s'exprimer ainsi ». Évidemment, le fait que le terme de « qualité » estompe dangereusement le caractère hypostatique du Saint-Esprit explique la précaution. Mais on voit Cyrille l'exercer parfois aussi avec d'autres mentions de la « qualité substantielle » (*Theo.* XXXII, 496 A-B) ou « naturelle » (*in Jo.* II, 4, 171 a / 281 B ; mais non cependant en III, 6, 318 c / 509 D) ou de la « qualité des réalités » (*ibid.* II, 4, 173 b / 285 A). Faut-il penser à une sorte de remords tardif devant le caractère technique de *ποιότης* ?

3. En ce dernier passage, le contraste est beaucoup plus marqué entre les rôles respectifs du Père et du Fils par rapport à l'Esprit : le Fils semble n'en disposer qu'*ad extra* ; il le déverse sur ceux qui en sont dignes.

indéfiniment<sup>1</sup>. Si la dernière analogie, celle du parfum, était plus poussée, cependant, c'est bien elle qui pourrait nous amener à des représentations plus précises de l'expansion de la Trinité, mais en nous faisant côtoyer des idées d'exhalaison, voire d'émanations dangereusement néo-platoniciennes.

En revanche, ce ne serait pas la nature divine en train de s'étendre, mais déjà toute étalée, et même, aux dires de certains, étalée jusqu'aux périlleux confins du trithéisme<sup>2</sup>, que pourrait évoquer à notre esprit un autre

1. On verra par exemple plus bas (cf. tableau de la tradition indirecte, p. 98 s.) comment Matthieu Ange Panaretos (photien actif entre 1355 et 1369) reprend contre Jean Veccos (patriarche, latino-phrone avec des intermittences, de Constantinople entre 1275 et 1282) un certain nombre de textes que ce dernier avait partiellement empruntés à Andronicos Camateros (photien écrivant sous le règne de Manuel I, donc entre 1143 et 1180).

2. On sait que depuis Zahn, en 1867, maint historien du dogme a professé que l'accord s'est fait finalement dans l'Église grecque, notamment au Concile de Constantinople, autour d'un « néonicénisme », héritier de l'homéousianisme, plutôt que de la foi primitive de Nicée. Enseignant la similitude, non l'unité de substance entre les trois hypostases, les néonicéniens, au moins inconsciemment, poseraient trois êtres divins distincts, voire trois dieux. Depuis, J. LEBON, entre autres, a lavé de ces soupçons d'abord Athanase (« Le sort du ' consubstantiel ' nicéen », *RHE*, t. 47 (1952), p. 484-529), puis le premier des grands Cappadociens, Basile (*ibid.*, t. 48 (1953), p. 632-682). Et Cyrille, qui polémique contre l'homéousios et ignore le concile de 381, devrait être facile à défendre, lui aussi. Cependant on doit dire qu'il s'en prend aux homéousiens comme s'ils étaient des homéens qui verraient dans le Fils un simple reflet du Père, à la ressemblance fort imparfaite. Il ne pose pas réellement le problème de l'unité divine, adoptant même la pièce du système cappadocien qui soulève le plus de suspicion (l'analogie hypostases-substance et individus-espèce). Il n'affirme pas nettement préférer homoousios parce que ce terme, et lui seul, exprimerait l'identité concrète de substance... G. L. PRESTIGE a d'ailleurs montré (*God in Patristic Thought*, Londres 1952, p. 267-269) que le terme n'y suffisait plus depuis assez longtemps quand écrivait notre auteur, une sorte d'involution l'ayant de nouveau affaibli. Au fond, comme tous les



schème, celui d'une essence divine tenant le rôle d'espèce logique par rapport à des hypostases données comme des individus de cette espèce. De fait, Cyrille reprend ce thème à son compte au moins une fois, et de façon très catégorique, dans le *Dialogue* I (408 c - 410 a). Décidément, on pourrait classer celui-ci à côté du VII<sup>e</sup>, parmi les textes « extravagants », qui ne représentent pas la pensée la plus courante de leur auteur, mais bien des emprunts à des constructions théologiques différentes ; en ce cas, sans nul doute, la triadologie des Cappadociens.

Toutefois, il n'est pas trop malaisé de parer en cette occasion à tout soupçon de fragmentation infligée à l'essence divine, réduite à un simple cadre spécifique. D'une part, au moins autant que l'un de ces Cappadociens, Grégoire de Nysse, Cyrille insiste sur l'unité réelle, concrète et non purement idéale, de la nature humaine. On a même pu de ce fait le considérer, à l'instar de Grégoire de Nysse, comme l'un des protagonistes d'une théorie du salut par la seule Incarnation : la nature humaine serait suffisamment une pour être atteinte par répercussion toute entière au premier contact que le Verbe prend avec elle en un point quelconque<sup>1</sup>. D'autre part, mais bien plus

termes désignant des réalités qu'il est impossible de montrer, homoousios est élastique (la substance, l'οὐσία, ne peut-elle pas, après tout, être « seconde », abstraite, aussi bien que la nature ?) ; même si son passé le rend profondément vénérable, il ne mérite pas automatiquement la qualité de panacée contre l'hérésie dont on a voulu encore tout récemment le parer.

1. Cf. L. MALEVEZ, « L'Église dans le Christ, Étude de théologie historique et théorique », *Rech. SR*, t. 25 (1935), p. 257-291, notamment à partir de la p. 280 (l'article est le premier d'une série de deux). Des *Dialogues*, l'auteur cite 697 A (= 407 c), où il trouve que la communauté de nature entre les hommes est posée de façon « nullement réaliste » et 697 B (= 407 e), où il s'agit, par contraste, de « l'union gracieuse » dans le Christ, qui apparaît bien plus étroite. Nous pourrions mentionner aussi 531 e, qui pose entre les hommes

loin, il est vrai, dans les *Dialogues* (VI, 592 a), Cyrille limite nettement la portée de l'analogie entre les couples espèce-individus et essence-hypostases : ne déclare-t-il pas que « le Fils ne peut être séparé du Père comme un ange d'un autre ange et comme à notre niveau (humain) un tel d'un tel » ? Et tout de suite après il se fait plus explicite encore : « Ou alors il y aurait deux dieux », ce qui est bien la preuve qu'il avait pris une conscience parfaitement claire du péril de dithéisme qui le guettait. Même si notre auteur emploie pratiquement comme équivalents *δμοούσιος*, *δμογενής* et *δμοφυής*, même s'il accepterait de parler de consubstantialité entre les personnes humaines comme entre les Personnes divines<sup>1</sup>, il a le sentiment très vif d'un degré d'unité plus haut dans le second cas, degré qu'il décrit en 636 c : « En vertu de leur identité substantielle, (elles) sont intérieures mutuellement, l'une telle que l'autre et l'autre à son tour telle que la première. »

Car, encore une fois, c'est au deuxième temps, après l'extension celui du resserrement dans l'unité, que

une unité de nature et dans la définition de la substance, donc en fin de compte encore plus abstraite.

1. Cf. 409 e : les hommes possèdent une raison unique de consubstantialité (Cyrille emploie même, pour interdire de les séparer, une expression extrêmement forte, assez étrange en la circonstance : οὐ θέμις ; cf. *supra*, p. 61, n. 2, un autre cas, où elle est plus justifiée). Les exemples les plus frappants sont sans doute ceux du *Commentaire sur S. Jean*, I, 4, 37 b-d / 68 B-C et X, 1, 849 c / 320 D, où non seulement est réaffirmée la consubstantialité des êtres humains, mais encore *δμοούσιος*, *δμογενής*, *δμοφυής* apparaissent comme des équivalents, capables de s'expliquer l'un l'autre. Mais dans les *Dialogues* eux-mêmes, Cyrille couple l'homoousios avec *δμοφυές* (392 c), *ισοφυής* (653 d) et *συμφυές* (621 a-b). Il dit en outre, comme le fera Chalcedoine, que le Fils nous est devenu consubstantiel (405 e). On comprend qu'il ait fallu chercher ailleurs des substituts pour un terme ainsi affaibli. Pourtant dans le *Commentaire sur S. Jean* aussi (XI, 9, 972 d / 517 A), on trouve une réserve formelle sur le caractère différent de la consubstantialité dans notre cas à nous et dans celui du Père et du Fils.

Cyrille attache l'essentiel de son attention. Nous venons déjà de voir une allusion à ce qu'on appellera plus tard la « circumincession<sup>1</sup> » ; mais il est dans les *Dialogues* un autre passage beaucoup plus net à son sujet. Il se situe au *Dialogue* III (467 a - 469 a) : la circumincession est là le grand moyen utilisé pour prouver que l'affirmation de la parfaite divinité du Fils ne fait pas glisser dans le polythéisme. La plénitude dont la deuxième Personne comble ceux dans lesquels elle vient habiter ne fait pas double emploi, effectivement, avec la plénitude apportée par la première. Elle ne risque ni d'évincer celle-ci ni d'être surclassée par elle, et cela parce que la richesse divine est dans les deux cas identiquement la même. En vertu du même principe, le Fils peut recevoir la sainteté du Père sans que ce bien en devienne pour cela extérieur et extrinsèque à lui (490 b - 491 b). Il peut attribuer au Père ses actions divines sans nullement devoir être tenu

1. Depuis l'exposé donné sur ce point par G. L. PRESTIGE (*God in Patristic Thought*, p. 230-300), on sait que l'emploi du terme grec de περιχώρησις en triadologie ne remonte pas au delà de l'inconnu que nous sommes obligés d'appeler « Pseudo-Cyrille » et qui dut écrire son *De Trinitate* environ une soixantaine d'années avant la composition du grand manuel dogmatique de Jean Damascène. Le vocable nouveau avait pour but d'exprimer la contenance stable d'une Personne dans l'autre, plutôt que la circulation de richesses de vie de l'une à l'autre (donc l'équivalence s'établit plutôt avec la variante latine *circumincessio* qu'avec *circuminessio* : cf. A. DENEFFE, « Perichoresis, circuminessio, circumincessio, Eine terminologische Untersuchung », *ZKT*, t. 47, 1923, p. 447-532). L'exemple de la chose sans le mot que nous tirons ici du *Dialogue* III va dans le même sens (cf. aussi in *Jo.* X, 1, 851 b / 354 B s.). Quand le point de vue est dynamique et non plus statique, il nous semble que c'est parce qu'intervient, au moins idéalement, un observateur du dehors (ainsi à propos de la circulation de gloire du Père au Fils et réciproquement dans in *Jo.* X, 4, 950 a-c / 481 B-C, ou dans tous les passages où il est expliqué que Père et Fils s'impliquent mutuellement). Peut-être est-ce là un indice supplémentaire du fait que Cyrille ne pense pas la Trinité selon un schème d'échanges interpersonnels.

de ce fait pour un instrument inférieur et téléguidé (542 e). Cette intériorité réciproque du Fils et du Père, certains docteurs antérieurs avaient pu éprouver des scrupules à en résumer la raison dernière dans l'expression de ταυτότης<sup>1</sup>. Cyrille, quant à lui, n'hésite pas à parler à maintes reprises d'« identité de la substance » ou d'« identité physique » entre les deux<sup>2</sup>. L'essence, la nature du Père est celle du Fils ; à ce niveau-là, l'Alexandrin ne se contenterait pas de décrire les choses en termes de don conféré par une Personne à l'autre, comme il le ferait assez volontiers quand il s'agit de perfections dérivées, telles que la sainteté ou la vie<sup>3</sup>.

1. Au témoignage du *Lexicon Athanasianum* de G. MÜLLER, Athanase emploie ταυτότης soit tout seul soit déterminé par φύσεως ou θεότητος, mais non par οὐσίας (l'expression la plus proche serait celle où il met en parallèle, dans III c. Ar. 3, 328 B, l'identité de divinité et l'unité d'ousie). D'autre part, G. L. PRESTIGE (*op. cit.*, p. 223-224) montre les protestations avec lesquelles aussi bien Épiphane que les semiariens ont accueilli l'expression très voisine de ταυτοούσιος ; il dit également (p. 231) que Basile reprit le terme d'identité « with some difference », mais souligne (p. 232) la fréquence du thème chez Cyrille. Enfin il a sans doute raison de spécifier (p. 233) qu'il s'agit de plus que d'un détail de vocabulaire : d'un changement d'équilibre dans la doctrine de la monarchie divine, qui n'est plus fondée tant sur l'unité d'origine que sur celle d'ousie. C'est effectivement le cas chez Cyrille, nous l'avons vu (cf. *supra*, p. 61, n. 1 et 2). Mais ce pourrait être un de ces points sur lesquels la triadologie grecque postérieure a choisi de suivre contre lui les Cappadociens, chez qui l'accent était posé autrement (même chez Grégoire de Nazianze, quoiqu'on le décrive souvent comme plus proche de la triadologie latine, qui insiste sur l'unité d'essence).

2. L'expression d'« identité physique » reste, à vrai dire, de loin la plus employée : cf. 394 e (où elle est donnée pour équivalent à l'homousios), 466 d, 466 e, 471 e, 475 d, 476 c, 482 b, 498 c, 500 a, 578 a, 638 a, 647 e, 658 a (plus 483 e : identité « selon la physis ») ; cependant l'unité de l'ousie est mentionnée en 408 c, 490 e, 497 b, 592 b, 657 a, 659 e (plus au moins deux expressions similaires en 636 c et 648 a ; 553 e, avec tout de même la réserve « pour ainsi dire », parle du ταυτοσιδέος de la substance : c'est toujours cette même élasticité de vocabulaire).

3. Au vrai, dans les développements sur la présence de la vie (482 b-

Ce pourrait être un point d'appui pour tel moderne qui juge, à tout prendre, les Pères bien peu personnalistes<sup>1</sup>. Et de fait nous verrons plus bas que le terme de « personne » n'a pas son correspondant absolument exact dans la langue de Cyrille et n'éveillerait pas, de toute façon, les

484 d et 560 b - 565 e) et de la sainteté (588 e - 598 e) dans le Fils, Cyrille est avant tout préoccupé de souligner qu'il ne s'agit pas d'acquisitions extrinsèques, comme pour une créature. Il met donc l'accent sur la médiation de la nature ou de la substance, mais peu ou point sur le rôle du Père dans la collation de ces attributs. La première Personne n'apparaît un peu plus en relief qu'en 565 b : le Fils est Vie parce qu'issu de la Vie par nature, c'est-à-dire du Père. Mais ce Père n'est pas nommé en 591 e : fruit de la nature divine, le Fils possédera la sainteté qui est le bien propre de « la nature qui l'engendre ». En 484 a-b, le souci de donner toute l'importance à la nature, non à la personne, amène Cyrille à insister presque bizarrement sur la nuance : le Fils dit vivre « à cause du Père » (= possédant comme le Père une substance dont l'immortalité est le fruit), non recevoir la vie du Père.

1. En haut de la p. 15 de *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1956, le titre courant était même : « l'essentialisme des Grecs » ; les p. 13-20 de cet ouvrage d'A. MALET sont-elles d'ailleurs autre chose qu'un repoussoir composé de textes rassemblés à la va-vite et destiné à faire mieux valoir le personnalisme thomiste et la théorie psychologique ? Dans les *Dialogues*, Cyrille prend assez souvent φῶσις comme équivalent à « Dieu » ou « la divinité » ; il parlera donc de « la nature toujours mouvante » (523 b), « la nature créatrice » (460 a), « la nature reine de tout » (ainsi en 477 d), donnant de la sorte l'impression qu'il s'agit du sujet actif. On a vu d'autre part qu'il qualifie le Fils de « fruit de l'οὐσία » (504 e, 508 b) : il peut dire alternativement « fruit de l'hypostase de l'engendrant » et « germe de l'ousie » (508 d). Mais il ne semble pas attribuer à la physis ou à l'ousie des rôles quasi personnels : on ne trouve pas, en tout cas, chez lui les formules les plus critiquées par l'auteur nommé plus haut (cf. *op. cit.*, p. 15-16) et souvent récoltées dans le latin de S. Hilaire, pour faire bonne mesure, « l'Essence est née de l'Essence », « la véritable Essence a engendré le Verbe », « la génération est l'œuvre de la Nature divine ». Quant à « l'apophatisme », nous verrons plus loin que le dosage en est, chez Cyrille, le fruit d'un choix délibéré, non certes le résultat des restrictions imposées par la polémique. D'ailleurs, notre docteur ne s'épargne-t-il point par là de ces retombées qui suivent parfois certains élans spéculatifs ?

mêmes échos dans une conscience des iv<sup>e</sup>-v<sup>e</sup> siècles que dans la nôtre.

De l'identité de nature découle forcément une identité d'action : « une seule volonté et une seule puissance », « une identité d'opération et de vouloir », ainsi que le détaille la conclusion (621 e - 622 a) du plus long développement (il commence en 606 e) qui revienne constamment sur le thème, au *Dialogue VI*. Cyrille est en cette occasion très précis et concis, comme il sait l'être quand il dépasse les déclamations verbeuses contre les hérétiques et les fioritures stylistiques démesurément étirées. Témoin la formule de 618 d-e, que nous ne pouvons mieux faire que de reprendre ici partiellement : « Le vouloir créateur, quel que soit l'objet auquel il s'applique... passe par toute la divinité, et son accomplissement est le fait de la substance transcendante à la création. C'est quelque chose de commun et qui cependant revient aussi en propre à chaque personne ; opéré à partir d'une seule nature, cela peut revenir en propre à chacune des trois hypostases en sa perfection distincte ». Également décisive est la phrase du *Dialogue VII* (642 d) : « Leur rencontre dans une unité de nature fait que tout est à tous (les trois), présence, paroles, participation, opération, gloire, et tout ce qui donne sa beauté à la nature divine ». Les Personnes divines n'ont donc pas d'action séparée, pour les disjoindre l'une de l'autre, pour les situer à des niveaux d'être différents, pour restreindre leur sphère d'influence à mesure qu'on passe du Père au Fils et puis à l'Esprit<sup>1</sup>.

### c) *Vers la vraie formule-clé.*

Est-ce à dire maintenant que l'action divine soit entièrement dépersonnalisée et ne porte la trace que d'une

1. Pour ce dernier, il est vrai, c'est essentiellement le rôle sanctificateur qui est souligné ; cependant on ne peut dire que ses rôles créateur et eschatologique soient ignorés : cf. surtout 650 c - 651 b.

essence commune et quasi anonyme? Nous avons déjà entendu Cyrille spécifier le contraire dans le texte central que nous venons de citer : « Cela (cette action) revient aussi en propre à chaque personne ». Mais il va même plus loin, essayant à plusieurs reprises de préciser, grâce à des prépositions, sous quel aspect « cela revient » ainsi « en propre » à chacun des Trois. En 596 d, la doctrine revêt une forme absolument axiomatique : « Tout vient du (παρά) Père par (διὰ) le Fils dans (ἐν) l'Esprit ». En 606 e, elle est exprimée de manière un peu plus diffuse, mais la formule apparaît au complet. Toutefois les variantes où manque la première préposition sont plus fréquentes : cf. 491 d, 618 e, 647 e (où il y a bien un παρά dans le contexte, mais introduisant un complément d'agent, non d'origine), 653 d (deux fois de suite !). En 592 b, la clause sur le Saint-Esprit manque, pour la bonne raison qu'il s'agit de la vie intra-trinitaire, aboutissant à lui ; pour le Père, Cyrille se sert cette fois de ἐκ, mais pour le Fils on a encore διὰ. On voit qu'il ne s'agit pas de formule sortant exactement du moule employé pour les cinq doxologies des *Dialogues*, puisque dans celles-ci la préposition pour le Saint-Esprit est toujours σύν. La provenance scripturaire directe est également difficile à envisager, car Cyrille ne cite dans les *Dialogues* ni *Rom.* 11, 36 (qui ne se prête d'ailleurs que par déformation à un emploi trinitaire), ni *Éphés.* 2, 18 ou 4, 6<sup>1</sup>, et à peine *I Cor.* 8, 5-6<sup>2</sup>. Le plus

1. Pourtant ce dernier verset sera utilisé, et de manière assez appuyée, dans tel autre développement triadologique : cf. *Contra Julianum* VIII, 921 A-B.

2. 488 c se situe dans de tout autres perspectives ; 641 d-e insiste sur les titres de « Dieu » et de « Seigneur », non sur les prépositions ; en fonction de ce thème différent, Cyrille a été chercher ailleurs une mention de l'Esprit et de sa seigneurie. Cela exclut l'authenticité de la leçon rare proposée par L, le manuscrit de Leyde, qui introduirait dans le verset 6 une clause prépositionnelle explicite sur le Saint-Esprit : cf. apparat critique et note *ad loc.*

probable est donc que Cyrille ait repris la formule déjà toute constituée chez son prédécesseur et maître, Athanase<sup>1</sup>.

Mais pour être un emprunt, l'expression n'en perd nullement son prix, bien au contraire, pour la pensée cyrillienne. Car notre auteur se l'est profondément assimilée. Nous serions même tenté d'en faire, de préférence à la formule baptismale ou à celle de Denys le Grand d'Alexandrie, le schème-clef de cette triadologie. Devenant plus évident vers la fin, dans les deux derniers *Dialogues*, il serait l'aboutissement réel de cette œuvre en apparence souvent piétinante. Ce serait lui aussi qui éclairerait à la fois les rapports des Personnes entre elles et ceux qu'elles entretiennent avec les hommes. Effectivement, si elle manque de base scripturaire immédiate, la formule « du Père, par le Fils, dans l'Esprit » se rattache en profondeur aux textes que Cyrille cite avec prédilection pour expliquer le mode de sanctification des fidèles : *II Cor.* 3, 18 (qui revient cinq fois), *Gal.* 4, 6 (cinq fois également) et 19 (quatre fois)<sup>2</sup>. Le Père projette une image parfaite, à la fois transparente, dans la mesure où elle renvoie sans altération ni diminution à son modèle, et médiatrice, dans la mesure où elle évite à l'homme l'éblouissement de la lumière divine en se mettant à notre taille humaine<sup>3</sup>. Cette image, déjà inscrite dans

1. Cf. en particulier *Épîtres à Sérapion*, I, 30, 600 B-C et III, 5-6, 633 B-C, où l'on voit presque la formule se construire sous nos yeux, à l'aide, les deux fois, de *I Cor.* 12, 4-6 et *II Cor.* 13, 13.

2. Seul, parmi les versets qu'on attendrait, *Rom.* 8, 15 est rare : une unique fois, en conjonction avec *II Cor.* 3, 18 (645 b). Cyrille aurait-il pensé que cette citation ferait double emploi avec *Gal.* 4, 16, de teneur pratiquement identique ?

3. Pour orchestrer le thème de la ressemblance parfaite du Fils au Père, Cyrille utilise essentiellement deux textes. D'abord le mot d'*Hébr.* 1, 3 sur « l'empreinte de l'hypostase » divine : les réminiscences en sont difficilement dénombrables dans les *Dialogues* (il nous semble qu'il convient de traduire toujours par « hypostase », car quel que soit le sens primitif exact du texte sacré, Cyrille y aura sûrement vu un

l'homme lors de sa première création, s'y réinstalle de façon plus stable, moins précaire, grâce à l'inhabitation, dans le Christ-homme d'abord, puis dans les chrétiens, d'un Esprit qu'on pourrait presque (pour justifier la préposition ἐν) qualifier de milieu ou de mentalité divine en lesquels doivent baigner les baptisés<sup>1</sup>.

Évidemment, Cyrille peine quelquefois à distinguer le rôle du Christ et celui de l'Esprit, puisque les deux, selon sa théologie, sont image<sup>2</sup> et que tous deux, et au surplus

appui pour l'emploi technique du terme ; c'est même peut-être pour cela qu'il ne songe jamais à justifier ou expliquer ce dernier, comme il le fait pour οὐσία et ὑποούσιος). Ensuite l'avertissement donné à Philippe dans *Jn* 14, 9-10 : on en compterait une bonne douzaine de citations plus ou moins littérales. Quant à l'idée que le Verbe incarné est un Dieu mis à notre taille, elle nous vaut les morceaux les plus convaincus peut-être et les plus éloquents des *Dialogues* : cf. en particulier les trois « couplets » de 534 e - 535 b (commentaire sur le nom d'Emmanuel), 550 a-c (l'impalpable est devenu tangible), 554 a-d (le Fils est pour nous visage du Père). Au *Dial.* I, le premier sens acceptable du terme « médiateur » est aussi celui de porte-parole, voilant l'éclat insoutenable de la gloire divine (cf. 399 e et 400 e) ; après seulement, Cyrille indique des significations ultérieures : réconciliateur de l'humanité pécheresse (404 a-b) et combinaison organique de la divinité et de l'humanité (404 e - 405 d ; cf. 500 e - 501 a). On voit qu'à cette époque Cyrille est déjà en possession de son schéma christologique essentiel et « vertical », de descente de Dieu parmi nous, même s'il répugne moins que plus tard à des expressions de saveur légèrement dualiste, telle la *συνάφεια* de 605 d.

1. On doit dire néanmoins que, sans doute pour être plus fidèle aux nombreux textes bibliques qui parlent de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les chrétiens, Cyrille se considère comme obligé de spécifier, en 490 e, que l'Esprit est en nous, non pas nous dans l'Esprit. Nous nous croyons pourtant autorisé à inverser cette image spatiale vu la place que notre auteur fait au thème de l'Esprit-voûς du Christ ou de Dieu (en dépendance de *I Cor.* 2, 11 : cf. *supra*, p. 65 s.), vu aussi ses descriptions de cet Esprit comme facteur d'unité entre les chrétiens : esquissée ici en 407 e - 408 a, la peinture s'étalera magnifiquement dans l'*in Jo.* XI, 11 (cf. la conclusion en 999 d - 1000 d / 561 A-C).

2. A vrai dire, le mot même d'εἰκών n'est pas prononcé dans le passage du *Dialogue* VII relatif à la question : Cyrille se contente

le Père, habitent dans l'homme. Mais il n'est pas si malsain, après tout, de rester ainsi en suspens : cette absence d'un partage trop net interdit, une fois de plus, tout glissement vers le trithéisme<sup>1</sup>. Et l'on ne peut pas pour cela accuser

d'affirmer que l'Esprit-Saint est l'ὁμοῶσις « sans défaut », « véritable » du Fils (639 b et d). Mais ni le *Thesaurus* (XXXIII, 572 A-B) ni le *Commentaire sur S. Jean* (XI, 10, 988 d / 541 C) ne laissent place à l'hésitation (le deuxième texte parle d'image de l'ousie du Fils, mais cf. encore XI, 11, 995 d / 553 D, où le Fils est appelé « image du Père » et l'Esprit ὁμοῶσις φωσική du Fils, très vraisemblablement pour varier l'expression). Notre auteur n'a eu d'ailleurs qu'à emprunter à Athanase, dont l'énoncé, dans *Ep. ad Ser.* I, 24, 588 B est également sans équivoque. Si l'on pouvait avec quelque sécurité rattacher à l'école alexandrine les deux derniers livres *contre Eunome* contenus dans les œuvres de Basile, cette dénomination d'image du Fils appliquée au Saint-Esprit serait à tenir pour l'apanage presque exclusif de cette école : cf. en effet *Lib.* V, *PG*, 724 C et 725 B. Mais il n'existe aucune certitude de ce sujet... De plus, un des maîtres des Cappadociens, Grégoire le Thaumaturge, s'exprime de même (voire semble le premier à le faire) : cf. son *Symbolé*, dans A. HAHN, *Bibliothek der Symbolé und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1917<sup>2</sup>, § 185, p. 255. Toutefois, on peut dire que dans ce cas le contexte n'est plus celui de la théorie de la sanctification : il s'agit de faire connaître la Troisième Personne, non de décrire son efficacité (c'est pourquoi aussi l'on chercherait en vain la réminiscence de *Rom.* 8, 29, qui est de règle chez Athanase comme chez Cyrille et le « Pseudo-Basile »). Si l'on s'en tient à l'optique de Grégoire, il est sans doute plus difficile de sauvegarder la distinction entre le Fils, image effligée et modèle, et l'Esprit, image activement conformante (par laquelle le Fils nous donne d'être à l'image, comme le résumera JEAN DAMASCÈNE, dans un chapitre triadologique où il fausse compagnie, en faveur d'une source inconnue, au Pseudo-Cyrille et à travers celui-ci à Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, donc à la tradition cappadocienne : cf. *Exposé de la foi orthodoxe*, II, chap. 13, *PG* 94, 856 B).

1. Ce n'est pas à dire que certains textes pris isolément ne donnent pas l'impression, justement, de glisser trop en sens contraire. Relevons deux exemples, non dans les *Dialogues*, cependant, mais dans le *Commentaire sur S. Jean* : en III, 5, 307 a-b / 493 A-B, la comparaison du Père et du Fils avec la valeur de deux drachmes incluse dans un seul statère aurait bien par elle-même une saveur sabellienne ; plus loin, en IV, 3, 378 b / 605 A, Fils et Esprit-Saint apparaissent comme tellement interchangeables qu'on pourrait parler indifféremment

l'Esprit-Saint de faire double emploi avec le Fils : il suffit de voir plutôt l'un comme image active, qui forme, l'autre comme image passive, à laquelle l'Esprit conforme. En faisant donner à la formule d'Athanase tout le rendement dont elle était susceptible, Cyrille échappe, croyons-nous, au grief parfois brandi contre certains Pères : il ne juxtapose pas les trois Personnes, ou deux couples Père-Fils, Dieu - Son Esprit, il les articule vraiment en Trinité. Et grâce à sa théorie de la sanctification, sa triadologie représente un réel progrès, en dépit d'un archaïsme de vocabulaire au moins en partie délibéré, puisque, nous l'avons vu, il connaît plusieurs de ces instruments techniques dont il refuse de se servir, sinon tout à fait en passant<sup>1</sup>.

Bien sûr aussi, la conviction fondamentale de Cyrille, celle qu'il tient par-dessus tout à réaffirmer face aux négations ariennes comme il le fera plus tard face aux édulcorations nestoriennes, c'est que Dieu même, en toute

d'inhabitation par l'un ou par l'autre. Ailleurs cependant les réserves nécessaires sont introduites : en IX, 1, 812 d-e, après être parti sur le même thème que dans le dernier passage cité, Cyrille spécifie qu'on n'en doit point pour cela confondre les noms ou les *prosopa*.

1. S. BOULGAROF aurait même voulu faire de cette articulation réussie entre la doctrine du Verbe et celle relative au Saint-Esprit le mérite propre de Cyrille comparé à son maître Athanase : cf. ses notations sur leurs triadologies respectives dans son livre sur *Le Paraclet*, trad. fr., Paris 1946, p. 33-34 et 91. Dans les *Épîtres à Sérapion*, on aurait plutôt affaire à deux dyades, Père-Fils et Saint-Esprit - Fils ; en outre le Saint-Esprit serait considéré uniquement dans son rôle sotériologique. Chez Cyrille le « motif fondamental » serait au contraire « la trinitarité » : la relation du Saint-Esprit au Père et celle qu'il entretient avec le Fils seraient également mises en lumière. D'autres auteurs ont attribué à Athanase déjà le mérite d'avoir noué ensemble les deux doctrines (cf. *supra*, chap. I, p. 36, n. 0). Avec justice, croyons-nous, puisqu'il fournit la formule de base et qu'il est plus éclairant de situer celle-ci justement à ce plan sotériologique, plutôt qu'à celui de n'importe quelle spéculation intra-trinitaire (cf. ici p. 77, n. 0). Maintenant nous avons dit aussi que le Cyrille des *Dialogues* attribuait à l'Esprit un rôle cosmologique, quoique sans insister beaucoup (cf. p. 73, n. 1).

la plénitude de sa réalité, doit intervenir pour diviniser l'homme. Quelques forces ou émanations plus ou moins divines, mais dégradées par rapport à Dieu n'y sauraient suffire<sup>1</sup>. Au surplus, dans un cas au moins, cet être divin doit être authentiquement personnel : il faut un Fils, notion directement liée à celle de personne, pour faire de nous des fils — et un Fils au sens plein, selon la nature, quoiqu'on ait soutenu, voilà peu, le contraire<sup>2</sup>.

1. C'est ce que S. PÉTREMENT exprimait avec son sens habituel des formules : « ...il y a sans doute un sens admirable dans cette construction de la Trinité, par laquelle il apparaît que l'homme qui réveille Dieu n'est pas moins Dieu que Dieu lui-même, et que l'Esprit qui éveille chaque homme (ou qui s'éveille en chaque homme) n'est pas moins Dieu que Dieu lui-même. C'est dire justement que le divin est la même chose que Dieu, que le divin est Dieu tout entier » (*Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1947, p. 343, note 69).

2. M. WILES (*The Making of Christian Doctrine, A Study in the Principles of Early Doctrinal Development*, Cambridge 1967, p. 106-108) a suggéré que l'argument patristique : il faut un Dieu pour pouvoir diviniser l'homme, n'était pas, après tout, si rigoureux. Puisqu'il s'agit de faire des dieux par grâce, quel besoin y avait-il que l'archétype fût un Dieu par nature ? Et de fait, Cyrille a très à cœur de souligner la distance qui subsiste de Dieu à l'homme. *Le Dialogue I* (toujours en position un peu détachée par rapport aux autres) va jusqu'à spécifier que notre similitude avec Dieu n'est pas substantielle, mais seulement morale (393 b - 394 b : cf. note sur la fin du passage). Mais le *Dialogue VII*, s'il oppose la possession par nature des biens divins, caractéristique de l'Esprit-Saint, à notre simple relation et participation à la nature divine (643 c-d ; cf. 593 d), réaffirme qu'aucune participation à un être créé ne saurait faire des dieux (644 c-e). Et la thèse dont M. Wiles dénonce la débilite a été exposée une fois encore, plus haut, en 561 b : on ne peut transmettre ce qu'on a seulement par relation, et non par nature. Pour le coup, la solution aux objections nous paraît être, au moins dans le cas de Cyrille, d'adjoindre la considération des Personnes à celle de la nature : il ne s'agit pas seulement pour l'homme de participer à la nature divine, mais d'être associé à la filiation divine. Or, même si l'image est en définitive trinitaire, et non pas uniquement celle du Fils (491 b-d), ce n'est pas en vain que le Fils a servi de patron dans le modelage comme dans le remodelage de la créature raisonnable et ce, grâce à l'action de l'Esprit-Saint (cf. 473 c, 530 e, 557 b, 595 a-b).

Toutefois, si l'existence d'un rapport Père-Fils (et nous avons vu qu'il occupe une place particulièrement large dans les *Dialogues*) oblige à poser vraiment des personnes, avec au moins une partie des connotations que nous rattachons à ce terme, il n'en va pas tout à fait de même dans le cas du Saint-Esprit : il suffirait à la rigueur que celui-ci fût divin à part entière et non par abus de langage (*καταχρηστικῶς*). Aussi Cyrille ne s'étend-il guère sur sa personnalité, qu'établissent à peine des images comme celles du parfum ou de la mentalité divine. Puis la Deuxième et la Troisième Personnes<sup>1</sup> sont

Car le privilège essentiel de ces êtres à l'image est de pouvoir, sous l'inspiration de l'Esprit, traiter Dieu authentiquement comme un Père (431 c-d). Or une telle relation serait impossible si Dieu n'était pas le vrai prototype de la paternité (cf. le rôle d'*Ephés.* 3, 15 en 439 a-b), si Dieu n'avait pas une fécondité interne, par une génération naturelle (439 e). Cyrille est même persuadé, comme beaucoup de Pères, que ce mystère intime de la paternité exclusive de Dieu par rapport au Christ *doit* se prolonger dans le mystère de la maternité virginale de Marie pour que la filiation nous soit à notre tour accessible (591 b). Il a l'intuition que sans l'existence d'un Fils véritable, selon la nature, Dieu se refermerait sur sa transcendance inaccessible, vis-à-vis de laquelle les hommes ne pourraient plus adopter, en fin de compte, qu'une attitude de serviteurs, aussi dévôts et confiants qu'on les imagine. Si nous ne sommes pas, en l'occurrence, confrontés à une nécessité géométrique, ce serait sûrement apprécier trop faiblement l'axiome des Pères que de parler à son sujet d'argument de convenance.

1. Cyrille n'emploie pas, bien sûr, ces désignations numériques et nous avons vu qu'il évite même les juxtapositions de ces Personnes. Cependant il parle au moins deux fois (470 a et 633 a) de Personnes « coordonnées et co-numérées » et effleure au moins une fois (637 a) ce problème de l'ordre entre les Personnes en déclarant que l'Esprit-Saint est troisième « du seul point de vue de l'ordre des noms ». Le mot dont il use dans ce dernier passage est le composé *συντάξις*, et c'est *συντάξις* qui est utilisé dans les deux autres cas ; le simple, *τάξις*, est réservé au sens de « rôle, fonction » (le plus souvent dans l'expression *ἐν τάξει*), à la différence de ce qui en est, semble-t-il, chez les Cappadociens.

tellement transparentes, tellement pareilles à la Première, renvoient tellement par tout leur être à celle-ci qu'on n'est pas tenté de s'y arrêter et de nourrir pour l'une d'entre elles ce que nous appellerions peut-être à présent une « dévotion personnelle ». Ce n'est qu'au Père qu'il est question de s'adresser personnellement dans la prière, cela se faisant, conformément aux admirables textes de S. Paul, dûment orchestrés, sous la motion de l'Esprit et à l'instar du Fils par nature. Mais de ce Fils, nous l'avons dit, l'aspect Logos est relativement estompé, ce qui ne favorise pas une présentation personnalisée, comme de l'Illuminateur et Révélateur. Quant à l'humanité du Christ, malgré son importance pour expliquer certains traits scripturaires et en dépit d'un sens authentique, chez Cyrille, de la condescendance de Dieu se mettant à notre taille par l'Incarnation, elle n'a pas assez de consistance, surtout psychologique<sup>1</sup>, pour retenir le regard de l'esprit et servir, là encore, de point de mire à un sentiment personnel.

Que sont, du reste, dans le langage et la pensée cyrilienne, non seulement le Fils et l'Esprit, mais le Père ? D'une part des *πρόσωπα*, des sujets d'attribution suffisamment distincts pour qu'on puisse répartir entre eux les

1. A notre avis, il y a là essentiellement une question d'optique. Nul n'était vraiment intéressé, à l'époque, à développer une psychologie humaine du Christ, et personne ne l'a fait, même parmi les docteurs que l'opposition à l'apollinarisme amena à mettre davantage l'accent sur l'existence d'une âme humaine du Seigneur. La seule exception est Théodore de Mopsueste, en frôlant les périls que l'on sait. Mais mis à part ce génial isolé, on peut dire que « les théologiens d'Antioche n'ont pas tiré toutes les conclusions possibles de leurs présupposés théologiques » (J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 17). Un Théodoret ou un Nestorius sont demeurés embarrassés dans des questions para-métaphysiques, pour lesquelles ils étaient, au bout du compte, médiocrement armés (d'où les résultats peu décisifs de l'effort toujours renouvelé pour déterminer exactement leurs présupposés philosophiques). Pour un point de vue complémentaire sur la question, cf. *supra*, p. 53, n. 1.

paroles d'un dialogue biblique et pour qu'il soit loisible à l'Écriture d'employer à leur endroit des formes plurielles comme « faisons » ou « descendons »<sup>1</sup>. Ensuite des ὑποστάσεις, c'est-à-dire sans doute des réalisations objectives pleines et entières de la Divinité, ni attributs, ni intermédiaires entre créé et incréé, dotées chacune de leur consistance propre<sup>2</sup>. La résultante se situe donc, semble-t-il,

1. Cf. 471 c - 472 a ; 516 d ; plus un rappel en 523 e - 524 a (et la note afférente au premier de ces passages).

2. Peut-être pourrait-on, précisément, donner une bonne idée de l'« hypostase » cyrillienne en disant que les deux notions contenues dans le nom et l'adjectif « consistance propre » — existence réelle et individualité — y sont étroitement associées, l'accent étant alternativement davantage sur l'une ou sur l'autre. Ainsi, pour prendre d'abord le cas où il n'y a que peu ou point de rapports avec le mystère trinitaire, la simple parole divine suffit pour donner l'hypostase, c'est-à-dire solidifier dans l'existence toute la création (540 c). Mais d'autre part les hommes sont coupés les uns des autres en leurs hypostases, c'est-à-dire enfermés chacun dans leur individualité (407 b et c ; 409 b). C'est au terme de cette ligne-là que l'hypostase pourra s'opposer à l'ousie comme le propre au commun, la notion de réalité étant estompée au maximum, puisqu'en fait, pour Cyrille, l'ousie est tout autant du réel concret que l'hypostase, donc ne diffère pas celle-ci (cf. 408 d - 409 b). Les dérivés du mot « hypostase » se situent également entre ces deux pôles. Le Fils est force ἐνυπόστατος de Dieu, parce qu'il a une consistance réelle bien supérieure à celle d'un attribut (614 d, 616 a, 618 b). Mais les substances existent ἐνυποστάτως par opposition aux accidents parce qu'elles ont une stabilité dans l'existence indépendante de tout autre être (cf. 433 d, 434 a, et aussi ce qui est dit en 557 d, sur le caractère habituellement accidentel d'une empreinte). Enfin dans le domaine trinitaire, quand le Fils est décrit comme étant en son hypostase propre (408 b), l'insistance porte sur le fait qu'il est doué d'une certaine autonomie dans l'exister ; mais quand il est dit de l'Esprit-Saint qu'il est en hypostase (640 e), l'important est de marquer qu'il a une consistance véritable, à la différence du *pneuma* humain. Peut-être aussi, quand Cyrille déclare que l'unique nature divine est en trois hypostases (491 c), veut-il indiquer qu'elle connaît trois réalisations concrètes. Mais sans doute, quand il s'agit directement de triadologie, « hypostase » en est-il déjà, en beaucoup de cas, au stade où un terme technique est utilisé pour monnayer une affirmation de la foi sans que

à l'intersection des deux champs sémantiques de « prosopon » et d'« hypostase », sans qu'il y ait un troisième terme où s'amalgament les deux points de vue, l'un plutôt interne (hypostase = centre d'existence), l'autre plutôt externe (prosopon = interlocuteur à qui l'on fait face), sans qu'on doive non plus privilégier l'un par rapport à l'autre<sup>1</sup>. Et ces dialogues qui ont leur importance pour

l'auteur fasse un effort pour se rendre conscient de la valeur originelle et propre du mot. Notons encore qu'à maintes reprises hypostase trouve dans ὑπαρξίς un quasi-équivalent (la version latine d'Aubert traduit d'ailleurs plusieurs fois carrément ce dernier mot par *hypostasis* : cf. 558 e et 580 c). Dans le domaine du créé, ὑπαρξίς signifie généralement l'existence à laquelle les créatures accèdent de par le vouloir de Dieu et, accessoirement, de par une génération ou sans elle, en vertu d'une causalité... (v.g. 420 b, 435 e, 541 b). Peut-on dire cependant que ce mot tire ὑπόστασις dans le sens de « réalité concrète, existence brute » ? Il semble plutôt que Cyrille s'en serve pour varier l'expression, ou encore pour rendre de la force à ce qui risquait de n'être plus qu'une simple étiquette (cf. 408 c, 423 a, 592 c ; en 621 b ὑπαρξίς est couplé avec prosopon comme ὑπόστασις avait pu l'être en 431 a).

1. G. L. PRÆSTIGE affirmait d'ailleurs carrément qu'à aucune époque πρόσωπον n'avait subi de discrédit dans les cercles orthodoxes ; et il continuait en qualifiant le terme d'expression « non technique et non métaphysique » (*God in Patristic Thought*, p. 162). Reste pourtant qu'à son témoignage même, πρόσωπον n'est pas utilisé par Athanase en contexte trinitaire (hypostase, au demeurant, ne l'est pas davantage). En outre, BASILE « discrédite » tout de même un peu le mot en insinuant qu'il ne peut fournir une barrière solide contre le sabellianisme (*Ép.* 214, 3 et 236, 6 ; éd. Courtonne, t. II, p. 204, et t. III, p. 54). GRÉGOIRE DE NAZIANZE consent à l'employer, pour ne pas ergoter sur le vocabulaire, mais il fait légèrement sentir qu'il s'agit de sa part d'une concession faite à une école rivale et, au moins une fois, il introduit tout à côté le thème de l'étroitesse, de la pauvreté du langage des Latins, qui les force à se rabattre sur prosopon-*persona* (*Or.* 21, 35, *PG* 35, 1125 A ; cf. *Or.* 39, 11 et 42, 16, *PG* 36, 345 C et 477 B). Plus tard, BOËCE héritera encore de ce « complexe d'infériorité » et avouera que les Latins ont gardé le terme métaphorique de *persona* « per inopiam significantium uocum » (*Liber contra Eutychen et Nestorium*, 3). Et cependant prosopon avait ses titres de noblesse en théologie trinitaire, même avant hypostase, vu le



l'affirmation des « personnes » (πρόσωπα) ne peuvent guère passer pour des échanges vitaux « interpersonnels ». Voilà aussi bien pourquoi le concept de relation n'intervient, très brièvement, chez Cyrille que pour fournir un indice de l'égalité inséparable du Père et du Fils : il doit seulement prouver qu'on ne peut éviter de les situer sur le même plan<sup>1</sup>. Pour articuler vraiment les Trois entre eux, on est renvoyé, une fois de plus, au mystère de leur action au dehors, cette action infrangiblement une et où ils peuvent pourtant collaborer chacun sous un aspect original, tout partant du Père pour passer par le Fils et s'achever dans l'Esprit-Saint.

très ancien emploi de « l'exégèse prosopique » : cf. *supra*, p. 82, n. 1, pour des exemples de celle-ci dans les *Dialogues*, et surtout C. ANDRESEN, « Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriff », *ZNTW*, t. 52 (1961), p. 1-39. Au fond, il s'agit bien d'un terme « technique », mais d'une technicité qui n'est pas celle de la métaphysique... Cyrille, de toute façon, n'a plus aucun des scrupules des anciennes générations. Il use de πρόσωπον aussi bien au sens de « visage » (cf. 554 b-d) qu'à celui d'« interlocuteur dans un dialogue » (384 a et b) ou de « personnage » prenant la parole dans un texte biblique (cf. 481 d), parfois à titre de représentant de toute une catégorie (455 a, 604 d). Et il aboutit ainsi à donner au mot une valeur nettement trinitaire : 416 c, 422 d, 618 e, 620 e (en ce dernier passage, πρόσωπον apparaît côte à côte avec ὑπόστασις, de même qu'en 431 a ou 641 a. Mais en 641 a, il est également associé à « nom », et de même en 409 c, ce qui nous ramène à la représentation de la face extérieure de la personne, celle qui affronte la communication avec les autres. Peut-être de ce fait y a-t-il aussi un certain lien avec la notion de « sujet responsable d'une action », celle-ci étant la traduction externé de sa personnalité, d'où, par exemple, les emplois de 618 e et 620 e. Dans le cas de l'Incarnation, justement, le sens est tout extérieur, celui de « personnage » ou de « rôle » : cf. 515 a et 516 b et c. Bien qu'il ne l'ait pas fait explicitement, nous nous demandons si notre auteur n'aurait pas été disposé alors à reconnaître que le Verbe-Christ avait revêtu successivement plusieurs *prosopa*, de même qu'il est passé par plusieurs *καίροί*.

1. Cf. 428 c et 509 c, plus les notes *ad loc.* et une allusion en 431 c.

**Méthode  
et prétentions  
théologiques  
des *Dialogues***

En définitive, ce serait peut-être bien là que courrait la veine la plus apophasique des *Dialogues*. Certes, le verset de S. Paul (*I Cor.* 13, 12) sur notre état présent de vision en énigme et en figure est cité tout au début de notre texte et il s'y lit en filigrane bien au delà de ses trois mentions formelles<sup>1</sup>. Certes, Cyrille a aussi un développement largement inspiré d'Athanase sur la méthode cumulative d'approches partielles qu'il convient d'appliquer dans les choses de Dieu<sup>2</sup>. Mais l'application en est aussitôt et exclusivement faite au cas du Fils. Mais la polémique contre la prétention de trouver dans l'ἀγέννητος une définition suffisante de Dieu est conduite, au *Dialogue* II, sur le plan de la seule logique, sans appel au mystère transcendant de la divinité<sup>3</sup>.

1. On remarquera que la même citation de l'Apôtre figure aussi au début de l'*Épître aux moines* : PG 77, 13, 13 A / ACO I, 1, 1, p. 11, c'est-à-dire à l'endroit où nous voyons Cyrille se jeter dans la plus grande polémique de sa vie. Maints autres thèmes de la controverse antiarienne feront d'ailleurs l'objet d'un réemploi durant la querelle avec les antiochiens, sans garder toujours, ainsi transplantés, leur valeur convaincante.

2. Cf. le résumé que donne L. BOUYER, *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de S. Athanase*, Paris 1943, p. 76 : « ... c'est en juxtaposant des notions dont l'assemblage est paradoxal, précisément pour nous amener à les corriger l'une par l'autre et à retirer ainsi à nos concepts ce qu'ils ont d'exclusivement humain (que l'Écriture nous aide à acquérir des connaissances divines) ». Mais Athanase, plutôt que d'en faire la théorie, s'en tient à des exemples pratiques de sa méthode, de sorte que l'exposé fait par Cyrille ici, en 558 b-d, peut passer pour un réel progrès dans la prise de conscience de la démarche théologique (cf. note *ad loc.*).

3. On a dit plus haut qu'il n'en allait pas tout à fait de même dans le *Thesaurus*, vu les textes que contient son chapitre XXXI ; en revanche, le Prologue (9 A - 12 A) de la première œuvre de Cyrille, soit ardeur de jeunesse, soit conviction d'être solidement appuyé sur les écrits d'autrui, tout en proclamant la difficulté de la tâche en triadologie, paraît avoir plus de confiance d'accéder à des résultats. Pour les *Dialogues*, notons, afin d'être complet, la présence d'un petit couplet sur la nature inconnaissable de Dieu en 511 c-d.

Il y a donc incontestablement différence d'accent par rapport aux Cappadociens.

Seulement, de manière systématique, notre docteur évite ce qui pourrait passer pour notions sur la Trinité en soi ; il s'étend au contraire à de multiples reprises sur la Trinité en nous. Les seules connaissances possibles, semble-t-il suggérer, sont celles qui sont liées plus ou moins directement à notre sanctification. D'accès à un autre niveau, il n'est pas question, sauf de façon oblique, en tant qu'on découvre des conditions nécessaires et suffisantes à l'action de Dieu en nous, à son inhabitation, au modelage et remodelage de l'image. Nous n'avons droit de savoir que ce que nous livrent un petit nombre de textes indéfiniment paraphrasés. On ne voit pas, par exemple quant aux rapports entre les Personnes, ce qu'on pourrait définir d'autre et de plus que ce qui est constatable, au moins à la lumière de la foi en l'Écriture, sur ce plan transnaturel et pourtant humain.

Et après tout, est-il même interdit de penser que l'empirisme parfois déconcertant de la politique de Cyrille, cette appréciation terriblement réaliste des personnes humaines, de leurs faiblesses et des occasions qu'elles offrent, ces retraites en-deçà des exigences primitivement posées qui déroutent même ses amis, se sont traduits ici aussi par l'orientation et les limites imposées à une théologie : prudence, prétentions restreintes, ambition de coller aux textes, avec néanmoins pour ressort un authentique appétit spéculatif, surtout si l'on admet le caractère presque purement platonique de la controverse ici menée contre les ariens ? Mais on peut soupçonner aussi que ces allures volontairement peu techniques et plutôt archaïsantes, cette modestie de propos, ce rabâchage apparemment sans frein de quelques thèmes et de plus copieuses injures n'ont pas dû aider beaucoup à la diffusion de cet ouvrage, d'autant qu'il portait sur des matières où Cyrille n'était pas, comme en christologie, le docteur le plus hautement autorisé.

### CHAPITRE III

#### TRADITION ET TRADUCTION

Dans la mesure, peut-être restreinte en somme, où cela permettrait d'évaluer l'estime où ils ont été tenus, on doit dire que les *Dialogues sur la Trinité* ne nous apparaissent pas sous un jour très favorable : la tradition n'en est pas d'une bien grande abondance. D'abord, carence significative, surtout par contraste avec d'autres œuvres de Cyrille, il n'y a pas eu, à notre connaissance, de version intégrale à date ancienne, soit dans l'une des langues orientales, soit en latin. Les quelques fragments en syriaque dont nous pourrions faire état plus bas ne constituent pas un indice en sens opposé. Et il est vrai que les *Dialogues* offriraient très peu de passages susceptibles de garnir l'arsenal des églises de confession monophysite.

Quant aux manuscrits grecs, ils sont tout de même un peu plus nombreux, on doit le concéder, que pour les deux dialogues relatifs à la christologie. En effet, les quatre dont nous avons déjà tiré le *De Incarnatione Verbi* contiennent aussi l'ouvrage dont nous nous occupons à présent : le *Mediceus Laurentianus Plut. V, cod. 35* (f° 1-138 bis<sup>r</sup>), s. XIV (B), le *Monacensis graecus 398* (f° 1-217<sup>v</sup>), s. XI (M), le *Vaticanus graecus 596* (f° 1-297<sup>v</sup>), s. XIV (C), et l'*Athous Vatopedinus 930* (f° 1-193<sup>r</sup>), s. XIV (V), alors que le *Quod unus sit Christus* était absent du premier. Et en outre nous avons réussi à en

#### 1° La tradition directe

découvrir deux supplémentaires, lesquels présentent au moins un trait commun : chacun respectivement a été connu et utilisé par l'un des deux humanistes qui, au XVI<sup>e</sup> siècle, se sont le plus dépensés au service de notre texte.

L'un de ces deux manuscrits, malheureusement, le *Basiliensis A III* 17, s. XV (O), ne possède à part cela qu'un intérêt limité, car il est tout simplement une assez médiocre copie du codex florentin B : à le déchiffrer, on constate vite qu'hormis un très petit nombre de fautes d'orthographe ou d'omissions par trop criantes, il reproduit les erreurs les plus manifestes de B, en ajoutant au moins deux ou trois propres à chaque page, sans fournir aucune leçon véritablement originale<sup>1</sup>. On peut, néanmoins, lui concéder trois petits mérites. Il permet de combler une lacune de B, due sans doute à un feuillet arraché, justement dans le *Dialogue* I où ce manuscrit est seul pour représenter une tradition un peu indépendante par rapport à M et

1. Deux petits traits, peut-être probants quant à cette dépendance par rapport à B. En 443, 15, ce dernier avait trouvé le texte impossible, avec la répétition de  $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$  à une ligne d'intervalle ; il avait donc effacé le mot la seconde fois, ce qui avait laissé un espace vide. Le manuscrit de Bâle (que nous appellerons O, en l'honneur d'Oecolampade, dans les rares cas où nous aurons à en faire état) ne garde plus trace de cette hésitation ni du fait qu'il y avait bien eu là primitivement un mot (le véritable nous étant fourni par d'autres témoins : cf. *infra*, p. 300). De même, en 563 c, B corrige les pronoms de la citation de S. Paul pour les faire passer de la deuxième à la première personne du pluriel ; O a directement la première. Une description sommaire de ce *Basiliensis* est fournie par H. OMONT, « Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse », à la page 22 du tiré à part du *Centralblatt für Bibliothekswesen* (Leipzig 1886), où ce codex porte le N<sup>o</sup> 42. Les *Dialogues* occupent les folios 192<sup>r</sup>-329<sup>v</sup>, entourés d'autres textes cyrilliens, parmi lesquels les *Capitula de Spiritu Sancto* (f<sup>o</sup> 330<sup>r</sup>-338<sup>r</sup>), dont le titre est donné bel et bien en latin. Cela ne laisse aucun doute sur l'origine occidentale du manuscrit, même si le glossaire gréco-latin également inclus (f<sup>o</sup> 380<sup>r</sup>-511<sup>r</sup>) n'est peut-être pas de la même main.

ses deux acolytes<sup>1</sup>. Puis le codex de Bâle, bien plus lisible, aide à déchiffrer correctement les abréviations de finales dont B est bourré et à ne laisser passer aucun de ses écarts mineurs vis-à-vis du texte de M. Enfin c'est à partir de lui que le réformateur bâlois Jean Oecolampade a donné la première version latine de nos *Dialogues*, en 1528, dans un in-folio unique, quoique paginé en trois tomes, comprenant également bien d'autres œuvres de Cyrille, mais pour moitié au moins dans les vieilles traductions de Georges de Trébizonde<sup>2</sup>. E. Staehelin, qui s'est beaucoup occupé de la biographie et des travaux patristiques de son compatriote, atteste que certains exemplaires de cet ouvrage, au lieu de la longue épître dédicatoire d'Oecolampade au margrave Philippe de Bade, comportent une courte préface du libraire Cratander, spécifiant que le

1. B a dû être relié à neuf après cette mutilation, car celle-ci n'est plus du tout apparente lorsqu'on ouvre le volume. Il a été recoupé par la même occasion, ce qui a rendu illisible une inscription latine qu'il portait à son début. Le format actuel des pages (20 cm sur 30 environ) ne dit donc plus rien sur ses origines ; mais les vergeures ont presque exactement 34 mm d'épaisseur par groupe de vingt, ce qui indiquerait sans doute au moins la provenance occidentale du papier.

2. *Divi Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini opera in tres partita Tomos, in quibus habes non pauca antehac Latinis non exhibita, Basileae in aedibus Andreae Cratandri, mense augusto anno MDXXVIII*. Cet ouvrage paraît très rare, car nous ne l'avons trouvé ni à Paris, ni à Oxford, ni à Londres. L'exemplaire que nous avons finalement pu consulter à la Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève comprend : a) au tome I la dédicace à Philippe de Bade et la traduction du *Commentaire sur S. Jean* I-IV et IX-XII par Georges de Trébizonde, au milieu de laquelle est insérée celle de V-VIII, telle que l'avait déjà éditée Josse Clichtove, plus seize livres in *Leviticum* (qui sont en fait les Homélies d'Origène) ; b) au tome II le *Thesaurus*, traduit par Georges, les *Dialogues* et les *Capita* sur le Saint-Esprit (p. 71-143 et 144-148), le *De Adoratione* livre I (qu'Oecolampade avait en effet pu trouver aussi dans O, f<sup>o</sup> 356<sup>r</sup>-378<sup>v</sup>) ; c) au tome III, le *Contra Julianum*, les trois *De recta fide* et un *Liber alius quod licet filius hominis dicatur Christus nihilominus vere sit Deus*, le tout traduit par Oecolampade.

manuscrit de base utilisé provient *ex bibliotheca familiae sancti Dominici quae hic, pii et religiosi patres, Dialogorum libros communicaverunt*<sup>1</sup>. Il est dès lors facile de tenir pour assuré qu'il s'agissait de l'un des volumes légués au couvent des Prêcheurs de Bâle par leur frère Jean Stojkovic de Raguse. De fait, ce codex se trouve encore à l'Université, où il fut transféré, après la Réforme, avec toute la bibliothèque du couvent<sup>2</sup>.

Le second manuscrit peut être lui aussi repéré pour un temps à Bâle, mais il n'y est pas resté, et nous savons qui est responsable de son déplacement. En effet, dans une lettre du 1<sup>er</sup> avril 1576 au bibliothécaire de la ville d'Augsbourg, J. B. Heintzel, l'humaniste flamand Bonaventure Vulcanius, tout en s'excusant de ne pas lui renvoyer encore le manuscrit des *Dialogues* que son correspondant lui avait prêté — il s'agit de *M* — lui donne une raison nouvelle d'un retard qui se prolonge. Il a été invité, explique-t-il, par le libraire Eusèbe Episcopius à examiner les manuscrits que ce dernier avait dans son officine. Or, continue Vulcanius, *inveni inter alios Dionysium*

1. Cf. note à la Lettre n° 597, qui est l'Épître à Philippe de Bade, dans *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, édité par E. STAEBELIN, *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* XIX, Leipzig 1934, p. 220. Du même E. Stachelin, on peut consulter aussi : « Die Väterübersetzungen Oekolampads », *Schweizerische Theologische Zeitschrift*, t. 23 (1916), p. 57-91, plus complet que le chapitre de la biographie publiée à Leipzig en 1939, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, p. 454-461, et qui apporte aussi quelques données sur la réédition, en 1546 chez J. Herwagen, par W. Musculus, du Corpus cyrillien de 1528.

2. Cf. par exemple l'inventaire de la bibliothèque du couvent de Bâle au début du xiv<sup>e</sup> siècle publié par R. BEER, « Eine Handschriftschenkung aus dem Jahre 1443, Johannes de Ragusio's Bibliothek », dans *Serta Harteliana*, Vienne 1896, p. 270-274, qui porte (p. 273) : *Grece - Cirillus in libro thesaurorum, item de sancta Trinitate, Vocabularius*. Toutefois, cet article signale aussi qu'on a conservé le testament de Jean de Raguse léguant ses manuscrits, mais pas la liste primitivement conjointe des manuscrits légués.

*Areopagitam ad cuius calcem adjecti erant iidem Cyrilli dialogi quos ex ista* (la tienne, c'est-à-dire la bibliothèque d'Augsbourg) *bibliotheca habeo*. Cette découverte l'oblige à revoir sa traduction tout juste achevée, d'autant que l'exemplaire d'Augsbourg fourmille d'omissions et de fautes<sup>1</sup>.

Cependant, par un travers demeuré endémique chez les érudits, Vulcanius s'imaginait volontiers qu'un codex était à lui lorsqu'il l'avait vu assez longtemps sur les rayons de sa bibliothèque : intrigué par sa trouvaille chez Episcopius, il la garda par-devers lui et l'emmena dans ses bagages jusqu'à Leyde, où il devait finir ses jours comme professeur de grec à l'Université. Peut-être, après tout, avait-il promis une restitution dès que serait parue sa fameuse édition des *Dialogues*, dont il a parlé toute sa vie. Mais ce projet n'est jamais arrivé à terme et le manuscrit, un moment bâlois, est finalement devenu, dans la bibliothèque de l'université hollandaise, le *Codex Vulcanianus 52*. La chose nous serait corroborée, si besoin était, par le fait que les folios 4 à 75 sont occupés par le Corpus pseudo-dionysien. En outre, une autre petite pièce relative à « l'Aréopagite » occupe les folios 75-77<sup>v</sup> ; cette *Passio SS. Dionysii, Rustici et Eleutherii*, d'un type assez rare, nous a valu l'étude la plus approfondie qui ait encore été consacrée à ce manuscrit<sup>2</sup>. L'auteur, J. C. Westerbrink,

1. Cf. Lettre N° 58, dans la *Correspondance de Bonaventura Vulcanius pendant son séjour à Cologne, Genève et Bâle*, publiée et annotée par H. de Vries de Heekelingen, La Haye 1923, p. 139-141.

2. C'est-à-dire la thèse soutenue en 1937 par J. C. WESTERBRINK, à l'Université de Leyde, *Passio S. Dionysii Areopagitae Rustici et Eleutherii*, avec introduction, traduction et notes en néerlandais. La *Passio* est également contenue, avec le Corpus dionysien, dans le *Vallicellianus 13 (B 55)*, du xi<sup>e</sup> siècle. Mais nous avons pu nous assurer que les *Dialogues* n'y sont pas, grâce à la description donnée par G. THÉRY, « Recherches pour une édition grecque historique du Pseudo-Denys », *The New Scholasticism*, Washington, t. 3 (1929), p. 382-383.

a réussi à découvrir le nom du scribe, un certain Romanos, gardien de bibliothèque à Lamia de Thessalie, dont nous avons encore plusieurs autres œuvres, copiées entre 1316 et 1329 (= la date de notre *Vulcanianus*) ; mais, pas plus que le catalogue imprimé de la bibliothèque de Leyde, il n'a essayé de tirer tout le parti possible d'une note à demi grattée figurant sur le premier folio. Cette tâche a été accomplie depuis, et la note a permis de découvrir l'un des possesseurs précédents de ce codex vagabond : Antoine Correr, cardinal du titre de Saint-Pierre-ès-Liens, évêque de Bologne, mort en 1445. Comme ce personnage fut l'un des participants au concile de Bâle, il est fort possible qu'il ait laissé là son manuscrit, pour une raison quelconque. Serait-ce, comme dans le cas de Jean de Raguse, en vue de tractations pour l'union avec les Grecs, et partant de discussions sur pièces au sujet du Saint-Esprit ? Car pour l'ensemble de sa bibliothèque, il l'a légué à un monastère vénitien, San Giorgio in Alga<sup>1</sup>.

1. Cf. sur ce personnage : VESPASIANO DA BISTIGGI, *Vite di Uomini Illustri del secolo XV*, p. 72-74 (« Cardinale Antonio de Coreri ») de l'éd. P. d'Ancona et E. Aeschlimann, Milan 1951. Une note des éditeurs, p. 72, prétend nous renseigner sur le sort de sa collection de 120 manuscrits. Malheureusement, l'indication qui s'y trouve donnée paraît bien être erronée : ladite collection avait abouti, non à San Giorgio Maggiore, mais à San Giorgio in Alga — où elle brûla tout entière le 11 juillet 1716, alors que les chanoines réguliers, légataires d'A. Correr, avaient été remplacés dans ce monastère par des Carmes (cf. *Ecclesiae Venetae Antiquis Monumentis nunc primum editis illustratae ac in decades distributae auctore Flaminio Cornelio decas septima et octava, nona et decima*, Venise 1749, IX<sup>e</sup> Décade, p. 71 et 76). Notre manuscrit *L* aurait donc été sauvé par son transfert inexplicable à Bâle. Le texte de la biographie, d'autre part, semble indiquer qu'Antoine Correr, bien qu'ayant été évêque de Bologne de 1407 à 1409 seulement, a continué à se faire appeler « cardinal de Bologne » une fois passé sur d'autres sièges (cf. p. 73) ; de sorte que ce titre ne nous fixe pas, comme on eût pu l'espérer, sur la date d'acquisition du manuscrit. Quant à la notice du codex, elle se lit p. 22 du tome I (= *Codices Vulcaniani*, Leyde 1910) du Catalogue de

En tout cas, ce *Vulcanianus 52* est pour nous d'un tout autre intérêt que le *Basiliensis A III 17*. Dès à présent, nous résumerions la situation en disant qu'il est un très médiocre témoin d'une tradition qui semble s'être détachée fort anciennement de la souche commune et dont on est obligé, par conséquent, de tenir grand compte. Il importe peu, dès lors, qu'il fourmille d'iotacismes et de confusions entre  $\alpha$ ,  $\omega$  et  $\omega$ , ou qu'il manifeste une aversion toujours croissante pour les perpétuelles épithètes ornantes de Cyrille et les supprime — ou les remplace par de plus simples. Il est seulement un peu plus gênant qu'il soit mutilé du *Dialogue I* et n'ait pas respecté une des consignes initiales essentielles de l'auteur. Hormis pour une dizaine de pages au début (jusqu'en 429, 7, avant  $\text{Ὁὐχὴ τὸ}$ ) en effet, il n'a pas fait précéder les répliques d'un A et d'un B, mais les a uniquement commencées, en principe, par une lettre écrite en rouge ; d'où probablement plusieurs mélanges des interlocuteurs<sup>1</sup>. Quant aux interpolations, si elles

la Bibliothèque de l'Université de Leyde. Elle déclare entre autres : *Chart. (bomb.) saec. XV*, 185 × 120, fol. 182 ; mais c'est seulement une note à la main du bibliothécaire, K. A. de Meyier, incluse dans le boîtier du manuscrit, qui donne une reconstitution complète de la souscription : *Iste liber p(er)tinet < Antonio > Cardinali Sti Petri ad Vincula Ep̄o Bononien(si)*.

1. N'étaient ces quelques A et B du début, on serait tenté de dire que si le scribe de *L* ne s'est pas conformé aux instructions de Cyrille, c'est qu'il ne les connaissait plus. Du moins est-il à peu près sûr qu'il a copié un exemplaire déjà mutilé. Le catalogue prétend bien qu'entre le folio 77, où se termine la *Passio* de s. Denys et de ses compagnons, et le fol. 78, où commence le *Dialogue II*, *unus quinio deesse videtur*, sans doute celui où aurait figuré le *Dialogue I*. Mais d'une part le *Dialogue II* porte dans *L* un titre insolite, « postiche », et les premières lignes en sont visiblement altérées, indice que *L* tirait parti comme il pouvait d'un archétype détérioré en cet endroit. D'autre part, à partir du *Dialogue V*, la numérotation est en retard d'un chiffre dans la marge de *L*, preuve qu'il ne voyait plus pourquoi intituler « cinquième » un dialogue qui lui paraissait le quatrième, et de même pour VI et VII. En tout cas il est certain que le manuscrit

dénotent un troublant manque de scrupule, elles sont si voyantes qu'elles se laissent aisément repérer. A peu d'exceptions près, en effet, leur but est de faire croire que Cyrille enseignait explicitement la théorie psychologique de la procession du Verbe. Or nous avons déjà vu ce qu'il en était<sup>1</sup>. Le plus gros inconvénient de ces multiples

entier, Corpus dionysien et *Dialogues*, plus un fragment du *Thesaurus* allant jusqu'à PG 75, 65 A (f° 172-182) est de la même main, celle fort peu élégante et trahissant, nous semble-t-il, une médiocre culture grecque, du bibliothécaire Romanos.

1. Le plus curieux est que dans le seul passage où le docteur alexandrin ait effleuré véritablement le sujet (*Dialogue* II, 450 c s.), il n'y a pas eu d'ajout de Romanos ou de l'un de ses prédécesseurs. Mais quand addition il y a, elle est parfois si longue que nous avons cru devoir regrouper au moins certaines d'entre elles ici (cf. la fin de cette note), afin de ne pas trop alourdir l'apparat critique. Cependant, intégrées à celui-ci, on pourra trouver encore certaines interpolations de la même veine (qui est vraiment d'une extraordinaire pauvreté linguistique) : 484 c, 500 e, 539 d, les trois petites insertions de 563 e, 582 d et 586 b. En revanche, 472 c, 510 b, 516 d et 540 b poursuivent une autre fin : celle d'enrichir le texte de Cyrille au moyen d'une citation scripturaire à laquelle il n'avait pas pensé. Il faut signaler aussi que ce scribe si « latinophile » de L (ou de son archétype) a pourtant opéré deux petites retouches au moins qui pourraient orienter dans un autre sens. En 507 e n'a-t-il pas essayé de faire dire au texte que l'appellation de « pierre » conférée à l'Apôtre à la suite de la confession de Césarée était une paronomase, « et rien de plus » ? En 637 d, s'il spécifie que l'Esprit rend Dieu présent en nous ἀμέσως, « sans intermédiaire », ce ne pourrait-il être pour éliminer toute idée d'une grâce créée ?

Voici les additions annoncées plus haut :

464 a : f° 95<sup>r</sup>. Ἄλλ' ὁ εἷς οὗτος καὶ μόνος Θεὸς ὃν λέγουσι μὴ ἄλογός ἐστι καὶ ἄπνους, τούτεστι μῆτε λόγον ἔχων, μῆτε πνεῦμα.

477 d : f° 100<sup>r</sup>. Εἷς μὲν ἐστὶ ὁ νομοθετής, φασί, ἀλλὰ μὴ ἄλογός ἐστι καὶ ἄπνους.

494 a : f° 105<sup>v</sup>-106<sup>r</sup>. Τοῖνον ὁ Πατὴρ οὐ δύναται ποιεῖν τί, εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, οὐδὲ ὁ Υἱὸς πάλιν δύναται ποιεῖν τί, εἰ μὴ διὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Πνεύματος, οὐτ' αὖ τὸ Πνεῦμα δύναται ποιεῖν τί, εἰ μὴ διὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ. Πῶς γὰρ ἐπειδὴ μία ἐνέργειά ἐστι τῶν τριῶν ὑποστάσεων, ὡς καὶ μία φύσις, πᾶς γὰρ δύναται ὁ νοῦς ποιεῖν τι χωρὶς τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ

aberrations — à côté desquelles il faudrait encore signaler une négligence qui entraîne de fréquentes omissions par passage du même au même — est de rendre automatiquement déflant lorsque notre manuscrit (auquel nous avons affecté le sigle L) fait, comme si souvent, cavalier seul. Toutefois, un certain contrepois à ces impressions défavorables nous est fourni par la tradition indirecte.

## 2° La tradition fragmentaire et indirecte

Ce n'est pas, à vrai dire, que celle-ci soit quantitativement très considérable. Même au cas où l'on eût songé à invoquer son autorité, de second rang en triadologie, Cyrille offrait, avec le *Thesaurus*, un autre arsenal beaucoup plus vaste d'arguments déjà tout découpés pour l'emploi. Pourtant, au cours des âges, les *Dialogues* ont joué leur rôle dans chacune des controverses qui agitèrent les églises d'Orient, même si ce rôle était

τοῦ πνεύματος ; Ἡ ὁ λόγος χωρὶς τοῦ νοῦς αὐτοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ; Ἡ τὸ πνεῦμα χωρὶς τοῦ νοῦς αὐτοῦ καὶ τοῦ λόγου ; Ὁ μὲν γὰρ Πατὴρ ἐστὶν ὁ νοῦς : πατὴρ γὰρ ἐστὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ. Ὁ δὲ λόγος τοῦ νοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς αὐτοῦ. Τὸ δὲ πνεῦμα τοῦ νοῦς καὶ τοῦ λόγου ἐστὶν ἡ πνοὴ τῆς πρώτης ζωῆς, ἡ πρώτη καὶ αἰτία πάσης ἀγίας ζωῆς καὶ δημιουργός. Ταῦτα γὰρ ἀχώριστα ἀλλήλων. Οὐδέποτε γὰρ ἦν ὁ νοῦς, τούτεστιν ὁ Πατὴρ, χωρὶς τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, ἢ γὰρ ἂν (ἦν) ἄλογος καὶ ἄπνους. Οὐδὲ πάλιν ὁ Λόγος, τούτεστιν ὁ Υἱός, ἦν ποτε χωρὶς τοῦ νοῦς αὐτοῦ ἢ τοῦ Πνεύματος ; ἢ γὰρ ἂν ἦν ἄνους καὶ ἄπνους. Οὐδὲ πάλιν τὸ Πνεῦμα ἦν ποτε, τούτεστιν ἡ πνοὴ τῆς ἄτης ζωῆς, χωρὶς τοῦ νοῦς αὐτοῦ καὶ τοῦ λόγου : ἢ γὰρ ἂν (ἦν) ἄνους καὶ ἄλογος. Καὶ συλλήθδην εἰπεῖν, οὐκ ἦν ποτέ τις τῶν τριῶν ὑποστάσεων χωρὶς τῆς ἑτέρας ὑποστάσεως, οὐτ' ἐστὶν οὐτ' ἐστὶ παντελῶς.

563 e : f° 130<sup>v</sup>. Πῶς ; Ὡς ἐνεργεῖ ὁ νοῦς ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγου τὰ ἑαυτοῦ πάντα, πλὴν ἀγεννησίας.

621 a : f° 151<sup>v</sup>. Ὡς ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ἦγουν ἐν τῷ λογισμῷ, καὶ ὁ λόγος ἐν τῷ νοί, ὅς ἐστὶν ὁ λογισμός.

622 c : f° 152<sup>r-v</sup>. Ἡ ὡσπερ ἂν λέγ(οι) ὁ λόγος τοῦ νοῦ : οὐ δύναται ὁ λόγος ποιεῖν ἀφ' ἑαυτῷ ἢ λαλεῖν οὐδέν, ἐὰν μὴ τι βλέπει τὸν νοῦν λαλοῦντα ἢ ποιῶντα δι' αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ὁ νοῦς δύναται τι ποιεῖν ἢ λαλεῖν ἀφ' ἑαυτῷ, εἰ μὴ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ.

généralement très modeste. On peut donc glaner une série de fragments jamais plus longs qu'une colonne de Migne et souvent beaucoup plus brefs. Plutôt que de donner les références au fur et à mesure, il nous a semblé utile de les grouper toutes dans le tableau d'ensemble ci-joint, qui permettra de se faire une idée de la survie des *Dialogues* et que nous commenterons ensuite rapidement.

*Nota Bene* : 1° On voit que, lorsque nous avons pu collationner un ou plusieurs manuscrits d'un fragment transmis par la tradition indirecte, nous donnons les indications de cote la première fois seulement que nous recourons à ce témoin, s'il s'agit d'une œuvre déjà éditée. Pour les ouvrages qui, au contraire, ne sont pas encore publiés, nous tâchons de signaler chaque fois le numéro du folio, le Florilège *T* faisant exception, bien sûr, à cause du grand nombre des manuscrits. Nous n'avons cependant pas pu nous livrer à des vérifications, ni même jugé qu'elles étaient nécessaires, pour les textes publiés par E. Schwartz (*Codex Vaticanus gr. 1431* et Lettre de Justinien) et par F. Diekamp (*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster i.W. 1907).

2° Au cours de nos recherches, nous avons rencontré un petit nombre de fragments prétendument extraits des *Dialogues*, mais qui n'en proviennent sans doute pas, puisque notre texte ne présente pas de lacune où ils pourraient s'insérer. La phrase de la *Doctrina Patrum* (p. 193, l. 11-12) précédée du lemme « de Cyrille, tiré des (dialogues) avec Hermias » vient en fait du *De Incarnatione Verbi*, 686 d (différent en ce point de *De recta Fide* 12 d). D'autre part, Maxime le Confesseur, dans son IX<sup>e</sup> *Opuscule théologique* (« Lettre aux catholiques de Sicile ») cite trois phrases qui seraient de Cyrille « s'adressant à Hermias » (*PG* 91, 124 D - 125 A) ; on les retrouve, interpolées (de deux phrases supplémentaires) et prolongées (de 16 à 17 lignes) dans l'*Opuscule* 27, intitulé « Définitions diverses » (*ibid.* 284 C - 285 A), le lemme étant alors simplement « de S. Cyrille ». Ni le texte long ni même le court ne se retrouvent dans nos *Dialogues*, quoiqu'il y ait certains points de contact de pensée et de mots avec III, 468 c et 483 c ; quand on sait la médiocre qualité des florilèges de Maxime, on peut supposer qu'il a accepté sans méfiance un faux rendant tout de même un son vaguement cyrillien. Enfin, au titre XXV du *Thesaurus* de

Nicetas Choniâtès, au moins dans l'édition de Migne, un passage attribué explicitement au *Dialogue* VII avec Hermias précède de quelques pages la citation authentique du *Dialogue* VI (cf. *PG* 140, 217 C et 224 A-C). En fait, il n'a même pas une allure cyrillienne prononcée et il est absent du *Parisinus gr. 1234*, seul manuscrit du *Thesaurus* que nous ayons pu examiner à fond.

3° Outre les deux florilèges dogmatiques syriaques utilisés dans notre tableau, d'après le *Catalogue* de W. Wright, deux autres manuscrits du même fonds, au British Museum, contiendraient des fragments de nos *Dialogues*. Effectivement, l'*Add. 12154* (= *Syr. 860* ; cf. Wright, p. 979, col. 1) contient au folio 20a la même citation que l'*Add. 14532* au folio 12b, col. 2, dans le même contexte. Enfin, toujours d'après Wright (p. 830, col. 2), l'*Add. 14726* (= *Syr. 815*) offrirait une citation du *Dialogue* IV au folio 60b ; nous avouons n'avoir jamais pu la repérer, peut-être simplement à cause de la qualité très médiocre de la reproduction, seule possible, à partir d'un codex bien inférieur en date et en écriture à ceux du célèbre fonds provenant du désert de Nitrie.

4° Dans le tableau qui suit, les *incipit* et les *desinit* sont indiqués par le numéro de la page de l'édition Aubert (que Migne reprend dans son texte latin), suivi, en subdivision, par le numéro de la ligne de la présente édition pour le Tome I (*Dialogues* I et II) ; pour les Tomes II et III (c'est-à-dire à partir de la page Aubert 463, *Dialogues* III - VII), nous n'avons pu, pour des raisons techniques, que subdiviser au moyen des lettres d'Aubert (a, b, c,...), qu'on retrouve aussi dans nos marges.

<i>Incipit</i>	<i>Desinit</i>	<i>Sources</i>
396, 39 : Ὁ μὲν γὰρ ιερός...	397, 2 : ... ἀμαρτίας	Léonce de Byzance : <i>Adversus Nestorianos et Eutychianos</i> . Florilège du Livre I [ <i>Laud. gr. 92 B</i> , f° 59 <sup>v</sup> ]. Florilège antimonothélite du <i>Monac. gr. 207</i> (f° 136 <sup>v</sup> ). Nicéphore de Constantinople : <i>Antirrhethici</i> , Livre II, éd. Pitra, p. 363 [ <i>Par. gr. 911</i> et <i>1250</i> ]. (le fragment apparaît aussi, mais mutilé et remanié, dans <i>Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi</i> , éd. Diekamp, p. 30, n° V, Théorien : <i>Disputatio II cum Nersete</i> , <i>PG</i> 133, 244 A).
398, 26 : Διττός οὖν...	398, 28 : ... ἀνθρώπινα	Léonce de B., <i>ibid.</i> Éphrem d'Amid, dans Photius, Bibliothèque, Codex 229, éd. R. Henry, t. IV, p. 165. <i>Monac. gr. 207</i> , <i>ibid.</i> <i>Doctrina Patrum</i> , p. 83, N° VIII.
404, 43 : Αὐτός γὰρ...	405, 3 : ... κένωσιν	Florilège antipalamite du <i>Marc. gr. 162</i> (coll. 502), f° 80 <sup>v</sup> . Jean Cyparissiotte : <i>Expositio Materiaria</i> , IX, 7, <i>Casanatensis</i> <i>1080</i> , f° 127 <sup>r</sup> .
405, 13 : φρενοβλα- θείας...	405, 26 : ... μετὰ τῆς σαρκός	Nicéphore : <i>Antirrhethici</i> : Livre II, éd. Pitra, p. 364 (début modifié) ; — autre citation s'arrêtant plus tôt : Livre IV, p. 484.

405, 39 : ὁμοούσιο(ς) ...	405, 40 : ... οὐσιωδῶς	Jean Veccos : <i>Epigraphai</i> , <i>PG</i> 141, 705 D, [ <i>Marc. gr. 160</i> (coll. 431) et <i>Vindob. Theol. gr. 190</i> ]. Matthieu Ange Panaretos : Ῥήσεις γραφικαὶ τῶν ἁγίων, <i>Marc. gr. Cl. II</i> , N° 108, olim <i>Nann. gr. 130</i> (coll. 960).
408, 14 : Ἦνώσθαι φα- μεν....	409, 27 : ... οὐ τί που Πατήρ	Florilège antichalcédonien du <i>Vaticanus gr. 1431</i> (= R), éd. E. Schwartz, p. 22-23 (n° 45, table, p. 7 s.).
id.	409, 14 : ... ἰδικῶς	Justinien : Aux moines d'Alexandrie, éd. E. Schwartz, n° 177, p. 37-38. <i>Doctrina Patrum</i> , p. 36, n° VII.
id.	408, 26 : ... τὴν ἔνωσιν	Florilège antimonothélite du <i>codex 84 d'Ochrid (Musée</i> <i>National)</i> , cap. I, n° 33, f° 141.
408, 21 : φυσικὴν δὲ...	409, 14 : ... ἰδικῶς	Sévère d'Antioche : <i>Contra impium Grammaticum</i> , II, 20 ; texte <i>CSCO</i> , t. 58, p. 176-177 / trad. J. Lebon, t. 59, p. 137- 138. Florilège monophysite syriaque : <i>B.M. Add. 12155</i> (= <i>Syr.</i> <i>857</i> ), f° 30 <sup>r-v</sup> .
408, 27 : Ἐν ἰδίᾳ...	408, 23 : ... περιεκτικὴ	<i>Doctrina Patrum</i> : Scholie, p. 148, l. 11-16.
408, 31 : Ἐτερον...	id.	Sévère d'Antioche : <i>op. cit.</i> II, 31, texte p. 253/trad. p. 198. Florilèges syriaques : <i>B.M. Add. 12155</i> , f° 26 <sup>r</sup> et <i>Add. 14532</i> (= <i>Syr. 815</i> ), f° 113 <sup>v</sup> . (simple allusion d'André de Samosate dans : Anastase le Sinaïte, Hodegos 22, <i>PG</i> 89, 293 A-B).



408, 39 : Ούκοῦν...	408, 42 : ... λέγεται	Andronicos Camateros : Ἐρὰ ὀπλοθήκη (section contre les Arméniens), <i>Marc. gr. 158</i> (coll. 515), f° 87 <sup>v</sup> et <i>Monac. gr. 229</i> , f° 111 <sup>v</sup> -112 <sup>r</sup> .
408, 44 : Ὅριζόμεθα	409, 14 : ... ἰδικῶς	Andronicos Camateros : <i>ibid.</i> Nicetas Acominatos : <i>Thesaurus, Medic. Laur. Plut. IX, 24</i> , f° 233 <sup>r-v</sup> (avec des omissions).
409, 10 : Ἡ οὐσία...	409, 12 : ... πρεπωδέστερον	Sévère d'Antioche : <i>op. cit.</i> , mêmes références que la précédente citation.
411, 27 : Ἡ γὰρ ἄνωθεν...	411, 31 : ... οὐδέν	Florilège du <i>Coistlin 288</i> , f° 122 <sup>v</sup> (textes antipalamites). Jean Cyparissiotte : <i>Transgressions Palamites, Paris. gr. 1246</i> , f° 291 <sup>r</sup> (approximatif).
id.	411, 30 : ... κτίσις	Mathieu Ange Panaretos, <i>Réfutation de Veccos, Marc. gr. II, 108</i> , f° 78 <sup>v</sup> .
416, 22 : Φέρε γὰρ...	416, 36 : ... παρέδειξεν	Florilèges syriaques : <i>Add. 12155</i> , f° 6 <sup>v</sup> , <i>Add. 14532</i> , f° 157 <sup>v</sup> -158 <sup>r</sup> .
421, 13 : Συμβέσθηκεν...	421, 25 : ... ἐν αὐταῖς	<i>ibid.</i> , f° 18 <sup>r</sup> et f° 119 <sup>v</sup> -120 <sup>r</sup> (combiné avec 640 b-d : cf. <i>infra</i> ).
422, 37 : Τὴν μὲν...	423, 10 : ... φύσιν	Andronicos Camateros : « Arsenal sacré », section dirigée contre les Latins [mêmes manuscrits que contre les Arméniens]. cf. <i>Réfutation par Jean Veccos, PG 141, 524 B-C</i> .
423, 2 : συναΐδιον...	id.	Jean Veccos : <i>Epigraphai</i> : 701 A+625 C-D et 708 A.
433, 20 : Ἐδόκει...	433, 28 : ... Θεοῦ οὐσίαν	Florilèges syriaques : <i>Add. 12155</i> , f° 17 <sup>r</sup> et de nouveau f° 29 <sup>r-v</sup> ; <i>Add. 14532</i> , f° 118 <sup>v</sup> .
441, 40 : Πρὸς δὴ...	441, 42 : ... εἰδός	III <sup>e</sup> Tome synodique contre Barlaam et Acindyne : <i>PG 151, 733 A-B [Vindob. Theol. gr. 210 et Monac. gr. 508]</i> .
442, 28 : Φύσις...	442, 32 : ... δοξαζόμενον	Florilège antipalamite : <i>Marc. gr. 162</i> , f° 32 <sup>r</sup> .
id.	442, 29 : ... δόξαν	Jean Cantacuzène : Contre l'erreur barlaamite, <i>Medic. Laur. Plut. VIII, 8</i> , f° 125 <sup>v</sup> . Jean Cyparissiotte : <i>Transgressions palamites, Paris. gr. 1246</i> , f° 83 <sup>v</sup> .
443, 13 : Παγγάλεπον...	444, 3 : ... τρόπον	Compilation sur la Trinité faite d'extraits des Dialogues (= T) ; pour les manuscrits, cf. <i>infra</i> , p. 114, n. 1.
443, 21 : τὸ πίστει...	443, 28 : ... ἐλεύθερον	Nicéphore de Constantinople : <i>Apologeticus pro sacris imaginibus, PG 100, 824 A-B</i> .
454, 36 : Εἰ γὰρ ἦν...	454, 39 : ... Πατρός	Florilège d'Ochrid, cap. I, n° 34, f° 141.
455, 7 : Βουλὴν...	455, 11 : ... ὠδήγησάμε	Florilège antipalamite, <i>Marc. gr. 162</i> , f° 28 <sup>v</sup> .
456, 43 : Ἡμεῖς δὲ...	457, 2 : ... ἐστιν	Concile du Latran de 649, Mansi, t. X, c. 1080 D [ <i>Monac. gr. 207</i> ]. Florilège d'Ochrid, cap. I, n° 35, f° 141.
463 d : Εἰς γὰρ...	465 a : ... μονογένης	T.
465 c : συνωθεῖ...	465 d : ... Πατὴρ	Jean Veccos : <i>Epigraphai, PG 141, 701 C</i> .
468 c : Φύσεις...	468 c : ... ἔχει(ν)	<i>Doctrina Patrum</i> , p. 74, n° VI.
468 c : τὸ ταῦτοιδὲς...	id.	Concile du Latran de 649, Mansi, t. X, 1077 D.

468 c : Πλὴν ὄς...	468 d : ... ἀποφαίνοντος	III <sup>e</sup> Tome synodique contre Barlaam et Acindyne, <i>PG</i> 151, 752 A-B. (le fragmant apparaît aussi : — avec un début modifié : Philothée Kokkinos : Antirrhétiques contre Nicéphore Grégoras, <i>PG</i> 151, 899 C-D et 1155 A-B [ <i>Coislin</i> 101] ; — avec un texte un peu abrégé : Jean Cantacuzène, Correspondance avec le patriarche latin Paul : <i>Paris. gr.</i> 1241, f <sup>o</sup> 171 <sup>v</sup> et 172 <sup>r</sup> , <i>Paris. gr.</i> 1242, f <sup>o</sup> 78 <sup>r-v</sup> ).
468 d : οὐδ' ὄπωστι- οῦν...	468 a : ... ἡμῖν	Jean Cantacuzène : Contre l'erreur barlaamite, <i>Medic. Laur. Plut. VIII</i> , 8, f <sup>o</sup> 24 <sup>v</sup> et 349 <sup>r-v</sup> .
481 c : Παῦλος ὅτι...	481 e : ... παρέλθωσι	T (mais contamination avec 539 a 5-24).
491 e : Ἦκιστα...	492 e : ... κράτος	Andronicos Camateros : Arsenal sacré, <i>PG</i> 141, 524 D-525 C.
492 b : Τὸ τοῖνον...	492 c : ... Πατρός	Jean Veccos Epigraphai, <i>PG</i> 141, 676 B.
492 d : πῶς οὐ...	492 d : ... Πνεῦμα αὐ- τοῦ	id. Epigraphai, <i>PG</i> 141, 676 A.
492 d : εἰ τὸ Πνεῦμα...	492 e : ... ἐκπεφοιτητέ- ναι	T.
494 a : Ἱεροῦ...	494 e : ... τιμαῖς	Andronicos Camateros, 528 A-D.
494 c : ὁ θεσπέσιος...	494 d : ... ἀγαθή	Jean Veccos : 676 B-C.
494 d : Ἄλλ' εἶπερ...	494 e : ... Θεός	id. 676 D.
498 b : Τὸ ἀπειργον...	498 c : ... φυσικήν	id. 705 D.

500 e : Μεθόριον...	501 a : ... ἐνωσιν (καὶ ἀναπλοκήν)	Doctrina Patrum, p. 55, n <sup>o</sup> IV. Jean Damascène : Contra Jacobitas <i>PG</i> 94, 1500 B.
504 c : Ἄριστον...	504 d : ... ἐν ὑμῖν	Florilège syriaque, <i>Add. 14532</i> , f <sup>o</sup> 134 <sup>v</sup> .
505 b : Ὡς δεινόν...	505 d : ... Πνεύματος	<i>ibid.</i>
505 d : Μὴ γὰρ δὴ τι- νες...	506 d : ... λαμπρότερον	T (début de toute la compilation).
532 c : Ἄμα τε...	532 e : ... σκιαγραφῶν	Jean Veccos : Epigraphai, <i>PG</i> 141, 689 C-D.
id.	532 d : ... ἔγιον	T.
536 a : κἀν γοῦν...	536 b : ... φρενός	Jean Damascène : De Trisagio 14, <i>PG</i> 95, 48 A-B [ <i>Paris. gr.</i> 1116, 1253, 1301].
539 a : Πάντα...	539 b : ... οὐδὲ ἐν	T (un peu abrégé et contaminé avec 481 c-e).
547 b : Ἐνα μὲν...	548 b : ... μέτρον	Sévère d'Antioche : Contra impium Grammaticum, III (2), 24 ; texte <i>CSCO</i> , t. 50, p. 32-34 / trad. J. Lebon, t. 51, p. 23-24.
547 c : Ἄρ' οὐν...	547 d : ... ἐπινοεῖν	id. III (2), 33, p. 139 / 100-101.
id.	547 d : ... μυσταγωγίαν	Ephrem d'Amid, dans Photius, <i>loc. cit.</i>
id.	547 d : ... λόγον	Sévère d'Antioche : <i>op. cit.</i> III (2), 35, p. 203/148.
550 c : Ἀποσκευασώ- μεθα...	550 d : ... ὑπακοήν αὐ- τοῦ	<i>ibid.</i> , p. 204/149.
551 a : διεκσφύζοντες...	551 b : ... ἀνθρώπινον	id., <i>op. cit.</i> III (2), 33 p. 139/101.
554 a : Εἰκόνη...	554 a : ... ταυτόν	Florilège iconophile du <i>Marc. gr.</i> 573 (coll. 415), f <sup>o</sup> 2 <sup>r</sup> .

554 b : Ὅτι γάρ...	554 c : ... τοῦ Υἱοῦ	Jean Veccos : Epigraphai, 637 C-D.
555 a : Οὐκοῦν...	555 a : ... φύσιν	Jean Cantacuzène : Contre l'erreur barlaamite, <i>Medic. Laur. Plut. VIII, 8</i> , f° 139 <sup>v</sup> .
555 b : Πῶς οὖν...	555 c : ... ἑτεροίως (ἔχειν)	Doctrina Patrum, p. 116, n° VIII et p. 123, n° X.
558 d : Εἰ τοίνυν...	558 a : ... ἰδικήν	Jean Veccos : Epigraphai, 652 A.
560 c : Οὐκοῦν...	560 d : ... φημί	Jean Cyparissiotte : Expositio Materiaria, IX, 7, <i>Casanatensis 1030</i> , f° 126 <sup>v</sup> .
561 d : Οἱ δὲ...	562 a : ... Θεοῦ	Jean Veccos : 629 B-D (phrase οἶδ' ὅτι... ..φύσιν omise).
562 a : ἄρ' οὐκ...	id.	Matthieu Ange Panaretos : Réfutation des Epigraphai.
563 b : Προστίθει...	563 d : ... αὐτόν	T.
564 a : Ἄθρει...	565 b : ... βίον	T.
568 b : διὰ (μὲν)...	568 c : ... ἐρχόμενος	T.
575 d : (φησιν) ὅτι Θεός...	575 e : ... παντέλειον	T.
577 e : Καὶ μὴν...	578 a : ... δόξης αὐτοῦ	Jean Damascène : De Trisagio 15, <i>PG 95</i> , 48 (D) - 49 A.
579 b : Ἴνα δὲ...	579 c : ... κατατετάξε- ται	Florilège d'Ochrid, cap. I, n° 36, f° 141.
588 e : Ὅ τε γάρ...	589 b : ... ὁ Υἱός	T.
590 e : Οὐκοῦν...	591 e : ... ἀγιασμόν	T.

592 b : Τίνος ἴδιον...	594 a : ... τοῦ Πατρὸς	Andronicos Camateros : Arsenal sacré, <i>PG 141</i> , 529 A - 532 C.
id.	592 b : ... φημί	Jean Veccos : Epigraphai, 708 A-B.
592 b : Νοεῖται...	594 a : ... Πατρός	T.
592 d : τὸ Πνεῦμα...	592 e : ... ἀγιαστικόν	Jean Veccos : 700 D - 701 A.
593 d : οἶονεῖ	593 d : ... νοουμένης	id. 692 D - 693 A (référence et contexte faussés).
593 d : Ὅτι δὲ...	593 a : ... προσμεμή- γυκε	id. 669 A-B.
595 a : Ἐκτίσμεθα...	595 c : ... Πνεῦμά ἐστιν	T.
598 c : Εἶτα πῶς...	598 d : ... ἐμποιοῦν	Jean Veccos : 620 D - 621 A.
604 a : Ἀποδλέπον- τες...	604 a : ... δόξα	Florilège antipalamate du <i>Marc. gr. 162</i> , f° 27 <sup>v</sup> .
605 d : Ὅτι δὲ...	605 d : ... προσενθυμού- μενοι	Sévère d'Antioche : Contra impium Grammaticum, III (2), 24, p. 51/37.
606 e : Ὅ γὰρ ἄν...	606 a : ... ἴσω	Jean Veccos : 629 D.
607 d : Ἡσαίας...	607 e : ἀγιασμόν	Jean Damascène : De Trisagio 12, <i>PG 95</i> , 45 A.
615 e : Ὡσπερ γάρ...	615 e : ... οὐδέν	Florilège du <i>Coislin 288</i> , f° 122 <sup>r</sup> (textes antipalmites).
616 a : Κατὰ τὸν αὐ- τόν...	616 a : ... λέγων	id. f° 122 <sup>v</sup> id.
616 a : Καὶ γοῦν...	616 b : ... σαφῶς	Jean Veccos : Epigraphai, 637 B-C Mathieu Ange Panaretos : Florilège (= 'Pήσεις).

616 d : Ἐπόμενοι...	616 a : ... προσεχῶς	Jean Veccos : 636 D - 637 A.
618 d : Ἡ τῆς μιᾶς...	619 a : παντουργικόν	T. Andronicos Camateros : Arsenal sacré, 533 B-C.
id.	618 e : ... πρέπον	Florilège du <i>Coislin 288</i> , f° 133 <sup>v</sup> .
618 d : ἄλλ' ἤ...	618 e : ... ἀποτέλεσμα	Florilège du <i>Marc. gr. 162</i> , f° 9 <sup>r</sup> et 29 <sup>r</sup> .
618 e : Ἐνεργεῖ...	619 a : ... παντουργικόν	Florilège du <i>Coislin 288</i> , f° 122 <sup>r</sup> .
620 e : τριῶν...	621 a : ... κινεῖσθαι φιλεῖ	T (fin de toute la compilation).
624 d : Ἡ γὰρ οὐχί...	625 b : ... ὅτι καὶ ἄνθρωπος	Concile de Constantinople en 1166 = Thesaurus de Nicetas Choniates, livre XXV, PG 140, 224 A-C [ <i>Paris. gr. 1234</i> , f° 383 <sup>r-v</sup> ].
626 c : Ἄλλ' εἴπερ	626 d : ... δόξης αὐτοῦ	Jean Damascène : De Trisagio 16, PG 95, 49 A.
628 d : Οἶδεν...	629 a : ... τὰ τοῦ Πατρὸς	Andronicos Camateros : 533 D - 536 A.
628 e : Εἴπερ...	id.	Jean Veccos : 668 D - 669 A.
634 a : Ναὶ...	634 c : ... αὐτὸς ὁ Υἱὸς	Andronicos Camateros : 536 C-D.
638 b : (Ἡ) οὐχί...	638 c : ἄνθρωπον	Jean Cyparissiotte : Expositio Materialia, VII, 4 [f° 81 <sup>v</sup> -82 <sup>r</sup> ].
id.	638 c : Πνεῦμά ἐστιν	Jean Cantacuzène : Contre l'erreur barlaamite, <i>Medic. Laur. Plut. VIII</i> , 8, f° 233 <sup>v</sup> . Jean Cyparissiotte : <i>op. cit.</i> , VI, 7 [f° 70 <sup>r</sup> ].
638 b : Τὸ δὲ δὴ...	639 e : ... κοινωνοί	Jean Veccos : Epigraphai, 677 B - 680 B.
638 c : Οὐκ αὐτῷ	638 c : ... ἄνθρωπον	Jean Cantacuzène : <i>op. cit.</i> [f° 372 <sup>r</sup> ].
638 e : Ἄλλ' εἰ τῆς...	639 a : ... ἐγκατοικίζοντος	Jean Cyparissiotte : <i>op. cit.</i> , VII, 4 [f° 81 <sup>v</sup> ].
639 c : Ὅτε τοίνυν	639 d : ... δωρούμενον	Jean Cantacuzène : <i>op. cit.</i> [f° 52 <sup>v</sup> et 372 <sup>r</sup> ]. Jean Cyparissiotte : <i>op. cit.</i> , VII, 4 [f° 81 <sup>v</sup> ].
639 c : Θεὸς ἄρα...	id.	Florilège du <i>Marc. gr. 162</i> , f° 45 <sup>v</sup> - 46 <sup>r</sup> et 47 <sup>v</sup> .
639 e : Ναὶ...	639 a : ... κεκοινωνηκότες	Florilège du <i>Marc. gr. 162</i> , f° 47 <sup>v</sup> - 48 <sup>r</sup> . Jean Cantacuzène : <i>op. cit.</i> [f° 372 <sup>r</sup> ]. Jean Cyparissiotte : <i>op. cit.</i> , VII, 4 [f° 81 <sup>r</sup> ].
640 b : Ἄλλ' εἴπερ...	640 d : ... εἴη ἄν	Florilèges syriaques : <i>Add. 12155</i> , f° 18 <sup>r</sup> et <i>Add. 14532</i> , f° 119 <sup>v</sup>
640 d : Οὐδὲν οὖν...	640 e : ... κλησικς	Andronicos Camateros : Arsenal sacré, 537 A-B.
641 a : Ἀπλῆ...	641 b : ... φουσικῆ	Florilèges syriaques : <i>Add. 12155</i> , f° 20 <sup>r</sup> et 25 <sup>r</sup> ; <i>Add. 14532</i> , f° 123 <sup>r</sup> (même traduction) et f° 109 <sup>v</sup> - 110 <sup>r</sup> (autre traduction).
641 c : Καὶ γοῦν...	641 d : ... φοροῦν	Jean Veccos : Epigraphai, 673 B-C.
642 a : Ἐπεμψε...	642 a : ... Πνεῦμα	<i>ibid.</i>
642 b : Τί δέ...	642 d : ... κατακαλλύει φύσιν	Jean Damascène : De Trisagio 23, PG 95, 53 A-C.
647 d : Περὶ δὲ...	647 e : ... πληροφοροίαν ἡμῖν	Andronicos Camateros : Arsenal sacré : 537 D - 540 A. Matthieu Ange Panaretos : Florilège ('Ρήσεις) [f° 108 <sup>v</sup> ].

L'examen de ces tableaux fait ressortir d'abord qu'hormis le cas d'André de Samosate, où il s'agit plus d'une allusion que d'une citation, il a fallu, à notre connaissance, une bonne cinquantaine d'années pour que les *Dialogues* commencent à être exploités par les polémistes à la recherche de citations patristiques. Le premier emploi repérable est celui d'un unique passage, mais relativement long, dans la collection antichalcédonienne du *Vaticanus gr.* 1431, étant admis que celle-ci date du temps de Zénon et de son Hénotique<sup>1</sup>. Mais il n'y a encore rien dans la version arménienne de Timothée Élure, non plus que dans le Florilège réfuté par Sévère d'Antioche. Ce dernier, en revanche, était trop maître de l'œuvre cyrillienne pour laisser passer totalement sous silence un écrit aussi vaste que les *Dialogues* ; mais ce n'est pas un de ses favoris : il n'est pas mentionné, par exemple, dans les traités antijulianistes. Dans le camp monophysite, deux florilèges dogmatiques au moins suivront le modèle proposé par le grand champion de la cause<sup>2</sup>. Au demeurant, ces versions

1. Il est vrai que tout le monde ne serait pas disposé, comme E. SCHWARTZ, à sous-titrer l'ensemble de l'édition du *Codex Vaticanus gr. 1431* : *Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos* (*Abh. d. Bay. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, t. 32, Munich, 6, 1927), en n'excluant, peut-être, que le dossier relatif à Paul de Samosate, aux f° 1-22. Or notre morceau ne se trouve pas, de fait, dans le double florilège monophysite des f° 299 à 322 et dans le groupe d'autres pièces, à partir du f° 253<sup>v</sup>, auxquels seuls R. DEVRESSE (« Les premières années du monophysisme, une collection antichalcédonienne », *RSPT*, t. 19, 1930, p. 251-265) reconnaîtrait cette dépendance historique par rapport à l'Hénotique de 482. Inséré au f° 232<sup>v</sup>, l'extrait du *Dialogue* I est placé presque à la fin d'une série de lettres ou mémoires — de Cyrille pour la plus grande partie — écrites à la suite de la paix de 433 (f° 206-233<sup>v</sup>) » (DEVRESSE, *art. cit.*, p. 252). C'est sans doute l'indice a) qu'on ne connaissait plus la situation chronologique des *Dialogues* dans l'œuvre de Cyrille, ou qu'on y était indifférent ; b) que cette citation ne faisait point partie de l'arsenal régulier des monophysites.

2. Nous sommes trop mal renseignés sur la querelle la plus directement trinitaire du VI<sup>e</sup> siècle, celle qui s'est déroulée autour du « tri-

id.	647 e : ... Χριστός	Jean Veccos : 676 C.
648 a : Διὰ γὰρ τοῦ...	649 b : ... γεννητόν	T.
651 a : 'Ο τοῖνον...	651 b : ... πλαστουργηθέν	Jean Veccos : 689 B.
651 c : 'Απλοῦν...	651 d : ... ἐνεργές αὐτοῦ	Florilège du <i>Coistin</i> 288, f° 122 <sup>r</sup> .
id.	651 e : ... ὑπάφχεν	Jean Cyparissiotte : <i>Expositio Materiana</i> , X, 5 [f° 142 <sup>r</sup> ].
652 e : Τί δέ ; ...	653 d : ... Πνεύματι	Jean Veccos : 688 C - 689 A.
655 e : ὑποπετάζονται	656 a : ... λογισμῶν	Jean Cyparissiotte : <i>op. cit.</i> , IX, 7 [f° 125 <sup>v</sup> - 126 <sup>r</sup> ].
656 c : "Αραφεν...	657 a : ... εἰς αὐτόν	Jean Veccos : 697 B-C. Matthieu Ange Panaretos : Florilège.
657 a : 'Αγίου γὰρ...	657 d : ... λέγεται	Jean Veccos : 673 C - 676 A.
658 e : Σοφά δέ...	658 e : ... τὸν Θεόν	Jean Cyparissiotte : <i>op. cit.</i> , IX, 6 [f° 123 <sup>r</sup> ].

syriaques sont, comme de coutume, fort exactes ; et à plusieurs reprises, dans Sévère comme dans les Florilèges, la mention des deux interlocuteurs est conservée. Il n'est donc pas étonnant qu'elles se recouvrent souvent quand elles reflètent le même texte grec ; cependant il ne semble pas, vu l'existence de certaines variantes, que la traduction de Sévère ait été reprise par les Florilèges sans recours à l'original.

Léonce de Byzance donne deux citations, extrêmement brèves selon sa déplorable habitude ; elles ont surtout le mérite de pouvoir être suivies désormais chez maints théologiens de même tendance. Justinien pour sa part, à peu près à la même époque, a dû recourir directement au texte de Cyrille. Son extrait est plus court que celui du *Vaticanus 1431* et offre nombre de variantes propres ; toutefois ces deux témoins anciens ont aussi plusieurs points communs contre toute la tradition directe : cela nous commande de ne pas évaluer cette dernière avec trop d'optimisme. Il suffira de mentionner ensuite les glanures dont les controverses sur le monothélisme ou les icônes ainsi que le concile tenu en 1166 à propos de *Jn 14, 28* nous offrent l'occasion<sup>1</sup>. Là également parfois, on découvre des variantes qui pourraient être intéressantes : ainsi l'*ἀναπλοχὴν* de la *Doctrina Patrum* et de Jean Damascène en 501 a (mais elle est un peu trop isolée) ou l'*ἀρχέτυπον*

théisme » de Jean Philopon, pour savoir quels textes exactement on s'y jetait à la tête. Une indication générale de PHORIUS, *Bibliothèque*, codex 75, 52 b (éd. R. Henry, t. I, p. 154) nous apprend simplement que Cyrille d'Alexandrie figurait parmi les autorités citées dans l'un des ouvrages de Jean relatifs à cette polémique.

1. Nous saisissons l'occasion de remercier tout spécialement M. l'Abbé M. Richard de nous avoir permis d'étudier ses photographies du manuscrit d'Ochrid, d'accès difficile et de contenu seulement partiellement publié. M. Richard donne des indications sur ce codex, du XIII<sup>e</sup> siècle, et une bibliographie de ses travaux plus anciens sur le sujet dans *REB*, t. 28 (1970), p. 240-242 ; il semble que certains, au moins, des florilèges qu'il comprend soient liés à la crise monothélite.

*ἀρχέτυπον* du Florilège iconophile contenu dans le *Marcianus gr. 573* en 554 a<sup>1</sup> (cette fois-ci, il existe un appui du côté du manuscrit *L* ; mais ne s'agit-il pas du remplacement d'*ἱσότηρον* par un mot plus courant, donc d'une *lectio facillior*?).

Comparativement, c'est une véritable moisson, surtout pour ce qui est des deux derniers *Dialogues*, que nous apportent les polémiques autour de la procession du Saint-Esprit. Nous avons déjà mentionné les principaux excerpteurs<sup>2</sup> ; nous pouvons ajouter ici qu'à parcourir simplement les œuvres publiées d'autres participants de cette lutte, Bessarion, Georges Métochite, Georges de Trébizonde, on y décèle aussi maintes citations des *Dialogues*. Mais outre que ces œuvres sont très tardives, elles paraissent ressasser indéfiniment les mêmes lambeaux de textes empruntés à des prédécesseurs plutôt qu'à Cyrille lui-même. En revanche, tel n'avait sûrement pas été le cas de Jean Veccos, au moins, par rapport à Andronicos Camateros. Il a bien, il est vrai, une référence fautive en commun avec son adversaire, indice qu'il a dû lui reprendre ce passage, en l'abrégeant, sans aller contrôler à la source<sup>3</sup>. Mais ailleurs il a versé de nouvelles pièces au dossier et son recours direct aux *Dialogues* est prouvé par le fait qu'il est capable d'indiquer les changements d'interlocuteur et aussi par l'existence de quelques points de contact indéniables avec la tradition particulière du manuscrit de Florence<sup>4</sup>. En sens inverse, c'est également

1. Le catalogue de 1740, mais on sait le peu de crédit qu'il mérite, assigne ce manuscrit de parchemin au XII<sup>e</sup> siècle.

2. Cf. *supra*, p. 67 n. 1.

3. Il s'agirait d'un extrait que Camateros fait commencer en 592 b et Veccos en 593 d : tous les deux donnent une référence au *Dialogue V* alors qu'il s'agit de VI. Veccos, en outre, y rattache une citation tirée du *Thesaurus XXXIV*, 604 A, mais qu'il prétend venir aussi des *Dialogues*.

4. Cf. l'apparat critique en 532 d et surtout 561 e. En 657 a, le

la preuve que si *B* remonte seulement au *xiv*<sup>e</sup> siècle, sa forme propre de texte est au moins partiellement antérieure d'une bonne centaine d'années.

Durant le même *xiv*<sup>e</sup> siècle, la controverse palamite nous apporte quelques extraits, évidemment moins copieux, car les *Dialogues* ne pouvaient guère témoigner, et encore de façon un peu ambiguë, que sur la simplicité divine. Grégoire Palamas lui-même, du reste, ne les connaissait pas ou ne les a pas jugés utilisables : ils sont totalement absents du corpus manuscrit de ses œuvres, pourtant assez vaste, que nous a conservé le fonds Coislin. On pourrait même penser que les palamites n'y ont point eu recours du tout, si l'on se fiait au florilège que contient, toujours dans ce fonds Coislin, le manuscrit 288<sup>1</sup>. L'auteur est de tendance favorable à Grégoire, mais prend l'honnête parti de mettre aussi sous nos yeux les textes dont ses adversaires prétendent tirer argument. Or tous les fragments des *Dialogues* sont mis au compte des anti-palamites. En fait cependant, on trouve bel et bien deux extraits assez courts dans le tome synodal de 1351 et une poignée d'autres dans les écrits de Jean Cantacuzène, devenu le moine Joasaph. Dans l'autre faction, Jean Cyparisiote vaut d'être signalé, parce qu'il se range du côté de *M* et de ses acolytes au sujet d'une leçon importante en 560 d. L'âge de *M*, toutefois (*xii*<sup>e</sup> siècle?), interdit de penser que cette variante ait été choisie pour mieux mettre en relief, face aux palamites, la simplicité divine, le Verbe étant « tout entier vie »<sup>2</sup>.

groupe reçoit en outre l'appui de *L* pour ce que nous nous sommes résolu à considérer, peut-être à tort, comme une omission.

1. Le catalogue récent du fonds Coislin ne permettrait pas de soupçonner l'existence de cet intéressant florilège. Il est signalé dans : J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, p. 413, mais caractérisé trop sommairement comme « antiakin-dyniste ».

2. Seule, la version latine de la τῶν θεολογικῶν ῥήσεων στοιχειώδης ἔκθεσις, exécutée par Francisco de Torres (Turrianus) est éditée à ce

Reste à revenir sur une source de fragments que nous avons gardée pour la fin, non pas certes parce qu'elle était de moindre importance, mais parce qu'elle ne s'insère apparemment dans aucune de ces controverses dogmatiques qui ont donné lieu aux autres citations signalées dans nos tableaux. C'est pour exprimer cette neutralité que nous lui avons attribué le sigle *T*, considéré comme l'abréviation de « florilège trinitaire », chaque fois que des passages auront à figurer dans l'apparat critique. Il s'agit en effet d'une compilation sans autre dessein visible que d'extraire des *Dialogues* la quintessence de leur triadologie<sup>1</sup>. Un ensemble nouveau a été constitué, qui ne respecte nullement l'ordre primitif du texte et qui inclut deux passages des « syllogismes » sur la divinité du Saint-Esprit<sup>2</sup>. Les mor-

jour, sous le titre d'*Expositio materiaria eorum quae de Deo a Theologis dicuntur*, et reproduite dans la *Patrologie grecque*, t. 152, col. 737-996. Mais nous avons pu voir sur un microfilm du manuscrit jadis possédé par le traducteur qu'il répudiait la leçon : il a repris en marge, probablement à la suite d'une conjecture, le texte du groupe *BL* (que nous nous sommes résolu à corriger aussi). De fait, sa traduction est (*PG* 946 A) : *Verbum cujus vita est*, dont on ne voit pas très bien le sens. Cependant une note en bas de page semble vouloir récupérer le bénéfice de la leçon de *MCV* : *Quod si (Verbum) nihil aliud est quam vita, totus est vita...*

1. Même en 619 a, où *T* présente une phrase nettement différente du reste de la tradition : ἀλλ' ὡς τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ πνεῦμα πανουργικόν, il ne semble pas que cette modification ait pour but de suggérer un enseignement particulier sur l'épineuse question de la procession du Saint-Esprit.

2. Pour permettre de juger sur... pièces, voici l'analyse complète de la compilation (sans tenir compte, cependant, des omissions de quelques lignes à l'intérieur d'un fragment — pour les incipit et les desinit se reporter au tableau des p. 101 s. : 505 d - 506 d / 443, 13 - 444, 3 / 463 d - 465 a / 568 b-c / 539 a et 481 c-d / 575 d-e / *Jn* 5, 26 ; 6, 57 ; *Hébr.* 2, 11 s. ; *Jn* 1, 32 ; 10, 34-36 / 588 e - 589 b et 563 b-d / 590 e - 594 a / *Rom.* 8, 9-10 / 492 d-e / 564 e - 565 b / 532 c-d / 595 a-c / 648 a - 649 b / 618 d - 619 a / *Arg. cap. de Sp. S.* 1125 D - 1128 A / 1128 D - 1129 A / 620 e - 621 a. La dissection la plus complète, jusqu'ici, était celle de R. DEVRESSE, à propos du *Vaticanus gr.* 423

ceaux mis ainsi bout à bout l'ont été avec une adresse certaine, grâce à quelques retouches aux points de suture qui rendent ce témoignage un peu moins utilisable. Il est hors de doute qu'on a choisi ce qui pouvait être considéré comme le plus technique ; et comme les *Dialogues* n'ont pas de prétention à cet égard, pouvant et voulant, en somme, passer plutôt pour de la bonne vulgarisation théologique, le résultat total n'est pas très étendu : de six à treize folios environ, selon la dimension de l'écriture dans les divers manuscrits. En revanche, on peut penser qu'il a été extraordinairement goûté, car nous en avons repéré au moins une copie dans presque toutes les bibliothèques ou les catalogues que nous avons examinés. Or trois d'entre ces codex seraient à dater de la fin du ix<sup>e</sup> siècle ou du début du x<sup>e</sup> ; c'est-à-dire qu'ils seraient antérieurs de deux ou trois siècles au plus ancien témoin du texte intégral. On perçoit dès lors la valeur toute spéciale de cet élément de la tradition indirecte, si bref soit-il<sup>1</sup>.

(olim 292), au tome II, p. 138, du catalogue des *Codices Vaticani graeci*, mais elle n'était pas encore poussée à bout.

1. Outre le *Val. gr. 423* (f<sup>o</sup> 6<sup>r</sup>-19<sup>v</sup> ; x<sup>e</sup> siècle), nous avons collationné ces quelques pages dans le *Coislinianus 120* (olim 209, f<sup>o</sup> 6<sup>r</sup>-13<sup>v</sup> ; début x<sup>e</sup> siècle) et le *Patmiacus 109* (f<sup>o</sup> 23<sup>r</sup>-29<sup>r</sup> ; fin ix<sup>e</sup> ou début x<sup>e</sup>, d'après le catalogue de SAKKELION, p. 65), plus l'*Ambrosianus L 88 sup.* = 489 (f<sup>o</sup> 197<sup>v</sup>-209<sup>v</sup>), peut-être un peu plus jeune (début du xi<sup>e</sup> siècle ?), où nous avons d'abord repéré *T*. Nous n'avons gardé dans l'apparat que les variantes sur lesquelles tous les manuscrits de *T* consultés sont d'accord. Nous avons encore repéré le Florilège dans les manuscrits suivants : *Ambros. H 257 inf.* = 1041 ; *Escor. R III, 2* (= 36), *Vindob. Theol. gr. 190*, *Paris. gr. 922* (f<sup>o</sup> 248<sup>v</sup>-251<sup>v</sup> : l'indication d'OMONT sur le *desinit* dans l'*Inventaire sommaire*, p. 176-177, est donc inexacte), *Medic. Laur. Plut. IV, 12* et *Plut. LX, 11* et dans la même Bibliothèque Laurentienne, *San Marco 697* (les deux derniers manuscrits cités ont d'ailleurs une ordonnance commune des textes encadrant le Florilège, ordonnance différente de celle des plus anciens manuscrits, où *T* s'insère entre des extraits de l'*Adversus Eunomium* (pseudo-basilien), livre V, et des morceaux de l'*Expositio*

### 3<sup>e</sup> Problèmes d'établissement du texte

Maintenant, presque tous les autres témoignages très anciens sont concentrés dans le *Dialogue I* et par conséquent ne peuvent être comparés avec le texte fourni par le manuscrit de Leyde<sup>1</sup>. Puisant au contraire partout, le florilège *T* a très suffisamment l'occasion de se rencontrer avec *L* et présente de fait avec lui, et avec lui seul, deux coïncidences relativement importantes, l'une incomplète (à moins qu'on ne lise *μὲνον* au lieu du *μὲνον* de *L*, qui n'est pas très clair) en 443 b, l'autre totale en 481 d<sup>2</sup>. Aux deux endroits, le sens n'est pleinement satisfaisant qu'avec la leçon de *L* et *T*. Outre ces deux accords, on peut invoquer en faveur de *L* un *φῆμι* qu'il est seul à correctement placer en 482 e, *T* étant là muet, ainsi que le *πνεύματος* qu'il est également seul à lire en 471 b, au lieu de *Πατρός*, l'évidence de sa leçon étant telle, cependant, en ce dernier cas, qu'on pourrait y voir simplement la correction d'un texte déjà corrompu. Enfin *L* reçoit encore parfois un autre appui, notamment pour certains membres de phrases dont l'omission par les autres témoins s'expliquerait facilement par un passage du même au même, ainsi surtout en 564 e et 596 c. Mais il y a au moins sept autres accords de moindre importance : 544 a et c, 551 e, 552 b, 610 c et e, 633 c. Cet appui pour *L*, ce sont les corrections notées dans la marge de *C*, peut-être d'ailleurs de première main.

Vu l'âge respectif des deux manuscrits, il semble déjà impossible que les rectifications de *C* aient été tirées de *L*.

*rectae fidei* du Pseudo-Justin (= Théodoret) ; ils sont des xiv<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles, signe que la vogue de *T* a été longue).

1. On notera néanmoins déjà que Sévère d'Antioche, présent en 547 c, s'y accorde avec *L* tout seul.

2. En 564 e, il est vrai, *T* n'a pas les mots qui sont propres à *L*, mais comme le manque de texte y est de toute façon plus large que même dans *MCV B*, on est en droit de penser que le Florilège a voulu abrégé sa source d'une phrase moins utile.



De plus, en 657 c, *C* mentionne expressément que sa variante marginale se lit « dans un autre livre » ; or *L* ne comporte pas cette variante. Et en 544 e, *C* a un mot commun avec *L* tout seul, mais ne comble pas le reste de l'omission de *MV*, alors que *L* est par ailleurs ici partiellement soutenu par *B*<sup>1</sup>. Enfin *C* a déjà une correction, à vrai dire minime, en 407, 4, donc dans le *Dialogue I*, ce qui pourrait indiquer que son manuscrit de vérification était complet, à la différence de *L*. Il est au demeurant probable que ce codex, que nous n'avons pu retrouver, ne comportait pas uniquement les quelques particularités de texte relevées par le scribe de *C*<sup>2</sup>.

Quoi qu'il en soit, la preuve semble faite que *L* se situe sur un rameau tôt détaché du reste de la tradition. Si médiocre et tardif qu'il soit en lui-même, certaines de ses leçons propres auraient donc chance d'être originales, bien qu'il soit sûr aussi que maintes d'entre elles sont simplement les inventions d'un scribe peu cultivé et peu scrupuleux ou de l'un de ses prédécesseurs entre le ix<sup>e</sup> et le xv<sup>e</sup> siècle. Mais les choses se présentent sous un aspect bien plus favorable lorsque *B* est d'accord avec *L*. En plusieurs occasions, on obtient un texte incontestablement meilleur que celui du groupe *MCV* (texte primitif) : ainsi en 544 e (où *L* a cependant encore un supplément propre), 567 a (où *B* à son tour a une variante particulière, mais que nous ne retenons pas), 613 d... Parfois, la leçon marginale de *C* apporte encore au couple son *confirmatur* :

1. La leçon marginale de *C* présente au moins un cas d'accord avec *B* contre tous les autres manuscrits, d'ailleurs divergents en cet endroit : cf. 485 d ; les autres concordances entre ces deux témoins ont lieu sur des omissions probablement accidentelles ou sur une correction mineure, en 621 d.

2. Vulcanius non plus n'a pas noté, et de loin, toutes les divergences de *L* par rapport à *M*. Il est possible d'autre part que la révision de *C* ait été plus soignée dans les deux derniers dialogues, vu leur importance spéciale pour la controverse sur le Saint-Esprit.

ainsi pour le complément de la citation de *Rom.* 8, 30 en 589 c, pour deux additions de détail en 654 d et 655 d et surtout pour les deux mots *καὶ πρόσωπον* en 615 e. En quelques endroits, le texte de *BL* ne peut être accepté que moyennant de légères corrections et le résultat est plus rugueux qu'avec la leçon de *MCV*, ainsi en 490 e et 540 e ; mais cela nous semble le cas où jamais d'appliquer l'axiome *lectio difficilior potior*<sup>1</sup>.

Néanmoins, il subsiste des obstacles irréductibles, on doit le dire, pour appliquer, dans la constitution du texte des *Dialogues*, un principe simple et uniforme. On ne peut ni poser carrément deux familles : *BL* et *MCV*, ni déclarer que l'accord de *L* soit avec *B* soit avec *MCV* doit faire éliminer comme une innovation tout ce qui est propre aux témoins restants, parce que *B* aurait un ancêtre commun avec *MCV* dont *L* serait déjà indépendant. A la rigueur, il est un certain nombre d'accords entre *B* et *L* qu'on peut tenir pour fortuits et non décisifs : ce sont leurs rencontres sur le texte scripturaire le plus courant, auquel ils ont pu retourner machinalement, tandis que *MCV* gardaient une variante propre à Cyrille : ainsi en 513 b, 549 b, 588 b et c. Mais il est déjà plus difficile de supposer une convergence créée par un désir commun d'alléger le texte, car justement *B* semble un manuscrit plutôt prolige, tandis que *L* a tendance à faire court ; et d'ailleurs en 514 c, 627 a, 657 a, ce sont des mots qu'on doit considérer comme indispensables, non de purs ornements, qui ont sauté<sup>2</sup>. Et la probabilité serait plus réduite

1. En 494 d, il n'y a pas besoin de correction au texte de *B* et *L*, mais leur leçon, appuyée encore par une correction de *C* est tout de même moins facile : la négation *οὐχ* demande un instant de réflexion pour paraître acceptable. De façon analogue, l'*ἀπαράφθορον* de 515 a est inattendu, mais en consultant, par exemple, le *Lexicon* de SOPHOCLES, on se rend compte que c'est un mot très cyrillien.

2. En 547 b, par exemple, l'ajout de *B* et *L* paraît très conforme aux habitudes cyrilliennes ; mais il n'est pas confirmé par Sévère.

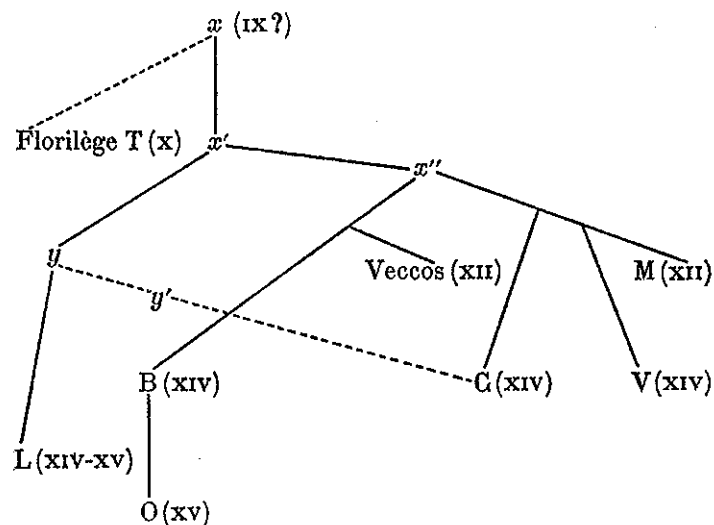
encore si l'on voulait conjecturer une coïncidence répétée qui aurait à deux reprises (567 e et 649 e) fait omettre à *B* comme à *L* un membre de phrase authentique selon toute apparence : peu importe que dans les deux cas la faute s'explique en soi très aisément par homéotéleute. Enfin il est au moins deux occasions où nous ne parvenons pas à justifier le texte commun de *B* et *L* : 436, 7 et 585 a. Peut-être en fait y a-t-il un désordre que ferait disparaître une conjecture ou une correction énergique ; mais faute de mieux, nous sommes réduits à conserver le texte de *MVC*, qui du moins offre un sens, même s'il n'est pas spécialement satisfaisant dans le second cas.

En somme, quelque solution qu'on adopte, *B* a des omissions en commun avec la famille dont on essaye de le séparer. Dans ces conditions, nous nous sommes résignés à proposer un texte assez éclectique, tout en ayant conscience que certains des choix incessants auxquels nous étions contraint étaients fort discutables. Il n'est pratiquement aucun témoin auquel nous n'ayons emprunté quelque leçon, même quand il était tout à fait isolé<sup>1</sup>.

C'est sous toutes réserves que nous proposerions le stemma suivant. A la vérité, il ne s'agit que de présenter concrètement des relations vraisemblables entre les manuscrits.

Ce soupçon de « prolixité » à l'égard de *B* nous a fait restreindre l'application d'un principe que nous avons primitivement cru pouvoir poser : plus une leçon charge la phrase de conjonctions de toute sorte et allonge les noms et les verbes de particules supplémentaires, plus elle a de chances de représenter le texte authentique de Cyrille.

1. Ainsi pour une leçon de *B* en 446 b ; c'est un accroc au principe *lectio brevior potior*, mais la phrase en devient tellement plus précise et moins harmonieuse qu'on soupçonne volontiers et Cyrille de l'avoir écrite et les scribes d'avoir voulu l'améliorer.



**4<sup>e</sup> Éditions  
et traductions  
antérieures**

D'autre part, comme il n'existe, à strictement parler, qu'une unique édition du texte grec des *Dialogues* antérieure à la nôtre, nous n'avons guère pu nous aider du travail de nos prédécesseurs. Qui plus est, cette édition de Jean Aubert<sup>1</sup>, reproduite par Migne, de façon d'ailleurs satisfaisante, a été faite, de l'aveu de son auteur<sup>2</sup>, sur une copie d'un seul des manus-

1. S. P. N. CYRILLI ALEXANDRIAE ARCHIEPISCOPI *Opera in VI Tomos distributa*, cura et studio Joannis Auberti Laudunensis Ecclesiae Presbyteri Canonici... (« La grand nef ») Lutetiae Regiis typis 1638, 7 vol. in-fol. Les *Dialogues* sur la Trinité se trouvent T. V, pars I, p. 383-659.

2. Cf. l'*Avis* au lecteur reproduit par Migne, PG 68, 119-120 : *Ex Augustana, Mathias Ehingerus, ejus tum custos diligentissimus, De sacrosancta Trinitate libros sua manu difficili tempore descriptos misit. Ex codice unico*, précise Fabricius, dans sa *Bibliotheca* (*ibid.* 15 C), d'après Aubert lui-même, dans l'*Avis* particulier introduisant quelques rares notes aux *Dialogues*. Et d'ajouter : *Idcirco divinandum*

crits, l'actuel *Monacensis*, alors encore à Augsbourg. Cette copie était, en outre, très défectueuse ; toutes les lacunes qu'Aubert et Migne signalent proviennent d'elle, non du manuscrit de base, et rien qu'en les comblant tacitement, on peut apporter au texte ses améliorations peut-être les plus substantielles. Aubert déclare encore que la hâte du libraire, qui semble l'avoir poursuivi durant tout son travail d'éditeur, s'est manifestée avec une vigueur spéciale lors de la publication des *Dialogues*. Aussi cette œuvre a-t-elle été particulièrement maltraitée, comme on le voit en comparant avec les remarques qui accompagnent d'autres textes les rares observations, faites presque à la sauvette, sur des points difficiles de la traduction d'Oecolampade. Le « lecteur royal » de grec au Collège de France a si bien bâclé son ouvrage qu'il ne s'est pas aperçu de l'existence d'une autre version latine, mais demeurée manuscrite : celle de Vulcanius contenue dans un codex de sa collection, encore actuellement conservé à Leyde, alors qu'il avait eu recours au « Nachlass » de l'humaniste flamand pour le *Thesaurus* et le *De Adoratione*<sup>1</sup>.

Du moins a-t-il refait, ou fait refaire, la traduction latine : l'accusation de Fabricius, d'avoir simplement « interpolé »

*saepe nobis fuit, cumque non pauca animadvertenda suppeterent, per bibliopolarum festinationem notare non licuit... (PG 75, 1479 - 1480).*

1. Cette traduction constitue actuellement le *Codex Vulcanianus 12* (enregistré p. 7 du Catalogue des manuscrits de l'Université). Le début du *Dialogue I*, jusqu'au Symbole de Nicée, y est calligraphié ; peu après le début du *Dialogue IV*, la pagination du *Vulcanianus 52* commence à y être enregistrée en marge, dans une espèce d'écusson, sous un autre chiffre dont la signification nous est inconnue. Il y a quatre notes marginales comparant le texte du *codex Epis (copii)* à celui du *codex Aug (ustanus)* ou *vetus codex quem et secutus est Oecolampadius* : f° 53<sup>v</sup>, 67<sup>v</sup>, 90<sup>r</sup> et 131<sup>v</sup>. P. C. MOLHUYSEN, « De Cyrillus Handschriften van Bonaventura Vulcanius », dans *Tijdschrift voor Boek en Bibliotheekwesen* 3 (1905), p. 71-74, confirme qu'Aubert n'a demandé au bibliothécaire d'alors, D. Heinsius, par l'intermédiaire de P. Dupuy, que les deux autres traductions.

(sans doute « vaguement remanié ») la version d'Oecolampade, nous a paru tout à fait injustifiée après quelques sondages. Aubert est à la fois plus exact et meilleur latiniste ; Oecolampade suit servilement le grec tant qu'il est facile, mais omet de traduire certaines nuances ou particules. Il est même probable que le second (ou troisième) traducteur n'a consulté le premier qu'après coup<sup>1</sup>.

Quant à l'unique traduction en langue moderne, celle de Heinrich Hayd dans la première série de la *Bibliothek der Kirchenväter*<sup>2</sup>, elle ne porte, bien qu'élaborée en Bavière, aucune trace de recours à un manuscrit quelconque, même le *Monacensis*. C'est une œuvre de vulgarisation, sans beaucoup de prétentions scientifiques, sans introduction littéraire ou théologique, mais extrêmement littérale et fidèle au texte, autant que nous ayons pu nous en rendre compte, et munie çà et là de notes et conjectures non dépourvues de sagacité<sup>3</sup>. Disposant, quant à nous,

1. Vulcanius avait relevé avec une juste sévérité que l'ancienne traduction des *Dialogues*, bien qu'exécutée par un homme *summi alioquin nominis*, était *putida atque inepta*, au point qu'on se demandait même comment les lecteurs pouvaient comprendre (Lettre N° 93, p. 205-206 de l'éd. H. De Vries De Heckelingen). Il annonce aussi qu'il va traduire les complétives à l'infinitif : de fait, Oecolampade emploie tout bonnement *quod* et néglige les subjonctifs d'interrogation indirecte. D'autres traductions, faites avec une hâte extrême, sans doute par souci apostolique, lui avaient déjà valu des remarques aigres-douces, voire des reproches de falsification.

2. *Ausgewählte Schriften des heiligen Cyrillus, Erzbischofs und Patriarchen von Alexandria*, nach dem Urtexte übersetzt von Dr. Heinrich Hayd, Kempten 1879. L'Introduction, p. 7-39, donne uniquement une esquisse biographique et une liste des œuvres. Les *Dialogues* occupent les p. 43-469, suivis du *De Incarnatione* et du traité (à notre avis apocryphe) *Contre ceux qui ne veulent pas confesser que la Sainte Vierge est Mère de Dieu*. Les chapitres sur le Saint-Esprit sont absents, à la différence de la version manuscrite de Vulcanius.

3. Par exemple, en 451, 41, sa conjecture (p. 145, n. 2) est partiellement vérifiée grâce à L — et n'a donc plus de raison d'être

d'une langue qui se prête moins que l'allemand du siècle passé aux phrases prolongées et quelque peu invertébrées, nous avons essayé de ne rien laisser échapper de la pensée malgré tout vigoureuse qui s'enveloppe dans ce style souvent tarabiscoté. Sans doute le résultat pourra-t-il être trouvé fréquemment lourd et sans grâce. Mais n'aurait-ce pas été trahir Cyrille que de lui donner, à supposer que nous en eussions été capable, trop d'élégance et de légèreté ?

Au terme de ces éclaircissements sur les éléments de notre édition, ce nous est un agréable devoir de dire notre reconnaissance aux conservateurs et à tout le personnel des bibliothèques où nous avons tâché d'enrichir nos données de base : Florence, Genève, Londres, Munich, Oxford, Paris, Venise et Vienne ; partout, nos requêtes ont été exaucées avec la plus grande complaisance. Nous tenons à remercier aussi le Conseil des Arts du Canada qui, par l'octroi d'une bourse, nous a facilité ce séjour d'études auprès de grands dépôts de manuscrits. De plus, quiconque a préparé une édition patristique au cours des récentes années sait qu'on trouve à la Section grecque de l'Institut d'Histoire et de Recherche des Textes non seulement des microfilms, mais des encouragements, des renseignements, un accueil inappréciables. Enfin, le Conseil Canadien de Recherches sur les Humanités a bien voulu nous accorder (sur des fonds provenant du Conseil des Arts du Canada), pour les trois volumes que doit compter cet ouvrage, une subvention sans laquelle la parution en eût été pour le moins beaucoup plus espacée.

enregistrée. En 608 d, il a aussi retrouvé le vrai texte de tous les manuscrits. En 623 b, il coupe ἐπὶ τέλει de la seule façon qui le rende, semble-t-il, intelligible (p. 413, n. 4 et 414).

## TEXTE ET TRADUCTION

## SIGLES ET CONVENTIONS

### Tradition directe

- B *Mediceus Laurentianus V, 35, s. XIV.*  
O *Basiliensis A III 17, s. XV.*  
M *Monacensis gr. 398, s. XI.*  
C *Vaticanus gr. 596, s. XIV.*  
V *Athous Valopedi 390, s. XIV.*  
L *Leidensis Vulcanianus 52, s. XV.*

codd. Codices illi omnes; attamen codex Oecolampadii (O) pro paginis a codice B revulsis, id est 390, 11 — 394, 24, tantum adhibetur. Textus vero Dialogi I in codice L non exstat.

### Tradition indirecte

- T Excerpta in breviorum de Trinitate tractatum ante s. X redacta.  
R Florilegium e cod. Vaticano gr. 1431 ab E. Schwartz proditum (*Abh. Bayer. Ak. Phil.-hist. Kl.*, t. 32, 1927).  
Ju. Florilegium Justiniani Imp. in Epistula ad Monachos alexandrinus contra monophysitas ab eodem E. Schwartz prodita (*ibid.*, N.F., t. 18, 1939).  
Syr. Fragmenta translationis syriacae quae in codicibus Musaei Britannici *Add. 12155 et 14532* reperiuntur.  
pt. partim: adhibetur brevitatis causa quando discrepat inter codices unius auctoris de textu alicujus fragmenti.

Testes ceteri, quorum nomina primis tantum litteris notata sunt. facile, ut spero, e tabellis supra (p. 98 s.) prolatis dinoscentur.

### Conventions pour quelques signes

- s.l. supra lineam.  
vac. vacat (laissé en blanc)  
□□ una, duae... litterae vacant  
mg (mg) in margine  
tx (tx) in textu  
∞ mutato ordine  
x — y ab x usque y inclusive  
x ... y x et y excluso intervallo  
{...} ut supervacaneum expunxi

ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΥΡΙΛΛΟΥ  
ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ

〈περὶ ἁγίας τε καὶ ὁμοουσίου Τριάδος〉

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΠΑΡΟΥΣΗΣ ΒΙΒΛΟΥ

Aubert

- a 383 Δυσέφικτα μὲν κομιδῇ τὰ περὶ Θεοῦ καὶ τοῖς ἄγαν  
ἐξησηκηνέως καὶ ἀρτίως ἔχουσιν εἰς τὸ δύνασθαι καταθερεῖν  
μυστήρια, καὶ τὰ παντὸς ἐπέκεινα νοῦ καὶ γοῦν « ἐν ἐσόπτρῳ  
καὶ αἰνίγματι » βλέπειν, κατὰ τὸν σοφώτατον Παῦλον.  
b 5 Παχὺς δὲ δὴ λίαν ὁ ἀνθρώπινος λόγος καὶ τῇ τῶν ἐνοιῶν  
ἰσχνότητι συμπαραμαρτεῖν οὐχ οἶός τε. Τοιγάρτοι πολὺ  
τὸ δέος φάναι τὰ περὶ Θεοῦ, καὶ σοφὸν μὲν λίαν τὸ ἐν γε  
τούτοις ἐλέσθαι σιγᾶν ἢ πλὴν οὐ τί που τοῖς διδάσκειν  
ἐπιτεταγμένοις ἀζήμιον. Καὶ τοῦτο εἰδὼς ὁ θεοπέσιος ἔφη  
10 Παῦλος ἰ « Οὐαὶ γάρ μοι ἔστιν, ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι. »  
Ἄφῃγμαί δὴ οὖν ἐπὶ τὴν τοῦδε τοῦ προκειμένου βιβλίου  
c συγγραφὴν, καὶ σοὶ πάλιν, ὦ φιλομαθέστατε ἀδελφέ Νεμεσίνε,  
τὸν περὶ τῆς ἁγίας τε καὶ ὁμοουσίου Τριάδος ἐκπεπόννηκα  
λόγον. Κατὰ γένος δὲ ὡσπερ ἦτοι κατ' εἶδος τὰς ἐφ' ἐκάστῳ  
15 τῶν ζητουμένων συνενεγκόντες ἐννοίας, ἐν ἑπτὰ λογιδίοις

Tit. ἀγίου MBC : ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν V || <περὶ — Τριάδος>  
addidi, nihil proferentibus nec codd. nec auctor. Cf. supra, p. 32,  
n. 2 || Prol. 383, 7 φάναι τὰ : φαίνεται C || 14 δὲ om. B

383, 3-4 cf. I Cor. 13, 12 || 10 I Cor. 9, 16

SAINT CYRILLE  
ARCHEVÊQUE D'ALEXANDRIE

Sur la sainte et consubstantielle Trinité

PROLOGUE DE L'OUVRAGE

- 383a Il est difficile, assurément, d'accéder aux choses de  
Dieu, même quand on est très exercé et exactement  
adapté à pouvoir contempler les mystères et regarder,  
b selon le mot du très sage Paul, « dans un miroir et en  
énigme » ce qui surpasse tout esprit. Au surplus, l'épaisseur  
de la raison humaine est extrême et la rend incapable  
de suivre des conceptions déliées. C'est pourquoi il est  
très redoutable d'avoir à parler des choses de Dieu et  
fort sage de prendre en ce domaine le parti du silence;  
toutefois, pour ceux qui ont charge d'enseigner, cela  
n'irait pas impunément. Il le savait, le divin Paul, qui  
a dit : « Malheur à moi, en effet, si je n'annonce pas  
l'Évangile. »

J'en suis donc venu à écrire le présent livre, et c'est  
c de nouveau pour toi, Némésinos, très studieux frère, que  
j'ai élaboré ce traité sur la sainte et consubstantielle  
Trinité. Rassemblant les idées relatives à chaque question  
comme qui dirait selon le genre et l'espèce, nous avons  
composé le corps entier de ce livre de sept petites disser-

N.B. Les notes sont appelées par des astérisques. On les trouvera  
groupées à la fin du volume, se rapportant à la pagination d'Aubert  
reprise ici en marge.

- a 384 τὸ σύμπαν τοῦ βιβλίου συντεθείκαμεν σῶμα · φιλολογωτάτω  
 δὲ ὄντι λίαν καὶ φιλοπευστοῦντι τὰ τοιάδε συχνῶς τῷ  
 ἐπιεικεστάτῳ Ἑρμείᾳ προσπεφωνήκαμεν. Καὶ ἔστι μὲν  
 ἀνειμένος ὁ λόγος, ὡς πρὸς πεῦσιν δὲ καὶ ἀπόκρισιν διὰ  
 5 δυοῖν προσώπων ἔρχεται · καὶ τοῦ μὲν πρώτου τὸ Α  
 προτέτακται στοιχεῖον, τοῦ δὲ δευτέρου τὸ Β. Ἐπειδὴ  
 γὰρ πολλή τις ἄγαν ἐν τοῖς ζητούμενοις ἔστιν ἡ λεπτότης,  
 ἵνα ταῖς ἐρωτήσεσι καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀεὶ τὸ βασανι-  
 ζόμενον | κατασκευάζεται τε καὶ ἀνασκευάζεται πικρῶς,  
 10 ἀναγκαιὰ γέγονεν ἡ τῶν προσώπων εἰσκομιδή. Παραφυ-  
 λακτέον οὖν ἀκριβῶς τὰ προτεταγμένα αὐτῶν στοιχεῖα.  
 Ἄσύγχυτον γὰρ οὕτω καὶ ἐν τάξει τῇ παναρίστη κειμένην  
 τηρήσομεν τὴν τῶν ἐννοιῶν εὐρεσιν, καὶ τὴν τοῦ παντός  
 βιβλίου σύνταξιν τε καὶ δύναμιν. Ἐρρωσθαί σε ἐν Κυρίῳ  
 15 εὐχομαι, ἀγαπητέ.

### ΤΑΔΕ ΕΝΕΣΤΙΝ ΕΝ ΤΗΔΕ ΤΗ ΒΙΒΛῶ

- α'. "Οτι συναϊδιός τε καὶ ὁμοούσιος τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ ὁ  
 Υἱός.  
 β'. "Οτι καὶ συναϊδιος τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ καὶ ἐξ αὐτοῦ  
 κατὰ φύσιν γεννητός ὁ Υἱός.  
 γ'. "Οτι Θεός ἀληθινός ὁ Υἱός καθὰ καὶ ὁ Πατήρ.  
 δ'. "Οτι οὐ κτίσμα ὁ Υἱός οὐδὲ ποιήμα.  
 ε'. "Οτι τὰ τῆς θεότητος ἴδια καὶ ἡ δόξα φυσικῶς ἐν τῷ  
 Υἱῷ καθὰ καὶ ἐν τῷ Πατρὶ.  
 ς'. "Οτι τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἴδια καὶ τὰ μὴ σφόδρα  
 θεοπρεπῶς εἰρημένα περὶ τοῦ Υἱοῦ πρόποι ἂν μᾶλλον  
 τῇ μετὰ σαρκὸς οἰκονομίᾳ, καὶ οὐκ αὐτῇ τῇ φύσει τοῦ  
 Λόγου καθ' ὃ νοεῖται καὶ ἔστι Θεός.  
 ζ'. Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅτι καὶ Θεός καὶ ἐκ Θεοῦ  
 κατὰ φύσιν.

384, 6 προτέτακται στοιχεῖον : προτε.....χεῖον vix legi  
 potest M || littera B : δεύτερον cod. B

Indiculus. Numeros α' β' etc., praeter δ', om. cod. B || α'  
 ὁμοούσιός τε καὶ συναϊδιος ∞ B || β' συναϊδιος τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ

- 384a tations. Nous y adressons la parole à Hermias, hautement  
 qualifié qu'il est pour cela par son extrême érudition et  
 ses enquêtes continuelles en pareille matière. Et le style  
 est détendu, celui d'un échange de demandes et réponses  
 entre deux personnages; au premier est assigné la lettre A,  
 au second la lettre B. Vu, en effet, la subtilité très grande  
 des questions, pour que les demandes et les réponses  
 b aillent toujours à construire et détruire avec acuité la  
 proposition scrutée, l'introduction de personnages est  
 devenue une nécessité. Il faut donc prendre soigneusement  
 garde aux lettres placées au début\*. De la sorte, nous  
 conserverons sans confusion et dans un ordre parfait les  
 concepts que nous aurons découverts, ainsi que l'ordon-  
 nance du livre tout entier et son efficace. Je prie pour  
 ta bonne santé dans le Seigneur, très cher.

### c CONTENU DE L'OUVRAGE\*\*

1. Le Fils est coéternel et consubstantiel à Dieu le Père.
2. Le Fils est coéternel à Dieu le Père et en même temps  
 vient de lui par génération selon la nature.
3. Le Fils est Dieu véritable tout comme le Père.
4. Le Fils n'a pas été créé ni fait.
- d 5. Les propriétés de la divinité et sa gloire sont dans le Fils  
 de par la nature, tout comme dans le Père.
6. Les propriétés de l'humanité et les prédicats peu conve-  
 nables à la divinité appliqués au Fils lui conviennent  
 de par l'économie avec la chair plutôt que de par sa  
 nature même de Verbe, celle qui pour la pensée et en  
 réalité en fait un Dieu.
7. Du Saint-Esprit: il est Dieu et vient de Dieu selon  
 la nature.

καὶ om. MCV, sed vide infra in capite hujus β' dialogi || ε' καὶ ἡ  
 δόξα om. V || ζ' φύσιν]+η'. "Οτι εἰς ὁ Χριστός κατὰ ἐντίστασιν.  
 θ'. Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς καὶ ὅτι Χριστός εἰς  
 καὶ κύριος κατὰ τὰς γραφάς V

Au prêtre Hermias (sous forme dialoguée),  
par notre Père saint Cyrille

DIALOGUE I

[384] Le Fils est consubstantiel et coéternel à Dieu le Père.

Introduction: Un vieillard zélé pour la théologie.

A — On n'a pas vu notre vénéré Hermias ni hier ni avant-hier; sans doute n'a-t-il pas jugé bon d'aller sur  
385c la place publique, ni même de sortir: l'hiver le repoussait dans sa maison. Et ce fut fort bien fait. Un temps radieux le fait à peine se montrer maintenant.

B — C'est vrai. La vieillesse est en effet toujours morose, elle hésite beaucoup à sortir, surtout s'il pleut.

A — On pourrait donc en toute amabilité et franchise te comparer, si l'on voulait, aux poissons de la mer: lorsqu'un vent violent et hurlant remue les flots, lorsqu'il s'élance avec impétuosité, ils se répandent ensemble, en  
d troupe, dans les cavités qui se trouvent dans les profondeurs et, s'y glissant comme dans une forêt ou un taillis, font leur profit de la végétation épaisse. Mais dès que l'éclat des rayons du soleil nage sur les eaux, dès qu'ils voient de nouveau désormais comme un sourire sur la mer entière, ils reprennent courage, ils refont surface, ils bondissent sur la crête des flots, rejetant à la fois la crainte et  
e l'hésitation.

B — Comme bien tu le sais, il n'en va pas autrement pour moi, cher ami.

A — Quant à la foule et aux affaires, tu en es à présent aussi éloigné que possible et ton esprit est en paix auprès de ton foyer, autant que j'en puisse juger.

Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου  
πρὸς Ἑρμείαν πρεσβύτερον, κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν

ΛΟΓΟΣ ΠΡΩΤΟΣ

[384] Ὅτι ὁμοούσιος καὶ συναΐδιος τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ ὁ Υἱός.

A. Τὸν ἱερὸν ἡμῖν Ἑρμείαν χθές τε καὶ τρίτην ἰδεῖν  
μὲν οὐκ ἦν, μήτε ἀγοράζειν, οἶμαί που, μήτε μὴν ἐξοίχεσθαι  
c 385 | δοκοῦν, ἀλλ' οἴκοι μὲν δὴ κατεσθβει τὸ χεῖμα · πεπρᾶχθαι  
γὰρ ὧδε καὶ μάλα εἰκόσ. Λαμπρὰ δὲ νῦν μόλις ἔδειξεν εὐδία.

B. Λέγεις ἀληθῆ. Γῆρας τε γὰρ ἀεὶ δυσπέμφελον, καὶ  
ἐς τὸ ἔξω ἰέναι δυσκοινάτατα ἔχον, ἦν μάλιστα ὕοι.

5 A. Εὐχαρι δὴ οὖν καὶ εὐθυετὲς τό, εἴπερ τις ἔλοιτο,  
τοῖς ἐν τῇ ἀλί σε παρεικάζειν ἰχθύσιν, οἱ πνεύματος μὲν  
ἀπηνοῦς καὶ δυσηχεστάτου διακυκῶντος τὸ ῥόθιον καὶ  
d ῥοιζηδὸν καταθρῶσκοντος, χηραμούς τε τοὺς ἐν βυ|θῷ  
καθ' ἓνα τε καὶ ἀγεληδὸν εἰσχέονται, καὶ ὡσπερ τινὰ δρυμὸν  
10 ἢ λόχμην τὴν εὐανθῆ πόαν εἰσδύνοντες, ἐκμηχανῶνται τὸ  
ᾠφελοῦν · ἐπειδὴν δὲ τοῖς ὕδασι τὸ τῆς ἡλίου βολῆς ἐπι-  
νήχηται σέλας, ὄλην τε αὖ ἤδη καταθρήσειαν οἶονε γελῶσαν  
τὴν θάλασσαν, ἀναθαρροῦσί τε καὶ ἀνανήχονται, καὶ ἐπ' ἄκρων  
e σκαίρουσι κυμάτων, δεῖμά τε ὁμοῦ καὶ ἄκρον ἀποπεμφά|μενοι.

15 B. Ὅς εὖ ἴσθι τοι μὴ ἐτέρως τό γε ἐμόν, ὧ τᾶν, ἢ οὕτως  
ἔχειν.

A. Ὅχλου δὲ δὴ καὶ πραγμάτων εἰ τῶς ἀπωτάτω,  
καὶ ἐνηρεμεῖ σοι κατὰ τὴν ἐστίαν ὁ νοῦς, καθάπερ ἐγῶμαι.

Dial. 385, 2 γὰρ om. B || 9 δρυμὸν B || 10 πόαν excludit in cod. M  
extrema pagina corrupta



[385] B. Καί τί τὸ ἐντεῦθεν ;  
 20 A. Πλείστη τις ὄση καὶ ἀγιοπρεπῆς ἡ ὄνησις. Ἡ οὐχὶ  
 δὴ τι τῶν ἀγαθῶν καὶ ταῖς ἡρεμίαις δώσομεν ;  
 B. Μάλιστα γέ.  
 A. Τὸ γὰρ τοι παρὰ Θεοῦ διὰ τῆς τοῦ Ψάλλοντος  
 ἀδόμενον λύρας ἀληθῆ που πάντως τὸν ἐπὶ τούτῳ λόγον  
 25 ἀποφανεῖ.

B. Τὸ ποῖον δὴ φῆς ;

a 386 A. « Σχολάζετε καὶ γινώτε ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ Θεός. »  
 Ὁψις μὲν γὰρ ἡ σωματικῆ, κόνεως τε καὶ καπνοῦ καὶ  
 ἐτέρου παντὸς τοῦ καταθλοῦν ἰσχύοντος ἐλευθέρα, λεπτήν  
 καὶ ἀπαρემπόδιστον ἐνίησι τὴν ἐνέργειαν τοῖς ὑποπίπτειν  
 5 εἰωθῶσιν αὐτῇ. Εἰ δὲ δὴ πού τι κατασίνοιτο τῶν παθῶν,  
 μεῖον μὲν ἢ χρὴ τοῖς ὀρωμένοις προσβαλεῖ, ἀφαμαρτήσῃ  
 δὲ ὅτι καὶ αὐτῆς τῆς ἀκριβείας ἔσθ' ὅτε τὸ ἀπεικὸς οὐδέν.  
 b Νοῦς γέ μὴν ὁ ἀνθρώπινος, εἰ μὲν | ἡρεμαῖός τις εἴη καὶ  
 καθεστηκώς, καὶ φαντασίας ἐώλου καὶ βδελυρᾶς ἀποφοιτᾶν  
 10 εἰθισμένος, ὅξυ τε καὶ διειδὲς ἐμβλέψεται, καὶ ἀπλανῆ τῶν  
 ὄντων εἰσδέξεται γινῶσιν. Εἰ γέ μὴν ὑπὸ τοῦ καταπαχύνοιτο  
 τῶν παθῶν, οὐτ' ἂν αὐτὸ ποτε τὸ θεῖον διόψεται κάλλος,  
 ἐνιζῆσει δὲ ὡσπερ τοῖς γεωδεστέροις, καθάπερ τὰ τῶν  
 15 στρουθίων διάδροχα τὴν εἰς τὸ ἄνω πτῆσιν τῷ δεδέσθαι  
 παρηρημένα.

B. Εὖ λέγεις.

c A. Ἄρ' οὖν, ὦ Ἑρμεία, σχολαῖος οἶκοι διατελῶν,  
 ταυτησί τῆς θείας ἀπομεμνηῆσθαι φωνῆς ὅτι προσῆκεν  
 ἡγή ; Καὶ σοὶ καθὰ χθὲς καὶ πρῶην βίβλοι μὲν μετὰ χειρᾶς  
 20 εἰσιν ἱεραὶ, φιλομαθεστάτη δὲ τις ἐντρέφεται προθυμία τῷ  
 νῶ, καθάπερ τινὰ τῶν εὐρινοτάτων παραθήγουσα κυνῶν,  
 εἰς φιλοθηρίαν ὧν ἂν δέη σε μαθεῖν ; Ἡ τάχα που καὶ τῆς  
 ἐπὶ τούτοις ἀφιλεργίας ἀνάφομεν τὰς αἰτίας, ἀφηγηκότι τῷ

385, 19 litteram B om. cod. B || 20 litt. A om. cod. B || 24 τού-  
 τῳ : τῷδε B || 386, 12 τὸ θεῖον ποτε ∞ B || 18 ταυτησί] + καὶ B || 22  
 τῆς : τοῖς C

[385] B — Et que tirer de là ?

A — Un fruit considérable et qui convient aux saints.  
 Ou bien n'attribuerons-nous pas certains bienfaits à une  
 vie paisible ?

B — Quantité, au contraire !

A — Ce que chante de la part de Dieu la lyre du  
 Psalmiste ne va-t-il pas démontrer l'absolue vérité de ces  
 propos ?

B — De quel chant parles-tu ?

386a A — « Prenez du loisir et connaissez que Moi, je suis  
 Dieu. » En effet la vue corporelle, quand elle est libre  
 de poussière, de fumée ou de tout autre facteur d'obscurcis-  
 sement, exerce une action subtile et libre d'obstacles sur  
 les objets qui tombent régulièrement sous son regard.  
 Mais si elle est gâtée par une affection quelconque, son  
 élan en est moindre qu'il ne faut vers ce qu'elle voit et  
 b parfois de pénétration. Quant à l'esprit humain, s'il est  
 chez quelqu'un paisible, bien dans son assiette, constam-  
 ment à l'écart des imaginations éventées et impures,  
 son regard sera aigu, transperçant et lui donnera une  
 connaissance sans erreur des êtres. Mais si quelque affection  
 le rend grossier, il n'apercevra même plus la beauté divine,  
 il s'installera pour ainsi dire au contraire parmi des objets  
 plus terrestres, à l'instar des passereaux à qui l'on ôte,  
 en les mouillant, la possibilité de voler sans entraves  
 vers les hauteurs.

B — Tu as raison.

c A — Quand tu passes ton temps à la maison dans le  
 loisir, Hermias, penses-tu qu'il conviendrait de te souvenir  
 de ce mot de Dieu ? Et as-tu chaque jour en mains des  
 livres saints, nourris-tu en ton esprit un extrême zèle  
 d'apprendre, qui t'excite, à l'instar d'un chien au nez  
 très fin, à te mettre en quête de ce qu'il te faudrait savoir\* ?  
 Ou bien peut-être devons-nous aussi attribuer pour cause  
 à ton peu de goût pour le travail en ce domaine le fait

[386] χρόνω τῆς τοῦ σώματος ηλικίας, ἢ γοῦν ἕτερόν τι καὶ  
 d 25 οὐκ ἀληθὲς ἐρεῖς ; Κατακερτομοίην δ' ἂν ὡς | ἡδισταί σε,  
 τοιδόνδε τι λέγων ὡς φιλοψευδὲς τι χρῆμα καὶ τὰ ἐφ' οἷς ἂν  
 βούλοιτό ποτε καὶ λέγοι πιστὸς ἐτοιμότατα δέχεσθαι ζητοῦν  
 ἀνθρώπος γέρον.

B. Πολλὰ μὲν ἂν ἔχοιμι τῆς τοῦ σώματος ἀρρωστίας  
 30 κατηγορεῖν · ἐπ' αὐτάς γὰρ ἤκομεν τὰς τοῦ βίου δυσμάς · τὸ  
 δ' οὖν ἀναγκαῖον ἐρῶ, παρεῖς τὰ τοιαῦτα νυνί. Χρηστομαθῆς  
 γὰρ αἰεὶ πῶς ὁ νοῦς μὲν ἐμοί, γλιχεται δὲ οὐδενός πω τάχα  
 e πλὴν τοῦδ' ἐτε καὶ μόνου · ἀλλ' ὥσπερ τινὰ πῶλον εὐγενῆ  
 τε καὶ | δρομικώτατον, καίτοι ποδῶν ἀρετὴν ἀναφαίνειν  
 35 ἐθέλοντα, τὰ μὴ σφόδρα τῶν πεδίων ἐψιλωμένα καὶ οὐχ  
 ἐκόντα παραδιιάζεται διακεκομμένην ὥσπερ καὶ οὐκ εἰς  
 ἅπαν τεθλασμένην τῆς ἐνούσης εὐσθeneίας αὐτῶ ποιεῖσθαι  
 τὴν ἐνδειξίν · κατὰ τὸν ἴσον, οἴμαι, τουτονὶ τρόπον, καὶ  
 40 εἰς τὸ δεῖν ἐλέσθαι πολυπραγμονεῖν τὰ παρὰ τῆ θεοπνεύστῳ  
 Γραφῆ, δυσέμβατά τε καὶ ἀστιβῆ κατάγχει χωρία, οὐχ  
 a 387 ἀπλήν, ὡς ἂν τις εἰκάσαι, καὶ εὐκατάδρομον | ἔχοντα  
 τὴν προσβολήν, οὔτε μὴν τοῖς ἐθέλουσιν ἐκκειμένην ἐλεῖν.  
 Ταύτῃ τοι κατασοβεῖ μὲν εἰς ὄκνον ἔσθ' ὅτε τὸν νοῦν οἰονεῖ  
 5 πῶς ἢ δυσχωρία · καταπέφρικα δὲ τῶν ἄλλων ἀπάντων,  
 5 ὅτι μάλιστά γε τὸν περὶ πίστεως λόγον, καίτοι κεφάλαιον  
 ὄντα τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος.

A. Ναὶ δὴ οὖν, φαίην γὰρ ἂν ἀληθῆ λέγοντί σοι. Πλὴν  
 ὅτι τὸ κατατεθήσασθαι τι τῶν ἀνωθέν τε καὶ θεοσδῶτων  
 ἀγαθῶν, οὐκ ἂν, οἴμαι, τίς ἀνιδρωτὶ πορίσαιο, παντί που  
 10 σαφές. Τὰ γὰρ τοι λίαν ὑπερφυᾶ καὶ ἀνωκισμένην ἔχοντα  
 b | τὴν δόξαν οὐχὶ τοῖς ἐθέλουσιν εὐστιβῆ, ἀλλ' ἐλεῖν μὲν οὐ

386, 26 τὰ : τὰς B || 27 ποτε : τε B || δέχεσθαι om. B || 30 ἀ-  
 ταῖς... ταῖς... δυσμαῖς B || 387, 2 προσβολήν B || 7 ἂν om. MCV

[386] que ton corps a passé l'âge de la jeunesse, à moins que  
 tu n'aies donné quelque autre raison, même inexacte ?  
 a J'aurais alors le plus grand plaisir à t'injurier, disant à  
 peu près qu'un vieil homme est un être enclin au mensonge  
 et qui cherche à faire accepter avec empressement ses  
 ajouts à ce qu'il pourrait vouloir et dire s'il était digne  
 de foi.

B — J'aurais grand sujet d'accuser les infirmités corpo-  
 relles, car nous voici arrivé au soir même de la vie. Mais  
 je dirai l'indispensable, en laissant pareille plainte de côté  
 pour le présent. Car mon esprit est toujours avide de  
 savoir, il ne désire pratiquement rien d'autre que cela  
 et cela seul. Et il en va de moi comme d'un poulain de  
 e bonne race et très rapide : alors qu'il voudrait manifester  
 la capacité de ses jambes, il se voit forcé, même contre  
 son gré, par le fait que le terrain n'est pas bien dégagé,  
 de ne donner qu'une démonstration tronquée, pour ainsi  
 dire, et fort peu admirée de la force qui est en lui. Ainsi,  
 possédé que je suis d'un zèle bouillant et irrésistible, qui  
 me contraint à vouloir m'occuper du contenu de l'Écriture  
 inspirée, je me vois retenu par des contrées de parcours  
 difficile et sans routes ; leur donner l'assaut n'est pas aisé  
 comme on pourrait le supposer, elles ne sont pas accessibles,  
 387a ni ouvertes à qui voudrait les prendre. Voilà pourquoi la  
 difficulté du terrain réduit parfois mon esprit à l'hésitation ;  
 mais plus qu'en face de tous les autres, j'ai tremblé devant  
 les sujets relatifs à la foi, même s'ils sont l'élément capital  
 de l'espérance qui est en nous.

A — Eh ! oui bien sûr, te répondrai-je. Car tu dis  
 vrai. Au surplus, obtenir quelqu'un des biens d'en-haut  
 donnés par Dieu, il n'est personne, je pense, qui y par-  
 viendrait sans peine, c'est clair pour tout le monde. Car  
 b ce qui dépasse énormément la nature et possède une gloire  
 établie dans les hauteurs n'est pas accessible à qui veut,  
 mais malaisé à conquérir, difficile à adopter et escarpé ;

[387] ῥάδια, δυσεισποίητα δὲ καὶ ἀνάτη· καὶ τί γὰρ οὐχὶ λαχόντα τῶν εἰς δυσχέρειάν τε καὶ πόνον ;

B. Εἴτα τί δρῶν ἂν οἷς ἐνεστι μὲν ἐφειςίς τε καὶ προθυμία  
15 τῶν ἀρίστων τουτωνὶ καὶ παγκάλων εὐρημάτων, τό γε μὴν ἐφικέσθαι δυσάλωτότατον ;

A. Τί δὲ ἕτερον οἶσι χρῆναι δρᾶν αὐτοὺς ἢ τοῖς τῶν ἀγίων καταπεθεσθαι λόγοις, ἐπικεκραγόντων εὖ μάλα τὸ  
c 20 « Εἴ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος Θεοῦ πᾶσιν ἀ|πλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, καὶ δοθήσεται αὐτῷ » ; Φωτὶ γὰρ που πάντως τῷ θεῷ καὶ νοητῷ καταφω-  
τίζεται τὰ φωτὸς ἐπιθεᾶ, καὶ μὴν καὶ Σοφία τελεῖται σοφά  
d 25 τὰ συνέσεώς τε καὶ σοφίας τητώμενα. Φῶς δ' ἂν νοοῖτο καὶ σοφία Χριστός, « ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως αὐτοῦ ». Ἐξείλετο γὰρ ἡμᾶς ὁ Θεὸς καὶ Πατήρ, ὡς γοῦν ὁ θεσπέσιος ἔφη Παῦλος, « ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους, καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τῆς | ἀγάπης τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, ἐν τῷ φωτὶ ». Καὶ μὴν καὶ  
d 30 ἡμέρας Διαυγασμὸν ἀπεκάλεσέ τις τῶν ἀγίων αὐτόν, καὶ Φωσφόρον ἐπὶ τούτῳ. Φησὶ γὰρ ὅτι « Ἔως οὗ ἡμέρα διαυγάση, καὶ Φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν » ἡμέρας, οἶμαι, διαυγασμὸν καὶ φωσφόρον ἀνίσχοντα, τὸν ἐν Πνεύματι διὰ Χριστοῦ φωτισμὸν ὀνομάζων.

B. Ἄλλ' ὅτι μὲν φῶς ὁ | Χριστός, καὶ μὴν καὶ ἡμέρα  
e 35 καὶ αὐγὴ καὶ φωσφόρος τῶν ἀπαξ τελούντων εἰς τοὺς διὰ πίστεως κεκλημένους οὐκ ἐνδοιάσαι τις ἂν. Εἰ δὲ δὴ σου δεηθῆμεν, παραδείξαις ἂν ἡμῖν εὐσυνοπτότατα τὸν ἀπροσκληνῆ τε καὶ ἀμώμως ἔχοντα τῆς πίστεως λόγον, ἢ καταρνήσῃ τὸ φάναι, καὶ τὸν ἐμοὶ συνήθη καὶ πρέποντα  
40 καὶ αἰὶ πως τῷ γέρα προσπεφυκότα τιμήσεις ὄκνον ; Μυρία γὰρ ὅσα τὰ παρὰ πολλῶν θρυλλούμενα, οἷ τὸν ὀρθὸν τῆς  
a 388 ἀληθείας ἐκκολακεύοντες, λόγον παρατρέπουσι ποικίλως

387, 12 ῥάδιον B || 14 μὲν om. C || 28 τοῦ Υἱοῦ τῆς ἀγάπης c B || 34 φῶς om. B

387, 19-21 Jac. 1, 5 || 24-25 II Cor. 4, 6 || 26-28 cf. Col. 1, 13 || 30-31 II Pierre 1, 19

[387] bref, que lui manque-t-il de ce qui produit la contrariété et la peine ?

B — Alors, que peuvent-ils faire, ceux qui ont désir et zèle pour ces excellentes, ces magnifiques trouvailles, étant donné qu'il est extrêmement ardu d'y parvenir ?

A — Que leur faut-il faire, selon toi, sinon obéir aux maximes des saints, lesquels ont crié bien haut : « Si l'un d'entre vous manque de sagesse, qu'il la demande à Dieu, qui donne à tous généreusement, sans récriminer, et elle  
c lui sera donnée » ? Très certainement en effet la lumière divine et spirituelle illuminera ce à quoi fait défaut la lumière; en outre la Sagesse rendra sage ce qui est privé de raison et de sagesse. Par lumière et par sagesse on peut entendre le Christ, « lequel a brillé dans nos cœurs pour y faire resplendir la connaissance de Lui ». Car Dieu le Père nous a, selon l'expression du divin Paul, « arrachés à la puissance des ténèbres et transférés dans le royaume  
d de l'amour de son Fils, dans la lumière ». En outre, l'un des saints l'a appelé Splendeur du jour, et Porte-lumière par surcroît. Il dit en effet : « Jusqu'à ce que resplendisse le jour et que le Porte-lumière se lève dans vos cœurs. » Par Splendeur du jour et Porte-lumière qui se lève, il entend, à mon avis, l'illumination par le Christ dans l'Esprit.

e B — Que le Christ soit la Lumière, bien plus, le Jour et la Splendeur et le Porte-lumière, parmi ceux dont l'initiation a fait dorénavant des élus par la foi, il n'est personne pour en douter. Si maintenant nous te demandions de nous exposer de la façon la plus compréhensible l'inaltérable et irréprochable doctrine de la foi, refuserais-tu de parler et rendrais-tu ainsi hommage à l'hésitation qui m'est coutumière, qui me sied et plus ou moins est toujours naturelle à la vieillesse ? On ne compte pas, en effet, les propos ressassés par maintes gens qui corrompent la  
388a droiture de la vérité, contournent leurs discours en tout

[388] ἐπὶ τὸ σφίσι δοκοῦν, καὶ σφηκῶν ἀγρίων διπτάμενοι δίκην, πόλεις τε ἁλοῦσιν καὶ χώρας καταβομβοῦσι δεινῶς, « τὰ ἀπὸ καρδίας αὐτῶν λαλοῦντες, καὶ οὐκ ἀπὸ στόματος Κυρίου », 5 κατὰ τὸ γεγραμμένον.

A. Ὡς ἀγαμαὶ σε τῆς ἀσυγκρίτου φιλοθείας, ὦ τᾶν, καὶ σου δέομαι μὴ καταλήξαι πώποτε τῆς οὕτως ὀρθῆς καὶ ἀξιεπαινετωτάτου γνώμης. Πλὴν, ὦ ἑταῖρε, παρά σοι μετέχειν καὶ λίαν ἀμογητὶ καὶ ἀμφιλαφῶς ὦν ἐρᾶς, καὶ 10 οὐ τί πού φημι τὸν νοητὸν ἐκβασανίσαι λόγον, ὡς δὴ τι τῶν πρὸ ἡμῶν ἀμεινον ἐρεῖν καὶ ἐκδιδάσκειν ὑπισχνούμενος. Ἄλις γάρ, ἄλις αἱ τῶν ἀγίων Πατέρων εἰς τοῦτο συγγραφαί, αἷς εἴπερ τις ἔλοιτο νουνεχῶς ὀμιλεῖν καὶ ἐργηροτόως 15 προσφέρεσθαι, φωτὸς ἂν τοῦ θεοῦ τὸν οἰκεῖον εὐθύς ἀναμεινώσειε νοῦν. Ἦσαν γὰρ οὐκ αὐτοὶ « λαλοῦντες », κατὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος φωνήν, « ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ λαλοῦν ἐν αὐτοῖς ». « Πᾶσα δὲ Γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος. » Ἦ γάρ ;

B. Ναί, καὶ τοῦτο ἀληθές · ἀλλ' εἰ κατοικήσεις αὐτὸς 20 καὶ συνεργάση μὲν | τὸ παράπαν οὐδέν, κατεγκλείσας δὲ ὡσπερ ὀδόντων εἶσω τὴν γλῶτταν, ἀπρακτεῖν ἀναπείσεις, τὸ διαρκῶς τε καὶ ἀποχρώντως περὶ τῶν τοιούτων ἡμῖν τοὺς Πατέρας εἰπεῖν, ὡς δυσανάτρεπτόν τε καὶ δυσκαταγώνιστον σκῆψιν, τοῖς τῶν τοιούτων φιλακροάμοσιν 25 ἐπιτειχίζειν ἐπιχειρῶν, οὐτ' ἂν ἐπαινέσαιμι τοῦτο δρᾶν ἡρημένον, ἐρομένῳ τε εἰπεῖν ἐκεῖνο ἀξιῶ.

A. | Τί γὰρ ἂν μου διαπύθοιο ; Μὴ γὰρ δὴ κατάθει τοῦ μετρίου φρονήματος, ὦ γενναῖε.

B. Καταθεῖν μὲν οὐ σκοπὸς ἐμοί, πολλοῦ γε καὶ δεῖ · 30 ἀπόκριναι δ' οὖν, καὶ μὴ με ποικίλως ἀποκόμιζε τῆς θήρας ὦν ἂν χρῆζομαι σου διαπυθάνεσθαι.

388, 7 δέομαι] + τὸ B || 8 ἀξιεπαινετωτάτης MCV || 11 τῶν — ἐρεῖν : τῆς πρὸς τὸ ἀμεινον ἐροῦντά τε B || ὑπισχνούμενον B

[388] sens au gré de leur fantaisie et comme un vol de guêpes furieuses bourdonnent terriblement par les villes et les campagnes, « proférant ce qui vient de leur cœur et non pas de la bouche du Seigneur », ainsi qu'il est écrit.

A — Comme j'admire ton incomparable amour de Dieu, très cher ! Je t'en prie, ne te départis jamais de cette disposition d'esprit si droite et digne des plus vives louanges ! Au surplus, il ne tient qu'à toi, ami, d'avoir part, et encore sans aucune peine et largement, à ce pour quoi tu brûles d'amour. Ce n'est certes pas que je 10 prétende scruter le sens spirituel, comme si je pouvais promettre de dire ou d'expliquer quelque chose de mieux que nos prédécesseurs. Car c'est assez, oui bien assez, à b cet égard, des écrits des saints Pères : qui se déciderait à les fréquenter sagement et à en user avec vigilance emplirait aussitôt son esprit de la lumière divine. Car, selon le mot du Sauveur, « ce n'était pas eux qui parlaient, mais l'Esprit de Dieu le Père qui parlait en eux ». « Or toute Écriture est inspirée de Dieu et utile. » N'est-il pas vrai ?

B — Si fait, cela est exact aussi. Mais si toi-même tu 15 hésites et ne coopères en aucune façon, si tu enfermes, pour ainsi dire, ta langue derrière tes dents, tu nous persuaderas de ne rien faire : le fait que les Pères nous ont entretenus de cela de manière suffisante et satisfaisante te sera un prétexte quasi inébranlable et indestructible sur lequel t'appuyer en face de ceux qui aimeraient à entendre parler de ces sujets. Je ne te louerais point si tu décidais d'en agir ainsi et je te demande de répondre à mes questions.

A — Sur quoi donc veux-tu m'interroger, mon bon ? Ne serre pas de trop près une intelligence médiocre !

B — Te serrer de près n'est pas mon but, tant s'en faut. Mais réponds-moi et ne me donne pas subtilement le change dans ma quête de ce que je te sollicite de m'apprendre.

[388] A. Ἄλλ' ἔρου λοιπόν, εἴ σοι δοκεῖ.

B. Ἄρ' εἴ τῳ τῶν καθ' ἡμᾶς φέρβειν ἐδόκει τὰς κατ' ἀγρούς οἷς τυχόν ἢ αἰγας, οὐκ ἂν φου δεῖν καλαύροπος τε καὶ  
 35 σκυλάκων αὐτῶ, ἔν' ἐξαμύνοιτο μὲν αὐτὸς εἰ δῆπου τι τῶν  
 ο ἀτιθάσσω ἐπιθρώσκοι θηρίων · οἱ δὲ προεκδειματοῦντες  
 ταῖς παρὰ σφῶν ὑλακαῖς, κατακολούοιεν μὲν τῆς ἐφόδου  
 τὸ θράσος, ἀλώθητον δὲ τὴν ἀγέλην τῶ κεκτημένῳ διατη-  
 ρήσειαν ;

40 A. Ὁρθῶς ἔφης.

B. Εἰ δὲ δὴ καιροῦ διηπεύσαντος ἐκτεθνάει τινὰς τῶν  
 σκυλάκων συνέδη, εἴθ' ἑτέροις εἰσέφηρσεν ὁ ποιμὴν,  
 ἄρ' εἰκαῖον ἐν τοῖς δευτέροις ἢ ὑλακῆ καὶ ἐγρήγορσις, ἐπεὶ  
 τοι τοῖς πρὸ αὐτῶν τὸ εὐδοκμεῖν ἐν τούτοις ἐδόκει ;

a 389 A. Καὶ πῶς εἰκαῖον τὸ ὠφελοῦν νοοῖτ' ἂν ἢ λέγοιτο ;

B. Εἶτα σιωπήσεις ἀνεγκλήτως αὐτὸς, μόνους ἡμᾶς  
 τοῖς τῶν Πατέρων συγγράμμασιν ἐφιστάς, τό γε μὴν ἐν  
 ἴσοις ἵναί τι θέλει φιλοθεωτάτοις σπουδάσμασι χρῆμα  
 5 περιττὸν εἶναι λέγων, καίτοι τῶν ἀγρίων αἰρετικῶν ἀθυρώτω  
 τε καὶ ἀπυλώτῳ στόματι τὰς τῶν ἀπλουστέρων δαπανώντων  
 ψυχάς ;

A. Οὐκοῦν, ἐπεὶ με δριμύς εἰσέδου πόθος · παρατέθηγμα  
 b γὰρ οὐ μετρίως καὶ παρωρμήθην ἱκανῶς εἰς τὸ ἐ|θελῆσαι  
 10 πονεῖν τοῖς σοῖς, ὧ οὗτος, ῥήμασι · φέρε δὴ, φέρε, παροισ-  
 θέντων εἰς μέσον τῶν ἀκριβῶς καὶ ἐξητασμένως διωρισμένων  
 ἐν τῇ ἀγίᾳ τε καὶ πανευφῆμῳ συνόδῳ, τῇ συνελεγμένη  
 κατὰ καιροῦς ἐν πόλει τῇ Νικαέων, καταθρήσωμεν, εἰ  
 δοκεῖ, τί τοῖς ἐλομένοις ἑτεροδοξεῖν οὐκ ἀδιαβλήτως ἔχειν  
 15 δοκεῖ. Τὴν γὰρ ἀριστά τε καὶ μετὰ Θεοῦ διωρισμένην τε  
 c καὶ ἐκτεθεῖσαν πίστιν παρὰ τῆς ἀγίας καὶ μεγάλης ἐκείνης

388, 38 τῶ κεκτημένῳ om. MCV || διατηρήσειαν MCV || 389,  
 2 σιωπήσεις B || αὐτοῖς B || 16 ἐκείνης καὶ μεγάλης c BC

[388] A — Eh bien pose tes questions maintenant, si tu y tiens.

B — Est-ce que si l'un d'entre nous s'avisait par hasard de paître dans la campagne les brebis ou les chèvres, il n'aurait pas besoin, selon toi, d'une houlette et de chiens pour se protéger lui-même si jamais quelque bête sauvage  
 e se précipitait sur lui et pour que leurs aboiements terrifiants réfrènent les attaques audacieuses et gardent le troupeau intact à son propriétaire ?

A — Si, c'est juste.

B — Si maintenant il arrivait qu'avec la course du temps certains des chiens mourussent et que le berger en amenât alors d'autres, l'aboiement et la vigilance de cette deuxième génération seraient-ils vains parce que leurs prédécesseurs paraissaient exceller en la matière ?

389a A — Et comment penser ou déclarer vain ce qui est utile ?

B — Alors te tairas-tu toi-même sans encourir de reproche, nous arrêtant aux seuls écrits des Pères, déclarant chose superflue la volonté de s'engager en des efforts semblables aux leurs et tout inspirés par l'amour de Dieu ? Pourtant les féroces hérétiques dévastent les âmes des simples d'une bouche que ne clôt ni frein ni barrière.

### Le symbole de Nicée et le consubstantiel.

A — Eh bien donc, puisqu'un violent désir m'a envahi — car je n'ai pas été excité à demi, mais grandement  
 b encouragé par tes paroles, à toi ici présent, à me décider au travail — allons-y, oui, allons-y ! Mais jetons au préalable sur le tapis la définition exactement pesée qu'a donnée le très saint et fameux concile rassemblé au temps jadis en la ville de Nicée : nous examinerons, si tu veux, ce que trouvent à lui reprocher ceux qui ont pris le parti de l'hétérodoxie. En effet, la foi excellemment définie et  
 c exposée, avec l'aide de Dieu, par ce saint et grand concile,

[389] συνόδου κρηπίδα καὶ ὑποβάθραν ἀκατάσειστόν τε καὶ ἐρηρυσμένην τῶν ἡμετέρων ψυχῶν εἴ γέ τῳ φάναι σκοπός, δοκιμώτατα μὲν ἐρεῖ, καὶ ἐπαίνων τεύξεται τῶν παρὰ  
 20 Χριστῷ, πιστότατος δὲ καὶ ἀληθινὸς ἀναλάμψει προσκυνητής. Ἐπ' αὐτῆς δὲ ἡμῖν ἀναγεγράφθω λέξεως τὸ θεῖον καὶ ἱερώτατον τῆς ἀγίας ἐκείνης συνόδου χρησιμώδημα, τουτέστι τὸ ἀπεξεσμένον καὶ τετορευμένον ταῖς εἰς πᾶν  
 d ὄτιοῦν ἀληθὲς ἐννοίαις τῆς πίστεως Σύμβολον, ὡς ἂν  
 25 τοῖς ἐθέλουσι φιλοσογεῖν τῆς καθ' ἡμῶν γλωσσαλγίας μηδεὶς τὸ παράπαν εἰσδεχθεῖη λόγος, ὡς ὀθνεῖοις τισὶν ἐπιτηδῶντων δόγμασι καὶ παρεντων μὲν ἴεναι τὴν βασιλικὴν <ὁδόν>, ἐπὶ θάτερα δὲ παρεκτετραμμένων, κατὰ τὸ μόνῳ καὶ ἰδίᾳ δοκοῦν. Τουτὶ γὰρ δὴ καὶ αὐτὸς ἐγὼ λογισαίμην  
 e 30 ἂν οὐκ εὐμεταχείριστον ἀληθῶς | ἀρρώστημα νοῦ. « Σοφία γὰρ ἀνεξέλεγκτος πλανᾶται », κατὰ τὸ γεγραμμένον. Ἐχει δὲ οὕτως ἡμῖν ἡ τῆς πίστεως ἔκθεσις.

Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὀρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν · καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν  
 35 Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς Μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ · γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ · τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς  
 a 390 ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν | σωτηρίαν κατελθόντα, καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ · ἀνελθόντα εἰς οὐρανόν, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς · καὶ εἰς τὸ ἄγιον  
 5 Πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας · Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἢ · Οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆ, ἢ · Ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν, ἢ τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτόν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τοὺς τοιοῦτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία.

389, 24 ἀληθῆσι B || 28 ὁδόν restitui : om. codd. || 390, 2 καὶ, om. B. Cf. etiam textum Symboli in Ep. I Cyr. ACO, I, 1, 1, p. 12-13, sed multa sunt praeterea differentia

[389] qui envisage de la qualifier de soubassement et de fondation inébranlable et assurée de nos âmes, parlera de façon très recommandable, recueillera des louanges de la part du Christ, resplendira comme un adorateur très fidèle et véritable. Mais transcrivons mot pour mot l'oracle divin et sacré de ce saint concile, c'est-à-dire le Symbole de foi  
 d poli et ciselé au moyen de conceptions totalement véridiques. De la sorte, ceux qui veulent nous critiquer n'auront absolument aucun motif à alléguer pour leur démangeaison de parler contre nous comme si nous nous lancions sur des dogmes étrangers et abandonnions la voie royale pour nous détourner à droite ou à gauche selon notre seul bon plaisir. Cela, moi aussi je le tiendrais en effet pour une  
 e maladie spirituelle peu facile à traiter vraiment. Car « la sagesse qui ne subit pas de réprimande s'égaré », ainsi qu'il est écrit. Voici donc l'exposé de notre foi :

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes choses visibles et invisibles, et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, Monogène engendré du Père, c'est-à-dire de sa substance, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non pas créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, ce qui est au ciel et ce qui est sur la terre ; celui qui à cause de nous,  
 390a les hommes, et à cause de notre salut est descendu, s'est fait chair, s'est fait homme, a souffert, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, viendra pour juger vivants et morts ; et en l'Esprit-Saint. Quant à ceux qui disent : Il fut un temps où il n'était pas, ou : Il n'était pas avant d'avoir été engendré, ou : Il a été fait à partir du néant, ou qui déclarent que le Fils de Dieu est d'une autre hypostase ou substance ou qu'il est créé, ou soumis au changement, ou à l'altération, ceux-là l'Église catholique et apostolique les anathématise\*.

b 10 B. Βαβαί τῆς ἀκράτου | νήψεως καὶ εἰς λῆξιν ἠκούσης  
 [390] τὴν ἀνωτάτω. Βοανεργές, τουτέστιν υἱὸς βροντῆς, ἕκαστος, οἶμαι που, διακεκλήσεται τῶν ταῦτα θεσεπικόντων. Ἐξαισίον γὰρ τι καὶ ὑπερφυῆς ἐφθέγγαντο.

A. Ἄριστα δὴ οὖν μοι διεσκέφθαι τε οὕτω καὶ δρᾶσαι  
 15 δοκῶ. Τὸ γὰρ τοι μὴ δεῖν ἕτερα ἄττα παρὰ ταῦτα φρονεῖν, ἤγουν ἐπὶ γλώττης ἔχειν, ἐπεσθαι δὲ μᾶλλον κρίσει τε καὶ λόγοις τοῖς διὰ τοῦ Πνεύματος εὐρημένοις τιμησαίμην ἄν, εὖ ἴσθι τοι, τοῦ παντὸς λόγου.

c B. Ὁρῶς ἔφησ' ἄλλ' οὐκ ἂν ἀναπείσεις ταῦτά σοι  
 20 φρονεῖν ἐλέσθαι τοὺς διεναντίας. Μόσχοι γὰρ ὡσπερ ἀτιμαγέλαι καὶ ἀγέρωχοί τινες, λενται μὲν εὐτόνωσ ἐπὶ τὸ σφίσειν αὐτοῖς δοκοῦν, τὴν ἀρίστην δὲ ὡσπερ καὶ παγκάλην ἀληθῶς παρεκθέοντες νομῆν ἐπ' ἀκάνθας σπεύδουσι καὶ τριβόλους, ἀσυνέτων τινῶν ψευδοδιδασκάλων καταφερβόμενοι λόγοις,  
 25 οἷς τάχα που καὶ ὁ τῆς Σοφίας αὐτῆς ἐπεδάκρυσε λόγος. Ἔφη γὰρ · « Ὡ οἱ ἐγκαταλιπόντες ὁδοὺς εὐθείας τοῦ πορευέσθαι ἐν ὁδοῖς σκότους, οἱ εὐφραίνόμενοι ἐπὶ κακοῖς | καὶ χαίροντες ἐπὶ διαστροφῇ κακῇ, ὧν αἱ τρίβοι σκολιαὶ καὶ καμπύλαι αἱ τροχιαὶ αὐτῶν. »

d A. Εὖ λέγεις. Πρέποι δ' ἂν καὶ μάλα κατοιμῶζειν  
 30 αὐτοὺς ὁμοῦ τῷ προφήτῃ λέγοντας Ἱερεμία · « Τίς δώσει τῇ κεφαλῇ μου ὕδωρ καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς μου πηγὴν δακρῶν καὶ κλαύσομαι τὸν λαὸν τοῦτον ἡμέρας καὶ νυκτός ; » Ὅ γὰρ, παρὸν ἐλέσθαι τῆς ἀληθείας τὴν γνῶσιν, ἀσυνέτως  
 35 ἐκνευκῶς εἰς ἀπάτην καὶ παραφθορὰν καὶ εἰς βεβήλους ψευδοδοξίας, πῶς οὐκ ἂν εἴη | λοιπὸν καταβρηνεῖσθαι πρέπων ; « Καὶ ἐξ ἡμῶν μὲν ἐξῆλθον », ὡς γέ τις τῶν ἀγίων τοῦ Σωτῆρος ἐπέστειλε μαθητῶν, « πλὴν οὐκ ἦσαν

390, 11 τὴν : τῆς C || post βροντῆς deficit B usq. 394, 24 ἐξ ἀνωπρότητος || 18 τοι O : om. MCV || 36 εἴη : εἰσι O

390, 26-29 Prov. 2, 13-15 || 31-33 Jér. 8, 23 || 37-39 cf. I Jn 2, 19

b B — Quelle sobriété sans défaut, et à quelle suprême  
 [390] perfection n'aboutit-elle pas ! Boanergès, c'est-à-dire fils du tonnerre, voilà le nom que mérite, selon moi, chacun de ceux qui ont proféré pareil oracle. Car ils ont articulé quelque chose d'extraordinaire et de surnaturel.

A — J'ai donc vu clair, apparemment, et agi pour le mieux de la sorte. Ne pas avoir d'autres idées que celles-là, n'en point exprimer verbalement, suivre bien plutôt le verdict et les paroles qu'a fait découvrir l'Esprit, c'est là un devoir auquel j'attacherais volontiers, tu le sais bien, le plus haut prix.

c B — Fort bien dit, mais tu ne saurais persuader les gens d'en face de se décider à penser de même. Comme des veaux qui s'écartent du troupeau et sont remplis d'insolence, ils se lancent avec impétuosité vers ce qui leur agréé ; pour y courir, ils laissent de côté la pâture qu'on dirait la meilleure et la plus authentiquement parfaite ; ils se précipitent vers des chardons et des épines, se repaissant des discours de pseudo-maîtres insensés ; c'est sur ceux-ci, sans doute, que la Sagesse en personne se lamente en ces termes : « Ô vous qui abandonnez, dit-elle, les chemins de droiture pour marcher dans les chemins de ténèbres, vous qui vous réjouissez sur le mal, exultez sur la dépravation, vous dont les sentiers sont courbes et tortueuses les voies. »

A — Bien parlé ; il conviendrait même tout à fait de pleurer sur eux en disant avec le prophète Jérémie : « Qui donnera à ma tête de l'eau et à mes yeux une source de larmes pour que je pleure jour et nuit mon peuple que voici ? ». Celui en effet à qui il serait loisible de choisir la connaissance de la vérité et qui s'en détourne de façon insensée pour aller vers la tromperie, la contrefaçon, les opinions impures et mensongères, comment n'y aurait-il pas lieu de se lamenter désormais sur lui ? « Et ils sont sortis du milieu de nous », comme le dit dans une épître l'un des saints disciples du Sauveur, « mais ils n'étaient

[390] ἐξ ἡμῶν · εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν. »

40 Κατὰ τί δὲ ἄρα καὶ ἐπιτιμᾶν ἐγνώκασι τῇ οὕτως ὀρθῇ καὶ ἀκριβεστάτῃ καὶ οὐδαμῶθεν ἐχούσῃ τὸ εὐθύνεσθαι πίστει,

a 391 ἤγουν τῇ τῆς πίστεως ὁμολογίᾳ ;

B. Naί, φασίν. Ἐπιτιμήσομεν γὰρ εἰκότως τῇ τοῦ ὁμοουσίου λέξει, καινοφωνουμένην τε καὶ ἄγραφον εἶναι διαβεβαιούμενοι, τουτέστι ταῖς θεοπνεύστοις οὐκ ἐγκειμένην

5 Γραφαῖς.

A. Ἀνοητότάτᾳ γε ταυτὶ φαῖεν ἂν, ὦ ἐταῖρε. Λυπεῖ γὰρ ἡ λέξις τὸ σύμπαν οὐδὲν ἔνθαπερ ἂν ὅλως ἀληθὲς ὑπάρχη τὸ ἐξ αὐτῆς δηλούμενον. Ἦ γὰρ οὐχὶ δοῖς ἂν εἶναι καὶ αὐτὸς ἀληθὲς ὃ φημι ;

10 B. Καὶ μάλα.

b A. Σκόπει δὴ οὖν, εἰ μὴ καὶ ἐτέρας τῇ τοῦ | Θεοῦ φύσει τοιαυτασί πως φωνὰς ἐφαρμόττειν ἔσθ' ὅτε κατεθίσιμεθα, καίτοι τοῖς ἱεροῖς τε καὶ θείοις οὐκ ἐγνωσμένας Γράμμασι.

B. Τὰς ποίας δὴ φῆς ;

15 A. Ἄρα γάρ, εἴ τις ἀσώματόν τε καὶ ἀσχημάτιστον, ἄποσόν τε καὶ ἀμέγεθες ὀνομάσαι τὸ Θεῖον, ἐξοίχοιτο ἂν τοῦ πρέποντος ὁ λόγος αὐτῷ ; Εἰ δὲ δὴ καὶ ἀπεριόριστον καὶ ἀβασίλευτον λέγοι, οἰηθεῖη τις ἂν εἰπεῖν τῶν ἀναγκαίων οὐδέν, καίτοι δοξάζοντα τᾶληθῆ ;

c 20 B. Καὶ μὴν λῆρος ἂν εἴη τοῦτό | γε.

A. Τί οὖν ἔδει μᾶλλον αὐτοὺς προχειρότατα κινδυνεύοντας μεираκιωδῶς ἐπιτιμᾶν τῷ ὁμοουσίῳ τὸ ξένον καὶ ἄηθες τῆς οὕτως εὐσημοτάτης καὶ ἐμφιλοσόφου λέξεως καταγράφοντας, καίτοι πράγματος ἀληθοῦς ὄντος τε καὶ ὁμολογουμένου,

25 παρὰ γε τοῖς τὰ θεῖα σοφῶς ἐξηκριβωκόσι καὶ πεπαιδευμένοις μυστήρια, ὡς ἐξ αὐτῆς ἀναφύς τῆς οὐσίας ἡμῖν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, ὁ Υἱὸς οὐκ ἔκφυλος ἔσται κατὰ τὸ αὐτοῖς

d εὔ ἔχειν δοκοῦν, οὔτε μὴν ὀθνεῖος | τοῦ γεγεννηκότος, ἀλλ' ὁμοουσίος τε αὐτῷ, σύμμορφός τε καὶ ὁμοφυής ;

391, 3 καινοφωνουμένην : ξενοφωνούμενοι O || 18 τῶν ἀναγκαίων εἰπεῖν ∞ O

[390] pas des nôtres, car s'ils étaient des nôtres, ils seraient restés avec nous. » Que trouvent-ils à reprendre, d'ailleurs, dans cette foi, ou plutôt cette confession de foi, si orthodoxe, si exacte, qui n'est à redresser d'aucun point de vue?

B — Si, disent-ils. Nous y reprendrons à bon droit le terme de consubstantiel, affirmant qu'il est une innovation non scripturaire, c'est-à-dire qu'on ne le trouve pas dans les Écritures divinement inspirées\*.

A — Ce serait là parler de la façon la plus insensée, cher ami. Le terme n'est absolument pas inquiétant dès là que se vérifie complètement la réalité qu'il désigne. Ou bien toi aussi n'admettrais-tu pas la vérité de ce que je dis?

B — Si parfaitement.

A — Examine donc s'il n'y a pas d'autres mots du même genre que nous avons coutume d'appliquer à la nature de Dieu, bien qu'inconnus aux saintes et divines Écritures.

B — De quels mots veux-tu parler?

A — Est-ce qu'en effet en qualifiant l'Être divin d'incorporel, de sans forme, d'infini, d'incommensurable on parlerait de façon inconvenante? Et si on le disait illimité et sans maître, serait-on accusé de parler inutilement, même si on a une opinion vraie?

c B — Ce serait du radotage, bien sûr.

A — Pourquoi donc leur fallait-il risquer de se montrer étourdis en s'en prenant comme des gamins au consubstantiel, en dénonçant l'étrangeté et la bizarrerie de ce terme si plein de signification et de valeur philosophique? Cela alors que le fait est vrai et reconnu, du moins par ceux qui ont sagement examiné les réalités divines et se sont exercés ès mystères : né d'après nous de la substance même de Dieu le Père, le Fils ne sera pas d'une autre race, comme le voudrait l'opinion de ces gens-là, ni étranger d à celui qui l'a engendré, mais consubstantiel à lui, conforme à lui, de même nature. De fait, je ne rougirai en aucune



30 Ἀπερυθριάσω γὰρ οὐδαμῶς τὸ ἀπάσῃ κεχρηῆσθαι λέξει πρὸς  
 [391] τὴν τοῦ καλῶς τε καὶ ἀληθῶς ἔχοντος τελοῦση δῆλωσιν.  
 Γένους μὲν γὰρ καὶ διαφορᾶς εἰδοποιοῦ παντελῶς τὸ Θεῖον  
 ἀνώκισται· ἀλλ' εἰ παραιτεῖσθαι μέλλοιμεν τὰ δι' ὧν περ  
 ἂν τις κἄν γοῦν εἰς βραχεῖαν καλοῖτο γινῶσιν τῆς τὰ πάντα  
 35 ὑπερκειμένης οὐσίας, ἄπιστοί τε καὶ ἀμαθεῖς τοῦντεῦθεν  
 ἐσόμεθα, τίς μὲν ὁ φύσει καὶ ἀληθῶς ὑπάρχει Θεὸς οὐδαμῶθεν  
 ἐκπαιδευόμενοι, « κλυδωνιζόμενοι δὲ ὡς περ καὶ περιφε-  
 ρόμενοι παντὶ ἀνέμῳ », κατὰ τὸ γεγραμμένον. Καταδείσαντες  
 δὲ καὶ διωσάμενοι, καὶ τοῦτο εἰσάπαν, τὸ κἄν γοῦν « ἐν  
 40 ἐσώπτρῳ καὶ αἰνίγματι » βλέπειν καὶ γινώσκειν « ἐκ  
 μέρους », κωφοῖς τε καὶ ἀναισθήτοις ἐν ἴσῳ που πάντες  
 ἐσόμεθα λίθοις,

..... ἐτάσιον ἄχθος ἀρούρης,

a 392 | καθάπερ τις ἔφη τῶν παρ' Ἑλλήσι ποιητῶν.

B. Ἀλλὰ γὰρ ποῦ, φασίν, ἡ Γραφή τὸ ὁμοούσιον λέγει;

A. Ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἡμᾶς ὑπονοσῆσαι λόγον ἀναπειθείς,  
 ὧ τῶν. Ποῦ γὰρ ὠνόμασε τὸν τῶν ὅλων Θεὸν ἀσώματον

5 τε καὶ ἀσχημάτιστον, καὶ ἀπεριόριστον καὶ ἀθασίλευτον;

Ἄλλ' ἔστι ταῦτα τῇ φύσει, καὶ οὐχ ἐκόντων ἐκείνων. Εἴπερ  
 οὖν ἐλοίμεθα φρονεῖν ὀρθῶς, παραιτητέον οὐτι που τὰ εἰς  
 ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας τελοῦντα τῶν ὀνομάτων. Ἄρα γὰρ

b οὐκ οἰηθεῖεν ἂν οὐ ψευδοεπῆσαι τὸν Θεὸν | τὸ « Ἐγὼ εἰμι

10 ὁ ὢν », πρὸς τὸν ἱερὸν εἰ λέγοι Μωσῆα; « Τοῦτο γὰρ  
 μού ἐστι τὸ ὄνομα, φησί, καὶ μνημόσυνον αἰώνιον γενεῶν  
 γενεαῖς ». Ἄλλ' οἴμαι γε δεῖν μὴ ἂν εἰς τοῦτο κατολισθεῖν

ἀποπληξίας αὐτοὺς ὡς μηδὲ ὅτι ὢν ἐστὶν ὁ Θεὸς κατα-

15 πρέποι ἂν αὐτῷ τε καὶ μόνῳ κυρίως τε καὶ ἰδικῶς, εἰ καὶ  
 καθ' ἑτέρων διάττοι τυχὸν ὡς ἐν καταχρῆσει τοῦνομα. Ἐκ

391, 33 μέλομεν Ο || 392, 8 τῆς om. Ο || 14 ὧδε : ὢν δέ Ο

391, 37-38 Éphés. 4, 14 || 39-40 cf. I Cor. 13, 12 || 392, 9-12 cf.  
 Ex. 3, 14-15

391, 43 Iliade Σ 104

[391] façon de me servir de tout mot, quel qu'il soit, qui  
 contribuera à manifester ce qui est vrai et beau. Le divin  
 transcende en effet complètement genre et différence  
 spécifique; mais si nous devons répudier les moyens par  
 lesquels on est conduit à une connaissance, restreinte  
 bien sûr, de la substance qui dépasse tout, nous serions  
 désormais des infidèles et des ignorants, que rien n'aurait  
 instruits de ce qu'est le Dieu véritable et par nature;  
 e nous serions « comme ballottés et emportés à tout vent »,  
 selon qu'il est écrit. Effrayés, refusant même complètement  
 de voir, ne serait-ce, bien sûr, que « dans un miroir et en  
 énigme », de connaître « en partie », nous serions tous au  
 fond les égaux des pierres sourdes et insensibles, « vain  
 392a fardeau de la glèbe », comme a dit l'un des poètes des  
 Grecs.

B — Mais en effet, disent-ils, où l'Écriture parle-t-elle  
 de consubstantiel?

A — Tu nous persuades, ami, de faire revenir sur ses pas  
 notre discours. Où donc, en effet, l'Écriture appelle-t-elle  
 le Dieu de l'univers incorporel, sans forme, illimité, sans  
 maître? Pourtant Il est tout cela par nature, que ces  
 gens-là le veuillent ou non. Si par conséquent nous sommes  
 décidés à penser droit, nous ne devons pas refuser les  
 termes qui contribuent à nous faire connaître la vérité.

b Ne seraient-ils pas d'avis que Dieu a pu dire sans mensonge  
 à saint Moïse : « Je suis celui qui est »? « Car c'est là  
 mon nom, dit-Il, et un mémorial éternel de génération  
 en génération. » Mais je suppose qu'ils sont bien empêchés  
 de glisser jusqu'à ce degré de folie présomptueuse, jusqu'à  
 penser que Dieu n'est même pas « Celui qui est ». Car  
 Il est vraiment « Celui qui est »; c'est l'appellation qui ne  
 peut convenir qu'à Lui et à Lui seul au sens fort et propre,  
 même s'il arrive que par abus de langage ce nom soit

c δὲ τουτουῖ καὶ τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα τοῖς ἀρχαιοτέροις  
 [392] ἐκπεποιῆσθαι | φαμεν, καὶ μάλα εἰκότως, ὥστε εἰ καὶ τις  
 ὁμοφυᾶ τε καὶ ὁμοούσιον εἶναι λέγοι τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν,  
 20 οὐκ ἀσύνηθές τι κεκαιουργηκῶς ὡς ἐν ὀνομάτων θέσει  
 νοοῖτ' ἂν ἡμῖν, ἀλλ' ἐν οὕτως εἰπωμεν, τὰς πρώτας ἐδρας  
 ἐχούση παρά γε τῇ θεοπνεύστῳ Γραφῇ τῇ τοιαύδε λέξει  
 χρήσεται. Τὰ γὰρ τοι τῶν ὀνομάτων εἰς παραγωγὴν ἡγμένα,  
 οὐκ αὐτὰ που πάντως ἐφ' ἑαυτοῖς διερῆρυσται κατὰ θέσιν  
 d 25 ἰδίαν, ῥίζης δὲ ὡσπερ ἐξέφυ τῆς πρώτης καὶ ἐν | ἀρχαῖς.  
 Εἰ τοίνυν ἕξω τριβῆς τε καὶ συνηθείας τῆς ἱερᾶς τὸ ὁμοούσιον  
 εἶναι δισχυρίζαιντο, μάλιστα μὲν ἀδικοῦσι τῆς τῶν ὀνομάτων  
 παραγωγῆς τὸν εὐφυᾶ τρόπον. Ἐκ γὰρ τοι τοῦ ὄντος οὐσία  
 καὶ ὁμοούσιον. Ἀμαθαίνοντες δὲ οὕτω λίαν, συναναιρουῦσιν  
 30 αὐτῷ καὶ τὰς ἐτέρας φωνὰς δι' ὧσπερ ἂν ἡμῖν ὑπάρξαι τό,  
 κἄν γοῦν « δι' ἐσόπτρου καὶ αἰνίγματος », καθορᾶν καὶ  
 ἰσχνὰς τῆς θεότητος φαντασίας εἰσδέχεσθαι κατὰ νοῦν.

B. Τί γὰρ εἰ μὴ ὁμοούσιον μὲν τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν,  
 λέγοιεν δὲ μᾶλλον ὡς ἔστιν ὁμοιοούσιος ;

35 A. Οὐκ ὀρθῶς ἐροῦσιν, ὡ τᾶν, ἀλλὰ πρώτον μὲν αὐτοὶ  
 πρὸς ἑαυτοὺς ἑτερογνωμοῦντες ἀλώσονται, κακουργότατα  
 παραιτούμενοι τὴν λέξιν ὡς ἄγραφον. Εἴτε γὰρ ὁμοούσιον  
 τὸν Υἱόν, κἄν εἰ τοῦτο μὲν οὐδαμῶς, ὁμοιοούσιον δὲ χρῆναι  
 λέγειν, κατὰ τὸ ἐκεῖνοις δοκοῦν, οἷοιτό τις, οὐδὲν ἤττον  
 40 ἡμῖν δι' ἀμφοῖν τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα παρειστρέχει. Κατα-

c appliqué à d'autres. C'est à partir de là, nous l'affirmons,  
 [392] qu'a été aussi forgé par nos prédécesseurs le terme de  
 substance, et le plus légitimement du monde. En sorte  
 qu'en disant également le Fils connaturel et consubstantiel  
 au Père, on ne commet, à notre avis, aucune innovation  
 insolite, comme si l'on imposait arbitrairement des noms;  
 on utilise là au contraire un mot qui a, si je puis dire,  
 ses premières assises dans l'Écriture divinement inspirée.  
 En effet les termes obtenus par dérivation ne prennent  
 en aucune façon appui sur eux-mêmes comme imposés  
 de leur fait propre; ils germent pour ainsi dire d'une racine  
 d première et originelle. Si dès lors ces gens venaient à  
 soutenir que le consubstantiel est étranger aux us et  
 coutumes sacrés, ils feraient le plus grand tort au mode  
 de dérivation des termes conforme à la nature. D'être  
 stable, en effet, viennent substance et consubstantiel. Une  
 si totale ignorance leur fait supprimer du même coup  
 les autres mots grâce auxquels il nous appartient, même  
 si bien sûr c'est « à travers un miroir et une énigme »,  
 de percevoir et d'accueillir dans notre esprit des représen-  
 tations ténues de la divinité.

#### Un terme de rechange.

B — Qu'arriverait-il si au lieu de consubstantiel  
 e (identique en substance), ils préféraient déclarer le Fils  
 semblable en substance au Père?

A — Ce ne sera point parler droitement, cher ami; et  
 d'abord on les prendra à n'être pas d'accord avec eux-  
 mêmes, puisque, avec une scélérateuse extrême, ils  
 répudient le terme comme non scripturaire. Que l'on  
 considère le Fils comme de même substance, ou qu'il ne  
 le soit en aucune façon et qu'il faille le dire de semblable  
 substance, comme c'est leur avis, par l'une et l'autre voie  
 le mot de substance n'en fait pas moins irruption chez  
 nous. Après avoir vilipendé le mot — je veux dire le

a 393 κιδδηλεύοντες δὲ τὴν φωνήν, φημί δὴ τὸ ὁμοούσιον, | νόθην,  
καὶ ἡμαρτημένην, καὶ τοῖς θεοῖς Γράμμασιν ἀπεφθόν,  
καὶ τί γὰρ οὐχὶ τῶν τοιῶνδε κατακεκραγότες, προσίενται  
5 πάλιν αὐτήν, καὶ ταῖς ὅτι μάλιστα δοκιματώταῖς ἐγγρά-  
φουσιν. Ἦν ἄρα τις ἐφήη λέγειν αὐτοῖς ὁμοιοούσιον τῷ  
Πατρὶ τὸν Υἱόν, εἶτα τί σοι δρᾶν οἶ γε δὴ τοιοῦτοι δοκοῖεν  
ἂν ;

B. Οὐ μετρίως ἀδικεῖν, καὶ τὴν ἐκ τῆς λέξεως κατα-  
πεφρικέναι δύναμιν, ἅτε δὴ γεννικῶς τε καὶ μάλα σαφῶς  
10 ὑποφαινούσης τὸ ἀληθές.

A. Μὴ ἐτέρως ἔχειν ὑπολάβης ἢ οὕτως, ὧ τᾶν | νεανιευό-  
μενοι δὲ ὡσπερ ἐπὶ ταῖς σφῶν αὐτῶν ἀθυροστομίαις καὶ  
τοῖς τῶν ἰδίων καθηγητῶν ἀνοσιωτάτοις δόγμασι, τῆς μὲν  
πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα σχέσεώς τε καὶ οικειότητος  
15 φυσικῆς ἐκκόπτουσι τὸν Υἱόν, ἐξεικονισμόν δὲ μόλις καὶ  
ὁμοίωσιν αὐτῷ τάχα που καὶ ἐποικτειρόντες ἐφιᾶσιν ἔχειν,  
ἢ ὄρωτο λοιπὸν τῶν κατ' εἰκόνα διεκτισμένων, ἢ γοῦν  
κατὰ τρόπων ποιότητα διαπεπλασμένων, ὡς πρὸς τὸ θεῖόν  
τε καὶ ἀκήρατον | κάλλος ὀλίγα διενεγκῶν.

20 B. Πῶς λέγεις ;

A. Οὐ γὰρ ἐπάτεις, ὧ τᾶν, διακελευομένου τε καὶ μάλα  
ἐναργῶς φάσκοντος τοῦ Χριστοῦ · « Γίνεσθε οἰκτιρμονες  
καθὼς καὶ ὁ Πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος οἰκτιρμῶν ἐστὶ » ;

B. Ναί.

25 A. Ἄρ' οὖν οὐ συνίης ὅτι καὶ τρόπων ἡμᾶς ποιότης  
διαμορφοῦ καὶ οἰονεῖ πως ὁ θεὸς ἡμῖν ἐνθλίβεται χαρακτήρ,  
διὰ τῆς κατ' ἐνέργειαν ἀρετῆς ; Χρῆμα μὲν γὰρ ἀγαθὸν  
ἀπαραποιήτως τε καὶ οὐσιωδῶς τὸ Θεῖον · τοῦτο δὲ καὶ  
d ἡμᾶς αὐτοὺς κατὰ μίμησιν εἶη ἂν τῶν ἐν|δεχομένων, ἐξ  
30 ἡθῶν ὀραῖσθαι καὶ τρόπων, προαιρετικῆν εἰ ποιοίμεθα τὴν  
ἐφ' ἅπασιν τοῖς τεθαυμασμένοις ἐφείσιν τε καὶ προθυμίαν.

393, 6 γε δὴ O : om. MCV || 8 ἐκ τῆς codd. : ἐκείνης conj. Hayd  
|| 18 ποιότητος O || 26 ἡμῖν ὁ θεὸς O || 27 μὲν O : om. MCV || 28 δὲ :  
δ' ἂν O || 30 ὀραῖσθαι OC : legi non potest M καῖσθαι V θεᾶσθαι conj.  
Aubert || ποιοίμεθα O

393a consubstantiel\*\* — comme bâtard, erroné et discordant  
par rapport aux saintes Écritures, après n'avoir laissé  
passer aucune autre déclamation du même acabit, ils le  
réintègrent, et même dans la liste des mots les plus  
recommandables! Mais supposons qu'on leur permette de  
dire le Fils semblable en substance au Père, qu'est-ce que  
le geste de ces gens-là, à ton avis?

B — Une faute, et pas de petite taille; une panique  
devant la portée d'un terme qui en fait signifie le vrai  
de manière excellente et avec la plus grande clarté.

A — Ne va pas supposer qu'il en est autrement, cher  
b ami. Leur bavardage sans retenue et les dogmes suprême-  
ment impies de leurs docteurs les excitent à une imprudence  
quasi juvénile. Moyennant quoi ils coupent le Fils de sa  
relation et de sa parenté de nature avec Dieu le Père,  
lui permettant à peine, et sans doute par compassion, de  
posséder un reflet, une similitude de ce Père. Si bien que  
désormais on ne voit guère de différence entre lui et les  
êtres créés à l'image, autrement dit modelés sous le rapport  
c des mœurs d'après la divine et intacte beauté.

B — Que veux-tu dire?

A — N'entends-tu pas, cher ami, l'ordre lancé fort  
clairement par le Christ : « Devenez miséricordieux comme  
votre Père céleste est miséricordieux »?

B — Si.

A — Ne comprends-tu pas alors que c'est la qualité  
des mœurs qui nous façonne et que, d'une certaine manière,  
l'empreinte divine se grave en nous par la vertu que nous  
exerçons? La divinité est en effet chose incomparablement,  
d substantiellement bonne; or il est dans nos possibilités de  
nous montrer tels nous aussi par imitation, grâce à nos  
mœurs et manières, pourvu que nous fassions un choix  
zélé et plein d'élan de tout ce qui mérite l'admiration.

- [393] Οὐ γὰρ δὴ που νομιοῦμεν, εἰ νοῦ καὶ φρενῶν ἔσμεν ἐν καλῷ, τοὺς τὸν θεῖον ἔχοντας ἐξεικονισμὸν ἐν ἰδίαις ψυχαῖς, τῇ τῶν ἡθῶν ποιότητι διαστίλβοντα, τὴν πρὸς αὐτὸν ἐμφέρειαν
- 35 ἔχειν οὐσιώδη τε καὶ ἀμετάστατον, καὶ εἰς πᾶν ὅτιοῦν ἰσομέτρως τῶν ἐκείνω προσόντων προήκουσάν τε καὶ ἐκτεινομένην · ἐπεὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς τὸ Θεῖον εἶναι δώσομεν, οὐδενὸς τὸ παράπαν διατειχίζοντος εἰς διαφοράν. Ἐκτίσμεθα γὰρ « κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν » αὐτοῦ.
- 40 Ἄλλ' οὐκ ἂν ὧδε ἔχοι ταῦτα, πολλοῦ γε καὶ δεῖ · μυρία γὰρ ὅσα τὰ μεταξύ. Ἡμεῖς μὲν γάρ, οὐχ ἄπλοῖ τὴν φύσιν, τὸ δέ γε Θεῖον, ἄπλοῦν καὶ ἀσύνθετον κομιδῇ, πλουτεῖ δὲ αὐτὸ τὸ παντέλειον ἐφ' ἑαυτῷ, δεηθὲν οὐδενός. Σωματικῇ δέ γε πᾶσα σύγκειται φύσις ἐκ μορίων τινῶν, εἰς ἑνός τινος
- a 394 τοῦ τελείως ἔχοντος συνθεόντων πλήρωσιν. | Καὶ ἡμεῖς μὲν ἐκ γῆς, κατὰ γε τὴν σάρκα, φθαρτοὶ καὶ εὐμάραντοι, χλόαις ἐν ἴσῳ καὶ κρίνοις ἐξεικασμένοι τοῖς ἐν ἀγρῷ. Θεὸς δὲ τούτων ἀνίκησται. Καὶ εὐπαράφορος μὲν ἡ ἀνθρώπου
- 5 ψυχῇ, καὶ ποικίλας ἔχουσα τὰς μεταβολὰς ἐκ τε τῶν ἀρίστων ἐπὶ τὸ φαῦλον καὶ ἐκ φαυλότητος αὖ πρὸς τὸ ἀγαθόν. Πέπηγε δὲ ὡσπερ καὶ ἐρήρεισται Θεὸς ἐν ἰδίῳ ἀγαθοῖς, τὴν ἐφ' ἕτερα μεταχώρησιν ὑπομένειν οὐκ ἀνεχόμενος · καὶ οὐσιώδης ἡ ἐδραιότης, οὐ προαιρετικῆς ἀσφαλείας εὐρημα.
- b 10 Πρόδηλον οὖν ὅτι τοῖς εἰς τὸ εἶναι παρενηνεγμένοις οὐ φυσικῇ τίς ἐστὶν ἡ πρὸς Θεὸν ἐμφέρεια, ἀλλ' οἶονεὶ πως ἐν τῷ πράγματι καὶ ἐν τῇ τῶν τρόπων ποιότητι διαφαίνεται.
- B. Οὐκ ἂν ὁ λόγος ἡμῖν ἀμάρτοι τοῦ πρέποντος, ἐπεὶ τοι διώλισθον μὲν τῆς πρὸς Θεὸν οἰκειότητος, « ἀγγέλων
- 15 τε οἱ μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν », καὶ μὴν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἡδικήμεθα δὲ εἰς τὴν φύσιν οὐδέν. Ὁρχόμεθα γὰρ οὐδαμῶς εἰς τὸ μὴ ὑπάρχειν ὄλωσ, ἀλλ' ἔσμεν καὶ
- c

393, 36 προσήκουσαν O || 44 γε O : om. MCV || 394, 9 οὐσιώδης O : οὐσιότης MCV

- [393] Car bien sûr nous n'irons pas penser, si nous avons l'esprit et la cervelle sains, que, pour avoir en nos âmes une effigie de Dieu, resplendissante grâce à la qualité de nos mœurs, nous possédons une similitude substantielle, inaltérable, avec Dieu, qui s'étendrait jusqu'à nous faire accéder à
- e une égalité de tout point avec ses attributs propres. Ce serait admettre alors que Dieu est tel que nous, sans nulle différence absolument qui établisse une séparation : n'avons-nous pas été créés « à son image et ressemblance »? Mais non, il ne peut en être ainsi, et il s'en faut de beaucoup! Qu'il est vaste, en effet, l'intervalle! Nous, nous ne sommes pas simples par nature; le principe divin est totalement simple et sans composition; il a en lui absolument toute richesse, il ne manque de rien. Toute nature corporelle est d'ailleurs composée de certaines parties qui concourent
- 394a à l'achèvement d'un seul être parfait. Et nous, nous provenons de la terre, au moins pour ce qui est de la chair, nous sommes corruptibles et flétrissables à l'égal des herbes et à la ressemblance des lys des champs. Dieu, Lui, est au-dessus de cela. Et l'âme de l'homme est facile à mouvoir, sujette à des changements multiples : du mieux au pire, puis de nouveau du pire au bien. Dieu est ancré, pour ainsi dire, et fixé dans ses biens. Il ne supporte pas d'avoir à subir un passage à autre chose; et sa stabilité lui vient de sa substance, elle n'est pas une trouvaille,
- b le choix d'une sécurité. Il est clair, par conséquent, que ceux qui ont été amenés à l'existence n'ont pas avec Dieu une similitude de nature, mais pour ainsi dire celle qui transparait dans l'agir et la qualité des mœurs\*.

B — Notre discours ne s'écarterait pas de l'acceptable, puisque, à déchoir de la familiarité avec Dieu, ni « les anges qui n'ont pas conservé leur état originel », ni non plus nous-mêmes n'avons été lésés en rien dans notre

c nature. Nous n'avons absolument pas sombré dans le néant

[394] δίχα τοῦ κεκτῆσθαι τὴν ἀρετὴν. Ἐπιστήμης δὲ οἰοεὶ πῶς  
 τινος καὶ τέχνης εἶδησιν ἐκ τῆς ἄγαν ῥαστώνης καὶ τῆς  
 20 εἰς φαυλότητα ῥοπῆς ἀπημποληκότες, κεκλήμεθα πάλιν  
 εἰς ἀνάληψιν τῶν πάλαι διὰ Χριστοῦ πρὸς ἐκεῖνο μεταπα-  
 δεύοντος ἀναμορφοῦσθαι τὸ κάλλος, τὸ πρῶτόν τε καὶ  
 ἀρχέτυπον. Καὶ οὐ τί πού φαμεν ὡς εἰς ἑτέραν τινὰ φύσιν  
 ἐξ ἀνθρωπότητος μεταθρώσκοντας ἐφικέσθαι τῆς τοιαύτης  
 d 25 δίδωσιν εὐκλείας, ἀλλ' ἐκ προαιρέ|σεως μοχθηρᾶς ἐπὶ τὸ  
 ἐλέσθαι δρᾶν καὶ φρονεῖν τὰ ἀμείνω μεθορμιζομένους.

A. Οὐκοῦν, οὐκ ἀσυμφανές, ὧ Ἑρμεία, ὅτι τῆς θείας  
 ἡμῶν εἰκόνας οἱ χαρακτῆρες ἐλλάμψουσι νενευκῶσι προθύμως  
 ἐπὶ τὸ δρᾶν ἐλέσθαι τὸ ἀγαθόν, καθὰ καὶ αὐτὸς διωμολόγηκας  
 30 ἀρτίως, καὶ οὐκ ἀπαράλλακτοι πρὸς Θεὸν ἡμεῖς διὰ τὴν  
 πρὸς αὐτὸν ὁμοίωσιν. Ἀπεῖρξε γὰρ ἂν οὐδέν, εἴπερ οὕτως  
 e γε | ἔχει κατὰ τὸ ἀληθές, τῆς αὐτῆς ἡμᾶς εἶναι φύσεως  
 τῷ Δημιουργῷ. Τὰ γάρτοι πρὸς ἄλληλα τὴν εἰς πᾶν ὀτιοῦν  
 ὁμοίωσιν ἔχοντα φυσικὴν, οὐδεὶς ἂν, οἶμαί που, τῆς πρὸς  
 35 ἄλληλα φυσικῆς οἰκειότητος ἀποτεμεῖ λόγος. Ἦ γὰρ οὐχ  
 ὁμοῖος κατὰ φύσιν, ἄγγελος μὲν ἀγγέλῳ τυχόν, ἀνθρώπος  
 δὲ ἑτέρῳ τῷ τῶν καθ' ἑαυτὸν ;

B. Ὡδε ἔχει.

A. Ταύτη τοι τὸ ὁμοούσιον, καίτοι ταυτότητα φυσικὴν  
 40 εἶ μάλα καταδηλοῦν, παρέντες ὡς ἔωλον οἱ μόνα φρονούντες  
 τὰ διεστραμμένα, προσίενται μὲν ὡς ἡδιστα τὸ σφίσι  
 a 395 ἐξευρημένον, φημί δὴ | τὸ ὁμοιοούσιον, τὸν θύραθεν ἐξεικο-  
 νισμὸν ἐπιρριπτοῦντες τῷ Λόγῳ, κατασκιάζοντες δὲ πανούρ-  
 γως τὴν κατάρρησιν, καὶ Θεὸν καὶ Υἱὸν ὀνομάζουσι, καὶ  
 μὴν καὶ Σωτῆρα καὶ Λυτρωτὴν, μήτε κατὰ τὴν φύσιν Υἱὸν,  
 5 μήτε κατὰ τὴν ἀλήθειαν Θεὸν ὑπάρχειν αὐτὸν ἐξ ἀθλίω  
 τινῶν ἀναπεπεισμένοι σκεμμάτων ἢ παρὰ τῆς ἐν κόσμῳ

394, 24 τοιαύτης : τοιαῦδε B || 27 ὅτι : ἐπὶ M in ras. || 30 καὶ  
 om. MCV || 31 ἂν om. B || 31-32 οὕτως γε V : γε extrema pag.  
 corrupta M οὕτως C ὧδε B || 34 φυσικῶς B || 37 τῷ om. B || 395,  
 5 κατὰ τὴν ἀλήθειαν : μὴν κατ' ἀλήθειαν B

[394] total, nous existons, même sans posséder la vertu. Une  
 certaine science, pour ainsi dire, et des connaissances  
 artistiques nous avaient échappé du fait de notre négligence  
 excessive et de notre penchant au mal; nous avons été  
 appelés à recouvrer ces biens d'autrefois grâce au Christ,  
 lequel nous enseigne à nous conformer de nouveau à cette  
 beauté primitive et exemplaire. Et nous ne voulons pas  
 du tout dire que c'est en se précipitant de l'humanité en  
 quelque autre nature qu'on parvient à une telle gloire :  
 d c'est en passant d'un projet de vie mauvais au choix du  
 meilleur dans son action et sa pensée.

A — Rien d'obscur là-dedans, par conséquent, Hermias :  
 les empreintes de l'image divine resplendissent en nous  
 parce que notre choix s'est porté sur l'action zélée pour  
 le bien, mais nous ne sommes point, tu viens de le  
 reconnaître toi-même, pareils à Dieu du fait de notre  
 ressemblance avec Lui. Rien ne nous empêcherait, si cela  
 e s'était trouvé vrai, d'être de la même nature que notre  
 Créateur. Car aux êtres qui ont entre eux une ressemblance  
 totale de nature, il n'y a pas de raison, à ce qui me semble,  
 qui interdise d'être parents par la nature. Un ange, par  
 exemple, n'est-il pas semblable en nature à un autre ange,  
 ou un homme à n'importe lequel de ceux qui le sont  
 comme lui?

B — Si, il en est bien ainsi.

A — Ainsi donc, bien que le consubstantiel indique tout  
 à fait clairement l'identité de nature, ceux qui ne pensent  
 jamais que des choses perverses le mettent de côté comme  
 éventé pour adhérer de tout cœur à leur trouvaille, je  
 395a veux dire le « similisubstantiel ». Affublant le Verbe d'une  
 ressemblance externe, mais dissimulant avec ruse cette  
 dépréciation, ils l'appellent Dieu et Fils, et également  
 Sauveur et Rédempteur, tout persuadés qu'ils sont par  
 de misérables arguties cueillies dans la sagesse du monde  
 qu'il n'est ni Fils par nature, ni Dieu en vérité; ils le  
 rangent, les malheureux, autant du moins qu'il est en

[395] σοφίας συλλέγουσι, συντάττουσι δὲ τὸ γε ἦκον εἰς αὐτοὺς  
 b οἱ δειλαιοὶ τοῖς ἐξ ὁμοιότητος προαιρετικῆς μεμορ|φωμένοις  
 πρὸς Θεόν, καὶ τῇ κτίσει συγκαταγράφουσι, καταπεφρικότες  
 10 οὐδέν, τὸν τῶν ὄλων Δημιουργόν, ὁμοούσιον μὲν οὐκ εἶναι  
 λέγοντες, ὁμοιούσιον δέ. Καίτοι τί δήποτε, καὶ μάλα  
 εἰκότως ἔροιτ' ἂν τις αὐτούς, διωθόμενοι τὴν λέξιν, καὶ  
 τὸ ἀηθές τε καὶ ξένον κατηγοροῦντες αὐτῆς, οὐκ ἀθαύμαστον  
 ἔατε τόν, εἴπερ τις ἔλοιτο, καθ' ὑμᾶς ὁμοιούσιον λέγειν ;  
 15 Ἄλλ' οἶμαι πρὸς τοῦτο διαπορήσειν αὐτούς. Συνιέναι γε  
 μὴν χαλεπὸν οὐδέν, κἂν αὐτοὶ μὴ λέγοιεν, ὅτι τοῦ ὁμοου|σίου  
 τὴν δήλωσιν ἐκδεδίασιν τε καὶ κινδηλεύουσιν, οὐκ ἐπέιπερ  
 c ἡμῖν, καθάπερ οἴονται καὶ φασιν, ἐξ ἀγράφου πεπολιῆται  
 λέξεως, ἀλλ' ὅτι τῆς ἀληθείας ἐστὶ παραστατική, οὐχ  
 20 ἑτέρας εἶναι φύσεως τὸν Υἱὸν ἀποφαίνουσα πλὴν ἐξ αὐτῆς  
 ἀληθῶς τῆς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς.

B. Ἄριστα ἔφη.

A. Ἐπιελῆσθαι γὰρ οἶμαι, κατὰ γε τὸ εἰκόσ, τοὺς  
 θεομαχεῖν ἡρημένους τῆς τοῦ Σωτῆρος φωνῆς, διαρρηδῆν  
 d 25 ἀνακεκραγόντος ὡς τῆς | ἀρρήτου φύσεως εἴη καρπός, καὶ  
 οὐχὶ τῆς εἰς τὸ εἶναι παρενηνεγμένης καὶ τὴν ἐν χρόνῳ  
 λαχούσης ὑπαρξίν. « Ἐγὼ γάρ, ἔφασκεν, οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ  
 κόσμου τούτου · ὑμεῖς ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ. » Καὶ  
 αὖ · « Ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. »  
 30 Καὶ μὴν καὶ ὁ σοφὸς Ἰωάννης γράφει περὶ αὐτοῦ · « Ὁ  
 ἄνωθεν ἐρχόμενος, ἐπάνω πάντων ἐστί. » Τί γὰρ ἂν εἴη  
 τὸ ἄνωθεν ἢ ὅτι που πάντως ἐκ τῆς ἀνωτάτω καὶ ὑπερα-  
 νισχούσης τὰ πάντα φύσεως ; Τί δὲ τὸ μὴ εἶναι ἐκ τοῦ  
 e κόσμου ἢ ὅτι τῆς πρὸς | πᾶν ὀτιοῦν τῶν γενητῶν ὁμοφυίας  
 35 ἀπήλλακται, πηγῆν ἔχων μόνος τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα Θεόν ;

395, 10 μὲν om. B || 14 ἔλοιτο : λέγοιτο B || 17 κἂν BCV : legi  
 non potest M || 19 παραστατικόν B || 32 που : τοῦ C om. B

[395] eux, parmi ceux qu'une assimilation volontaire rend  
 b conformes à Dieu; ils inscrivent sans effroi parmi les  
 créatures le Créateur de l'univers, en disant qu'il n'est  
 pas de même, mais de semblable substance. Pourquoi  
 donc cependant, serait-on bien en droit de leur demander,  
 repoussez-vous ce mot, en dénonçant même son caractère  
 insolite et étrange, pour permettre sans étonnement qu'on  
 parle si l'on veut, à votre façon, du « similisubstantiel »?  
 Voilà qui va, je pense, les embarrasser! En tout cas,  
 il n'est pas difficile de le comprendre, même si eux ne  
 c l'avoueraient pas, ils redoutent la mention du consubstan-  
 tiel et l'altèrent non parce qu'il a été forgé par nous,  
 comme ils le pensent et le disent, à partir d'un terme non  
 scripturaire, mais parce qu'il est l'expression de la vérité,  
 parce qu'il manifeste que le Fils n'est pas d'une nature  
 différente, mais authentiquement de celle même de Dieu  
 le Père.

B — Fort bien dit.

A — Ils ont oublié vraisemblablement, à mon avis, ces  
 ennemis déterminés de Dieu, l'affirmation criée par le  
 Sauveur en termes catégoriques, qu'il est le fruit de la  
 d nature ineffable et non pas de celle qui a été amenée à  
 l'être, qui a obtenu l'existence au cours du temps. « Moi  
 en effet, a-t-il déclaré, je ne suis pas de ce monde; vous,  
 vous êtes de ce monde. » Et encore : « Vous, vous êtes  
 d'en-bas, moi, je suis d'en-haut. » Et le sage Jean écrit  
 également à son sujet : « Celui qui vient d'en-haut est  
 au-dessus de tout. » Que peut être en effet cet « en-haut »-là,  
 sinon justement de la nature la plus haute, celle qui  
 transcende tous les êtres? Que veut dire « n'être pas de  
 ce monde », sinon être dégagé de toute communauté de  
 e nature avec n'importe quel être soumis au devenir : cas  
 unique, il n'a pour source que Dieu son Père.

[395] B. Εἰ δὲ δὴ βούλονται τὸ ἄνωθεν οὐχ οὕτω νοεῖσθαι δεῖν καθὰ νῦν ἐφησ αὐτός, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐκ τῆς κάτω καὶ περὶ τὴν γῆν ἀνθρωπότητος, ἀλλ' ἢ ἐξ οὐρανοῦ τυχόν, ἢ ἐκ φύσεως ἐτέρας πολὺ τὸ μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς ἐχούσης,

40 τί φαίμεν ἂν καὶ πρὸς τοῦτο αὐτοῖς ;

A. Τί δὲ ἕτερον ἢ τοῦτο ; Καὶ τί τὸ ἐξαιρετὸν ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ καταθρήσαι τις ἂν φύσει τε καὶ δόξῃ, εἰ τῆδε  
 a 396 ἔχειν ἐροῦσι, καθὰ | καὶ νοεῖν ἐγνώκασιν ; Ἡ γὰρ οὐχὶ καὶ ἕκαστος τῶν ἁγίων ἀγγέλων ἄνωθεν τέ ἐστι καὶ ὡς ἡμᾶς ἔρχεται, τουτέστιν ἐξ οὐρανοῦ ; Ἐν ἀμείνοσι δὲ πολὺ λίαν ἢ καθ' ἡμᾶς, κατὰ γε τοὺς ἐνόοντας τῇ φύσει  
 5 λόγους, Θρόνος τε καὶ Ἐξουσία, καὶ Κυριότης, καὶ αὐτὰ τὰ Σεραφίμ ; Εἰ μὴδὲν οὖν ἄρα τὸ ὑπερκείμενον ἐν Υἱῷ, ἀλλ' ἐν τουτοῖσι καὶ αὐτὸς τοῖς φυσικοῖς ὄρωτο μέτροις, διοίσει μὲν δὴ, καθάπερ ἐγῶμαι, κατ' οὐδὲν ἔτι τῶν λογικῶν  
 b κτισμάτων, | ἄπερ ἄνωθεν ὡς ἡμᾶς ἔχει κατὰ καιροῦς,  
 10 « εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα πνεύματα λειτουργικά, διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν » · ἐπακτὸν δὲ ὥσπερ τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα περικίεσεται, καὶ ψευδομυθήσει λέγων · « Ἐγὼ εἰμι ἢ ἀλήθεια ». Ποῦ γὰρ ἢ πῶς ἀλήθεια τὸ μὴ οὕτως ἔχον ὡς ὀνομάζεται παρά γε ταῖς  
 15 θεοπνεύστοις Γραφαῖς ; Τί δὲ δὴ ὅλως καὶ τὸ μὴ εἶναι φασιν ἀπὸ τοῦδε τοῦ κόσμου τὸν Υἱόν ;

B. Ἐγὼ φράσω. Ὁμοούσιον μὲν γὰρ οὐκ εἶναι φασὶ  
 c τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, | τῆς γε μὴν ἀρρήτου φύσεως οὐκ οἶδ' ὅπως ὑποβιάζοντες, τετηρήκασί τι τὸ ἐξαιρετὸν  
 20 αὐτῷ παρὰ τὴν κτίσιν. Οὐ γὰρ εἶναι λέγουσιν ὁμοφυᾶ τοῖς πεποιημένοις, μέσσην δὲ ὥσπερ τινὰ χώραν ἐπέχειν, ἥτοι φύσεως ἐκβεηκέναι λόγον, οὔτε προσεχῶς εἰσάπαν

395, 37 καθάπερ V || 38-39 ἢ ἐκ : ἡγουν B || 396, 6 ἐν : ἦν B || 17 γὰρ om. B

396, 10-11 Hébr. 1, 14 || 13 Jn 14, 6

### Le Fils ne pourrait-il être d'une nature intermédiaire?

[395] B — Et s'ils voulaient maintenant nous obliger à comprendre ce « d'en-haut » autrement que tu ne viens de le dire? comme une négation d'origines humaines inférieures et attachées à la terre; comme une provenance céleste, par exemple, ou issue d'une autre nature supérieure de beaucoup à la nôtre. Que leur répondrions-nous là-dessus?

A — Quoi d'autre que ceci : Eh, qu'y a-t-il d'extraordinaire à contempler dans la nature et la gloire du Fils  
 396a quand on le déclare tel qu'ils ont décidé de le concevoir? Est-ce que chacun des saints anges n'est pas « d'en-haut » et chez nous ne « vient »-il pas, du ciel évidemment? Ne sont-ils pas de beaucoup supérieurs à nous, du moins quant aux traits inhérents de leur nature, les Trônes, les Puissances, les Dominations, les Séraphins surtout? Si donc il n'y a rien dans le Fils de plus excellent, si on le trouve enfermé dans les mêmes limites naturelles, il ne différera plus, ce me semble, en rien des créatures  
 b raisonnables qui de temps en temps viennent chez nous d'en-haut, « esprits chargés d'un ministère, envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut ». La dignité divine l'entourera comme en se surajoutant à lui et il mentira en disant : « Je suis la Vérité ». Où y a-t-il vérité et comment serait-elle dans ce qui n'est point tel que le nomment les Écritures divinement inspirées? Et qu'est-ce au fond que ce qu'ils disent aussi, que le Fils n'est pas de ce monde?

B — Je vais te l'expliquer. Ils disent qu'il n'est pas  
 c consubstantiel à Dieu le Père et le font descendre, je ne sais comment, au-dessous de l'ineffable nature, mais en lui conservant quelque supériorité par rapport à la création. Il n'est pas, déclarent-ils, de même nature que les êtres qui ont été faits, il occupe une sorte de situation moyenne, autrement dit, il déborde le cadre de la nature, mais il

[396] και οὐσιωδῶς συνείροντα τῷ γεγεννηκότι, οὔτε μὴν ὀλοτρόπως ἰέντα πρὸς τὸ κάτω, τουτέστιν ἐν κτίσμασιν.

25 A. Οὐκοῦν εἴπερ ἔλοιτο σαφῶς και ἀναφανδὸν εἰπεῖν  
d τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν, ἀπερυθριάσαντες, οἴμαι που, φαῖεν | ἂν  
ὡς οὔτε Θεὸς ἐστὶ κατὰ φύσιν, οὔτε μὴν γενητός. Εἰ γὰρ  
ἐξοίχοιτο μὲν τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ και Πατρός, ἀμείνων  
δὲ αὐτῆ κατὰ τὴν τῶν γενητῶν ἐστὶ φύσιν, ἀπόλισθε μὲν  
30 ἀραρότως τοῦ κατ' ἀλήθειαν εἶναι Θεόν, διαφεύξεται δὲ  
οὐκ οἶδ' ὅπως τὸ ἐναριθμεῖσθαι κτίσμασιν.

B. Συνίης εὖ μάλα. Και δὴ και φασιν ἐπαγωνιζόμενοι  
τῷ λόγῳ, « μεσίτην » αὐτὸν ὀνομάσθαι « Θεοῦ και ἀνθρώπων »  
οὐχ ἐτέρου του χάριν ἢ ὡσπερ ἐγῶμαι τουτουί.

e 35 A. Εἶτα τί τῶν τοιούτων ἀποπληκτότερον ; « Οἱ | ἐχθροὶ  
ἡμῶν ἀνόητοι », κατὰ τὸ γεγραμμένον. Πῶς γὰρ οὐχ  
ἀπάσης εἶεν ἂν ὡς ἀπώτατος σοφῆς και ἀδιαβλήτου φρενός,  
ψυχροῖς ἐννοιῶν εὐρήμασι καταθλεῖν δύνασθαι τῶν τῆς  
ἀληθείας δογμάτων ὑποτοπήσαντες ; 'Ο μὲν γὰρ ἱερός τε

40 ἡμῖν ἀληθῶς και σοφώτατος Παῦλος, μᾶλλον δὲ σύμπας ὁ  
τῶν ἀγίων χορός, διττὸν οἰοεῖ πως ἡμῖν τὸν ἐφ' Υἱῷ λόγον  
ἐγνώκασί τε και εἰσκομίζουσι, μετὰ τὸ ἐνωθῆναι σαρκί,

a 397 τουτέστι καθ' ἡμᾶς | γενέσθαι καθ' ὀλόκληρον ὁμοίωσιν,  
δίχα μόνης ἀμαρτίας. Τοιγάρτοι, ποικίλην ἡμῖν ἐξυφαί-  
νοντες τὴν μυσταγωγίαν, ποτὲ μὲν ἐτι γυμνὸν και τῶν  
τῆς κτίσεως μέτρων ἀφεστηκότα και ἀσύμπλοκον παντελῶς

5 τῇ καθ' ἡμᾶς φύσει παραδεικνύουσι τὸν Μονογενῆ, ποτὲ  
δὲ αὐτῇ τοῦ δούλου μορφῇ μονονουχὶ κατεσκευασμένον,  
πλὴν ἐχόμενόν τε και ἐξημμένον ἀπρὶξ τῶν τῇ ἰδίᾳ φύσει  
πρεπόντων ἀγαθῶν, και τοῖς τῆς θεότητος | ἀξιώμασιν

b ἀπαραποιήτως κατεστεμμένον. 'Αεὶ γὰρ ὡσαύτως ἔχοντα  
10 και τροπῆς ἀποσκίασμα και παραλλαγὴν οὐκ εἰδῶτα παθεῖν

396, 27 κατὰ φύσιν ἐστὶν ∞ B || γεννητός BCV || 29 γεννητῶν C ||  
41 ἐφ' : ἐπὶ Leont. Niceph. || 397, 1 γενέσθαι : γεγενῆσθαι Floril.  
antimon. Niceph. || 3 τὴν om. C

396, 33-34 cf. I Tim. 2, 5 || 35-36 Deut. 32, 31 || 397, 10 cf. Jac. 1, 17

[396] n'est pas non plus en continuité absolument complète et substantielle avec celui qui l'a engendré, tout en n'allant pas non plus intégralement vers le bas, c'est-à-dire parmi les créatures.

A — Ainsi donc, s'ils se décidaient à parler clairement et ouvertement de la nature du Fils, ils diraient sans doute, quoiqu'en rougissant, qu'il n'est ni Dieu par nature, ni non plus soumis au devenir. Si en effet il est exclu de la substance de Dieu le Père, tout en étant supérieur par la nature aux êtres soumis au devenir\*, il est assurément déchu de la véritable divinité et je ne vois pas comment il évitera d'être compté parmi les créatures.

B — Tu as fort bien saisi. Continuant de lutter pour leur théorie, ils disent aussi que si on l'appelle « médiateur entre Dieu et les hommes », ce n'est apparemment pas pour un autre motif que celui-là précisément\*\*.

e A — Quoi de plus stupide, alors ? « Nos ennemis sont des insensés », selon qu'il est écrit. Comment ne seraient-ils pas aussi loin que possible d'idées sages et irréprochables, ceux qui se sont figuré pouvoir vaincre par les froides trouvailles de leur imagination les dogmes de la vérité ? Celui que nous tenons pour véritablement vénérable et très sage, Paul, ou plutôt tout le chœur des saints, a connu et introduit à notre usage comme deux façons de parler du Fils après qu'il a été uni à une chair, c'est-à-dire

397a qu'il est devenu semblable à nous intégralement, hormis seulement le péché. C'est pourquoi ils ont tissé pour nous une initiation aux multiples facettes : tantôt ils présentent le Monogène encore à nu, à l'écart des limites du créé, nullement impliqué dans la nature qui est la nôtre, tantôt au contraire presque dissimulé dans l'ombre de la forme d'esclave, possédant néanmoins et s'attachant fermement les biens qui conviennent à sa nature propre, authentiquement paré des honneurs de la divinité. Il est en effet toujours pareil à lui-même et il ne sait ce que c'est que de subir l'ombre d'un changement ou une altération,



[397] ἀποφαίνει λέγων ὁ πνευματοφόρος · « Ἰησοῦς Χριστὸς  
χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας ».

B. Τί οὖν τοῦτο πρὸς τὰ παρ' ἐκείνων ;

A. Ὅτι τοῖς ἱεροῖς Γράμμασιν οὐ ῥάθυμόν τε καὶ  
15 ἀναπεπτωκότα τὸν νοῦν ἐγκαθίεναι δέον, οἷονεὶ πως ἀθύρουσιν  
ἐν γε τοῖς οὕτω σεπτοῖς, ἐκτρεπόμενοι μὲν οὐκ οἶδ' ὅπως  
c τὴν εἰς τὸ εὐθὺ, διεκπίπτοντες δὲ καὶ κατασειόμενοι πρὸς  
τὴν ἐφ' ἐκάτερα τρίβον. Τὸ γάρ, οἶμαι, δεῖν ὁδὸν ἰέναι  
βασιλικήν, οὐχ ἕτερον εἶναι τι φαῖμεν ἢ τὸ μῆτε ἄγαν  
20 εἰς δεξιὸν μῆτε μὴν εἰς εὐώνυμον ἀποκλίνειν. Θέα γὰρ  
ὅπως ἀπερινοήτως ἴενται πρὸς τὸ δοκοῦν, οὐκ ἀναμετροῦντες  
ἢ δοκιμάζοντες τίνα μὲν ἂν ἀρμόσαι τῶν γεγραμμένων  
γυμνῶ τῷ Λόγῳ, τουτέστι πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὄντι  
d 25 ὑποδεδυκότι. Εἰ γὰρ οἴονται μηδένα μὲν δεῖν τουτῶν  
ποιεῖσθαι λόγον, ἀτέχνως δὲ οὕτω καὶ ἀπερισκέπτως πᾶν  
ὀτιοῦν ἐκδέχεσθαι τῶν γεγραμμένων, τί τὸ ἐμποδῶν, εἰπέ  
μοι, διδασκόντων αὐτοί, κἂν ἐσθίειν λέγῃται, καὶ ὑπνον  
εἰσδέχεσθαι, καὶ διαστείχειν ἀμογητὶ μὴ δύνασθαι (κεκο-  
30 πίακε γὰρ ἐκ τῆς ὀδοιπορίας), καὶ τὸ ἔτι τούτων ἐπέκεινα,  
τὸ ἐκτεθῆναι φημί, καὶ τροφῆς ἐπιδεῖν, πόνου τε καὶ  
ἀσθενείας δεκτικόν, καὶ μὴν καὶ θανάτου κάτοχον ὁμολογεῖν  
εἶναι τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον. Ἄρ' οὖν οὐχὶ τῶν τοιούτων  
e 35 ἡμῖν ἀναγκαιοτάτην εἶναι φῆς τὴν διαστολήν, τὸ ἐκάστην  
πρέπον καιρῷ καθηκόντως διανέμουσάν τε καὶ ἀποκρίνουσαν ;

B. Ἀναγκαιοτάτην · πῶς γὰρ οὐ ;

A. Ἀναγκαίου τοιγαροῦν καὶ ἀρίστου παντάπασιν ἀπο-  
δεδειγμένου τοῦ διακρίνειν ἕκαστα τῶν περὶ αὐτοῦ κεχρη-  
σμοδημένων, ἀκούοις ἂν ἤδη τὸ τίς κατὰ φύσιν ἐστίν,  
40 ἀναγράφοντος τοῦ Παύλου · « Ὅς ὢν γάρ, φησὶν, ἀπαύ-  
γασμα τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως

397, 20 ἀποκλίνειν εἰς εὐώνυμον ∞ B || 27 τῶν γεγραμμένων ἐκδέ-  
χεσθαι ∞ B || 29 διαστείχειν B || 31 τεθῆναι C || 32 θανάτου M<sup>c</sup>CV ||  
κάτοχον : μέτοχον in ras. M || 34 φῆς : φησιν in ras. M || 38 αὐτῶν  
in ras. M || 39 τίς : τί M || 41 τοῦ Πατρὸς om. B

[397] L'Inspiré le manifesta en disant : « Jésus-Christ est le même  
hier et aujourd'hui et pour les siècles ».

B — Qu'a donc à voir cela avec leurs affirmations ?

A — Qu'il ne faut pas aller aux saintes Écritures avec  
un esprit négligent et défaitiste et que pourtant ils se  
divertissent, dirait-on, parmi des objets si augustes, se  
détournent, je ne sais comment, de la voie droite, s'en  
c échappent et se précipitent sur les sentiers des deux  
côtés. En effet le devoir de suivre la route royale se  
confond, dirions-nous, avec celui de ne dévier ni trop à  
droite ni trop à gauche. Considère avec quel manque de  
bon sens ils se laissent guider par leur bon plaisir, sans  
peser ni examiner quels passages de l'Écriture sont à  
rapporter au Verbe à nu, c'est-à-dire au Verbe dans son  
état réel et idéal d'avant l'Incarnation, et quels autres  
d peut-être estiment-ils qu'il ne faut tenir de cela aucun  
compte et tout accueillir dans les Écritures au hasard et  
sans rien en scruter. Qu'ils nous apprennent alors, je te  
prie, ce qui les empêche, même s'il est dit qu'il mangeait,  
ou prenait du sommeil, ou ne pouvait avancer sans  
difficulté — car il a été fatigué par la marche —, ou, mieux  
que tout cela, quand on parle de sa mort, de confesser que  
le Verbe de Dieu a besoin de nourriture, est accessible  
à la peine et à la faiblesse et même qu'il a été la proie  
de la mort. Est-ce que, par conséquent, la distinction  
e entre ces textes ne nous est pas très nécessaire, à ton  
avis, elle qui sépare et discerne de façon appropriée ce  
qui convient à chaque époque ?

B — Et comment ne le serait-elle pas, très nécessaire ?

A — Ainsi donc, c'est démontré pour tout le monde :  
il est nécessaire et excellent de distinguer entre les divers  
oracles proférés à son sujet. Entends dès lors, s'il te plaît,  
Paul décrire ce qu'il est par nature : « Lui qui est, dit-il,  
resplendissement de la gloire du Père et empreinte de son

a 398 | αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως  
 αὐτοῦ », ἐτέρωθι δὲ αὖ · « Ζῶν γὰρ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ,  
 καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον,  
 καὶ δικινούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ σώματος, ἀρμῶν  
 5 τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.  
 Καὶ οὐκ ἔστι κτίσις ἀφανῆς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ  
 γυμνά καὶ τετραχλησμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς  
 ὃν ἡμῖν ὁ λόγος ». Καὶ ταυτὶ μὲν δὴ περὶ τοῦ Μονογενοῦς  
 οὐπω νοουμένου μετὰ σαρκός. Περὶ δὲ τοῦ αὐτοῦ καθ' ἡμᾶς  
 b 10 ἤδη γεγεννημένου καὶ ἐν | σαρκί · « Ὅς ἐν ταῖς ἡμέραις  
 τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν  
 δυνάμενον σφάζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς  
 καὶ δακρῶν προσενέγκας, καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς  
 15 εὐλαθείας, καίπερ ὢν Υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν  
 ὑπακοήν. » Ἄρ' οὐκ ἀραρότως κατὰ γε τὸ ἐξ ἀμφοῖν  
 δηλούμενον ἑαυτῇ διαμαχεῖται τῶν πραγμάτων ἢ φύσις ;  
 Τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ὁ τῆς  
 c θείας ἡμῖν ὑποστά|σεως χαρακτήρ, ὁ φέρων τὰ πάντα τῷ  
 ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, ὁ ζῶν τε καὶ ἐνεργῆς καὶ  
 20 τομώτατος Λόγος, δεήσεις λέγεται καὶ ἱκετηρίας ἀνασχεῖν,  
 καὶ τοῦτο δεδακρυμένος, ὡς ἂν διακρούσαιτο τοῦ θανάτου  
 τὴν ἔφοδον · ἀλλ' « ἐν ταῖς ἡμέραις, φησί, τῆς σαρκὸς  
 αὐτοῦ », τουτέστιν ὅτε Θεὸς ὢν ὁ Λόγος, γέγονε σὰρξ,  
 κατὰ τὰς Γραφάς, καὶ οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ γέγονε, καθὰ καὶ  
 d 25 ἐν τοῖς ἁγίοις, οἷς κατὰ μέθεξιν ἐναυλίζεται, τὴν διὰ | γέ  
 φημι τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Διττὸς οὖν ἄρα ἐστὶν ὁ ἐφ' Υἱῷ  
 λόγος. Ἀναθετόν δὴ οὖν ὡς Θεῶ τὰ τοῦ Θεοῦ καὶ ὡς  
 καθ' ἡμᾶς γεγονότι τὰ καθ' ἡμᾶς, τουτέστι τὰ ἀνθρώπινα.  
 Τὴν δὲ ἄρρυθμόν τε καὶ οὐκ εὐκρινῆ τῶν πραγμάτων  
 30 ἀνάχυσιν εὖ μάλα παραιτητέον, τὴν ἀκριβῆ καὶ ἐξητασμένην

398, 26 ἐφ' : ἐπὶ Leont. ἐπ' Floril. antimon. || 27 τὰ τοῦ Θεοῦ  
 ὡς Θεῶ ~ Leont. Floril. antimon. || 28 τὰ καθ' ἡμᾶς τουτέστι  
 om. Ephrem

398a hypostase, qui soutient l'univers par sa parole puissante. »  
 Et ailleurs de nouveau : « Vivant en effet est le Verbe  
 de Dieu, efficace et plus incisif qu'aucun glaive à deux  
 tranchants, il pénètre jusqu'au point de division de l'âme  
 et de l'esprit, des articulations et des moelles, il peut  
 juger les sentiments et les pensées du cœur. Et il n'y a  
 point de créature qui reste invisible devant lui, tout est  
 nu et à découvert aux yeux de Celui à qui nous devons  
 rendre compte. » Voilà au sujet du Monogène conçu encore  
 b sans la chair. Et voici sur le même Monogène engendré  
 désormais comme nous et dans la chair : « Lui qui, aux  
 jours de sa chair, ayant présenté avec une violente clameur  
 et des larmes des implorations et des supplications à  
 celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé  
 en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit de ce  
 qu'il souffrit l'obéissance. » A considérer seulement le  
 c signifié dans les deux cas, n'y a-t-il pas décidément conflit  
 interne dans la nature des faits? Le resplendissement de  
 la gloire de Dieu le Père, l'empreinte pour nous de la  
 divine hypostase, celui qui supporte l'univers par sa  
 parole puissante, le Verbe vivant, efficace et très incisif,  
 on nous dit qu'il s'est résigné à des implorations et des  
 supplications, et cela tout en larmes, pour être soustrait  
 aux assauts de la mort. Mais c'est, dit-il, « aux jours de  
 sa chair », c'est-à-dire lorsque, tout Dieu qu'il était, le  
 Verbe est devenu chair, conformément aux Écritures, mais  
 d saints en qui il habite par participation — du Saint-Esprit,  
 s'entend. Il y a par conséquent deux façons de parler  
 du Fils. Il faut donc lui attribuer ce qui est de Dieu,  
 comme à un Dieu, et comme à celui qui est devenu tel  
 que nous, ce qui est tel que nous, c'est-à-dire ce qui est  
 humain. Quant au mélange inorganisé et sans discernement  
 des réalités, il faut s'y refuser carrément : il escamote

[398] τῶν νοημάτων κατάληψιν ὑποκλέπτουσιν καὶ τῆς ἀληθείας τὸ κάλλος οὐ μετρίως παρατημαίνουσιν.

B. Εὖ λέγεις.

A. Ὅταν οὖν λέγῃται μεσίτης, οὐχ ὀριστικὸν τῆς οὐσίας  
 ο 35 τοῦ Μονογενοῦς οἰηθεῖη τις ἂν εἶναι τοῦνομα · πολλοῦ | γε  
 καὶ δεῖ · περιτρέψει δ' ἂν μᾶλλον αὐτὸ εἰς ὑπακοὴν τοῦ  
 Χριστοῦ. Καθαιρήσει γὰρ οὕτω λογισμοὺς ἀσυνέτους, « καὶ  
 πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ  
 αἰχμαλωτῖσει πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Θεοῦ »,   
 40 καθὰ γέγραπται.

B. Ἀληθὴς ὁ λόγος. Ἄλλ', ὃ γενναῖε, τούτων μὲν ἄλις,  
 ἐπιέτοι γε μηδὲ ἀμφίλογα. Ἡδίστα δ' ἂν σου διαπυθοίμην  
 α 399 τῆς τοῦ | Υἱοῦ μεσιτείας τίς ἂν νοοῖτο πρὸς ἡμῶν ὁ τρόπος.  
 Τοῦτ' ἂν ἔωλον ἀποφανεῖ τῶν ἑτεροδόξων τὸν ἀπατεῶνα  
 λόγον.

A. Ἴτω δὴ οὖν εἰ δοκεῖ, καὶ τετράφθω νυνὶ πρὸς τοῦτο  
 5 ἡμῶν ὁ λόγος. Ἐκβασανιστέον δὲ καὶ πρὸ γε τῶν ἄλλων  
 πότε τὸν Υἱὸν ἐν μεσίτου τάξει τέθεικεν ἡ Γραφή. Ἐφη  
 τοίνυν ὁ Παῦλος ὅτι « Μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων,  
 ἀνθρώπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δὸς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ  
 ἡμῶν », καιρὸν οὐχ ἕτερον, οἶμαι, πρέπειν τῇ τοῦ Υἱοῦ  
 b 10 μεσιτεία διοριζόμενος πλὴν ὅτι τὸν | ἐν ἐσχάτοις, ὅτε,  
 καθὰ φησὶν αὐτός, « ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἀρπαγμὸν  
 ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν  
 δούλου λαβὼν », καίτοι Θεὸς ὢν καὶ Κύριος, ἐν' ἡμᾶς  
 δι' ἑαυτοῦ κατακτήσῃται τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ καὶ ἀποκα-  
 15 ταλλάξῃ τὰ πάντα, κατὰ τὸ γεγραμμένον, « εἰρηνοποιήσας  
 διὰ τοῦ σταυροῦ τὰ τε ἐν οὐρανῷ τὰ τε ἐπὶ τῆς γῆς »,  
 μεσιτεύων ὡς ἄνθρωπος. « Δεδόμεθα γοῦν ὑπὲρ Χριστοῦ,

398, 32 παρασημαίνουσιν B || 42 γε om. B || 399, 10 διοριζόμενος : διασφραζόμενος in ras. M || 12-13 μορφὴν δούλου λαβὼν : καθὲς ἐν δούλου μορφῇ B || 14 καὶ om. MCV || 16 οὐρανῷ τὰ τε : τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ B

398, 37-39 cf. II Cor. 10, 5 || 399, 8-9 I Tim. 2, 5 || 11-13 Phil. 2, 6-7 || 15-16 cf. Col. 1, 20 || 17-18 II Cor. 5, 20

[398] la compréhension exacte et réfléchie des notions et sape plus qu'à moitié la beauté de la vérité.

B — C'est fort bien dit.

A — Quand donc on le qualifie de Médiateur, qu'on n'aille pas penser que ce nom définit la substance du  
 e Monogène : il s'en faut, et de beaucoup. Qu'on le rapporte plutôt à l'obéissance du Christ. De la sorte, il démolira les raisonnements insensés « et toute puissance altière qui se dresse contre la connaissance de Dieu, il fera captive toute pensée pour la faire obéir à Dieu », selon qu'il est écrit.

B — Ces propos sont exacts. Mais assez sur ce sujet, mon bon, vu qu'il n'y a place pour aucune hésitation. J'aurais par contre le plus grand plaisir à apprendre de toi comment nous pouvons concevoir le mode de médiation  
 399a du Fils. Voilà en effet qui dévoilera l'inconsistance dans les propos trompeurs des hérétiques.

A — Eh bien allons-y, si tu veux, que nos propos s'orientent maintenant de ce côté! Il faut examiner avant tout quand l'Écriture a placé le Fils au rang de Médiateur. Ainsi donc Paul dit : « Le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour nous. » Par quoi il définit clairement, je pense, que la seule époque convenable pour la médiation  
 b du Fils, c'est celle des derniers temps, celle où, selon sa propre expression, « étant en la forme de Dieu, il ne tint pas jalousement à son égalité avec Dieu, mais s'anéantit lui-même en prenant une forme d'esclave », tout Dieu et Seigneur qu'il était, pour nous acquérir par lui-même à Dieu le Père et réconcilier tous les êtres, selon qu'il est écrit, « pacifiant par sa croix aussi bien ceux des cieux que ceux de la terre », exerçant cette médiation en tant qu'homme. « Nous vous en supplions en tout cas au nom

[399] καταλλάγητε τῷ Θεῷ », τὸ Χριστοῦ πρόσωπον ἀναλαβὼν  
 c ἔφη πάλιν ὁ Παῦλος. Ἐπειδὴ γὰρ οἶονεῖ πως γυμνῇ  
 20 καὶ ἀκράτῳ τῇ τῆς θεότητος δόξῃ προσβαλεῖν οὐχ οἶα τε  
 ἦν ἡ ἀνθρώπου φύσις, διὰ τὴν ἐνοῦσαν ἀσθένειαν, ὑπέδου  
 χρησίμως τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσιν ὁ Μονογενῆς, ὡς ἂν  
 τὴν ἀπόρρητον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς διεκκαλύπτων θέλησιν,  
 πνευματικούς ἀποδείξῃ προσκυνητάς, οὐ τύπων ἀποσκιάσματος  
 25 προσκειμένους ἔτι, καὶ τὸν οὐδὲν τελειοῦν ἰσχύοντα προσιε-  
 μένους νόμον, ἀλλ' ἔν', ἐπεὶπερ ἔστι πνεῦμα ὁ Θεός, ἐν  
 πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ προσκυνεῖν τε  
 | ἅμα καὶ λατρεύειν ἐπειγόμεθα. Ἡ γὰρ οὐχὶ καὶ αὐτὸς  
 30 ἡμῖν ὁ πανάριστος Ἡσαίας παιδίον γεγενῆσθαι φησιν  
 Ἰῖόν, καὶ καλεῖσθαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ «μεγάλῃς βουλῆς  
 "Ἀγγελον» ;

B. Ἄριστα ἔφη. Εἰ δὲ δὴ πρὸς τούτοις ἔλοιο πληρο-  
 φορεῖν εὖ μάλα, καὶ τι τῶν ἀρχαιοτέρων παρατιθεῖς εἰς  
 παράδειγμα τῆς Χριστοῦ μεσιτείας, ὡς πλείστην ὄσσην  
 35 εἰδείην ἂν εὖ ἴσθι τοι χάριν.

A. Οὐκοῦν, ἐπ' αὐτὸν ἰόντες τὸν ἱεροφάντην Μωσέα,  
 καὶ τῶν δι' αὐτοῦ πεπραγμένων τε καὶ εἰρημένων τὴν  
 e δύναμιν φανοτάτην ὡσπερ εἰκόνα τῆς ἐν Χριστῷ μεσιτείας  
 ἀνορθοῦν σπουδάζοντες, ἐκπεποιημένον ὀρθῶς τὸν ἑαυτῶν  
 40 ἤδη πως ἀποφῆνωμεν λόγον. Τὸ γὰρ, οἶμαι, τοῖς δι' ἐναντίας  
 ἐπιτιμᾶν καὶ κατονειδίξειν ἀεὶ τὸ φρονεῖν ἐλέσθαι τὸ σφίσι  
 αὐτοῖς ἡδύ, κἂν εἰ τοῖς ἱεροῖς ἀπάδοι Γράμμασιν, εἴτα  
 a 400 τοῖς ἴσοις ἀλῶναι πταισμάσιν, οἰηθείην ἂν | ἔγωγε τῆς  
 ἀνωτάτω μαρτίας οὐκ ἀμοιρεῖν.

B. Εὖ λέγεις.

A. Ὅτε τοίνυν τῆς τῶν Αἰγυπτίων ἀπέδραμον γῆς  
 5 οἱ ἐξ Ἰσραήλ, τὸ τῆς ἀναγκαίας θητείας ἄχθος ἀποσεισάμενοι  
 καὶ τὰ τῆς δουλείας ἀπορρήξαντες ζυγά, κατηυλίζοντό τε

399, 33 καὶ τι : καίτοι C || 400, 6 τε om. B

399. 25-26 cf. Hébr. 7, 19 || 26-28 cf. Jn 4, 23-24 || 30-31 cf. Is. 9, 6

[399] du Christ, réconciliez-vous avec Dieu », dit encore Paul,  
 c en assumant le personnage du Christ. Étant donné en  
 effet que la nature humaine, à cause de sa faiblesse  
 intrinsèque, n'était pas capable de s'adapter à la gloire  
 de la divinité prise comme qui dirait à nu et sans mélange,  
 le Monogène, pour notre avantage, revêtit notre ressem-  
 blance. Ainsi il pourrait nous révéler le dessein ineffable  
 de Dieu le Père et par là faire se manifester des adorateurs  
 en esprit, non plus dévoués à des ombres figuratives, non  
 plus attachés à la Loi qui ne peut rien mener à la perfection ;  
 ainsi, puisque Dieu est esprit, nous pourrions nous hâter,  
 d nous aussi, de l'adorer et de lui rendre un culte en esprit  
 et en vérité. L'excellent Isaïe ne dit-il pas lui aussi qu'un  
 Fils nous est né petit enfant et que le nom dont on l'appelle  
 est « Ange du grand conseil » ?

B — A merveille ! Si cependant tu décidais d'arriver  
 à une pleine assurance sur ce sujet en apportant de surcroît  
 quelque fait plus ancien comme exemple de la médiation  
 du Christ, tu n'ignores pas le gré extrême que je t'en  
 saurais.

A — Eh bien tournons-nous vers Moïse en personne,  
 l'initiateur ès mystères. Érigeons dûment ses actes et ses  
 e paroles, avec leur portée, en image particulièrement  
 éclatante de la médiation du Christ, et nous aurons montré  
 que les propos tenus par nous étaient exacts. Car, à mon  
 avis, morigéner et insulter sans cesse ses adversaires pour  
 avoir fait de leur bon plaisir la règle de leur pensée, même  
 au prix d'un désaccord avec les saintes Écritures, et  
 ensuite se laisser prendre aux mêmes erreurs, c'est, je le  
 400a croirais vraiment, ne pas échapper à la folie la plus  
 profonde.

B — Tu as raison.

A — Donc, lorsque les Israélites s'enfuirent de la terre  
 d'Égypte après avoir secoué le fardeau d'une contraignante  
 servitude et brisé le joug de l'esclavage, lorsqu'ils s'instal-

- [400] περὶ τὸ Σινᾶ καλούμενον ὄρος, νόμους τε ἤδη διατυποῦν τῶν πρακτέων τοὺς ὀριστὰς ἐδόκει Θεῷ, συναγεῖρεσθαι μὲν ὑπὸ τὸ ὄρος, ἀποπλύνεσθαι δὲ δεῖν τὰ ἐσθήματα, οὕτω  
 10 τε κεκαθαρμένους ἐπὶ θεοπτίαν ἵεναί τότε τὴν ἀσυνήθη διεκελεύετο. Ἐπειδὴ δὲ τοῦτο διεπεραίνετο, προηγορευκός αὐτοῖς τοῦ Μωσέως, « κατέβη μὲν Κύριος ἐν εἴδει πυρός ·  
 b καπνοὶ δὲ ἦσαν ἐξελιττόμενοί τε καὶ ἀναθρώσκοντες, καὶ νεφέλη γνοφώδης, καὶ πυρὸς διαδρομαί, καὶ σκότος, καὶ θύελλα, καὶ τὰ τῆς εἰς ἄκρον πτοίας ἐμποιητικά, διαπρύσιός τε σαλιγγῶν ἠχή. Καὶ ἐξεκόμιζε μὲν ὁ Μωσῆς τὸν λαὸν εἰς συνάντησιν τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τὸ ὄρος ». Γέγραπται γὰρ ὡδί. Μεσιτείας δὲ τῆς Χριστοῦ τύπος ἦν, οἶμαι, τὸ  
 c χρῆμα. Φάσκει γὰρ ἐναργῶς · « Οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν Πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. » Πρόσιμεν γὰρ οὐχ ἐτέρως ἢ διὰ Χριστοῦ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, πάντα μὲν ἀρχαῖον ἀφανίζοντες μῶλωπα, καὶ ἄπαν μὲν εἶδος προεκθλίβοντες μολυσμοῦ, μεταμφιεννόντες δὲ ὡσπερ τὸν νοῦν τῇ ἐν Χριστῷ καθαρότητι. « Ἐνδύσασθε δὲ τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν », 20 θεῖος ἡμῖν ἔφη λόγος. Ταύτη τοι καὶ ἡ τῶν ἱματίων ἐκπλυσίς τῆς ἐν πνεύματι καθαρότητος τὴν δύναμιν ὑπεπλάττετο.  
 d Ἡ οὐκ εἶναι φῆς καὶ τοῦτο ἀληθές, ἐκ γε τοῦ εἰκότος ἀναπεπεισμένος ;  
 B. Φαίην ἔν.  
 30 A. Ἐν εἴδει τοίνυν πυρὸς καταβεθηκός τοῦ Θεοῦ, καίτοι δόξαν αἰσθητὴν καὶ οὐ σφόδρα τοῖς τεθεαμένοις ἀσυνήθη δεικνύοντος, δυσφώρητον κομιδῇ τὴν αὐτοπρόσωπον ἐποιεῖτο θεῶν ὁ Ἰσραήλ, περίφοβοι δὲ καὶ τρέμοντες ἐλιπάρουν τὸν δη|μαγωγόν, φημι δὴ Μωσέα, καὶ δὴ καὶ 35 ἔφασαν · « Αἰσθήσον σὺ ἡμῖν, καὶ μὴ λαλεῖται πρὸς ἡμᾶς

400, 7 post ὄρος deficit V usq. 401, 14 πρὸς με || διατυποῦν B || 21 Χριστοῦ : τοῦτου in ras. M<sup>a</sup> || 23 τὸν om. M ut vid., hum. correctus || 24 δὲ : γὰρ B || 25 καὶ om. MC || 32 ἀσυνήθη : τὴν ἄ. B || 34 παιδαγωγόν B

400, 12-17 cf. Ex. 19, 16-18 (?) || 19-20 Jér. 14, 9 || 24 Rom. 13, 14 || 35-36 Ex. 20, 19

- [400] lèrent autour de la montagne appelée Sinaï, Dieu jugea bon de leur façonner des lois qui détermineraient ce qu'ils auraient à faire. Il leur ordonna de s'assembler au pied de la montagne, d'avoir à laver leur vêtement et, une fois purifiés de la sorte, de s'avancer à présent vers  
 b cette vision inaccoutumée de Dieu. Quand cela eut été accompli selon les prescriptions de Moïse, « le Seigneur descendit sous la forme de feu; il y avait des fumées tournoyantes qui jaillissaient et un nuage ténébreux et du feu qui couraient et de l'obscurité et une tornade et tout ce qui pouvait créer une extrême épouvante et un bruit perçant de trompette. Et Moïse conduisit le peuple à la rencontre de Dieu au pied de la montagne. » Voilà ce qui est écrit, et cette affaire était, je pense, une figure de la médiation du Christ. Il affirme en effet clairement : « Nul ne vient au Père si ce n'est par moi. » Nous n'accédons en effet à Dieu le Père qu'à travers le Christ, en faisant disparaître toute vieille meurtrissure, en nettoyant toute espèce de souillure, en changeant pour ainsi dire l'habit de notre esprit pour la pureté qui est dans le Christ : « Revêtez le Seigneur Jésus-Christ », nous dit la Parole de Dieu. C'est pour cela que le nettoyage des vêtements d signifiait le pouvoir purifiant qui appartient à l'esprit. Ou bien la vraisemblance de tout cela ne t'a-t-elle pas persuadé d'admettre que c'est exact?

B — Si, je l'admets volontiers.

A — Dieu, donc, était descendu sous forme de feu, Il montrait aux spectateurs une gloire perceptible par les sens et point trop insolite. Néanmoins, cette façon de se laisser voir en face était absolument insupportable à Israël. Effrayés et tremblants, ils supplièrent avec insistance leur conducteur, je veux dire Moïse, jusqu'à lui déclarer : « Parle-nous, toi, mais que Dieu ne nous parle

[400] ὁ Θεός, μήποτε ἀποθάνωμεν ». Ἴδου δὴ σαφῶς, μεσιτεύεσθαι παρεκάλουν, ὡς ἀκράτῳ δηλονότι τῇ τοῦ Θεοῦ δόξῃ προσβαλεῖν οὐχ οἷοί τε. Ἴθι δὴ οὖν καθάπερ ἐξ ἐμφανοῦς εἰκόνας τῶν ἀρτίως ἡμῖν εἰρημένων ἐπὶ τὸν Μονογενῆ, ὃς ἐπέειπερ οὐκ ἦν γυμνῇ πρὸς ἡμᾶς ἀφικέσθαι τῇ θείᾳ δόξῃ, ὡς ἂν τὴν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐκπαιδεῦσαι βούλησιν, γέγονε καθ' ἡμᾶς, μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. « Αὐτὸς γὰρ ἔστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν », κατὰ τὰς Γραφάς. Οἴου δέ με μὴ ψευδομυθεῖν, τῇ Χριστοῦ διακονίᾳ τὴν διὰ Μωσέως εἰκάζοντα. Ἐντεῦθεν δέ, οἶμαι, ῥᾶον ἂν μάθοις. Ἀνακεφαλαίουμενος γὰρ ἐν τῷ καλουμένῳ Δευτερονομίῳ τὰ περὶ τῆς συνόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ὧδέ τῇ φησι · « Τέλειος ἔση ἔναντι Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου. Τὰ γὰρ ἔθνη ταῦτα, οὐδὲ σὺ κατακληρονομεῖς αὐτούς, οὗτοι κληδοπισμῶν καὶ μαντεῶν ἀκούσονται · σοὶ δὲ οὐχ οὕτως ἔδωκε Κύριος ὁ Θεός σου. Προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου, ὡς ἐμέ, ἀναστήσει σοὶ Κύριος ὁ Θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε. Κατὰ πάντα ὅσα ἠτήσω παρὰ Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου | ἐν Χωρήβ, τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐκκλησίας, λέγοντες · Οὐ προσθήσομεν ἀκούσαι τῆς φωνῆς Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, καὶ τὸ πῦρ τὸ μέγα τοῦτο οὐκ ὀφόμεθα ἔτι, οὐδὲ μὴ ἀποθάνωμεν. Καὶ εἶπε Κύριος πρὸς με · Ὅρθῶς πάντα ὅσα ἐλάλησαν. Προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ μέσου τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σέ · καὶ δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ ἀλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ. Καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τῶν λόγων αὐτοῦ, ὅσα ἐὰν λαλήσει ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ | αὐτοῦ. » Ἄρ' οὐκ ἐμφανῶς, ὡς ἐν τύποις ἔτι καὶ σκιαῖς, ἐν γε τοῖς κατὰ Μωσέα, τὴν τοῦ μεσιτεύοντος χρεῖαν ἀναγκαιοτάτην ἀπέδειξε τὸ τῆς ἀνθρωπότητος ἀσθενές; Πλὴν ἐκεῖνο διασκεπτέον.

B. Τὸ ποῖόν τι φῆς;

401, 8 σοι om. B

[400] pas, de peur que nous ne mourions ». Voilà qui est clair : ils le priaient de servir de médiateur, vu évidemment qu'ils étaient incapables de s'approcher de la gloire de Dieu à l'état pur. Passons donc, comme à partir d'une image lumineuse, de ce que nous avons dit il y a un instant au cas du Monogène : comme il ne lui était pas possible de venir à nous avec sa gloire divine à nu, afin de nous enseigner le dessein de Dieu le Père, il devint tel que nous, médiateur entre Dieu et les hommes. « Car c'est lui qui est notre paix », selon les Écritures. Ce n'est pas fable mensongère de ma part, crois-moi, que de comparer le ministère du Christ à celui réalisé par Moïse. Voici qui pourra, je pense, te l'apprendre sans peine. En récapitulant dans le livre nommé Deutéronome ce qui a trait au rassemblement des fils d'Israël, (Moïse) dit à peu près ceci : « Tu seras parfait devant le Seigneur ton Dieu. Car ces nations dont tu recueilles l'héritage écouteront, elles, présages et divinations; mais tel n'a pas été pour toi le don du Seigneur ton Dieu. Le Seigneur ton Dieu suscitera pour toi du milieu de tes frères un prophète tel que moi, que vous écouterez. Il en sera exactement comme tu l'as demandé au Seigneur ton Dieu à l'Horeb, au jour de l'assemblée, quand vous avez dit : Nous ne continuerons pas à écouter la voix du Seigneur notre Dieu et nous ne regarderons plus ce grand feu que voici, de peur que nous ne mourions. Et le Seigneur m'a dit : Ils ont fort bien parlé. Je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète tel que toi. Et je mettrai ma parole dans sa bouche et il leur parlera selon ce que je lui commanderai. Et l'homme qui n'écouterà pas toutes les paroles que pourra dire le prophète en mon nom, j'en tirerai moi-même vengeance. » Cela n'est-il pas manifeste : en figures et en ombres, dans le cas de Moïse, la preuve n'a-t-elle pas été faite de l'absolue nécessité d'un médiateur, vu la faiblesse de l'humanité? Pourtant, il reste un point à examiner.

B — Lequel donc?

25 A. Μωσῆ μὲν γὰρ προσιώντες · « Αἰεὶ σὺ πρὸς ἡμᾶς,  
 [401] καὶ μὴ λαλείτω πρὸς ἡμᾶς ὁ Θεός, ἵνα μὴ ἀποθάνωμεν », ἔφασκεν ὁ Ἰσραὴλ · καὶ τοῦτο ἐζήτουν ἐν Χωρηβ τῇ ἡμέρᾳ  
 τῆς ἐκκλησίας, ὅτε Θεὸς ἦν ἐν εἶδει πυρὸς ἐπὶ τὸ ὄρος  
 d Σινᾶ. Ἄλλ' ὡς ἄριστα τοῦτι λέγοντάς τε καὶ διεσκεμμένους  
 30 ἀπεδέχετο | μὲν ὁ Δημιουργός, προαναπλάττων δὲ ὡσπερ  
 καὶ αὐτὴν ἡμῖν ἐν τύποις τὴν ἀλήθειαν, τὴν διὰ Χριστοῦ  
 μεσιτείαν ὑπισχεῖτο λέγων · « Ὁρθῶς πάντα ὅσα ἐλάλησαν.  
 Προφήτην αὐτοῖς ἀναστήσω ἐκ μέσου τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν,  
 ὡσπερ σέ » · μεσίτην δηλονότι, καὶ τοὺς ἄνωθεν τε καὶ  
 35 θεῖους διαπορθμεύοντα λόγους, καὶ κατασημαίνοντα τῷ  
 λαῷ τὸ τῇ ἀφράστῳ τε καὶ ἀρρήτῳ φύσει δοκοῦν, ὃ καὶ  
 e ἀτα|λαίπωρον κομιδῇ καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ τετελεσμένον  
 ἰδεῖν. Ἄνεκεν γὰρ ἐναργῶς ὅτι « Ἐγὼ ἐξ ἑμαυτοῦ  
 οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με Πατήρ, αὐτός μοι ἐντολὴν  
 40 δέδωκε τί εἶπω καὶ τί λαλήσω. » Καὶ πάλιν · « Τὰ ῥήματα  
 ἃ ἐγὼ λαλῶ οὐκ ἔστιν ἐμένα, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με. »  
 Γράφει δὲ καὶ ὁ σοφὸς Ἰωάννης περὶ αὐτοῦ · « Ὁ λαβὼν  
 a 402 αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ Θεὸς ἀληθής | ἐστίν.  
 Ὅν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ λαλεῖ. »  
 Ἄρ' οὖν, ὃ φιλότης, ἐπιψηφιεῖ τῷ λόγῳ τὸ ἀληθές, ἢ  
 καταρνήσῃ τὸ συναινεῖν ;

5 B. Οὐδαμῶς.

A. Οὐκοῦν ταυτὶ μὲν ἡμῖν Μωσέως εἰρήσθω πέρι.  
 Βούλει τι καὶ ἕτερον ἐπὶ τούτῳ φῶμεν, τῆς τοῦ Υἱοῦ  
 μεσιτείας ἀπορρήτως ἡμῖν ἀνατυποῦν τὸν τρόπον ; ἢ τοῦτο  
 μηθέντας, ἐτέραν ἡμᾶς οἶει χρῆναι διάττειν ὁδόν ;

10 B. Ἄλλ', ὃ γενναῖε, τί δὴ παρέντες τὸ ἐν χερσὶ, καίτοι  
 b λίαν ἡμᾶς ὀνήσειν προσδοκώμενον, ἐφ' ἐτέραν ἴμεν | τε  
 καὶ διασπεύδομεν νοημάτων θήραν, ὅτε καὶ σχολαίως  
 τοῦτο δρᾶν ἄμεινον ἔσται που, παραποδίζοντος οὐδενός ;

402, 6 ταυτὶ : ταύτη B || 12 σχολαίως B

401, 25-26 cf. Ex. 20, 19 || 32-34 Deut. 18, 17-18 || 38-40 Jn 12, 49 ||  
 40-41 cf. Jn 14, 10 (vide infra 541 d) || 42 s. Jn 3, 33-34

[401] A — S'approchant de Moïse, Israël lui dit : « Parle-nous, toi, et que Dieu ne nous parle point, de peur que nous ne mourions. » Cela, ils le demandèrent à l'Horeb, au jour de l'assemblée, lorsque Dieu était sous les apparences du feu sur le mont Sinaï. Or le Créateur les accueillit comme d s'ils avaient fort bien parlé et avec discernement; d'autre part, façonnant, pour ainsi dire, d'avance sous des figures la vérité à notre intention, Il promit en ces termes la médiation exercée par le Christ : « Ils ont fort bien parlé. Je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète tel que toi. » C'est-à-dire évidemment un médiateur qui transmette les paroles divines venues d'en-haut et indique au peuple le bon plaisir de l'Être ineffable et indicible — e toutes choses dont on peut sans peine aucune constater l'accomplissement par le Christ en personne. Il a en effet crié ouvertement : « Pour moi, je ne parle pas de moi-même, mais le Père qui m'a envoyé m'a lui-même prescrit ce que je devais dire et faire entendre. » Et encore : « Les paroles que je dis ne sont pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. » Et le sage Jean, pour sa part, d'écrire à son sujet : « Qui regoît son témoignage certifie que Dieu 402a est véridique. Car celui que Dieu a envoyé prononce les paroles de Dieu. » Admets-tu la vérité de ce discours, cher ami, ou bien lui refuses-tu ton approbation?

B — Jamais de la vie!

A — Donc, voilà qui est dit pour nous au sujet de Moïse. Veux-tu que nous y ajoutions encore quelque chose, qui préfigure pour nous ineffablement le mode de médiation du Fils? ou bien, selon toi, nous faut-il laisser cela de côté pour nous engager dans une autre voie?

B — Eh mon bon, pourquoi abandonner ce que nous b avons en mains, alors que nous pouvons en attendre beaucoup de profit, pour aller nous lancer dans une autre quête intellectuelle? Mieux vaudrait sans doute faire celle-ci à loisir, vu que rien ne nous en empêche.

[402] A. Τετράψομαι τοίνυν ἐπὶ τὸ αὐτῷ σοὶ φίλον, καὶ δὴ  
 15 καὶ ἐρῶ. Κορὲ γὰρ δὴ, Δαθάν τε καὶ Ἀβειρῶν φυλῆς  
 μὲν καὶ γένους ἐξέφυσαν τοῦ Λευί, ἐτετάχοντο δὲ οὐκ ἐν  
 τοῖς ἱερᾶσθαι λαχοῦσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς τὴν ὑπουργικὴν διαπε-  
 ραίνουσιν λειτουργίαν ἐν τῇ τοῦ μαρτυρίου σκηνῇ ἡ Λευῖται  
 δὲ οὗτοι, καὶ μέτριον ἦν τοῦτο αὐτοῖς. Εἶτα τῆς ἱερωσύνης  
 20 τὴν δόξαν οὐκ ἐν καιρῷ διψήσαντες, καὶ μέτρον τιμῆς  
 ἀσυνέτως οὐ προσιέμενοι τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ, αὐτόμολοι  
 καὶ θρασεῖς ἐπὶ τὸ μέσον ἤεσαν καὶ δὴ κατεξανιστάσι  
 Μωσέως τε καὶ Ἀαρῶν τὴν συναγωγὴν, πικροῖς δὲ τὸν  
 προσηγῆ καταπαίοντες λόγους, κατηρέθιζον ἤδη πως εἰς  
 25 δυσθυμίας. Δίκας δὲ οὗτοι πραττόμενοι τοῦ τολμήματος  
 παρὰ τοῦ τὰ δίκαια κρίνοντος, πανοικί διολώλασι. Διοίξασα  
 γὰρ ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς, κατέπιεν αὐτοὺς καὶ τὰ τέκνα  
 | αὐτῶν καὶ τὰ κτήνη αὐτῶν καὶ πάντα ὅσα ἦν αὐτοῖς.  
 Ἐπειδὴ δὲ τοῖς ὁσίως κεκολασμένοις ἐκτόπως ἐπιστυγνά-  
 30 ζοντες, ἐχίον, οἶμαι, δίκην ἐπέθρωσκόν τε καὶ ἐπεφύοντο  
 τοῖς ἀμφὶ Μωσέα τῶν ἰσοφρόνων τινές, ἡ θεία λοιπὸν  
 εἰς ὄργας ἐκαλεῖτο φύσις. Γέγραπται δὲ οὕτως ἡ « Καὶ  
 ἐλάλησε Κύριος πρὸς Μωσῆν καὶ Ἀαρῶν λέγων ἡ Ἐκχω-  
 ρήσατε ἐκ μέσου τῆς συναγωγῆς ταύτης, καὶ ἐξαναλώσω  
 35 αὐτοὺς εἰσάπαξ. Καὶ ἔπεσον ἐπὶ | πρόσωπον αὐτῶν. Καὶ  
 εἶπε Μωσῆς πρὸς Ἀαρῶν ἡ Λαβὲ τὸ πυρεῖον, καὶ ἐπίθεσ  
 ἐπ' αὐτὸ πῦρ ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ἐπίβαλε ἐπ' αὐτὸ  
 θυμίαμα, καὶ ἀπένεγκε τὸ τάχος εἰς τὴν παρεμβολήν, καὶ  
 ἐξίλασαι περὶ αὐτῶν. Ἐξῆλθε γὰρ ὄργῃ ἀπὸ προσώπου  
 40 Κυρίου, καὶ ἤρκεται θραύειν τὸν λαόν. Καὶ ἔλαβεν Ἀαρῶν,  
 καθάπερ ἐλάλησεν αὐτῷ Μωσῆς, καὶ ἔδραμεν εἰς τὴν  
 συναγωγὴν. Καὶ ἤδη ἐνήρκετο ἡ θραύσις ἐν τῷ λαῷ ἡ καὶ  
 ἐπέβαλε τὸ θυμίαμα, καὶ ἐξίλασατο περὶ τοῦ λαοῦ, καὶ  
 a 403 ἔστη | ἀναμέσον τῶν τεθνηκότων καὶ τῶν ζώντων, καὶ

402, 14 σοὶ om. B || 15 δὴ om. B || 19 μέτρον B || 22 μέσον B  
 (cf. *Nombr.* 16, 21) : μεῖζον MCV || 23 δὲ om. B || 26 τὰ om.  
 MV || 30 ἐχίον BCV et conj. Vulc. in M<sup>ms</sup> : ἔχεον M<sup>ix</sup>

[402] A — J'orienterai donc mes propos dans la direction  
 qui te plaît à toi. Or donc, Coré, Dathan et Abiron étaient  
 nés de la tribu et de la race de Lévi; cependant ils avaient  
 été désignés par le sort non point pour avoir rang de  
 prêtres, mais pour s'acquitter du ministère de servants  
 dans la tente du témoignage. Ils étaient Lévités, et telle  
 c était pour eux la juste mesure. Alors, inopportunément  
 assoiffés pour la gloire du sacerdoce, sottement insatisfaits  
 du degré d'honneur qui leur venait de Dieu, transfuges  
 arrogants, ils se poussent sur les devants, soulèvent  
 l'assemblée contre Moïse et Aaron et, martelant de propos  
 acerbes un homme paisible, le mettent finalement dans  
 un état d'irritation découragée. Châtiés pour leur audace  
 par le juste Juge, ces gens-là périrent avec toute leur  
 maison : la terre ouvrit la bouche et les engloutit, eux,  
 d leurs enfants, leur bétail et tout ce qui leur appartenait.  
 Puis, comme dans leur chagrin devant cette sainte punition,  
 certains de leurs partisans se dressaient follement, ainsi,  
 je pense, que le feraient des vipères, pour attaquer Moïse  
 et les siens, l'Être divin fut encore provoqué à la colère.  
 Voici d'ailleurs ce qui est écrit : « Et le Seigneur parla à  
 Moïse et Aaron en ces termes : Éloignez-vous du milieu  
 de cette assemblée, et je les détruirai tous d'un coup. Et  
 e ils tombèrent face contre terre. Et Moïse dit à Aaron :  
 Prends l'encensoir et mets-y du feu pris sur l'autel et  
 jette de l'encens dessus et emporte-le vite dans l'enceinte  
 et fais un rite d'expiation pour eux. Car la colère est  
 sortie de devant la face du Seigneur et a commencé à  
 frapper le peuple. Et Aaron en prit comme Moïse le lui  
 avait dit et courut dans l'assemblée. Et déjà la plaie  
 avait commencé de frapper le peuple, et il lança l'encens  
 et il fit le rite d'expiation pour le peuple, et il se tint  
 403a entre les vivants et les morts et la plaie s'arrêta. » Est-ce

402, 15-44 s. cf. *Nombr.* 16, 1-35 et 17, 9-13



[403] ἐκόπασεν ἡ θραῦσις. » Ἐρά σοι λοιπὸν τῆς τοῦ Υἱοῦ  
μεσιτείας τὸ χρῆμα καὶ μετὰ τοῦτο ἀσυμφανές, ὃ Ἑρμεία ;

B. Ναί. Δεῖν γὰρ ἔγωγέ φημι κατιδεῖν ἀστειώς τὸ ἐκ τῆς  
5 ἱστορίας ὑποδηλούμενον. Οὐκοῦν διασάφει · σὺ γὰρ ἔση  
δρᾶν καὶ τοῦτο πρέπων.

A. Οὐ γὰρ οἶει τὸν Ἄαρὼν εἰς εἰκόνα καὶ τύπον τῆς  
τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἱερωσύνης τεθεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχαῖς, τὸν  
b τε ποδῆρη διεζωσμένον, καὶ τὴν καλουμένην ἐπωμίδα, καὶ  
10 τὸ πέταλον τὸ χρυσοῦν ἐπὶ μετώποις ἄκροις, καὶ τοὺς  
λίθους τῆς γλυφῆς, καὶ τὸ ἔτι τούτων εὐσυνοπτότερον, ἅπαξ  
τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνον εἰς τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων εἰσελθεῖν  
ἐπιτετραμμένον, αἵματός τε οὐ δίχα τὴν ὑπὲρ παντὸς τοῦ  
λαοῦ πληροῦντα θυσίαν ;

15 B. Εὖ λέγεις, ἐπεὶ τοι καὶ ὁ θεσπέσιος γράφει Παῦλος ·  
« Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων  
ἀγαθῶν, διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, οὐ  
χειροποιήτου, τουτέστιν | οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, οὐδὲ  
c δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος  
20 εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ Ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος ».   
Καὶ ὅτι τύποι μὲν τὰ ἀρχαῖα καὶ σκιαί, ταυτί δὲ δὴ, τουτέστι  
τὰ διὰ Χριστοῦ, λαμπρά τε ἤδη καὶ ἐμφανεστάτη λίαν  
ἀλήθεια, τίς ἂν ἐνδοιάσαι τῶν εὐμαθεστέρων ;

A. Παραδεξάμενοι τοίνυν εἰς ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον  
25 τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ ταῖς τῶν τύπων  
ἀκαλλεστέραις ἔτι σκιαῖς οἶονεὶ πως ἤδη τὰ παμποικίλια  
d | τῆς ἀληθείας ἐπιπάττοντες χρώματα, φέρε λέγωμεν ὅτι  
τοῖς θεοῖς δόγμασι καὶ δεσποτικοῖς θεοπίσμασι ἀντεξά-  
γοντες ἀπηγῶς τὸ ἴδιον θέλημα πάντες ὅσοι τὴν πλατεῖαν  
30 ταυτηνὴ καὶ ἀμέτρητον οἰκοῦμεν γῆν, προσκεκρούκαμεν  
οὐ μετρίως τῷ Δημιουργῷ, καίτοι τιμῆς τε καὶ δόξης

403, 3 χρῆμα BCV et restituit Vulc. in mg. M : χρῆμα M<sup>1x</sup> e  
corr. || 5 σὺ : καὶ C οὐ conj. man. incerta M<sup>2x</sup> legi non potest  
M<sup>1x</sup> || 6 δρᾶν B : διαδρᾶν MCV

403, 91-4 cf. Ex. 28, 1-43 et 30, 10 || 16-20 Hébr. 9, 11-12 || 24-25  
cf. Hébr. 3, 1

[403] qu'après cela, Hermias, la médiation du Fils n'est pas  
encore pour toi chose claire?

B — Si, mais à mon avis, il faut examiner avec finesse  
ce qu'insinue la lettre du récit. Explique-le donc; car ce  
sera bien toi, la personne capable d'accomplir aussi cela\*.

A — Ne penses-tu pas qu'Aaron a été campé dès le  
début comme une image et une figure du sacerdoce du  
b Sauveur? Aaron qui est ceint d'une tunique allant jusqu'aux  
pieds, qui porte ce qu'on appelle l'huméral, et sur le  
haut du front, la lame d'or, et les pierres sculptées et,  
chose encore plus facile à remarquer, a permission une  
fois l'an seulement de pénétrer dans le saint des saints  
et d'y accomplir, non sans s'être muni de sang, un sacrifice  
pour tout le peuple.

B — Tu dis vrai. Aussi bien le divin Paul écrit-il de  
son côté : « Le Christ, lui, survenu comme grand-prêtre  
des biens à venir, traversant la tente plus grande et plus  
parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire  
c qui n'est pas de cette création, entre une fois pour toutes  
dans le sanctuaire, non pas avec le sang de boucs et de  
jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant  
acquis une rédemption éternelle. » Et que les réalités  
anciennes soient des figures et des ombres, tandis que ces  
réalités-ci, j'entends celles qui sont venues par le Christ,  
sont la vérité désormais resplendissante et absolument  
manifeste, qui en douterait, pour peu qu'il soit instruit?

A — Ainsi nous avons reçu pour grand-prêtre et  
apôtre de notre confession de foi le Christ Jésus et nous  
répandons pour ainsi dire sur les silhouettes encore sans  
d beauté des figures les couleurs multiples de la vérité.  
Avouons-le donc, en mettant sans aucun frein notre  
volonté propre en contradiction avec les décisions divines  
et les oracles du Maître, nous avons, nous tous qui  
habitons cette terre vaste et sans bornes, offensé sans  
mesure le Créateur, lui qui pourtant désirait octroyer

- [403] ἐφέντι λαχεῖν ἄς ἦν ἀνθρώπους ἔχειν εἰκός. Ἐντεῦθεν ἡμῶν ἢ δαπανῶσά τε καὶ τῷ θανάτῳ συνθραύουσα κατεξανέστη φθορά. « Καὶ βεβασίλευκεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ καὶ
- e 35 μέχρι Μωσέως, καὶ | ἐπὶ τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ », « Καὶ ἐπλάτυνε μὲν ὁ ἄδης τὴν ψυχὴν αὐτοῦ », καθά φησιν ὁ προφήτης Ἡσαΐας, « διήνοιξε δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ τοῦ μὴ διαλιπεῖν. » Κὰν εἰσάπαν ὠλόθρευσε τὴν γῆν, ἀδιάφυκτόν τι καὶ ἀνεξίτητον
- 40 ἀπλώσας τὸ λίνον, εἰ μὴ καθάπερ ἀπὸ τινος σκηνῆς τῆς ἄνω καὶ ἐν οὐρανοῖς, κατ' εὐδοκίαν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς,
- a 404 ἐκπεφοιτηκὲ τε καὶ καθίκετο πρὸς ἡμᾶς ὁ μοινογενῆς τοῦ Θεοῦ Λόγος. « Κεκένωκε γὰρ ἑαυτόν, μορφήν δούλου λαβὼν », ἵνα καὶ χρηματίσας ἀρχιερεὺς καὶ ὡς ἐν τάξει θυμιάματος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἱερουργήσας τῷ Θεῷ καὶ
- 5 Πατρὶ ἐκδυσωπήσῃ τὴν θραῦσιν. « Ἔστη γάρ, φησίν, ἀναμέσον τῶν ζώντων καὶ τῶν τεθνηκότων, καὶ ἐκόπασεν ἢ θραῦσις. » Ἄρ' οὖν οὐχὶ καὶ διὰ τούτων εὐ μάλα καταθρῆσαι τις ἂν ὅτι μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων γέγονεν Ἰησοῦς; Λελυμένης γὰρ ὡσπερ τῆς διαμάχης, καὶ παντός
- b 10 ἀρχαίου διατειχίσματος κατασεσεισμένου, ἀλλήλοις συνέβη τὰ πάλαι διωκισμένα, τουτέστι Θεός τε καὶ ἀνθρωπότης, μεσολαβοῦντος Χριστοῦ, καὶ δι' ἑαυτοῦ τοῖς ἄνω τὰ κάτω συνδέοντος. Καὶ γοῦν ὁ θεσπέσιος ἔφη Παῦλος ὅτι « Αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρα ἐν καὶ
- 15 τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας ». Καὶ αὖθις αὖ · « Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. »
- c B. | Ἄρ' οὖν, ὅτι τὸ μεσολαβοῦν καὶ ἐξεῖργον ἡμᾶς τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης τε καὶ οἰκειότητος, φημί δὴ τὴν
- 20 ἀμαρτίαν, ἐκποδῶν ἐλάσας, ὁ Μονογενῆς ἀνεκόμεσέ τε πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἡμᾶς καὶ κατήργηκε τὴν ἔχθραν, κατ' αὐτὸ δὴ τουτὶ καὶ μόνον νοοῖτ' ἂν μεσίτης, ἢ καὶ καθ' ἑτερόν

- [403] aux hommes honneur et gloire autant qu'il leur est possible d'en avoir. De là vint que se dressa contre nous la corruption qui nous consume et nous broie par la mort : « Et la mort a régné d'Adam jusqu'à Moïse même sur ceux
- e qui n'avaient point péché d'une transgression semblable à celle d'Adam. » « Et l'Enfer a élargi son âme », selon les paroles du prophète Isaïe, « il a ouvert sa gueule sans relâche. » Et il aurait totalement exterminé la terre en déployant un filet impossible à éviter ou traverser, si, comme du haut d'une demeure céleste, selon le bon plaisir de Dieu le Père, n'était descendu et venu à nous le Verbe
- 404a Monogène de Dieu. « Il s'anéantit lui-même, prenant forme d'esclave », il assumait titre de grand-prêtre et, en guise d'encens, il s'offrit lui-même pour nous à Dieu le Père, afin d'intimider le fléau : « Il se tint entre les vivants et les morts, » est-il dit, « et le fléau fit relâche ». A ce trait aussi, ne perçoit-on pas que Jésus est devenu médiateur entre Dieu et les hommes? Le combat rompu, en quelque sorte, et tout ancien mur de séparation détruit, il y a eu rapprochement de ce qui était jadis éloigné, à savoir Dieu et l'humanité, le Christ servant d'intermédiaire et liant à travers lui les réalités d'en-haut avec celles d'en-bas. Aussi l'admirable Paul dit-il que « c'est lui qui est notre paix, qui des deux n'a fait qu'un et qui a détruit la barrière de division », et encore ailleurs : « Ayant donc reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ. »
- c B — Ainsi donc, c'est en rejetant au loin ce qui s'interposait, l'obstacle à notre amour pour Dieu et à notre familiarité avec Lui, je veux dire le péché, que le Monogène nous a ramenés à notre état ancien et qu'il a réduit à néant l'inimitié. Est-ce de ce fait uniquement qu'on le considère comme médiateur, ou aussi de quelque

404, 13 Παῦλος ἔφη ∞ B || 15 αὖ om. B || 19 πρὸς : ὡς πρὸς B

403, 34-36 Rom. 5, 14 || 36-38 Is. 5, 14 || 404, 2-3 cf. Phil. 2, 7 || 5-7

Nombr. 17, 13 || 13-15 Éphés. 2, 14 || 16-17 Rom. 5, 1 || 21 et 26-27 cf. Éphés. 2, 14 et 15

[404] τινα τρόπον ; Φράσαις ἂν ὡς ἤδιστα ἐρομένῳ τε καὶ δεδι-  
ψηκότι μαθεῖν.

25 A. Καὶ μάλα, κατοκνήσαιμι γὰρ ἂν ἡμιστά γε. Ἐρῶ  
δὲ ὅτι κατήργηκε μὲν τὴν ἔχθραν ὁμολογουμένως ἐν τῇ  
d σαρκὶ αὐτοῦ, καθὰ | γέγραπται, καὶ οἰονεὶ τις διαλλάκτης  
εἰς ἡμᾶς καὶ μεσίτης γεγωνῶς τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης  
ὠλισθηκότας ὡς ἀπωτάτω, διὰ γε φιληδονίας τῆς κοσμικῆς  
30 καὶ ἐπέπερ τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα λελατρεύκαμεν,  
προσκεκόμικε δι' ἑαυτοῦ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, καὶ δικαιοῦσας,  
τῇ πίστει κατεκτήσατο · πλὴν οὐ τί πού φαμεν μεσίτην  
αὐτὸν δι' οἰκονομίαν κεκληῖσθαι τὴν ἐπὶ τῷδε μόνην,  
e ἀλλ' ἅλα τις αὐτῷ καὶ ἕτερος ἐπὶ τῷδε λόγος ἀπόρρητός τε  
35 καὶ μυστικός πρὸς τὸ τῆς μεσιτείας ὄνομά τε καὶ χρῆμα  
προσπορίζεται.

B. Πῶς δὴ ἄρα καὶ τοῦτο φῆς ;

A. Καὶ πῶς ἂν ἐτέρως ἢ κατ' ἐκεῖνό που πάντως τὸ  
γεγραμμένον · « Τοῦτο φρονεῖτε ἕκαστος ἐν ὑμῖν αὐτοῖς ὁ  
40 καὶ 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 ἄνθρωπος » ; Αὐτὸς γὰρ ὑπάρχων  
a 405 τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ | ἀκήρατον κάλλος καὶ ἡ μορφὴ  
καὶ τὸ εἶδος, ὃ ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ Θεὸς Λόγος, καθῆκεν  
ἑαυτὸν εἰς κένωσιν, οὐχ ὑπὸ τοῦ πρὸς τοῦτο βεβιασμένος,  
ἀλλ' εὐδοκίᾳ Πατρὸς κατ' ἰδίαν βούλησιν, καὶ γέγονεν  
5 ἄνθρωπος, ἀλώβητον μὲν παντελῶς καὶ ἀπαραποίητον ἐν  
ἑαυτῷ τὸ τῆς ἰδίας φύσεως ἀνασφύζων ἀξίωμα, προσλαβὼν  
δὲ τὸ ἀνθρώπινον οἰκονομικῶς, καὶ εἰς ἐξ ἀμφοῖν νοούμενος  
b ὕψος, συνδεδραμηκότων καὶ συνενεχθέντων εἰς ἐν φύσεως  
τε θείας καὶ ἀνθρωπίνης ἀφράστως τε καὶ ἀπορρήτως, καὶ  
10 ὡς οὐκ ἔστι νοεῖν εἰς ἐνόητα συντεθειμένων. Καὶ οὐ δήπου

404, 25 γε : τε B || 28 καὶ μεσίτης εἰς ἡμᾶς ∞ B || πρὸς : ὡς πρὸς B  
|| 29 τῆς om. B || 32 πού om. MCV || 34 ἕτερος om. MCV || 405, 1  
κάλλος]+ἡ ἄκρα μακαριότης Cypariss. || 2 ὁ om. Floril. antipal.  
|| 9 ἀπορρήτως : ἀρρητως B

[404] autre manière? Tu me ferais le plus grand plaisir en  
répondant à cette question, car j'ai soif d'être renseigné.

A — Eh, bien volontiers et sans la moindre hésitation!  
Je te dirai donc que c'est entendu, qu'il a réduit à néant  
d l'inimitié dans sa chair, selon qu'il est écrit, qu'il a été une  
sorte de réconciliateur et de médiateur pour nous, qui  
étions tombés au plus bas, loin de l'amour de Dieu, à  
cause du goût pour les plaisirs du monde; et comme nous  
avons rendu un culte à la création au lieu du Créateur,  
il nous a offerts à travers lui à Dieu le Père et nous a  
acquis en nous justifiant par la foi. Néanmoins nous ne  
disons pas du tout qu'on l'a appelé médiateur uniquement  
e à cause de cet aspect de l'économie : on peut fournir en  
outre à son sujet une autre raison ineffable et mystérieuse  
pour qu'il ait de la médiation et le nom et la chose.

B — Comment entends-tu cela?

A — Et comment l'entendre autrement que d'après ce  
qui est écrit : « Ayez chacun en vous les mêmes sentiments  
qui furent dans le Christ Jésus, lui qui étant de condition  
divine ne tint pas jalousement à son égalité avec Dieu,  
mais s'anéantit lui-même prenant forme d'esclave, devenant  
semblable aux hommes et trouvé tel qu'un homme par  
405a son allure »? Lui qui est en effet la beauté sans mélange  
de Dieu le Père, qui en a la condition et la forme, lui le  
Verbe Dieu issu de Dieu et présent en Dieu, il s'abassa  
à l'anéantissement sans y être forcé par quiconque, mais  
avec l'approbation du Père et de par sa volonté propre;  
et il devint homme en conservant en lui absolument  
intacte et sauve la dignité de sa nature propre, tout en  
prenant, en vertu de l'économie, ce qui est humain.  
Devant le regard de l'esprit il est un à partir de deux,  
b un Fils en qui ont concouru et conflué en un seul indescrip-  
tiblement et ineffablement la nature divine et l'humaine,  
composant d'une façon qui ne se laisse pas concevoir

- [405] φαμέν τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον εἰς τὴν τῆς ἐπιγείου σαρκὸς μεταπεποιῆσθαι φύσιν, ἤγουν εἰς αὐτοῦ τοῦ Λόγου τὴν σάρκα · φρενοβλαβείας γὰρ δοίην ἂν ἔγωγε τῆς ἐσχάτης νόσημα τουτί · ἐκατέρου δὲ ὡσπερ ἐν ἰδίῳ μένοντος ὄρω
- 15 τε καὶ λόγῳ, τὴν εἰς ἄκρον τε καὶ ἀδιασπαστως ἔχουσαν εἰς ἐνότητα συνδρομήν, τὸ τῆς λεγομένης ἐνθάδε συμβάσεως ὄνομα δηλοῖ. Θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός · οὔτε δὲ Θεὸν εἰπὼν ἀνθρωπότητος ἀπαλλάξεις μετὰ τὴν ἔνωσιν, οὔτε μὴν ὀνομάσας ἄνθρωπον τῶν τῆς θεότητος
- 20 ἀποσοδήσεις ἀξιωμαμάτων, εἴπερ ἔλοιο φρονεῖν ὀρθῶς. Καὶ ἐστὶ Μονογενὴς μὲν καὶ Λόγος ὡς ἐκ Θεοῦ Πατρὸς ἀναφύς καὶ γεγεννημένος, Πρωτότοκος δὲ αὐτῷ ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος καὶ ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Καὶ ὡσπερ ὄνομα τὸ Μονογενῆς, ἴδιον ὄν τοῦ Λόγου, τετήρηται πάλιν αὐτῷ καὶ ἐνωθέντι
- d 25 σαρκί · οὕτω τὸ Πρωτότοκος, | αὐτοῦ κυρίως οὐκ ὄν, γέγονεν ἴδιον αὐτοῦ μετὰ τῆς σαρκός. Μεσίτης ἄρα ὄν καὶ τῆδε νοεῖται τὰ πολὺ διωκισμένα κατὰ τὴν φύσιν καὶ ἀμέτρητον ἔχοντα τὸ μεσολαβοῦν, τουτέστι θεότητά τε καὶ ἀνθρωπότητα, συνενεχθέντα τε καὶ ἠνωμένα δευκινῶν ἐν
- 30 ἑαυτῷ, καὶ συνείρων ἡμᾶς δι' ἑαυτοῦ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ. Θεῷ μὲν γὰρ ἐστὶν ὁμοφυής, ἐπίεται καὶ ἐστὶν ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ, ἀνθρώποις γε μὴν ὡς ἐξ ἡμῶν τε καὶ ἐν ἡμῖν. Οὐ γὰρ παρ' ἡμᾶς ἑτεροῖος κατὰ γε τὸ ἀνθρώπινον, ἀλλ' εἰκῶς κατὰ πάντα, δίχα μόνης τῆς ἀμαρτίας, ὁ
- e 35 | Ἐμμανουήλ.  
B. Ὁρθότατα ἔφη. "Ἦκει δὲ ἤδη πρὸς τοῦτο ἀνάγκης ἡμῖν ὁ λόγος, ὡς καὶ ὁμοούσιον τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ εἶναι φάναι τὸν Υἱόν.

405, 12 εἰς] + τὴν MCV || τὴν codd. (posterius add. 1<sup>a</sup> m. ut vid. M) || 18 ἀπαλλάξεις B || 20 ἀποσοδήσεις B || 22 ὅτε : ὅτι C || 26 ἄρα ὄν : ὄν ἄρα C ἄρα MV || 27 τὴν om. B || 36-37 ἡμῖν ἀνάγκης ∞ B || 37 εἶναι τῷ Θ.κ.Π. ∞ B

- [405] une unité. Et bien sûr nous ne disons pas que le Verbe de Dieu s'est transformé en la nature de la chair terrestre, ou bien en la chair même du Verbe : il faudrait pour cela, selon moi, être un malade du cerveau à toute extrémité. Chacun persiste, pour ainsi dire en sa définition et en son langage, mais leur concours\* en une unité suprême
- c et indéfectible est révélé par le terme de « rapprochement » que l'on emploie dans ce cas. Le même est en effet à la fois Dieu et homme; en disant Dieu, on ne supprime pas l'humanité après l'union, en mentionnant l'homme, on n'écarte pas les prérogatives de la divinité — si du moins on est décidé à penser droit. Et il est Monogène et Verbe en tant que rejeton engendré par Dieu le Père, mais Premier-né aussi, une fois devenu homme et entouré de beaucoup de frères. Et de même que le nom de Monogène, qui est propre au Verbe, lui est conservé, à lui et à la chair qui lui est unie, de même le nom de Premier-né,
- d qui ne lui revient pas au sens fort, lui est devenu propre, une fois pourvu de sa chair. Il est donc tenu pour médiateur de ce point de vue là aussi : des choses fortement éloignées de par leur nature, ayant entre elles un intervalle énorme, comme la divinité et l'humanité, il les montre en lui assemblées et unies et il nous rattache par son intermédiaire à Dieu le Père. Car il est connaturel au Père, vu qu'il est issu de lui et présent en lui, connaturel aux hommes, comme issu de nous et présent parmi nous. Car il n'est pas différent de nous, au moins en ce qu'il a d'humain, mais semblable en tout, hormis seulement le péché, lui,
- e l'Emmanuel.

B — Tout à fait juste. Voilà donc que notre raisonnement nous a conduits à être obligés de dire que le Fils est consubstantiel à Dieu le Père.

[405] A. Ὁμοούσιον γάρ, εἴπερ ἐστὶν ἀληθῶς ἐξ αὐτοῦ τε  
 40 καὶ ἐν αὐτῷ κατὰ φύσιν καὶ οὐσιωδῶς. Ὡσπερ γάρ οὐκ  
 ἀληθῶς καὶ ἐξητασμένως, ἀλλ' οὐδὲ ἐν τάξει τῇ πρεπούση  
 νοοῖτ' ἂν ἢ λέγοιτο πρὸς ἡμᾶς ὁμοούσιος εἰ μὴ γέγονεν  
 a 406 ἄνθρωπος, οὕτως οὐκ | εἴη ποτ' ἂν ἐκ Θεοῦ τε καὶ ἐν Θεῷ  
 μὴ φυσικοῖς εἰς ἐνότητα τὴν πρὸς αὐτὸν συνδούμενος  
 λόγοις · ἀλλ' οὐδ' ἂν ἐτέρως ἢ ἀνθρωπότης θείας εἴη φύσεως  
 μέτοχος, εἰ μὴ πεπλούτηκε τοῦτο διὰ μεσίτου τοῦ Υἱοῦ,  
 5 φυσικὸν ὥσπερ τινὰ τὸν τῆς συναφείας λαχοῦσα τρόπον.  
 Ἀταλαίπωρον δὲ κομιδῇ διαπυθέσθαι λέγοντος τοῦ Υἱοῦ  
 πρὸς τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς Πατέρα · « Ἴνα πάντες ἐν ᾧσι  
 καθὼς σύ, Πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν  
 b ἡμῖν ἐν ᾧσιν, ἵνα πιστεύσῃ ὁ κόσμος ὅτι | σύ με ἀπέστειλας.  
 10 Κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ᾧσιν  
 ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν ἐσμεν · ἐγὼ ἐν αὐτοῖς, καὶ σύ ἐν ἐμοί, ἵνα  
 ᾧσι τετελειωμένοι εἰς ἐν ».

B. Εἰ δὲ δὴ λέγοιεν τὴν ἐνότητα τοῦ Υἱοῦ τὴν πρὸς  
 τὸν Πατέρα τοιαύτην εἶναι τυχὸν οἴαπερ ἂν νοοῖτο καὶ  
 15 ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν, τί δὴ ἄρα λογιούμεθα ; Γέγραπται γάρ  
 ὅτι « Τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία μία,  
 καὶ ψυχὴ μία. » Πλείστον γάρ ὅσων ἐν ἅπασιν οὐσῶν  
 ψυχῶν, μίαν ἔφη τὴν ἀπάντων γενέσθαι, τὸ τῆς ἐνώσεως  
 c ἄνομά τε καὶ χρῆμα οὐ τί που πάντως αὐτῆς καθορίζων  
 20 τῆς φύσεως, ἀπονέμων δὲ μᾶλλον ταῖς ἐκ θελημάτων  
 ἀδιασπάστοις ῥοπαῖς καὶ τὸ μίαν ἔχειν καὶ τὴν αὐτὴν  
 σκέψιν τε καὶ βούλησιν. Καὶ ἐπειδήπερ ἐστὶ συνευδοκητῆς  
 καὶ ὁμόφρων ἐν ἅπασιν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρί, ταύτη τοι καὶ  
 25 δειλαίοι.

405, 40 οὐσιωδῶς] + ἐστὶν Vccos || 406, 1 ποτ' ἂν : ποτε B || 3  
 εἴη : ἂν B || 12 τελειώμενοι B || 16 ὅτι om. MCV || μία om. B

### Nature de l'unité entre le Père et le Fils.

[405] A — Consubstantiel en effet, pourvu qu'il soit véritablement issu du Père et présent en lui selon la nature et substantiellement. De même qu'on ne pourrait véritablement et sérieusement, ni même avec un certain degré de convenance, penser ou dire qu'il nous est consubstantiel s'il n'était pas devenu homme, de même il ne serait  
 406a jamais issu de Dieu et présent en Dieu s'il ne Lui était lié jusqu'à l'unité par des traits de nature. Et l'humanité n'aurait point de part non plus à la nature divine si elle ne devait cette richesse à la médiation du Fils, qui lui obtient un mode pour ainsi dire naturel de conjonction. On peut sans aucun mal en apprendre la nouvelle du Fils, lequel dit au Père céleste : « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi; qu'eux aussi soient  
 b un en nous, afin que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé. Et moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité. »

B — Et s'ils disaient que l'unité du Fils avec le Père est en somme telle que celle qu'on peut concevoir dans notre cas, qu'en concluons-nous? Il est écrit en effet : « Quant à la multitude des croyants, elle n'avait qu'un cœur et qu'une âme\*. » Alors qu'ils avaient entre eux tous une multitude d'âmes, on nous dit qu'à elles toutes elles en sont devenues une seule; non pas, bien sûr, qu'on  
 c affirme une unité du nom et de la chose dans la nature même; bien plutôt on attribue aux penchants indissolublement liés des volontés la possession d'un seul but et d'un même vouloir. Et précisément parce que le Fils a le même bon plaisir et des sentiments de tout point identiques à ceux du Père, il est, lui aussi, un avec le Père. Voilà ce qu'ils vont partout bourdonnant, les malheureux!

- [406] A. ἡλιθιότητος τῆς εἰς ἄκρον ἠκούσης ἤδη καὶ  
 ἀνωτάτης τὸν οἰκεῖον εὐθὺς ἀναμεστῶσαντες | νοῦν κἀν  
 α τούτῳ δὴ πάλιν ἀλοῖεν ἄν. Οὐδὲν γὰρ τῶν ἐκτόπων, ὡς  
 εἰκεν, ἐστὶ νοημάτων ἀδρανές τε οὕτω καὶ κατερριμμένον  
 30 ὃ μὴ τὸν τῶν ἀσυνέτων καταλητίζεται νοῦν, καὶ τοῦτο  
 ἀμογητί. « Ὁ γὰρ μωρὸς μωρὰ λαλήσει, καὶ ἡ καρδία  
 αὐτοῦ μάταια νοήσει, τοῦ λαλεῖν πρὸς Κύριον πλάνησιν »,  
 κατὰ τὸ γεγραμμένον. Πῶς γὰρ οὐχὶ μωρίας τε καὶ εἰκαϊό-  
 τητος τῆς ἀπασῶν ἐσχάτης οἰηθείη τις ἂν ἀναπεπλήσθαι  
 ε 35 λουπὸν τὸ φάναι τε καὶ διατείνεσθαι | φιλεῖν ἥμιστα μὲν  
 φυσικὴν, προαιρετικὴν δὲ μᾶλλον τὴν ἔνωσιν εἶναι τοῦ  
 Υἱοῦ τὴν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Θεόν; Διοίσει γάρ, οἶμαι,  
 κατ' οὐδένα τρόπον, εἴπερ ὧδέ τε ἔχει καὶ ἔστιν ἀληθές,  
 τῶν εἰς υἰότητα κεκλημένων, καὶ εἰς τὸ τῆς θεότητος  
 40 ὄνομα διὰ βουλῆς τοῦ Πατρὸς εἰσπεποιημένων, οἱ καὶ  
 τοῖς ἐκ τῆς ἀρετῆς αὐχήμασι τὴν οὕτως εὐκλεᾶ καὶ περίοπτον  
 ἐξεπρίαντο δόξαν. Τί δὲ δὴ τὸ ἀπείργον ἔτι, λεγόντων  
 ἐκεῖνοι, καὶ τῶν ἁγίων ἕκαστον τὰ ἐφ' οἷσπερ ἂν ἡσθείη  
 Θεὸς φρονεῖν τε καὶ δρᾶν ἡρημένον, καὶ τὸ τῷ Δεσπότη  
 α 407 δοκοῦν ἴδιον ὡσπερ τι | ποιησάμενον θέλημα, τὴν οὕτως  
 ὑπερφυᾶ τοῦ Υἱοῦ φθέγγασθαι φωνήν, ἀνακραγεῖν τε πρὸς  
 τὸν Πατέρα · « Καθὼς ἐγὼ καὶ σὺ ἓν ἐσμεν »; Παρακομι-  
 ζόντων δὴ οὖν τοιάνδε τινὸς ἡμῖν ἁγίου φωνήν. Ἄλλ' οὐκ  
 5 ἂν ἔχοιεν, πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Τούναντίον γάρ, οἶμαι, κατα-  
 θρήσαι τις ἂν, καίτοι τῆς εἰς λῆξιν εὐσεβείας ἐπειλημμένους,  
 ὅτι τε εἴεν ἁμαρτωλοὶ πολυτρόπως ἐξῆδοντας, καὶ τῆς  
 οἰκείας φύσεως οὐκ ἐν ἀγνοίᾳ κειμένους. Καὶ ἦν μὲν ἴσως  
 χαλεπὸν οὐδὲν μυρίας μὲν ὄσας κατασωρεῦσαι | φωνὰς  
 b 10 ἐκ τῶν ἱερῶν ἀναλεξαμένους Γραμμάτων · τό γε μὴν  
 ἐφεῖναι τοῖς φιλομαθέσι διαγυμνάζεσθαι λογισαίμην ἂν  
 οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τοῦ πρέποντος. Τετράψομαι δὲ πρὸς τὰ  
 παρ' ἐκείνων · ἄμεινον γὰρ ἤδη τουτί · καὶ δὴ καὶ ἐρῶ,

406, 28-29 ὡς εἰκεν τῶν ἐκτόπων c B || 41 ἐκ τῆς : ἐξ B ||  
 407, 4 οὖν] + οὗτοι addendum C<sup>ms</sup> || 13 καί, om. B

- [406] A — Mais c'est vouloir se faire prendre une fois de  
 plus en flagrant délit de stupidité poussée à l'extrême, à  
 d un paroxysme qui leur encombre l'esprit! Il n'est pas,  
 semble-t-il, d'idée incongrue, si inconsistante et abjecte  
 soit-elle, qui ne s'empare et sans aucun mal, de l'esprit  
 des gens déséquilibrés. « Car l'insensé dira des insanités  
 et son cœur méditera des idées vaines pour tenir sur le  
 Seigneur des propos aberrants », selon qu'il est écrit.  
 Comment ne pas voir là un débordement d'insanité, de  
 e futilité portée à l'extrême : déclarer et soutenir couramment  
 que l'unité du Fils avec Dieu le Père est affaire, non de  
 nature, mais de choix! A mon avis, s'il en est véritablement  
 ainsi, il ne différera plus en rien de ceux qui sont appelés  
 à la filiation et se voient attribuer le nom divin en vertu  
 de la volonté du Père, ceux auxquels l'éclat de leur vertu  
 a acquis cette gloire si insigne et remarquable. Qu'est-ce  
 qui empêche encore, qu'ils nous le disent, n'importe lequel  
 des saints décidés à penser et faire ce qui plaît à Dieu,  
 407a ayant fait, pour ainsi dire, du bon plaisir du Maître sa  
 volonté propre, de se servir des mots du Fils, si supérieurs  
 pourtant à la nature, et de crier au Père : « Comme moi  
 et toi nous sommes un »? Qu'ils nous citent un mot pareil  
 de l'un des saints! Mais ils ne pourraient pas, et il s'en  
 faut. Tout au contraire, en effet, à mon avis, on peut  
 les voir, même une fois parvenus à une extrême sainteté,  
 redire sur tous les tons qu'ils sont des pécheurs qui  
 n'ignorent rien de leur nature propre. Et l'on n'aurait  
 b aucune peine sans doute à entasser par milliers les citations  
 choisies dans les saintes Écritures; mais je calculerais  
 volontiers qu'on ne s'écarte pas du but à poursuivre en  
 laissant cet exercice à ceux qui aiment s'instruire. Je  
 ferai front aux arguments de ces gens-là, cela vaut mieux,  
 et je reviendrai, par conséquent, en arrière pour leur

406, 31-32 Is. 32, 6 || 407, 3 cf. Jn 17, 22

[407] τὸν τῆς καθ' ἡμᾶς ἐνότητος ἀνακυκλήσας λόγον. Πρὸς  
 15 ἐνότητα μὲν γὰρ τὴν διὰ πίστεως συγκεκομισμέθ' αὐτὴν καὶ  
 συνηχθημεν ὁμολογουμένως, διοίσομεν δὲ κατ' οὐδὲν  
 ἀλλήλων ἑτερότητι τῆς οὐσίας, καὶ εἰ τέμνεται πως ἕκαστος  
 εἰς ἰδίαν ὑπόστασιν. Ἐσμὲν γὰρ ὁμοειδεῖς, καὶ τῆς ἀπάντων  
 οὐσίας ὅρος τε καὶ λόγος εἷς, ὁ πάντων ἐν ἴσῳ κατηγο-  
 20 ρούμενος. Ἐνότητα δὲ τὴν ὡς πρὸς Θεόν, οὐκ ἐν ψιλαῖς  
 καὶ μόναις ταῖς ἐκ θελημάτων πλουτοῦμεν ῥοπαῖς, ἀλλὰ  
 τις καὶ ἕτερος εἰς τοῦτο συνέρπει λόγος, ἀπόρρητός τε καὶ  
 ἀναγκάσιος. Ὡς γὰρ ὁ θεὸς ἡμᾶς μεμυσταγώγηκε Παῦλος,  
 « ἐν σῶμά ἐσμεν οἱ πολλοὶ διὰ τὸ ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου  
 25 μετέχειν ». Ἡ γὰρ οὐκ οἶσθα ὅτι σύσσωμα γενέσθαι Χριστοῦ  
 καὶ τὰ ἔθνη φησί, τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνότητα λαχόντα διὰ  
 τῆς πίστεως, δῆλον δὲ ὅτι καὶ μυστικῆς εὐλογίας ;

d | B. Κομιδῆ μὲν οὖν.

A. Οὐκοῦν, φυσικὴν τε ἅμα καὶ προαιρετικὴν τὴν ἑνωσιν  
 30 ἐν τε σφίσι καὶ αὐτοῖς κεκτήμεθα, τοιαύτην δὲ οὐσαν ἡμῶν  
 καὶ τὴν ἐν Χριστῷ διοφόμεθα.

B. Πῶς λέγεις ; Ἐπομαι γὰρ οὐ λίαν.

A. Καὶ μὴν οὐδὲν εἶναι φημι τὸ ἀναντες ἐν γε δὴ τούτοις,  
 ὧ τῶν ἀναμάθοι δ' ἂν ὅ φημι καὶ λίαν εὐκόλως ἀπαστισοῦν,  
 35 οἶμαι, σοφὸς καὶ ἀρτίφρων ἀνὴρ, ἐννενοηκῶς ὅτι πρῶτον  
 μὲν εἰς ταυτότητα τὴν πρὸς ἀλλήλους οἱ τελοῦντες ἐν  
 ἀνθρώποις θεσμῶ φυσικῶ διεσφίγμεθα, συνενούμεθα δὲ καὶ  
 καθ' ἕτερον τρόπον. Διατετμημένοι γὰρ ὡς πρὸς εἰς ὑπόστασιν  
 εἰδικήν, τὴν καθ' ἕκαστον λέγω, καθ' ἣν ὁ μὲν τίς ἐστὶ  
 40 Πέτρος ἢ Ἰωάννης, ὁ δὲ Θωμᾶς ἢ Ματθαῖος, σύσσωμοι  
 γεγόναμεν ἐν Χριστῷ, τὴν μίαν σάρκα τρεφόμενοι, καὶ  
 ἐνὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι πρὸς ἐνότητα κατεσφραγισμένοι, καὶ

407, 30 ἐν τε : ὄντως ut vid. C om. MV || 33 οὐδὲ B || 37 ἀνθρώ-  
 ποις] + οἱς s.l. C erasum M || 39 καθ' ἕκαστον : ὑπόστασιν C || ἐστὶ  
 τις ∞ B

407, 24-25cf. I Cor. 10, 17 || 25-26 cf. Εφῆς. 3, 6 || 44 cf. I Cor.  
 1, 13

[407] parler de l'unité telle qu'elle est à notre plan. C'est une  
 unité par la foi, tout le monde en est d'accord, qui nous  
 a rapprochés et portés les uns vers les autres; et d'autre  
 part, il n'y a point d'altérité de substance pour nous  
 diviser, même si chacun de nous est coupé des autres,  
 d'une certaine façon, pour être son hypostase à soi. Nous  
 c sommes en effet de même espèce et la définition comme  
 le concept de la substance sont un chez tous, attribués  
 à égalité à tous. Quant à l'unité avec Dieu, ce n'est pas  
 la seule et pure inclination des volontés qui nous donne cette  
 richesse; il est un autre motif, ineffable et contraignant,  
 qui établit un lien à cet égard. Selon l'initiation que le  
 divin Paul nous a donnée à ce mystère, « nous sommes  
 un seul corps, tout nombreux que nous sommes, parce  
 que nous avons part à un pain unique ». Ou bien ignores-tu  
 son affirmation, que les gentils eux-mêmes deviennent  
 concorporels au Christ, ayant obtenu l'unité avec lui,  
 par le moyen de la foi, évidemment, et par l'eulogie  
 mystique?

d B — Mais non bien sûr.

A — Ainsi donc nous possédons entre nous une unité  
 de nature et de choix qui est telle que celle que nous  
 allons nous découvrir dans le Christ.

B — Que veux-tu dire? Je ne te suis pas bien.

A — Eh, il n'y a rien d'ardu là-dedans, je te l'assure,  
 cher ami. Ce que je dis, n'importe quel homme sage et  
 avisé pourrait, à mon avis, s'en rendre compte, et même  
 aisément, s'il a réfléchi à ceci : nous qui appartenons à  
 l'humanité, nous sommes d'abord liés les uns aux autres  
 jusqu'à l'identité par un pacte de nature et par ailleurs  
 e nous sommes unis aussi d'une autre façon. Coupés que  
 nous sommes en hypostases propres, je veux dire indivi-  
 duelles, moyennant quoi l'un est Pierre ou Jean, l'autre  
 Thomas ou Matthieu, nous sommes devenus concorporels  
 dans le Christ, nourris de la même chair et scellés dans  
 l'unité par l'unique Esprit-Saint; et comme le Christ est

a 408 εἴπερ ἐστὶν ἀμέριστος ὁ Χριστός — μεμέρισται | γὰρ οὐδαμῶς — ἐν οἷ πάντες ἐσμεν ἐν αὐτῷ. Τοιγάρτοι καὶ ἔφασκε πρὸς τὸν ἐν οὐρανοῖς Πατέρα· « Ἴνα ὧσιν ἐν καθῶς ἡμεῖς ἐν. » Ἄθρει γὰρ ὅπως ἐν τε τῷ Χριστῷ καὶ 5 ἀγίῳ Πνεύματι οἱ πάντες ἐν ἐσμεν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὸ πνεῦμα. Ἐπαιτιατέον οὖν ἄρα τοὺς ἕτερα ἄττα φρονεῖν ἐλομένους, ὡς μὴδὲ ἐκεῖνα συνέντας ὀρθῶς τὰ περὶ ἡμῶν γεγραμμένα.

B. Ἐπαιτιατέον μὲν οὖν ἔφησ γὰρ ὀρθῶς. Φιλοπευστήσας 10 γε μὴν οὐδὲν ἤττον ἐρῶ, πόττερα τὸν Υἱὸν ἠνώσθαι παρα- | δεξόμεθα τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ καθάπερ ἀμέλει καὶ ἡμᾶς ἀλλήλοις, ἢ καὶ ὑπὲρ τοῦτο δοίη τις ἀν ἐπ' αὐτῶν τὴν ἐνωσιν ;

A. ἠνώσθαι φαμεν τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν καθ' ἡμᾶς τε 15 ἅμα καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς. Ἔστι μὲν γὰρ ὁμολογουμένως τῷ γεγεννηκότι πάντως που καὶ ὁμοούσιος, εἴπερ ἐστὶν ἀληθῶς Υἱός τε καὶ ἐξ αὐτοῦ. Ἐν ἰδίᾳ δὲ ὢν ὑποστάσει, τῆδέ τε ἔχειν εὖ μάλα πεπιστευμένος, οὐ καθάπερ ἡμεῖς ἀλλήλων, ἤτοι κατὰ νόμον σωμάτων, διεστήξει καὶ αὐτὸς τοῦ Πατρὸς, 20 τὴν εἰσάπαν ἔχων διατομὴν, εἰς ἑτερότητα δὲ τὴν καθέ- | καστον λέγω, φυσικὴν δὲ καὶ ἄρρητον ἔχει τὴν ἐνωσιν, οὐκ ἀνάχυσιν τινα τὴν εἰς ἀλλήλας παθουσῶν τῶν ὑποστά- | σεων, κατὰ γε τό τισι δοκοῦν, ὡς τὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα καὶ Υἱόν, ἀλλ' ὄντος τε καὶ ὑφεστηκότος ἑκατέρου, καὶ 25 ἰδίαν ἔχειν λεγομένου τὴν ὑπαρξιν, ἢ τῆς οὐσίας ταυτότης βραβεύει τὴν ἐνωσιν.

B. Ἐν ἰδίᾳ φῆς οὖν εἶναι τὸν Υἱὸν οὐσίᾳ παρὰ τὴν τοῦ Πατρὸς ;

408, 5 τὸ om. B || 6 τὸ om. B || 14 φαμεν|+καὶ MCV || 14-15 τε (om. Doctr.) ἅμα καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς B R Ju. Doctr. Ochrid : om. MCV || 15 μὲν om. R Doctr. || ὁμολογουμένως om. C || 16 γεννή- | σαντι Doctr. || 17 δὲ om. Ochrid || τε, : γε Ju. Doctr. Ochrid || 18 ἔχει Ochrid || 19 ἤτοι om. R Ju. Doctr. || διεστήξει : διε- | στήκαμεν R Ju. Doctr. || 21 τὴν ἐνωσιν ἔχει ∞ B ἔχων τὴν ἔ. Ju. || 22 οὐκ ἀνάχυσιν B R Ju. Doctr. Ochrid : οὐ κατὰχυσιν MCV || τὴν om. Doctr. || 27 Υἱόν|+ὑποστάσει expunct. M

408a indivisible — car il ne se laisse aucunement diviser —, nous sommes tous un en lui. C'est bien pourquoi il dit au Père céleste : « Afin qu'ils soient un comme nous sommes un. » Vois en effet comment dans le Christ et dans l'Esprit-Saint nous sommes tous un et selon le corps et selon l'esprit. Il y a donc des reproches à faire à ceux qui se rangent à une autre opinion, pour n'avoir même pas compris les textes qui nous concernent.

B — Des reproches, oui bien sûr, tu as raison. Dans mon envie de savoir je te demanderai néanmoins si nous b allons admettre que le Fils est uni à Dieu le Père exactement comme nous le sommes entre nous ou si on peut leur attribuer une unité en sus de celle-là.

A — Le Fils, répondrons-nous, est uni au Père comme nous et en même temps plus que nous. Il est en effet, tout le monde l'accorde, absolument consubstantiel à celui qui l'a engendré, puisqu'il est véritablement le Fils issu de lui. Il existe dans son hypostase propre, on croit fermement qu'il en est ainsi. Mais il ne sera pas, comme nous les uns par rapport aux autres, autrement dit, comme c'est la loi des corps, tenu à distance du Père c par une coupure radicale, j'entends par une altérité qui les mette chacun à part. Il possède une ineffable unité de nature (avec le Père) ; non pas que les hypostases subissent entre elles une confusion quelconque, comme certains le pensent, en sorte que le même serait Père et Fils, mais chacun est et subsiste, on lui attribue la possession d'une existence propre, et c'est l'identité de substance qui détermine l'unité.

B — Veux-tu donc dire que le Fils existe avec sa substance propre à côté de celle du Père ?



[408] A. Οὐκ ἐν οὐσίᾳ μᾶλλον ἐτέρα παρα τὴν ὡς Θεοῦ,  
d 30 | ἀλλ' ἐν ὑποστάσει τῇ ὡς Υἱοῦ.

B. Ἐτερον γάρ τί ἐστι οὐσία καὶ ἕτερον ὑπόστασις ;

A. Ναί · πολὺ γὰρ τὸ διεῖργον καὶ διὰ μέσον χωροῦν,  
εἴπερ ἐστὶν ἡ οὐσία τῶν καθέκαστα περιεκτικῆ.

B. Τίνα φῆς τρόπον ; Βραδὺς γάρ, ὡς ζοικεν, ἐν γε  
35 τοῖς τοιούτοις, ἐγώ.

A. Ἡ γὰρ οὐκ οἴσθα ὅτι κάμοι πως οὐκ ἐντριβῆς ὁ  
περὶ τούτων λόγος ; Ἰτέον δ' οὖν ὅμως ἐπὶ τὴν ἐγχωροῦσαν  
e βάσανον ὡς ἐν εἰκόνι τυχὸν ἐν ὑπερτάτοις οὐσης ὑψώμασι  
τῆς θείας ὑπεροχῆς. Οὐκοῦν τῆς οὐσίας ἡ δῆλωσις, κατὰ  
40 κοινοῦ τινος ζοικεν ἵναί πρᾶγματος · τὸ δὲ τῆς ὑποστάσεως  
ἐκάστον τυχὸν ὄνομα τῶν ὑπὸ τουτὶ τὸ κοινὸν κατηγορεῖται  
καὶ λέγεται · οἴου δέ με νῦν ἐκεῖνο δηλοῦν.

B. Τὸ ποῖόν τι δῆ ;

A. Ὅριζόμεθα τὸν ἀνθρωπον, ζῶον λογικὸν θνητόν, κατὰ  
45 τὸν αὐτῶ πρόποντα τιθέμενοι λόγον, καὶ τοῦτο οὐσίας ὄρον  
εἶναι φαμεν κατὰ παντός ἰούσαν τῶν κατὰ μέρος ὕφεστη-  
κότων. Ὑπὸ οὖν τὸ κοινὸν δῆ τουτὶ, τουτέστι τὸν ἀνθρωπον  
a 409 | ἦτοι τοῦ ἀνθρώπου τὸν ὄρον, πίπτει μὲν, οἶμαι, Θωμᾶς  
τε καὶ Μάρκος, ἡ φέρε εἰπεῖν, Πέτρος τε καὶ Παῦλος.  
Καὶ τὴν μὲν οὐσίαν ὡδὶ κατασημῆναι τις ἀν τῶν δὲ καθέ-  
καστον νοουμένων, οὕτω σαφῆ τε καὶ ἐναργῆ τὴν δῆλωσιν  
5 ἐποίησατο. Οὐ γὰρ ἔτι ἀνθρωπος ἀπλῶς, τοῦτό ἐστι Πέτρος  
καὶ Παῦλος · Θωμᾶν δὲ ἡ Πέτρον εἰπών, τῶν μὲν τῆς  
οὐσίας ὄρων οὐκ ἐξοίσει τὸ δηλούμενον · ἀνθρωπος γάρ

408, 30 Υἱοῦ : ἐν Υἱῷ Doctr. || 31 ἐστι R Ju. Doctr. (pt.), Sev. syr. : om. MCVB || 32 καί] + ἕτερον R || πολὺ — χωροῦν om. R || καί — χωροῦν om. Doctr. || 33 ἡ om. R Ju. Doctr. || 34-39 βραδὺς — οὐκοῦν om. R || 37 δ' om. Doctr. || ὅμως om. Ju. Doctr. || 41 ὄνομα τῶν MCV R Sev. syr. Camat. : ὀνομάτων B ὀνόματος Ju. Doctr. || ὑπὸ τουτὶ : καθ' ὧν R Ju. Doctr. || 42-44 οἴου — ὀριζόμεθα : οἴον λογιζόμεθα R || 43 τι δῆ om. syr. || 43-44 δῆ ; A. Ὅριζόμεθα : διορίζόμεθα Ju. || 44 λογικόν] + καὶ Ju. Sev. || κατὰ om. Ju. Doctr. || 45 τοῦτον Doctr. || 46 πάντων Doctr. || ἰούσης R Ju. Doctr. || 47 τουτὶ : τοῦτο Ju. || 409, 1 ἦτοι : καὶ τὸν R Ju. Doctr. (pt.) || οἶμαι om. Camat. || 2 τε, om. Camat. || 3 μὲν om. Camat. || 3-6 καὶ — Παῦλος om. Nicet. || 3 κατασημᾶναι MV

[408] A — Pas avec une substance autre que celle qu'il a  
d comme Dieu; mais avec une hypostase qu'il a comme Fils.

B — Ainsi, autre chose est la substance et autre chose  
l'hypostase?

A — Oui; il y a une grande différence qui met de  
l'intervalle entre elles, puisque la substance est ce qui  
embrasse les traits individuels.

B — Comment l'entends-tu? Je suis apparemment lent  
d'esprit, au moins en pareille matière.

A — Sais-tu que pour moi aussi ce ne sont pas des  
sujets tellement familiers? Attaquons-nous malgré tout à  
l'objet offert à notre examen comme une sorte d'image de  
e la transcendance divine et de ses sublimes hauteurs. Or  
donc, substance paraît désigner une réalité commune,  
tandis que le terme d'hypostase se prédique et se dit de  
chacun des êtres qui sont subsumés à cette réalité commune.  
Attention, je m'en vais maintenant te le démontrer.

B — Et comment cela?

A — Nous définissons l'homme « animal raisonnable  
mortel », ce qui est poser de lui le concept qui convient;  
et cela, nous disons que c'est la définition de sa substance,  
définition qui s'étend à tous les individus pris un à un.  
409a Sous cette donnée commune, à savoir l'homme ou la  
définition de l'homme, tombent, je pense, Thomas aussi  
bien que Marc, ou, dirons-nous, Pierre aussi bien que Paul.  
Et par là on indiquerait la substance, mais on ne désignerait  
pas encore de façon claire et évidente les êtres particuliers  
auxquels on pense. « Homme » tout court, en effet, ce  
n'est pas encore Pierre et Paul; en disant au contraire  
« Thomas » ou « Pierre », on ne fera pas sortir ce que  
l'on désigne des bornes définies de la substance : il n'en

-μαίνας R -μήνη Camat. || 4 τε καὶ ἐναργῆ om. Camat. || 5 ἔτι : εἴ  
τι B R Ju. Doctr. (pt.) ὅ ἐστιν Doctr. (pt.) quod, ut vid., post  
ἔτι add. Sev. syr. (quidquid... homo est, *Lebon*) || 6-7 τῶν ...  
ὄρων : τοῦ ... ὄρου Ju. Doctr. || 7 ἐξοίσει codd. (referens ad loc.,  
habet in mg. inf. ἐκκομίσει M 1<sup>a</sup> m.)

- b οὐδὲν ἤττον ἐστὶν · ἐν εἴδει δὲ ὄντα τῷ τοιῶδε τυ|χόν  
 [409] καὶ ἐν ὑποστάσει τῇ ἰδικῇ καὶ μεμερισμένως ὑπέδειξεν.  
 10 Ἡ οὐσία τοιγαροῦν καὶ κατὰ ἀνθρώπου παντός, ἔτε δὴ  
 τὸν κοινὸν τοῦ γένους ὠδίνουσα λόγον · ἡ δὲ ὑπόστασις  
 καθ' ἑνὸς ἂν νοοῖτο πρεπωδέστερον, οὔτε τῆς κοινότητος  
 ἐξιστάσα τὸ δηλούμενον, οὔτε μὴν ἀναχέουσα τε καὶ ἀνακιν-  
 νῶσα πρὸς τὸ ἀσυμφανὲς ἔτι τὸ καθέκαστόν τε καὶ ἰδικῶς.  
 15 B. Συνίημι νῦν · εἰρήσθαι γὰρ οὐ μοι ἀκόμψως δοκεῖ.  
 A. Ὁμοούσιον τοίνυν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ τὸν Υἱὸν  
 c ὁμολογοῦντες | ὑπάρχειν, ἐν ἰδίᾳ τε ὑποστάσει, συναφῶς  
 τε ἅμα καὶ διωρισμένως ἠνωσθαι φαμεν, τοῖς τῆς ταυτό-  
 τητος λόγοις ἀναγκαιοτάτως εὖ μάλα συνάπτοντες τῶν  
 20 προσώπων ἦτοι τῶν ὀνομάτων τὴν διαστολὴν καὶ τὴν τῶν  
 ὑποστάσεων ἐτερότητα, τὴν ὡς ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ κατ' αὐτὸ  
 δὴ τοῦτι καὶ μόνον · ἵνα μὴ τὸ τῆς οὐσίας εἰς πᾶν ὀτιοῦν  
 ἐμπερές καὶ τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀπαραλ-  
 λάκτως ἐν τε τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καταλαβάνῃ τὴν  
 d 25 τινὰ τὴν διαφορὰν καὶ δυσδιάκριτον κομιδῇ τὸ ἀναμέρος  
 ἴδιον ἑκατέρου κατεργάσαιτό πως. Ὁ μὲν γὰρ ἐστὶ Πατήρ,  
 καὶ οὐχ Υἱός · ὁ δὲ αὖ Υἱὸς καὶ οὐ τί που Πατήρ.  
 B. Οὐκοῦν, εἰ δοκεῖ, λέγωμεν οὐσίας εἶναι δύο · μίαν  
 μὲν τοῦ Πατρὸς, μίαν δὲ τοῦ Υἱοῦ. Εὐκρινεστέρα γὰρ  
 30 οὕτως καὶ οἰονείπως εὐσαφεστέρα παντὶ τῷ γένοιτ' ἂν  
 μᾶλλον ἢ διαφορὰ.  
 A. Οὐκ εὐκρινεστέρα ποθὲν · μὴ γὰρ τοῖς ἐκείνων  
 ἀποκομίζου λόγοις εἰς κίβδηλον νοῦν καὶ, τρίβον ὡσπερ  
 ἀφεις τὴν | ἀμαξιτόν, τὰ ἀστιβῆ καὶ δυσπόρευτα διαστείχειν  
 e 35 ἀνέχου.  
 B. Πῶς ἢ τίνα τρόπον ;  
 A. Εἰ γὰρ μία μὲν ἢ τοῦ Πατρὸς ἔσται φύσις, μία δὲ  
 αὖ καὶ ἕτέρα παρ' αὐτὴν ἢ τοῦ Υἱοῦ, πῶς οὐκ ἀναγκαῖον
- 409, 8 τυχόν τῷ τοιῶδε ὄντα ~ Doctr. || τοιῶδε : τοιοῦτω δὲ  
 Ju. || 10 παντός ἀνθρώπου ~ Nicet. Camat. || 13-14 ἀνακιννῶσα  
 R || 14 ἔτι τὸ : τὶ τῶν Doctr. || τε : τὶ Ju. om. R || 19 ἀναγκαιοτά-  
 την R || 27 αὖ : ἐστὶν R

- [409] est pas moins homme; on l'a montré existant dans telle  
 b espèce quelconque et dans son hypostase propre et séparée.  
 Ainsi donc, la substance est pour tout homme, en tant  
 que grosse de la notion commune de l'espèce; l'hypostase,  
 elle, s'entend de préférence d'un chacun, sans exclure ce  
 qu'elle désigne de la communauté, mais sans plus confondre  
 et mêler dans l'obscurité l'individuel et le propre.  
 B — Je comprends maintenant; ton exposé effective-  
 ment ne me paraît pas avoir été dépourvu d'ingéniosité.  
 A — En confessant, par conséquent, que le Fils est  
 c consubstantiel à Dieu le Père, mais existe en sa propre  
 hypostase, nous disons qu'ils sont unis d'une manière  
 qui les conjoint et les sépare à la fois. Nous joignons  
 parfaitement par les liens contraignants de l'identité la  
 distinction des personnages, autrement dit des noms, et  
 l'altérité des hypostases, altérité comme celle d'un Père  
 et d'un Fils, mais en cela seulement; en sorte que la  
 similitude de la substance en toutes choses, l'identité,  
 l'égalité sans dissemblance qui existent entre le Père et  
 le Fils nivellent, si je puis dire, la différence et rendent  
 d en un sens pratiquement indiscernable ce qui est propre  
 et particulier à chacun. Car l'un est Père et n'est pas Fils,  
 l'autre est Fils et n'est point Père.  
 B — Alors, si tu veux bien, disons donc qu'il y a  
 deux substances, une du Père et une du Fils. Comme cela  
 la différence pourra être plus discernable et en quelque  
 façon plus claire pour tout un chacun.  
 A — Non, pas plus discernable en quoi que ce soit;  
 ne te laisse pas entraîner par les propos de ces gens-là  
 à des idées de mauvais aloi; ne supporte pas de quitter,  
 e pour ainsi dire, les chemins carrossables pour en fouler  
 de non frayés et d'inaccessibles.  
 B — Comment et de quelle façon?  
 A — S'il y a une nature du Père et une autre nature,  
 séparée de la première, qui soit celle du Fils, comment ne

- [409] και τὸν εἰς δύο τὰ ἀλλήλοις ἀνισοφυῆ διστάντα τε και  
 40 διατερίζοντα συνεπινοεῖσθαι λόγον ; Πῶς γὰρ ἂν ἡ αὐτὴ  
 μία τοι και μία νοηθεῖη ἂν ; Οὐ γὰρ θέμις ἐπ' ἀνθρώπων,  
 ἓνα και τὸν αὐτὸν τὸν τῆς ὁμοουσιότητος λαχόντων λόγον,  
 a 410 μίαν και μίαν οὐσίαν εἰπεῖν, και ἐκάστῳ τῶν ὄντων | καθάπερ  
 ἰδιὸν τινα λόγον τὸν τῆς κοινότητος ἀπονέμειν. Εἰ γὰρ  
 τοῦτο δρώμενον και καθάπερ ἀναγκαῖον διαφορᾶς τρόπον  
 ἐπεισοφράν τινα ποιούμεθα ταῖς οὐσίαις τὸ μίαν τε και  
 5 μίαν, διοιχθήσεται τὸ σύμπαν εἰς τὸ μηδέν. Ἡ οὐχ ἑτερότητα  
 μὲν ἢ οὐσιώδης διαφορὰ, τὸ δέ γε ἀλλοίως ἔχον ἐν ὄρω τῷ  
 κατὰ φύσιν ἢ ἑτερότης ἐν τούτοις ἀποφανεῖ τε και τέξεται ;  
 Β. Οἴμαι γε.  
 Α. Περιέσται τοιγαροῦν και οὐχ ἐκοῦσιν εἰπεῖν ὁμοούσιον  
 10 μὲν οὐκ ἔτι τῷ Θεῷ και Πατρὶ τὸν Υἱόν, ἑτεροῖον δὲ μᾶλλον  
 b και ἑτεροφυᾶ και τῶν τῆς θεότητος ὄρων | ἐξοικισμένον,  
 εἴπερ ἐν ἰδίῳ κείσεται λόγῳ, τῆς τοῦ Θεοῦ και Πατρὸς  
 οὐσίας ἐξεστηκότι.

- Β. Ἐτεροίως γὰρ ἔχειν ἢ ὥσπερ ἂν νοοῖτο ὑπάρχειν  
 15 κατὰ φύσιν ὁ Πατὴρ διατείνονται τὸν Υἱόν. Τοιγάρτοι  
 παρέντες τοῦ ὁμοουσιίου τὴν δῆλωσιν, και τὸ ξένον αὐτῇ  
 και ἀσύνηθες ἐπιπλέκοντες, φασὶ δεῖν ὁμοιοούσιον ὁμολογεῖν  
 ὑπάρχειν αὐτόν, ἀναθέντες ὡς τι τῶν ὅτι μάλιστα σεπτῶν  
 και πρεπωδεστάτων αὐτῷ και τὸ τῆς μεσιτείας ὄνομα.  
 c 20 Α. Καὶ | τί δὴ ἕτερον ἢ λῆρος ἔσται ταυτί, και γραοπρεπὲς  
 ἀληθῶς μυθάριον ; Εἰ γὰρ τινα μέσην ἐπινοοῦσιν φύσιν  
 αὐτῷ, διὰ τε τοῦτο μεσίτην ὀνομάζεσθαι δεῖν ἀσυνετώτατα

409, 41 τοι και μία : καίτοι μία οὐσα MCV || Οὐ : εἰ Β || 410, 4  
 ποιούμεθα C || 7 ἀποφανεῖ τε : -νεῖται Β

- [409] pas être obligé de concevoir de surcroît une raison qui écarte  
 et sépare ces deux êtres aux natures inégales entre elles?  
 Comment en effet concevoir la même substance comme  
 une plus une? Car il n'est pas permis, dans le cas des  
 hommes, lesquels ont en partage la raison unique qui les  
 fait consubstantiels, de dire « une substance plus une  
 410a autre » et de distribuer à chacun des êtres comme si elle  
 lui était propre la raison de la communauté. En effet,  
 si nous faisons cela et introduisons cet « une plus une  
 autre » dans les substances comme un mode de différen-  
 ciation indispensable, l'universel s'abîmerait dans le néant.  
 Ou bien la différence substantielle ne va-t-elle pas  
 manifester et engendrer chez eux une altérité, et l'altérité  
 à son tour une diversité dans la définition de la nature?  
 Β — Je pense que si.

- Α — Il ne restera plus par conséquent qu'à dire, bon  
 gré mal gré, que le Fils n'est pas consubstantiel à Dieu  
 le Père, qu'il est au contraire hétérogène, d'autre nature  
 b et extérieur aux bornes définissant la divinité, s'il est vrai  
 qu'il est établi en sa notion propre, étrangère à la substance  
 de Dieu le Père.

### Retour sur les notions de consubstantiel et de médiation.

Β — Effectivement, ils soutiennent que le Fils est  
 hétérogène par rapport au Père tel qu'on peut le concevoir  
 quant à la nature. C'est pourquoi ils ont mis de côté  
 toute mention de sa consubstantialité, en y liant une note  
 d'étrangeté et d'incongruité, et déclarent qu'il faut le  
 confesser « simili-substantiel », tout en lui appliquant le  
 terme de médiation comme le plus auguste de tous et le  
 plus convenable pour lui.

- c Α — Et que sera-ce là d'autre que radotage et fables  
 vraiment dignes de vieilles femmes? Car s'ils imaginent  
 pour lui une nature moyenne et disent fort sottement que  
 cela oblige à l'appeler médiateur, qu'est-ce qui en découle?

[410] λέγουσι, τί δὴ ἄρα τὸ ἐντεῦθεν ἢ ποδαπὸς ἡμῶν θεωρίας  
εἰσπρίνεται λόγος ἐγὼ μὲν οὐχ ὄρω · φράσαις δ' ἂν αὐτὸς  
25 ὡς ἡδισταί γε μανθάνειν ἐθέλοντί μοι.

B. Τί ἂν φράσαιμι πρὸς ταῦτα ;

A. Ἐρου τοιγαροῦν καὶ μανθάνειν ἐπέιγου πότερα  
d γενητὸς ἢ ἀγένητος ὁ μεσίτης ἐστί, Θεὸς ἀληθῶς ἢ τελεῖ  
γε καὶ αὐτὸς ἐν κτίσμασιν. Ὁ γὰρ ἐστὶ, κατ' ἐκείνους,  
30 οὔτε Θεὸς καθαρῶς οὔτε ποίημα σαφῶς, ποῖον ἂν ἐκδέξαιτο  
παρ' αὐτῶν ἐν τοῖς οὔσι τόπον, οὐδ' ὅσον εἰπεῖν ἐν ψιλαῖς  
ἐννοίαις, κἄν γοῦν ἐλεῖν μόνον, οἷός τ' ἂν εἶην ἐγὼ.

B. Τὸν ἀμφοῖν ἀναμέσον, Θεοῦ τέ φημι καὶ κτίσεως ·  
ταύτη γὰρ τοι καὶ μεσίτην αὐτὸν κεκλήσθαι φασιν.

35 A. Ἄσυμφανέστατά τε ἐροῦσι καὶ ἀμαθέστατα δια-  
κείσονται, φρονοῦντες ὡδί. Οὐ γὰρ ἐστίν, οὐκ ἐστίν, ἄνω  
o τε καὶ κάτω τὸν νοῦν περιστρέφοντα καὶ τὴν τῶν | ὄντων  
ἄπασαν τὸ ὅπως ἂν ἔχοι πολυπραγμονοῦντα φύσιν, κἄν  
γοῦν ἐν ἐννοίαις καὶ λόγῳ ληπτὴν τοιαύτην τινὰ φύσιν  
40 ἰδεῖν, ἢ καὶ τῶν τῆς ἀληθοῦς θεότητος ἕξω βέβηκεν ὄρων,  
καὶ τοὺς τοῦ πεποιῆσθαι λόγους διανήξεται, καὶ ἀμείνω  
τοῦ κεκλήσθαι πρὸς γένεσιν τὴν οἰκείαν ἡμῶν ἐπιδείξειεν  
a 411 ὑπαρξίν. Ἄρ' ἐστὶ τι τὸ μεταξὺ γενητοῦ τε καὶ | ἀγενήτου,  
ἀποιήτου καὶ ποιήματος ;

B. Οὐκ ἂν δότην ἔγωγε · λέγεις γὰρ ὀρθῶς.

A. Δύο τοιγαροῦν ἐν ὅλοις τοῖς οὔσι καταθεώμεθα  
5 φύσεις · τὴν μὲν τοῦ ἀεὶ τε καὶ ὡσαύτως ὄντος τε καὶ  
ἔχοντος · ἐτέραν δὲ αὖ, τὴν τῶν εἶναι λαχόντων δημιουργ-  
γικῶς · καὶ τὴν μὲν τοῦ ὄντος ἀγενήτως, ὑπερκεισθαι τε  
καὶ ἀνακύπτειν τὰ πάντα, καὶ ταῖς εἰς τὸ ἄνω καὶ μείζον  
ὑπεροχαῖς ἀνανήχεσθαι · τὴν δὲ ὑποπίπτουσάν τε καὶ

410, 28 γενητὸς ἢ ἀγέννητος B || 28-29 τελεῖ γε : τελέσει B ||  
37 περιστρέφοντι B || 38 πολυπραγμονοῦντι B || 39 ἐν om. B ||  
43 γενητοῦ B || 411, 1 ἀγενήτου B

[410] Et quel thème de contemplation nous fournit-on là? Pour  
ma part, je ne vois pas; dis-le moi, toi, je t'en prie : il  
n'est rien que je désire comme de l'apprendre.

B — Que puis-je dire dans ces circonstances?

A — Questionne alors et hâte-toi de t'informer si le  
d médiateur est soumis au devenir ou bien non, véritablement  
Dieu ou comptant lui aussi parmi les créatures. Car ce  
qui, à les suivre, n'est ni purement Dieu ni nettement  
œuvre de Dieu, quelle place lui trouver, d'après eux,  
parmi les êtres? Même en parlant de manière uniquement  
spéculative, je ne serais pas capable de le dire, à supposer  
seulement que je le veuille.

B — Il est l'intermédiaire entre les deux, savoir Dieu  
et la création. Voilà bien pourquoi on l'a appelé médiateur,  
disent-ils.

A — Ce sera parler de la façon la moins claire possible  
et se mettre dans la situation la plus stupide que de  
penser de la sorte. Il n'y a pas moyen, non pas moyen,  
même en parcourant mentalement du haut en bas toute  
e l'échelle des êtres, en scrutant avec soin leur nature, de  
percevoir, serait-ce de manière spéculative et idéale, une  
nature aussi ténue : sortie des bornes qui définissent la  
véritable divinité, dépassant le concept d'être créé, mani-  
festant un type d'existence supérieur à celui qu'appelle  
à l'être un devenir tel que le nôtre. Est-ce qu'il y a un  
411a milieu entre l'être soumis au devenir et celui qui ne l'est  
pas, entre l'incréé et la créature?

B — Pour ma part je ne l'admettrais pas, tu as raison.

A — Chez les êtres pris dans leur ensemble nous  
percevons, par conséquent, deux natures : l'une, celle de  
l'être qui existe toujours et uniformément, l'autre, celle  
des êtres qui obtiennent l'existence parce qu'ils sont créés.  
Et l'une, celle de l'être non soumis au devenir, dépasse  
et émerge au-dessus de toutes choses : elle a, pour les  
surclasser, les atouts de la supériorité et de l'excellence.  
b L'autre est soumise et pour ainsi dire comme prosternée

b 10 οἰονεὶ καταβεβλημένην ὡς ὑπὸ πόδας Δεσπότητος. Εἴση δὲ  
 [411] δὴ τοῦτο καὶ μάλα σαφῶς φάσκοντος τοῦ Χριστοῦ ταῖς  
 Ἰουδαίων ἀγγέλαις · « Ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ · ἐγὼ ἐκ  
 τῶν ἄνω εἰμί ». Ἄνωθεν δὲ ἤκειν ὡς ἡμᾶς τὸν Μονογενῆ  
 καὶ ὁ σοφὸς Ἰωάννης διεσάφει λέγων · « Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος  
 15 ἐπάνω πάντων ἐστίν ». Ὡς γὰρ δεῖν ἀπονέμειν οὐσιαστικῶς  
 τῷ γε ὄντι κατὰ φύσιν Θεῷ καὶ Θεοῦ τοῦ κατὰ φύσιν  
 ἐκπεφυκότι τὴν εἰς ἄκρον ὑπεροχὴν καὶ εἰς λῆξιν ἰούσαν  
 τὴν ἀνωτάτω. Ὅτι γὰρ τὸ ἄνωθεν οὐχ ὑψωμάτων ἐστὶ  
 c τοπικῶν | σημαντικόν, ἀλλ' αὐτὴν ὑποδηλοῖ τὴν τοῦ Θεοῦ  
 20 καὶ Πατρὸς οὐσίαν, πῶς οὐκ ἀναμφίλογον ἐνδὲς τῶν ἀγίων  
 μαθητῶν διεπιπόντος σαφῶς · « Πᾶσα δόσις ἀγαθῆ καὶ  
 πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶ, καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ  
 Πατρὸς τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἐν παραλλαγῇ ἢ τροπῆς  
 ἀποσκίασμα » ; Εἴτε γὰρ ἀγγέλου εἴτ' οὐκ ἐτι τὰ ἀνωτέρω  
 25 καὶ τὰ διὰ μέσου πάντα διαδραμῶν, ἐπ' αὐτὰ τις τοῖ τὰ  
 d Σεραφίμ, καὶ τὰς ἀνωτάτω κατασκέψαιτο δόξας, τὴν τῶν  
 γενητῶν οὐχ ὑπεραλεῖται φύσιν. Ἡ γὰρ ἄνωθεν τί ἐστὶ,  
 τούτεστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς τῶν φώτων, καὶ διὰ τοῦτο Θεός ·  
 μόνος δὲ εἰς ἄνωθεν ὁ Υἱός · ἤγουν κάτω τι νοεῖται καὶ  
 30 κάτωθεν, τούτεστι κτίσις τε καὶ ἀπὸ κτίσεως · διὰ μέσου  
 δὲ τὸ σύμπαν οὐδέν. Εἰ δὲ δὴ τις ἐροῖτο τοὺς δι' ἐναντίας  
 καὶ φιλοπευστοίη λέγων · Τί δὴ ἄρα ἡμῖν, ὧ οὔτοι, φατέ ;  
 Πότερα γενητός ἐστὶν ὁ τοιόσδε καθ' ὑμᾶς Υἱός καὶ μεσίτης,  
 ἢ ἀγέννητος ; Ἄμεσα γὰρ αἰεὶ πῶς ὁράται τούτῳ · τί δὴ ἄρα  
 35 φαῖεν ἄν ;  
 B. Ἀπορήσειν | οἶμαι, καὶ μάλα εἰκότως.  
 A. Ἀπορήσειαν γὰρ οὖν. « Ζῆ γὰρ ἡ ἀλήθεια καὶ νικᾷ »,

411, 5-6 ἔχοντός τε καὶ ὄντος ∞ B || 17 εἰς<sub>2</sub> om. B || 25 τοῖ : εἰσι  
 B || 29 εἰς om. Panar. Coisl. || Υἱός]+καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Panar.  
 Coisl. || ἤγουν : ἢ Panar. Coisl. || 30 τούτεστι : καὶ τοῦτό ἐστι  
 Panar. Coisl. || 32 φιλοπευστοίη B || 33-34 γενητός ... ἀγέννητος B

411, 12-13 Jn 8, 23 || 14-15 Jn 3, 31 || 21-24 Jac. 1, 17 || 37 cf. Esdr.  
 3, 12 et 4, 38

[411] sous les pieds d'un souverain Maître. Tu apprendras cela,  
 et fort clairement, des paroles du Christ à la foule des  
 Juifs : « Vous, vous êtes d'en-bas, moi, je suis d'en-haut ». Que le Monogène vienne vers nous d'en-haut, le sage  
 Jean l'explique aussi en disant : « Celui qui vient d'en-haut  
 est au-dessus de tout. » Il pensait en effet qu'il fallait  
 attribuer en sa substance à celui qui est Dieu par nature  
 et issu du Dieu par nature l'excellence poussée à l'extrême  
 et jusqu'à son terme suprême. Car « d'en-haut » n'est pas  
 c une indication de lieu, d'altitude, mais indique la substance  
 même de Dieu le Père. Comment hésiter là-dessus alors  
 qu'un des saints disciples dit clairement : « Tout don  
 excellent, toute donation parfaite est d'en-haut et descend  
 du Père des lumières, auprès de qui n'existe aucun  
 changement, ni ombre de variation »? Eût-il dépassé les  
 anges, ou même des êtres plus élevés, pour aller par-delà  
 d tous les intermédiaires jusqu'aux Séraphins eux-mêmes et  
 revêtir les gloires les plus hautes, il ne serait pas monté  
 au-dessus de la nature des êtres soumis au devenir. Car,  
 ou bien il est un être « d'en-haut », c'est-à-dire venant du  
 Père des lumières, et de ce fait Dieu — le seul qui soit  
 « d'en-haut », en effet, c'est le Fils. Ou bien on le considère  
 comme un être d'en-bas, venant d'en-bas, c'est-à-dire  
 création et venant de la création. D'intermédiaire, il n'y  
 en a absolument aucun. Si maintenant on interrogeait les  
 gens d'en face et qu'on leur posât cette question : Qu'est-ce  
 que vous venez nous dire, vous, là? Est-il soumis au  
 devenir, le Fils tel que vous nous le faites, ce médiateur,  
 ou ne l'est-il pas? Car on ne voit pas qu'il y ait là de  
 milieu. Que pourraient-ils bien répondre?

e B — Je crois qu'ils seraient dans l'embarras, et non  
 sans raison.

A — Dans l'embarras, eh oui bien sûr. « Car la vérité  
 est vivante et victorieuse\* », ainsi qu'il est écrit. Quant

[411] κατὰ τὸ γεγραμμένον. Ἡμεῖς δὲ αὐτοί, τὴν ἐπ' ἄμφω  
 διακομίζουσιν διερευνώμενοι τρίβον, τὰ εἰκότα περὶ τούτου  
 40 φέρε διενοησώμεθα. Ἀγένητον μὲν γὰρ εἰ δοῖεν εἶναι τὸν  
 οὕτω μεσίτην, τὸ μόνης ἴδιον τῆς κατὰ φύσιν θεότητος  
 ἀναπιθέμενος αὐτῷ, τῶν τῆς μεσότητος ὄρων ἐπέκεινα παρα-  
 a 412 δείξουσι, καὶ ἐν μείζουσιν ἢ χρῆν ὄντα λοιπόν. Τὸ γὰρ  
 πάντων ἀνωτάτω δόξῃ τε καὶ φύσει Θεός, ὃ πάντῃ τε καὶ  
 πάντως παρέποιτο ἂν ὡς ἴδιον ἀγαθὸν τὸ ἀγένητον · ταύτη  
 τοι καὶ τοῖς ὑπὸ γένεσιν καὶ φθορᾶν ἀσυντελής καὶ ἀσύντακτος  
 5 εἴη ἂν ἢ τοιαύδε φύσις. Εἰ δὲ δὴ παρέντες τουτί, γενητὸν  
 εἶναι φασι, πῶς ἂν νοῦτο πρὸς τινος ἀσυμφυῆς τῇ κτίσει  
 τὸ ὁμογενὲς αὐτῇ ; Πῶς οὖν ἔτι μεσίτης μείων μὲν ἢ Θεός  
 κατὰ φύσιν, μείζων δὲ αὖ ἢ κατὰ ποιήματος δόξαν τε καὶ  
 φύσιν ; Εἰ διὰ μὲν τοῦ ἀγενήτου πρὸς τὴν τῆς θεότητος  
 b 10 δόξαν ἀναφοιτᾶ καὶ τῶν τῆς | μεσιτείας ἀναθρόσκει μέτρων  
 ἐπὶ τὸ ἐπέκεινα πολὺ, διὰ δὲ τοῦ γενητοῦ πρὸς τὸ κάτω  
 βαδιεῖται, καὶ τὸν τῆς τοιαύδε μεσότητος ὑφίξῃσι τόπον,  
 ἐν τοῖς γεγόνουσιν ἀναμετρούμενος · εἴπερ ἔστιν ὁμογενὲς  
 παντὶ γενητῷ τὸ γενητόν, κατὰ γε τὸν τοῦ γεγονέναι λόγον,  
 15 τί τὸ ληρώδες τουτί καὶ ἀσοφώτατον σόφισμα, τὸ ἀνέφικτον  
 ὡς ἐφικτὸν εἰσφέρον, καὶ φύσεως ἡμῖν ἀναπλάττον τόπους,  
 ὧν οὐκ ἂν, οἴμαι, τις ἐφίκοιτο νοῦς ; Καινός γὰρ ὁ λόγος  
 καὶ ἀσυμφανής · ἔπεσθαι δὲ δεῖν ἐναργῆ τὴν ἀπόδειξιν τοῖς  
 c περὶ τούτων λόγοις, ἀναγκαῖον εἶναι φημι. Εὐμήχανον δὲ  
 20 καὶ εἰς ἀπάτην αὐτοῖς ἀστείως διεξεσμένον κατίδοι τις ἂν  
 τὸ κακούργημα. Ἐπειδὴ γὰρ δρώντες ἀνοσιώτατα καὶ  
 φρονοῦντες ἀλογώτατα, πεπαρφηήκασιν εἰς τὸν Υἱόν, τῆς

411, 38 κατὰ om. B || 40 μὲν om. B || 42 μεσιτείας B, sed cf.  
 412, 12 || 412, 8 ποιήμα C || 16 τόπους : τρόπους (modos) conj.  
 Oecolamp. || 18 ἔπεσθαι : γενέσθαι MCV || δὲ om. C

[411] à nous, examinons la voie qui conduit dans les deux  
 directions et tâchons de faire sur ce problème des réflexions  
 vraisemblables. S'ils concèdent que ce médiateur n'est pas  
 soumis au devenir, ils lui auront attribué l'apanage de la  
 seule nature divine et par là l'auront présenté comme  
 passant les limites qui définissent la médiation et situé  
 412a désormais plus haut qu'il ne fallait. Car ce qui est au-dessus  
 de tous, c'est un Dieu par la gloire et par la nature, que  
 la propriété d'échapper au devenir accompagne en tout  
 et partout comme son bien à Lui. Aussi bien pareille  
 nature ne saurait être ni comptée ni rangée parmi les  
 êtres soumis au devenir et à la corruption. Si maintenant  
 ils laissent de côté cette solution pour le déclarer soumis  
 au devenir, comment concevoir comme distinct en nature  
 du créé ce dont l'espèce est la même? Comment donc  
 est-il encore un médiateur, celui qui est plus petit que  
 Dieu par la nature, mais plus grand que l'être créé par la  
 gloire aussi bien que par la nature\*? Si, non soumis au  
 devenir, il se hausse de ce fait à la gloire de la divinité  
 b et s'élève très au-dessus des bornes de la médiation,  
 soumis au devenir, il descendra, à cause de cela, tout  
 au bas, au-dessous de pareille situation de médiateur,  
 puisqu'il sera de la taille des êtres soumis au devenir et  
 que ces derniers sont tous de même espèce — au moins  
 par ce trait d'avoir à subir un devenir. Qu'est-ce donc que  
 ce sophisme délirant et tout à fait dépourvu de philosophie,  
 qui présente comme accessible ce qui ne l'est pas, qui  
 prétend localiser pour nous une nature là où aucun esprit,  
 à mon avis, ne saurait avoir accès? C'est là un discours  
 neuf et peu clair, alors que des propos sur pareil sujet  
 c devraient obligatoirement, je l'affirme, comporter une  
 démonstration évidente. Elle est bien montée, cependant,  
 leur fourberie, et astucieusement disposée pour tromper,  
 ainsi qu'on peut s'en rendre compte. En effet, par leurs  
 actes très impies et leurs pensées très déraisonnables, ils  
 ont insulté le Fils comme des ivrognes; mais tout en

[412] πρὸς τὸν Πατέρα <καὶ> Θεὸν ὁμοουσιότητος ῥιψοκινδύνως ἐκπέμποντες, ὑποκλέπτουσί πως ἐξ ἀναισχυντίας βραχὺ  
 25 δοξάριον αὐτῶ, καὶ ἀνακομίζουσι μὲν ἡρέμα τῆς τῶν γεννητῶν  
 μικροπρεπείας · ἀποκλείοντες δὲ ὡσπερ τῆς εἰς τὸ ἀνωτάτω  
 d διαδρομῆς, ἵνα μὴ νοοῖτο κατὰ φύσιν Θεός, τὸν μέσον | αὐτῶ  
 κληροδοτοῦσι τόπον, τοσαύτην ἐπιμετροῦντες ὅσην περ ἂν  
 εἴλοντο δόξαν αὐτῶ · νομοθέται δὲ ὡσπερ τῶν τοιούτων  
 30 καθεστηκότες καὶ ὀρισταί, τὸ ἐν τίσιν ἂν εἶναι πρέπτοι  
 διασκέπτονται τε καὶ ὀρίζουσι τὸν Υἱόν. "Ὅν περ γάρ, οἶμαι,  
 τρόπον οἱ τῶν ἀγαλμάτων δημιουργοὶ καὶ φιλοτεχνίας τῆς  
 ἐν γε τούτῳ λαχόντες τὴν δόξαν, ξύλω τυχόν ἢ λίθῳ τὸ τῆς  
 e ἀνθρωπείας μορφῆς ἐντορνεύσαντες εἶδος, ταῖς εἰσποιητοῖς  
 35 αὐτὸ μετὰ τοῦτο κομψείαις κατακαλλύνουσιν, ἢ χρυσῶ  
 διαπάττοντες, ἢ γοῦν ἐτέραις τισὶν εὐχροίαις καθωραῖ-  
 ζοντες · οὕτω τε τὸν τῶν θεωμένων κατακληθήσαντες νοῦν,  
 ἐπιμειδιᾶν μὲν ταῖς ὕλαις ταῖς εἰς τὸ εἶσω καὶ κεκρυμμένον  
 οὐκ ἐφίᾳσιν ἐκ τέχνης, ἐπαγάλλεσθαι δὲ μᾶλλον ταῖς ἐπική-  
 40 ροῖς καὶ ἐξωφανεστέραις τοῦ κόσμου μαρμαρυγαῖς μονονουχί  
 a 413 | περισαίνοντες ἀναπειθουσι · τὸν αὐτόν, οἶμαι, καὶ τουτουσί  
 τρόπον ἀστείως εὖ μάλα τὸ τοῦ μεσίτου σκιαγραφοῦντας  
 εἶδωλον, τὸν τῶν ἀπλουστέρων καταληγέσθαι νοῦν, καὶ  
 ἐν δορυκτῆτων ποιεῖσθαι μοῖρα τοὺς ἐξ ακριβοῦν οὐκ ἔχοντας  
 5 τὰ φιλοκακούργως ἐξηρτυμένα καὶ διὰ τῆς αὐτῶν μοχθηρίας  
 ἐξευρημένα.

B. "Ἀριστα ἔφη.

A. "Ἐδει δὴ οὖν αὐτούς, εἰ λόγου τινὸς ἀξιοῦν ἐδόκει  
 b τὸ φρονεῖν ὀρθῶς, καὶ δόξαν ἔχειν οὐ διαβεβλημένην, | μὴ  
 10 τὰ ἀνέφριτα περὶ αὐτοῦ φαντάζεσθαι καὶ ἀναπλάττειν  
 ἐπιχειρεῖν, ἃ μηδεὶς οἶδε λόγος, ἀπίθανον δὲ κομιδῆ καὶ  
 ἐν ψιλαῖς ἐννοίαις καὶ μόναις ἔχειν τὴν ἔκφασιν, ἐπιτρέπειν  
 δὲ οὕτως ἀτεχνῶς ἐν τοῖς φυσικοῖς ὑψώμασι τῆς θεότητος

412, 23 καὶ restitui : om. codd. || 25 γεννητῶν B || 26 ἄνω MCV  
 || 29 αὐτοῖ B || 34 ἐντορνεύσαντες B || εἰσποιηταῖς B || 38 μὲν om. B  
 || 413, 1-2 τρόπον καὶ τουτουσί ∞ B || 4 δορυκτῆτων MV || 5 ἐξηρ-  
 τημένα B || 12 καὶ μόναις ἐννοίαις B || 13 τῆς θεότητος ὑψώμασι ∞ B

[412] l'expulsant témérairement de la consubstantialité avec  
 Dieu le Père, ils lui ménagent à la sauvette, en toute  
 impudeur, une manière de petite gloriole; ils le soulèvent  
 tout doucement au-dessus de la mince condition des êtres  
 soumis au devenir, mais ils lui ferment, pour ainsi dire,  
 le passage vers les sommets, en empêchant de le concevoir  
 comme Dieu par la nature; et ils lui octroient une  
 d situation intermédiaire, lui mesurant la gloire strictement  
 à leur gré. S'instaurant, pour ainsi dire, législateurs et  
 arbitres en de si importantes matières, ils font passer  
 un examen au Fils et décident où il conviendrait de le  
 placer. Il en va, selon moi, juste comme des fabricants  
 de statues, comme de ceux qui possèdent du renom dans  
 le domaine de cet art : ils sculptent le bois ou la pierre,  
 e lui donnant l'apparence de la forme humaine, puis les  
 embellissent de parures surajoutées, soit en les plaquant  
 d'or, soit au moins en les décorant d'autres jolies couleurs;  
 ayant séduit de la sorte l'esprit de ceux qui regardent,  
 ils les empêchent, grâce à leur art, de sourire des matières  
 cachées à l'intérieur, ils les convainquent au contraire,  
 413a presque à coup de caresses, de mettre plutôt leur joie  
 dans l'éclat périssable et tout l'extérieur de l'ornemen-  
 tation. De la même façon, à mon avis, en dessinant avec  
 une élégance consommée le simulacre du médiateur, ces  
 gens-là s'emparent de l'esprit des plus simples et réduisent  
 au sort des captifs ceux qui ne sont pas capables de scruter  
 à fond les machinations frauduleuses et les trouvailles de  
 leur perversité.

B — Tu as tout à fait raison.

A — Donc, s'ils attachaient quelque prix au fait de  
 b penser droit et de ne pas tenir d'opinion erronée, il leur  
 fallait ne pas s'aviser d'imaginer et de forger à son sujet  
 des choses incompréhensibles, que nulle raison n'entend,  
 ne pas lancer une déclaration absolument invraisemblable,  
 faite de spéculations pures et simples, accepter ainsi sans

[413] νοεῖσθαι τὸν Υἱόν, ὑπολογισαμένους ὅτι γεννηθεῖς ἐκ τοῦ  
 15 Πατρὸς, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, καὶ τὸν τῆς πρὸς  
 αὐτὸν ὁμοουσιότητος ἀκριβῆ καὶ ἀπαραποίητον ἔξει λόγον,  
 ἐπεὶ τοι καὶ Υἱὸν ἀληθῶς διωμολόγηκε τὸν Υἱόν, καὶ οὐχ  
 c ἕτερόν τι | παρὰ τοῦτο, φάσκων ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ·  
 « Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ ἠδόκησα ».  
 20 Καίτοι τί μὴ μᾶλλον ὁρᾶται βοῶν · *Οὗτός ἐστιν ὁ μεσίτης,*  
 εἰ μεσίτην ὄντα κατ' αὐτοῦς ἠπίστατο, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα  
 καλῶς ἂν ἔφη καὶ οὕτως ; Γεγονότα γὰρ ἤδη μεσίτην  
 παρέδειξεν ἂν · ἐνανθρωπήσαντι δὲ τῷ Υἱῷ, καὶ τὴν τοιαύτην  
 ἂν εἰκότως ἐπεφθέγγετο φωνὴν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ. Φράζε  
 25 δὲ δὴ μοι καὶ τόδε σαφῶς, μὴν ἡλιθιότητος εἰς τοῦτο  
 d παρῶλιστα ὡς μηδὲ Υἱὸν ὅλως ὁμολογεῖν αὐτόν ;

B. Υἱὸν μὲν εἶναι καὶ γεγενῆσθαι φασί, κατερυθριῶντες,  
 ὡς γέ μοι φαίνεται, τὸ ἀναφανδὸν καὶ μετὰ γυμνῆς ἀναισ-  
 χυντίας ἀπάσαις, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ταῖς ἀγίαις ἀντιφέρεσθαι  
 30 Γραφαῖς, πλὴν οὐκ ἐξ αὐτῆς ἡμῖν ἤκειν τῆς τοῦ Πατρὸς  
 οὐσίας, οὔτε μὴν τὸ τῆς γεννήσεως χρῆμα παραδέχεσθαι  
 τε καὶ νοεῖν ἀξιοῦσι φυσικῶς.

A. Κατάπλαστον οὖν ὡσπερ τό τε τῆς υἰότητος καὶ τὸ  
 τῆς γεννήσεως ὄνομα σφᾶς τε αὐτοῦς ἀναπέθουσι καὶ  
 e 35 ἐτέρους | φρονεῖν. Ἀποφέρουσι γάρ, ὡς ὄρας, τῆς οὐσίας  
 τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸν ἀληθῆ τῆς γεννήσεως κατασειόντες  
 τρόπον, καὶ μὴν καὶ τὸ εἶναι κατὰ φύσιν Υἱὸν παραιρούμενοι  
 τὸν Μονογενῆ. Πικροὺς δὲ ὄντας αὐτοῦς καὶ ἰσχυρολόγους,  
 ὡσπερ οὖν οἴονται, καὶ φιλοκομπούντας οἷς φασί, πῶς δὴ  
 40 ἄρα κάκεινο παρελάσαν ᾤχετο ; Οὐ γὰρ ὑπαισθάνονται,

413, 14 νοεῖσθαι codd. : νοεῖν C<sup>o</sup> humore correptus legi non  
 potest M || τοῦ om. B || 18 τι |+ vac. (2/3 litt.) BC τινα MV<sup>o</sup> ut vid.  
 || τοῦτον MCV || 39 οἷς om. B

[413] détour de concevoir le Fils comme doté des excellences  
 naturelles à la divinité. Ils n'avaient qu'à y réfléchir :  
 engendré par le Père, c'est-à-dire issu de sa substance,  
 (le Fils) devait avoir précisément et authentiquement la  
 qualité de consubstantiel. Dieu le Père n'a-t-il pas reconnu  
 d'ailleurs que le Fils était véritablement Fils, et non pas  
 c quelque chose d'autre, lorsqu'il a déclaré : « Celui-ci est  
 mon Fils bien aimé qui a toute ma faveur »? Et pourquoi,  
 cependant, ne l'entend-on pas crier plutôt : « Celui-ci est  
 le médiateur », s'il savait qu'il s'agissait d'un médiateur  
 à la façon de ces gens-là? Pourtant, même ainsi il aurait  
 parlé tout à fait bien. Car il eût désigné quelqu'un qui  
 était déjà devenu médiateur; or, au sujet du Fils devenu  
 homme, Dieu le Père avait parfaitement le droit d'employer  
 pareil terme. Aussi bien, explique-moi encore ceci claire-  
 d ment : sont-ils tombés à un tel degré de stupidité qu'ils  
 ne le reconnaissent même plus pour Fils?

#### Portée des termes de Fils et de génération.

B — Il est Fils et il a été engendré, disent-ils, rougissant  
 apparemment de s'opposer de manière ouverte et avec  
 une impudence patente à l'ensemble, autant dire, des  
 saintes Écritures. Toutefois il ne proviendrait pas de la  
 substance même du Père. Et ils ne se jugent pas non plus  
 obligés d'admettre et de concevoir la génération comme un  
 fait de nature.

A — C'est donc une valeur fictive qu'ils se persuadent,  
 à eux-mêmes et aux autres, d'attribuer aux termes de  
 e filiation et de génération. Ils les excluent en effet, comme  
 tu le constates, de la substance de Dieu le Père, jetant bas  
 le mode véritable de la génération, privant, qui plus est,  
 le Monogène de son être de Fils par nature. Mais subtils  
 et pénétrants comme ils sont, du moins ils le pensent,  
 et tout grisés de leurs propres paroles, comment sont-ils  
 donc passés à côté du fait, sans même paraître



[413] κατὰ τὸ εἰκός, ὅτι καὶ αὐτὴν ἐν τούτῳ τὴν τοῦ Θεοῦ καὶ  
 Πατρὸς συνατιμάζουσι φύσιν, εἶπερ οὐκ ἔχειν αὐτὴν δια-  
 a 414 τείνεται τὸ καρπογόνον, καὶ τοῦ δύνασθαι τεκεῖν ἀπο-  
 γυμνοῦσιν αὐτὴν, ἥς τοὺς τύπους εἰς ἑαυτὴν ἀνεμάξατο,  
 κούσά τε καὶ καρποφοροῦσα τῶν γεννητῶν ἢ φύσις.

B. Ἄλλ' ἴσως καὶ πρὸς γε τοῦτο ἐροῦσιν ὡς εἶπερ  
 5 ἐστὶ τὸ τῆς γεννήσεως ὄνομα πάντη τε καὶ πάντως ἀληθές,  
 καθ' ὃν ἂν τάττοιτό τε καὶ λέγοιτο, μυρίους ἀνάγκη παρα-  
 δέξασθαι καὶ φρονεῖν γεννηθέντας ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς.  
 Εἴρηται γὰρ που καὶ περὶ τῶν ἐξ Ἰσραήλ · « Υἱοὺς ἐγέννησα  
 καὶ ὕψωσα. »

10 A. « Προφασίζομένους προφάσεις ἐν ἀμαρτίαις, καὶ εἰς  
 b | λόγους πονηρίας ἐκκεκλιότας » αὐτοὺς εὐρήσομεν, κατὰ  
 τὸ ἐν Ψαλμοῖς ᾄδόμενον τῷ μακαρίῳ Δαβίδ. Εἰ μὲν γὰρ  
 ἦν ἕτερόν τι κατὰ φύσιν ὁμολογουμένως ὁ Υἱὸς ἢ ὅπερ  
 ἐστὶ καὶ πεπίστευται πρὸς ἡμῶν, εἶτα μεθ' ἡμῶν τὴν  
 15 κλῆσιν διέλαχε τῆς τε υἰότητος ὁμοῦ καὶ τῆς γεννήσεως,  
 ἦν ἔτι τὸ ἐμποδῶν οὐδὲν καταχρηστικώτερον εἰρησθαι καὶ  
 ἐπ' αὐτοῦ διακειῖσθαι ταυτί. Ἐπειδὴ δὲ παραβιασάμενοι  
 c τάληθές καὶ φιλοκακούργως αὐτὸν | ὑφ' ἑτέραν τινα φύσιν,  
 τό γε ἦκον ἐπ' αὐτούς, μεταστήσαντες, μεσίτην ὀνόμαζον,  
 20 εἶτα φληνάφως τὸν ἐπ' αὐτῷ δὴ τούτῳ πλαστουργήσαντες  
 μῦθον οὐ μετρίως ἐλέγχονται · τί τῆς ἐνούσης τε καὶ  
 οὐσιώδους ὑπεροχῆς ἐξωθοῦντες οὐ καταλήγουσι, καὶ  
 νόθοις ὡσπερ τισὶν ἀξιώμασιν ἐξυβρίζοντες εἰς τὸν ἐκ  
 Πατρὸς ἀληθῶς, οὐ καταναρκῶσιν οἱ δειλαιοὶ ; Οὐ γὰρ  
 25 ἐν μοίρᾳ καὶ τάξει τῇ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' οὐδὲ ἐν ἴσῳ τοῖς  
 πεποιημένοις εἰς τὴν τῆς υἰοθεσίας ἐκκέκληται δόξαν ὁ  
 d Μονογενής, οὔτε μὴν εἰσποιητὴν αὐτῷ τὴν ὑπεροχὴν καὶ  
 ἢ ἐπωνυμία προξενεῖ, πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Θετὸς γὰρ ἂν  
 εἶη, καὶ ἐν τοῖς κατὰ χάριν υἱοῖς, εἶπερ ὧδέ τε ἔχοι, καὶ

414, 3 γεννητῶν B || 18 ὑφ' : ἐφ' B || 21 τί : ὅτι B || 26 εἰσεκκέ-  
 κληται B || 27 καὶ om. B

[413] s'apercevoir qu'ils déshonorent également, ce faisant, la  
 nature même de Dieu le Père? Car ils soutiennent qu'elle  
 414a ne possède point de fécondité, la dépouillent du pouvoir  
 d'enfanter, elle dont les empreintes se sont gravées dans  
 la nature des êtres soumis au devenir, faisant que celle-ci  
 porte, puis produise des fruits.

B — Mais peut-être répondront-ils à cela que si le  
 terme de génération se vérifie en tout et partout pour  
 toutes les catégories de ceux dont on le dit, ce sont des  
 milliers de rejetons qu'on va devoir attribuer à Dieu le  
 Père, concevoir pour lui. Il est dit effectivement quelque  
 part, à propos des Israélites aussi : « J'ai engendré des  
 fils et je les ai fait grandir\* ».

A — « En train de prétexter des excuses pour pécher  
 b et tout tournés vers des discours pervers », voilà comment  
 nous allons les trouver, selon que le chante dans les  
 Psaumes le bienheureux David. Si on s'accorde pour faire  
 du Fils quelque chose d'autre quant à la nature que ce  
 qu'il est et ce que nous le croyons être, alors c'est qu'il  
 a obtenu avec nous l'appellation de fils, et aussi celle  
 d'engendré; rien n'empêche plus que ce soit un simple  
 abus de langage qui fasse dire que cela est présent en lui.  
 D'autre part, ils ont fait violence à la vérité et, pour  
 c autant du moins qu'il dépende d'eux, frauduleusement  
 transféré le Fils dans une autre nature, pour le qualifier  
 de médiateur. Eh bien! on va les convaincre, et pas à  
 moitié, d'avoir forgé là une fable qui est un vain bavardage.  
 Quoi donc? Ils n'ont de cesse qu'ils ne l'aient chassé de  
 sa transcendance intrinsèque et substantielle; ils ne se  
 découragent pas, les misérables, d'insulter avec des  
 honneurs pour ainsi dire bâtards celui qui est véritablement  
 issu du Père. Non, ce n'est pas en ayant rang et part avec  
 d nous, ni à l'égal des êtres créés, que le Monogène a été  
 appelé à la gloire de la filiation; et cette dénomination

30 τοῖς τῆς κτίσεως περισχοιζοῖτο μέτροις. Ἄλλα ταυτὶ μὲν  
 [414] ὕθλος τέ ἐστι καὶ βαττολογία καὶ δυσφημιῶν ὄχλος καὶ  
 ἕτερον οὐδέν. Ὡς δὲ ἐν τοῖς κατὰ θέσιν υἱοῖς ἑαυτὸν κατα-  
 μετρεῖν οὐκ ἠξίωσεν ὁ Μονογενῆς, ἀλλ' οἶδεν ἔχοντα | θείαν  
 ο te καὶ ἄρρητον τὴν κατὰ πάντων ὑπεροχὴν καὶ τὸ τῆς  
 35 υιοθεσίας ἀληθῆς ἀξίωμα, μάθοις ἂν εὐκόλως, Ἰουδαίοις  
 λέγοντος Μωσέως τε πέρι καὶ προφητῶν ἁγίων· « Εἰ  
 ἐκείνους εἶπε θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγένετο,  
 καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ Γραφή, ὃν ὁ Πατὴρ ἠγάπησεν καὶ  
 ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι Βλασφημεῖς,  
 40 ὅτι εἶπον· Υἱὸς εἰμι τοῦ Θεοῦ ; ». Εἰ γὰρ ἐπεὶ τοι παρ' ἐκείνοις  
 γέγονεν ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος, θεοὺς ἀπέδειξε καὶ υἱούς, πῶς  
 οὐκ ἂν μᾶλλον αὐτὸς Υἱὸς τε εἶη καὶ Θεὸς ἀμεινόν τε καὶ  
 a 415 ἀληθέστερον | ὁ δὲ ὃν ἐκεῖνοι θεοὶ καὶ υἱοὶ ; Οὐκ ἐπακτόν  
 οὖν ἄρα τῷ Μονογενεῖ τὸ Υἱός, ἀλλὰ τοῦ εἶναι τοιῶσδε  
 σημαντικὸν ἂν εἶη τὸ ὄνομα αὐτῷ, καθάπερ ἀμέλει καὶ  
 αὐτῷ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ τὸ Πατήρ. Πατὴρ μὲν γὰρ ὁ  
 5 Πατὴρ ὅτι τέτοκε τὸν Υἱόν· Υἱὸς δὲ αὖ ὁ Υἱὸς ὅτι γεγέννηται  
 παρὰ τοῦ Πατρὸς. Ταύτης τοι τῆς αἰτίας, ὡς ἐγῶμαι,  
 χάριν, καίτοι παμπόλλαις τε ὅσαις καὶ διαφόροις λέξεσι  
 τὰ προσόντα τῇ θεῖᾳ φύσει διερμηνεύοντες ἀγαθὰ, κἂν γοῦν  
 b εἰς μετρίαν τὴν περὶ αὐτῆς ἤκομεν | γινώσκω, ἀλλ' οὐκ  
 10 ἐκείναις συντεταγμένον ἔρω τό τε τῆς υἰότητος καὶ τὸ τῆς  
 πατρότητος ὄνομα, καίτοι τῶν ἄλλων ὀρθῶς τε καὶ ἀνεγκλή-  
 τως ἐπ' ἀμφοῖν λεγομένων.

B. Πῶς ἔφη;

A. Φράσαιμ' ἂν ὡς ἥδιστα φιλοπευστοῦντί σοι. Κατὰ  
 15 διττόν, οἶμαι, τρόπον τὰ οὐσιωδῶς προσόντα τῇ θεῖᾳ φύσει

414, 36-40 Jn 10, 35-36

[414] ne lui procure pas, tant s'en faut, une excellence adventice.  
 Il serait adopté et au nombre des fils selon la grâce, s'il  
 en était ainsi, il serait enfermé dans les limites de la  
 création. Mais cela, ce sont balivernes, radotage, amas de  
 blasphèmes, et rien de plus. Le Monogène n'a pas jugé  
 bon de se placer lui-même au niveau des fils par adoption,  
 • il a eu conscience de l'excellence divine et ineffable qu'il  
 possédait à tous égards, de l'authentique dignité de sa  
 filiation. Et c'est ce dont on n'aura pas de peine à se  
 rendre compte d'après ce qu'il dit aux Juifs au sujet de  
 Moïse et des saints prophètes : « Si l'Écriture a appelé  
 dieux ceux à qui s'adressa la parole de Dieu et si elle ne  
 peut être abolie, celui que le Père a consacré et envoyé  
 dans le monde, comment lui dites-vous : Tu blasphèmes,  
 pour avoir dit : Je suis le Fils de Dieu? » En effet, si,  
 parce que la Parole de Dieu s'est adressée à eux, ils ont  
 été qualifiés de dieux et de fils, comment lui-même ne  
 serait-il pas davantage Fils, Dieu aussi à un titre plus  
 415a excellent et plus vrai, lui par qui ceux-là sont fils et dieux?  
 Être « Fils » ne saurait donc constituer pour le Monogène  
 du surajouté : ce nom indique son être de la même manière  
 exactement que celui de « Père » fait pour Dieu le Père.  
 Le Père est Père, en effet, parce qu'il a enfanté le Fils ;  
 le Fils de son côté est Fils parce qu'il a été engendré  
 par le Père. Voilà d'ailleurs selon moi la raison pour  
 laquelle nous avons eu beau expliquer au moyen de je  
 ne sais combien de termes divers les biens afférents à la  
 nature divine et arriver assurément ainsi à une certaine  
 b connaissance du sujet, je n'irais pas classer avec ces  
 termes le mot de filiation et celui de paternité. Et pourtant  
 les premiers vocables sont appliqués à l'un et l'autre cas  
 à bon droit et de manière irréprochable.

B — Que veux-tu dire?

A — Je te répondrai bien volontiers, puisque tu veux  
 savoir. Il y a, à mon avis, deux façons habituelles pour  
 nous d'indiquer les prérogatives qui conviennent selon la

[415] πλεονεκτήματα καταδηλοῦν εἰθίσμεθα. Ἡ γὰρ ἀφ' ὧν  
 ἐστὶν ἡ ἀφ' ὧν οὐκ ἐστὶν αἰεὶ πρὸς ἡμῶν ἐπιγινώσκειται.  
 Ζωὴν μὲν γὰρ εἶναι λέγοντες καὶ φῶς αὐτὴν ὀνομάζοντες,  
 ἀφ' ὧν εἶναι | πεπίστευται φαμέν ἀληθεύοντες. Φθαρτὴ  
 δὲ ὅτι μὴ ἐστὶ μήτε μὴν ὄρατὴ, ἀφ' ὧν οὐκ ἐστὶ λαλοῦμεν.  
 "Ὅτι γὰρ φθορᾶς ἀμείνων καὶ τοῦ καθορᾶσθαι πρὸς τινος,  
 ἡ τῶν λέξεων ἡμῶν ὑποφαίνει δύναμις · ἡ γὰρ ;

B. Ἀληθές.

A. Εἴ τις οὖν ἄρα λέγοι ζωὴν εἶναι καὶ φῶς τὸν Πατέρα  
 καὶ Θεόν, καὶ μὴν ὡς ἐστὶ πρὸς τούτοις ἀφθαρτος καὶ  
 ἀόρατος, οὐκ ἐν κόσμῳ τι δρᾶν οἰησόμεθά που τὸν τοιοῦτον  
 ἡμεῖς, εἴπερ ἔλοιτο φρονῶν ὀρθῶς, καὶ τῇ τοῦ Υἱοῦ φύσει  
 προσάπτειν αὐτά, ὡς καὶ τοῖς ἴσοις ὀνόμασι ἀποσεμνύνειν  
 εὖ μάλα τὸν ἐκ Πατρὸς Θεόν Λόγον ;

B. Ναί.

A. Εἰ δὲ δὴ καὶ βασιλέα λέγοι, καὶ ταῖς εἰσάπαν εὐκλείαις  
 βούλοιο τιμᾶν δι' ὧν περ ἂν ἡμῖν ἡ θεία φύσις καταγεραί-  
 ροιτο, ἄρ' οὐχὶ μετεῖναι φαμεν καὶ αὐτῶν τῷ Υἱῷ ;

B. Πῶς γὰρ οὐ ;

A. Ἀμαθές οὖν ἄρα παντελῶς κἂν γοῦν ἐνδοιάξειν ὅπως  
 ὅτι κοινὰ μὲν ἀμφοῖν τὰ πλεονεκτήματα, τὰ τε εἰς δόξαν  
 καὶ ὑπεροχὴν. Διαψεύσεται δὲ οὐδαμῶς ἡ ἀλήθεια, τουτέστι  
 Χριστός, πρὸς τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς Πατέρα λέγων ὅτι  
 « Πάντα τὰ | ἐμὰ σὰ ἐστὶ, καὶ τὰ σὰ ἐμὰ, καὶ δεδόξασμαι  
 ἐν αὐτοῖς ». Εἴπερ οὖν ἐν ἀξιώματος νόμῳ, καθάπερ καὶ  
 τὰ λοιπά, προσεῖναι φαμεν τῷ μὲν Πατρὶ τὸ Πατήρ, τῷ  
 δὲ Υἱῷ τὸ Υἱός, τί τὸ ἐμποδῶν, εἶπέ μοι, καὶ τί τὸ ἀπειργον  
 ἐκ μέσου ποιεῖσθαι τοῖν ὀνομάτοιν τὴν διαφορὰν, ἀμφω τε  
 Πατέρας καὶ Υἱοὺς ἀποκαλεῖν, κοινὰ καὶ ἐν ἴσῃ τάξει

[415] substance à la nature divine. Cette nature, nous la  
 connaissons en effet toujours soit à partir de ce qu'elle  
 est, soit à partir de ce qu'elle n'est pas. En la disant vie  
 et en la nommant lumière, nous partons, pour en parler  
 de manière véridique, de ce que nous croyons qu'elle est.  
 Qu'elle ne soit point corruptible ni visible, nous le déclarons  
 au contraire en partant de ce qu'elle n'est pas. Car, qu'elle  
 soit supérieure à la corruption et ne puisse être vue de  
 quiconque, c'est le sens même des mots qui nous l'indique,  
 n'est-il pas vrai?

B — Si fait.

A — Par conséquent, si l'on vient à dire que Dieu le  
 Père est lumière et vie, que de plus il est incorruptible et  
 invisible, ne jugerons-nous pas qu'il est dans l'ordre, si  
 l'on décide de penser droitement, d'attribuer aussi cela à  
 la nature du Fils et de faire ainsi dûment hommage de  
 titres égaux au Dieu Verbe issu du Père?

B — Si.

A — Si on le disait aussi roi, maintenant, et qu'on  
 voulût le parer absolument de tous les honneurs dont  
 nous pouvons décorer la nature divine, ne dirons-nous pas  
 que le Fils a part à cela aussi?

B — Comment faire autrement?

A — Par conséquent c'est de la pure stupidité de  
 douter simplement que les prérogatives en matière de  
 gloire et de transcendance soient communes aux deux.  
 La vérité, c'est-à-dire le Christ, n'aura commis aucun  
 mensonge en disant au Père céleste : « Tout ce qui est à  
 moi est à toi et ce qui est à toi est à moi et je suis glorifié  
 en eux. » Donc, si c'est à titre de dignité, comme pour le  
 reste, que nous déclarons attribuer au Père d'être Père  
 et au Fils d'être Fils, quel empêchement y a-t-il, je te  
 prie, et quel obstacle, à ce que nous éliminions la distinction  
 entre les deux noms et appelions l'un et l'autre Père et

415, 21 τοῦ]+μὴ B || 31 βασιλείαν B || λέγει B || 44 καί, om. B

a 416 λαχόν|τας τὰ γέρα, καὶ ταῖς τῶν ἀξιομάτων ὑπεροχαῖς  
 ἰσομέτρως κατεστεμμένους ;

B. Καὶ μὴν τοῦτό γέ ἐστι παντελῶς ἀπίθανον εἰπεῖν ἢ  
 νοεῖν. Εἴη γὰρ ἂν οὐχ ἑτέρως ἔχων ὁ Πατήρ ἢ ὅπερ ἐστί,  
 5 τουτέστι Πατήρ · καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοίως · μένει γὰρ Υἱός,  
 καὶ οὐκ ἂν νοεῖτο Πατήρ.

A. Ὁρθότατά γε καὶ ἀληθῶς, ὦ Ἑρμεία. Συναινέσεις  
 οὖν ἄρα καὶ συναθλήσεις τῷ λόγῳ, παραδεικνύντι σαφῶς  
 ὡς οὐκ ἀξιώματος ἐστὶ σημαντικὸν τῷ Πατρὶ τὸ τῆς  
 b 10 πατρότητος ὄνομα — δεῖν γὰρ οἶμαι καὶ ᾧδε | λέγειν, προ-  
 τετιμηκότας τοῦ πρέποντος τὴν ἀναγκαίαν τοῦ πράγματος  
 δήλωσιν —, οὔτε μὴν τῷ Υἱῷ ἢ τῆς υἰότητος κλησίαι, καθάπερ  
 ἦν ἐπ' ἀμφοῖν λεγόμενα, τὸ ζωή, τὸ φῶς καὶ τὰ τούτοις  
 συντεταγμένα · ἀλλ' ἴδιον ἑκατέρῳ τούνομα, τὸ ὅπως ἂν  
 15 ἔχοι παραδηλοῦν.

B. Καὶ μάλα.

A. Τὸ γὰρ ἀποσεῖσθαι τρόπον τινὰ τὴν ἀνάχυσιν τῶν  
 ὀνομάτων τὴν δύναμιν, μόνιμον δὲ ὡςπερ ἐξαιτεῖν ἐφ' ἑαυτῇ  
 τὴν ἔδραν, ἀπαραποίητον ἑκατέρῳ τὸ εἶναι τοιῶσδε προσ-  
 c 20 νέμει. | Πατήρ γὰρ ὁ Πατήρ, καὶ οὐχ Υἱός, ὅτι γεγέννηκεν ·  
 Υἱός δὲ αὖ πάλιν ὁ Υἱός, καὶ οὐ Πατήρ, ὅτι γεγέννηται.  
 Φέρε γὰρ, εἰ δοκεῖ, βραχὺ τοῦ Πατρός, ὡς ἐν ἐνοσίαις καὶ  
 λόγῳ, τὸ Πατήρ ἀποστήσαντες, καὶ μὴν καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ  
 Υἱός, ἐνοῶμεν, ὦ τᾶν, τὸ ὅπως ἂν ἡμῖν ἀναμέρος τὸ  
 25 ἑκατέρου πρόσωπον κατασημῆναι τις ἂν. Ἐὰρ τῷ φάναι  
 Θεὸν ἢ ζωὴν ἢ ἀφθαρτον ἢ ἀόρατον ἢ βασιλέα τυχόν ;  
 d Ἄλλ' οὐκ εὐδιάκριτον ἐντεῦθεν εἴη ἂν | τὸ δηλούμενον.  
 Τὸ γὰρ ἐπ' ἀμφοῖν ἀληθές, τοῦ ἑκατέρῳ προσόντος ἰδικῶς  
 πῶς ἂν ἐναργῆ ποιοῖτο τὴν δήλωσιν ; Μόνως δὲ καὶ ἀληθῶς  
 30 ὁ Πατήρ σημαίνεται διὰ τοῦ νοεῖν ὡς τέτοκε · μόνως δὲ  
 καὶ ἀληθῶς ὁ Υἱός διὰ τοῦ νοεῖσθαι γεγεννημένος. Ἴδιον

416, 5 ὁμοίως ὁ Υἱός c B || μένοι C || 9 ἀξιώματι B || 22 ἐν om.  
 B ut supra 410, 39

416a Fils? Ne possèdent-ils pas leurs privilèges en commun et  
 à égalité? Ne sont-ils point parés à un égal degré de leurs  
 excellentes dignités?

B — Mais ce sont-là des propos et des pensées tout à  
 fait incroyables! Le Père ne saurait être autre chose que  
 cela même qu'il est, à savoir Père; et le Fils de même: il  
 demeure Fils et on ne saurait le concevoir Père.

A — Très juste et très vrai, Hermias! Tu approuveras  
 donc, et de façon militante, un raisonnement tendant à  
 b démontrer nettement que le terme de paternité ne désigne  
 pas chez le Père une dignité — car c'est ainsi, je pense,  
 qu'il nous faut nous exprimer: en préférant aux conven-  
 nances une indication indispensable sur les faits. Et  
 l'appellation de Fils n'en désigne pas non plus une chez  
 le Fils, comme c'était le cas quand on parlait chez l'un  
 et l'autre de vie, de lumière et autres qualités de cet ordre.  
 Au contraire, le nom est propre à chacun, indiquant  
 comment il est.

B — Absolument.

A — Le fait que les noms, par leur valeur, dissipent  
 la confusion et exigent qu'on leur cherche une assiette  
 stable, pour ainsi dire, amène à distribuer à chacun des  
 c deux un être immuable en sa qualité: le Père est Père,  
 et non pas Fils, car il a engendré; le Fils à son tour est  
 Fils, et non pas Père, car il a été engendré. Essayons donc  
 en effet, si tu veux, d'enlever un instant, idéalement et  
 spéculativement, au Père d'être Père, au Fils d'être Fils  
 et pensons, cher ami, comment on pourrait bien alors  
 nous désigner à part le personnage de chacun des deux.  
 Serait-ce par hasard en le disant Dieu, ou vie, ou incorrup-  
 d tible, ou invisible, ou roi? Mais ce qu'on désignerait ne  
 serait pas discernable à partir de là! Car comment est  
 ce qui est vrai des deux serait-il une indication claire sur  
 ce qui convient en propre à chacun? Mais on désigne le  
 Père, de manière unique et véritable, en pensant qu'il a  
 engendré; et le Fils de manière unique et véritable en

[416] οὖν ἑκατέρω τὸ αὐτοῦ καὶ μόνου, καίτοι τῶν ἄλλων οὐ  
 διαρισμένως ἐπ' ἀμφοῖν λεγομένων. Παρελήφθη μὲν γὰρ  
 ἐν τῇ τῶν φυσικῶν ἀξιωματῶν ἐκεῖνα τάξει· τὰ δὲ οὐχ  
 35 οὕτως ἔχει, ἀλλὰ τὸν μὲν γεννῆτορα, τὸν δὲ τεχθέντα  
 παρέδειξεν.

[416] pensant qu'il a été engendré. Donc le propre de chacun, c'est ce qui est à lui et à lui seul, cependant que le reste se dit indistinctement de l'un et de l'autre. Ceci est inclus dans l'ordre des dignités de nature, tandis qu'il n'en va pas de même de cela, qui désigne d'une part celui qui engendre, de l'autre, celui qui est engendré.

ΛΟΓΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ

Ὅτι καὶ συναΐδιος τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ καὶ ἐξ αὐτοῦ κατὰ φύσιν γεννητὸς ὁ Υἱός.

b 417 A. Ἄρ' οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν, ὦ Ἑρμεία, ὡς ἀπλοῦς τε ἔφυ τῆς ἀληθείας ὁ μῦθος καὶ ἀρίστην ὅτι μάλιστα τὴν ἔδραν ἐν καρδίαις ἔχει ταῖς ἀπλαῖς, παρὰ πολὺ δὲ ἡδίων ἢ μελιττῶν ἐστὶ πόνος; Ἀληθὲς δὲ ὅτι τὸ χρῆμά ἐστὶν  
5 ἀναπείσει λέγων ὁ θεῖος Δαβὶδ πρὸς τὸν τῶν ὄλων Σωτῆρα Θεόν· «Ὡς γλυκεὰ τῷ λάρυγγί μου τὰ λόγιά σου, ὑπὲρ μέλι | τῷ στόματί μου».

c B. Ναί. Τῆς ἀληθείας κομιδῇ μὲν ἀπλοῦν καὶ κηρίων αὐτῶν ἡδίονα συμφήσαμεν ἂν εἶναι καὶ αὐτὸς τὸν λόγον·  
10 ἀπλότῃτος δὲ τῆς ἐν γε τουτοισὶ ποδαπὸς ἂν νοοῖτο πρὸς ἡμῶν ὁ τρόπος;

A. Τί γὰρ ἕτερον ἀπλοῦν ἡμῖν ὄντα τῆς ἀληθείας τὸν μῦθον παραδείξειεν ἂν ἢ τὸ πολυπλόκων μὲν ἀπηλλάχθαι διασκευμάτων καὶ οἰοεὶ βλοσυρὸν τι καὶ ἀμειδὲς ὀρώσης  
d 15 ἐννοίας καὶ φιλοκακούργως συν|τεθειμένης καὶ τῆς ἐνούσης εὐσθενείας αὐτῇ ποιουμένης τὴν ἔνδειξιν οὐκ ἐφ' οἷς ὄνῃσει πρὸς ἀληθείας εὐρεσιν, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἂν οὐ μετρίως κατα- λωδῆσαιτο τοὺς ἀκρωμένους; Πάρα δέ, εἴ σοι δοκεῖ,

*Titulus ut supra rescriptus* BMCV : Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας διάλογος πρὸς Ἑρμείαν φιλόσοφον ὅτι ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ Θεῷ cod. L (in quo deest Dialogus I)

417, 1 Ἑρμεία L || 1-2 τε ἔφυ : τ' ἔφη L || 3 ἔχει ἐν καρδίαις ∞ L || 4 τὸ om. L || 7 μέλι|+καὶ κηρίων MCV || 9 αὐτῶν : μηδ' L || αὐτὸς : ἀπλοῦν L || 10 τῆς : τοῖς L sicut persaepe || 12 Τί γὰρ : τοιγαροῦν L || 16-18 οὐκ — τοὺς vac. L

DIALOGUE II

Le Fils est coéternel à Dieu le Père et vient de lui par génération selon la nature.

Introduction : Noirceur des adversaires.

417b A — N'est-il pas vrai de dire, Hermias, que la parole de vérité est simple de sa nature\*, que c'est dans les cœurs simples qu'elle a sa meilleure résidence possible et qu'elle est plus agréable de beaucoup que le fruit du labeur des abeilles? Oui, la chose est vraie : ces mots du divin David adressés au Dieu Sauveur de l'univers nous en convaincraient : « Comme sont doux à mon palais  
c tes discours; plus que le miel à ma bouche! ».

B — Oui, la parole de vérité, en sa parfaite simplicité, est plus agréable même que les rayons de miel, je suis prêt à l'avouer moi aussi. Mais cette simplicité, au moins quant au présent sujet, comment pouvons-nous en trouver le tour?

A — Qu'est-ce qui pourra nous montrer que la parole de vérité est simple, sinon le fait qu'elle est dégagée des pièges aux mille détours? Point chez elle de mentalité d'aspect pour ainsi dire sévère et rébarbatif, encline par  
d disposition à la malice, faisant montre de sa vigueur innée en vue non pas de ce qui sera utile à la découverte de la vérité, mais de ce qui pourra causer des dommages non médiocres aux auditeurs. Tu peux, si tu veux, percevoir

- [417] καθάπερ ἐν πίνακι λαμπρῶς καθιδεῖν τὸν ἑμὸν τοῦ πρέποντος  
 20 οὐχ ἡμαρτηκότα λόγον εἰ τὴν Ἀρείου τε καὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν  
 καταθρήσκει αἰρεσιν, οἷς καὶ εὖ ἔχειν εἰπεῖν οἰήσομαι  
 ε δεῖν · « Εἰ ἀλλ'ἀλλάζεται Αἰθιοψ τὸ δέρμα αὐτοῦ καὶ πάρδαλις  
 τὰ ποικίλματα αὐτῆς, καὶ ὑμεῖς δυνήσεσθε εὖ ποιεῖν,  
 25 οὐδὲν τῶν δι' ἐναντίας τὸν νοῦν. Ἡ μὲν γὰρ ποικίλως κατε-  
 στιγμένη, παμμυγῆ καὶ πάμμορφον χρωμάτων συνδρομὴν  
 ἐπὶ νῶτα φέρει · οἱ δὲ ἀνόμιόν τε καὶ ἀσυναφῆ καὶ αὐτὸν  
 ἔχουσι τὸν νοῦν, καὶ τὸν ἐκ καρδίας ἰεῖσι πρὸς τὸ ἄνω  
 λόγον. « Βόλις γὰρ τιτρώσκουσα ἡ γλῶσσα αὐτῶν, κατὰ  
 30 τὸ γεγραμμένον, δόλια τὰ ῥήματα τοῦ στόματος αὐτῶν.  
 Τῷ πλησίον αὐτοῦ λαλεῖ εἰρηνικά, καὶ ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὴν  
 a 418 ἔχθραν. » Ὑποπλάττονται μὲν | γὰρ κατ' οὐδένα τρόπον  
 τῇ τοῦ Μονογενοῦς ἀντιφέρεσθαι δόξῃ · τιτρώσκουσι δὲ  
 καθάπερ ὀξεῖα βολίδι, παλιμφημά τε καὶ δυσαχθῆ τὰ ἀπὸ  
 γλώττης ἰέντες ῥήματα.
- 5 B. Τὰ ποῖα ἔττα φῆς ;  
 A. Ὅρθῶς γὰρ δὴ λίαν Ἰῖδν ὀνομάζοντες τὸν μονογενῆ  
 τοῦ Θεοῦ Λόγον, καὶ μὴν καὶ ὡς εἶη γεγεννημένος συνομο-  
 λογεῖν οὐ παραιτούμενοι, τὸν τῆς ἀληθείας παραβιάζονται  
 λόγον, περιτρέποντες ἀνοσίως εἰς πᾶν τούναντιον τὴν  
 10 ἐπ' αὐτῷ δόξαν, καὶ εἰς ἑτέραν τινὰ μεθιστάντες φύσιν  
 b παρὰ τὴν ἐν Πατρὶ νοουμένην, ὡς ἐξουσίον τε εἶναι καὶ  
 ἑτεροφυά, μᾶλλον δὲ εἰσάπαν ἐξεστηκότα τῆς τοῦ λεγομένου  
 τεκεῖν σχέσεως φυσικῆς, οὐκ ἔτι δὲ κατ' αὐτοὺς καὶ γεγεννη-  
 κότης. Τὸ δὲ δὴ πρὸς τοῦτο ἡλιθιότητος καθικνεῖσθαι  
 15 φιλεῖν, φαίην ἂν ἔγωγε προξενεῖν αὐτοῖς ἕτερον οὐδὲν ἢ  
 ἐκεῖνο.

B. Τὸ ποῖον δὴ ;

417, 27 ἀνόμιόν L || 28 ἰῖσι L || 29 γὰρ om. MCV || αὐτῆς B ||  
 418, 3 ἀπὸ]+τῆς L || 6 δὴ om. L || 11 Πατρὶ : πνεύματι L || 13-  
 16 κατ' — ἐκεῖνο om. L

- [417] de manière éclatante, comme sur un tableau, que mes  
 propos n'ont rien de déplacé; considère seulement l'hérésie  
 d'Arius et de ses acolytes; je pense qu'on se sentira  
 e facilement obligé de dire d'eux : « Si un Éthiopien change  
 de peau et une panthère de bigarrures, vous aussi vous  
 serez capables de bien agir, vous les habitués du mal. »  
 Je pense en effet que l'esprit de nos adversaires ne diffère  
 en rien d'une panthère. Bigarrée de mouchetures, celle-ci  
 porte sur son dos un mélange de teintes multicolore et  
 multiforme; eux, c'est l'esprit même qu'ils ont discordant  
 et sans consistance, et de leur cœur ils profèrent un langage  
 hautain. « Leur langue est un trait blessant, selon qu'il  
 est écrit, les paroles de leur bouche sont trompeuses. On dit  
 à son prochain des mots de paix, mais en soi on garde de  
 418a la haine. » Ils font semblant, en effet, de ne s'opposer  
 en aucune façon à la gloire du Monogène, mais ils la  
 blessent, pour ainsi dire, d'un trait aigu par les paroles  
 blasphématoires et intolérables que leur langue profère.

B — Quelles paroles veux-tu dire?

- A — Fort justement ils appellent Fils le Verbe Monogène  
 de Dieu et, qui plus est, ne se refusent pas à reconnaître  
 avec nous qu'il a été engendré. Mais ils font violence au  
 discours de vérité, ils mettent absolument sens dessus  
 dessous, avec impiété, la gloire du Fils, ils le transfèrent  
 b dans une autre nature, différente de celle que l'on conçoit  
 dans le Père, si bien qu'il serait extérieur à la substance  
 de celui-ci et d'autre nature, ou plutôt sans aucune relation  
 de nature avec celui qui est dit l'enfanter, mais qui, à  
 les suivre, ne l'a même plus engendré. Pour qu'ils se  
 complaisent à atteindre pareil degré de sottise, je dirais,  
 quant à moi, qu'il ne peut y avoir qu'une seule raison, et  
 la voici.

B — Laquelle, donc?

417, 22-24 Jér. 13, 23 || 29-32 Jér. 9, 7

[418] A. Τὸ καταφρυῶσθαι λίαν, οἶεσθαι δέ τι τῶν ἄλλων εἰδέναι φρονεῖν τε καὶ λέγειν ἀπορρητότερον, ἐπησιχῆσθαι  
 20 τε καὶ λόγων ἀμίλλας καὶ μὴν καὶ δοκησισόφοις ἐντεθράφθαι  
 | τέχναις, καὶ ταῖς τῶν ἐννοιῶν πρὸς πᾶν ὀτιοῦν εὐκόλοις  
 περιστροφαῖς κατὰ κράτος ἐλεῖν δύνασθαι τοὺς ἀπλῆ συνέσει  
 διαβιοῦν ἐλομένους, καλαμίνην δὲ ὡσπερ ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς  
 25 ἐννοιῶν συρφετοὺς συλλέγοντες, τῆς τῶν δογμάτων ὀρθότητος  
 τὸ μὴ χρῆναι διαμαρτεῖν οὐδέν, οἶμαι, καταλογίζονται. Οὐ  
 γὰρ ἐννοοῦσιν ὅτι ξυνωρὶς μὲν ἱερὰ τῶν ἹΑαρὼν κατεφλέχθη  
 30 παῖδων, ἐπεὶ τοι τὸ Θεῶ δοκοῦν ἐδιάζετο καὶ ὀθνεῖον τῶ  
 θυσιαστηρίῳ προσεκόμιζε πῦρ, οὔτε μὴν ἐπατεῖν τάχα που  
 λοιπὸν ἀνέχονται διακεκραγὸτος τοῦ νόμου· «Καὶ οὐκ  
 εἰσοίσεις βδέλυγμα εἰς τὸν οἶκόν σου, καὶ ἀνάθεμα ἔση  
 ὡσπερ καὶ τοῦτο. Προσοχθίσματι προσοχθιεῖς καὶ βδελύγματι  
 βδελύξῃ, ὅτι ἀνάθεμά ἐστι». Πῦρ γὰρ ἀληθῶς ἀλλότριον  
 καὶ ἀπάδον Θεῶ θερμὸν διανοίας κίνημα, τῆς δαιμονιώδους  
 35 σοφίας ἐκμε|μεστωμένον καὶ οὐ τί που τῶν ἱερῶν Γραμμᾶτων  
 ἐκκεκαυμένον. Βδέλυγμα δὲ αὐτὸ εἰς Θεοῦ τύπον πλαστουρ-  
 γούμενον ἀγαλμα. Τοιουτοῦ δὲ κἀκεῖνοι διαπλάττουσι τὸν  
 Ἰῶν, τιμῆ μὲν καὶ δόξῃ λαμπρᾷ καὶ θεοπρεπεῖ κατη-  
 γλαῖσμένον {καὶ θεοπρεπῶς}, πλὴν οὐκ ἀληθῆ, νόθοις δὲ  
 40 ὡσπερ ὀνόμασι καὶ θεοπρεπέσι φωναῖς εἰδοποιηθέντα Θεόν.  
 Τὸ γάρτοι φάναι μὲν ὅτι γεγέννηται, καὶ Ἰῶν ὀνομάζειν  
 αὐτόν, μὴ μὴν ἔτι καὶ οἶεσθαι γεγενῆσθαι τε καὶ Ἰῶν  
 419 εἶναι κατὰ φύσιν, τί ἂν εἴη λοιπὸν ἢ τοῦτο; | Ἡμῖν δὲ ὁ  
 θησαυρὸς ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσι, καὶ γυμνῇ σοφίας κοσμικῆς  
 καὶ δαιμονιώδους ἀπάτης ἢ ἀλήθεια φίλη.

B. Φίλη γάρ, καὶ ἀριστά γε ἔφης. Ἄλλ' ἵοις ἂν ἦδη καὶ

418, 18-19 φρονεῖν εἰδέναι τῶν ἄλλων εἰς V || 19 τε om. MV || ἀπορρητότερα L || 24 ῥάβδω L || 26 λογίζονται L || 28 τὸ]+τῶ V || 29 προσεκόμισε L || 30 ἐπαπέχονται L || 41 Ἰῶν]+μὲν MCV || 419, 4 καὶ<sub>2</sub> om. L

[418] A — Froncer trop les sourcils et se croire capable de penser et dire des choses plus abstruses que les autres, s'être exercé aussi aux joutes verbales, nourri d'artifices  
 c et de faux-semblants, par d'élégantes contorsions mentales en tout sens être à même de jeter une emprise puissante sur ceux qui ont opté pour une vie de simplicité intellectuelle. Comme sur une tige de roseau, ils ont appuyé leurs âmes sur la sagesse du monde et ils amassent les immondices de pensées adultères, en sorte qu'ils comptent pour rien, à mon avis, le devoir de ne point pécher contre l'orthodoxie dogmatique. Ils ne réfléchissent pas, en effet, que cette  
 d paire sacrée, les enfants d'Aaron, fut consumée pour avoir fait violence à la volonté de Dieu et apporté sur l'autel du sacrifice un feu étranger. Et sans doute n'acceptent-ils plus d'entendre le cri de la Loi : « Et tu n'introduiras pas dans ta maison une chose abominable, ou tu deviendras anathème comme elle. Tu en seras horriblement horrifié et tu l'abomineras comme abominable, car elle est anathème. » C'est vraiment un feu d'importation, excré de Dieu, que le mouvement d'un esprit échauffé, tout  
 e rempli de sagesse diabolique, et non pas allumé aux saintes Écritures. C'est une abomination, d'autre part, qu'une statue pétrie en forme de Dieu. Or, tel est le Fils qu'ils modèlent : tout paré d'honneurs, de gloire resplendissante et convenant à un dieu, mais point véritable, avec des noms et appellations divines illégitimes, autant dire, un faux-semblant de Dieu. Effectivement, dire qu'il a été engendré, le nommer Fils, et cesser de penser qu'il a été engendré et qu'il est Fils selon la nature, qu'est-ce que  
 419a cela peut être, sinon cela? Pour nous, le trésor est dans des vases de terre et la vérité nous est chère, même dépouillée de sagesse mondaine et de fraude diabolique.

B — Oui, elle nous est chère, tu le dis fort bien. Mais,

418, 23-24 cf. Is. 36, 6 || 27-29 cf. Lévi. 10, 1-3 || 30-33 Deut. 7, 26 || 419, 2 cf. II Cor. 4, 7



5 πρὸς βάσανον τῶν ἐκείνοις ὑπειλημμένων περί τε τοῦ Πατρὸς  
 [419] καὶ τοῦ Υἱοῦ. Τὸ γὰρ δὴ μάλιστα τελοῦν εἰς ὕνησιν τοῖς  
 ἐντευξομένοις τουτὶ δόξην ἔν.

A. Ὁνήσειεν ἂν οἷδ' ὅτι μάλιστα γὰρ τουτὶ. Καὶ ἐπεὶ περ  
 ᾧδε ἔχειν ἀριστα σοὶ δοκεῖ, φέρε καθάπερ Ἑλλήνων οἱ  
 b 10 ποιη|ταὶ φασι, πείσμ' ἀπολυσάμενοι, καὶ οἰάπερ ἀκτῆς καὶ  
 ὄρμητηρίων ἀπαίροντες, ἀφῶμεν εἰς πέλαγος ὀλκάδα ὅπως  
 τὸν λόγον.

B. Ἰτέον δὴ οὖν.

A. Ἰδιον μὲν δὴ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ Πατὴρ ὄνομα  
 15 τε καὶ χρῆμα διὰ τῶν ἤδη προεξεσμένων διεβεδαιούμεθα,  
 καὶ οὐχ ἑτέρου του χάριν ἢ ὅτι γεγέννηκεν ἐξ ἑαυτοῦ τὸν  
 Υἱόν, ἴδιον δὲ αὐτὸ τοῦ Υἱοῦ τὸ Υἱὸς ὄνομα τὴν αἰτίαν ἐπάγοντες  
 c ὅτι γεγέννηται παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς. Ἐδόκει δὲ  
 ἡμῖν ἢ τοιαύτη φαίνεσθαι δόξα δια|βολῆς ἀπάσης ὡς  
 20 ἀπωτάτω.

B. Ἐδόκει γὰρ οὖν καὶ μάλα πλὴν ἐκεῖνο ἐρῶ. Δέδια  
 γὰρ δὴ καὶ τετάραγμαὶ καθορῶν ὅποι ποτὲ ἡμῖν ἢ τῶν  
 νοημάτων ἐκτελευτήσῃ διεκδρομή. Οἴου γὰρ ὅτι πάντως  
 που φήσειεν ἂν ὁ διστραμμένος. Εἰ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ  
 25 τὸ Πατὴρ ἴδιον ὄνομα τε καὶ χρῆμά ἐστιν ὅτι γεγέννηκε,  
 τῷ γὰρ μὴν Υἱῷ, τὸ Υἱὸς ὅτι γεγέννηται, καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν  
 d ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν ἀνεπίδεκτον ἔξει τὰ δηλούμενα,  
 ἔσται γὰρ αἰεὶ Πατὴρ ὁ Πατήρ, εἰς Υἱὸν οὐ μεταπλαττόμενος,  
 καὶ μὴν καὶ ὁ Υἱὸς Υἱός, εἰς Πατέρα μὴ μεθιστάμενος.  
 30 Ἰδιον ἔσται τοῦ Πατρὸς τὸ ἀγέννητον, ἐπεὶ περ ἴδιον τοῦ  
 Υἱοῦ τὸ γεννητόν. Καὶ ἐπεὶ περ ἐστὶν ἕτερον ἀληθῶς τὸ

419, 15 προεξετασμένων L || 16 αὐτοῦ L || 24 Θεῷ]+καὶ L ||  
 28 μεταβαλλόμενος L || 30 εἶπερ V

[419] s'il te plaît, mets-toi à scruter leurs conceptions au sujet  
 du Père et du Fils. Ce serait, selon moi, un service majeur  
 à rendre aux lecteurs.

A — Cela leur servirait, je le sais parfaitement. Et  
 puisque tu es d'avis que c'est ce qu'il y a de mieux  
 à faire, allons-y, les amarres larguées, comme disent les  
 b poètes grecs\*, et quittant ce qui serait la côte et nos  
 bases, lançons notre discours comme un vaisseau en haute  
 mer!

B — Soit donc, il faut y aller.

#### Implications du terme « inengendré » (le point de vue logique).

A — Être Père, le nom et la chose sont propres à  
 Dieu le Père, nous l'avons établi plus haut par notre  
 exposé; et la seule raison pour qu'ils lui appartiennent,  
 c'est qu'il a engendré de lui le Fils. Le nom de Fils, à  
 son tour, est propre au Fils, nous en avons fourni la  
 cause : c'est qu'il a été engendré par Dieu le Père. Cette  
 c opinion nous a paru s'avérer absolument au-dessus de  
 toute attaque\*\*.

B — Elle nous a paru telle, oui parfaitement. Je dois  
 te dire néanmoins que j'ai été rempli de crainte et de  
 trouble en me demandant où nous aboutirions en suivant  
 ce cours d'idées. Réfléchis-y en effet, il est parfaitement  
 possible à un esprit de travers de nous dire : Étant admis  
 que Père est le nom et la chose propres de Dieu le Père  
 parce qu'il a engendré et de même Fils pour le Fils parce  
 qu'il a été engendré; et aussi, comme il est vrai, que la  
 d permutation entre les deux réalités signifiées soit inaccep-  
 table — car le Père sera toujours Père sans jamais se  
 transformer en Fils et le Fils toujours Fils sans jamais  
 se changer en Père — le propre du Père sera d'être  
 inengendré, étant donné que le propre du Fils est d'être  
 engendré. Et étant donné que c'est véritablement autre

[419] ἀγεννήτως εἶναι παρὰ τὸ γεννητῶς, ἑτεροίως ἕξουσι καὶ αὐτοί, καὶ οὐκ ἔν γε τοῖς ὁμοίοις ἀπαρράλλακτως ὄντες νοηθεῖεν ἄν.

35 A. Εἶτα τί δρῶεν ἄν οἱ γε τοιοῦτοι πάλιν ἢ τὸ τῆς ἐν Χριστῷ νοουμένης ἀπλότητος παρασημαίνειν τὸ κάλλος, καθὰ καὶ οἱ τὸ χρυσοῦν | νόμισμα κιθληλεύοντες; Ἄθρει γὰρ ὅπως τὸν ὄρθον τῆς ἀληθείας παρευθύνουσι λόγον, καὶ νόθης σοφίας εὐρήμασιν ἐπαγάλλονται· λαλοῦντες δὲ  
40 τὰ ὑπέρογκα, καταπτοεῖν οἴονται τὴν συναγωγὴν Κυρίου, κατὰ τὸν ἀλαζόνα Γολιάθ.

B. Ἔχει μὲν ὧδε. Πλὴν ἴσθι τοῦτο ἐροῦντας καὶ οἷς ἔφην ἀρτίως ἐνστησομένους.

A. Ἄλλ' ἕξεστι δὴ που παντὶ τῷ λοιπὸν ἐκκεκρου-  
45 σμένους ὄραῖν καὶ λογισμοῦ τοῦ καθήκοντος καὶ φρενὸς  
a 420 ἀγαθῆς, | καὶ αὐτοὺς ταῖς σφῶν ἀμαθίαις ἐποιμῶζειν ὀφεί-  
λοντας, εἰ ταυτί τε ἔχειν ἐροῦσιν ὀρθῶς, καὶ κατ' ἐκείνους  
ἔσονται τοὺς οἷσπερ ἐδόκει λέγειν· « Ἐθέμεθα ψεῦδος τὴν  
ἐλπίδα ἡμῶν καὶ τῷ ψεύδει σκεπασθησόμεθα ». Ἦγνοῦν κασι  
5 γὰρ, ὡς ἐγῶμαι, πρῶτον μὲν ὅτι οὐ ταυτὸν ἐστὶν οὔτε  
τὴν ὁμοίαν ἄν ἔχοι δῆλωσιν ἀγέννητος καὶ πατήρ. Οὐ γὰρ  
εἴ τι πατήρ ἐστὶ δὴ που καὶ ἀγέννητον πάντη τε καὶ  
πάντως· οὔτε μὴν εἴ τι ἀγέννητον, τοῦτ' ἐστὶ καὶ πατήρ.  
Ἡ εἶπερ οὐχ ὧδε ἔχει, πολλὰ μὲν ἀγέννητα, πολλοὶ γὰρ  
b 10 πατέρες. Μυριοὶ δὲ ὅσοι πατέρες τοσαῦτα δὲ εἶναι καὶ τὰ  
ἀγέννητα παραδείξειεν ἄν ἡμῖν τῶν νοημάτων ἢ βάσανος.  
Τὴν γάρτοι τῶν ὄντων εἰ διασκευαίμεθα φύσιν καὶ τὸν  
ἐφ' ἐκάστῳ λόγον ὡς ἐνὶ διαγινώσκουμεν, οὐ πάντα διὰ  
γεννήσεως παρενηνεγμένα πρὸς ὑπαρξίν καταθρήσαιμεν ἄν.

419, 33 γε om. L || 35 ἄν om. L || 36 τὸ : τὸ τὸ VM τὸ□□C || 39 νόθοις L νόθου MCV || δὲ : γὰρ L || 40 συναγωγὴν] + τὴν B || 45-46 ἀγαθῆς φρενός ∞ L || 420, 1 αὐτὸς B || 5 ἐγῶμαι : οἶμαι L || 6 ἄν ἔχοι L : ἔχει B ἔχον MCV || 7 πάντη τε : παντὶ που L || 10 καὶ om. L || 13 πάντα] + τὰ L || 14 παραγεγεννημένα L

[419] chose d'être de façon inengendrée que d'être de façon engendrée, ils seront, eux aussi, de façon différente; impossible de les concevoir en situation exactement semblable.

A — Alors, que peuvent bien faire, une fois de plus, des gens pareils, sinon falsifier la simple beauté de la  
e pensée chrétienne, à l'instar des contrefacteurs de monnaie d'or? Regarde en effet : ils font dévier la droite parole de vérité, ils trouvent leur joie dans les inventions d'une sagesse bâtarde; avec leur langage boursoufflé, ils se figurent frapper d'effroi l'assemblée du Seigneur, comme Goliath, le fanfaron.

B — Ainsi en est-il. Sache pourtant que c'est là ce qu'ils vont dire, qu'ils s'engageront dans la voie que je viens d'indiquer.

A — Mais n'importe qui peut à présent s'en apercevoir, ils se sont détournés des raisonnements acceptables et du  
420a bon sens, ils ont besoin de pleurer leur propre stupidité s'ils affirment la justesse de cette solution et s'assimilent à ceux qui s'avisent de dire : « Nous avons posé dans le mensonge notre espérance et derrière le mensonge nous nous abriterons. » Ils ignorent tout d'abord, à ce que je pense, qu'inengendré et père, ce n'est pas la même chose et que cela n'aurait pas la même signification. En effet, un être qui est père ne sera pas forcément aussi et dans tous les cas inengendré; et un être inengendré n'est pas père du même coup. Ou, s'il n'en est pas ainsi, il y a beaucoup d'êtres inengendrés, car il y a beaucoup de  
b pères. Autant il y a de milliers de pères, autant il y aurait d'êtres inengendrés, voilà ce que nous manifesterait l'examen de ces idées. Car si nous scrutons la nature des êtres et discernions autant que possible la raison intime de chacun, nous percevrions sans doute que tous ne sont pas arrivés à l'existence par génération. Quoique

15 Εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ψυχρὸς τε καὶ ἀναλκις τῶν διεστραμμένων  
 [420] ὁ λόγος, οὐχ ἔν τι κυρίως τοῦ ἀγεννήτου σημαίνοντος·  
 πολλά γὰρ ἀγέννητα καὶ ταῖς κατ' εἶδος διαφοραῖς ἕτερα  
 οὐ κατὰ τὴν | φύσιν· τί δὴ οὖν ἄρα φαῖεν ἂν εἴ τις ἔροιτο  
 οὐχ ὅτι τὸ πατὴρ ὄνομα τί ἂν βούλοιο δηλοῦν; Πότερα  
 20 τὸ μὴ γεγενῆσθαι πρὸς τινος, ἢ μᾶλλον ὅτι γεγέννηκεν;  
 B. Τό, οἶμαι, ὅτι γεγέννηκεν.

A. Ὁρθῶς. Εἰ μὲν οὖν ὁ τῆς πατρότητος νόμος πάντη  
 τε καὶ πάντως πρὸς τὸ ἀγεννήτως εἶναι τοὺς πατέρας  
 μεμελέτηκεν ὑφ' οὖν, τί μὴ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ πρὸς τὸ ἀγεννήτως  
 25 εἶναι διάττομεν, ἀναδεδειγμένοι πατέρες; Εἰ δὲ ὁ τῆς  
 οὐ φύσεως | θεσμός ἐπ' ἐκεῖνο μὲν οὐδαμῶς, ἀποφέρει γε μὴν  
 ἐπὶ τὸ ἔχειν ἐξ ἑαυτῶν τὰ τικτόμενα, καὶ οὐκ ἂν ἑτέρως  
 ἔχοι, τί τὴν ἀλήθειαν παραφθείροντες, ἴδιον εἶναι φασι τοῦ  
 Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ ἀγέννητον, καίτοι τῆς πατρὸς ἐπω-  
 30 νυμίας καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν ἕτερον οὐδὲν καταδηλοῦν  
 δυναμένης ἢ μόνον ὅτι γεγέννηκεν;

B. Οἶε δὲ δὴ τι χρῆναι λέγειν ἡμᾶς, εἴ τω καὶ ἔρεσθαι  
 δοκοῖη πότερα γεννητὸς ἢ ἀγέννητος ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ;

A. Φαίην ἂν ὅτι, κατὰ γε τὸν ἀμωμήτως ἔχοντα νοῦν,  
 οὐ ἀγέννητος μὲν, πλὴν οὐχ ὅτι πατὴρ διὰ | τοῦτο πάντως  
 οὐ καὶ ἀγέννητος, ἀλλ' ὅτι μὴ ἐγεννήθη πρὸς τινος· ἀλλ' <ὡς>  
 35 ἔστιν ἀγεννήτως, γεννητῶς ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ  
 τὸν ἴδιον Υἱόν, ταύτη γὰρ δὴ τοι καὶ Πατὴρ ὀνομάζεται.

B. Καὶ ἔστω ταῦτα, φησί, πλὴν τὸ ἀγεννήτως εἶναι  
 40 παρὰ τὸ γεννητῶς ἑτεροίως ἔξει καὶ οὐ ταῦτόν ἂν νοοῖτο.  
 Εἰ γὰρ μὴ ἕτερόν ἐστι καὶ ἕτερον, οἶε δὲ εἶναι ταῦτόν,

420, 16 γεννήτου sic L || 23 ἀγεννήτους MCV || 25 διατττομεν B  
 || 26 ἀποφέρει|+δὲ L || 28 ἔχοι τί : ἔχοιτο L || 32 τω καὶ : τὸ L ||  
 33 δοκεῖ BL || πότερον C || 34 ἀμωμήτως : ἀγεννήτως V || 36 ὡς  
 conjeçi : ὦν B ὦν L om. MCV

[420] les propos de ces esprits bistournés soient aussi froids  
 et dépourvus de force que faire se peut, étant donné  
 qu'inengendré ne désigne pas quelque chose d'un au sens  
 fort : il y a une multitude d'êtres inengendrés rendus  
 divers en leur nature par des différences d'espèce. Que  
 c diraient-ils donc, par conséquent, si on venait à leur  
 demander : Le nom de père, que veut-il indiquer? Est-ce  
 le fait qu'on n'a été engendré par quiconque, ou celui  
 d'avoir engendré?

B — Le fait qu'on a engendré, je pense.

A — Très juste! Si donc la loi de la paternité a eu  
 pour fin d'élever purement et simplement tous les pères  
 au rang d'inengendrés, pourquoi ne pas nous élancer,  
 nous aussi, à ce rang d'inengendré, une fois la preuve  
 faite que nous sommes pères? Si par contre le pacte de  
 d nature ne nous emporte point du tout à cette hauteur,  
 mais fait que nous ayons des rejetons enfantés de nous-  
 mêmes — et il ne saurait en être autrement —, pourquoi  
 corrompent-ils la vérité en disant qu'être inengendré est  
 le propre de Dieu le Père, quoique l'appellation de père,  
 même dans notre cas à nous, ne puisse rien indiquer d'autre  
 que le seul fait d'avoir engendré?

B — D'après toi, alors, que nous faut-il dire si l'on  
 s'avisait de nous demander si Dieu le Père est engendré  
 ou inengendré?

A — Je dirais que, au moins pour un esprit sans  
 reproche, il est inengendré. Mais ce n'est point parce  
 e que Père qu'à tout coup il est aussi inengendré; c'est  
 parce qu'il n'a été engendré par personne. Mais comme  
 existant sans génération, il a par génération issu de lui  
 et présent en lui son propre Fils, pour cette raison-là  
 il est aussi appelé Père.

B — Eh! soit, dit-on, mais être sans génération, par  
 rapport à être par génération, cela va représenter une  
 différence; impossible de concevoir les deux comme  
 identiques. Si en effet tu ne les considères pas comme

a 421 χω|ρείτω πάλιν ἐπ' ἀμφοῖν ἀδιάκριτος ἢ μεταβολή, καὶ ἡ τῶν ὀνομάτων ἰδιότης ὁμοίως ἔστω τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, καθὰ καὶ τὸ ἀφθαρτος καὶ ἀόρατος καὶ τὰ λοιπά.

A. "Ἐτερον μὲν τι τὸ ἀγεννήτως εἶναι παρὰ τὸ γεννητῶς  
b 5 ἀνευδοιάστως καὶ ὁμολογουμένως · τὴν γὰρ τοῦ πρέποντός τε καὶ ἀληθοῦς τάξιν οὐ παραλύσομεν. Πλὴν ἐν γε τοῖς τοιούτοις ἢ τῶν ὀνομάτων διαφορὰ οὐχ ἑτερότητα τὴν ὡς  
b Θεοῦ καθὼ Θεὸς ὑπεμφῆνειεν ἄν, ση|μαίνει δὲ μόνον ὅτι μὴ τοιῶσδε ἐστὶ, τουτέστι μὴ γεγεννημένος. Τί δὴ οὖν  
10 ἄρα πρὸς τοῦτό φασιν οἱ πάντα φύρδην ἀλλήλοις συναναχέοντες, καίτοι δεινὸν ἔχοντες περὶ ταῦτα τὸν νοῦν, ἐξωφρωμένοι τε ἄγαν καὶ ἀναφυσῶντες μέγα ;

B. Συμβέβηκεν οὖν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ τὸ ἀγέννητον.

A. "Ἡμιστά γε · ἅμα γὰρ νοεῖται Θεός, καὶ σὺν αὐτῷ  
15 πάντα τὰ αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἂν νοοῖτό τι συμβεβηκὸς ἐπ' αὐτοῦ. Καὶ μὴ θαυμάσης, ἐπεὶ τοι καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν οὕτω ἔχον κομιδῇ | τοῖς ἐθέλουσιν ἀταλαίπωρον ἰδεῖν. Καίτοι γὰρ ἐν χρόνῳ τὸ εἶναι λαχόντες, ὁμοῦ τοῖς οὐσιωδῶς ἐνυπάρχουσι καὶ ἀχωρίστως προσπεφυκόσιν ἀπογεννώμεθα. Οὐδὲν οὖν  
20 ἄρα νοοῖτ' ἂν εἰκότως ἐπὶ Θεοῦ τὸ συμβεβηκὸς αὐτῷ. Καὶ εἴπερ ἐστὶ τὰ συμβεβηκότα ἢ καὶ φυσικῶς ἐνόντα ταῖς τῆς οὐσίας οὐκ ἐν ὑπάρξει δὴ πάντως αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ τῇ ἰδίᾳ καὶ διωρισμένη, καθάπερ ἐπ' ἀνθρώπου νοοῦμεν ἢ  
d γοῦν ἐφ' ἑτέρου τῶν ὄντων τινός, ὀ|ράται δὲ μᾶλλον περὶ  
25 τὰς τῶν ὄντων οὐσίας, ἡγουν ἐν αὐταῖς, ποῖον ἔχει ἐν Θεῷ τόπον τὸ ἀγέννητον ὑποτοπητέον ; Εἰ γὰρ ἐστὶ τι τὸ ἀγέννητον αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ καὶ ἐν ὑπάρξει τῇ ἰδίᾳ κείμενον ·

421a autre et autre, mais comme identiques, il faut admettre entre eux une permutation sans distinction, il faut que les noms qu'ils ont en propre appartiennent équivalement au Père et au Fils, comme c'est le cas pour incorruptible, invisible, etc.

A — Être sans génération est autre chose que d'être par génération, c'est indubitable et admis par tous, nous n'allons pas détruire l'ordre du convenable et du vrai. Mais, au moins dans les noms de cette sorte, une différence ne saurait suggérer une altérité de Dieu en tant que  
b Dieu ; elle signifie seulement qu'il n'est pas de telle façon, c'est-à-dire comme engendré. Que répondent-ils à cela, ceux qui mettent tout sens dessus dessous, malgré leur redoutable intelligence de ces matières, portant la tête trop haute et tout gonflés d'orgueil?

B — Être inengendré, pour Dieu le Père, a donc été un accident?

A — Pas le moins du monde! En même temps, en effet, qu'on le conçoit Dieu, on conçoit avec lui tout ce qui se rapporte à lui, et il est impossible qu'il y ait rien d'accidentel en lui. Et ne va pas t'en étonner, puisque  
c par rapport à nous aussi on peut aisément voir, si l'on veut, qu'il en est exactement de même. Bien que notre lot, en effet, soit d'exister dans le temps, nous sommes engendrés simultanément avec nos qualités substantielles et nos attributs inséparables. Il n'y a rien, par conséquent, en Dieu qu'on soit en droit de concevoir comme survenu accidentellement. Et les accidents ou attributs naturels aux substances de certains êtres n'ont absolument pas d'existence propre et distincte par eux-mêmes, comme nous la concevons dans le cas de l'homme ou d'un autre  
d être quelconque; on les voit bien plutôt entourant la substance des êtres, autrement dit inhérents à elle. Quelle place faut-il supposer dès lors qu'occupe en Dieu le fait d'être inengendré? Celle de quelque chose qui est par soi-même, subsiste de son existence propre? Mais il est,

421, 3 καὶ<sub>2</sub>] + τὸ L || 4 μὲν τι : μέντοι L || 5 καὶ : τε καὶ L || 6 τε καὶ ἀληθοῦς : τἀληθοῦς L || 8 καθὼ : καὶ καθὼ L || 9 τοιῶσδε MC V || 16 οὕτως ἔχων L || 23 καθάπερ : καὶ ἄπερ L καθάπερ καὶ ut vid. Syr. || 25 ποῖον] + νοῦν L (pro οὖν ?)

[421] ἔστι δὲ τοῦτο, καθάπερ ἐκεῖνοί φασι, ἴδιον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς · ἕτερον ἂν εἴη παρὰ τὸν οὐ ἔστιν ἴδιον. Τὸ γὰρ  
 30 τινος ὄν καὶ ὑπάρχον ἰδιοσυστάτως ἕτερον που πάντως ἐστὶ παρὰ τὸν οὐ ἔστι. Καὶ δεδιπλωταὶ λοιπὸν ἢ ἀπλή τοῦ Πατρὸς φύσις, ἐκ πατρὸς ἡμῖν καὶ ἀγεννητοῦ συνθεθεμένη.  
 ο | Προσεκτέον δὲ οὐχὶ ταῖς ἐκείνων δοκησιοφίαις, ἀλλὰ  
 ταῖς τοῦ Σωτῆρος φωναῖς, εὖ μάλα διακινώσκοντος τὴν  
 35 τε ἑαυτοῦ καὶ τοῦ τεκόντος φύσιν. Ἀγέννητον μὲν γὰρ οὐδαμῶς, Πατέρα δὲ ἡμῖν ὠνόμαζεν αὐτόν.

B. « Ἀμελγε γάλα καὶ ἔσται βούτυρον », ὁ τοῦ Σολομῶνος ἡμῖν ἐξάδει λόγος, καὶ σοφόν, ὡς γέ μοι δοκεῖ, τὸ χρησιμώδημα. Τὸ γὰρ τοι κατερεθίζειν ἐπὶ τὸ χρῆναί τι τῶν ἀναγκαίων  
 40 εἰπεῖν, τὸν ἀπορρήτοις ἐνοίαις μεθύοντα νοῦν καὶ μαθήμασι  
 a 422 τοῖς θεοῖς μεμεστωμένον, εἴη | ἂν, κατὰ γε τὸ αὐτῷ μοι δοκοῦν, ἕτερον οὐδὲν ἢ ἐκεῖνο δρᾶν, τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων οἷά τινος γάλακτος ἐμφορεῖσθαι λόγων οὐ μετρίως ἔραν. Οὐκοῦν, ἦν ἐφίης, ἔσομαι τοιοῦτος, πρόσκλησιν  
 5 ὡσπερ τινὰ ταῖς εἰς τὸ νοεῖν προθυμίαις τὸ ἀντιφύρεσθαι δοκοῦν ἀεὶ πως παρεντιθεῖς. Ἀπόκριται δὲ οὖν ἐρομένῳ καὶ τόδε · Ἄρ' οὐκ οἶδε, φησὶν, ἀγέννητον ὄντα ὁ Υἱὸς τὸν Πατέρα ;

A. Ναί, καταρνήσομαι γὰρ οὐδαμῶς, ἀλλ' οὐδ' ἂν ἀλοίην  
 10 πώποτε τοῖς ἐναργέσι φιλονεικῶν · πλὴν οἶδεν ὄντα ἀγέννητον ὡς ἀφθαρτον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀόρατον · ἀλλ' ἐμέμνητο μὲν τῶν τοιούτων οὐδεὶς, κατωνόμαζε δὲ Πατέρα λέγων ·  
 b « Πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου ». Καὶ αὖ · « Ἐξομολογοῦμαί σοι, Πάτερ, Κύριε τοῦ οὐρανοῦ  
 15 καὶ τῆς γῆς. » Καὶ μὴν καὶ · « Ἐγὼ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἤκω. » Τί δέ ; Οὐχὶ καὶ τὸν ἐπὶ τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι θεσμοθετήσας ὄρον, καὶ τῆς ἀμωμήτου πίστεως

421, 30 που om. L || 33 προσεκτέα L || 38 τὸ : τί L || 422, 15 καί.] + τό B

421, 37 Prov. 30, 33 || 422, 13 cf. Jn 17, 11 || 14-15 Matth. 11, 25 || 15-16 cf. Jn 16, 28.27

[421] comme ces gens le disent, un propre de Dieu le Père ! Il serait donc autre chose que ce dont il est le propre ! Ce qui appartient à autre chose, mais existe en son être propre est assurément autre que ce à quoi il appartient. Voilà désormais dédoublée la nature simple du Père, composée qu'elle est pour nous du père et de l'inengendré.  
 e Mais il faut accorder son attention non pas à l'apparente sagesse de ces gens-là, mais aux paroles du Sauveur, qui connaît parfaitement sa nature et celle de celui qui l'a engendré. Or il ne nous a nullement désigné ce dernier sous le nom d'inengendré, mais bien sous celui de Père.

B — « Presse le lait et tu auras du beurre », nous chante le proverbe de Salomon ; et il est sage, à ce qui me semble, cet oracle. Car exciter, pour l'obliger à tenir des propos utiles, l'esprit enivré de conceptions ineffables et rempli  
 422a des enseignements divins, ce ne serait, du moins à ce qui me paraît, ne faire rien d'autre que ceci : désirer sans mesure se rassasier comme d'un lait des propos qui tendent à la piété. Aussi, avec ta permission, me montrerai-je tel : comme si je citais en justice l'ambition de comprendre, je ferai sans cesse intervenir ce qui paraît s'y opposer. Réponds donc encore à cette question-ci : le Fils ne sait-il pas que le Père est inengendré ?

A — Si, je n'ai nulle intention de le nier ; pas plus qu'on ne pourra jamais me prendre à contester l'évidence. Pourtant, s'il le sait inengendré aussi bien qu'incorruptible,  
 b immortel et invisible, il n'a mentionné aucune de ces qualités. Il l'a nommé, par contre « Père », disant : « Père saint, garde-les dans ta vérité ». Et encore : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre. » Et également : « Pour moi, je suis sorti du Père et je viens. » Que dire encore ? Quand il a fixé la loi à propos du saint baptême, lorsqu'il a posé le fondement originel de la foi sans reproche

[422] τὴν ἐν ἀρχαῖς ὑποβάθραν τοῖς ἀνά πᾶσαν τὴν ὕψ' ἥλιον  
κατατιθείς, οὐ παρεῖς ἐκεῖνα καὶ παριππεύσας, τό τε  
20 ἀφθαρτόν φημι καὶ τὸ ἀγέννητον καὶ τὰ λοιπά, βαπτίζειν  
| ἐκέλευσεν « εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ  
τοῦ ἁγίου Πνεύματος », τὰ, οἶμαι, δι' ὧν μὲν ἥμιστα χρῆν  
τὴν ἁγίαν ἡμῖν Τριάδα καταδηλοῦν προμηθέστατα παρω-  
θούμενος, ἀπολεξάμενος δὲ καὶ προθεῖς τῶν ἄλλων τὰ τῶν  
25 ὀνομάτων εὐκρινεστάτην ἡμῖν καθιστάντα τὴν ἐκάστου  
τῶν σημαινομένων ἰδίαν ὑπαρξιν ; Κοινὰ γάρ, ἐν' οὕτως  
εἶπω, τῆς ὅλης θεότητος λέγουτ' ἂν τὰ τῆ οὐσία τῆ ἀνωτάτω  
προσπεφυκῶτα, καὶ τὴν θείαν μὲν τις εἰ κατονομάσαι φύσιν,  
ἀλόκληρον ἡμῖν | ὡς ἐν ἐνὶ τῷ σημαινομένῳ παρεδείξεν  
30 εὐθύς τὴν ἁγίαν Τριάδα, τὴν ἐν μιᾷ θεότητι νοουμένην,  
πλὴν οὕτω διασταλμένως τὸ ἐνὸς πρόσωπον ἰδικῶς. Πατέρα  
δὲ καὶ Υἱὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον λέγων, οὐκ ἀφ' ὧν ἐστὶν  
ἀδιακρίτως ἡ πᾶσα τῆς θεότητος φύσις ποιεῖται τὴν δῆλωσιν,  
ἀλλ' ἐξ ὧν τὸ τῆς ἁγίας Τριάδος διαγιγνώσκειται ταῦτόν εἰς  
35 οὐσίαν ἐν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς, ἐκάστῳ τῶν νοουμένων  
ἀποκρίνοντας τοῦ λόγου τὸ αὐτῷ προσῆκον ὄνομα, καὶ ἐν  
ἰδικαῖς τιθέντος ὑποστάσεσι τὰ οὐσιωδῶς ἠνωμένα. Τὴν  
μὲν γὰρ ἀνωτάτω ῥίζαν ἧς ἐπέκεινα τὸ σύμπαν οὐδὲν  
ἐνόησεις τὸν Πατέρα, τὸν δὲ γε τῆς ἀνωτάτω ῥίζης ἐκπεφυ-  
40 κῶτα καὶ γεγεννημένον παραδέξῃ τὸν Υἱόν, οὐκ ἐν ἴσῃ  
τάξει τοῖς πεποιημένοις τὴν ἐν χρόνῳ λαχόντα γένεσιν, οὕτε  
5 α 423 μὴν ἐν ἐλάττωσιν ἢ ἐν οἷς | ὁ Πατὴρ τὸ τῆς ἰδίας φύσεως  
ἐκφαίνοντα κάλλος, ἀλλ' ἅμα τε καὶ συναῖδιον καὶ κατὰ  
πᾶν ὀτιοῦν ἰσομέτρως ἔχοντα, δίχα μόνου τοῦ τεκεῖν ·  
προσῆκει γὰρ ἂν τοῦτο μόνῳ τῷ Θεῷ καὶ Πατρί. Ἄγιον  
5 δὲ Πνεῦμα προσερεῖς τὸ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχέ-

422, 22 τὰ conj. Aubert : τό codd. || ἥμιστ' ἐχρῆν MCV || 25 εὐκρι-  
νεστάτως B || 36 ἐν om. L || 41 γένεσιν : σχέσιν B || 42 ἐν, om. B ||  
423, 3 ἰσομέτρον Camat. Veccos || 4 προσῆκοι MCV

422, 21-22 cf. Matth. 28, 19

[422] pour tous ceux qui se trouvent sous le soleil, n'a-t-il pas  
omis tout cela, ne l'a-t-il point passé à grande allure —  
j'entends les termes d'immortel, inengendré, etc. — pour  
ordonner de baptiser « au nom du Père, du Fils et du  
c Saint-Esprit »? A mon avis, ce qui convenait le moins  
pour nous manifester la Sainte Trinité, avec une extrême  
prévoyance il l'a mis de côté, cependant qu'il choisissait  
et préférait aux autres les noms qui pouvaient nous  
présenter avec le plus de netteté l'existence propre de  
chacun de ceux qu'ils désignaient. Ce serait dire les traits  
communs de toute la divinité, si je puis m'exprimer ainsi,  
que de parler de ce qui appartient par nature à la substance  
suprême; et nommer la nature divine, c'est nous désigner  
d tout de suite comme par une seule indication l'intégralité  
de la Sainte Trinité, telle qu'on la conçoit dans une unique  
divinité, mais non pas encore distinctement la personne  
de chacun en particulier. Tandis qu'en disant « Père, Fils  
et Saint-Esprit », ce n'est plus à partir de ce qu'est  
indivisément la nature entière de la divinité qu'on donne  
une indication, c'est à partir de ce qui permet, dans  
l'identité de substance de la Sainte Trinité, de discerner  
des hypostases propres; le langage répartit alors à chacun  
e des êtres conçus le nom qui lui convient et établit dans  
leur hypostase propre ceux qui sont unis par la substance.  
La racine tout à fait dernière, au-delà de laquelle il n'y a  
absolument rien, considère que c'est le Père; celui qui  
est issu par nature et engendré de cette racine dernière,  
admet qu'il est le Fils — un Fils qui n'a pas, au même  
titre que les êtres créés, eu pour lot le devenir dans le  
423a temps, qui n'est pas dans une situation inférieure au  
Père quant au rayonnement en beauté de sa nature  
propre, qui coexiste avec lui éternellement, qui est sur le  
même plan que lui en tout point, hormis seulement le fait  
d'enfanter, lequel ne saurait convenir qu'à Dieu le Père  
seul. Tu qualifieras enfin de Saint-Esprit celui qui de  
par la nature se déverse à partir du Père à travers le Fils,

[423] μενον φυσικῶς καὶ καθάπερ ἐν τύπῳ τῆς ἐκ στομάτων  
 διεκπνοῆς τὴν ἰδίαν ἡμῖν κατασημαῖνον ὑπαρξιν, οὕτω τε  
 σαφῆ καὶ ἀσύγχυτον τὴν τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν ὑπάρξεσιν  
 b ἰδικαῖς ἰδιότητα τηρῶν, μίαν τε καὶ ὁμοούσιον τὴν ἀπάντων  
 10 βασιλίδα προσκυνήσεις φύσιν.

B. Κάλιστα ἔφησ' οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως ἂν οὐχ ὧδε ἡμῖν  
 ταῦτ' ἔχοι. Φασὶ δ' οὖν ὅμως διὰ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς  
 τὴν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἰδικῶς ὀρίζεσθαι φύσιν, οὕτω  
 τε ἀμοιγητὶ διαφανεῖσθαι λοιπὸν ἑτεροφυᾶ τὸν Υἱόν, εἴπερ  
 15 ἔστιν οὐ ταῦτὸν τῷ ἀγεννήτῳ τὸ γεννητόν.

A. Οὐκοῦν, ὦ βέλτιστοι, φαίμεν ἂν αὐτοῖς καὶ ἡμεῖς  
 εἰκότως, εἰ τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν ὀρίζει τὸ γεννητόν, ἑτεροφυᾶ  
 c δὲ ταύτῃ τοι καὶ ἄλλότριον εἶναι φασὶ τῆς | οὐσίας τοῦ  
 Πατρὸς, τὸ ἐντεῦθεν ἤδη τί; Δεινὰ μὲν ἀποπληξίας ἐγκλή-  
 20 ματά, παλιμφημοὶ δὲ τῆς τοῦ Μονογενοῦς οὐσίας κατα-  
 θρασύνονται δόξαι, κατασείουσαι πρὸς τὸ κάτω τὸν ἀνωτάτω,  
 καίτοι λέγοντα σαφῶς πρὸς ἡμᾶς μὲν ὡς πεποιημένους·  
 « Ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ », ὑποστάσεως δὲ τῆς ἰδίας  
 πέρι· « Ἐγὼ ἐκ τῶν ἀνω εἰμι ». Ὅπως δὲ ἡμῖν ὁ ἄνω  
 25 τε καὶ ἄνωθεν κατοικήσεται πρὸς τὸ κάτω καὶ ἄλλότριον  
 αὐτοῦ, παντὶ τῷ συνιέναι ῥᾶον ἐκείνῳ διεσκευμένῳ. Ἄρα  
 γὰρ οὐχ ὡσπερ ἀγέννητον ἅπαν ἀγεννήτῳ παντὶ δοιή τις  
 | ἂν κοινὸν ἔχειν λόγον, κατὰ γε τὸ ἀγεννήτως εἶναι φημι,  
 οὕτως ἂν εἴη, κατὰ γε τὸν τοῖς διαλογισμοῖς ἐπόμενον  
 d λόγον, καὶ παντὶ τῷ γεννητῷ τὸ γεννητόν ἴσον τε καὶ  
 30 ὁμοίως ἔχον;

B. Εἶτα πῶς τοῦτο ἀμφίλογον; Ὅμοιος γὰρ δι' ἀμφοῖν  
 καὶ ἀπαραποιήτως ἔχων ὁ συλλογισμός.

A. Ἄρ' οὖν, ὦ Ἑρμεία, δυσκάτοπτον ἔτι τὸ δυσσέβημα

423, 6 ἐκ]+τῶν Camat. Veccos || 7 διαπνοῆς Camat. Veccos  
 || ἀ(ὐ?)ποσημαῖνον Camat. || 23-24 περὶ δὲ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως  
 c L || 27 ὡσπερ : ὡς πρὸς B || 30-32 καὶ — ἀμφίλογον om. L || 32  
 litt. B om. cod. B || 34 litt. A om. BL (de L, cf. supra 30-32)

[423] qui, sous l'image du souffle sortant de la bouche, nous  
 manifeste son existence propre. Ce faisant, tu préserveras  
 de façon claire et sans confusion la propriété des trois  
 hypostases dans des existences propres, tout en adorant  
 b la nature unique et consubstantielle, reine de tous les  
 êtres.

B — Tu as fort bien dit et il est impossible qu'il n'en  
 aille pas de la sorte pour nous. Mais eux, ils disent que le  
 vocable d'inengendré définit proprement la nature de Dieu  
 le Père; il apparaîtrait dès lors aisément que le Fils est  
 d'autre nature, étant donné qu'être engendré, ce n'est pas  
 la même chose qu'être inengendré.

A — Ainsi, mes bons amis, serions-nous en droit de  
 leur dire, si le fait d'être engendré définit la nature du  
 Fils, il est alors, dites-vous, d'autre nature que le Père  
 c et étranger à sa substance. Le résultat, quel est-il dès  
 lors? Une terrible prévention de démesure, des opinions  
 malsonnantes qui s'en prennent audacieusement à la  
 substance du Monogène, qui ébranlent et font tomber au  
 plus bas celui qui est le plus haut. Pourtant il nous dit  
 clairement, comme aux êtres créés que nous sommes :  
 « Vous, vous êtes d'en-bas »; et de son hypostase à lui,  
 tout au contraire : « Moi, je suis d'en-haut. » Quant à la  
 façon dont un être qui est en-haut et d'en-haut descendra  
 vers ce qui est en-bas et lui est étranger, elle est facile à  
 comprendre pour quiconque scrute cette question. On  
 d admettra sans doute en effet que tout être inengendré a un  
 trait commun avec n'importe quel autre être inengendré,  
 je veux dire le fait d'être inengendré. N'en serait-il pas  
 de même, à suivre le fil de ces raisonnements, d'un être  
 engendré par rapport à un autre : ils seraient égaux et  
 pareils?

B — Eh, quel doute y a-t-il là-dessus? Le raisonnement  
 est pareil dans les deux cas, et il est simple.

A — Alors diras-tu, Hermias, que l'impiété n'est pas

35 ἐρεῖς, ἤγουν οἷε διαλήσειν δύνασθαι τὸν ἀπατεῶνα λόγον  
 [423] τῶν δι' ἐναντίας, κατάπλαστον μὲν ἔχοντα τὸν ὠραϊσμόν καὶ  
 e θεοπρεπέσι λεξειδίους | κατηγλαϊσμένον, ὡς ἂν ἀποφέρειν  
 δύναιτο τῶν ἀπλουστέρων τὸν νοῦν, ἀκαλλεστάτην δὲ σφόδρα  
 τὴν δυσφημίαν ὠδίνοντα ; Κατεκομίσθη γὰρ ἡμῖν ὁ Υἱὸς  
 40 εἰς ποιήμα, καὶ ἐν τοῖς ὑπὸ γένεσιν καὶ φθορὰν κατελογίσθη  
 λοιπὸν ὁ ἐν ᾧ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. Εἰ γὰρ  
 ὁρος ἔσται τοῦ Υἱοῦ κατ' ἐκείνους τὸ γεννητὸς ὄνομα, καὶ  
 a 424 τῆς | οὐσίας σημαντικὴν παραδεξαίμεθα τὴν φωνήν, τὸν  
 αὐτὸν ἔξει λόγον, καθὼ νοεῖται γεννητὸς, παντὶ γεννητῷ.  
 Μυρία δὲ ταῦτα, καὶ ἀριθμοῦ κρείττονα, καὶ μέχρις αὐτῶν  
 διήκοντα τῶν εὐτελεστάτων, ἐμπίδος λέγω καὶ μυίας καὶ  
 5 τῶν αἰσχίωνων ἔτι.

B. Ὁρθῶς ἔφης.

A. Ἄνθ' ὅτου δὲ δὴ καὶ Υἱὸν ὀνομάζουσιν, ἤγουν οἴονται  
 Πατέρα ὑπάρχειν τὸν Θεόν, εἰ μὴ τέτοκεν ἀληθῶς ἐξ ἰδίας  
 ἡμῖν οὐσίας τὸν Υἱόν ; Οὐκοῦν μήτε Πατέρα, μήτε μὴν  
 b 10 Υἱὸν ὀνομαζόντων ἔτι · φίλη γὰρ αἰεὶ Χριστιανῶις ἡ ἀλήθεια.  
 Πρὸς μὲν οὖν τοὺς παρ' ἐκείνων ἐμέτους πῶς οὐκ ἀμείνων  
 ἢ σιωπῆ ; « Μὴ ἀποκρίνου γὰρ ἄφρονι, φησί, κατὰ τὴν  
 ἀφροσύνην αὐτοῦ. » Ἄλλ' ἵνα μὴ ὥσπερ οἱ τὴν ἐρήμην  
 διώκοντες, ἀκρατέστερόν τε καὶ ἀπηνέστερον ἐπιφύονται  
 15 τοῖς πολλοῖς, ἐπιτείχισμα ποιούμενοι τὸ ἐν λόγοις εὐτριβές,  
 οἰόμενοι τε ὑπάρχειν δυσανάτρεπτον κομιδῆ τὸν οὐκ οἶδ' ὅπως  
 αὐτοῖς ἐκπορισθέντα λόγον καὶ συλλογισμοῖς ἀθλίους ἐπι-  
 c κου|ρούμενον · φέρε δὴ, φέρε τοὺς ταῖς ἐξ ἀπάτης καὶ  
 δόλου παντευχίαις ἐνηρμοσμένους ψιλοῖ τινες ὥσπερ καὶ  
 20 ἀθώρηκτοι πολεμισταὶ ταῖς ἀπὸ κοινῶν ἐνοιῶν ἀνθυπο-  
 φοραῖς, Χριστοῦ συνόντος τε καὶ συνασπίζοντος, ὡς ἔνι

423, 35 οἷε CVL : om. BM (add. in mg με C μὴ V οἷε με M<sup>2</sup>) ||  
 διάλυσιν L || 41 Εἰ γὰρ : εἴπερ L || 424, 9 ἡμῖν om. L || 15 ἐντρι-  
 βές L Aubert || 19 παντευχίας L πανευχίας B || 20 ὑπὸ L

423, 41 cf. Act. 17, 28 || 424, 12-13 Prov. 26, 4

[423] encore transparente? Ou bien crois-tu que les propos  
 fallacieux des gens d'en face pourront encore passer  
 inaperçus? Avec leur beauté factice, leur parure d'épithètes  
 e convenables pour Dieu, qui doit leur permettre d'entraîner  
 l'esprit des simples, et qui est grosse pourtant des plus  
 indécents blasphèmes! Voilà en effet le Fils rabaissé au  
 rang de créature, compté désormais parmi les êtres soumis  
 au devenir et à la corruption, lui en qui nous avons la  
 vie, le mouvement et l'être. Si en effet le nom d'engendré  
 est, comme ils le disent, la définition du Fils et si nous  
 424a admettons de faire du terme une désignation de la sub-  
 stance, il va être, en tant qu'on le considère comme  
 engendré, de même niveau que n'importe quel être  
 engendré. Or ils sont des milliers, innombrables, incluant  
 jusqu'aux êtres les plus communs, le moustique, la mouche  
 et d'autres encore plus vils!

B — C'est juste.

A — Pourquoi, d'autre part, l'appellent-ils aussi Fils?  
 Ou pourquoi pensent-ils que Dieu soit Père, s'il n'a pas  
 véritablement enfanté le Fils de sa propre substance?  
 Ainsi, qu'ils ne parlent plus ni de Père, ni de Fils; car  
 b la vérité a toujours été l'amie des chrétiens. En face des  
 régurgitations de ces gens-là, comment le silence ne serait-il  
 pas le meilleur parti? « Ne réponds pas à un fou selon  
 sa folie », est-il dit. Mais qu'ils n'aillent pas faire comme  
 dans les procès par défaut et s'acharner sans plus de  
 mesure ni de frein contre la multitude, en se faisant un  
 rempart de leur expérience de la parole et en s'imaginant  
 qu'on aurait vraiment beaucoup de peine à renverser le  
 discours qu'ils ont échafaudé, Dieu sait comme, et soutenu  
 c avec des raisonnements misérables! Marchons, marchons  
 contre ceux qui sont armés de pied en cap avec la ruse  
 et le dol, nous les guerriers pour ainsi dire nus et sans  
 cuirasse; avec les objections du sens commun ainsi que  
 l'aide et l'alliance militante du Christ, nous ferons tout  
 le ravage possible, chantant, car il est de circonstance,



[424] καταδηλώσωμεν, ἀναμελωδοῦντες εὐκαιρῶς τὸ διὰ φωνῆς τοῦ Δαβὶδ· « Οὐ γὰρ ἐπὶ τῷ τόξῳ μου ἐλπῶ, καὶ ἡ ῥομφαία μου οὐ σώσει με. Ἔσωσας γὰρ ἡμᾶς ἐκ τῶν θλιβόντων ἡμᾶς καὶ τοὺς μισῶντας ἡμᾶς » τε καὶ σὲ « κατήσχυνας ».

d B. Ἴθι δὴ οὖν εὖ μάλα | γεννικῶς· συναντιτάξεται γὰρ καὶ σύνοπλος ἡμῶν ὁ πάντων ἔσται Δεσπότης.

A. Εἴμι μὲν δὴ, καὶ μάλα προθύμως· δυνητέον γὰρ 30 ἡμιστά γε· οἶμαι δὲ δεῖν καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἐκείνο εἰπεῖν.

B. Τὸ ποῖον δὴ;

A. Ὡς ἀνούστατά τε καὶ ἀτεχνέστατα ἕρον εἶναι φασιν ἐπὶ Θεοῦ τὸ ἀγέννητον· ἕρον δὲ εἶναι φημι τὸ ὀρισμοῦ δύναμιν ἔχον. Ἡ οὐχὶ τοιοῦτος ὁ παρ' αὐτοῖς ἔφυ λόγος e 35 | καὶ ἀναισχυντίας εἰς τοῦτο διεληλακότες ἄλοισιν ἄν;

B. Ναί. Καταδείσαντες γὰρ οὐδέν, ᾧδὲ τε ἔχειν ἐροῦσι, καὶ μὴν καὶ ἐνστήσονται.

A. Οὐκ ἂν διαψεύσαιο. Θρασὺ γὰρ τι χρῆμα καὶ αἰδοῦς ἀπάσης ὡς ἀπωτάτω βεβηκός, ἀμαθία, ὄκνον τε πεφροντικὸς 40 οὐδ' ὀπωστιοῦν. Ἡμιστά γὰρ δὴ δεδιέναι φιλεῖ τὸ καὶ αὐτῆς, εἰ τύχοι, τῆς ὄντως ὀρθῆς τε καὶ ἀμωμήτου καταψηφίζεσθαι δόξης, καταθεῖ δὲ μᾶλλον ἀπεριεργάστως πρὸς πᾶν τὸ δοκοῦν, καὶ εἰ φαίνοιτό τι τῶν λίαν ἀπηχεστάτων.

a 425 Θεά δὴ οὖν τοῖς ἐξ ἀμαθίας ἀλόντας βρόχοις, | ἔν γε τούτῳ μάλιστα δεινῶς. Τοὺς γάρτοι τῶν οὐσιῶν ἕρους οὐκ ἐν ὀνόματί τε καὶ λέξει μιᾷ ποιουμένους εὐρήσομεν τοὺς οἷ γε ταῦτά εἰσιν ὅτι μάλιστα σοφοὶ καὶ οἷς ἐν λόγῳ τὸ 5 ἐν τούτοις εὐδοκιμεῖν καὶ ἐξακριβοῦν ἐπιείεσθαι ταυτὶ ἀπᾶδον εὐρήσομεν. Καὶ οὐ τί που μόνον τὸ ἐν λέξει μιᾷ ποιεῖσθαι τοὺς ἕρους, ἀλλ' εἰ καὶ τις ἴοι διὰ δυεῖν, οὐκ εἰσάπαξ γὰρ καὶ τελείως καταδηλοῦσθαι φασιν, ἀλλ' ἐν τρισὶ που μᾶλλον

424, 23 τὸ τόξον L || 27 δὴ om. C || 30 πρὸ] + γε L || 36 ἔχειν om. MCV || 44 Θεά] + δὲ MCV || 425, 1 γε] + δὴ L || 3 τε om. MCV || 4 ἔστι L || 6 μόνον om. M || 7 δυοῖν MCV

[424] l'hymne prononcé par David : « Ce n'est pas dans mon arc que j'espérerai, ni mon épée qui me sauvera. Tu nous as sauvés de nos oppresseurs et tu as couvert de honte ceux qui nous haïssaient, nous » et toi.

d B — Vas-y donc très virilement! Le Maître de tout se rangera à nos côtés, il sera notre compagnon d'armes.

A — J'y vais et de grand cœur, il n'y a pas à hésiter le moins du monde. Or avant toute autre chose, je crois qu'il faut dire ceci.

B — Quoi donc?

A — Qu'il est profondément insensé et maladroit de leur part d'affirmer qu'être inengendré est pour Dieu une définition. J'appelle définition ce qui a le pouvoir de définir des limites. N'est-ce pas chez eux qu'a germé e pareil langage et ne peut-on les convaincre d'avoir poussé jusque là l'impudence?

B — Si; ils n'auront pas le moindre scrupule à dire qu'il en est ainsi, et même à insister.

A — Tu ne risques pas de démenti. C'est là une audace poussée très au-delà de toute pudeur, de l'ignorance sans souci ni hésitation quelconque. Couramment et sans la moindre crainte on condamne même l'opinion véritablement droite et irréprochable; on court sans examen à toutes ses fantaisies, même si elles se révèlent parfaitement inadmissibles. Vois maintenant comme ils sont pris aux 425a filets tissés par l'ignorance, et tout particulièrement sur le point suivant : les définitions des substances, ce n'est pas à l'aide d'un seul nom ou terme que nous les verrons faire, du moins par ceux qui sont le plus habiles en la matière; ceux qui ont à cœur de s'illustrer dans ce domaine, d'y apporter empressement et exactitude, nous les verrons trouver cela inadmissible. Et, disent-ils, il n'y a pas que les définitions faites d'un seul terme; même en se servant de deux, on n'arrive pas d'un seul coup et parfaitement à la clarté, il en faut plutôt trois, ou encore davantage;

[425] ἢ καὶ ἔτι πλείουσιν ἄριθλοτάτα γὰρ εἶεν ἂν οὕτω τὰ  
10 ὀριζόμενα.

b B. Οἶον | δὴ τί ;

A. Εἰ γὰρ ἐξαιτοῦτό τις ἀποφῆνασθαι τυχὸν τὸ τί ἐστὶν  
ἄνθρωπος ἔτα ποιοῖτο τὴν ἀπόκρισιν στενοτάτην ὥσπερ  
καὶ ἐν λέξει μιᾷ, καὶ ὀρίσαιτο λέγων ζῶον ἄσημότατα  
15 ἐρεῖ. Ὁμολογουμένως μὲν γὰρ ζῶον ὁ ἄνθρωπος, πλὴν  
οὐ μόνως τε καὶ ἰδικῶς, ἀλλὰ συνωνύμως ἑτέροις. Πλείστα  
γὰρ ὅσα καὶ ἕτερα ζῶα. Καὶ γὰρ καὶ κύων καὶ βοῦς καὶ  
πάρδαλις ζῶον. Εἰ δὲ δὴ καὶ δευτέραν τῇ πρώτῃ λέξει  
c προστιθείς, ζῶον εἶναι διορίσαιτο | θνητόν, οὐδὲν ἤττον  
20 ἀτονήσει περὶ τὴν ἀκριβῆ καὶ ὀλοκλήρως ἔχουσιν ἐνδειξίν,  
καίτοι λέγων τἀληθές. Ζῶα γὰρ εἶναι φαμεν θνητὰ κύνα τε  
καὶ βοῦν καὶ τὰ λοιπὰ. Εἰ δὲ δὴ προήκοι καθεξῆς διὰ  
πάντων ὁ λόγος τῶν ἀνθρώπων προσόντων οὐσιωδῶς,  
γενικῶς τε καὶ ἰδικῶς, ὁμοῦ μὲν ζῶον λογικόν, ὁμοῦ δὲ  
25 θνητόν ἀποκαλῶν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, οὐδενὸς  
τῶν ἀναγκαίων ἐπιθεῖν πρὸς δήλωσιν τὸν ὄρον ἐξηγέκατο.  
d Συνίης οὖν ἄρα | λοιπὸν ὡς ὀρθός τε ἡμῖν καὶ ἀληθής ὁ  
λόγος ;

B. Συνίημι ἄρα πῶς γὰρ οὐ ;

30 A. Ὅτε τοίνυν ἀτεχνές τε καὶ ἀκαλλές καὶ τῆς φιλαιτάτης  
αὐτοῖς ἐπιστήμης ἀμοιροῦν τὸ ἐν μιᾷ λέξει τὴν ὀρισμοῦ  
γράφεσθαι δύναμιν, τί δὴ ἄρα φαῖεν ἂν, καίτοι δοκησιο-  
φοῦντες λίαν, εἰ τῆς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς οὐσίας ὄρον  
εἶναι διαβεβαιώσαιτο τὸ ἀγέννητον ; Ἐοίκασι δὲ τοῖς  
e 35 τοιοῦτοις ἐπιθρῶσκιν λόγοις | ἀπαρισχέπτως ἄγαν, καίτοι  
καὶ ἰσχνόν, ὡς οἶονται, καὶ κατερρινημένον ἔχοντες νοῦν.  
Παριππεύει γὰρ, οἶμαι, καὶ διαθεῖ καὶ τοῦτο αὐτούς.

B. Τὸ τί δὴ φῆς ἢ ποῖον ;

425. 11 τί δὴ L || 12 litt. A] + οἶον δὴ τί L || 14 ἐρήσαιτο L ||  
λέγων] + ὄτι L || 17 καί, om. L || 18 ζῶα MCV || 19 προτιθείς L  
προσθεῖς MCV || 21 κύνα : ἔππον L || 22 καθεξῆς] + καὶ L || 23  
προσηκόντων L || 30 ἀκαλλές : ἀτελές L || φιλαίτοις C

[425] comme cela les objets définis pourront être mis tout à fait  
en évidence.

b B — Comme quoi donc, par exemple?

A — Supposons qu'on se voie demander par hasard  
d'expliquer ce qu'est l'homme, qu'on fasse alors une  
réponse aussi brève que possible, en un seul terme, et  
qu'on le définisse en disant : « animal ». On aura parlé de  
façon très obscure. C'est entendu, en effet, l'homme est un  
animal ; mais cela ne lui est pas unique et propre, il partage  
le nom avec d'autres. Il y a d'autres animaux, et combien  
nombreux ! Car un chien, un bœuf, une panthère sont  
aussi des animaux. Si maintenant on ajoutait un second  
terme au premier et qu'on donnait comme définition :  
c « animal mortel », ce n'en serait pas moins trop faible  
pour une désignation exacte et complète, quoiqu'on dise  
la vérité. Nous appelons en effet animaux mortels un chien,  
un bœuf, etc. Si maintenant le discours passait en revue  
tout ce qui convient à l'homme substantiellement, spécifi-  
quement et proprement, si on l'appelait à la fois « animal  
raisonnable » et « animal mortel », « susceptible d'intelligence  
et de science », on fournirait la définition où rien ne manque  
de ce qui est nécessaire pour le désigner. Comprends-tu  
d désormais comme nos propos sont justes et vrais?

B — Je le comprends ; et comment faire autrement?

A — Par conséquent il est maladroit, inconvenant,  
étranger à cette science qui leur est si chère de vouloir  
écrire avec un seul mot une définition valable. Que  
diraient-ils dès lors, avec toutes leurs apparences de  
sagesse, si l'on venait à soutenir qu'être inengendré est  
la définition de la substance de Dieu le Père? Ils se sont  
e lancés, semble-t-il, bien inconsidérément dans de tels  
discours, pour des gens qui se croient un esprit subtil  
et raffiné. Et il y a encore ceci, à mon avis, qui les dépasse  
et leur échappe.

B — Comment cela? Que veux-tu dire?

[425] A. Οἱ γάρ τοι τῶν οὐσιῶν ἕροι, εἰ κατὰ λόγον ἐκφέρουσιν  
 40 τὸν οἰκείως ἔχοντα καὶ φίλα αὐτοῖς, ἄρχονται μὲν ἀπὸ  
 γένους, συνεισκομίζουσι δὲ τῷ γένει τὴν ἐκάστου τῶν  
 σηματομενῶν οὐσιώδη διαφορὰν, ἥτοι διαφορὰς οἴου δὲ  
 με πάλιν ἐκεῖνο θέλει εἰπεῖν.

B. Διασάφει. Χρῆναι γὰρ ὧδέ φημι τόν γε ἐπὶ τούτοις  
 45 ἡμῖν ἰέναι λόγον.

A. Ἄρα γάρ, εἴ τίς σε ἔροιτο προσιῶν βούλοιστό τε  
 a 426 φράζειν αὐτῷ τί μὲν | δὴ κύων, τί δὲ καὶ βοῦς, τί ἐφησθα  
 ἄν, ὦ Ἑρμεία ;

B. Ἐφην ἄν ὅτι ζῷα.

A. Εἶτα, εἰπέ μοι, τουτί καὶ μόνον εἰπῶν, ἀποχρῶσάιν  
 5 οἴσει ποιεῖσθαι τὴν δήλωσιν ;

B. Οὐ πάνυ · προσθεῖην γὰρ ἄν εἴπερ οὖν ἐλοίμην τὰ  
 εἰκότα λέγειν καὶ τὰς ἐκατέρω πρεπούσας φυσικὰς διαφορὰς.

A. Ἀληθέστατά τε καὶ εὖ ἔχει. Οὐκοῦν ἀμφίμαχον μὲν  
 οὐδαμῶς, εἴη δ' ἄν μᾶλλον οὐκ ἀσυμφανές, ὅτι τοῖς τῶν  
 b 10 οὐσιῶν ἕροις διὰ γένους μὲν πρό|τερον, ἔπειτα δὲ διὰ τῆς  
 ἐκάστου πρεπούσης εἰδοποιῶν διαφορὰς ἰτέον.

B. Οὐχ ἑτέρως ἔχει.

A. Ἄθρει δὴ οὖν, μᾶλλον δὲ ἀποφηνάσθων ἡμῖν οἴ  
 τὸ ἀγέννητον ἀμαθῶς εἰς ἕρου δύναμιν ἀποφέροντες, πότερα  
 15 γένους εἶναι βούλονται τὴν λέξιν ἢ διαφορὰς σημαντικὴν.

Εἰ μὲν οὖν ὡς γένος εἶναι φασι, σημαίνεται μὴδὲν τῶν  
 ἄλλων ἐξηρημένον, ἵνα μὴ ἀλισκόμεθα τῆς εἰδοποιῶν  
 διαφορὰς τὴν δύναμιν τῷ γένει προσάπτοντες, αὐτὸ τε τῆς  
 c 20 ἰδίας ἰσχύος ἐξωθοῦ|μενοι. Εἰ δὲ δὴ παρέντες τουτί, διαφορὰν  
 εἶναι λέγοιεν, προσάποδεικνύντων ἡμῖν τίνος ἔσται διαφορὰ,  
 μὴ προὔπτου κειμένου τῷ λόγῳ τοῦ γένους. Πῶς δ' ἄν

425, 39 Οἱ : Εἰ L || 40 φίλως MCV || 46 σε om. L || βούλοιστό L ||  
 426, 6 ἄν om. MCVB || 8 τε : γάρ L om. B || 16 σημαίνεται : ἢ  
 μενέτω ut vid. L || 20 προαποδεικνύντων L προαποδεικνυόντων B

[425] A — Les définitions des substances, si elles sont  
 exprimées d'une façon raisonnable, appropriée, adaptée à  
 elles, commencent par le genre, puis ajoutent au genre  
 la ou les différences substantielles de chacun des êtres  
 qu'elles désignent. Mais, vois-tu, il y a encore une chose  
 que je veux te dire.

B — Explique-toi. Car, à mon avis, c'est bien comme  
 cela qu'il nous faut conduire notre exposé sur ces sujets.

A — Eh bien, si quelqu'un s'approchait pour te  
 questionner parce qu'il voudrait que tu lui expliques ce  
 426a que c'est qu'un chien et ce que c'est qu'un bœuf, que lui  
 dirais-tu, Hermias?

B — Je dirais que ce sont des animaux.

A — Alors dis-moi, en ne disant que cela, croiras-tu  
 avoir donné une indication suffisante?

B — Pas du tout. Car j'ajouterais, si je me décidais  
 à parler de façon acceptable, les différences de nature  
 inhérentes à chacun.

A — Tout à fait vrai! à merveille! Ainsi donc, pas  
 d'équivoque là-dessus, ni même d'obscurité quelconque,  
 les définitions des substances doivent se faire en allant  
 b d'abord au genre, puis à la différence spécifique afférente  
 à chaque cas.

B — Il n'en va pas autrement.

A — Réfléchis par conséquent. Ou plutôt ce sont ceux  
 qui stupidement attribuent au terme d'inengendré la  
 valeur d'une définition qui vont devoir nous expliquer  
 s'ils veulent faire de lui l'indication d'un genre ou d'une  
 différence. Si, d'après eux, il s'agit d'un genre, il ne faut  
 rien lui faire indiquer qui soit séparé des autres, sous  
 peine de se faire prendre à attribuer au genre la portée  
 de la différence spécifique, en le tirant de son rôle propre.  
 Si maintenant ils abandonnent cette solution pour en  
 faire une différence, qu'ils nous indiquent de quoi il sera  
 différence, alors que le langage n'a pas mis le genre en  
 évidence! Comment aurions-nous une suffisante définition

[426] καὶ ὅρος ἡμῖν οὐσίας ἀποχρώντως τε ἔχοι, καὶ κατὰ τὸν ἴδιον ὀρέωτο λόγον, ἀπὸ μόνης διαφορᾶς συγκείμενος ; Ἄρ' οὐ γέλωτα ὄφλειν ἀναγκαῖον αὐτοὺς εἰ τῆδε ἔχειν  
25 ἐνστήσονται ;

B. Ὁφλήσουσι γάρ, ἐπεὶ τοι τοῦτο ἐστὶν οὐκ ἀμφίβολον.

A. Εἴπερ οὖν τις βούλοιτο πρὸς τούτοις εἰπεῖν ὅτι καὶ  
d αὐτὸ τῆς ἐσχάτης διαβολῆς ἐκμεμεστωμένον εἰσάπαν  
ἀσχημονήσει τὸ δόγμα αὐτοῖς, πῶς οὐκ ἀληθέστατα ἐρεῖ ;

30 B. Τί παραδείξας ; Εἰπέ.

A. Ὡς γὰρ ἔφην φθάσας, ἀπὸ μόνης διαφορᾶς ὁ ἡστινοσ-  
οὖν οὐσίας ὅρος οὐκ ἂν ὑγιᾶς γένοιτό ποτε. Προεπινοεῖται  
γάρ πως αἰετῆς ἰδίας διαφορᾶς τὸ γένος, ἐξ οὗ καθάπερ  
ἀπὸ βαλβίδος ἐπιτροχάδην ἰὼν ὁ λόγος καὶ τοῖς καθεξῆς  
35 ἐνδιακρίτως ἐμβάλλων, ὀρθὴν καὶ ἀνευδοιάστως ἔχουσαν  
ποιεῖται τὴν δῆλωσιν. Εἰ τοίνυν ὅρου δύναμιν ἀποπληροῦν

e | τὸ ἀγέννητον ἀμαθῶς διατείνονται, διαφορὰ μὲν οὐκ ἔσται ·  
σημαίνει γὰρ ἡμῖν οὐκέτι μὲν ὅτι μὴ γεγέννηται, ἀλλ' οὐδὲ  
δύναμιν ἔχειν τῇ λέξει τοιαύτην παραχωρήσομεν · παρα-

40 ληφθεὶς δ' ἂν μᾶλλον τό γε ἦκον ἐπ' αὐτοῖς ὡς γένος  
ἀπλῶς καὶ ἀδιακρίτως, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα λογισμοῦ τοῦ  
καθήκοντος ἀμοιρήσειεν ἂν καὶ μάλα εἰκότως τὸ γένος  
ἐθέλειν ὀνομάζειν ἐπὶ Θεῶ, εἴπερ ἐστὶ κατ' αὐτὸν ἡ γοῦν

a 427 πρὸ αὐτοῦ τῶν ὄντων οὐδέν. Πλὴν ὑποκείσθω γένος ἐπ' αὐτοῦ  
τὸ ἀγέννητον, κατὰ γε τὸ ἐκείνοις ἀπεριμερίμνως συνδοκοῦν,  
γένος δὲ ὅλως ἡμῖν ὑποσημαῖνον οὐδέν, ἵνα μὴ διαφορᾶς  
ἐπέχοι τόπον τε καὶ δύναμιν. Οὐκ εἰσκομιζούσης οὖν ἔτι

5 τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς τοῦ μὴ γεγεννησθαι τὴν δῆλωσιν,  
ποῖαν ἂν ἡμῖν ἐπιδείξειε τὴν διαφορὰν Πατρὸς πρὸς Υἱόν,  
ἢ πῶς ἂν ἔχοι τὸ μείον κατὰ τι γοῦν ὅλως, κἄν εἰ ὑπάρχειν

426, 31 διαφορᾶς om. B || 33 ἰδίας om. L || οὗ]+καὶ L || 35  
ἀδιακρίτως L || 37 διαφορὰν L || 38 σημαίνει]+μὲν B || οὐκέτι μὲν  
om. MCV || 39 τοιαύτην τῇ λέξει ∞ MCV || 41-42 τοῦ καθήκοντος  
λογισμοῦ ∞ B || 427, 3 ἵνα : εἶναι L || 4 ἐπέχη B || 6 ἂν om. L || 7 εἰ  
om. LC

[426] d'une substance, comment percevrions-nous cette définition en sa raison propre, alors qu'elle n'est composée que d'une différence? Ne vont-ils pas forcément s'exposer au ridicule en soutenant qu'il en va ainsi?

B — Forcément, car il n'y a pas là d'ambiguïté possible.

A — Décider, par conséquent, de leur dire que leur opinion est un débordement indécent des pires insinuations  
d calomnieuses, ne serait-ce pas énoncer la pure vérité?

B — Et comment démontrer cela, dis-moi?

A — Comme je l'ai dit plus haut, à partir de la seule différence on n'a jamais de définition saine d'une substance quelle qu'elle soit. Le genre, en effet, est toujours en quelque manière conçu préalablement à la différence propre; c'est de lui que s'élançait, comme d'un tremplin, le discours, de là qu'il se précipite, avec discernement, sur ce qui suit pour produire une désignation juste et sans équivoque. Si, par conséquent, ils soutiennent stupidement

e qu'inengendré remplit le rôle de définition, il n'y aura pas de différence, car le terme cesse de nous indiquer qu'il n'y a pas eu de génération subie. Mais nous ne lui accorderons même pas cette portée de définition. Pour autant que cela les concerne, on s'en servirait plutôt comme d'un genre, simplement et sans distinction. Et pourtant cela n'aurait rien à voir, on peut bien le croire, avec la raison et les convenances : vouloir mentionner un genre à propos de Dieu, quand il n'y a aucun être qui soit tel que Lui, ou, à plus forte raison, antérieur à Lui!

427a Néanmoins, supposons-Lui, en fait de genre, l'inengendré, selon l'opinion, fort inconsidérée, de ces gens-là. Ce sera un genre qui pour nous ne signifiera absolument rien, si on a garde de ne pas lui faire occuper (aussi) la place et le rôle d'une différence. Si donc le terme « inengendré » ne nous indique plus le fait de n'avoir pas été engendré, quelle différence pourrait-il nous montrer entre le Père et le Fils? Ou comment ce dernier serait-il en somme en quoi que ce soit dans une situation d'infériorité même si

b νοῦτο γεγεννημένος, συνήμι μὲν οὐ | σφόδρα ἐγὼ · σὺ δὲ  
[427] δὴ τί φῆς, ὦ Ἑρμεία ;

10 B. Τί ἂν ἔχομαι πρὸς τοῦτο εἰπεῖν ;

A. Ἄλλ' ὅτι μὲν δὴ τὸ ἀγέννητον τὴν ὄρου δύναμιν οὐκ ἂν ὑγιῶς ἐπιδέξαιτο καὶ ἐπιστημόνως σαφῶς τε καὶ διαρκέστατα διηλέξαμεν, καθάπερ ἐγῶμαι, ἀήθες μὲν ἔχοντες τὸ διὰ τῶν τοιούτων ἰέναι λόγων, χαριζόμενοι δὲ  
15 ταῖς ἀνάγκαις τὸ παρά βούλησιν καὶ τῶν ἐπιστήμης καὶ τριβῆς ἐπέκεινα χρειδῶς ἀπτόμενοι. Ἐτέρας δ' οὖν ὅμως  
c ταῖς ἤδη προεωρημέναις ἐπισωρεύειν ἐννοίας οὐκ ἀταλαιπώρον μὲν, πλὴν, ὡς ἂν οἴός τε ὦ, πειράσομαι. Φασὶ τοιγαροῦν οἱ σφόδρα δεινοὶ τε καὶ ἀκριβεῖς καὶ σχολαῖοι  
20 περὶ ταῦτα παντὶ πρέπειν ὄρω τὴν καλουμένην ἀντιστροφήν.

B. Καὶ τί δὴ τοῦτό ἐστιν ὡς ἥδιστα ἂν σου διαπυθοίμην.

A. Οὐκοῦν διὰ τῶν αὐτῶν εἶμι δὴ λόγων, καὶ ἀνακυκλήσας ἐρῶ. Ὅριζόμεθα γὰρ ἄνθρωπον μὲν τῷ τοιῷδε λόγῳ, ζῶον λογικὸν θνητόν · ἵππον δὲ αὐτῷ τοιῷδε, ζῶον χρεμετι-  
d 25 στικόν. | Ποιησόμεθα δὲ καὶ ἐτέρως τῶν προκειμένων τὴν δῆλωσιν, καὶ οὐτι που πάντως ἀπὸ τῶν πρώτων, ἀλλ' ἐκ τῶν τελευταίων φωνῶν, ἀνόπιν ἰόντες ἐπὶ τὰς τῶν ὄρων ἀρχάς. Εἰ γὰρ τί ἐστι θνητόν τε καὶ λογικὸν ζῶον, τοῦτον νοήσεις ἄνθρωπον, καὶ αὐτὸς εἶ τι χρεμετιστικὸν ζῶον, τοῦτο  
30 τὴν ἵππου παραδείξει φύσιν. Ὅρος οὖν εἴπερ ἐστὶ τὸ ἀγέννητον, τί μὴ δέχεται τὴν ἀντιστροφήν ; Μὴ γὰρ κατοκνοῦντων ὁμολογεῖν ὡς εἶ τί ἐστὶν ἀγέννητον, τοῦτο καὶ  
e ὄρος ἐστὶ καὶ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς. Ἄλλ' | οὐκ ἀληθῆς ὁ λόγος. Μυρία γὰρ ὅσα ταυτί, καὶ ἀριθμοῦ κρείττονα,

427, 16 χρειδῶν B || 19 σχόλεσι L || 21 ὡς om. MCV || 28 γὰρ : γε L || τί : τίς MCV || τί θνητόν τε ἐστὶ ∞ B || καὶ om. B

[427] on le concevait comme existant parce qu'engendré? Je ne  
b le vois pas bien, pour ma part; et toi, Hermias, qu'en dis-tu?

B — Qu'aurais-je à répondre à cela?

A — Eh bien, le terme d'inengendré ne peut sainement et scientifiquement jouer le rôle d'une définition, voilà ce que nous avons clairement et très suffisamment démontré, je pense. Non pas que nous ayons accoutumé d'explorer de tels sujets, mais nous avons fait des concessions, contre notre gré, à la nécessité et nous sommes utilement appliqués à ce qui débordait notre science et notre pratique. Entasser d'autres idées sur celles déjà découvertes n'ira pas sans  
c fatigue; néanmoins je vais essayer, dans la mesure de mes capacités. Au dire donc des gens très entendus, pointilleux et longuement versés dans ces matières, à toute définition convient ce qu'on appelle la conversion\*.

B — Et en quoi consiste-t-elle? Je serais bien heureux que tu me l'apprennes.

A — Je vais donc repasser sur les mêmes sujets et te le dire grâce à un retour en arrière. Nous définissons l'homme de la façon suivante : animal raisonnable mortel; et le cheval de cette façon-ci : animal capable de hennir.  
d Mais il y aura une autre manière pour nous de désigner les objets en question : en partant non plus des premiers mots, mais des derniers, en allant à reculons jusqu'au point de départ de la définition. Si en effet quelque chose est un animal mortel et raisonnable, on le concevra comme un homme; ou encore, si quelque chose est un animal capable de hennir, cela prouvera qu'il s'agit d'une nature de cheval. Si donc « inengendré » est une définition, pourquoi n'admet-il pas la conversion? Qu'ils n'hésitent pas à l'avouer, en effet : si une chose quelconque est inengendrée, elle trouve là définition aussi bien que la  
e substance de Dieu le Père. Mais cette proposition n'est pas vraie. Il y a des milliers de choses de cette sorte, elles sont innombrables et il serait fastidieux, je pense,

35 και ὀχληρὸν οἶμαι τὰ καθέκαστα λέγειν. Αἰσθάνη δὴ οὖν  
[427] εἰς ὅσην αὐτοῖς διώλισθεν ἀτοπίαν ὁ λόγος ;

B. Ναί, δεινὴν γε σφόδρα.

A. Ὅρος δὲ αὐτὸ καὶ ἐτέρως οὐκ ἂν εἶναι δύναιτο τὸ  
ἀγέννητον, εἰ τῆδὲ πη πάλιν αὐτὸ διασκεψαίμεθα. Ὅριζόμεθα  
40 γὰρ τῶν ὄντων ἕκαστον ἀφ' ὧν εἶναι πεπίστευται καὶ  
ἔστιν ἀληθῶς, οὐκ ἀφ' ὧν εἶεν μὲν ἂν οὐδαμῶς, στερηθῆναι  
δὲ ὥσπερ τινῶν συμβέβηκεν.

B. Πῶς λέγεις ;

a 428 A. Τὸ | γάρτοι πῦρ ἦτοι τὸ ὕδωρ τυχόν, ὃ τι ποτὲ ἔστιν  
ἐκάτερον ἦτοι ποδαπὸν τὴν φύσιν ἀγορεύειν ἐθέλοντες, πυρὸς  
μὲν περὶ φαμέν ὅτι σῶμα θερμὸν τε καὶ ξηρὸν · θατέρου δὲ  
αὐτῷ, ὡς ὑγρὸν τε εἶη καὶ ψυχρὸν. Καὶ τοῦτο, οἶμαι, ἔστι  
5 τὸ ἀφ' ὧν εἰσὶν ὀρίζειν αὐτά. Εἰ δὲ δὴ φαῖμεν, τὴν μὲν τοῦ  
πυρὸς ἐξηγούμενοι φύσιν, ὅτι μήτε ψυχρὸν μήτε ὑγρὸν ἔστι,  
παρέντες τὸ λέγειν ὅτι θερμὸν τε καὶ ξηρὸν, περὶ δὲ αὐτῷ  
b ὕδατος ὅτι μήτε θερμὸν μήτε ξηρὸν, καίτοι δέον εἰπεῖν ὅτι  
ψυχρὸν τε καὶ ὑγρὸν, πῶθεν ἂν σοὶ δοκοῖμεν ποιεῖσθαι  
10 τὴν δῆλωσιν ;

B. Ἀφ' ὧν ἐστέρηται καὶ οὐκ εἰσὶν ὁμολογουμένως.

A. Οὐκοῦν, εἰ τῷ δοκεῖ περὶ οὐτουῦν τῶν ὄντων ὧδέ τε  
φρονεῖν καὶ λέγειν, παραδείξειεν ἂν εὐκρινέστατά τε καὶ  
ἀπλανῶς τὸ ἐφ' ἑκάστῳ τυχόν ἀληθές ;

15 B. Οὐδαμῶς.

A. Εἰ δὴ οὖν ἐπὶ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ ἀγέννητον μόνον  
ἡμῖν τὸ μὴ γεγενῆσθαι δηλοῖ, πῶς ἂν καὶ ὄρου δύναμιν  
c ἔχοι, ὡς οὐχὶ τί ἔστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστι τοιῶσδε κα[τα]-  
σημαῖνον ;

20 B. Ὅτι μὴ γεγέννηται πάντως που φῆς ;

427, 37 δεινὴ MCV || 38 Ὅρος : Πρὸς (cum π rubricato) L ||  
αὐτῷ : ἂν L om. MCV || 41 εἶη B || 428, 2-3 περὶ πυρὸς μὲν L || 4  
Καὶ : Κατὰ MCV || 12 δοκοῖη MCV || 14 ἀπλῶς B || 17 πῶς ἂν καὶ :  
πῶς ἂν MCV ὅτι καὶ L || 18 ὡς οὐχί... τί<sub>2</sub> : οὐχί...τί MCV ὡς οὐκ  
εἰ... ὡς L || τοιῶσδε om. MCV

[427] de les nommer une à une. Tu te rends compte, par  
conséquent, à quelle absurdité ont glissé leurs propos.

B — Oui, c'en est absolument effrayant.

A — Quant à être définition, il y a encore d'autres  
raisons pour lesquelles « inengendré » ne le pourrait pas.  
Il suffit de soumettre le terme à un nouvel examen, à  
peu près dans la ligne que voici. Nous définissons chaque  
être à partir de ce que nous croyons qu'il est et de ce  
qu'il est véritablement, non pas à partir de ce qu'il ne  
saurait être et de ce dont il se trouve pour ainsi dire  
privé accidentellement.

B — Que veux-tu dire ?

428a A — Soit par exemple le feu, ou encore l'eau. Quand  
nous voulons expliquer ce qu'ils sont chacun, autrement  
dit, quelle est leur nature, nous disons au sujet du feu  
qu'il est un corps chaud et sec, quant à l'autre, au contraire,  
que c'est quelque chose d'humide et de froid. C'est cela,  
je pense, les définir à partir de ce qu'ils sont. Si maintenant  
nous disions, pour exprimer la nature du feu, qu'il n'est  
ni froid ni humide, en omettant de dire qu'il est chaud  
b et sec, et quant à l'eau, qu'elle n'est ni chaude ni sèche,  
alors qu'il fallait dire qu'elle est froide et humide, d'où  
tirerions-nous, selon toi, nos indications ?

B — De ce dont ils sont privés et qu'ils ne sont point,  
on en est bien d'accord.

A — Donc, si quelqu'un s'avisait de penser et de parler  
de cette façon au sujet d'un être quelconque, montrerait-il  
très exactement et sans erreur la vérité en chaque cas ?

B — Nullement.

A — Si donc le terme inengendré nous indique seule-  
ment au sujet de Dieu le Père qu'il n'a pas été engendré,  
comment aurait-il aussi valeur de définition, puisqu'il  
c signifie ainsi non pas ce qu'est (le Père), mais ce qu'il  
n'est pas ?

B — Qu'il n'ait pas été engendré, tu l'affirmes de toute  
façon ?

[428] A. Οὕτως ἔφην · τουτί γάρ ἡμῖν ἢ τῆς λέξεως ὠδίνει δύναμις. Τί δὲ δὴ καὶ λογιούνται πάλιν, εἰ προσθέντες λέγοιμεν ὅτι τῶν οὐσιῶν οἱ ὅροι πρὸς οὐδὲν ἀναγκαίως ἔχουσι τὴν ἀντιδιαστολήν, οὔτε μὴν ἐν τάξει τῶν πρὸς τι  
25 καταδειχθεῖεν ἄν, ὧν εἴπερ τις ὀνομάσαι τὸ ἐν θατέρου δὴ πάντως οἰοεῖ πως διαμεμνήσεται ; Συνεισκρίνεται γὰρ αἰεὶ δι' ἀμφοῖν ἢ ἑκατέρου δῆλωσις.

B. Οὐ σφόδρα ἔμοιγε σαφῆς ὁ λόγος.

d | A. Καὶ μὴν τὸ ἐμποδῶν οὐδὲν συνιέναι γὰρ δὴ πάρα  
30 σοὶ σαφῶς. Πατέρα μὲν γὰρ εἴ τις ὀνομάσαι τυχόν, ἐνεβίβασέ πως τῶν ἀκροαμένων τὸν νοῦν εἰς ἐννοίας τὰς περὶ υἱοῦ, ἥτοι ἀπλῶς τε καὶ ἀτέχνως γεννήματος. Ἄληθές δ' ἂν εἴη καὶ τὸ ἔμπαλιν · συνεισδραμεῖται γὰρ πάντως τῇ τοῦ γεννήματος σημασίᾳ καὶ τὸ γεννῶν. Ἐξοὶ δὲ ὁμοίως καὶ  
35 κατὰ τὸν ἴσον, οἶμαι, τρόπον τὸ δεξιὸν καὶ εὐώνυμον · ἅμα γὰρ τι τούτων ὀνομάσται, καὶ συνεισέφυ τὸ ἕτερον. Ὁ δέ γε τῆς ἀνθρώπου, φέρε εἰπεῖν, οὐσίας τὸν ὄρον ἐξενεγκῶν, ἥτοι τῆς ἐτέρου ὄτουσῶν τῶν ζῶων, οὐδὲν αὐτῷ συμπαρέζευξε τὸ διεσταλμένον, ἥγουν ἀναγκαίως  
40 ἀντανιστάμενον, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐπὶ τοῦ δεξιοῦ τὸ εὐώνυμον, ἥγουν τοῦ πατρὸς τὸ υἱός, ἢ τοῦ τεκόντος ἀπλῶς τὸ γεννῶμενον. Ἀνθρωπος γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ λίθος ὁ λίθος, πρὸς οὐδὲν ἔχοντα τὴν διαστολήν, ἀλλ' ὅτι κύρια πως αὐτοῖς, καὶ ἰδικὰ τὰ ὀνόματα. Ἡ δέ γε ἀγέννητος φωνή,  
a 429 τοῦ μὴ γεγενῆσθαι τινα τὴν ἐννοίαν ἔχουσα, συνυπαίνιττεται πως τὸ γεννητόν, οὗ τὴν ποιότητα διεκφεύγουσα αὕτη τοῖς ἰδίοις ἐγκαθορμίζεται. Εἶτα, πῶς ὄρος ἢ ἀγέννητος ἂν εἴη φωνή, οὐχ ὁμοίως ἔχουσα τῷ γεννητῷ, κατὰ γε τὸ  
5 ἐξ ἀμφοῖν δηλούμενον ;

428, 21 ἢ τῆς λ. ἡμῖν ∞ MCV || 24 διαστολήν LV || 29 μὴν] + καὶ L || 37 οὐσίας φέρε εἰπεῖν ∞ V || 39 αὐτοῦ MCV || 44 ἰδία L

[428] A — Oui, c'est bien ce que j'ai affirmé. Telle est en effet la portée dont ce terme est gros pour nous. Quelles conclusions maintenant vont-ils bien tirer encore si nous poursuivons en disant que les définitions des substances, obligatoirement, n'ont aucun contraire et si on ne les présente pas non plus comme ayant rang parmi les relatifs — ces relatifs dont l'un, quand on le nomme, rappelle pratiquement dans tous les cas l'autre à la mémoire? Chacun des deux, en effet, inclut toujours l'indication de l'autre\*.

B — Tes propos ne sont pas bien clairs — au moins pour moi.

d A — Pourtant, rien ne t'empêche de les comprendre clairement. Qu'on vienne à parler de père, en effet, et on aura amené à l'esprit des auditeurs la pensée d'un fils, ou bien purement et simplement celle d'un être engendré. Et l'inverse aussi serait vraie : en mentionnant l'être engendré, on fait accourir aussi dans tous les cas celui qui engendre. Il en ira du pareil au même, je pense, pour la droite et la gauche : dès qu'on nomme l'une des deux,  
e l'autre surgit aussi. Mais avoir énoncé la définition de la substance de l'homme, par exemple, ou d'un autre quelconque des animaux, ne lui conjugue rien de différent, autrement dit, de nécessairement opposé, comme justement la gauche dans le cas de la droite, ou le père dans celui du fils, ou tout simplement l'engendré dans le cas de celui qui enfante. Car l'homme est l'homme et la pierre est pierre; ils n'ont rien dont ils se séparent et, parce qu'ils leur appartiennent au sens plein, leurs noms leur sont aussi particuliers. Le terme d'inengendré, lui, impli-  
429a quant l'idée qu'on n'a pas été engendré, suggère plus ou moins du même coup l'engendré, dont il fuit la qualité pour se retirer sur soi-même. Alors comment le terme d'inengendré serait-il une définition, alors qu'il ne ressemble pas à l'engendré pour ce qui est du point précis qu'ils désignent l'un et l'autre?

[429] B. Τὸ μηδὲν οὖν εἶναι φῆς ἐπὶ Θεοῦ Πατρὸς τὸ ἀγέννητον ;  
 A. Οὐχὶ τὸ μηδὲν, πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Φαίην δ' ἂν ἐγωγε  
 τετηρῆσθαι μόνῳ καὶ ἀνῆφθαι πρέπειν αὐτῷ, κατὰ γε τὸν  
 τοῦ μὴ γεγενῆσθαι | λόγον, πλὴν ἤκιστα γε οἰστέον εἰς  
 10 ὄρου δύναμιν αὐτό.

B. 'Ἄλλ' εἰς ὄρου μὲν δύναμιν μὴ δὴ τετάχθω, φασίν,  
 τὸ ἀγέννητον ἐπὶ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, οὐσία δὲ ὅμως ἔστω  
 τοῦτο αὐτοῦ· καὶ εἶπερ ἔστιν ἀντικείμενον τῷ ἀγεννήτῳ  
 τὸ γεννητόν, οὐκ ἂν εἴη κατὰ φύσιν ὁ αὐτὸς τῷ Πατρὶ ὁ  
 15 Υἱός, τῆς τῶν ὀνομάτων ποιότητος ὀριζούσης ἡμῖν εὖ  
 μάλα τὴν οὐσιώδη διαφοράν.

A. Ὡς δριμύς ἄγαν ὁ λόγος καὶ ταῖς τῶν ἐννοιῶν ἐξ  
 ἐτέρων εἰς ἕτερα πολυστρόφοις διαδρομαῖς εὐκόλως δια-  
 ποι|κίλλεται. Καὶ μοι δοκοῦσιν οἱ τῶν ἀνοσιῶν τουτωνὶ  
 20 δογμάτων ὑπασπισταὶ ὑποστῆναι τι τοιοῦτον ὁποῖόν τι  
 φασὶ κατειθίσθαι δρᾶν καὶ τοὺς οἷς ἡ τέχνη τὰ εἰς πίνακας  
 καὶ γραφὴν, οἱ ἐπειδὴν ἑτερόχρουν ἀποφῆνωσί τι τῶν  
 ζῶων, διαμαρτούσης αὐτοῖς τῆς ἐννοίας καὶ μὴν καὶ χειρὸς  
 εἰς τὸ παρὰ φύσιν ἑτεροίαις ἀθῆς αὐτὸ μεταχρωννύντες  
 25 βαφαῖς εἰς τὸ ἀμεινόνως ἔχειν δοκοῦν, τότε δὴ μόλις  
 ἐφικέσθαι νομίζουσι τοῦ μὴ διεψεῦσθαι δοκεῖν τοῖς θεωμένοις  
 τὴν γραφὴν καὶ | μὴν καὶ εὖ ἔχειν τὰ τῆς ἐμπειρίας αὐτοῖς.  
 'Ἄλλ' ἐξ ὧν εὐδοκιμεῖν οἴονται τῶν ἤδη προοπταισμένων  
 λελήθασιν σφᾶς αὐτοὺς δεινὴν οἶονεὶ πως ποιούμενοι τὴν  
 30 καταδοῆν, καὶ ὁ τῆς ἐπανορθώσεως ἔπαινος τῶν ἀτέχνων  
 αὐτοῖς εἰργασμένων ἀποφανεῖ τὸ ἀκαλλές. Ἡ οὐκ ἀληθὲς  
 ὅπερ ἔφην ;

B. Ἀληθὲς μὲν οὖν. Πλὴν ἀνέντες ἀμνησικακῶς τὸ καὶ

429, 6 οὖν om. L || 7 γε : δὲ L || δεῖν L || 9 οἰστέον : τακτέον L  
 || 11 μὲν : γε L || φησὶ L || 11-12 τὸ ἀγενν. φασίν c MCV || 14 εἴη)+  
 ποτε L || 21 τὰ : τὰς C || 21-22 πίνακας καὶ γραφὰς MCV πίνακα καὶ  
 γραφὴν B || 24 μεταχρωννύντες : μεταχρώννεν ταῖς L

[429] B — Donc d'après toi, être inengendré, pour Dieu le  
 Père, ce n'est rien?

A — Rien, non pas, tant s'en faut! Je dirais pour  
 ma part qu'on a raison de l'avoir réservé au Père et  
 attaché à lui seul en tant qu'exprimant le fait de n'avoir  
 b pas été engendré. Mais on ne doit absolument pas lui  
 attribuer la valeur d'une définition.

### Inengendré et Père (le point de vue du réel).

B — Eh bien soit, disent-ils; ne donnons pas à  
 l'inengendré rang et valeur de définition par rapport à  
 Dieu le Père; mais que cela n'en constitue pas moins sa  
 substance. Et puisque l'engendré est le contraire de  
 l'inengendré, le Fils ne saurait être selon la nature identique  
 au Père : la qualité des noms définit parfaitement pour  
 nous la différence de substance.

A — Quels propos pénétrants, et comme leurs multiples  
 et tortueux passages d'une idée à une autre nous en font  
 c voir adroitement de toutes les couleurs! Les champions  
 de ces opinions impies me paraissent se lancer dans une  
 entreprise à peu près semblable à celle que l'on dit  
 coutumière aux artistes en peinture et dessin. Ceux-ci,  
 lorsque, par une erreur de conception et aussi d'exécution,  
 ils représentent quelque animal avec des teintes qui ne  
 sont pas naturelles, améliorent son aspect à l'aide de  
 nouvelles couleurs. Ils estiment alors être parvenus à grand  
 peine à empêcher que leur dessin paraisse menteur à  
 d ceux qui le contemplent et aussi à passer pour des gens  
 expérimentés. Mais ce par quoi ils se figurent établir leur  
 bon renom est, sans qu'ils s'en rendent compte, ce qui  
 proclame, pourrait-on dire, terriblement leurs erreurs  
 antérieures. Et en louant leurs rectifications, on dévoile la  
 laideur des maladresses commises, n'ai-je pas raison de le  
 dire?

B — Si fait. Mais oublions miséricordieusement même



[429] εἴπερ ἔλοινο μεταχωρεῖν ἐφ' ἕτερα, πρὸς ἐκεῖνα ἴωμεν,  
 35 ὡς ἂν μὴ τις αὐτοῖς τῆς καθ' ἡμῶν ὀφρῦος ἐκπορισθεῖη  
 e λόγος διὰ τοῦ καὶ κατοκνήσαι | τὸν ἀγῶνα δοκεῖν.

A. Ἐφῶμεν δὴ οὖν, οἷοι γὰρ ὧδε ταῦτ' ἔχειν ὀρθῶς.  
 Καὶ δὴ καὶ ἀγορευόντων ἀμαθῶς οὐσίαν εἶναι Θεοῦ τὸ  
 ἀγέννητον, ἀλλ' εὐθύς, οἶμαι, τις καὶ πρὸς γε τουτὶ πλατὺ  
 40 γελάσας ἐρεῖ· Εἰ τὸ ἀγέννητον οὐσία Θεοῦ, μυρία δὲ ὅσα  
 τὰ ἀγεννήτως ὄντα κατὰ τὸν κόσμον, πᾶν εἴ τι ἀγέννητον,  
 τοῦτ' ἐστὶν οὐσία Θεοῦ, ἡγουν ἔξει τὸ ἀγέννητον εἰς λόγον  
 οὐσίας. Ἔστι τοίνυν ἀγεννήτως μὲν οἶον ἥλιος, πεποιήται  
 δὲ κατὰ τὸν ἴσον σελήνην τρόπον, ἄστρα τε καὶ οὐρανοί·  
 a 430 παρήμι γὰρ Ἀρχάς | τε καὶ Θρόνους καὶ κτίσιν ἅπασαν  
 τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς, οὐ διὰ γεννήσεως καθάπερ ἡμεῖς τὴν εἰς  
 τὸ εἶναι λαχοῦσαν εἰσβολήν. Ἄλλ' οὐ πᾶν ἀγέννητον οὐσία  
 Θεοῦ, οὔτε μὴν τοῖς ἀγεννήτως οὖσιν εἰς οὐσίας ὄρον τὸ  
 5 ἀγέννητον καταλογισθεῖη ἂν. Τὸ ἄρα ἀγέννητον οὐκ ἂν  
 εἰς τοῦτο παραδεξαίμεθα, τὸν ὑγᾶ τε καὶ ἀπάραφθονον ἔτι  
 σφίζοντες νοῦν. Ἄλλως τε — δεῖν γὰρ οἶμαι καὶ τοῦτο  
 ἐπενεγκεῖν — εἰ τὸ ἀγέννητον οὐσία, τὸ δὲ τῆς οὐσίας ὄνομα,  
 μήτε γένους, μήτε εἶδους, μήτε μὴν διαφορᾶς ἢ διαφορῶν  
 b 10 ἐπενηγεμένων, ὑποφανεῖ τοῖς ἀκρωμένοις τὸ σύμπαν  
 οὐδέν, πλὴν ὅτι μόνον οὐσία, καταδηλούτω μηδὲν ἐπὶ Θεοῦ  
 τὸ ἀγέννητον, μήτε μὴν τοῦ μὴ γεγενῆσθαι καταλογιζέσθω  
 σημαντικόν, ἀλλ' ἢ ὅτι μόνον οὐσία, καὶ τίνος ἀσυμφανές·  
 γένους γὰρ ἔτι, καὶ εἶδους, καὶ διαφορᾶς ἀμοιρεῖ. Λέγωμεν  
 15 δὲ ὧδε καὶ ἐφ' Υἱοῦ τὸ τῆς γεννήσεως ὄνομα, καὶ νοείσθω  
 μόνον οὐσία, ψιλῶς ἔτι καὶ οὐδαμῶθεν διωρισμένως. Ἐκατέ-  
 ροιν οὖν ἡμῖν τοῖν ὀνομάτοιν ἀπλῶς καὶ ἀδιαστόλως

429, 35 πορισθεῖη MCV || 38 καὶ, om. L || εἶναι]+τοῦ MCV || 39  
 τουτὶ : τοῦτο L || 43 μὲν ἀγεννήτως ∞ L || 45 γὰρ]+ἀγγέλου L ||  
 430, 6 ἀπάραφθονον : ἀπάραφρονα B

[429] les digressions qu'ils pourraient s'être avisés de faire et  
 passons à ce sujet-ci; autrement, nous leur fournirions  
 un prétexte à nous mépriser parce que nous semblerions  
 e hésiter devant le combat.

A — Lançons-nous donc, puisque tu penses que ça va  
 bien comme cela. Qu'ils pérorent du reste, en disant que  
 l'inengendré est la substance de Dieu; il se trouvera  
 bientôt, je pense, quelqu'un pour leur répondre avec un  
 large rire : Si l'inengendré est la substance de Dieu et  
 s'il y a je ne sais combien de milliers d'êtres inengendrés  
 de par le monde, tout ce qui est inengendré est substance  
 de Dieu, autrement dit, aura l'inengendré à titre de  
 substance. Le soleil, par exemple, existe sans avoir été  
 engendré, la lune a été créée de la même façon, les astres  
 aussi et les cieux. Je passe sous silence les Principautés  
 430a et les Trônes, et toute la création d'au-dessus de nous,  
 qui n'ont pas été comme nous introduits dans l'existence  
 par la voie de la génération. Mais tout inengendré n'est  
 pas substance de Dieu et on ne peut pas non plus attribuer  
 l'inengendré à titre de substance aux êtres qui sont  
 inengendrés. Ainsi, nous ne saurions admettre l'inengendré  
 à pareil rôle, si nous avons conservé un esprit sain et  
 exempt de corruption. Surtout — car je crois qu'il faut  
 ajouter aussi cela —, si l'inengendré est substance, ce  
 nom de substance, sans l'addition ni d'un genre, ni d'une  
 espèce, ni d'une ou plusieurs différences, ne manifestera  
 b absolument rien à ceux qui l'entendent, hormis seulement  
 que c'est une substance. Admettons que l'inengendré  
 n'indique rien à propos de Dieu, ne lui attribuons même  
 pas de signifier qu'Il n'a pas été engendré, mais seulement  
 qu'Il est substance — et substance de quoi, ce n'est pas  
 clair, car Il n'a point de part, pour le moment, à un genre,  
 une espèce et une différence. Employons par ailleurs aussi  
 de cette manière le terme de génération à propos du Fils  
 et considérons-le uniquement comme une substance à  
 l'état nu, sans rien de distinctif. Ces deux termes donc

c ἐκπεφωνημένοι, καὶ τὴν οὐδενὸς εἰσποιοῦντων ἔννοιαν  
 [430] πλὴν ὅτι μόνον οὐσία, τίς ἂν εἴη ἡ διαφορὰ λοιπὸν Πατρὸς  
 20 πρὸς Υἱόν; Οὐσία γὰρ ὡς πρὸς οὐσίαν, ἐπενηνεγμένου  
 μηδενός, οὔτε τὸ μεῖζον, καθά φησιν, οὔτε τὸ ἔλαττον,  
 οὔτε τὸ κατατέμνον εἰς ἑτερότητα τὴν κατὰ τι γοῦν ὅλως  
 διακεκτῆσεται, ἀλλ' ἢ εἰσάπαν ὁμοιότης οὐσία πρὸς οὐσίαν  
 ἐνδοιασμοῦ τινος δίχα προσείη ἂν, κατὰ γε τὸν ὀρθῶς  
 d 25 ἔχοντα λογισμόν, ἔστ' ἂν οὐσίαι | νοῶνται μόνον καὶ ὀνο-  
 μάζωνται. Οὐκοῦν ἀτέχνως καὶ ἀδιακρίτως οὐσίαν τοῦ Θεοῦ  
 τὸ ἀγέννητον ἐκδεξάμενοι, κατερυθριάτωσαν ἀμαθαινόντες,  
 καὶ μὴ ἐπιτείχιμα τῇ τοῦ Υἱοῦ φύσει τὴν λέξιν ἀναδει-  
 μάμενοι τῶν τῆς ἀληθείας καθυλακτούντων δογμάτων, τὴν  
 30 οὐδαμῶθεν ἡμῖν ὀρωμένην διαφορὰν ὡς ἐμφανῆ παραφέ-  
 ροντες, εἰ μῆτε τὸ ἀγέννητον ἐπὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς  
 τὸ μὴ γεννηθῆναι τυχόν, μῆτε μὴν θάτερον ἐφ' Υἱοῦ τὸ  
 γεννηθῆναι δηλοῖ, οὐσίαι δὲ ἄμφω, καὶ τοῦτο ἀδιαστόλως.  
 e Παρέδειξε γὰρ ἀρτίως ἡμῖν ὁ | λόγος ὡς διττησιν οὐδὲν  
 35 οὐσίαν οὐσίας, εἰς γε τὸ ἑτεροίως ἔχειν, καθὼ φαμέν τε  
 εἶναι καὶ νοοῦμεν οὐσίας. Οἷε δὴ οὖν ἄρα σαφῆ τε εἶναι  
 καὶ ὑγιᾶ τὸν λόγον, ἢ ἐπανορθώση καὶ μεθαρμόσεις ἐπὶ τὸ  
 ἄμεινον;  
 B. Οὐδαμῶς. Ἐχει γὰρ ὀρθῶς.  
 40 A. Εἰ δὲ δὴ καὶ ἐκκλέψειαν αὐτοὶ τῆς τοῦ ἀγεννήτου  
 φωνῆς τοῦ μὴ γεννηθῆναι τὴν δήλωσιν καὶ οὐσίαν ἀπλῶς  
 a 431 ὑπάρχειν ἐνστήσονται, ποῖος ἂν ἡμῖν | ἐκδυσωπήσειε  
 λογισμὸς τοὺς ἐθέλοντας ἀφελεῖν τοῦ γεννητοῦ τὴν γέννησιν  
 καὶ εἰς οὐσίας αὐτὸ καταγράφειν δύναμιν, καθάπερ ἀμέλει  
 καὶ αὐτοὶ τὸ ἀγέννητος; Εἶτα πῶς ἔτι διαγνωσόμεθα καὶ

430, 19 λοιπὸν ἢ διαφορὰ ὡς L || 23 οὐσίας B || 35 τε om. B ||  
 40 litt. A om. cod. B mutationem personae non indicans || 431,  
 4 ἀγέννητον B

c une fois prononcés simplement et sans détermination, eux  
 [430] qui ne suggèrent aucun concept, hormis seulement celui  
 de substance, quelle peut bien être désormais la différence  
 entre le Père et le Fils? Une substance par rapport à une  
 substance, dès là qu'on n'ajoute rien, ne possédera ni  
 plus de grandeur, comme on le prétend, ni plus de petitesse,  
 ni rien en somme qui produise une coupure, une altérité  
 d'aucun point de vue. Une similitude totale régnerait  
 au contraire sans aucun doute de substance à substance,  
 au moins si on raisonne logiquement et aussi longtemps  
 d qu'on pensera seulement substances et qu'on ne mention-  
 nera qu'elles. Ainsi donc, quand ils admettent maladroitement  
 et sans discernement que l'inengendré est la substance  
 de Dieu, ils n'ont qu'à rougir de leur ignorance, au lieu  
 d'élever ce mot comme un rempart contre la nature du  
 Fils et d'aboyer ensuite contre les dogmes de la vérité.  
 On ne la voit nulle part, cette différence qu'ils nous  
 présentent comme manifeste, dès lors que l'inengendré  
 n'indique plus au sujet du Père qu'il n'a pas été engendré,  
 ni l'autre terme au sujet du Fils qu'il l'a été, dès lors  
 que tous deux sont des substances, et cela indivisément.  
 e Notre raisonnement vient de nous le montrer, en effet,  
 une substance ne se distingue en rien d'une autre substance  
 — en rien du moins qui la rende autre selon leur existence  
 affirmée et pensée comme substances. A ton avis, le  
 raisonnement est-il clair et sain, ou bien vas-tu le corriger  
 et le transformer pour l'améliorer?

B — Pas du tout; il est très juste.

A — Ainsi, par hypothèse, ils ont eux-mêmes enlevé  
 au mot « inengendré » de signifier qu'on n'a pas été  
 engendré et soutenu qu'il s'agit simplement de substance  
 431a qui existe. Quel raisonnement va dès lors bien pouvoir  
 détourner de leur dessein ceux qui veulent enlever à  
 « engendré » d'indiquer la génération (subie) et lui assigner  
 valeur de substance? C'est exactement ce qu'ils font,  
 eux, pour inengendré. Après cela, comment reconnaitrons-

5 ποῖος ἡμῖν ἀποτεμεῖ λόγος τὴν ἐν προσώπῳ τε καὶ ὑποστάσει  
 [431] διαφορὰν τοῦ Πατρὸς πρὸς Υἱόν, ἡγουν τοῦ Υἱοῦ πρὸς  
 Πατέρα ; Τίς γὰρ ὁ γεννήσας ἔτι, καὶ τίς ὁ γεγεννημένος,  
 ἀσμφανὲς ἤδη πως. Φροῦδος δὴ οὖν ὁ σύμπας ἡμῖν τῆς  
 b |πίστεως διοίχεται λόγος. Πόθεν γὰρ ἔτι καὶ πῶς εἰς τε  
 10 τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν πιστεύομεν ὡς εἰς γεννήτορα  
 καὶ γεγεννημένον ; Οὐ γὰρ φιλήν καὶ περεφθαρμένην ἐν γε  
 δὴ μάλιστα τουτοῖσι τὴν τῶν ὀνομάτων σημασίαν παρα-  
 δεξόμεθα, πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Φαίην δ' ἂν εἰκότως ὡς  
 ἀκριβῆ τε καὶ ἀναγκαίαν, εἴπερ ἐστὶν ἡμῖν εἰς ἀλήθειαν ἡ  
 15 πίστις καὶ θεογνωσίας τῆς ὄντως οὐ διημαρτήκαμεν, εἰς  
 Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα βεβαπτισμένοι.

c B. Εὖ λέγεις ἑπιθύμην δὲ ὅτι ἀκαεῖνὸν φασιν, | ὅτι  
 κέκληται Πατὴρ ὡς δημιουργὸς καὶ τοῖς ἐξ οὐκ ὄντων εἰς  
 τὸ εἶναι παρενηνεγμένοις οἰοεῖ τις ἀρχὴν καὶ γένεσιν πεφηνώς.  
 20 Καὶ γοῦν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ δεδιδάγμεθα, φησί, κατονομάζειν  
 οὕτω τὸν Θεὸν καὶ ἀγορεύειν ἐν προσευχαῖς · « Πάτερ  
 ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ».

A. Εἶτα, ὃ βέλτιστοι, φαῖμεν ἂν πρὸς τοῦτο αὐτοῖς,  
 πότερα καλεῖν κεκελεύσμεθα Πατέρα τὸν Θεὸν ὡς εἰς τὸ  
 25 τῶν ποιημάτων τελοῦντες γένος, ἢ ὅτι τῆ τῆς υἰοθεσίας  
 δόξῃ κατεστέμμεθα, καὶ κατελογίσθημεν ἐν τέκνοις ;

d B. Ὡς ποιήματα μὲν διὰ τὴν φύσιν, υἱοὶ δὲ διὰ τὴν  
 χάριν.

A. Ἄλλ' ἐνθαπερ ἂν ὀνομάζοιτο πατήρ, καὶ μὴν καὶ  
 30 υἱός, μὴ συνεισθαλλέτω τὸ ποιηθέν, μήτε μὴν ὁ τοῦ πεποιθ-  
 σθαι λόγος παρειακεκριμένος ὀράσθω τέως, ἐπεὶ τοι πατρὶ  
 μὲν ἡ σχέσις πρὸς υἱόν, υἱῷ δὲ αὐτὸς πρὸς πατέρα, μεσολαβοῦντος  
 οὐδενός, καθάπερ ἀμέλει καὶ ποιητῆ πρὸς ποίημα καὶ  
 ποιήματι πρὸς ποιητήν. Εἰ δὴ οὖν τὸ ἐκάστῳ πρέπον ἀφαι-

431, 10 εἰς om. MCV || 13 καὶ δεῖ : δὴ L || 18 ἐξ οὐκ : ἐκ μὴ L ||  
 26 ἐν τέκνοις : ὡς τέκνα MCV || 31 παρειακεκριμένως B || 34-35 ἀφαι-  
 ρήσομαι B

[431] nous encore, quelle raison nous fera discerner la différence  
 de personne et d'hypostase du Père au Fils ou aussi bien  
 du Fils au Père? Désormais, quel est celui qui a engendré  
 et quel est celui qui a été engendré, cela n'est plus guère  
 visible. Disparu, parti donc pour nous tout le dogme de  
 b foi! Pourquoi, comment croire encore au Père et au Fils  
 comme à un engendrant et à un engendré? Car, très  
 spécialement en ce domaine, nous n'accepterons pas que  
 les noms soient vidés et détournés de leur sens; tant s'en  
 faut! Je serais fondé à dire que ce sens est exact et  
 contraignant, puisque pour nous la foi est vérité et puisque  
 nous ne nous sommes pas égarés loin de l'authentique  
 connaissance de Dieu en nous faisant baptiser au nom  
 du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

B — A merveille. Mais j'ai ouï dire qu'ils affirment  
 c également ceci : si on l'a appelé Père, c'est en tant que  
 Créateur et parce qu'il est apparu comme une manière  
 de principe et d'origine pour ceux qui sont venus à l'être  
 à partir du néant. En tout cas, nous aussi, disent-ils,  
 nous avons bien appris à déclarer dans nos prières : « Notre  
 Père, qui es aux cieux ».

A — Alors, mes bons amis, répondrions-nous à ces  
 gens-là, pourquoi avons-nous reçu l'ordre d'appeler Dieu  
 notre Père? Est-ce en tant que nous avons rang dans la  
 race des créatures, ou bien parce que nous avons été  
 couronnés de la grâce de la filiation et comptés parmi  
 d les enfants (de Dieu)?

B — C'est parce que nous sommes créatures par la  
 nature, mais fils par la grâce.

A — Mais là où on parle de père, et aussi de fils,  
 il n'y a pas à faire intervenir de produit; le concept de  
 production n'a pas à apparaître impliqué là-dedans. Car  
 le rapport va d'un père à un fils, et réciproquement d'un  
 fils à un père, sans aucun intermédiaire, de même exacte-  
 ment que d'un producteur à un produit et d'un produit  
 à un producteur. Si, par conséquent, nous enlevons à chacun

e 35 ρήσο|μεν, και την τῶν καλουμένων πρὸς τι δύναμιν ἀτέχνως  
 [431] ἀτιμάζοντες, πρὸς πατέρα μὲν τῷ πεποιημένῳ, υἱῷ δὲ πρὸς  
 ποιητὴν τὴν ἐκ τῶν σημαινομένων σχετικὴν δύναμιν ἀπονέ-  
 μοντες ἀλωσόμεθα, πῶς οὐκ ἂν ἐντεῦθεν και μάλα εἰκότως  
 τὸν ἐπὶ ταῖς ἀνωτάτω φρενοβλαβείαις ὀφλήσαιμεν γέλωτα ;  
 40 B. Ὡς υἱοὶ Πατέρα καλέσομεν τὸν Θεόν · φληγάφω  
 γὰρ οἶμαι τὸ διατείνεσθαι περιττά.

A. Ἄλλ' οὔτε πατὴρ εἶη ἂν κατά γε τὸ ἀληθές, οὔτε  
 μὴν υἱός, εἰ μὴ τις νοοῖτο γεγεννηκῶς και γεγεννημένος.

a 432 B. Ὁρθῶς | ἔφησ. Κεκλήσθω δὴ οὖν, φασί, Πατὴρ ὁ  
 Θεός, εἰ βούλει, τρόπῳ καταχρηστικῷ.

A. Πόθεν, ὦ τᾶν, τὴν ἐπωνυμίαν εὐράμενος, εἴπερ  
 ἐστὶν αὐτὸς κατά φύσιν οὐ Πατὴρ ; Ἡ τάχα που παρ' ἡμῶν  
 5 ἐροῦσι τῶν φύσει τε και ἀληθείᾳ πατέρων ;

B. Εἴ ἴσθι τοι και τοῦτο ἐροῦντας.

A. Ποῖ δὴ οὖν ἄρα θήσομεν τὸν μακάριον Παῦλον,  
 οὐχ ἡμῖν ἀπονέμοντα τῆς πατρότητος τὴν ἀρχήν, ἀλλ' οὐδὲ  
 ἑτέρῳ τινὶ τῶν κτισμάτων, ἀφιερῶντα δὲ ὡσπερ και ἀναθέντα

10 μόνῳ τῷ γε ἀληθῶς Θεῷ και πρώτῳ Πατρὶ · γεγραφότος  
 δὲ ἡμῖν ἐπαῖτοι | τις ἂν · « Ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν τε οὐρανῷ  
 και ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται ». Ἀπόκριται γὰρ, ὦ Ἑρμεία,  
 διαγυμνάσεις δὲ οὕτως ἡμῖν τὸν λόγον, εἰ ἐλοίμην ἀναμαθεῖν  
 ἄρ' ἐν χρόνῳ γέγονεν ἀγέννητος ὁ Θεός, τοῦτο οὐκ ἂν ἐν  
 15 ἀρχαῖς, ἢ γοῦν ἅμα νοεῖται Θεός και ἦν ἀγεννήτως ;

B. Ἀγεννήτως ἦν · τὸ γὰρ ἕτερόν τι παρὰ τοῦτο φάναι  
 πῶς οὐκ ἀβέλτερον κομιδῆ ;

A. Τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς τὸ μὴ γεγεννησθαι δηλούσης,  
 ἢ πῶς ;

20 B. Τὸ μὴ γεννηθῆναι δηλονότι.

431, 40 καλέσαιμεν MCV || 432, 3 litt. A om. cod. B || 7 Ποῖ :  
 Ποῖον B || 9 ἀνατιθέντα MCV || 10 ἀληθεῖ MCV || 11 δὲ om. L ||  
 15 γοῦν : οὖν L

e ce qui lui reviendrait, si nous dégradons maladroitement  
 [431] la valeur de ce qu'on appelle des « relations », nous allons  
 nous faire prendre à attribuer à « produit » à l'égard de  
 « père » et à « fils » à l'égard de « producteur » la signification  
 de rapport dont ces mots sont capables. Comment ne  
 serions-nous pas dès lors, très légitimement, en butte au  
 ridicule pour notre extrême démençance?

B - C'est comme fils que nous appellerons Dieu Père.  
 Selon moi, insister inutilement est le fait des bavards.

A — Mais il n'y aurait pas de père, au moins de père  
 véritable, ni non plus de fils, si on ne concevait pas un  
 engendrant et un engendré.

432a B — Voilà qui est juste. Appelons donc Dieu Père,  
 disent-ils, si tu y tiens — par abus de langage.

A — Où aura-t-il pris ce surnom, cher ami, si selon  
 la nature il n'est point Père? Peut-être vont-ils dire que  
 c'est parmi les pères véritables et par nature, ceux de  
 chez nous?

B — Tu le sais bien, c'est ce qu'ils vont dire.

A — Que ferons-nous donc alors du bienheureux Paul,  
 qui rapporte le principe de la paternité non pas à nous  
 ni à aucun autre des êtres créés mais, comme une sorte  
 d'offrande consacrée, au seul vrai Dieu et premier Père\*?

b Écoutons ce qu'il a écrit à notre intention : « Lui de qui  
 toute paternité tire son nom au ciel et sur terre. » Réponds,  
 Hermias, et tu exerceras par ce moyen notre dialectique :  
 je voudrais savoir si Dieu est devenu inengendré au cours  
 du temps, alors qu'Il ne l'était pas au début, ou bien si,  
 dès qu'on le conçoit comme Dieu, on le trouve en situation  
 d'inengendré.

B — Oui, Il s'y trouve; dire autre chose ne serait-il  
 pas vraiment trop bête?

A — Est-ce que le mot « inengendré » indique qu'Il n'a  
 pas été engendré, ou bien quoi?

B — Qu'Il ne l'a pas été, évidemment!

c A. Τί γὰρ ὄλωσ ἔδει τὸν ἀνάρχως ὄντα Θεὸν ὁρᾶσθαι  
 [432] τοιοῦτον ; Ἡ ποίαν ἂν αὐτῷ καὶ τὴν κατὰ τίνων διαστολὴν  
 προσεποίησεν ἢ λέξις, ἤγουν ἢ φύσις, εἴπερ αὐτοῦ φύσις  
 ἐστὶ τὸ ἀγέννητον, οὐδενός πω τῶν γεννητῶν γεγονότος  
 25 ἢ συνυπάρχοντος, εἴπερ οὐκ εἶναι φασι γεννήτορα τοῦ  
 Υἱοῦ τὸν Πατέρα ; Πρὸς τί γὰρ ἀγέννητος, τῆς τῶν γεννητῶν  
 οὐσίας οὕτω τὸ σύμπαν εἰσκεκριμένης ; Οὐ γὰρ δὴ που  
 φαῖεν ἂν, ὡς γέ μοι φαίνηται, συνάναρχά τε καὶ συναῖδια  
 τῷ ἀγεννήτῳ Θεῷ τὰ γεννητῶς ἐκτισμένα. Καὶ εἴπερ ἦν  
 d 30 ἀγέννητος αἰεὶ Πατὴρ ὧν ὁ Θεός, ὑφε|στάναι δὴ πάντως  
 ἀνάγκη λέγειν καὶ τὸν δι' ὃν ἦν ἀγέννητος, τουτέστι τὸν  
 γεννητῶς ὄντα Υἱόν, οὗ τὴν εἰκόνα καταπλουτήσαντες καὶ  
 διὰ τῆς κατ' εὐσέβειαν ἀρετῆς λαχόντες τὴν μόρφωσιν,  
 Πατέρα καλοῦμεν τὸν Θεὸν καὶ ἡμεῖς αὐτοί, καθ' ὁμοίωσιν  
 35 τοῦ ἀνωτάτω τε καὶ πρώτου Πατρὸς πατέρες ὀνομασμένοι.  
 Πρεσβύτερα γὰρ αἰεὶ τῶν εἰκόνων τὰ ἀρχέτυπα.

B. Καὶ τί τὸ ἀπεῖργον τοὺς δι' ἐναντίας Πατέρα κεκληθῆσαι  
 λέγειν καταχρηστικῶς τὸν Θεόν, ἐπεὶπερ ὄλωσ ἐσμὲν  
 ἡμεῖς κατὰ φύσιν πατέρες, κεκλημένος δὲ Πατὴρ ὡς τοῖς  
 40 γεγονόσιν αἴτιος εἰς τὸ εἶναι καὶ ὑπάρχειν, ἔχει τὸ ἀγέννητον  
 εἰς οὐσίας δύναμιν ;

A. Ἀλλὰ μεμαρτύρηκεν ἡμῖν ἀληθῆς ὧν ὁ Παῦλος ὡς  
 a 433 διήκει παρ' ἐκείνου τὸ τῆς πατρότητος ὄνομα κατὰ | παντός  
 ποιήματος λογικοῦ κατ' εἰκόνα καὶ μίμησιν τοῦ πρώτου  
 δεικνύοντος ἐναργῶς τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς.  
 Ἐφη δὲ οὐδαμῶς ὅτι καὶ πᾶσα ἀγεννησία παρ' αὐτοῦ ἐν τε  
 5 οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, ἢ χρῆν ὄλωσ γεννηθῆναι μηδέν, ἔνα καὶ

[432] A — Quel besoin y avait-il, en somme, pour un Dieu  
 c qui est sans principe de se faire voir sous cet aspect?  
 Ou quelle distinction, et par rapport à quoi, lui ajoutait ce  
 terme — ou cette nature, s'il est vrai que l'inengendré soit  
 sa nature, et cela, à un moment où aucun des êtres engendrés  
 n'était encore ni ne coexistait avec Lui, puisque, d'après  
 eux, le Père n'a pas été le progéniteur du Fils? Comparati-  
 vement à quoi est-Il inengendré, alors que la substance  
 des êtres engendrés n'entre encore absolument pas en  
 ligne de compte? Ils n'iraient tout de même pas dire,  
 ce me semble du moins, que les êtres créés par mode de  
 génération partagent les origines et l'éternité du Dieu  
 inengendré! Et si Dieu a toujours été inengendré parce  
 qu'Il était Père, on est absolument contraint d'affirmer  
 d aussi l'existence de celui à cause de qui Il était inengendré,  
 c'est-à-dire du Fils, lequel est par mode de génération,  
 lui dont l'image fait notre richesse, lui à qui nous sommes  
 rendus conformes par une vertu pénétrée de piété, si  
 bien que nous aussi, nous appelons Dieu Père, tout en  
 recevant nous-mêmes ce nom de père à la ressemblance  
 du premier Père transcendant. Car les archétypes sont  
 toujours plus anciens que leurs images.

B — Et qu'est-ce qui empêche les gens d'en face de  
 e dire que Dieu a été appelé Père par abus de langage?  
 Car ne serait-il pas vrai après tout que nous, nous sommes  
 pères par nature, tandis que Lui, on l'appelle Père parce  
 qu'il est cause de l'être et de l'existence pour ceux qui sont  
 soumis au devenir, mais Il a l'inengendré pour substance  
 effective?

A — Mais Paul, le véridique, nous en a rendu témoi-  
 gnage : c'est en partant de Lui que le nom de paternité  
 433a se déverse sur toute créature raisonnable, à l'image et  
 ressemblance de Celui qui, le premier, fait clairement  
 montre de cela même qui existe aussi en nous. (Paul)  
 n'a pas du tout dit, par contre, que toute absence de  
 génération procède de Lui au ciel et sur terre, ni qu'aucun

432, 21-22 τοιοῦτον ὁρᾶσθαι ∞ MCV || 22 ἀντιδιαστολὴν L || 24  
 πω : τὸ L || 35 πατέρες om. MCV || 42 ὁ Παῦλος ἀληθῶς ὧν L ||  
 43 τὸ om. V || 433, 3 τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ om. V || 5 ἢ : εἰ B

[433] ἐνσημαίνονται τοῖς πεποιημένοις ἢ τοῦ ἀγεννήτου εἰκῶν.  
 Τὸ γὰρ δὴ μάλιστα κατακαλλύνειν εἶδος τὴν κτίσιν ἢ πρὸς  
 τὸ πάντων ἐστὶν ἀνωτάτω συμμορφία τε καὶ ἐμφέρεια.  
 Β. Ἀναιρήσομεν οὖν τὴν κτίσιν, ἀποσυλῶντες αὐτῆς τὴν  
 γέννησιν ἵνα διαπλάττοιτο πρὸς τὸ ἀγεννήτως ἔχον ;  
 Α. Οὐ τοῦτό φημι, νοημάτων δὲ τῶν ἐντεῦθεν τὴν  
 ἀτοπίαν ᾧήθη ἔγωγε παραδειῖξαι δεῖν, ὧν ὅτι προσῆκεν  
 ἀποφοιτᾶν ἵεναί τε ὡς ἀπωτάτω σοφὸς ἡμᾶς ἀναπέθει  
 λόγος · « Σεαυτὸν ἀγνὸν τήρει », καὶ τό · « Μὴ χρῆσαι  
 κοινωνεῖν ταῖς ἐτέρων ἀμαρτίαις », εὖ μάλα παραφωνῶν.  
 Καίτοι γὰρ δεόν ἡμᾶς ἀπρὶξ ἡρτῆσθαι φιλεῖν τῆς τῶν ἁγίων  
 Πατέρων ἀδιαβλήτου δόξης, τί τοῖς ἄλλοτριῶς ἐφήδεσθαι  
 χρή, καὶ ἀγρίας οὕτω μετασχεῖν φρενός ; Ἀγρία γὰρ φρὴν  
 ἢ τῆς τοῦ Υἱοῦ καθυλακτοῦσα δόξης, καὶ « λαλοῦσα κατὰ  
 τοῦ Θεοῦ ἀδικίαν », κατὰ τὸ γεγραμμένον. Ἐδόκει γάρ,  
 οἶμαι, καὶ μάλα ὀρθῶς τοῖς διαβοήτοις ἐκείνοις ἀνδράσιν,  
 οἱ τῶν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν μυστηρίων ταμίαι γεγόνασιν,  
 εὖνοι τε καὶ δοκιμώτατοι, οὐσίαν μὲν οὐδαμῶς τοῦ Θεοῦ  
 καὶ Πατρὸς τὸ ἀγέννητον, φωνὴν δὲ εἶναι μόνον τοῖς  
 ἀκροωμένοις τὸ μὴ γεννηθῆναι κατασημαίνουσαν. Ὁ δὴ  
 καὶ ἐνεῖναι φαμεν τῷ λόγῳ τῷ περὶ γε τῆς ὑποστάσεως  
 τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, | οὐκ αὐτόχρομα εἶναι τὴν Θεοῦ  
 οὐσίαν. Ἔστι γὰρ δὴ τοῖς ἐθέλουσιν ἀνασκοπούμενοις ὄραν  
 ὡς ἀπάντων ἡμῖν τῶν ὄντων ἢ καὶ ἐν μόναις ὄντων  
 ὑποφίαις τοῦ εἶναι καὶ μονονουχί τὸ τῆς ὑπάρξεως πλαττο-  
 μένων σχῆμα, τὰ μὲν ὥσπερ ἐν ἰδίαις ἔδραις ἐστὶ καὶ μὴν  
 καὶ τὸ εἶναι τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν ἐνυποστάτως διεκκληρώσατο,  
 τὰ δὲ ὧδε μὲν οὐκ ἔχει ποθὲν, ἔξεδρα δὲ μᾶλλον ἐστὶ, καὶ

433, 13 τε om, MCV || 18 μετίσχειν C μετέχειν B || 25 γεγεν-  
 νῆσθαι MCV || 30 μονονουχί]+καὶ MCV || 32 ἐστὶν : εἶσιν L

433, 14-15 I Tim. 5, 22 || 19-20 cf. Ps. 74, 6

[433] être en somme ne devrait être engendré, pour que pût s'imprimer dans les créatures l'image de l'Inengendré. La plus belle parure possible pour la création, en effet, c'est la conformité et la similitude avec Celui qui est au-dessus de tout.

B — Allons-nous donc bouleverser la création, en la dépouillant de la génération afin qu'elle soit modelée d'après Celui qui est inengendré?

A — Ce n'est pas ce que je veux dire; mais j'ai cru devoir démontrer l'absurdité des conséquences. Il convient au contraire de nous écarter d'elles le plus possible, de sages paroles nous en convainquant : « Conserve-toi pur ». Et aussi : « Il ne faut pas se faire complice des fautes d'autrui », proclament-elles fort bien. Alors que nous devons nous accrocher avec ténacité et amour aux opinions irréprochables des saints Pères, quel besoin aurions-nous de prendre plaisir à ce qui leur était étranger et d'avoir part à une pensée si barbare? Pensée barbare, en effet, que celle qui aboie contre la gloire du Fils, qui « profère contre Dieu l'iniquité », selon l'expression de l'Écriture! Car l'avis, fort juste je pense, de ces hommes fameux, qui ont été les dispensateurs des mystères de notre Sauveur, de ces gens bienveillants et si renommés, c'est que l'inengendré n'est nullement la substance de Dieu le Père; c'est seulement un mot signifiant à ceux qui l'entendent qu'il n'y a pas eu de génération. Que ce dernier trait fasse partie de la notion de l'hypostase de Dieu le Père, nous le disons (aussi), mais non pas que cela soit justement la substance de Dieu. Il suffit de consentir à cet examen pour le constater, parmi tout ce qui existe et même ce que nous soupçonnons seulement d'exister et qui n'a à peu près qu'une apparence fictive de subsistance, il y a ce qui existe de son chef propre, pour ainsi dire, ce dont le lot est d'être ce qu'il est à la manière d'une hypostase, et ce pour quoi il n'en va pas ainsi d'aucun point de vue. (Cette dernière catégorie d'êtres) est plutôt

[433] ἐν ἰδίαις μὲν οὐκ ἐρηρυσμένα φύσει, τὰς δὲ γε τῶν ὄντων  
 e 35 οὐσίαις περιποτώμενα, καὶ διὰ τοῦ συμβῆναι δύνασθαι τῷ  
 δεῖνι τυχόν ἢ φέρε εἰπεῖν τῷ δεῖνι, μονονουχὶ καὶ συνυφε-  
 στάναι τοῖς ἔχουσι δοκεῖ, ἰδίαν δὲ ὥσπερ φύσιν τὴν ἀλλοτριάν  
 ψεύδεται.

B. Πῶς λέγεις ;

40 A. Οὐ γὰρ δὴ διαμεμνήση πεπονηκότος ἡμῖν τοῦ λόγου  
 καὶ ὡς ἐνὶ καλῶς ἀποδεδειχότος ὅτι τὰ ἐν τάξει τῶν  
 συμβεδηκότων, ἢ καὶ ἐνότων ἀπλῶς κατηριθμημένα, ἥκιστα  
 μὲν σφίσις αὐτοῖς, ἐτέροις δὲ μᾶλλον ἐνυπάρχοντα κατα-  
 a 434 θρῆσαι τις ἄν, καὶ δοκεῖ μὲν εἶναι | τι καθ' ἑαυτὰ καὶ  
 λέγεσθαι, φύσιν δὲ τὴν τοῦ λαχόντος ὡς ἰδίαν ἔχει. Οὐ γὰρ  
 αὐτό τι καθ' ἑαυτὸ καὶ ἐνυποστάτως ὑπάρχον τὸ γεννητὸν  
 καὶ ἀγέννητον, μόνην ἡμῖν τὴν τοῦ γεγενῆσθαι δήλωσιν,  
 5 ἢ γοῦν τοῦ μὴ γεγενῆσθαι τυχόν, εἰσφέροντα.

B. Εὖ λέγεις.

A. Καταλογιστέον δὴ οὖν τὴν ἀγεννησίαν, ὡς ἐνυπαρ-  
 χούσαν τῷ λόγῳ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς,  
 καὶ αὐτῆς μὲν, οὐκ αὐτὴν δὲ εἶναι θετέον. Ἀνασκόπει γὰρ  
 b 10 ὧδε τὴν ἀ|τοπίαν, εἰ δοκεῖ. Εἰ γὰρ δὴ κατὰ τὸ ἀληθὲς  
 οὐσίαν εἶναι φασὶ τὸ ἀγέννητον, μύρια δὲ ὅσα τῶν ὄντων  
 ὑπάρχειν γεννητῶς, τί τὸ ἀπεῖργον ἔτι παρανοοῦντας εἰπεῖν  
 μηδὲ ὑφισταναί τῶν ὄντων τινά, καίτοι τὸ εἶναι λαχόντα  
 γεννητῶς, εἴπερ ἕκαστον ἀποδραμεῖται τε καὶ ἐξολισθήσειεν  
 15 ἄν τοῦ εἶναι οὐσία, μὴ ὄν ἀγέννητον ;

B. Ἐξολισθήσειεν ἄν, πῶς γὰρ οὐ ;

A. Πῶς δὲ οὐχὶ κάκεινο φράζειν αὐτοῖς τῶν ὄντων ὅτι δὴ

433, 44 τις : τι B || 434, 1 τι : τε B || 3 αὐτός L || 4 τὴν om. C ||  
 5 μὴ om. V || 7-8 ἐνυπάρχουσαν restitui : -χοντα L -χοντι B -χει  
 MCV || 8 τῆς ὑποστάσεως om. L || 12 ὑπάρχει V || 17 litt. A om.  
 cod. B mutationem personae non indicans

[433] voyageuse, non pas fixée en sa nature propre, mais voletant  
 e de ça de là sur les substances des êtres; et la faculté de  
 survenir d'aventure à tel être, par exemple, ou à tel autre,  
 lui donne presque l'apparence de partager la subsistance  
 de ces êtres, ses possesseurs, elle crée l'illusion que cette  
 nature étrangère est la sienne propre.

B — Que veux-tu dire?

A — Voilà que tu ne te souviens plus de la peine que  
 nous avons prise pour fournir de cela une démonstration  
 aussi élégante que possible! Ce qui a rang parmi les  
 accidents, ou ce qui est compté parmi les propriétés  
 simplement inhérentes ne peut absolument pas être  
 considéré comme existant en soi-même, mais seulement  
 comme existant en autre chose; en apparence cela est  
 434a par soi-même et on en parle ainsi, mais en fait cela n'a  
 pour nature propre que celle de son possesseur. L'engendré  
 et l'inengendré ne sont pas en effet quelque chose qui  
 existe par soi-même et à la façon d'une hypostase;  
 simplement ils nous apportent l'indication qu'il y a, ou  
 qu'il n'y a pas eu génération, suivant le cas.

B — Tu as raison.

A — Il faut donc attribuer à la qualité d'inengendré  
 une existence à l'intérieur de la raison de l'hypostase de  
 Dieu le Père et admettre qu'elle appartient à cette  
 b hypostase, mais n'est pas elle. Considère en effet l'absurdité  
 qui se présente à poser leur hypothèse, que l'inengendré  
 est véritablement une substance, mais que je ne sais  
 combien de milliers d'êtres existent par voie de génération.  
 Qu'est-ce qui les empêche de continuer à divaguer et de  
 dire que pas un seul de ces êtres n'existe, tout en ayant  
 obtenu l'être par génération, puisque chacun d'eux se  
 sera éloigné de la qualité de substance, en aura déchu,  
 en n'étant pas inengendré?

B — Déchu, il le serait en effet; comment faire autre-  
 ment?

A — Et comment ne pas leur dire aussi ceci, qui

[434] μάλιστα προπωδεστάτων ; Εἰ γὰρ οὐσίαν τοῦ Θεοῦ καὶ  
 c Πατρὸς καταλογιοῦνται τὸ ἀγέννητον, | ταύτην δὲ ὡσπερ  
 20 ἰδίαν ἀπετέμετο φύσιν, τῶν ἄλλων εἰσάπαν ἀνωκισμένην,  
 ὑπερούσιος ὢν καὶ πάντων ἐπέκεινα Θεός, γεννητῶς εἶναι  
 τὰ λοιπὰ διανοεῖσθαι χρὴ καὶ ἐν ἰδίᾳ τινὶ κεῖσθαι φύσει,  
 οὐδὲν ἐχούση κοινὸν φυσικῶς πρὸς ἐκείνην. Γεννητῶ γὰρ  
 πρὸς ἀγέννητον, τίς ἂν γένοιτο καὶ ποῖος ὁ λόγος, τὸ γε  
 25 ἦκον εἰς ποιότητα, δῆλον δὲ ὅτι τὴν κατ' οὐσίαν ; Εἴτα  
 τί φαῖεν ἂν οἱ πρὸς πᾶν ὄτιοῦν εὐκόλοι τῶν κακῶν, τὰ τοῦ  
 Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἴδια καὶ ἐν τῷ γεννηματι βλέποντες,  
 | τουτέστι τῷ Υἱῷ ; Ζωὴ μὲν γὰρ καὶ φῶς καὶ Θεὸς ἀληθινὸς  
 ὁ Πατήρ · ἀλλ' ἔστι ταῦτα καὶ ὁ Υἱός, οὐ μεθεκτῶς ἢ  
 30 παρηλλαγμένως, ἀλλ' οὐσιωδῶς καὶ ἐν ἴσῳ τρόπῳ. Ἄρ' οὖν  
 αἰσθάνη λοιπὸν ὅτι τὰ τῆς θεότητος ἴδια καὶ ἐξαιρέτα  
 οὐχὶ λόγῳ τε καὶ τρόπῳ τῷ τῆς ἀγεννησίας πρέποι ἂν  
 μᾶλλον, ἵνα μὴ καὶ ἐτέρων εἶναι φῶμεν, ἀ δὶχα γεννήσεως  
 ὄντα τε καὶ ὑφεστηκότα φαίνεται, ἀρμόσαι δ' ἂν μᾶλλον  
 35 ὡς Θεῶ τῷ Πατρὶ ; Ὡδὲ γὰρ ἂν διήκοι λοιπὸν ὡς εἰς  
 Υἱὸν τε καὶ ἐξ αὐτοῦ, φύσεως οἶμαι | νόμῳ, τὸ ἐν οὐσίᾳ  
 ταυτόν. Ἔστι τοίνυν οὐσία μὲν ἥμιστά γε τοῦ Θεοῦ τὸ  
 ἀγέννητον, σημαντικὸν δέ, ὡς ἔφην, τοῦ μὴ γεγενῆσθαι  
 μόνον τὸν Πατέρα, καὶ οὐχ ὑφεστηκὸς ἰδικῶς.

40 B. Ὁρθῶς ἔχει. Φαῖεν δ' ἂν ἴσως οἱ δι' ἐναντίας · Εἰ  
 γεννητῶς ὄντα τὸν Υἱὸν ἐν ταυτότητί τε καὶ ὁμοούσιον  
 εἶναι φῆς τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, οὐκ ὀκνήσεις ἔτι, κατὰ γε τὸ

434, 20 εἰσάπαν : εἰς ἀπαξ L || 21 ὑπερούσιος ὢν : ὑπερούσιον  
 L || 26 ὄτιοῦν : ὅτι L || 28 ἀληθινὸς καὶ Θεός ∞ L || 29 ἢ : οὐδὲ  
 MCV || 35 Θεῶ τῷ Πατρὶ transposui : Π.τ.Θ. codd. Π. καὶ Θ.  
 Aubert || 37 Θεοῦ : Υἱοῦ L || 40 ἔχειν L

[434] sera tout particulièrement approprié? Supposons que  
 l'inengendré soit, comme ils le lui attribuent, la substance  
 c de Dieu le Père, que celui-ci se soit pour ainsi dire réservé  
 en propre cette nature-là, complètement séparée des  
 autres, lui, le Dieu supérieur à la substance et à tous les  
 êtres. Il faut penser dès lors que les autres sont par mode  
 de génération, qu'ils sont dotés d'une nature propre,  
 quelle qu'elle soit, qui n'a rien en sa nature de commun  
 avec celle (de Dieu). Car entre l'engendré et l'inengendré,  
 quel rapport peut-il y avoir, et de quelle sorte pour ce  
 qui est de la qualité, je veux dire la qualité de la substance?  
 Alors que peuvent-ils dire, ces gens enclins à toute espèce  
 de malice, en constatant la présence des propriétés de Dieu  
 d le Père aussi dans le rejeton qu'il engendre, à savoir le  
 Fils? Le Père est vie, lumière et Dieu véritable; or cela,  
 le Fils l'est aussi, de manière non point participée ni  
 différente, mais substantielle et égale. T'en rends-tu  
 compte à présent, les propriétés particulières de la divinité  
 ne sauraient revenir à la raison et à la qualité d'inengendré,  
 sans quoi nous risquerions d'avoir à dire que d'autres  
 choses (à part Dieu) les possèdent, étant selon toute  
 apparence venues à l'être et à l'existence sans génération.  
 Ces propriétés conviennent plutôt au Père en tant que  
 Dieu. Ainsi, en vertu, je pense, des lois de la nature,  
 peut se transmettre (à quelqu'un) en tant que Fils issu  
 e de lui l'identité de substance. Par conséquent l'inengendré  
 n'est absolument pas la substance de Dieu; il indique,  
 comme je l'ai dit, que le Père seul n'a pas été engendré;  
 et il n'a pas de subsistance propre.

#### Première revue des objections tirées du concept de généra- tion.

B — C'est juste. Mais les gens d'en face diraient  
 peut-être : Si tu dis que le Fils, né par mode de génération,  
 possède identité et consubstantialité avec Dieu le Père,



- a 435 εἰκός, ὅτι | καὶ αἰὲ συνυπάρχει νοεῖν, καὶ οὐ δίχα πάθους  
καὶ ἀπορροῆς, τῆς ἐκ τοῦ τεκεῖν λεγομένου γεγέννηται,  
καίτοι παντὸς ἡμᾶς ἀναπειθοντος λογισμοῦ τό τινας αἴτιον  
προϋπάρχειν ἠγεῖσθαι τοῦ αἰτιατοῦ καὶ ὡς ἅπαν τὸ γεννώ-  
5 μενον κατασίνεται πῶς τὴν τοῦ τεκόντος φύσιν · πρόβεισι  
γὰρ ὡς μέρος. Παρεῖσθω δὴ οὖν ἡ φύσει τε καὶ ἀληθείᾳ  
γέννησις, πάντη τε καὶ πάντως τὸ χρῆναι παθεῖν τὴν  
ἀπορροὴν εἰσκομίζουσα τὴν τοῦ παθεῖν ἀνωτάτω καὶ  
b | ἀλώδητον φύσιν.
- 10 A. Εἶτα οὐχὶ τοῦτό ἐστιν ἐναργῶς ὅπερ ἔφην ; Οἷς γὰρ  
ἂν ποιοῖντο λόγοις τὸ ὅτι ἂν βούλωνται νοεῖν καθάπερ  
τινὰ βαφὴν ἐπιχρωματίζοντες, εἰς ἑτεροίας αὐτοῦς μεδιστάσι  
μορφᾶς καὶ πρὸς πᾶν ὅτιοῦν μετακλίνουσιν εὐπετῶς, τὸ  
οἶμαι δονάκων διενεγκεῖν οὐδὲν ἐν σμικρῷ κομιδῇ ποιούμενοι  
15 λόγῳ, καίτοι χρῆν δῆπου καὶ διαπεπήχθαι φιλεῖν, καὶ τό  
τοῖς νηπίοις ἐξομοιοῦσθαι δεῖν ὡς ἀχρεῖον ἀπορρίπτειν καὶ  
τῶν ὅτι μάλιστα κεικιδηλευμένων. Ἐκεῖνά τε γὰρ, νοῦ  
c καὶ | φρενὸς τῆς ἀρίστης ἔτι τητῶμενα, πρὸς πᾶν τὸ κινοῦν  
ἀπερινοήτως ἔεται · οἱ δὲ τὸ ἦκον εἰς νοῦν ἀβασανίστως  
20 ἀρπάζουσι, πάντα τε σαθρὸν καὶ ἀναλκιν ἐκτετιμῆκασιν  
λόγον · ἀνδραποδῶδες δὲ οἶμαι τουτί, καὶ νοῦ τὸ βέγγειν  
ἠρρωσθηκότος. Ἡμῖν δὲ ὁ Παῦλος · « Ἀδελφοί, φησί, μὴ  
παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς  
δὲ φρεσὶ τέλειοι γίνεσθε. » Τὸ γὰρ τοι φρονεῖν μὲν ἤττον ἢ  
d 25 χρῆν, μείον δὲ ἤπερ ἦν εἰκός τῆς | ἀληθοῦς ἐφικέσθαι  
γνώσεως, καίτοι τελοῦντας εἰς ἀνδρας, οὐκ ἐφήβους ἔτι  
καὶ ὀλιγογνώμονας, ἦκοντας δὲ ἤδη πρὸς μέτρον ἡλικίας  
τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, ἀγιοπρεπὲς μὲν οὐ τί που ·

435, 1 συνυπάρχειν B || 8 ἀνωτάτην MCV || 11 ὅτι : ὄντι L ||  
20 ἀνάλκει L || 26 ἐφήβους conj. Suicerus : ἀφήβους eodd. (cf.  
*Thesaurus ecclesiasticus*, s.v.)

435, 22-24 I Cor. 14, 20 || 24-25 cf. Rom. 12, 3 || 27-28 cf. Εφῆσ.  
4, 13

- 435a tu n'hésiteras sans doute pas non plus à penser qu'il  
coexiste toujours avec ce Père et qu'il n'a pas été engendré  
sans l'émotion et l'écoulement qui accompagne ce qu'on  
appelle enfanter. Pourtant toute espèce de raisons nous  
persuade de penser que la cause existe antérieurement à la  
chose qu'elle cause et que tout être engendré endommage  
de quelque manière la nature de celui qui l'enfante, car  
il en procède comme une partie. Écartons, par conséquent,  
la génération naturelle et véritable, elle introduit bon  
gré mal gré la nécessité de subir un écoulement\* dans  
b la nature suprêmement incapable de rien subir.

- A — A présent, n'en est-il pas clairement comme je  
l'avais dit? Les propos qu'ils peuvent bien tenir sont  
comme une teinture dont ils coloreraient ce qu'il leur  
plaît de penser; ils les font passer par des formes variées,  
les infléchissent aisément en n'importe quel sens. Ils ne  
diffèrent en rien des roseaux, à mon avis, mais peu leur  
chaut, vraiment. Il aurait fallu, pourtant, chérir la  
constance et répudier comme inconvenante, digne de gens  
absolument tarés, une ressemblance avec les petits enfants.  
Ces derniers, en effet, doivent se passer encore du meilleur  
c de l'esprit et de l'intelligence; aussi vont-ils sans réflexion  
à tout ce qui émeut. Or ces gens-là s'accrochent sans  
examen à tout ce qui leur vient à l'esprit; ils sont pleins  
de révérence pour tout propos gâté et débile. C'est là,  
selon moi, le fait d'esclaves, d'esprits affaiblis par la  
torpeur. A nous, Paul nous dit : « Frères, ne vous montrez  
pas des enfants par le jugement, mais soyez des petits  
enfants par la malice; pour le jugement, au contraire,  
soyez parfaits. » De fait, avoir moins de jugement qu'on  
d ne devrait, arriver en deçà de ce qui aurait convenu dans  
la connaissance de la vérité, alors qu'on est pourtant  
déjà un homme fait, et non pas un adolescent peu doué  
d'intelligence, alors qu'on est parvenu déjà à la force  
de l'âge, où se réalise la plénitude dans le Christ, cela  
n'est pas digne des saints du tout et l'important dommage

[435] δυσαπότριπτον δὲ ὅτι προσοίσει τὸ βλάβος οἷσπερ ἂν ὄλως  
30 ἐνιζήσειεν οὐκ ἀμφίβολον.

B. Οὐχ ἐτέρως ἂν ἔχοι, λέγεις γὰρ ὀρθῶς.

A. Βούλει δὴ οὖν ταυτὶ μὲν ἐν τούτοις ὅπωςπερ ἂν  
εἶεν ὧδε μὲν ἔχειν ἐῶμεν, ἴωμεν δὲ αὐτὰς ἐκείνων ἀθυρο-  
γλωττίαις ἀντεκκομίσοντες τὴν ἀλήθειαν ; |

e 35 B. Καὶ μάλα. Τοῦτο γάρ που καὶ ἄμεινον.

A. Τὸ αἴτιον τοίνυν καὶ τὸ αἰτιατόν, οὐκ οἶδ' ὅθεν  
ἡμῖν ἐλόντες τε καὶ ὀνομάζοντες · οὐ γάρ που παρὰ γε  
τῆς θείας ἐροῦσι Γραφῆς · τί δὴ ἄρα καὶ φρονεῖν ἐγνώκασι ;

B. Καὶ μὴν ἀρτίως ἐπύθου λέγοντος ὡς αἰεὶ πῶς ἐστίν  
40 ἐν πρῆσβυτέρῳ νοήσει τε καὶ ὑπάρξει τὸ αἴτιον τοῦ αἰτιατοῦ ·  
καὶ ὅτι τὸ γεννῶν οὐκ ἂν δίχα πάθους καὶ ἀπορροῆς δια-  
γεννήσει ποτέ. Καὶ ταυτὶ παραφέροντες, ἐν ἐλάττωσι μὲν ἢ  
a 436 ἐν οἷς ὁ Πατὴρ ἀπεφαίνοντο | τὸν Υἱόν, ἡξίου δὲ εἶναι  
δεύτερον καὶ οἰοεὶ πως ὀψιγενῆ, καὶ τάχα που καὶ αὐτὴν  
οὐκ ἀληθῆ τὴν γέννησιν ἀνοσίως ἐπιφημίζοντες, καὶ τὸ  
ἐκ τῆς οὐσίας συκοφαντοῦσι γνήσιον.

5 A. Ἀγορευόντων δὴ οὖν ἐρομένοις ἐκεῖνο · αἴτιον τοῦ  
εἶναι πεπιστευκάσι τῷ Υἱῷ τὸν Πατέρα · πότερα τὴν τοῦ  
ποιητοῦ τάξιν ἐπέχοντα καὶ πρὸς τὸ εἶναι διακομίσαντα  
δημιουργικῶς ἐν ἴσῳ τοῖς κτίσμασιν, ἤγουν ὧδε μὲν οὐχί,  
συνεροῦσι δὲ ὅτι κατὰ γε τὸν ἀληθῆ τῆς γεννήσεως τρόπον  
b 10 ἐξ ἰδίας ἡμῖν | οὐσίας προιέντα τὸ γεννώμενον ;

B. Ὡς Πατέρα φασίν, ἦτοι δημιουργόν. Ἀπλοῦς γὰρ  
ὑπάρχων τὴν οὐσίαν ὁ ἀνωτάτω Θεός, ὡς ἂν νοοῖτο κτίζειν,

435, 33-34 ἀθυροστομαίαις C || 37 τε om. L || 39 ἐπύθου : ἐπυθό-  
μην σου MCV || αἰεὶ : ἂν L || 41-42 διαγεννησοί MCV || 42 ταυτὶ :  
ταχὺ L || 436, 2 τάχα : τάχου L || 7 ἐπέχοντι ... διακομίσαντι BL || 10  
οὐσίας : ὑποστάσεως L

[435] que cela comportera pour ceux en qui s'installerait  
définitivement cet état ne peut faire aucun doute.

B — Impossible qu'il en soit autrement, tu as raison.

A — Veux-tu donc que nous laissons sur ce point  
les choses comme elles sont pour continuer en revanche  
e à opposer la vérité au bavardage sans frein de ces gens-là ?

B — Oui certes, car c'est bien là ce qu'il y a de mieux  
à faire.

A — La cause et le causé... je ne sais pas où ils nous  
ont pris ces noms-là. Ils ne vont pas dire, au moins, que  
c'est dans la sainte Écriture. Et qu'est-ce donc qu'ils se  
sont avisés de penser ?

B — Eh, tu l'as entendu dire il n'y a qu'un instant,  
toujours la cause est de quelque façon, tant pour la pensée  
que quant à l'existence, plus ancienne que le causé ; et  
l'engendrant jamais ne peut engendrer sans émotion et  
écoulement. Ce sont ces propositions qu'ils déforment pour  
faire apparaître le Fils dans une situation inférieure à  
436a celle du Père, pour le juger second et comme qui dirait  
tard venu ; et sans doute, en prétendant de façon blasphé-  
matoire que la génération même n'est pas véritable,  
enlèvent-ils aussi calomnieusement son authenticité à la  
substance.

### Création et génération.

A — Qu'ils répondent donc quand on leur posera cette  
question : c'est votre conviction établie que le Père est  
la cause de l'être du Fils ; serait-ce que le Père a tenu le  
rôle de producteur et amené (le Fils) à l'existence\*, à  
l'instar des créatures, par un processus de fabrication ?  
b Sinon, vont-ils dire avec nous que l'engendré a procédé  
proprement de la substance, selon le véritable mode de  
la génération ?

B — (Il a agi) comme Père, déclarent-ils, autrement  
dit comme Créateur. Le Dieu suprême étant simple quant

[436] οὕτω καὶ γεννᾶν. Τὸ γὰρ τοι τῆς ἐνεργείας οὐ ταῦτοειδὲς συνθήσει που πάντως ἀπλοῦν ὄντα, φησὶν.

15 A. Καὶ μὴν τοῦτό γέ ἐστιν ἄνω τε καὶ κάτω διακυκῆσαι τὸ πᾶν, καὶ τὴν τῶν πραγμάτων εὐδιάκριτον φύσιν ἀσυνθέτως  
 c κοιμιδῆ φύρδην ἀναχέαι, καὶ ἃ τῆς ἀλλήλων ποιότητος μακρὸς τε καὶ ἀκριβῆς ἀπονοσφίζει λόγος, ποταμίους ἐν ἴσῳ νόμασιν εἰς μισγάγγειαν ἐνεγκεῖν · ἔφη γὰρ οὕτω τις  
 20 τῶν παρ' Ἑλλησι σοφῶν. Ἔτερον γάρ, οἶμαι, τὸ κτίζειν παρὰ τὸ γεννᾶν ἅπας τις οὖν ἡμῖν ἀποφανεῖ λόγος. Οἶμαι δὲ δεῖν μὴ τὸ ἀπλοῦν ἀλόγως προσεόμεντας τῷ Πατρὶ, πρὸς ἐκτόπους ἐννοίας ὀρθῶς ἔχοντά τε καὶ ἐν καλῷ δόξῃς ἐρηρυσμένον τὸν ἐπ' αὐτῷ κατασεῖεν λόγον. Εἰ γὰρ ὡς  
 25 κτίσει καὶ τέξεται, καὶ ταῦτόν ἄμφω νοεῖται, διστάντος οὐδενὸς εἰς διαφορὰν καὶ | τὸ ἑτεροίως ἔχειν, καταδείσαιμ' ἂν οὐδαμῶς ἐκεῖνο εἰπεῖν ὡς ὄνπερ ἂν εἴη δημιουργός, τούτων ἔσται δῆπου καὶ πατήρ, καὶ πᾶν τὸ πεποιημένον νοοῖτ' ἂν αὐτοῦ καὶ γέννημα. Τὰ δὲ ὀπόσα τέ ἐστι καὶ ἐν ὀπόσοις  
 30 εἶδεσι καὶ διαφοραῖς φράσαι μὲν οὐ βῆδιον, πάρα δ' οὖν ὅμως τοῖς ἐθέλουσιν ἀναμετρεῖν. Οὐδὲν γὰρ ἐστι τῶν ὄντων ὃ τὸν τοῦ πεποιθῆσθαι διελάσει λόγον. Τελεῖ δὲ ὅτι πάντα  
 e τε καὶ πάντως ἐν γε τοῖς οὔσι καὶ τὰ ἐν ἐσχάτοις καὶ | κατερριμμένα, τίς ὁ καταρνούμενος ; Ἀπάντων οὖν ἔσται, καὶ  
 35 εἰ τῆδε ἔχει τινά, πατήρ ὁ Θεός.

B. Καὶ πῶς ἀτοπίας οὐ σφόδρα μεστός ὁ λόγος ;

A. Δυσσεθείας μὲν οὖν τῆς ἐσχάτης ἐπέκεινα θεῖν φαίης ἂν μᾶλλον, εἰ τὰ εἰκότα λέγεις. Εἰ γὰρ, ὡς οἴονται, παρὰ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ τό τε κτίζειν καὶ τὸ γεννᾶν ἀδιάκριτον  
 40 ἀληθῶς καὶ οὐχ ἑτεροίως ἔχον, διὰ τὸ ἀπλοῦν ἐν οὐσίᾳ,

436, 13 Τὸ : Τοι M<sup>pc</sup>V || οὐ : τὸ M<sup>pc</sup>V || 14 ἀπλῶς L || 16 ἀσυνθέτως L || 18 ἀκριβῆς : ἀσεβῆς L || 19 μισγάγγειαν BL || 24 Εἰ : εἰς L || 25 καὶ ταῦτόν : κατ' αὐτόν L || 28 ἐστι L || 33 καί, om. B || 37 θεῖν om. B || 38 λέγοις MCV || 39 ἀδιακρίτως L

[436] à la substance, en effet, c'est la même chose de concevoir qu'il crée ou qu'il engendre. Aussi bien, dit-on, l'absence d'unicité dans l'opération rendra forcément composé un Être qui est simple\*\*.

A — Voilà qui est vraiment mettre tout sens dessus dessous et plonger dans le pêle-mêle d'une confusion complète des réalités à la nature bien distincte : alors  
 c qu'une longue et exacte liste de leurs qualités respectives les tient à distance, on les fait « confluer » à la manière des eaux de deux fleuves, selon l'expression de l'un des sages grecs. Autre chose est en effet, pour moi, créer et autre chose engendrer, n'importe quel raisonnement nous le manifesterà. Je crois d'ailleurs qu'il ne faut pas, en attribuant la simplicité au Père de façon déraisonnable, faire dégénérer en conceptions absurdes la doctrine fort juste et fondée sur de saines idées qui le concerne. Si en effet en créant il engendre aussi, si on conçoit les deux  
 d aucune altérité, je n'aurais aucun scrupule à le dire, ce dont il sera le créateur, il va en être aussi le père et tout ce qu'il a fait, on doit le considérer aussi comme sa progéniture. Combien y en a-t-il (de ces créatures), et combien d'espèces ou de variétés, cela n'est pas facile à dire ; néanmoins qui voudra pourra le calculer. Car il n'y a point d'être qui échappera à la raison de créature. D'autre part, on compte purement et simplement parmi  
 e les êtres même ce qui est infime et de bas étage, qui le niera ? De tout, même de ce qui serait de cette catégorie-là, Dieu, par conséquent, va être le Père ?

B — Et comment ne pas trouver ces propos excessivement absurdes ?

A — Dis plutôt, pour parler proprement, qu'ils passent les bornes de l'impiété. Car penser comme eux que, dans le cas de Dieu le Père, créer et engendrer sont vraiment indiscernables et nullement différents, à cause de la simplicité de la substance, ce serait tout d'abord nous

[436] πρῶτον μὲν εἰκαιόμυθον τὴν ἁγίαν ἡμῶν ἀποφαίνουσι  
 a 437 Γραφήν, μονογενῆ τὸν Υἱὸν ὀνομάζουσαν, τὸν, | εἶπερ ἐστὶν  
 ἀληθὲς ὃ δὴ φασιν οἱ δι' ἐναντίας, ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς,  
 μᾶλλον δὲ πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς εἶναι πεπιστευμένοις, ἢ γεννη-  
 θέντα τυχόν, ἡγουν ἐνεργείᾳ δημιουργικῇ παρενεχθέντα  
 5 πρὸς ὑπαρξιν. Δοκεῖ γὰρ ἐκείνοις ἄμφω τε εἶναι ταῦτόν  
 καὶ οὐχ ἕτεροίως ἔχειν. Εἴη δ' ἂν καὶ αὐτὸς ἀμαρτοεπής,  
 ὡς ἔοικεν, ὃ μέγας ἡμῶν μυσταγωγὸς Ἰωάννης, οἷά τι τῶν  
 ἀπορρήτων ἐξενεγκῶν τὸ μονογενὲς ἐφ' Υἱοῦ · ὃν καὶ  
 « ἐν κόλποις » εἶναι φησι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, οὐ διεψευ-  
 b 10 μένον, οἶμαι, τὸν ἐπ' αὐτῷ τόκον καὶ διὰ τούτου δευκνύς ·  
 διελάσοι δ' ἂν ἡμῶν εἰς θράσους ἤδη τουτί, καίτοι σοφὸς  
 ὢν ὁ λόγος, ὡς ἐπιθρόψκειν ἀποτολμᾶν καὶ αὐτῷ τῷ Υἱῷ.  
 Φαίην γὰρ ἂν ὅτι τὰς τῶν Ἰουδαίων ἀκρίτους ὁρμάς καίτοι  
 παρὸν ἀποσειεσθαι, καὶ μάλα ῥαδίως, αὐτὸς ἐφ' ἑαυτῷ παρα-  
 15 θήγων ἀλώσεται. Τί γὰρ μὴ μᾶλλον ἔφρασκεν · Ἐγὼ εἰμι  
 τὸ κτίσμα καὶ ποίημα τοῦ Θεοῦ, Πατέρα δὲ ἴδιον ὀνόμαζε  
 c τὸν Θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ ; | Τί δὲ ἔδει μᾶλλον  
 ἐπιφανεῖν ἐν συναγωγαῖς · « Ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν  
 οὐ κρίνεται », καὶ μὴ ὅπερ ἦν εἰκὸς καὶ λίαν εὐκόλως  
 20 κατευνάσαι δύνασθαι τῶν ἀκρωμένων τὸν ἀτίθασσον  
 φθόνον · Ὁ πιστεύων εἰς τὸ κτίσμα οὐ κρίνεται ; Οἶμαι  
 γὰρ ἂν, εἰ ταυτί διακεκραγὸτος διεπύθητό τις, οὐκ ἂν  
 οἴεσθαι φορτικόν, οὐδὲ ἐθελῆσαι καταλεύειν αὐτόν, καὶ  
 μέχρις ὄφρους τοῦ ἔρους ἀποκομίζοντας, κρημοῖς ἐνιέναι  
 d 25 παραλόγοις ἐπιχειρεῖν. Τί δὲ δὴ | καὶ ἔδρων οἱ σοφώτατοι  
 μαθηταί, δόξαν ἔχοντες ἐπ' αὐτῷ τὴν Υἱοῦ που πάντως  
 καὶ οὐχὶ τὴν κτίσματος ; Ἐπειδὴ γὰρ ἐπ' ἄκρω κύματι

436, 41 ἀποφαίνουσι ἡμῶν τὴν ἁγίαν ∞ L || 437, 2 ἐν : πρωτό-  
 τοκον ἐν MCV || 11 διελάσαι MCV || 13 ἂν om. CL || 18 ἐν : ἐπὶ L || 20  
 δυνατὸν MCV || 22 πύθετο B || 23 οἴεσθε B (abbrev. in L discerni  
 non potest) || 25 παραλόγως L (unde M<sup>ms</sup> manu Vulc.) || 27  
 κτίσματος B

437, 2 cf. Rom. 8, 29 || 8-9 cf. Jn 1, 18 || 16-17 cf. Jn 5, 18 || 18-19  
 cf. Jn 3, 18 || 27-33 cf. Matth. 14, 25-27

[436] faire apparaître l'Écriture sainte comme une vaine fable,  
 437a elle qui appelle le Fils « Monogène ». Si ce que disent nos  
 adversaires est vrai, il est environné de beaucoup de  
 frères; ou plutôt, au même titre que tout ce dont on admet  
 l'existence, il a été engendré peut-être, ou mieux, amené  
 à l'être par une opération créatrice. Car d'après eux, les  
 deux sont la même chose, il n'y a pas de différence. D'autre  
 part, Jean, notre grand initiateur aux mystères, serait  
 apparemment lui-même dans l'erreur, lui qui nous présente  
 le fait pour le Fils d'être Monogène comme quelque chose  
 d'ineffable. Ce Fils, il dit aussi qu'il est « dans le sein »  
 b de Dieu le Père, ce qui est encore, selon moi, une façon  
 de montrer que dans ce cas l'enfantement n'est pas chose  
 mensongère. En restant sages, nos propos pourraient  
 d'ailleurs s'échapper jusqu'à cette témérité d'oser s'en  
 prendre au Fils lui-même. Il lui était possible, dirais-je,  
 et même très facile de repousser les attaques impudentes  
 des Juifs; or nous allons le surprendre à les exciter.  
 Pourquoi n'a-t-il pas dit plutôt, en effet : Je suis la créature  
 de Dieu, fabriquée par Lui, et a-t-il appelé Dieu son  
 c Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu? Qui l'obligeait à  
 crier plutôt dans les synagogues : « Celui qui croit au  
 Fils n'est pas condamné », au lieu de ceci, qui eût été  
 capable sans doute très aisément d'endormir la haine  
 déchaînée de ses auditeurs : Celui qui croit en la créature  
 n'est pas condamné? J'estime en effet que si on l'avait  
 entendu clamer cela, on ne l'aurait pas jugé intolérable,  
 on n'aurait pas non plus voulu le lapider, on ne l'aurait  
 pas mené jusqu'à la crête de la montagne pour entreprendre  
 d de le jeter follement au précipice. Et quelle idée avaient donc  
 les disciples, eux si sages, de nourrir cette opinion sur lui  
 qu'il était Fils, assurément, et non pas créature? Sa  
 marche au sommet des flots, sa façon d'aplanir sous ses

[437] βαίνων, καὶ τὴν ὑγρὰν τε καὶ εὐδιάχυτον τῶν ὑδάτων φύσιν ἀφράστω δυνάμει τοῖς ἰδίοις ὑποστορέσας ποσί, τὸ πλατὺ  
 30 διέθει πέλαγος, ἀσύνηθες μὲν τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις ἐδίδου  
 τὸ θαῦμα, συνεισῆλατο δὲ μόλις ἐκὼν καὶ ὀκκαδίῳ διέπλει,  
 e | καίτοι καὶ ῥᾶστα μετόν, εἴπερ ἔλοιτο κατορθοῦν, τὸ καὶ  
 αὐτοῖς ἐποχεῖσθαι κύμασι. Κατατεθηπότες δὲ ἤδη καὶ  
 τὴν ἀμαχὸν ἐξουσίαν ἀναλογισάμενοι, προσεκύνουν λέγοντες ·  
 35 « Ἀληθῶς Θεοῦ Υἱὸς εἶ ». Ἄρ' οὖν οὐχὶ καὶ ἐνώμοτον  
 ὠδὶ τὸ χρῆμα ποιούμενοι, εἶναί τε Υἱὸν ἀληθῶς διειπόντες  
 Θεοῦ, διαβεβλήσονται μὲν εἰκότως ὡς ψευδοσεπτεῖς, διημαρ-  
 τηκότες δὲ τάληθοῦς ἀλώσονται τε καὶ ἐλεγχθῆσονται ; Εἰ  
 γὰρ ἔστιν οὐχ Υἱός, ἐκ τῆς τοῦ γεννήσαντος οὐσίας ἀναφύς,  
 40 ποίημα δὲ μᾶλλον, τῇ τῆς υἰότητος δόξῃ κατακεχρωσμένος  
 καὶ ἐν ψιλαῖς εὐφημίαις τὴν ἐπωνυμίαν λαχών, τί μαθόντες  
 a 438 | προσεκύνουν ; Τί δὲ Υἱὸν ὠνόμαζον οἱ μυσταγωγοὶ καὶ  
 τῆς ἀληθείας κήρυκες ;

B. Ὡς ἀριστα ἡμῖν ὁ λόγος ἔχει.

A. Ὁ δὲ δὴ θεὸς τε καὶ ἱερώτατος Παῦλος, καίτοι  
 5 « σκευὸς ἐκλογῆς » ὠνομασμένος παρὰ Θεοῦ, καὶ τεταγμένος  
 ἱερουργός εἰς τὰ ἔθνη καὶ ταμίας ἀκριβῆς τῶν τοῦ Σιωτῆρος  
 ἡμῶν μυστηρίων, τί ἂν βούλοιο δηλοῦν ὅταν ἤκει βοῶν  
 περὶ τε αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ καὶ τῶν ἀγίων ἀγγέλων · « Ὁς  
 ὦν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως  
 b 10 αὐτοῦ, φέρων τε τὰ | πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως  
 αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἀμαρτιῶν ποιησάμενος, ἐκάθισεν  
 ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, τοσοῦτω κρείττων  
 γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς  
 κεκληρονόμηκεν ὄνομα ; Τίτι γὰρ εἶπέ ποτε τῶν ἀγγέ-  
 15 λων · Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε · καὶ

437, 29 ὑποστορεσῶν B || 32 μεστών (?) L || 33 δὲ ἤδη om. L ||  
 36 ἀληθῶς]+Υἱὸν L || 438, 4 δὴ om. B || 9 δόξης]+τοῦ Πατρὸς L  
 || 11 ἀμαρτιῶν : ἀμαρτημάτων L -μάτων ἡμῶν MCV (contra  
 consuet. Cyrilli) || ποιησάμενος]+καὶ L || 12 τῆς : τοῖς C || 13  
 ὄσῳ]+καὶ MCV

[437] pieds avec une ineffable puissance l'élément humide et  
 fluctuant des eaux pour courir sur l'étendue de la mer  
 inspirèrent aux saints apôtres une admiration extra-  
 ordinaire; à peine sauta-t-il de son plein gré avec eux  
 e dans le bateau, pour la traversée, bien qu'il eût pu, s'il  
 avait voulu aller jusqu'au bout, se faire le plus aisément  
 du monde porter par les flots eux-mêmes. Mais déjà saisis  
 de stupeur, maintenant qu'ils avaient pu juger de son  
 invincible puissance, ils se prosternèrent en disant :  
 « Vraiment, tu es Fils de Dieu ». Parce qu'ils vont jusqu'à  
 appuyer la chose par un serment, en déclarant qu'il est  
 « vraiment » Fils de Dieu, sera-t-on en droit de les accuser  
 de mensonge, va-t-on les surprendre et les confondre  
 pour s'être écartés de la vérité? Si en effet il n'est pas  
 Fils, issu de la substance de celui qui l'a engendré, mais  
 plutôt une créature, pour qui la gloire de la filiation est  
 un vernis de surface, qui n'a obtenu ce surnom que comme  
 438a un titre de courtoisie, qu'ont-ils en tête de l'adorer?  
 Pourquoi l'ont-ils appelé Fils, eux les maîtres ès mystères,  
 les hérauts de la vérité?

B — Voilà qui est on ne peut mieux dire, selon nous.

A — Le divin et très saint Paul a bien été pourtant  
 appelé par Dieu « instrument de choix », il a été institué  
 ministre du salut pour les nations et dispensateur exact  
 des mystères de notre Sauveur. Que peut-il bien vouloir  
 dire lorsqu'il s'en vient crier au sujet justement du Fils,  
 et aussi des saints anges : « Resplendissement de sa gloire  
 et empreinte de son hypostase, (ce Fils) qui soutient  
 b l'univers par sa parole puissante, ayant accompli la  
 purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté  
 dans les hauteurs, devenu d'autant supérieur aux anges  
 que le nom qu'il a reçu en héritage est incomparable au  
 leur? Auquel des anges en effet (Dieu) a-t-Il jamais dit :  
 Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. Et

[438] <sup>c</sup> πάλιν · Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἀν θῶ τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου ; Οὐχὶ πάντες εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν ; » Καὶ πάλιν · « Εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων <sup>20</sup> λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν, πῶς ἡμεῖς ἐκφουξόμεθα, τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας ; » Πῶς γὰρ ἀν ὄλωσ νοοῖτο πρὸς τε ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων τῆς ἀρρήτου δόξης ὁ χαρακτήρ, καὶ μὴν καὶ ἀπαύγασμα <sup>25</sup> τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὁ Υἱός, εἰ τὴν τοῦ γεγεννησθαι δύναμιν οὐκ ἐν πράγματι ἀληθεῖα διακεκτῆσεται, φιλαίς δὲ καὶ μόναις καταχρυσουταί φωναῖς, ἑτεροίως ἔχων κατὰ τὴν φύσιν καὶ συντεταγμένος τοῖς κτίσμασιν ; Οὐδὲν γάρ, ὡς ἔοικε, τὸ ἀπεῖργον ἔτι καὶ αὐτὸν ἐν κτίσμασι <sup>30</sup> τελεῖν τὸν Πατέρα, χρῆναί τε νοεῖσθαι γενητόν, εἴπερ αὐτοῦ καὶ χαρακτήρ καὶ ἀπαύγασμα γενητὸς ὑπάρχων ἐστὶν ὁ Υἱός. Ὅνομα δὲ πῶς διαφορώτερον ἔτι κεκληρονόμηκε παρὰ τοὺς ἀγγέλους ; Εἰ γὰρ ἐν ἴσῳ τοῦ κτίζειν παρὰ Θεῶ τὸ γεννᾶν, δῆλον ἀν εἴη δήπουθεν ὡς τὸ ἐν Υἱοῦ τάξει <sup>35</sup> λελογισμένον ἀδιακρίτως ἔσται καὶ ποίημα, καὶ τὸ ἐν κτίσμασιν ἀληθῶς κατηριθμημένον οὐδὲν ἤττον ἐστὶ καὶ γέννημα. Τί οὖν ἔτι διαμέλλει Θεὸς εἰς γε τὸ χρῆναί τυχόν καὶ ἐκάστῳ τῶν ἁγίων ἀγγέλων εἰπεῖν · « Υἱός μου εἰ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε » ; Ὁ γὰρ ἔχουσιν ἐλόντες <sup>40</sup> οἰκοθέν τε καὶ οὐσιωδῶς, τί μὴ νέμων ὁρᾶται, μᾶλλον δὲ — θερμότερον γὰρ εἰρήσεται — τί παραιρεῖται καὶ ἀδικεῖ <sup>a 439</sup> | τοὺς ἤδη λαχόντας τὴν τῆς γεννήσεως δόξαν καὶ τὸ ἐν υἱοῦ τετάχθαι λόγῳ ; Διοίσει γὰρ ὄλωσ οὐδέν, ἐπεὶπερ ἀπλοῦς ὁ Θεός, τὸ γεννᾶν τοῦ κτίζειν παρ' αὐτῶ, κατὰ γε

438, 24 ὁ om. MGV || 31 ὁ om. B || 41 παραιτεῖται B

438, 16-19 Hébr. 1, 13-14 || 19-22 Hébr. 2, 2-3 || 38-39 Ps. 2, 7

[438] encore : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je place <sup>c</sup> tes ennemis comme un escabeau sous tes pieds? Est-ce que tous ne sont pas des esprits chargés d'un ministère, envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut? » Et encore : « Si déjà la parole promulguée par les anges s'est trouvée garantie et si toute transgression et désobéissance a reçu une juste rétribution, comment nous-mêmes échapperons-nous si nous négligeons pareil salut? » Comment, en définitive, le Fils pourrait-il être <sup>d</sup> considéré par nous et par les saints anges comme l'empreinte de la gloire ineffable et même comme le rayonnement de l'hypostase de Dieu le Père, s'il ne possède pas réellement et véritablement le privilège d'avoir été engendré, s'il n'est paré que de mots vides, s'il est différent quant à la nature et prend rang parmi les êtres créés? Rien n'empêche dès lors, semble-t-il, de compter aussi le Père parmi les êtres créés et de se sentir obligé de le considérer comme soumis au devenir, puisque son empreinte et son rayonnement, le Fils, se trouve soumis au devenir. <sup>e</sup> Comment d'autre part celui-ci a-t-il encore hérité d'un nom supérieur à celui des anges? Si en Dieu engendrer équivaut à créer, il est trop clair assurément que ce qui est placé au rang de Fils va être indiscernable de la créature et que ce qui est compté authentiquement parmi les créatures n'en est pas moins progéniture pour cela. Pourquoi donc Dieu tarde-t-Il encore à dire, comme Il le devrait sans doute, à chacun des saints anges : « Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré »? Ce qu'ils possèdent intrinsèquement, qu'ils tiennent de leur substance, pourquoi ne voit-on pas (Dieu) le leur attribuer? Je dirai même plus fort, <sup>439a</sup> pourquoi le leur refuse-t-Il, pourquoi lèse-t-Il ceux qui ont désormais pour lot la gloire de la génération et le droit au rang et au titre de fils? Il n'y a après tout en lui aucune différence entre engendrer et créer, puisque Dieu est simple — du moins à suivre les idées stupides de ces

[439] τὸν ἐκείνων ἡλίθιον νοῦν · ἀναχεῖται δὲ ἄμφω πρὸς ἓν τι τὸ  
5 δηλούμενον, καὶ τὴν εἰς ταυτότητα δέχεται συνδρομὴν.

B. Ναί · δοκεῖ γὰρ ὡδέ πη νοεῖν τε καὶ φράζειν αὐτοῖς.

A. Ἄλλ' οὐχ ὡδε ἔχειν ἐροῦμεν ἡμεῖς · πολλοῦ γε  
καὶ δεῖ. Πλείστη γὰρ ὅση τοῖν τε ὀνομάτοιιν ἡμῖν καὶ αὐτοῦ  
b τοῦ χρήματος ἢ διαφορά. Ἀπόκριται δέ, | εἴ σοι δοκεῖ,  
10 φιλοπευστοῦντί μοι.

B. Πύθου δῆτα.

A. Ὁ τῶν θείων ἡμῶν μυσταγωγῶν ἄριστός τε καὶ  
ὑπέρτατος Ἰωάννης ἀναγέγραφε περὶ τοῦ Υἱοῦ · « Εἰς  
τὰ ἴδια ἦλθε καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον · ὅσοι δὲ  
15 ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι. »  
Ἄρ' οὖν τοῖς οὐκ ἔχουσι τὸ ἐν υἱοῦ κεῖσθαι δόξη δεδωρῆσθαι  
φήσομεν τῆς υἰοθεσίας τὴν χάριν, ἢ τοῖς ἥμιστα δεομένοις  
τοῦ λαθεῖν, οἰκωθέν τε καὶ οὐσιωδῶς πεπλουτηκόσιν αὐτό,  
καὶ εἰ μὴ ὑπό | του δέχοιντο τυχόν ;

c B. Τοῖς οὐκ ἔχουσι. Τοῦτο γὰρ οἶμαι καὶ ἀληθές.

A. Εἴτα τίς ἐν γε τοῖς οὖσιν ὄλωσ οὐκ ἔχων ἀλώσεται,  
εἴπερ οὐδὲν ἢ γέννησις παρὰ τὸ ἐκτίσθαι ἐστί, μᾶλλον δέ,  
εἴπερ ἐν ἄμφω καὶ ταυτόν, διῆσάντος ὄλωσ πρὸς ἑτερότητα  
μηδενός ; Γεγενῆσθαι γὰρ δώσομεν πᾶν ὅπερ ἔστι, κἄν  
25 εἰ παρήχθη πρὸς γένεσιν.

B. Ἄρ' οὖν ἐξ αὐτῆς ἡμᾶς τῆς ἰδίας φύσεως γεγέννηκε  
ὁ Πατήρ ;

A. Οὐ γεγέννηκε μὲν ἡμᾶς ἐξ ἰδίας φύσεως ὁ Θεὸς  
καὶ Πατήρ · πλὴν οὐχ ὅπερ ἂν φαίνοιτο νοσοῦν ἐφ' ἡμῶν  
d 30 τὸ ἀπρεπὲς καὶ ἀμήχα|νον τοῦτο δὴ πάντως ἀντιτάξεται  
κατὰ τὸν ἴσον λόγον καὶ τῷ κατὰ φύσιν Υἱῷ. Ἐκτίσμεθα  
μὲν γὰρ ὁμολογουμένως ἡμεῖς · ὁ δὲ τῆς οὐσίας ἐξέφυ

439, 4 δὲ : γὰρ L || 5 συνδρομὴν δέχεται ∞ L || 8 ὅση om. B  
|| 15 γενέσθαι]+τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν MCV (sed cf. 489 d  
et 521 c || 16 ἐν υἱοῦ κεῖσθαι : ἐνοικεῖσθαι B || 19 εἰ om. B || 22 ἐστί :  
ἔτι B || 28 ἐξ ἰδίας ἡμᾶς ∞ B

[439] gens-là. L'un et l'autre se déversent dans la même signi-  
fication, ils admettent de se confondre dans l'identité.

B — Oui, c'est bien à peu près leurs idées et leur  
langage.

A — Mais nous, nous ne dirons pas qu'il en va ainsi,  
et il s'en faut de beaucoup! Comme elle est grande, pour  
nous, la différence des noms — et de la réalité elle-même!  
b Réponds-moi, s'il te plaît, j'ai une question à te poser.

B — Pose-la donc!

A — Jean, le meilleur, le plus profond de nos initiateurs  
ès mystères divins, a écrit au sujet du Fils : « Il est venu  
chez lui et les siens ne l'ont pas reçu; mais à tous ceux qui  
l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu. »  
Est-ce à ceux qui n'étaient pas en possession d'une gloire  
de fils qu'aura été donnée selon nous la grâce de l'adoption,  
ou bien à ceux qui n'avaient pas le moins du monde  
besoin de recevoir une richesse qu'ils avaient intrinsèque-  
ment et de par leur substance, même sans la recevoir  
c éventuellement de quelqu'un?

B — A ceux qui ne la possédaient pas; telle est bien,  
je pense, la vérité.

A — Alors, parmi les êtres, quel est celui qu'on prendra  
à ne pas la posséder, puisque la génération n'est rien  
d'autre que le fait d'avoir été créé, ou plutôt puisque  
les deux sont une seule et même chose, sans différence,  
en somme, ni altérité aucune? Car nous admettrons que  
tout ce qui est a été engendré, même si c'est passé par  
un devenir.

B — Est-ce donc que le Père nous a engendrés de sa  
propre nature elle-même?

A — Non, Dieu le Père ne nous a pas engendrés de  
sa propre nature. Cependant, tout ce qui peut vicier  
visiblement notre cas en fait d'inconvenances et d'impos-  
d sibilités ne va pas faire obstacle de manière également  
catégorique au Fils selon la nature. Nous, nous avons été  
créés, tout le monde en est d'accord; lui, il est issu de la

[439] τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, πρὸς ὃν καὶ ἡμεῖς διαμορφούμεθα  
καὶ ἐν γεννήσεως τάξει τὴν ἐξ ἡμερότητος δεχόμενοι χάριν,  
35 ἐν υἱοῖς τετάγμεθα Θεοῦ, θύραθεν μὲν καὶ εἰσποιητὸν  
κομιζόμενοι τὸ ἀξίωμα, θεοὶ δὲ υἱοί, διαπεπλασμένοι πρὸς  
ἀληθινὸν καὶ εἰσκεκλημένοι πρὸς δόξαν τὴν τοῦ κατὰ  
φύσιν. Θεοὶ δὲ ὅλως οὐκ ἂν εἴεν υἱοὶ μὴ τοῦ κατὰ φύσιν  
| προϋφαστηκότος καὶ τῆς ἀληθοῦς γεννήσεως τῆς ἐσώστερον  
e 40 εἰκόνας προϋποφαινούσης ἐν ἑαυτῇ τὸ ἀρχέτυπον. Εἴπερ  
οὖν οὐ τέτοκεν ἀληθῶς ὁ Πατήρ, διὰ γε τοῦτο παρ' αὐτῷ  
τὸ γεννᾶν τῷ κτίζειν οὐχ ἕτερον, οἴχεται μὲν ἡμῖν ἐκποδὸν  
ὁ ἐφ' Ὑἱῷ λόγος, ἄγονος δὲ καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς καταφωρᾶται  
a 440 φύσις. Φροῦδη δὲ ὥσπερ καὶ ἡ τῶν | τὴν πίστιν παραδε-  
δεγμένων ἐλπὶς. Ποῦ γὰρ ὅλως υἱότης ἔτι; Ποῦ δὲ τὸ  
ἐντεῦθεν ἀξίωμα, πρὸς τὸ ἀμεινόνως ἔχειν ἀνακομίζειν  
δυνάμενον τὸ ἐν κτίσμασι τελοῦν, εἴπερ ἐν ἴσῳ λόγῳ τε καὶ  
5 μέτρῳ τῷ τεχθέντι τὸ ποιηθέν, συνθεούσης κατ' ἐκείνου  
εἰς ἐν τι τὸ χρῆμα κτίσεώς τε καὶ γεννήσεως; Ἄρ' οὖν  
οὐχὶ λῆρόν τε εἶναι ταυτὶ καὶ τῶν ἄγαν αἰσχυρῶν φαίη τις  
ἂν αἰσχίονα;

B. Κομιδῆ μὲν οὖν.

10 A. Εἰ δὲ δὴ καὶ σύνοδος εἶναι λέγοντο καὶ ἔστιν ἀληθῶς  
ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ, τῆς ἐν ἀληθείᾳ γεννήσεως οὐκ εἰσκομι-  
ζούσης αὐτῷ τὸ | δεῖν πάντη τε καὶ πάντως τῇ τοῦ τεκόντος  
b ἐναγλατίζεσθαι φύσει διὰ τῆς εἰσάπαν ὁμοιοτήτος τε καὶ  
ἰσότητος, οὐκ ἀναφανδὸν ἤδη πως ἐροῦσι τὴν τῷ γενεσιουργῷ  
15 πρέπουσάν τε καὶ ἐνυπάρχουσαν δόξαν καὶ ἐπ' αὐτὴν ἤδη  
διήκειν τὴν τῶν γεννητῶν φύσιν καὶ ἀξίωμα τὸ δεσποτικὸν  
ἀνήφθαι τὸ δοῦλον; Καὶ μὴν ὁ θεσπέσιος γράφει Παῦλος·  
« Τίνοι γὰρ εἶπέ ποτε τῶν ἀγγέλων· Υἱὸς μου εἶ σύ »,

439, 38 οὐκ ἂν εἴεν ὅλως ὡς MCV || 40 αὐτῇ B || 41 τοῦτο παρ'  
αὐτῷ B : τοῦτο τὸ π. α. L τὸ π. α. ταῦτον εἶναι MCV || 42 τῷ : τὸ  
BL || κτίζειν || καὶ MCV || 43 καταπεφόραται L || 440, 3 διακομίζειν  
MCV || 4 τε λόγῳ ὡς B || 8 αἰσχίω MCV || 13 ἐναγλατίζεσθαι L ἀγλατ-  
ζεσθαι C || 18 σύ] + ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε MCV (sed cf. In  
Hab., 555 a et Quod unus sit Christus 739 e)

[439] substance de Dieu le Père — ce Père auquel nous aussi  
nous sommes rendus conformes : en lieu et place de la  
génération, nous recevons de sa clémence une grâce qui  
nous a fait mettre au rang de fils de Dieu, chargés d'une  
dignité extrinsèque et surajoutée, fils adoptifs modelés  
d'après le Fils véritable et appelés à la gloire du Fils  
selon la nature. Il n'y aurait pas, en somme, de fils adoptifs  
e si le Fils selon la nature n'avait pas existé auparavant  
et si la véritable génération ne présentait pas en elle  
d'avance l'archétype de l'image à venir. Si donc le Père  
n'a pas enfanté véritablement, s'il l'a fait par cette  
génération qui chez lui ne se distingue pas d'une création\*,  
parler d'un Fils est pour nous hors de cause et la nature  
du Père se révèle stérile. L'espérance aussi de ceux qui  
440a ont accueilli la foi part comme à vau-l'eau. Où y a-t-il  
encore une filiation, en somme? Où est la dignité qu'on  
en retire et qui peut ramener à un état meilleur un être  
comptant parmi les créatures, si vraiment le créé est à  
égalité de valeur et de niveau avec l'engendré, si, comme  
ces gens le veulent, création et génération viennent se  
confondre en une seule réalité? N'est-ce point là du radotage  
et ne pourrait-on parler de honte entre toutes les hontes?  
B — Si, parfaitement.

A — Admettons maintenant que l'on déclare le Fils  
assis à côté du Père, comme il l'est réellement, sans  
b pourtant que la génération véritable lui confère, grâce  
à une similitude et une égalité totales, de resplendir  
fatalement en tout et partout de la nature de celui qui  
l'a enfanté. Ne vont-ils pas dès lors dire plus ou moins  
ouvertement que la gloire convenant intrinsèquement au  
générateur se transmet aussi à la nature des êtres engendrés  
et que l'esclave est revêtu de la dignité du maître? Aussi  
bien le divin Paul écrit-il : « Auquel des anges, en effet,  
Dieu a-t-il jamais dit : Tu es mon Fils; ou : Assieds-toi



[440] ἤ · « Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ; » Ἄνθ' ὅτου γὰρ δεῖν ᾤθη  
 c 20 Θεὸς | τοὺς μὲν ἐν τῷ παρεστάναι τε καὶ λειτουργεῖν τὴν  
 αὐτοῖς προπωδεστάτην ἀποκληρώσασθαι δόξαν, τὸν δὲ τοῖς  
 ἀνωτάτω καὶ τοῖς τῆς θεότητος ἐναδρύνεσθαι θάκοις καὶ  
 τὸν οὐδαμόθεν ἰσοφυᾶ σύνεδρόν τε καὶ ὁμόθρονον ἔχειν ;  
 25 Ῥοπή τις, ὡς ἔοικεν, ὑποδραμοῦσα καὶ θέλησις τὴν τοῦ  
 Πατρὸς ἐξουσίαν τὸν μὲν ἐν ἐκείνοις ἐτίθει, τοὺς δὲ ἐν οἷς  
 d εἰσι, καίτοι μὴ κατεγνωσμένους. Ἐπιψηφίζε|ται γὰρ τοῦτο  
 αὐτοῖς τὸ ἀδιαβλήτως ἐστάναι καὶ τὸ σφῆζειν δύνασθαι τὴν  
 ἰδίαν ἀρχὴν ἄνω τε καὶ κάτω διαθεῖν λειτουργοῦντας Θεῶ.  
 Ἡδίκησεν οὖν, κατὰ τὸ εἶκός, ὁ Θεὸς καὶ Πατήρ, μὴ οὐχί  
 30 τῶν ἴσων ἀξιούσθαι καὶ αὐτοῖς ἐφεῖς ; Ἄλλ' οὐχ ὧδε ἔχει  
 ποθέν. Μὴ γὰρ ἔρημοι φρενὸς τῆς ἀρίστης ἡμεῖς κατ' ἐκείνους  
 εἶημεν · πλείστον γὰρ ὅσον ἐστὶ τὸ μεσολαβοῦν καὶ διωστῶν  
 ἀμέτρως τοῦ ποιηθέντος τὸ γεννηθέν. Καὶ ὁ μὲν ἔστιν  
 Υἱός, καὶ ὡς τοῦτο ὑπάρχων ὁμόθρονος · οἱ δὲ παρεστᾶσι,  
 35 κεκλημένοι πρὸς τὸ εἶναι δημιουργικῶς. Τί τοίνυν ἀνακρινᾶσι  
 e | τὰ ἀμικτα καὶ συνδεῖν ἐπιχειροῦσιν εἰς ταὐτότητα παρα-  
 λόγως τὰ τῆς ἀλλήλων ὁμοφυίας ἐξεστηκότα τοσοῦτον ὅσον  
 αὐτῇ τῶν πραγμάτων ἢ φύσις αὐτομάρτυς οὐσα διαδοθήσειεν  
 ἄν ; Ἄλλ', ὡς ἔοικεν, ἰδρῶς ἐκείνοις καὶ σκοπὸς τὸ οὐ τί  
 40 που διειδέναι φιλεῖν καὶ ἐπείγεσθαι τάλγηθές, ἐντροφᾶν  
 δὲ ὡσπερ δυσσεβῶς ἐναθύροντας πολυπλόκοις εὐρεσιλογίαις  
 καὶ ἀχαλίνους ἀθυροστομίαις.  
 a 441 | Β. Διαψεύδη μὲν οὐδαμῶς · σπουδάζεται γὰρ παρ' ἐκεί-  
 νοις τῶν ἀναγκαίων οὐδέν. Ἐρεῖν δ' οὖν ὅμως ἐκεῖνο  
 ὑπολαμβάνω, πῶς ἂν τὸ ἀπλοῦν διαφόρους ἡμῖν ἐκτέκοι  
 τὰς ἐνεργείας, καὶ γεννήσει μὲν ἑτεροίως ἢ ὡς ἂν ἐργάσαιτο

440, 19 δεῖν : ἄν ut vid. B<sup>21</sup> || 20 Θεός : ὁ Θ. L || ἐν τῷ : εἰς τὸ  
 MCV αὐτῷ B || λειτουργεῖν|+καὶ B || 22 θάκοις MV || 24 θέλησαν B  
 || 26 Ἐπιψηφιεῖται V || 28 λειτουργοῦντας|+τῷ B || 32 διωστῶν B  
 διωστοῦν L || 35 κεκλημένοι om. L || 40 διειδέναι : μὴ δεῖν εἰδέναι  
 ut vid. L || καὶ om. MCV || ἐπείγεσθαι : ἔτι ἐπεισθαι L || 41 πο-  
 λυτρόποις L || 441, 1 Διαψεύσει L || 4 γεννήσει MCV

440, 19 Hébr. 1, 13 || 27-28 cf. Jude 6

[440] à ma droite? » Pourquoi en effet cette idée de la part  
 c de Dieu? Aux uns, Il attribue l'assistance et le service  
 comme la gloire la plus convenable pour eux; l'autre,  
 Il le fait se pavaner sur le trône suprême de la divinité.  
 Il se donne comme compagnon pour siéger avec Lui celui  
 qui n'est d'aucun point de vue son égal en nature. Il y a  
 une influence et une partialité, dirait-on, qui se sont  
 infiltrées jusqu'à la Toute-puissance du Père et ont fait  
 placer l'un dans cette situation-ci, les autres là où ils  
 sont, sans qu'il y ait de condamnation contre eux. Il a  
 d été décrété à leur sujet qu'ils demeureraient irréprochables,  
 qu'ils pourraient conserver leur position initiale en courant  
 du haut en bas au service de Dieu. Y aurait-il donc eu  
 injustice, comme il semble, de la part de Dieu le Père,  
 puisqu'il ne leur a pas permis de revêtir eux aussi les  
 mêmes dignités? Mais non, il n'en est pas ainsi, d'aucun  
 point de vue. Ne soyons pas privés de vrai bon sens à  
 la façon de ces gens-là! C'est qu'il y a un intervalle et une  
 distance infinis du créé à l'engendré. Le Fils est dans  
 ce dernier cas, et comme tel partage le trône (de Dieu);  
 les autres l'assistent, ayant été appelés à l'existence par  
 voie de création. Pourquoi, par conséquent, confondent-ils  
 e ce qui ne peut se mêler; pourquoi entreprennent-ils  
 déraisonnablement d'englober dans une identité ce qui  
 est si éloigné d'une communauté de nature, ainsi que la  
 nature même des choses pourrait le clamer, si on la prenait  
 à témoin? Mais, semble-t-il, le but pour lequel ils  
 s'échauffent, ce n'est point du tout d'arriver avec plaisir  
 et promptitude à voir la vérité, c'est de se jouer avec  
 volupté et de manière impie dans des arguties ingénieuses  
 et compliquées et des bavardages sans frein ni retenue.

441a B — Tu ne te trompes pas; il n'y a chez ces gens-là  
 aucun souci du nécessaire. Néanmoins je suppose qu'ils  
 vont dire ceci : comment le simple peut-il, selon nous,  
 produire des opérations différentes, engendrer par exemple

5 τυχόν, ἐργάσεται δὲ οὐχ οὕτως ἢ ὡσπερ ἂν τέκοι, καὶ τὸν  
 [441] τῆς ἀπλότητος οὐ καταφθερεῖ λόγον ;

A. Καὶ μὴν τοῦτό γέ ἐστιν, ὡς ἐγῶμαι, πάλιν ἕτερον  
 οὐδὲν ἢ τὸ καλαμίνην μετὰ χεῖρας ῥάβδον ἐλεῖν, καθά  
 φησιν ὁ προφήτης Ἡσαίας. Τὸ γάρ τοι τοῖς | οὕτω σαθροῖς  
 10 καὶ εὐδιακλάστοις ἐπιθαρήσαντας λογισμοῖς ἐν βεβαίῳ  
 κεῖσθαι νομίζειν τοῦ φρονεῖν ὀρθῶς, πῶς οὐ καλαμίνην ταῖς  
 ἰδίας ψυχαῖς ὑποστήσασθαι ῥάβδον ἀσυνέτως ἐλομένους  
 ἀποφήσειεν ἂν ; Εὐανάτρεπτον γὰρ κομιδῇ τὸ σοφὸν εἶναι  
 15 οὖσιν ἐνείεις περιεργότατόν τε καὶ ἀκριβῆ τὸν βασανίζοντα  
 νοῦν. Μυρίαί μὲν γὰρ ἔσαι τῶν ὄντων αἱ φύσεις εἰσίν, ὧν  
 αἱ μὲν εἰς διαφορὰν ἀλλήλαις καὶ διαμάχην ἤκιστα μὲν  
 | ἡγμέναι πρὸς τοῦ καλοῦντος εἰς γένεσιν τὰ οὐκ ὄντα ποτέ,  
 διωκισμέναι δὲ μᾶλλον εἰς ἰδικὴν ἀποκλήρωσιν καὶ ἐτέρως  
 20 ἔχουσαν ἢ αἱ λοιπαί · αἱ δέ, οὐχὶ τοῦτο λαχοῦσαι μόνον,  
 ἀλλὰ καὶ ἀλλήλας ἀναιροῦσαι ταῖς συμπλοκαῖς καὶ ἀσύμβατον  
 ἔχουσαι τὴν εἰς ταῦτόν συνδρομήν · νόμος γὰρ αὐταῖς ὁ  
 φύσεως ἀνακαίει τὴν ἐχθραν. Ἄρά σοι κατ' ἔχνος τῶν  
 εἰρημένων εἰσιν ὁ νοῦς ;

25 B. Οὐ πάνυ.

A. Σύνες οὖν ὁ φημι, φράσαιμι γὰρ ἂν ὀκνή|σας οὐδέν.  
 Οὐκοῦν κέκληνται πρὸς τὸ εἶναι τέχνη τε καὶ ἐνεργεῖα  
 Θεοῦ ἄγγελός τε καὶ ἄνθρωπος, οὐρανός ὁμοίως καὶ γῆ,  
 βοῦς τε καὶ ἵππος, ξύλον τε καὶ λίθος. Τούτων δὲ ἕκαστον  
 30 ἐν ἰδίᾳ μὲν καὶ διωκισμένη νοεῖται φύσει, καὶ οὐχὶ πάντη  
 τε καὶ πάντως ἀπαρλλάκτως ἐν ἅπασιν ἢ ἐν οἷς αἱ λοιπαί,  
 οὐ μὴν ἐναντίας ἐχούση πρὸς τὰς ἐτέρας. Χρῆμα γὰρ οὐκ  
 ἀσύμβατον οὔτε ἄλλως ἀμιγῆς ἀνθρώπῳ μὲν ἄγγελος,  
 35 αἱ φύσεις · οὐρανοῦ δὲ ὑπαρξίς, ἤγουν ὁ τῆς ὑπάρξεως λόγος,

441, 5 τέκει L || 8 ῥάβδον μετὰ χεῖρας ~ L || 16 εἰσιν αἱ φύσεις  
 ~ L || 18 ἡγμέναι om. L || τὰ οὐκ ὄντα om. L || 22 ταῦτό MCV ||  
 32 ἔχουσι L (unde M<sup>ss</sup> manu Vulc.) Aubert

[441] autrement qu'il n'opère, ne pas opérer comme s'il enfantait,  
 sans que cela détruise la notion de simplicité\*?

A — Voilà qui n'est, je pense, une fois de plus que  
 prendre dans sa main un sceptre de roseau, selon l'expres-  
 sion du prophète Isaïe. A se donner cœur avec des  
 b raisonnements aussi vermoulus et faciles à énerver, puis  
 à penser qu'on est fermement dans l'orthodoxie, comment  
 ne s'avérerait-on pas choisir en insensé un sceptre de  
 roseau comme point d'appui pour son âme? Il est bien  
 facile à renverser, en effet, ce moyen de défense qui se  
 croit si sage; tu t'en apercevras pour peu que tu le livres  
 à l'étude que voici et à l'examen des êtres avec un esprit  
 plein de minutie et d'acribie. Innombrables, de fait, sont  
 les natures des êtres; parmi elles, les unes n'ont point  
 été instaurées par Celui qui appela à l'être ce qui jadis  
 c n'était pas pour différer l'une de l'autre et se combattre  
 entre elles. Elles se distribuent bien plutôt chacune selon  
 son sort propre et distinct de celui du reste. Les autres,  
 elles, n'ont pas cette seule destinée; elles se suppriment  
 les unes les autres par leur entrelacement; il n'y a pas  
 entre elles de conciliation possible, ni de concours dans  
 l'identité. Leur loi de nature allume entre elles l'hostilité.  
 Arrives-tu à suivre le sens de mes paroles?

B — Pas tout à fait.

A — Tu vas comprendre ce que je dis, car je ne vais  
 d pas tarder à m'expliquer. Or donc, par l'art et l'opération  
 de Dieu, sont appelés à l'existence l'ange et l'homme,  
 le ciel aussi bien que la terre, le bœuf et le cheval, le  
 bois et la pierre. Tout cela se conçoit réparti chacun en  
 sa nature propre, qui n'est absolument pas pareille dans  
 tous les cas ou identique à celle du reste. Mais il n'y a  
 pas opposition avec les autres êtres. Ce n'est pas une  
 chose irréconciliable, ni surtout incompatible, qu'un ange  
 e par rapport à un homme, et réciproquement; leurs natures  
 ne sont nullement les opposées l'une de l'autre. L'existence  
 du ciel, ou mieux, la notion de cette existence, n'est pas

- [441] οὐ διαμαχεῖται τοῖς ἄλλοις. Οὐ γὰρ διεστήξει πρὸς ἔχθραν γῆ μὲν οὐρανῶ, γῆ δὲ ἐκεῖνος, ἤγουν τῷ λίθῳ τὸ ξύλον, ἐπεὶ τοι τὸν τοῦ εἶναι λόγον οὐκ ἐκ τῶν ἀνθεστηκότων καὶ εἰς ἐναντιότητα φύσεως ἀποτετημένων διεκκληρώσατο.
- 40 Πρὸς δὴ τούτοις ἅπασι πεποιθῆσθαι φαμεν ἐξ ἐνεργείας Θεοῦ πῦρ τε τὸ καυστικὸν καὶ μὴν καὶ τὸ ὕδωρ διαψύχειν
- a 442 εἶδος, ἀλλ' ἐνὸς | ἄμφω ποιήματα, τοῦ ἀπλοῦ. Καὶ εἴπερ ἐστὶν ἀπλῆς ἐνεργείας ἔργα ταυτί, καίτοι πρὸς τοσαύτην διεστηκότα τὴν πρὸς ἄλληλα διαφοράν, πῶς ἂν ἔτι τὸ τῆς ἐνεργείας πολυειδῆς τὴν ἀπλῆν οὐσίαν παραιρήσομεν,
- 5 εὐσεβείας ἀφορμὴν τὴν τῆς ἀληθείας ἀναίρεσιν οὐκ οἶδ' ὅπως ὑπειληφότες ; "Ἄθρει δὲ, εἴ σοι δοκεῖ, καὶ ἕτερόν τι πρὸς τούτους. Εἰ γὰρ ἐπεὶπερ ἐστὶν ἀπλοῦς ὁ Θεὸς ἐνεργήσει μονοειδῶς καὶ πρέπειν ἐροῦσι τοῦτο δὴ μάλιστα αὐτῶ, τί μὴ καὶ ἀπλῆν ἐνεῖναι πιστεύουσι | τὴν διάθεσιν αὐτῶ ;
- b 10 B. Πῶς λέγεις ;
- A. Οὐ γὰρ, ὦ βέλτιστε, καταμυσάττεται μὲν καὶ κατασκώπτει τοὺς πονηροὺς, καὶ κατεστυγημένον ποιεῖται τὸν ἀλιτήριον, ἐπιγάννυται δὲ τοῖς ὀσίοις, καὶ τὸ ἐπαινεῖσθαι πρέπειν τοῖς τὴν ἕξιν ἀγαθοῖς ἀπονέμει ;
- 15 B. Πῶς γὰρ οὐ ;
- A. Συγχωρήσεις δὲ εἶναι κίνημα μὲν εἰς ὀργήν, τὴν κατὰ τῶν πλημμελούντων κόλασιν, πραότητος δὲ καρπὸν ἤπερ ἂν γένοιτο τυχὸν εἰς ἀγίους τιμῆ τε καὶ χάρις ;
- c | B. Συγχωρῶ, καὶ γὰρ ὧδε ἔχει.
- 20 A. Οὐκοῦν, ἐπειταὶ φασὶ τὴν θεῖαν ἀπλῆν εἶναι φύσιν, ἐξέστησάν τε διὰ τοῦτο αὐτῆς τὸ τῆς ἐνεργείας πολυειδῆς, ἀπλῆν ἔχειν οἰέσθωσαν καὶ οὐ πολλὴν ἐν ἑαυτῶ τὴν διάθεσιν. Οὐκοῦν, οἷς ἂν ἐπαινῆ, τούτοις ἂν, οἶμαι, καταμωμήσαιο .

441, 38 ἐπεὶ — λόγον om. BM<sup>ix</sup> (suppl. M<sup>ms</sup> manu 1<sup>a</sup> ut vid.) || 442, 2 ταυτί ἔργα c L || 5 ἀναίρεσιν L (unde M<sup>ms</sup> manu Vulc.) : αἴρεσιν MCVB || 9 εἶναι L || 17 δὲ : τε L || 20 Οὐκοῦν : Τοιγαροῦν MCV || 22 ἀπλῶς MCV || ἐν ἑαυτῶ : ἐν ἑαυτῇ MCV εἶναι αὐτῶ L

- [441] en conflit avec les autres êtres. Il n'y aura pas de séparation haineuse de la terre avec le ciel, ni de celui-ci avec la terre, non plus que du bois avec la pierre, puisqu'ils ne tirent pas leur raison d'être de principes contradictoires, séparés par un antagonisme de nature. Outre tous ces êtres, nous affirmons que l'opération de Dieu a produit le feu, qui brûle, mais aussi l'eau qui s'entend à rafraîchir ;
- 442a pourtant, tous deux sont le produit d'un seul, lequel est simple. Et puisque voilà les œuvres d'une opération simple, œuvres pourtant séparées l'une de l'autre par tant de différence, pourquoi refuser encore à la substance simple une opération au caractère multiforme? C'est prendre, je me demande bien pourquoi, la subversion de la vérité comme point de départ religieux. Il y a d'ailleurs encore autre chose à considérer, si tu le veux bien : si, parce que Dieu est simple, son opération n'a qu'une seule forme — et ce sera bien à leur avis ce qui Lui conviendra le mieux, pourquoi ne pas croire qu'il y a en Lui simplicité
- b de disposition?
- B — Que veux-tu dire?
- A — N'éprouve-t-Il pas, mon cher, de l'horreur et de la dérision vis-à-vis des méchants? Ne fait-Il pas du coupable l'objet de son aversion, tandis qu'Il tire des saints une grande joie et impartit à ceux dont la conduite est bonne la louange à laquelle ils ont droit?
- B — Comment en serait-il autrement?
- A — Concéderas-tu que le châtement lancé contre les pécheurs est un mouvement de colère, tandis que l'honneur et la grâce qui sont éventuellement la part des saints sont un fruit de douceur?
- c B — Je le concède, car c'est bien ainsi qu'il en est.
- A — Puisque, par conséquent, pour avoir déclaré simple la nature divine, ils enlèvent à son opération d'être multiforme, il leur faut penser aussi que cette nature a une disposition affective simple, et non pas multiple. Alors, ceux qu'Il louerait, Il leur ferait des reproches,

[442] καὶ οἷς ἂν ἀγάσαιο, πάντως που καὶ καταφέξειε. Καὶ τὸ  
 25 μὲν θυμοῦ καὶ ὀργῆς ἐνέργημα, πραότητος ἔσται καρπός,  
 εἶναι δὲ ταῦτόν καταλογιούμεθά που τῇ πραότητι τὴν  
 d ὀργήν. Προσθεῖν δ' ἂν ἔγωγε | τοῖς εἰρημένοις καὶ τόδε ·  
 φύσις μὲν γὰρ θεότητος μία καὶ ἀπλή · φαμὲν δὲ αὐτὴν  
 εἶναι ζωὴν τε καὶ δύνάμιν καὶ σοφίαν καὶ δόξαν. Καὶ ζωῆ  
 30 μὲν ζῆ τὸ ζωοποιούμενον, δυνάμει δὲ δυναμοῦται τὸ δυναμοῦ-  
 μενον καὶ σοφία σοφούται τὸ σοφούμενον, δόξῃ δὲ δοξάζεται  
 τὸ δόξης ἐπιδεδέξ, ἦτοι τὸ δοξαζόμενον. \*Ἡ οὐκ ἀληθὲς  
 ὁ φημι ;

B. Καὶ μάλα.

35 A. Οὐσίας δὲ τῆς ἀπλῆς πῶς ἂν γένοιτο καρπὸς τὸ  
 πολυειδὲς εἰς ἐνέργειαν, κατὰ γε τὸ ἐκείνοις εὔ ἔχειν ὑπειλημ-  
 μένον ; | \*Ἐνεργεῖ δὲ πολυτρόπως, καίτοι τὴν φύσιν ἀπλοῦς  
 e ὦν ὁ Θεός. \*Ἄρ' οὖν, ὦ Ἑρμεία, δοίης ἂν εἶναι τι τῶν  
 τοιούτων τὸ παραλογώτερον ; Οὐ γὰρ ἄμεινον παραπολὺ καὶ  
 40 λογιμοῦ τοῦ καθήκοντος ὁράται μεμεστωμένον τὸ ἀπλοῦν  
 μὲν εἶναι τὴν φύσιν οἰεσθαι τὸν Θεόν, τὸ δὲ ὅπως ἔχει  
 καὶ ἐνεργεῖ διαφόρως ἐξέπιστασθαι παραχωρεῖν αὐτῷ δὴ  
 καὶ μόνω, πολυπραγμονεῖν δὲ οὐκ ἔτι ; Θεὸς γὰρ καὶ τὰ  
 αὐτοῦ πάντως που καὶ ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον.

a 443 | B. Εἰ ἔφη.

A. Διακείσόμεθα τοίνυν οὐκ ἀσυνετοῦντες ἡμεῖς ζηρᾶν  
 οὐ τί που καὶ ἄγονον τοῦ αὐτῇ πρέποντος καὶ ἰδίου καρποῦ  
 τὴν τῶν ὄλων γενεσιουργὸν ἀπομεῖναι φύσιν, πρὸς ἣν  
 5 δὴ πάντα τὰ καρπογόνα μεμόρφωται, καὶ κατ' αὐτὸ δὴ τοῦτο  
 καρπογόνα.

442, 24 ἂν om. MCV || καί, om. L || 28 θεότητι MCV et docu-  
 menta controversiae palamiticæ omnia || 30 ζωοποιούμενον] +  
 δόξῃ δεδοξάζεται B || 41 εἶναι om. L || 443, 4 ὑπομεῖναι L ἀπονεῖμαι  
 MCV

[442] sans doute; ceux qu'Il admirerait, Il les blâmerait forcé-  
 ment aussi. Et l'effet opéré par la fureur et la colère sera  
 un fruit de douceur; nous décréterons d'ailleurs que la  
 colère s'identifie avec la douceur. Pour ma part cependant,  
 d j'ajouterais ceci à ce qui vient d'être dit : la divinité  
 a une nature unique et simple, mais nous n'en disons  
 pas moins qu'elle est vie et puissance et sagesse et gloire.  
 Et la vie quant à elle vivifie ce qui est vivant, la puissance,  
 elle, donne la puissance à ce qui en est rempli, la sagesse  
 rend sage celui où elle s'introduit, la gloire glorifie celui  
 qui a besoin de gloire, autrement dit celui qui est glorifié.  
 Ou ce que je dis n'est-il pas vrai?

B — Si parfaitement.

A — La substance étant simple, comment son fruit  
 quant à l'opération peut-il être multiforme, du moins  
 e dans l'hypothèse admise par ces gens-là? Dieu opère de  
 multiple façon, quoiqu'Il soit simple quant à la nature.  
 Avoue-le, Hermias, il ne saurait exister rien de plus  
 déraisonnable que cela. N'est-ce pas beaucoup plus  
 valable, n'est-ce pas visiblement un raisonnement beaucoup  
 plus adéquat, d'admettre la simplicité de la substance de  
 Dieu, tout en concédant, sans plus s'en préoccuper désor-  
 mais, que Lui et Lui seul sait comment cela se passe et  
 comment Il opère de diverses manières? Dieu et ce qui  
 Le concerne sont absolument au-dessus de toute conception  
 et de tout discours.

443a B — Bien dit.

A — Ce ne sera pas verser dans la déraison, par  
 conséquent, que de ne point attribuer, quant à nous, à  
 la nature productrice de tout l'univers une stérilité  
 persistante, desséchée, privée de son fruit propre et  
 adéquat. Car c'est d'après elle qu'ont été formés tous les  
 êtres portant du fruit et c'est même en vertu de cette  
 conformité qu'ils en portent.

[443] B. "Αμεινον δὴ που καὶ ἀσυγκρίτως · προσαπαιτήσουσι  
δέ, κατὰ τὸ εἶκος εἰπεῖν, πῶς ἂν νοῦτο γεγεννηκῶς ὁ  
Πατήρ. Εἴτά τι μὴ πεπονθῶς τῶν ὅσα παρέπεσθαι τοῖς  
b 10 | γεννώσι φιλεῖ, μερισμὸν δὴ λέγω καὶ ἀπορροήν · ἢ πῶς  
ἂν εἴη τοῦ αἰτιατοῦ πάντη τε καὶ πάντως οὐκ ἔν πρῆσδυτέρα  
νοήσει τε καὶ θέσει τὸ αἴτιον αὐτοῦ ;

A. Παγγάλεπον, ὧ Ἑρμεία, καὶ δυσδιεξίτητον κομιδῇ  
τὸ χρῆμά ἐστι, καὶ τοῖς ὅτι μάλιστα κατεγλωτισμένοις  
15 ἀστιθές εἰπεῖν, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὸ τὸ συνίεναι μόνον. Νῶ  
τε γὰρ δὴ τὰ ὑπὲρ νοῦν οὐχ ἀλώσιμα, λόγῳ τε τὰ ὑπὲρ  
λόγον διατρανοῦν οὐκ ἔνεστιν. "Ὅτι μὲν γὰρ Πατήρ ὁ Θεὸς  
καὶ γεγέννηκεν ἀληθῶς ἐξ ἰδίας ἡμῖν οὐσίας τὸν Υἱὸν  
c παραδέδωκεν ἢ πίστις, κατεσφράγισε δὲ καὶ ἀληθές ὄν  
ἀπέφηνεν ἢ θεόπνευστος Γραφή, Πατέρα καὶ γέννησιν  
20 ὀνομάζουσα πανταχῇ. Οἶμαι δὲ δεῖν οὐκ ἔτι τὸ πιστεῖ  
παραδεχθὲν θρασύτεραις ὥσπερ ἐκβάσανίζειν ἐρευναις. Πίστις  
γὰρ οὐκέτι τὸ ζητούμενον. "Ὅνπερ γὰρ τρόπον « ἐλπὶς βλεπο-  
μένη οὐκ ἔστι ἐλπὶς · ὁ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ὑπομένει ; »  
25 κατὰ τὴν τοῦ σοφωτάτου Παύλου φωνήν, οὕτω δὴ πίστις  
ἐρευνωμένη καὶ οὐκ ἐ|χουσα τὸ ἀζήτητον πίστις οὐκ ἂν  
d εἴη, κατὰ τὸν ἴσον ἐλπίδι λόγον. Τὸ γάρτοι πίστις τετιμη-  
μένον βασάνου πάντως ἐλεύθερον. Χρῆναι δὴ οὖν ἐγωγέ  
φημι, καθάπερ ἀμέλει τὸν προσιόντα Θεῶ, πιστεύειν μὲν  
30 ὅτι ἔστι, ζητεῖν δὲ οὐκέτι · οὕτω διακεῖσθαι καὶ φρονεῖν  
ὅτι καὶ Πατήρ ὁ Θεὸς καὶ γεγέννηκε, τὸ δὲ ἀνορῦττειν

443, 10 γεγεννηκῶσι MCV || μερισμῶσι L || 12 τε om. BL || 13  
ὧ Ἑρμεία : δὲ T || 14 χρῆμα] + καὶ L || 15 εἰπεῖν : φάναι T || μόνον  
T : μένον ut vid. L μᾶλλον MCV vac. B || 16 δὴ] + καὶ L || 17 ἔστιν  
T || 18 ἀληθῶς om. T || ἡμῖν om. C || 19 δὲ : τε L || 21 Οἶμαι δὲ δεῖν  
οὐκ ἔτι : Οὐ δεῖ Niceph. || δὲ om. T || 23 "Ὅνπερ γὰρ τρόπον : ὡς  
γὰρ Niceph. || 23-24 βλεπομένη — ἐλπὶς om. BM<sup>12</sup> (suppl. M<sup>ms</sup>  
manu 1<sup>a</sup>) || 24 οὐκ ἔστι : οὐκέτι Niceph. || 24-25 ὁ γὰρ — φωνήν  
om. T || 24 ὑπομένει : ἐλπίζει L || 25 δὴ : δὴ καὶ L om. Niceph.  
|| 27 ἐλπίδι : τῆς ἐλπίδος L || γάρτοι : γὰρ τι B γὰρ Niceph.

### Génération et altérations.

[443] B — Mieux vaut (penser ainsi), indiscutablement. Mais  
ils vont faire une instance, vraisemblablement, en deman-  
dant comment concevoir que le Père ait engendré. Ou alors  
comment n'a-t-il rien subi de ce qui arrive généralement  
b à ceux qui engendrent, je veux dire une fragmentation  
et un écoulement? Puis comment la cause ne serait-elle  
pas en tout et partout, idéalement et réellement, plus  
ancienne que le causé?

A — C'est là une affaire extrêmement difficile, Hermias,  
dont l'issue est tout à fait malaisée à trouver, inaccessible  
même à la parole des plus diserts, voire simplement à  
leur intelligence elle-même. Car ce qui est au-dessus de  
l'esprit ne peut être compris par un esprit, ce qui est  
au-dessus du discours, il n'est pas permis de l'expliquer  
par un discours. Dieu est Père; Il a engendré le Fils  
c véritablement et de sa propre substance; cela, la foi nous  
l'a transmis, l'Écriture inspirée de Dieu l'a contresigné  
et en a manifesté la vérité, elle qui mentionne partout  
un Père et une génération. Je pense qu'il ne faut pas  
scruter davantage, par un examen des plus téméraires,  
ce qui a été transmis par la foi. Car ce qui est objet  
d'enquête n'est plus foi. « Un objet d'espérance qu'on  
voit n'en est plus un; ce qu'on voit, comment l'attendre  
aussi? » selon le mot du très sage Paul. De même, par  
un parallélisme avec l'espérance, la foi qu'on examine,  
d qui n'est plus sans recherche, ne peut plus être foi. Ce  
qu'on révère par la foi est totalement affranchi de vérifi-  
cation. Je dis donc quant à moi qu'il en va exactement  
comme pour celui qui s'approche de Dieu et doit croire  
qu'il existe\*, mais ne pas chercher davantage. Ainsi  
faut-il être du sentiment et de l'avis que Dieu est Père  
et qu'Il a engendré, mais laisser le comment tranquille,

[443] ὅπως, ὡς ἀνέφικτον εἶν. Καταμειδιάσειν γὰρ οἶμαι παντελῶς οὐδένα τῶν ὅτι προσῆκε τοῖς ἄγαν ὑπερκειμένοις χαρίζεσθαι τὸ νικᾶν σωφρόνως διεσκεμμένων. | Νοῦ δὲ δὴ παντὸς ἀμείνων ὁ τῆς θείας γεννήσεως νοοῖτ' ἂν τρόπος. "Ἔστι γοῦν διαπυθέσθαι σαφῶς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς πρὸς τὸν ἐξ αὐτοῦ κατὰ φύσιν ἐκπεφηνότα διαβοῶντος Λόγον · « Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε ». Τὸ μὲν γὰρ οἶονεὶ τῆς ὠδίνος γνήσιον καὶ τὸ ἐξ αὐτῆς ἡμῖν τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ἐκτετέχθαι τὸν Υἱὸν παραδείξειεν ἂν εἰ μᾶλα τὸ « ἐκ γαστρὸς », ὡς ἐκ παραδείγματος τοῦ καθ' ἡμᾶς χρεωδέστατα παραληφθέν. Τὸ δέ γε « πρὸ ἑωσφόρου » τὴν ἀπότειν εἰπεῖν | σημαίνει τάχα πού τὸ ἐν ἀφανείᾳ καὶ ἀκαταληψίᾳ καὶ καθάπερ ἐν σκότῳ βαθεῖ τὸν τῆς γεννήσεως κατακεκλεισθαι τρόπον. Ἐωσφόρου μὲν γὰρ ἐξ ἐφῶν ἄρτι τερμάτων λαμπροῦ πρὸς τὸ ἄνω διαπηδήσαντος, αὐγαὶ κατασιδνάνται τὸν αἰθέρα λεπταὶ καὶ φῶς ἀραιὸν τε καὶ ἀδρανὲς ἔτι τῆς ἡλίου μαρμαρυγῆς συναναθρόσκει προάγγελον, ἀφηθήσαντος ἤδη τοῦ τῆς νυκτὸς σκότους. Ὁφθέντος δὲ οὐπω κατ' οὐρανόν, ἐν ἀκμαίᾳ ἔτι κείσεται τὰ νυκτὸς, ὅτε καὶ παχὺς τῶν ὀμμάτων καταχρεῖται σκότος καὶ ἐν ἴσῳ τοῖς τὰς ὀφθαλμοὺς λελωθημένοις καὶ οἱ τοῦ πάθους ἀπείρατοι. Ἐπει λέγοις ἂν ἡμῖν αὐτὸς τί τὸ θαῦμα τὸ θεοπρεπὲς ἐν τῷ γεγενῆσθαι τὸν Υἱόν, εἰ καὶ νοοῖτο « πρὸ ἑωσφόρου » ; B. Οὐκ ἀθαύμαστον, ὦ τᾶν, τὸ τῆς γεννήσεως χρῆμα. Τὸ γὰρ ἀρχαῖον αὐτῆς καὶ πρεσβύτατον ἀναμάθου τις ἂν διὰ τοῦ νοεῖσθαι « πρὸ ἑωσφόρου » . A. Εἶτα πῶς οὐκ ἀμεινον πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης, μᾶλλον δὲ οὐρανοῦ τε καὶ γῆς εἰπεῖν ; Πρεσβύτερα γὰρ ἄστρον τε καὶ ἑωσφόρου ταυτί. Μᾶλλον δὲ καὶ τὸ πρὸ γῆς τε καὶ

443, 32-34 Καταμειδιάσειν — διεσκεμμένων om. T || 34 δὲ : γὰρ T || 35 ἀμείνων : περ εἰ T || θείας om. T || 39 καὶ : κατὰ B || 40 ἂν om. T || 444, 2 βαθύ L || 3 γὰρ om. L || 6 ἔτι : ἐπὶ L || 6-7 συναναθρόσκει — ἀφηθήσαντος : συνα(ρ)θρῶς κείται δὲ ἀμφισβητῆς τὸ προάγγελον L || 11 αὐτὸς ἡμῖν C B || 12 εἰ om. L || 18 τεῖ om. L

[443] sans le creuser, comme inaccessible. Absolument personne en effet ne songera, je pense, à rire de ceux qui, sagement, ont jugé convenable de concéder la victoire à ce qui est par trop au-dessus d'eux. Or on peut concevoir que le mode de la génération divine dépasse tout esprit. On peut en tout cas l'apprendre de Dieu le Père, qui clame à l'adresse du Verbe issu de lui selon la nature : « De mon sein avant l'aurore je t'ai engendré\*\* ». Que la parturition, pour ainsi dire, soit authentique et que le Fils ait été enfanté de la substance même du Père, l'expression « de mon sein » peut le démontrer parfaitement : elle est un emprunt fort efficace à l'exemple de notre vie. Quant au fait de parler d'enfantement « avant l'aurore », cela signifie sans doute que le mode de la génération a été enveloppé d'obscurité, d'incompréhensibilité et comme de profondes ténèbres. Quand en effet l'aurore monte en bondissant, toute neuve et brillante, des bornes de l'Orient, de très fins rayons se dispersent dans l'éther et une lumière encore rare et faible s'élance en précurseur de l'éclat du soleil, tandis que les ténèbres de la nuit déjà ont perdu leur jeunesse. Mais tant qu'on ne verra pas l'aurore dans le ciel, la nuit demeurera à son comble : d'épaisses ténèbres sont répandues sur les yeux et la situation est la même pour ceux qui se trouvent privés de la vue et pour ceux qui sont exempts de cette infirmité. Puis, dis-nous toi-même, je te prie, ce qu'il y a de merveilleux et de divin dans le fait que le Fils ait été engendré, une fois admis que ce fut « avant l'aurore » ?

B — Elle ne va pas sans merveilleux, cher ami, cette affaire de la génération. Son antiquité, son ancienneté extrême se laissent percevoir dès qu'on la place « avant l'aurore ».

A — Alors, comment ne ferait-on pas mieux de dire : « avant le ciel et la terre » ? Car ces derniers sont plus anciens que les astres et que l'aurore. Ou plutôt, dire même que le Fils existe avant la terre, le ciel, en un mot

[444] οὐρανοῦ καὶ ἀπάσης ἀπαξιαπλῶς τῆς κτίσεως εἶναι λέγεσθαι  
 20 τὸν Υἱὸν οἰηθείην ἂν ἔγωγε μικρόν τε καὶ εὐτελές · ἐξ  
 ἀνάρχου γὰρ πέφηνε Πατὴρ, ἀφραστόν τε καὶ ἀπερινόητον  
 παντελῶς τὸν τῆς γεννήσεως ἔχει τρόπον. Τοιγάρτοι καὶ  
 αὐτὸς ἡμῖν ὁ διαβόητος Ἡσαΐας · « Τὴν γενεάν αὐτοῦ  
 τίς διηγήσεται ; φησίν, ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἢ  
 25 ζῶν αὐτοῦ » · γενεάν, οἶμαί που, τὴν γέννησιν, ζῶν δὲ  
 τὴν ὑπαρξίν εἶ | μάλα διακαλῶν, ἣν καὶ ἀπὸ πάσης αἴρεσθαι  
 τῆς γῆς, τουτέστιν ἀνακουφίζεσθαι τε καὶ ὑπερφέρειν  
 ἅπαντα νοῦν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἄνω που κεῖσθαι τῶν  
 καθ' ἡμᾶς ἐνοιῶν, ἀστιβῆ δὲ καὶ ἀνέμβατον τοῖς τῆς  
 30 ἀνθρωπότητος μέτροις, ἀληθέστατά μοι φάναι δοκεῖ. Ὅτι  
 δὲ καὶ χρόνου παντὸς ἐπέκεινα καὶ ἀρχῆς ἀμείνων τῆς  
 τοιαύδε πέφηνεν ὁ Υἱὸς οὐ μείον ἢ ὁ Πατήρ, ἕτερός τις  
 ἡμᾶς τῶν ἀγίων προφητῶν ἀναπεισεῖ βοῶν · « Καὶ σύ,  
 Βηθ|λεέμ, οἶκος τοῦ Ἐφραθᾶ, ὀλιγοστός εἶ τοῦ εἶναι ἐν  
 35 χιλιάσιν Ἰούδα. Ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς  
 ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραήλ, καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς  
 ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος », τὴν ἐκ Πατρός ὑπαρξίν ἰδικὴν ἔξοδον  
 ὡσπερ τινὰ γεγενῆσθαι λέγων, καθ' ἣν ἀπ' ἀρχῆς ἦς  
 οὐδὲν ἐπέκεινα παντελῶς τῷ ἰδίῳ γεννήτορι συνυφεστῶτα  
 40 νοοῦμεν, οὐκ ἀγεννήτως, ἀλλὰ γεννητῶς. Πόσον οὖν οἶει  
 δεῖν γέλωτα ὄφλειν αὐτοὺς ἀνθρωπίνους διασκέμμασι καὶ  
 445 a πεποσωμέναις ἐν|νοίαις ἐφικνεῖσθαι δύνασθαι τῶν οὕτως  
 ὑπερκειμένων οὐκ οἶδ' ὅπως ὑπειληφότας ; Τίνα γὰρ ἂν  
 τις εἰδείη τρόπον τὸ ὅπως ἂν τέκοι Θεός, μὴ οὐχὶ δὴ  
 πρότερον ἐκμεμαθηκῶς ὅ τί ποτε ἄρα κατὰ φύσιν ἐστίν ;  
 5 Β. Ἄλλ' ἔστι τοῦτο ἀμήχανον · « Ἔθετο γὰρ σκότος  
 ἀποκρυφῆν αὐτοῦ », καθὰ γέγραπται, « καὶ κύκλω αὐτοῦ

444, 20 ἂν om. L || 23 ἡμῶν B || 27 τῆς om. L || τουτέστιν :  
 ἦγουν MCV || 29 ἀνέμβατα B || 32 οὐ μείον ἢ ὁ Πατήρ : ἢ ὁ Π. μὴ ὄν L  
 || 34 Ἐφραθᾶ]+μὴ CVM<sup>81</sup> (sed cf. In Mich. 434 d et De Inc. 711  
 c) || 35 σοῦ]+γὰρ MCVL (sed non habent auctoritates supradic-  
 tae) || ἐξελεύσεται]+ἠγούμενος L || 36 αἰ om. B || 445, 4 ποτε ἄρα :  
 πότερα L

[444] avant toute la création, c'est, dans mon opinion du moins,  
 chose petite et insignifiante. Il est issu en effet d'un Père  
 sans principe et possède un mode de génération totalement  
 ineffable et inconcevable. C'est bien pourquoi l'illustre  
 Isaïe nous dit lui aussi : « Sa genèse, qui la racontera ?  
 Car sa vie sera enlevée de la terre\*. » Ce qui est fort bien  
 d appeler, je pense, la génération genèse et l'existence, vie.  
 Cette vie est « enlevée » de toute la terre, autrement dit,  
 elle en est emportée et dépasse l'esprit de tout être de la  
 terre, elle plane au-dessus du niveau de nos conceptions,  
 elle n'offre ni chemin ni route pour quiconque a seulement  
 taille humaine, et (le prophète) a bien raison de le dire,  
 selon moi. Et que le Fils transcende le temps et s'avère,  
 non moins que le Père, au-dessus de tout commencement  
 dans cet ordre, un autre parmi les saints prophètes nous  
 e en convaincra en criant : « Mais toi, Bethléhem, maison  
 d'Éphrata, tu es trop petit pour être parmi les milliers  
 de Juda. C'est de toi que pour moi il sortira pour être chef  
 sur Israël, et ses origines remontent au commencement,  
 aux jours de l'éternité ». La subsistance tirée du Père,  
 le prophète en parle comme d'une sortie d'un genre  
 particulier, qui nous permettrait de concevoir une  
 coexistence permanente (du Fils) avec son géniteur, depuis  
 un commencement au-delà duquel il n'y a rien, coexistence  
 non comme inengendré, mais comme engendré. A quel  
 ridicule ne vont-ils pas forcément s'exposer, y songes-tu :  
 ils se croient, je me demande comment, capables d'atteindre  
 445a grâce à des plans humains et des concepts quantifiés  
 à des réalités aussi transcendantes ! Par quel moyen, en  
 effet, voir comment Dieu enfante, alors qu'on n'a pu  
 découvrir au préalable ce qu'Il est du point de vue de  
 la nature ?

B — Eh, c'est bien impossible ! « Il fit des ténèbres sa  
 cachette », selon qu'il est écrit, « et autour de Lui sa

444, 23-25 Is. 53, 8 || 33-37 Mich. 5, 1 || 445, 5-6 Ps. 17, 12

[445] ἡ σκηνή αὐτοῦ », τό, οἶμαι, δυσκάτοπτον, μᾶλλον δὲ  
 ἀποπτόν τε καὶ ἀκατάληπτον καὶ σκότος εἰπὼν καὶ σκηνήν  
 b ὀνομάσας, ὅφ' ἦν τρόπον τινὰ καὶ εἰσδύς ὁ πάντα | πληρῶν,  
 10 αὐτός τε ὅφ' ἑαυτοῦ καὶ ὑπὸ μόνου γινώσκειται τοῦ ἰδίου  
 γεννήματος. Ἔφη γὰρ ὅτι « Οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τίς ἐστὶν  
 ὁ Υἱός, εἰ μὴ ὁ Πατήρ, οὐδὲ τὸν Πατέρα τίς ἐπιγινώσκει  
 τίς ἐστὶν, εἰ μὴ ὁ Υἱὸς καὶ ὃ ἂν ὁ Υἱὸς ἀποκαλύψῃ. »

A. Εὖ λέγεις, καὶ σὲ δὴ μάλιστα νυνὶ τῶν τοιούτων  
 15 ἀγαμαὶ λόγων. Οὐκοῦν, εἰ περιεργάζοιτό τις καὶ ῥιψοκιν-  
 δύνως ἰχνηλάτοι τὰ νῶ μὲν οὐκ ἐφικτά, δυνάμει δὲ λόγων  
 οὐ καταθλούμενα, τὸν τοιοῦτον ἐροῦμεν ἥκιστα μὲν ὡς εἴη  
 c φιλομαθής, εἰκαλοῖς δὲ | μᾶλλον καὶ περιττοῖς ἐπινήχιοιτο  
 πόνοις. Εἰρήσεται δὲ περὶ γε τοῦ τοιούτου παντὸς καὶ οὐκ  
 20 ἀπὸ σκοποῦ · « Ὅς ἐρείδεται ἐπὶ ψεύδεσιν, οὗτος ποιμανεῖ  
 ἀνέμους, ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα περωτά. Ἄπέλιπε  
 γὰρ ὁδοῦς τοῦ ἑαυτοῦ ἀμπελώνος, τοὺς δὲ ἄξονας τοῦ ἰδίου  
 γεωργίου, πεπλάνηται, διαπορεύεται δὲ δι' ἀνδρῶν ἐρήμου  
 καὶ γῆν διατεταγμένην ἐν διψώδεσι, συναγει δὲ χερσὶν  
 25 ἀκαρπίαν. » Ἐρρώσθαι γὰρ ὡσπερ τοῖς ἀναγκαλοῖς εἰς ὄνησιν  
 d καὶ τοῖς ἀληθείας μεμεστωμένοις ἀνοητότατα φράζοντες,  
 περιέπουσι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ καρπὸν εὐσεβείας οὐκ ἔχον  
 ὡς ἀναγκαῖον εἰσδέχονται, ἀναθρόσκει δὲ δὴ πρὸς τοῦτο  
 30 ἐπίκλημα καὶ γραφήν τὸ ὅπως ἂν ἔχοι φύσεως μὴ αὐτῶ  
 διειδέναι καὶ μόνῳ παραχωρεῖν τῷ Θεῷ, καίτοι τῆς θεοπνεύ-  
 στου Γραφῆς ἀνεκφράστους εἶναι βούουσι καὶ λίαν ἀμείνους  
 ἢ κατὰ νοῦν τὸν ἀνθρώπινον τὰς θείας ὁδοῦς, τουτέστι τὴν  
 ἐφ' ἐκάστῳ τῶν γεγονότων διεξαγωγὴν ὡσπερ τινὰ καὶ  
 e 35 οἰκο|νομίαν. Ἀναμελωδεῖ γὰρ που καὶ ἀναμέλπει λέγων  
 ὁ θεὸς Δαβὶδ · « Ἐν τῇ θαλάσῃ ἡ ὁδός σου, καὶ αἱ τρίβοι

445, 8 σκότον B || 16 ἰχνηλατοῖη MCV || 18 δὲ om. L || ἐπινήχοι  
 M || 19 τοῦ τοιοῦτου παντὸς : τοιοῦτω πάντως L || 21 πετόμενα  
 MCV || 23 ἐρήμου ἀνδρῶν c MCV || 24 διατεταγμένην V || 26 τοῖς  
 om. L || 30 φύσεως)+καὶ L || μὴ om. B || 35-36 καὶ — Δαβὶδ : ὁ  
 θεσπέσιος Δαβὶδ ἡμῖν λέγων L

445, 11-13 Matth. 11, 26 || 20-25 Prov. 9, 12 || 36-37 Ps. 76, 20

[445] tente. » C'est, je pense, la difficulté à le voir, ou plutôt  
 son invisibilité, son incompréhensibilité, qu'Il appelle  
 ténèbres et dénomme tente — une tente dont Il s'enveloppe,  
 b d'une certaine façon, Lui qui remplit tout, de sorte qu'Il  
 n'est connu que par Lui-même et par son propre rejeton.  
 (Celui-ci) a dit en effet : « Personne ne connaît qui est  
 le Fils, si ce n'est le Père, et personne non plus ne connaît  
 qui est le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils le  
 révèle. »

A — Voilà qui est bien dit et je t'admire particulière-  
 ment à présent de tenir pareils propos. Ainsi donc, si  
 quelqu'un se mettait en quête, par une préoccupation  
 téméraire, de ce qui est inaccessible à l'esprit et impossible  
 à conquérir par la puissance du verbe, nous devrions dire  
 à un tel homme non point du tout qu'il est studieux,  
 c mais bien qu'il patauge dans un labeur vain et superflu.  
 On dira de tout individu de ce genre, et non sans justesse :  
 « Qui s'appuie sur des mensonges, celui-là mènera paître  
 des vents, il poursuivra des oiseaux qui volent. Car il a  
 quitté les chemins de sa vigne, les sentiers de son champ,  
 il est dans l'erreur, il marche à travers un désert sans  
 eau et (sur) une terre préparée pour les assoiffés; de ses  
 mains il récolte la stérilité. » Avec un manque absolu de  
 bon sens, ils signifient son congé, pour ainsi dire, à l'utile  
 d et l'indispensable, à ce qui regorgeait de vérité, ils suivent  
 le mensonge; ce qui ne porte pas le fruit de la piété, ils  
 le reçoivent comme indispensable. C'est leur esprit de  
 fanfaronnade qui les jette là-dedans, jusqu'à finir par  
 considérer plus ou moins comme un sujet de plainte et  
 de grief le fait de ne pas percevoir comment est la nature  
 de Dieu — ce qui est Son privilège à Lui. Pourtant,  
 l'Écriture divinement inspirée le crie, qu'ineffables et trop  
 supérieures à l'esprit humain sont les voies de Dieu,  
 e c'est-à-dire son économie et comme sa conduite à l'égard  
 de chacun des êtres qui ont subi un devenir. Le divin  
 David le dit quelque part avec chant et musique : « Sur



[445] σου ἐν ὕδασι πολλοῖς, καὶ τὰ ἕχνη σου οὐ γνωσθήσονται. »  
 'Ολκάδος μὲν γὰρ τοῖς ἐξ οὐρίας πνεύμασιν εὖ μάλα συνα-  
 θουμένης καὶ εἰς τὸ βαθύ δὴ τουτὶ διαττούσης πέλαγος  
 40 ἀσυμφανὲς τὸ ἕχνος ἐστίν. Ἀρότρου γὰρ δίκην ἐπιχαράττουσα  
 μόλις τῆς θαλάττης τὸν νῶτον, ὑπόπτερος τρόπον τινὰ διὰ  
 a 446 μέσων ἵεται τῶν κυμάτων, ἀ | καὶ ταῖς εἰς ἄλληλα συνδρομαῖς  
 ἄνακρινᾶσιν εὐθύς τὸ διατετμηθῆσαι δοκοῦν. Ἡ οὐχ ὧδε  
 ἔχει ;

B. Κομιδῆ μὲν οὖν. Σκόπει δὲ ὅπως ἂν ἡμῖν ἡ γέννησις  
 5 δίχα πάθους ἔσται καὶ ἀπορροῆς, καὶ εἴπερ ἐνδέχεται μὴ  
 προὔφεσθάναι λέγειν τοῦ αἰτιατοῦ τὸ αἴτιον αὐτοῦ.

A. Οὐ προὔφεστήξει ποθὲν, πολλοῦ γε καὶ δεῖ. ἄλλ'  
 οὐδ' ἂν τῷ τόκῳ συμπαρομαρτήσαι ποτὲ τομὴ τε καὶ  
 πάθος, εἰ ἐπὶ Θεοῦ τὸ χρῆμα νοοῖτο, ἐφ' οὗ καὶ τὸ δύνασθαι  
 b 10 παθεῖν καὶ τὸ δεῖν ἐν χρόνῳ τίκεσθαι τὸ γεννώμενον  
 ἀσθενεῖ. Σωμάτων μὲν γὰρ πέρι λόγος ἦν εἴπερ τις εἰς  
 τὸ παρόν, οἷς ἂν ἀρμόσαι καὶ τὸ παθεῖν, οὐκ ἀμελετήτως  
 ἐχούσης τῆς φύσεως εἰς ἀπορροήν, καὶ μὴν καὶ ἀραρότως  
 ἀκολουθοῦν τῷ χρόνῳ τὸ χρόνῳ περιορίζεσθαι, καὶ τὴν  
 15 τῆς γεννήσεως ἀρχὴν οὐκ ἀναρχον ἔχειν, φαίην ἂν εἰκότως  
 ὡς οὐκ ἂν ἐξοίχοιτο τυχὸν τοῦ πιθανῶς ἔχειν τὰ τῆς ὑποψίας  
 αὐτοῖς. Ἐπειδὴ δὲ περὶ φύσεως ἡμῖν ὁ λόγος τῆς ἀνωτάτω  
 c παντὸς ἀπτοῦ τε ἅμα καὶ | ὁρατοῦ σώματος, ἢ καὶ αὐτῶν  
 αἰώνων ἐστὶ τεχνίτις καὶ χρόνου παντὸς τὸ πρεσβύτατον,  
 20 πῶς οὐκ ἀπόπληκτον παντελῶς τὸ γοῦν οἴεσθαι τι παθεῖν  
 γεννῶσαν αὐτὴν καὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἔχειν τὸ ἐξ αὐτῆς  
 ὡς ἰδιόν τε καὶ ἐνυπάρχον αὐτῇ ; Αἴτιον δὲ καὶ αἰτιατόν,  
 οὐδὲ ὀνομάσαι θέμις, πρόπει δ' ἂν μᾶλλον ἐπὶ Θεοῦ Πατέρα  
 τε εἰπεῖν καὶ γεννηθέντα Υἱόν.

445, 38 τοῖς : τῆς L || 41 μόλις : μόνον L || 42 τῶν om. BL || 446,  
 9 νοοῖτο : νοεῖται L || 10 δεῖν : ἰδεῖν L || 14 τὸ χρόνῳ om. MCVL ||  
 18 τε ἅμα : τ' ἅρα L || ἀοράτου L || 23 ὀνομάσθαι L

[445] la mer ta voie, et tes sentiers sur les grandes eaux, et  
 tes traces, on ne les connaîtra point. » Car lorsqu'une  
 barque est poussée vigoureusement par les vents favorables  
 et qu'elle s'élançe sur la mer profonde, sa trace n'apparaît  
 pas. A la façon d'une charrue elle laboure en surface le  
 dos de la mer; un peu comme si elle était ailée, elle va  
 446a au milieu des flots, mais ceux-ci, en accourant l'un vers  
 l'autre, mêlent aussitôt ce qui semblait séparé. N'est-ce  
 pas ainsi que cela se passe?

B — Si parfaitement. Mais vois comment la génération  
 pourra aller, d'après nous, sans émotion ni écoulement  
 et s'il est admissible de dire que la cause ne préexiste  
 pas au causé.

A — Non, il n'y aura pas eu de préexistence d'aucune  
 sorte, et tant s'en faut. Et aucune coupure ou émotion  
 ne saurait jamais accompagner l'enfantement quand dans  
 l'affaire il s'agit de Dieu, sur qui n'ont prise ni la capacité  
 d'éprouver des émotions, ni la nécessité d'enfanter dans  
 b le temps l'être qu'Il engendre. S'il était présentement  
 question de corps, à eux convient d'éprouver des émotions,  
 vu que leur nature n'est pas indemne d'écoulement, et,  
 suite de conséquences appropriées, d'être circonscrits par  
 le temps et d'avoir un principe de génération qui n'est  
 pas sans principe. Je dirais alors volontiers que leurs  
 soupçons ne sont peut-être pas si dépourvus de vraisem-  
 blance. Mais puisqu'il est question ici de la nature qui  
 c transcende tout corps tangible et visible, qui est aussi  
 l'artisan des siècles eux-mêmes et un être plus ancien  
 que toute espèce de temps, comment ne serait-il pas  
 absolument insensé d'imaginer seulement qu'elle subisse  
 une émotion quelconque en engendrant et que ce qui est  
 issu d'elle, mais propre et intérieur à elle, ait un devenir  
 dans le temps? Quant à la cause et au causé, il n'est même  
 pas permis d'en faire mention; il conviendrait bien mieux,  
 dans le cas de Dieu, de parler d'un Père et du Fils qu'il  
 a engendré.

25 B. Ἄλλ' ἴσθι τοι καὶ ἐφιέντας τυχὸν ὧδε μὲν τοῦτο  
 d ἔχειν, εἰ δοκεῖ· ἐρεῖν | δ' οὖν ὅμως πῶς ἂν γεννήσειεν  
 [446] ὁ Πατὴρ ἐξ ἑαυτοῦ καθ' ἑμᾶς, καὶ οὐκ ἂν τι πρόοιτο  
 διακοπὴν ὑπομείνας καὶ ἀπορροήν, τὴν εἰς ἕτερόν τι παρ'  
 αὐτόν, εἴπερ ἔστιν ἀληθῶς ἐξ αὐτοῦ κατ' οὐσίαν ἰδιοσυ-  
 30 στάτως ὁ Υἱός· πῶς δὲ οὐχὶ τὸ γεννῶν πάντη τε καὶ  
 πάντως τοῦ γεγεννημένου προῦφεστήξει καὶ προεπινοηθή-  
 σεται.

A. « Ὁ μωρὸς μωρὰ λαλήσει καὶ ἡ καρδιά αὐτοῦ μάταια  
 νοήσει », | κατὰ τὴν τοῦ προφήτου φωνήν. Οἷς γὰρ ἦν εἰκὸς  
 35 οὐ μετρίως ἐπερυθριαῖν, εἴπερ τι μετῆν εὐβουλίας αὐτοῖς,  
 τούτοις οὐκ οἶδ' ὅπως ἀσυνέτως ἐπισεμνύονται, τομᾶς  
 καὶ ἀπορροήν καὶ τὸ ἐν χρόνῳ δεῖν ἀποτεκεῖν ἐπ' αὐτῆς  
 ἡμῖν τῆς θείας διοριζόμενοι φύσεως. Εἶτα πῶς οὐκ ἄμεινον  
 ἐννοεῖν ὅτι μήτε ἐν χρόνῳ μήτε κατὰ σῶμα τὴν γέννησιν ἢ  
 40 νοεῖν ἢ φράζειν ἄξιον; Οὐδὲ γὰρ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὡς ἐν  
 χρόνῳ γέγονε Πατὴρ ὁ Θεός, ἀλλ' ἦν ἀχρόνως τε καὶ  
 ἀνάρχως τοῦθ' ὅπερ ἔστι, συνυφεστηκός αὐτῶν δηλονότι  
 τοῦ δι' ὃν ἔστι Πατὴρ. Ἐξέλαμψε γὰρ τρόπῳ τε τῶ ὑπὲρ  
 a 447 νοῦν καὶ | ὡς οὐκ ἂν τις φράσαι τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας  
 ὁ Υἱός, οὐ κατὰ μερισμὸν ἢ διαίρεσιν τοῦ γεγεννηκός τὴν  
 ἰδίαν ὑπαρξίν ὡς ἐτέραν ἔχων, ἀλλ' ὑπάρχων μὲν ἰδιοσυ-  
 στάτως, γεννηθεὶς δὲ οὕτως ὡς ἂν ἀποτέκοι τὸ ἀσώματον,  
 5 ὁ τομῆς τέ ἐστι καὶ μερισμοῦ παντελῶς ἀπείρατον. Εἰ γὰρ  
 ὅλως τομῆς τε καὶ μερισμοῦ καὶ ὧν ἐκεῖνοί φασι ἢ θεία  
 φύσις ἀνέχεται, νοεῖσθω καὶ σῶμα· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἐν  
 τόπῳ πάντως που, καὶ ἐν μεγέθει καὶ ποσῶ. Καὶ ἐπειδὴ

446, 27 ἡμᾶς MV || πρόοιτο : προνόοιτο conj. Vulc. in M<sup>ms</sup>  
 || 29-30 ἰδιοστάτως L || 447, 2 διαίρεσιν CBL (unde M<sup>ms</sup> manu  
 Vulc.) : διε□□σιν M διέσιν V || 8 ἐν om. V || κατ₂] + ἐν L

[446] B — Sache-le pourtant, ils concéderont bien éventuel-  
 lement qu'il en va de la sorte, si cela peut te faire plaisir;  
 d mais ils demanderont comment le Père a bien pu, selon  
 vous, engendrer de lui-même et ne point se départir de  
 quoi que ce soit en subissant une fragmentation et un  
 écoulement qui lui juxtapose quelque chose d'autre, si  
 vraiment le Fils est sorti de lui selon la substance pour  
 exister à part. Puis, comment l'engendrant pourra-t-il  
 n'avoir strictement aucune espèce d'existence, soit idéale  
 soit réelle, antérieure à celle de l'engendré?

A — « L'insensé dira des insanités et son cœur méditera  
 e ce qui est vain », selon la parole du prophète. Ce dont ils  
 rougiraient probablement, et sans mesure, s'ils avaient un  
 grain de bon sens, ils s'en targuent avec une incompré-  
 hensible stupidité. Des coupures, un écoulement, une  
 obligation d'enfanter dans le temps, voilà les limites qu'ils  
 viennent nous imposer à la divine nature elle-même! Alors,  
 comment ne vaudrait-il pas mieux se mettre en tête  
 que cette génération ne se laisse ni concevoir ni décrire  
 dignement soit comme engagée dans le temps, soit comme  
 de type corporel? Car ils ne sauraient dire que Dieu  
 est devenu Père dans le temps : Il était sans temps et  
 sans commencement cela même qu'Il est, et évidemment  
 celui par qui Il est Père coexistait avec Lui. Car le Fils  
 a jailli comme une lumière, d'une façon qui dépasse  
 447a l'esprit et qu'on ne peut dire, de la substance du Père;  
 ce n'est pas en vertu d'une segmentation ou d'une division  
 de celui qui l'a engendré qu'il possède son existence propre,  
 différente; tout en ayant sa subsistance propre, il a été  
 engendré de la façon dont peut enfanter l'être incorporel,  
 qui est absolument inaccessible à la coupure et à la  
 segmentation. Effectivement, si la nature divine subit  
 coupure, segmentation et le reste de ce que ces gens-là  
 disent, il n'y a plus qu'à la concevoir aussi comme un  
 corps; mais en ce cas, elle est assurément aussi dans un  
 lieu, et dotée de grandeur et de quantité. Et puisqu'elle

b πεπόσωται, μὴ φευγέτω περιγραφήν. Ἐψεται δὲ τούτοις  
 10 καὶ ἐτέρων ἡμῖν ἐννοιῶν ἐσμός, τὰ σωματίων ἴδια καταχέων  
 [447] αὐτῆς, καὶ λογισμῶν ἀτοπία δεινὴ.

B. Σύμφημι κάγω.

A. Οὐ γάρ, ὦ φιλότης, καὶ τόδε εἰπεῖν καταδείσαιμ' ἂν  
 οὐδαμῶς.

15 B. Τὸ ποῖον ;

A. Εἰ γὰρ τοῖς τῶν σωματίων ἔθεσί τε καὶ νόμοις καὶ  
 ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὑπενεχθεῖσα φύσις, τέξεται μὲν  
 καὶ οὐ δίχα πάθους, ὑπομενεῖ δὲ τὸν μερισμὸν, ἔσται που  
 πάντως καὶ ἐν ἰδίᾳ τινὶ θέσει τε καὶ τόπῳ τὸ γεννώμενον,  
 c 20 ἅτε δὴ καὶ εἰσάπαν τῆς τοῦ τεκόντος | ποσότητος ἐκπεφοι-  
 τηκός · τίκτεται γὰρ ὧδε τὰ ἀπὸ σωματίων. Εἴπερ οὖν  
 οἴονται τὰ πάντα πληροῦν τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα, ποῖ ποτε  
 ἡμῖν τὸ ἐξ αὐτοῦ κείσεται καὶ τίνα τὸν ἴδιον εὐρήσει τόπον ;

B. Ἄριστα ἔφης ὡς ἔσται τις ἐντεῦθεν οὐ μετρία πληθὺς  
 25 ἀνοσιῶν ἐννοιῶν. Παραιτητέον γὰρ οὖν τὸ τῆς γεννήσεως  
 χρῆμα καὶ μὴ νοεῖσθω, φασίν, ἀληθὲς ἐπὶ Θεοῦ. Συνοικήσεται  
 γὰρ οὕτως καὶ ἡ τῶν λογισμῶν ἀτοπία.

A. Καὶ μὴν τοῦτό γέ ἐστιν ἕτερον οὐδὲν ἢ τὸν ἀκριβῆ  
 d τῆς πίστεως διαλακτίσαι λόγον. Πῶς γὰρ ἂν ἔτι τὸ ἐν |  
 30 Τριάδι ταῦτόν ἢ θεία τε καὶ ἄφραστος κεκτῆσεται φύσις,  
 εἰ τὸν ἀληθῆ τῆς γεννήσεως ἀναιρήσομεν τρόπον ; Τερθρεία  
 δὲ οἶμαι ταυτί, καὶ φρενοβλαθείας Ἰουδαϊκῆς ἀπαίδευτον  
 θράσος. Ἐν ἴσῳ δὴ οὖν ἐσόμεθα καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ τοῖς ἑνα  
 μὲν εἶναι δοξάζουσι τὸν τῶν ὄλων γενεσιουργὸν καὶ Πατέρα  
 35 Θεόν, μὴ μὴν ἔτι παραδεδειγμένοις τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν  
 τὸν Χριστόν. Τί δὲ δὴ καὶ τὸ καταλείβειν αὐτὸν διακωλύσειεν  
 ἂν, ἐγκαλοῦντας Ἰουδαϊκῶς · « Περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθά-

447, 16 τε : τι L || 19 καὶ om. L || 20 καὶ om. MCV || 20-21  
 ἐκπεφοιτηκός L || 25 γὰρ οὖν : τοιγαροῦν MCV || 26 φησὶν MCV ||  
 32 δὲ om. MCV || 36 τὸν L (de more Cyrilli) : om. MCVB || κατα-  
 λύειν L

b est quantifiée, elle ne peut échapper à une délimitation.  
 [447] Or il s'ensuivra pour nous tout un essaim d'autres  
 considérations : on déversera sur elle les propriétés des  
 corps et ce seront des raisonnements d'une absurdité  
 effroyable.

B — J'en suis bien d'accord moi aussi.

A — Je n'aurais pas peur, cher ami, d'ajouter encore  
 ceci.

B — Quoi donc ?

A — Si la nature de Dieu le Père est assujettie elle  
 aussi aux lois et coutumes des corps, elle n'enfantera  
 pas sans émotion, elle subira un fractionnement, son  
 rejeton sera certainement dans une position et un lieu qui  
 lui seront propres, vu qu'il sera aussi devenu complètement  
 c extérieur à la quantité de celui qui l'enfanta. Car c'est  
 ainsi que sont enfantés les produits des corps. Donc, s'ils  
 pensent que Dieu le Père remplit toutes choses, où se  
 tiendra alors ce qui est extérieur à lui et quelle place  
 trouvera-t-il qui lui soit propre ?

B — Tu as tout à fait raison de dire qu'une quantité  
 non médiocre de conceptions impies vont découler de là.  
 Par conséquent, disent-ils, il faut répudier la génération  
 en cette affaire, ne pas la croire réelle dans le cas de Dieu.  
 Ainsi disparaîtront également ces raisonnements absurdes.

A — Eh, c'est là tout simplement fouler aux pieds les  
 d exactes données de la foi ! Comment en effet la nature  
 divine et ineffable gardera-t-elle son identité dans la  
 Trinité, si nous supprimons le mode véritable de la  
 génération ? En voilà une charlatanerie, à mon avis, et  
 une témérité grossière de Juifs en délire ! Nous serons  
 donc nous aussi au même niveau qu'eux : ils sont d'opinion  
 qu'il y a un unique Dieu créateur et père de l'univers,  
 mais n'ont pas encore accepté notre Seigneur Jésus-Christ.  
 Qu'est-ce qui nous empêcherait dès lors de chercher à lapider  
 ce dernier, tout en lançant à la juive cette accusation :  
 « Ce n'est pas pour une bonne action que nous te lapidons,

e Ζομέν σε, ἀλλὰ περὶ | βλασφημίας, ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὄν  
 [447] ποιεῖς ἑαυτὸν Θεόν » ; Εἰ γὰρ δὴ τὸν ἀληθῆ τῆς γεννήσεως  
 40 τρόπον ἀνακρίσουσι δυσσεβῶς, οὐκ ἄν, οἴμαι, τίς εἰς τοῦτο  
 λοιπὸν ἐνοιῶν ἐλαφρίας καταφοιτήσειεν ὡς Θεὸν εἶναι  
 κατὰ φύσιν οἶεσθαι τὸν Υἱόν, διακεκλήσθαι δὲ μόνον,  
 καθὰ καὶ ἡμᾶς αὐτοῦς, καὶ εἰσποίητον ἀληθῶς τὸ τῆς  
 a 448 θεότητος ὄνομα λαχεῖν, | ὡς οὐκ ἐξ αὐτῆς πεφνηότα τῆς  
 οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς. Ἐπειδὴ δὲ κατ' ἐκείνους  
 Υἱὸς μὲν οὐκ ἔτι, τελεῖ δέ, ὡς ἔοικεν, σὺν ἡμῖν ἐν κτίσμασι,  
 λελυτρώμεθα μὲν οὕτω τοῦ λατρεῦειν τῇ κτίσει παρὰ τὸν  
 5 κτίσαντα, προσκυνῶντες αὐτῷ, δυσσεβείας δὲ τῆς ἐπὶ  
 τούτῳ γράφεται μὲν ἡμᾶς οὐκ ἐν δίκῃ Θεός, ἑαυτῷ δὲ  
 μᾶλλον ἀναθήσει τὰς αἰτίας, ἐπέπερ εἰσάγων τὸν πρωτό-  
 τοκον εἰς τὴν οἰκουμένην λέγει · « Καὶ προσκυνησάτωσαν  
 αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ ». Ὁ δὲ καὶ πρὸς | αὐτῶν τῶν  
 b ἀγίων ἀγγέλων προσκυνούμενος, καὶ τὴν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ  
 πρέπουσαν δόξαν ὡς ἴδιαν ἔχων, πῶς οὐκ ἂν εἶη καὶ ἐκ  
 τοῦ Πατρὸς φυσικῶς, διὰ τε τοῦτο Θεός ; Αἰσθάνη δὴ  
 οὐκ εἰς οἶον αὐτοῖς καταστρέφει τέλος τὸ δεῖν οἶεσθαι  
 μήτε ἀληθῆ τὴν γέννησιν ἐπὶ Θεοῦ, μήτε μὴν ἐθέλειν ἕαν  
 15 τὸ ὅπως ἂν ἔχοι φύσεως ἀποτίκτειν αὐτόν, πολυπραγμο-  
 νοῦντας οὐδέν, ἐπιρρίπτειν δὲ ὥσπερ ἐξ ἀφύκτου λοιπὸν  
 ἀνάγκης αὐτῷ | τομὰς καὶ ἀπορροὴν καὶ τὰ τῶν σωμάτων  
 ἴδια πάθη.

B. Συνίημι μὲν · πῶς δ' ἂν τέκοι, φασί, καὶ οὐχὶ πάντῃ  
 20 τε καὶ πάντως ἔψεται τὸ παθεῖν ;

A. Ὅτι, καθάπερ ἔφθην εἰπών, οὐχὶ τοῖς σωμάτων  
 νόμοις ὑπεξεῦχθαι τὸ ἀσώματον ὑπονοεῖν εὐσεβές, οὐδὲ  
 ἐπεὶ τοι κατὰ πάθος καὶ μερισμὸν ἀποτίκτει τὸ σῶμα,  
 τέκοι ἂν ἀπαραλλάκτως ὡδὶ τὸ ἀσώματον · ἀλλ' ὥσπερ

447, 39 σεαυτὸν V et B addens σ supra l. || 41 καταφοιτήσειεν]  
 +καὶ L || Θεός B || 448, 6 γραφοίην L || 9 καὶ om. B || 11 ἴδιαν :  
 οἰκείαν MCV || 12 τοῦ om. L || 13 οἶον : ποῖον L || 23 ἐπὶ τι L

e mais pour un blasphème, car toi qui es un homme, tu  
 [447] te fais Dieu »? S'ils détruisent avec impiété le véritable  
 mode de la génération, plus personne, je pense, ne poussera  
 la légèreté d'esprit jusqu'à estimer que le Fils est Dieu  
 par nature : on l'appelle seulement comme cela, de même  
 que nous; c'est en réalité comme de quelque chose  
 448a d'adventice qu'il est détenteur de ce nom, et non point  
 parce qu'il est issu de la substance même de Dieu le  
 Père. Mais puisque, d'après ces gens-là, il n'est plus Fils,  
 mais compte apparemment avec nous parmi les créatures,  
 en l'adorant, nous n'avons plus été délivrés du culte que  
 nous rendions à la créature au lieu du Créateur. D'autre  
 part, nous accuser d'impiété à propos de cela ne sera  
 pas juste de la part de Dieu; c'est à Lui-même plutôt  
 qu'Il en doit rapporter la cause, puisqu'en introduisant le  
 Premier-né sur la terre Il dit : « Que tous les anges de  
 b Dieu l'adorent! » Or celui qui est adoré par les saints  
 anges eux-mêmes et possède comme son bien propre la  
 gloire qui sied à Dieu le Père, comment ne serait-il pas  
 aussi issu par nature du Père et, à cause de cela, Dieu?  
 Rends-toi compte, par conséquent, comment elle tourne  
 à la fin, cette obligation qu'ils s'imposent de penser que  
 la génération, dans le cas de Dieu, n'est pas véritable,  
 cette volonté de ne Lui laisser aucun moyen naturel  
 d'enfanter, sans rien examiner, en Lui infligeant comme  
 c une nécessité désormais inéluctable des coupures, un  
 écoulement et toutes les émotions qui sont propres aux  
 corps.

B — Je comprends; mais, disent-ils, comment enfan-  
 terait-Il sans que s'ensuivent, en toute hypothèse, des  
 émotions?

A — Parce que, comme je l'ai dit plus haut, il est  
 pieux de supposer que l'incorporel n'est pas soumis aux  
 lois des corps. Et du fait que l'enfantement par un corps  
 s'accompagne d'émotion et de segmentation, l'incorporel  
 n'a pas à enfanter exactement de cette manière-là. Au

25 ἐστὶ κατὰ γε τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον ἕτεροίως ἔχον παρὰ  
 [448] τὸ σῶμα, καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον ἕξει που πάντως  
 α αὐτῷ πρό|ποντὰ τε καὶ ἴδιον. Καὶ ἐπειδήπερ ἐν χρόνῳ τὸ  
 σῶμα γεννᾷ, τέχεται που πάντως οὐχ ὁμοίως τὸ ἀσώματον.  
 "Ἐκαστον γάρ, οἶμαι, τῶν ὄντων οὐχὶ τοῖς ἑτέρου πάντως,  
 30 ἀλλ' ἰδίῳις τισὶν ὑποκείσεται νόμοις · καὶ κοινὸν μὲν τοῖς  
 οὔσι τὸ εἶναι, διανέμει δ' οὖν ὅμως ἡ φύσις ἐκάστῳ τὴν  
 ἑτερότητα, θεσμοῖς ἰδίῳις ἐξείργουσα πρὸς τὸ μὴ οὕτως  
 ε ἔχειν εἰσάπαν ὡσπερ ἂν εἴη τὸ ἕτερον · ὑπεξεύ|χθω δὴ  
 οὖν ἔθεσι μὲν καὶ νόμοις τοῖς τῶν σωμάτων τὰ σώματα,  
 35 καὶ γεννάτω καθ' ἑαυτά, καὶ πασχέτω τοὺς μερισμοὺς,  
 ἀνείσθω δὲ τὸ ἀσώματον εἰς ἰδίους αὐτῶν λόγους, καὶ γεννάτω  
 καθ' ἑαυτό, πάθους καὶ τομῆς ἐλευθέραν ἔχον τὴν φύσιν.  
 Καὶ εἰ ἐφίκοιτο μὲν ὁ νοῦς εἰς τὸ διειδέναι δύνασθαι τίνα  
 μὲν τρόπον τὸ σῶμα γεννᾷ, συνήσει δὲ οὐκέτι τὴν τῆς  
 40 ἀσωμάτου φύσεως γέννησιν, τί μὴ μᾶλλον ἑαυτὸν ἀμαθίᾳ  
 γράφεται ; Τὸ δὲ δὴ μεῖζόν τε καὶ ἄμεινον ἢ κατὰ σῶμα,  
 πολὺ μᾶλλον δὲ ἀσυγκρίτως ὑπερκειμένον, εἰς τὸν τοῦ  
 α 449 χειρόνος καταβιά|ζεται τόπον, καὶ τὰ μηδαμῶθεν αὐτῷ  
 προσήκοντα πάθη προσάπτων οὐκ ἐρυθριᾷ. Καὶ εἰ, ὅπερ  
 ἡμῖν οὐ συνιέναι ῥᾶον ἢ ἀνέφικτον εἰδέναι, τοῦτο δὴ πάντως  
 καὶ ἀναιρήσομεν ; Ἐπειδὴ δὲ τί κατὰ φύσιν ἐστὶν ὁ Πατήρ  
 5 οὐκ ἂν τις ἐκμάθοι, μείων γάρ, οἶμαι, τοῦ τοιοῦδε πᾶς  
 νοῦς, δυσσεβούντων ἀναιδέστερον καὶ μηδὲ αὐτὸν εἶναι  
 λεγόντων, ἢ γοῦν, ἐπεὶ τοι τῶν ὄντων δημιουργικῶς ἀπαθὲς  
 οὐδέν, διατεινέσθων ὅτι πείσεται τι καὶ αὐτὸς εἰς ἰδίαν  
 β φύσιν καὶ τοῖς τῶν γενητῶν ὑποπεσεῖται θεσ|μοῖς, ἀγένητος  
 10 ὢν. Ἄλλ' οἶμαι, λόγος οὐδεὶς καταθήσειεν ἂν εἷς γε δὴ  
 τοῦτο Θεόν · μένει δὲ πάντως ἐρηρησιμένως ἐν οἷς εἶναι  
 πεπίστευται.

448, 25 πῶς om. MCV || 31 ὁμοίως L || 33 ὡσπερ : ὅπερ L || 34  
 μὲν : τε L || 38 εἰ om. B || 42 δὲ om. B || 43 καταβιάζεται L ||  
 449, 9 γενητῶν ... ἀγένητος correxi : γενν- ... ἀγένν- codd. || 10  
 καταθήσειεν L || δὴ om. L

[448] contraire, de même que, pour le type d'existence, il est  
 dans une condition différente de celle du corps, il va avoir  
 aussi, selon toute vraisemblance, un mode de génération  
 α propre et qui lui convienne. Et alors que le corps engendre  
 dans le temps, selon toute vraisemblance l'incorporel  
 n'enfantera pas de façon pareille. Chaque être, à mon avis,  
 est soumis non pas du tout aux lois des autres, mais  
 à certaines lois propres. Et l'existence a beau être commune  
 aux êtres, la nature distribue pourtant à chacun l'altérité,  
 lui interdisant par des décrets spéciaux d'être absolument  
 pareil à ce que serait tel autre. Que les corps soient donc  
 ε soumis aux lois et coutumes des corps, qu'ils engendrent  
 à leur façon, qu'ils subissent des fragmentations! Mais  
 que l'incorporel, à son tour, soit laissé à ses propres lois,  
 qu'il engendre à sa façon, vu qu'il a une nature affranchie  
 de l'émotion et de la coupure. Et si l'esprit accède à la  
 faculté de discerner la manière dont le corps engendre,  
 mais ne comprend pas encore la génération de la nature  
 incorporelle, que ne s'en prend-il plutôt à son ignorance!  
 Ce qui est plus grand et meilleur que ne l'est un corps,  
 ou plutôt lui est incomparablement supérieur, on le fait  
 449a descendre de force au niveau de ce qui est pire et on ne  
 rougit pas de lui attribuer des émotions qui ne lui  
 conviennent d'aucun point de vue! Et ce que nous avons  
 de la peine à comprendre ou qui nous est impossible à  
 savoir, allons-nous le supprimer tout simplement? Nul ne  
 peut découvrir ce qu'est le Père quant à la nature : aucun  
 esprit, sans doute, n'est de taille pour cela. Eh bien soit,  
 qu'ils en blasphèment avec plus d'impudence et disent qu'il  
 n'existe même pas. Ou du moins, puisqu'aucun des êtres  
 qui existent par création n'est dépourvu d'émotions, qu'ils  
 prétendent que lui aussi doit en subir dans sa nature à  
 β lui et qu'il doit être soumis aux lois des êtres soumis au  
 devenir, lui qui ne l'est pas. Mais aucun discours, je  
 pense, ne saurait faire descendre Dieu jusque-là. Il demeure  
 de manière absolument stable là où la foi l'a trouvé.

[449] B. Μένει γάρ, ἐπεὶ τοι φύσις ἢ θεία παντελῶς ἀκλόνητος.  
 'Ἄλλ' εἰ γεγέννηκε, φησίν, ὁ Θεός, προεπινοηθήσεται  
 15 πάντως τοῦ Υἱοῦ καὶ προῦφεστῆξει τοῦ ἰδίου γεννήματος.

A. Οὐκοῦν ἐρῶ δὴ πάλιν ὡς εἰ μὴ τοῖς τῶν σωμάτων  
 ἐπιτοῦ τε καὶ ὑποπίπτει θεσμοῖς τὸ ἀσώματον, γεννήσει  
 c που πάντως καθ' ἑαυτὸ καὶ οὐ κατὰ σώματος φύσιν. Τὰ  
 μὲν γὰρ προεπινοεῖσθαι τε καὶ προῦφεστάναι τῶν γεννωμέ-  
 20 νων, ἀναγκαῖος, ὡς ἔοικε, καὶ δυσδιεξιτήτος κομιδῆ διαδείξει  
 λόγος, καὶ πρεσβυτέραν ἔχειν τοῦ εἶναι τὴν δόξαν, εἴπερ  
 ἐστὶν ἐν ἑξ ἑνὸς καὶ ὡς ἐκ πρώτου τὸ δεύτερον πρόεισι τε  
 κατὰ χρόνον, οὐκ ἀνάρχως ἐκφυόμενα τοῖς εἰωθόσι γεννᾶν,  
 ἐπεὶτοι μὴδὲ αὐτὴν τῆς ἑαυτῶν γεννήσεως ἀναρχον ἔχει  
 25 τὴν ρίζαν. Τὸ δὲ ἀνάρχως ὑπάρχον καὶ τελευτᾶν οὐκ εἰδός,  
 d φημί δὴ Θεός, πῶς ἂν, | εἰπέ μοι, τοῖς τῆς ἰδίας φύσεως  
 ἀντιφέροίτο νόμοις, ἀρχὴν τῷ ἰδίῳ καὶ κατὰ φύσιν Υἱῷ  
 τὴν ἐν καιρῷ τε καὶ χρόνους εἰσδεδεγμένον; Ἐἴη γὰρ ἂν  
 ἑτεροφυῆς ἐκφυλόν τε οὕτω τὸ γεννώμενον, εἰ τὴν τοῦ  
 30 τεκόντος αὐτὸ διαψεύσαιτο φύσιν· κείσεται δέ, οἴμαι, τὸ  
 χρῆμα λοιπὸν τερατολογίας οὐ μακράν. Τὸ γὰρ τοι πρὸς  
 ἑτερότητα φυσικὴν διατετηῆσθαι δοκεῖν τοῦ γεννῶντος τὸ  
 γεννώμενον ἀμοιρήσειεν ἂν οὐ σφόδρα τοῦ τερατολογεῖσθαι  
 e | πρέπειν. Οὐκοῦν ἀποτέξεται κατ' ἰδίαν φύσιν τὸ ἀσώματον,  
 35 οὐ τὴν ἐν χρόνῳ γέννησιν ἔχοντος τοῦ γεννήματος, ἀλλὰ τῇ  
 τοῦ γεννῶντος ὑπάρξει συνεπινοουμένου τε καὶ συνεφεστη-  
 κότος, καὶ οὐ τί που κατόπιν ἰόντος, εἴπερ ἐξ ἀνάρχου  
 πέφηνεν ἀρχῆς, τῆς καὶ αὐτῶν τῶν αἰώνων ἀνφικισμένης.

449, 17 τε : τις MCV || ὑποπίπτει MV || 19 προεπινοεῖσθαι τε καὶ  
 προῦφεστάναι L : προεπι. τε καὶ ὑφεστ. B προῦφεστ. τε καὶ ἐπι-  
 νοεῖσθαι MCV προῦφ. τε καὶ προεπι. conj. Vulc. in M<sup>ms</sup> || 20  
 διαδείξει : δείξει MCV διαλέξει B || 21 τὴν δόξαν τοῦ εἶναι ∞ MCV ||  
 23 ἐκφυόμενα L || 26 φύσεως] + οὐκ MCV || 31 λοιπὸν om. B || 35  
 γένεσιν B || 37 ἔντος L || 38 τῶν om. MCVL

### La cause n'est-elle pas antérieure à son effet?

[449] B — Oui, Il y demeure, puisque la nature divine est  
 totalement immuable. Mais alors si Dieu a engendré, on  
 va forcément le concevoir comme antérieur au Fils; il va  
 préexister à son propre rejeton.

A — Je répéterai donc qu'à moins de suivre les lois  
 des corps et de leur être soumis, l'incorporel engendrera  
 sans nul doute à sa façon, et non à celle de la nature  
 c corporelle. Les corps, eux, en effet, sont antérieurs dans  
 la réalité et pour la pensée à ce qu'ils engendrent : un  
 raisonnement apparemment contraignant et vraiment  
 impossible à éluder le montrera. Ils ont le privilège d'une  
 existence plus ancienne vu que l'un est issu d'un autre  
 et en procède dans le temps comme un second d'un  
 premier. Ce n'est pas sans commencement qu'ils sont  
 produits par les êtres qui engendrent habituellement,  
 étant donné que la racine même de leur génération n'est  
 pas non plus dépourvue de commencement. Mais ce qui  
 existe sans commencement et ne connaît point de fin,  
 d je veux dire Dieu, comment cela contreviendrait-il, je te  
 prie, aux lois de sa nature à lui en admettant pour son  
 Fils propre selon la nature un commencement à un moment  
 et en des temps donnés? Ce qu'il engendrerait serait,  
 dans ces conditions, d'une nature et d'une race différentes,  
 puisque mentant à la nature de celui qui l'enfante. L'affaire  
 ne sera plus très loin, dès lors, d'être une monstruosité.  
 Car penser couper l'engendré de l'engendrant par une  
 e altérité de nature ne serait assurément pas sans avoir  
 un caractère monstrueux. Ainsi donc, l'incorporel engen-  
 drera conformément à sa propre nature, sans que la  
 génération de l'engendré se situe dans le temps; au  
 contraire l'engendré partagera, idéalement et réellement,  
 l'existence de celui qui l'engendre; il ne viendra en aucune  
 façon après lui, étant donné qu'il est issu d'un principe  
 sans principe établi au-dessus des siècles eux-mêmes.

[449] B. Ὁρθῶς ἔφησ· πλὴν εἰ γένοιτο σαφῆς ὁ λόγος καὶ  
 40 καταβιβάζοιτό πως ἐπὶ τὴν τῶν γεννητῶν φύσιν, παραδείξειεν  
 ἂν εὖ μάλα τὸ ζητούμενον. Τὰ γὰρ τοῖς τῶν νοημάτων  
 a 450 διεκθρόσκοντα πολὺ τῶν ἀκρωμένων τὸν νοῦν κατα-  
 φανεστεράν ἂν ἔχοι τὴν δῆλωσιν εἰ δι' ἐναργῶν ἴοι παρα-  
 δευμάτων.

A. Ἀληθῆς μὲν οὖν ὁ λόγος, ὃ' γὰρ θεῖο, ἀλλ' εἰ τὴν τῶν  
 5 ὄντων διασκέψαιο φύσιν, ἄρα ἂν ἔχοις ἀκριβῶς εἰπεῖν ὅτι  
 μάλιστα τῶν πάντων εἰκασταὶ Θεός, ὡς τὴν εἰς πᾶν ὄντιον  
 ἐμφέρειαν δύνασθαι λαχεῖν καὶ ἀπαραλλάκτως ἔχειν ;

B. Οὐδαμῶς, ἐπεὶ τοῖς Θεὸς κατὰ φύσιν οὐδὲν ἓν γε τοῖς  
 τελοῦσιν ἐν γενητοῖς.

b 10 | A. Ἄγασθαι δὴ οὖν εὖ μάλα δεήσει τὸν ἱερὸν ἡμῶν  
 ὑποφωνοῦντα Παῦλον· « Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου  
 καὶ ἐν αἰνίγματι »· καὶ μὴν καὶ τὸ « Ἄρτι γινώσκω ἐκ  
 μέρους », οὐκ ἀθαύμαστον ἔαν ὄσιν ἂν εἶη καὶ σοφόν.

B. Εὖ γε δὴ.

15 A. Ἰτέον δὴ οὖν ἐπ' αὐτὴν ἢ τάχος τὴν ἁγίαν Γραφήν.  
 Λειμῶνα δὲ ὅπως εὐφυᾶ τε καὶ εὐανθῆ, τοῖς ἐξ ὧρῶν  
 βλαστήμασιν ἐκπεποικιλμένον, μελιττῶν ἐν τάξει διαπο-  
 τώμενοι, καὶ τοῖς ὅτι μάλιστα τῷ λόγῳ πρεπωδεστάτοις

c 20 ἐνιζήσαντες παραδείγμασι, τὸν τῆς ἀρρήτου καὶ ὑπὲρ νοῦν  
 γεννήσεως ἐξεικονίζωμεν τρόπον· καὶ καθάπερ οἱ λεπτοῖς  
 ἐνιέντες γράμμασι τὸν τοῦ σώματος ὀφθαλμόν, φέρε καὶ  
 αὐτοὶ τὸν νοῦν ἀπερείδοντες, ἂν γοῦν ἐκ μέρους καὶ ὡς  
 ἐν αἰνίγματι τὴν θεῖαν ἡμῶν ὅπως ἔχει καταθρήσωμεν φύσιν.  
 Λόγῳ τοίνυν παρεικάζων τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ· « Ἐξηρεύξατο,  
 25 φησίν, ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν. » Ἰθὶ δὴ οὖν, ὦ ἑταῖρε,  
 καὶ μοι σπουδαίως ἐρομένῳ φράσον, ποῖος ἓν γε τουτοισὶ

449, 40 γεννητῶν corr. Hayd : γεννητῶν codd. || 450, 4 οὖν  
 om. BL || 5 ὅτι : ὅτι L || 9 γενητοῖς correxi : γενετοῖς L γεννητοῖς  
 MCVB || 22 ἐπερείδοντες quod et post μέρους transp. L || 23  
 αἰνίγματι B || 26 σπουδαίως : σπεῦδε ὡς L || τουτοισὶ : τοῖς ἢ L

[449] B — Bien dit; toutefois, si tu éclairais ces propos, en  
 descendant d'une façon ou d'une autre jusqu'à la nature  
 des êtres soumis au devenir, ils démontreraient parfaite-  
 ment ce qui est en question. Car les conceptions  
 450a qui débordent largement l'esprit des auditeurs seraient  
 expliquées bien plus clairement si on allait jusqu'à donner  
 des exemples patents.

A — C'est vrai, mon bon, mais en examinant la nature  
 des êtres, pourrais-tu dire précisément auquel de tous  
 comparer Dieu de préférence pour qu'il puisse y avoir  
 une similitude de tout point, sans aucune différence?

B — En aucune façon, étant donné que Dieu, par  
 nature, n'est rien de ce qui est compté parmi les êtres  
 soumis au devenir.

b A — On devra donc admirer grandement saint Paul,  
 lorsqu'il s'exclame à notre adresse : « Car jusqu'à présent  
 nous voyons dans un miroir et en énigme. » Son mot  
 aussi : « Jusqu'à présent je connais d'une manière impar-  
 faite », il ne serait ni pieux ni sage de le laisser passer  
 sans s'en étonner.

B — Oui certes.

A — Recourons donc au plus vite à la sainte Écriture  
 elle-même! Comme sur une prairie gracieuse et fleurie,  
 parée des pousses multicolores de la saison, voltigeons  
 c comme des abeilles et, prenant appui sur les exemples  
 les plus convenables à notre propos, donnons une image  
 du mode de la génération qui passe tout langage et tout  
 esprit. A l'instar aussi de ceux qui jettent leur regard  
 corporel sur des caractères très fins, nous aussi, fixons  
 donc là-dessus notre esprit; contemplons, de façon partielle  
 évidemment et comme en énigme, la nature divine, afin  
 de savoir comment elle est, Or donc le Père, comparant  
 le Fils à une parole, dit : « Mon cœur a fait jaillir une belle  
 parole\*. » Eh bien, cher ami, réponds à mes questions

a διακοπῆς καὶ ἀπορροῆς ἐπινοηθεῖν ἂν ἢ τρόπος ἢ τόπος ;  
 [450] Τέξεται μὲν γὰρ καὶ προήσει λόγον τὸν ἐξ ἑαυτοῦ νοῦς ὁ  
 ἀνθρώπινος, καὶ τὴν ἰσχνὴν ὠδῖνα κινήσας ἀπερεύξεται  
 30 τὸ δοκοῦν, καὶ ταῖς μὲν ἐκ βάρους εἰς τὸ ἄνω τε καὶ ἔξω  
 διαδρομαῖς οὐσιώδη πῶς τὴν γέννησιν ὁ λόγος ἡμῖν ὑπο-  
 πλάττεται. Καὶ εἶναι μὲν τις ἕτερος παρὰ τὸν προέοντα  
 δοκεῖ, διατετιμῆσεται δὲ οὐδαμῶς· οὔτε μὴν τοῦ πρὸς τὸ  
 ἄνω διαπηδήσαντος λόγου τὴν πρεσβυτέραν ὁ νοῦς ἀποίσειται  
 e 35 δόξαν. "Ἔστι γὰρ ἐκ νοῦ καὶ εἰς νοῦν ὁ λόγος | αἰεὶ, καὶ μὴν  
 καὶ ὁ νοῦς ἐν λόγῳ. "Ἡ εἰ τοῦτο φαῖεν ἂν ὡς οὐκ ἄριστα  
 ἔχοι, νοῦς μὲν ἄλογος ἔσται, λόγος δὲ ἄνους, καὶ ὅπερ  
 ἄμφω τοῦθ' ὅπερ εἰσὶ νοεῖσθαι ποιεῖ φροῦδόν πῶς ἤδη  
 διοιχῆσεται καὶ ἐλάσει πρὸς τὸ μηδέν. Νοῦς μὲν γὰρ αἰεὶ  
 40 λόγου ῥίζα τε καὶ γένεσις, νοῦ δὲ αὖ λόγος καρπός τε καὶ  
 κῆμα. Ὁ μὲν γὰρ ἄλογος οὐδαμῶς, καὶ εἰ λόγον ἐκτέκοι,  
 ὁ δὲ τὴν τοῦ τεκόντος ποιότητα καὶ ἰδέαν φύσιν ὥσπερ  
 a 451 ἰδιαν διεκλήρωσατο, πρόεισι | τε τὸν τεκόντα παραβλάψας  
 οὐδέν. Τὸ δὲ δὴ καὶ φάναι τολμᾶν, ἐν γε δὴ μάλιστα τούτοις,  
 ὡς ἔστι που πάντως τοῦ γεννωμένου τὸ γεννῶν πρεσβύτερον  
 ἡλίθιον οἶμαι παντελῶς. Πρόεισι μὲν γὰρ ἐκ νοῦ λόγος.  
 5 Ἐπειδὴ δὲ ἐστὶν νοῦς ὅτι λόγον ἔχει, λόγος δὲ αὖ πάλιν  
 ὅτι μεμésτωται νοῦ, πῶς ἂν νοοῖτό ποτε δίχα μὲν λόγου  
 νοῦς, λόγος δὲ νοῦ τητῶμενος ; Τὰ μὲν γὰρ ἔχοντά τι τῶν  
 b ἔχουσα λεγομένων πρεσβυτέραν πῶς ἐφ' ἑαυτοῖς ἀπαιτεῖ  
 τὴν τοῦ εἶναι διάληψιν, καὶ ἐν φιλαῖς ἐννοιῶν φαντασίαις  
 10 πεπολιώται πῶς οὐ μείον ἢ ὥσπερ ἂν ἔχοιεν πρὸς υἱοὺς  
 πατέρες, ἀλλ' οἷς συνυπάρχειν ἀνάγκη, καὶ πάντη τε καὶ  
 πάντως τὸ ἀλλήλοις συνεπινοεῖσθαι πρέπει. Ἀποπεραίνεται  
 δὲ οὕτω τὸ εἶναι τε καὶ συνεστάναι τι, ἂν τις ἀνάπτει τὸ

450, 27 τόπος ἢ τρόπος c L || 28 αὐτοῦ L || 28-29 ὁ ἀνθρώπι-  
 νος νοῦς c L || 39 διοίχεται L || 40 τε ῥίζα c L || γέννησις L ||  
 43 ἐκλήρωσατο MCV || 451, 10 οὐ : εἶ L || 11 καὶ om. B || 13 τε  
 om. L

d insistantes : quel mode, quelle place découvrir là pour  
 [450] une division ou un écoulement? L'esprit humain enfante,  
 il profère une parole issue de lui, il met en branle une  
 parturition subtile, faisant jaillir ce qui lui plaît; et le  
 parcours de la parole depuis les profondeurs jusqu'au haut  
 et jusqu'au dehors nous fournit une certaine représentation  
 de la génération substantielle. Que la parole soit quelqu'un  
 d'autre que celui qui la profère, cela semble bien, mais  
 elle ne s'en coupera aucunement; et l'esprit non plus  
 n'obtiendra pas d'être considéré comme plus ancien que  
 cette parole qui monte de lui avec élan. Car la parole est  
 e toujours de l'esprit et pour l'esprit\*\*, et aussi bien l'esprit  
 est-il dans la parole. Ou alors, si l'on dit qu'il n'en va  
 pas exactement ainsi, l'esprit sera sans parole et la parole  
 sans esprit, et ce qui permet de les concevoir tous deux  
 tels qu'ils sont s'en ira dès lors à vau-l'eau, courra au  
 néant. Car l'esprit est toujours la racine et l'origine de  
 la parole et la parole, à son tour, le fruit et le germe de  
 l'esprit. Ce dernier n'est aucunement sans parole et s'il  
 enfante une parole, celle-ci se voit impartir comme sa  
 nature propre la qualité et la forme de celui qui l'enfante  
 451a et elle procède sans lui nuire en rien. Quant à oser dire,  
 tout particulièrement dans ce domaine, que l'engendrant  
 est assurément plus ancien que l'engendré, c'est carrément  
 de la sottise, selon moi. Car une parole procède d'un esprit.  
 Puisque l'esprit est tel parce qu'il possède une parole,  
 puisque la parole, à son tour, est telle parce qu'elle est  
 remplie d'esprit, comment concevoir jamais un esprit sans  
 parole, une parole privée d'esprit? Des êtres qui possèdent  
 b ce à propos de quoi on parle de possession exigent d'être  
 conçus comme plus anciens dans l'existence que leurs  
 possessions. Et, au plan de la pure imagination, on doit  
 se les représenter comme des hommes grisonnants, tout  
 autant qu'on pourrait le faire pour des pères comparés  
 à leurs fils. Mais ce qui est forcément simultané dans  
 l'existence doit purement et simplement être simultané



[451] μεῖον ἐν χρόνῳ καὶ τὸ πρεσβύτερον, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον  
 15 ὅτι καὶ συνδιολεῖται φαμέν ἄλλήλοιν, εἰ ἑτέρου τὸ ἕτερον  
 προανίσχοι καὶ φαίνοιτο.

B. Βραδύς εἰμι πῶς εἰς γε τὸ ἀναμαθεῖν δύνασθαι  
 c | ταυτί, συνίημι δὲ οὐ λίαν ὃ τί ποτ' ἔστιν ὃ λέγεις. Οὐκοῦν  
 διασάφει, καὶ μὴ μοι ναθεῖαν ἐγκάλει, μηδὲ ὥσπερ τινὰ  
 20 δίκην ἐπαρτήσης τὴν σιωπῆν.

A. Καὶ μὴν ἐγὼ φράζεις ἔτοιμος, ὅκνου γὰρ λόγος οὐ  
 πολὺς ἐν γε τοῖς οὕτω λεπτοῖς ἔστ' ἂν ἡμῖν ἴοι κατὰ ῥοῦν  
 ὃ λόγος. Τὸ γὰρ ἄνω τε καὶ κάτω καὶ οἰονεῖ πῶς ἐν κύκλῳ  
 περιφοιτᾷ τὰ δυσέφικτα τῶν θεωρημάτων βλάβος μὲν  
 d 25 οὐδέν, οὐ μετρίαν δ' ἂν ἡμῖν ἐμποιῆσαι τὴν ὄνησιν. Οὐκοῦν  
 ἴδοις ἂν ὅπερ ἔφη ἐν μάλα καὶ σαφῶς εἰ τὴν τῶν χρωμάτων  
 διασκέψαιο φύσιν. Εἰπέ γὰρ ἐκεῖνο, τὴν λευκότητα τυχὸν  
 ἦτοι τὴν μελανίαν, οὕτω τοῖς ἔχειν αὐτὰς εἰωθόσιν ἐνιδρυ-  
 μένας, αὐτὰς που καθ' ἑαυτὰς ἄρ' ὑπάρχειν οἴησι δύνασθαι ;

30 B. Οὐδαμῶς. Συμβαίνει γὰρ τὰ τοιαῦτα μᾶλλον ἑτέροις,  
 εἴτα τοῦθ' ὅπερ εἰσί, τότε δὴ μόλις ἐκφαίνονται.

A. Ὅρθῶς ἔφη. Οὐκοῦν, οὐσίαι μὲν τινες εἶεν ἂν προεπι-  
 νοηθεῖσαι τε καὶ προὑποκειμεναὶ τῷ λόγῳ, τὴν τε λευκότητα  
 e | καὶ τὴν μελανίαν εἰσδεδεγμέναι· αἱ δὲ εἰσιν ἐν τοῖς  
 35 ἐχομένοις. Ἄλλ' εἰ βούλοιτό τις ἀναμέρος διατεμῶν τὸ τε  
 ἔχον ἐν τούτοις καὶ αὐτὸ ἐχόμενον, καὶ τὸ μὲν ἔχον ὅτι  
 πρεσβύτερον εἶη λέγοι, τὸ γε μὴν ἐχόμενον ὑστερίζειν  
 οἴοιτο, εἰς ποῖον ἡμῖν οὐσίας καταθήσει τόπον τὸ πεφυκὸς  
 εἶναι λευκόν, εἰ μήπω ἔστι λευκόν ; Ἡ πῶς ἢ λευκότης  
 40 εἶη ἂν ὅπερ εἶναι καὶ λέγεται, εἰ μὴ διὰ τοῦ συμβῆναι

451, 16 προανίσχοι B || 21 ἐγώ γε L || 24 δυσέφικτα L || 25 ἐμποιῆσει  
 B ἐμποιῆσεται L || 28 ἢ MCV || 30 ἐπισυμβαίνει L || 31 ἐκφαίνοντα B ||  
 32-33 προεπινοηθεῖσαι τε : ἐπινοηθήσεται L || 34 τὴν om. L || 36 αὐ  
 τὸ : αὐτὸ τὸ L || 37 λέγειν V || 39 ἢ : ἂν ἢ L om. B

[451] aussi pour la pensée. Existence et coexistence de quelque  
 chose se réalisent en revanche si l'on ajuste ensemble un  
 élément inférieur en durée et un plus ancien; et nous  
 n'affirmons pas du tout que là aussi tous deux périront  
 ensemble si l'un se présentait et apparaissait avant l'autre\*.

B — Je suis assez lent d'esprit quand il s'agit de  
 c percevoir des choses de ce genre; je ne comprends pas  
 très bien ce que tu veux dire. Donc, explique-toi, sans  
 m'accuser de paresse, et ne cherche pas à me punir en  
 quelque sorte par ton silence.

A — Eh bien, je suis prêt à parler; car il ne convient  
 guère d'hésiter à le faire sur des sujets aussi subtils,  
 tant du moins que la parole nous coule de source. Car  
 parcourir de haut en bas et, pourrait-on dire, en cercle  
 des sujets de spéculation d'un accès difficile n'a rien de  
 nuisible et peut même nous apporter un profit non médiocre.

d Or donc, tu peux voir clairement et parfaitement ce que  
 je voulais dire si tu considères la nature des couleurs.  
 Dis-moi en effet : Soit la blancheur ou la noirceur non  
 installées encore dans leurs possesseurs habituels; penses-tu  
 qu'elles puissent subsister de quelque façon par elles-  
 mêmes?

B — Non pas; ce sont bien plutôt des accidents qui  
 surviennent à autre chose et alors seulement laissent  
 apparaître peu ou prou ce qu'ils sont.

A — Très juste. Donc il y aurait des substances, à  
 concevoir et poser au préalable par la raison, et qui  
 e auraient reçu la blancheur et la noirceur; quant à celles-ci,  
 elles font partie des choses possédées. Voudrait-on, au  
 contraire, mettre à part, dans des cas pareils, le possesseur  
 et le possédé, dire que le possesseur est plus ancien et  
 penser que le possédé est venu après, en quelle catégorie  
 de substance va-t-on placer ce qui a été fait par la nature  
 pour être blanc, s'il n'est pas encore blanc? Ou comment  
 la blancheur serait-elle ce qu'on la dit être si sa présence  
 comme accident en ceux qui sont capables par nature de

a 452 τοῖς ἔχειν εἰδόσι καὶ πεφυκόσι αὐτὴν ὅτι λευκότης εἴη γνωρίζοιτο ; Ἰσόχρονον γὰρ εἰ μὴ λάβοι τὴν συνδρομὴν τὰ πρὸς ἐνὸς ὅτουοῦν συνθέοντα σύστασιν καὶ οὐχ ἑτέρως ἔχειν δυνάμενα, θεωρία μὲν ἔσται ληπτὰ, ἔξει δὲ οὕτω τὸ

5 εἶναι καθ' ὑπαρξιν, κατὰ γε τὸν σφισι πρέποντα λόγον.

B. Ἄλλ' ὧδε μὲν ἔχει καὶ ἀληθῶς εἰρησθαι ταυτὶ διακεισομαι τε αὐτός, οἶμαι δ' ἂν καὶ ἑτέρους οὐ μείον ἢ ἐγώ. Πατρὶ γε μὴν καὶ Υἱῷ πῶς ἂν ἡμῖν ἢ ἀμφοῖν τοῖν παραδειγματίων ἀρμόσοι δύναμις ;

b 10 A. Ὅτι λόγου μὲν ἢ ἐκ νοῦ | πρὸς τὸ ἔξω φορὰ καὶ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως καὶ μὴν ὅτι τὸ γεννηθὲν οὐ διατεμῆσεται, μενεῖ δὲ μᾶλλον αὐτό τε ἐν τῷ γεννήσαντι νοῦ καὶ τὸν γεννήσαντα νοῦν ἔξει που πάντως ἐν ἑαυτῷ, διαρκέστατά τε μάλα σαφῶς ἐκδείξειεν ἂν, καὶ πρὸς γε δὴ

15 τούτοις ὅτι συμφυᾶ τε ἀμέσως καὶ συνυφεστῶσαν ἔχει ταῖς ἐννοίαις τὴν ὑπαρξιν. Τὸ δὲ γε τῶν ὄντων τισὶν ἀναγκαιώς ἐμφῶναι τὸ χροῶμα λέγειν, καὶ ὡς οὐκ ἂν ἔχοιεν

c ἐκάτερον ἐκατέρου | κατὰ σφῶν αὐτῶν τὸ πρεσβύτερον, ἀναγκαιοτάτην λαχόντα συνῦπαρξιν — ἰσοδρομήσει γὰρ πάν-

20 τως εἰς ἰσόχρονον ἀρχὴν —, τὸ μὲν τῆς θείας γεννήσεως τίς ἂν νοοῖτο πρὸς ἡμῶν ὁ τρόπος οὐκ οἶμαι σαφηνεῖν, ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον ὡς εἴπερ ἔστι Πατὴρ ὁ Θεός, οὐκ ἐν χρόνῳ τὸ εἶναι τοῦθ' ὅπερ ἔστιν εὐράμενος ἔστι γὰρ ἀεὶ κατὰ ταυτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχων καὶ τροπῆς ἀμείνων τῆς ἐπ' ἀμφοῖν

25 νοουμένης ἡ παντέλειος γὰρ, οὔτε τῆς εἰς ὅτιοῦν τῶν ἀγαθῶν πληρώσεως ὑπάρχων ἐπιδεῆς, οὔτε | μὴν τὸν ἐπὶ τοῖς πεφυκόσι λυπεῖν ὑπομένων ὀλισθόν· συνεισκρίνεται που πάντως αὐτῷ καὶ ἢ τοῦ τεχθέντος δῆλωσις τε ὁμοῦ καὶ

451, 41 ἔχουσιν MCVB || εἰδόσι : εἶδεσι V εἰδῶς L εἰωθόσι Hayd || 452, 3 ὅτουοῦν : ὅτι οὖν L || 4 οὕτω L || 6 ἔχειν MCV || 9 ἐφαρμόσοι L || 13 νοῦν] + ἢ L || 14 τε : δὲ καὶ L || 16 ταῖς ἐννοίαις τὴν V : τὴν ὡς ἐννοίαις BMCL || 17 χρῆμα B || 21 σαφήνησιν L || 23 ταυτὰ : τὰ αὐτὰ L

452a la posséder ne permettait de la reconnaître pour blancheur? Si en effet les éléments qui concourent à la constitution d'un être unique quelconque sans pouvoir être autrement n'obtiennent pas de se rapprocher simultanément, ils peuvent être saisissables idéalement, ils n'en auront pas encore pour cela une existence dans la réalité, du moins selon la raison qui leur convient.

B — Il en va ainsi, oui, et tu as dit la vérité, j'en serais bien d'avis et d'autres aussi, je pense, tout autant que moi. Mais comment appliquer valablement au Père et au Fils ces deux exemples?

b A — Parce que le fait, pour la parole, de sortir de l'esprit, d'être proférée, n'enlèvera pas à la génération de se passer sans émotion; parce que l'engendré ne sera pas découpé, mais demeurera dans l'esprit qui l'a engendré, et aura, d'une certaine façon, en lui, cet esprit. Tout cela peut être montré avec une clarté plus que suffisante; cela et en outre le fait que (cette parole) possède avec les pensées\* une communauté de nature et d'existence sans intermédiaire. Quant à dire que la couleur est obligatoirement inhérente à certains êtres et que ni l'une c ni les autres ne peuvent être plus anciens à l'état séparé, parce que la coexistence est leur lot absolument obligatoire — car ils ne peuvent que courir simultanément vers un début simultanément —, je ne crois pas que cela puisse nous éclairer sur la façon dont nous devrions concevoir le mode de la génération divine. Plutôt, cela peut faire la lumière sur le point que voici : si Dieu est Père, ce n'est pas qu'Il se soit découvert comme tel au cours du temps. Il est toujours en effet de cette façon, identique à lui-même, au-dessus de tout changement concevable dans un sens ou dans l'autre; car Il est parfait, ne manquant de plénitude d en aucun bien que ce soit, ne subissant non plus aucun glissement vers ce qui est de nature à affliger. Cela implique forcément que l'apparition aussi bien que l'existence d'un être engendré par Lui ne Lui seront pas postérieures dans

[452] ὑπαρξίς οὐχ ὑστερίζουσα κατὰ χρόνον, οὔτε μὴν κατόπιν  
 30 ἰούσα τῆς τοῦ τεκόντος δόξης διὰ γε τὸ χρῆναι πάντη τε  
 καὶ πάντως ἐπὶ Θεοῦ συνεπινοεῖσθαι τε καὶ συνυπάρχειν  
 αἰ Γιῶ μὲν Πατέρα, Πατρὶ δὲ αὐτὸν τὸν Υἱόν, πρὸς ἀναρχον  
 ἀρχαιότητα δι' ἑαυτοῦ μαρτυρούμενον, εἰ καὶ ἔστι γεννητῶς,  
 ε ὡς ἐκ Πατρὸς | κατὰ φύσιν. Ἀπαύγασμα δὲ τῆς δόξης  
 35 τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὀνομάζων ἡμῖν τὸν Υἱὸν ὁ θεσπέσιος  
 Παῦλος, καὶ μὴν ὅτι καὶ χαρακτήρ ἐστι τῆς ὑποστάσεως  
 αὐτοῦ, κατασφραγιεῖ δὴ που, καθάπερ ἐγῶμαι, τὸν ἀρτίως  
 ἡμῖν γεγονότα λόγον, ὡς πεποιήται μὲν ἀμωμήτως κομιδῆ,  
 μεθύει δὲ ψήφοις ταῖς εἰς ὀρθότητα καὶ ἀλήθειαν.

40 B. Πῶς ἐφης ;

A. Οἴου δέ με· πάλιν ὡδέ πη διεσκευμένον τὸ χρῆμα  
 εἰπεῖν· ὅτι τὸ ὑπὸ του τυχόν ἐξηγασμένον εἶη δ' ἂν που  
 φῶς, οἶμαι, τουτί, τῆς ἀπαυγαζούσης οὐσίας αὐτὸ διακομίζον  
 α 453 τοῖς | ἔξω τὴν εἶδησιν, καὶ ταῖς δι' ὀμμάτων αἰσθήσεσιν  
 ἐγχρίμπτον αἰεῖ, ἢ γοῦν καθ' ἕτερόν τινα τρόπον προσβολῆς  
 ὀμιλοῦν τοῖς σώμασι· τὸ τί κατὰ φύσιν ἐστὶν ἢ προϊεῖσά  
 τε καὶ ἐξαστράπτουσα ρίζα τε αὐτοῦ καὶ γένεσις ἐφῆκε  
 5 νοεῖν. Συντετάχθω δὲ ὁ λόγος εἰς παράδειγμα λαβὼν τὴν  
 ἡλίου φύσιν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ προχομένην αὐγὴν. Τί γάρ  
 κατὰ φύσιν ἐκεῖνος τὸ ἐξ αὐτοῦ προϊέμενον σέλας ἀποφῆνειεν  
 ἄν. Διαίρεσιν δὲ ὄλωσ, ἦτοι τὴν τομὴν καὶ ἀπορροὴν καὶ  
 πάθος, οὐδ' ὅσον εἰδέναι τυχόν ἀνάσχοιτο ἂν ἡ ἡλίου φύσις,  
 b 10 καίτοι χύδην καὶ οὐσιωδῶς τὸ ἐξ αὐτῆς προϊεῖσα φῶς,  
 ἀλλ' ἔστι μὲν ὀλοκλήρως ἐν αὐτῷ, καὶ εἰ προχέοιτο τυχόν,  
 ἔχοι δὲ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἴδιον φῶς, οὐκ ἀπορριζούμενον ἐν

452, 32 Υἱὸν μὲν Πατρὶ MCVL || Πατέρα δὲ αὐτῷ Γιῶ MCV ||  
 πρὸς : πατρὸς conj. Vulc. in M<sup>ms</sup> || 33 δι' ἑαυτοῦ μαρτυρούμενον :  
 μαρτυρομένω δι' ἑαυτὸν MCV || γεννητῶς MCV || 35-36 ὁ θεσπ. II.  
 τὸν Υἱόν ∞ L || 38 πεποιήμαι B || 41 δὲ om. MCV || με om. L || 43  
 διακομίζων L διακομίζει B || 453, 4 γέννησις L || 7 κατὰ φύσιν ἐκεῖ-  
 νος : κατὰ τὴν φ. ἐκ. MV ἐκ. κατὰ τὴν φ. C || 8 Διαίρεσιν L (unde  
 M<sup>ms</sup> manu Vulc.) : διέσιν MCVB. Cf. 447, 2 || τὴν om. MCV || 10  
 καίτοι χύδην : καὶ τύχοι δεῖν L || 12 ἔχει MCV

452, 34 cf. Hébr. 1, 3

[452] le temps. Il n'y aura pas non plus infériorité en gloire  
 par rapport à celui qui a enfanté, vu qu'il est purement et  
 simplement nécessaire, en Dieu, qu'il y ait toujours  
 coexistence idéale et réelle d'un Fils avec un Père, et  
 réciproquement d'un Père avec le Fils. Et ce dernier,  
 même s'il est engendré, porte par lui-même témoignage  
 d'une antiquité sans commencement, parce qu'issu du  
 e Père selon la nature. En nous désignant le Fils comme  
 un rayonnement de la gloire de Dieu le Père et en disant  
 aussi qu'il est l'empreinte de son hypostase, le divin  
 Paul contresigne en quelque sorte, du moins je le pense,  
 les propos que nous venons de tenir; (il les fait apparaître)  
 comme parfaitement irréprochables et imprégnés d'une  
 orthodoxie et d'une véracité fort louables.

B — Comment cela?

A — Pense que si je te redis la chose comme suit,  
 c'est après l'avoir examinée à fond. L'éclat diffusé par  
 un être, c'est de la lumière\*\*, selon moi, qui apporte  
 453a aux êtres de l'extérieur la connaissance de la substance  
 qui la diffuse, soit qu'elle se jette sans arrêt sur le sens  
 de la vue, soit qu'elle entre en contact avec les corps  
 par quelque autre moyen d'assaut. Elle permet de concevoir  
 ce qu'est de par sa nature la racine dont elle procède,  
 l'origine dont elle rayonne. Organisons notre discours en  
 prenant pour exemple la nature du soleil et la splendeur  
 qu'il déverse. Ce qu'il est par sa nature, les feux qui  
 procèdent de lui peuvent le manifester. Tout ce qui est  
 division, coupure, écoulement ou émotion, est insupport-  
 able à la nature du soleil, qui n'en connaît rien, quoiqu'elle  
 b répande la lumière abondamment et de par sa substance.  
 Elle est au contraire intégralement dans le soleil, malgré  
 l'effusion qui peut s'en produire; et le soleil à son tour  
 possède en lui sa propre lumière, laquelle n'en est point ex-  
 tirpée parce qu'elle s'en déverse et paraît alors de ce fait

[453] τῷ διαχεῖσθαι καὶ δοκεῖν πως ἤδη διὰ τούτου καὶ εἰς ἰδικὴν  
 ἑτερότητα δραμεῖν. Ἀποδιελὼν γὰρ ὁ λόγος ἥλιον μὲν  
 15 ἀναμέρους αὐτὸν καθ' αὐτόν, τὴν οὐσίαν δὲ τί ποτέ ἐστι  
 φαντάζεται, τὸ δ' ἐν αὐτῷ τε καὶ ἐξ αὐτοῦ προχεόμενον φῶς,  
 c ἴδιον μὲν αὐτοῦ, πλὴν εἰς ἀμέριστον ἐτερότητα τὴν ὡς ἐν  
 φιλαῖς καὶ μόναις ἐνοίαις, εἰ μάλιστα διοικιεῖ, διὰ τοὺς τὴν  
 ἐξ αὐτοῦ πρὸς τὸ ἔξω πρόοδον. Ὅτι δὲ δὴ γελοῖον ἂν εἴη  
 20 παντελῶς τὸ πρεσβυτέραν μὲν τὴν ἡλίου φαντάζεσθαι  
 γένεσιν, ὑστερίζουσαν δὲ καὶ γοῦν τι βραχὺ τῆς ἐνούσης  
 αὐτῷ φωτεινοῦς ἐνεργείας τὴν δύναμιν, οὐκ ἂν οἰηθείην  
 ἐνδοιάσειν ὅπως τὸν ὑπερ ἂν εἴη σώφρων τε καὶ ἐρωμένους  
 ὁ νοῦς. Ἴσον γὰρ ἥλιον μηδὲ εἶναι λέγειν, εἰ μὴ συνυπάρχον  
 d 25 ἔχοι τὸ δι' ὃ νοεῖται τοῦθ' ὑπερ ἐστίν. Οὐκοῦν, ἀνατύπωσιν  
 ὡςπερ τινὰ διαπεπλασμένην ὀρθῶς τῶν ἐν αἰσθήσει παρα-  
 δειγμάτων τὴν δύναμιν ὡς ἐν ἐνοίαις ἐλὼν ταῖς εἰς λῆξιν  
 ἰούσαις τὴν ἀνωτάτω, τὴν θείαν γέννησιν οὐ καταφθερεῖς,  
 τομὰς ἐπ' αὐτὴν καὶ ἀπορροὴν καὶ πάθος ἀσυνέτως εἰσδε-  
 30 δεγμένος. Ἐπὶ γὰρ τοὺς ἀνωτάτω πασῶν οὐσίας ἀπαθῆς  
 μὲν ἢ γέννησις, καὶ μὴν καὶ οὐσιώδης ἢ τοῦ γεννήματος  
 ὑπαρξίς καὶ διατομῆς ἐλευθέρα, καὶ τῷ τεκόντι συνθέουσα  
 καὶ ἀπαραιτήτως συνουμένη τε καὶ συνεισβαίνουσα. Τὸ  
 γὰρ ἀναρχὸν ἐν | χρόνῳ μεμαρτύρηκε τῷ Υἱῷ καὶ ὁ σοφὸς  
 e 35 Ἰωάννης, « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος » εἰπὼν, καὶ αὖ ἐπὶ  
 τούτοις : « Ὁ ὢν, ὁ ἦν, ὁ ἐρχόμενος ».

B. Ἐκπεπὸνται μὲν ἡμῖν ὡς ἀριστά γε, ὡ τῶν, ὁ περὶ  
 τούτου λόγος. Οἶει δὲ που, κατὰ τὸ εἶδος, ἀπηλλάχθαι  
 πραγμάτων, καὶ ἑτέρου δεῖσθαι μηδενὸς εἰς ἀπόδειξιν τοῦ  
 40 προῦφρασημένου μὲν οὐδαμῶς τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα δοκεῖν,

453, 14 διαδραμεῖν L || 15 ἀναμέρους αὐτὸς καθ' ἑαυτόν L || 21  
 τι : τὸ L || 24 ὁ om. L || 25 δ : ἐν B || 27 ἐν om. B || ἐλὼν ταῖς :  
 ἐλόντες L || 29 αὐτῇ B || 38 Οἶει rubricavit L, mutationem personae  
 significans || που om. L

453, 35 Jn 1, 1 || 36 Apoc. 1, 8

[453] évoluer rapidement vers une individualité distincte. Le dis-  
 cours met à part d'un côté le soleil, pris séparément et en  
 lui-même, en imaginant ce que peut être sa substance,  
 de l'autre, la lumière qui est dans le soleil, qu'il déverse  
 et qui lui est propre. Mais c'est une diversité sans  
 c séparation, purement et uniquement idéale, même si la  
 lumière se laisse très facilement mettre à part du fait  
 qu'elle procède depuis le soleil vers le dehors. Aussi  
 serait-il absolument ridicule d'imaginer pour le soleil une  
 origine plus ancienne, comme si la vertu active et éclairante  
 qui est en lui avait sur lui un retard, si minime soit-il.  
 Personne, à mon avis, ne peut douter de cela s'il est dans  
 son bon sens et sain d'esprit. Cela équivaudrait à dire  
 que le soleil n'existe même pas, puisqu'il ne posséderait  
 d pas, coexistant avec lui, ce qui le fait tenir pour ce qu'il  
 est. Ainsi donc, les exemples sensibles ont valeur en  
 quelque sorte de figures modelées avec justesse; empare-toi  
 d'eux, creuse-les à fond par la réflexion, et tu n'iras pas  
 corrompre la génération divine en admettant absurdement  
 qu'elle soit occasion de coupures, d'écoulement ou  
 d'émotion. Car la génération de la substance transcendante  
 est exempte d'émotions et l'existence de son rejeton est  
 substantielle et affranchie de toute segmentation; elle est  
 inévitablement contemporaine de celui qui enfante, soit  
 pour la pensée, soit dans l'événement. Cette absence de  
 e commencement, le sage Jean lui aussi en a témoigné pour  
 le Fils en disant : « Au commencement était le Verbe »,  
 et encore : « Celui qui est, qui était et qui vient ».

### La génération en Dieu a-t-elle un caractère volontaire?

B — Voilà fait d'excellent travail, cher ami, avec notre  
 discussion sur ce sujet. Tu penses sans doute t'être tiré  
 d'affaire et n'avoir plus besoin de rien d'autre pour faire  
 la preuve que le Père, selon toute apparence, ne préexiste  
 nullement par rapport au Fils, qu'il faut au contraire  
 les tenir pour identiques en nature et en durée d'existence.

a 454 συμφοῦ δὲ δεῖν καὶ συνυπάρχοντα νοεῖν · | ἀφικνεῖται δὲ οὐπω κατὰ νοῦν ἐκεῖνα, δυσπρόσιτον κομιδῆ καὶ ἀνάντη λῖαν ἔχοντα τὴν προσβολήν.

A. Τὰ ποῖα ἄττα φῆς ;

5 B. Ἐρησομένους ἴσθι τοι, δριμεῖς γὰρ εἰς λόγους, πότερόν ποτε θελητῶς ἤγουν ἀνεθελήτως ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ἐκτέτοκε τὸν Υἱόν.

A. Εἶτα, ὅποι ποτὲ ἄρα κατασκήψειεν ἂν τὸ κακούργημα αὐτοῖς τῶν οὕτων δεινῶν εὐρημάτων, ὡς ἥδιστα ἂν εἰδείην.

10 B. Προσθέντες γάρ, οἴμαι, κάκεινο ἐροῦσιν, ὡς εἶπερ ἐστὶν ἀνεθελήτος ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ, τέτοκεν οὐχ ἐκῶν, |  
b ἄλλ' ἐκ τοῦ πρὸς τοῦτο συνωθούμενος, ἢ φέρε εἰπεῖν ἀνάγκης ἢ τι καὶ παθῶν τῶν ἀβουλήτων ἀλώσεται. Περιενεγκόντες δὲ οὕτως εἰς ἀτοπίαν τὸν λόγον, καθείρξουσιν εἰς ὁμολογίαν  
15 τοῦ χρῆναι λοιπὸν εἰπεῖν τὸ μὴ ἀβουλήτως γεγεννησθαι παρὰ τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱόν, καὶ τελευτώντες ἐπάγουσιν ·  
Εἰ μὴ ἀνεθελήτως τέτοκεν ὁ Πατὴρ τὸν Υἱόν, θελητῶς δὲ καὶ κατὰ βούλησιν, πάντως που καὶ προηγῆσεται καὶ  
c 20 πατρὸς. Ὡς δὲ δὴ | που, φησί, καὶ προῦφεστηκῶς ἐσκεπτετο καὶ πρεσβυτέραν ἔχει τοῦ τόκου τὴν θέλησιν.

A. Ὡς ἀνόσιά γε τοῖς διστραμμένοις ἐμμεμηγάνηται καθ' ἡμῶν τὰ εὐρήματα. Κατορχεῖται δὲ οὕτω τῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων ὁ λόγος ὥστε, εἴ τῳ δόξειεν ἔν γε τοῖς  
25 ἄγαν ἀπηχεστάτοις τὴν ἀπασῶν ἐπέκεινα ψῆφον ἐλεῖν, οὐκ ἂν οἴμαι δράσειν ἄμεινον ἢ οὗτοι. Ἀκλεῶ δὲ οὕτω τὴν νίκην ἀράμενοι καὶ ταῖς εἰς δυσσέθειαν ὑπερβολαῖς τῆς  
d τῶν ἄλλων ἀμαθίας προὔχοντες τε καὶ προεκ|κείμενοι, λοιπὸν ἀκούοντων · « Ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ ». Ἄλις  
30 γάρ, ἄλις πικρίας, ὦ οὗτοι, καὶ διστραμμένων ἐνοιῶν. Φέρε κατευθῦ τῆς ἀληθείας ἰωμέν τε ἤδη καὶ λέγωμεν

454, 5 ἴσθι τοι : ἴσθητι, ut frequenter, L || 8 ἄρα om. MCV || 15 τὸ : τοῦ B || 25 ἀπηχέστατα ut vid. B || 29 ἀκούοντων λοιπὸν C L

454, 29 cf. Éz. 16, 52

454a Mais ce résultat n'est pas encore atteint de façon satisfaisante, car l'accès en est très malaisé, voire tout à fait ardu.

A — Que veux-tu dire là ?

B — Ils vont demander, sache-le — car leurs propos sont toujours acérés —, si c'est volontairement ou involontairement que Dieu le Père enfanta le Fils\*.

A — Là alors ! Où vont-ils bien pouvoir aboutir avec des trauvailles aussi redoutables et pernicieuses, c'est ce que j'aurais grand plaisir à savoir.

B — Ils ajouteront, je pense, encore ceci : si le Fils n'est pas voulu par le Père, celui-ci a enfanté malgré lui, b il y a été forcé par quelqu'un ou, disons le mot, par la nécessité ; ou bien on le surprendra à subir quelque chose d'involontaire. Une fois qu'ils ont conduit le raisonnement à l'absurde, ils vous enferment dans l'obligation de confesser désormais que le Fils n'a pas été engendré involontairement par le Père ; et pour finir, ils renchérisent : Si le Père n'a pas enfanté le Fils sans le vouloir, mais bien volontairement et délibérément, il y aura forcément, précédant la génération du Fils et apparaissant c avant elle, le vouloir du Père. Certainement, ce à quoi il préexistait pour délibérer dessus, dira-t-on, il en a aussi le vouloir avant que de l'enfanter.

A — Qu'elles sont donc impies, les machinations inventées contre nous par ces dévoyés ! On insulte l'exposé des doctrines véridiques au point que si l'on voulait se choisir un parti dépassant le superlatif en matière d'extravagance, on ne pourrait, je crois, faire mieux qu'eux. Ils ont remporté là un triomphe sans gloire et puisque d leur exagération d'impiété a surpassé et excédé la stupidité des autres, il ne leur reste qu'à s'entendre dire : « Sodome a été justifiée de préférence à toi ». Assez d'idées corrosives, vous là, assez d'idées de travers ! Fonçons droit sur la vérité, à présent, et affirmons que jamais on n'a pu

[454] ὡς οὐκ ἂν νοοῖτό ποτε δίχα τοῦ συνόντος τε ἀεὶ καὶ  
 συνυφεστῶτος αὐτῷ γεννήματος ὁ ἀνάρχως τε καὶ ἀϊδίως  
 Πατήρ. Ἄλλ' εἰ καὶ ἔστιν οὐκ ἀνεθελήτως τοῦ Υἱοῦ Πατήρ,  
 35 οὐ προανακύψει καὶ προαναηξεται πάντως τοῦ γεννηθέντος  
 ἢ θέλησις. Εἰ γὰρ ἦν ἐν σοφίᾳ | καὶ λόγῳ τὸ θέλειν τοῦ  
 Πατρὸς · οὐ γὰρ ἄσοφόν γε καὶ ἄλογον τὴν θεῖαν ἐροῦσι  
 θέλησιν · Σοφία δὲ καὶ Λόγος ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς  
 ὁ Υἱός, αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ ἐν ᾧ πᾶσα θέλησις τοῦ Πατρὸς.  
 40 Ὡστε τοῖς ἐκεῖνα πεφλυαρηκόσι περιτρέπεται πῶς ἢ  
 σκέψις καὶ τὸ δεινὸν ἐγχείρημα πρὸς τὸ ἔχον ἐναντίως.  
 Ἄναπτύσθαι γὰρ δὴ καὶ ἡμᾶς, ὡς ἔοικεν, ἀπείρξειεν ἂν  
 οὐδὲν τῆς τῶν λογισμῶν ἀτοπίας ἠφειδικότας, πότερα  
 a 455 θελητῶς ἤγουν ἀνεθελήτως ὑπάρχει τε καὶ ἔστιν ὁ Πατήρ.  
 Καὶ εἰ μὲν οὐ θελητῶς, ἐκβεβιασται που πάντως ἐξ ἀνάγκης  
 εἰς ὑπαρξιν. Εἰ δὲ ὧδε μὲν οὐχί, θελητῶς δέ, προηγήσεται  
 που τῆς ὑπαρξεως αὐτοῦ τὸ θέλειν αὐτοῦ. Καὶ ἐπειδὴ τὸ  
 5 θέλειν ἐπράττετο σοφῶς δηλονότι καὶ οὐ δίχα λόγου, Σοφία  
 δὲ ἐστὶ καὶ Λόγος ὁ Υἱός, προῦφεστηξεί τοῦ Πατρὸς.  
 Βουλὴν δὲ καὶ θέλησιν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὁ  
 θεὸς ἡμῖν ὀνομάζει λόγος. Ψάλλει γὰρ ἐν Πνεύματι καὶ  
 b φησιν ὁ θεσπέσιος Δαβὶδ, ὡς ἐκ προσώπου τῶν | πεπιστευ-  
 10 κότων · « Ἐκράτησας τῆς χειρὸς τῆς δεξιᾶς μου, ἐν τῇ βουλῇ  
 σου ὠδήγησάς με. » Καὶ μὴν καὶ ἐτέρωθι · « Κύριε, ἐν  
 τῷ θελήματί σου παρέσχου τῷ κάλλει μου δύναμιν. »  
 Πεποδηγήμεθα γὰρ ἐν Χριστῷ πρὸς τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς,  
 καὶ εἰς ὑπερκόσμιον κάλλος ἐν αὐτῷ μορφούμεθα, πρὸς  
 15 πᾶν ὀτιοῦν τῶν ἀγαθῶν δι' αὐτοῦ νευρούμενοι. Οὐκοῦν,  
 ὅσον ἦκεν εἰς ἐννοιῶν σαθρότητα καὶ λογισμῶν ἀτοπίαν,  
 προῦφεστήξει τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός, αὐτὸς ἂν ἢ θέλησις ·  
 c εἶτα πῶς τοῦ γεννήσαντος | προαναφανεῖται τὸ γεννηθέν ;

454, 33 αὐτοῦ MCV || 38 Θεοῦ καὶ om. L || 39 ἄρα : δ' ἄρα L ||  
 θέλησις πᾶσα ~ L || 40 Ὡστε : ὡς B || 44 ἀθελήτως L || 455, 3  
 προηγήσεται] + δέ L || 5 σαφῶς B || 6 καὶ Λόγος ἐστὶ ~ L || 7-8  
 ἡμῖν ὀνομάζει ὁ θεὸς Floril. antipal. || 8-9 ἐν — θεσπέσιος om. L

455, 10-11 Ps. 72, 23-24 || 11-12 Ps. 29, 8

[454] concevoir dépourvu de son rejeton toujours présent auprès  
 de lui, coexistant avec lui, celui qui est Père sans commen-  
 cement et éternellement. Cependant, quoiqu'il ne soit  
 point Père du Fils contre sa volonté, cette volonté ne  
 surgit pas, elle n'émerge nullement avant l'engendré. Car  
 e le vouloir du Père était baigné de sagesse et de raison :  
 ils ne vont tout de même pas dire que le vouloir divin  
 est sans sagesse et déraisonnable! Or la Sagesse et la  
 Raison de Dieu le Père, c'est le Fils; par conséquent c'est  
 en lui que baigne tout vouloir du Père. Si bien que ceux  
 qui ont bavardé de la sorte voient leurs difficultés et leur  
 horrible entreprise se retourner contre eux. Car rien,  
 semble-t-il, ne saurait nous empêcher de poser nous aussi  
 des questions, sans nous préoccuper de savoir s'il s'agit  
 de raisonnements déplacés : Est-ce volontairement ou  
 455a involontairement que le Père existe, qu'il est ? Et si ce  
 n'est pas volontairement, c'est en somme qu'il est forcé  
 par la nécessité de venir à l'existence. S'il n'en est pas  
 ainsi, si c'est volontairement, son vouloir précédera sans  
 doute son existence. Et puisque le vouloir s'accomplissait  
 sagement, c'est évident, et non pas déraisonnablement et  
 que le Fils est Sagesse et Raison, il aura existé avant le  
 Père. Puis, la parole de Dieu appelle le Fils conseil et  
 volonté de Dieu le Père\*. Le divin David dit en Esprit  
 b dans un Psaume, au nom, pour ainsi dire, de ceux qui  
 ont cru : « Tu as saisi ma main droite; par ton conseil  
 Tu m'as conduit. » Et aussi ailleurs : « Seigneur, en ta  
 volonté Tu as donné de la vigueur à ma beauté. » Car  
 nous avons été conduits dans le Christ vers la volonté  
 du Père; nous avons été conformés en lui à une beauté  
 transcendante, fortifiés par lui en toute espèce de biens.  
 Ainsi, à tant que de se lancer dans des conceptions putrides  
 et des raisonnements déplacés, le Fils préexistera au Père,  
 c puisque c'est lui la volonté. Et alors, comment l'engendré  
 apparaîtra-t-il avant l'engendrant ? Vois où ils en sont  
 arrivés dans le mal, eux qui ont pris toute la distance

[455] "Αθρει δὴ οὖν ἴν' εἰσὶ κακοῦ, τὸ « Ἐαυτοὺς δοκιμάζετε,  
20 εἰ ἔστέ ἐν τῇ πίστει » μεθέντες ὡς ἀπωτάτω.

B. "Εοικεν.

A. Περιτρέψειε δ' ἂν τις καὶ οὐ σὺν ἰδρῶτι μακρῶ καὶ  
πρὸς ἑτέραν αὐτοῖς ἀτοπίαν τὴν γραῶδη πρότασιν, ἀποκρι-  
νεσθαι δεῖν ἐκεῖνο εἰπών.

25 B. Τὸ τί δὴ ;

A. Πότερα δημιουργὸς καὶ βασιλεὺς φιλοκτίρμων· τε  
καὶ ἀγαθὸς νοοῖτ' ἂν καὶ λέγοιτο πρὸς τε ἡμῶν αὐτῶν καὶ  
τῶν ἁγίων ἀγγέλων ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ἢ οὐ ;

B. Ἄλλὰ ταῦτι μὲν ὡς ἔστιν ἀμελητὶ φαῖεν ἂν, ὡς  
d 30 ἐγῶμαι. Πῶς γὰρ | οὐ ;

A. Φραζόντων οὖν ἔτι· προσερήσομαι γὰρ, ἀνεθελήτως  
ἄρα ταῦτά ἐστιν ἢ θελητῶς ; Εἰ μὲν γὰρ ἀνεθελήτως ἐροῦσι,  
πεπονηθέναι δώσουσι τὴν ἀνεθελησίαν αὐτόν, τὸ ὡς ἐξ  
ἀνάγκης πάθος. Εἰ δὲ μὴ ἀβουλήτως οἰήσονται, προὔπηρχε

35 δὲ ἢ βούλησις τοῦ εἶναι αὐτόν ἢ ἔστιν, οὐκ αἰεὶ δυνάμει  
δημιουργός, οὔτε μὴν ἀνάρχως βασιλεὺς, ἢ φιλοκτίρμων,  
ἢ ἀγαθός· χρόνος δὲ ἴσως προεισελάσειέ τις καθ' ἃν ἔτι  
ταῦτα οὐκ ἦν, τὸ δεῖν εἶναι διεσκέπτετο. Τίς δὴ οὖν ἄρα

e τῶν τοιούτων | ἂν ἐπατοῖ λόγων, εἶτα ταῖς ἐκείνων τερθρῆαις  
40 οὐκ ἐποιμῶζειε μέγα, καὶ δὴ καὶ ἐρῶσθαι φράσας, ἄμεινον  
μὲν ἢ ἐκεῖνοι διασκέπεται καὶ τὴν τῶν πραγμάτων εὖ μάλα  
καταθρῆσει φύσιν, διαλογιεῖται δὲ ὅτι τῶν μὲν πρακτέων

a 456 ἢ μὴ θέλησίς τε καὶ ἀνεθελησία κρατεῖ, γεννήσεως δὲ οὐκ  
ἔτι ; Τοῖς δὲ τὸ ἀνθ' ὅτου λέγουσιν, ἔν γε τοῦτοισί, σοφὸν  
ὑπειπεῖν τὸ τισιν ὑμνούμενον· « Ἡ φύσις ἐβούλετο, ἢ  
νόμων οὐδὲν μέλει »· προσθεῖην δ' ἂν ὅτι βουλῆς καὶ  
ἀβουλησίας οὐδ' ὅπωστιοῦν ἐμπάζεται. Ἡ οὐκ ἂν σοι

5 δόξαμι νοεῖν ὀρθῶς, εἰ ἀποφραϊμένη ὅτι εἰ ὅσα ἔστιν

455, 19 οὖν om. B || ἴν' : οὐ L || 32 ἄρα om. B || ἢ|+οὐ L ||  
Εἰ μὲν γὰρ ἀνεθελήτως : θελητῶς L || 33 ὡς τὸ οὐ L || 34 οἴσονται  
B οἴονται L || 37 χρόνου L || 39 ἂν om. L || 40 ἐποιμῶζει L ἐπι-  
μῶζοι B || 42 δὲ om. B || 44 τὸ : τοῦ B || 456, 3 ἀμέλει L μέλλει B ||  
5 εἰ : ἢ L || εἰ, om. MCV

[455] possible par rapport au (conseil) : « Examinez-vous  
vous-mêmes, pour voir si vous êtes dans la foi. »

B — Ils en ont l'air loin !

A — On pourrait encore, et sans grand peine, trans-  
former en une autre absurdité leur prémisses de radoteurs,  
en exigeant une réponse sur ce point-ci.

B — Lequel ?

A — Nous faut-il penser et affirmer, nous et les saints  
anges, que Dieu le Père est créateur et roi miséricordieux  
et bon, ou bien ne le faut-il pas ?

B — Mais qu'il soit tout cela, (nos gens) n'auraient,  
je pense, aucune hésitation à le dire. Comment faire  
d autrement, d'ailleurs ?

A — Qu'ils répondent donc encore à la question que  
je vais ajouter : est-ce que tout cela se fait involontairement  
ou volontairement ? S'ils disent « involontairement », ils  
lui attribuent de l'involontaire, subi par une sorte de  
nécessité. S'ils pensent que cela n'a pas été sans qu'il le  
veuille, la volonté a préexisté à l'être qu'il est ; il n'a pas  
toujours créé avec puissance, il n'a pas été roi sans  
commencement, ni miséricordieux, ni bon. Un temps  
préalable se serait sans doute introduit, durant lequel,  
n'étant pas encore tout cela, il examinait s'il fallait l'être.

e Qui peut donc écouter de pareils propos et ne pas se  
lamentier grandement sur les insanités de ces gens-là, ne  
pas leur donner congé aussi, examiner mieux qu'eux et  
considérer très à fond la nature des réalités, réfléchir  
enfin que dans le domaine des choses à faire ou ne pas  
faire, le volontaire et l'involontaire priment, dans le  
domaine de la génération, plus du tout. Si on demande  
456a pourquoi, la sagesse est de répondre, ici au moins, par  
un adage assez courant : « La nature le voulait, elle qui  
des lois n'a cure\* » ; j'ajouterais que de volontaire et  
d'involontaire elle ne fait pas le moindre cas. A ton avis,  
ne penserais-je pas droitement si j'affirmais que tout ce

[456] οὐσιωδῶς ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ οὐκ ἐξ ἐπιδόσεως ἔχει τῆς κατὰ θέλησιν, τετραμμένος ἐπὶ τὸ ἀμεινον, οὐδὲ τὸ εἶναι Πατὴρ θεληματικῶς κεκτήσεται ;

B. Πῶς ἔφη ;

10 A. Ἄγιον ἄρα τὸν Πατέρα εἶναι φῆς, καὶ μὴν ὅτι καὶ ἀγαθός ;

B. Καὶ πάνυ.

b A. | Οὐσιωδῶς ἄρα προσπεφυκίαιν αὐτῷ ταῖν ἀρεταῖν, ἢ εἰσκεκριμέναιν ἔξωθεν κατὰ θέλησιν, ὡς εἰ καὶ πάθοι τυχὸν τὴν ἀνεθελήσιαν ἐξοιχοσόμεναιν ; Κίνησις γὰρ ἦδε θεληματικῆ.

B. Οὐσιωδῶς · καταμειδιάσαι γὰρ οἶμαι τῶν οὐχ ὧδε ἔχειν κατατολμώντων εἰπεῖν ὁ τῆς ὀρθότητος λόγος.

A. Εἶγε, ὦ ἐταῖρε, ἔφη, καὶ σε τῆς φιλομαθείας ἀγαμαι.

20 Eἶτα πῶς ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ θελητῶς ἂν εἴη τυχὸν ἡγουν ἀνεθελήτως Πατὴρ καὶ οὐχί | μᾶλλον οὐσιωδῶς, εἴπερ ἐστὶν οὕτως ἀγιός τε καὶ ἀγαθός, καὶ οὐκ ἐν φιλαίς θελήσεσιν ἔχει τὸ εἶναι ἃ ἐστι ; Τί δὲ δὴ αὖ, πῶς ἐκεῖνο οὐχ ὄραξ, καίτοι δεινῶς ἄγαν ἐκλελυττηγός καὶ οἰονεῖ

25 πως καθυλακτοῦν τῶν δι' ἐναντίας ;

B. Οὕτω μανθάνω.

A. Ἄλλ' εἴση μὲν δὴ · φράσαιμι γὰρ ἂν ὡς ἡδιστα σοι χρηστομαθεῖν ἡρημένω. Σύνες δὲ αὐτὸς ὁ φημι. Ἄρα γὰρ οἴησονται δεῖν ὅτι γεννήτωρ κατὰ φύσιν ἐστὶν ὁμολογεῖν

d 30 τὸν Πατέρα καὶ οὐσιῶ|δες αὐτῷ τὸ χρῆμα ἐροῦσιν ; Ἡ καὶ τοῦτο καταρνήσονται, φρονοῦντες ἀνοσιώτατα ; Εἰ μὲν γὰρ οὐκ εἶναι φασιν οὐσιωδῶς γεννήτορα, ἀναίρησουςιν εἰσάπαξ τὴν ὑπαρξιν τοῦ Υἱοῦ, οὐκ ἀγεννήτως τὸ εἶναι λαχόντος, ἀλλ' ὄντος τε καὶ ὑφεστηκότος ἐκ Πατρός,

35 κατὰ γε τὴν πίστιν τῶν ἱερῶν Γραμμάτων. Εἰ δὲ φύσιν οὐκ ἔχων τὴν γεννητικὴν ἀληθῶς ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ

456, 10 καὶ om. L || 11 ἀγαθός C || 24 ἐκλελυττηγός L (unde M<sup>ss</sup> manu Vulc.) Aubert, sed cf. *De adorati.* 172 B || 29 γεννήτορα in ras. B

[456] que Dieu le Père est substantiellement, il ne l'a pas en vertu d'un progrès dans sa volonté qui l'améliorerait et qu'être Père, il ne l'aura pas obtenu grâce à un acte de volonté ?

B — Que veux-tu dire ?

A — Dis-tu que le Père est saint et aussi qu'il est bon ?

B — Eh! bien sûr.

b A — Ces deux vertus sont-elles en lui substantiellement de par sa nature, ou bien comme introduites du dehors en vertu d'une volonté, de sorte qu'elles s'en iraient s'il venait à éprouver la volonté contraire ? Car c'est cela, le mouvement volontaire.

B — Elles y sont substantiellement. Ceux qui osent dire qu'il n'en est pas ainsi, l'orthodoxie leur rit au nez, je pense.

A — Fort bien dit, cher ami, et j'admire ton zèle à t'instruire. Mais alors, comment Dieu le Père pourrait-il être Père volontairement ou involontairement, au lieu de c l'être substantiellement, si c'est de cette dernière manière qu'il est saint et bon et si ce n'est point par de purs actes de volonté qu'il obtient d'être ce qu'il est ? Et quoi encore ? Comment ne vois-tu pas ceci, qui a pourtant mis dans une rage terrible les gens d'en face et aboie contre eux, pour ainsi dire ?

B — Je ne comprends pas encore.

A — Eh bien ! tu vas savoir. J'aurai grand plaisir à te l'expliquer, puisque tu désires t'informer. Saisis ce que je dis. A leur avis, doit-on confesser que le Père est progéniteur en vertu de sa nature, vont-ils avouer que d c'est affaire de substance en lui, ou nieront-ils cela aussi, par une suprême impiété de pensée ? S'ils disent qu'il n'est pas progéniteur par sa substance, ils supprimeront d'un coup l'existence du Fils, qui n'a pas obtenu l'être sans génération, mais qui est et subsiste comme issu du Père, comme les saintes Écritures en font foi. Si Dieu le Père n'a point une nature authentiquement capable d'engendrer,



e  
[456] βουλῆσει κεινῆται πρὸς τὸ | δύνασθαι γεννᾶν, ὥρα λέγειν  
γεννητικὴν ἀποφῆνας, καὶ εἰς ὅπερ οὐκ ἦν ἐνεγκῶν, καὶ  
40 δὴ νοοῖτ' ἂν εἰκότως καὶ ἑαυτοῦ πρεσβύτερος, εἴ γε ἂν  
καὶ ὑφεστηκῶς, ὅπερ ἐστὶν εἶναι βεβούληται, φημί δὴ  
Πατῆρ. 'Ἄλλ' εἰς ὅρος μὲν ἐρρίφθω καὶ κύμα ταυτί, φορητὴν  
οὐκ ἔτι νοσοῦντα τὴν ἀτοπίαν. 'Ἡμεῖς δὲ τοῖς ἐξ ὀρθότητος  
ἐπόμενοι λογισμοῖς, φαμέν ὅτι περιττὸν ἂν εἶη καὶ ἀμαθὲς  
45 τὸ γοῦν ἀνεθελῆτως ἢ θελητῶς γεννήτορα ὑπάρχειν οἰεσθαι  
τὸν Πατέρα, φύσει δὲ μᾶλλον καὶ οὐσιαδῶς. "Ἐστι γὰρ οὐκ  
a 457 ἀνεθελῆτως ἃ ἐστὶ φυσικῶς, σύνδρομον ἔχων τῇ φύσει τὴν  
θέλησιν τοῦ εἶναι ἃ ἐστὶν.

B. 'Ὡδὲ ταῦτ' ἔχειν καὶ αὐτῷ μοι δοκεῖ.

A. Καὶ πρὸς γε δὴ τούτοις, κατακινδυνεύσειεν ἂν καὶ  
5 εἰς ἑτέραν αὐτοῖς ἀτοπίαν, τὸ δὴ χρῆναι λέγειν ἐπὶ Θεοῦ  
καὶ Πατρὸς πρεσβυτέραν οἰεσθαι τοῦ τόκου τὴν θέλησιν.  
Διασκεπτέον γάρ, εἰ δοκεῖ, πότερον ποτε νυνὶ δὴ καὶ μάλιστα  
ὁ Θεὸς καὶ Πατῆρ ἐν τοῖς αὐτῷ πρέπουσιν ἐστὶν ὅτι  
γεγέννηκεν, ἢ πρεπωδεστέραν αὐτῷ τὴν ἀγεννησίαν εὐρή-  
10 σομεν. Εἰ μὲν οὖν ὅτι γεγέννηκε τὸ τῇ ἰδίᾳ φύσει πρέπον  
οὐκ | ἐξοιχῆσεται, τί τὸ ἐκ τῆς ἀγεννησίας αὐτῷ προσ-  
νέμοντες ἀκαλλές, οὐκ ἐρυθριῶσιν οἱ τάλανες; Εἰ δὲ ἦν  
ὅτι μὴ τέτοκεν ἐν ἀμείνοσι καὶ ἐν τοῖς πρεπωδεστέροις,  
τί πρὸς τὸ γεννᾶν ἐκάλει τὸ ἐν χείροσί που πάντως ἐσόμενον  
15 εἰ πείσαιτο τὸ γεννᾶν; Οὐκοῦν διημάρτηκε καὶ λογισμοῦ  
τοῦ πρέποντος, καὶ εἰσδέδεκται θελητῶς τὸ πεφυκὸς ἀδικεῖν,  
καὶ τοῦτο, τὴν αὐτοῦ δόξαν τε καὶ φύσιν, καὶ ξένη τις ὡς  
ἔοικεν ἀνεφυ γραφῆ κατὰ τῆς ἀρρήτου βουλῆς τοῦ Πατρὸς.

456, 43 τοῖς : τῆς Lateran. || 46 δὲ om. Ochrid || μᾶλλον δὲ ~  
Lateran. || 47 & : ἀπερ Lateran. Ochrid || 457, 2 & : ἀπερ Lateran.  
|| 4 δὴ om. L || 11 ἐξοίχεται L || τῆς om. L || 15 καὶ om. L

e  
[456] mais a été mû par sa volonté pour pouvoir le faire, il est  
désormais à peu près temps de dire que lui-même proba-  
blement a fabriqué sa propre nature, l'a fait s'avérer  
capable de génération, l'a amené à être ce qu'elle n'était  
pas; on serait aussi en droit de le concevoir plus ancien  
que lui-même, si, étant et subsistant déjà, il s'est donné  
par voie de délibération d'être ce qu'il est, je veux dire  
Père. Mais on doit les jeter par-dessus bord, ces idées-là,  
infectées qu'elles sont par une absurdité dorénavant  
insupportable. Quant à nous, fidèles aux raisonnements  
de l'orthodoxie, nous affirmons qu'il serait vain et stupide  
de penser que ce soit involontairement ou volontairement  
que le Père est progéniteur. Il l'est par nature et substan-  
457a tiellement. Car Il n'est pas involontairement ce qu'Il est  
naturellement, vu qu'avec sa nature coïncide\*\* sa volonté  
d'être ce qu'Il est.

B — Il en va comme cela, telle est bien aussi mon  
opinion.

A — Et en plus de cela, ils seraient sous la menace  
d'une autre absurdité encore : l'obligation de dire que  
dans le cas de Dieu le Père, la volonté, pour eux, est plus  
ancienne que l'enfantement. Examinons ceci, en effet, s'il  
te plaît : est-ce maintenant, et encore à grand peine,  
que Dieu le Père est dans la situation qui lui sied, parce  
qu'il a engendré, ou trouverons-nous qu'il lui siérait mieux  
de n'avoir pas engendré ? Si, en engendrant, il ne s'est  
b pas départi de ce qui sied à sa nature, comment ne  
rougissent-ils pas, les malheureux, de lui attribuer  
l'opprobre de n'avoir pas engendré ? Mais si n'avoir pas  
enfanté était le mieux et le plus seyant, qu'est-ce qui  
poussait à engendrer un être qui, en se laissant persuader  
de le faire, se mettait sûrement dans une situation moins  
bonne ? Ainsi donc, il s'est écarté de ce qui était séant  
et raisonnable, il a accepté volontairement ce qui était  
fait pour causer du dommage là aussi à sa gloire et à sa  
nature et voilà jaillie, semble-t-il, une étrange accusation

c Ἄρ' οὖν οὐχὶ παντὸς μὲν ἐμέ|του ταυτὶ βδελυρώτερα,  
 20 παντὸς δὲ εἰς λῆξιν ἤκοντα κακοῦ δυσσεβείας τε ὁμοῦ τῆς  
 [457] ἄγαν εἰς ὑπερβολὴν ἐγμένα ;

B. Ναί.

A. Φέρε δὴ οὖν, ταυτὶ μεθέντες ὡς πορρωτάτω, πρὸς  
 ἐκεῖνο ἴωμεν.

25 B. Τὸ ποῖόν τι φῆς ;

A. Τὸ χρῆναί φημι τὴν ἀπασῶν ἀρίστην περὶ Θεοῦ  
 δόξαν ταῖς ἰδίαις ἡμᾶς ἐγκατακλείειν ψυχαῖς, ἐννοοῦντας  
 ὅτι τῆς τοῦ Υἱοῦ γεννήσεως προηγῆσεται μὲν οὐδέν, οὔτε  
 μὴν προανατελεῖ τοῦ γε|γεννηκότος ἢ θέλησις τῆς τοῦ  
 30 γεννηθέντος ὑπάρξεως, ἣν δὲ ἅμα Πατὴρ ὁ Θεὸς καὶ θελητῆς  
 τοῦ εἶναι Πατὴρ ἔστι γὰρ οὐκ ἀνεθελήτως ὁ ἔστιν, οὐκ  
 ἀναγκαίαν ὑπομένων ἐν γε τούτῳ τὴν θέλησιν, καθάπερ  
 ἀμέλει καὶ εἰ νοοῖτο τυχόν ἅγιός τε καὶ ἀγαθός. Ἄμα γὰρ  
 καὶ οὐσιωδῶς ἅγιός τε ἔστι καὶ ἀγαθός, καὶ θελητῆς τοῦ  
 35 εἶναι ἅ ἔστι, καὶ οὐχ ἑτέρως ἔχειν ὑποτοπητέον ἐπὶ Θεοῦ.  
 Ἄμα γὰρ ἔστι Θεὸς καὶ ἅμα Πατὴρ, οὐχ ὑστερίζουσιν  
 ἔχων τοῦ | εἶναι τὴν γέννησιν, ἀλλ' ὁμοῦ τὸ εἶναι Πατὴρ  
 καὶ ὑφ' ἑστώσας καὶ νοούμενος. Τῷ γε μὴν ὧδε φύσεως ἔχοντι  
 πάντως που δοτέον συνυφ' ἑστηκός ἀνάρχως τὸ γεννηθέν,  
 40 τούτεστι τὸν Υἱόν.

B. Ἄλλ' εἰ βούλει, φασίν, ὧδέ πη καὶ τόδε ἐχέτω,  
 καὶ νοείσθω συνυπάρχειν. Ἦν γὰρ αἰεὶ δυνάμει Πατὴρ ὁ  
 Θεός, φιλητῆ δὴ οὖν ἄρα θεωρία ληπτὸς καὶ ἐν μόνῃ τοῦ  
 εἶναι δοκῆσει πρὸ τῆς γεννήσεως ὁ Υἱός, γεγέννηται δὲ  
 45 μετὰ τοῦτο.

A. Οὐκοῦν, ἀληθῆς μὲν τέως καὶ ἐκ Πατρὸς ἀληθῶς

457, 19 οὖν om. B || 20 τῆς|+εἰς B || 37 τὸ : τῷ MCV || 43 ante  
 ψιλῆ mutationem personae posuit L, non autem ante 46 Οὐκοῦν  
 || ἐν om. MCV

[457] contre l'ineffable dessein du Père. Ne sont-ce pas là  
 infamies dépassant tout ce qu'il peut y avoir de plus  
 c nauséabond, atteignant aux limites de la malice, exagérant  
 aussi l'impiété jusqu'à l'excès ?

B — Si fait.

A — Eh bien alors, écartons-nous de là le plus possible  
 et tournons-nous de ce côté-ci.

B — De quoi veux-tu parler ?

A — De l'obligation que nous avons, d'après moi,  
 d'enclorre en nos âmes la plus juste idée de Dieu qui soit :  
 réfléchissons que rien ne précède la génération du Fils,  
 d que la volonté de l'engendrant n'a pas à prévenir l'existence  
 de l'engendré, que Dieu, simultanément, est Père et veut  
 bien l'être. Car Il n'est pas involontairement ce qu'Il  
 est, Il ne subit pas cette volonté comme une nécessité —  
 de même exactement que si on pense à sa sainteté et à  
 sa bonté. Simultanément en effet, Il est de par sa substance  
 saint et bon et Il veut bien être ce qu'Il est ; et on n'a  
 pas à supposer qu'il puisse en être autrement, s'agissant  
 de Dieu. Car Il est simultanément Dieu et Père, la  
 50 génération n'étant pas chez lui en retard sur l'être : au  
 moment même où Il est, dans la réalité et pour la pensée  
 Il est Père. Celui dont la nature est telle, on doit certaine-  
 ment admettre que coexiste avec lui sans avoir commencé  
 ce qu'il a engendré, c'est-à-dire le Fils.

**La génération n'a-t-elle pas dû passer de la puissance à l'acte ?**

B — Eh bien ! si tu veux, qu'il en soit ainsi après  
 tout, disent-ils ; admettons cette coexistence. Effective-  
 ment, Dieu était toujours Père — en puissance ; le Fils,  
 lui, par conséquent, était perceptible de façon purement  
 idéale, il n'avait que l'apparence de l'être avant la  
 génération ; après cela, il a été engendré\*.

A — Donc à présent la génération est véritable et  
 provient véritablement du Père, que ce soit une chose

- a 458 ὁμολογείσθω λοιπὸν ἡ γέννησις. Ὁ γὰρ εἶναι πεφυκὸς  
 δυνάμει τε καὶ ἐνεργείᾳ πατὴρ οὐ θέλησιν ἔχει τὸ ἐπ' ἀμφοῖν  
 βραβεύουσαν, φύσεως δὲ μᾶλλον ἔψεται νόμοις, οἷς ἂν  
 νοοῖτο καὶ τὸ τεκεῖν. Ἄλλ' οὐδ' ἂν ὀθνείου του γένοιτο  
 5 πατὴρ, εἴπερ αἰεὶ τὸ γεννώμενον ὁμοφυὲς εἶναι τῷ γεννῶντι  
 δεήσει. Ὅτι δὲ καὶ αὐτῷ τῷ Πατρὶ τὸν ἐκ τοῦ τετράφθαι  
 δυσκλεᾶ προσάπτουσι μῶμον, καίτοι τῆς θείας λεγούσης  
 b Γραφῆς· « Παρ' ᾧ οὐκ ἔστι παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀπο-  
 σκίασμα », κἀντεῦθεν εἴσοιτο. Τί γὰρ δὴ τοῦτο ἔστι, ὧ τῶν,  
 10 ἡ τροπὴ καὶ παχεῖά τις ὡσπερ ἐξαλλαγὴ, τὸ ἐκ τοῦ δυνάμει  
 φημι μεταχωρεῖν εἰς ἐνεργείαν; Τὸ μὲν γὰρ εἶναι τι δυνάμει  
 τῇ κατὰ φύσιν ὑπειλημμένον, μὴ μὴν ἤδη τοῦτο καὶ ἐνεργείᾳ  
 δεχθέν, ἔστηκεν ἐν τῇ δυνάμει τέως, εἰσδεδεγμένον μὲν  
 οὐπω τὴν εἰς ἐνεργείαν κίνησιν, ἐμφιλοχωροῦν δὲ ἔτι τῷ  
 15 ἐν ἀρχαῖς τε καὶ πρώτῳ. Εἰ δὲ εἰσδέξαιτο τυχὸν τὴν εἰς  
 ἐνεργείαν κίνησιν, μεταφοιτήσειεν ἂν εἰκότως ἐφ' ἕτερον,  
 c οἴμαι, τι παρ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχαῖς, εἴπερ οὐχ ἓνα καὶ τὸν  
 αὐτὸν ἀπονέμουσι τόπον τῷ τε κατὰ δύναμιν καὶ τῷ  
 κατ' ἐνεργείαν.  
 20 B. Οὐκ οἴμαι.  
 A. Εἰ μὲν οὖν εἶναι φασὶ τὸ διῆστῶν οὐδὲν, ἀλλ' οἴσουσι  
 τε ὁμόσε καὶ εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐγκαθιδρῦσαιτο τόπον,  
 ἐνεργείᾳ Πατὴρ καὶ ἀνάρχως ἦν ὁ Θεός. Ἀπείρξει γὰρ  
 ἔτι τοῦτο λέγειν οὐδὲν, εἰς ταῦτόν ἡμῖν ἡγμένον τοῦ τε  
 25 κατὰ δύναμιν καὶ τοῦ κατ' ἐνεργείαν. Εἰ δὲ ἤμιστα μὲν  
 ὡδί, διεστήξει γε μὴν ἀλλήλοι καὶ οὐ μετρία διαφορᾶ,  
 πῶς | οὐ παρήλλακται τὰ Θεοῦ, στάσιν μὲν οὐκέτι τὴν  
 d ἐν τῷ κατὰ δύναμιν ἀποσφύζοντα, πεπονθότα δὲ ὡσπερ τὴν  
 εἰς ἐνεργείαν κίνησιν;

458, 1 Ὁ : οὐ L || 3 οἷς : ἦς L (unde M<sup>ms</sup> manu Vulc.) || 6  
 ἐαυτῷ L || 8 ἔστι (cf. 494 a) : ἐν BL (cf. 411, 23) || 12 καὶ om.  
 MCV || 14 εἰς om. L || 22 ὁμως L || 23 Θεός : Πατὴρ B || ὑπάρξει  
 L || 24 ἡγμένον MCV || 26 διεστήξει]+δὲ L || 27 τὰ]+τοῦ L

- 458a entendue désormais! Celui dont sa nature fait un père,  
 en puissance et en acte, n'a pas une volonté qui ait à  
 arbitrer entre les deux partis; il suivra bien plutôt les  
 lois d'une nature dont on voit que dépend aussi le fait  
 d'enfanter; et il n'a pas à devenir le père de quelque chose  
 qui lui serait étranger, puisque l'engendré devra toujours  
 être de même nature que l'engendrant. D'un autre côté,  
 même au Père ils attribuent une note de déshonneur,  
 celle d'avoir changé, malgré ce mot de la sainte Écriture :  
 « Chez Lui n'existe aucun changement, ni l'ombre d'une  
 b variation. » Ici aussi on pourrait s'en apercevoir. Qu'est-ce  
 d'autre en effet, mon bon ami, qu'un changement, et  
 même une profonde transformation, de passer de la  
 puissance à l'acte? Car ce qui est censé être quelque  
 chose par une puissance lui venant de sa nature, mais  
 n'a pas déjà reçu cette chose aussi en acte, reste en  
 puissance dans l'intervalle : il n'a pas encore accueilli  
 le mouvement qui le conduirait à l'acte, mais demeure  
 en son état originel et primitif. Si par contre il se trouvait  
 avoir accueilli ce mouvement conduisant à l'acte, selon  
 c toute vraisemblance, à mon avis, il passerait à un état  
 différent de l'originel. A moins qu'ils n'attribuent la  
 même situation à l'être en puissance et à l'être en acte?  
 B — Je ne le crois pas.  
 A — Si d'un côté ils disent qu'il n'y a aucune distinction,  
 s'ils les mettent au même endroit, s'ils les placent en  
 une seule et même situation, c'est que Dieu était Père  
 en acte et sans commencement. Plus rien ne nous empêchera  
 de dire cela, puisque l'être en puissance et l'être en acte  
 coïncident pour nous. S'il n'en est pas le moins du monde  
 d médiocre, comment la réalité de Dieu n'a-t-elle pas changé,  
 puisqu'elle ne conserve plus son être en puissance, mais  
 subit pour ainsi dire un mouvement qui la conduit à  
 l'acte?

30 B. Ἐφης μὲν εἰκότα, πλὴν οἶμαι που κάκεινο εἰς νοῦν  
 [458] τοῖς δι' ἐναντίας ἔλθειν καὶ μὴ καὶ ἐλέσθαι λέγειν· Ἄρ' οὖν,  
 ἐπειδὴ περ ἄε μὲν ἔστι κατὰ φύσιν καὶ ἀνάρχως δημιουργὸς  
 ὁ Πατήρ, εἴργασται γε μὴν οὐκ ἀχρόνως τὰ πεποιημένα; Οὐ  
 γὰρ συναΐδιον ἔχει τὴν κτίσιν, ἀλλ' ἐν καιρῷ παρεκδύμισεν  
 35 ἕξ οὐκ ὄντων αὐτὴν· κεινῆσθαι δώσομεν καὶ « τροπῆς  
 | ἀποσικίασμα » παθεῖν τὴν ἄτρεπτον αὐτοῦ φύσιν; Εἴτα  
 τίς ὁ φάναι τοῦτο τολμῶν; Οὐκοῦν εἰ προήκοι, φησί, καὶ  
 ἐπὶ τὸ λέγεσθαι γεννᾶν ἐκ τοῦ κατὰ δύναμιν εἰς ἐνέργειαν,  
 οὐ τροπή τὸ χρῆμα καὶ κίνησις εἰς μεταβολήν, ἀλλὰ φύσεως  
 40 μᾶλλον ἐπιτηδεύτης ἐχούσης ὧδε περὶ τὴν γέννησιν.

A. Ὡς εὐκολός σοι πρὸς ἐλαφρίαν ὁ νοῦς, εἶπερ τι  
 τῶν ἀναγκαίων ἐντεθυμῆσθαι δοκεῖς τοὺς διεστραμμένους.  
 a 459 Ἐκδασανιστέον γὰρ ὅτι μάλιστα γε | τὸν τῆς ἐπ' ἀμφοῖν  
 κινήσεως τρόπον, καὶ τί τὸ μεσολαβοῦν καὶ τὴν μεταξὺ  
 κειμένην ἐμφανίζει διαφοράν· εἴση τε οὕτω λοιπὸν τῆς  
 ἐκείνων ἀμαθίας τὸν γραῶδη λόγον. Τὸ μὲν γὰρ ἕξ ἑαυτοῦ  
 5 τι τεκεῖν λεγόμενον καὶ ἐκ τοῦ κατὰ δύναμιν προβεβηκὸς  
 εἰς ἐνέργειαν ὡς ἐν ἰδίᾳ φύσει σεσάλευται. Πάθοι γὰρ  
 ἂν οὐκ ἐφ' ἑτέροις τισίν, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῷ τὴν κατ' ἐνέργειαν  
 κίνησιν. Τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ τι μὴ δρᾶν ἐπὶ τὸ δεῖν ἐργάζεσθαι  
 παρελθὸν οὐκ ἐφ' ἑαυτῷ τὴν κίνησιν, ἀλλ' ἐφ' ἑτέροις  
 b 10 ἔχον τε καὶ ποιοῦν εὐρήσομεν.

B. Ὀνήσαις ἂν οὐχ ἦττον ἢ πάλαι σαφεστέραν ἡμῶν  
 ποιούμενος τὴν ἀφήγησιν.

A. Οὐκοῦν φέρε λέγωμεν ὡς ἐπ' ἀνθρώπου τυχόν.  
 Γεννητικὸς μὲν γὰρ κατὰ φύσιν καὶ δυνάμει τοῦτο ὧν  
 15 ἐν ἀρχαῖς, πάρεσις ἐν χρόνῳ καὶ εἰς ἐνέργειαν. Οὐκ ἀνεπι-

448, 30 εἰκότως B || 34 κτίσιν CL (unde M<sup>ms</sup> manu Vulc.) :  
 φύσιν B ὅλην M<sup>CV</sup> || 37 τοῦτο φάναι ∞ MCV || 459, 3 ἐμφανίζον  
 MCV ἐμφανεῖ L || 11 ὀνήσης MCV νήσαις sic L

[458] B — Ce que tu dis là est vraisemblable. Mais voici,  
 je pense, ce qui va encore venir à l'esprit de nos adversaires  
 et qu'ils s'aviseront de nous dire : Le Père, toujours  
 Créateur de par sa nature et sans commencement, n'en  
 a-t-il pas moins opéré d'une manière qui n'est pas étrangère  
 au temps pour fabriquer les êtres ? Car la création ne lui  
 est pas coéternelle; il l'a tirée du néant à un moment  
 donné. Allons-nous admettre pour cela que son immuable  
 e nature s'est mue, qu'elle a subi « l'ombre d'un change-  
 ment » ? Qui donc oserait dire une chose pareille ? Par  
 conséquent, si dans le cas de la prétendue génération  
 (Dieu) passe de l'être en puissance à l'acte, il n'y a pas  
 de changement dans l'affaire, pas de mouvement qui Le  
 transforme, mais bien une aptitude de la nature qui se  
 trouve en tel ou tel état par rapport à la génération.

A — Ton esprit est bien enclin à la légèreté si tu  
 estimes que ces détraqués ont inventé là quelque chose  
 de contraignant ! Examinons avec le plus grand soin  
 459a les caractères du mouvement dans les deux cas, ce qui  
 les sépare et quelle différence s'avère exister entre eux.  
 Tu sauras, après cela, la sénilité de leurs propos d'ignorants.  
 D'un côté en effet, l'être dont on dit qu'il a enfanté  
 quelque chose à partir de lui-même et qui est passé de  
 la puissance à l'acte a été comme ébranlé en sa propre  
 nature; car ce n'est pas autrui, c'est lui-même que concerne  
 le mouvement qu'il subit vers l'acte. De l'autre côté, celui  
 b qui, de ne pas faire quelque chose, passe à une situation  
 où il doit opérer n'est pas concerné en lui-même par ce  
 mouvement; c'est en autrui qu'il l'a et qu'il l'exécute,  
 nous le verrons.

B — Tu me rendrais un service aussi grand que les  
 autres fois en donnant plus de clarté à ton explication.

A — Eh bien ! allons-y; soit par exemple le cas de  
 l'homme. Il a par nature la faculté d'engendrer et il est  
 au début en puissance de ce point de vue; mais avec le  
 temps, il passera aussi à l'acte. D'autre part, il ne possède

[459] τήδευτον δὲ τὴν σοφίαν ἔχων, ἐμπεφυκὸς δὲ μᾶλλον οὐσιωδῶς  
 τὸ καὶ δύνασθαι τι δρᾶν τῶν ἐξ ἐπιστήμης καὶ τέχνης  
 ἀνθρωποπρεποῦς, | ναυπηγεῖται μὲν ὀλκάδα, χαλκῶν δὲ  
 ἐκτυπωμάτων ἰδέας διαμορφοῖ ἢ γοῦν ἕτερόν τι τῶν ὁμοίων  
 20 ἐργάζεται. Ἄρ' οὖν ἐν ἴσῳ τρόπῳ τε καὶ λόγῳ κεινῆσθαι  
 σοὶ δοκεῖ, καὶ εἰς τὸ εἶναι πατὴρ κατ' ἐνέργειαν ἐκ τοῦ κατὰ  
 δύναμιν παρενηνεγμένος, καὶ εἰς τὸ εἶναι δημιουργὸς τῶν  
 ὅσα ἐστὶν ἐκ τέχνης ἀναφοιτῶν ;

B. Οὐκ ἂν οἰηθείην πρόποτε. Ὁ μὲν γὰρ οὐκ ἐφ' ἑαυτῷ  
 25 κεινῆται, τῆς ἐνούσης δὲ μᾶλλον ἐπιστήμης αὐτῷ τὴν  
 ἐκφανσιν | περὶ τὰ ἔξω ποιεῖται. Ὁ δὲ ἐστὶν οὐσιωδῶς  
 ἐφ' ἑαυτῷ οἰοεὶ κινούμενος, καὶ μετὰστασιν τινα καὶ  
 τροπὴν περὶ αὐτὴν ἡμῖν ἐξεργάσεται τὴν φύσιν, ἥτοι τῆς  
 φύσεως τὴν ἐφ' ὄψοι ἐνέργειάν τε καὶ δύναμιν.

30 A. Καὶ μὴν τοῦτό γέ ἐστιν ὅπερ ἔλεγον ἀρτίως, τὴν  
 τοῦ κεινῆσθαι διαφορὰν ἀνασκοπεῖσθαι δεῖν ἐπ' ἀμφοῖν  
 ἐθέλων. Οὐδὲν οὖν ἄρα τὸ ὡς ἐξ ἀνάγκης ὠθοῦν τὴν τοῦ  
 Θεοῦ φύσιν κεινῆσθαι λέγειν καὶ τὸν κλόνον ὑπομείναι  
 35 περὶ τι τῶν ὄντων οὐσιωδῶς, εἰ προήκοι κατὰ | χρόνους  
 ἐπὶ τὸ χρῆναι δημιουργεῖν. Πάθοι δ' ἂν εἰς οὐσίαν αὐτὴν  
 τὴν κίνησιν, ἐκ τοῦ κατὰ δύναμιν εἰς ἐνέργειαν τοῦ γεννᾶν  
 οὐκ οἶδ' ὅπως παρενηνεγμένος.

B. Ὁρθῶς ἔχει.

A. Καὶ ἐτέρως δέ — χρῆναι γὰρ οἶμαι τὰς ἄγαν εὐρινοτάτας  
 40 ἀπομιεῖσθαι κυνῶν τοὺς οἴπερ ἂν ἔλοιτο τὰ ἐκ τῆς  
 ἀληθείας φιλοθηρεῖν εὐρήματα — κατίδοι τις ἂν ἀδρανή τε  
 καὶ ἀκομφον τῶν δι' ἐναντίας τὸν λόγον. Τὸ μὲν γὰρ θεῖόν  
 τε καὶ ὑπερκόσμιον γέννημα ἀπειρξείεν ἂν, οἶμαι, παντελοῦς  
 a 460 οὐδὲν τῶν | εἰς ἀναγκαίους ἠκόντων λόγους τῷ ἰδίῳ συνυφε-

459, 26 ἔκβασις L || 28 ἐργάζεται MCV || 31 δεῖν : δὴ MCV || 39  
 γὰρ χρῆναι δὲ ∞ L || 40 κυνῶν : τῶν κ. MCV || 41 κατίδοι : καὶ κ. L

[459] pas la sagesse sans exercice, mais plutôt, de par sa  
 substance, la capacité innée d'exécuter telle ou telle chose  
 dérivant d'une science ou d'un art qui convienne à  
 c l'homme : il équipe des navires, il modèle à son idée  
 des sculptures de bronze, ou accomplit quelque autre  
 chose du même genre. A ton avis est-on donc mû de la  
 même manière et au même sens quand on passe à l'état  
 de père en acte après l'avoir été en puissance et quand  
 on devient l'artisan des êtres qui, tous tant qu'ils sont,  
 procèdent de l'art ?

B — Jamais je n'irais penser cela. Dans un cas, en  
 d effet, on n'est pas mû en soi-même; on manifeste plutôt  
 à l'égard des choses extérieures la science qu'on a en soi.  
 Dans l'autre, on est pour ainsi dire mû en soi-même,  
 substantiellement; on nous opérera là une sorte de  
 transformation et de mutation à l'égard de la nature  
 même, autrement dit, à l'égard de l'acte et de la puissance  
 de cette nature en un être quelconque.

A — Eh! c'est bien ce que je viens tout juste de dire  
 en parlant de chercher à scruter la différence de mouvement  
 dans les deux cas. Rien par conséquent ne nous met dans  
 la quasi-obligation d'affirmer que la nature de Dieu a été  
 mue, qu'Il a subi une agitation concernant l'une quelconque  
 e de ses propriétés substantielles du fait qu'en des temps  
 donnés Il a dû se mettre à créer. Il souffrirait par contre  
 de mouvement en sa substance même s'Il avait été amené,  
 je ne sais comment, à passer de l'état de puissance à  
 l'acte d'engendrer.

B — C'est juste.

A — Autre chose encore — car il faut, je pense, imiter  
 les chiennes au flair le plus subtil, quand on décide de  
 se mettre en quête pour découvrir la vérité —, et une  
 chose qui peut faire percevoir la faiblesse et la balourdise  
 des propos de nos adversaires. Dans le cas du rejeton  
 divin et transcendant, il n'est, je pense, absolument aucune  
 460a raison contraignante qui puisse l'empêcher de coexister

[460] στάναι γεννήτορι, αὐτὸν καὶ ἀνάρχως Πατρός νοουμένου τε καὶ ὄντος Θεοῦ. Ἐπειδὴ δὲ ἐστὶν ἡ κτίσις εὐσθενείας ἐνέργημα δημιουργικῆς, πῶς ἂν καὶ πόθεν ἔχοι τὸ συνυφε-  
 5 στάναι Θεῷ καὶ τοῦ αἰδιώως εἶναι τὴν δόξαν, ἐπεὶ μήτε ἀναρχος ἐν χρόνῳ καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι κίνησιν ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει; Ἡ οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι φῆς προεπινοεῖσθαι τε καὶ προῦφεστάναι πάντῃ τε καὶ πάντως τὴν δημιουργοῦσαν φύσιν παντὸς τοῦ καλουμένου | πρὸς ὑπαρξίν δημιουργικῶς;

10 B. Naί, φημί.

A. Οὐκοῦν, οὕτω μὲν ἡ κτίσις παρήκτο πρὸς γένεσιν, ἦν δὲ καὶ τότε δημιουργὸς ὁ Θεός. Καὶ οὐχ ὅτι δημιουργός, ταύτῃ τοι Πατήρ, ἀλλ' ὅτι γεγέννηκεν. Υἱὸς δὲ ὅτι γεγέννηται. Ὅτε τοίνυν ἐν μὲν τῷ δημιουργός τε καὶ  
 15 κτίσις, τὸ συνυπάρχειν οὐκ ἀναγκαῖον, ἀπαραίτητον δὲ τὴν συνύπαρξιν τὸ τῶν ἐννοιῶν ἀκριβὲς εἰσκομίσαι ἂν ἐπὶ Θεοῦ καὶ εἴτε Πατὴρ εἴτε Υἱὸς ὀνομάζοιτο, πῶς ἂν προανίσχοι τὸ ἐν καὶ προαναφαίνουτο πως θατέρου θάτερον, εἴπερ ἐστὶν ὃ ἐστὶν ἐκάτερον ἐν τῷ νοεῖσθαι συνυπάρχοντα,  
 20 καὶ οὐχὶ τῆς ἀλλήλων συνδρομῆς τητώμενα; Πατὴρ γὰρ ὡς πρὸς Υἱόν, καὶ τὸ ἐμπαλιν. Μῶν ἐκβεβιάσθαι σοι δοκεῖ πρὸς τὸ οὐκ ἔχον ὀρθῶς ὁ λόγος;

B. Ἠκιστά γε.

A. Εἰ δὲ δὴ καὶ χρῆναι γενεῶν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ Υἱοῦ τοῦ  
 25 κατὰ φύσιν ὁρᾶσθαι Πατέρα σοφὸν εἶναι τι καὶ παγκάλως ἔχον κατεφαίνετο τῷ Θεῷ καὶ Πατρί, τίς ὃ ἐπὶ τὸ χρῆναι | τεκεῖν ἢ πόθεν ἂν γένοιτο μελησιμός; Τί τὸ ἐμποδῶν καὶ τὸ οὕτω δεῖν εἶναι Πατέρα τὸν Θεὸν χρησίμως τε καὶ ἀναγκαῖως ἐκδυσωποῦν; Ἄνθρωποι μὲν γὰρ αὐτὸν μὲν ὅτι

460, 4 ἂν καὶ πόθεν L : ἂν καὶ πόθεν ἂν B καὶ πόθεν ἂν MCV  
 || 14 εἰς μὲν τὸ MCV || 16 ὑπαρξίν L || 18 προανίσχοι L || 20 τῆς|+  
 εἰς MCVB || ἄλλα MCV || 21 Μῶν : ἡμῶν L || 24 καί,]+τοῦ B  
 || 27 πόθεν ἂν]+πόθεν B

[460] avec son progéniteur, vu que Dieu est toujours et sans commencement Père pour la pensée et dans la réalité. Quant à la création, elle est le produit d'une vertu fabricatrice. Comment dès lors aurait-elle, d'où tirerait-elle, sa coexistence avec Dieu et la gloire d'être éternellement, elle qui n'est pas sans commencement dans le temps et se trouve mue vers l'être à partir du néant? Ou bien dis-tu qu'il n'y a pas nécessairement priorité pure et simple, idéale et réelle, de la nature qui fabrique tout sur  
 b tout ce que, par sa fabrication, elle appelle à l'être?

B — Si, je l'avoue.

A — Ainsi donc, quand la création n'avait pas encore été amenée à l'être, Dieu était déjà créateur et ce n'est pas parce qu'Il est créateur qu'Il est aussi Père de ce fait même; c'est parce qu'Il a engendré; et Il est Fils parce qu'Il a été engendré. Par conséquent, pour ce qui est du Créateur et de la créature, il n'est pas nécessaire qu'ils coexistent; mais une pensée éprise d'exactitude doit inévitablement admettre cette coexistence, dans le cas de Dieu, dès qu'on mentionne soit un Père soit un Fils.  
 c Comment, par suite, l'un des deux aurait-il préséance, comment apparaîtrait-il avant l'autre, étant donné que chacun d'eux est ce qu'il est parce que conçu comme coexistant avec l'autre et non pas comme privé de convergence avec lui? Le Père est tel par rapport au Fils, et réciproquement. Est-ce que ces propos te paraissent dévier fatalement vers l'erreur?

B — Pas le moins du monde!

A — Mais alors, si la perspective d'avoir à engendrer de soi-même et de se révéler père d'un fils selon la nature n'a pu paraître à Dieu le Père que sage et excellente, comment et pourquoi aurait-il mis quelque retard à  
 d enfanter? Qu'est-ce qui pourrait, de manière utile et contraignante, empêcher ou dissuader Dieu de devenir Père pour le moment? Les hommes, eux en effet, sont

- 30 δυνάμει πατέρες, οὐ μὴν ἔτι καὶ ἐνεργεῖα, οὐδενὶ τῶν ὄντων  
 [460] ἀσυμφανές· ἐναργῆς δὲ λίαν ἢ παρὰ πόδας κειμένη καὶ  
 διακωλύουσα πρόφασις. Ἀφιγμένης γὰρ οὐπω πρὸς ἡθην  
 τῆς τοῦ σώματος ἡλικίας, καταμύει πως ἔτι καὶ ἐνημερεῖ  
 e τῇ φύσει τὰ αὐτῆς, καὶ οἶονεὶ τὸν | πρέποντα ταῖς εἰς  
 35 ἐμφάνειαν ἀναδείξει περιμένει καιρόν. Ἐπὶ δέ γε Θεοῦ,  
 τοῦ τελειῶς ἔχοντος αἰεὶ καὶ ὄντος ὅ ἐστιν, οὐκ ἐξ ἐπιδόσεως  
 τῆς ἐπὶ τι τῶν οὐπω προσπεφυκότων καὶ τὴν ἐν χρόνῳ  
 διάδειξιν ἀπαραίτητόν τε καὶ ἀναγκαίαν ἔχόντων, ἐκλάμ-  
 40 ποντος δὲ τῆς ἰδίας οὐσίας ἡμῖν τὸν Υἱὸν καὶ ἐν τάξει  
 χαρακτῆρος οὐσιωδῶς ἐμπεφυκὸς αὐτῷ τὸ ἴδιον ἔχοντος  
 γέννημα, πῶς ἂν ἐπινοηθεῖ τὸ μὴ αἰεὶ τε καὶ ὁμοῦ τῷ  
 εἶναι τεκεῖν κατ' ἐνεργεῖαν, ἔσταναι δὲ μᾶλλον ἐν τῷ κατὰ  
 a 461 δύνειν, καὶ | οὐσιώδη παθεῖν τὴν κίνησιν, τὴν εἰς ὅπερ  
 οὐκ ἦν ἐν ἀρχαῖς εἰσδεδεγμένον μετὰστασιν; Δυσσεδήσομεν  
 δὲ οὐ μετρίως καὶ εἰς αὐτὸν τὸν Υἱὸν εἰ μὴ ταῖς τῶν  
 δι' ἐναντίας ἀντιταττόμεθα δόξαις. Οὐκέτι γὰρ ἔσται ποιητῆς  
 5 αἰώνων ὁ Μονογενῆς, παρεἰσδεδυκότος οὐκ οἶδ' ὅπως  
 τοῦ χρόνου καὶ πρεσβυτέραν ἔχοντος τὴν ὑπόληψιν τοῦ  
 κατ' ἐνεργεῖαν λέγεσθαι γεννᾶν τὸν Πατέρα καὶ Θεόν·  
 εἴπερ ἐξ ἀγεννησίας ἔτι, τουτέστιν ἐκ τοῦ κατὰ δύνειν,  
 εἰς γέννησιν κατ' ἐνεργεῖαν οὐκ ἀχρόνως προήκοι ἂν, καὶ  
 b 10 εἰ βραχὺ κομιδῆ καὶ ἀκαριαῖον | νοοῖτο τὸ μεταξὺ. εἶναι  
 δὲ φημι πάναισχρόν τε καὶ ἀκαλλῆς ἥλιον μὲν οἶεσθαι καὶ  
 πῦρ οὐ ποτε μὲν ὅπερ εἰσὶν οὐκ εἶναι τυχόν, ἀλλ' οὐδὲ  
 στάσιν καὶ ἔδραν ἐσχηκέναι πώποτε, τὴν ἐν μόνῳ τῷ κατὰ  
 δύνειν νοουμένην, ἥκειν δὲ οὕτως εἰς ἐνεργεῖαν ὡς ἐν

460, 31 λίαν]+καὶ L || 461, 4 ἀντιταττόμεθα MCV

- [460] toujours pères en puissance, mais pas encore en acte,  
 c'est clair pour tout le monde : la raison immédiate qui  
 les en empêche est trop évidente. Le corps n'étant pas  
 encore arrivé à l'âge de puberté, les propriétés de la  
 nature restent comme assoupies et au repos; elles attendent,  
 e pour ainsi dire, l'instant convenable aux manifestations  
 qui les prouveront. Mais dans le cas de Dieu, qui est  
 toujours parfait, toujours ce qu'Il est, il n'y a pas de  
 progrès vers une propriété qu'on n'aurait pas encore, à  
 laquelle un développement dans le temps serait inévita-  
 blement indispensable; Sa substance même rayonne pour  
 nous le Fils : en guise d'empreinte, Il a ce rejeton présent  
 en Lui substantiellement de par sa nature. Comment  
 envisager, dès lors, qu'Il n'ait pas enfanté en acte depuis  
 toujours, comme Il avait l'être, mais qu'Il se soit trouvé  
 461a au contraire dans l'état de puissance, qu'Il ait subi un  
 mouvement quant à la substance, qu'Il ait été susceptible  
 d'une transformation en ce qu'Il n'était pas au début? Ce  
 ne sera pas non plus une médiocre impiété envers le  
 Fils que de ne pas s'opposer aux opinions des gens d'en  
 face. Car le Monogène ne sera plus le créateur des siècles,  
 si le temps s'insinue, je ne sais comment, à ses côtés  
 et se fait prendre pour plus ancien que la déclaration en  
 acte de la génération par Dieu le Père; cela supposerait  
 que ce dernier aurait à passer d'un état de non-génération,  
 c'est-à-dire de puissance, à une génération en acte d'une  
 manière non dégagée du temps, aussi bref et minuscule  
 b que l'on conçoit l'intervalle. Or c'est là une honte et  
 une horreur, te dis-je : Penser que le soleil et le feu n'ont  
 jamais pu ne pas être ce qu'ils sont, qu'ils ne se sont  
 jamais reposés ni arrêtés dans un état conçu comme simple-  
 ment potentiel, qu'ils ne sont pas non plus passés de cet  
 état à l'acte par une sorte de mouvement de nature fait  
 dans le temps, qu'au contraire leurs attributs leur sont

15 κινήσει τῇ κατὰ χρόνον καὶ φύσει, συμπεφυκότα δὲ μᾶλλον  
 [461] καὶ τῇ τῆς γενέσεως ἀρχῇ συντρέχοντα τὰ ἐνόητα λαχεῖν,  
 Θεὸν δὲ σωμάτων μὴ ὑπερκεῖσθαι λέγειν, μήτε μὴν ὑπονοεῖν  
 c φύσεως ἰδίας ὥσπερ ἕπεσθαι θεσμοῖς ἐν γε τῷ χρόνῳ  
 τεκεῖν, ἥπερ ἂν αὐτῷ τε καὶ μόνῳ πρέποι.

[461] innés, contemporains des débuts de leur être, et déclarer  
 que Dieu, Lui, n'est pas supérieur aux corps, ne pas avoir  
 le soupçon qu'Il puisse, pour ce qui est de l'obligation  
 c d'enfanter, suivre pour ainsi dire les lois de sa nature  
 propre, une nature qui ne saurait convenir qu'à Lui et  
 à Lui seul!



**NOTES ET EXPLICATIONS**

## NOTES ET EXPLICATIONS

*Les chiffres qui indiquent les notes renvoient aux pages d'Aubert marquées dans les marges de notre édition.*

384, n. \* — Les autres œuvres dialoguées de Cyrille ne comportent aucun prologue. C'est assez normal pour le *De Incarnatione* et le *Quod unus sit Christus*, qui sont des prolongements plus ou moins directs de nos sept *Dialogues*. Mais le *De Adoratione* aussi commence de but en blanc *in medias res*, au moins tel que nous le transmettent Aubert et Migne. Or il faut avouer qu'ici, dans cet unique exemple de préambule, la conduite de Cyrille est assez déconcertante. Il mentionne un personnage réel, à en juger par la façon dont il en parle au dédicataire, et va même prendre la peine de camper cet Hermias comme un vieillard érudit et frileux. Et cependant, il s'empresse de recommander qu'on substitue de simples lettres de l'alphabet au nom des deux interlocuteurs, au risque de leur retirer toute consistance que par chance ils auraient acquise. De plus, il avertit Némésinos qu'il s'agit tout bonnement d'un second exercice dogmatico-littéraire sur le même thème que le *Thesaurus* (sans toutefois s'expliquer sur la différence de point de vue entre les deux, comme il le fait pour les *Glaphyres*, qui viennent compléter le *De Adoratione*). D'autres auteurs chrétiens, adoptant le genre littéraire à jamais illustré par Platon (on a un inventaire de ces tentatives par G. BARDY, dans *RAC*, t. III, c. 945-954), s'étaient efforcés de mieux sauvegarder l'impression qu'il s'agissait d'une discussion ayant réellement un lieu ; ainsi Justin dans le *Dialogue avec Tryphon* ou *Méthode* dans son *Banquet*. Cependant, assez près de Cyrille dans le temps, Théodoret reconnaît sans ambages que son *Éranistès* est pure fiction ; mais justement, il a soin de signaler que, dans un but de clarté, il mettra les noms des interlocuteurs en évidence au début des répliques, au lieu de les insérer à l'intérieur, comme dans les dialogues racontés, encastrés dans un autre, des « Grecs » (Préf., *PG* 83, 29 B). Cyrille n'a pas eu l'idée de cette précaution supplémentaire, mais ses recommandations marquent pourtant un progrès sur la présentation courante alors des textes dialogués. A cette

époque, en effet — J. ANDRIEU l'a montré pour les cas de Platon et de Lucien (*Le Dialogue antique. Structure et présentation*, Paris 1954, surtout p. 288-297) —, les manuscrits étaient dépourvus de sigles indiquant les personnages (ils n'apparaîtront que très tard et fort sporadiquement), dotés seulement d'une ponctuation graphique (*dicola*, tirets, *paraphoroi*). Quitte à détruire l'illusion, Cyrille a donc visé au pratique. Mais il a sûrement conscience de se rattacher à une tradition littéraire. Un petit signe nous en est peut-être donné par l'emploi du terme *ἀνεπιμένος* pour qualifier le style de cet écrit (384, 4). C'est précisément le mot par lequel Démétrius, l'auteur du *De Elocutione*, décrit le type de période à utiliser dans les dialogues : si souple, si « lâche » qu'il garde à peine la consistance fermée propre à la période (cf. *Demetrius on Style*, éd.-trad. W. Rhys Roberts, Cambridge 1902, p. 78-79 et aussi 266). Par ailleurs, nous avons peut-être un exemple pris sur le vif du « dialogue » tel que Cyrille le pratiquait dans la vie concrète : ses réponses (conservées en copte) aux questions des diacres Anthime et Étienne (cf. W. E. CRUM : *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Koptische-theologische Schriften*, Strasbourg 1915). A. EHRHARD, appelé à en faire la critique littéraire, se prononçait pour l'authenticité et pensait que la fréquence d'entretiens similaires avait pu contribuer à la prédilection de notre docteur pour la forme dialoguée (cf. p. 148 et 169). En ce cas, Hermias et les *Dialogues* ne seraient pas, après tout, si essentiellement fictifs.

**384, n. \*\*** — A la différence de ce qui en est pour le *Thesaurus* (PG 75, 12 D - 13 A) et le *Commentaire sur S. Jean* (5 d / 16 C), Cyrille n'a pas annoncé ici dans sa préface qu'il donnerait une table des titres résumant le sujet de chaque dialogue. Il est pourtant très probable que celle contenue à cet endroit par tous les manuscrits complets vient authentiquement de sa plume : elle s'accorde trop bien avec le but hautement didactique de l'ouvrage. Le *De Adoratione* et les *Glaphyres* sont aussi précédés d'une table dans Aubert-Migne, mais indépendante de toute préface. Les titres en tête de chaque dialogue n'offrent pas de variante par rapport à cette synopse du début — on remarquera que celui du second *Dialogue*, tel que nous le rétablissons, répète partiellement celui du premier ; mais ce n'est pas un signe défavorable, vu le chevauchement réel des sujets entre les deux, malgré la grande différence de ton.

Au VII<sup>e</sup> siècle déjà, la *Doctrina Patrum* cite par deux fois (p. 116 et 123, éd. Diekamp) tel quel le titre du *Dialogue V*. Cet usage des sommaires — *κεφάλαια* — aidant à se retrouver dans des ouvrages copieux apparaît au moins dès Polybe : voir les renseignements accumulés dans l'éd. H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK de Proclus, *Théologie Platonicienne*, t. I, Paris 1968, p. 129. Et il est au moins un auteur chrétien que Cyrille a beaucoup connu et pratiqué, Eusèbe de Césarée, pour s'être servi du procédé, tant dans son *Histoire Ecclésiastique* que dans sa *Démonstration Évangélique* (cf. Introduction à cette dernière par I. A. HEIKEL dans *GCS*, 6, p. xxiv-xxv). G. MERCATI donne une liste d'autres sommaires provenant, à son avis, des auteurs eux-mêmes, avant de prouver également l'authenticité de ceux du *De fide* d'Ambroise : « Le Titulationes nelle opere dogmatiche di S. Ambrogio con due appendici », *Opere Minori*, t. I (S. e T. 76), p. 446-481. Ce serait le cas du *De opificio hominis* de Grégoire de Nysse, du *De Sacerdotio* de Jean Chrysostome et du *Panarion* d'Épiphane (cf. p. 447). On notera que les sept titres de Cyrille sont du type introduit par *εἶς*, celui qui est employé pour affirmer une vérité, et non pour s'en mettre en quête.

**386, n. \*** — En marge de sa traduction latine inédite (fo 2v), Bonaventure Vulcanius renvoie ici au début du *Phèdre*. Ce parallèle avec le plus délicieusement poétique des exordes platoniciens paraîtra un peu trop écrasant pour le texte de Cyrille ; cependant il aidera d'abord à comprendre, de la part d'un humaniste que ses convictions religieuses n'étouffaient point, cette sorte d'acharnement à s'occuper des œuvres d'un austère docteur de l'Église. Rappelons aussi, pour faire contrepoids à tout ce que nous avons pu dire sur la gaucherie littéraire de ce dernier, que tout récemment G. MATHEW parlait de « his rhetorical skill and his mastery of the dialogue form » (*The Cambridge Medieval History*, t. IV, 1966, p. 53) ; et que M. CROISSET concédait, dans son *Histoire de la Littérature Grecque* (t. V, Paris 1928<sup>4</sup>, p. 1059) : « Son style a de la force et s'éclaire assez fréquemment d'images justes et frappantes ». Remarquons enfin que s'il concentre ici en moins de six pages six comparaisons empruntées à la vie champêtre (385 c-d : la tempête ; 836 c : les chiens ; 386 d-e : les poulains ; 388 a : les guêpes ; 388 d-e : les bergers et leurs chiens ; 390 c : les veaux), Cyrille ne le fait peut-être pas uniquement pour donner coûte que coûte quelque agrément à sa prose. Il semble avoir possédé un sens

authentique de la nature, qui s'exprime aussi régulièrement dans ses *Homélie Pascales* par des descriptions du renouveau printanier (cf. H. RAHNER, « Oesterliche Frühlingsmystik bei Kyrillos von Alexandria », dans *Paschatis Sollemnia* [= Mélanges Jungmann], Bâle, Fribourg et Vienne, 1959, p. 68-75). Par ailleurs, ce serait le début de la *République* qui pourrait fournir le terme de comparaison le plus acceptable, chez Platon, avec le présent passage, puisque Socrate lui aussi interroge là un vieillard, Céphale, père de Lysias ; mais nous n'avons repéré aucune rencontre verbale.

**390, n. \*** — ATHANASE, présenté comme « le défenseur de Nicée », n'en cite qu'une seule fois le Symbole dans une œuvre à lui personnellement attribuée ; encore s'agit-il d'un document plus ou moins collectif, équivalant à une lettre synodale : l'annonce faite à l'empereur Jovien des résultats du concile alexandrin de 363 (*Epist. ad Jovianum* I, 1, PG 26, 817 B-C). Les deux autres transcriptions du Symbole données par Athanase sont contenues dans des appendices documentaires. Cyrille au contraire a sûrement aimé prendre appui sur un texte devenu alors bien plus vénérable et par son âge et par les attaques hérétiques qu'il avait supportées. Il le transcrit cinq fois dans son œuvre conservée, dont deux cependant (*I<sup>re</sup> Épître aux Moines*, et *Contra Nestorium* I, 8) sans l'anathématisme. Ces emplois du *Nicenum* sont répartis à travers toute la carrière de l'archevêque, avant (cf. nos *Dialogues*), pendant (cf. les deux exemples cités plus haut, plus la *Lettre aux Anathématismes*) et après la querelle nestorienne (puisque la *Lettre* 55 date sans doute de 438, époque où l'Alexandrin reprend la lutte contre les maîtres antiochiens de Nestorius). Que Cyrille s'en soit si tôt servi explique sans doute qu'il y ait tout de suite vu aussi une panacée contre les difficultés nouvelles surgissant en christologie : il n'a pas eu besoin pour cela de suggestions venant de l'évêque de Constantinople (comme semble incliner à le penser J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres 1960<sup>2</sup>, p. 309). D'ailleurs la *Lettre aux Moines*, qui offre quelques autres points de contact avec les *Dialogues*, est déjà du premier semestre de 429, donc au moins aussi ancienne que la *I<sup>re</sup> lettre* de Nestorius au pape Célestin. Par ailleurs, le respect de Cyrille pour « la foi de Nicée » sera tel qu'il le fera jouer de son influence, à Éphèse, pour amener le concile à interdire toute nouvelle définition de foi : cf. *ACO* I, 1, 7, p. 105, l. 20-106, l. 8. En dépit des insinuations d'E. SCHWARTZ. (cf. « Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der

Synode von Chalkedon », *ZNTW* t. 25 [1926], p. 38-88, surtout p. 81-85), il est donc fort possible que Cyrille ait ignoré de bonne foi et sans intention particulière de rabaisser son rival de Constantinople le Symbole qui apparaîtra soudain à Chalcedoine comme lié de façon plus ou moins nette au Concile de 381. Cependant, si notre auteur a tourné en dérision Nestorius pour avoir voulu s'appuyer sur un texte du *Nicenum* déjà contaminé par le « Symbole de Constantinople » (dans le *Contra Nestorium*, juste après avoir rétabli le texte « pur » : *ACO* I, 1, 6, p. 29, l. 11-15), il n'a pas totalement évité lui non plus de laisser se glisser quelques variantes, à vrai dire assez peu considérables, entre ses cinq citations. A ce sujet, l'ouvrage de G. L. DOSSERTI, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli, Edizione critica*, Rome 1967, fournit une base d'étude commode, quoiqu'il ait laissé de côté, justement, le texte de nos *Dialogues* (cf. spécialement p. 43-46 et 70). Pour le Symbole même, le plus notable est la présence dans le *Dialogue* seulement (et dans un codex de la *Lettre aux Moines*) de la clause *καὶ ταφέντα* ; pour l'anathématisme, celle de *ἢ κριστόν*, ainsi que l'ordre du membre de phrase *ἢ Οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆν ἢ* (on a généralement : *καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν καὶ...*). Mais ces traits, et les quelques autres caractéristiques de toutes les citations faites par Cyrille, ne permettent pas de rapprocher de façon constante son texte de celui d'une autre famille de témoins. A la grande rigueur, on peut dire que c'est avec Gélase de Césarée qu'il y aurait le plus de points communs (cf. le tableau de DOSSERTI, *op. cit.*, p. 226-240).

**391, n. \*** — Déjà DENYS LE GRAND D'ALEXANDRIE, sans aller jusqu'au refus catégorique d'*ἁμοούσιος*, expliquait son peu d'empressement à employer le terme par le fait qu'il ne l'avait lu nulle part dans les saintes Écritures (*Réfutation et Apologie*, éd. Feltoe, p. 189, l. 1-2 ; tiré d'ATHANASE, *De Sententia Dionysii*, 18, 2). EUSÈBE DE CÉSARÉE, qui présente ce même mot comme proposé aux Pères de Nicée par Constantin en personne, se garde bien de relever explicitement ce caractère non scripturaire ; il prétend même s'être rassuré en constatant que, susceptible d'un sens orthodoxe, *ἁμοούσιος* avait été employé par certains évêques et écrivains savants et illustres d'autrefois. Mais il est difficile de ne pas penser qu'il demeure une pointe cachée dans le reproche fait aussitôt après aux expressions ariennes condamnées par l'anathème de Nicée de n'apparaître nulle part dans l'Écriture (cf. *Lettre à ses diocésains*, PG 20, 1540 A, 1541 C et 1544 A,

retransmise dans ATHANASE, *De Decretis*, 33, 7, 13 et 15). Toutefois Athanase considérera comme de saine stratégie d'admettre la sincérité de cet aveu de revirement, dans *Ep. ad Afros*, 6, PG 26, 1040 B-C). Dans cet écrit tardif (vers 369), il esquisse aussi une défense au moins d'ousie et d'hypostase comme indirectement scripturaires (4 ; 1036 A-B). En quoi il reprend peut-être une suggestion des homéousiens, dix ans plus tôt (vers 359), car son propre *De Synodis* (en 350) avait été plus timide pour rapprocher *οὐσία* et *Ex. 3, 14* (cf. note suivante). Néanmoins, l'*Epistula ad Afros* (1040 B) coïncide avec le *De Synodis* 36, 4 (éd. Opitz, p. 263, l. 14-20) pour dénoncer particulièrement comme non scripturaires les expressions ariennes : « à partir du néant » et « il fut un temps où il n'était pas ». Au contraire, le *Contra Arianos* I, 30, lorsqu'il veut, lui aussi, rendre la monnaie de leur pièce aux ariens en parlant de leurs propres *ἀγραφα*, ne mentionne dans ce contexte que le terme *ἀγέννητος* (PG 26, 73 A-B). Le *De Synodis* l'inclut d'ailleurs dans sa liste, décidément la plus complète, avec ... *οὐσία* (36, 5 ; *ibid.* l. 20). Cyrille ira au plus simple et au plus voyant, concentrant sa défense sur *ἁμοούσιος* (sur lequel on sait que le *Contra Arianos* observe un silence quasi total) et ne critiquant guère qu'*ἀγέννητος* (en 435 e, cependant, il reproche également au terme *αἰών* d'être absent des Écritures). Quant aux expressions de défiance envers le vocabulaire non scripturaire qui soient de la propre plume des ariens, on peut les trouver dans la deuxième formule de Sirmium et dans celle de Séleucie (HAHN, *Bibliothek*, § 161, p. 200, et § 165, p. 207) ; l'une (datant de 357) est de tendance anoméenne, l'autre (359) est homéenne, mais les deux partis se rencontrent sur ce point, sans doute parce que ces anoméens-là ne sont pas des disciples des « technologues » Aèce et Eunome, tout pleins d'engouement pour l'*ἀγέννητος*. Dans plusieurs des textes que nous venons de mentionner apparaît le mot *ἀγραφος* (cf. d'ailleurs LPG, s.v.). S'il est accompagné ici d'une explication, ce ne peut être parce qu'il est insolite, mais pour rester dans le ton de ce dialogue de vulgarisation.

392, n. \* — Cyrille parle volontiers de la caducité intrinsèque des créatures ; il décrit de façon presque dramatique la constante action que Dieu doit exercer envers elles pour les empêcher de retomber au néant : cf. *in Is.* IV, 5 (1117 A) ; *c. Jul.* II (PG 76, 597 B-C) ; *in Jo.* IX, 1 (PG 73, 232 A-B / Pu. 793 e - 794 a). A la différence de son quasi contemporain Augustin, cela ne l'amène cependant pas à

mettre l'accent très fortement sur la dénomination d'Être par excellence, qu'on peut attribuer à Dieu à partir d'*Ex. 3, 14* : il saute le verset dans ses commentaires du II<sup>e</sup> livre de Moïse, tant dans le *De Adoratione* que dans les *Glaphyres* ; si les index de P. E. Pusey sont exacts, on n'en trouve qu'une seule citation dans les œuvres ainsi éditées critiquement, y compris le vaste *in Jo.* : ce serait *De Inc. Unig.* 688 a / *De recta fide ad Theod.* 14 b-c. Ce passage nous montre au moins que pour notre auteur, c'était le Verbe issu de Dieu qui était apparu dans le buisson (où il avait affirmé sa consistance comme hypostase). La chose est confirmée par *c. Jul.* VIII, (PG 76, 905 D) (où le Fils est appelé par suite *ἐξ "Ουτος "Ων*), par deux citations du *Theo.* V (PG 75, 27 D) et XIII (216 C) et ici dans les *Dialogues* en 559 a. C'est la thèse aussi d'ATHANASE, dans une énumération de théophanies où est inclus l'épisode du buisson ardent (*c. Ar.* III, 14 ; PG 26, 352 A-B). Peut-être est-ce un résidu, dépourvu à présent de nécessité, de la doctrine du Logos-révéléateur en des textes où la notion de Fils a repris décidément le pas et où il n'y a plus la moindre inégalité entre ce révéléateur et le Père qui reste caché (cf. J. L. MAIER, *Les missions divines selon S. Augustin*, Paradosis N° 16, Fribourg 1960, p. 29-30). En revanche, quand Athanase cite explicitement *Ex. 3, 14*, c'est toujours, comme ici, en liaison avec le terme *οὐσία*. Dans le plus ancien texte (*De decr.* 22, 3, éd. Opitz, p. 18, l. 32-35 ; probablement vers 350-351), il s'agit simplement d'affirmer que *δ "Ων*, comme *δ Κόσμος* ou *δ Θεός*, est une manière de désigner l'inscrutable *οὐσία* de Dieu, en sorte qu'on peut aussi bien parler carrément d'*οὐσία*. Dans le *De Synodis* 35, 2 (éd. Opitz, p. 262, l. 8-13), le raisonnement ne va encore pas plus loin et il n'empêchera pas Athanase de faire allusion, l'instant d'après, au caractère non scripturaire d'*οὐσία*. C'est seulement dix ans après, dans l'*Epistula ad Afros* 4 (PG 26, 1036 A-B), qu'Athanase s'efforcera nettement de rattacher *οὐσία* à l'Écriture par le biais d'*Ex. 3, 14*, de même qu'*ὑπόστασις* au moyen de deux passages de Jérémie, tout en professant l'équivalence de l'un et l'autre mot avec *ὑπαρξίς*, entendu au sens d'« existence ». Mais dès la parution de la IV<sup>e</sup> formule de Sirmium, en mai 359, les chefs du parti homéousien avaient expliqué dans un memorandum (cf. ÉPIPHANE, *Panarion*, 73, 12, 1, éd. K. Holl, GCS 37, p. 284, l. 12-17) que si *οὐσία* ne se trouvait pas « à l'état nu » (*γυμνῶς*) dans les deux Testaments, quant au sens (*νοῦς*), il y était partout, témoin *Ex. 3, 14*. Cyrille a pu connaître ce manifeste

directement, et non pas seulement par l'utilisation qu'Athanase en a faite dans l'*Epistula ad Afros*. De toute manière, son texte est plus développé et plus explicite que l'un et l'autre de ses prédécesseurs. Et il ne paraît pas possible de remonter plus haut qu'eux deux : J. GUMMERUS (*Hömousianische Partei*, p. 123, n. 1) montre même qu'il est peu vraisemblable que les homéousiens se soient inspirés des premiers textes d'Athanase, ceux-ci n'étant que trop indirectement des tentatives pour lire οὐσία dans la Bible (quant au rapprochement qu'il fait avec EUSÈBE, *Eccl. Th.* II, 19-20, il porte sur un autre point). On retrouve l'affirmation pure et simple que  $\delta\ \acute{\epsilon}\nu$  (ou  $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) est un nom privilégié de Dieu dans un passage non athanasien du *Thesaurus XIII* (221 C-D) ; cf. ici aussi 565 e et, très discrètement, 475 d. Cyrille n'a pas au demeurant de penchant assez décidé à l'apophasme pour essayer de tirer d'*Ex.* 3, 14 une fin de non-recevoir de Dieu interrogé sur son essence. Le verset semble totalement absent du *De Trinitate* de Didyme.

**392, n. \*\*** — En bon dialecticien, lorsque  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  est mentionné pour la première fois, quelques lignes plus haut, Cyrille ne néglige pas l'argument *ad hominem* : pourquoi employer un mot tout aussi peu scripturaire, si l'on reproche à  $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  et οὐσία de ne pas figurer dans la Bible ? Mais à présent il s'en prend au contenu même du terme. Il fera de nouveau allusion à son grief fondamental en 395 b. Après quoi le mot ne se trouvera que dans une récapitulation vers la fin du *Dialogue* (410 b), pour ne plus reparaitre ni dans cet ouvrage ni dans aucun autre de Cyrille, même à visée antiarienne. — Nous écrivons partout  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ , car c'est l'orthographe des manuscrits, et il n'y a pas de raison qu'elle ne remonte pas à Cyrille ; elle est d'ailleurs attestée dans la tradition d'autres auteurs, comme Athanase et Philostorge. — On a déjà vu comment les homéousiens avaient sans doute été les premiers à « trouver », indirectement, οὐσία dans l'Écriture ; de sorte que le reproche de langage non scripturaire est bien mal venu à leur égard. Quant au grief dogmatique, d'après le peu de données que nous avons, il est fondé sur la réduction d' $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  à  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$ , Cyrille ne voulant voir que la première partie du mot. Selon lui, les tenants de l'expression refuseraient au Fils tout rapport avec le Père quant à la φύσις — il est difficile de dire si le docteur alexandrin est ici tout à fait de bonne foi en écartant οὐσία, qui aurait fait sauter aux yeux le glissement de sens opéré, au profit de φύσις, qui le dissimule ; on doit ajouter

pourtant pour sa défense que φύσις est chez lui un substitut courant d'οὐσία. Le Fils n'aurait donc avec le Père que la ressemblance ( $\delta\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ , le mot est lâché en 393, 16) toute morale accessible aussi à nous autres hommes. Tous les efforts faits par les homéousiens pour se démarquer par rapport aux homéens, souvent au prix de véritables persécutions, sont négligés ou ignorés. Et pourtant ils insistaient pour spécifier que la ressemblance entre le Père et le Fils était  $\kappa\alpha\tau'\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$  (ou  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ , formule que Cyrille utilisera pratiquement lui-même en 586 d), bien plutôt que pour employer ce fameux  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ . Absent de leur manifeste d'Ancyre, en 358, ce terme est à rechercher chez ceux qui exposent leur doctrine, soit pour la rejeter, soit pour trouver moyennant quelle réinterprétation elle est acceptable. ATHANASE nous offre des exemples de ces deux attitudes. D'après le Lexique de G. Müller, ses emplois du mot  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  ne sont qu'au nombre de neuf, tous dans le *De Synodis*. Or de ces neuf, quatre se trouvent dans les documents négatifs d'ariens plus extrêmes (« Blasphème de Sirmium » de 357, formule acacienne de Séleucie d'Isaurie en 369), quatre résument la pensée de Basile d'Ancyre et de ses collègues, sans être mis bien explicitement dans leur bouche (*De Syn.* 41, 4 et 53, 4 et 5, éd. Opitz, p. 267, l. 8, 9, 10, p. 276, l. 5 et p. 277, l. 3). Et Athanase oscille dans ses appréciations. Au paragraphe 41, où Basile est nommé, il se montre plus accueillant, il prouve qu'une fois complété par l'assertion (acceptée par ses interlocuteurs) que le Fils est de l'ousie du Père,  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  équivaut pratiquement à  $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ . Au paragraphe 53, au contraire, il paraît plus négatif : l'accent est sur la portée d' $\delta\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$ , comme il en sera chez Cyrille ; ce mot ne vaut que pour les qualités et les apparences, non pour les ousies ; partant  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ , qui n'est mentionné qu'ensuite, serait acceptable si le Fils n'était relié au Père que par une participation. Prêt à se contenter d'un examen assez sommaire, Cyrille n'aura donc pris en considération que le deuxième passage. Il n'a dès lors pas eu besoin de formuler la critique plus profonde adressée par le *De Trinitate* de Didyme I, 34 (PG 39, 436 C - 437 A) aux sectateurs de Macédonius, héritiers d'une partie de l'homéousianisme : prétendre l'Esprit, et même le Monogène, simplement  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  au Père, c'est non seulement enlever toute réalité à la Paternité de Dieu, mais aussi aboutir fatalement à poser une autre essence divine « semblable » à la première. La menace du dithéisme ou du trithéisme est bien en effet

celle qui plane sur la doctrine homéousienne. Mais dans le *Dialogue I*, Cyrille en est encore à s'y exposer apparemment lui-même (cf. Introduction p. 67 s.); il n'y réfléchira en essayant d'y parer pour son compte qu'au début du *Dialogue III*.

**394, n. \*** — Dans ce *Dialogue I*, Cyrille met très particulièrement l'accent sur la distinction entre le physique et le moral : quelques répliques plus bas, ne va-t-il pas avoir à faire ressortir une opposition irréductible entre la communauté de nature qu'indique l'homœousios et la simple assimilation spirituelle qu'est censé signifier l'homœousios ? Il soutient donc ici que la nature de l'homme comme celle de l'ange ne sont nullement transformées lorsqu'est abandonné l'effort d'assimilation à Dieu au moyen de la vertu. C'est l'assertion que reprendra le Pseudo-Denys (avec la même réminiscence de *Jude 6*), en lui donnant des bases philosophiques néoplatoniciennes plus nettes, dans un exposé du *De divinis nominibus IV, 23 (PG 3, 725 A-C)* qui se transmettra en Occident sous cette forme résumée : « bona naturalia in daemonibus manent integra post peccatum » (cf. par exemple, S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique Ia IIae q. 85, art. 1, obj. 1*). La conséquence risque d'être que la relation avec Dieu apparaisse comme superposée et plaquée sur un soubassement immuable. De fait, Cyrille emploie, surtout dans le *Thesaurus* et les *Dialogues*, l'expression ὑπὲρ φύσιν dans une acception qui évoque déjà la future notion occidentale du « surnaturel » (ὑπερφυσικός, très utilisé aussi, ne paraît pas dépasser le sens d'« extraordinaire », « merveilleux »). Cf. les remarques de J. LIÉBAERT, *Doctrine christologique*, p. 232-235, qui concernent surtout l'Incarnation, comme ici 485 e et 550 d ; mais 486 a, 517 b, 605 e et 645 b parlent bien de l'élévation du genre humain à un état nouveau, grâce à la filiation et au don de l'Esprit, tandis que 520 b et e mettent une sourdine à ce motif en niant formellement que la grâce nous exalte ὑπὲρ φύσιν. Cependant, justement parce que parler de la φύσις de l'homme, dans le langage de Cyrille, peut faire entendre la race humaine collectivement prise, notre docteur est loin de présenter toujours cette φύσις comme aussi peu concernée directement, aussi totalement laissée intacte par la faute d'Adam. Ainsi, rien que dans les *Glaphyres sur la Genèse*, il déclare que la φύσις fut condamnée à mort (I ; *PG 69, 21 A*), qu'elle a perdu en Adam l'incorruptibilité (II ; *77 B*), qu'elle est tombée en esclavage, s'éloignant de celui qui aurait pu la sauver (V ;

264 A), qu'elle est affaiblie par un penchant vers le mal (I ; 24 D). On glisse insensiblement des notations sur l'histoire du genre humain à d'autres sur la constitution interne de l'homme, et du moral au physique. Ou plutôt, les forces de désagrégation qui entrent en jeu par la faute d'Adam sont situées à une frontière assez indécise entre le physique et le moral ; la corruptibilité qui atteint le corps n'est qu'une autre face de ce penchant vers l'impermanent et le trompeur qui s'empare de l'esprit. Peut-on dès lors dire que « la nature » reste telle quelle, quand l'homme trahit sa vocation profonde ? (même si, en rigueur de termes, cette nature ne fait que revenir à une condition de mortalité à laquelle Dieu l'avait gratuitement dérobée : cf. *C. Jul. VIII ; PG 76, 925 C*). Cyrille a beau être préoccupé de préserver la liberté humaine après la faute d'Adam, il n'hésite pas pour cela à la décrire comme diminuée depuis lors (*C. Jul. III ; 640 A*). A l'instar des autres Pères grecs, il présente les conséquences de cette faute comme une maladie héréditaire, non comme une culpabilité collective (cf. J. MEYENDORFF, « Ἐφ' ἧ (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret », *Studia Patristica*, t. IV [= *TU*, t. 79], p. 157-161). Mais tout de même il parle d'une force de malédiction transmise φυσικῶς par Adam à la façon d'un héritage (*Glaph. in Gen. I ; PG 69, 29 B ; cf. aussi toute la VI<sup>e</sup> réponse du De dogmatum solutione*, éd. Pusey, t. III, p. 560-562) ; cela implique une situation de départ dans la disgrâce, voire l'inimitié divine. A moins d'admettre un certain assombrissement de vision venant de l'âge — et il est vrai que le *Contra Julianum* et le *De dogmatum solutione*, au moins, sont sans doute tardifs et que la φθορά joue dans les *Dialogues* un rôle peut-être un peu moins grand qu'ailleurs —, il ne faudrait pas conclure du présent passage que Cyrille prend presque à la légère les conséquences de la « chute ».

**396, n. \*** — On a ici (cf. apparat critique) un premier exemple d'incertitude dans la tradition manuscrite quant à l'orthographe de γεν(ν)ητός. Surtout à partir du moment où *L* vient s'ajouter à la liste des témoins, on trouverait des hésitations similaires à propos d'ἀγέν(ν)ητος (cf. 531 d et 535 a), et même à propos de γεννωτός et de Μονογενής. La *Griechische Grammatik* d'E. SCHWYZER (Munich 1959<sup>e</sup>) paraît bien effectivement fixer au III<sup>e</sup> siècle de notre ère le moment où les gémées se simplifient, donc celui où le redoublement éventuel du ν a cessé, en tout état de cause, d'être perceptible à l'oreille de qui parlait le grec ou l'écrivait sous la dictée (cf. le tableau de la p. 233 du t. I ; quoique, trois pages

plus haut des réserves soient faites sur l'élimination des gémintes dans tout le domaine hellénophone dès la fin de l'Antiquité). En tout cas, dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, JEAN DAMASCÈNE pose avec une parfaite netteté la distinction entre ἀγέννητος, signifiant « incréé », et ἐγέννητος, voulant dire « inengendré », et définit leur champ d'application respectif (*De Fide orthodoxa*, chap. 8, PG 94, 817 A-C et chap. 80, 1113 B-C). Le premier passage où il s'explique sur la question est recopié de l'auteur inconnu qu'on se résigne à appeler « le Pseudo-Cyrille » (cf. PG 77, 1137 A-B) et peut donc remonter une cinquantaine d'années plus tôt. On a ainsi la preuve à la fois que l'on devait faire appel à l'orthographe, parce que la prononciation n'indiquait plus rien, et qu'au point de vue idéologique, les concepts étaient opposés avec un discernement très clair. A ce plan conceptuel, la distinction est également sans équivoque dans le I<sup>er</sup> *Dialogue* pseudo-athanasien *sur la Trinité*, § 18-19 (PG 28, 1145 A-C) ; mais la date de cet opuscule est malaisée à déterminer : d'aucuns ont même voulu descendre jusqu'au temps de Maxime le Confesseur. ÉPIPHANE, cependant, en un éclair de pénétration parmi ses déclamations contre Origène (*Panarion*, 64, 8, 4, PG 41, 1084 A-B ; GCS 31, p. 417, l. 16-19), affirme qu'autre chose est γεννητός, autre chose γεννῆτός, mais se contente de déclarer que le second est inapplicable à Dieu. La façon, en revanche, dont ATHANASE pare à certaines arguties adverses, dans *I c. Ar.* 30-34 (PG 26, 73 A - 81 B) et dans *De Decretis* 28-31 (qui, d'après Opitz, note p. 24, serait une reprise un peu abrégée du premier texte), montre à l'évidence que lui ne dispose pas de la distinction : γεν(ν)ητός et ἀγέν(ν)ητος sont considérés comme des termes capables de plusieurs significations, dont les unes conviennent à Dieu, ou au Fils, les autres, non. Et ils ont en outre le défaut d'être d'origine non pas scripturaire, mais grecque (cf. les remarques de HARNACK, *D.G.*, t. II, p. 196 n. 3). Une bonne partie du développement d'Athanase a été repris dans le *Thesaurus I*, PG 75, 24 A - 25 C (il y a partout un seul ν, au moins d'après Migne ; de même en II, III et XXXI, l'orthographe est ἀγέννητος, à quelques exceptions près qui paraissent de purs caprices). Mais dans le *Dialogue IV*, 531 a, Cyrille rapproche γεγενῆσθαι et γεννησθαι, l'un convenant au Monogène, l'autre non, d'une manière qui rend impossible de ne pas penser que les choses sont devenues plus claires pour lui qu'elles ne l'étaient pour son prédécesseur (et il n'y a pas de variante à ce point précis, quoique L en ait de nouveau une

sur cette famille de mots un peu plus bas, en 531 d). C'était d'ailleurs la conclusion à laquelle en était arrivée l'étude spéciale sur la question faite par P. STIEGELE (*Der Agenesie-begriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts, Ein Beitrag zur Geschichte der Trinitarischen Terminologie*, Fribourg-en-Brisgau 1913). L'énoncé est cependant d'une extrême précaution : l'auteur parle de « rester sous l'impression », p. 132, et un peu plus haut, p. 126, il concède que certains passages laissent une « impression » moins satisfaisante. Pour notre part, nous n'avons donc pas cru devoir tenir compte de l'orthographe hésitante des manuscrits et avons écrit les mots litigieux de la façon qui nous paraissait convenir au contexte — et qui n'est pas toujours celle que fournissaient Aubert et Migne. Au demeurant, de ce point de vue, il ne semble pas y avoir un grand nombre de cas équivoques.

396, n. \*\* — Autant que nous puissions voir, il ne semble pas que *I Tim.* 2, 5 ait jamais été l'un de ces textes scripturaires qui firent l'objet d'âpres débats durant la controverse arienne. Par exemple, tard dans la lutte encore, quand GRÉGOIRE DE NYSSE cherche à rétablir, face à Eunome, la vraie notion de médiation, il cite ce verset sans suggérer que son adversaire en ait donné une exégèse inorthodoxe (*Refutatio Confessionis Eunomii*, § 142-144, éd. Jaeger, t. II, p. 373, l. 19 - p. 374, l. 23 ; PG 45, 532 D - 533 B). La seule exception notable serait, à la rigueur, l'attaque, transmise par EUSÈBE DE CÉSARÉE (*C. Marc.* I, 4, GCS 14, p. 31 ; PG 24, 772 C - 773 A), de Marcel d'Ancyre contre un autre Eusèbe, celui de Nicomédie ; mais le reproche formulé par Marcel semble être de faire du Christ un pur homme, et non pas un être hybride entre l'homme et Dieu. Cependant le grand historien de l'Église a dû avoir l'attention attirée par ce débat sur un verset qu'il avait totalement négligé jusque-là. Il en profite pour insister sur le fait que le Fils n'est pas devenu médiateur seulement lors de son Incarnation, il l'était déjà dans l'Ancien Testament — il le pouvait, ayant dès ce moment une personnalité distincte — au témoignage de *Gal.* 3, 19-20, pour transmettre la Loi du Père aux anges (cf. *C. Marc.* I, 1, GCS, p. 7-8 ; PG 24, 725 A - 728 B, et *Eccl. Th.* II, 21, p. 130 / 956 B.) D'autre part, une indication isolée d'HILAIRE (*De Synodis* 85, PL 10, 537 A) nous permet de savoir que Photin avait utilisé à ses fins *I Tim.* 2, 5 : prolongeant la tradition de son maître Marcel, il avait apparemment souligné que le Fils n'avait eu consistance comme médiateur qu'une



fois devenu homme. Peut-être par opposition, on voit des disciples plus ou moins directs d'Eusèbe de Césarée insister, en invoquant le verset paulinien, sur une médiation du Fils dans la création des anges et pour toute révélation d'un Père mystérieux et absolument transcendant : ainsi un troisième EUSÈBE, celui d'ÉMÈSE (cf. *Discours* II, 31 et III, 32, éd. Buytaert, t. I, p. 65 et 98) et surtout le ou les faussaires, auteurs de la recension longue des *Épîtres* d'Ignace d'Antioche et des *Constitutions Apostoliques*. (Cf. Ps.-IGN., *Ad Tars.* 4, éd. Lightfoot, t. III, p. 182; *Ad Antioch.* 4, *ibid.*, p. 235, où la disjonction est très nettement faite entre la première partie du verset, référée en propre au Verbe, et la deuxième, seule attribuée à la situation d'Incarnation; *Ad Philad.* 5, *ibid.*, p. 211, où *I Tim.* 2, 5 est intégré à un schème trinitaire, mais très subordinatianiste; *Const. Ap.* VII, 35, 10, éd. Funk p. 432, où Dieu le Père apparaît comme créateur seulement à travers un médiateur; VII, 36, 6, *ibid.*, p. 434-436, où la dichotomie est tranchante entre le Dieu Verbe médiateur, provident, législateur, premier-né de toute créature [cf. ici 514 d et la note], et l'homme enfanté par Marie, vivant saintement et crucifié). Sans doute l'accent est-il plus sur les fonctions du Verbe que sur son être même, mais les unes sont le corollaire de l'autre, de sorte que la peinture de Cyrille est substantiellement exacte. Et comme l'on rattache volontiers actuellement ces pseudépigraphes à des cercles homéousiens (Silvain de Tarse?), sa critique pourrait bien, après tout, frapper une cible réelle : s'il ne s'occupe pas ailleurs de la vraie portée de *I Tim.* 2, 5, c'est qu'il ne s'en prend plus nulle part à la tendance homéousienne. Quant à l'idée de faire du Fils, indépendamment de ce verset, un être intermédiaire, elle se décèle naturellement chez certains ariens, par exemple Démophile de Constantinople : on la trouve deux fois résumée par le mot *μεσίτης* dans la notice d'une page que lui consacre la *Souda* et qui vient probablement de PHILOSTORGE (cf. éd. Bidez de l'*Histoire Ecclésiastique* de ce dernier, p. 121, l. 25 et 122, l. 21). Mais le piquant est de constater qu'un des prédécesseurs de Cyrille, déjà lancé dans sa querelle avec Arius, n'hésitait pas à parler carrément de la nature intermédiaire unique (*μεσικεῖν οὐσα φύσις μονογενής*) du Dieu Verbe, par laquelle Dieu le Père a tout fait à partir du néant (ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Épître à Alexandre de Constantinople* 11, PG 18, 564 C - 565 A; cf. Opitz, *Urkunden*, p. 26, l. 27). Au fond, il s'agit là d'un origénisme à peine plus décanté que celui

d'Eusèbe de Césarée affirmant la médiation d'un Deuxième dans la transmission des biens venus du principe inengendré (*Préparation Évangélique* VII, 15, 9, GCS 8, 1, p. 392, l. 24; SC 215, p. 240).

403, n. \* — Le texte est ici troublé, légèrement, mais peut-être irréparablement. Διαδιδράσκω (et διαδράω), d'où pourrait provenir le διαδράν de trois des manuscrits, est fréquent dans la langue des *Dialogues*, mais y a généralement le sens d'« éviter » (cf. IV, 504 e; 529 d; VI, 587 d; VII, 645 d et e), une fois d'« échapper » (VII, 642 d). Si l'on accepte ce verbe, il faut alors accepter aussi la négation οὐ, leçon marginale de M, que ne suivent pas ici ses acolytes habituels. C'est ce que font Aubert et Hayd, qui donnent au membre de phrase à peu près ce sens : « Il ne serait pas digne de toi de laisser passer même cela ». Toutefois l'accord insolite entre B et V au sujet d'un οὐ initial doit peser d'un certain poids; il nous oblige alors à accepter l'autre variante de B, bien qu'il soit pour le coup isolé, le verbe simple δρᾶν. Quant à πρέπω, avec un sujet de personne et un complément à l'infinitif, il n'y a sans doute pas à s'en offusquer : on l'a trouvé déjà en 390, 36. L'infinitif était, il est vrai, passif, et accompagné de οὐκ, ce qui nous ramènerait près de la leçon de M... Enfin on pourrait peut-être encore songer à corriger ἔση en εἶση (forme très fréquente dans les *Dialogues*) et comprendre : « Tu sauras, toi, faire cela aussi convenablement ».

405, n. \* — Le grand mot technique de la christologie cyrillienne à cette époque est incontestablement *συνδρομή* : il est ici déjà annoncé en 405 a par le verbe *συντρέχω*, il reviendra encore à six reprises dans des passages des *Dialogues* qui parlent de l'Incarnation. Et il trouve également six emplois dans le *De Incarnatione*, alors qu'il n'en a qu'un dans le *Quod unus sit Christus*, beaucoup plus long. Il est évident que dans ce dernier traité, ἔνωσις a pris définitivement le pas, ce qui n'est pas encore le cas ici (cf. 476 c, note *ad loc.*). Mais si fort que *συνδρομή* ressemble à notre mot « concours » et évoque, par conséquent, le rapprochement ou la fusion de deux entités préexistantes, cette clarté est quelque peu trompeuse. En effet, il sert aussi bien pour désigner la coexistence des taches de couleurs variées sur le pelage du léopard (417 b) que pour décrire les flots divisés qui se rejoignent dans le sillage du navire (446 a). S'il indique de fait souvent une fusion finale complète dans l'identité (cf. 439 a, 441 c, 575 a, 587 d), il peut aussi être utilisé à propos

de la coexistence nécessaire, mais bien sûr dans la distinction, du Père et du Fils (460 c), ou de la collaboration éventuelle des anges à l'action propre de Dieu (472 a ; c'est d'ailleurs un autre sens de notre mot « concours »), ou une coïncidence dans le temps (452 a ; c'est probablement ce que suggère le mot parent *συνδρομος* : cf. 456 e, note *ad loc.*). *Συνδρομή* a donc grand besoin d'être précisé ; c'est fait ici avec *ένότης*, en 501 a avec *ταυτότης*, en 547 e et 601 b avec (*καθ'*) *ένωσις* (mais articulé différemment dans les deux cas), en 605 d avec une expression encore plus complexe, *καθ' ένωσις συναφείας*, dont le second terme sera plus tard considéré par Cyrille comme une abomination. En 551 a-b, cependant, et en 605 e, il n'y a pas de clause explicative, mais seulement le complément « avec la chair ». Dans ces deux derniers cas (et aussi en 547 e, moins nettement déjà en 601 b), c'est le Verbe qui vient activement à la rencontre de la chair, de sorte qu'est exclue toute idée d'un rapprochement « à l'horizontale », entre deux éléments situés sur le même plan. Mais ici, en 405 b, comme en 501 a, ce schème est loin d'être exorcisé ; l'emploi de *σύνδοξος* dans le présent passage et de *σύμβασις* en 501 a, ainsi que la description, à cet endroit, du Christ comme mitoyen (*μεθόριος*) entre l'humanité et la divinité confirment cette impression ; Cyrille exploite la notion de médiation après l'avoir redressée, et sa christologie est aussi proche du diphysisme qu'elle pourra jamais l'être, qu'elle le sera même dans les *Scholies*. Les motifs de condescendance divine et d'appropriation, qui suggèrent plutôt une vue de l'Incarnation « à la verticale », sont relativement peu développés (cf. toutefois 533 b et 624 a, respectivement). Reste le thème omniprésent de la kénose, en dépendance de l'hymne christologique de *Phil.* 2.

**406, n. \*** — S. ATHANASE discute longuement (*III c. Ar.* 16-26, *PG* 26, 357 A - 376 C) la tentative arienne d'assimiler l'unité entre le Christ et son Père à celle qui s'établit entre le Christ et les chrétiens ; le débat tourne autour de *Jn* 17, 22 ; l'allusion à *Act.* 4, 32 (§ 20 ; 364 C) est si vague que le *Lexique* de G. Müller ne la relève même pas. Il s'agit d'ailleurs non d'une objection adverse, mais d'un exemple d'union morale invoqué par Athanase. Cyrille reprend plus ou moins le développement de son prédécesseur en *Theo.* XII (*PG* 75, 196 C s.). La citation d'*Act.* 4, 32 est chez lui plus explicite (201 B) ; mais elle garde la même signification. De même la réminiscence, très lointaine, de DIDYME, *De Trinitate* III, 20, *PG* 39, 897 B (*Jn* 17, 22 ne figure même pas dans

les parages, mais seulement 10, 30). De même, dans l'école adverse, la citation faite par THÉODORE DE MOPSUESTE, dans son *Commentaire sur S. Jean* (trad. Vosté, p. 152) : on est en dehors de toute polémique antiarienne, mais *Jn* 10, 30 et 17, 20-22 figurent dans le contexte immédiat. Cyrille lui-même, dans *l'in Jo.* XI, 9 (516 C-D / 972 b-c), tire de nouveau du texte un exemple de « cohésion par choix », si étroite qu'elle en devient même une image de l'union entre le Père et le Fils. On pourrait donc penser que l'idée de présenter le verset comme un résumé de la position arienne est tout à fait exceptionnelle, voire née dans la tête même de l'auteur des *Dialogues*, si l'on n'avait le témoignage formel d'HILAIRE DE POITIERS : *Illud quod est in Actibus Apostolorum huic defensionis suae aptant* (*PL* 10, 240 C) ; et d'insérer *Act.* 4, 32 entre *Jn* 10, 30 et 17, 20-21 (*De Trinitate* VIII, 5 ; le texte est déjà cité dans le résumé de I, 28, preuve qu'il est considéré comme un élément d'importance du livre VIII). De plus, l'évêque de Poitiers adopte le même système de défense que plus tard l'archevêque d'Alexandrie : même entre les hommes, il existe bien plus qu'une unité de volonté. *Le cibus dominicus* fait l'objet d'une mention expresse (VIII, 13 ; 246 A), comme ici l'eulogie mystique, en 407 c. Quand on sait que l'Eucharistie ne joue au contraire aucun rôle dans la théologie d'ATHANASE (à part une incise isolée de la *Lettre à Maxime*, *PG* 26, 1088 C), la coïncidence devient encore plus frappante. On remarquera par ailleurs que les termes de *συμφωνία* et *δμόνοια*, qui désignent d'habitude cette union morale des Personnes dans les textes arianisants, sont absents du texte de Cyrille.

**411, n. \*** — Cyrille combine ici en une seule allusion deux textes d'un passage qu'il citera plus littéralement en 626 d. Il s'agit de l'arbitrage entre les mérites comparés du vin, du roi, des femmes et de la vérité qui est à peu près le seul bien propre d'un livre appelé *I<sup>er</sup> Esdras* dans la tradition grecque et *III<sup>e</sup>* dans la tradition latine, lequel a d'ailleurs probablement, même pour cette section 3, 1 - 5, 6, un substrat en langue sémitique et, plus lointainement, en persan : cf. R. H. FRITZ, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, New York 1949, p. 250-257. S. AUGUSTIN voyait dans cet épisode une prédiction du Christ (*Cité de Dieu* XVIII, 36, *PL* 41, 596) et maints autres Pères l'ont cité comme Écriture sainte, notamment DENYS LE GRAND D'ALEXANDRIE et ATHANASE (*De Sent. Dion.* 25, éd. Feltoe, p. 195, l. 19 ; *II c. Ar.* 20, *PG* 26, 189 B) ; d'où

Cyrille lui-même, dans le *Thesaurus XV* (PG 75, 248 C). Mais l'opposition de S. Jérôme a fini par faire exclure du canon de l'Église latine ce livre qui, au reste, dans son état actuel, est fragmentaire, s'interrompant brusquement au milieu d'une phrase. Cyrille cite successivement, au livre II de son *Commentaire sur Joël* (PG 71) 388 C - 389 B / 233 e - 234 e, la rédaction propre à ce « livre d'Esdras », puis avec un *πάλιν* un passage caractéristique de la version conforme au texte massorétique (notre « Esdras »), enfin *Néhémie* (4, 1-4 hébr. ; 4, 7-10 Vulg.) avec la mention *καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ*. Il est donc impossible de savoir si ce « deuxième livre » regroupait, comme dans les bibles grecques actuelles, notre *Esdras* et *Néhémie*.

412, n. \* — Δόξα apparaît ici deux fois (l. 2 et 9) couplé avec φύσις. Hayd (p. 84, note) se refuse à traduire par « gloire », comme le faisait le latin d'Aubert ; il pense qu'il s'agit de la valeur attribuée idéalement à cet être, tandis que φύσις indique sa nature réelle ; il rend donc le terme une fois par *Meinung*, une fois par *Begriff*. Et il est vrai que Cyrille aime ces couples « dans la pensée et dans la réalité » et qu'il est souvent difficile de décider pour δόξα entre le sens d'« opinion » et celui de « gloire » ; ainsi en 487 e. On passe quelquefois en peu de lignes d'un sens à l'autre : ainsi en 655 b, « opinion » et quelques lignes plus bas « gloire ». Nous dirions même qu'il arrive à notre auteur d'être presque à cheval sur les deux à la fois : ainsi en 450 d, on pourrait presque gloser qu'il s'agit d'une « opinion » qui procurerait de la « gloire » à l'esprit, celle qu'il est plus ancien que son verbe. (Quand Hayd lui-même traduit, p. 154, *Ansehen* en 457 b, en se référant d'ailleurs au présent passage, δόξα étant là encore joint à φύσις, il réalise plus ou moins lui-même cet équilibre). Toutefois, lorsqu'il a la valeur de « conception mentale », il nous semble que δόξα garde à peu près régulièrement la nuance un peu défavorable qu'il avait chez Platon, d'opinion sans fondement scientifique, venant d'une impression sensible. Aussi nous rangeons-nous du côté d'Aubert. Bien que se restreignant à une classe d'écrits cyrilliens où ne sont pas inclus les *Dialogues* et traitant surtout de la portée théologique du terme, les deux articles d'A. DUPRÉ LA TOUR, « La *Doxa* du Christ dans les œuvres exégétiques de S. Cyrille d'Alexandrie », *RechSR* t. 48 (1960), p. 521-543, et t. 49 (1961), p. 68-94 valent d'être cités ici. A la p. 90, la rareté du sens d'« opinion » est peut-être affirmée un peu trop catégoriquement ; mais p. 92-93 l'auteur traduit un passage, non athana-

sien, très éclairant de *Thesaurus XXX*, PG 75, 440 B-D. On y voit Cyrille tirer au sens biblique un mot pour lequel il propose cependant les équivalents traditionnels profanes, *τιμή* et *γνώσις*. On pourrait dire qu'il s'agit ici de *τιμή*, mais impliquant la présence d'une réalité plus profonde.

414, n. \* — Le texte d'*Isaïe* 1, 2 fait authentiquement partie du premier noyau des objections ariennes : cf. *Lettres* d'EUSÈBE DE NICOMÉDIE à Paulin de Tyr et d'ALEXANDRE D'ALEXANDRIE à Alexandre de Byzance, Opitz, *Urkunden*, p. 17, l. 1-2 et p. 21, l. 16. Le synode homéousien d'Ancyre dénonce aussi cette exploitation hérétique du verset, en même temps que de trois autres que Cyrille ne reprend pas (ÉPIPHANE, *Panarion*, 73, 5) et dont l'un, *Job* 38, 28, étendrait la paternité divine jusqu'à des êtres inanimés (ce rapprochement est fait, en revanche, dans *Thesaurus XV*, PG 75, 276 D). Cependant l'assimilation entre le Fils par nature et les fils par adoption au moyen d'*Is.* 1, 2 a dû disparaître assez vite de l'arsenal adverse, car ATHANASE emploie sans méfiance apparente cette illustration de la filiation adoptive, et cela à plusieurs reprises (*De Decr.* 10, 1, éd. Opitz, p. 9 ; *I c. Ar.*, 37, PG 26, 89 A-B ; II, 59, *id.*, 272 B ; même s'il y a là un conglomérat de textes assez analogues à celui présenté par le Synode d'Ancyre, cf. J. GUMMERUS, *Homöousianische Partei*, p. 72, n. 3, l'intention paraît différente). Et il est suivi en cela tant par un homéen comme ACACE (cf. ÉPIPHANE, *Panarion*, 72, 9, 5 ; *GCS*, p. 263, l. 24-25) que par des nicéniens comme l'auteur du *De Incarnatione et contra Arianos*, 13 (1005 B) ou DIDYME (*De Trin.* II, 12, PG 39, 672 A). Le texte paraît ne jouer aucun rôle dans la polémique des Cappadociens, ni dans les grands commentaires sur le *Livre d'Isaïe*. Même Cyrille, en son rôle d'exégète, se tourne vers un autre problème qui compte parmi ses préoccupations majeures : maintenir une nette différence entre la filiation divine des Israélites et celle des baptisés : cf. *in Is.* I, 1 (17 C) et aussi *in Jo.* I, 9 (156 B / 92 d). Pourtant dans la présente œuvre, au *Dialogue IV*, en 514 e, il jugera bon de mentionner de nouveau l'exégèse arienne du texte et de la réfuter. C'est peut-être un indice que le point était mis en relief dans l'une de ses sources — comme il l'est dans le memorandum homéousien.

417, n. \* — Il y a ici une réminiscence assez littérale du premier vers d'une tirade de Polynice dans les *Phéniciennes* d'EURIPIDE (v. 469 ou 470, selon les numérotations) : Ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἐστίν. Cependant ce vers et les

quelques-uns qui suivent ont été l'objet de citations fréquentes, par divers auteurs ; ainsi PLUTARQUE, *De adulatore et amico* 21, 62 C (arrangée) ; JULIEN, *Or.* VII, 214 b (littérale) ; STOBÉE, *Ecl.* III, 11, 1, éd. Henze, p. 429, l. 12 s. Mais surtout DIDYME le donne, en *De Trinitate*, III, 1 (781 B), avec déjà exactement les mêmes légères déformations que Cyrille. Il est donc plus que probable que celui-ci l'a repris tel quel à son prédécesseur, dans l'ignorance de sa source première, Didyme attribuant simplement son dicton aux « gens illustres parmi les Grecs (ou : païens) ».

**419, n. \*** — On trouve dans l'*Odyssée*, v (XIII), 77, l'expression *πείσμα δ' ἔλυσαν ἀπό ... λίθοιο*. Cyrille doit s'en être considéré assez proche, avec sa tournure : *πείσμα' ἀπολοσάμενοι* pour être en droit de donner une référence, au demeurant encore vague, aux « poètes grecs ». Il se peut qu'il ait aussi voulu souligner le caractère « littéraire » de l'ensemble de sa comparaison nautique, quoique plusieurs des termes qu'il y emploie, notamment *δρηγητηρίων* et *ἐλαδάδα*, ne fassent point partie du langage propre, bien caractéristique, de la poésie. Ce *Dialogue* II n'est-il pas le plus travaillé, en effet, celui où sont localisées trois des cinq réminiscences « profanes » plus ou moins avouées que comporte l'ouvrage ? Il est possible enfin que le mot *πείσμα* ait, dès cette époque, attiré l'attention des lexicographes : le *Thesaurus* d'ESTIENNE renvoie effectivement à la *Souda* et à une scolie d'Eustathe sur ζ (VI), 269, où ce terme paraissait déjà ; mais l'édition A. Adler du premier ouvrage permet de retrouver un nombre bien plus grand encore de références pour cette glose. Cyrille a peut-être été tout content d'enchâsser un mot qui faisait problème dans sa prose très, voire trop, étudiée.

**419, n. \*\*** — Nous n'avons introduit qu'une seule subdivision dans le bloc textuel relatif aux notions de Père et d'inengendré qui va jusqu'à 434 e, constituant la première des deux parties de ce *Dialogue* II. Encore cette unique coupure (en 429 b) pourra-t-elle sembler un peu arbitraire : pour un auteur aussi éloigné de tout nominalisme que l'est Cyrille, les questions logiques de nom et de définition ne peuvent se traiter sans coller au réel, à la nature des choses nommées et définies. On pourrait donc presque aussi bien dire qu'un développement d'une technicité fort aride, emprunté à quelque manuel de logique élémentaire, vient interrompre, entre 424 d et 431 a, un examen qui se déroulait davantage au plan des réalités religieuses mises en cause par

la suprématie prétendue de l'*ἀγέννητος*. Le retour en 431 b d'un argument reposant sur la formule baptismale déjà citée en 422 c est un indice du caractère sinueux, presque circulaire, de la discussion. Et il y a peut-être aussi quelques signes rémanents d'une dispartite dans les sources où Cyrille a puisé : il essaie à deux reprises de situer pour son compte l'inengendré en Dieu, mais il aboutit à deux affirmations assez malaisées à concilier. D'une part l'*ἀγέννητος* n'est point un accident survenu à Dieu ou entamant sa simplicité (421 c) ; d'autre part il ne s'identifie pas non plus carrément avec l'hypostase (434 a). Nous reviendrons ultérieurement (cf. 436 b et 441 a, notes *ad loc.*) sur cette question de la simplicité divine. Pour le moment, signalons seulement dans ATHANASE déjà des parallèles entre Père et inengendré se terminant tout à l'avantage du premier qualificatif et prenant appui sur le libellé du commandement baptismal (*I c. Ar.*, 34, PG 26, 81 C - 84 A ; cf. également *De cr.* 31, 3, éd. Opitz, p. 27, l. 22-25 ; dans les deux passages est invoqué de plus le début du *Pater*, lequel apparaît ici aussi, en 431 c, mais à vrai dire plutôt à titre d'objection). Le même *I<sup>er</sup> Discours contre les Ariens* fournit encore (un peu plus haut et dans un contexte un peu différent : cf. 23, 60 B-C) l'unique citation que son auteur fasse, apparemment, d'*Ephés.* 3, 15. Toutefois, à ce stade où la polémique est dirigée surtout contre Astérius, le recours à l'appareil logique est encore inexistant. Dans les chapitres spéculatifs (quoique l'allusion à la formule baptismale n'en soit pas absente : cf. PG 29, 685 A) par lesquels débutent les deux livres *Contre Eunome* pseudo-basilien, on trouve au contraire et l'argument fondé sur l'incapacité des noms négatifs à faire connaître une substance (684 B) et celui qui se tire de la convertibilité essentielle à une définition (688 B-C) : cf. 427 c et 428 a s. Mais par ailleurs l'inengendré est clairement qualifié de *τρόπος ὑπάρξεως*, par opposition aux noms désignant la substance elle-même (PG 29, 681 A et C ; cf. aussi 685 A), ce qui aide à élucider l'un des problèmes où s'embarrasse Cyrille, celui des rapports entre l'inengendré et la substance. Un silence délibéré de Cyrille sur cette terminologie n'est pas rigoureusement à exclure (cf. *Introduction*, p. 49, n. 2), mais il devient tout de même moins probable que notre auteur se soit inspiré de ce *Contre Eunome*. Il a dû emprunter à un autre ouvrage, qui s'en prenait au « technologue » anoméen avec ses propres armes, des explications jugées sans doute importantes, puisque non seulement elles sont déjà données en

grand détail dans le *Thesaurus* (II, PG 75, 28 C - 32 B, et de nouveau XXXI, *id.*, 441 C - 453 A), mais encore l'archevêque d'Alexandrie s'est cru obligé, on l'a vu, de les infliger à son bon peuple dans l'*Homélie Pascale XII*. Quant à la supériorité du titre de Père, elle est mise en évidence dans *Thes.* V (65 C - 69 A), avec mention du commandement baptismal, mais non d'*Éphés.* 3, 15, verset qui sera invoqué seulement dans le chapitre scripturaire XXXII (477 B-C).

427, n. \* — Ἀντιστροφή (latin : *conversio* ou *reciprocatio*) semble plus utilisé pour les propositions (cf. déjà ARISTOTE, *Priora Analytica*, I, 3 ; 25 a 40) que pour les définitions. Cependant l'auteur stoïcien d'un traité spécial sur le sujet, ANTIPATER DE TARSE (II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) affirme : « La définition est un énoncé contraignant, c'est-à-dire convertible. En effet la définition exige la conversion » (*SVF* II, 75, 20-22 = n° 226). L'emploi d'ἀντιστροφή n'est pas relevé dans l'*Index* du tome IV et von Arnim propose de substituer « exhaustif » (κατ' ἀνάγκην) à « contraignant » (κατ' ἀνάγκην) en effet peu clair, d'après un parallèle de Diogène Laërce ; mais voir la défense d'O. RIETH, *Grundbegriffe des stoischen Ethik, Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Berlin 1933, p. 42, n. 2. Les verbes ἀντιστρέφειν et aussi ἀντακολουθεῖν et ἀντικατηγορεῖσθαι sont d'un emploi plus fréquent pour décrire cette propriété de la bonne définition de recouvrir le défini sans excès ni défaut (cf. les nombreux renvois du même O. RIETH, p. 42, n. 3 et p. 43, n. 1, au Commentaire de Simplicius sur les *Catégories*, et d'ailleurs déjà celui de Porphyre : *Comm. in Arist. gr.* IV, 1, éd. Busse, p. 63, l. 20 ; l'exemple de la définition de l'homme est ensuite développé jusqu'à la p. 64, l. 21).

428, n. \* — Jusqu'au début du III<sup>e</sup> siècle, semble-t-il, les auteurs chrétiens n'ont pas tiré argument de la corrélation nécessaire entre la notion de père et celle de fils ; peut-être craignaient-ils, en insistant sur l'analogie avec la génération humaine, d'éveiller des images trop charnelles ; aussi accentuaient-ils plutôt le fait que Dieu n'avait jamais pu être sans Sagesse, ni la lumière, ou le soleil divin, sans son éclat (cf. encore ici 446 e et surtout 453 c). Surtout, ils ne considéraient pas comme éternelle l'existence en Dieu d'un Fils digne de ce titre, la reportant ou bien à la formulation d'un projet de création, ou bien même à l'Incarnation. TERTULLIEN, sans doute, remarque déjà le lien nécessaire, mais en rapprochant cette corrélation de celles qui existent entre Seigneur et sujet

de puissance ou entre juge et délit, pour les situer toutes dans le temps (*Adversus Hermogenem* 3, 3). CLÉMENT D'ALEXANDRIE ne lance encore qu'une remarque très rapide : « Le Père n'est pas sans Fils, car en même temps qu'il est Père, il est Père d'un Fils » (*Strom.* V, 1, 1, 3 ; mais cf. VII, 1, 2, 2). Chez ORIGÈNE enfin on trouve affirmé nettement : *Pater non potest esse quis si filius non sit* (*De Princ.* I, 2, 10, *GCS*, p. 42, l. 12) ; ce que corrobore *in Jo.* X, 37, *GCS*, p. 212, l. 18 : « Car il faut que le fils soit fils d'un père et le père, père d'un fils ». Mais cette fois l'argument avancé par Tertullien reparait inversé : *Neque dominus esse quis potest sine possessione vel servo*, de sorte que l'éternité de la Toute-puissance divine va exiger celle d'un objet de son exercice comme l'éternité du Père celle du Fils. Le disciple d'Origène, DENYS LE GRAND D'ALEXANDRIE, au moins dans sa deuxième manière, quand on l'aura contraint de préciser sa pensée, ou de la compléter, donnera plusieurs énoncés sans équivoque de la corrélation éternelle (cf. éd. Feltoe, p. 187, l. 14-16 ; p. 189, l. 6-7 ; et surtout p. 191, l. 19-p. 192, l. 4) : « Des termes que j'ai employés, chacun est inséparable et le voisin n'est pas divisible de lui. J'ai dit père, et avant d'avoir mentionné le fils, je l'ai indiqué dans le père. J'ai mentionné le fils, et même si je n'avais pas parlé auparavant du père, il serait forcément inclus dans le fils. » Toutefois, au moins dans les fragments que nous possédons, on ne dépasse pas le plan de la constatation empirique pour accéder à une généralisation portant sur tout le domaine des relations. Mais bientôt après le terme technique de πρὸς τί fait son apparition, sous la plume d'ailleurs d'adversaires qui s'insurgent contre cette argumentation. On s'est vainement efforcé de déterminer, à partir de cette protestation, « Qui sont les ὡς τινες λέγουσι de la Lettre d'Arius » (titre de l'article de J. DE GHELLINCK dans *Miscellanea Mercati*, t. I, *S.e T.* 121, p. 127-144) auxquels l'hérésiarque reproche d'introduire deux principes non engendrés en affirmant la coexistence nécessaire du Fils avec le Père (*Urkunden*, p. 13, l. 12). Peut-être a-t-il « lui-même voulu donner un revêtement philosophique aux arguments de ses adversaires » (DE GHELLINCK, p. 144), ou le débat s'était-il transporté à ce plan durant un bref moment des discussions orales. Il est bien sûr, au demeurant, qu'après les recherches sans conclusions très nettes d'Aristote, après les objections de Plotin, non retenues par ses successeurs néoplatoniciens, la similitude obligatoire des corrélatifs dans l'être s'était imposée

dans les écoles philosophiques (cf. I. CHEVALIER, « Le relatif 'selon l'être' chez quelques témoins de la Renaissance hellénistique », *Divus Thomas*, Fribourg, t. 16 (1938), p. 67-84. Mais les Pères, préférant peut-être ne pas se compromettre avec la technologie suspecte des païens, en restent de nouveau très souvent, après l'insinuation d'Arius, à l'affirmation empirique, pas de Père sans Fils et réciproquement : cf. aussi bien CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cal.* VII, 4, PG 33, 608 C - 609 A, qu'EUSEBE D'ÉMÈSE, *De Fide* III, 28, éd. Buytaert, t. I, p. 95, et qu'ATHANASE, *III c. Ar.*, 6, PG 26, 333 A, où le départ est particulièrement bien tracé entre le cas de « Père » et celui de ποιητής. Le premier terme technique à être accepté — mais il a peut-être un sens un peu plus flottant que πρὸς τί (cf. sur ces questions de vocabulaire 509 c note *ad loc.*) — est celui de σχέσις : on le trouve déjà chez EUSEBE DE CÉSARÉE, *Eccl. Th.* I, 10 GCS 14, p. 69, l. 1 ; en revanche, le même Eusèbe refuse encore de placer le Verbe de Dieu parmi les πρὸς τί, et cela pour une raison originale, à savoir que tous les représentants de cette catégorie ont besoin d'un support substantiel dans l'existence ; *Jn* I, 1 suggérerait que le cas de Dieu est à disjoindre de ceux-là : *ibid.* II, 14, p. 114, l. 29. Dans un manifeste du parti homéousien, la profession de foi de Basile d'Ancyre et de ses compagnons (ÉPIPHANE, *Panarion* 73, 19, GCS 37, p. 292, l. 5), σχέσις est couplé avec πρὸς τί mais ce dernier ne désigne pas encore la catégorie (τὸ τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ὄνομα τὴν πρὸς τι σχέσιν σημαίνει). BASILE développe bien davantage le thème dans sa polémique contre Eunome, parlant abondamment de σχέσις et aussi de τὰ πρὸς ἕτερα λεγόμενα (cf. *C. Eun.* II, 9, PG 29, 588 C) et montrant également que le caractère différentiel du Fils comme divin ne consiste pas ἐν τῷ πρὸς τί πως ἔχειν (II, 10 ; 589 C). Il intègre cette remarque dans une théorie plus vaste sur la distinction entre l'essence inconnaissable de Dieu et Ses propriétés connaissables. GRÉGOIRE DE NAZIANZE use de σχέσις et de πῶς ἔχειν πρὸς..., quoique de façon moins technique (*Or.* 29, 16, PG 36, 96 A). GRÉGOIRE DE NYSSÉ étend l'application des théories fraternelles en notant que la notion de Verbe fait aussi partie des πρὸς τι λεγόμενα (*Catéchèse* I, 10, PG 45, 16 B). Face à Eunome également, il reprend la distinction des noms absolus et relatifs (*C. Eunom.* éd. Jaeger, t. I, p. 190, l. 16-p. 192, l. 2 ; πρὸς τί tout court apparaît p. 190, l. 25-26) ; assez curieusement, il concède là que Père peut ne pas toujours indiquer une relation, ce que ne répète pas sa *Refutatio Confessionis Eunomii*. Celle-ci

n'emploie, semble-t-il que σχέσις (lequel est aussi le terme utilisé dans toutes les autres allusions du grand *Contre Eunome*), mais précise que les noms relatifs, tels que ceux fournis par le Christ dans l'ordre de baptiser, ne disent rien sur l'essence même de Dieu et Son nom (*ibid.*, t. II, p. 315, l. 3 - p. 319, l. 15). Au contraire, les deux livres probablement pseudo-basilien sont pratiquement muets sur ce thème. Quand leur auteur déclare que Père appelle Fils et Fils, Géniteur (*C. Eun.* V, PG 29, 745 B), il ne dégage pas le caractère relatif de ces appellations. Il n'emploie que σχέσις, et encore au sens large d'un « rapport avec quelqu'un ou quelque chose par suite d'une action » (cf. I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque, les relations trinitaires*, Fribourg 1940, p. 156-157). Cyrille, quant à lui, mentionne à diverses reprises la catégorie des πρὸς τί : cf., outre nos deux passages des *Dialogues*, *C. Jul.* VIII (PG 76, 905 C) et surtout *Theo.* XI (PG 75, 145 B - 149 A), avec cinq mentions d'Aristote ! ; XXXII (553 B et 561 A) ; dans l'*in Jo.* nous n'avons relevé qu'un emploi de πρὸς τί πως ἔχειν : IV, 1 (347 d / 556 C), mais il est très net (pour la complémentarité de Père et Fils) ; mais sans mot technique, on pourrait voir par exemple IX (797 c / 237 A) ; X, 3 (864 e / 345 A-B) ; XI, 12 (1010 b / 577 B). Chez notre auteur, de toute évidence, il s'agit d'un argument scolaire devenu courant, mais qui s'en tient au plan dialectique, ne visant pas à caractériser profondément l'être des Personnes divines ou la vie trinitaire comme faite de mutuelles références. Le thème nyssénien de la distinction entre ordre des relations et secret de l'essence ne fait pas non plus la moindre apparition dans les *Dialogues*, non plus que dans le reste des ouvrages de l'Alexandrin.

432, n. \* — On a vu (à propos de 419 c) qu'ATHANASE citait *Éphés.* 3. 15 dans le *I<sup>er</sup> Discours contre les Ariens* (23, PG 26, 60 B-C) et que Cyrille ne reprenait pas la citation en exploitant ce passage de son prédécesseur dans *Theo.* IV. Il s'agissait déjà de souligner que Dieu seul est Père au sens fort et vrai, les hommes n'ayant droit à cette dénomination qu'en dépendance de Lui. D'autre part, on retrouve le verset paulinien en bonne place dans la profession de foi des homéousiens à Ancyre (§ 5), avec l'assurance répétée qu'il ne s'agit pas d'un mode de parler abusif (καταχρηστικῶς : cf. ici l. 2) : cf. éd. K. Holl d'Épiphane, GCS 37, p. 274, l. 24 - p. 275, l. 13 ; l'environnement scripturaire est cependant autre que chez Cyrille. A vrai dire, c'est déjà un rite, chez les

Orientaux modérés, depuis le IV<sup>e</sup> Credo d'Antioche (cf. HAHN, *Bibliothek*, § 156, p. 187), d'insérer dans le Symbole, après la mention du « Père tout-puissant », un rappel du fait que toute paternité procède de la sienne (cf. Symbole de Philippopolis, *ibid.*, § 158, p. 190 ; Echthèse macrostique, § 159, p. 192 ; 1<sup>re</sup> Formule de Sirmium, § 160, p. 196). Mais placé de la sorte, le motif ne contribue encore guère à mettre en relief le caractère unique et propre de la filiation du Monogène. On pourrait en dire certainement autant de l'emploi — unique — qui est fait du verset dans une préface du livre VIII des *Constitutions Apostoliques* (12, 6, éd. Funk, p. 496), d'inspiration théologique assez subordinationnienne. Et l'on ne peut trop savoir si les homéousiens ont eux-mêmes redressé la direction (par rapport à un texte qui est peut-être de l'un d'eux comme les *Constitutions* sous leur forme ultime) ou subi l'influence du passage, somme toute isolé, d'Athanasie. Par ailleurs, l'exemple d'un théologien conservateur comme CYRILLE DE JÉRUSALEM montre que ce verset, avec le précédent, pouvait servir d'ossature à une catéchèse baptismale sur la Personne du Père (cf. *Catéchèse VII*, titre et § 5, PG 33, 605 et 612 A, avec, en ce dernier cas, l'opposition *καταχρηστικῶς/κατὰ φύσιν* et la citation de *Jac. 1, 17*, en faveur aussi chez notre Cyrille). Chez des exégètes plus scrupuleux, en revanche, on était gêné dans l'emploi d'*Éphés. 3, 15* et par la présence de *πατρία*, qui n'est pas normalement l'équivalent de *πατρότης*, et par la crainte d'introduire des généalogies au-dessus des hommes, chez les êtres célestes (cf. la protestation de THÉODORE DE MOPSUESTE et des témoignages sur l'embarras des autres antiochiens, peut-être même déjà d'Origène, dans l'éd. H. B. Swete du *Commentaire* de Théodore, t. I, p. 159 et n. 6-7). Le prix que l'auteur des *Dialogues* attache, au contraire, à l'enseignement de ce texte apparaît dans les trois reprises qu'il en fait au cours de l'*in Jo.* : I, 24 b-e / 45 C - 48 A et II, 229 d / 373 B (où il suggère la substitution de *πατρότης* à *πατρία* comme une chose parfaitement naturelle) ainsi que II, 127 e / 213 B (où insistant sur la relation archétype-imitation, il spécifie qu'elle vaut pour la filiation aussi bien que pour la paternité). Se reporter aussi à *Adv. Nest. V*, 125 c-d / *ACO I*, 1, 6, p. 95, l. 9-11, allusion assez rapide, et, on l'a vu dans l'Introduction, également à *Homélie Pascale XII*.

435, n. \* — Cyrille met ici par deux fois dans la bouche de l'objectant le terme d'*ἀποροπή* qu'il déclarera plus loin (505 e) revenir comme un véritable refrain dans les descriptions

caricaturales que des insensés donnent de la génération divine. Il est probable que c'est par un souci d'élégance, caractéristique du style des *Dialogues*, qu'il y sert partout (à 14 reprises l) de ce doublet d'*ἀρόροια* qualifié de « plus noble » (peut-être parce que plus attique) que ce dernier par le puriste PHRYNICHOS, dans sa *Préparation à la Sophistique* (cf. I. Bekker, *Anecdota Graeca*, Berlin 1814, réimpr. 1965, t. I, p. 28, l. 26). Dans le *Thesaurus*, où notre auteur n'avait pas les mêmes scrupules, il emploie deux fois (XXI, PG 75, 357 D) *ἀρόροια*, sans avoir pu y être invité par le passage d'ATHANASE dont il s'inspire (*II c. Ar.*, 32-33). Il y a peu de chance, en revanche, pour qu'ait joué la crainte de rappeler à l'adversaire le verset de la *Sagesse* (7, 25) où le mot d'*ἀρόροια* (de la gloire du Tout-Puissant) est bel et bien employé à propos de cette préfiguration du Fils-Verbe, tout à côté d'autres mots (*ἀπαύγασμα, εἰκῶν*) qui seront abondamment repris dans la polémique antiarienne, sur la foi, il est vrai, d'autres textes, néotestamentaires (*Hébr. 1, 3* et *Col. 1, 15*). Du côté païen, PLOTIN fournit la preuve qu'*ἀρόροια* peut désigner un processus spirituel, mais suggère une certaine chute de niveau entre le principe et le terme de l'émanation (cf. *Ennéades*, II, 3, 11, l. 9 et III, 4, 3, l. 26, éd. Bréhier). Toutefois le mot connaît quelque faveur chez Origène et ses disciples, Théognoste et même Denys (cf. pour celui-ci 405 c, note *ad loc.*) ; elle cesse chez ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, lequel paraît d'accord avec Eusèbe de Nicomédie pour écarter l'*ἀρόροια* de la génération divine (cf. Opitz, *Urkunden*, p. 27, l. 6 et p. 16, l. 13 ; et aussi M. Simonetti, *Arianesimo*, p. 129, n. 92 et, pour un fragment d'Origène, p. 125, n. 76). ATHANASE ne semble même plus extrêmement préoccupé par le problème : il écarte une fois l'*ἀροροπή* (*Decr. II*, 4, éd. Opitz, p. 10, l. 12) et dénonce une fois la tentative arienne de lier, pour la discréditer, la notion de génération divine à des *ἀρόροια* (au pluriel, donc ; les Mauristes signalent toutefois une variante provenant d'*ἀροροπή*) qui se produiraient en Dieu (*I c. Ar.*, 21, PG 26, ; 56 B). Cela ne suffit guère pour prétendre, avec J. RATZINGER (« Emanation », *RAC*, t. IV, c. 1224) que la fin de non-recevoir catégorique formulée par l'archevêque d'Alexandrie a fait disparaître en Orient le concept d'émanation *ἀρόροια* de la doctrine trinitaire. Car les homéousiens d'Ancyre voient encore là matière à un soupçon qu'ils détournent d'eux avec insistance (cf. ÉPIPHANE, *Haer.* 73, 3.6.11, *GCS* p. 272, l. 19 ; p. 275, l. 15 ; p. 276, l. 10 ; p. 283, l. 7 : on a donc trois

fois ἀπόρροια et une fois ἀπορροή dans ce texte relativement court). Et pour Grégoire de Nysse, en revanche, le terme demeure parfaitement acceptable (cf. M. HARL, « A propos d'un passage du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse, ἀπόρροια et les titres du Christ en théologie trinitaire », *RechSR* t. 55, 1967, p. 218-226). On peut voir dans les pages qui viennent que Cyrille imite le refus répété des homéousiens de préférence à l'acceptation motivée du Cappadocien. Point de contact supplémentaire avec des gens dont il critique pourtant violemment le mot de passe prétendu.

**436, n. \*** — Malgré tous nos efforts, nous n'avons jamais pu trouver un sens admissible au texte donné par *B* et *L* (cf. apparat critique). Il faudrait rattacher les deux datifs ἐπέχοντι et διακομισαντι au verbe συνεροῦσι, mais cela paraît tout de même au delà des limites des contorsions possibles. Nous gardons, par suite, les accusatifs de *MCV*. On remarquera qu'en 434, 7-8 il y a déjà une hésitation sur la terminaison du participe, quoique les manuscrits ne se répartissent pas comme ici.

**436, n. \*\*** — Cyrille fait énoncer ici par Hermias à la fois une thèse adverse : l'équivalence stricte des titres de Père et de Créateur, et une preuve de cette affirmation : si créer et engendrer ne sont pas une opération d'un seul et unique type, c'en est fait de la simplicité divine. La réfutation commence par ne s'occuper que de la thèse. Les adversaires devront revenir à la charge avec leur preuve en 441 a pour qu'elle soit à son tour discutée. La deuxième partie du chapitre XVIII du *Thesaurus* argumentait déjà contre le postulat : engendrer égale créer — la première partie s'en prenant à l'équation γέννημα-κτίσμα — et trois des courts syllogismes de Cyrille mettent en cause la simplicité divine (*PG* 75, 309 D - 312 B). Ce chapitre n'est pas d'origine athanasienne, mais ne fournit pas la moindre indication sur la catégorie d'ariens auxquels il prétend s'opposer. En revanche, le nom d'Eunome apparaît plusieurs fois dans le chapitre VI, où Cyrille souligne que Dieu, tout non-composé qu'il soit, n'en a pas moins des opérations diverses et bariolées, produisant de multiples créatures, chacune en son temps (73 D). De plus, au chapitre XXXI, Cyrille en a contre ceux qui prétendent connaître Dieu aussi bien qu'il se connaît Lui-même (445 D) ; or l'un de ses arguments est de montrer que tout ce que nous disons de Dieu ne représente pas chaque fois une essence distincte, sous peine de porter atteinte à la simplicité divine ;

force nous est donc de parler de ces caractéristiques comme d'autant d'accidents, cette façon de les concevoir demeurant toutefois au seul plan du vocabulaire (448 C - 449 A). On voit donc que c'est dans le débat avec le second arianisme que ce genre de questions surgit. Néanmoins, dans les rares textes anoméens subsistants, ce qui est déclaré incompatible avec la simplicité de Dieu est seulement, semble-t-il, la coexistence en Lui de l'engendré et de l'inengendré ou de l'engendrant : cf. propositions 5 et 7 d'Aèce, dans ÉPIPHANE, *Haer.* 76, 12, 5 et 7, *GCS* 37, p. 353, l. 13-15 et 19-21 ; EUNOME, *Apologie*, 8 et 9, *PG* 30, 84 4B (avec la réaction de S. BASILE, *Contre Eunome* I, 22, *PG* 29, 561 B-C). Pour Eunome, l'agennésie, ou l'ἀγέν(ν)ητος, s'identifie à l'essence absolument simple de Dieu ; cela suffit à caractériser Celui-ci parfaitement, et aucun autre être n'accède à cette qualité d'inengendré (*Apol.* 19, *PG* 30, 853 C ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, II, 23-34, éd. Jaeger, ou anc. XII, *PG* 45, 917 B - 921 B). Quant à l'opération d'engendrer, l'hérésiarque la vide de toute sa substance, puisqu'il nie que Dieu, en engendrant, transmette Sa nature comme le font les hommes (*Apol.* 18, *PG* 30, 852 D) ; aussi ne veut-il pas qu'on se scandalise d'entendre appeler le Fils créature (853 A) ; seulement il s'agit d'une créature « pas comme les autres », d'où « Mono-gène » — Cyrille s'attaquera à cette dernière explication beaucoup plus bas, en IV, 522 d. On peut dès lors se demander si, dans ces conditions, il est encore besoin du moyen terme de la simplicité divine pour faire s'évanouir la génération dans l'indistinction d'une unique opération créatrice... GRÉGOIRE DE NYSSE reproche bien, il est vrai, lui aussi à Eunome de confondre les appellations de Père et de démiurge, mais il passe là-dessus très rapidement ; et le moyen terme d'Eunome serait que les deux noms dérivent également d'opérations — au pluriel — alors que pour le Cappadocien l'un des noms est lié à la nature de Dieu, l'autre seulement à son ἐπέργεια : cf. *C. Eun.* II, 371-373, éd. Jaeger (anc. XII ; *PG*, 1036 B-C). Plus bas (497 ; *PG* 1076 D), Grégoire écarte cette même confusion par une argumentation purement dialectique, montrant qu'on aboutirait absurdement à parler de Père de la pierre et de Créateur du Fils. En somme, malgré leur caractère élémentaire, les *Dialogues* peuvent peut-être nous en apprendre sur l'anoméisme un peu plus que nous n'en savons par nos autres sources.

**439, n. \*** — Il nous semble que moyennant une légère correction dans *B* et deux dans *L* (cf. apparat critique), leur



texte plus court et plus rude est acceptable. L'autre groupe de manuscrits aura essayé, comme souvent, d'arrondir les angles.

**441, n. \*** — A l'argumentation sans doute anoméenne dont il a lui-même donné une esquisse en 439 a et qui se fondait sur la simplicité divine pour répudier toute idée de génération en Dieu, Cyrille répond maintenant en trois points avant de se réfugier dans le mystère en 442 e. A) Les œuvres créées de Dieu sont d'une extrême diversité de nature et n'en ont pas moins pour cela été produites par un agent unique et simple. B) Les attitudes de Dieu rétributeur sont différentes selon la valeur morale des actions que récompense ou punit le souverain Juge, mais cela ne porte pas atteinte à la simplicité de Celui-ci. C) On attribue bien à la fois à la nature divine vie, sagesse, gloire et puissance sans ôter de ce fait à Dieu Sa simplicité. Le premier argument n'avait, semble-t-il, été utilisé déjà que par GRÉGOIRE DE NYSSE, au Livre I de son grand ouvrage *Contre Eunome*, 324-326 et 399-401 (PG 45, 352 C et 376 A). Encore le contexte n'est-il pas exactement le même ; il s'agit surtout de montrer la fausseté de l'axiome : à diversité d'œuvres correspond forcément une diversité de l'opération. Eunome, indique Grégoire, ne peut absolument rien tirer de là pour présenter en dégradé et en cascade les hypostases trinitaires. Pour le deuxième argument, ce qui lui ressemblerait le plus, ce serait la profonde remarque du même GRÉGOIRE dans la *Grande Catéchèse* 20, 1-2 (PG 45, 56 D - 57 A), issue peut-être d'une transposition en Dieu du thème stoïcien de la connexion des vertus : la justice de Dieu comme Sa bonté et Sa sagesse ne seront vraiment elles-mêmes et ne seront ἀπερή que si elles s'exercent conjointement et même se compénètrent dans le comportement de Dieu vis-à-vis de l'homme. Il s'agit là, au demeurant, d'un exposé irénique sur la Rédemption, non de polémique contre une hérésie quelconque. Mais on est assez proche du troisième point, lui chaudement débattu avec les eunomiens : y a-t-il place en Dieu pour une multitude de perfections, ou pour la seule agennésie, description adéquate de l'Être suprême ? En fait, répondent les Cappadociens, la perfection de Dieu est tellement haute qu'elle oblige les hommes à multiplier les dénominations (GRÉGOIRE DE NYSSE, *De professione christiana*, PG 46, 241 C-D, ou éd. Jaeger, t. VIII, 1, p. 134, l. 7-21) ; celles-ci ne sont pas de purs *flatus vocis*, elles atteignent et désignent un ὑποκειμενον réel et unique (C. Eun. I, 470-472 [PG, 396 C-D] et Ep. 189, 5 [PG 32, 689 B-C]

parmi les Lettres de S. BASILE — elle est, en fait de son frère) selon des points de vue différents. Mais si l'acquisition de sciences multiples ne divise pas l'âme humaine, a fortiori en est-il ainsi de la multitude des perfections divines (C. Eun. II, 501-503 [PG, anc. XII, 1077 B-D]) ; d'autant qu'en fait elles ne nous fournissent pas une appellation pour l'inscrutable essence divine, qui n'a de nom que « le Nom au-dessus de tout nom » (C. Eun. I, 682-684 ; PG, 461 A-B). Elles atteignent seulement les opérations, les « énergies » divines (BASILE, Ep. 234, 1, PG 32, 808 D - 809 A ; C. Eun. I, 14, PG 29, 544 A). La simplicité elle-même n'est pas une désignation adéquate de l'essence divine simple, ne permet donc pas de cerner cette dernière (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Or. 38, 7, PG 36, 317 C - 320 A). On voit qu'il s'agit d'une doctrine élaborée et complexe et qu'il est impossible, à travers le bref argument de Cyrille, de deviner à quel degré il l'avait pénétrée et acceptée.

**443, n. \*** — Plus tard, Hébr. 11, 6 sera interprété comme l'énoncé minimum où la foi puisse se résumer et à partir duquel elle peut s'explicitier (cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* IIa IIae q. 1, art 7 c, et q. 2, art. 5 s.c.). A l'époque ancienne, on ne pourrait sans doute trouver une indication en ce sens que chez les auteurs qui présentent la foi comme un point de départ élémentaire par rapport aux autres vertus (cf. ÉVAGRE, in Ps. 44, 6 ; inter opera Origenis, PG 12, 1429 C). En général, l'existence de Dieu est plutôt considérée comme un acquis de connaissance que l'homme ne doit point chercher à dépasser par des enquêtes indiscrètes. On trouve cette doctrine exposée avec un cliquetis de mots assez frappant : distinction ὅτι ἔστι/τί ἔστι (Θεός) dans la polémique antieunomienne (BASILE, Ep. 234, 2, PG 32, 869 B et C. Eun. I, 14, PG 29, 545 A ; cf. aussi JEAN CHRYSOSTOME, Hom. 5, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, p. 304 ; en revanche, GRÉGOIRE DE NYSSE, dans le C. Eun. II, 32-33 [X, 840 D] tire seulement du texte que Dieu « est » vraiment, au sens plein du terme), mais aussi indépendamment d'elle (J. CHRYS. Hom in Hebr. 22, 2, PG 63, 157). Cyrille, qui rééditera cette même explication lorsqu'il citera, par deux fois Hébr. 11, 6 dans son *Commentaire sur S. Jean* (IV, 2, 359 a / 573 C et V, 447 a / 712 D ; cependant les deux allusions sont si vagues qu'Aubert-Migne ne les relève même pas), a pu la prendre chez ATHANASE (Ep. ad Ser. I, 18, PG 26, 572 A-B). Quant à la préhistoire païenne de cette distinction entre l'existence de Dieu,

connaissable à l'homme, et Son essence inscrutable, le P. FESTUGIÈRE l'a exposée en détail au tome IV de sa monumentale *Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1944-1954, (cf. p. 6-17 ; et déjà, à propos de Philon, au t. II, p. 574-575).

**443, n. \*\*** — Tandis que Cyrille ne glose ici que le dernier tiers du verset 3, c'est l'ensemble du *Psaume* 109 (comme toujours, selon la numérotation de la Septante et de la Vulgate) qui est concerné par l'ample étude de M.-J. RONDEAU, « Le *Commentaire des Psaumes* de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110 », *RHR* 176 (1969), p. 5-33 et 153-188, et 177 (1970), p. 5-33. D'autre part, M<sup>lle</sup> Rondeau a pour fin première de justifier l'attribution d'un ouvrage exégétique à l'auteur antiochien proposé par le découvreur de ce *Commentaire*. Elle laisse dès lors plus ou moins en dehors de son champ d'attention les écrivains qui ne peuvent aider à faire la lumière sur cette question d'authenticité, notamment Cyrille, après avoir déploré (p. 15 du 3<sup>e</sup> article) que nous n'ayons pas, ou plus, son commentaire sur ce psaume. Mais si l'on ne peut savoir, effectivement, ce que Cyrille disait comme exégète, il nous est loisible de connaître son opinion comme théologien, car ce verset de psaume occupe une place, assez discrète toutefois, dans chacune de ses œuvres antiariennes : cf. en dehors du présent passage, *Theo. X*, PG 75, 125 D ; XXXII, 464 B et surtout 477 C ; *Hom. Pasc. XII*, PG 77, 688 A ; *in Jo.* I, 4, 34 b / 61 C et 10, 105 d / 180 B (le *Commentaire* comporte même — toujours dans ce livre I — quelques autres citations de *Ps.* 109, 3c, faciles à retrouver dans l'Index de l'édition Pusey, mais elles ne sont pas glosées). Cependant, sauf dans notre *Dialogue*, Cyrille paraît concentrer son attention sur l'expression ἐκ γαστρός, « du sein ». C'est qu'aussi bien celle-ci, en étant rattachée à la génération divine, présentait des risques d'évocations anthropomorphiques qui ont fait hésiter ou reculer plus d'un interprète. M<sup>lle</sup> Rondeau déclare même (p. 32 du 1<sup>er</sup> article) ne voir, avant le iv<sup>e</sup> siècle, aucun exemple d'*ex utero* compris comme désignant le sein du Père. Peut-être faudrait-il faire exception pour la *Lettre* de DENYS DE ROME, où l'expression n'est pas, il est vrai, commentée spécialement, mais n'est pas non plus « escamotée », dans un contexte où il s'agit certainement de la génération divine « préhistorique » du Fils (éd. Feltoe, p. 181, l. 9 ; or l'on sait que Cyrille pouvait connaître cette Lettre par le *De decretis* d'ATHANASE). En tout cas, quand débûtera la crise arienne, cette exégèse sera déjà courante, puisque Arius s'insurgera

contre elle (cf. sa protestation dans le *De Synodis*, cette fois, 16, 5, éd. Opitz, p. 244, l. 17), tandis qu'ALEXANDRE D'ALEXANDRIE l'emploiera dans les deux documents les plus complets que nous ayons de lui en cette affaire (cf. Opitz, *Urkunden*, N° 4b, p. 9, l. 2-3 et surtout N° 14, p. 24, l. 31 : à la ligne suivante Alexandre n'hésite pas à utiliser un terme d'un réalisme presque brutal, s'agissant de réalités divines : μαίωσις, « accouchement »). Et finalement cette exégèse théologique de *Ps.* 109, 3c s'imposera à tous, certains commentaires *ex professo* du Psautier faisant seuls, pour un temps, exception (Eusèbe, Astérius, Athanase et encore « Diodore » et Augustin gardent dans leur rôle de commentateurs une exégèse « économique », bien plus fréquente avant Nicée, qu'ils sacrifient souvent dans leurs autres œuvres à l'exégèse « théologique »). « Arianisants et nicéens interprètent tous » ce fragment de verset « de la génération préhistorique du Fils... *Ex utero* désigne métaphoriquement le sein de Dieu et *ante luciferum* signifie avant l'histoire ou avant la création » (M.-J. RONDEAU, *art. cit.*, p. 181). La discussion ne se poursuit que sur deux questions : jusqu'à quel point peut-on presser la métaphore du « sein » de Dieu, et par conséquent parler en Lui de génération ; où situer par rapport au déroulement des temps et des âges cette « aurore » à laquelle la naissance du Fils est antérieure ? *Ante luciferum* est donc censé apporter une donnée chronologique. Lorsqu'on veut lire dans le passage une insinuation du caractère intime, caché, de la génération divine, on la trouve encore dans l'*ex utero* : ainsi AMBROISE, dans deux passages de son *De Fide* (I, 19, 126 : *ex intimo... secreto* ; IV, 8, 87-88 : *Est quidam uterus paternae arcanum substantiae interiusque secretum*). Au meilleur de notre connaissance, elle est donc parfaitement isolée, l'explication de Cyrille ici, qui veut au contraire lire dans *ante luciferum* cette fin de non-recevoir opposée aux efforts de compréhension humaine par les ténèbres du mystère divin.

**444, n. \*** — Nous avons essayé ailleurs de retracer l'histoire de ce demi-verset à l'époque patristique : cf. *RSPT* 53 (1969), p. 638-657, « 'Sa génération, qui la racontera ? ' *Is.* 53, 8b : l'exégèse des Pères ». Il ressort au moins de là que S. Cyrille est de beaucoup celui des Pères grecs qui fait le plus grand usage de ce texte : dix fois, au minimum, dans ses œuvres conservées ; presque partout, comme ici, en référence à la génération divine du Christ, en mettant l'accent tantôt uniquement sur sa transcendance, tantôt sur

son caractère mystérieux (ainsi dans *Theo. IV, PG 75, 44 D*), ce qui est d'ailleurs classique depuis S. Irénée. Dans le *Commentaire sur Isaïe* seulement, peut-être par désir d'être complet, il étend l'ineffabilité à la génération humaine. On remarquera aussi que le *De Trinitate* de DIDYME, I, 15 (*PG 39, 312 A*), contient déjà les équivalences γενεάν = γέννησιν et ὑπαρξιν = ζωήν que nous avons chez Cyrille, plus le verbe ὑπερφέρειν (construit toutefois avec un cas différent) et, dans le voisinage, les citations du *Ps. 17* et de *Matth. 11*. Enfin le verset d'*Is. 53* est coupé de la même façon, c'est-à-dire avec inclusion de 8c ; mais il faut dire que Cyrille adopte la même coupe ailleurs aussi, par exemple lors de la triple citation d'*in Jo. V* (446 d-e ; 447 a et c-d / 712 C et 713 B) qui est accompagnée de gloses particulièrement amples et d'un emploi, sans doute non technique, de l'expression τρόπος τῆς ὑπάρξεως. En contrepartie, il faut noter que le contexte plus large n'est pas le même dans notre *Dialogue* et chez Didyme, où il s'agit de la procession du Saint-Esprit et où intervient un argument *a pari* avec l'enfantement virginal, d'où un appel à *Hab. 3, 2*, absent ici (mais présent dans *Hom. Pasc. XII, PG 77, 687 B*). Cette dissimilitude pourrait, à la rigueur, faire supposer le recours à une source commune, au lieu de la consultation directe du *De Trinitate*, quoique celle-ci, à un certain moment de la carrière de Cyrille, soit assurée (l'article de R. M. GRANT, cité dans l'Introduction, p. 37, n. 1, en apporte la preuve, pour Didyme en même temps que pour Eusèbe). En tout cas, Athanase n'interprète nulle part *Is. 53, 8b* de cette façon-là et si ALEXANDRE D'ALEXANDRIE utilise, lui aussi, deux fois le passage en conjonction avec *Matth. 11, 27* (éd. Opitz, *Urkunden*, p. 23, l. 5-11 et p. 27, l. 7-13), cette *Lettre à Alexandre de Byzance* n'offre pas les rapprochements verbaux existant entre Didyme et Cyrille.

450, n. \* — Au moins à en juger par les textes qui se sont conservés jusqu'à nous, ce serait THÉOPHILE D'ANTIOCHE qui le premier, mais très discrètement encore, aurait utilisé *Ps. 44, 2* pour décrire l'acte par lequel le Verbe de Dieu est proféré (cf. *Ad Autol. II, 10, 6*, qui suggère une certaine équivalence entre ἐγέννησεν et le verbe caractéristique de ce verset, ἐξερυσάμενος ; dans le même livre II (22, 8), il est question du Verbe caché « dans le cœur de Dieu »). Peut-être s'agit-il de l'extension au début du Psaume d'une exégèse christologique dont la légitimité était garantie pour les versets 7-8 par l'emploi qui en était fait dans *Hébr. I, 8-9* (cf.

E. EVANS, *Tertullian's Treatise against Praxeas*, Londres 1948, p. 226-227 ; cet auteur latin utilisait à plusieurs reprises notre verset, notamment dans *Adv. Prax. 7, 1*). ORIGÈNE mentionne cette exégèse comme « courante » (*In Jo. I, 38, 283* ; trad. C. Blanc, *SC 120*, p. 203), mais exprime tout aussitôt des réserves à son sujet (39, 284-287 ; cf. aussi *Selecta in Ps.*, *PG 12, 1427 C*), car il répugne à penser que ce soit le Père qui parle ici. Néanmoins l'explication se perpétue, seulement, en général par mode d'allusion. ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, dans sa condamnation d'Arius, en tire argument pour prouver que le Fils-Verbe ne saurait venir du néant (Opitz, *Urkunden*, p. 9, l. 1-2 ; en liaison avec *Ps. 109, 3* que nous avons trouvé un peu plus haut dans ce *Dialogue*). ATHANASE sait que tel n'est point le sens littéral, vu l'usage qu'il fait une fois du verset, dans *De fuga 20, 3* (éd. Opitz, p. 81) : il le met alors carrément dans la bouche de David en fuite. Il s'en sert cependant au moins trois fois dans le même sens que son prédécesseur (*De Decr. 21, 4*, Opitz, p. 18, l. 11 s. : le Père parle « à travers David » ; *De sent. Dion. 2, 2* et 4, p. 47, l. 1 : David chante « en tant que porte-parole », ἐκ προσώπου, du Père ; l. 11 s.) ; deux fois, il veut y trouver l'indication qu'il y a génération, non création, dans le cas du Fils (*II c. Ar. 57, PG 26, 268 B* et *Ep. ad Ser. II, 6, id.*, 617 B) ; une fois, il oppose cette description du Psaume à celles qui font intervenir le terme non scripturaire de βούλησις (*III c. Ar. 59* ; 448 B). Assez curieusement, la citation est absente du *1<sup>er</sup> Discours contre les Ariens 28, 69 C*, qui traite, tout comme ici, de l'impassibilité de la génération en Dieu, fournissant aussi l'analogie du verbe humain. On n'en est que plus inévitablement renvoyé, comme source de l'exégèse assez développée de Cyrille, à un passage d'un disciple pourtant direct d'Origène, passage transmis par Athanase, donc sûrement connu de Cyrille : *De sent. Dion. 23, 3-4*, éd. Feltoe, p. 196-197 ; cf. aussi, p. 190, la citation qui précède immédiatement, dans le *De sententia*, 23, 2, éd. Opitz, p. 63 : celle-ci vient du livre I, l'autre du livre IV de la « Réfutation et Apologie » adressée par l'évêque d'Alexandrie à celui de Rome. De fait, les deux Alexandrins soulignent pratiquement dans les mêmes termes la coexistence nécessaire du νοῦς et du λόγος : Denys affirme : οὔτε ὁ νοῦς ἔλογος, οὔτε ἄνοος ὁ λόγος (cf. ici 450, 37) et il emploie par deux fois (p. 191, l. 4, et p. 197, l. 10) le mot προπηδῶν, que rappelle ici (450, 34) διαπηθήσαντος. Toutefois, il accepte l'ἀπόρροια (p. 191, l. 1) du verbe hors de l'esprit,

tandis que Cyrille repousse catégoriquement l'idée qu'il y ait place en l'occurrence pour une *ἀπορροή* (450, 27). Et plus largement, l'auteur du III<sup>e</sup> siècle indique sans équivoque possible qu'il entend par *λόγος* la parole qui sort du « cœur » et passe par la bouche pour aller s'installer dans le « cœur » des auditeurs, tandis que le théologien du V<sup>e</sup> siècle insiste tant sur l'intériorité mutuelle du *νοῦς* et du *λόγος* (cf. cependant dans la note suivante) qu'on serait presque tenté de croire qu'il entend décrire un verbe immanent, *λόγος ἐνδιάθετος* (mais cf. la fin de la note 0, p. 63 de l'Introduction, chapitre II, sur la portée, assez réduite, de la distinction des deux verbes chez les théologiens non augustiniens). C'est « le parallélisme du langage avec celui de S. Denis » qui seul paraît déterminant à Th. DE RÉGNON, *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, III, 1, Paris 1898, p. 419, pour conclure que « S. Cyrille s'occupe de la parole verbale ». D'autre part, il vaut peut-être la peine de signaler que MÉTHODE D'OLYMPÉ développe la comparaison avec le butinage des abeilles de façon fort semblable à Cyrille au début de son traité *Sur la sangsue*, juste avant de reconnaître que le Prophète parle du Père et du Fils dans *Ps.* 44, 2, même si lui, Méthode, en voudrait faire un autre usage (I, 1 et 4, éd. Bonwetsch, *GCS* 27, p. 477-478). Mais ce doit être un ornement rhétorique bien courant que ces abeilles (cf. MÉTHODE lui-même, *Banquet* IX, 1, *ibid.* p. 113-114) et l'explication « trinitaire » du verset est tout juste mentionnée.

**450, n. \*\*** — Le contraste est frappant entre les prépositions utilisées respectivement pour décrire le rapport de la parole à l'esprit (*εἰς* et aussi *ἐκ*) et celui de l'esprit à la parole (*ἐν*). Il est vrai qu'on pourrait à la rigueur supposer une inadvertance de Cyrille, un désir de varier le vocabulaire en se servant tour à tour des deux façons de dire « dans », entre lesquelles la distinction n'était plus bien sentie. Car, à scruter les emplois de *εἰς* simplement dans la partie des *Dialogues* qui précède ce passage, on trouverait sans doute quelques cas où il n'y a pas de mouvement pour expliquer qu'il ait été préféré à *ἐν*. Ainsi en 422 d, le fait de parler d'identité *εἰς οὐσίαν* se justifie-t-il autrement que par la présence d'un *ἐν* tout de suite après ? Et l'on aurait bien de la peine, semble-t-il, à justifier aussi *ἡδικήμεθα εἰς τὴν φύσιν* en 394 b, *πλεονεκτήματα εἰς δόξαν* en 415 d, *τελοῦντας εἰς ἄνδρας* en 435 d ou *πέλειται εἰς ἴδιαν φύσιν* en 449 a. Toutefois, tel cas qui surprend au premier abord apparaît après réflexion plus normal, surtout si l'on admet chez Cyrille une imagination

vive qui ne laisse pas se dissiper l'allusion à un geste concret, à un mouvement, contenue dans telle métaphore, comme celles où figure *τέμνω* ou un de ses composés : cf. 407 c et 430 c (on ne « distingue » pas simplement, on « coupe », pour arriver à un résultat). Mais surtout des tournures parallèles se retrouvent dans trois autres passages traitant du Verbe, et cela confirme le caractère intentionnel de l'emploi de *εἰς*. Le *Commentaire sur S. Jean* I, 5 (47 a / 81 D) présente la formule avec ses deux membres : l'esprit est dans le *λόγος* et la sagesse, tandis que le *λόγος* est *εἰς νοῦν* ; la mention supplémentaire de la sagesse orienterait plutôt vers une parole toute intérieure. Le *Contra Julianum* VIII (PG 76, 905 B) ne fournit qu'un des deux membres, mais avec les deux prépositions *εἰς* et *ἐκ*, intimement lié à une comparaison avec le rayonnement de la lumière ; l'intérêt du passage est qu'il permet de constater la permanence de l'assertion jusqu'à une époque probablement tardive de la carrière de Cyrille. Le *Thesaurus* VI (PG 75, 80 C) est le seul à faire état de la distinction entre parole immanente et proférée ; selon lui, c'est cette dernière qui est engendrée *εἰς νοῦν* et *ἐκ νοῦ*, par contraste avec l'autre qui « tourne dans le cœur » et qui est encore « tue dans (*ἐν* !) l'esprit ». Cyrille se garde ici de citer *Ps.* 44, 2 ; il ne le fera qu'un peu plus bas, en VII (84 D), puis de nouveau en XV (277 A), en dépendance respectivement de *III c. Ar.* 59 et *II*, 57. Peut-être est-ce l'influence de sa source inconnue qui amène Cyrille à attacher, en ce texte de débutant, une importance particulière à la distinction des deux *λόγοι*. En tout cas, on a bien là une preuve que le *λόγος* est pour lui essentiellement une « parole » et que celle-ci peut être plus ou moins intérieure à l'esprit, mais est toujours « pour » l'esprit, visant à lui permettre de s'exprimer à lui-même sinon aux autres.

**451, n. \*** — Avouons que pour avoir dû tenter d'en proposer une version, nous comprenons Hermias qui se dit insuffisamment éclairé par ce galimatias... Hayd aussi y va de son explication (p. 144, n. 1). En voici la traduction : « De la muraille, par exemple, on dit qu'elle a une couleur blanche (non l'inverse) ; de ce fait, on la pensera comme plus ancienne que la blancheur ; quoique, en réalité, elle ne soit jamais sans cette dernière ; car elle pourrait, malgré tout, être sans elle ; il en va autrement, par contre, de ce qui existe nécessairement ensemble, etc. » Outre cette glose de notre prédécesseur allemand, nous disposons peut-être d'un autre point d'appui, savoir les particules du grec : à les examiner, il semble que

Cyrille présente les choses en deux oppositions successives, l'une bâtie sur un couple μέν... δέ, l'autre, à l'intérieur du premier membre, introduite par ἀλλ(α). Il y aurait d'abord ce qu'on appellerait en scolastique courante des substances, possesseurs des accidents, capables de préexistence au moins idéale. Puis les relatifs, dont on a traité à propos du rapport esprit-parole (ou raison), qui coexistent nécessairement dans la réalité et la pensée. Enfin les accidents, dont il va être question désormais avec l'exemple du blanc ; eux, ils ont l'être en coexistence avec quelque chose d'autre, mais supportent de lui survenir après coup, ne sont pas forcément aussi anciens et peuvent périr avant leur support. Mais Cyrille achève d'embrouiller son exposé par deux confusions plus ou moins volontaires. D'abord, ici même, il prend comme terme de comparaison les pères qui, comme substances et au moins dans le domaine du créé, sont plus vieux que leurs fils et leur préexistent, mais qui, comme relatifs, ne vont pas sans leur corrélatif (ainsi qu'il a été affirmé plus haut : cf. 428 c et la note). Puis plus bas il laisse s'estomper très rapidement le fait que la substance (v.g. le mur) puisse pré-exister à l'accident (la blancheur), s'appuyant, sans le dire explicitement, soit sur l'impossibilité d'un mur dépourvu de toute couleur, soit sur l'existence d'accidents inséparables, qui perdurent dans l'être exactement autant que leur sujet. Par ces légers coups de pouce, le rapport substance-accident finit par être pratiquement ramené au cas des relatifs et à leur coexistence indispensable. Signalons encore en terminant que προανόχοι, la leçon fournie par B (cf. apparat critique), fait l'objet d'une glose d'Hésychius et d'autres lexicques ; ce pourrait être un indice en sa faveur ; mais en 460, 18, on a la même variante, dans L toutefois et non plus dans B.

452, n. \* — Nous reprenons le texte du manuscrit de Vatopédi, sans vraiment croire qu'il puisse s'agir de mieux que d'une correction ingénieuse ; mais la leçon des autres codex ne paraît pas avoir de sens. On trouve bien ὡς ἐν ἐννοίαις un peu plus bas (453, 27), mais on ne voit pas comment cela s'insérerait ici (« pour ainsi dire idéalement » ?). Toutefois, Cyrille, dans sa comparaison, utilise généralement le couple νοῦς-λόγος sans faire intervenir des ἐννοιαί... Hayd semble corriger tacitement ὡς ἐν (« eine unmittelbar zugleich seiende und bestehende Existenz im Geiste hat »).

452, n. \*\* — Comparer le rapport entre le Père et le Fils avec celui qu'une source lumineuse quelconque, ou plus particulièrement le soleil ou le feu, entretient avec son rayonnement est un très ancien thème chrétien, puisqu'on le trouve déjà chez JUSTIN (*Dialogue avec Tryphon*, 61 et surtout 128) ; ORIGÈNE, en l'exploitant, a pris amplement appui sur *Hébr.* 1, 3, cité ici (cf. *De principiis* 1, 2, 5 et 7 ; IV, 4, 1 : l'impassibilité de cette génération est dans le même contexte mise en relief par plusieurs autres procédés). Il s'est trouvé pourtant au moins deux opposants à cette tradition si largement autorisée. D'une part, Arius et ses tout premiers disciples répudiaient, avec plusieurs autres thèses sur la génération divine, l'opinion d'un certain Hiéracas selon qui elle aurait eu lieu « à la façon dont un luminaire (vient) d'un (autre) luminaire ou dont une lampe se divise en deux » (Opitz, *Urkunden*, N° 6, p. 13, l. 1) ; probablement voulaient-ils voir là une imagination de substrat matériel (cf. HILAIRE, *De Trinitate* VI, 12 ; lui-même, néanmoins, reprend vigoureusement l'analogie à son compte en VII, 29). D'autre part, EUSÈBE DE CÉSARÉE, tout en citant *Hébr.* 1, 3, expose assez longuement ses raisons de refuser la comparaison dans sa *Démonstration Évangélique* IV, 3, 4-8 (*GCS* 22, éd. Heikel, p. 152-153) : le Père préexiste au Fils, n'a pas besoin de ce complément à sa perfection et ne rayonne pas en vertu d'une nécessité, toutes caractéristiques qui ont exactement leur contraire dans le cas de la lumière et de son éclat. Peut-être malgré tout, les arianisants ont-ils été un peu gênés de répudier une expression trop vénérable de la foi commune, car on peut découvrir quelques indices donnant à croire qu'ils la tiraient à leurs fins propres moyennant une infime modification : le Fils est *lumen 'ex' lumine*, lumière produite (créée !) par la lumière paternelle (cf. HILAIRE, *Fragmenta Historica* B 11, 2, *CSEL* 65, p. 151 ; l'éditeur, A. Feder, renvoie de plus à un passage de Grégoire d'Elvire). Cyrille n'a pas dû connaître cette échappatoire, peut-être propre à l'Occident latin ; mais il n'a guère pu ignorer les deux autres textes hérétiques. Il n'en paraît pas moins en état de possession tranquille, pour se resservir de la comparaison aux fins accoutumées. Remarquons cependant qu'il va tout aussitôt traiter du caractère volontaire ou non de la génération divine.

454, n. \* — La forme sèchement dialectique de la question, qui cherche avant tout à enserrer l'adversaire nicéen entre les pinces d'un dilemme et à démontrer que l'idée de génération est, dans le cas de Dieu, totalement inuti-

lisible, dénonce l'origine anoméenne de l'argument. De fait, Eunome est quatre fois donné comme auteur d'objections similaires dans la seconde partie du chapitre VII (96 C - 101 A) du *Thesaurus*. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or. Theol.* III (= 29), 6 et ÉPIPHANE, *Panarion*, 69, 26 et 70, mais surtout *Ancoratus*, 52 (cf. notamment p. 61, l. 7-8 dans l'édition de K. Holl, *GCS* 25) reproduisent des formulations parallèles et sans doute de provenance identique — même si l'hérésie visée par ces passages du *Panarion* est le premier arianisme, non l'anoméisme. Mais le problème pouvait être aussi posé autrement et recevoir alors une solution qui vidait plus ou moins l'idée de génération divine de son sens, au lieu de la déclarer brutalement contradictoire. Une indication d'ATHANASE (*III c. Ar.* 60, *PG* 26, 449 B) permet peut-être d'attribuer cette présentation des choses à l'initiative d'ASTÉRIUS : si c'est pour Dieu une perfection que de vouloir, il a dû exercer aussi Sa volonté dans le cas de Son premier rejeton ; la génération, au même titre que toute création, relève du libre-arbitre de Dieu, elle a été précédée d'une délibération et d'une décision. C'est la thèse à laquelle, à la suite d'Athanase (*ibid.*, 59-67), s'en prend la première partie du ch. VII du *Thesaurus* et celle qu'expose ici la réplique suivante de B-Hermias (454 b-c). GRÉGOIRE DE NAZIANZE la contamine avec celle des eunomiens en une incise, lorsqu'il suppose que ses adversaires font le Fils fils de la *θέλησις* de Dieu (*loc. cit.*, *PG* 36, 80 C). Sur ce point cependant, les ariens pouvaient sembler s'appuyer légitimement sur ORIGÈNE qui, dans sa hantise de faire échapper le monde des esprits à la fatalité, appelait par exemple (d'après *Col.* 1, 13) le Verbe « Fils de l'amour » du Père, engendré de sa volonté (cf. *De Principiis* IV, 4, 1, *GCS*, éd. Koetschau, p. 153, l. 14-15). La tradition se maintiendra chez plusieurs théologiens ou synodes débordant le cadre strict de l'arianisme. Même ALEXANDRE D'ALEXANDRIE dit encore que le Père a engendré le Fils « de par sa volonté » (Fragment syriaque retraduit en grec par Opitz, *Urkunden*, p. 22 en note ; M. SIMONETTI, *Arianesimo*, p. 120, n. 47, ne pense pas que l'authenticité souffre discussion). Cf. en tout cas EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration Évangélique* IV, 3, 7 (*GCS* 22, p. 153, l. 14-15) et, malgré les dénégations de F. X. FUNK (*Die Apostolischen Konstitutionen, Eine literar-historische Untersuchung*, Rottenburg 1891, p. 122), le Credo inséré dans les *Constitutions Apostoliques* VII, 41, 5 (éd. du même Funk, p. 446, l. 4) qui, par un hapax dans les symboles, parle

du Fils engendré *ἐκδοκῆ τοῦ Πατρὸς* ; puis la Formule de Philippopolis (Hahn, *Bibliothek*, p. 191, § 158) et l'Ecthèse Macrosthique, II et VIII (*ibid.*, p. 192 et 194, § 159). Mais déjà dans ce dernier texte apparaît la préoccupation de disjoindre le cas du Fils de celui des créatures. La 1<sup>re</sup> Formule de Sirmium, XXIV et XXV, p. 199, § 160, et le Credo d'Ancyre, XVIII, p. 204, § 162, sont encore plus marqués par ce souci, que le second symbole, tessère de la foi des homéousiens, exprime par un jeu de mots sur le rôle simultané de l'*οὐσία* et de l'*ἐξουσία* du Père dans la génération. Ce sera à peu près la solution de Cyrille (cf. *infra* 457 d), lequel, au surplus reviendra sur un autre aspect de la question au *Dialogue* V, 554 d s. à propos de l'appellation « image de la volonté » du Père, suggérée là par B-Hermias. En face du dilemme ici posé, les homéens enfin se réfugieront dans un vague agnosticisme : cf. la clause des Formules de Nikè et de Constantinople 360, « dont personne ne connaît la génération, si ce n'est seulement le Père qui l'a engendré » (Hahn, p. 206, § 164 et p. 208, § 167).

455, n. \* — Th. DE RÉGNON, *Études...*, t. III, 1, p. 525, n. 2, s'est efforcé d'établir avec précision les nuances de la terminologie de Cyrille (ainsi que de ses prédécesseurs, Athanase et Grégoire de Nysse) dans le domaine de la volonté. Selon lui, « il convient de distinguer (ces) nuances » en traduisant de façon régulière *θέλησις* par « volition », *βούλησις* par « intention », *βούλευσις* par « délibération », *βουλῆ* par « décret », *θέλημα* par « vouloir ». Mais nous avons ici même un indice que notre auteur n'est pas si rigoureux : il affirme que l'Écriture appelle le Fils *θέλησις* de Dieu le Père et invoque pour le prouver un passage qui porte *θέλημα*. Peut-être a-t-il été embarrassé pour agir autrement par le fait que *θέλησις* est un mot rare dans la Bible (10 fois dans la Septante, une dans le Nouveau Testament), que Pollux, au II<sup>e</sup> siècle, déclare encore vulgaire, mais qui traduit au demeurant en plusieurs cas les mêmes mots hébreux que *θέλημα* (cf. *TWNT*, t. III, p. 62, s.v.), de sorte que l'équivalence supposée par la « preuve » est légitime. Un peu plus bas (455 e - 456 a), Cyrille va employer les deux couples *θέλησις-ἀνεθέλησις* et *βουλῆσις-ἀβουλῆσις* (ce dernier mot lui est sans doute propre : le *LPG* de Lampe n'en fournit que deux exemples tirés des *Dialogues* et il est absent des autres dictionnaires que nous avons pu consulter) dans des conditions si strictement parallèles qu'on ne peut déceler aucune « nuance » : il s'agit dans les deux cas de ce dont la génération, et plus

largement la nature, sont radicalement libres. Enfin en 554 e et de nouveau en 555 a βούλησις et θέλησις sont employés côte à côte ; la deuxième fois, on ne voit pas que ce puisse être pour une autre raison que par souci de varier l'expression ; cela donne à penser qu'il y a également synonymie dans le premier cas, quoiqu'à la rigueur on puisse supposer que βούλησις est plus précis, tandis que δὲ τί ποτέ ἐστιν ἡ θέλησις représente un champ plus large et moins déterminé. Mais partout le problème est le même : il s'agit de savoir si oui ou non la nature de Dieu s'identifie avec Sa volonté. En fait, le plus probable, vu le caractère seulement semi-technique de la langue de Cyrille, est que chacun des mots en cause a un centre de diffusion, sa signification première, mais aussi de larges zones d'interférence avec les autres, des emplois où plusieurs sont interchangeable. Il y a d'abord deux termes d'origine solidement biblique. Le premier est βουλή, qui est à la frontière du domaine de la volonté, désignant le « conseil », le dessein immuable de Dieu, souvent couplé, en conséquence, avec σοφία (cf. 508 d et 590 c), servant conjointement avec lui d'appellation pour le Fils (628 d, 629 c *bis*), sur la base d'Is. 9, 6 dans la version donnée par la Septante (cf. 399d) ; l'aspect intellectuel est le plus en relief quand la βουλή (ainsi que la σκέψις) est dite cachée en Dieu (623 d), l'aspect volontaire (« décret », « décision ») apparaît davantage quand la dignité de fils nous est dite conférée par la βουλή du Père (406 e) ou que βουλή est joint à θέλησις (555 e) ou à θελήματα (557 c). Ce dernier terme est également biblique ; c'est bien essentiellement le vouloir, la « volonté voulue ». Dieu le Père en a un, auquel l'homme ne doit pas opposer, mais conformer le sien (cf. 403 d - 407 a, 455 b, 549 a), sur le modèle du Christ (617 d), car au plan divin aussi le Fils n'a pas un autre θέλημα que le Père (485 e et 658 a). Au pluriel surtout, le mot a peut-être une certaine nuance de « souveraineté indiscutable », sinon même d'arbitraire (496 c, 625 d) ; en ce sens, θέλημα est articulé deux fois (407 c et 582 d) avec ῥοπή (cf. aussi 440 c où ce dernier mot est couplé avec θέλησις), lequel souligne encore plus ce changement d'orientation quasi imprévisible que peut permettre la liberté. Ῥοπή sert parfois dans ce même sens avec ἐθελοούσιος (547 c, 584 a), mais il est également capable de désigner, seul et au singulier, le « dérapage » vers le mal (394 c, 540 a, 655 b). Pour en revenir à θέλημα, il est cependant un peu comprimé chez Cyrille par l'extension de θέλησις ; ce terme peut peut-être en certains cas, comme l'impliquerait son suffixe en -σις,

suggérer une « volonté voulante » ; ainsi ici, en 454 b - 458 a, quand il s'agit de décider si le Fils s'identifie avec la θέλησις du Père comme avec sa σοφία ou si l'acte de sa génération est postérieur à l'existence d'une θέλησις. Mais le plus souvent on peut, et même on doit, comprendre par là un acte de volonté portant sur tel objet concret (*v.g.* en 620 c : l'acte par lequel le Fils décide de guérir le lépreux), un mouvement libre, par opposition à la loi de nature (457 d, 489 a, 540 b). En 554 e - 557 d, Cyrille ne discute pas l'hypothèse, tout à fait anachronique à son époque, d'un Dieu se posant d'abord comme Volonté ; il montre qu'il est absurde de penser qu'on puisse vouloir avant d'être, parce que le vouloir voulu a sa source dans le νοῦς. Et θέλησις est aussi souvent presque indiscernable de βουλή, « dessein » (cf. 339 c, 551 e), ou de θέλημα, « décision plus ou moins arbitraire » (484 d, 524 e). C'est également le cas de βούλησις, terme entièrement non scripturaire et plus rare chez Cyrille. Il avait reçu dans le *Thesaurus* VII (*PG* 75, 96 A) une définition hautement intellectualiste : « un λόγος qui tourne invisiblement dans le cœur » et il est parfois ici l'équivalent de βουλή (cf. 400 e) ; mais il peut signifier aussi le « vouloir voulu », un entre le Père et le Fils (622 b) et surtout la « décision non contrainte » (c'est sans doute la nuance la plus répandue : 405 e, 427 b, 354 b). Le doublet βούλημα est absent des *Dialogues*, ainsi que les termes d'origine philosophique et réservés, apparemment, à la volonté humaine, δ'ὀρμή et δ'ἔρεξις.

**456, n. \*** — Ce vers d'EURIPIDE (cf. A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, rééd. B. Snell, Hildesheim 1964, n° 920, p. 658-659) était déjà parodié par le poète de la Comédie Moyenne Anaxandridès (cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.* VII, 11, 1152 a 23). Il est cité tel quel (avec le vers suivant) par la nourrice Sophrona dans *L'Arbitrage* de MÉNANDRE (v. 766, éd. Koerte ; v. 911, éd. F. G. Allinson, coll. Loeb), qui nous apprend incidemment qu'il est tiré de la pièce intitulée *Augé*. Cette fois, l'emprunt est fait, semble-t-il, moins dans un esprit de parodie que parce qu'il s'agissait d'un de ces dictons de sagesse qu'affectionnait tant le maître de la Comédie Nouvelle. On trouve aussi des réminiscences dans Élien, Sextus Empiricus, Aristénète... Cyrille a pu, par bon goût, éviter de nommer avec pédantisme son autorité — ou tout simplement ne plus la connaître.

**456, n. \*\*** — Nous traduisons σύνδρομον par « coïncide » parce qu'en optant pour « concourt », décalque pourtant du

terme grec, nous risquerions de donner l'impression que, pour Cyrille, la volonté de Dieu collabore à la génération et aussi à la position des autres perfections divines. Or PÉRAU (*Theologica Dogmata*, t. III, *De Trinitate* VI, 8, 18, éd. Vivès de 1865, p. 231) consacre tout un paragraphe à l'étude de cette phrase et conclut déjà qu'il s'agit simplement d'écarter toute antériorité temporelle de la volonté par rapport à la génération. Il finit bien par traduire, il est vrai, *concurrentem*, mais a d'abord glosé : *concomitanlis* (Aubert : *comitatur* ; Hayd : *verbunden*). La volonté, sans distinction d'instant, consent à l'acte que la nature suffit à poser, de sorte que celui-ci, comme Cyrille le dit très précisément, n'est pas involontaire, n'a rien de contraint. Il ne semble pas qu'on doive pencher pour « correspondant », « proportionné », même si le *LPG* déclare ce sens particulièrement fréquent, s'agissant de la puissance de Dieu par rapport à Sa volonté ; cette question-là sera traitée un peu plus bas. Cependant, même en posant une volonté simplement concomitante, Cyrille nous paraît avoir déplacé l'accent par rapport à ce qui fut la position d'ATHANASE : celui-ci affirme de manière plus catégorique la présence de la nature vis-à-vis de la volonté (cf. *III c. Ar.*, 62, *PG* 26, 453 A-B, avec pourtant une nuance en 66, 461 C). En outre, il se pourrait que notre *Dialogue* présentât encore de légères retouches intentionnelles par comparaison avec le *Thesaurus* : οὐσιωδ(ῶς ou ἐς) vient doubler φύσει (456 e) ou κατὰ φύσιν (456 c-d) et, employé tout seul, devient même beaucoup plus fréquent qu'eux : cf. 456 a, b (*bis*), c, d, et 457 d. Signalons enfin que les trois autres emplois de σύνδρομος dans les *Dialogues* corroborent l'interprétation que nous en proposons ici : en 504 e, il s'agit de « coexistence éternelle », en 522 b et 551 d, de « coincidence dans le temps », jamais de collaboration active.

457, n. \* — EUSÈBE DE CÉSARÉE énonce avec toute la précision désirable la thèse qui va être débattue ici, dans son compte rendu, adressé à ses diocésains, du concile de Nicée : « ... avant d'être engendré en acte (le Fils de Dieu), était dans le Père de manière inengendrée, le Père étant toujours Père, comme il est toujours roi et toujours sauveur, étant toutes choses en puissance » (Opitz, *Urkunden*, N° 22, p. 46, l. 19-21). Et comme il s'agit d'une suggestion de « notre très pieux empereur » pour expliquer comment le Fils pouvait exister avant d'être engendré (même divinément), le futur biographe-panégyriste de Constantin ne se permet pas d'y trouver à redire. Il est pourtant très peu probable que l'idée se soit

insérée facilement dans sa théologie personnelle. Pour Opitz, suivant ici F. Loofs (cf. *loc. cit.*, en note), il s'agirait bien authentiquement d'une proposition de l'empereur, que lui aurait à son tour soufflée un de ses conseillers occidentaux, sans doute Ossius. En Orient, elle n'aurait guère agréé sans réserve qu'à Marcel d'Ancyre. Toutefois PHILOSTORGE rapporte que Théognis de Nicée, après le concile tenu dans sa ville épiscopale, mais où il fut l'un des sympathisants les plus décidés de l'arianisme, commença d'admettre que Dieu était Père même avant d'engendrer le Fils, « parce que possédant la puissance (δύναμις) d'engendrer » (*Hist. Eccl.* II, 15, éd. Bidez, p. 25, l. 23-25). Cela semble être une déviation par rapport à la doctrine classique des « collucianistes », une innovation pour laquelle l'historien anoméen n'éprouve, pour sa part, aucun enthousiasme, peut-être parce que, bien plus extrémiste lui-même, il ne voyait aucun intérêt à essayer de sauvegarder de façon permanente la notion de la paternité en Dieu. Et pourtant Cyrille présente la thèse comme une objection d'Eunome en personne, donc du maître révérend de Philostorge, dans le *Thesaurus* V (69 A)... La seule différence serait dans l'emploi d'ἐξουσία, « souverain pouvoir » (d'engendrer), qui fait presque disparaître l'aspect de potentialité. D'autre part, on a déjà vu (Introduction, p. 18, n. 4) que les ariens purs, à défaut des anoméens, avaient été longuement déchirés, à Constantinople, par le schisme psathyrien au sujet d'une question au moins très voisine — d'après Socrate et Sozomène, il s'agit de savoir si le Père peut être « appelé » Père avant la génération, non s'il l'est « en puissance » — ; ils n'avaient pu se réconcilier qu'en décidant de faire silence sur le problème. Enfin G. BARDY (*Lucien d'Antioche*, p. 211 et n. 73) rapproche de l'affirmation prêtée à Théognis un fragment d'Astérius (tiré d'ATHANASE, *De Syn.* 19, 2, éd. Opitz, p. 246, l. 27-29) selon lequel, avant la génération du Fils, le Père possédait, préexistante, la science de (l'acte d')engendrer, comme le médecin a d'avance la science de guérir ; mais là non plus la distinction acte-puissance ne figure pas en propres termes. Il faut dire que l'idée d'introduire une potentialité en Dieu paraît, à première vue, passablement choquante, ce qui ferait augurer pour elle une assez faible diffusion. Mais en contrepartie deux points méritent d'être soulignés. D'abord δύναμις est équivoque : il peut signifier une sorte d'indétermination passive, mais aussi une force latente, encore plus impressionnante pour certains courants de la pensée grecque du fait qu'elle se tient en



réserve (cf. les indications données par P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, t. I, p. 302 : « la puissance... constitue une sorte de préexistence de la chose à elle-même... (elle) est principe d'un mouvement naturel, c'est-à-dire qui n'implique aucune passivité » et le texte de Victorinus cité aux pages suivantes, 303-304). Ensuite, le problème des dénominations survenant à Dieu lorsqu'il a un objet (créé) pour Lui faire face est soulevé en connexion avec le nom de Père au moins dans la lettre d'Eusèbe et il est extrêmement irritant. Parmi les théologiens les plus éminents des premiers siècles, ORIGÈNE n'a cru pouvoir le résoudre qu'en admettant l'éternité de la création (cf. *De principiis* I, 2, 10 et 4, 3) et AUGUSTIN n'a suggéré une solution dans son *De Trinitate* V, 16, 17 que pour retourner, semble-t-il, à l'indécision dans *Cité de Dieu* XII, 16, 15. Cyrille évite le premier écueil en prenant partout ici δὲναμις dans l'acception que suppose l'expression « en puissance ». Quant à la deuxième difficulté, il s'en tire en considérant uniquement la réalité des actes générateur et créateur ou fabricant. Une fois qu'il les a soigneusement disjoints, montrant que l'agent n'est intrinsèquement concerné que par la génération (459 a-e), il n'éprouve pas le besoin d'étudier explicitement les conditions où s'appliqueront notions et dénominations ; il sous-entend qu'elles seront forcément distinctes. Aussi réaffirme-t-il la coexistence obligatoire dans la pensée et le langage (on « mentionne » 460 b) des corrélatifs Père et Fils, mais déclare en passant et comme allant de soi que Dieu *était* déjà créateur quand la création n'existait pas. Après quoi il retourne, brièvement, à l'analyse du réel, pour prouver que la génération divine ne nécessite pas le processus évolutif préalable indispensable chez l'homme (460 d-e). Pas plus que lorsqu'il distinguait des actions diverses dans la simplicité de l'agir divin (cf. 439 a s.), on ne doit chercher là de bien profonde métaphysique : soit répugnance, soit sentiment de ses propres limites, Cyrille n'y vise guère dans les *Dialogues* ; l'hapax que nous trouverons en IV, 544 d-e n'en est que plus déconcertant.

Les Tables et Index sont reportés à la fin du Tome III.

### TABLE DE CONCORDANCE ENTRE LA PAGINATION DE MIGNE ET CELLE DE LA PRÉSENTE ÉDITION

MIGNE (colonne et son dernier mot)	AUBERT (paragraphe où se trouve ce mot)	Pages de la présente édition
657 ἀγαπητέ	384 b	128
660 πνεύματος	385 c	130
661 ἀρρωστίας	386 d	134
664 ποικίλως	388 a	136
665 ῥήμασι	389 b	140
668 ἀρίστην δέ	390 c	144
669 ἀνφίκισται	391 d	148
672 ἐκείνοις	392 e	150
673 πέπηγε	394 a	154
676 ἐπειπερ	395 c	158
677 γεγεννηκότι	396 c	162
680 γὰρ ἐκ	397 d	164
681 αἰχμαλωτίσει πᾶν	398 c	168
684 γῆς	400 a	170
685 ἀναστήσω	401 b	174
688 συναγωγῆν	402 c	178
689 ἀνθρώπους	403 d	182
692 Πατρός	404 e	184
693 ὅτι οὐ	406 b	188
696 Ἐσμὲν	407 c	192
697 ὡς Ἰησοῦ	408 d	196
700 τριβῶν	409 d	198
701 κεκλήσθαι	410 e	202
704 φύσιν ; Εἰ	412 a	206
705 ὁρᾶται	413 c	210
708 γε καὶ	414 d	212
709 τὰ τε	415 d	216
712 παρέδειξεν	416 d	220
713 ἑτεροφυά	418 b	224

MIGNE (colonne et son dernier mot)	AUBERT (paragraphe où se trouve ce mot)	Pages de la présente édition
716 ἐρῶ	419 c	228
717 ἐαυτῶν	420 d	232
720 ἐαυτοῦ καὶ	421 e	236
721 προσερεῖς	423 a	238
724 ἐπιφύωνται	424 b	242
725 καθεξῆς διὰ	425 c	246
728 ἐρεῖ	426 d	250
729 δύναιτο	427 d	252
732 δηλούμενον	429 a	256
733 νοείσθω	430 b	260
736 τοῦτο	431 c	264
737 συναΐδια	432 c	268
740 ἐρηρεισμένα	433 d	270
741 συνυπάρχει	435 a	276
744 γε τὸν	436 a	278
745 Ἐγώ	437 b	282
748 φιλαίς δὲ	438 d	286
749 κομιζόμενοι	439 d	290
752 γὰρ παρ'	441 a	292
753 μὲν καὶ	442 b	296
756 παραδέδωκεν	443 c	300
757 καὶ ἄνω	444 d	304
760 εἶ	445 e	308
761 τόπω	447 a	310
764 γέννησιν	448 b	314
765 ἄναρχον	449 c	318
768 παρὰ	450 d	322
769 λευκότης	451 e	326
772 προτέμενον	453 a	328
773 ἐπάγουσιν	454 b	332
776 μακρῶ	455 c	336
777 οὐσιωδῶς	456 d	338
780 Υἱόν.	457 e	342
781 γραῶδη	459 a	346
784 ἀναγκασίον	460 b	350
785 πρέποι	461 c	354

## TABLE DES MATIÈRES

Note bibliographique.....	9
Abréviations.....	14

## INTRODUCTION

## I. Cyrille et l'arianisme

Une hérésie sur le déclin.....	17
La polémique antiarienne de Cyrille.....	22
1° En dehors des <i>Dialogues</i> .....	22
2° Dans les <i>Dialogues</i> .....	32
a) imprécision quant aux adversaires.....	32
b) imprécision quant à la chronologie.....	38

II. La théologie trinitaire de Cyrille d'après les *Dialogues*

A la recherche d'un principe d'ordonnance.....	44
a) Serait-ce une énumération des « Personnes » ?	46
b) « Expansion et contraction » : origine et limites de cette formule.....	53
1° quant à la génération.....	60
2° quant à la procession.....	65
La phase de resserrement.....	68
c) Vers la vraie formule-clé.....	73
La notion de « Personnes divines » chez Cyrille... Méthode et prétentions théologiques des <i>Dialogues</i> .....	80 85

## III. Tradition et traduction

1° La tradition directe.....	87
2° La tradition fragmentaire et indirecte.....	95
liste des fragments.....	98
3° Problèmes d'établissement du texte.....	115
stemma.....	119
4° Éditions et traductions antérieures.....	119

**TEXTE ET TRADUCTION**

<b>Sigles et conventions.....</b>	<b>125</b>
Prologue.....	126
Contenu de l'ouvrage.....	128

*Dialogue I* : Le Fils est consubstantiel et coéternel à Dieu le Père.

Introduction : Un vieillard zélé pour la théologie.....	130
Le symbole de Nicée et le consubstantiel.....	140
Un terme de rechange.....	150
Le Fils ne pourrait-il être d'une nature intermédiaire?.....	160
Nature de l'unité entre le Père et le Fils.....	188
Retour sur les notions de consubstantiel et de médiation.....	200
Portée des termes de Fils et de génération.....	210

*Dialogue II* : Le Fils est coéternel à Dieu le Père et vient de lui par génération selon la nature.

Introduction : Noirceur des adversaires.....	222
Implications du terme « inengendré » (le point de vue logique).....	228
Inengendré et Père (le point de vue du réel).....	258
Première revue des objections tirées du concept de génération.....	274
Création et génération.....	278

Génération et altérations.....	300
La cause n'est-elle pas antérieure à son effet?...	318
La génération en Dieu a-t-elle un caractère volontaire?.....	330
La génération n'a-t-elle pas dû passer de la puissance à l'acte?.....	342

<b>Notes et explications.....</b>	<b>359</b>
<b>Table de concordance Aubert-Migne-SC.....</b>	<b>405</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>409</b>

## SOURCES CHRÉTIENNES

### LISTE COMPLETE 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. Quand cette seconde édition ne diffère de la première que par de menues corrections et des *Addenda* et *Corrigenda* ajoutés en appendice, la date est accompagnée de la mention « réimpression avec supplément ».

1. GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3<sup>e</sup> édition) (1968).
- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression de la 2<sup>e</sup> éd., 1961).
- 3 bis. ATHÉNAGORE : *Supplique au sujet des chrétiens*. *En préparation*.
- 4 bis. NICOLAS CABASILAS : *Explication de la divine Liturgie*. S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
5. DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Œuvres spirituelles*. E. des Places (réimpr. de la 2<sup>e</sup> éd., avec suppl., 1966).
- 6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSE : *La création de l'homme*. *En préparation*.
- 7 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau. *Sous presse*.
8. NICÉAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. M. Chalendar. *Remplacé par le n° 81*.
- 9 bis. MAXIME LE CONFESSEUR : *Centuries sur la charité*. *En préparation*.
10. IGNACE D'ANTIOCHE : *Lettres — Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE*. P.-Th. Camelot (4<sup>e</sup> édition) (1969).
- 11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition apostolique*. B. Botte (1968).
- 12 bis. JEAN MOSCHUS : *Le Pré spirituel*. *En préparation*.
13. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettres à Olympias*. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
- 13 bis. 2<sup>e</sup> édition avec le texte grec et la *Vie anonyme d'Olympias* (1968).
14. HIPPOLYTE DE ROME : *Commentaire sur Daniel*. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).
- 2<sup>e</sup> édition avec le texte grec. *En préparation*.
- 15 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. *En préparation*.
- 16 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur l'Exode*. H. de Lubac, J. Fortier. *En préparation*.
17. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur le Saint-Esprit*. B. Pruche. Trad. seule (1947).
- 17 bis. 2<sup>e</sup> édition avec le texte grec (1968).
- 18 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Discours contre les païens*. *Sous presse*.
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : *Traité des Mystères*. P. Brisson (réimpression, avec supplément, 1967).
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : *Trois livres à Autolycus*. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).
- 2<sup>e</sup> édition avec le texte grec. *En préparation*.
21. ÉTHÉRIE : *Journal de voyage*. H. Pétré (réimpression, 1975).
- 22 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Extraits de Théodote* (réimpression, 1970).

- 24 bis. PROLÉMÉE : *Lettre à Flora*. G. Quispel (1966).
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : *Des Sacrements. Des Mystères. Explication du Symbole*. B. Botte (1961).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : *Homélie sur l'Hexaéméron*. S. Giet (réimpr. avec suppl., 1968).
- 27 bis. *Homélie Pascales*, t. I. P. Nautin. *En préparation*.
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*. J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacellère (1970).
- 29 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur les Nombres*. A. Méhat. *En préparation*.
- 30 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Stromate I*. *En préparation*.
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. I. G. Bardy (réimpression, 1965).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : *Morales sur Job*, t. I Livres I-II. R. Gillet, A. de Gaudemaris (1975).
- 33 bis. A. Diognète. H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
34. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre III. F. Sagnard. *Remplacé par les nos 210 et 211*.
- 35 bis. TERTULLIEN : *Traité du baptême*. F. Refoulé. *En préparation*.
- 36 bis. *Homélie Pascales*, t. II. P. Nautin. *En préparation*.
- 37 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur le Cantique*. O. Rousseau (1966).
- 38 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Stromate II*. *En préparation*.
- 39 bis. LACTANCE : *De la mort des persécuteurs*. 2 vol. *En préparation*.
40. THÉODORE DE CYR : *Correspondance*, t. I. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. II. G. Bardy (réimpression, 1965).
42. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. I. E. Pichery (réimpression, 1966).
43. JÉRÔME : *Sur Jonas*. P. Antin (1956).
44. PHILOÈNE DE MABBOUG : *Homélie*. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
45. AMBROISE DE MILAN : *Sur S. Luc*, t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl. 1971).
46. TERTULLIEN : *De la prescription contre les hérétiques*. P. de Labriolle et F. Refoulé (1957).
47. PHILON D'ALEXANDRIE : *La migration d'Abraham*. R. Cadiou (1957).
48. *Homélie Pascales*, t. III. F. Floëri et P. Nautin (1957).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. II. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : *Huit Catéchèses baptismales inédites*. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
- 51 bis. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. J. Darrouzès. *En préparation*.
52. AMBROISE DE MILAN : *Sur S. Luc*, t. II. G. Tissot (1958).
- 53 bis. HERMAS : *Le Pasteur*. R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. II. E. Pichery (réimpression, 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. III. G. Bardy (réimpression, 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Deux apologies*. J. Szymusiak (1958).
57. THÉODORE DE CYR : *Thérapeutique des maladies helléniques*. 2 volumes. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : *La hiérarchie céleste*. G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. *Trois antiques rituels du baptême*. A. Salles. Trad. seule. *Épuisé*.
60. ARLRED DE RIEVAULX : *Quand Jésus eut douze ans*. A. Hoste, J. Dubois (1958).
- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Traité de la contemplation de Dieu*. J. Hourlier (1968).
62. IRÉNÉE DE LYON : *Démonstration de la prédication apostolique*. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (réimpr. 1971).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : *La Trinité*. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : *Conférences*, t. III. E. Pichery (réimpr., 1971).
65. GÉLASE 1<sup>er</sup> : *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*. G. Pomarès (1960).
66. ADAM DE PERSEIGNE : *Lettres*, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : *Entretien avec Héraclide*. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : *Traité théologique sur la Trinité*. P. Henry, P. Hadot. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).
69. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1960).
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*, t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. ORIGÈNE : *Homélie sur Josué*. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : *Huit homélie mariales*. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
- 73 bis. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (réimpr. avec suppl., 1971).
- 74 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. III. R. Dolle. *Sous presse*.
75. S. AUGUSTIN : *Commentaire de la 1<sup>re</sup> Épître de S. Jean*. P. Agaësse (réimpression, 1966).
76. ARLRED DE RIEVAULX : *La vie de recluse*. Ch. Dumont (1961).
77. DEFENSEUR DE LIGUGÉ : *Le livre d'étincelles*, t. I. H. Rochais (1961).
78. GRÉGOIRE DE NAREK : *Le livre de Prières*. I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. JEAN CHRYSOSTOME : *Sur la Providence de Dieu*. A.-M. Malingrey (1961).
80. JEAN DAMASCÈNE : *Homélie sur la Nativité et la Dormition*. P. Voulet (1961).
81. NICÉTAS STÉTHATOS : *Opuscules et lettres*. J. Darrouzès (1961).
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Exposé sur le Cantique des Cantiques*. J.-M. Déchanet (1962).
83. DIDYME L'AVEUGLE : *Sur Zacharie*. Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. Introduction et livre I (1962).
84. Id. — Tome II. Livres II et III (1962).
85. Id. — Tome III. Livres IV et V, Index (1962).
86. DEFENSEUR DE LIGUGÉ : *Le livre d'étincelles*, t. II. H. Rochais (1962).
87. ORIGÈNE : *Homélie sur S. Luc*. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. *Lettres des premiers Chartreux*, tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELM. Par un Chartreux (1962).
89. *Lettre d'Aristée à Philocrate*. A. Pelletier (1962).
90. *Vie de sainte Mélanie*. D. Gorce (1962).
91. ANSELME DE CANTORBÉRY : *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. R. Roques (1963).
92. DOROTHÉE DE GAZA : *Œuvres spirituelles*. L. Regnault, J. de Prévillé (1963).
93. BAUDOIN DE FORD : *Le sacrement de l'autel*. J. Morson, E. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. Id. — Tome II (1963).
95. MÉTHODE D'OLYMPÉ : *Le banquet*. H. Musurillo, V.-H. Debidour (1963).
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. Introduction et Catéchèses 1-5 (1963).
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : *Deux dialogues christologiques*. G. M. de Durand (1964).
98. THÉODORE DE CYR : *Correspondance*, t. II. Y. Azéma (1964).
99. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introduction et Hymnes I-VIII (1964).
100. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerding, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. QUODVULDEUS : *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*. R. Braun. Tome I (1964).

102. Id. — Tome II (1964).
103. JEAN CHRYSOSTOME : Lettre d'exil. A.-M. Malingrey (1964).
104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. Catéchèses 6-22 (1964).
105. La Règle du Maître. A. de Vogüé. Tome I. Introduction et chap. 1-10 (1964).
106. Id. — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
107. Id. — Tome III. Concordance et Index orthographique. J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay (1965).
108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue, tome II. Cl. Mondésert, H. I. Marrou (1965).
109. JEAN CASSIEN : Institutions cénobitiques. J.-C. Guy (1965).
110. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome II. Hymnes IX-XX (1965).
111. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. III. Y. Azéma (1965).
112. GERSTANCE DE LYON : Vie de S. Germain d'Auxerre. R. Borius (1965).
113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2 (1965).
114. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome III. Hymnes XXI-XXXI (1965).
115. MANUEL II PALÉOLOGUE : Entretien avec un musulman. A. Th. Khoury (1966).
116. AUGUSTIN D'HIPPONE : Sermons pour la Pâque. S. Poque (1966).
117. JEAN CHRYSOSTOME : A Théodore. J. Dumortier (1966).
118. ANSELME DE HAVELBERG : Dialogues, livre I. G. Salet (1966).
119. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : Traité de la Virginité. M. Aubineau (1966).
120. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. C. Blanc. Tome I. Livres I-V (1966).
121. ÉPHREM DE NISIBÉ : Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatesaron. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : Traités théologiques et éthiques. J. Darrouzès. Tome I. Théol. 1-3, Eth. 1-3 (1966).
123. MÉLITON DE SARDES : Sur la Pâque (et fragments). O. Perler (1966).
124. Expositio totius mundi et gentium. J. Rougé (1966).
125. JEAN CHRYSOSTOME : La Virginité. H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. CYRILLE DE JÉRUSALEM : Catéchèses mystagogiques. A. Piédagnel, P. Paris (1966).
127. GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles. Tome I. Les Exercices. J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome IV. Hymnes XXXII-XLV (1967).
129. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : Traités théologiques et éthiques. J. Darrouzès. Tome II. Eth. 4-15 (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : Sermons. A. Hoste, G. Salet. Tome I. Introduction et Sermons 1-17 (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : Les œuvres du Saint-Esprit. J. Gribomont, E. de Solms. Tome I. Livres I et II (1967).
132. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome I. Livres I et II (1967).
133. SULPICE SÈVÈRE : Vie de S. Martin. J. Fontaine. Tome I. Introduction, texte et traduction (1967).
134. Id. — Tome II. Commentaire (1968).
135. Id. — Tome III. Commentaire (suite), Index (1969).
136. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome II. Livres III et IV (1968).
137. ÉPHREM DE NISIBÉ : Hymnes sur le Paradis. F. Graffin, R. Lavenant. Trad. seule (1968).
138. JEAN CHRYSOSTOME : A une jeune veuve. Sur le mariage unique. B. Grillet, G. H. Ettlinger (1968).
139. GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles. Tome II. Le Héraut. Livres I et II. P. Doyère (1968).
140. RUPIN D'AQUILÉE : Les bénédictions des Patriarches. M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin (1968).
141. COSMAS INDIKOPEUSTÈS : Topographie chrétienne. Tome I. Introduction et livres I-IV. W. Wolska-Conus (1968).
142. Vie des Pères du Jura. F. Martine (1968).
143. GERTRUDE D'HELFTA : Œuvres spirituelles. Tome III. Le Héraut. Livre III. P. Doyère (1968).
144. Apocalypse syriaque de Baruch. Tome I. Introduction et traduction. P. Bogaert (1969).
145. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1969).
146. Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques. J. Liébaert (1969).
147. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome III. Livres V et VI (1969).
148. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : Remerciement à Origène. — La lettre d'Origène. H. Crouzel (1969).
149. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : La passion du Christ. A. Tuilier (1969).
150. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome IV. Livres VII et VIII (1969).
151. JEAN SCOT : Homélie sur le Protévangile de Jean. E. Jeaneau (1969).
152. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre V. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1969).
153. Id. — Tome II. Texte et traduction (1969).
154. CHROMACE D'AQUILÉE : Sermons. Tome I. Sermons 1-17 A. J. Lemarié (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : Six opuscules spirituels. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : Hymnes. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. Hymnes I-XV (1969).
157. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. C. Blanc. Tome II. Livres VI et X (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue. Livre III. Cl. Mondésert, H. I. Marrou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDIKOPEUSTÈS : Topographie chrétienne. Tome II. Livre V. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : Sur l'origine de l'homme. A. Smets et M. Van Esbroeck (1970).
161. Quatorze homélies du IX<sup>e</sup> siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord. P. Mercier (1970).
162. ORIGÈNE : Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. Tome I. Livres X et XI. R. Girod (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : Lettre sur la vie contemplative (ou Échelle des Moines). Douze méditations. E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÉE : Sermons. Tome II. Sermons 18-41. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : Les œuvres du Saint-Esprit. Tome II. Livres III et IV. J. Gribomont, E. de Solms (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : Sermons. Tome I. J. Morson, H. Costello, P. Deselle (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : Épître aux Corinthiens. A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : Le chant d'amour (Melos amoris). F. Vandebroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. Id. — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : Traité pratique. A. et C. Guillaumont. Tome I. Introduction (1971).
171. Id. — Tome II. Texte, traduction, commentaire et tables (1971).
172. Épître de Barnabé. R.A. Kraft, P. Prigent (1971).
173. TERTULLIEN : La toilette des femmes. M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : Hymnes. J. Koder, L. Neyrand. Tome II. Hymnes XVI-XL (1971).

175. CÉSAIRE D'ARLES : Sermons au peuple. Tome I. Sermons 1-20. M.-J. Delage (1971).
176. SALVIEN DE MARSHILLE : Œuvres. Tome I. G. Lagarrigue (1971).
177. CALLINICOS : Vie d'Hypatios. G.J.M. Bartelink (1971).
178. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : Vie de sainte Macrine. P. Maraval (1971).
179. AMBROISE DE MILAN : La Pénitence. R. Gryson (1971).
180. JEAN SCOT : Commentaire sur l'évangile de Jean. E. Jeaneau (1972).
181. La Règle de S. Benoît. Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
182. Id. — Tome II. Chapitres VIII-LXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
183. Id. — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville (1972).
184. Id. — Tome IV. Commentaire (Parties I-III). A. de Vogüé (1971).
185. Id. — Tome V. Commentaire (Parties IV-VI). A. de Vogüé (1971).
186. Id. — Tome VI. Commentaire (Parties VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).
187. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPE : Homélie pascale. M. Aubineau (1972).
188. JEAN CHRYSOSTOME : Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants. A.-M. Malingrey (1972).
189. La chaîne paléstinienne sur le psaume 118. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Harl (1972).
190. Id. — Tome II. Catalogue des fragments, Notes et Index. M. Harl (1972).
191. PIERRE DAMIEN : Lettre sur la toute-puissance divine. A. Cantin (1972).
192. JULIEN DE VÉZELAY : Sermons. Tome I. Introduction et Sermons 1-16. D. Vorreux (1972).
193. Id. — Tome II. Sermons 17-27, Index. D. Vorreux (1972).
194. Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome I. Introduction. S. Lancel (1972).
195. Id. — Tome II. Texte et traduction de la Capitulation et des Actes de la première séance. S. Lancel (1972).
196. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : Hymnes. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Tome III. Hymnes XLI-LVIII, Index (1973).
197. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : Topographie chrétienne, t. III. Livres VI-XII, Index. W. Wolska-Conus (1973).
198. Livre (cathare) des deux principes. Ch. Thouzellier (1973).
199. ATHANASE D'ALEXANDRIE : Sur l'incarnation du Verbe. C. Kannengiesser (1973).
200. LÉON LE GRAND : Sermons, tome IV. Sermons 65-98, Éloge de S. Léon, Index. R. Dolle (1973).
201. Évangile de Pierre. M.-G. Mara (1973).
202. GUERRIC D'IGNY : Sermons. Tome II. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (1973).
203. NERSÈS ŠNORHALI : Jésus, Fils unique du Père. I. Kéchichian. Trad. seule (1973).
204. LACTANCE : Institutions divines, livre V. Tome I. Introd., texte et trad. P. Monat (1973).
205. Id. — Tome II. Commentaire et index. P. Monat (1973).
206. EUSEBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre I. J. Sirinelli, E. des Places (1974).
207. ISAAC DE L'ÉTOILE : Sermons. A. Hoste, G. Salet, G. Raciti. Tome II. Sermons 18-39 (1974).
208. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Lettres théologiques. P. Gallay (1974).
209. PAULIN DE PELLA : Poème d'action de grâces et Prière. C. Moussy (1974).
210. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre III. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1974).
211. Id. — Tome II. Texte et traduction (1974).
212. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job, Livres XI-XIV. A. Bocognano (1974).

213. LACTANCE : L'ouvrage du Dieu créateur. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Perrin (1974).
214. Id. — Tome II. Commentaire et index. M. Perrin (1974).
215. EUSEBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre VII. G. Schroeder, E. des Places (1975).
216. TERTULLIEN : La chair du Christ. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. J. P. Mahé (1975).
217. Id. — Tome II. Commentaire et Index. J. P. Mahé (1975).
218. HYDACE : Chronique. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. A. Tranoy (1975).
219. Id. — Tome II. Commentaire et index. A. Tranoy (1975).
220. SALVIEN DE MARSEILLE : Œuvres, t. II. G. Lagarrigue (1975).
221. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job. Livres XV-XVI. A. Bocognano (1975).
222. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. Tome III. Livre XIII. C. Blanc (1975).
223. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or). J. Déchanet (1975).
224. Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome III. S. Lancel (1975).
225. DHUODA : Manuel pour mon fils. P. Riché (1975).
226. ORIGÈNE : Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre). E. Junod (1976).
227. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome V. Introduction et index (1976).
228. EUSEBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique. Livres II-III. E. des Places (1976).
229. PSEUDO-PHILON : Les Antiquités Bibliques. D. J. Harrington, C. Perrot, P. Bogaert, J. Cazeaux. Tome I. Introduction critique, texte et traduction (1976).
230. Id. — Tome II. Introduction littéraire, commentaire et index (1976).
231. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tome I. Dial. I et II. G. M. de Durand (1976).

#### SOUS PRESSE

- CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tomes II et III. G. M. de Durand.
- ORIGÈNE : Homélie sur Jérémie (2 vol.). P. Nautin et P. Husson.
- DIDYME L'AVEUGLE : Sur la Genèse (2 vol.). P. Nautin et L. Doutreleau.
- Rituel cathare. Ch. Thouzellier.

#### Hors série :

- Directives pour la préparation des manuscrits (de « Sources Chrétiennes »). A demander au Secrétariat de « Sources Chrétiennes », 29, rue du Plat, 69002 Lyon.

# SOURCES CHRÉTIENNES

(1-231)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE :  
194, 195, 224.

ADAM DE PERSEIGNE.  
Lettres, I : 66.

AHLRED DE RIEVAULX.  
Quand Jésus eut douze ans : 60.  
La vie de recluse : 76.

AMBROISE DE MILAN.  
Des sacrements : 25.  
Des mystères : 25.  
Explication du Symbole : 25.  
La Pénitence : 179.  
Sur saint Luc, I-VI : 45.  
— VII-X : 52.

AMÉDÉE DE LAUSANNE.  
Huit homélies mariales : 72.

ANSELME DE CANTORBÉRY.  
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.

ANSHLME DE HAVELBERG.  
Dialogues, I : 118.

APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145.

ARISTÉE (LETTRÉ D') : 89.

ATHANASE D'ALEXANDRIE.  
Deux apologies : 56.  
Discours contre les païens : 18.  
Lettres à Sérapion : 15.  
Sur l'Incarnation du Verbe : 199.

ATHÉNAGORE.  
Supplique au sujet des chrétiens : 3.

AUGUSTIN.  
Commentaire de la première Épître de saint Jean : 75.  
Sermons pour la Pâque : 116.

BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172.

BASILE DE CÉSARÉE.  
Homélies sur l'Hexaéméron : 26.  
Sur l'origine de l'homme : 160.  
Traité du Saint-Esprit : 17.

BASILE DE SÉLEUCIE.  
Homélie pascale : 187.

BAUDOIN DE FORD.  
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.

BENOÎT (RÈGLE DE S.) : 181-186.

CALLINICOS.  
Vie d'Hypatios : 177.

CASSIEN, voir Jean Cassien.

CÉSaire D'ARLES.  
Sermons au peuple, 1-20 : 175.

LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME.  
118 : 189 et 190.

CHARTREUX.  
Lettres des premiers Chartreux, I : 88.

CHROMACE D'AQUILÉE.  
Sermons : 154 et 164.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE.  
Le Pédagogue, I : 70.  
— II : 108.  
— III : 158.  
Protreptique : 2.  
Stromate I : 30.  
Stromate II : 38.  
Extraits de Théodote : 23.

CLÉMENT DE ROME.  
Épître aux Corinthiens : 167.

CONSTANCE DE LYON.  
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.

COSMAS INDICOPLEUSTÈS.  
Topographie chrétienne, I-IV : 141.  
— V : 159.  
— VI-XII : 197.

CYRILLE D'ALEXANDRIE.  
Deux dialogues christologiques : 97.  
Dialogues sur la Trinité, I : 231.

CYRILLE DE JÉRUSALEM.  
Catéchèses mystagogiques : 126.

DEPNOR DE LIGUGÉ.  
Livre d'étincelles, 1-32 : 77.  
— 33-81 : 86.

DENYS L'ARÉOPAGITE.  
La hiérarchie céleste : 58.

DHUODA.  
Manuel pour mon fils : 225.

DIADOQUE DE PHOTICÉ.  
Œuvres spirituelles : 5.

DIDYME L'AVEUGLE.  
Sur Zacharie, I : 83.  
— II-III : 84.  
— IV-V : 85.

A DIOGNÈTE : 33.

DOROTHÉE DE GAZA.  
Œuvres spirituelles : 92.

EPHREM DE NISIBE.  
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121.  
Hymnes sur le Paradis : 137.

ETHÉRIE.  
Journal de voyage : 21.

EUSÈBE DE CÉSARÉE.  
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.  
— V-VII : 41.  
— VIII-X : 55.  
— Introduction et Index : 73.  
Préparation évangélique, I : 206.  
— II-III : 228.  
— VII : 215.

ÉVAGRE LE PONTIQUE.  
Traité pratique : 170 et 171.

EVANGILE DE PIERRE : 201.

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.

GÉLASE 1<sup>er</sup>.  
Lettre contre les luperciales et dix-huit messes : 65.

GERTRUDE D'HELFITA.  
Les Exercices : 127.  
Le Héraut, t. I : 139.  
— t. II : 143.

GRÉGOIRE DE NAREK.  
Le livre de Prières : 78.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE.  
Lettres théologiques : 208.  
La Passion du Christ : 149.

GRÉGOIRE DE NYSSÉ.  
La création de l'homme : 6.  
Traité de la Virginité : 119.  
Vie de Moïse : 7.  
Vie de sainte Macrine : 178.

GRÉGOIRE LE GRAND.  
Morales sur Job, I-II : 32.  
— XI-XIV : 212.  
— XV-XVI : 221.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.  
Remerciement à Origène : 148.

GUERRIC D'IGNY.  
Sermons : 166 et 202.

GUIGUES II LE CHARTREUX.  
Lettre sur la vie contemplative : 163.  
Douze méditations : 163.

GUILAUME DE SAINT-THIERRY.  
Exposé sur le Cantique : 82.  
Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223.  
Traité de la contemplation de Dieu : 61.

HERMAS.  
Le Pasteur : 53.

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM.  
Homélies pascales : 187.

HILAIRE DE POITIERS.  
Traité des Mystères : 19.

HIPPOLYTE DE ROME.  
Commentaire sur Daniel : 14.  
La Tradition apostolique : 11.

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES : 146.

HOMÉLIES PASCALES : 27, 36, 48.

QUATORZE HOMÉLIES DU IX<sup>e</sup> SIÈCLE : 161.

HUGUES DE SAINT-VICTOR.  
Six opuscules spirituels : 155.

HYDACE.  
Chronique : 218 et 219.

IGNACE D'ANTIOCHE.  
Lettres : 10.

IRÉNÉE DE LYON.  
Contre les hérésies, III : 210 et 211.  
— IV : 100.  
— V : 152 et 153.  
Démonstration de la prédication apostolique : 62.

ISAAC DE L'ÉTOILE.  
Sermons 1-17 : 130.  
— 18-39 : 207.

JEAN DE BÉRYTE.  
Homélie pascale : 187.

JEAN CASSIEN.  
Conférences, I-VII : 42.  
— VIII-XVII : 54.  
— XVIII-XXIV : 64.  
Institutions : 109.

JEAN CHRYSOSTOME.  
A une jeune veuve : 138.  
A Théodore : 117.  
Huit catéchèses baptismales : 50.  
Lettre d'exil : 103.  
Lettres à Olympias : 13.  
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28.  
Sur la Providence de Dieu : 79.  
Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188.  
Sur le mariage unique : 138.  
La Virginité : 125.

PSEUDO-CHRYSOSTOME.  
Homélie pascale : 187.

JEAN DAMASCÈNE.  
Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80.

JEAN MOSCHUS.  
Le Pré spirituel : 12.

JEAN SCOT.  
Commentaire sur l'évangile de Jean : 180.  
Homélie sur le prologue de Jean : 151.

JÉRÔME.  
Sur Jonas : 43.

JULIEN DE VÉZÉLAY.  
Sermons, 1-16 : 192.  
— 17-27 : 193.

LACTANCE.  
De la mort des persécuteurs : 39. (2 vol.).  
Institutions divines, V : 204 et 205.  
L'ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214.

LÉON LE GRAND.  
Sermons, 1-19 : 22.  
— 20-37 : 49.  
— 38-64 : 74.  
— 65-98 : 200.

LÉONCE DE CONSTANTINOPEL.  
Homélies pascales : 187.

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198.

MANUEL II PALÉOLOGUE.  
Entretien avec un musulman : 115.

MARIUS VICTORINUS.  
Traités théologiques sur la Trinité : 68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR.  
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLANIE : voir VIE.

MÉLITON DE SARDES.  
Sur la Pâque : 123.

MÉTHODE D'OLYMPÉ.  
Le banquet : 95.

NERSÈS SNORHALL.  
Jésus, Fils unique du Père : 203.

NICÉTAS STÉTHATOS.  
Opuscules et Lettres : 81.



- NICOLAS CABASTILAS.**  
Explication de la divine liturgie : 4.
- ORIGÈNE.**  
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.  
— VI-X : 157.  
— XIII : 222.  
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI : 162.  
Contre Celse, I-II : 132.  
— III-IV : 136.  
— V-VI : 147.  
— VII-VIII : 150.  
— Introd. et index : 227.  
Entretien avec Héraclide : 67.  
Homélie sur la Genèse : 7.  
Homélie sur l'Exode : 16.  
Homélie sur les Nombres : 29.  
Homélie sur Josué : 71.  
Homélie sur le Cantique : 37.  
Homélie sur saint Luc : 87.  
Lettre à Grégoire : 148.  
Philocalie 21-27 : 226.
- PAULIN DE PELLA.**  
Poème d'action de grâces : 209.  
Prière : 209.
- PHILON D'ALEXANDRIE.**  
La migration d'Abraham : 47.
- PSEUDO-PHILON.**  
Les Antiquités Bibliques : 229 et 230.
- PHILOXÈNE DE MABBOUG.**  
Homélie : 44.
- PIERRE DAMIEN.**  
Lettre sur la toute-puissance divine : 191.
- POLYCARPE DE SMYRNE.**  
Lettres et Martyre : 10.
- PROLAMBÈ.**  
Lettre à Flora : 24.
- QUODVULTEBUS.**  
Livre des promesses : 101 et 102.
- LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107.**
- RICHARD DE SAINT-VICTOR.**  
La Trinité : 63.
- RICHARD ROLLE.**  
Le chant d'amour : 168 et 169.
- RITUELS.**  
Trois antiques rituels du Baptême : 59.
- ROMANOS LE MÉLODE.**  
Hymnes : 99, 110, 114, 228.
- RUFIN D'AQUILÉE.**  
Les bénédictions des Patriarches : 140.
- RUPERT DE DEBUTZ.**  
Les œuvres du Saint-Esprit.  
Livres I-II : 131.  
— III-IV : 165.
- SALVIEN DE MARSEILLE.**  
Œuvres : 176 et 220.
- SULPICE SÈVÈRE.**  
Vie de S. Martin : 133-135.
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN.**  
Catéchèses, 1-5 : 96.  
— 6-22 : 104.  
— 23-34 : 113.  
Chapitres théologiques gnostiques et pratiques : 57.  
Hymnes, 1-15 : 156.  
— 16-40 : 174.  
— 41-58 : 196.  
Traité théologiques et éthiques : 122 et 129.
- TERTULLIEN.**  
De la prescription contre les hérétiques : 46.  
La chair du Christ : 216 et 217.  
La toilette des femmes : 173.  
Traité du baptême : 35.
- THÉODORET DE CYR.**  
Correspondance, lettres I-LII : 40.  
— lettres 1-95 : 98.  
— lettres 96-147 : 111.  
Thérapeutique des maladies héliques : 57 (2 vol.).
- THÉODOTE.**  
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE.**  
Trois livres à Autolyceus : 20.
- VIE D'OLYMPIAS : 13.**
- VIE DE SAINTÉ MÉLANIE : 90.**
- VIE DES PÈRES DU JURA : 142.**

## 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.

1. Introduction générale. De officio mundi. R. Arnaldez (1961).
2. Legum allegoriae. C. Mondésert (1962).
3. De cherubim. J. Gorez (1963).
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson (1966).
5. Quod deterius potiori insidiari solet. I. Feuer (1965).
6. De posteritate Caini. R. Arnaldez (1972).
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès (1963).
9. De agricultura. J. Pouilloux (1961).
10. De plantatione. J. Pouilloux (1963).
- 11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962).
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn (1963).
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux (1965).
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl (1966).
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre (1967).
17. De fuga et inventione. E. Starobinski-Safran (1970).
18. De mutatione nominum. R. Arnaldez (1964).
19. De somniis. P. Savinel (1962).
20. De Abrahamo. J. Gorez (1966).
21. De Iosepho. J. Laporte (1964).
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky (1965).
24. De specialibus legibus. Livres I-II. S. Daniel (1975).
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre (1962).
27. De praemiis et poenis. De execrationibus. A. Beckaert (1961).
28. Quod omnis probus liber sit. M. Petit (1974).
29. De vita contemplativa. F. Daumas et P. Miquel (1964).
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. In Flaccum. A. Pelletier (1967).
32. Legatio ad Calum. A. Pelletier (1972).
33. Quaestiones et solutiones in Genesim (en préparation).
34. Quaestiones et solutiones in Exodum (en préparation).
35. De Providentia, I-II. M. Hadas-Label (1973).

IMPRIMERIE A. BONTEMPS  
LIMOGES (FRANCE)

Éditeur n° 6.681 - Imprimeur n° 1523  
Dépôt légal : 2° trimestre 1976

ISBN 2 204 1064 2