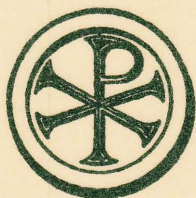


GRÉGOIRE DE NYSSE

CONTRE EUNOME

I

147-691



Contre Eunome I, 147-691

Cette deuxième partie du premier livre du *Contre Eunome* est celle des développements dogmatiques visant à réfuter l'idée selon laquelle Dieu seul étant l'inengendré, le Fils est d'une substance dissemblable à celle du Père. Alors qu'Eunome affirme que la substance du Père est la plus élevée et la plus authentique, Grégoire conteste le principe de substances plus ou moins grandes, qui entraîne une antériorité du Père et une subordination du Fils et de l'Esprit. Il critique également la théorie eunomienne des énergies qui accompagnent les substances et démontre l'absurdité d'une conception qui fait d'une énergie le Père du Monogène. Accusant Eunome de recourir à des raisonnements sophistiqués et de tendre vers le manichéisme, Grégoire affirme l'unité de substance dans la Trinité et souligne que ce qui vaut pour le Père vaut pour le Fils, même si le Fils n'est pas Père et le Père n'est pas Fils.

Raymond WINLING, professeur émérite de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, a déjà publié dans la collection le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse (SC 453).

IMPRIMÉ EN FRANCE

ISBN : 978-2-204-09211-1

ISSN : 0750-1978

Code SODIS : 8288695

2010-X

PRIX : 48 €



SOURCES CHRÉTIENNES

N° 524

GRÉGOIRE DE NYSSE

CONTRE EUNOME

I

147-691

TEXTE GREC DE W. JAEGER (*GNO* I, 1)

TRADUCTION, NOTES ET INDEX

PAR

Raymond WINLING

Professeur émérite à l'Université de Strasbourg

Ouvrage publié avec le concours de l'Œuvre d'Orient

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

2010

*La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(UMR 5189 du Centre National de la Recherche Scientifique)*

La révision en a été assurée par Jean Reynard.

<http://www.sources-chretiennes.mom.fr>

TEXTE ET TRADUCTION

© Les Éditions du Cerf, 2010
ISBN : 978-2-204-09211-1
ISSN : 0750-1978
<http://www.editionsducerf.fr>

Imprimé en France

Deuxième Partie

Questions de théologie

Section I. Réfutation des fragments concernant le système scalaire d'Eunome

ιγ'. Μνήμη τῶν δογματικῶς αὐτῷ εἰρημένων καὶ κατὰ
διαίρεσιν πρὸς τὰ εἰρημένα μάχη.

J 71 PG 296

|| 147. Ἀλλὰ γὰρ οὐκ οἶδ' ὅπως τοσοῦτον ἔξω τῶν προκει-
μένων παρηρέχθη ὁ λόγος πρὸς ἕκαστον τῶν ἐφ' ὕβρει ῥηθέν-
των παρὰ τοῦ συκοφάντου ἐπιστρεφόμενος. Καίτοι τῷ
Εὐνομίῳ κέρδος οὐ μικρὸν ἢ περὶ τὰ τοιαῦτα τοῦ λόγου
5 διατριβὴ ἐν τῇ τῶν ἀνθρωπίνων ἀδικημάτων κατηγορίᾳ τοῖς
κυριωτέροις προσβῆναι κωλυομένου. 148. Ὡσπερ οὖν τὸν ἐπὶ
φόνῳ κρινόμενον ὑπὲρ τῆς ἐν ῥήμασι προπετείας κακίζειν τῶν
ἀχρήστων ἐστίν (ἀρκεῖ γὰρ ὁ φόνος ἀπελεγθεὶς τὴν τοῦ
θανάτου ψῆφον ἐπενεγκεῖν, κἂν μηδεμίᾳ προπέτεια λόγων τῷ
10 μαιφόνῳ συναπελέγηται), οὕτω μοι καλῶς ἔχειν δοκεῖ
μόνην αὐτοῦ τὴν ἀσέβειαν εἰς ἔλεγχον ἀγαγεῖν, τὰς δὲ καθ'
ἡμῶν λοιδορίας χαιρεῖν ἐᾶσαι. Δῆλον γὰρ ὅτι περὶ τὰ μέγιστα
καὶ κυριώτατα τῆς πονηρίας φωραθείσης καὶ τὰ λοιπὰ πάντα

1. En guise de transition, Grégoire exprime en quelque sorte le regret de s'être arrêté trop longtemps à des questions relatives à des personnes humaines et annonce qu'il va dorénavant aborder les questions de fond d'ordre doctrinal. C'est une indication intéressante sur la structuration du traité.

XIII. Rappel de ce qu'Eunome dit de la doctrine et discussion détaillée de cette doctrine.

Introduction

147. Mais je ne sais pourquoi le discours s'est tellement éloigné de son propos en se portant sur chacun des points abordés par le sycophante dans son insolence. Cependant, c'est assurément un avantage non négligeable pour Eunome que la discussion se soit attardée sur de tels points, et qu'elle ait été empêchée de passer aux questions plus importantes en raison de ses accusations au sujet de torts entre hommes ¹. 148. De même qu'il est inutile d'accuser d'insolences de langage quelqu'un qui est jugé pour meurtre – le fait d'être convaincu de meurtre suffit en effet pour prononcer la condamnation à mort, même si aucune insolence de langage ne pouvait être démontrée en plus contre le meurtrier –, de même il me semble judicieux de me limiter à la réfutation de l'impiété de cet homme, en laissant de côté les insultes qu'il profère contre nous. En effet, il est clair que si la perversité est établie au sujet des choses les plus importantes et les plus fondamentales, elle sera aussi démontrée virtuellement pour

τῇ δυνάμει συναπελέγχεται, κὰν μὴ τοῖς καθ' ἕκαστον ἀκρι-
 15 βῶς ἐπεξίωμεν. **149.** Ἐστί τοίνυν τὸ κεφάλαιον τῶν παρ'
 αὐτοῦ κατασκευαζομένων βλασφημία μὲν εἰς τὸ δόγμα τῆς
 εὐσεβείας ἔν τε τῷ προάγοντι λόγῳ καὶ ἐν τῷ νῦν παρ' ἡμῶν
 εὐθυνομένῳ, σπουδῇ δὲ πᾶσα καθελεῖν καὶ παραγράψασθαι
 20 τὰς περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος εὐσεβεῖς ὑπολήψεις. **150.** Ὡς
 ἂν οὖν μάλιστα ψευδῆς καὶ ἀσύστατος ἐπιδειχθεῖη ἢ κατὰ τῶν
 δογμάτων τῆς ἀληθείας κατασκευῆ, πρῶτον μὲν ἐπὶ λέξεως
 αὐτοῦ τὴν περὶ τούτων παραθήσομαι ῥῆσιν, ἔπειτα δὲ πάλιν
 ἐπελεύσομαι τοῖς εἰρημένοις, ἕκαστον αὐτῶν ἐξετάζω
 25 χωρὶς.

PG 297 J 72 **151.** | « Πᾶς ὁ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων συμπληροῦται
 λόγος ἕκ τε τῆς ἀνωτάτω καὶ κυριωτάτης οὐσίας καὶ ἐκ τῆς
 δι' ἐκείνην μὲν οὐσης μετ' ἐκείνην δὲ πάντων τῶν ἄλλων
 πρωτευούσης καὶ τρίτης γε τῆς μηδεμιᾶ μὲν τούτων συντατ-
 30 τομένης, ἀλλὰ τῇ μὲν διὰ τὴν αἰτίαν, τῇ δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν
 καθ' ἣν γέγονεν ὑποταττομένης, συμπεριλαμβανομένων
 δηλαδὴ πρὸς τὴν τοῦ παντός λόγου συμπλήρωσιν καὶ τῶν
 ταῖς οὐσίαις παρεπομένων ἐνεργειῶν καὶ τῶν ταύταις προσ-
 φυῶν ὀνομάτων. **152.** Πάλιν δ' αὖ ἐκάστης τούτων οὐσίας
 35 εἰλικρινῶς ἀπλῆς καὶ πάντῃ μιᾶς οὐσης τε καὶ νοουμένης
 κατὰ τὴν ἰδίαν ἀξίαν, συμπεριγραφομένων δὲ τοῖς ἔργοις τῶν
 ἐνεργειῶν, καὶ τῶν ἔργων ταῖς τῶν ἐργασαμένων ἐνεργείαις
 παραμετρούμενων, ἀνάγκη δήπου πᾶσα καὶ τὰς ἐκάστη τῶν
 οὐσιῶν ἐπομένας ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μεῖζους εἶναι, καὶ
 40 τὰς μὲν πρώτην τὰς δὲ δευτέραν ἐπέχειν τάξιν, συνόλως τε
 εἰπεῖν πρὸς τοσαύτην ἐξικνεῖσθαι διαφορὰν, πρὸς ὀπίσθη ἂν
 ἐξικνηῖται τὰ ἔργα. **153.** ἐπεὶ μὴδὲ θεμιτὸν τὴν αὐτὴν ἐνέρο-

1. Il s'agit de l'Apologie et de l'Apologie de l'Apologie, livre I.

2. On peut être surpris de cette remarque qui définit la méthode de Grégoire. Déjà dans la première partie, plutôt historique, il a cité et commenté, mais les citations étaient fragmentaires et le commentaire consistait à faire des mises au point d'ordre formel ou historique. A partir de maintenant, il cite des passages plus longs et, surtout, livre un commentaire fouillé, destiné à montrer l'incohérence des thèses d'Eunome.

tout le reste, même si nous n'examinons pas minutieusement le reste point par point. **149.** Le point capital de tout ce qu'il a entrepris est le blasphème contre la doctrine de la piété, dans le livre précédent et dans celui que je suis en train de soumettre à un examen critique ¹, et, tout son zèle à ruiner, à détourner de leur sens et à pervertir complètement les pieuses conceptions au sujet du Dieu Monogène et du Saint-Esprit. **150.** Pour montrer que son argumentation contre la doctrine de la vérité est au plus haut point menteuse et sans consistance, je citerai d'abord littéralement ses déclarations à ce sujet et ensuite je reviendrai sur ce qui a été dit, en examinant chaque point séparément ².

Le texte-programme de l'Apogie de l'Apologie

151. « Tout l'exposé de notre doctrine acquiert sa pleine portée à partir de l'ousie la plus élevée et la plus authentique, et à partir de celle qui, tenant son existence de la première, devance après celle-ci toutes les autres ousies, et de la troisième, qui n'est égale en rang à aucune des deux autres, mais est subordonnée à la première en raison de la causalité, et à la deuxième en raison de l'énergie selon laquelle elle est devenue. Pour compléter tout notre exposé, il faudra évidemment inclure aussi les énergies qui accompagnent les ousies et les noms qui leur conviennent de par leur nature. **152.** Et de nouveau, puisque chacune de ces ousies est selon sa dignité propre, radicalement simple et absolument une – et est perçue comme telle –, que les énergies sont circonscrites par les œuvres et que les œuvres sont mesurées par les énergies de ceux qui les ont produites, de toute nécessité les énergies qui accompagnent chacune de ces ousies sont aussi plus ou moins grandes, les unes occupant le premier rang, les autres le second. Pour le dire en un mot, elles atteignent un degré de différence aussi grand que celui qui est atteint entre les œuvres. **153.** Comme il n'est pas permis de dire que c'est par

γειαν εἰπεῖν καθ' ἣν τοὺς ἀγγέλους ἐποίησεν ἢ τοὺς ἀστέρας
καὶ τὸν οὐρανὸν ἢ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὅσω τὰ ἔργα τῶν ἔργων
45 πρεσβύτερα καὶ τιμιώτερα, τοσούτω καὶ τὴν ἐνέργειαν τῆς
ἐνεργείας ἀναθεσθιγμένα φαίη ἂν τις εὐσεβῶς διανοούμενος,
ἅτε δὴ τῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν τὴν ταυτότητα τῶν ἔργων ἀπο-
τελουσῶν, καὶ τῶν παρηλλαγμένων ἔργων παρηλλαγμένας
τὰς ἐνεργείας ἐμφαινόντων. **154.** Οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων
50 καὶ τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸν εἰρμὸν ἀπαράβατον διατηροῦν-
των, προσήκει δὴπου τοὺς κατὰ τὴν συμφυῆ τοῖς πράγμασι
τάξι τὴν ἐξέτασιν ποιουμένους καὶ μὴ φύρειν ὁμοῦ πάντα καὶ
συγγεῖν βιαζομένους, εἰ μὲν περὶ ταῖς οὐσίαις κινητοί τις
ἀμφισβήτησις, ἐκ τῶν πρώτων καὶ προσεχῶν ταῖς οὐσίαις
55 ἐνεργειῶν ποιεῖσθαι τῶν δεικνυμένων τὴν πίστιν καὶ τῶν
ἀμφισθητουμένων τὴν διάλυσιν, τὴν δὲ ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις
ἀμφιβολίαν διαλύειν ἐκ τῶν οὐσιῶν, ἀρμοδιωτέραν γε μὴν καὶ
τοῖς πᾶσιν ἀνυσιμωτέραν ἡγεῖσθαι τὴν ἀπὸ τῶν πρώτων ἐπὶ
τὰ δευτέρα κάθοδον. » **155.** Ἡ μὲν οὖν τεχνολογία τῆς βλα-
60 σφημίας αὕτη, ὃ δὲ Θεὸς ἡμῖν ὁ ἀληθινὸς ὁ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ
υἱὸς διὰ τῆς τοῦ ἀγίου πνεύματος ὁδηγίας κατευθύνει τὸν
λόγον πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Πάλιν δὲ τὰ εἰρημένα καθεξῆς ἀνα-
λάβωμεν. Εἶπε « τῶν καθ' ἑαυτὸν δογματῶν συμπληροῦσθαι
τὸν λόγον ἐκ τῆς ἀνωτάτης καὶ κυριωτάτης οὐσίας καὶ ἐκ τῆς
65 δι' ἐκείνην μὲν οὐσης, μετ' ἐκείνην δὲ πάντων τῶν ἄλλων
πρωτευούσης καὶ τρίτης γέ φησι τῆς μηδεμιᾶ τούτων συντατ-
τομένης, ἀλλὰ τῇ μὲν διὰ τὴν αἰτίαν, τῇ δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν
ὑποταττομένης ».

1. Pour le commentaire d'ensemble, voir Introduction. Nous renonçons à donner ici un nouveau commentaire de synthèse qui gonflerait inutilement les notes, mais nous invitons le lecteur à user de patience, car nous retrouvons tous les membres de ces périodes dans le commentaire de Grégoire et c'est à cette occasion que nous ferons les remarques destinées à éclairer la portée du texte.

2. En accusant Eunome de pratiquer la *τεχνολογία*, Grégoire, à la suite de Basile, jette le discrédit sur le système eunomien. Certes, dans la langue classique *τεχνολογέω* signifie « exposer selon les règles de l'art » et *τεχνολογία* a le sens de « traité systématique ». Mais les Pères emploient le terme avec une connotation péjorative et entendent par là recours à la dialectique

la même énergie qu'il a fait les anges ou les astres et le ciel ou l'homme, quelqu'un qui nourrit des pensées pieuses dira qu'autant telles œuvres sont plus anciennes et plus dignes d'honneur que telles autres, autant aussi telle énergie dépasse telle autre, car les mêmes énergies produisent des œuvres identiques et des œuvres différentes révèlent des énergies différentes. **154.** Puisque les choses se présentent de cette façon et qu'à cause de leur relation mutuelle elles conservent un enchaînement invariable, il convient sans aucun doute que ceux qui organisent leur examen selon l'ordre inhérent aux réalités et qui ne s'efforcent pas à tout prix de tout embrouiller et de confondre tout en même temps, établissent, si une contestation s'élève à propos des ousies, la crédibilité de leurs assertions et apportent une solution à la question litigieuse à partir des énergies premières et liées aux ousies, et qu'ils fournissent une solution des litiges à propos des énergies à partir des ousies. Il convient donc de penser que le fait de descendre des premières vers les deuxièmes est ce qu'il y a de plus harmonieux et de plus efficace sous tous les rapports »¹. **155.** Tel est l'exposé qu'en technologie il donne de sa doctrine blasphématoire². Mais puisse le vrai Dieu, le Fils du vrai Dieu, sous la conduite de l'Esprit saint, guider notre argumentation vers la vérité. Reprenons les paroles citées dans l'ordre. Il dit que « l'exposé de sa doctrine acquiert sa pleine portée à partir de l'ousie la plus élevée et la plus authentique et de celle qui, tenant son existence de la première, devance après celle-ci toutes les autres ousies, et de la troisième qui n'a de rang égal avec aucune des deux autres, mais est subordonnée à la première, en raison de la causalité, et à la deuxième, en raison de l'énergie ».

et aux techniques de discussion des sophistes. Cf. E. VANDENBUSSCHE, « La part de la dialectique dans la théologie d'Eunome le 'technologue' », *RHE* 40 (1944-45), p. 47-52. Voir BASILE, *CE* I, 9, *SC* 299, p. 200. Le terme *τεχνολογία* se comprend mieux, si l'on tient compte de ce qu'il est souvent opposé à 'philosophie' au sens pythagoricien-platonicien du mot.

ιδ'. Ὅτι κακῶς ἐποίησε μνημονεύων τοῦ σωτηρίου δόγματος, μὴ πατέρα καὶ υἴον καὶ ἅγιον πνεῦμα καθὼς παραδέδοται ὀνομάζων, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις ὀνόμασι χρησάμενος κατὰ τὸ ἴδιον βούλημα.

J 74

PG 300

156. Πρῶτον τοίνυν τῶν | ἐν τῷ λόγῳ κακουργηθέντων τοῦτο ἔστιν, ὅτι τὸ δόγμα τὸ μυστικὸν ἐπαγγειλάμενος ἡμῖν ἐκθήσεσθαι ὡσπερ ἐπιδιορθούμενος τὰς εὐαγγελικὰς φωνὰς οὐκ ἐκείνοις κέχρηται τοῖς ὀνόμασι, δι' ὧν παρέδωκεν ὁ κύριος τὸ μυστήριον ἐν τῇ τελειώσει τῆς πίστεως, ἀλλὰ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ | καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀποσιωπήσας ἀντὶ μὲν <τοῦ> πατρὸς « ἀνωτάτω τινὰ καὶ κυριωτάτην οὐσίαν » λέγει, ἀντὶ δὲ τοῦ υἱοῦ « τὴν δι' ἐκείνην μὲν οὖσαν, μετ' ἐκείνην δὲ τῶν ἄλλων πρωτεύουσαν », ἀντὶ δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος « τὴν μηδεμιᾶ τούτων συνταττομένην ἀμφοτέροις δὲ ὑποτεταγμένην ».

157. Καίτοιγε εἰ οὕτως εἰπεῖν οἰκειότερον ἦν, οὐκ ἂν πάντως ἠπόρησεν ἡ ἀλήθεια τῆς τῶν ῥημάτων τούτων εὐρέσεως οὐδ' ἂν πάντως οἱ καθεξῆς ἐκδεξάμενοι τοῦ μυστηρίου τὸ κήρυγμα, οἳ τε ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου^a γενόμενοι καὶ οἱ μετ' ἐκείνους πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τῶν εὐαγγελικῶν δογμάτων καταπληρώσαντες, **158.** καὶ πάλιν οἱ μετὰ ταῦτα κατὰ καιροῦς τινὰς τὰς περὶ τοῦ δόγμα-

a. Cf. Lc 1, 2

1. Dans la langue classique, *μυστικός* désigne ce qui a trait aux mystères d'Éleusis, et autres. Chez les auteurs ecclésiastiques, le terme s'emploie pour parler de l'Eucharistie et du Baptême. Dans le présent contexte, Grégoire fait allusion à la formule trinitaire utilisée pour le baptême et provenant de Mt 28, 19. Cf. aussi BASILE, *Sur le Saint-Esprit* 71, SC 17^{bis}, p. 500 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* V, 2, SC 309, p. 296 ; M. VAN PARYS, « Exégèse et théologie dans les livres *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse », dans *Écriture et culture philosophique*, p. 190-192.

2. A cette remarque, on pourrait en ajouter une autre : dans l'*Apologie*, EUNOME avait cité, comme entrée en matière, une confession de foi mention-

XIV. Que, rappelant la doctrine du salut, c'est à tort qu'il ne nomme pas le Père, le Fils et l'Esprit saint, conformément à la Tradition, mais emploie d'autres noms à sa guise.

**Absence
des noms
Père - Fils - Esprit**

156. La première des vilénies de cet écrit est qu'après avoir annoncé qu'il nous exposerait la doctrine mystique¹, il n'a pas utilisé les noms par lesquels le Seigneur a transmis le mystère de la foi dans sa perfection², comme si lui, Eunome, voulait rectifier les paroles de l'Évangile, mais il passe sous silence le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ; au lieu de Père, il parle de « l'ousie la plus élevée et la plus authentique », au lieu de Fils, de « l'ousie qui tient son existence de la première, devant après celle-ci les autres », et au lieu de Saint-Esprit, il parle de « l'ousie qui n'est égale en rang à aucune des deux premières, mais est subordonnée à ces deux ».

**Eunome
s'oppose
à la Tradition**

157. Assurément, s'il était plus adéquat de parler de cette façon, la Vérité n'aurait pas été incapable de découvrir ces appellations, pas plus que n'auraient été incapables de les découvrir ceux qui ont adhéré successivement à la proclamation du mystère, ni ceux qui au début ont été témoins oculaires et serviteurs de la Parole^a, ni ceux qui dans la suite ont rempli le monde entier des doctrines de l'Évangile, **158.** ni, non plus, ceux qui plus tard, en certaines

nant le Père, le Fils et l'Esprit ; dans l'*Apologie de l'Apologie*, non seulement il ne reproduit pas cette confession de foi, mais en plus il évite l'usage de ces noms, préférant une formulation en termes abstraits, de type philosophique. Mais dans la *Profession de foi* de 383, il reprend le schéma traditionnel des confessions de foi : Père, Fils et Esprit. Cependant, il prend soin de dire clairement que le Fils et l'Esprit sont créés et inégaux entre eux. Voir M. VAN PARYS, *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome*, t. 1, p. 110-136.

20 τος κινουμένας ἀμφιβολίας ἐν κοινῷ συνεδρίῳ διαλαθόντες,
 ὡν αἱ παραδόσεις ἔγγραφοι ταῖς ἐκκλησίαις αἰεὶ διασῶζονται,
 εἰ ταῦτα λέγειν ἔχρησεν, οὐκ ἂν πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου
 πνεύματος^b ἐποιοῦντο τὴν μνήμην, εἴπερ ὅλως εὐσεβὲς ἢ
 ἀκίνδυνον ἦν πρὸς τὴν καινότητα ταύτην μεταχαράττειν τὰ
 25 τῆς πίστεως ῥήματα· ἢ πάντες ἀμαθεῖς ἦσαν ἐκεῖνοι καὶ ἀκα-
 τήχητοι τῶν μυστηρίων καὶ « τῶν προσφῶν, ὡς φησιν
 οὗτος, ὀνομάτων ἀνήκοι » οἱ μήτε εἰδότες μήτε θελήσαντες
 75 τῶν παραδοθέντων ἡμῖν παρὰ τῆς θείας φωνῆς ὀνομάτων τὰς
 ἰδίας ἐννοίας προτιμοτέρας ποιήσασθαι; **159.** Ἀλλὰ παντὶ
 πρόδηλον οἶμαι τὴν αἰτίαν εἶναι τῆς καινῆς ταύτης ὀνοματο-
 30 ποιίας, ὅτι πάντες ἄνθρωποι πατρὸς καὶ υἱοῦ προσηγορίαν
 ἀκούσαντες εὐθύς τὴν οἰκείαν αὐτῶν καὶ φυσικὴν πρὸς
 ἄλληλα σχέσιν ὑπ' αὐτῶν τῶν ὀνομάτων ἐπιγινώσκουσι. Τὸ
 γὰρ τῆς φύσεως συγγενὲς ἐκ τῶν προσηγοριῶν τούτων αὐτο-
 μάτως διερμηνεύεται. **160.** Ἴνα οὖν μὴ ταῦτα νοῆται περὶ τοῦ
 35 ἀληθινοῦ πατρὸς καὶ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ, διὰ τοῦτο ὑποκλέ-
 πτει τῶν ἀκουόντων τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων συνεισιοῦσαν τῆς
 οἰκειότητος ἔμφασιν, καὶ καταλιπὼν τὰ θεόπνευστα ῥήματα
 διὰ τῶν ἐπινοηθέντων ἐπὶ λύμῃ τῆς ἀληθείας ποιεῖται τὴν τοῦ
 δόγματος ἔκθεσιν.

b. Cf. Mt 28, 19

1. Grégoire indique les agents de transmission qui assurent la continuité de la Tradition : les apôtres et les disciples, témoins oculaires, leurs successeurs qui, de génération en génération, annoncent la bonne nouvelle, les Pères conciliaires de Nicée. Tous transmettent les noms révélés par « la divine voix ». Par rapport à la chaîne de transmission, Eunome se présente en « novateur ».

2. Le mot 'mystères' est employé à deux reprises dans les § 157 et 158. Grégoire oppose ceux qui font confiance à la révélation des noms des personnes de la Trinité par le Christ et Eunome qui prétend connaître « des noms qui conviennent naturellement » en vertu d'une connaissance innée : la révélation par le Logos incarné serait en quelque sorte superflue.

3. En toute rigueur, Eunome ne saurait être accusé de procéder à « une nouvelle création de mots », puisque *ousie*, énergie, œuvres sont des mots qui existent : il serait plus juste de dire qu'il remplace des mots existants

circonstances, ont débattu, au cours d'un synode général, de points controversés de la doctrine, et dont les traditions consignées par écrit sont toujours fidèlement conservées dans les Églises¹; s'il avait fallu parler à la manière d'Eunome, ils n'auraient pas fait mention du Père, du Fils et du Saint-Esprit^b, si vraiment il avait été conforme à la piété et sans danger de transformer le langage de la foi dans le sens de cette nouveauté. Ou bien est-ce que tous ceux-là étaient ignares, manquant d'instruction à propos des mystères², « n'ayant pas entendu parler de ces noms qui conviennent naturellement » comme il dit, eux qui ne savaient ni ne voulaient donner plus de prix à leurs propres idées qu'aux noms communiqués par la voix divine ? **159.** Mais, à mon avis, il est clair pour chacun que la cause de cette nouvelle création de mots³ est que tous les hommes, en entendant les noms de Père et de Fils, prennent aussitôt conscience, à partir de ces noms mêmes, de la relation appropriée et naturelle entre les deux⁴. La parenté de nature se fait connaître d'elle-même à travers ces dénominations. **160.** Donc, pour éviter que ces pensées au sujet du vrai Père et du Fils Monogène ne naissent dans les esprits, il dissimule aux auditeurs l'idée de relation intime qui est suggérée par les mots, et, ayant abandonné les paroles divinement inspirées, il propose un exposé de la doctrine, en utilisant des mots inventés pour ruiner la vérité.

par des expressions comme « *ousie* la plus élevée », « troisième *ousie* », créant ainsi des dénominations nouvelles, ayant valeur de termes techniques, destinées à rendre compte d'une nouvelle conception de la Triade.

4. Basile avait déjà attiré l'attention sur les termes relatifs. Il reproche à Eunome de prétendre qu'un terme relatif comme « rejeton » désigne en fait l'*ousie* même du Fils. Grégoire va plus loin : il accuse Eunome d'avoir omis sciemment les mots Père et Fils, car ces mots font connaître d'eux-mêmes la parenté de nature entre les deux. Or, selon Eunome, le Fils n'est pas vraiment Fils par voie de génération, puisqu'il est créé. Il en sera longuement question dans la suite.

ιε'. Ὅτι κακῶς ἐποίησε μόνην τὴν τοῦ πατρὸς οὐσίαν κυριωτάτην εἰπὼν καὶ ἀνωτάτω, κατασκευάζων κατὰ τὸ σιωπώμενον ἄκυρόν τε εἶναι τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τὴν οὐσίαν καὶ κάτω.

161. Καλῶς δὲ τοῦτό φησιν, οὐ τῶν καθόλου τῆς ἐκκλησίας δογμάτων, ἀλλὰ τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἐν τούτοις « συμπληροῦσθαι τὸν λόγον ». Ἔστι δὲ πρόχειρος μὲν παντὶ τῷ γε νοῦν ἔχοντι τῆς ἀσεβείας τῶν εἰρημένων ἢ κατανοήσις. Οὐδὲν δὲ ἴσως ἀπὸ καιροῦ καὶ καθ' ἕκαστον διεξετάσαι τῷ λόγῳ, τί βουλόμενος τὸ « ἀνώτατόν τε καὶ κυριωτάτον » μόνη προσμαρτυρεῖ τοῦ πατρὸς τῆ οὐσία, οὔτε τοῦ υἱοῦ οὔτε τοῦ ἁγίου πνεύματος ἄνω τε καὶ κυρίαν εἶναι συγχωρῶν τὴν οὐσίαν.

162. Οἶμαι γὰρ ἐγῶγε μελέτην εἶναι ταύτην τῆς παντελοῦς κατὰ τὴν οὐσίαν ἀρνήσεως τοῦ τε μονογενοῦς καὶ τοῦ πνεύματος, καὶ τοῦτο λεληθότως κατασκευάζεσθαι διὰ τῆς τοιαύτης τεχνολογίας, τὸ μέχρις ὀνόματος εἶναι ταῦτα δοκεῖν, τὴν δὲ ἀληθῆ τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν ὁμολογίαν διὰ τῆς τοιαύτης κατασκευῆς ἀθετεῖσθαι· καὶ ὅτι ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οὐ χαλεπῶς ἂν τις κατανοήσειε μικρὸν προσδιατρίψας τῷ λόγῳ. **163.** Οὐκ ἔστι τοῦ νομίζοντος ἀληθῶς | εἶναι κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν τὸν μονογενῆ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἀκριβολογεῖσθαι περὶ τὴν ὁμολογίαν τῶν ὀνομάτων, οἷς ἀποσημνύνειν οἴεται δεῖν τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν^a. ἢ γὰρ ἂν ἦν τῆς ἐσχάτης εὐθείας τῷ πράγματι συντιθέμενον μικρολογεῖσθαι

a. Cf. Rm 9, 5.

1. Basile estimait qu'Eunome « introduit sous les apparences du christianisme la négation de la divinité du Monogène » (CE I, SC 299, p. 143), car celui-ci avait cité une confession de foi dans l'entrée en matière. Le texte-programme de l'ApAp n'a plus ces apparences. Aussi Grégoire est-il amené à élargir le problème en prenant en compte la « négation concernant l'ousie du Fils et de l'Esprit » et à approfondir la discussion en défendant la réalité des hypostases au sein de la Trinité. Au schéma triadique d'Eunome, il oppose le schéma trinitaire conforme à la foi orthodoxe.

XV. Eunome a tort de dire que seule l'ousie du Père est la plus élevée et la plus authentique, insinuant par son silence que celles du Fils et de l'Esprit sont inauthentiques et inférieures.

L'intention d'Eunome

161. De façon pertinente, il dit que ce n'est pas l'exposé de la doctrine de l'Église universelle, mais celui de leur doctrine propre « qui acquiert sa pleine portée dans ces formulations ». Il est, en effet, facile pour tout esprit avisé de saisir l'impiété de ce qu'il affirme. Mais il n'est peut-être nullement hors de propos d'examiner aussi en détail, dans mon traité, dans quelle intention il attribue l'appellation d' « ousie la plus élevée et la plus authentique » à la seule ousie du Père en refusant d'admettre que l'ousie du Fils et celle de l'Esprit sont élevées et authentiques. **162.** Personnellement, je pense que c'est là un effort de négation radicale en ce qui concerne l'ousie du Monogène et celle de l'Esprit¹ et qu'Eunome cherche à prouver de façon sournoise, à travers un tel arrangement des expressions, que cette réalité n'existe qu'en apparence dans les mots, alors qu'en fait la vraie profession de foi au sujet de leur hypostase est rejetée à travers une telle machination. Qu'il en soit ainsi, celui qui lit le texte, de façon un peu attentive, le comprendra sans difficulté. **163.** Il n'est pas possible que celui qui croit que le Monogène et le Saint-Esprit existent réellement selon leur propre hypostase ergote au sujet de la confession des noms, par lesquels il pense devoir honorer le Dieu qui est au-dessus de tout^{a 2}. En effet, il serait déraisonnable au plus haut point que ce qui est reconnu comme fait établi devînt l'objet de remarques

2. L'expression « Dieu qui est au-dessus de tous » (Rm 9, 5) désigne Dieu de façon générale, mais Grégoire sait que Paul avait appliqué la dénomination au Fils. Dans la *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome*, il dit : « Paul savait que celui qu'il adorait était le Dieu au-dessus de tout : c'est bien ainsi qu'il appelle le Fils dans la *Lettre aux Romains* » (cf. M. VAN PARYS, *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome* 19, t. 1, p. 357).

περὶ τὰ ῥήματα. Νυνὶ δὲ τῷ μόνῃ προσμαρτυρηῆσαι τοῦ πατρὸς τῆ οὐσίας « τὸ ἀνώτατόν τε καὶ κυριώτατον » ἔδωκε διὰ τῆς σιωπῆς περὶ τῶν ὑπολοίπων ὡς οὐ κυρίως ὑφ'εστῶτων στοχάζεσθαι.

25 **164.** Πῶς γὰρ ἔστιν ἀληθῶς εἶναι τι λέγειν, ᾧ μὴ προσμαρτυρεῖται τὸ κυρίως εἶναι; Ἀνάγκη γὰρ ἐφ' ὧν οὐχ ὁμολογεῖται τὸ κύριον, τοῖς ἀντιδιαστελλομένοις τῶν ὀνομάτων συντίθεσθαι. Τὸ γὰρ μὴ κύριον ἄκυρον πάντως· ὥστε ἡ τοῦ μὴ κυρίως εἶναι κατασκευὴ τῆς παντελοῦς ἀνυπαρξίας ἀπόδειξις γίνεται. Πρὸς ἣν ἔοικεν ὁ Εὐνόμιος βλέπων ταῦτα
30 καινοτομεῖν ἐν τῷ καθ' ἑαυτὸν δόγματι τὰ ὀνόματα.

165. Οὐ γὰρ δὴ δι' ἀπειρίαν φήσει τις αὐτὸν εἰς ἀνόητον ὑπόληψιν ἐκπεσόντα τοπικῶς τὸ ἄνω πρὸς τὸ ὑποβεβηκὸς διαστέλλειν καὶ τῷ πατρὶ καθάπερ γεώλοφόν τινα σκοπιὰν ἀφορίζοντα τὸν υἱὸν τοῖς κοιλοτέροις ἐγκαθιδρῦειν.

35 **166.** Οὐδεὶς γὰρ οὕτω παῖς τὴν διάνοιαν, ὡς ἐπὶ τῆς νοερᾶς τε καὶ ἀσωμάτου φύσεως τὴν κατὰ τόπον διαφορὰν ἐννοεῖν.

1. Grégoire propose son interprétation de la formule d'Eunome. Il a raison et il a tort. En fait, il raisonne à partir de l'unicité d'ousie, alors qu'Eunome parle d'un système scalaire des ousies. La suite du texte apportera l'éclairage nécessaire.

2. Grégoire examine d'abord la portée de *κυριώτατον*. Eunome a repris un terme employé par ARISTOTE (*Cat.* 5, 2a, 11-12) pour désigner l'ousie première. Eunome pense à l'ousie première quand il parle des ousies de la Triade ; Grégoire pense plutôt à l'ousie seconde qui est un concept d'espèce. Mais, selon R. HÜBNER, « il transpose les déterminations aristotéliennes de la substance seconde, de 'l'essence' et de l'individu, au rapport de l'ousie (*ousia*) divine et de ses hypostases » (« Gregor von Nyssa als Verfasser des sog. Ep. 38 des Basiliius ... », dans *Epektasis*, p. 463-490). Cf. B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 88-100.

3. Voir M. KERTSCH, « La topica retorico-filosofica de 'sentido no proprio (estricto), sino abusivo' en el Contra Eunomium de Gregorio de Nisa y en otros lugares », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 269-284. L'auteur de cet article signale que la notion de « sens abusif » était employée par les amis de la première génération pour rabaisser ou nier la divinité du Fils. Par là s'explique peut-être l'argument de Grégoire formulé dans la présente phrase. M. Kertsch renvoie à ATHANASE, *De decretis* 6, 1, Opitz, II, p. 5 ;

tatillones pour les mots. Mais, en réalité, en attribuant les qualificatifs « la plus élevée et la plus authentique » uniquement à l'ousie du Père, Eunome nous fait conjecturer, à travers le silence au sujet des autres, que celles-ci n'ont pas de subsistence authentique ¹.

Exister au sens propre

164. Comment est-il possible de dire que quelque chose est vraiment, si on ne lui reconnaît pas l'être au sens authentique ² ? Car on est forcé de désigner par les termes opposés ce à quoi on n'attribue pas l'être au sens propre. Ce qui n'est pas propre est, dans tous les cas, impropre. Par conséquent, l'argument selon lequel quelque chose n'a pas d'existence au sens propre devient la preuve que cette chose n'a absolument pas de subsistence ³. Il semble bien qu'Eunome avait cela en vue, lorsqu'il a inventé ces noms nouveaux pour sa doctrine.

Pas de supériorité d'ordre spatial

165. En effet, on ne pourra pas dire que c'est par inexpérience qu'Eunome est tombé dans l'erreur avec ses conceptions ineptes, en établissant une distinction d'ordre spatial entre le haut et le bas et en assignant au Père en quelque sorte le sommet d'une montagne, alors qu'il fait habiter le Fils dans une région inférieure ⁴. **166.** En effet, personne n'est assez simple d'esprit pour penser les différences relatives à la nature intelligible et incorporelle en

PSEUDO-ATHANASE, *De incarnatione contra Apollinarium* I, 13, PG 26 ; JEAN CHRYSOSTOME, *De consubstantiali contra Anomaeos* VII, 2, PG 48, c. 758 ; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité* II, 432, SC 231, p. 268-269. Cf. aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, CE III, 1, 121. 128-129 ; 2, 97 ; BASILE CE II, 23, SC 305, p. 94.

4. De façon un peu surprenante, Grégoire interrompt les considérations sur le *κυριώτατον* pour y revenir à partir du § 178. Il commente maintenant la notion d'ousie « la plus élevée ».

Ἴδιον γὰρ σωμαίων ἢ ἐπὶ τόπου θέσις, τὸ δὲ τῆ φύσει νοερὸν
 τε καὶ ἄυλον πόρρω τῆς κατὰ τόπον ἐννοίας ὁμολογεῖται. Τίς
 40 οὖν ἢ αἰτία τοῦ « ἀνωτάτω » λέγεσθαι μόνου τοῦ πατρὸς τὴν
 οὐσίαν; Εἰς γὰρ ταύτας τὰς ὑπονοίας ἐξ ἀμαθίας τινὸς αὐτὸν
 παραφέρεσθαι οὐκ ἂν τις εὐκόλως ὑπονοήσῃε τὸν ἐν πολλοῖς,
 οἷς ἐπιδείκνυται, σοφὸν εἶναι προσποιούμενον καὶ, καθὼς
 ἀπαγορεύει ἡ θεία γραφή, [καὶ] τὰ περισσὰ σοφίζόμενον^b. |
 45 **167.** Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δυνάμειος οὐδὲ ἀγαθότητος οὐδὲ
 ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων ὑπεροχὴν τὸ ἄνω φῆσει τῆς οὐσίας
 ἐνδείκνυσθαι. Καὶ γὰρ καὶ τοῦτο παντὶ γνώριμον, μὴ ὅτι τοῖς
 ἐπὶ σοφίᾳ πλεονεκτεῖν ὑπειλημμένοις, ὅτι ἀνευδής πρὸς
 50 τοῦ μονογενοῦς καὶ ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐστὶν ὑπόστασις.
168. Τὰ γὰρ ἀγαθὰ πάντα, ἕως ἂν ἀπαράδεκτα τοῦ ἐναντίου
 μένῃ, ὅρον οὐκ ἔχει τῆς ἀγαθότητος, ἐπειδὴ μόνους τοῖς ἐναν-
 τίοις πέφυκε περιγράφεσθαι, ὡς ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστον ὑπο-
 55 δειγμάτων ἐστὶν ἰδεῖν. Ἡ δύναμις ἀσθενείας περιλαβούσης
 ἵσταται, ἡ ζωὴ θανάτῳ περιορίζεται, φωτὸς πέρας τὸ σκότος
 γίνεται, καὶ πάντα συνελόντι φάναι, τὰ καθ' ἕκαστον ἀγαθὰ
 τοῖς ἐναντίοις ἐναπολήγει. **169.** Εἰ μὲν οὖν τρεπτὴν πρὸς τὸ

b. Eccl 7, 16

1. Eunome avait parlé de l'ousie la plus élevée en employant ἀνωτάτω, le superlatif de ἄνω à la forme adverbiale (cf. § 151), mais on constate aussi l'emploi du superlatif de l'adjectif (par ex. § 163). Cette variante est-elle due à Eunome ou à Grégoire ou à un copiste ? Il est difficile de le dire. En tout état de cause, l'emploi de ἀνωτάτω par Eunome ne relève pas du langage courant. Cf. FR. MANN, « Das Vokabular des Eunomios im Kontext Gregors », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 178-182.

2. Dans les § 165-166, Grégoire écarte comme absurde une première possibilité d'interprétation qui consiste à donner à ce superlatif un sens d'ordre spatial.

3. Une deuxième possibilité d'interprétation est exclue, à savoir que l'ousie première l'emporterait en puissance, en bonté, en sagesse. Admettre une limitation dans la perfection pour le Fils et l'Esprit revient à affirmer

termes d'ordre spatial. La position en un lieu est propre aux corps, alors que ce qui, par nature, est intelligible et immatériel est communément considéré comme échappant aux conceptions d'ordre spatial. Pour quelle raison l'ousie du seul Père est-elle dite « la plus élevée »¹ ? Il n'est pas facile d'admettre qu'Eunome se soit laissé entraîner à ces conceptions par ignorance, lui qui, d'après beaucoup de ses déclarations qui le prouvent, prétend être sage et fait ce que l'Écriture interdit, à savoir *se fait sage à l'excès*^{b 2}.

Pas de supériorité dans la perfection des attributs

167. Sans doute, il soutiendra que la sublimité de l'ousie ne signifie supériorité ni de puissance, ni de bonté, ni de rien d'autre de ce genre.

Il est connu de tous, sauf de ceux qui croient l'emporter en sagesse, que, sous le rapport de la perfection, l'hypostase du Monogène et celle de l'Esprit saint ne connaissent aucun manque de bonté, de puissance ou d'autres attributs de ce genre. **168.** En effet, tous les biens, aussi longtemps qu'ils restent sans admettre ce qui s'y oppose, n'ont aucune limite dans leur bonté, puisqu'ils ne sont limités naturellement que par ce qui est le contraire, comme on peut le voir d'après des exemples particuliers. La force s'arrête quand elle est cernée par la faiblesse, la vie est limitée par la mort, les ténèbres mettent fin à la lumière, pour le dire brièvement, chaque bien cesse quand se présente ce qui s'y oppose³. **169.** Si donc Eunome suppose que la nature du Monogène et

implicitement la présence simultanée en eux, dans une mesure plus ou moins grande, du contraire de la bonté, de la puissance et de la sagesse. Grégoire revient à plusieurs reprises à ce thème. Celui-ci s'exprime aussi dans la *Vie de Moïse*, Exorde, SC 1^{bis}, p. 49. J. Daniélou suggère le rapprochement avec PLATON, *Parménide* 139 b-c. Moreschini renvoie à PLOTIN, *Ennéades* VI, 6, 18. BASILE, s'appuyant sur *Apologie* II, 25, avait déjà cherché à démontrer qu'Eunome introduit une différence induite entre la puissance de l'Inengendré et celle de l'engendré, cf. CE II, 26 SC 305, p. 109.

χειρόν τὴν φύσιν τοῦ μονογενοῦς καὶ τοῦ πνεύματος ὑποτίθηται, εἰκότως ἐπ' αὐτῶν κατασμικρύνει τὴν τῆς ἀγαθότητος
 60 ἔννοιαν, ὡς δυναμένων καὶ τοῖς ἐναντίοις συνενεχθῆναι. Εἰ δὲ ἀνεπίδεκτός ἐστι τοῦ χειρόνος ἢ θεία τε καὶ ἀναλλοίωτος φύσις, καὶ τοῦτο παρ' αὐτῶν τῶν ἐχθρῶν ὁμολόγηται, ἀόριστος πάντως ἐν τῷ ἀγαθῷ θεωρεῖται, τὸ δὲ ἀόριστον τῷ ἀπείρῳ ταύτόν ἐστιν. Ἀπείρου δὲ καὶ ἀόριστου πλεονασμὸν
 65 καὶ ἐλάττωσιν ἐννοεῖν τῆς ἐσχάτης ἀλογίας ἐστὶ. Πῶς γὰρ ἂν ὁ τῆς ἀπειρίας διασωθεῖ λόγος, εἰ τὸ πλεόν τε καὶ ἔλαττον ἐν αὐτῷ δογματίζοιτο; **170.** Ἐκ γὰρ τῆς τῶν περάτων πρὸς ἄλληλα παραθέσεως τὸ πλεόν διαγιγνώσκομεν· ἐφ' ὧν δὲ πέρασ οὐκ ἐστὶ, πῶς ἂν τις δυνηθεῖ τὸ περισσὸν ἐννοῆσαι;
 70 **171.** Ἡ οὐχὶ τοῦτο, χρονικὴν δὲ τινα τὴν ὑπεροχὴν ἐννοῶν κατὰ τὰ πρεσβεῖα τῆς ἀρχαιότητος τὸ πλεόν νέμει, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τοῦ πατρὸς οὐσίαν μόνην | « ἀνωτάτω » φησίν; Οὐκοῦν εἰπάτω, τίνι τὸ πλεόν τῆς τοῦ πατρὸς ζωῆς διεμέτρησε, μηδενὸς διαστήματος χρονικοῦ προεπινοουμένου τῆς τοῦ
 75 μονογενοῦς ὑποστάσεως. **172.** Καίτοι εἰ καὶ τοῦτο ἦν (εἰρήσθω γὰρ καθ' ὑπόθεσιν τέως), ἢ τῷ χρόνῳ προήκουσα τῆς μεταγενεστεράς οὐσίας τί μᾶλλον ἔχει τὸ εἶναι, κατ' αὐτὸν λέγω τὸν τοῦ εἶναι λόγον, ὥστε « τὴν μὲν ἀνωτάτω καὶ κυρίαν » λέγειν, τὴν δὲ μὴ οὕτως ἔχειν; Τοῦ γὰρ προγενεστε-

PG 304

J 78

1. Ce passage a retenu l'attention de E. MÜHLENBERG pour son examen de la notion d'infini chez Grégoire, cf. son étude *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, p. 118-121. En résumé, il arrive aux constatations suivantes : a. Grégoire part d'un principe logique – la bonté, la puissance, etc. peuvent être limitées par ce qui s'y oppose ; b. puis il argumente à partir d'un principe métaphysique – la nature divine ne peut pas connaître de changement. De ce fait, ce qui s'oppose à sa perfection n'est pas présent en lui. Dieu est donc illimité dans le bien et illimité signifie la même chose qu'infini. A partir de cette preuve de la perfection en raison de l'immuabilité de Dieu, Grégoire aborde la question de la non-limitation dans le temps.

2. Dans la suite du *CE I*, Grégoire revient à la question du plus ou du moins à propos de l'ousie : cf. *CE I*, 180-182 ; 231-235 ; 268-274.

celle de l'Esprit puissent connaître le changement vers le moins, il amoindrit sûrement la conception de leur bonté, car ils pourraient aussi être portés vers ce qui s'oppose à la bonté. Mais si la nature divine et immuable n'admet pas le moins, – ceci est communément concédé par les adversaires eux-mêmes –, elle est à concevoir comme absolument illimitée dans le bien et illimité est la même chose qu'infini¹. Mais appliquer l'idée d'augmentation ou de diminution à ce qui est infini et illimité relève du dernier degré de la déraison. En effet, comment la notion d'infini peut-elle être sauvegardée, si on soutient qu'elle comporte le plus ou le moins²? **170.** En effet, nous connaissons le plus à partir de la comparaison des limites les unes par rapport aux autres. Pour ce qui n'a pas de limite, comment pourrait-on penser le dépassement?

Pas de supériorité d'ordre temporel

171. Ou bien, n'ayant pas eu cette conception, Eunome a-t-il imaginé quelque supériorité d'ordre temporel, en attribuant le plus selon l'antériorité en âge, et affirme-t-il, à cause de cela, de la seule ousie du Père qu'elle est « la plus élevée »³? Qu'il dise donc à l'aide de quel paramètre il a mesuré la durée plus longue de la vie du Père, si aucun intervalle de temps ne peut être envisagé avant l'hypostase du Monogène? **172.** Cependant, même si cela était le cas – admettons-le à titre d'hypothèse pour le moment –, qu'est ce que l'ousie qui est antérieure dans le temps a de plus, sous le rapport de l'être, que celle qui est postérieure – j'utilise son propre langage à propos de l'être –, au point qu'il nomme l'une « la plus élevée et authentique » et dit de l'autre qu'elle n'est pas telle? La durée de la

3. Une troisième interprétation de « la plus élevée » est à écarter, à savoir celle d'une antériorité d'ordre temporel de l'ousie première par rapport aux deux autres. Grégoire reviendra à cette thèse plus en détail à propos du *Fils* : voir § 341-345 et 360-365.

ρου πρὸς τὸ νεώτερον ὁ μὲν χρόνος τῆς ζωῆς πλείων ἐστίν,
 ἡ δὲ οὐσία παρὰ τοῦτο οὔτε πλέον οὔτε ἔλαττον ἔχει.
173. Σαφέστερον δὲ τοῦτο καὶ δι' ὑποδειγμάτων γενήσεται.
 Τί ἔλαττον εἶχε τοῦ Ἀβραάμ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον ὁ
 μετὰ δεκατέσσαρας γενεάς ἀναδειχθεὶς Δαβὶδ^c; Ἄρα τι μετε-
 85 ποιήθη τῆς ἀνθρωπότητος ἐπὶ τούτου καὶ ἦττον ἄνθρωπος ἦν,
 ὅτι τῷ χρόνῳ μεταγενέστερος; Καὶ τίς οὕτως ἡλίθιος ὥστε
 τοῦτο εἰπεῖν; **174.** Εἷς γὰρ ἐφ' ἑκατέρων τῆς οὐσίας ὁ λόγος,
 οὐδὲν τῇ παρόδῳ τοῦ χρόνου συναλλοιούμενος. Οὐδ' ἂν τις
 εἴποι τὸν μὲν μᾶλλον ἄνθρωπον εἶναι διὰ τὸ προῆκειν τῷ
 90 χρόνῳ, τὸν δὲ ἔλαττον μετέχειν τῆς φύσεως, ὅτι μεθ' ἑτέρους
 τῆ ζωῆς ἐπεδήμησεν, ὥσπερ ἡ προαναλωθείσης ἐν τοῖς προλα-
 βοῦσιν τῆς φύσεως, ἡ τοῦ χρόνου τὴν δύναμιν ἐν τοῖς παρω-
 χηκόσι προδαπανήσαντος. **175.** Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῷ χρόνῳ ἔστιν
 ἀφορίζειν ἐκάστῳ τὰ μέτρα τῆς φύσεως, ἀλλὰ αὐτὴ μὲν ἐφ'
 95 ἑαυτῆς μένει διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἑαυτὴν συντηροῦσα· ὁ δὲ
 χρόνος φέρεται κατὰ τὸν ἴδιον τρόπον εἴτε περιέχων εἴτε καὶ
 παραρρέων τὴν φύσιν παγίαν καὶ ἀμετάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις
 μένουσαν ὄροις. **176.** Οὐκοῦν οὐδὲ εἰ τῷ χρόνῳ δοθείη τὸ
 πλέον ἔχειν, καθὼς ὁ λόγος ὑπέθετο, κυρίως τῷ πατρὶ μόνῳ
 100 τὸ ἀνώτατον τῆς οὐσίας προσμαρτυρήσουσι· μηδεμιᾶς δὲ

J 79

c. Cf. Mt 1, 2-6

1. Après avoir rejeté la thèse de l'antériorité du Père par rapport au Fils, Grégoire a recours à un deuxième argument. Même en admettant, dit-il, que la première ousie est antérieure à la deuxième, il n'en reste pas moins que la première ousie n'est pas supérieure à la deuxième sous le rapport de l'être. Aristote avait déjà énoncé le principe que l'ousie ne connaît pas de plus ou de moins. Cf. ARISTOTE, *Organon*, *Cat.* 5,3 b 33, tr. Tricot, p. 16-17; TH. DAMS, *La controverse eunoméenne*, p. 259-262; B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 92-94. Cf. plus loin CE I, 173-174, 180-181, 184, 283.

2. La thèse énoncée est illustrée grâce à des exemples. Le recours aux exemples concrets confère au CE I un avantage appréciable sur le livre I de l'*ApAp*, dont la partie doctrinale conservée est rédigée dans un langage plutôt abstrait.

vie de celui qui est antérieur est plus longue que celle de celui qui est postérieur, mais l'ousie n'est ni supérieure, ni inférieure à cause de cela¹. **173.** Cela deviendra plus clair à travers des exemples. Qu'est-ce que David avait de moins qu'Abraham du point de vue de l'ousie, lui qui est dit avoir vécu quatorze générations plus tard^c? Est-ce que donc il y a eu quelque changement dans sa nature humaine à cause de cela et était-il moins homme, du fait qu'il était postérieur par le temps? Qui est assez insensé pour affirmer cela²? **174.** En effet, pour chacun des deux, le concept d'ousie est identique, car il ne subit aucune variation en fonction du temps qui passe. Personne ne saurait dire que l'un est plus homme à cause de son antériorité dans le temps et que l'autre participe moins de la nature (humaine) parce qu'il est entré dans la vie après d'autres, comme si, ou bien, la nature avait été épuisée auparavant chez ceux qui ont vécu antérieurement, ou bien, comme si le temps avait consommé déjà auparavant la force chez ceux qui ont disparu³. **175.** En effet, il n'est pas possible de définir pour chacun les limites de sa nature en fonction du temps, car la nature demeure identique en elle-même et se conserve à travers les générations successives. Le temps, quant à lui, suit son cours selon ses lois, ou bien contenant la nature qui reste fixe et inchangée dans ses propres limites ou bien s'écoulant le long de celle-ci⁴. **176.** Donc même si on concède que le Père l'emporte sous le rapport du temps, d'après l'hypothèse que nous avons admise, ils ne pourront soutenir que la seule ousie du Père soit la plus élevée au sens propre. Comme il n'existe aucune supériorité en fonction de l'antériorité dans

3. Grégoire formule à sa façon ce qu'ARISTOTE avait dit : « La substance (ousie), elle, n'est dite ni plus ni moins ce qu'elle est ; l'homme n'est pas dit plus homme maintenant qu'auparavant, pas plus d'ailleurs qu'aucune des autres choses qui sont des substances » (*Organon*, *Cat.* 5, 3 b, 33, tr. Tricot, p. 16-17).

4. Grégoire rejette l'idée de dégradation progressive de l'ousie, comme si elle était soumise à la loi de l'usure par le temps. L'ousie reste identique à elle-même.

ούσης τῆς κατὰ τὰ πρεσβεῖα τοῦ χρόνου διαφορᾶς (πῶς γὰρ ἄν τις ἐπὶ τῆς προαιωνίου φύσεως τὸ τοιοῦτον ἐπινοήσῃε, παντὸς διαστήματος μετρητικοῦ κάτω τῆς θείας φύσεως εὐρισκομένου) τίς καταλείπεται λόγος τοῖς ἐπιχειροῦσι τὴν
 105 πρόχρονόν τε καὶ ἀκατάληπτον οὐσίαν τῇ πρὸς τὸ ἄνω καὶ κάτω διαφορᾶ διασχίζειν;

177. Ἄλλ' οὐδεμίαν ἀμφιβολίαν ὁ λόγος ἔχει, ὅτι συνηγορία τοῦ Ἰουδαϊκοῦ δόγματός ἐστι τὸ παρὰ τούτων δογματιζόμενον, μόνην ὑφεστάναι τοῦ πατρὸς τὴν οὐσίαν ἐνδεικνυμένω,
 110 ἣν μόνην κυρίως εἶναι δισχυρίζονται, τὴν δὲ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἐν τοῖς μὴ οὔσι λογιζομένων. 178. Πᾶν γὰρ τὸ μὴ κυρίως ὄν ἐν ῥήματι μόνω καὶ καταχρήσει συνηθείας εἶναι λέγεται, ὡσπερ καὶ ἄνθρωπος ὀνομάζεται οὐχ ὁ διὰ μιμήσεως ἐπὶ τῆς εἰκόνας δεικνύμενος, ἀλλ' ὁ κυρίως λεγόμενος. Οὗτος
 115 οὐχ ὁμοίωμα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ τὸ ἀρχέτυπόν ἐστι τοῦ ὁμοιώματος· ἡ δὲ εἰκὼν μέχρις ὀνόματος ἄνθρωπος καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἔχει τὸ κυρίως λέγεσθαι ὅπερ λέγεται, ὅτι οὐκ ἔστι τῇ φύσει ὁ ὀνομάζεται. 179. Καὶ ἐνταῦθα τοῖνον εἰ μόνου τοῦ πατρὸς ἡ οὐσία κυρίως λέγεται, ἡ δὲ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύμα-
 120 τος οὐκέτι, τί ἄλλο ἢ οὐχὶ ἄρνησίς ἐστι περιφανῆς τοῦ σωτηρίου κηρύγματος; Οὐκοῦν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἐπὶ τὰς συν-

1. Le reproche de retour au judaïsme que Grégoire adresse à Eunome avait déjà été formulé par Athanase à l'endroit d'Arius et était un lieu commun des controverses antiariennes. Cf. ATHANASE, *Discours contre les ariens* I, 38, tr. Rousseau, p. 85 ; cf. R. Lorenz, *Arius Judaizans, Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979. Dans ce passage, il s'agit d'un premier aspect du retour au judaïsme, à savoir du monothéisme. Signalons que Grégoire revient au thème du sens propre et le relie à des considérations sur le plus et le moins. Pour ce qui est du terme « catachrèse – abus de langage », voir *supra* note et H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* § 562, p. 288-291.

2. Le deuxième aspect du retour au judaïsme, c'est la négation de l'existence d'un Fils au sens propre, et, par voie de conséquence, de l'œuvre de salut accomplie par le Christ, Fils de Dieu incarné. L'argumentation fait ressortir le caractère équivoque de la formulation d'Eunome : Grégoire s'engouffre dans la brèche ouverte et tire la conclusion que le Fils est dit Fils au sens métaphorique, ce qui correspond effectivement au sens de « Fils de

le temps, – comment pourrait-on imaginer quelque chose de tel au sujet de la nature antérieure aux siècles, quand tous les intervalles mesurables se situent en-dessous de la nature divine ? –, quel argument reste-t-il à ceux qui cherchent à introduire des divisions dans l'ousie incompréhensible et antérieure au temps, par la distinction entre ce qui est supérieur et ce qui est inférieur ?

Retour au judaïsme

177. Mais cette argumentation ne comporte aucune ambiguïté en ce qui concerne le fait que ce qu'ils proposent comme doctrine est un plaidoyer en faveur de la doctrine juive, quand ils cherchent à prouver la subsistance de la seule ousie du Père, à propos de laquelle ils soutiennent avec force qu'elle seule existe au sens propre, alors qu'ils comptent l'ousie du Fils et de l'Esprit parmi celles qui n'existent pas¹. 178. En effet, tout ce qui n'existe pas au sens propre est dit exister seulement en parole et selon un abus de langage courant, tout comme on donne le nom d'homme, non pas à celui qui, par imitation, est représenté sous forme de portrait, mais à celui qui est nommé homme au sens propre. Ce dernier n'est pas une ressemblance d'homme, mais est l'archétype d'après lequel le portrait est réalisé. Le portrait n'est homme qu'en parole, et, pour cette raison, n'est pas à proprement parler ce que l'on dit qu'il est ; en effet, par nature, il n'est pas ce que dit le nom. 179. Dès lors, si l'ousie du seul Père porte ce nom au sens propre, mais non celle du Fils et celle de l'Esprit saint, qu'est-ce d'autre que la claire négation de l'annonce du salut² ? Qu'ils quittent donc

Dieu » dans l'Ancien Testament. Rappelons que les ariens prétendaient que le Fils n'est Fils que de nom. Voir ATHANASE, *Discours contre les ariens* I, 15 : « Si, d'autre part, ils (les ariens) s'accordent avec nous sur le nom du Fils, ... ils n'en nient pas moins qu'il soit le Fils véritable, en disant qu'il n'est Fils que de nom » (tr. A. Rousseau, *Les trois discours contre les Ariens*, p. 53-54). Pour les § 176-186, voir J. ZACHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa*, p. 94-98.

αγωγὰς τῶν Ἰουδαίων παλινδρομεῖτωσαν, ἐν τῷ μὴ διδόναι τὸν υἱὸν κυρίως εἶναι τὸ μηδὲ ὅλως εἶναι κατασκευάζοντες· τὸ γὰρ ἄκυρον τῷ ἀνυπάρκτῳ ταύτῳ ἐστιν.

125 **180.** Ἐπεὶ δὲ καὶ σοφὸς εἶναι τὰ τοιαῦτα βούλεται καὶ διαπτύει τοὺς ἀνευ λογικῆς ἐντρεχειᾶς ἐπιχειροῦντας τῷ γράφειν, εἰπάτω τοῖς καταφρονουμένοις ἡμῖν, ἐκ ποίας σοφίας τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον τῆς οὐσίας ἐγνώρισε. **181.** Τίς <δ> λόγος ὁ τὴν τοιαύτην διαφορὰν παραστήσας, ὅτι οὐσία τις
130 ἐτέρας οὐσίας μᾶλλον ἐστι; Κατ' αὐτὸ λέγω τὸ σημαίνονμενον τῆς οὐσίας· μὴ γὰρ δὴ προφερέτω τὰς τῶν ποιότητων ἢ τὰς τῶν ιδιωμάτων διαφορὰς, ὅσαι περὶ τὴν οὐσίαν τῷ λόγῳ τῆς ἐπινοίας καταλαμβάνονται, ἄλλο τι παρὰ τὸ ὑποκείμενον οὐσαι. **182.** Οὐ γὰρ ἀτμῶν ἢ χρωμάτων ἢ βάρους ἢ δυνάμεως
135 ἢ ἀξιώματος ἢ τρόπων καὶ ἡθους διαφορὰς ἢ εἴ τι ἄλλο περὶ τε σῶμα καὶ ψυχὴν θεωρεῖται, ταῦτα πρόκειται νῦν ἐξετάζειν, ἀλλ' αὐτὸ λέγω τὸ ὑποκείμενον, ᾧ κυρίως τὸ τῆς οὐσίας ἐπικέκληται ὄνομα, εἴ τινα πρὸς ἄλλην οὐσίαν ἐν τῷ μᾶλλον εἶναι τὴν διαφορὰν ἔχει. Ἄλλ' οὕτω μέχρι τοῦ νῦν ἀκηκόαμεν
140 δύο τινῶν ὁμολογουμένων εἶναι, ἕως ἂν ἀμφοτέρω ἦ, τὸ μὲν τι μᾶλλον, τὸ δ' ἕλαττον εἶναι· ἐστὶ γὰρ ὁμοίως ἐκάτερον, ἕως ἂν ἦ, καθὸ ἐστὶν, ὑπεξηρημένου, καθὸς προεῖρηται, τοῦ κατὰ τὸ προτιμότερον ἢ διαρκέστερον λόγου. **183.** Εἰ μὲν οὖν οὐ δίδωσιν ὅλως ἐν οὐσίᾳ τὸν μονογενῆ θεωρεῖσθαι (πρὸς τοῦτο

1. Pour clarifier le débat, Grégoire rappelle qu'il faut distinguer *ousie* et attributs : le plus ou moins concerne ces derniers. Cf. F. X. RISCH dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium*, p. 126 ; D. L. BALAS, *ΜΕΘΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ*, p. 115.

2. W. JAEGER note que Grégoire cherche à démontrer qu'Eunome ignore les *Catégories* d'ARISTOTE, notamment le passage *Cat.* 3 b 33, d'après lequel une *ousie* ne connaît pas le plus ou moins d'*ousie*. Voir aussi BASILE, *CE* I, 25, *SC* 299, p. 260-262. A. MEREDITH (*Studies in the Contra Eunomium of Gregory of Nyssa*, t. 1, p. 89) fait remarquer que Grégoire déforme à coup sûr la pensée d'Eunome : celui-ci ne nie pas l'*ousie* du Fils et de l'Esprit, mais introduit l'idée d'un ordre décroissant, tel qu'il peut se

l'Église pour retourner aux synagogues des juifs, ceux qui, n'accordant pas au Fils l'existence au sens propre, s'efforcent de prouver qu'il n'existe pas du tout ; en effet, exister au sens impropre et manquer de subsistance, c'est la même chose.

Substrat et qualités

180. Mais comme il se veut habile dans un tel domaine et qu'il conspu ceux qui entreprennent d'écrire sans s'être exercés dans l'art de la dialectique, qu'il nous dise, à nous qu'il méprise, à l'école de quelle sagesse il a appris le plus ou le moins de l'*ousie*. **181.** Quel est le raisonnement qui établit une telle différence, à savoir qu'une *ousie* est plus *ousie* qu'une autre – je parle d'*ousie* au sens propre du terme – ? Qu'il ne fasse pas valoir les différences de qualités ou de propriétés, telles qu'elles sont conçues par l'intelligence qui raisonne au sujet de l'*ousie*, car elles sont autre chose que le substrat qui en est doué. **182.** En effet, l'objet de la présente enquête n'est pas d'examiner les différences d'odeur, de couleur, de poids, de force, de dignité, de manière, de disposition ou de quelque chose d'autre qui concerne le corps ou l'âme, mais, je le précise, le substrat même, auquel revient le nom d'*ousie* au sens propre, pour savoir s'il présente une différence par rapport à une autre *ousie* en ce qui concerne l'être plus¹. Mais jusqu'à ce jour, nous n'avons jamais entendu que de deux réalités dont on reconnaît communément l'existence, dans la mesure où les deux existent, l'une a plus d'être, l'autre moins. Chacune des deux est ce qu'elle est de la même façon, aussi longtemps qu'elle est, en tant qu'elle existe, toute considération de plus grande dignité ou durée étant écartée, comme nous l'avons dit plus haut². **183.** Si donc il ne concède pas que le Monogène est à considérer

rencontrer dans la nature. L'auteur y voit des traces d'influence de PHILON, *Legum allegoriae* 3, 105 et de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* 2, 9, 1, 56.

145 γὰρ ἔοικε λεληθῶτως αὐτῷ κατολισθαίνειν ὁ λόγος), ὁ μὴ
 διδούς αὐτῷ τὸ κυρίως εἶναι μηδὲ τὸ ἤττον ἐπ' αὐτοῦ συγχω-
 ρεῖται. Εἰ δὲ ἐνούσιον δύναμιν ὁμολογεῖ τὸν υἷον ὅπως οὖν
 ὑποστάντα (οὕτως γὰρ περὶ τούτου διαμαχόμεθα), τί πάλιν
 ἀφαιρεῖται ὁ δίδωσι τὸν ὁμολογηθέντα εἶναι, τὸ μὴ κυρίως
 150 εἶναι κατασκευάζων, ὅπερ ἴσον ἐστὶ, καθὼς εἴρηται, τῷ μηδὲ
 ὅλως εἶναι; **184.** Ὡς γὰρ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπον εἶναι, ὃ μὴ
 τελείως ὁ κατὰ τὸ ὄνομα λόγος ἐφήρμοσται, τῷ δὲ ἐλλείποντι
 τῶν ἰδιωμάτων ὅλος ὁ | τῆς οὐσίας αὐτῷ συνδιαγράφεται
 λόγος, οὕτως καὶ ἐπὶ παντός πράγματος, ὃ μὴ τελείως μήτε
 155 κυρίως τὸ εἶναι προσμαρτυρεῖται, οὐδεμίαν ἀπόδειξιν ἔχει
 τῆς ὑποστάσεως ἢ μερικῆ τοῦ εἶναι συγκατάθεσις, ἀλλὰ τὴν
 καθόλου τοῦ ὑποκειμένου ἀναίρεσιν κατασκευάζει ἢ περὶ τοῦ
 μὴ τελείως εἶναι κατασκευῆ. **185.** Ὡστε εἰ μὲν εὖ φρονεῖ,
 πρὸς τὴν εὐσεβῆ διάνοιαν μεταθέσθω, τὸ ἤττον καὶ τὸ ἄκυρον
 160 ἐπὶ τῆς οὐσίας τοῦ μονογενοῦς τε καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος
 ὑφελὼν ἐκ τοῦ δόγματος. **186.** Εἰ δὲ ἀσεβεῖν ἔγνωκε πάντως,
 [ὡς] ἔγωγε οὐκ οἶδα ἀνθ' ὅτου καὶ βούλεται τὸν κτίστην
 ἑαυτοῦ καὶ Θεὸν καὶ εὐεργέτην διὰ βλασφημίας ἀμείβεσθαι.
 Τὴν γοῦν τοῦ δοκεῖν τις εἶναι κατὰ τὴν παιδείουσιν ὑπόνοιαν
 165 ζημιούσθω, ἀμαθῶς οὐσίαν ὑπερτιθεὶς οὐσίας καὶ τὴν μὲν
 ἄνω τὴν δὲ κάτω κατὰ τὸν μὴ εὐρισκόμενον λόγον ἀποφαινό-
 μενος καὶ τῇ μὲν τὸ κύριον τῇ δὲ τὸ μὴ τοιοῦτον προσμαρτυ-
 ρῶν. Οὕτε γὰρ τῶν ἕξω τῆς πίστεως πεφιλοσοφηκότων ἔγνω-
 μέν τινα τοῦτο ληρήσαντα, οὕτε ταῖς θεοπνεύστοις φωναῖς
 170 οὕτε ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις τὸ τοιοῦτο συμβαίνει.

J 81

PG 308

comme existant pleinement selon l'ousie – c'est dans cette direction que semble dériver subrepticement l'argumentation – et s'il ne lui concède pas d'existence au sens propre, qu'il ne lui accorde pas non plus l'existence à un degré moindre. Si, cependant, il reconnaît que le Fils est une puissance existante, quel que soit son mode de subsistence – nous ne discutons pas encore de cet aspect –, pourquoi retire-t-il de nouveau ce qu'il a concédé, à savoir que celui qu'il a reconnu existe, en cherchant à prouver qu'il n'est pas au sens propre du terme, ce qui équivaut à dire qu'il n'est absolument pas, comme cela a été dit plus haut ? **184.** En effet, tout comme il n'est pas possible que soit homme un être à qui le sens de ce mot ne correspond pas parfaitement, et tout comme à celui qui est privé des caractères propres (de sa nature) la notion d'ousie dans son intégralité est refusée, de même, pour toute chose à laquelle l'existence parfaite et authentique n'est pas reconnue, l'affirmation partielle de l'existence ne fournit aucune preuve de subsistence, mais la démonstration concernant une existence non parfaite entraîne la négation radicale du substrat. **185.** Par conséquent, s'il est sensé, qu'il se tourne vers les conceptions conformes à la piété, en éliminant de sa doctrine le moins et le non authentique au sujet de l'ousie du Monogène et de celle de l'Esprit saint ¹. **186.** Mais s'il a décidé de verser complètement dans l'impiété – je ne sais pour quelle raison il veut aussi payer en retour, par le blasphème, son créateur, son Dieu et bienfaiteur –, que sa punition soit d'être soupçonné de se donner de l'importance en raison de sa culture, car, dans son ignorance, il a placé une ousie au-dessus d'une autre, a déclaré l'une supérieure et l'autre inférieure d'après une doctrine qui ne se trouve nulle part, et prétendu que l'une est ousie au sens propre, l'autre non. Parmi les philosophes étrangers à la foi, nous n'en connaissons aucun qui ait dit de telles sottises, et des conceptions de ce genre ne correspondent ni aux paroles inspirées, ni aux notions communes ².

1. Après avoir tenu un raisonnement très général, Grégoire revient à l'objet précis du débat : comment situer le Fils et l'Esprit par rapport au Père ?

2. Grégoire revient à cette même question dans le § 242.

175 **187.** Τὸν μὲν οὖν σκοπὸν τῆς τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπι-
νοίας ἱκανῶς ἐκ τῶν εἰρημένων οἴομαι πεφανερῶσθαι, ὅτι
καθάπερ ὀρμητήριον ἢ θεμέλιον τῆς πάσης ἑαυτοῦ περὶ τὸ
δόγμα κακουργίας τὰ ῥήματα ταῦτα προϋποβάλλεται, ἵνα
180 κατασκευάσας τὸ μόνην τὴν μίαν οὐσίαν ἀνωτάτω τε καὶ
κυριωτάτην νομίζειν ῥαδίως κατατρέχει τῶν ἄλλων ὡς ἐν τοῖς
κάτω καὶ μὴ κυρίως θεωρουμένων. **188.** Δείκνυσι δὲ τοῦτο
μάλιστα διὰ τῶν ἐξῆς, ἐν οἷς τὰ δοκοῦντα περὶ τοῦ υἱοῦ καὶ
180 τοῦ ἁγίου πνεύματος διαλεγόμενος οὐκ ἐπὶ τῶν ὀνομά-
των ἔρχεται τούτων, ἵνα μὴ, καθὼς προεῖπον, τὸ οἰκεῖον τῆς
φύσεως αὐτῶν ταῖς προσηγορίαις καὶ μὴ βουλόμενος παρα-
στήσει, ἀλλ' ἀνώνυμον αὐτῶν ποιεῖται τὴν μνήμην ὁ δογματί-
ζων ἀπὸ « τῶν προσφυῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων » δεῖν τὰς
185 τῶν ἀκουόντων διανοίας προσάγεσθαι. **189.** Καίτοι τί προσ-
φυέστερον ὄνομα τοῦ παρ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ὀνομασμέ-
νου; Ἄλλ' ἀντιδογματίζει τοῖς εὐαγγελίοις οὐχ υἱὸν ὀνομά-
ζων, ἀλλὰ « τὴν δι' ἐκείνην μὲν οὖσαν, μετ' ἐκείνην δὲ
πάντων τῶν ὄντων πρωτεύουσαν ». Τοῦτο δὲ ὅτι μὲν ἐπὶ
καθαίρει τῆς εὐσεβοῦς περὶ τοῦ μονογενοῦς ὑπολήψεως

J 82

1. Cf. M. HARL, « Le guetteur et la cible : les deux sens de *scopos* dans la langue religieuse des chrétiens », *Revue des Études grecques* 74, 1961, p. 450-468.

2. Effectivement, en réponse à Basile, Eunome a essayé de formuler en termes empruntés à la philosophie les données de base et les catégories fondamentales de son système scalaire. Voir PAULOS MAX GREGORIOS, « Theurgic neo-Platonism and the Eunomius-Gregory Debate : an examination of the back-ground », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 217-236 : l'auteur prétend qu'Eunome a essayé d'actualiser 'la théologie trinitaire' en reprenant les catégories du néo-platonisme.

3. Effets d'insistance pour souligner qu'Eunome procède non pas par maladresse, ni par inconscience, mais selon un plan arrêté, tout en cherchant à cacher son jeu.

4. Cf. § 151. A signaler que Grégoire ajoute ῥήματα, en pensant probablement à ἐνέργεια. Le couple ὄνομα-ῥήμα a été employé d'abord par PLATON (*Soph.* 262 a ; *Crat.* 399 a b), puis par ARISTOTE (*Int.* 16 a 1 ; *Poet.* 1457 a b) pour désigner l'agent ou l'action. Ce sont les stoïciens qui en ont fait des termes techniques désignant un nom de personne ou un verbe : voir

L'infériorité de l'ousie du Fils et de celle de l'Esprit

187. Le dessein qu'il poursuit par l'invention de ces termes se perçoit clairement, à mon avis, à partir de ce qui a été dit ¹, à savoir qu'il a utilisé ces expressions pour établir d'avance en quelque sorte la base d'opération ou le fondement de toute son entreprise perverse contre la doctrine (de la foi) ², de façon à ce que, ayant plaidé en faveur de la thèse selon laquelle l'unique ousie « la plus élevée et la plus authentique » est la seule, il puisse facilement attaquer les deux autres considérées comme étant inférieures et comme n'étant pas ousies à proprement parler ³. **188.** Il révèle son dessein surtout dans la suite de son écrit, où il expose ce qu'il pense au sujet du Fils et de l'Esprit saint, sans toutefois mentionner leur nom, pour éviter, comme je l'ai dit auparavant, de faire connaître, même involontairement, le caractère propre de leur nature à travers les dénominations utilisées, mais il fait mention d'eux sans donner leur nom, lui qui enseigne qu'il faut conduire l'esprit des auditeurs à partir « des noms et des mots qui leur conviennent d'après leur nature » ⁴. **189.** Mais quel nom convient mieux que celui qui est donné par la Vérité elle-même ⁵? Néanmoins, Eunome prêche une doctrine contraire aux Évangiles en employant non pas le nom de Fils, mais l'expression « l'ousie qui, tenant son existence de la première, devance après celle-ci toutes les autres réalités existantes ». Il apparaîtra plus clairement d'après le reste de son argumentation que ceci est dit

T. BORSCHÉ, « Platon », dans P. SCHMITTER (éd.), *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Tübingen 1991, p. 140-169 ; M. BARATIN, « Aperçu de la linguistique stoïcienne », *ibid.*, p. 193-216.

5. En réalité, selon Grégoire, Eunome ne s'oppose pas simplement à des adversaires qui raisonnent autrement, mais au Christ qui est la Vérité. A la limite, la connaissance innée (ἐννοια φυσική) serait supérieure à la révélation apportée par le Christ. Cf. § 158, 207. A noter que la citation qui suit diffère légèrement de la citation du § 151 : au lieu de πάντων τῶν ὄντων on trouve πάντων τῶν ὄντων.

190 λέγεται, ἐκ τῆς λοιπῆς αὐτοῦ κατασκευῆς μᾶλλον φανερωθή-
σεται.

ις'. Ἐξέτασις τοῦ τῆς ὑποταγῆς σημαινομένου, καθ' ὃ λέγει ὑποτετάχθαι τῇ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ οὐσίᾳ τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν· ἐν ᾧ κατεσκευάσθη ὅτι συντάσσεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πατρὶ καὶ υἱῷ, οὐχ ὑποτάσσεται.

190. Ἐπει δὲ μέσως ἔχειν δοκεῖ τὰ εἰρημένα, ὡς καὶ τὸν μηδὲν ἀσεβὲς περὶ τοῦ Χριστοῦ λέγοντα χρήσασθαι ἂν ποτε τοῖς ῥήμασι τούτοις, διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς τὸν περὶ τοῦ κυρίου λόγον νῦν ὑπερβῆσομαι, ταῖς φανερωτέραις κατ' αὐτοῦ βλασφημίαις ταμειυσάμενος τὴν ἀντίρρῃσιν·

περὶ δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπειδὴ φανερᾶ καὶ ἀπαρακαλύπτω χρήται τῇ βλασφημίᾳ, λέγων ἀσύντακτον εἶναι πατρὶ καὶ υἱῷ, ἀμφοτέροις δὲ ὑποτεταγμένον, ἤδη καθόσον ἂν οἷός τε ᾧ, ἐξετάσω τὸν λόγον. 191. Τί τοίνυν τῆς ὑποταγῆς ἐστὶ τὸ σημαινόμενον καὶ ἐπὶ τίνων ἡ θεία γραφή τῷ τοιούτῳ προσχρηῖται ῥήματι, πρῶτον κατανοήσωμεν. Τιμῶν τὸν ἄνθρωπον τῷ κατ' εἰκόνα γεγενῆσθαι τοῦ κτίσαντος πᾶσαν αὐτῷ | τὴν ἄλογον φύσιν ὑπέταξεν ὁ κτίσας Θεός, καθὼς ὁ μέγας Δαβὶδ ἐν ὕμνοις τὴν χάριν ταύτην διεξιῶν ἀνευφήμησε.

15 192. Πάντα γάρ, φησὶν, ὑπέταξεν ὑποκάτω τῶν ποδῶν

a. Ps 8, 7 et He 2, 8

1. Cf. CE I, 296 s.

2. Grégoire commence par la « soumission » de l'Esprit au Fils et au Père : l'avantage de cette démarche sera qu'après avoir démontré que l'Esprit n'est pas situé à un rang inférieur à celui du Père et du Fils, il sera plus facile de réfuter la thèse d'Eunome au sujet de la subordination du Fils, par recours à l'argument *a fortiori*.

3. Implicitement, Grégoire fait comprendre qu'Eunome s'appuie sur certains textes de l'Écriture. Aussi trouve-t-il normal de faire une enquête de sémantique biblique au sujet de ὑποταγή. Cf. FR. MANN, « Das Vokabular des Eunomios im Kontext Gregors », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*,

pour ruiner la conception conforme à la piété au sujet du Monogène.

**XVI. Examen du sens de « soumission »
en raison de laquelle il allègue
que la nature de l'Esprit est subordonnée à l'ousie
du Père et du Fils, où il est montré que l'Esprit
n'est pas subordonné, mais coordonné au Père
et au Fils.**

190. Puisque sa manière de parler semble empreinte de modération, si bien que celui qui ne dit rien d'impie du Christ pourrait se servir à l'occasion de ces expressions, pour cette raison je passerai pour le moment sur la discussion à propos du Seigneur¹ en réservant à plus tard ma réfutation des blasphèmes les plus manifestes contre celui-ci.

**Le sens
de « soumission »
dans l'Écriture**

Puisqu'à propos de l'Esprit saint il profère des blasphèmes clairs et évidents, en disant qu'il n'est pas du même rang que le Père et le Fils, mais soumis aux deux, je vais examiner son argumentation aussi bien que je le pourrai². 191. Examinons d'abord quel est le sens du mot soumission et à propos de quoi la divine Écriture a recours à cette expression³. Le Dieu créateur, honorant l'homme par le fait qu'il a été fait à l'image du créateur, lui a soumis toute la nature non douée de raison, comme le proclame le grand David, en commentant cette grâce dans ses hymnes. 192. *Il a tout mis sous ses pieds*^a,

p. 184-185 ; H. R. DROBNER, « Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 287-288. Pour l'ensemble de l'argumentation, voir aussi CE I, 309-316 ; III, 5. 63-64 et *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome* 196-201 ; cf. BASILE, *Sur le Saint-Esprit* XVI, 38, SC 17^{bis}, p. 382-385.

αὐτοῦ^a, καὶ ἐπ' ὀνόματος μέμνηται τῶν ὑποτεταγμένων. Ἔστι πάλιν ὑποταγῆς παρὰ τῆς θείας γραφῆς καὶ ἄλλο τὸ σημαίνον. Τῶν γὰρ ἐν τοῖς πολέμοις κατορθωθέντων αὐτῶ τῷ Θεῷ τῶν ἄλλων ἀνατιθεὶς τὴν αἰτίαν Ὑπέταξε λαοὺς, φησὶν, 20 ἡμῖν καὶ ἔθνη ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν^b, καὶ πάλιν Ὁ ὑποτάσσειν λαοὺς ὑπ' ἐμέ^c. 193. Καὶ πολλάκις ἔστι τὴν φωνὴν ταύτην ἐν ταῖς θεαῖς εὐρεῖν γραφαῖς τὸ κατὰ τῶν ἀντιτεταγμένων κράτος ὑποσημαίνουσιν. Τὸ γὰρ τοῦ ἀποστόλου περὶ τῆς ἐν ὑστέρω γενησομένης ὑποταγῆς πάντων τῶν ἀνθρώπων πρὸς 25 τὸν μονογενῆ καὶ δι' αὐτοῦ πρὸς τὸν πατέρα, ἐν οἷς ἐν τῷ βῆθει τῆς σοφίας τὸν μεσίτην Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων αὐτὸν ὑποτάσσεσθαι τῷ πατρὶ λέγει^d, τὴν πάντων ἀνθρώπων ὑπακοὴν διὰ τῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ μετεσχηκότος τῆς ἀνθρωπότητος πρὸς τὸν πατέρα ὑποταγῆς αἰνισσόμενος, ὡς πλείονος καὶ 30 φιλοπονωτέρας δεόμενος τῆς ἐξηγήσεως πρὸς τὸ παρὸν ὑπερθῆσομαι.

194. Ἄλλ' ἐν τοῖς προδήλοις, ἐν οἷς οὐδεμίαν ἀμφιβολίαν τὸ τῆς ὑποταγῆς σημαίνον ἔχει, κατὰ τίνα νοῦν ὑποτετάχθαι τὴν τοῦ πνεύματος οὐσίαν τῆ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς 35 ἀποφαίνεται; Ὡς ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ ὑποτάσσεται, καθὼς νοεῖ ὁ

b. Ps 46 (47), 4 c. Ps 143 (144), 2 et 17, 48 d. Cf. 1 Co 15, 28

1. Le premier sens de ὑποταγή est celui de la soumission des êtres non doués de raison à l'homme (domination par supériorité de nature). En réalité, c'est Dieu qui a voulu cette soumission.

2. Le deuxième sens de ὑποταγή est celui de la soumission des adversaires par la force : domination entre êtres de même nature en fonction d'un rapport de force. En réalité, c'est Dieu qui a agi en vue de cette soumission.

3. Le troisième sens concerne la soumission de toutes choses au Fils et la soumission finale de ce dernier au Père. Ici, pas de domination, mais au fond obéissance libre. Dans le traité *In illud : Tunc ipse erit*, Grégoire affine les distinctions et parle de la soumission des esclaves, de la soumission des enfants, de la soumission par obéissance de Jésus à ses parents (Lc 42, 51), PG 44, 1304-1325 (tr. M. Canévet, dans GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le Christ pascal*, p. 107-127). Cf. aussi *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome* 198-204.

4. Le verset 1 Co 15, 28 se situe au cœur du débat entre ariens et orthodoxes au sujet du rang du Fils par rapport au Père. L'histoire de l'exégèse prouve que Tertullien interprète le verset dans un sens subor-

dit-il, et il mentionne par leur nom les êtres qui lui sont soumis¹. Il existe encore un autre sens de soumission dans la divine Écriture. En effet, attribuant la cause de ses succès dans la guerre au Dieu de l'univers lui-même, David dit : *Il nous a soumis les peuples et mis les nations sous nos pieds*^b, et encore : *Celui qui me soumet les peuples*^{c 2}. 193. Souvent, il est possible de trouver dans les divines Écritures cette expression au sens de domination exercée sur ceux qui sont des adversaires. En effet, le passage de l'Apôtre au sujet de la soumission future de tous les hommes au Monogène et par lui au Père³, dans lequel il dit dans la profondeur de sa sagesse que le médiateur entre Dieu et les hommes se soumettra lui-même au Père^{d 4}, laissant entendre à mots couverts l'obéissance de tous les hommes à travers la soumission à l'égard du Père de ce Fils qui a partagé la condition humaine, ce passage, dis-je, je le laisserai de côté pour le moment, car il demande un examen plus détaillé et plus approfondi⁵.

La « soumission » de l'Esprit

194. Mais pour ce qui est des passages clairs, dans lesquels la signification de soumission ne comporte aucune ambiguïté, en quel sens est-il déclaré que l'ousie de l'Esprit est soumise à celles du Fils et du Père ? Est-ce en

dinarianiste, qu'Origène l'utilise pour fonder sa théorie de l'apocatastase, que Marcel d'Ancyre y voit un argument en faveur de la thèse que le Fils retournera au sein du Père, d'où il est sorti pour l'économie. Cf. H. R. DROBNER, « Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 295-296 ; E. SCHENDEL, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. I. Korinther 15, 24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis Ausgang des 4. Jahrhunderts*, dans BGRE 12. Tübingen 1971 ; M. ECKART, *Das Verständnis von I. Korinther, 15, 23-28 bei Origenes*, Rome 1962.

5. On peut se demander pourquoi Grégoire ne livre pas de commentaire développé de ce passage-clé. H. R. DROBNER (« Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa ») estime que le Nysséen n'avait pas encore trouvé de solution satisfaisante : il la livrera dans l'opuscule *In illud : Tunc ipse* qui date de 383. Signalons néanmoins que Grégoire indique des linéaments de la solution.

ἀπόστολος; **195.** Οὐκοῦν κατὰ τοῦτο συντάσσεται τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα, οὐχ ὑποτάσσεται, εἴπερ τὰ δύο πρόσωπα τῶν ὑποταττομένων ἐστίν; Ἡ οὐχ οὕτως; Πῶς οὖν ἐτέρως; Ὡς τῆ λογικῇ φύσει τὴν ἄλογον ἐν τῷ ψαλμῷ μεμαθήκαμεν^c;

40 Οὐκοῦν τοσοῦτον παρήλλακται ὅσον ἡ τῶν κτηνῶν πρὸς τὸν ἄνθρωπον. Ἀλλὰ παραγράφεται καὶ τοῦτον ἴσως τὸν λόγον. Οὐκοῦν ἐπὶ τὸν λειπόμενον ἤξει, ὅτι ἀντιτεταγμένη καὶ ἀντιστατοῦσα τὸ πρότερον μετὰ ταῦτα διὰ βιαιοτέρας ἀνάγκης ὑποκύπτειν κατηναγκάσθη τῷ κατισχύσαντι; **196.** Ἐπι-

45 λεξάσθω τῶν εἰρημένων ὃ βούλεται· ἀλλ' οὐκ οἶδα τί τούτων ἐλόμενος τὴν ἄφυκτον κατάκρισιν τῆς βλασφημίας ἐκφεύξε-ται, εἴτε ἐν ἴσῳ τοῖς ἀλόγοις ὑποτετάχθαι λέγοι τὸ πνεῦμα, ὡς τῷ ἀνθρώπῳ τοὺς ἰχθύας καὶ τὰ πετεινὰ καὶ τὰ πρόβατα, εἴτε καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀφεστῶτων ὡσπερ αἰχμάλωτον

50 προσάγοι τῷ πλεονεκτοῦντι κατὰ τὴν δύναμιν.

197. Ἡ τούτων μὲν οὐδέν, φήσει δὲ μὴ κατὰ τὴν τῆς γραφῆς ἔννοιαν τῷ τῆς ὑποταγῆς ῥήματι χρῆσασθαι, ἀλλὰ καθ' ἕτερον σημαινόμενον ὑποτετάχθαι τὸ πνεῦμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ λέγειν; Τί οὖν ἐστὶ τοῦτο; Ἄρα ὅτι τρίτον κατὰ τὴν

55 τάξιν ἦν <ἦ> παρὰ τοῦ κυρίου τοῖς μαθηταῖς παρεδόθη^f, διὰ τοῦτο ὑποτάσσειν νομοθετεῖ καὶ οὐ συντάσσειν; **198.** Οὐκοῦν καὶ τὸν πατέρα τῷ μονογενεῖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ὑποτασ-σέτω, ἐπειδὴ πολλαχοῦ προτάξασα τοῦ κυρίου τὸ ὄνομα ἡ

e. Cf. Ps 8, 7 f. Cf. Mt 28, 19

1. L'originalité de la démarche de Grégoire est qu'il s'interroge sur le genre de soumission de l'Esprit en opérant avec des acceptions qui semblent tout d'abord concerner le cas de la 'soumission' du Fils.

2. Pour l'Esprit, comme pour le Fils, il faut écarter les deux premières acceptions du mot soumission.

3. Grégoire passe à un autre niveau d'argumentation : il réfute la thèse selon laquelle l'Esprit serait d'un rang inférieur à celui du Père et du Fils,

ce sens que le Fils est soumis au Père, comme le juge l'Apôtre¹ ? **195.** Selon cette conception, l'Esprit n'est-il pas au même rang que le Fils, non pas soumis à celui-ci, s'il est vrai qu'il y a deux personnes qui sont soumises ? Ou bien n'en est-il pas ainsi ? Qu'en serait-il si tel n'était pas le cas ? Serait-ce en ce sens, que nous avons appris du psaume, selon lequel la nature non douée de raison est soumise à la nature douée de raison^c ? Dans ce cas, la différence (entre eux) sera aussi grande que dans le cas de la soumission des bêtes à l'homme. Mais il refusera peut-être également cette notion. Il en viendra donc à la solution qui reste, à savoir que l'ousie (de l'Esprit), qui d'abord s'était opposée et avait résisté, a été forcée après coup, par une nécessité plus contraignante, de s'incliner devant celui qui l'emporte en puissance. **196.** Qu'il choisisse parmi ces possibilités celle qui lui plaît. Mais je ne sais quelle possibilité choisie lui permettra d'échapper à l'inévitable condamnation pour blasphème, soit qu'il dise que l'Esprit est soumis à l'égal des êtres non doués de raison, comme les poissons, les oiseaux et les brebis le sont à l'homme, soit que, comme on le fait pour les révoltés, il l'amène comme prisonnier à celui qui est supérieur en puissance².

**L'Esprit
n'est pas
subordonné**

197. Ou bien ce n'est aucune de ces interprétations, Eunome prétendant qu'il n'a pas utilisé le terme de soumission au sens de l'Écriture, mais qu'il veut dire que l'Esprit est soumis au Père et au Fils en un autre sens ? Quel est donc ce sens ? Est-ce parce que l'Esprit est troisième, selon l'ordre transmis par le Seigneur à ses disciples^f, qu'Eunome statue que l'Esprit est soumis et non de rang égal³ ? **198.** Qu'il soumette donc aussi le Père au Monogène selon le même raisonnement, puisqu'en bien des endroits, la divine Écriture, ayant placé le nom du Seigneur en premier

sous prétexte qu'il occupe le troisième rang dans l'ordre de l'énumération de Mt 28, 19.

PG 312

J 85

θεία γραφή ἐν δευτέροις τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ τὴν μνήμην
 60 πεποιήται. Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ^g, φησὶν ὁ κύριος, τὸ καθ'
 ἑαυτὸν προτάσσω. **199.** Καὶ Ἡ χάρις τοῦ κυρίου | ἡμῶν
 Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ^h, καὶ μυρία τοιαῦτα
 τοῖς φιλοπόνως ἀναζητοῦσι τὰς ἐκ τῶν γραφῶν μαρτυρίας
 πάρεστιν ἀναλέξασθαι, οἷον κἀκεῖνό ἐστι· Διαιρέσεις δὲ χαρι-
 65 σμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, καὶ διαιρέσεις διακονιῶν
 εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς κύριος, καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσιν, ὁ
 δὲ αὐτὸς Θεόςⁱ. Ὡστε κατὰ τὸν λόγον τοῦτον ὑποτεταχθῶ τῷ
 υἱῷ καὶ τῷ πνεύματι ὁ ἐπὶ πάντων Θεός, ἐν τρίτῃ τάξει παρὰ
 τοῦ Παύλου μνημονευθεὶς. **200.** Ἀλλ' οὐδέπω καὶ νῦν ταύτης
 70 ἀκηκόαμεν τῆς σοφίας, ἣ τὸ δεύτερον καὶ τρίτον ἐκ τινος
 ἀκολουθίας λεγόμενον εἰς τὴν τῶν ὑποχειρίων καὶ ὑποτεταγ-
 μένων ἀπωθεῖται τάξιν, ὅπερ οὗτος βούλεται, τὴν τῆς παρα-
 δόσεως τῶν προσώπων ἀκολουθίαν ἀξιωματῶν καὶ φύσεων
 ὑπεροχάς τε καὶ ἐλαττώσεις κατασκευάζων ἐνδείκνυσθαι.
 75 **201.** Τῆς γὰρ τῶν φύσεων ἐτερότητος ἐνδεικτικὴν εἶναι τὴν
 τῆς τάξεως ἀκολουθίαν ὀρίζεται, οὐκ οἶδα πόθεν φαντασθεὶς
 τὰ τοιαῦτα καὶ ἐκ ποίας ἀνάγκης ἐπὶ τὴν ὑπόνοιαν ταύτην
 καταπεσών· οὐ γὰρ ἢ κατὰ τὸν ἀριθμὸν τάξις τῶν φύσεων
 διαφορὰν κατεργάζεται, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀριθμούμενα ὡς ἂν ἔχη
 80 φύσεως, ἐφ' ἑαυτῶν μένει κἀν ἀριθμῆται κἀν μή. **202.** Ὁ δὲ
 ἀριθμὸς σημεῖόν ἐστι γνωριστικὸν τῆς τῶν πραγμάτων ποσό-
 τητος, οὐ πάντως ὅσα τῷ ἀξιώματι τῆς φύσεως ὑποβέβηκεν
 εἰς δευτέραν τάξιν ἀποπεμπόμενος, ἀλλὰ πρὸς τὸ βούλημα
 τῶν ἐξαριθμούντων τὴν τῶν σημαينوμένων διὰ τοῦ ἀριθμοῦ
 85 πραγμάτων ἀκολουθίαν ποιούμενος. Παῦλος καὶ Σιλοvanός
 καὶ Τιμόθεος^j, τριῶν προσώπων ἐνταῦθα μνημονευθέντων

g. Jn 10, 30 h. 2 Co 13, 13 i. 1 Co 12, 4 j. 1 Th 1, 1

1. Première étape de l'argumentation : à la lumière de quelques cita-
 tions bibliques, Grégoire démontre l'incohérence de la thèse d'Eunome, vu

lieu, fait mention en deuxième lieu du Dieu suprême : *Moi et mon Père*^g, dit le Seigneur, se nommant en premier lieu. **199.** Et encore : *La grâce de notre Seigneur Jésus Christ et l'amour de Dieu*^h et beaucoup d'autres passages du genre de celui-ci peuvent être recueillis par ceux qui cherchent à rassembler minutieusement des témoignages provenant de l'Écriture. En voici un : *Il y a diversité des dons, mais c'est le même Esprit, diversité des ministères, mais c'est le même Seigneur, diversité des modes d'action, mais c'est le même Dieu*ⁱ, si bien que selon ce raisonnement, le Dieu suprême devra être soumis au Fils et à l'Esprit, puisqu'il a été mentionné en troisième lieu par Paul¹. **200.** Mais jusqu'à maintenant nous n'avons jamais entendu parler de cette sagesse qui déclassé ce qui est nommé en deuxième et en troisième lieu dans une séquence et lui attribue le rang de ce qui est soumis et subordonné ; c'est ce que précisément Eunome a en vue, lorsqu'il cherche à prouver que l'ordre d'énumération traditionnel des personnes indique des supériorités et des infériorités de dignité et de nature. **201.** Il pose comme principe que la place occupée dans une série est propre à indiquer la différence des natures, ayant inventé de telles fictions qui viennent de je ne sais où et étant arrivé à cette conclusion sous l'impulsion de je ne sais quelle nécessité. En effet, ce n'est pas le rang selon l'ordre numérique qui entraîne la différence des natures ; les choses comptées restent ce qu'elles sont, quelle que soit leur nature, qu'elles soient comptées ou non. **202.** Le nombre est le signe qui fait connaître la quantité des choses ; il ne relègue pas du tout à une deuxième place ce qui est inférieur sous le rapport de la dignité de la nature ; mais, au gré de ceux qui comptent, il crée la séquence des choses indiquées grâce au nombre. *Paul et Silvain et Timothée*^j, ces trois personnes, sont

que l'ordre d'énumération est parfois différent, tout en concernant les mêmes personnes. Voir BASILE, *Sur le Saint-Esprit* 37, SC 17^{bis}, p. 376-377.

κατὰ τὸ τοῦ μνημονεύσαντος βούλημα, ἄρα τὸν Σιλουανὸν ἐν δευτέροις ταχθέντα μετὰ τὸν Παῦλον ἄλλο τι καὶ οὐχὶ ἄνθρωπον ὁ ἀριθμὸς ἐνεδείξατο; **203.** Ἡ καὶ ὁ Τιμόθεος ἐν τρίτοις 90 ταχθεὶς εἰς ἑτερότητά τινά φύσεως ἐκ τῆς ἀκολουθίας τοῦ μνημονεύσαντος | οὕτως ὑπενοήθη; Οὐκ ἔστι ταῦτα. Ἄνθρωπος γὰρ τούτων ἕκαστος καὶ πρὸ τοῦ ἀριθμοῦ καὶ μετὰ τοῦτο ὁ δὲ λόγος ἐπειδὴ μιᾶ φωνῆ τοὺς τρεῖς κατὰ ταῦτόν ἦν ἀδύνατον ἐνδείξασθαι, μέμνηται μὲν διηρημένως ἕκαστου κατὰ 95 τὴν ἀρέσασαν τάξιν, συνάπτει δὲ τὰ ὀνόματα διὰ τῶν διὰ μέσου συνδέσμων, ὡς ἂν οἶμαι τὴν τῶν τριῶν πρὸς τὸ ἐν σύμπνοιαν διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων συναφείας ἐνδείχεται. **204.** Ἄλλ' οὐχ οὕτως ἀρέσκει τῷ καινῷ δογματιστῆ, ἀντινομοθετεῖ δὲ τῇ διατάξει τῆς θείας φωνῆς, καὶ τὸ συντεταγμένον ὑπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου πατρὶ καὶ υἱῷ τῆς οἰκείας αὐτῷ καὶ 100 κατὰ φύσιν τάξεως καὶ συναφείας ἀποσχοίνισας ἐν τοῖς ὑποτεταγμένοις ἠρίθμησε καὶ ἔργον ἑκατέρων εἶναι φησι, τοῦ μὲν πατρὸς ὡς τὴν αἰτίαν τῆς κατασκευῆς ὑποβαλόντος, τοῦ δὲ μονογενοῦς ὡς αὐτουργήσαντος αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν, καὶ 105 ταύτην αἰτίαν εἶναι τῆς ὑποταγῆς διορίζεται, αὐτῆς μήπω τῆς ὑποταγῆς ἐκκαλύψας τὸ σημαίνον.

1. Deuxième étape de l'argumentation : l'ordre de nomination n'indique pas l'infériorité en nature.

2. Grégoire pense à la formule « Au nom du Père *et* du Fils *et* du Saint-Esprit » (Mt 28, 19). Pour l'importance de ces conjonctions, voir BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, SC 17^{bis}, p. 333-339. Dans son *CE*, BASILE introduit une distinction entre ordre naturel et ordre artificiel et il précise : « Pour notre part, nous disons que c'est conformément à la relation des causes avec ce qui en résulte que le Père est rangé avant le Fils ; mais selon la différence de nature, il ne l'est plus, ni selon la supériorité temporelle » (*CE* II, 20, SC 305, p. 246-247).

mentionnées selon l'intention de celui qui les mentionne : est-ce que le nombre indique que Silvain, placé en deuxième position après Paul, est quelque chose d'autre qu'homme ? **203.** Ou encore Timothée qui occupe la troisième place a-t-il été considéré comme différent en nature, en raison de l'ordre adopté par celui qui le mentionne ? Ce n'est pas le cas. Chacun d'eux est homme avant et après cette mise en ordre numérique¹. Puisqu'il était impossible de désigner les trois par un seul nom en même temps, le texte fait mention de chacun d'eux séparément selon un ordre qui paraissait bon, mais les noms sont coordonnés par des conjonctions qui s'interposent entre ces noms², en vue de montrer, je pense, à travers le lien établi de cette façon, la conspiration des trois vers l'unité³. **204.** Mais cela n'agrée pas au nouveau maître en doctrine qui se prononce de façon péremptoire contre l'ordre indiqué par la divine parole ; celui (l'Esprit) qui a été situé par le Seigneur lui-même au même rang que le Père et le Fils, Eunome le prive du rang et de la relation qui lui sont propres par nature et il le compte parmi les êtres subordonnés et il déclare qu'il est l'œuvre des deux autres, du Père en tant que celui-ci fournit la cause de production et du Monogène en tant que celui-ci est le créateur de son « hypostase » : il décide que c'est là la raison de la subordination, sans qu'il dévoile jamais ce que signifie cette subordination pour lui.

3. Le mot *σύννοια* est utilisé par Grégoire pour parler de la conspiration (confluence) des qualités en vue de la constitution du sujet, la conspiration des éléments en vue de l'unité et de l'harmonie dans l'univers (sens stoïcien), la conspiration des libertés en vue de l'unité d'un corps social, enfin la conspiration réalisée en Dieu même dans la relation des Personnes divines dans leur indivisible unité (*CE* I, 203). Cf. J. DANIELOU, « Conspiration », dans *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, p. 51-60.

ιζ'. Ἐξέτασις τῶν ἐνεργειῶν τίνες κατὰ τὴν φύσιν εἰσίν, ὡς ἔπεισθαι οὗτος λέγει τῆ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ οὐσία.

PG 313 205. Εἰτά φησιν « συμπεριλαμβανομένων δηλαδὴ καὶ τῶν ταῖς οὐσίαις ἐπομένων ἐνεργειῶν καὶ τῶν ταύταις προσφυῶν ὀνομάτων ». Τούτων δὲ ὁ νοῦς ἐστὶ μὲν οὐ λίαν εὐσύνοπτος, πολλῶ τῷ γνόφῳ τῆς ἀσαφείας κεκαλυμμένος, ὡς δ' ἂν τις 5 εἰκάσας ὑπονοήσῃ, τοιοῦτός ἐστιν. 206. « ἐνεργείας οὐσιῶν » ὀνομάζει τὰς ἀποτελεστικὰς, ὡς οἶμαι, τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος δυνάμεις, δι' ὧν ἡ πρώτη οὐσία τὴν δευτέραν εἰργάσατο καὶ ἡ δευτέρα τὴν τρίτην, καὶ τὰ ὀνόματα τῶν ἀποτελεσθέντων ἔργων προσφυῶς συγκατεσκευάσθαι 10 τοῖς ἔργοις φησίν. Ἀλλὰ τὴν μὲν περὶ τὰ ὀνόματα κακουργίαν ἤδη τε κατὰ τὸ δυνατὸν ἐξετάσαμεν, καὶ ὅταν εἰς ἐκείνῳ τὸ μέρος τῆς ἐξετάσεως ἔλθωμεν, ἐὰν ὁ λόγος ἐπιζητῆ, πάλιν προθήσομεν.

J 87

1. Le mot ἐνέργεια a comme sens premier celui de « force en action » par opposition à « force en puissance » (cf. ARISTOTE, *Métaphysique* 8. 6, 1). La traduction courante « activité » ne permet pas de rendre toutes les nuances du sens que Grégoire donne à ce mot. Nous préférons traduire par « énergie ». Dans § 206 par exemple, Grégoire estime qu'Eunome a recours à la définition aristotélicienne et il raisonne à partir de cette définition. Ici, il signale qu'Eunome semble entendre par énergie la « force qui produit » (§ 206). Voir E. MOUTSOULAS, « Essence et Énergies de Dieu selon St Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* XVIII, 3, Leuven 1983.

2. Le verbe ἐπομαι se traduit normalement par « suivre, accompagner, se rattacher à, être la conséquence de ». Grégoire emploie comme synonymes παρέπομαι et παρακολουθέω. Il est difficile de savoir quel sens exact Eunome a donné à ce verbe. En tout cas, Grégoire semble retenir le sens de « accompagner, se rattacher à ». Cela lui permet de mettre en évidence les déviations doctrinales d'Eunome. Pour la traduction, nous préférons maintenir le sens plus concret de « accompagner, se rattacher à », car certains jeux de mots sont plus faciles à rendre.

A. Le rapport entre ousie et énergie

XVII. Examen des énergies dont il dit qu'elles accompagnent l'ousie du Père et celle du Fils, pour voir ce qu'elles sont par nature.

205. Ensuite il dit : « Il faudra inclure aussi les énergies¹ qui accompagnent² les ousies et les noms qui leur conviennent de par leur nature. » La signification de ces mots n'est pas du tout facile à saisir, car elle est occultée par un gros nuage d'obscurité. On pourrait la comprendre, par voie de conjecture, de la façon suivante. 206. Il nomme « énergies des ousies », à ce que je pense, les forces qui produisent le Fils et l'Esprit saint et grâce auxquelles la première ousie produit la deuxième et la deuxième à son tour la troisième, et il dit que les noms des œuvres produites ont été donnés en même temps comme naturellement appropriés à ces œuvres. Mais nous avons déjà examiné dans la mesure du possible la supercherie au sujet des noms, et lorsque nous en viendrons à cet aspect de l'exposé, nous le montrerons à nouveau, lorsque l'argumentation l'exigera³.

3. Voir plus haut § 156-160. Dans la suite, en vue de clarifier le débat, Grégoire pose quelques questions de fond découlant de la déclaration liminaire d'Eunome en raison de l'ambiguïté des termes employés : « énergie qui accompagne une ousie », « l'énergie accompagne-t-elle nécessairement l'ousie ? », « l'énergie subsiste-t-elle avec l'ousie dans l'ousie ? », « s'il y a nécessité, y a-t-il liberté en Dieu ? ». En fait, Grégoire s'interroge sur le sens précis qu'Eunome donne au mot « énergie ». Plus haut, il a dit sous forme d'hypothèse : « Il nomme énergies des ousies, à ce que je pense, les forces qui produisent le Fils et l'Esprit ... » (CE I, 206). Voir aussi CE I, 243.

207. Τέως δὲ νῦν ἄξιόν ἐστι λογίσασθαι, πῶς ἔπονται ταῖς
 15 οὐσίαις αἱ ἐνέργειαι, τί οὐσαι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, ἄλλο τι
 παρὰ τὰς οὐσίας αἷς παρέπονται ἢ μέρος ἐκείνων καὶ τῆς
 αὐτῆς φύσεως· καὶ εἰ μὲν ἄλλο, πῶς ἢ παρὰ τίνος γενόμεναι,
 εἰ δὲ τὸ αὐτό, πῶς ἀποτεμνόμεναι καὶ ἀντὶ τοῦ συνυπάρχειν
 αὐταῖς ἔξωθεν παρεπόμεναι. **208.** Οὐδὲ γὰρ ἀπλῶς οὕτως ἐκ
 20 τῶν εἰρημένων ἔστι μαθεῖν, πότερον ἀνάγκης τινὸς φυσικῆς
 ἀπροαιρέτως τὴν ἐνέργειαν, ἢ τις ποτὲ αὕτη ἐστίν, ἀκολουθεῖν
 τῇ οὐσίᾳ βιαζομένης, ὡς ἔπεται τῷ πυρὶ ἢ καῦσις καὶ οἱ ἀτμοὶ
 καὶ αἱ ἀναθυμιάσεις τοῖς ἀφ' ὧν ταῦτα γίνονται σώμασιν
 — ἀλλ' οὐκ ἂν αὐτὸν οἶμαι τοῦτο εἰπεῖν, ὥστε ποικίλον τι
 25 χρῆμα καὶ σύνθετον νομίζειν τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν, ἀχώριστον
 ἔχουσιν καὶ συνεπιθεωρουμένην ἑαυτῇ τὴν ἐνέργειαν, ὡς τι
 συμβεβηκὸς ἐν ὑποκειμένῳ δεικνύμενον — ἀλλὰ προαιρετικῶς
 καὶ αὐτεξουσίως κινουμένας τὰς οὐσίας τὸ δοκοῦν φησι καθ'
 ἑαυτὰς ἀπεργάζεσθαι. **209.** Καὶ τίς τὸ ἐκ προνοίας ἐκουσίως
 30 γινόμενον ὡς τι τῶν ἔξωθεν ἐπακολουθούτων ἔπεσθαι λέγει;
 Οὐδὲ γὰρ κατὰ τὴν κοινὴν συνήθειαν ἐπὶ τῶν τοιοῦτων ἔγνω-
 μεν τετριμμένην τὴν λέξιν, ὥστε τὴν ἐνέργειαν τοῦ περὶ τι
 πονοῦντος ἀκολουθεῖν τῷ πονοῦντι λέγειν· οὐδὲ γὰρ ἔστι
 δυνατὸν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου διαζεύξαντα καταλαθεῖν ἐφ'
 35 ἑαυτοῦ τὸ λειπόμενον, ἀλλ' ὁ τὴν ἐνέργειαν εἰπὼν τὸ κατ'
 αὐτὴν κινούμενον τῷ λόγῳ συμπεριέλαθε, καὶ ὁ τοῦ ἐνεργούν-
 τος μνησθεὶς καὶ τὴν ἐνέργειαν πάντως κατὰ τὸ σιωπώμενον
 αὐτῷ συνεσήμηνε. **210.** Σαφέστερον δὲ διὰ τῶν ὑποδειγμά-

**Le rapport
des énergies
et des ousies**

207. Pour le moment, il vaut la peine de chercher à comprendre comment les énergies accompagnent les ousies et ce que sont les énergies en fonction de la nature

qui leur est propre : sont-elles autre chose que les ousies qu'elles accompagnent ou sont-elles une partie de celles-ci et de même nature qu'elles ? Et si elles sont autre chose, comment sont-elles devenues ou de qui tirent-elles leur origine ? Si elles sont la même chose, comment les énergies sont-elles séparées de celles-ci et comment, au lieu d'exister avec elles (les ousies), les accompagnent-elles de façon extrinsèque ? **208.** En effet, il n'est pas possible d'apprendre, simplement à partir de ce qui a été dit, si quelque nécessité naturelle force l'énergie, quelle qu'elle soit, à accompagner l'ousie, sans qu'il y ait choix libre préalable, tout comme la chaleur brûlante accompagne le feu et les vapeurs et les exhalaisons accompagnent les corps qui les produisent — mais je ne pense pas qu'il veuille dire cela, au point qu'il faudrait penser que l'ousie de Dieu serait quelque chose de complexe et de composé, possédant en elle-même l'énergie inséparable d'elle et censée lui être unie, tout comme un accident s'observe dans un sujet¹ —, mais il prétend plutôt que les ousies sont portées, à la suite d'un mouvement libre et volontaire, à faire par elles-mêmes ce qui leur semble bon. **209.** Et qui est-ce qui peut dire que ce qui vient à l'existence à la suite d'une décision libre arrêtée d'avance « accompagne » l'ousie comme quelque chose qui suit de façon extrinsèque ? En effet, à notre connaissance, cette expression n'est pas employée selon l'usage commun dans de tels cas, au point qu'on pourrait dire que l'énergie de celui qui effectue quelque chose accompagne celui qui agit ; en effet, il n'est pas possible de disjoindre l'une de l'autre et de comprendre en elle-même celle qui reste, mais celui qui dit énergie comprend en même temps par ce mot ce qui se meut selon elle, et celui qui fait mention de l'agent mentionne évidemment aussi, de façon implicite, l'énergie. **210.** Ce qui a été dit

1. Après avoir éliminé une interprétation possible, Grégoire cherche à expliquer ce qu'Eunome entend par « accompagner ».

των τὸ λεγόμενον ἔσται. Χαλκεύειν τινὰ λέγομεν ἢ τεκταίνε-
 40 σθαι ἢ ἄλλο τι ἐνεργεῖν τῶν τοιούτων. Οὐκοῦν τῇ μιᾷ φωνῇ
 τὴν τε ἐργασίαν καὶ τὸν μετιόντα τὴν τέχνην κατὰ ταύτων ὁ
 λόγος παρέστησεν, ὥστε εἰ χωρισθεῖν τὸ ἕτερον, μὴ ἂν ὑπο-
 στῆναι τὸ λειπόμενον. **211.** Εἰ οὖν τὰ δύο μετ' ἀλλήλων
 νοεῖται, αὐτὴ τε ἡ ἐνέργεια καὶ ὁ κατ' αὐτὴν κινούμενος, πῶς
 45 ἐνταῦθα ἔπεσθαι λέγεται τῇ οὐσίᾳ τῇ πρώτῃ ἢ τὴν δευτέραν
 οὐσίαν ἀπεργαζομένη ἐνέργεια, μεσιτεύουσα πῶς δι' ἑαυτῆς
 ἀμφοτέρας καὶ οὔτε τῇ πρώτῃ κατὰ τὴν φύσιν συμβαίνουσα
 οὔτε πρὸς τὴν δευτέραν συναπτομένη; Τῆς μὲν γὰρ κεχώρι-
 σται τῷ μὴ φύσις εἶναι, ἀλλὰ φύσεως κίνησις, τῇ δὲ μεθ'
 50 ἑαυτὴν οὐ συμβαίνει, ὅτι οὐ ψιλὴν ἐνέργειαν, ἀλλ' ἐνεργὸν
 οὐσίαν δι' ἑαυτῆς ὑπεστήσατο.

PG 316

212. | Εἶτα κάκεινο τούτοις προσεξετάσωμεν. Ἔργον ὀνο-
 μάζει τῆς οὐσίας τὴν οὐσίαν, τὴν μὲν δευτέραν τῆς πρώτης,
 τῆς δὲ δευτέρας πάλιν τὴν τρίτην, τίνι τρόπῳ προαποδεί-
 55 ζας τὸν λόγον; Τίσι κατασκευαῖς εἰς τοῦτο χρησάμενος;
 Ἐκ ποίας μεθόδου τὸ δεῖν ἐνεργεῖα τῆς προαγούσης τὴν
 ἐφεξῆς εἶναι πιστεύειν συναναγκάσας; **213.** Εἰ μὲν γὰρ ἐκ
 τῶν λοιπῶν τῶν ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένων ἔδει καὶ περὶ
 τούτων ἀναλογίσασθαι, εἶχε μὲν οὐδ' οὕτω καλῶς ἐκ τῶν
 60 κατωτέρων καὶ περὶ τῶν ὑπερκειμένων στοχάσασθαι, πλὴν
 ἀλλ' εἶχε τι συγγνωστὸν ἴσως ὁ λόγος, διὰ τῶν φαινομέ-
 νων ἐν τοῖς ἀκαταλήπτους πλανώμενος. Νυνὶ δὲ τίς τοῦτο
 λέγειν ἐπιχειρήσει, ὅτι οὐρανὸς μὲν ἔργον Θεοῦ οὐρα-

1. L'effort d'explication amène Grégoire à la conclusion suivante : le système d'Eunome est plus complexe qu'il n'y paraît. Schématiquement, on aboutit à une séquence première ousie – énergie de cette ousie (extérieure à cette ousie) – deuxième ousie. De plus, l'énergie de la première ousie n'existe pas en tant que nature et produit cependant une ousie. Ce schéma sera complété dans la suite en fonction de l'énergie de la deuxième ousie qui produit l'ousie de l'Esprit : cf. 247-249.

2. Grégoire énonce une question générale qui est soulevée par l'exposé-programme d'Eunome : peut-on réellement affirmer que la deuxième ousie est l'œuvre de la première et la troisième l'œuvre de la deuxième ? Constatons que Grégoire ne caricature pas la pensée d'Eunome sur ce point.

deviendra plus clair à travers des exemples. Nous disons que quelqu'un travaille l'airain ou qu'il travaille le bois ou qu'il fait quelque chose de semblable. Ainsi donc par un seul terme le langage présente en même temps l'activité et celui qui exerce le métier, si bien que si l'un d'eux est enlevé, ce qui reste n'existerait même pas. **211.** Si donc les deux sont conçus comme allant ensemble, à savoir l'énergie et celui qui se meut selon elle, pourquoi, dans notre cas, l'énergie produisant la deuxième ousie est-elle dite « accompagner » la première ousie, puisque par elle-même elle se situe, en quelque sorte, entre les deux ousies et qu'elle ne coïncide pas avec la première pour ce qui est de la nature et qu'elle n'est pas unie étroitement à la deuxième ? Elle est séparée de la première ousie du fait qu'elle n'est pas nature, mais qu'elle est motion d'une nature ; elle ne coïncide pas avec l'ousie qui est seconde, parce qu'elle produit non pas une simple énergie, mais une ousie capable d'agir par elle-même¹.

Eunome doit des explications

212. À tout cela, ajoutons l'examen de la question suivante. Eunome appelle ousie l'œuvre de l'ousie, à savoir que la deuxième ousie est l'œuvre de la première et la troisième l'œuvre de la deuxième. Mais de quelle manière a-t-il préalablement prouvé ce qu'il affirme ? De quels arguments se sert-il pour démontrer cela ? Par quelle démarche logique force-t-il à croire que l'ousie qui vient après existe du fait de l'énergie de celle qui précède² ? **213.** En effet, s'il fallait raisonner par analogie à ce sujet à partir du reste de ce qui s'observe dans la création, il serait déplacé de se livrer, à partir des choses inférieures, à ce genre de conjectures au sujet de ce qui est transcendant, sauf que le raisonnement serait peut-être en partie pardonnable, pour s'être, à travers les choses visibles, égaré dans les choses incompréhensibles. Mais dans le cas présent, qui est-ce qui tentera de dire que le ciel est l'œuvre de Dieu, le soleil l'œuvre du ciel, la lune

J 89

νοῦ δὲ ἥλιος | καὶ ἡλίου σελήνη καὶ ταύτης ἀστέρες
 65 κάκεινων ἄλλο τι τῶν ἐν τῇ κτίσει; Ἐνὸς γὰρ ἔργα τὰ πάντα,
 ἐπειδὴ *Εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ἐξ οὗ τὰ πάντα*^a. **214.** Εἰ
 δέ τι καὶ δι' ἀλλήλων γίνεται ὡσπερ ἡ τῶν ζώων γένεσις,
 οὐδὲ τοῦτο ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεται, διαμενούσης ἐν τοῖς
 ἐπιγινόμενοις τῆς φύσεως. Πῶς οὖν ἐπ' οὐδενὸς τῶν ἐν τῇ
 70 κτίσει θεωρουμένων ἔχων τὸ τοιοῦτον εἰπεῖν ἐπὶ τῆς
 ὑπερκειμένης οὐσίας τοῦτο κατασκευάζει, τὸ ἔργον εἶναι τὴν
 δευτέραν τῆς πρώτης καὶ ταύτης τὴν ἐφεξῆς; **215.** Εἰ δὲ τὴν
 ζωώδη γένεσιν ἐννοήσας ἐντεῦθεν ἐφαντάσθη καὶ περὶ τῆς
 ἀκηράτου φύσεως ὁμοιότροπὸν τι λογίσασθαι, ὥστε ἔργον νοη-
 75 θῆναι τὸ ἐφεξῆς τοῦ προάγοντος, οὐδ' ἐν τούτῳ τὸ ἀκό-
 λουθον διασφύζει τοῦ λόγου. Τὰ γὰρ ἐξ ἑτέρων γινόμενα
 ὁμοιογενῆ πάντως ἐστὶ τοῖς ἐξ ὧν γίνεται· ὁ δὲ τὸ ξένον τε καὶ
 ἀλλόφυλον τοῖς δι' ἀλλήλων γεγενημένοις προσμαρτυρεῖ, ἵνα
 δείξῃ τὴν περιουσίαν τοῦ ψεύδους, ὡς τις περιδέξιος ἀγωνι-
 80 στῆς διπλῆ τῇ χειρὶ βάλλειν ἐπιχειρῶν τὴν ἀλήθειαν. **216.** Ἴνα
 γὰρ τὸ ὑφειμένον καὶ τὸ κατὰ τὴν φυσικὴν ἀξίαν ἡλαττωμέ-
 νον τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἐπιδείξῃ, ἕτερον ἐξ ἑτέρου
 γενόμενον λέγει· ὡς δὲ μήποτε εἰς οἰκειότητος ἔννοιαν ἐκ τοῦ
 τοιοῦτου τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἔλθοιεν οἱ τὴν ἐξ ἀλλήλων
 85 γένεσιν μεμαθηκότες, καὶ αὐτῷ μάχεται τῷ τῆς φύσεως λόγῳ,
 καὶ ἕτερον ἐξ ἑτέρου γενέσθαι λέγων καὶ νόθον τὸν γεγεννη-
 μένον ὡς πρὸς τὴν τοῦ γεγεννηκότος φύσιν ἀποφαινόμενος. |

J 90

a. 1 Co 8, 6

1. Tout d'abord, Grégoire réfute l'argument d'Eunome contenu dans le § 153, selon lequel les anges, le ciel, les astres, l'homme sont dus à une énergie chaque fois différente, si bien que des œuvres différentes révèlent une énergie chaque fois différente. La réfutation sur ce point se fait grâce à un texte biblique. Néanmoins, Grégoire a présenté l'argument en insistant sur l'enchaînement des énergies et des effets, parce qu'il pensait à l'enchaînement des ousies et des énergies au sein de la Triade : ainsi il prépare la suite du raisonnement.

2. Deuxième temps de la réfutation : le schéma eunomien ne saurait s'appliquer au cas des êtres qui tirent leur origine les uns des autres. En

celle du soleil, les astres celle de la lune et toute autre chose créée l'œuvre de ceux-ci ? En effet, toutes les choses sont l'œuvre d'un seul, puisqu'il est dit : *Un seul Dieu et Père de tous, de qui tout vient*^{a 1}. **214.** Mais si des êtres tirent leur origine les uns des autres, comme c'est le cas pour la naissance des animaux, il ne s'agit pas de naissance d'êtres qui sont différents les uns des autres, puisque la nature demeure la même dans la progéniture. Comment donc, ne pouvant rien dire de tel d'aucun être envisagé dans la création, Eunome peut-il soutenir au sujet de l'ousie suprême, que la deuxième ousie est l'œuvre de la première et la troisième l'œuvre de la deuxième² ? **215.** Cependant, s'il pense à la procréation des animaux et s' imagine qu'à partir de là, il faut concevoir quelque processus semblable pour la nature sans souillure, en ce sens que le plus récent est l'œuvre de celui qui précède, même dans ce cas il ne peut sauvegarder la cohérence logique de son argumentation. En effet, les êtres qui naissent les uns des autres sont évidemment de la même espèce que ceux qui leur donnent naissance. Eunome, par contre, attribue à ceux qui tirent leur origine les uns des autres une nature autre et étrangère³ ; il manifeste ainsi l'énormité de son erreur, essayant, tel un lutteur ambidextre, de ruiner des deux mains la vérité. **216.** Pour montrer la subordination du Fils et de l'Esprit et leur infériorité sous le rapport de la dignité de nature, Eunome soutient que l'un tire son origine de l'autre, si bien que ceux qui ont appris de lui l'origine de l'un à partir de l'autre n'arriveront jamais à l'idée d'une connexion intime entre eux à partir d'une telle manière d'accéder à l'existence, et il s'oppose à la notion même de nature, en affirmant que l'un provient de l'autre et en présentant celui qui est engendré comme un bâtard dans la mesure où il est comparé à la nature de celui qui l'a
 effet, dans ce cas, la nature demeure la même chez les parents et chez les descendants.

3. Au lieu d'admettre qu'au sein de la Triade, le Fils et l'Esprit sont de même nature que le Père, Eunome prétend que les trois sont d'une nature chaque fois différente.

217. Ὁ δὲ μοι δοκεῖ πρὸ τούτων ἂν τις εἰκότως μέμψασθαι, τοῦτό ἐστιν. Εἰ μὲν τῶν πολλῶν τις ἦν ἐν ἀπειρία τοῦ λέγειν ἀτριβῆς τῶν τοιούτων κατασκευῶν καὶ ἀγύμναστος, ἔπειτα 90 τὸ παραστὰν αὐτῷ κατὰ τὸ συμβᾶν ἀπεφαίνετο, συγγνωστὸς ἂν ἦν ἴσως ταῖς νενομισμέναις περὶ τούτων ἐφόδοις εἰς τὴν τῶν δογμάτων κατασκευὴν μὴ συγχρόμενος.

218. Ἐπει δὲ τοσοῦτον αὐτῷ περίεστι τῆς ἐν τούτῳ 95 δυνάμεως, ὥστε καὶ εἰς τὰ ὑπερέκεινα τῆς φύσεως ἡμῶν διὰ τῆς καταληπτικῆς ἐφόδου ὑπερεκτείνεσθαι, πῶς ἠγγνόησε τὴν ἀρχὴν, δι' ἧς παντὸς κεκρυμμένου πράγματος ἐν ταῖς | λογι-
καῖς ταύταις ἐπιχειρήσεσιν ἢ κατάληψις γίνεται; **219.** Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι πᾶς λόγος ἐκ τῶν φανερῶν τε καὶ πᾶσιν 100 ἐγνωσμένων τὰς ἀρχὰς λαμβάνων τοῖς ἀμφισθητομένοις δι' αὐτοῦ ἐπάγει τὴν πίστιν, καὶ οὐκ ἂν ἑτέρως τι καταληφθεῖη τῶν κεκρυμμένων, μὴ τῶν ὁμολογουμένων ἡμᾶς πρὸς τὴν τῶν ἀδήλων σύνεσιν χειραγωγούντων; Εἰ δὲ τὰ ἐν ἀρχαῖς λόγων πρὸς τὴν τῶν ἀγνωσμένων φανέρωσιν λαμβανόμενα 105 ταῖς τῶν πολλῶν ὑπολήψεσι μάχοιτο, σχολῆ γ' ἂν διὰ τούτων φανερωθεῖη τὸ ἀγνοούμενον. **220.** Οὐκοῦν ἢ πᾶσα μάχη καὶ ἀμφιβολία τοῦ δόγματος τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς πρὸς τοὺς Ἄνομοίους ἐστὶ περὶ [τε] τοῦ δεῖν ἢ κτιστὸν νοεῖν τὸν υἷον καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τὸν λόγον τῶν ἐναντιῶν ἢ τῆς ἀκτίστου 110 φύσεως, καθὼς ἢ ἐκκλησία πεπίστευκεν. Οὗτος τοίνυν αὐτὸ τὸ παρὰ πάντων ἀντιλεγόμενον ὡς ὁμολογούμενον ἀποφαίνεται, καὶ οὐδεμίαν ἀπόδειξιν ἐξευρών τοῦ ἔργον εἶναι τῆς προαγωγῆς οὐσίας τὴν | ἐφεξῆς θαρσῶν δογματίζει τὸ οὕτως

J 91

1. Grégoire rappelle un principe de méthodologie : normalement on va de ce qui est connu à ce qui est objet de recherche. W. JAEGER renvoie à ARISTOTE, *Analytiques Seconds* I, 1, 71, a 1 et *Métaphysique* VII a, 1029 b 3-12.

2. E. MÜHLENBERG trouve cette formulation remarquable (*Die Unendlichkeit Gottes*, p. 99).

engendré. **217.** A ce qu'il me semble, ce que l'on pourrait à bon droit lui reprocher avant tout, c'est le point suivant. Si une personne du commun, sans expérience dans l'art de la parole, non rompue et non habituée aux raisonnements de ce genre, exposait ce qui lui vient à l'esprit au hasard, on lui pardonnerait peut-être de n'avoir pas mis en œuvre les méthodes reconnues dans ce domaine pour justifier sa doctrine.

Un principe fondamental de méthodologie

218. Mais puisque Eunome possède dans ce domaine une si grande maîtrise qu'il peut s'élever même aux choses qui dépassent notre nature grâce à sa méthode d'appréhension des choses, comment peut-il ignorer le principe, selon lequel la compréhension de toute chose obscure s'effectue grâce à des argumentations logiques¹ ? **219.** Qui ignore que tout raisonnement, prenant son point de départ dans des choses manifestes et connues de tous, apporte par là l'assurance à propos des choses contestées et que nous ne parvenons pas autrement à la compréhension de ce qui est obscur, à moins que les choses communément admises ne nous conduisent comme par la main à l'intelligence des choses cachées ? Si cependant ce que nous avons pris comme point de départ des raisonnements pour l'élucidation des choses inconnues était en conflit avec les conceptions des gens du commun, il faudrait beaucoup de temps pour tirer au clair, à partir de là, ce qui est inconnu². **220.** Ainsi donc, toute la controverse et la dispute doctrinale qui oppose ceux qui suivent l'Église et les anoméens tourne autour de la question : faut-il considérer le Fils et l'Esprit comme créés, conformément à l'argumentation des adversaires, ou bien comme étant de nature incréée, conformément à la foi de l'Église ? Or, Eunome déclare que ce qui est contredit par tous est communément admis, et, sans avoir trouvé aucune preuve que l'ousie qui suit est l'œuvre de celle qui précède, il soutient avec assurance qu'il en est ainsi, puisant

ἔχειν, οὐκ οἶδα ἐκ ποίας παιδεύσεως ἢ σοφίας τοῦτο θαρσῆ-
 115 σας. **221.** Εἰ γὰρ πάσης κατασκευῆς καὶ ἀποδείξεως ἄμαχόν
 τινὰ καὶ ἀναμφίβολον προηγεῖσθαι χρὴ τὴν ὁμολογίαν, ὥστε
 τῷ προκατειλημμένῳ τὸ ἀγνοούμενον ταῖς διὰ μέσου κατα-
 σκευαῖς οικειῶς προσαγόμενον ἀποδείκνυσθαι, ὃ τὸ ζητούμε-
 120 ἀγνοίας ἄγνοιαν καὶ δι' ἀπάτης ἀπάτην κατασκευάζει. Τοῦτό
 ἐστὶ τὸ τυφλοῦ τυφλὸν ὁδηγὸν ποιεῖσθαι, καθὼς φησί που τὸ
 εὐαγγέλιον^b. **222.** Ὅντως γὰρ τυφλῷ καὶ κενεμβατοῦντι τῷ
 λόγῳ τῷ κτίσμα καὶ ποίημα τὸν πάντων κτίστην καὶ
 δημιουργὸν εἶναι λέγοντι ἕτερον τυφλὸν λόγον παραζευγνύου-
 125 σι, τὸ ἀλλότριον τῇ φύσει καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀνόμοιον καὶ
 πάντῃ τῆς φυσικῆς οικειότητος ἀμέτοχον εἶναι τοῦ πατρὸς
 τὸν υἱόν. Ἄλλ' οὕτω μὲν περὶ τούτων· ἐν οἷς γὰρ γυμνότερον
 ἐκκαλύπτει [τῷ λόγῳ] τὸ ἀσεβὲς τοῦ φρονήματος, ἐν τούτοις
 εὐκαιρόν ἐστι καὶ ἡμᾶς ὑπερθέσθαι τῆς ἀσεβείας τὸν ἔλεγχον·
 130 νυνὶ δὲ ἡμῖν πρὸς τὴν ἀκολουθίαν τῶν παρ' ἐκείνου ῥηθέντων
 ἐπανιτέον.

ιη'. Ὅτι οὐ κατὰ λόγον ποιεῖ εἰς πλήθος οὐσιῶν τὸ
 δόγμα διαμερίζων, οὐδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ ταῦτα οὕτως
 ἔχειν παρεχόμενος.

223. « Πάλιν δ' αὖ ἐκάστης τούτων οὐσίας εἰλικρινῶς
 ἀπλῆς καὶ πάντῃ μιᾶς οὐσης τε καὶ νοουμένης κατὰ τὴν ἰδίαν

b. Mt 15, 14 ; Lc 6, 39

1. Après les explications d'ordre méthodologique, Grégoire porte un jugement très sévère sur l'argumentation d'Eunome. Au lieu de partir de ce qui est objet d'assentiment, Eunome pose comme prémisses des affirmations qu'il faudrait d'abord prouver pour provoquer l'assentiment.

son audace dans je ne sais quelle instruction ou sagesse¹.
221. Si toute argumentation et démonstration doit être précédée par un assentiment inattaquable et incontestable, de façon que ce qui est inconnu puisse être montré, grâce aux raisonnements qui s'interposent, comme découlant proprement des prémisses, alors celui qui propose l'objet de la recherche comme argument pour autre chose ne fait rien d'autre que de chercher à prouver l'ignorance par l'ignorance et l'aberration par l'aberration². Cela revient à faire de *l'aveugle le guide d'un aveugle*, comme le dit quelque part l'évangile^b. **222.** A la thèse allant vraiment à l'aveuglette et s'avancant dans le vide, selon laquelle le créateur et ordonnateur de l'univers est traité de créature et d'œuvre produite, ils joignent une autre thèse énoncée à l'aveuglette, à savoir que le Fils est différent selon sa nature et dissemblable selon l'ousie et qu'il ne participe aucunement des propriétés de la nature du Père. Mais là n'est pas notre propos pour le moment. Lorsqu'il dévoilera de façon plus claire l'impiété de sa pensée dans des passages ultérieurs, ce sera le moment opportun pour nous de réfuter son impiété ; maintenant, il nous faut revenir à l'ordre dans lequel se suivent les paroles d'Eunome.

XVIII. Qu'il est déraisonnable de sa part d'introduire la division dans sa doctrine par une pluralité d'ousies et de ne fournir aucune démonstration pour prouver qu'il en est ainsi.

223. « Et de nouveau, puisque chacune de ces ousies est, selon sa dignité propre, radicalement simple et absolument une et est perçue comme telle, que les énergies sont circons-

2. Dans une formule bien frappée, Grégoire reproche une fois de plus à Eunome de chercher à détourner de la vraie foi en ayant recours à des arguments spécieux.

ἀξίαν, συμπεριγραφομένων δὲ τοῖς ἔργοις τῶν ἐνεργειῶν, καὶ τῶν ἔργων ταῖς τῶν ἐργασαμένων ἐνεργείαις παραμετρομέ-
 5 νων, ἀνάγκη δὴπου πᾶσα καὶ τὰς ἐκάστη τῶν οὐσιῶν ἐπομέ-
 J 92 νας ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μείζους εἶναι, καὶ τὰς μὲν
 πρώτην, τὰς δὲ δευτέραν τάξιν ἐπέχειν. »

224. Ἡ μὲν διάνοια διὰ πάντων τῶν εἰρημένων, καὶ ἐν
 10 πληθει ῥημάτων [ὁ λόγος] αὐτῷ συμπεραίνεται, μία ἐστὶ, τὸ
 κατασκευάσαι μηδεμίαν συνάφειαν εἶναι τῷ πατρὶ πρὸς τὸν
 υἱὸν ἢ πρὸς τὸν υἱὸν πάλιν τῷ πνεύματι, ἀλλ' ἀπεσχίσθαι τὰς
 οὐσίας ἀπ' ἀλλήλων εἰς ἀπεξενωμένην τινὰ φύσιν καὶ ἀσύμ-
 15 φυλον ἀλλοτριότητα διασπωμένας, καὶ οὐ τοῦτο μόνον,
 ἀλλὰ καὶ πηλικότητι καὶ ἀξιομάτων ὑφέσει διαφερούσας,
 PG 320 ὥστε τὰς μὲν μείζους, καθὼς αὐτός φησι, τὰς δὲ μικροτέρας
 νοεῖσθαι καὶ κατὰ τὰ λοιπὰ πάντα τὴν παραλλαγὴν ἔχειν.

225. Ἡμεῖς δὲ καὶ περιττὸν τοῖς πολλοῖς εἶναι δοκῆ τὸ τοῖς
 20 προδήλοις ἐνδιατρίβειν καὶ τὰ καθ' ἕκαστον διελέγχειν πειρᾶ-
 σθαι, ὅσα παρὰ τοῖς πολλοῖς αὐτόθεν ψευδῆ καὶ βδελυκτὰ καὶ
 οὐδεμίαν ἰσχὺν ἔχειν νομίζεται, ὅμως ὑπὲρ τοῦ μὴ δοκεῖν δι'
 ἀπορίαν ἐλέγχων ἀνεξέταστόν τι παροράν τῶν παρ' ἐκείνου
 25 ῥηθέντων, κατὰ δύναμιν καὶ τούτοις ἐπελευσόμεθα. « Ἐκά-
 στην » φησὶ « τούτων οὐσίαν εἰλικρινῶς ἀπλήν καὶ πάντη
 μίαν εἶναι τε καὶ νοεῖσθαι κατὰ τὴν ἰδίαν ἀξίαν ». Πάλιν
 25 ἐνταῦθα ὡς ὁμολογούμενα τὰ ἀμφιβαλλόμενα προτεινόμενος
 οἴεται τι λέγειν, ἀντὶ πάσης ἀποδείξεως ἐξαρκεῖν νομίζων τὸ

1. L. ABRAMOWSKI estime que dans la patristique tardive συνάφεια équiva-
 vaut souvent à ἀσύγχυτος ἔνωσις impliquant une égalité entre partenaires.
 Cependant, chez Grégoire, le terme impliquerait parfois une différence
 entre les entités liées par ce lien de connexion, cf. *Drei christologische
 Untersuchungen*, Berlin 1981. Des nuances sont introduites par A. MERE-
 DITH, « The Divine Simplicity », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 341-
 343.

crites aux œuvres et que les œuvres sont mesurées aux
 énergies de ceux qui les ont produites, de toute nécessité les
 énergies qui accompagnent chacune de ces ousies sont plus
 ou moins grandes, les unes occupant le premier rang, les
 autres le second. »

Trois ousies dans la Triade selon Eunome

224. La visée de tous ces propos, mal-
 gré l'abondance des mots utilisés pour
 arriver à la conclusion du raisonnement,
 est uniquement de prouver qu'il n'existe
 aucune connexion intime¹ entre le Père et le Fils, ni non
 plus entre le Fils et l'Esprit, mais que leurs ousies sont
 séparées l'une de l'autre, étant dispersées pour aboutir à une
 espèce de nature devenue étrangère et à une altérité sans lien
 de parenté ; et non seulement cela, mais différentes par
 l'ancienneté et l'infériorité en dignité, au point qu'il faut
 concevoir les unes comme plus grandes, les autres comme
 plus petites, comme il le dit lui-même, et comme différentes
 sous tous les autres rapports². 225. Quant à nous, même si
 beaucoup peuvent avoir l'impression qu'il est superflu de
 consacrer son temps à démontrer ce qui est évident et
 d'essayer de réfuter en particulier chaque point de ce qui est
 considéré par la plupart comme étant trompeur et abomina-
 ble en soi et dénué de toute force démonstrative, cependant,
 pour éviter toute apparence d'avoir laissé sans examen l'un
 des propos de cet homme en raison d'un manque d'argu-
 ments pour lui répliquer, nous aborderons aussi la réfutation
 de ces propos en faisant de notre mieux. « Chacune de ces
 ousies », dit-il, « est, selon sa dignité propre, tout à fait sim-
 ple et absolument une et est perçue comme telle ». De nou-
 veau, Eunome, présentant des choses douteuses comme
 admises communément, estime dire quelque chose d'import-
 tant, jugeant que le fait de donner son avis personnel fournit

2. Effets d'insistance pour exprimer en clair le contenu implicite des
 thèses d'Eunome. Grégoire ne déforme pas la pensée d'Eunome.

αὐτὸς ἀποφήνασθαι. Τρεῖς οὐσίας φησί· τοῦτο γὰρ ἐνδείκνυται τῷ εἰπεῖν « ἐκάστης τούτων οὐσίας ». Οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτως εἶπεν, εἰ μίαν ᾤετο.

93 226. Εἰ μὲν οὖν οὕτω λέγει τὴν τῶν οὐσιῶν πρὸς ἀλλήλας
| διαφορὰν, ὡς μὴ δοκεῖν τῇ ἀσεβείᾳ τοῦ Σαβελλίου συμφέρε-
σθαι ἐνὶ τῷ ὑποκειμένῳ τρεῖς ἐφαρμόζοντος προσηγορίας,
καὶ ἡμεῖς συντιθέμεθα καὶ οὐδεὶς τῶν εὐσεβούντων ἀντιλέγει
τῷ δόγματι, πλὴν ὅσον μόνους τοῖς ὀνόμασι καὶ τῇ προφορᾷ
35 τοῦ λόγου πλημμελεῖν δοκεῖ, οὐσίας ἀντὶ ὑποστάσεων ὀνομά-
ζων. 227. Οὐ γὰρ ὅσα τὸν τῆς οὐσίας λόγον τὸν αὐτὸν ἔχει,
ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῇ ὑποστάσει τῇ ἀποδόσει τοῦ λόγου συνενεχ-
θήσεται. Πέτρος γὰρ καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης ἐν μὲν τῷ
λόγῳ τῆς οὐσίας οἱ αὐτοὶ ἦσαν ἀλλήλοις (ἄνθρωπος γὰρ
40 τούτων ἕκαστος), ἐν δὲ τοῖς ἰδιώμασι τῆς ἐκάστου αὐτῶν
ὑποστάσεως ἀλλήλοις οὐ συνεφέροντο. 228. Οὐκοῦν εἰ μὲν

1. Grâce à cette formulation, Grégoire rappelle habilement l'argument des Pythagoriciens « Il (le maître) a dit » et l'appel à la réceptivité obéissante de la part des novices, cf. W. JAEGER, note pour § 225 ; BASILE, *CE* II, 9, *SC* 305, p. 37, n. 1 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 4, 102, *SC* 309, p. 251.

2. Grégoire examine d'abord la notion d'unité, étroitement liée à celle de simplicité.

3. Sabellius tenait que les trois *prosōpa* du Père, du Fils et de l'Esprit ne sont pas vraiment des personnes, mais des modes d'apparaître de l'unique divinité. Signalons qu'au iv^e siècle, les Pères qui parlent du sabellianisme pensent surtout à Marcel d'Ancyre. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, p. 101-106 ; 276-281.

4. Si on peut porter à l'actif d'Eunome qu'il évite le sabellianisme, il ne défend pas pour autant la foi conforme à la tradition. Ici, il faut signaler que le langage mis au point par les Cappadociens n'était pas encore couramment admis dans tous les milieux. Eunome est en partie excusable pour ce qui est de la terminologie. Tel n'est pas le cas pour sa théorie des trois ousies subordonnées.

5. A la lumière d'un exemple, Grégoire essaie d'expliquer le sens de οὐσία et de ὑπόστασις. L'exemple qu'il donne invite à « transposer les déterminations aristotéliciennes de la substance seconde et de l'individu au rapport de l'ousia divine et de ses hypostases », selon HÜBNER, « Gregor von Nyssa als Verfasser des sog. Ep. 38 des Basilius », dans *Epektasis*, p. 486. Ce rapport analogique peut se schématiser ainsi : l'essence humaine est à

la preuve suffisante¹. Il dit qu'il y a trois ousies : cela ressort du fait qu'il dit « chacune de ces ousies ». Il ne parlerait pas de cette façon, s'il pensait à une seule ousie².

**Précisions
sur « ousie »
et « hypostase »**

226. Si Eunome exprime ainsi la différence mutuelle des ousies, pour éviter de donner l'impression de tomber dans l'impiété de Sabellius³ qui a appliqué trois dénominations à un unique sujet, nous-mêmes nous donnons notre accord et aucun de ceux qui ont des pensées conformes à la piété ne s'oppose à cette conception, sauf dans la mesure où Eunome semble se tromper seulement dans l'emploi des noms et le maniement du langage, en utilisant 'ousie' à la place de 'hypostase'⁴. 227. En effet, toutes les choses qui présentent la même définition de l'ousie, dans le cas de l'hypostase ne seront pas semblablement mises sur le même plan pour fournir leur définition. Pierre, en effet, Jacques et Jean étaient les mêmes quant à la définition de l'ousie – chacun d'eux était homme –, mais, pour ce qui est des propriétés de l'hypostase de chacun d'eux, ils n'étaient pas sur le même plan⁵. 228. Ainsi donc s'il

l'ousie divine dans le même rapport que les hommes individuels aux trois hypostases. Le même rapport est établi dans les petits traités trinitaires : *Ad Graecos* 15 ; *Ad Ablabium* 13. On a reproché à Grégoire de se mouvoir dans la zone de turbulence du trithéisme ; en réalité, il signale lui-même les limites de l'analogie. Cf. B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 95-97 ; J. IBANEZ-F. MENDOZA, « El valor del termino Hypostasis en el libro I Contra Eunomium de Gregorio de Nisa », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 329-338. Voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettre* 24, dans *Lettres*, *SC* 363, p. 276-286 et *Ad Ablabium, quod non sunt tres dii*. J. ZACHHUBER a abordé cette question en proposant une relecture de la *Lettre* 38 et du *De differentia ousiae et hypostaseōs* et en étudiant l'arrière-plan philosophique. Il est d'avis qu'il faut éviter de majorer l'influence stoïcienne (voir *Human Nature in Gregory of Nyssa*, p. 61-92). Voir aussi B. MEUNIER (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, p. 132-135 ; 179-196 ; 201-206 ; G. MASPERO, *Trinity and Man : Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Leiden 2007, p. 10-17 ; 95-117.

τοῦτο κατεσκευάζει, τὸ μὴ δεῖν φύρειν τὰς ὑποστάσεις καὶ ἐνὶ προσώπῳ τὰς τρεῖς ἐφαρμόζειν προσηγορίας, πιστὸς ἂν ᾦν κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μαρτυρίαν ὁ λόγος αὐτῶ καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος^a. Ἐπει δὲ οὐ πρὸς τοῦτο βλέπει οὐδὲ τὰς ὑποστάσεις ἀπ' ἀλλήλων τοῖς ἐπιθεωρουμένοις ἰδιώμασι διακρίνων ταῦτά φησιν, ἀλλ' αὐτὴν τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ἀλλοτρίως πρὸς τὴν ἑτέραν, μᾶλλον δὲ πρὸς ἑαυτὴν ἔχειν κατασκευάζει καὶ διὰ τοῦτο πολλὰς οὐσίας ὀνομάζει, ὡς ἐκάστης ἰδιάζουσιν ἐχούσης τινὰ τὴν πρὸς τὰς ἄλλας ἀλλοτριότητα, διὰ τοῦτο φημι ἀναρχον αὐτῶ καὶ ἀκέφαλον εἶναι τὸν λόγον, ἀπὸ οὐδενὸς ὁμολογουμένου κατὰ τὸ ἀκόλουθον τὴν βλασφημίαν κατασκευάζοντα. **229.** Οὐ γὰρ ὅπως ἂν τις προσαχθείη τῇ τοιαύτῃ τοῦ δόγματος ὑπολήψει τὴν κατασκευὴν ἔχει, ἀλλ' ὥσπερ ἐπ' ὄνειρου διηγήσεως ψιλὴν καὶ ἀκατάσκευον ἐμπεριέχει τῆς ἀσεβείας τὴν ἐκθεσιν. Τῆς γὰρ ἐκκλησίας δογματιζούσης μὴ εἰς πλῆθος οὐσιῶν διασχίζει τὴν πίστιν, ἀλλ' ἐν τρισὶ προσώποις καὶ ὑποστάσεσι μηδεμίαν τὴν κατὰ τὸ εἶναι διαφορὰν πιστεύειν, τῶν δὲ ἐναντιῶν ἐν αὐταῖς ταῖς οὐσίαις τὴν παραλλαγὴν καὶ τὴν ἀνομοιότητα τιθεμένων, οὗτος τὸ μηδενὶ λόγῳ μῆτε δειχθὲν μῆτε δειχθῆναι δυνάμενον ὡς προκατεσκευασμένον θαρσῶν ἀποφαινεται, τάχα οὐδέπω καὶ νῦν εἰς ἀκούοντων ὄτα λαλήσας^b. **230.** Ἡ γὰρ ἂν ἐδιδάχθη παρὰ τῶν συνετῶς ἀκρωμένων ὅτι πᾶς λόγος, ἕως ἂν κατ' ἐξουσίαν ἀναπόδεικτος φέρηται, τὸ λεγόμενον γραῶν ὕθλος ἐστὶν οὐδεμίαν ἰσχὺν ἔχων πρὸς τὸ δεῖξαι δι' ἑαυτοῦ τὸ ζητούμενον, ὅταν μηδεμίαν συνηγορίαν μῆτε ἐκ τῶν θείων φωνῶν μῆτε ἐκ λογισμῶν ἀνθρωπίνων τοῖς λεγόμενοις ἐπάγηται. Καὶ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον.

a. 1 Tm 1, 15 b. Cf. Jr 33, 15

1. L'expression figure dans PLATON, *Théétète* 176 b et est employée par des auteurs païens et chrétiens.

2. Ici se termine un long passage consacré à l'inconsistance des thèses eunomiennes concernant la subordination des différentes ousies de la Triade. Si Grégoire insiste sur les faiblesses du raisonnement d'Eunome qui ne respecte pas les lois de la logique, c'est qu'il cherche à réfuter Eunome en se plaçant au même niveau que son adversaire, qui pratique l'appel à la

(Eunome) avait cherché à prouver qu'il ne faut pas confondre les hypostases, ni attribuer les trois appellations à une seule personne, sa *parole*, selon le témoignage de l'Apôtre, serait *sûre et digne d'une entière créance*^a. Mais puisque tel n'est pas son dessein et qu'il tient ses propos sans distinguer les hypostases entre elles selon les propriétés respectives reconnues, mais en cherchant à prouver que l'ousie qui en est le sujet est différente de celle des autres ou plutôt différente d'elle-même, et que, pour cette raison, il parle de plusieurs ousies, comme comportant chacune par rapport aux autres une différence qui lui donne un caractère propre, à cause de cela, j'affirme que son argumentation est sans principe et sans tête, car il cherche à prouver son blasphème selon une démarche logique qui ne s'appuie guère sur des idées communément reçues comme vraies. **229.** En effet, il présente son argumentation non pour que l'on puisse être amené à adhérer à une telle conception doctrinale, mais il développe son impiété dans un simple exposé sans preuve, comme s'il s'agissait du récit d'un rêve. Alors que l'Église enseigne que la foi ne doit pas être fragmentée en une pluralité d'ousies, mais qu'il faut croire qu'entre les trois personnes et hypostases, il n'y a aucune différence selon l'être, et alors que les adversaires situent dans les ousies mêmes la différence et la dissemblance, celui-ci affirme avec audace comme ayant été prouvé préalablement ce qui n'a pas été démontré et ne peut être démontré par aucun raisonnement, n'ayant peut-être jamais parlé jusqu'à maintenant à l'oreille de gens qui écoutent^b. **230.** Sinon, il aurait appris de la part des auditeurs avisés que tout discours, aussi longtemps qu'il est formulé arbitrairement et sans démonstration, est ce qu'on nomme bavardage de vieille femme¹, car il n'a aucune force pour prouver par lui-même ce qui est en cause, chaque fois qu'aucun argument tiré des paroles divines ou des raisonnements humains ne vient renforcer ce qui est affirmé. Voilà ce que je dirai sur ce point².

raison. Dans le *CE II*, Grégoire fera plus systématiquement appel à l'argument scripturaire.

10 ἰθ'· Ὅτι ἀπλῆν λέγων τὴν θεϊαν οὐσίαν μέχρις ὀνόματος
 συγχωρεῖ τὴν ἀπλότητα.

231. Ἡμεῖς δὲ τὰ εἰρημένα διασκεψόμεθα. « Ἀπλῆν εἶναι
 καὶ πάντη μίαν » φησὶ « τούτων ἐκάστην τῶν οὐσιῶν », ἃς
 τῷ λόγῳ ἀνετυπώσατο. Ἀλλὰ τὸ μὲν ἀπλῆν εἶναι τὴν θεϊαν τε
 καὶ μακαρίαν καὶ πάντα νοῦν ὑπεραίρουσαν φύσιν οὐδὲ τοὺς
 5 ἄγαν κτηνώδεις καὶ ταπεινοὺς τὴν διάνοιαν ἀντιλέγειν οἰόμε-
 θα. Τὴν γὰρ ἀειδῆ τε καὶ ἀσχημάτιστον πηλικότητος τε
 πάσης καὶ τῆς ἐν τῷ μεγέθει ποσότητος κεχωρισμένην πῶς
 ἂν τις πολυειδῆ καὶ σύνθετον ὑπολάβοι; **232.** Ὅτι δὲ οὐ συμβ-
 10 εῖναι τὴν ὑπερκειμένην οὐσίαν οἴεσθαι, κἂν τῷ λόγῳ χαριεντί-
 ζωνται, φανερόν ἐσται τῷ καὶ μικρὸν ἐπιστήσαντι. Τίς γὰρ
 οὐκ οἶδεν ὅτι κατὰ τὸν ἴδιον λόγον ἡ ἀπλότης ἐπὶ τῆς ἁγίας
 15 τριάδος τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον οὐκ ἐπιδέχεται; Περὶ ἣν γὰρ
 οὐκ ἔστι μίξιν τινὰ ποιότητων καὶ συνδρομὴν ἐννοῆσαι, ἀλλ'
 ἄμερῃ τινα καὶ ἀσύνθετον δύναμιν καταλαμβάνει ἡ ἐννοια,
 πῶς ἂν τις καὶ κατὰ τίνα λόγον τὴν παρὰ τὸ πλεον καὶ τὸ
 20 ἔλαττον διαφορὰν καταμάθοι; **233.** Ἀνάγκη γὰρ πᾶσα τὸν
 παρηλλάχθαι ταῦτα διοριζόμενον ποιότητων τινῶν ἐμπτώ-
 σεις περὶ τὸ ὑποκείμενον ἐννοεῖν· ἥτοι γὰρ καθ' ὑπερβολὴν
 καὶ ἐλάττωσιν τὸ διάφορον ἐν τούτοις ἐπινοεῖ καὶ διὰ τούτου
 τὴν τῆς πηλικότητος ἐννοίαν ἐπεισάγει τῷ ζητούμενῳ, ἢ
 κατὰ τὸ ἀγαθὸν καὶ δυνατὸν καὶ σοφὸν καὶ εἴ τι ἄλλο περὶ τὸ

J 95

1. Pour la question de la simplicité dans § 231-237, voir A. MEREDITH, « The divine Simplicity », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 344-347 ; J. S. O' LEARY, « Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », dans L. KARFIKOVA (éd.), *Contra Eunomium II*, p. 307-329 ; G. LEKKAS, « Simplicité et caractère inengendré de Dieu selon Plotin », *ibid.*, p. 423-432.

2. L'expression « nature sans forme et sans figure » figure déjà dans PLATON, *Phèdre* 247 e. Elle a été reprise, entre autres, par PLOTIN, *Ennéades* I, 6, 5, 9 et V, 5, 5, 11. EUNOME lui-même emploie ce vocabulaire dans *Ap* 11 (*SC* 305, p. 254) ; BASILE de son côté reprend l'idée dans *CE* I, 23 (*SC* 299, p. 252).

XIX. Qu'en appelant l'ousie divine simple, il concède seulement une simplicité en paroles.

Simplicité de l'ousie divine **231.** Quant à nous, examinons à fond les paroles d'Eunome : « Chacune de ces ousies » qu'il a caractérisées dans son exposé, « est simple et absolument une »¹. Eh bien, nous pensons que même ceux qui sont très frustes et simples d'esprit ne nieront pas le fait que la nature divine et bienheureuse qui dépasse toute pensée est simple. Comment pourrait-on supposer multiforme et composée la nature (divine) sans forme et sans figure², exempte de toute grandeur et quantité mesurables ? **232.** Il sera évident même pour celui qui n'y prête qu'une attention limitée que le fait de concevoir l'ousie suréminente comme simple ne correspond pas à la doctrine mise au point par ces gens, même s'ils se délectent à ce mot. Qui ignore, en effet, qu'au sens propre la simplicité n'admet ni le plus, ni le moins dans le cas de la sainte Triade³ ? Au sujet de celle-ci, il n'est pas possible de concevoir un mélange ou une combinaison de qualités, mais la pensée conçoit une puissance non divisée et non composée ; de quelle manière et d'après quel raisonnement pourrait-on comprendre la différence selon le plus ou le moins ? **233.** De toute nécessité, celui qui soutient que ces choses sont différentes entre elles envisage l'incidence de certaines qualités sur le sujet. En effet, ou bien il conçoit la différence en elles en fonction de l'accroissement ou de la diminution et, ce faisant, il introduit l'idée de quantité dans la question débattue, ou bien il cherche à prouver que, sous

3. Grégoire a de nouveau recours à l'argument selon lequel le plus ou le moins est incompatible avec la Triade. Dans § 180-186, il avait cherché à montrer que pour l'ousie, on ne saurait parler de plus ou de moins. Ici, il utilise cet argument pour préciser la notion de simplicité au sein de la Triade sous le rapport de la bonté, de la puissance, de la sagesse. Voir aussi F. X. RISCH dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium*, p. 126.

θεῖον εὐσεβῶς νοεῖται πλεονάζειν ἢ ὑποθεδῆκέναι κατασκευάζει· καὶ οὕτω τὸν τῆς συνθέσεως λόγον οὐ διαφεύζεται.

25 **234.** Οὐδὲν γὰρ ἑλλιπῶς κατὰ σοφίαν ἢ δύναμιν ἢ κατ' ἄλλο τι τῶν ἀγαθῶν ἔχει ᾧ μὴ ἐπικτητὸν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' αὐτὸ καθό ἐστι τοιοῦτον πέφυκεν· ὥστε ὁ λέγων ἐλάττους τε καὶ μείζους ἐν τῇ θεῖα φύσει καταλαμβάνειν τὰς οὐσίας λέληθεν ἑαυτὸν σύνθετον ἐξ ἀνομοίων κατασκευάζων τὸ θεῖον, ὡς
30 ἄλλο μὲν τι νοεῖν εἶναι τὸ ὑποκείμενον, ἕτερον δὲ πάλιν τὸ μετεχόμενον, οὗ κατὰ μετουσίαν ἐν τῷ ἀγαθῷ γίνεσθαι τὸ μὴ τοιοῦτον ὄν. **235.** Εἰ δὲ ἀληθῶς « ἀπλῆν καὶ πάντη μίαν » ἐνενόει τὴν οὐσίαν, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἀγαθὸν οὖσαν, οὐ γινομένην ἐξ ἐπικτήσεως, οὐκ ἂν τὸ μείζον καὶ τὸ ἕλαττον περὶ
35 αὐτὴν ἐλογίζετο. Εἴρηγο γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, ὅτι μόνῃ τῇ τοῦ κακοῦ παρουσίᾳ τὰ ἀγαθὰ κατασμικρύνεται. **236.** Ἐφ' ὧν δὲ ἡ φύσις ἀνεπίδεκτός ἐστι τοῦ χειρόνος, ὅρος οὐκ ἐπινοεῖται τῆς ἀγαθότητος· τὸ δὲ ἀόριστον οὐ τῇ πρὸς ἕτερον σχέσει τοιοῦτόν ἐστιν, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ νοούμενον
40 ἐκφεύγει τὸν ὅρον. Ἄπειρον δὲ ἀπείρου πλέον καὶ ἕλαττον λέγειν οὐκ οἶδα πῶς ὁ λελογισμένος συνθήσεται. **237.** Ὡστε εἰ ἀπλῆν ὁμολογεῖ τὴν ὑπερκειμένην οὐσίαν καὶ οἰκείως ἔχειν αὐτὴν πρὸς ἑαυτήν, συντιθέσθω τῇ κατὰ τὸ ἀπλοῦν καὶ ἄπειρον κοινωσίᾳ συναπτομένην. Εἰ δὲ διίστησι καὶ ἀποξενοῖ τὰς
45 οὐσίας ἀπ' ἀλλήλων, ἄλλην τοῦ μονογενοῦς παρὰ τὸν πατέρα, ἐτέραν δὲ τοῦ πνεύματος παρὰ τὴν τοῦ μονογενοῦς ἐνοῶν,

J 96

PG 324

1. Grégoire emploie ὑπόστασις de façon délibérée et pertinente. Eunome, par contre, a évité soigneusement l'emploi de ce terme.

2. Plus haut, Grégoire avait fait valoir qu'au sein de la Triade il n'y a aucune supériorité d'ordre temporel, moral ou spatial pour l'ousie. Ici l'accent est mis sur une différenciation qui concernerait des attributs comme la bonté ou la puissance : celles-ci ne sont pas plus ou moins grandes, au point qu'il faudrait distinguer entre bonté par nature et bonté par participation. Voir sur ce point § 168-170.

3. Nouvelle étape de la réfutation : Grégoire introduit la notion d'infini (cf. *supra* § 168-169, 180-182) : il n'y a pas de limite à la bonté. Si Eunome

le rapport de la bonté, de la puissance, de la sagesse, ou de tout ce qu'on peut penser pieusement de la divinité, il y a surabondance ou infériorité. Et ainsi, il n'évitera pas l'idée de composition. **234.** En effet, celui pour qui la bonté n'est pas acquise de l'extérieur, mais qui, par nature, est bon en tant que tel, ne connaît aucun manque en fait de sagesse ou de puissance ou de quelque autre bien. C'est pourquoi, celui qui prétend percevoir des ousies plus ou moins grandes dans la divine nature, établit à son insu que la divinité est composée d'entités dissemblables ¹, en sorte qu'il faut considérer comme une chose le sujet, comme autre chose ce à quoi il participe : ainsi ce qui ne possédait pas la bonté l'acquiert par participation ². **235.** Si réellement il avait conçu l'ousie comme « étant simple et absolument une », étant la bonté en soi, sans qu'elle le devienne de façon adventice, il n'aurait pas supposé à son sujet le plus ou le moins. Il a été dit plus haut que les bonnes choses sont amoindries uniquement par la présence du mal. **236.** Or, pour les êtres dont la nature n'admet pas le moins bon, aucune limitation dans la bonté n'est concevable. L'infini n'est pas ce qu'il est par sa relation à une autre réalité, mais, considéré en lui-même, il échappe à toute limitation ³. Je ne vois pas comment une personne réfléchie pourrait approuver l'affirmation qu'un infini est plus ou moins grand qu'un autre infini. **237.** Par conséquent, si Eunome reconnaît que l'ousie suréminente est simple et qu'elle a en propre des relations d'affinité avec elle-même, qu'il admette aussi qu'elle est liée par communion à ce qui est simple et infini. Si Eunome sépare les ousies et les rend étrangères l'une à l'autre, en imaginant celle du Monogène autre que celle du Père et celle de l'Esprit autre que celle du Monogène et s'il parle de plus ou de moins à

parle d'ousies différentes plus ou moins grandes l'une par rapport à l'autre, c'est qu'en réalité il rejette l'égalité sous le rapport de la bonté. Pour la notion d'infini, voir E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes*, p. 123-125.

καὶ τὸ πλεόν καὶ τὸ ἔλαττον ἐπ' αὐτῶν λέγει, μὴ λανθανέτω τῷ μὲν δοκεῖν τὸ ἀπλοῦν χαριζόμενος, τῇ δὲ ἀληθείᾳ κατασκευάζων τὸ σύνθετον.

- 50 **238.** Πάλιν δὲ τὸν ῥηθέντα παρ' αὐτοῦ λόγον καθεξῆς ἀναλάβωμεν. « Εἰλικρινῶς », φησίν, « ἀπλῆς τῆς οὐσίας καὶ πάντη μιᾶς οὔσης τε καὶ νοουμένης κατὰ τὴν ἰδίαν ἀξίαν ». Τί βούλεται τὸ « κατὰ τὴν ἰδίαν ἀξίαν »; Εἰ μὲν γὰρ ἐν κοινότητι τῆς ἀξίας θεωρεῖ τὰς οὐσίας, περισσὴ μὲν καὶ οὕτως ἦν καὶ
- 55 παρέλκουσα ἢ προσθήκη τοῦ λόγου τοῖς ὁμολογουμένοις ἐνδιατρίβουσα, πλὴν ἀλλ' εἶχέ τι συγγνωστὸν ἴσως ἢ ἀκαιρία τῆς λέξεως, τῆς εὐσεβεστέρας ἐννοίας οὐκ ἀπόβλητον ποιούσης τὸ μάταιον καὶ περιρρέον τοῦ λόγου. **239.** Νῦν δὲ οὐ μέχρι τῆς τῶν ῥημάτων αὐτῶ διαμαρτίας ἐστὶν ὁ κίνδυνος (ἢ γὰρ ἂν εὐίατον ἦν τὸ ἀρρώστημα), ἀλλ' ἐτι τῶν πονηρῶν ἔχεται τεχνασμάτων. « Ἀπλῆν » γὰρ λέγει τῶν τριῶν οὐσιῶν « ἐκάστην κατὰ τὴν ἰδίαν ἀξίαν », ἵνα τοῖς ἐξ ἀρχῆς ῥηθεῖσιν αὐτῶ διορισμοῖς περὶ τῆς πρώτης τε καὶ δευτέρας καὶ
- 60 τρίτης οὐσίας καὶ ὁ τῆς ἀπλότητος συγκακουργῆται λόγος. **240.** Ὡσπερ γὰρ μόνην ἀνωτάτω καὶ μόνην κυρίαν τὴν τοῦ πατρὸς προσηγόρευσε οὐσίαν, οὐδὲν τούτων ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ὁμολογήσας, οὔτε τὴν ἄνω φωνὴν οὔτε τὴν κυριωτάτην, κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ἀπλᾶς προσειπὼν τὰς οὐσίας κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐπιθεωρουμένης ἐκάστη ἀξίας καὶ
- 70 τὴν τῆς ἀπλότητος ἐννοίαν ἐφαρμόζειν οἶεται χρῆναι, ὡς τῆς μὲν κυριωτάτης καὶ πρώτης ἐν τῇ ἄκρᾳ καὶ τελείᾳ θεωρουμένης ἀπλότητι, τῆς δὲ δευτέρας ἀναλόγως κατὰ τὸ μέτρον τῆς τῶν πρωτείων ὑφέσεως καὶ τὸν τῆς ἀπλότητος λόγον ὑποστελλούσης, καὶ ἐπὶ τῆς τελευταίας ὡσαύτως τοσοῦτον ὑπο-

197

1. En guise de conclusion de cette section sur la simplicité, Grégoire s'attache à mettre en lumière les distorsions qu'entraînent les conceptions d'Eunome et qui dénaturent la doctrine de la Trinité. En même temps, il rappelle les éléments essentiels de la doctrine de l'Église. Pour les § 238-241, voir MEREDITH, « The Divine Simplicity », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 348-349.

leur sujet, qu'il ne cherche pas à nous tromper insidieusement en donnant l'impression d'agrèer la notion de simplicité, alors qu'en réalité il cherche à prouver la composition (en Dieu).

**Simplicité
et unité
de chaque ousie**

238. Reprenons dans leur ordre les propos d'Eunome : « chaque ousie est, selon sa dignité propre, radicalement simple et absolument une, et est perçue comme telle. » Que veut dire « selon sa dignité propre » ? En effet, s'il considère les ousies dans leur commune dignité, l'ajout de cette expression, même ainsi formulée, était superflu et déplacé, vu qu'elle insiste sur ce qui est communément admis, sauf que l'inopportunité de l'expression mériterait peut-être quelque indulgence, du fait qu'une conception conforme à la piété n'exige pas de rejeter ce qui est vain et superflu dans ces paroles. **239.** Mais en réalité le danger ne se limite pas à une simple erreur de langage – il serait facile de remédier à ce genre de faiblesse –, le danger tient bien plus à ses machinations qui visent le mal. « Chacune des trois ousies est simple selon sa dignité propre », affirme-t-il, afin que l'affirmation de la simplicité soit falsifiée ensemble avec les définitions qu'il a données dès le début au sujet de la première, de la deuxième et de la troisième ousie¹. **240.** Tout comme il appelle l'ousie du Père seule ousie la plus élevée et seule ousie authentique, alors qu'il ne reconnaît aucune de ces appellations au Fils et à l'Esprit, ni celle d'« élevée », ni celle d'« authentique », de la même manière lorsqu'il nomme les ousies simples, il pense devoir appliquer la notion de simplicité proportionnellement à la dignité considérée en chacune, de façon à ce que l'ousie qui est la première et la plus authentique soit conçue comme occupant le rang le plus élevé et le plus parfait de la simplicité, que de façon analogue la notion de simplicité soit restreinte pour la deuxième ousie proportionnellement à son infériorité quant à ses privilèges et que semblablement la

75 καταβαίνει τῆς τελείας ἀπλότητος, ὅσον καὶ ἡ ἀναλογία τοῦ
 ἀξιώματος ἐπὶ τῶν ἐσχάτων κατασμικρύνεται. **241.** ὡς ἐκ
 τούτου συμβαίνει τὴν μὲν τοῦ πατρὸς οὐσίαν ἀπλῆν καθαρῶς
 ὑπονοεῖσθαι, τὴν δὲ τοῦ υἱοῦ μὴ ἀκριβῶς ἀπλῆν, ἀλλὰ τι καὶ
 80 τῆς συνθέτου φύσεως αὐτῇ παραμειχθαι, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύ-
 ματος πλεονάζειν ἐν τῷ συνθέτῳ τὴν φύσιν, τοῦ τῆς ἀπλότη-
 τος λόγου κατ' ὀλίγον ἐν τοῖς ἐσχάτοις ἐλαττουμένου. Ὡσπερ
 γὰρ τὸ μὴ τελείως ἀγαθὸν μέρει τινὶ τῆς ἐναντίας ἕξεως
 μετέχειν ὁμολογεῖται, οὕτως ὁ μὴ παντελῶς ἐστὶν ἀπλοῦν, οὐ
 διαφεύγει τὸ μὴ σύνθετον εἶναι δοκεῖν.

κ'. Ὅτι κακῶς ποιεῖ τῆς τοῦ μονογενοῦς ὑπάρξεως ἐνεργειάν τινα προεπινοῶν ἀπεργαστικὴν τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως.

242. Καὶ ὅτι ταῦτα νοῶν τούτοις τοῖς λόγοις κέχρηται, διὰ τῶν ἐφεξῆς σαφέστερον δείκνυται, δι' ὧν φανερώτερον εἰς χαμαιζήλους τινὰς καὶ ταπεινὰς ὑπολήψεις κατάγει τὴν περὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἔννοιαν. « Συμπεριγραφόμενων », φησί, « τοῖς ἔργοις τῶν ἐνεργειῶν | καὶ τῶν ἔργων ταῖς τῶν ἐργασαμένων ἐνεργείαις παραμετρούμενων, ἀνάγκη δὴπου πᾶσα καὶ τὰς ἐκάστη τῶν οὐσιῶν ἐπομένως ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μεῖζους εἶναι, καὶ τὰς μὲν πρῶτην, τὰς δὲ δευτέραν ἐπέχειν τάξιν ». **243.** Ταῦτα γὰρ εἰ καὶ φιλοπόνως 10 τῇ ὁμίλῃ τῆς λέξεως συγκαλύψας δυσθήρατον αὐτῶν τὴν ἔννοιαν εἶναι τοῖς πολλοῖς παρεσκεύασεν, ἀλλ' οὖν ἐκ τῆς ἀκολουθίας τῶν ἐξητασμένων εὐκόλως σαφηνισθήσεται.

1. En soulignant que toute idée de gradation est déplacée pour la divinité (§ 167-171), pour la bonté (§ 180-182 ; 231-241) propre à la divinité, Grégoire aurait porté le coup de grâce à toute idée d'être venant de l'hellénisme, selon URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, et H. DÖRRIE, « Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 36-39. A. MEREDITH nuance l'affirmation dans « The Divine Simplicity », MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 348.

dernière ousie se situe en retrait par rapport à la parfaite simplicité proportionnellement à la diminution en dignité qui correspond au dernier rang. **241.** Il en résulte que l'ousie du Père est conçue comme absolument simple, celle du Fils comme n'étant pas simple au sens strict du fait qu'elle comporte un élément de nature composée et que la nature de l'Esprit saint abonde en éléments de composition, la simplicité en tant que telle perdant progressivement en plénitude pour les derniers rangs. En effet, de même qu'on dit communément que ce qui n'est pas parfaitement bon participe, pour une part, à l'état contraire, de même ce qui n'est pas absolument simple ne peut éviter de paraître composé¹.

XX. Que c'est à tort qu'il suppose quelque énergie antérieure à l'existence du Monogène, qui produirait l'hypostase du Christ.

Les énergies et les œuvres d'après Eunome

242. Le fait qu'il a eu cette intention en employant ces mots est clairement prouvé par les propos qui suivent et qui lui servent à rabaisser encore plus manifestement les conceptions relatives au Fils et à l'Esprit en les ramenant à des idées vulgaires et mesquines : « Puisque les énergies, dit-il, sont circonscrites par les œuvres et que les œuvres sont mesurées par les énergies de ceux qui les ont produites, de toute nécessité les énergies qui accompagnent chacune de ces ousies sont plus ou moins grandes et les unes occupent le premier rang, les autres le second. » **243.** Même s'il a laborieusement caché ces choses sous le nuage obscur de son langage et rendu leur sens difficile à saisir par la plupart des gens, néanmoins la suite des passages que nous avons déjà examinés le mettra facilement en lumière : « Puisque les énergies », dit-il, « sont circonscrites

« Συμπεριγραφόμενων », φησί, « τοῖς ἔργοις τῶν ἐνεργειῶν ». Ἔργα ὀνομάζει τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα, ἐνεργείας δὲ τὰς ἀποτελεστικὰς τούτων δυνάμεις δι' ὧν ἀπειργάσθησαν, ἄσπερ μικρῶ πρόσθεν « ἔπεσθαί » φησι « ταῖς οὐσίαις ». **244.** Ἡ δὲ τοῦ « συμπεριγράφεσθαι » λέξις δηλοῖ τὸ ἰσοστάσιον τῆς ἀποτελεσθείσης οὐσίας πρὸς τὴν ὑποστήσασαν δύναμιν, μᾶλλον δὲ οὐχὶ δύναμιν, ἀλλὰ δυνάμειος ἐνεργείαν, καθὼς αὐτὸς ὀνομάζει, ἵνα μὴ πάσης τῆς τοῦ ἐνεργοῦντος δυνάμειος ἔργον ἦ τὸ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ τινος μερικῆς ἐνεργείας τοσοῦτον ἐκ τῆς πάσης δυνάμειος κινηθείσης, ὅσον σύμμετρον ἔμελλε τῇ ἀπεργασίᾳ τοῦ γινομένου φανήσεσθαι. Καὶ πάλιν τὸ αὐτὸ ἐπαναστρέψας φησί· « καὶ τῶν ἔργων ταῖς τῶν ἐργασμένων ἐνεργείαις παραμετρομένων ». **245.** Τούτων δὲ ὁ νοῦς γένοιτ' ἂν ἡμῖν δι' ὑποδείγματος γνωριμώτερος. Ὑποθέμεθα γὰρ περὶ ὄργανου τινὸς τῶν σκυτοτομικῶν εἶναι τὸν λόγον οὕτω· τὸ σμιλίον εἰς κύκλου σχῆμα περιηγμένον ἐὰν ἐπιδληθῆ τι, ᾧ χρὴ τὸν τοιοῦτον ἐγγενέσθαι τύπον, συμπεριγράφεται τῷ σχήματι τοῦ σιδήρου τὸ δι' αὐτοῦ ἐντεμνόμενον, καὶ τοσοῦτος ὁ ἐν τῇ τομῇ κύκλος δειχθήσεται, ὅσος ὁ ἐν τῷ ὄργανῳ ἐστὶ· καὶ πάλιν ὅσῳ διαστήματι περιῆχται τὸ ὄργανον, τοσοῦτον καὶ διὰ τῆς τομῆς περιγράψει τὸν κύκλον.

1. Effectivement, la phrase qui suit semble inviter à penser aux œuvres créées en général, ciel, astres, homme. En réalité, Eunome entend définir la correspondance entre les énergies au sein de la Triade : les œuvres dont il est question sont bien le Fils et l'Esprit.

2. A noter que le sens de « énergies » selon Eunome est indiqué une deuxième fois : il s'agit des « forces productrices », des « puissances productrices » d'où résultent le Fils et l'Esprit. Pour la notion d'énergie selon Grégoire et Eunome, voir F. MANN, *energeia* dans *Lexicon Gregorianum*, t. 3, p. 753-765 ; B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 109-116 et 132-134. Dans le *CE III*, Grégoire établit, de façon plus conséquente un lien entre « puissance » et « énergie » : voir *CE III*, 2, 128 ; 3, 68 ; 4, 15 ; 10, 33.

par les œuvres ». Il appelle œuvres le Fils et l'Esprit ¹, énergies les forces productrices par lesquelles ceux-ci ont été produits et dont précisément il a dit un peu plus haut qu'elles « accompagnent les ousies » ². **244.** Le terme « être circonscrit » indique l'équivalence entre l'ousie produite et la puissance qui la pose dans l'existence, ou plus précisément non pas la puissance, mais l'énergie de la puissance, comme il l'appelle lui-même, en ce sens que ce qui est produit n'est pas l'œuvre de la puissance entière de celui qui agit, mais d'une énergie partielle venant de la puissance entière, mise en mouvement autant qu'il le fallait pour paraître proportionnée à la production de ce qui accède à l'existence ³. Et inversant l'affirmation, il dit : « Et puisque les œuvres sont mesurées par les énergies de ceux qui les produisent. » **245.** Le sens de ces mots devrait être saisi plus facilement à l'aide d'un exemple. Supposons qu'il soit question de quelque instrument de cordonnier ⁴ : le tranchet qu'on fait tourner selon une figure circulaire, appliqué à un objet auquel il doit imprimer la même forme, délimite ce qu'il découpe selon la figure du fer, et le cercle dans la partie découpée apparaîtra aussi grand que celui inscrit dans l'instrument, ou encore, l'instrument tracera par découpage un cercle proportionné à l'écartement selon lequel on l'a fait

3. Grégoire s'attache à préciser la notion de « force qui produit ». En langage eunomien, estime-t-il, cela signifie que l'œuvre produite est le résultat d'une puissance qui déclenche une activité dont l'importance est proportionnelle à l'œuvre produite : « Ce n'est pas l'œuvre de la puissance entière » signifie dans ce cas que le Fils comme œuvre n'est pas à la dimension de la puissance entière attachée à l'ousie première. C'est une autre manière d'exprimer l'idée d'infériorité du Fils.

4. Grégoire semble avoir été un bon observateur de l'activité des artisans, car après plusieurs précisions relatives au travail des métaux et aux activités des forgerons, fondeurs et étameurs, il donne maintenant un exemple concernant le travail du cordonnier.

246. Τοιαύτη τοῦ θεολόγου ἡ ἔννοια περὶ τῆς θείας τοῦ μονο-
35 γενοῦς ὑποστάσεως.

199

Ἐνέργειάν τινα καθάπερ ὄργανον τῇ πρώτῃ οὐσίᾳ παρεπο-
μένῃ | σύμμετρόν φησιν ἑαυτῇ ἔργον πεποιημένα τὸν κύριον.
Οὕτως οἶδε τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ δοξάζειν. Τὸν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ
πατρὸς νῦν δοξαζόμενον^a καὶ ἐν καιρῷ τῆς κρίσεως ἐκκαλυ-
40 φθησόμενον^b, τοῦτόν φησιν « ἔργον ὄντα τῇ ἐργασαμένῃ
αὐτὸν ἐνεργείᾳ παραμετρεῖσθαι ». Τίς τοίνυν ἡ ἐνέργεια ἢ τῷ
Θεῷ μὲν τῶν ὅλων παρεπομένη, πρὸ δὲ τοῦ μονογενοῦς νοου-
μένη καὶ περιγράφουσα αὐτοῦ τὴν οὐσίαν; **247.** Δύναμις τις
οὐσιώδης καθ' ἑαυτὴν ὑφεστῶσα καὶ τὸ δοκοῦν ἐργαζομένη
45 δι' αὐτεξουσίου κινήματος. Οὐκοῦν αὕτη πατὴρ τοῦ κυρίου.
Καὶ τί ἔτι ἐπιθρυλεῖται τῷ ἐπὶ πάντων Θεῷ ἢ τοῦ πατρὸς
κλησίς, εἰ μὴ ἐκεῖνος, ἀλλὰ τις ἐνέργεια τῶν ἕξωθεν αὐτῷ
παρεπομένων τὸν υἱὸν ἀπειργάσατο; **248.** Πῶς δὲ υἱὸς ὁ υἱός,
ὄν δι' ἑτέρου μὲν τινος ὑποστῆναι λέγει, καθάπερ δὲ τινα τῶν
50 ὑποδολιμαίων (ἡλεως δὲ εἶη τῷ λόγῳ ὁ κύριος) οὕτω τὴν
οἰκειότητα τοῦ πατρὸς ὑποδύεσθαι, μόνη τῇ προσηγορίᾳ τοῦ
υἱοῦ τετιμημένον; Πῶς δὲ μετὰ τὸν Θεὸν τῶν ὅλων καὶ τὸν
κύριον τάξει ὁ τρίτον ἐκ τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ἀριθμῶν, τῆς
μεισιτεοῦσης ἐνεργείας ἐκείνης ἐν δευτέρᾳ τάξει μετὰ τὸν ἐπὶ

a. Cf. Jn 13, 31 b. Cf. 2 Th 2, 6

1. L'emploi de « divine hypostase du Monogène » crée la surprise. Jusque là, Grégoire avait utilisé les expressions d'Eunome quand il fallait parler de la triade des ousies. C'était pour réfuter Eunome sur son propre terrain. On pouvait même avoir l'impression que lui aussi avait adopté la terminologie eunomienne. En employant « hypostase » dans ce passage, il prouve qu'il n'a pas oublié ses distinctions entre « ousie » et « hypostase », cf. § 226-230. De plus il prépare habilement le § 250 où il est question d'une « autre hypostase plus ancienne que le Monogène ».

2. De façon habile, Grégoire formule toujours mieux l'idée qu'Eunome nie en réalité la pleine divinité du Fils, qu'il considère non pas comme vrai Fils du Père, mais comme œuvre créée sous l'effet d'une « puissance » qui s'interpose entre l'ousie première et l'ousie du Fils.

tourner. **246.** Telle est la conception de notre théologien au sujet de la divine hypostase du Monogène ¹.

Inconséquences découlant de la théorie d'Eunome

Il prétend qu'une certaine énergie accompagnant la première ousie comme un instrument a produit le Seigneur comme œuvre proportionnée à cette énergie. C'est de cette manière que cet homme sait glorifier le Fils de Dieu. Celui qui est glorifié maintenant dans la gloire du Père ^a et se révélera le jour du jugement ^b est, d'après les dires d'Eunome, « une œuvre qui est proportionnée à l'énergie qui l'a produite ». Quelle est donc l'énergie qui accompagne le Dieu de l'univers, mais qui est conçue comme antérieure au Monogène et comme circonscrivant son ousie ²? **247.** Une puissance substantielle subsistant par elle-même et effectuant ce qui lui plaît par un mouvement libre ³. Ainsi donc, c'est elle qui est Père du Seigneur. Et alors pourquoi l'appellation de Père doit-elle être répétée sans cesse pour désigner le Dieu de l'univers, si ce n'est pas lui, mais une des énergies l'accompagnant extérieurement qui a produit le Fils? **248.** Mais comment est-il Fils, ce Fils dont Eunome dit qu'il existe grâce à la médiation de quelqu'un d'autre, et que, comme une sorte d'enfant supposé – que le Seigneur me pardonne cette expression –, il se glisse dans la relation d'intimité avec le Père, étant honoré du seul titre de Fils? Comment Eunome placera-t-il aussi le Seigneur après le Dieu de l'univers, lui qui compte le Fils comme troisième à partir du Père, cette énergie intermédiaire étant comptée comme

3. Cette phrase représente une première réponse possible et introduit un commentaire destiné à mettre en lumière les erreurs inadmissibles qui résulteraient d'une conception selon laquelle la force qui produit le Fils est une puissance intermédiaire.

55 πάντων Θεὸν ἀριθμουμένης; **249.** Κατὰ δὲ τὴν ἀκολουθίαν
 PG 328 ταύτην καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πάντως οὐκέτι ἐν τρίτῃ, ἀλλ'
 ἐν τῇ πέμπτῃ τάζει καταληφθήσεται, τῆς ἐνεργείας τῆς τῶ
 μονογενεῖ παρεπομένης, καθ' ἣν ὑπέστη τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,
 ὡς ὁ Εὐνομίου λόγος, διὰ μέσου πάντως ἀριθμουμένης,
 J 100 60 **250.** Ἀλλὰ καὶ τὸ πάντα διὰ τοῦ υἱοῦ γεγενῆσθαι^c λέγειν |
 ἀσύστατον διὰ τούτων ἐπιδειχθήσεται, ἐτέρας τινὸς ὑποστά-
 σεως πρεσβυτέρας τοῦ μονογενοῦς προαναπλασθείσης ὑπὸ
 τοῦ καινοῦ θεολόγου, εἰς ἣν εἰκότως ἡ αἰτία τῆς κτίσεως τῶν
 πάντων ἀνενεχθήσεται, διότι καὶ αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς ἡ
 65 κατασκευὴ κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον τῆς ἐνεργείας ἐκείνης
 ἤρτηται. **251.** Εἰ δὲ ταῦτα τὰ ἄτοπα φεύγων ἀνυπόστατόν τι
 πρᾶγμα λέγοι τὴν ἐνέργειαν, ἧς ἀποτέλεσμα τὸν υἱὸν διορίζε-
 ται, πάλιν εἰπάτω πῶς ἔπεται τῶ ὄντι τὸ μὴ ὄν, πῶς δὲ
 κατεργάζεται τὸν ὑφ' ἑστώτα τὸ μὴ ὑφ' ἑστώτος. Εὐρεθήσεται
 70 γὰρ διὰ τούτων ἀκολουθοῦντα μὲν τῶ Θεῷ τὰ ἀνυπόστατα,
 αἵτια δὲ τῶν ὄντων τὰ μὴ ὄντα γινόμενα, καὶ περιγράφοντα
 τὴν τῶν ὑφ' ἑστώτων φύσιν ἃ τῇ ἑαυτῶν οὐκ ὑφ' ἑστέθη φύσει,
 καὶ ἡ πάσης τῆς κτίσεως ἀποτελεστικὴ καὶ δημιουργὸς δύνα-
 μις τῶ ἀνυπόστατῳ κατὰ τὸν ἴδιον λόγον περιληφθήσεται.
 75 **252.** Τοιαῦτα τοῦ θεολόγου τὰ δόγματα, ὅς τὸν κύριον τοῦ
 οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς^d καὶ πάσης τῆς κτίσεως δημιουργόν, τὸν
 ἐν ἀρχῇ ὄντα λόγον Θεοῦ^e, τὸν δι' οὗ τὰ πάντα^f τοῦτον

c. Cf. Jn 1, 3 d. Cf. Mt 11,25 e. Cf. Jn 1,1 f. Cf. Jn 1, 3

1. Comme il l'avait déjà suggéré dans § 205-211, Grégoire présente en termes clairs le système de hiérarchisation d'Eunome qui est bien plus complexe qu'Eunome ne veut l'avouer.

2. Grégoire vient de donner une citation de Jean, qu'on nommait le théologien. L'expression ironique « nouveau théologien » rappelle le thème des « nouveautés » introduites par Eunome qui se targue d'être théologien et croit être autorisé à proclamer une autre vérité que Jean.

3. Deuxième réponse possible à la question posée : l'énergie qui produit le Fils et l'Esprit n'est pas douée de subsistence. Le passage qui correspond

deuxième par le rang après le Dieu de l'univers ? **249.** Dans une séquence de ce genre, l'Esprit saint n'occupera plus du tout le troisième rang, mais le cinquième, puisque l'énergie qui accompagne le Monogène, grâce à laquelle l'Esprit a reçu la subsistence, selon le raisonnement d'Eunome, est certainement à compter comme interposée¹. **250.** Par ailleurs, dire que tout a été fait par le Fils^c apparaîtra aussi comme non fondé à cause de cela, car ce nouveau théologien² a façonné préalablement une autre hypostase plus ancienne que le Monogène, à laquelle il faut attribuer logiquement la qualité d'auteur de toute la création, puisque, selon les dires d'Eunome, la production du Monogène lui-même relève de cette énergie. **251.** Si, pour éviter ces absurdités, il disait que l'énergie, dont il prétend que le Fils est le produit, est quelque chose qui n'a pas de subsistence, qu'il nous dise en retour comment ce qui n'est pas accompagne ce qui est, comment ce qui est dépourvu de subsistence produit celui qui est doué de subsistence³. Dans ce cas, il se trouvera que ce qui n'est pas doué de subsistence se situe à la suite de Dieu, que ce qui n'est pas est la cause de ce qui est et que les choses qui, par leur nature, n'ont pas de subsistence circonscrivent la nature de ce qui est doué de subsistence et qu'ainsi la puissance qui produit et ordonne toute la création sera circonscrite à ce qui, à proprement parler, n'a pas de subsistence. **252.** Tels sont les enseignements doctrinaux de ce théologien qui soutient que le Seigneur du ciel et de la terre^d et l'auteur de toutes les choses créées, le Logos de Dieu qui était au commencement^e, lui par qui tout a été fait^f, tire sa subsistence d'une entité sans existence réelle et

au § 251 a été conservé dans les fragments syriaques. PARMENIER le cite comme fragment II d'après BM Add 14533, 157 Vb et P. DE CALLINICOS cite le texte dans le *Contra Damianum* III, 24, 243-255. Le fragment comporte une variante notable « qu'il nous dise comment ce qui n'est pas suit ce qui n'est pas ». D'après le contexte et le mouvement même du texte, la leçon retenue par W. JAEGER est plus plausible, à savoir « comment ce qui est suit ce qui n'est pas ».

ἀνυπάρκτω τινὶ καὶ ἀνυποστάτῳ πράγματι ἢ νοήματι ἢ οὐκ οἷδ' ὅπως ὀνομάσαι προσήκει τὴν παρ' αὐτοῦ νῦν ἀναπλασθεῖσαν ἐνέργειαν ὑποστῆναι λέγει καὶ ἐν αὐτῇ περιγεγράφθαι, οἷόν τινι ἐρκίω τῇ ἀνυπαρξίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον. Καὶ οὐ συνίησιν ὁ τὰ ἀθέατα βλέπων, εἰς οἷον καταστρέφει πέρας ἢ ἀκολουθία τοῦ λόγου. **253.** Εἰ γὰρ ἀνυπόστατος μὲν ἡ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ταύτῃ δὲ ἐμπεριγράφεται τὸ ἐκ τῆς ἀνυπαρξίας ἀποτελεσθὲν ἔργον, πάντως ὅτι τοιοῦτόν τι νοηθήσεται τῇ φύσει τὸ ἀποτελεσμα, οἷα | καὶ ἡ τοῦ ὑποστησαμένου τὸ ἔργον φύσις ἀνεπλάσθη τῷ λόγῳ· τὸ γὰρ καὶ ἀποτελεσθὲν ἐκ τῆς ἀνυπαρξίας καὶ ἐμπεριειλημμένον ταύτῃ παντὶ δήπου πρόδηλον, τί νοεῖται, ὅτι οὐδέν. **254.** Οὐδὲ γὰρ ἔχει φύσιν ὑπὸ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία περιέχεσθαι· οὔτε γὰρ ὑπὸ πυρὸς ὕδωρ οὔτε ὑπὸ σκότους φῶς οὔτε ὑπὸ τοῦ μὴ ὄντος τὸ ὄν. Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ὑπὸ τῆς περιττευούσης αὐτῷ σοφίας ἢ οὐ συνίησιν ἢ ἐκὼν ἀμβλυώττει πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

J 101

255. Ἐξ ἀνάγκης δὲ τινος τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῆς τοῦ μονογενοῦς ὑποστάσεως νοεῖ καὶ πάλιν ἐπίτασιν τινα τῆς ἐλαττώσεως παρὰ τὸν υἱὸν ἐνθεωρεῖν τῷ ἀγίῳ πνεύματι κατασκευάζει, οὕτω λέγων τοῖς ῥήμασιν « ἀνάγκη πᾶσα τὰς ἐκάστη τῶν οὐσιῶν ἐπομένας ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μείζους εἶναι ». **256.** Τὴν μὲν οὖν ἀνάγκην τὴν ταῦτα ἐν τῇ θεῖα φύσει βιαζομένην καὶ τὸ μείζον καὶ τὸ ἔλαττον διακληροῦσαν | οὔτε παρ' αὐτοῦ μεμαθήκαμεν οὔτε ἀφ' ἡμῶν αὐτῶν συνεῖναι μέχρι τοῦ νῦν δεδυνήμεθα. Τέως γὰρ παρὰ πᾶσι κρατεῖ τὸ δόγμα τοῖς τὸν ἰδιωτισμὸν καταδεχομένοις τοῦ ἀπλουστεροῦ κηρύγματος, ὅτι οὐδεμία τις Ἀνάγκη τῆς θείας ὑπέρκειται

PG 329 100

1. Tout en formulant en termes généraux d'ordre philosophique les contradictions auxquelles aboutit la deuxième hypothèse, Grégoire fait aussi appel à l'argument scripturaire.

2. Quel sens convient-il de donner à la notion de nécessité avancée par Eunome ? Grégoire procède à un examen de cette notion en tenant compte du lien établi par Eunome entre nécessité et énergies plus ou moins grandes.

sans subsistence ou d'un concept ou bien – je ne sais pas comment il convient d'appeler l'énergie qu'il vient d'inventer –, et qu'il est circonscrit à celle-ci, entouré de toutes parts par la non-subsistence comme par une clôture¹. Mais Eunome qui voit les choses invisibles, ne comprend pas vers quel terme extrême tend la logique de son discours. **253.** En effet, si l'énergie de Dieu est sans subsistence et si l'œuvre produite à partir de la non-existence est circonscrite par celle-ci, à coup sûr l'œuvre produite sera considérée comme étant, de par sa nature, semblable à la nature qu'il a imaginée dans son argumentation comme ayant fait exister l'œuvre : il est clair pour tout le monde que ce qu'on conçoit au sujet de ce qui est produit à partir de la non-existence et qui est compris par celle-ci, c'est « rien ». **254.** En effet, il n'est pas conforme à la nature que les choses opposées soient enveloppées par des choses opposées : en effet, l'eau ne l'est pas par le feu, ni la lumière par les ténèbres, ni ce qui est par ce qui n'est pas. Mais, sous l'effet de son ingéniosité débordante, ou bien Eunome ne comprend pas, ou bien, de façon délibérée, il est myope devant la vérité.

Examen de la notion de nécessité

255. Pressé par une sorte de nécessité, il conçoit l'idée d'amoindrissement pour l'hypostase du Monogène et il cherche à prouver qu'il faut envisager, à son tour, un amoindrissement encore plus grand pour l'Esprit saint par rapport au Fils. Voici les paroles dans lesquelles il s'exprime : « De toute nécessité², les énergies qui accompagnent chacune des ousies sont plus ou moins grandes. » **256.** Mais la nécessité qui introduit de force cette conception dans la nature divine et assigne à celle-ci le plus et le moins, ni nous ne l'avons apprise de cet homme, ni n'avons pu la comprendre jusqu'à maintenant par nous-même. En effet, jusqu'à maintenant chez tous ceux qui ont adhéré au langage plus simple de la prédication, prévaut la croyance qu'aucune sorte de nécessité n'est supérieure à la nature divine, néces-

105 φύσεως, ἢ πρὸς τὸ ἕλαττον κάμπτει καὶ βιάζεται καθάπερ
 τινὰ τῶν ἀργυρωνήτων τὸν μονογενῆ. **257.** Ἀλλὰ τοῦτο
 παρὲς αἰτίοι οὐ μικρᾶς ζητήσεως ἄξιον ὄν μόνον τὸ δεῖν
 ἕλαττον νοεῖν δογματίζει. Καὶ μὴν οὐκ εἰς τοῦτο μόνον ἢ
 110 ἀνάγκη τὸν λόγον καθίστησιν, ἀλλὰ τι καὶ πλέον εἰς βλασφη-
 μίαν κατασκευάζει, καθὼς ἤδη μερικῶς προεξήταται. Εἰ
 γὰρ μὴ ἐκ πατρὸς ὁ υἱός, ἀλλ' ἐκ τινος ἀνυποστάτου ἐνεργείας
 ἀνεφύη, οὐκ ἐλάττων μόνον τοῦ πατρὸς νοηθήσεται,
 ἀλλὰ τὸ παράπαν ἰουδαΐζειν ἀνάγκη τῷ δόγματι. **258.** Τὸ γὰρ
 τοῦ μὴ ὄντος ἀποτέλεσμα οὐχὶ μικρόν ἢ τῆς ἀνάγκης ταύτης
 115 ἀκολουθία δείκνυσιν, ἀλλ' ὅπερ οὐδὲ κατηγοροῦντι λέγειν
 ἀκίνδυνον. Ὡσπερ γὰρ ἀναγκαίως ὁμολογεῖται εἶναι τὸ ἐκ
 τοῦ ὄντος ἔχον τὴν γέννησιν, οὕτως τὸ ἔμπαλιν ἐξ ἀνάγκης
 ὁμολογηθήσεται <μὴ εἶναι> τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀναφύομε-
 νον. Ὅταν γὰρ αὐτό τι μὴ ᾖ, πῶς ἕτερον ἐξ αὐτοῦ ὑποστήσει;
 120 **259.** Εἰ οὖν οὐκ ἔστιν ἐν ἰδίᾳ οὐσία ἢ τῷ Θεῷ μὲν παρεπομένη
 ἐνέργεια, τὸν δὲ υἱὸν ἐργαζομένη, τίς οὕτω τυφλός, ὡς μὴ
 συνιδεῖν τὴν τῆς βλασφημίας κατασκευήν, ὅτι πρὸς τὴν αὐτοῦ
 τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἄρνησιν ὁ σκοπὸς αὐτῶν βλέπει; Καὶ εἰ
 τοῦ υἱοῦ τὴν ὑπόστασιν ἢ τοῦ δόγματος αὐτῶν ἀκολουθία
 125 ὑποκλέπτει τῆς πίστεως, οὐδὲν αὐτῷ πλὴν ψιλοῦ ὀνόματος
 καταλείπουσα, σχολῆ γ' ἂν εἶναι κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν
 πιστευθεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ διὰ τῆς τῶν ἀνυπάρκτων

J 102

1. Premier reproche : Eunome introduit la nécessité dans la nature divine. Grégoire aurait pu ajouter que, par là, il est proche de ceux des Grecs qui se reconnaissaient dans le vers de Simonide, cité par Socrate dans le *Protagoras* (345 a) : « Quant à la nécessité, les dieux eux-mêmes n'y résistent pas. »

2. Deuxième reproche : Eunome est amené par la force des choses à nier la subsistance du Fils. Pour le reproche du retour au judaïsme, voir *supra* § 177-179.

sité qui contraindrait le Monogène à s'abaisser à un statut d'infériorité¹, comme s'il était un esclave acheté à prix d'argent. **257.** Mais il a passé cette question sous silence, bien qu'elle méritât une enquête plus approfondie, et il enseigne seulement qu'il faut considérer le Fils comme inférieur. A la vérité, la nécessité ne fait pas aboutir l'argumentation uniquement à cette conclusion, mais elle implique une conséquence encore plus gravement blasphématoire, comme nous l'avons déjà partiellement établi plus haut. En effet, si le Fils ne provient pas du Père, mais de quelque énergie non-subsistante, non seulement il devra être considéré comme inférieur au Père, mais il faudra se conformer entièrement à la doctrine des juifs sous ce rapport². **258.** En effet, la conséquence de cette nécessité montre que ce qui est produit par un non-existant n'est pas une chose négligeable, mais est quelque chose de dangereux à dire, même pour celui qui la dénonce. De même, en effet, qu'on s'accorde pour dire que ce qui tire son origine de ce qui existe est nécessairement doué d'existence, de même, inversement, on s'accordera pour dire que nécessairement n'existe pas ce qui provient d'un non-existant. En effet, lorsqu'une chose en elle-même n'existe pas, comment pourra-t-elle procurer la subsistance à autre chose ? **259.** Si donc l'énergie qui accompagne Dieu n'existe pas dans son ousie propre, elle qui cependant produit le Fils, qui est-ce qui est assez aveugle pour ne pas percevoir le caractère blasphématoire de leur entreprise, à savoir que leur dessein est de nier notre Sauveur lui-même ? Et si la conséquence de leur doctrine est de retrancher furtivement de la foi l'hypostase du Fils, en ne lui laissant qu'un nom ordinaire, il serait difficile de croire que l'Esprit saint existe selon sa propre hypostase, puisqu'il arrive à l'existence en descendant d'êtres sans subsistance³.

3. A signaler une fois de plus le souci de Grégoire de montrer que tout ce qui amoindrit la pleine dignité du Fils amoindrit en même temps la pleine dignité de l'Esprit.

ἀκολουθίας γενεαλογούμενον. **260.** "Όταν γάρ μη ὑπάρχη μὲν
κατ' οὐσίαν ἢ παρεπομένη τῷ Θεῷ ἐνέργεια, ἀνύπαρκτον δὲ
130 τὸ ταύτης ἀποτέλεσμα καταλαμβάνη ἐξ ἀνάγκης ὁ λόγος,
τούτῳ δὲ πάλιν ἄλλη τις ἐνεργείας ἀνυπαρξία παρέπηται,
εἶτα διὰ τούτου γεγενῆσθαι τὸ πνεῦμα κατασκευάζεται, πῶς
οὐκ εὐδηλὸς πᾶσιν ἢ βλασφημία, ὅτι μετὰ τὸν ἀγεννήτως
ὄντα Θεόν οὐδὲν ἀληθῶς ὑφ'εστάναι κατασκευάζουσι, διὰ
J 103 135 σκιωδῶν τινῶν καὶ ἀνυπάρκτων ἀναπλασμῶν προΐόντος
αὐτῶν τοῦ δόγματος καὶ οὐδενὶ τῶν κατ' ἀλήθειαν ὑφ'εστῶ-
των ἐπεριδομένου.

κα'. "Ότι χαλεπωτέρα τῆς Ἰουδαϊκῆς πλάνης ἢ τούτων
βλασφημία.

261. Ἄλλ' ἢ μὲν κατασκευῆ τῶν τὰ τοιαῦτα δογματιζόν-
των εἰς τοιαύτην ἀτοπίαν ἐκβάλλει τὸν λόγον. Διδόσθω δὲ
καθ' ὑπόθεσιν μὴ οὕτως ἔχειν. Καὶ γὰρ ὁμολογοῦσι δῆθεν καὶ
τῷ λόγῳ φιλανθρωπεύονται συγχωροῦντες <τὸ> εἶναι τῷ τε
5 μονογενεῖ υἱῷ καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ κατ' ἰδίαν ὑπόστα-
σιν. **262.** Ἄλλ' εἰ μὲν ὁμολογοῦντες ταῦτα καὶ τὰς εὐσεβεῖς
περὶ αὐτῶν ὑπολήψεις συνωμολόγουν, οὐδ' ἂν ἐμάχοντο
πάντως πρὸς τὸ δόγμα τῆς ἐκκλησίας οὐδὲ τῆς κοινῆς ἐλπίδος
τῶν Χριστιανῶν ἀπεσχίζοντο· εἰ δὲ καθάπερ ὕλην τινὰ καὶ
PG 332 10 ἀφορμὴν βλασφημίας ἑαυτοῖς ὑποβάλλοντες διὰ τοῦτο τῷ υἱῷ
καὶ τῷ πνεύματι τὸ εἶναι χαρίζονται, τάχα, ἂν τολμηρὸν
εἰπεῖν ἦ, λυσιτελέστερον ἦν αὐτοῖς αὐτομολῆσαι πρὸς τὴν τῶν
Ἰουδαίων λατρείαν ἐξομοσαμένους τὴν πίστιν, ἢ καθυβρίζειν
διὰ τῆς δοκούσης ὁμολογίας τῶν Χριστιανῶν τὴν προσηγο-

1. Jeu de mots à partir de ἀνύπαρκτος. Dans § 259, il est question de l'Esprit qui, selon Eunome, descend d'êtres sans subsistence, ici il est question d'une doctrine qui fait appel à des fictions sans existence réelle. C'est dire qu'Eunome travaille dans l'irréel, dans le domaine de la fiction et non dans celui de la réalité.

260. Lorsque l'énergie qui accompagne Dieu n'est pas subsistante selon l'ousie et que la raison comprend nécessairement le produit de celle-ci comme n'ayant pas de subsistence et qu'une autre énergie non subsistante accompagne ce produit, et qu'enfin on cherche à prouver que l'Esprit accède à l'existence grâce à ce moyen, comment le blasphème ne sera-t-il pas évident pour tous, puisque nos adversaires soutiennent qu'après Dieu qui existe en tant qu'inengendré, rien n'a réellement de subsistence, leur doctrine procédant par fictions obscures, sans existence réelle¹, et ne s'appuyant sur aucune des choses effectivement subsistantes.

XXI. Que leur blasphème est plus grave que l'erreur des juifs.

Comparaison entre les anoméens et les juifs

261. Le raisonnement de ces gens qui enseignent une telle doctrine fait aboutir leur argumentation à une telle insanité. Admettons, sous forme d'hypothèse, qu'il n'en soit pas ainsi. A partir de là, ils sont soi-disant d'accord et ils se montrent bienveillants dans leur discours en concédant que le Fils Monogène et l'Esprit saint existent selon leur hypostase propre. **262.** Mais si, étant d'accord sur ces points, ils approuvaient aussi les opinions pieuses à leur sujet, ils ne combattraient sûrement pas la doctrine de l'Église, ni ne se sépareraient de l'espérance commune des chrétiens. Mais s'ils font la grâce au Fils et à l'Esprit de reconnaître leur existence uniquement pour se procurer à eux-mêmes en quelque sorte la matière et le prétexte de leur blasphème, peut-être aurait-il mieux valu pour eux – bien que ce soit osé de le dire – d'abjurer leur foi et de passer volontairement au culte juif plutôt que d'outrager le titre de chrétien à travers une confession qui donne le

15 ρίαν. **263.** Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἀπαράδεκτοι τοῦ λόγου μέχρι τοῦ
 νῦν διαμείναντες τοσοῦτον ἀσεβοῦσι μόνον, ὅσον τὸν ἐλθόντα
 Χριστὸν μὴ ὁμολογεῖν, ἀλλ' ἐλπίζειν ἐλεύσεσθαι· πονηρὰν δέ
 τινα καὶ καθαιρετικὴν ἔννοιαν τῆς τοῦ προσδοκωμένου παρ'
 αὐτοῖς δόξης οὐδεμίαν ἔστι λεγόντων ἀκούειν. **264.** Οἱ δὲ τῆς
 20 νέας περιτομῆς, μᾶλλον δὲ τῆς, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος^a,
 κατατομῆς, ἐληλυθέναι μὲν οὐκ ἀρνοῦνται τὸν προσδοκώμε-
 νον, μιμοῦνται δὲ τοὺς τὴν κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου παρουσίαν
 J 104 δι' ἀπιστίας καὶ ὕβρεως ἀτιμάζοντας. Ἐκεῖνοι λίθοις βαλεῖν
 ἐπεχείρουν τὸν κύριον^b, οὗτοι ταῖς βλασφήμοις φωναῖς τὸν
 25 τῆς ἀληθείας λόγον καταλιθάζουσιν. **265.** Ἐκεῖνοι προσέφερον
 τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως τὸ ταπεινὸν τε καὶ ἄδοξον, τὴν
 θεῖαν καὶ προαιώνιον οὐ προσιέμενοι γέννησιν· κατὰ ταῦτά
 καὶ οὗτοι τῆς μεγαλοπρεποῦς τε καὶ ὑψηλῆς καὶ ἀρρήτου ἐκ
 πατρὸς γεννήσεως τὴν ὁμολογίαν ἀρνούμενοι διὰ κτίσεως
 30 αὐτὸν ἔχειν τὸ εἶναι κατασκευάζουσιν, ὅθεν καὶ τῇ ἀνθρωπίνῃ
 φύσει καὶ πᾶσι τοῖς γεγονόσιν ἔστιν ἡ γέννησις. **266.** Ἐγκ-
 λημα τοῖς Ἰουδαίοις ἦν τὸ υἶὸν τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ θεωρη-
 θῆναι τὸν κύριον^c. Ἀγανακτοῦσι καὶ οὗτοι κατὰ τῶν ἐν ἀληθείᾳ
 τὴν ὁμολογίαν ταύτην ἐπ' αὐτοῦ ποιουμένων. Ἐκεῖνοι τιμᾶν
 35 ᾤοντο τὸν Θεὸν τῶν ἄλων τῆς πρὸς αὐτὸν ὁμοτιμίας τὸν υἶὸν

a. Cf. Ph 3, 2-3 b. Cf. Jn 8, 59 ; 10, 31 c. Cf. Jn 19, 7

1. La confession de foi à laquelle se rallie Eunome est celle qui consiste à reconnaître l'existence du Fils et de l'Esprit ; mais, vu les explications relatives à l'infériorité du Fils et de l'Esprit et leur statut de créature, un chrétien ne peut se reconnaître dans ce qui n'a que les apparences d'une confession de foi. La Profession de foi qu'Eunome adresse à l'empereur régnant en 383 confirme le jugement de Grégoire : voir M. VAN PARYS, *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome*, p. 108-141.

2. Nouvelle comparaison entre l'erreur d'Eunome et les croyances juives. Cf. *supra* § 177-179 et 257.

3. Le terme *κατατομή* désigne, dans la langue culturelle, les incisions dans la chair d'ordre rituel, défendues par la Loi. La seule occurrence dans le NT figure dans Ph 3, 2. Mais le terme a été l'objet d'interprétations différentes. On peut retenir les données suivantes : Paul vise des adversaires qui s'attachent à la circoncision matérielle et y oppose la circoncision du cœur (cf. Jn 4, 4 ; 9, 5 ; Dt 10, 16), à savoir celle que procure la foi au Christ

change¹. **263.** Les juifs n'ont pas cessé jusqu'à maintenant de se fermer à la Parole, mais ne se sont montrés impies que dans la mesure où ils ne reconnaissent pas que le Christ est déjà venu, tout en espérant qu'il viendra ; mais on ne saurait les entendre formuler aucune opinion perverse portant atteinte à la gloire de celui qui est attendu par eux². **264.** Ceux de la nouvelle circoncision ou bien plutôt de l'incision³, comme le dit l'Apôtre^a, ne nient pas que celui qui était attendu soit venu, mais ils imitent ceux qui déshonorent par l'incrédulité et l'insolence la présence du Seigneur dans la chair. Les juifs ont essayé de frapper le Seigneur à coups de pierres^b, Eunome et ses partisans cherchent à lapider le Logos de vérité à coups de propos blasphématoires. **265.** Les premiers mettaient en avant l'humilité et l'obscurité de sa naissance selon la chair et n'acceptaient pas la naissance divine précédant les siècles ; de la même façon, ces gens, refusant de confesser la naissance admirable, sublime et ineffable à partir du Père, soutiennent que le Fils tient son existence d'un acte de création, d'où justement la nature humaine et tous les êtres existants tirent leur origine⁴. **266.** Pour les juifs, le fait de considérer le Seigneur comme Fils du Dieu suprême était un chef d'accusation^c. Ces gens aussi s'indignent contre ceux qui, au sujet du Fils, font cette confession par fidélité à la vérité. Les juifs pensaient honorer le Dieu de l'univers en refusant

(« Les circoncis, c'est nous, ... qui plaçons notre gloire en Jésus-Christ » Ph 3,3). Grégoire reprend l'idée et applique le terme à « ceux de la nouvelle circoncision » qui, tout comme ceux de l'ancienne circoncision (les juifs), refusent de reconnaître la parousie du Seigneur dans la chair. Cf. KÖSTER, *κατατομή*, *TWNT* 8, p. 109-111.

4. Dans cette phrase figure toutefois le terme *γέννησις*. CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 158, signale que la leçon retenue par W. JAEGER peut en partie susciter l'hésitation. En effet, d'après le contexte, la leçon *γένεσις* conviendrait mieux dans le dernier cas, mais elle est absente des manuscrits. C'est peut-être la preuve que le terme *γέννησις* a pour Eunome un sens très affaibli, proche de celui de devenir.

ἀποκλείοντες. Ταῦτα καὶ οὗτοι τῷ ἐπὶ πάντων χαρίζονται, ἐν τῇ καθαιρέσει τῆς τοῦ κυρίου δόξης τῷ πατρὶ τὴν τιμὴν χαρίζόμενοι. **267.** Τὰ δὲ ἄλλα πῶς ἂν τις πρὸς ἄξιαν διεξέλθοι, δι' ὅσων καὶ οἷων τὴν κατὰ τοῦ μονογενοῦς ὕβριν ἐνδείκνυνται; Ἐνεργειάν τινα προαναπλάσσοντας τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως ἐκείνης ἔργον αὐτὸν καὶ ἀποτέλεσμα λέγουσιν, ὅπερ τοῖς Ἰουδαίοις οὕτω μέχρι τοῦ δεῦρο τετόλμηται· εἶτα περιγράφουσι τοῦ κυρίου τὴν φύσιν, ἐντὸς ὅρων τινῶν τῆς ποιησαμένης δυνάμεως αὐτὸν ἀποκλείοντες καὶ οἰοῦναι μέτρω

40
45
τινὶ τῇ ποσότητι τῆς ὑποστησαμένης αὐτὸν ἐνεργείας περισχοινίζοντες, ὡσπερ χιτῶνί τινι τῇ ἐπινοηθείσῃ παρ' αὐτῶν ἐνεργεία πανταχόθεν περιειργόμενον. Ταῦτα κατηγορεῖν τῶν Ἰουδαίων οὐκ ἔχομεν.

J 105

268. Εἶτα βραχύτητά τινα τῇ οὐσίᾳ κατ' ἐλάττωσιν ἐνθεωροῦσιν, οὐκ οἶδα τίνοι μεθόδω τὸν ἄποσόν τε καὶ ἀμεγέθη τῇ ἑαυτῶν ὑπολήψει παραμετρήσαντες καὶ εὐρεῖν δυνηθέντες, πόσον ἐνδεῖ τῷ μεγέθει τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ πρὸς τὴν τελείωσιν, οὐ μὴ προσόντος ἐν τῷ μικροτέρῳ τε καὶ ἀτελεῖ θεωρεῖται. Καὶ πολλὰ ἕτερα τὰ μὲν ἐκ τοῦ προφανοῦς ὁμολογοῦντες

50
55
τὰ δὲ κατὰ τὸ λανθάνον κατασκευάζοντες, ἐμμελέτημα | τῆς πονηρίας αὐτῶν τὴν ὁμολογίαν τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐποιήσαντο. **269.** Πῶς οὖν οὐκ ἐλεεινότεροι τῆς Ἰουδαϊκῆς κατακρίσεως, εἴπερ τὰ μηδέποτε παρ' ἐκείνων τετολμημένα προδήλως οὕτω παρὰ τούτων κατασκευάζεται; Ὁ

PG 333

1. Nous rattachons les § 267-269 au chapitre précédent, car le parallèle entre juifs et anoméens se poursuit. Pour le grief formulé dans ce § 266, cf. BASILE, *CE* I, 23 et 26, *SC* 299, p. 256 et 266.

2. Le long parallèle entre les juifs et les Eunomiens représente une habile transition. Il permet de rappeler les principales erreurs dénoncées et à établir une sorte de bilan partiel. D'autre part, il sert à introduire une importante section qui vise à approfondir l'examen des questions et à peaufiner la réfutation. Ce passage offre aussi un intérêt non négligeable pour le recours implicite à l'Écriture à propos de l'attitude des juifs. Dans § 177-179, il est question de thèses communes aux juifs et aux anoméens. Dans cette section § 263-267, il s'agit plutôt de thèses eunomiennes encore plus étrangères à la foi orthodoxe que les croyances juives.

3. Grégoire signale un autre point de divergence entre anoméens et juifs. Voir *infra* § 282.

au Fils l'égalité d'honneur avec lui. Ces gens aussi cherchent à plaire au Dieu suprême, en accordant par complaisance l'honneur au Père par effacement de la gloire du Fils ¹. **267.** Comment pourrait-on exposer en détail, de façon appropriée, toutes les autres affirmations dont le nombre et la nature révèlent clairement leur insolence à l'égard du Monogène ? Ils ont inventé tout d'abord une énergie antérieure à l'hypostase du Christ et ils disent qu'il est une œuvre et un produit de celle-ci, ce que justement les juifs n'ont jamais osé faire jusqu'à ce jour ; ensuite, ils circonscrivent la nature du Seigneur en l'enfermant à l'intérieur de certaines limites de la puissance qui l'a produit et en le délimitant, comme avec un instrument de mesure, en fonction de la grandeur de l'énergie qui l'a fait exister, comme s'il était enserré de toutes parts par l'énergie qu'ils ont imaginée comme par une tunique. Sur ces points, nous ne pouvons pas accuser les juifs ².

**Plus
ou moins
pour
la Triade divine**

268. Ensuite, ils envisagent pour l'ousie une certaine petitesse dans le sens d'une diminution, mesurant, par je ne sais quelle méthode, ce qui n'a pas de quantité ni de grandeur, en fonction de suppositions qui leur sont propres ³ : ils se montrent capables de trouver combien il manque à la grandeur du Monogène Dieu pour être parfait, manque à cause duquel il est rangé dans la catégorie de ce qui est petit et imparfait. Pour ce qui est de beaucoup d'autres aspects, ils professent les uns clairement et raisonnent à propos des autres en usant de dissimulation, si bien qu'ils ont fait de la profession de foi relative au Fils et à l'Esprit saint un sujet sur lequel s'exerce leur perversité. **269.** Comment donc ne pas les prendre en pitié plus que les juifs soumis à la condamnation, du moment qu'ils préconisent si manifestement des thèses que les juifs n'ont jamais osé proférer ? En effet, celui qui dimi-

60 γὰρ ἐλαττῶν τὴν οὐσίαν τοῦ μονογενοῦς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύ-
ματος, ὡς μὲν ἀπλῶς εἶπεῖν ἢ ἀκοῦσαι, μικρὸν ἀσεβεῖν ἴσως
δοκεῖ· εἰ δὲ τις ἀκριβῶς τὸν λόγον κατεξετάσειεν, εἰς αὐτὸ τὸ
κεφάλαιον βλασφημῶν ἐλεγχθήσεται. Οὕτως δὲ σκοπήσω-
μεν· καὶ μοι συγκεχωρήσθω διδασκαλίας χάριν καὶ σαφηνείας
65 τοῦ παρὰ τῶν ἐναντίων κατασκευαζομένου ψεύδους ἐπὶ τὴν
ἐκθεσιν τῶν ἡμετέρων ὑπολήψεων τὸν λόγον προάγοντι.

κβ´. Ὅτι οὐ χρὴ τὸ μείζον καὶ τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῆς θείας
οὐσίας δογματίζειν· ἐν ᾧ καὶ ἔκθεσις τεχνικὴ τῶν
ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων.

270. Πάντων τῶν ὄντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἷς τε τὸ
νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν τὴν τομὴν ἔχει. Καὶ ἡ μὲν αἰσθητὴ
φύσις γενικῶς ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ὁρατὴ κατωνόμασται^a.
ἐπειδὴ γὰρ πᾶν σῶμα ἐν χρώματι, τούτου δὲ ἡ ὄρασις τὴν
5 ἀντίληψιν ἔχει, καταλιπὼν τὰς ὑπολοίπους ποιότητες, ὅσαι
οὐσιωδῶς συμπεφύκασι, ἐκ τοῦ προχείρου κατὰ τὴν αἰσθη-
σιν ὁρατὴν προσηγόρευσε. **271.** Τῆς δὲ νοητῆς φύσεως πάσης
ὄνομα μὲν κοινόν ἐστι, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος^b, τὸ ἄρα-
τον· τῇ γὰρ ὑπεξαίρεσει τῆς αἰσθητικῆς καταλήψεως ἐπὶ τὸ
10 ἀσώματόν τε καὶ νοητὸν χειραγωγεῖ τὴν διάνοιαν. Ὁ δὲ λόγος
εἰς δύο τέμνει καὶ ταύτης τὴν ἔννοιαν. Ἡ μὲν γὰρ ἄκτιστος ἡ

a. Cf. Col 1, 16 b. Cf. Col 1, 16

1. Comme Eunome prétend que le Fils est la première créature, Grégoire, désireux de bien poser le problème, expose ses propres vues sur la hiérarchie des êtres. Cet exposé a un intérêt à la fois métaphysique et théologique.

2. L'expression « distinction la plus fondamentale » pose problème. En effet, plus loin il est question de la distinction « créé – incréé » qui en définitive est encore plus fondamentale. Grégoire a peut-être pensé à ce que l'induction à partir des choses visibles nous amène à considérer comme capital, parmi les « notions communes » : la distinction « créé – incréé » faisant partie des données révélées. Voir aussi CE I, 295 ; III, 6, 66 ; 9, 47.

nue l'ousie du Monogène et celle de l'Esprit saint semble peut-être ne commettre qu'un léger péché d'impiété dans la mesure où il emploie ou entend ces mots dans leur simplicité. Mais si quelqu'un le fait après s'être livré à un examen attentif à ce sujet, il sera convaincu d'avoir proféré un blasphème à propos du point capital (de la foi). Nous procéderons à l'examen de la manière suivante : pour faire connaître et montrer clairement les mensonges soutenus par nos adversaires, qu'il me soit permis de commencer par l'exposé de nos propres conceptions¹.

XXII. Qu'il ne faut pas parler de plus ou de moins pour la nature divine ; on trouvera aussi un exposé argumenté de la doctrine de l'Église.

Hiéarchie des êtres **270.** La distinction la plus fondamentale valant pour l'ensemble des êtres est celle qui établit une séparation entre l'intelligible et le sensible². La nature sensible est appelée d'un terme générique *visible* par l'Apôtre^a ; puisque tout corps comporte une couleur et que la vue en a la perception, l'Apôtre omet les autres qualités qui sont naturellement inhérentes à l'ousie, et appelle *visible* tout simplement ce qui tombe normalement sous la perception des sens. **271.** Le nom commun de toute la nature intelligible est, d'après ce que dit l'Apôtre^b, *l'invisible*. En faisant abstraction de la saisie par les sens, l'Apôtre dirige notre esprit vers ce qui est incorporel et intelligible. Mais la raison distingue encore deux aspects de cette notion d'intelligible. En effet, au nom de la

Cf. BALAS, *ΜΕΘΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ*, p. 43-45 ; A. MOSHAMMER, « The Created and The Uncreated in Gregory of Nyssa », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 353-359 ; A. MEREDITH, *Studies in the Contra Eunomium*, p. 107-113. Ce dernier estime que la distinction « créé – incréé » vise aussi à dépasser le subordinatisme d'Origène (p. 111).

δὲ κτιστὴ ὑπὸ τῆς ἀκολουθίας καταλαμβάνεται, ἄκτιστος μὲν ἢ ποιητικὴ τῆς κτίσεως, κτιστὴ δὲ ἢ διὰ τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν αἰτίαν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ εἶναι ἔχουσα. **272.** Ἐν μὲν οὖν τοῖς αἰσθητοῖς ἐστὶ πάντα, ὅσα διὰ τῶν τοῦ σώματος αἰσθητηρίων καταλαμβάνομεν, ἐφ' ὧν αἱ τῶν ποιότητων διαφοραὶ τὸν τοῦ μείζονος τε καὶ ἐλάττονος ἐπιδέχονται λόγον, κατὰ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τὰς λοιπὰς ιδιότητας τῆς διαφορᾶς ἐν τούτοις θεωρουμένης. **273.** Ἐπὶ δὲ τῆς νοητῆς φύσεως, τῆς ἐν τῇ κτίσει λέγω, ὁ μὲν τοιοῦτος τῆς διαφορᾶς λόγος, οἷος ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν κατελήφθη, χῶραν οὐκ ἔχει, ἕτερος δὲ τις εὐρίσκειται τρόπος τὴν τοῦ μείζονος πρὸς τὸ ἐλάττον διαφορὰν ἐξευρίσκων. **274.** Ἐπειδὴ γὰρ παντὸς ἀγαθοῦ πηγὴ καὶ ἀρχὴ καὶ χορηγία ἐν τῇ ἀκτίστῳ θεωρεῖται φύσει, πᾶσα δὲ πρὸς ἐκεῖνο νένευκεν ἢ κτίσις, διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ τῆς ὑψηλῆς φύσεως ἐφαπτομένη τε καὶ μετέχουσα, ἐξ ἀνάγκης κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τῶν ὑψηλῶν μετουσίας τῶν μὲν πλειόνως τῶν δὲ ἐλαττόνως κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τῆς προαιρέσεως μεταλαμβάνοντων, τὸ πλέον καὶ τὸ ἥττον ἐν τῇ κτίσει γνωρίζεται ἀναλόγως τῆς ἐκάστου ὀρμῆς. **275.** Τῆς γὰρ φύσεως τῆς ἐν τῇ κτίσει νοουμένης ἐν μεθορίῳ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων ἐστῶσης, ὡς δεκτικὴν ἐκατέρων εἶναι κατ' ἐξουσίαν, τοῖς κατὰ γνώμην προσκλινομένην, καθὼς | παρὰ τῆς γραφῆς μεμαθήκαμεν^c, πρὸς λόγον

c. Cf. Pr 1, 15 ; 3, 7 ; 4, 5

1. Grégoire mentionne un premier principe de classification. Conformément à la philosophie platonicienne, il distingue le sensible de l'intelligible. Il ajoute qu'au fond, Paul a aussi recours à cette distinction, en parlant de « visible » et d' « invisible ». Il y ajoute un deuxième principe de classification, découlant des données bibliques, à savoir la distinction « créé - incréé ».

2. Un nouveau principe de différenciation peut se greffer sur les distinctions qui précèdent, à savoir le plus ou le moins. Pour l'ordre du sensible créé, les différences de qualité permettent de définir du plus ou du moins.

3. Pour l'ordre de l'intelligible créé, il existe un autre principe de différenciation que pour l'ordre sensible : la participation aux choses supérieures est plus ou moins grande proportionnellement au degré de liberté de

cohérence logique, l'intelligible est saisi soit comme incréé soit comme créé, la nature incréée qui a effectué la création, la nature créée qui trouve dans la nature incréée sa cause et sa capacité d'être ¹. **272.** Font partie des choses sensibles toutes celles que nous percevons par le moyen des sens corporels et pour lesquelles les différences de qualité admettent la notion de plus ou de moins, parce que des différences relevant de la quantité, de la qualité et des autres propriétés sont observables en elles ². **273.** Pour ce qui est de la nature intelligible, je parle de celle qui est créée, ce genre de principe de différenciation, tel qu'il a été perçu pour les choses sensibles, n'est pas approprié, mais il se trouve qu'il existe un autre moyen pour arriver à connaître la différence entre le plus ou le moins. **274.** Puisque la source, le principe et la distribution généreuse de tout bien sont considérés comme se situant dans la nature incréée et que toute la création est tendue vers le bien, elle qui, en raison de ses liens étroits avec le premier Bien, est unie à la nature suprême et participe d'elle, nécessairement, en proportion même de leur participation aux choses supérieures, certains êtres reçoivent une part plus grande, les autres une part moins grande selon le libre choix de leur volonté, et ainsi le plus et le moins pour les choses créées sont connus proportionnellement à l'élan (vers le bien) de chacun ³. **275.** En effet, comme la nature observée dans les choses créées se situe à la limite entre les biens et ce qui s'y oppose et qu'elle est capable de recevoir les uns ou les autres à son gré, en s'inclinant vers l'objet de son choix, ainsi que nous l'apprenons de l'Écriture ^c, il y a lieu de parler de plus ou de moins chez

chacun et au degré de l'élan vers le bien. Voir P. MAX GREGORIOS, « Theurgic Neo-Platonism and the Eunomius-Gregory Debate. An Examination of The Background », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 217-226. Voir aussi § 325. Voir également A. MEREDITH, *Studies in the Contra Eunomium*, p. 298, qui rapproche le CE I, 274 de PLOTIN, *Ennéades* I, 6, 9, tout en signalant les différences des effets qu'en tire Grégoire.

PG 336 35 τῆς τε τῶν χειρόνων ἀποστάσεως καὶ τοῦ προσεγγισμοῦ | τῶν
καλῶν τὸ πλεόν καὶ τὸ ἔλαττον λέγειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν
ὑπερέχοντι χώραν ἔχει.

276. Ἡ δὲ ἄκτιστος φύσις τῆς μὲν τοιαύτης διαφορᾶς
πόρρωθεν ἄπεστιν, ἅτε οὐκ ἐπίκτητον ἔχουσα τὸ ἀγαθὸν οὐδὲ
40 κατὰ μετοχὴν ὑπερκειμένου τινὸς καλοῦ τὸ καλὸν ἐν ἑαυτῇ
δεχομένη, ἀλλ' αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τῇ φύσει ἀγαθὸν οὐσα καὶ
ἀγαθὸν νοουμένη καὶ ἀγαθοῦ πηγὴ ἀπλῆ τε καὶ μονοειδῆς
καὶ ἀσύνθετος καὶ ὑπὸ τῶν μαχομένων ἡμῖν μαρτυρουμένη.

277. Διαφορὰν δὲ πρὸς ἑαυτὴν ἔχει τῷ μεγαλείῳ τῆς φύσεως
45 πρέπουσαν, οὐ πρὸς τὸ μεῖζον καὶ ἔλαττον θεωρουμένην, ὡς ὁ
Εὐνόμιος οἶεται· ὁ γὰρ τὴν περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἔννοιαν ἐλαττῶν
ἐν τινι τῶν ἐν τῇ ἀγία τριάδι πεπιστευμένων μεμίχθαι τι τῆς
ἐναντίας ἔξεως τῷ κατὰ τὸ ἀγαθὸν ὑστερουμένῳ πάντως
παρασκευάσει, ὅπερ οὔτε ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς οὔτε ἐπὶ τοῦ
50 ἀγίου πνεύματος εὐσεβὲς ἐστὶ λογίζεσθαι· ἀλλ' ἐν ἄκρα τῇ
τελειότητι καὶ ἐν ἀκαταλήπτῳ τῇ ὑπεροχῇ θεωρουμένη, τοῖς
ἐνυπάρχουσιν ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων ἰδιώμασιν ἀσύγχυτον
καὶ διακεκριμένην τὴν διαφορὰν ἔχει, ἐν μὲν τῇ κατὰ τὸ
ἄκτιστον κοινωνίᾳ τὸ ἀπαράλλακτον ἔχουσα, ἐν δὲ τοῖς ἐξαι-
55 ρέτοις τῶν ἰδιωμάτων ἐκάστου τὸ ἀκοινώνητον. 278. Ἡ γὰρ
ἐπιθεωρουμένη ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων ἰδιότης τρανῶς καὶ
καθαρῶς τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου διίστησιν. Οἷον ὁ πατὴρ
ἄκτιστος εἶναι ὁμολογεῖται καὶ ἀγέννητος· οὔτε γὰρ γεγέννη-
ται οὔτε ἔκτισται· τοῦτο οὖν τὸ ἄκτιστον κοινὸν αὐτῷ πρὸς
J 108 60 τὸν υἱὸν ἐστὶ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ | ἅγιον. Ἀλλὰ καὶ ἀγέννητος
καὶ πατὴρ· τοῦτο ἰδίον τε καὶ ἀκοινώνητον, ὅπερ ἐν οὐδενί

1. Voir plus haut la section relative à la simplicité (§ 223-241). Voir aussi BASILE, *CE I*, 11, SC 299, p. 208-212.

2. Grégoire aborde maintenant la délicate question de la différenciation au sein de la Trinité : si la nature incréée est commune aux trois hypostases, celles-ci sont différenciées en fonction des relations d'origine. Pour la position de Basile, voir B. SESBOUÉ, *Saint Basile et la Trinité*, p. 113-134 ; 201-244.

celui qui excelle dans la vertu, dans la mesure où il s'écarte du mal et où il s'approche du bien.

La différenciation au sein de la Trinité

276. Mais la nature incréée est très éloignée d'une telle différence, car elle ne possède pas le bien comme quelque chose d'acquis (de l'extérieur) et elle ne reçoit pas le bien en elle-même comme participation à un bien supérieur, mais elle est ce qui est bon par nature et est considérée comme le bien et comme source du bien, simple, uniforme, non composée, selon le témoignage même des adversaires¹. 277. Néanmoins, la nature incréée comporte une différence interne qui convient à la majesté de sa nature, mais qui n'est pas à envisager en termes de plus ou de moins, comme le pense Eunome. En effet, celui qui amoindrit la conception du bien pour l'un de ceux qui sont crus être membres de la sainte Trinité cherchera sûrement à montrer qu'il y a mélange avec les dispositions opposées chez celui qui connaît un manque sous le rapport du bien. Mais il est impie de penser cela au sujet du Monogène et au sujet de l'Esprit saint, car, considérée dans son absolue perfection et sa transcendance incompréhensible, la nature incréée comporte une différenciation nette et échappant à la confusion, en raison des propriétés inhérentes à chaque hypostase ; en vertu de la commune possession de la condition d'incrée, elle offre l'exacte similitude, mais, en raison de la spécificité des propriétés de chacune, elle présente l'incommunicabilité². 278. Les traits propres observés dans chacune des hypostases établissent pleinement et clairement la distinction entre elles. Ainsi le Père est confessé comme incrée et inengendré ; en effet, il n'a été ni engendré, ni créé. Or, ce caractère d'incrée, il l'a en commun avec le Fils et l'Esprit saint. Mais le Père est à la fois Père et inengendré. Ceci est propre et incommunicable, et ne s'observe justement chez aucune des deux autres hypostases.

τῶν ὑπολοίπων καταλαμβάνεται. **279.** Ὁ δὲ υἱὸς κατὰ τὸ ἄκτιστον τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι συναπτόμενος ἐν τῷ υἱὸς καὶ μονογενῆς εἶναι τε καὶ ὀνομάζεσθαι τὸ ἰδιάζον ἔχει, ὅπερ οὔτε τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ οὔτε τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐστὶ. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ ἀκτίστῳ τῆς φύσεως τὴν κοινωνίαν ἔχον πρὸς υἱὸν καὶ πατέρα τοῖς ἰδίῳις πάλιν γνωρίσασιν ἀπ' αὐτῶν διακρίνεται. Γνώρισμα γὰρ αὐτοῦ καὶ σημεῖόν ἐστιν ἰδιαίτατον τὸ μηδὲν ἐκείνων εἶναι, ἅπερ ἰδίως τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ὁ λόγος ἐνεθεώρησε. **280.** Τὸ γὰρ μήτε ἀγεννήτως εἶναι μήτε μονογενῶς, εἶναι δὲ ὅλως, τὴν ἐξαίρετον αὐτοῦ ἰδιότητα πρὸς τὰ προειρημένα παρίστησιν. Τῷ γὰρ πατρὶ κατὰ τὸ ἄκτιστον συναπτόμενον πάλιν ἀπ' αὐτοῦ τῷ μὴ πατὴρ εἶναι καθάπερ ἐκεῖνος διαχωρίζεται. Τῆς δὲ πρὸς τὸν υἱὸν κατὰ τὸ ἄκτιστον συναφείας [καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἔχειν] ἀφίσταται πάλιν τῷ ἰδιάζοντι, ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηγῆναι. Πάλιν δὲ τῆς κτίσεως διὰ τοῦ μονογενοῦς ὑποστάσης, ὡς ἂν μὴ κοινότητά τινα πρὸς ταύτην ἔχειν νομισθῆ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ πεφηγῆναι, ἐν τῷ ἀτρέπτῳ καὶ ἀναλλοιώτῳ καὶ ἀπροσδεῖ τῆς ἐτέρωθεν ἀγαθότητος διακρίνεται τὸ πνεῦμα ἀπὸ τῆς κτίσεως.

J 109

1. Pour les deux premières hypostases, les caractéristiques sont les suivantes : le Père est inengendré et Père ; le Fils est engendré et Monogène. Les relations d'origine sont formulées en fonction du langage biblique. [Nous ferions observer à l'heure actuelle que ce langage est métaphorique]. Grégoire reviendra longuement aux relations entre le Père et le Fils dans l'important développement sur l'*agennētos* et le *gennētos*.

2. A propos de ce membre de phrase, W. JAEGER opine qu'il a été interpolé par un lecteur byzantin, qui trouvait que la formulation du Nyséen était susceptible d'être interprétée dans le sens du *Filioque*. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 160, trouve que ce jugement ne se justifie pas. De même. E. MOUTSOULAS refuse d'y voir une interpolation (« La pneumatologie du Contre Eunome I », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 388-389).

3. En ce qui concerne le Saint-Esprit, le langage de Grégoire semble plus embarrassé que pour le Père et le Fils. Ici, il retient comme caractéristiques de l'Esprit : il n'est ni inengendré ni engendré, ni Père ni Fils, il tire sa subsistence du Dieu de l'univers ; il est incréé, immuable, invariable et bon par nature (non par participation) ; il a été manifesté par le Fils. A ces

279. Quant au Fils, tout en étant uni au Père et à l'Esprit par le fait d'être incréé, il a cependant son caractère propre du fait qu'il est (en réalité) et est nommé Fils et Monogène, ce qui précisément ne s'applique ni au Dieu suprême, ni à l'Esprit saint ¹. L'Esprit saint, de son côté, tout en ayant la nature incréée en commun avec le Fils et le Père, est distingué à son tour de ceux-ci par des caractéristiques propres. En effet, sa caractéristique et sa marque la plus spécifique est de n'être rien de ce que la raison considère comme propre au Père et au Fils. **280.** En effet, le fait de n'être ni en tant qu'inengendré, ni en tant que Monogène, et pourtant d'être pleinement, constitue sa propriété distinctive par rapport à ce qui vient d'être dit (au sujet des deux autres). En effet, l'Esprit est intimement lié au Père en tant qu'incréé, mais il se distingue par contre de celui-ci du fait qu'il n'est pas Père comme lui. Bien qu'étant lié étroitement au Fils du fait qu'il est incréé [et qu'il tire l'origine de sa subsistence du Dieu de l'univers ²], il s'en distingue par ce qui lui donne un caractère propre, à savoir le fait qu'il ne tient pas sa subsistence du Père en tant que Monogène et qu'il a été manifesté par le Fils lui-même. D'autre part, comme la création existe par l'entremise du Monogène, pour éviter que l'on ne pense que l'Esprit a quelque chose de commun avec celle-ci du fait qu'il a été manifesté par le Fils, l'Esprit est distingué de la création par le fait qu'il est immuable, invariable et n'a pas besoin d'une bonté venant de l'extérieur ³.

données, on peut ajouter ce qu'il dit ailleurs de l'Esprit : l'Esprit n'est pas subordonné au Père et au Fils, mais a un statut d'égalité avec eux (§ 187-204) ; l'Esprit a droit à l'égalité d'honneur (homotimie). Sur ces points, voir BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, SC 17^{bis}. Plus loin, Grégoire donne des précisions en commentant des citations bibliques relatives à cette question, mais il ne dit pas que l'Esprit « procède du Père », comme le fait BASILE, *CE II*, 34, SC 305, p. 142 et GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 31, 8, SC 250, p. 290-291. Mais dans le *Ex communibus notionibus*, 10, il emploie l'expression (*GNO III*, 1, p. 25).

PG 337

281. Τὸ γὰρ ἄτρεπτον ἢ κτίσις ἐν τῇ φύσει οὐκ ἔχει, καθὼς φησιν ἡ γραφή τοῦ ἑωσφόρου τὴν πτώσιν διηγουμένη^d, περὶ οὗ καὶ ὁ κύριος ἀποκαλύπτων τοῖς μαθηταῖς τὰ μυστήρια ἔλεγεν· Ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἄστραπὴν πεσόντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ^e. Δι' ὧν δὲ τῆς κτίσεως ἀφίσταται, διὰ τῶν αὐτῶν τούτων πρὸς τὸν πατέρα τε καὶ υἱὸν ἔχει τὴν οικειότητα. Εἰς γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ἀνεπιδέκτων τοῦ χειρο-

90 νος ὁ τοῦ ἀτρέπτου καὶ ἀναλλοιώτου λόγος.
282. Τούτων δὲ ἡμῖν οὕτω προειρημένων καιρὸς ἂν εἴη λοιπὸν καὶ τὸν τῶν ἐναντίων κατεξετάσαι λόγον. « Ἀνάγκη » φησὶ « μείζους τε καὶ ἐλάττους τὰς οὐσίας εἶναι » ἐν τῇ περὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος τεχνολογία. Σκοπήσωμεν
 95 τοῖνον κατὰ τίνα διάνοιαν ἐπινοεῖ τῆς τοιαύτης διαφορᾶς τὴν ἀνάγκην, πότερον σωματικῆς τινος γενομένης τῆς πρὸς ἄλληλα τῶν παραμετρούμενων συγκρίσεως ἢ κατὰ τὸ νοητὸν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ὑπερβάλλοντι καὶ ἐνδέοντι θεωρουμένης ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν αὐτήν. **283.** Ἄλλ' ἐπὶ μὲν τῆς οὐσίας δεδείχθη
 100 παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα φιλοσοφεῖν εἰδότων μηδεμίαν δύνασθαι διαφορὰν ἐννοῆσαι, ἐάν τις αὐτὴν ψιλώσας καὶ ἀπογυμνώσας τῶν ἐπιθεωρουμένων ποιοτήτων τε καὶ ἰδιωμάτων αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐξετάζη κατὰ τὸν τοῦ | εἶναι λόγον. Ἐπιτάσει δὲ καὶ ὑφέσει τῆς ἀρετῆς τὴν τοιαύτην διαφορὰν ἐννοεῖν περὶ τοῦ
 105 μονογενοῦς καὶ τοῦ πνεύματος καὶ διὰ τοῦτο μεταπτωτὴν ἀναγκαίως ἐφ' ἑκάτερα τὴν φύσιν αὐτῶν ὑποτίθεσθαι ὡς

J 110

d. Cf. Is 14, 12 e. Lc 10, 18

1. Basile a aussi parlé de la chute de Lucifer pour illustrer l'idée que même les anges peuvent connaître le changement. Il y oppose l'Esprit qui est saint par nature et immuable par nature. Cf. BASILE, CE III, 2, SC 305, p. 154.

2. Le mot ἀρετή, qui se traduit normalement par vertu, a parfois un sens proche de « excellence ». A signaler que ἐπίτασις et ὑφεσις préparent le

281. En effet, de par sa nature, la création n'est pas immuable, comme le dit l'Écriture en relatant la chute de Lucifer^d, dont le Seigneur aussi a révélé le mystère à ses disciples en leur disant : *J'ai vu Satan tomber du ciel comme l'éclair*^{e 1}. Les raisons pour lesquelles l'Esprit se distingue de la création sont les mêmes que celles pour lesquelles l'Esprit entretient des relations d'intimité avec le Père et le Fils. Pour ceux qui selon leur nature n'admettent pas le moins, la notion d'immutabilité et d'invariabilité est une et la même.

Des ousies plus ou moins grandes ?

282. Après cette mise au point préalable de notre part, il serait opportun d'examiner maintenant le reste de l'enseignement de nos adversaires. « Il est nécessaire que les ousies soient plus ou moins grandes », dit-il dans son subtil exposé sur le Fils et l'Esprit saint. Examinons donc en quel sens il conçoit la nécessité d'une telle différence : est-ce en faisant une comparaison d'ordre corporel entre des choses mesurées les unes avec les autres, ou bien est-ce en envisageant cette différence selon les catégories de l'intelligible, sous le rapport de la supériorité ou de l'infériorité dans le domaine de la vertu ou bien encore en l'envisageant selon l'ousie elle-même ? **283.** Mais au sujet de l'ousie il a été montré, par ceux qui pratiquent avec compétence la recherche dans ce domaine, qu'aucune différence ne peut être pensée, si quelqu'un la dépouille complètement des qualités et des propriétés qui lui sont reconnues et l'examine en elle-même en fonction de la notion d'être. C'est le degré suprême de l'impiété de concevoir, dans le cas du Monogène ou de l'Esprit, une telle différence en fonction du degré d'intensité ou de relâchement dans le domaine de l'excellence morale², et de supposer, à cause de cela, que leur nature changeante tend nécessairement vers l'un ou

développement sur la participation au bien, plus ou moins grande selon le degré de perfection atteint dans l'effort d'ascension (« épectase »).

δεκτικὴν οὖσαν ἐπ' ἴσης τῶν ἐναντίων καὶ ἐν μεθορίῳ καλοῦ
τε καὶ τοῦ ἐναντίου κειμένην, τῆς ἐσχάτης ἀσεβείας ἐστίν.

284. Ἄλλο γάρ τι εἶναι αὐτὴν κατὰ τὸν ἴδιον λόγον καὶ ἄλλο τι
110 γίνεσθαι τῇ μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ χείρονος ὁ ταῦτα
λέγων κατασκευάσει. Οἶον ἐπὶ τοῦ σιδήρου συμβαίνει, ὃς ἐπὶ
πλέον μὲν τοῦ πυρὸς καθομιλήσας τὴν ποιότητα τοῦ θερμοῦ
ὑποδύεται, μένων ἐν τῷ σίδηρος εἶναι, εἰ δὲ ἐν χιόνι γένοιτο ἢ
κρυστάλλῳ, μεταβάλλει πρὸς τὸ ἐπικρατοῦν τὴν ποιότητα,

115 τὸ ψυχρὸν τῆς χιόνος τοῖς ἰδίῳ μορίοις ἀναδεξάμενος.
285. Ὡσπερ οὖν οὐκ ἐκ τῆς ἐπιθεωρουμένης τῷ σιδήρῳ ποιό-
τητος τὴν ὕλην προσαγορεύομεν (οὐ γὰρ πῦρ αὐτὸν ἢ κρύ-
σταλλον ὀνομάζομεν τὸν ἐνὶ τούτων πεποιωμένον), οὕτως εἰ
δοθείη κατὰ τὸν τῶν ἀσεβῶν λόγον ἐπὶ τῆς ζωοποιῶ δυνά-
120 μεως μὴ κατ' οὐσίαν ἐνυπάρχειν αὐτῇ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἐκ
μετουσίας προσγίνεσθαι, οὐκέτι ἐκ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ προσηγο-
ρίας κυρίως ὀνομασθήσεται, ἀλλὰ τι ἕτερον ἐννοεῖν ἢ τοιαύτη
ὑπόληψις ἀναγκάσει, ὡς μήτε ἀδίδως αὐτῇ τὸ ἀγαθὸν ἐνθεω-
ρεῖσθαι μήτε αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ φύσει κατα-
125 λαμβάνεσθαι, ἀλλ' ὡς καὶ ποτὲ μὴ ὄν ἐν αὐτῇ τὸ ἀγαθὸν καὶ
ποτὲ μὴ ἐσόμενον. **286.** Εἰ γὰρ τῷ μετέχειν τοῦ κρείττονος
ἀγαθὰ γίνεται, δῆλον ὅτι πρὸ τῆς μετουσίας τοιαῦτα οὐκ ἔχον,
J 111 PG 340 καὶ εἰ ἄλλο τι ὄντα τῇ παρουσίᾳ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπεχρώσθη,
πάντως καὶ μονωθῆ τούτου, ἄλλο τι παρὰ τὸ ἀγαθὸν νοηθῆ-

1. BASILE a eu recours à l'exemple du fer chauffé au feu, en vue d'illustrer l'idée que des êtres créés comme les anges ou les hommes peuvent être saints, non pas par nature, mais par participation (cf. *CE* III, 2, *SC* 305, p. 152). W. JAEGER signale que l'exemple provient de la philosophie stoïcienne, cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 153, 8 ; 155, 30 ; 156, 20.

2. Le NT parle aussi bien du Père que du Fils ou de l'Esprit comme capables de vivifier (Jn 5, 21 ; 6, 63 ; 1 Co 15, 23 et 45 ; 2 Co 3, 6). Ici, il est question du Fils et de l'Esprit qui doivent posséder cette puissance non par participation, mais par nature. Signalons que l'Esprit est inclus. Cf. BASILE : « Nous sommes vivifiés par l'Esprit, comme le dit Paul : 'Celui

l'autre de ces états qui s'opposent, parce qu'elle est également capable de changer dans les deux sens et qu'elle se situe sur la frontière entre le bien et ce qui s'y oppose. **284.** Celui qui affirme cela cherchera à prouver que l'ousie est une chose si on la considère en elle-même, mais devient autre chose en vertu de la participation au bien et au mal. C'est ce qui, par exemple, se produit pour le fer. Si celui-ci est assez longtemps en contact avec le feu, il revêt la qualité de la chaleur, tout en restant fer, tandis que, s'il est plongé dans la neige ou la glace, il change de qualité en fonction de ce qui prédomine, en laissant le froid de la neige pénétrer dans ses éléments constitutifs. **285.** De même donc que nous ne dénommons pas la matière d'après la qualité observée dans le fer – en effet, nous ne donnons pas le nom de feu ou de glace à l'objet qui a acquis la qualité de l'un de ces deux ¹ –, de même, si on concédait, conformément au langage de ces impies au sujet de la puissance vivificatrice ², que le bien n'est pas inhérent à elle selon l'ousie, mais qu'il est acquis par participation, elle ne serait plus désignée par l'appellation de 'bien' au sens propre, mais une telle conception forcera à imaginer quelque chose d'autre, si bien que la bonté ne lui sera pas attribuée éternellement et qu'elle ne sera pas comprise comme ce qui, par sa nature même, est bon, mais comme n'ayant pas toujours eu le bien en elle, ou comme devant, un jour, être privée du bien. **286.** En effet, si les choses deviennent bonnes par participation à ce qui est meilleur, il est clair qu'avant la participation elles n'étaient pas telles, et que, si elles étaient quelque chose d'autre, elles seraient teintées à la surface par la présence du bien, alors que, lorsqu'elles en sont privées, elles seront assurément

qui a ressuscité le Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous' » (*CE* III, 4, *SC* 305, p. 162). Voir aussi le Symbole de Constantinople (381-382) qui porte la marque des Cappadociens : l'Esprit est proclamé « vivificateur ».

130 σεται· και ἂν τοῦτο κρατήσῃ, οὐ μᾶλλον ἀγαθῶν παρεκτικῆ
 ἢ θεία φύσις καταληφθήσεται ἢ και αὐτῆ προσδεομένη τοῦ
 ἀγαθόνουτος. **287.** Πῶς γὰρ ἂν τις ἐτέρω παράσχοι τὸ ὁ μὴ
 αὐτὸς ἔχει; Εἰ μὲν οὖν τελείως ἔχει, οὐδεμίαν ὕφειν ἐπὶ τῆς
 135 τελειότητος ἐννοήσομεν, και μάταιος ὁ κατασκευάζων ἐν τῷ
 μετουσία νομίζεται και κατὰ τοῦτο τὸ ἔλαττον λέγουσι, σκό-
 πησον τὴν ἀκολουθίαν, ὅτι τὸ οὕτως ἔχον οὐχὶ τὸ ὑποδεέστε-
 ρον εὐεργετήσῃ, ἀλλ' ὅπως τὸ ἑαυτῷ ἐνδέον ἀναπληρώσῃ τὴν
 σπουδὴν ἔξει· ὥστε ψευδῆς κατ' αὐτοὺς και τῆς προνοίας ὁ
 140 λόγος και τῆς κρίσεως και τῆς οἰκονομίας και πάντων τῶν
 παρὰ τοῦ μονογενοῦς γεγενῆσθαι και εἰσαεὶ γίνεσθαι πεπι-
 στευμένων, ἐν τῇ περὶ τὸ ἴδιον ἀγαθὸν ἐπιμελεία κατὰ τὸ
 εἰκὸς ἀσχολουμένου και τὴν τοῦ παντὸς ἐπιστασίαν διαφιέν-
 τος.

145 **288.** Εἰ γὰρ αὐτῆ κρατήσειεν ἡ ὑπόνοια, τὸ μὴ τετελειῶ-
 σθαι τὸν κύριον ἐν παντὶ ἀγαθῷ, οὐκέτι δύσκολον συνιδεῖν,
 εἰς ὃ τι καταστρέφει ἡ βλασφημία. "Ὀντως γὰρ τῶν τοιούτων
 ματαία μὲν ἡ πίστις, κενὸν δὲ τὸ κήρυγμα^f, ἀνυπόστατοι δὲ αἱ
 ἐλπίδες, αἱ διὰ τῆς πίστεως τὴν ὑπόστασιν ἔχουσι^g. Τί γὰρ
 150 βαπτίζονται εἰς Χριστόν, ὃ μὴ ἴδια δύναμις ἀγαθωσύνης;

f. Cf. 1 Co 15, 14 g. Cf. He 11, 1

1. Ce passage est l'un des plus significatifs pour l'argumentation de Grégoire à partir de la notion de participation. D'origine platonicienne, cette notion a connu des développements assez considérables, car elle exprime non seulement la relation entre le monde sensible et le monde intelligible, mais aussi entre les degrés plus ou moins grands de la réalité. Cf. DIEKAMP, *Die Gotteslehre*; J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*; D. L. BALAS, *ΜΕΘΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ*. Cette dernière étude, monographie qui garde toute sa valeur, établit les différents sens de la « participation » selon Grégoire et montre qu'à la suite d'Athanase et de Basile, il cherche à prouver que le Fils et l'Esprit possèdent la bonté, la sagesse, la puissance par nature et non pas par participation, comme c'est le cas pour

considérées comme autre chose que le bien¹. Si cette conception l'emporte, la nature divine sera comprise moins comme donatrice du bien, que comme ayant elle-même besoin d'un bienfaiteur. **287.** Comment donc quelqu'un pourrait-il communiquer à un autre ce que lui-même ne possède pas? Si donc cette ousie est parfaite, nous ne concevons aucune défaillance sous le rapport de la perfection, et celui qui veut prouver le moins dans ce qui est parfait est insensé. Mais si la participation au bien est considérée en eux comme imparfaite et qu'à cause de cela ils parlent de moins, examinez ce qui s'ensuit, à savoir que celui qui est dans cette situation ne sera pas source de bienfaits pour ce qui est inférieur, mais s'efforcera de combler ses propres manques². Par conséquent, selon ces gens, le discours au sujet de la Providence est faux, de même que celui relatif au Jugement, à l'économie et à tout ce qui est cru à propos de ce qui a été fait et ne cesse d'être fait par le Monogène, puisque, apparemment, il met tout son soin à se procurer son propre bien et qu'il a abandonné le gouvernement de l'univers³.

L'œuvre de salut en péril **288.** Si l'idée que le Seigneur n'est pas fait en tout bien devait l'emporter, il n'est pas difficile de voir où le blasphème va aboutir. En effet, la foi en des personnes de ce genre serait réellement insensée, le kérygme vide de sens^f, l'espérance sans consistance, elle dont la substance vient de la foi^g. Pourquoi sont-ils baptisés en Christ, à qui n'appartient pas en propre la puissance de la bonté? Que le blasphème s'eloi-

les créatures. Cf. ATHANASE, *De synodis* 51, 2 (Opitz, 274); PSEUDO-BASILE, *Adversus Eunomium*, p. 146.

2. Voir les commentaires de D. L. BALAS dans l'ouvrage susmentionné.

3. Pour mieux faire comprendre les déviations qu'entraînent les thèses d'Eunome, Grégoire évoque les conséquences d'ordre sotériologique qui en découlent. Ainsi le discours chrétien sur la Providence, le Jugement et l'économie du salut serait à revoir. En effet, si le Fils est vraiment créature, il ne peut pas intervenir avec la puissance divine que présuppose la foi chrétienne. Cf. BASILE, *CE* II, 22, *SC* 305, p. 90.

J 112

Ἀπίτω δὲ τοῦ στόματός μου τὸ βλάσφημον. **289.** Τί δὲ πιστεύουσιν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἰ τὰ αὐτὰ καὶ περὶ τούτου λογίζονται; Πῶς δὲ ἀπὸ τῆς φθαρτῆς γεννήσεως διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀναγεννῶνται^h, οὐδὲ τῆς ἀναγεννώσεως αὐτοὺς δυνάμειως τὸ ἄπτωτον καὶ τὸ ἀπροσδεὲς φυσικῶς καθὼς οἴονται κεκτημένης; Πῶς δὲ μετασχηματίζεται τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως αὐτῶνⁱ, ὅταν αὐτὸν τὸν μετασχηματίζοντα τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιώσεως ἐπιδεισθαι νομίζωσιν, ἄλλου πάλιν τοῦ καὶ αὐτὸν μετασχηματίζοντος προσδεόμενος; **290.** Ἔως γὰρ ἂν ἐν τῷ ἐλάττονι ἦ, διὰ τὸ ἀγαθὸν τῆς φύσεως τοῦ ὑπερκειμένου ἄπαυστόν τινα πρὸς ἑαυτὸ τὴν ὀλκὴν τοῖς ὑποδεστέροις φυσικῶς ἐντιθέντος, οὐδενὶ τρόπῳ ἢ τοῦ πλέονος ἔφεσις στήσεται, ἀλλὰ πρὸς τὸ μῆπω ληφθὲν ὑπερτεινομένης αἰετῆς ὀρέξεως πάντοτε τὸ ἐλαττούμενον τοῦ πλέονος ὀρεθθήσεται καὶ αἰετῆς πρὸς τὸ μεῖζον ἀλλοιωθήσεται καὶ οὐδέποτε πρὸς τὸ τέλειον φθάσει, τῷ μὴ εὐρίσκειν τὸ πέρασ, οὐδὲ δραξάμενον στήσεται τῆς ἀνόδου. **291.** Ἐπειδὴ γὰρ ἄπειρον τῆ φύσει τὸ πρῶτον ἀγαθόν, ἄπειρος ἐξ ἀνάγκης ἔσται καὶ ἡ μετουσία τοῦ ἀπολαύοντος, ἔσσει τὸ πλεόν καταλαμβάνουσα καὶ πάντοτε εὐρίσκουσα τοῦ καταληφθέντος τὸ περισσότερον καὶ μηδέποτε παρισωθῆναι αὐτῷ δυναμένη, τῷ μῆτε τὸ μετεχόμενον περατοῦσθαι μῆτε τὸ διὰ τῆς μετουσίας ἐπαυξανόμενον ἴστασθαι. **292.** | Τοιαῦτα μὲν οὖν ἔστιν ἐκ τῆς

PG 341

h. Cf. 1 P 1, 23 i. Cf. Ph 3, 21

1. L'argument concernant l'efficacité du baptême administré au nom des trois Personnes de la Trinité a aussi été utilisé par BASILE : cf. *CE* III, 5, *SC* 305, p. 164 ; *Sur le Saint-Esprit* X, 24-26, *SC* 17^{bis}, p. 332-338.

2. L'idée de puissance vivificatrice et transfiguratrice propre au Fils et à l'Esprit en même temps qu'au Père, exprimée à travers une citation implicite de Ph 3, 21, évoque la résurrection des corps, que seuls peuvent opérer ceux qui sont investis de la puissance divine.

3. Au thème du plus ou moins lié à la participation et opposé à celui de l'immutabilité liée à la pleine possession par nature, Grégoire rattache le thème de l'épectase. La présente section offre un intérêt indéniable à la suite de cette mise en relation qui prouve le caractère organique de la pensée de Grégoire. W. JAEGER signale une forte influence néo-platonicienne.

gne de ma bouche. **289.** Pourquoi croient-ils en l'Esprit saint, s'ils nourrissent les mêmes pensées à son sujet ? Comment peuvent-ils, après leur naissance mortelle, connaître une nouvelle naissance à travers le baptême^h, alors que, selon eux, la puissance qui les régénère ne possède pas par nature l'indéfectibilité et l'autosuffisanceⁱ ? Comment leur corps d'humilité est-il transfiguréⁱ, alors qu'ils pensent que celui qui transfigure a lui-même besoin de changer vers le mieux, ayant besoin à son tour d'un autre qui le transfigure² ? **290.** Aussi longtemps, en effet, que celui-ci sera en situation d'infériorité, parce que, à cause de la bonté de sa nature, celui qui est supérieur plante dans la nature des êtres inférieurs une attirance incessante envers lui-même, l'aspiration au mieux ne retombera d'aucune manière³ ; mais comme le désir tend toujours vers ce qui n'est pas encore acquis, ce qui est inférieur désirera toujours ce qui est supérieur et sera toujours changé en ce qui est meilleur et n'atteindra jamais la perfection, du fait qu'il ne se trouve pas au degré suprême qui, s'il est atteint, mettra fin à l'effort d'ascension. **291.** En effet, puisque le premier bien est de nature infinie, la participation de celui qui en jouit sera nécessairement aussi infinie, car elle saisit toujours plus et obtient sans cesse ce qui dépasse ce qui a été saisi, mais ne peut jamais atteindre l'égalité avec le premier bien, parce que ce à quoi on participe n'a pas de limites et que l'accroissement par la participation ne s'arrête pas⁴. **292.** Tels sont

4. En quelques lignes d'une rare densité, Grégoire définit ce qu'il nomme ailleurs « épectase », cette aspiration au mieux résultant d'une attirance innée. Aussi longtemps que l'élan ne retombe pas par choix allant dans l'autre sens, il y a progrès vers une perfection plus grande et accroissement par participation aux perfections divines. Mais justement, il y a participation parce qu'il s'agit de créatures. Donc pour le Fils et l'Esprit, on ne saurait parler de tension vers le mieux. Cf. *Discours Catéchétique* 5, *SC* 453, p. 164 ; *Le Cantique des Cantiques* 8, *PdF*, p. 178-179 ; *Vie de Moïse*, *SC* 1^{bis}, p. 137-148 ; BASILE, *CE* III, 2, *SC* 305, p. 152-154. Voir aussi GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 41, 9 ; PLOTIN, *Ennéades* VI, 7-9 ; R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921.

κατὰ τὸ ἀγαθὸν διαφορᾶς ἀνακύπτοντα ἐκ τοῦ λόγου τὰ
 175 βλάσφημα. Εἰ δὲ κατὰ τινα σωματικὴν ὑπόληψιν τὸ μεῖζόν τε
 καὶ ἔλαττον ἐπ' αὐτῶν θεωροῦσιν, αὐτόθεν ὁμολογεῖται τοῦ
 λόγου | τὸ ἄτοπον, κἂν μὴ καθ' ἕκαστον ἀκριβῶς ἐξετάζηται.
 Ἀνάγκη γὰρ πᾶσα ποιότητάς τινας καὶ διαστάσεις ὄγκους τε
 καὶ σχήματα καὶ πάντα δι' ὧν συμπληροῦνται ὁ τοῦ σώματος
 180 λόγος, ταῖς ὑπονοίαις ταύταις καὶ ἐπὶ τῆς θείας φύσεως συν-
 εισάγεσθαι. Ὅπου δὲ τὸ σύνθετον λέγεται, πάντως ἐκεῖ συν-
 ομολογεῖται καὶ ἡ τοῦ συνθέτου διάλυσις. **293.** Ἄλλ' ἐκ μὲν
 τῆς τοῦ δόγματος ἀτοπίας τῆς τὸ ἔλαττον καὶ τὸ ὑπερέχον
 ἐν τοῖς ἀμεγέθεσι καὶ ἀσυγκρίτοις ἀποφαίνεσθαι τολμώσης
 185 ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάζεται, ὡς ὀλίγα ἐκ πολλῶν ὁ
 λόγος ὑπέδειξεν· οὐδὲ γὰρ εὐκόλον πάντα τὸν ἐγκεκρυμμένον
 τῷ δόγματι δόλον διακαλύψαι τῷ λόγῳ. Καὶ δι' ὀλίγων δὲ
 τῶν εἰρημένων οὐδὲν ἦττον ἢ ἀτοπία τῶν κατὰ τὸ ἀκόλουθον
 τῆς βλασφημίας ἀναφαινομένων ἐπιδειχθήσεται.

κγ'. Ὅτι οὐκ ἀμάρτυρός ἐστιν ἡ τῆς πίστεως διδασκα-
 λία ταῖς γραφικαῖς μαρτυρίαις ἠσφαλισμένη.

294. Ἡμεῖς δὲ πρὸς τὰ ἐφεξῆς τοῦ λόγου προέλθωμεν,
 μικρῶν ἔτι πρὸς σύστασιν τοῦ ἡμετέρου δόγματος προσδιορι-
 σθέντων. Ἐπειδὴ γὰρ κριτήριον ἀσφαλὲς τῆς ἀληθείας ἐπὶ
 παντὸς δόγματος ἢ θεόπνευστός ἐστι μαρτυρία, καλῶς ἔχειν

1. EUNOME a employé κριτήριον dans son *Apologie* (4, 7-10), dans un passage où il présente « la vénérable tradition venue des Pères » comme une sorte de « norme et de règle » et déclare qu'il utilisera ce « critère » pour décider des positions exprimées ; puis il cite une ancienne confession de foi. BASILE reproche à Eunome de vouloir donner le change, car, en réalité, celui-ci ne respecte pas la confession de foi et se permet d'en donner une interprétation qui s'écarte de la foi traditionnelle (cf. *CE I*, 4, *SC 299*, p. 164-168). Grégoire reprend l'expression ἀσφαλὲς κριτήριον dans sa

les blasphèmes qui naissent de leur argumentation relative à la différence dans le bien. S'ils conçoivent (dans le cas du Fils et de l'Esprit) le plus ou le moins en adoptant une conception en quelque sorte corporelle, l'absurdité de leur doctrine sera reconnue communément à partir de là, même en l'absence d'examen détaillé de chaque point. En effet, de toute nécessité, des qualités, distances, volumes, figures et tout ce qui sert à compléter le discours sur le corps seront introduits ensemble dans ces représentations, même au sujet de la nature divine. Mais là où il est question de composé, il faut sûrement aussi admettre la dissolution de ce composé. **293.** Il cherche à prouver ces choses et d'autres semblables qui résultent de l'extravagance d'une doctrine qui s'enhardit à prétendre que le plus et le moins se manifestent dans ce qui n'appartient pas à l'ordre de la grandeur et de la comparaison, comme notre exposé l'a montré à propos de quelques points choisis parmi beaucoup d'autres. Il n'est pas facile de dévoiler toute la fourberie latente de cette doctrine. Néanmoins, un bref exposé montrera l'absurdité de ce qui apparaît clairement comme conséquence logique du blasphème.

**XXIII. Que la doctrine de la piété
 ne manque pas de témoignages,
 puisqu'elle s'appuie solidement sur les témoignages
 de l'Écriture.**

294. Nous-mêmes, nous passons à l'examen de la suite de l'écrit, après avoir précisé brièvement quelques points en vue de donner de la consistance à notre doctrine. Puisque le critère sûr de la vérité ¹ de toute doctrine est le témoignage

variante basilienne : le critère sûr, c'est l'Écriture divinement inspirée. De cette manière, il introduit la section consacrée aux preuves scripturaires.

5 ἡγοῦμαι τῇ παραθέσει τῶν θείων καὶ τὸν ἡμέτερον λόγον πιστώσασθαι.

295. Οὐκοῦν ταύτας ἐγνωμεν ἐν τῇ διαίρεσει τῶν ὄντων τὰς διαφοράς, πρῶτον τὸ ὡς πρὸς τὴν ἡμετέραν κατάληψιν πρῶτον, τὸ αἰσθητὸν λέγω, μετὰ τοῦτο δὲ τὸ διὰ τῆς τῶν
10 αἰσθητῶν χειραγωγίας ὑπὸ τοῦ νοῦ θεωρούμενον, ὃ δὴ νοητὸν εἶναι φαμεν· καὶ τοῦ νοητοῦ πάλιν ἑτέραν διαφορὰν καταλάβομεν εἰς τὸ κτιστὸν καὶ ἄκτιστον διαιρουμένην. Καὶ τῆς μὲν ἀκτίστου φύσεως τὴν ἀγίαν τριάδα εἶναι διωρισάμεθα, τῆς δὲ
J 114 κτιστῆς πάντα ὅσα μετ' ἐκείνην λέγεται τε καὶ ἔστι καὶ |
15 ὀνομάζεται.

296. Ἴνα τοίνυν μὴ ἀναπόδεικτος ἡμῶν ὁ διορισμὸς ὑπάρχει, ἀλλὰ ταῖς τῆς γραφῆς μαρτυρίαις ἠσφαλισμένος, τοῦτο τοῖς εἰρημένους προσθήσομεν, ὅτι οὐκ ἐκτίσθη ὁ κύριος, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθε, καθὼς αὐτὸς ὁ Θεὸς λόγος αὐτοπρο-
20 σῶπως ἐν τῷ εὐαγγελίῳ μαρτύρεται^a, κατὰ τὸν ἄρρητον ἐκείνον καὶ ἀνεκδιήγητον τῆς γεννήσεως ἦτοι τῆς ἐξόδου τρόπον. **297.** Καὶ τίς ἂν εὐρεθεῖ μάρτυς ἀληθέστερος τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς, διὰ παντὸς τοῦ εὐαγγελίου πατέρα καὶ οὐχὶ κτιστὴν ἑαυτοῦ τὸν ἀληθινὸν ἀποκαλοῦντος πατέρα καὶ οὐχὶ
25 ἔργον Θεοῦ ἀλλ' υἱὸν Θεοῦ ἑαυτὸν ὀνομάζοντος; **298.** Ὡσπερ γὰρ τὴν κατὰ σάρκα πρὸς τὸ ἀνθρώπινον κοινωνίαν σημαίνων υἱὸν ἀνθρώπου τὸ φαινόμενον προσηγόρευσε, δεικνὺς τὴν κατὰ φύσιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ πρὸς τὴν ἐξ ἧς ἐλήφθη συγγέ-

a. Cf. Jn 8, 42 ; 16, 27 ; 17, 8

1. Voir *supra* § 270-276.

2. Grégoire accorde une place privilégiée à l'*Évangile de Jean*. Il y voit un document qui rapporte les déclarations faites par le Christ sur les relations de filiation qui l'unissent au Père : cet Évangile est, pour lui, un écho direct de la « voix du Seigneur ». Pour le dire en termes plus modernes, il considère ces paroles comme *ipsissima verba*. L'exégèse actuelle se montrerait plus réservée.

divinement inspiré, je pense qu'il est bon de confirmer nos paroles par l'appel aux divines paroles.

295. Nous connaissons donc les différences suivantes dans la distinction des êtres : d'abord, ce qui relève en premier lieu de notre perception, je veux dire le sensible, ensuite ce qui est saisi par l'esprit par l'entremise des choses sensibles qui nous guident, nous nommons cela l'intelligible ; quant à l'intelligible, nous avons perçu une autre différence qui amène à distinguer le créé de l'incréd. Et nous avons établi que la sainte Trinité est de l'ordre de la nature increée, alors que tout ce qui est mentionné, est et est nommé après celle-ci, est de l'ordre du créé¹.

Le Fils d'après Jean

296. A la vérité, pour que notre définition ne reste pas sans preuves, mais soit affirmée par les témoignages de l'Écriture, nous ajouterons ceci à ce qui a été dit : le Seigneur n'a pas été créé, mais est issu du Père, comme le Logos Dieu en personne l'atteste dans l'Évangile^{a 2}, selon ce mode ineffable et inexplicable de sa naissance ou de sa sortie du Père³. **297.** Quel témoin plus véridique pourrait être trouvé que la voix du Seigneur qui, à travers tout l'Évangile, appelle Père celui qui est son vrai Père et non son créateur et se nomme lui-même, non pas « œuvre de Dieu », mais « Fils de Dieu »⁴? **298.** En effet, de même qu'il a appelé Fils de l'homme ce qui est visible pour signifier la communion selon la chair avec l'homme, en montrant la parenté de nature de sa chair avec la chair d'où elle a été prise, de même

3. Le mot ἐξοδος est difficile à rendre dans ce contexte : « procession » serait plus satisfaisant. Mais pour éviter toute équivoque avec la notion de procession du Saint-Esprit (ἐκπόρευσις), nous traduisons par « sortie » du Père, en prenant le mot « sortie » au sens de « fait d'être issu ».

4. L'exégèse actuelle serait d'accord avec Grégoire sur ce point. L'emploi de « Père » par Jésus implique la conscience d'une proximité et d'une immédiateté sans égale avec Dieu.

νειαυ, οὕτω καὶ τὴν πρὸς τὸν τῶν ὅλων Θεὸν ἀληθῆ καὶ
 30 γνησίαν σχέσιν τῇ προσηγορίᾳ τοῦ υἱοῦ διασημαίνει, τὸ κατὰ
 τὴν φύσιν οἰκεῖον διὰ τῆς τοῦ υἱοῦ φωνῆς ἐνδεικνύμενος.

PG 344

Κἄν τινες ἐκ τῆς παροιμιώδους ῥήσεως τὰ ἐν παραβολῇ
 σκοτεινῶς δι' αἰνίγματος εἰρημένα | ψιλὰ καὶ ἀνερμήνευτα
 πρὸς ἀνατροπὴν τῆς ἀληθείας προφέροντες τὴν τοῦ ἐκτίσθαι
 35 φωνήν, ἣν ἐκ προσώπου τῆς σοφίας ὁ παροιμισιαστὴς ἐποίησα-
 το, εἰς συνηγορίαν τῆς τοῦ δόγματος αὐτῶν διαστροφῆς προ-
 χειρίζονται, λέγοντες τὸ Κύριος ἔκτισέ με^b ὁμολογίαν εἶναι
 τοῦ ἐκτίσθαι τὸν κύριον, ὡς αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς διὰ τῆς
 φωνῆς ταύτης τὸ τοιοῦτον οὐκ ἀρνούμενου, ἡμῖν οὐ προσε-
 40 κτέον τῷ λόγῳ. 299. Οὐδὲ γὰρ τοῦ πάντως δεῖν εἰς τὸν κύριον
 ἀναγαγεῖν τὸν λόγον τοῦτον τὰς ἀποδείξεις παρέχονται· οὔτε
 τοῦ ῥήτου | τὴν διάνοιαν ἐκ τῆς τῶν Ἑβραίων γραφῆς εἰς
 τοῦτο τὸ σημαινόμενον φέρουσαν ἐπιδείξει δυνήσονται, τῶν
 λοιπῶν ἐρμηνέων τὸ ἐκτίσαστο καὶ κατέστησεν ἀντὶ τοῦ ἔκτι-
 45 σεν ἐκδεδωκότων, οὔτε δέ, εἰ οὕτως εἶχεν ἡ λέξις ἐν τῇ

J 115

b. Pr 8, 22

1. Pr 8, 22 est l'un des textes le plus souvent cité par les ariens et les anoméens pour justifier leur thèse selon laquelle le Fils appartient à l'ordre du créé. ATHANASE donne son interprétation surtout dans son *Contra Arianos* II, 44-61. EUNOME se réfère à Pr 8, 22 dans son *Apologie* 26, 15 et 28, 23. Basile conteste l'interprétation eunomienne de façon assez générale, tout en annonçant un examen plus approfondi dans une œuvre ultérieure. On n'en trouve aucune trace dans les autres œuvres de Basile, à moins de prendre en compte le PSEUDO-BASILE, *Contre Eunome* IV (PG 704 A-704 B) ; cependant l'authenticité de cet écrit est fortement contestée. Cf. F. X. RISCH, dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium* IV-V, p. 71-73 et 158-160. Pour l'argumentation de Grégoire, voir M. SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo*, p. 9-16 ; M. VAN PARYS, « Exégèse et théologie dans les livres contre Eunome », dans *Écriture et culture philosophique*, p. 169-196 ; CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, p. 91-105 ; H. DROBNER, « Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa im ersten Buch Contra Eunomium », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 285-299. Un commentaire plus détaillé de Pr 8, 22 figure dans CE III, I, 21-65.

il révèle aussi sa vraie et authentique relation au Dieu de l'univers par le nom de Fils, indiquant par l'appellation Fils son affinité de nature (avec le Père).

**La juste
 interprétation
 de Pr 8, 22**

Même si certains, à partir d'une expression figurée, désireux de ruiner la vérité, font valoir au sens littéral et sans interprétation ce qui est dit de façon voilée et énigmatique, sous forme de parabole, dans le langage des Proverbes, et utilisent le terme *a créé*, que l'auteur des Proverbes met dans la bouche de la Sagesse personnifiée, en cherchant à corroborer par là leur doctrine perverse et en prétendant que l'expression *Le Seigneur m'a créée*^{b 1} équivaut à confesser que le Seigneur a été créé, sous prétexte que par cette expression le Monogène lui-même ne le nie pas, nous n'avons pas à en tenir compte. 299. En effet, ils ne fournissent pas la preuve qu'il est absolument nécessaire d'appliquer ces paroles au Seigneur². Et ils ne pourront pas démontrer que le sens des mots d'après l'Écriture en hébreu rejoint leur interprétation, puisque les autres traducteurs donnent *a acquis* et *a constitué* au lieu de *a créé*³ ; même si ce verbe figurait dans le texte originel, le sens n'en serait

2. Les anoméens prétendent que ces paroles s'appliquent au Fils et que c'est lui qui fait la déclaration en son propre nom. Le premier argument de Grégoire ne manque pas de pertinence.

3. Le deuxième argument relève de la critique textuelle. Grégoire signale que, si les LXX ont traduit le verbe hébreu par ἔκτισε, d'autres traducteurs ont rendu ce verbe par ἐκτίσαστο ou κατέστησεν. On pourrait ajouter que le verbe hébreu ne désigne pas avant tout l'action de créer et que les LXX ont préféré le verbe κτίζω au sens de « fonder » (une ville), « établir » à δημιουργέω qui signifie plutôt « produire grâce au travail », comme le fait un artisan. Le premier verbe met l'accent sur l'acte de volonté qui est à l'origine de la fondation, alors que le deuxième évoque normalement l'artisan qui façonne un matériau. Cf. FOERSTER, κτίζω, dans TWNT III, p. 1006-1027. Grégoire reprend l'argument de Basile qui dit : « D'autres interprètes, ceux qui ont retrouvé avec plus de bonheur la signification des mots hébreux ont traduit 'Il m'a acquise', au lieu de 'Il m'a créée'. » Mais Grégoire est plus complet que Basile.

πρωτοτύπω γραφῆς, πρόχειρος ἂν ἦν καὶ σαφῆς ἡ διάνοια, τῆς παροιμιακῆς διδασκαλίας οὐ προδήλως, ἀλλὰ μετ' ἐπικρύψεως τὸν τῶν λεγομένων σκοπὸν ἐνδεικνυμένης διὰ πλαγίας ἐμφάσεως, ὡς ἐκ τῆς περὶ τὸν τόπον τοῦτον συμφράσεως τῶν
 50 εἰρημένων πάρεστιν ἐπιγνῶναι τοῦ λόγου τὸ δυσθεώρητον, ἐν οἷς φησιν *Ἡνίκα ἀφώριξε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων^c καὶ ὅσα τοιαῦτα. 300.* Τίς γὰρ Θεοῦ θρόνος, εἴτε ὑλικός τις οὗτος εἴτε νοητός; Καὶ τίνες ἄνεμοι, πότερον οἱ συνήθεις οὗτοι καὶ γνώριμοι, οὓς ἐκ τῶν ἀτμῶν τε καὶ τῶν ἀναθυμιάσεων συν-
 55 ἴστασθαι λέγουσιν οἱ ταῦτα φυσιολογοῦντες, εἴτε καθ' ἕτερον τρόπον ὑπονοοῦμενοι, ὃν οὐκ ἐπιγινώσκει ἡ ἀνθρωπίνη συνήθεια, οὓς φησιν ἀντὶ βάσεως τῷ θρόνῳ γίνεσθαι; Καὶ τίς καθέδρα τοῦ ἄσωμάτου καὶ ἀπεριγράπτου καὶ ἀσχηματίστου Θεοῦ; Καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα τίς ἂν ἐκ τῆς συνήθους τῶν
 60 ῥημάτων τούτων σημασίας κατανοήσῃ; **301.** Δῆλον οὖν ὅτι αἰνίγματα τινῶν ἐστὶ τὰ λεγόμενα βαθυτέραν τινὰ τῆς προχείρου διανοίας τὴν θεωρίαν ἐμπεριέχοντα, ὡς ἐκ τούτων μηδενὶ λόγῳ τὴν τοῦ ἐκτίσθαι τὸν κύριον ὑπόνοιαν ἐκ τῆς γραφῆς ταύτης τοῖς εὐσεβῶς λογιζομένοις ἐγγίνεσθαι, τοῖς
 65 πεπαιδευμένοις μάλιστα διὰ τῆς τοῦ εὐαγγελιστοῦ μεγαλοφωνίας τοῦ πάντα τὰ γεγονότα δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι^d καὶ ἐν

c. Pr 8, 27 d. Cf. Jn 1,3

1. Le troisième argument concerne l'interprétation de ἐκτισε, pour le cas où ce verbe correspond réellement à l'original hébreu. Grégoire fait observer qu'il faut tenir compte du niveau de langage du contexte : on a affaire à un langage imagé et métaphorique qu'il s'agit de bien interpréter. Signalons qu'EUNOME (*Apologie* 28, 28) donne une citation de Pr 8, 22-25, dans laquelle figurent trois verbes qui, d'après lui, s'éclairent mutuellement et justifient ainsi l'amalgame qu'il en fait : ἐκτισε « m'a créé » – ἐθεμελίωσε « m'a fondé » – γεννᾷ « m'a engendré ». Cela prouve, à sa façon, que pour Eunome « engendrer » a le sens affaibli et est l'équivalent de « créer, produire ». ATHANASE fait valoir aussi la nécessité d'une juste interprétation du langage imagé et donc obscur : il propose de comprendre que ce qui a été créé, c'est l'humanité assumée par le Logos qui s'incarne (*Contra Arianos* II, 44, PG 26, 241 A-B ; tr. A. Rousseau, *Les trois discours contre des*

pas manifeste et clair, car l'enseignement sous forme de proverbes n'exprime pas la visée des paroles de façon immédiatement claire, mais de façon voilée à travers les détours du langage¹. On peut se faire une idée de la difficulté de comprendre ce genre de langage à partir du passage dans lequel il est dit : *Lorsqu'il établit son trône sur les vents^c* et d'autres paroles semblables. **300.** Quel est en effet ce trône de Dieu ? Est-il soit matériel, soit intelligible ? Quels sont ces vents ? Sont-ce ceux qui nous sont familiers et connus, dont ceux qui en étudient la nature disent qu'il naissent des exhalaisons et des vapeurs ? Ou bien, ces vents sont-il à comprendre selon une autre manière que l'expérience humaine ne connaît pas, quand il est dit qu'ils servent de support au trône de Dieu ? Et quel est le siège où prend place le Dieu incorporel, non circonscrit et sans figure ? Qui pourrait comprendre tout cela à partir du sens ordinaire des ces mots² ? **301.** Il est donc clair que ces paroles sont des paroles obscures comportant des significations plus profondes que le sens courant, si bien qu'aucun raisonnement ne peut faire naître la supposition que le Seigneur a été créé dans l'esprit de ceux qui mènent une réflexion conforme à la piété à partir de ce texte, surtout pas dans l'esprit de ceux qui ont été instruits par la grande voix de l'évangéliste qui dit que tout ce qui fut, fut par lui^d et que tout subsiste en

ariens, p. 177-214). Même interprétation PSEUDO-BASILE, *Adversus Eunomium* 107-111, éd. F. X. RUSCH, p. 71-72. Voir aussi BASILE, *CE* II, 20, SC 305, p. 83.

2. W. JAEGER signale que les essais d'interprétation de Grégoire à propos des phénomènes qui sont l'objet des enquêtes de ceux « qui en étudient la nature », s'inspirent probablement d'un commentaire sur le *Timée* de Platon, qui connaissait une grande vogue à l'époque. On pourrait ajouter que Grégoire a fait preuve d'une grande curiosité sous ce rapport. A preuve les passages du *CE* II, 71-78, 106-118 qui attestent aussi l'influence du stoïcisme et qui sont proches de considérations de Cicéron dans le *Natura deorum*.

αὐτῷ συνεστάναι^c λέγοντος. **302.** Πάντα γάρ, φησί, δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ^f, οὐκ ἂν τοῦτο διορισάμενος, εἰ καὶ αὐτὸν τὸν κύριον ἐν τῶν
 70 γεγονότων ἐπίστευε. Πῶς γὰρ δι' ἐκείνου πάντα γίνεται καὶ ἐν αὐτῷ τὰ γεγονότα τὴν σύστασιν ἔχει, εἰ μὴ πάντως ἄλλο τι παρὰ τὴν τῶν πεποιημένων φύσιν ὁ ποιητῆς ὑπάρχων οὐχ ἑαυτὸν ἀλλὰ τὴν κτίσιν εἰργάσατο; **303.** Εἰ γὰρ ἡ κτίσις δι' ἐκείνου, αὐτὸς δὲ ὁ κύριος οὐ δι' ἑαυτοῦ, ἄλλο τι πάντως καὶ
 75 οὐχὶ κτίσις ἐστί. Τοῦ τοίνυν εὐαγγελιστοῦ φήσαντος, ὅτι Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ^f, καὶ φανερώς διὰ τούτων ἐνδειξαμένου, ὅτι καὶ ἐν τῷ υἱῷ τὰ γενόμενα γέγονε καὶ οὐ δι' ἑτέρου τινὸς τὴν εἰς τὸ γενέσθαι πάροδον ἔσχεν,
 PG 345 80 **304.** ἐκδέχεται τὸν λόγον τοῦτον ὁ Παῦλος, καὶ ὡς ἂν | μηδεμίαν καταλίποι πρόφασιν τῇ βλασφημίᾳ φωνῆ τοῦ συναριθμεῖν τοῖς γεγονόσι καὶ τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν, ὑπ' ἀριθμὸν ἄγει τὰ πάντα· ποῖά ἐστι ταῦτα; Ἄ πάντα τῷ εὐαγγελιστῇ καὶ εἰρηται καὶ νενόηται· καὶ καθάπερ ὁ μέγας Δαβὶδ

e. Cf. Col 1, 16-17 f. Jn 1, 3

1. En se référant à l'Écriture, Grégoire s'efforce de produire des textes qui apportent une réponse claire à la question posée. Par là est mis en œuvre le procédé qui consiste à interpréter un texte en le mettant en relation avec d'autres textes qui concernent la même idée. Ainsi Jn 1, 1-3 souligne la puissance créatrice du Logos. Une fois de plus, Grégoire pose la question : comment le Logos peut-il être doué d'une telle puissance, s'il n'est pas Dieu ? A signaler que Grégoire semble attribuer à l'évangéliste Jean une déclaration qui figure dans Col 1, 16-17. Certaines hésitations de la tradition manuscrite s'expliquent par là. En fait Grégoire cite deux passages qu'il va commenter plus en détail.

2. Citation un peu déroutante, car Grégoire opte pour une autre ponctuation que celle qui est admise actuellement : il rattache « en lui » au verset cité et tronque donc le verset suivant. Mais, au fond, cette lecture est conforme à la citation qui précède.

3. Grégoire souligne de nouveau la difficulté résultant du genre littéraire adopté par l'auteur. Il faut dépasser l'interprétation littérale et cher-

lui^{e 1} : **302.** *Tout fut par lui, est-il dit, et, sans lui, rien de ce qui fut en lui ne fut*^{f 2}. L'évangéliste n'aurait pas fait cette déclaration, s'il avait cru que le Seigneur lui aussi est l'une des choses qui sont venues à l'existence. Comment, en effet, tout est-il par lui et comment ce qui existe subsiste-t-il en lui, si le créateur ne possède pas une nature absolument différente de celle des choses créées, et ne s'est pas produit lui-même, mais a produit les créatures ? **303.** Si la création s'est faite par lui, et si le Seigneur ne s'est pas fait lui-même, il est quelque chose de tout à fait autre et il n'est pas créature. L'évangéliste a dit : *Tout fut par lui et, sans lui, rien de ce qui fut en lui ne fut*^f et il a clairement indiqué par là que tout ce qui a accédé à l'existence l'a fait dans le Fils et ne tient d'aucun autre l'accès à l'existence³.

**L'Esprit
n'est pas
une créature**

304. Paul reprend cette déclaration et, pour ne laisser à la voix blasphématoire aucun prétexte de compter aussi la nature de l'Esprit parmi des choses créées, il énumère toutes les choses. Quelles sont ces choses ? Toutes celles dont parle l'évangéliste ou auxquelles il pense en disant *toutes*⁴. De même que le grand David, en déclarant

cher une signification plus profonde. De l'avis de Grégoire, ce texte concerne non pas la naissance éternelle du Fils, mais l'Incarnation, en ce sens que la Sagesse s'est « bâtie une maison » en assumant un corps. Dans *La Réfutation de la profession de foi d'Eunome* figure un passage assez bref relatif à Pr 8, 22. Il est redit que Pr 8, 22 vise l'Incarnation et que le Christ avec son corps humain représente l'homme nouveau dont parle Paul (cf. *Réfutation* 110-112, *GNO* II, p. 357-359). Voir M. VAN PARYS, « Exégèse et théologie dans les livres contre Eunome », dans *Écriture et culture philosophique*.

4. Eunome invoque Jn 1, 3 pour prouver que l'Esprit est créé et doit être connuméré avec les êtres créés (BASILE, *CE* III, 7, *SC* 305, p. 172 ; cf. EUNOME, *Apologie* 25, *SC* 305, p. 286 : « L'Esprit, fait sur le commandement du Père et par l'activité du Fils. Il est honoré en troisième lieu comme la première créature du Monogène, la plus grande de toutes »).

85 πάντα ὑποτετάχθαι τῷ ἀνθρώπῳ φήσας καὶ τὸ κατ' εἶδος
 προσέθηκε, ποῖα ἦν τὰ ἐμπεριλαμβανόμενα τῇ τῶν πάντων
 φωνῇ, τουτέστι τὰ χερσαῖα καὶ τὰ ἐνυδρα καὶ τὰ ἀναέρια
 ζῶα^g, οὕτω καὶ ὁ τῶν θείων δογμάτων ἐξηγητῆς ὁ ἀπόστο-
 J 117 λος πάντα ἐν αὐτῷ γεγενῆσθαι εἰπὼν περιγράφει τοῖς ὑπαριθ-
 90 μηθεῖσι τῶν πάντων τὴν ἔννοιαν. **305.** Ὅρατὰ γάρ, φησί,
 καὶ ἀόρατα^h, διὰ μὲν τῶν ὁρατῶν καθὼς εἴρηται τὰ τῇ αἰσθή-
 σει γινώριμα περιλαβῶν τῷ ὀνόματι, διὰ δὲ τῶν ἀοράτων τὴν
 τῶν νοητῶν ἐνδειξάμενος φύσιν. **306.** Ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν
 αἰσθητῶν οὐδὲν ἐδεήθη λεπτομερῶς διεξελθεῖν ἐπ' ὀνόματος.
 95 Οὐδεὶς γὰρ οὕτω σάρκινος οὐδὲ κτηνώδης ἐστίν, ὡς ἐν τοῖς
 αἰσθητοῖς ὑποπεῦσαι καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἶναι. Τῶν δὲ
 ἀοράτων μνησθεῖς, ἐπειδὴ νοερά καὶ ἀσώματος καὶ ἡ τοῦ
 πνεύματος φύσις ἐστίν, ὡς ἂν μή τις ἐν τούτοις ὑπονοήσειεν
 ὑφ' ἐστάναι τὸ πνεῦμα διὰ τὴν κατὰ τὸ ἀόρατον κοινωνίαν,
 100 ἐναργεστάτην ποιεῖται τὴν διαίρεσιν τῶν τε διὰ τῆς κτίσεως
 γεγονότων καὶ τῆς ὑπὲρ τὴν κτίσιν οὐσίας. **307.** Τὰ μὲν γὰρ
 κτισθέντα καταριθμεῖται τῷ λόγῳ, θρόνους τινὰς καὶ ἀρχὰς
 καὶ ἐξουσίας καὶ κυριότηταςⁱ λέγων, γενικοῖς τισι καὶ περιλη-
 πτικοῖς ὀνόμασι τῶν ἀοράτων τούτων δυνάμεων τὴν διδασκα-
 105 λίαν ποιούμενος, τὰ δὲ ὑπὲρ τὴν κτίσιν δι' αὐτῆς τῆς σιωπῆς
 ἀποχωρίζει τοῦ ἀριθμοῦ τῶν κτισθέντων. **308.** Ὡσπερ ἂν εἴ-
 τις προσταχθεὶς ἐπὶ στρατοπέδου τὰς λεπτομερεῖς καὶ ὑποβε-
 βηκυίας ἀρχὰς εἰπεῖν ἐπ' ὀνόματος, ταξίαρχας καὶ λοχαγούς

g. Cf. Ps 8, 8-9 h. Col 1, 16 i. Col 1, 16

1. Grégoire fait appel à Col 1, 16 en vue de préciser la portée de l'expression « toutes choses » et de montrer que l'Esprit n'est pas à inclure dans cette expression englobante désignant les êtres créés.

2. Voir *supra* § 270-287. Grégoire rappelle en quelques mots les distinctions faites, mais cette fois-ci il raisonne à partir de celles-ci pour établir que l'Esprit n'est pas à ranger parmi les choses créées comme le prétendent les eunomiens. A cette fin, il se couvre de l'autorité de l'Écriture, à savoir Col 1, 16-17.

que toutes choses ont été soumises à l'homme, a ajouté quelles sont, selon les espèces, ces choses qui sont désignées implicitement par le mot *toutes*, à savoir les êtres vivant sur terre, dans l'eau et dans l'air^g, de même l'Apôtre qui enseigne les divines doctrines en disant que tout a été créé en lui, définit le sens de *toutes choses* en les dénombrant¹ : **305.** *Visibles et invisibles*^h, dit-il. Par *visibles*, comme nous l'avons dit, il désigne d'un terme général tout ce qui est connu par les sens, et, par *invisibles*, il désigne la nature des choses intelligibles². **306.** Pour ce qui est des choses sensibles, il n'était nullement besoin de les examiner de façon plus détaillée en les nommant par leur nom. En effet, nul n'est assez charnel, ni assez déraisonnable pour supposer que, parmi les choses sensibles, il y a aussi l'Esprit saint. Mais, mentionnant les choses invisibles, puisque la nature de l'Esprit est, elle aussi, douée d'intellect et incorporelle, pour éviter qu'on ne puisse supposer que l'Esprit trouve sa subsistance dans celles-ci, parce qu'il a en commun avec elles d'être invisible, il établit une distinction très claire entre ce qui a été fait par création et l'ousie qui se situe au-dessus de la création. **307.** Il énumère les choses (intelligibles) créées par les mots *trônes, principautés, autorités, seigneuries*ⁱ, en donnant son enseignement à propos de ces puissances invisibles en termes généraux et collectifs : il sépare du nombre des choses créées ce qui se situe au-delà de la création, en gardant le silence à ce sujet³. **308.** C'est comme si quelqu'un, recevant l'ordre d'énumérer en détail par leur nom les fonctions subalternes d'une armée, et ayant passé en

3. L'argumentation relative à la divinité de l'Esprit se fait en quatre temps. Tout d'abord, Grégoire cherche à prouver que l'Esprit n'est pas mentionné dans la liste des êtres invisibles créés et que, même si cette liste ne semble pas exhaustive, elle est assez englobante pour désigner tous les êtres invisibles créés. Voir *supra* § 187-204.

110 ἑκατοντάρχους τε καὶ χιλιάρχους καὶ εἴ τινες ἄλλαι τῶν κατὰ
 μέρος δυναστειῶν ὠνομασμένοι εἰσι πάσας διεξελοῦν τῶ
 λόγῳ τῆς πάντων κρατούσης καὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν διεπού-
 σης ἀρχῆς μηδεμίαν μνήμην ποιήσαιτο, οὐ δι' ὑπεροψίαν ἢ
 λήθην τὴν ὑπέρχουσαν ἀρχὴν σιωπήσας, ἀλλ' ὅτι μόνον τὴν
 ὑπήκοόν τε καὶ ὑποχείριον τάξιν διεξελεῖν ἢ προσταχθεῖς
 115 ἢ προθέμενος ὑβρίσειεν ἂν ἐν τῇ τῶν ὑποκειμένων μνήμῃ
 συμπεριλαβῶν καὶ τὴν ἀρχουσαν, οὕτω μοι δοκεῖ καὶ ὁ ἐν
 παραδείσῳ μνηθεὶς τὰ ἀπόρρητα Παῦλος¹, ὅτε ἀρπαγεις ἐν
 αὐτῶ ἐγένετο καὶ τῶν ὑπερουρανίων θαυμάτων θεατῆς κατα-
 στάς τὰ ἀνθρώποις ἄρρητα καὶ εἶδε καὶ ἤκουσεν, οὗτος τὰ ἐν
 120 τῶ κυρίῳ κτισθέντα διδάξαι προθέμενος, ἐπειδὴ διεξῆλθε
 ταῦτα τῶ λόγῳ, περιληπτικαῖς τισι φωναῖς διαδραμῶν τὴν
 ἀγγελικὴν καὶ ὑπερκόσμιον δύναμιν, ἔστησεν ἐν τοῖς μνημο-
 νευθεῖσι τὸν λόγον, τῶν ὑπὲρ τὴν κτίσιν οὐδὲν εἰς τὸν κατάλο-
 γον τῶν κτιστῶν καθελκύσας, ὡς ἐκ τούτου σαφῶς ἄνω τῆς
 125 κτίσεως εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὑπὸ τῆς γραφῆς μαρτυ-
 ρεῖσθαι. **309.** | Εἰ δέ τις ἀνατρέποι τὸν λόγον ὡς οὐδὲ τῶν
 Χερουδὶμ ὑπὸ τοῦ Παύλου μνημονευθέντων, ἀλλὰ καὶ τούτων
 μετὰ τοῦ πνεύματος ἐν τῇ τῶν γεγονότων ἀπαριθμῆσει σιω-
 πηθέντων, καὶ κατασκευάζει διὰ τοῦ παραλελειφθαι τὴν περὶ
 130 τούτων μνήμην ἢ καὶ ταῦτα ὑπὲρ τὴν κτίσιν ἢ μηδὲ τὸ πνεῦμα
 δεῖν οἴεσθαι, λογισάσθω τὴν τῶν ἀπηριθμημένων διάνοιαν,
 καὶ τὸ παρεῖσθαι δοκοῦν, ὅτι μὴ ἐξ ὀνόματος ἢ μνήμῃ γέγο-
 νεν, ἐν τοῖς εἰρημένοις κατόψεται. **310.** ὁ γὰρ θρόνων μνημο-
 νεύσας ἄλλῳ ὀνόματι τὰ Χερουδὶμ διηγῆσατο, τῇ γνωριμω-
 135 τέρα προσηγορία τὸ ἀσαφὲς τῆς Ἑβραϊδος ἐξελληνίσας.

j. Cf. 2 Co 12, 2

1. Dans un deuxième temps, Grégoire indique une preuve de la pertinence de la liste qui figure dans Col 1, 16-17 : il se réfère à l'expérience rapportée dans 2 Co 12, 2, concernant le ravissement de Paul au paradis, où il a entendu des choses ineffables.

2. Grégoire fait état d'une objection que l'on pourrait formuler : dans la liste de Col 1, 16-17, il n'est pas fait mention des Chérubins. Cette lacune pourrait servir de prétexte pour dire que l'Esprit lui aussi a été oublié. C'est

revue les taxiarches, lochages, centurions et chiliarches, et les autres, s'il en existe, appelés selon leur part d'autorité, ne faisait aucune mention du nom de l'autorité qui commande à tous et qui détient le plein pouvoir : ce ne serait pas par mépris ou par oubli qu'il ne nomme pas l'autorité suprême, mais c'est parce qu'il a reçu l'ordre ou a l'intention d'énumérer seulement les grades inférieurs et subalternes, et qu'il serait injurieux d'inclure aussi cette autorité dans la liste des officiers subalternes. De la même manière, me semble-t-il, Paul qui a été initié à des choses indicibles au paradis¹, lorsque, ravi là-haut et devenu spectateur de réalités supracélestes étonnantes, il vit et entendit des choses inexprimables pour les hommes, Paul, dis-je, voulant donner son enseignement sur les choses créées dans le Seigneur, après les avoir passées en revue et avoir franchi les puissances angéliques et supraterrrestres en les désignant par des termes collectifs, se limita aux êtres qui ont été mentionnés et n'introduisit, dans la liste des choses créées, aucun de ceux qui sont au-delà de la création, si bien que par là, il est clairement attesté par l'Écriture que l'Esprit saint est au-dessus de la création¹. **309.** Si quelqu'un réfutait l'argument sous prétexte que les Chérubins n'ont pas été mentionnés non plus par Paul, mais qu'ils ont été passés sous silence avec l'Esprit saint dans l'énumération des êtres créés et s'il cherchait à prouver qu'en raison même de cette omission il faut considérer ou bien que les Chérubins sont aussi au-dessus de la création ou bien que l'Esprit, lui non plus, ne l'est pas, qu'il tienne compte du sens du nom des êtres énumérés et il constatera que ce qui semble avoir été omis, parce que non mentionné de façon explicite par son nom, est exprimé dans les noms employés². **310.** En effet, en mentionnant les *trônes*, il a désigné par un autre nom les Chérubins, en rendant par un mot grec plus facile à comprendre ce qui est obscur

pourquoi Grégoire explique que « Trônes » est l'équivalent de « Chérubins ».

Καθῆσθαι γὰρ τὸν Θεὸν ἐπὶ τῶν Χερουβίμ^k ἀκούσας τὰς
 δυνάμεις ταύτας τοῦ ἐπ' αὐτῶν καθεζομένου θρόνου ἀνόμα-
 σεν· ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ παρὰ τῷ Ἡσαΐα Σεραφίμ, παρ' ὧν
 ἐναργῶς τὸ τῆς τριάδος ἐκηρύχθη μυστήριον, ὅτε τὴν ἅγιος¹
 140 φωνὴν τὸ ἐν ἐκάστῳ τῶν ἐν τῇ τριάδι κάλλος καταπληροσό-
 μενα θαυμαστικῶς ἐξεβόησαν, περιείληπται τῷ καταλόγῳ
 τῶν μνημονευθέντων, τῇ προσηγορίᾳ τῶν δυνάμεων ὀνομα-
 σθέντα παρὰ τε τοῦ μεγάλου Παύλου καὶ πρὸ τούτου παρὰ
 τοῦ προφήτου Δαβίδ. **311.** Ὁ μὲν γὰρ φησιν· *Ἐδλογεῖτε τὸν*
 145 *κύριον πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ, ποιοῦντες τὸ θέλημα*
αὐτοῦ^m, ὁ δὲ Ἡσαΐας ἀντὶ τοῦ εὐλογεῖτε εἰπεῖν τὰ ῥήματα
τῆς εὐλογίας ἀνέγραψεν· Ἄγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ,
πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦⁿ. Τὸ δὲ λειτουργοῦς εἶναι
τὰς δυνάμεις ταύτας <τὰς> ποιούσας τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ
 150 *διὰ τῆς γενομένης ἀμαρτιῶν καθάρσεως κατὰ τὸ βούλημα τοῦ*
ἀποστείλαντος παρ' ἐνὸς τῶν Σεραφίμ ὑψηνίζατο^o. αὕτη γὰρ
ἐστὶν ἡ λειτουργία τῶν πνευμάτων τούτων, ἐπὶ σωτηρία τῶν
*σφισσομένων ἐκπέμπεσθαι^p. **312.** Ἄ μοι δοκεῖ κατανοήσας ὁ*
θεὸς ἀπόστολος καὶ μαθὼν ὅτι τὸ αὐτὸ πρᾶγμα παρὰ τῶν δύο
 155 *προφητῶν ἐν διαφόροις ταῖς προσηγορίαις σημαίνεται, τὴν*
γνωριμωτάτην τῶν φωνῶν ἐκλεξάμενος δυνάμεις τὰ Σεραφίμ
ἀνόμασεν, ὡς μηδεμίαν ἀφορμὴν τοῖς συκοφάνταις καταλε-
λειφθαι τοῦ κατὰ τὸ ἴσον τούτων ἐνὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
 ἐν τῷ καταλόγῳ τῆς κτίσεως περιειληφθαι λέγειν. **313.** Τὰ
 160 μὲν γὰρ εἴρηται, καθὼς ἀποδέδεικται, τὰ δὲ σεσιώπηται,
 καθὼς ἐστὶν ἐκ τῶν κατελειγεμένων ὑπὸ τοῦ Παύλου μαθεῖν
 τοῦ πᾶσαν μὲν πληθυντικῶς ἀπαριθμησαμένου τὴν κτίσιν,

k. Cf. Ez 10, 3 l. Is 6,3 m. Ps 102 (103), 21 n. Is 6,3 o. Cf. Is 6, 3
 p. Cf. He 1, 14

1. Les considérations sur les Chérubins et les Séraphins, la façon de les désigner et le rôle qui leur est assigné prouvent que Grégoire est un bon connaisseur de l'Écriture. La pointe de la démonstration est l'affirmation que les Séraphins, qui bénissent Dieu par le trois fois saint, proclament le mystère de la Triade, dont l'Esprit fait partie. Le sens des mots hébreux

en hébreu. Comme il avait entendu que Dieu siège au-dessus des Chérubins^k, il a appelé ces puissances *trônes* de Celui qui est assis au-dessus d'elles ; c'est le cas aussi pour les Séraphins dont parle Isaïe, et par lesquels le mystère de la Triade a été clairement proclamé, lorsqu'ils ont lancé, sous l'effet de l'admiration devant la beauté de chacun des trois de la Triade, le cri d'étonnement *Saint*¹ : eux aussi sont compris dans la liste de ceux qui sont mentionnés, étant désignés par le nom de *puissances* par le grand Paul et, avant celui-ci, par le prophète David. **311.** En effet, ce dernier dit : *Bénissez le Seigneur, toutes ses puissances, qui faites sa volonté^m*. Isaïe, pour sa part, au lieu de dire *Bénissez* a mis par écrit les paroles mêmes qui servent à louer : *Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaôth ; toute la terre est pleine de sa gloire*ⁿ. Il a fait comprendre à mots couverts que ces puissances sont des ministres, elles qui font la volonté de Dieu à travers la purification des péchés effectuée par l'un des Séraphins sur l'ordre de Celui qui l'avait envoyé^o ; en effet, le ministère de ces esprits est d'être envoyés pour le salut de ceux qui sont sauvés^p. **312.** A ce qu'il me semble, le divin Apôtre a compris cela, et, ayant appris que la même idée est exprimée par les deux prophètes grâce à des appellations différentes, il a dénommé les Séraphins *puissances*, en choisissant des deux termes le plus connu, afin de ne laisser aux calomniateurs aucun prétexte pour affirmer que l'Esprit saint, au même titre que l'un de ces esprits, figure sur le registre des créatures¹. **313.** Certains êtres sont mentionnés, comme nous l'avons montré, d'autres sont passés sous silence, comme il est possible de l'apprendre à partir des listes de Paul qui a dénombré toute la création en faisant

Chérubin et Séraphin n'a pas été établi de façon sûre. LOHSE (« Chérubin », *TWNT* 9, p. 421-422) signale, à ce propos, que les Chérubins sont parfois mis en relation avec le Trône de Dieu, servant même de Trône qui se déplace (cf. thème de la Merkaba).

τῶν δὲ μοναδικῶς λεγομένων οὐδενὸς μνημονεύσαντος. Τοῦτο γὰρ ἴδιον τῆς ἁγίας τριάδος ἐστὶ, τὸ μοναχῶς ἐξαγγέλλεσθαι, εἷς πατὴρ καὶ εἷς υἱὸς καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον. Τὰ δὲ εἰρημένα πάντα ἐν πλήθει κατείλεκται, ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ κυριότητες καὶ δυνάμεις, ὡς μηδεμίαν παρέχειν ὑπόνοιαν τοῦ ἓν τούτων εἶναι καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. | **314.** Ἀλλὰ Παῦλος μὲν σιωπᾷ τὰ ἀπόρρητα, καὶ καλῶς ποιεῖ· οἶδε γὰρ ἀκούειν μὲν ἐν παραδείσῳ τὰ ἀρρητα ῥήματα, | φείδεσθαι δὲ τῆς τῶν ἀνεκφωνήτων ἐξαγορεύσεως, ὅταν περὶ τῶν κατωτέρων ποιῆται τὸν λόγον. Οἱ δὲ τῆς ἀληθείας πολέμοιοι καὶ τῶν ἀρρητῶν κατατολμῶσι, τὸ μεγαλεῖον τοῦ πνεύματος τῷ ταπεινῷ τῆς κτίσεως καθυδρίζοντες, ὥσπερ οὐκ ἀκηκόυτες, ὅτι αὐτὸς ὁ Θεὸς λόγος παραδιδούς τοῖς μαθηταῖς τὸ τῆς θεογνωσίας μυστήριον ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος¹ τοῖς ἀναγεννωμένοις εἶπε τὴν ζωὴν καὶ συμπληροῦσθαι καὶ παραγίνεσθαι, καὶ διὰ τοῦ συντάξαι τῷ πατρὶ καὶ ἑαυτῷ τῆς περὶ τὴν κτίσιν ὑπονοίας τὸ πνεῦμα ἐχώρισεν. **315.** ὡς ἐξ ἀμφοτέρων εὐσεβῆ καὶ πρέπουσαν γίνεσθαι περὶ αὐτοῦ τὴν ὑπόληψιν, Παύλου μὲν ἐν τῇ μνήμῃ τῆς κτίσεως τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν ἀποσιγήσαντος, τοῦ δὲ κυρίου ἐν τῇ μνήμῃ τῆς ζωοποιῶ δυνάμεως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τῷ πατρὶ καὶ ἑαυτῷ συναρμόσαντος. Οὕτως ἡμῖν ὁ λόγος διὰ τῆς ἁγίας

q. Cf. Mt 28, 19

1. Un troisième argument concerne l'emploi de noms collectifs pour les anges, alors que pour la Triade, on emploie des noms au singulier pour exprimer qu'il n'y a qu'un seul Père, un seul Fils, un seul Esprit. BASILE a aussi défini la place de l'Esprit par rapport aux « Principautés, Pouvoirs, Trônes et Dominations ». Mais son argumentation s'appuie sur l'idée que le Saint-Esprit est inséparable du Père et du Fils, quand il s'agit de la création des êtres supraterrrestres ou de l'économie. A propos des anges, il dit : « Dans l'acte qui les a créés, saisis-moi la cause principielle de tout ce qui est fait, le Père ; la cause démiurgique, le Fils ; la cause perfectionnante, l'Esprit. ... Quant à la perfection des anges, elle est sainteté et permanence dans la sainteté. ... Or, pas de sainteté sans l'Esprit » (*Sur le Saint-Esprit*, SC 17^{bis}, p. 382-385).

appel à des termes collectifs, sans nommer individuellement aucun des êtres mentionnés. En effet, il est propre à la sainte Triade d'être proclamée grâce à des noms au singulier : un seul Père, un seul Fils et un seul Esprit saint. Par contre, tout ce qui a été énuméré l'a été grâce à des noms collectifs : *principautés, autorités, seigneuries* et *puissances*, de façon à ne donner lieu, d'aucune manière, à la supposition que l'Esprit saint est aussi l'un de ces êtres¹. **314.** Mais Paul garde le silence sur les choses indicibles, et il a bien fait ; en effet, il sait écouter au paradis les paroles ineffables et éviter de raconter ces choses inexprimables, lorsqu'il fait porter son discours sur des sujets moins élevés. Par contre, les ennemis de la vérité ont l'audace de s'attaquer aussi aux choses ineffables, en rabaisant outrageusement la majesté de l'Esprit au rang humble de la création, comme s'ils n'avaient pas entendu que le Logos Dieu lui-même, confiant à ses disciples le mystère de la connaissance de Dieu, déclara que pour ceux qui sont régénérés la vie est communiquée et acquise en plénitude au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit² ; en mettant l'Esprit au même rang que le Père et lui-même, le Logos a écarté la supposition que l'Esprit est créé². **315.** Ainsi de deux séries de données, il résulte que la conception au sujet de l'Esprit est appropriée et conforme à la piété : d'une part, Paul se tait sur la nature de l'Esprit, lorsqu'il mentionne la création, d'autre part, le Seigneur associe le Saint-Esprit au Père et à lui-même, lorsqu'il mentionne la puissance vivifiante. Ainsi, notre raisonnement,

2. En comparant la discrétion de Paul, témoin de choses ineffables, à l'audace d'Eunome, Grégoire dénonce une fois de plus la prétention de celui-ci de connaître le secret de trois ousies de la Triade, mieux que le Fils incarné qui a donné la consigne de baptiser au nom du Père et du Fils et de l'Esprit. L'appel à la formule du baptême (Mt 28, 19) constitue le quatrième point de l'argumentation relative à la divinité de l'Esprit. Voir BASILE, CE I, 5 et III, 2 et 5 ; *Sur le Saint-Esprit* 24, 8 ; 69, 34 ; 75, 27.

185 γραφῆς ὁδηγούμενος ὑπερτίθησι μὲν τῆς κτίσεως τὸν τε
 μονογενῆ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σωτῆρος
 ἀπόφασιν ἐν τῇ μακαρίᾳ τε καὶ ζωοποιῶ καὶ ἀκτίστῳ φύσει
 θεωρεῖν διὰ πίστεως ὑποτίθεται. **316.** ὥστε τὸ ἄνω τῆς κτί-
 σεως καὶ τῆς πρωτευούσης καὶ διὰ πάντων τελείας φύσεως
 190 εἶναι πιστευόμενον μηδενὶ τρόπῳ τὸν τῆς ἐλαττώσεως παρα-
 δέχεται λόγον, ἂν ὁ τῆς αἰρέσεως προστάτης περικόπη τὸ
 ἀόριστον, ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἐπινοίᾳ οἰοῖναι διακωλοθῶν καὶ
 συστέλλων τῆς θείας οὐσίας τὴν τελειότητα ἐν τῷ τὸ μεῖζον
 καὶ τὸ ἐλάττον αὐτοῖς ἐνθεωρεῖν διορίζεσθαι.

J 121

κδ'. Ὅτι ματαιολογεῖ μεγέθη καὶ διαφορὰς ἔργων καὶ
 ἐνεργειῶν ἐν τοῖς δόγμασι τῆς εὐσεβείας τεχνολογῶν.

317. Τί τοίνυν προστίθησι τῇ ἀκολουθίᾳ τῶν εἰρημένων,
 σκοπήσωμεν. Μετὰ τὸ εἰπεῖν « ἐξ ἀνάγκης ἐλάττους τε καὶ
 μεῖζους τὰς οὐσίας οἶεσθαι δεῖν εἶναι καὶ τὰς μὲν πρώτην
 ἐπέχειν τάξιν κατὰ τινα μεγέθους καὶ ἀξίας διαφορὰν ἐν τῇ
 5 προτιμήσει τεταγμένας, τὰς δὲ ἐν δευτέροις διὰ τὸ ὑποβεθη-
 κὸς τῆς φύσεως τε καὶ τῆς ἀξίας ἀπεωσμένας », ταῦτα ἐπὶ
 γαγεν. **318.** « Πρὸς τοσαύτην » φησὶν « ἐξικνεῖσθαι διαφο-
 ράν, πρὸς ὁπόσῃ ἂν ἐξικνῆται τὰ ἔργα, ἐπεὶ μηδὲ θεμιτὸν
 τὴν αὐτὴν ἐνεργεῖαν εἰπεῖν, καθ' ἣν τοὺς ἀγγέλους ἐποίησεν
 10 ἢ τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ἢ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὅσῳ
 τὰ ἔργα τῶν ἔργων πρᾶσθαι καὶ τιμιώτερα, τοσοῦτω καὶ

guidé par la sainte Écriture, place le Monogène et l'Esprit
 saint au-dessus de la création et, se conformant à la déclara-
 tion du Sauveur, il nous suggère de les contempler par la foi
 dans la nature bienheureuse, vivifiante et incréée. **316.** Par
 conséquent, celui dont on croit qu'il est au-dessus de la
 création et qu'il appartient à la nature première et en tous
 points parfaite, n'admet d'aucune manière la notion de
 diminution, même si l'auteur de l'hérésie essaie de mutiler
 l'infini en le tronquant pour ainsi dire par l'idée d'infériorité
 et en diminuant la perfection de l'ousie divine par la déci-
 sion de considérer le plus et le moins dans le Fils et l'Esprit.

B. Le rapport entre énergie et œuvre

XXIV. Qu'Eunome se livre à de vains discours en dissertant sur la grandeur et les différences des œuvres et des énergies à propos de la doctrine de la piété.

Énergies et œuvres selon Eunome

317. Examinons maintenant ce qu'il
 ajoute dans la suite de son exposé. Après
 avoir dit : « Nécessairement il faut esti-
 mer que les ousies sont plus ou moins
 grandes et que les unes tiennent le premier rang occupant
 une situation de prééminence en fonction de quelque diffé-
 rence de grandeur et de dignité et que les autres tiennent le
 deuxième rang, y étant reléguées à cause de leur infériorité
 de nature et de dignité », **318.** il ajoute : « Elles atteignent,
 dit-il, un degré de différence aussi grand que celui qui est
 atteint par les œuvres, puisqu'il n'est par permis de dire que
 c'est la même énergie, grâce à laquelle il a produit les anges
 ou les astres, le ciel ou l'homme, mais autant certaines
 œuvres sont plus anciennes et plus vénérables que d'autres

τὴν ἐνέργειαν τῆς ἐνεργείας ἀναβεβηκέναι φαίη ἂν τις περὶ
 τούτου διαβεβαιούμενος, ἅτε δὴ τῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν τὴν
 ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελουσῶν καὶ τῶν παρηλλαγμένων
 15 ἔργων παρηλλαγμένας καὶ τὰς ἐνεργείας ἐμφαινόντων». **319.** Ταῦτα τοίνυν ἐγὼ μὲν ὑπολαμβάνω μηδὲ αὐτὸν τὸν
 συγγραφέα δύνασθαι ἂν εὐπόρως εἰπεῖν ὅτι ποτὲ νοήσας
 συνέγραψεν· οὕτως ἀνατεθλόωται τῇ ἰλύϊ τῆς φράσεως ἡ
 J 122 διάνοια τῶν εἰρημένων, ὡς μηδένα ἂν διιδεῖν εὐκόλως ἐν | τῷ
 20 βορβόρῳ τῆς ἐρμηνείας δυνηθῆναι τὸ βούλημα. Τὸ γὰρ
 « πρὸς τοσαύτην ἐξικνεῖσθαι διαφορὰν, πρὸς ὁπόσῃν ἂν ἐξι-
 κνῆται τὰ ἔργα », Λοξίου τινὸς κατὰ τὸν ἔξωθεν μῦθον ὑπο-
 νοήσειεν ἂν τις εἶναι πρὸς ἀπάτην τῶν ἀκούοντων φληναφου-
 PG 352 μένου. **320.** Εἰ δὲ χρὴ τοῖς προεξητασμένοις ἐπόμενον καὶ
 25 τῶν ἐνταῦθα αὐτῷ κατασκευαζομένων στοχάζεσθαι, τοῦτό
 ἐστὶν ὃ ἐνδείκνυται, ὅτι ὅση τῶν ἔργων ἢ πρὸς ἀλλήλα ἐστὶ
 παραλλαγὴ, τοσαύτη καὶ τῶν ἐνεργειῶν ἢ διαφορὰ πρὸς
 ἀλλήλας ἐπιγνωσθήσεται. Περὶ τίνων τοίνυν ἔργων ἐνταῦθα
 ποιεῖται τὸν λόγον, οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν εἰρημένων εὐρεῖν.
 30 **321.** Εἰ μὲν γὰρ περὶ τῶν ἐν τῇ κτίσει λέγει θεωρουμένων,
 οὐκ οἶδα ποίαν ἀκολουθίαν ἔχει ταῦτα πρὸς τὰ προάγοντα.
 Τῆς γὰρ ζητήσεως περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἀγίου πνεύματος
 οὔσης, τίνα καιρὸν ἔχει γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ
 τὰς τῶν ζώων διαφορὰς φυσιολογεῖν καὶ διεξιέναι τῷ λόγῳ
 35 καὶ διαγράφειν « ἔργα ἔργων πρεσβύτερα καὶ τιμιώτερα καὶ
 ἐνέργειαν ἐνεργείας ἀναβεβηκέναι λέγειν εὐλόγως διανοούμε-
 νον »; **322.** Εἰ δὲ τὸν μονογενῆ υἱὸν καὶ τὸ ἄγιον πνεῦμα

1. Le texte cité ici ne correspond pas tout à fait à celui de § 152-153 : il s'agit plutôt d'une citation libre. Grégoire prend une liberté qu'il reproche ailleurs à Eunome à propos d'une citation de Basile (voir § 536 ; 559). La différence est qu'Eunome a omis un membre de phrase essentiel pour une juste compréhension de la thèse de Basile, alors que Grégoire ne déforme pas substantiellement la pensée d'Eunome.

2. « Loxien – l'Oblique » est l'un des surnoms d'Apollon, ainsi dénommé en raison de l'ambiguïté de ses oracles, cf. ESCHYLE, *Euménides* 19.

œuvres, autant une énergie est supérieure à une autre, dirait avec force celui qui s'exprime à ce sujet, car les mêmes énergies produisent des œuvres identiques et des œuvres différentes révèlent aussi des énergies différentes »¹. **319.** Je suis d'avis que même l'auteur de cet écrit ne pourrait pas expliquer facilement ce qu'il a pensé en écrivant cela. La signification de ces paroles est rendue tellement trouble par la bourbe de son langage que personne ne pourrait discerner facilement dans ce borbier la visée de ses propos. La phrase : « Elles atteignent un degré de différence aussi grand que celui qui est atteint par les œuvres » pourrait être considérée comme due à quelque (Apollon) Loxien², qui, conformément au mythe des gens de l'extérieur, cherche à induire les auditeurs en erreur par son bavardage ambigu. **320.** Mais si, à la suite de ce qui a été examiné plus haut, il faut aussi se livrer aux conjectures à propos de ce qu'Eunome cherche à prouver dans ce passage, il s'efforce, à mon avis, de dire ceci : la différence des énergies entre elles devra être reconnue comme étant aussi grande que la diversité des œuvres entre elles. Mais il n'est pas possible d'inférer de ses déclarations de quelles œuvres il parle ici³. **321.** S'il parle de choses observées dans la création, je ne vois pas quel rapport elles entretiennent avec celles qui précèdent. En effet, comme la recherche porte sur le Père, le Fils et l'Esprit saint, quelle opportunité y a-t-il à dissenter sur les choses de la nature, comme la terre, l'eau, l'air, le feu et sur les différences entre les êtres vivants, à les passer en revue et à les décrire et à dire que, « pour celui qui pense juste, il y a des œuvres plus anciennes et plus vénérables que d'autres œuvres, et qu'une énergie est supérieure à une autre » ? **322.** S'il nomme « œuvres » le Fils Monogène et

3. Grégoire souligne le manque de clarté du langage d'Eunome, en portant tout d'abord un jugement général sur l'ambiguïté des formulations. Dans la suite, il soulève des questions précises pour faire ressortir l'incohérence des idées exprimées. Il critique le fond et la forme.

προσαγορεύει τὰ ἔργα, τίνας λέγει πάλιν τὰς τῶν ἐνεργειῶν διαφοράς, δι' ὧν τὰ ἔργα ταῦτα ἀποτελεῖται; Τίνας δὲ κακεῖ-
 40 ναι αὖ αἱ ἐνεργεῖαι αἱ τὰς ἐνεργείας ἀναβαίνουσαι; **323.** Οὔτε γὰρ τὴν ἀνάβασιν ἦν ἀναβαίνει, καθὼς φησιν αὐτός, ἢ ἐνεργεῖα τὴν ἐνεργεῖαν, ὅτι ποτὲ νοεῖ διεσάφησεν, οὔτε τι περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐνεργειῶν διελέχθη, ἀλλ' ἐπ' οὐδενὸς μέχρι τοῦ νῦν βέβηκεν ὁ λόγος αὐτῶ, οὔτε τὸ οὐσιωδῶς ὑφ' ἐστάναι
 45 κατασκευάζων οὔτε θελήματός τινα κίνησιν ἀνυπόστατον ἐνδεικνύμενος. Δι' ὅλου γὰρ ἡ διάνοια τῶν εἰρημένων ἐπὶ τοῦ μέσου τῶν ὑπολήψεων ῥιφείσα πρὸς ἑκατέρας τὰς ὑπονοίας μεταρριπίζεται. **324.** Προστίθῃσι δὲ ὅτι « οὐδὲ θέμις τὴν αὐτὴν ἐνεργεῖαν εἰπεῖν καθ' ἣν τοὺς ἀγγέλους ἐποίησεν ἢ τοὺς
 50 ἀστέρων καὶ τὸν οὐρανὸν ἢ τὸν ἄνθρωπον ». Πάλιν ταῦτα ἐκ ποίας ἀνάγκης ἢ ἀκολουθίας τοῖς εἰρημένους ἐπήγαγεν ἢ τί μᾶλλον διὰ τούτων κατασκευάζεται τὸ παρηλλάχθαι τὰς ἐνεργείας κατὰ τοσοῦτον ἀλλήλων, ὅση καὶ τῶν ἔργων ἐστὶν ἢ πρὸς ἄλληλα διαφορά, τῶ μὴ τοῦ αὐτοῦ τυγχάνειν ἔργα τὰ
 55 πάντα ἀλλ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου γεγενῆσθαι κατασκευάζειν, ἐγὼ μὲν οὐ συνορῶ. **325.** Οὐρανὸν γὰρ καὶ ἀγγελον καὶ ἀστὲρα καὶ ἄνθρωπον καὶ πάντα, ὅσα ἐστὶν ἐν τῇ κτίσει νοούμενα, ἐνὸς ἔργα τὰ πάντα παρὰ τῆς γραφῆς μεμαθήκαμεν· ὁ δὲ τοῦ δόγματος αὐτῶν κατασκευάζει λόγος ὅτι οὐχ ἐνὸς ἔργα ὁ υἱὸς
 60 καὶ τὸ πνεῦμα, ἀλλ' ὁ μὲν υἱὸς τῆς παρεπομένης τῆ πρώτης οὐσίας ἐνεργείας ἔργον ἐστὶ, τὸ δὲ πνεῦμα τοῦ ἔργου πάλιν

J 123

1. Effectivement, on peut se demander pourquoi Eunome mentionne, de façon quelque peu inattendue, des œuvres créées aussi différentes que les anges, le ciel et l'homme, dans un texte programmatique par ailleurs très abstrait. Quel rapport établit-il entre les différences au sein de la Triade et les différences entre les œuvres créées mentionnées, d'autant plus que, selon lui, le Fils est lui-même œuvre créée et auteur de toute la création, l'Esprit lui aussi étant créature.

l'Esprit saint, de quelles différences parle-t-il à propos des énergies qui produisent ces œuvres ? Quelles sont, à leur tour, ces énergies qui dépassent d'autres énergies ¹ ? **323.** En effet, il n'a pas exposé clairement ce qu'il entend par le dépassement en vertu duquel une énergie dépasse, comme il le dit, une autre énergie, ni fourni d'explication au sujet de la nature de ces énergies, mais jusqu'à maintenant il n'a fait porter son discours sur aucun de ces aspects et il n'a cherché ni à prouver leur subsistance selon l'ousie, ni à montrer qu'elles sont un mouvement sans subsistance de la volonté ². En effet, dans l'ensemble, la signification des paroles d'Eunome flotte entre ces conceptions et oscille d'une opinion à une autre. **324.** Il ajoute « qu'il n'est pas permis de dire que c'est la même énergie grâce à laquelle il a fait les anges ou les étoiles, le ciel ou l'homme ». De nouveau, je ne vois pas en vertu de quelle nécessité ou de quelle exigence logique il a ajouté cela à ses affirmations, ou bien plutôt pour quelle raison il cherche à prouver à partir de là que les énergies diffèrent entre elles dans la même mesure que les œuvres diffèrent l'une de l'autre, sous prétexte que toutes les œuvres ne sont pas dues au même auteur, mais tirent leur origine l'une de l'autre. **325.** En effet, nous avons appris de l'Écriture que le ciel, l'ange, l'astre, l'homme et tout ce qui est observé dans la création, tout cela est l'œuvre d'un seul. L'enseignement de leur doctrine, par contre, cherche à prouver que le Fils et l'Esprit ne sont pas l'œuvre d'un seul, mais que le Fils est l'œuvre de l'énergie qui accompagne la première ousie et l'Esprit, de son côté, une autre œuvre due à

2. Voir *supra* § 205-211 et § 243. Alors que dans ces passages, Grégoire envisage plutôt le rapport entre ousie et énergie, il examine ici le rapport entre énergie et œuvre. Les perspectives sont donc différentes : il n'en reste pas moins que l'énergie, telle que la conçoit Eunome, se situe comme une sorte d'entité spécifique entre l'ousie et l'œuvre.

ἕτερον ἔργον. **326.** Τίνα οὖν κοινωνίαν ἔχει πρὸς τὴν ἐκείνου κατασκευὴν οὐρανός καὶ ἄνθρωπος ἄγγελός τε καὶ ἀστὴρ νῦν συμπαραληφθέντες ὑπὸ τοῦ λόγου, αὐτὸς εἰπάτω, ἢ εἴ τις τῆς
65 ἀπορρήτου σοφίας αὐτοῦ κοινωνός ἐστιν. Ἐν τούτοις γὰρ τὸ μὲν ἀσεβὲς φανερώς τοῖς εἰρημένοις ἐμφαίνεται, ἢ δὲ τῆς ἀσεβείας κατασκευὴ καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐστὶν ἀσύμφωνος.

J 124

PG 353

327. Τὸ μὲν γὰρ οἶεσθαι τοσαύτην ἐν τῇ ἀγία τριάδι διαφορὰν θεωρεῖσθαι, ὅσην ἔστι κατανοῆσαι οὐρανοῦ τοῦ πᾶσαν τὴν
70 κτίσιν ἐμπεριειληφότος πρὸς τὸν ἓνα τῶ ἀριθμῷ ἄνθρωπον ἢ ἀγγέλου πρὸς τὸν ἐν οὐρανῷ φαινόμενον ἀστέρα, φανεράν τὴν ἀσεβείαν ἔχει· τὸ δὲ συντεταγμένον τῶν νοημάτων καὶ ἀκόλουθον τῆς περὶ αὐτὸ τοῦτο κατασκευῆς, τοῦτό φημι μῆτε ἐμοὶ μῆτε αὐτῷ τάχα τῷ πατρὶ τῆς βλασφημίας εὐσύννοπον
75 εἶναι. **328.** Εἰ μὲν γὰρ τοιαῦτα περὶ τῆς κτίσεως ἐλογίζετο, ὅτι οὐρανός μὲν ἔργον ἐστὶν ὑπερκειμένης τινὸς ἐνεργείας, τῆς δὲ τῷ οὐρανῷ παρεπομένης ἐνεργείας ἀποτέλεσμα ὁ ἀστὴρ, ἐκείνου δὲ ὁ ἄγγελος καὶ τούτου ὁ ἄνθρωπος, εἶχεν ἄν τι ὁ λόγος αὐτῶ, διὰ τῆς τῶν ὁμοίων παραθέσεως κατασκευάζων τὸ δόγμα. Εἰ δὲ ταῦτα μὲν δι' ἐνὸς γεγενῆσθαι καὶ αὐτὸς συντίθεται (εἴ γε μὴ παντελῶς τῇ τῶν γραφῶν φωνῇ διαμάχεται), τῆς δὲ ἐκείνων κατασκευῆς ἕτερόν τινα διορίζεται τρόπον, τίς ἢ κοινωνία τῶν ἐπαχθέντων πρὸς τὰ προάγοντα;

1. Grégoire a le droit de contester le principe énoncé par Eunome, selon lequel la différence des énergies correspond à la différence des œuvres, mais il a tort de lui prêter l'affirmation que « toutes les œuvres ne sont pas dues au même auteur, mais tirent leur origine l'une de l'autre ». S'il est vrai que pour la Triade, Eunome prétend que le Fils tire son origine du Père et l'Esprit la sienne du Fils, aucune citation explicite ne permet de dire que pour les êtres créés, il en va de même. D'ailleurs, *infra* (§ 328), Grégoire concède qu'Eunome lui-même admet que tout cela (ange – ciel – astre – homme) a été fait par un seul, entendant par là le Fils. Voir ATHANASE, *Contra Arianos* II, 19-25, tr. Rousseau, p. 146-150 ; voir aussi F. X. RISCH dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium*, p. 141.

cette œuvre¹. **326.** Qu'y a-t-il de commun, selon ce raisonnement, entre le ciel, l'homme, l'ange et l'astre, qui ont été mis en parallèle dans son argumentation avec eux (avec le Fils et l'Esprit)? Qu'Eunome nous le dise ou bien quelqu'un d'autre qui partage avec lui les secrets de sa sagesse. En effet, dans ce passage, l'impiété se manifeste clairement dans les paroles, et l'argumentation pour prouver l'impiété est aussi en désaccord avec elle-même. **327.** Penser que dans la sainte Triade on perçoit une différence aussi grande que celle qu'on peut concevoir entre le ciel, qui embrasse toute la création, et un seul homme pris individuellement, ou bien entre un ange et l'astre qui brille dans le ciel relève d'une évidente impiété. Je déclare en outre que la cohérence de la pensée et la suite logique des preuves à ce sujet ne sont aisées à percevoir ni pour moi-même, ni peut-être pour l'auteur même du blasphème. **328.** En effet, s'il appliquait à la création ce raisonnement, que le ciel est l'œuvre de quelque énergie suréminente, que l'astre est le produit de l'énergie qui accompagne le ciel, l'ange le produit du ciel, et l'homme celui de l'ange, alors son raisonnement aurait eu quelque valeur pour lui, du fait qu'il aurait prouvé sa doctrine par la mise en parallèle de choses semblables². Mais si lui-même convient que tout cela a été fait par un seul – à supposer du moins qu'il ne repousse pas totalement la voix de l'Écriture –, et s'il soutient qu'il y a une autre manière de production valable pour ceux-là (le Fils et l'Esprit), qu'y a-t-il de commun entre ce qui vient d'être dit et ce qui précédait ?

2. La feinte incompréhension de la part de Grégoire et les interprétations un peu caricaturales et forcées représentent ici un procédé destiné à mieux mettre en lumière la faiblesse de l'argumentation eunomienne et la pertinence du langage orthodoxe.

329. Δεδόσθω δέ τι και κοινόν ἔχειν ταῦτα πρὸς ἀπόδειξιν
 85 τῆς τῶν οὐσιῶν παραλλαγῆς (ταῦτα γὰρ ἐπιθυμεῖ δι' ὧν λέγει
 κατασκευάζειν), ἀλλὰ τὰ ἐφεξῆς πῶς συνήρτησε τοῖς εἰρημέ-
 νοις, ἀκούσωμεν. « Ὅσῳ », φησί, « τὰ ἔργα τῶν ἔργων πρεσ-
 βύτερα και τιμιώτερα, τοσοῦτω και τὴν ἐνέργειαν τῆς ἐνεργείας ἀναβεθηκέναι φαίη ἂν τις εὐσεβῶς διανοούμενος ».
 90 Ταῦτα γὰρ εἰ μὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν λέγει, πόρρω τῶν προ-
 τεθέντων ἐστὶν ὁ λόγος. **330.** Τίς γὰρ ἡ ἀνάγκη τὸν περὶ τῶν
 J 125 δογματῶν εἰπεῖν τι προθέμενον περὶ τῆς τάξεως τῶν ἐν τῇ
 κοσμογονίᾳ δημιουργηθέντων φιλοσοφεῖν και ὑψηλοτέρας και
 ὑφειμένους τὰς ἐνεργείας τοῦ κτίσαντος πρὸς λόγον τῆς ἐκάσ-
 95 του τῶν γεγονότων πηλικότητος εἶναι δι᾽ ἰσχυρίζεσθαι;
331. Εἰ δὲ περὶ ἐκείνων ποιεῖται τὸν λόγον και « ἔργα ἔργων
 πρεσβύτερά τε και τιμιώτερα » λέγει τὰ διαπλασθέντα παρ'
 αὐτοῦ νῦν ἐν τῷ δόγματι, τουτέστι τὸν υἱὸν και τὸ πνεῦμα τὸ
 ἅγιον, τάχα καλῶς ἔχει σιωπῇ μᾶλλον τὸν λόγον βδελύξασθαι
 100 ἢ διὰ τοῦ συμπλακῆναι τὸ δοκεῖν αὐτὸν και λόγον εἶναι κατα-
 σκευάσαι. Πῶς γὰρ ἂν εὐρεθείη τὸ προτιμότερον ἐν οἷς οὐκ
 ἔστι τὸ ἀτιμότερον; **332.** Εἰ μὲν γὰρ μέχρι τούτου τῇ πρὸς τὸ
 κακὸν εὐκολία και ἐτοιμότητι πρόβεισιν, ὥστε τοῦ ἀτιμότερου
 και τὴν φωνὴν και τὴν ἔννοιαν ἐπὶ τινος τῶν ἐν τῇ ἀγίᾳ τριάδι
 105 πιστευομένων ὑπονοῆσαι, βῦσαι τὰ ὧτα προσήκει και φυγεῖν
 ὅση δύναμις ἀπὸ ἀκοῆς πονηρᾶς, ὡς ἂν μὴ κοινωνία τις τοῦ
 μιάσματος γένοιτο τῷ ἀκούοντι, καθάπερ ἐξ ἀγγείου τινὸς
 πλήρους ἀκαθαρσίας εἰς τὴν τοῦ ἀκούοντος καρδίαν μεταχεο-
 μένου τοῦ λόγου. **333.** Πῶς γὰρ ἂν τις ἐπὶ τῆς θείας τε και

1. Voir § 321-322.

2. De ce membre de phrase, Grégoire retient tout d'abord « œuvres plus honorables » en s'efforçant de montrer qu'au lieu de différences de dignité, il convient de parler d'égalité de dignité – l'examen du groupe « œuvres plus anciennes » est réservé pour la section suivante.

Une égale dignité dans la Trinité

329. Admettons que ces choses aient des points communs pour la démonstration de la différence des
 ousies – son dessein est de prouver cela par ce qu'il dit –, mais écoutons-le pour savoir comment il établit une connexion entre ce qui a été dit et ce qui suit : « Celui qui a des pensées conformes à la piété », affirme-t-il, « dira qu'autant telles œuvres sont plus anciennes et plus dignes d'honneur que telles autres, autant aussi telle énergie en dépasse telle autre »¹. A la vérité, s'il dit cela au sujet des choses sensibles, ses déclarations s'écartent fortement de ce qu'il s'est proposé. **330.** Quelle nécessité y a-t-il que celui qui se propose de parler de questions doctrinales s'applique à l'étude du rang des choses produites lors de la création du monde et souligne que les énergies du Créateur sont plus ou moins élevées en proportion de l'importance de chacune des créatures ? **331.** Mais s'il fait porter son raisonnement sur ceux-là (Trinité) et s'il dit que les entités imaginées maintenant pour sa doctrine sont « des œuvres plus anciennes et plus dignes d'honneur que telles autres »², c'est-à-dire le Fils et l'Esprit saint, peut-être vaudrait-il mieux garder le silence par dégoût de ce raisonnement plutôt que de sembler confirmer, en engageant la discussion avec Eunome, que c'est même un raisonnement. Comment pourrait-on trouver ce qui est plus honorable dans les êtres dans lesquels on ne trouve pas ce qui est moins honorable ? **332.** Si, en effet, dans sa disposition et sa propension au mal, il en est arrivé à supposer que l'expression et la notion de « moins honorable » s'appliquent à l'un de ceux qui sont crus faire partie de la sainte Trinité, il convient de se boucher les oreilles et d'éviter autant que possible d'écouter un langage pervers, pour qu'une contagion de cette souillure ne se produise pour celui qui écoute ; c'est comme si ces paroles étaient versées dans le cœur de celui qui écoute à l'aide d'un récipient plein d'impureté. **333.** Comment quelqu'un oserait-il parler au sujet de la nature divine, elle qui est digne d'honneur et

110 τιμίας καὶ ὑπερκειμένης φύσεως εἰπεῖν τι τοιοῦτο τολμήσειε,
 δι' οὗ τὸ ἀτιμότερον συγκριτικῶς ὑπὸ <τοῦ> λόγου κατα-
 σκευάζεται; Ἴνα πάντες, φησί, τιμῶσι τὸν υἱόν, καθὼς
 τιμῶσι τὸν πατέρα^a. Τῆς οὖν φωνῆς ταύτης τὸ ἴσον τῆς τιμῆς
 νομοθετοῦσης (νόμος γάρ ἐστιν ἡ θεία φωνή) οὗτος καὶ τὸν
 115 νόμον καὶ τὸν νομοθέτην αὐτὸν παραγράφεται καὶ τῷ μὲν
 πλείονα, τῷ δὲ ἐλάττονα τὴν τιμὴν διανέμει, οὐκ οἶδα ὅπως
 τὰ μέτρα τοῦ πλεονάζοντος τῆς τιμῆς ἐξευρίσκων. Ἐπὶ μὲν
 γὰρ τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας αἱ κατὰ τὰς ἀξίας διαφοραὶ
 τὰς τιμὰς τοῖς κρατοῦσιν ὀρίζονται, ὡς μὴ ἐν ὁμοίῳ καὶ ἴσῳ
 J 126 120 τῷ σχήματι τοὺς ὑποχειρίους βασιλεῦσί τε | προσίεναι καὶ
 ταῖς ὑποβεθηκνίαις ἀρχαῖς· ἀλλ' ἡ πλείων τε καὶ ὑφειμένη τοῦ
 φόβου καὶ τῆς αἰδοῦς τῶν προσιόντων ἐπίδειξις τὸ ἐνδέον καὶ
 περιττεῦον τῆς τιμῆς ἐπὶ τῶν τιμωμένων ἐνδείκνυται, καὶ
 125 χειρίων ἔστιν εὐρεῖν, ὅταν τις ὑπὲρ τοὺς πέλας φοβερὸς εἶναι
 μᾶλλον καὶ πλείονος τῆς αἰδοῦς ἢ κατὰ τοὺς λοιποὺς ἀξιοῦ-
 σθαι δοκῇ. **334.** Ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως διὰ τὸ πάσαν τὴν
 κατὰ τὸ ἀγαθὸν τελειότητα συνεμφαίνεσθαι τῷ τοῦ θείου
 προσρήματι οὐκ ἔστιν εὐρεῖν κατὰ γε τὴν ἡμετέραν διάνοιαν
 130 τὸν τρόπον τῆς προτιμήσεως. Ἐν οἷς γὰρ οὐ δυνάμεως, οὐ
 δόξης, οὐ σοφίας, οὐ φιλανθρωπίας οὐδὲ τινος ὅλως τῆς κατὰ
 τὸ ἀγαθὸν ἐνοίας πλεονασμὸς ἢ ἐλάττωσις ἐπινοεῖται, ἀλλὰ
 πάντα, ὅσα ἔχει ὁ υἱὸς ἀγαθὰ, τοῦ πατρὸς ἐστι καὶ τὰ τοῦ
 πατρὸς πάντα ἐν τῷ υἱῷ καθορᾶται^b, πῶς διατεθέντες τὸ
 135 πλεόν τῆς τιμῆς ἐπὶ τοῦ πατρὸς ἐνδειξόμεθα; **335.** Εἰ βασιλι-

a. Jn 5, 23 b. Cf. Jn 16, 15

1. Effet de contraste destiné à donner tout son poids à la citation de Jn 5, 23. A ce qui est pure invention et jeu d'esprit de la part d'Eunome, Grégoire oppose la déclaration rapportée par Jean, dont l'autorité, selon lui, découle du fait qu'elle est parole divine, étant propre parole du Logos incarné.

2. Grégoire emploie τὸ ἴσον τῆς τιμῆς pour exprimer la même idée que Basile qui parlait de l'homotimie du Fils τὸ ὁμότιμον τῆς ἀξίας, littéralement « l'identique honneur de la dignité » (cf. BASILE, CE I, 25 SC 299, p. 262). Dans le *Traité sur le Saint-Esprit*, ce terme est employé par Basile,

sublime, de telle façon que par voie de raisonnement et de comparaison on en arrive à supposer du moins honorable (en elle) ? *Afin que tous*, est-il dit, *honorent le Fils comme ils honorent le Père*^{a 1}. Alors que cette parole établit l'égalité d'honneur² – en effet, une parole divine a force de loi –, Eunome supprime à la fois la loi et le législateur même, et attribue à l'un un honneur plus grand, à l'autre un honneur plus petit, ayant découvert, pour ce qui est de l'honneur, je ne sais comment, les mesures de la grandeur de celui qui dépasse toute mesure. En effet, selon l'usage humain, les différences de dignité définissent les honneurs pour ceux qui détiennent le pouvoir, si bien que les subordonnés n'adoptent pas exactement la même attitude pour s'approcher des rois que pour s'approcher des autorités subalternes. Mais les marques plus ou moins grandes de la crainte et du respect de la part de ceux qui s'approchent des puissants indiquent le degré plus ou moins grand d'honneur chez ceux qui sont honorés. Et il est possible d'identifier les plus élevés en dignité surtout à travers l'attitude des subordonnés, dès lors que quelqu'un semble inspirer une crainte plus grande que ceux qui l'entourent et être jugé digne de plus de respect que les autres. **334.** Mais parce que, dans le cas de la nature divine, toute perfection, sous le rapport du bien, est impliquée dans l'appellation de divin, il n'est pas possible à notre pensée de découvrir le mode de précellence dans l'honneur à rendre. Pour la Trinité, en effet, on ne conçoit ni augmentation, ni diminution de puissance, de gloire, de sagesse, d'amour pour l'homme ou de toute autre notion de bien, mais tout ce que possède le Fils comme bien appartient aussi au Père, et tout ce qui est au Père s'observe aussi chez le Fils^b; dès lors par quelles attitudes montrerons-nous la supériorité en honneur dans le cas du Père ? **335.** Si nous

car il y voit l'équivalent de *homoousios*. Cf. B. PRUCHE dans BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, SC 17^{bis}, p. 105. Voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettre* 24, 9-12, dans *Lettres*, SC 363, p. 282-284.

κὴν δύναμιν καὶ ἀξίαν τῆ διανοίᾳ λάβοιμεν, βασιλεὺς ὁ υἱός^c.
 ἐὰν κριτὴν ἐννοήσωμεν, ἡ κρίσις πᾶσα τοῦ υἱοῦ ἐστίν^d. ἐὰν τὸ
 μεγαλεῖον τῆς κτίσεως τῆ ψυχῆ δεξώμεθα, πάντα δι' αὐτοῦ
 ἐγένετο^e. ἐὰν τῆς ἡμετέρας ζωῆς τὴν αἰτίαν κατανοήσωμεν,
 140 οἶδαμεν τὴν ἀληθῆ ζωὴν τὴν μέχρι τῆς φύσεως ἡμῶν καταβά-
 σαν^f. καὶ <τῆς> ἐκ τοῦ σκότους μετάστασιν καταμάθωμεν,
 οὐκ ἀγνοοῦμεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, δι' οὗ τοῦ σκότους ἠλλο-
 τριώθημεν^g. εἰ δέ τιτι τίμιον ἢ σοφία δοκεῖ, Χριστὸς Θεοῦ
 δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία^h. **336.** Πρὸς τοίνυν τὰ τοιαῦτα καὶ
 145 τηλικαῦτα τοῦ Χριστοῦ θαύματα τῆς ψυχῆς ἡμῶν κατὰ τὸ
 εἶκός, ὅσον χωρεῖ, τοσοῦτον θαυμαστικῶς διατιθεμένης, τίς
 ὑπερβολὴ τιμῆς | καταληφθῆναι δυνήσεται τῆς τῷ πατρὶ μόνῳ
 κατ' ἐξάίρετον προσαγομένης, ἧς ἀμοιρήσει πρεπόντως ὁ
 κύριος;
 150 **337.** Αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἡ ἀνθρωπίνη πρὸς τὸ θεῖον τιμὴ κατὰ
 τὸν εἰκότα νοῦν θεωρουμένη οὐδεμία τις ἄλλη ἐστὶν ἀλλ' ἡ
 ἀγαπητικὴ σχέσις καὶ ἡ τῶν προσόντων αὐτῷ ἀγαθῶν ὁμολο-
 γία, καὶ μοι δοκεῖ τὸ οὕτω δεῖν τιμᾶσθαι τὸν υἱὸν ὡς ὁ πατὴρ
 τιμᾶταιⁱ, ἀντὶ τῆς ἀγάπης ὑπὸ τοῦ λόγου τετάχθαι· ὁ γὰρ
 155 νόμος ἐν τῷ ἀγαπᾶν τὸν Θεὸν ἐξ ὅλης καρδίας καὶ δυνάμει^j
 τὴν πρέπουσαν αὐτῷ τιμὴν ἀπονέμειν κελεύει, καὶ ἐνταῦθα τὸ
 ἰσοστάσιον τῆς ἀγάπης ὁ Θεὸς λόγος νομοθετῶν οὕτω φησὶ
 δεῖν τιμᾶσθαι τὸν υἱόν, ὡς ὁ πατὴρ τιμᾶται. **338.** Τοῦτον τὸν
 τρόπον τῆς τιμῆς ἐπλήρου καὶ ὁ μέγας Δαβὶδ πρὸς τὸν κύριον

c. Cf. 1 Tm 6, 15 d. Cf. Jn 5, 22 e. Cf. Jn 1, 3 f. Cf. Jn 14, 6
 g. Cf. Jn 1, 9 h. Cf. 1 Co 1, 24 i. Cf. Jn 5, 23 j. Cf. Dt 6, 4 ; Mc 12, 30 ;
 Lc 10, 27

1. Après avoir rappelé le principe qu'au sein de la Trinité, il n'existe pas de plus ou de moins sous le rapport des attributs, Grégoire procède par citation de textes bibliques pour prouver que, tout comme le Père, le Fils est Roi, Juge, Créateur, Vie, Lumière, Sagesse, Puissance. Dès lors, il est digne de recevoir un honneur égal à celui du Père. A signaler l'ampleur majestueuse de cette période bien construite et bien rythmée.

envisageons en esprit la puissance et la dignité royales, le Fils est Roi^c ; si nous pensons au Juge, tout le jugement relève du Fils^d ; si notre âme se montre attentive à la magnificence de la création, tout a été fait par lui^e ; si nous prenons en considération la cause de notre vie, nous savons que la vraie Vie est celle qui est descendue jusqu'à notre nature^f ; et si nous cherchons à comprendre comment nous sommes sortis hors des ténèbres, nous n'ignorons pas la vraie Lumière par laquelle nous avons été rendus étrangers aux ténèbres^g ; si la sagesse semble quelque chose d'estimable, le Christ est puissance de Dieu et sagesse de Dieu^h. **336.** Comme notre âme, selon toute vraisemblance, est portée à admirer, autant qu'elle en est capable, les prérogatives étonnantes si grandes et si nombreuses du Christ, quelle surabondance d'honneur pourra-t-on concevoir comme revenant spécialement au Père seul, alors qu'il ne conviendrait pas que le Seigneur y eût part ?

**Honorer
 Dieu,
 c'est l'aimer**

337. Considéré en lui-même selon une juste conception, l'honneur rendu par l'homme à la divinité n'est rien d'autre qu'une attitude pleine d'amour envers la divinité et la proclamation des perfections qui lui sont propres, et il me semble que l'ordre d'honorer le Fils à l'égal du Père¹ est formulé par le Logos à la place de celui d'aimer². En effet, la Loi ordonne de rendre à Dieu l'honneur approprié en l'aimant de tout son cœur et de toutes ses forces^j : dans ce passage (de Jean), le Logos Dieu commande ce qui équivaut à l'amour, en déclarant qu'il faut honorer le Fils à l'égal du Père. **338.** Ce genre d'honneur, le grand David l'a aussi pleinement rendu au Seigneur dans l'exorde d'un

2. Ce passage est comme le couronnement du développement sur l'homotimie et atteste que Grégoire a compris l'Écriture en profondeur. Le véritable honneur à rendre à Dieu est de l'aimer : honorer le Fils à l'égal du Père, c'est l'aimer à l'égal du Père, *i. e.* de tout son cœur et de toutes ses forces. C'est ce que Ch. Péguy nomme : « honorer d'amour ».

160 ἔν τινι προοιμίῳ τῆς ψαλμωδίας ἀγαπᾶν ὁμολογῶν τὸν κύριον
καὶ διεξιῶν τὰ τῆς ἀγάπης αἵτια, ἰσχὺν καὶ κραταίωμα καὶ
καταφυγὴν καὶ ῥύστην καὶ Θεὸν βοηθὸν καὶ ἐλπίδα καὶ
ὑπερασπιστὴν καὶ σωτηρίας κέρας καὶ ἀντιλήπτορα καὶ τὰ
PG 357 165 ταῦτα τοῖς ἀνθρώποις γινόμενος, ἢ ὑποστελλέσθω τὸ πλεονά-
ζον τῆς τιμῆς ἐπὶ τούτου κατὰ τὸν τῆς αἰρέσεως νόμον· εἰ δὲ
πάντα ταῦτα καὶ ὑπὲρ ταῦτα τὸν μονογενῆ Θεὸν εἶναί τε καὶ
ὀνομάζεσθαι πεπιστεύκαμεν, κατὰ πᾶσαν ἀγαθοῦ πράγματος
καὶ νοήματος ἐπίνοιαν πρὸς τὸ μεγαλεῖον τῆς ἐν τῷ πατρὶ
170 ἀγαθότητος ἐξισαζόμενον, πῶς ἂν τις εὐλογον εἶναι λέγοι ἢ
μὴ ἀγαπᾶν τὸ τοιοῦτον ἢ ἀτιμάζειν τὸ ἀγαπώμενον; **340.** Οὐ
γὰρ ἂν εἴποι τις τὴν μὲν ἀγάπην δεῖν ἐξ ὅλης γίνεσθαι τῆς
J 128 καρδίας καὶ τῆς δυνάμεως, τὴν δὲ τιμὴν ἢ ἐξ ἡμισείας. Εἰ οὖν
ἐξ ὅλης τῆς καρδίας τιμᾶται ὁ υἱὸς διὰ τοῦ πᾶσαν ἀνατιθέναί
175 αὐτῷ τὴν ἀγάπην, τίς ἐπίνοια τὸ πλέον τῆς τιμῆς ἐξευρήσει,
ὅλης τῆς καρδίας, ὅσον χωρεῖ, τοσοῦτον αὐτῷ διὰ τῆς ἀγάπης
τὸ τῆς τιμῆς μέτρον δωροφορούσης; Ὡστε μάταιος ἐπὶ
τῶν κατὰ φύσιν τιμῶν ὁ τὸ προτιμότερον δογματίζων καὶ
διὰ τῆς τοιαύτης συγκρίσεως τοῦ ἀτιμοτέρου παριστῶν τὴν
ἐννοιαν.

k. Ps 17 (18), 1-3

1. Tout ce passage sur l'hommage d'amour est sous-tendu par l'idée que la vraie attitude religieuse consiste à aller à Dieu, non pas par le seul appel à la raison, mais par l'appel à ce qui dans l'homme est aspiration à l'union avec Dieu, élan vers Celui qui nous a créés en vue de nous faire participer à

psaume, lorsqu'il confesse qu'il aime le Seigneur et énumère les motifs de son amour, en nommant Dieu *force, appui solide, refuge, libérateur, défenseur, espérance, protecteur, corne de salut, secours* et en lui donnant d'autres titres de ce genre^k. **339.** Si donc le Monogène ne devient pas tout cela pour les hommes, que la surabondance d'honneur soit rapetissée pour lui comme le prescrit l'hérésie ; mais si nous croyons que le Monogène Dieu est réellement tout cela et encore plus et est proclamé comme tel, étant jugé égal au Père pour la grandeur du bien que celui-ci a en lui, sous le rapport de toute réalité ou pensée bonnes, comment pourrait-on dire qu'il est raisonnable de ne pas aimer ce qui est tel ou de ne pas honorer ce qui est aimé ? **340.** En effet, personne ne dirait qu'il faut aimer de tout son cœur et de toutes ses forces, mais qu'il faut honorer à moitié. Si donc on honore le Fils de tout son cœur, parce qu'on lui offre tout son amour, quel genre de pensée trouvera un honneur plus grand, alors que tout le cœur, autant qu'il le peut, lui offre en hommage la mesure de l'honneur par l'entremise de l'amour¹ ? Par conséquent, il est insensé celui qui, dans le cas d'êtres dignes d'honneur par nature, enseigne qu'il y a un degré d'honneur plus grand et qui, par cette comparai-son, suggère l'idée d'un honneur moindre.

ses perfections. On ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec le passage du *Banquet* de PLATON, dans lequel Socrate parle de l'honneur de l'amour entendu au sens de connaissance amoureuse de la Beauté parfaite (*Banquet* 211 b, *CUF*, p. 71-72), à cette différence près que là où Platon parle d'*érôs*, Grégoire parle d'*agapè*. Voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur le Cantique des Cantiques*, hom. I, tr. Ch. Bouchet, *PdF*, p. 40-41.

κε'. Ὅτι ὁ πρεσβύτερον κατὰ τι διαστηματικὸν νόημα τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα κατασκευάζων ἀναγκασθήσεται μηδὲ τὸν πατέρα ἀναρχον λέγειν.

341. Ἀλλὰ καὶ τὸ « πρεσβύτερον » ἐπὶ μὲν τῆς αἰσθητῆς κτίσεως λέγειν ἀληθές ἐστι· τῆς γὰρ ἀκολουθίας τῶν ἔργων ἐν τῇ τάξει τῶν ἡμερῶν δεικνυμένης, εἴποι τις ἂν τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς τοσόνδε προγενέστερον εἶναι τὸν οὐρανόν, καὶ διαμετρήσει τὸν διὰ μέσου χρόνον τῶ τῶν ἡμερῶν διαστήματι· ἐπὶ δὲ τῆς πρώτης φύσεως τῆς πᾶσαν μὲν χρονικὴν ἔννοιαν ὑπεραιρούσης πᾶσαν δ' ἐπίνοιαν καταληπτικὴν ἀπολειπούσης τὸ μὲν τι προάγειν ἐν τοῖς κατὰ τὸν χρόνον πρεσβείοις τὸ δὲ ἐφυστερίζειν οἶεσθαι τῆς νῦν ἀναφανείσης σοφίας ἐστίν. **342.** Ὁ γὰρ « πρεσβύτερον » τὸν πατέρα τῆς τοῦ μονογενοῦς ὑποστάσεως ἀποφαινόμενος οὐδὲν ἄλλο ἢ νεώτερον τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένων αὐτὸν τὸν υἱὸν ἀποφαινεται, εἴπερ ἀληθές πάντας αἰῶνας καὶ πᾶν διάστημα χρονικὸν μετὰ τὸν υἱὸν καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ γεγενῆσθαι λέγειν. **343.** Καὶ ἔτι πρὸς τοῦτοις, ὅπερ καὶ μᾶλλον ἀπελέγχει τὴν ἀτοπίαν τοῦ δόγματος, οὐ μόνον τῶ υἱῶ κατασκευασθήσεται χρονικὴ τις ἢ ἀρχὴ τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ τοιοῦτου λόγου, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ πατρὸς ἐκ τῆς τοιαύτης ἀκολουθίας φείσονται τὸ μὴ οὐχὶ ἀκαεῖνον ἀπὸ χρόνου τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι κατασκευά-

1. Grégoire aborde l'examen de l'expression « œuvres plus anciennes » de la citation donnée *supra* § 329 et 331. Déjà, il avait évoqué la thèse de l'antériorité du Père par rapport au Fils dans § 171-176. Dans la présente section, il s'agit d'un examen plus approfondi, compte tenu de la notion d'énergie et d'œuvre.

2. Le jugement à connotation péjorative sur la sagesse qui se révèle en Eunome rejoint celui qui s'exprime ironiquement dans l'expression « le nouveau théologien », désignant Eunome (cf. § 250).

XXV. Que celui qui, en imaginant quelque intervalle, cherche à prouver que le Père est plus ancien que le Fils, sera obligé de dire que même le Père n'est pas sans commencement.

Le Père plus ancien que le Fils ?

341. En revanche, il est juste de parler de « plus ancien »¹ dans le cas de la création sensible. En effet, comme la suite des œuvres se manifeste dans la succession des jours (de la création), on pourrait dire que le ciel est antérieur de tant et tant de jours à la création de l'homme et on pourrait mesurer l'intervalle qui s'étend entre les deux par le nombre de jours. Mais pour la première nature qui transcende toute notion de temps et dépasse toute saisie conceptuelle, l'idée d'antériorité de l'un et de postériorité de l'autre, en fonction de l'ancienneté dans le temps, relève de la sagesse qui s'est manifestée en ce temps². **342.** En effet, celui qui affirme que le Père est « plus ancien » que l'hypostase du Monogène ne fait rien d'autre que de déclarer que le Fils est lui-même plus récent que les choses qui ont été créées par l'intermédiaire du Fils, s'il est vrai de dire que tous les siècles et toute l'étendue du temps sont venus à l'existence après le Fils et par l'intermédiaire du Fils³. **343.** En outre, ce qui précisément prouve encore mieux l'insanité de cette doctrine, c'est que non seulement le Fils se voit attribuer par de tels propos un commencement dans le temps pour son existence, mais que, au nom de cette logique, ils ne ménageront même pas le Père et soutiendront que lui aussi a connu un commencement dans le temps. En

3. Grégoire signale, comme première conséquence, la contradiction dans laquelle s'enferme Eunome qui déclare à la fois que le Fils est plus récent que le Père et qu'il a créé toutes choses, donc aussi les siècles et le temps. Voir aussi ATHANASE, *Contra Arianos* I, 11, tr. ROUSSEAU, p. 47-48 ; BASILE, *CE* II, 12-13, *SC* 305, p. 44-50.

20 σαι. Εἰ γάρ τι σημείον ὑπέγκριται γνωριστικὸν τῆς τοῦ υἱοῦ
γεννήσεως, ἐκεῖνο δηλονότι καὶ τῷ πατρὶ τὴν ἀρχὴν ὀρίσει
τῆς ὑποστάσεως.

J 129

344. Σαφηνείας δὲ χάριν οὐκ ἄκαιρον ἴσως φιλοπονώτε-
ρον | ἐξετάσαι τὸν λόγον. Ὁ πρεσβυτέραν τῆς τοῦ υἱοῦ ζωῆς
25 τὴν τοῦ πατρὸς δογματίζων διαστήματί τινι τὸν μονογενῆ τοῦ
ἐπὶ πάντων Θεοῦ πάντως διΐστησι· τοῦτο δὲ ἢ ἄπειρόν τι
ὑποθήσεται τὸ διὰ μέσου διάστημα ἢ τισι πέρασι καὶ σημείοις
φανεροῖς ὀριζόμενον. 345. Ἄλλ' ἄπειρον μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔάσει
ὁ τῆς μεσότητος λόγος ἢ παντελῶς τὴν τοῦ πατρὸς τε καὶ
30 υἱοῦ ἔννοιαν διαγράψει τῷ λόγῳ, καὶ οὐδὲ μέσον αὐτὸ νοήσει,
ἕως ἂν ἄπειρον ἢ πρὸς οὐθέτερον ὀριζόμενον, οὔτε ἐπὶ τὸ ἄνω
τῆς τοῦ πατρὸς ἐννοίας ἀποτεμνοῦσης τοῦ ἀπείρου τὴν πρόο-
δον, οὔτε ἐπὶ τὸ κάτω τοῦ υἱοῦ τὴν ἀπειρίαν ἐκκόπτοντος.
Aύτη γὰρ | τοῦ ἀπείρου ἢ ἔννοια, τὸ πανταχόθεν ἐκκεχύσθαι
35 τῇ φύσει καὶ μηδενὶ πέρατι μηδαμόθεν περιλαμβάνεσθαι.

PG 360

346. Οὐκοῦν ἵνα παγία καὶ ἀμετάθετος διαμένη περὶ τε τοῦ
πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἢ τοῦ εἶναι ὑπόληψις, οὐδεμίαν ἔξει
χώραν ἄπειρον ἐννοεῖν τὸ διάστημα, ἀλλὰ πεπερασμένῳ τινὶ
κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην τὸν μονογενῆ τοῦ πατρὸς διαστήσουσι.
40 Τοῦτο οὖν ἐστὶν ὃ φημι, ὅτι ὁ λόγος οὗτος οὐκ ἐξ αἰδίου εἶναι

1. Deuxième conséquence : non seulement le Fils connaîtrait un commencement, mais aussi le Père. L'affirmation est tellement inattendue que Grégoire éprouve le besoin de la justifier en ayant recours à des exemples et à des arguments d'ordre logique. Sa réflexion est plus approfondie que celle de BASILE qui avait abordé cette question, mais par un autre biais (CE II, 11-13, SC 305, p. 44-51). Voir aussi E. P. MEIJERING, « Discussion of Time and Eternity », *Vigiliae Christianae* 28 (1974), p. 161-168 ; F. X. RUSCH dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium*, p. 123.

2. La catégorie du *διάστημα* est fondamentale pour le système conceptuel de Grégoire pour qui elle caractérise le créé, alors qu'elle ne saurait s'appliquer à Dieu. Voir URS VON BALTHASAR, *Présence et Pensée*, p. 2 ; T. P. VERGHESE, « Diastēma and Diastasis », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 243-260.

3. Pour clarifier le débat, Grégoire élimine d'abord une première hypothèse, selon laquelle l'intervalle entre le Père et le Fils serait infini. La simple logique commande d'y renoncer.

effet, s'il existe un repère distinctif faisant connaître la naissance du Fils, à l'évidence ce repère déterminera aussi le commencement de la subsistance du Père ¹.

Un intervalle entre le Père et le Fils ?

344. En vue de clarifier le débat, il n'est peut-être pas déplacé d'examiner plus attentivement cet argument. Celui qui prétend que la vie du Père est plus ancienne que celle du Fils interpose assurément un intervalle ² entre le Monogène et le Dieu suprême ; cet intervalle qui s'interpose entre les deux, il le supposera ou bien infini ou bien circonscrit par des limites et des marques bien visibles. 345. Or, l'idée d'un intervalle qui s'interpose ne permettra pas de parler d'infini, sinon, logiquement, on éliminera totalement la notion de Père et de Fils ; et on ne pourra pas non plus penser l'intervalle lui-même, qui, dans la mesure où il est infini, n'est limité ni d'un côté, ni de l'autre, car la notion de Père ne borne pas l'extension de l'infini vers le haut, ni le Fils n'arrête l'extension de l'infini vers le bas. L'idée même d'infini implique que par nature il est répandu de tous côtés et qu'il n'est circonscrit nulle part par aucune limite ³. 346. C'est pourquoi, afin que la conception de l'existence au sujet du Père et du Fils demeure ferme et immuable, il n'y a pas lieu d'imaginer un intervalle infini. Dans ces conditions, ces gens sépareront nécessairement le Monogène du Père par un intervalle fini ⁴. Ce que je veux dire, c'est que cette argumentation tend à prouver que le

4. Selon la deuxième hypothèse, l'intervalle de temps entre le Père et le Fils est fini. Comme il s'agit d'un lieu commun des ariens et des anoméens (il fut un temps où il n'était pas), Grégoire développe une argumentation destinée à montrer que la notion d'intervalle ne saurait jouer au niveau de la Triade.

τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν, ἀλλ' ἀπὸ τινος ὠρισμένου σημείου τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι κατασκευάσει.

347. Ὁ δὲ λέγω, τοιοῦτόν ἐστι· λέξω δὲ διὰ τῶν γνωρίμων ὑποδειγμάτων σαφηνίζων τὸ νόημα, ὡς ἂν γένοιτο διὰ τῶν φαινομένων καταφανὲς ἡμῖν τὸ ἀγνοούμενον. Πέμπτη μετὰ τὸν οὐρανὸν ἡμέρα γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον λέγοντες ἐκ τῆς Μωϋσέως γραφῆς^a συγκατεσκευάσαμεν τῷ λόγῳ τούτῳ κατὰ τὸ σιωπώμενον τὸ πρὸ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἡμερῶν τούτων μηδὲ τὸν οὐρανὸν εἶναι· οὕτω τὸ μετὰ τι γενόμενον διὰ τοῦ πρὸ ἑαυτοῦ διαστήματος ὀρίζει καὶ τὴν τοῦ προὑπονοουμένου ὑπόστασιν. **348.** Εἰ δὲ οὐχ ἰκανῶς τῷ ὑποδείγματι τὸν λόγον ἐσαφηνίσαμεν, δυνατόν ἐστι καὶ δι' ἑτέρων τὸ νοηθὲν παραστήσαι. Τὸν διὰ Μωϋσέως δοθέντα νόμον τετρακοσίοις ἔτεσι καὶ τριάκοντα^b τῆς τοῦ Ἀβραάμ ἐπαγγελίας μεταγενέστερον λέγοντες, ἐὰν ἀπὸ τοῦ νόμου τὸν κατόπιν χρόνον δι' ἀναλύσεως τῷ λογισμῷ παροδεύσαντες εἰς τὸ πέρασ τῶν ἡριθμημένων φθάσωμεν ἐτῶν, σαφῶς καταλαμβάνομεν, ὅτι πρὸ τοῦ χρόνου τούτου ἢ τοῦ Θεοῦ ἐπαγγελία οὐπω ἦν. Καὶ πολλὰ τοιαῦτα λέγειν ἔστιν, οἷς τὸ καθ' ἕκαστον ἐπεξιέναι ὡς ὀχληρόν παραιτήσομαι. **349.** Κατὰ τοίνυν τὴν ἀκολουθίαν τῶν ἐν τοῖς ὑποδείγμασιν εἰρημένων καὶ τὸν προκείμενον ἐξετάσωμεν λόγον. Ἦν δὲ οὗτος κατὰ τὴν τῶν ἐναντίων ὑπόληψιν τὸ « πρεσβύτερον » καὶ νεώτερον ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς τε καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑποστάσεως ἕτερον ἑτέρου λέγειν εἶναι. **350.** Οὐκοῦν ἐπειδὴν τὴν τοῦ υἱοῦ γέννησιν

J 130

a. Cf. Gn 1, 6 et 26 b. Cf. Ga 3, 17 ; Ex 12, 4

1. Pour corser le débat, Grégoire formule d'emblée, sous forme de thèse, la conséquence logique qui découle de la théorie d'Eunome : admettre un intervalle fini revient en définitive à admettre que le Père lui-même, et donc Dieu, a connu un commencement dans le temps. Voir F. X. RISCHE dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium* IV-V, Thèse 21, p. 54.

Dieu suprême n'existe pas depuis toujours, mais qu'il a une origine qui se situe à un point précis du temps¹.

Exemples à l'appui de la démonstration

347. Voici comment je m'exprimerai : je m'expliquerai à l'aide d'exemples connus en vue d'exposer clairement ma pensée, de façon que ce qui est ignoré puisse être élucidé à l'aide de ce qui est évident. Lorsque nous disons d'après les livres de Moïse que l'homme a été créé le cinquième jour après la création du ciel^a, nous supposons implicitement par cette affirmation qu'avant ce nombre de jours, même le ciel n'existait pas ; ainsi ce qui est postérieur détermine aussi, à travers l'intervalle qui le précède, le point de départ de ce qui est considéré comme antérieur. **348.** Si par cet exemple nous n'avons pas fait comprendre assez clairement notre argumentation, il nous est possible d'illustrer l'idée par d'autres exemples. Lorsque nous disons que la Loi donnée par Moïse est postérieure de quatre cent trente ans² à la promesse faite à Abraham^b, et que, ayant parcouru rétrospectivement en pensée, à partir de la Loi, le temps qui précède, nous arrivons à la limite des années comptées, nous comprenons clairement qu'avant ce temps (des 430 années) il n'y avait pas de promesse de Dieu. Et il est possible de donner beaucoup d'exemples de ce genre, mais je renonce à les examiner un à un pour ne pas être fastidieux. **349.** Examinons maintenant, en fonction des conséquences que l'on peut tirer de ce qui a été dit dans les exemples cités, la thèse qui a été présentée. D'après la conception de nos adversaires, celle-ci consiste à dire au sujet des hypostases du Père, du Fils et du Saint-Esprit, que l'une est « plus ancienne » ou plus récente que l'autre. **350.** Lorsque donc nous serons partis de la naissance

2. Ce chiffre est celui de la version des LXX. D'après le texte hébreu, il faudrait y ajouter la durée du séjour des patriarches en Canaan.

διαβάντες, καθὼς ὑφηγεῖται ὁ τῆς αἰρέσεως λόγος, ἔπειτα προσβῶμεν τῷ διὰ μέσου διαστήματι ὑπερ ἢ ματαία τῶν ταῦτα δογματιζόντων οἵησις ὑποτίθεται τῶν μεταξὺ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς εἶναι τι λογιζομένων, ἐὰν εἰς τὸ ἄκρον ἐκείνου
 70 σημείον φθάσωμεν, ᾧ τὸ διάστημα τὸ μεταξὺ περιγράφουσιν, ἐκεῖ καὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἰσταμένην ἐπὶ τὸ ἄνω τὴν ζωὴν εὐρίσκομεν, ὡς ἐξ ἀνάγκης κατασκευάζεσθαι τὸ πρὸ ἐκείνου μηδὲ τὸν αἰὶ ὄντα Θεὸν πιστεύειν εἶναι. **351.** Εἰ δὲ ἀμφιβάλλεις ἔτι, πάλιν τὸν λόγον δι' ὑποδειγμάτων κατανοήσωμεν.
 75 Ὡσπερ γὰρ ἐπὶ δύο κανόνων, ὅταν ὁ μὲν ἐλάττων ὁ δὲ ὑπερέχων ἦ, τὰς βάσεις ἀμφοτέρων ἰσώσαντες ἐν ταῖς κορυφαῖς τὸ πλεονάζον ἐπιγινώσκουμεν (παρὰθέντες γὰρ τὸ τοῦ ἐλάττονος πέρασ ἀπ' ἐκείνου τὸ περισσὸν τοῦ ὑπερέχοντος ἔγνωμεν, καὶ ὅσον ἐνδεῖ τῷ βραχυτέρῳ, διὰ τινος μέτρου τὸ λείπον πρὸς τὸ
 J 131 PG 361 80 πέρασ τοῦ μείζονος παρἰσώσαντες εὐρομεν, εἴτε πῆχυς εἴτε ὀποσονοῦν ἐστίν, ὅσον τοῦ ἐλάττονος τὸ μείζον ἀφέστηκεν), **352.** οὕτως εἰ τίς ἐστὶ κατὰ τὸν τῶν ὑπεναντιῶν λόγον τῆς τοῦ πατρὸς ζωῆς ὡς πρὸς τὴν ζωὴν τοῦ υἱοῦ πλεονασμός, ἐν τινι ῥητῷ διαστήματι πάντως ἐστὶ, τοῦτο δὲ οὐκ εἰς τὸ ἐφε-
 85 ξῆς περισσεύειν ἀναγκαίως συνθήσονται. Ἀθάνατον γὰρ ὁμοίως ἐκάτερον εἶναι καὶ οἱ ἐχθροὶ τῆς ἀληθείας ὁμολογοῦσιν, ἀλλ' εἰς τὸ ἄνω τὴν διαφορὰν ταύτην ἐπινοοῦσιν, οὐκ ἰσοῦντες πρὸς τὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ τὴν ζωὴν, ἀλλ' ὑπερεκτείνοντες τὴν περὶ τοῦ πατρὸς ἐννοίαν τῷ τῆς ζωῆς διαστήματι.

1. Grégoire applique le schéma qui sous-tend les deux exemples au cas de l'antériorité du Père par rapport au Fils, tel que le conçoit Eunome et en arrive à la conclusion que, dans ce cas, le Dieu de l'univers aussi a un commencement. Grégoire semble déformer la pensée d'Eunome. En effet, Eunome distingue le Père de la première ousie ; Grégoire par contre retient la thèse de Basile selon laquelle le Père est identique à l'inengendré et donc au Dieu de l'univers.

2. Ce qui est un peu surprenant, c'est que Grégoire cherche une deuxième fois à prouver la justesse de sa thèse. Comme précédemment, il

du Fils, comme l'argumentation des hérétiques nous invite à le faire, et que nous aurons parcouru cet intervalle interposé que suppose la conception insensée de ceux qui enseignent cette doctrine en présumant qu'il y a quelque intervalle entre le Père et le Fils, si nous arrivons à ce point suprême à partir duquel ils déterminent l'intervalle interposé, alors nous découvrons que la vie du Dieu de l'univers cesse aussi vers en haut, si bien qu'il est nécessairement prouvé qu'il faut croire qu'avant ce terme le Dieu qui est toujours n'a même pas existé¹. **351.** Si tu es encore dans le doute, essayons encore une fois de comprendre l'argumentation grâce à des exemples. Prenons le cas de deux règles, dont l'une est plus courte, l'autre plus longue ; lorsque nous les juxtaposons sur la même ligne de départ pour la base, nous pouvons découvrir le surcroît de longueur de l'une par les sommets – en effet, en comparant l'extrémité de la plus courte à celle de l'autre, nous connaissons de combien la plus grande dépasse l'autre, et en déterminant ce qui manque à la plus courte par comparaison avec l'extrémité de la plus grande, grâce à quelque instrument de mesure, que ce soit l'aune ou quelque chose d'autre, nous pouvons savoir de combien la plus grande dépasse la plus courte² – ; **352.** de la même façon, si, selon l'argumentation des adversaires, la durée de la vie du Père comparée à celle du Fils est plus longue, elle l'est forcément en fonction d'un intervalle déterminé et ils concéderont nécessairement que cet intervalle ne se situe pas dans le futur. En effet, même les adversaires de la vérité sont d'accord pour affirmer que l'un et l'autre (le Père et le Fils) sont également immortels, mais ils conçoivent cette différence en amont ; au lieu de considérer la vie du Fils comme égale à celle du Père, ils étirent l'idée qu'ils ont

donne un exemple qui lui sert à formuler la même conclusion. La reprise de la démonstration semble prouver que Grégoire redoute que son argumentation ne soit considérée comme insuffisamment probante.

90 **353.** Ἐπει οὖν πᾶν διάστημα διπλοῖς πέρασι περιγράφεται πάντως, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τοῦ ἐπινοηθέντος παρ' αὐτῶν διαστήματος τὰ δύο σημεῖα τὰ γνωριστικὰ τῶν περάτων καταληφθῆναι. Ὡσπερ οὖν τὸ ἐν μέρος κατ' αὐτοὺς ἀπὸ τῆς γεννήσεως τοῦ μονογενοῦς τὴν ἀρχὴν ἔχει, οὕτω καὶ τὸ ἕτερον
95 ἄκρον ἐτέρω τινὶ πέρατι πάντως συναπολήξει, ᾧ συναπαρτιζόμενον τὸ διάστημα ἑαυτὸ περιγράφει. Τί οὖν ἐστὶ τοῦτο τὸ πέρασ, αὐτοὶ εἰπάτωσαν, εἴπερ τοῖς ἰδίοις λόγοις ἀκολουθεῖν οὐκ αἰσχύνονται. **354.** Ἄλλ' οὐδεμίαν ἀμφιβολίαν ὁ λόγος ἔχει, ὅτι οὐδὲν εὐρήσουσι τὸ ἕτερον πέρασ ἐπὶ τὸ ἕτερον μέρος
100 τοῦ ἀναπλασθέντος παρ' αὐτῶν διαστήματος, εἰ μὴ τινα πάντως ἀρχὴν ὑποβοῶντο τῆς τοῦ ἀγεννήτου <ζωῆς> ἀφ' ἧς τὸ μέσον ὡς πρὸς τὴν τοῦ υἱοῦ γέννησιν τῷ λόγῳ διαλαμβάνουσι. **355.** Τοῦτο οὖν ἐστὶν ὃ λέγομεν, ὅτι ὁ μεταγενέστερον τὸν υἴον ἐν τινὶ διαστηματικῇ παρατάσει τῆς τοῦ πατρὸς
105 ζωῆς λέγων ὠρισμένην δώσει καὶ τῷ πατρὶ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως, τῷ ἐπινοηθέντι κατὰ τὸ μέσον διαστήματι συμπεριγραφομένην· καὶ οὕτως αὐτοῖς εὐρεθῆσεται ἡ πολυθρόλλητος τοῦ πατρὸς « ἀγεννησία » διὰ τῆς τοιαύτης κατασκευῆς ὑπ' αὐτῶν τῶν προμάχων τῆς « ἀγεννησίας » ἐκκλεπτομένη,
110 ὡς τὸν ἀγέννητον Θεὸν μὴ αἰεὶ εἶναι λέγειν, ἀλλ' ἀπὸ τινος ὠρισμένης ἀρχῆς τοῦ εἶναι τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι κατασκευάζειν. **356.** Ὁ γὰρ ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἔχων ἀναρχος οὐκ ἔστιν.

J 132

1. La conclusion, relativement développée, sert à établir, de façon encore plus précise, le constat que la thèse d'Eunome implique l'idée que le Père en tant que Dieu a, lui aussi, un commencement.

2. Une fois de plus, Grégoire prétend qu'Eunome s'enferme dans la contradiction, car l'inengendré dont il parle a commencé à exister à un moment précis. La visée de son argumentation est de montrer que le système d'Eunome aboutit logiquement à la conclusion que le terme « agennésie » ne correspond pas à la réalité. Grégoire a fait preuve d'habileté, mais il a en partie cédé à la facilité.

du Père par un laps de temps qui s'ajoute. **353.** Puisque donc tout intervalle est forcément délimité par deux extrémités, il faut de toute nécessité que les deux marques qui font connaître les extrémités de l'intervalle imaginé par eux puissent être perçues. Par conséquent, de même que par un bout l'intervalle a, selon eux, son origine dans la naissance du Monogène, de même à l'autre bout il se terminera nécessairement par une autre extrémité jusqu'à laquelle l'intervalle s'étend et qui marque son terme. Qu'ils disent eux-mêmes quelle est cette limite, si vraiment ils n'ont pas honte de suivre la logique de leur raisonnement. **354.** Mais, en fait, cette argumentation ne comporte aucune ambiguïté, puisqu'ils ne trouveront nullement cette autre limite (du côté du Père) pour l'autre partie de l'intervalle imaginé par eux, à moins qu'ils ne supposent évidemment quelque commencement de la vie de l'inengendré, à partir duquel ils détermineront par la pensée l'espace de temps qui s'étend de là jusqu'à la naissance du Fils. **355.** Voici ce que nous affirmons : celui qui prétend que le Fils est postérieur au Père, en raison d'un intervalle qui rend plus longue la durée de vie du Père, admettra aussi un commencement déterminé pour l'existence du Père, défini par l'intervalle imaginé qui s'interpose entre les deux ¹. Et ainsi il se trouvera que les champions de « l'agennésie » se verront dépouillés eux-mêmes, à la suite de leur argumentation, de cette « agennésie » du Père si vantée, si bien qu'ils prétendront que le Dieu inengendré n'a pas toujours existé, mais soutiendront qu'il a commencé à exister à partir d'un moment précis ². **356.** En effet, celui qui a un commencement dans l'existence n'est pas sans commencement.

Εἰ δὲ παντὶ τρόπῳ τὸ ἀναρχὸν τοῦ πατρὸς ὁμολογεῖσθαι προσήκει, μηδὲ τῆς τοῦ υἱοῦ ζωῆς ὠρισμένον τι πολυπραγμο-
 115 νεῖσθω σημείον, ἀφ' οὗ τοῦ εἶναι ἀρξάμενος τῆς εἰς τὸ ἐπέ-
 κεινα τοῦ σημείου ζωῆς ἀποτέμεται· ἀλλ' ἀρκεῖ κατὰ μόνον
 τὸν τῆς αἰτίας λόγον προεπινοεῖν τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα, καὶ μὴ
 κεχωρισμένην καὶ ἰδιάζουσαν ποτε τοῦ πατρὸς τὴν ζωὴν πρὸ
 τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως, ἵνα μὴ συνεισέλθῃ τῇ ὑπολήψει
 120 ταύτῃ διαστηματικόν τι νόημα πρὸ τῆς τοῦ υἱοῦ ἀναδείξεως
 τῇ ζωῇ τοῦ γεγεννηκότος παραμετρούμενον, ᾧ κατ' ἀνάγκην
 ἀκολουθήσει τὸ καὶ τοῦ πατρὸς ἀρχὴν τινὰ τῆς ζωῆς ὑποθέ-
 σθαι, καθ' ἣν τὸ ἀναπλασθὲν πρὸ τοῦ υἱοῦ διάστημα προῖον
 ἐπὶ τὸ ἄνω στήσεται, συμπεριγράφων αὐτῷ τῆς προεπινοηθεί-
 125 σης τοῦ πατρὸς ζωῆς τὴν ἀρχήν. **357.** Ἄλλὰ <δεῖ> τὸ ἐξ
 αὐτοῦ ὁμολογοῦντας, καὶ τολμηρόν τι φαίνονται, καὶ τὸ σὺν
 αὐτῷ μὴ ἀρνεῖσθαι, ὑπὸ τῆς ἐν ταῖς ὑποθήκαις γραφῆς πρὸς
 τὴν ἐννοίαν ταύτην ὁδηγουμένους· **358.** Ἀπαύγασμα | γὰρ
 αἰδίου φωτός^d παρὰ τῆς σοφίας ἀκούσαντες συνεπιθεωροῦμεν
 130 τῇ αἰδιότητι τοῦ πρωτοτύπου φωτός τὸ ἀπαύγασμα, καὶ τὸ
 αἴτιον τοῦ ἀπαύγασματος ἐννοοῦντες καὶ τὸ « πρεσβύτερον »
 οὐ δεχόμενοι· καὶ οὕτως ἡμῖν ὁ τῆς εὐσεβείας διασωθήσεται
 λόγος, οὔτε τῷ υἱῷ τῆς ζωῆς ἐπὶ τὸ ἄνω λειπούσης οὔτε τῆς
 135 αἰδιότητος τοῦ πατρὸς ἐν τῷ ὀριστῇ ὑποτίθεσθαι τοῦ υἱοῦ
 τὴν ἀρχὴν κολοδομένης.

J 133

PG 364

c. Cf. Jn 8, 42 d. Sg 7, 26

1. Après toutes les explications données, on comprend mieux la solution théologique conforme à la foi orthodoxe. Il convient de renoncer aux schèmes d'antériorité dans le temps et d'appliquer la notion de principe ou de cause à la relation du Père et du Fils : le Père est « cause » ou « principe » du Fils.

La vraie solution

Mais si, en toute hypothèse, il convient de confesser que le Père est sans commencement, qu'on renonce donc à s'occuper indiscrètement de quelque repère fixe de la vie du Fils, à partir duquel il aurait commencé d'exister et se trouverait amputé de la vie au-delà de ce repère ; il suffit d'attribuer la primauté au Père par rapport au Fils en vertu du seul principe de causalité, sans qu'on considère la vie du Père séparément comme lui étant propre pendant un temps avant la naissance du Fils¹ ; ainsi on évite que cette conception ne fasse naître l'idée d'un intervalle avant l'apparition du Fils, intervalle mesuré par comparaison avec la vie de celui qui l'a engendré. Il en résulterait inévitablement qu'il convient de supprimer pour la vie du Père un début qui marque l'arrêt, dans son extension vers ce qui est antérieur, de l'intervalle avant le Fils, imaginé par Eunome, et qui détermine ainsi le commencement de la vie du Père censée être antérieure. **357.** Mais en confessant que le Fils vient *de lui* (du Père)^c, nous devons aussi, même si cela paraît audacieux, ne pas nier qu'il est *avec lui*, en nous laissant guider vers cette conception par les instructions de l'Écriture. **358.** En effet comme nous avons entendu la Sagesse parler du *resplendissement de la lumière éternelle*^d, nous joignons dans la contemplation le resplendissement et l'éternité de la lumière archétypale en reconnaissant la cause du resplendissement, tout en refusant son caractère « plus ancien »². Ainsi nous sauvegardons le langage de la piété, du moment que pour le Fils la vie n'est pas amputée en amont et que l'éternité du Père n'est pas raccourcie par le fait de supposer un commencement déterminé pour le Fils.

2. Comprise à la lumière de l'Écriture, la notion de principe amène à affirmer la coéternité du Fils et du Père, ce qui permet d'éviter le langage piégé de l'antériorité du Père par rapport au Fils.

κς'. "Οτι οὐχ ἀρμόσει καὶ τῇ κτίσει τὸ τοιοῦτον θεώρημα ὃ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς ἐξητάσθη, ὅπερ ἐκεῖνοι βιάζονται, ἀλλὰ χρῆ τὸν μὲν υἱὸν αἰδίως σὺν τῷ πατρὶ θεωρεῖσθαι, τὴν δὲ κτίσιν ἀπὸ τινος ὠρισμένου <χρόνου> τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι ὁμολογεῖν.

359. Ἄλλ' ἴσως ἐρεῖ τις τῶν ἐνισταμένων τῷ λόγῳ, ὅτι καὶ ἡ κτίσις ὁμολογουμένην ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἔχει, καὶ οὔτε συνεπινοεῖται τῇ αἰδιότητι τοῦ δημιουργοῦ τὰ γενόμενα οὔτε ἴστησι διὰ τῆς ἰδίας ἀρχῆς τὸ ἀόριστον τῆς θείας ζωῆς, ὡσπερ 5 ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς ἐξεταζόμενος ὁ λόγος τὴν ἀτοπίαν ὑπέδειξεν· ὡς ἀκόλουθον εἶναι διὰ τούτου ἢ καὶ τὴν κτίσιν συναίδιον τῷ Θεῷ ἢ καὶ τὸν υἱὸν μεταγενέστερον ἀφρόδως λέγειν. Ὁ γὰρ τοῦ διαστήματος λόγος ὁμοίως ὑποδείξει τὸ ἀτοπον καὶ ἀπὸ τῆς κτίσεως ἐπὶ τὸν πεποιηκότα διαμε- 10 τρούμενος. 360. Ὁ δὲ τὸ τοιοῦτον ἀνθυποφέρων οὐκ ἀκριβῶς τάχα τῇ διανοίᾳ τοῦ δόγματος ἐπιστάς διὰ τῶν ἀλλοτριῶν καὶ παντάπασιν ἀκοινωνήτων τοῦ προκειμένου τὴν πρὸς τὰ εἰρημένα ποιεῖται μάχην. Εἰ μὲν γὰρ τι τῶν ὑπὲρ τὴν κτίσιν δεικνύειν εἶχεν ἔν τινι διαστηματικῷ σημείῳ τὴν ἀρχὴν ἔχον 15 τῆς ὑποστάσεως, καὶ τοῦτο παρὰ πάντων ὁμολογεῖτο δυνατόν εἶναι, τὴν τοῦ διαστήματος ἔννοιαν καὶ πρὸ τῆς κτίσεως ἔννοεῖν, εἶχεν ἂν ἴσως καιρὸν τὴν ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς ἀποδειχθεῖσαν διὰ τῶν εἰρημένων αἰδιότητα τοῖς τοιούτοις ἐπιχειρήμασιν ἀναλύειν πειρᾶσθαι. 361. Ἐπεὶ δὲ πάσαις ταῖς τῶν 20 εὐσεβούντων ψήφοις ὁμολογεῖται, ὅτι πάντων τῶν ὄντων τὸ

1. Grégoire fait état d'une objection qu'on pourrait opposer à l'argumentation qui précède. Est-ce Grégoire lui-même qui la formule en guise d'introduction à la section suivante ou bien provient-elle d'Eunome? D. L. BALAS suggère cette solution dans « Eternity and Time in Contra Eunomium », *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 133. En substance, l'objection fait valoir que la création connaît un commencement et que l'intervalle entre le créateur et la création implique aussi l'idée que, dès lors, le créateur lui aussi doit avoir un commencement. Il en résulte l'alternative : ou bien on admet que la création est coéternelle à Dieu ou bien que le Fils est postérieur au Père.

XXVI. Que la conception qui a été établie avec soin au sujet du Père et du Fils ne peut pas s'appliquer telle quelle à la création – ce que ces gens s'efforcent de faire –, mais qu'il est nécessaire de voir le Fils éternellement avec le Père et de reconnaître que les créatures connaissent un commencement à partir d'un moment précis.

**Diastēma
et création**

359. Mais peut-être l'un de ceux qui s'opposent à cet argument dira-t-il que, de l'avis commun, la création connaît un commencement dans l'existence, et qu'on ne peut pas penser que les choses créées partagent l'éternité du créateur et aussi qu'elles n'arrêtent pas, à travers leur propre commencement, l'infinitude de la vie divine, dans le sens où le raisonnement sur le Fils et le Père, examiné avec rigueur, a laissé voir son insanité. Il s'ensuit ou bien qu'il faut affirmer avec assurance que la créature est coéternelle à Dieu ou bien que le Fils est postérieur au Père¹. En effet, la notion d'intervalle montrera également son absurdité, même si l'intervalle est évalué dans son extension à partir de la créature jusqu'au créateur. 360. Celui qui réplique de cette façon n'a peut-être pas examiné attentivement le sens de cette doctrine et combat ce qui a été dit à l'aide d'arguments étrangers et totalement inappropriés au sujet débattu. En effet, s'il était capable de montrer que l'une des choses au-dessus de la création commence à subsister à partir d'un point précis d'un intervalle et que l'on fût unanimement d'accord qu'il est possible de concevoir l'idée d'un intervalle même avant la création, ce serait peut-être le moment favorable pour essayer d'éliminer par de telles entreprises l'éternité du Monogène démontrée à l'aide de ce qui a été dit. 361. Mais puisque les suffrages de tous les gens pieux s'accordent pour admettre que les êtres

μὲν διὰ τῆς κτίσεώς ἐστι, τὸ δὲ πρὸ τῆς κτίσεως, καὶ ὅτι ἡ μὲν θεία φύσις ἀκτιστος εἶναι | πεπίστευται, ἐν ᾗ τὸ μὲν αἴτιον, τὸ δὲ ἐξ αἰτίου τὴν ὑπόστασιν ἀδιαστάτως ἔχειν ὁ τῆς εὐσεβείας διδάσκει λόγος, τῆς δὲ κτίσεως ἐν παρατάσει τινὶ
 25 διαστηματικῇ θεωρουμένης, πᾶσα χρονικὴ τάξις καὶ ἀκολουθία τῶν γεγονότων διὰ τῶν αἰώνων καταλαμβάνεται, ἡ δὲ προαιώνιος φύσις ἐκπέφυγε τὰς κατὰ τὸ « πρεσβύτερόν » τε καὶ νεώτερον διαφορὰς τῷ μὴ συνθεωρεῖσθαι τῇ θείᾳ τε καὶ μακαρίᾳ ζωῇ, ὅσα περὶ τὴν κτίσιν ἰδίως ὁ λόγος βλέπει.

30 **362.** Ἡ μὲν γὰρ κτίσις πᾶσα, καθὼς εἴρηται, κατὰ τινὰ τάξεως ἀκολουθίαν γεγενημένη τῷ τῶν αἰώνων διαστήματι παραμετρεῖται, καὶ εἴ τις ἀνίῃ τῷ λόγῳ διὰ τῆς τῶν κτισθέντων ἀκολουθίας ἐπὶ τὴν τῶν γεγονότων ἀρχὴν, τῇ τῶν αἰώνων καταβολῇ περιορίσει τὴν ζήτησιν. **363.** Ἡ δὲ ὑπὲρ τὴν
 35 κτίσιν οὐσία ἅτε παντός διαστηματικοῦ νοήματος κχωρισμένη πᾶσαν χρονικὴν ἀκολουθίαν ἐκπέφυγεν, ἀπ' οὐδεμιᾶς τοιαύτης ἀρχῆς εἰς οὐδὲν πέρας δι' οὐδενὸς τρόπου τοῦ κατὰ τινὰ τάξιν εὐρισκομένου προοιούσα καὶ καταλήγουσα.

364. Τῷ γὰρ διαβάντι τοὺς αἰῶνας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς
 40 γεγονότα καθάπερ τι πέλαγος ἀχανὲς ἡ τῆς θείας φύσεως

1. Rappel discret de la théorie de la hiérarchie des êtres (§ 270-278) qui prouve, à sa façon, que le système de pensée du Nysséen a une cohérence organique. Dans le cas présent, elle représente un élément d'argumentation pour marquer la différence entre la nature incréée non soumise à la loi du temps et la nature créée soumise à cette loi. Pour ce qui est de l'exposé, Grégoire utilise ici le procédé du parallèle en opposant au fur et à mesure ce qui vaut pour la nature créée à ce qui vaut pour la nature incréée.

2. L'*akolouthia*, dont il est question ici, apparaît comme la loi même de la créature, en ce sens que celle-ci obéit à la loi de la succession, à l'ordre selon l'avant et l'après : la créature se déploie dans le cadre de la succession temporelle. Cependant, à la différence de la conception platonicienne, le Nysséen oppose la conception chrétienne selon laquelle le temps a une valeur positive. Cf. J. DANIELOU, « Enchaînement », dans *L'Être et le temps*, p. 24-30.

existent, les uns par voie de création, les autres avant la création, et que, selon notre foi, la nature divine est incréée, elle dont la doctrine de la piété enseigne qu'en elle l'un est cause et que l'autre tient sa subsistance de cette cause, sans que s'interpose quelque intervalle entre les deux ¹, alors que la création est considérée comme coextensive à un certain intervalle, tout l'ordre temporel et la succession des choses créées ² sont circonscrits par la durée des siècles. Mais la nature qui est antérieure aux siècles échappe en elle-même aux distinctions entre ce qui est « plus ancien » ou « plus récent », du fait que ce que la raison considère comme propre à la création n'est pas perçu en même temps comme s'appliquant à la vie divine et bienheureuse. **362.** En effet, comme nous l'avons dit, la création tout entière, venue à l'existence selon une suite ordonnée, est mesurée par la succession des siècles ; si quelqu'un remonte en pensée à travers la suite des choses créées jusqu'à l'origine de la création, il arrivera dans sa recherche à une limite qui est la fondation des siècles. **363.** Mais l'ousie qui se situe au-dessus de la création, étant étrangère à toute idée d'intervalle, échappe à toute succession d'ordre temporel ; elle ne procède d'aucun point de départ, ni ne s'achemine d'aucune manière vers aucun terme, ni ne connaît aucun ordre repérable de succession. **364.** A celui qui parcourt en pensée les siècles ³ et tout ce qui est arrivé à l'existence au cours de

3. Dans cette section, le terme *αἰών* revient avec une fréquence significative. Ce terme est utilisé dans les écoles philosophiques : Platon et Aristote y voient un vocable exprimant l'éternité (voir BASILE, *CE* II, 17, *SC* 305, p. 70). Pour les stoïciens, l'*αἰών* est le temps infini. Plotin distingue l'Un, qui transcende toute durée, l'*αἰών* propre à l'intelligible, le temps fait à l'image de l'*αἰών*. BASILE propose la définition : « A ce qu'est le temps dans les réalités sensibles correspond la nature du 'siècle' dans les réalités supracosmiques. » Voir A.-J. FESTUGIÈRE, « Le sens philosophique du mot *Aiôn* », dans *Études de philosophie grecque*, Paris 1971 ; SESBOÛÉ dans BASILE, *CE*, t. I, p. 88-89 et t. II, p. 48-49. Nous traduirons par « siècle ». Pour le thème de l'intervalle, voir *supra* § 171-176 et 340-345.

PG 365 θεωρία τοῖς λογισμοῖς προφανεῖσα οὐδὲν | δώσει σημεῖον ἐφ'
 ἑαυτῆς γνωριστικὸν ἀρχῆς τινος τῷ εἰς τὰ ἐπέκεινα διατείν-
 οντι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν· ὥστε τὸν πολυπραγμο-
 νοῦντα τὸ τῶν αἰώνων πρεσβύτερον καὶ ἀνιόντα ἐπὶ τὴν τῶν
 45 ὄντων ἀρχὴν ἐν μηδενὶ στῆναι τῷ λογισμῷ δυνηθῆναι, αἰεὶ τοῦ
 ζητουμένου ὑπεκπροθέοντος καὶ μηδεμίαν στάσιν τῇ πολυ-
 πραγμοσύνη τῆς διανοίας ὑποδεικνύοντος.

J 135 365. Σαφῆς δὲ ὁ λόγος καὶ τῷ μετρίως ἐπεσκευμένῳ τὴν
 τῶν ὄντων φύσιν, ὅτι τῇ μὲν θείᾳ τε καὶ μακαρίᾳ ζωῇ τὸ |
 50 παραμετρούμενόν ἐστιν οὐδέν. Οὐ γὰρ ἐκείνη ἐν χρόνῳ, ἀλλ'
 ἐξ ἐκείνης ὁ χρόνος· ἡ δὲ κτίσις ἀπὸ τινος ὁμολογουμένης
 πάντως ἀρχῆς ἐπὶ τὸν ἴδιον σκοπὸν διὰ τῶν χρονικῶν διαστη-
 μάτων ὁδεύουσα φέρεται, ὡς ταύτης μὲν δυνατὸν εἶναι,
 καθὼς φησί που ὁ Σολομών, ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητᾶ^a
 55 διασκοπῆσαι, διὰ τῶν χρονικῶν τμημάτων τὴν ἀκολουθίαν
 τῶν κατ' αὐτὴν σημειούμενον. 366. Ἡ δὲ ὑπερκειμένη τε καὶ
 μακαρία ζωὴ ἅτε μηδενὸς συμπαροδείουστος αὐτῇ διαστήμα-
 τος τὸ διαμετροῦν καὶ διαλαμβάνον οὐκ ἔχει. Τὰ μὲν γὰρ
 60 γεγονότα πάντα τοῖς ἰδίοις μέτροις ἐμπεριγεγραμμένα κατὰ
 τὸ ἀρέσαν τῇ σοφίᾳ τοῦ κτίσαντος οἷόν τιμι ὄρω τῷ προσήκ-
 οντι μέτρῳ ὡς πρὸς τὴν τοῦ παντός εὐαρμοσίαν ἐμπεριείλη-
 πται. 367. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τῇ ἀσθενείᾳ τῶν ἀνθρώπων

a. Sg 7, 18

1. La comparaison de la nature divine avec l'océan sous-tend aussi CE II, 70. Cette métaphore exprime, à sa manière, le caractère incompréhensible de la nature divine. Voir BASILE, CE I, 16, SC 299, p. 228 et GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Or. 38, 7, SC 358, p. 115.

2. Dans cette phrase, Grégoire énonce un principe fondamental pour sa conception du temps dans ses rapports avec la nature divine et donc avec l'éternité : le temps relève de la création en ce sens qu'il est lui aussi créé. PLATON avait enseigné que le temps est né avec la création réalisée par le démiurge (Timée 52 a-53 a). Mais le temps est conçu comme imitation de l'éternité et la création se fait à partir d'une matière qui existe depuis toujours. La conception exposée par Grégoire est bien différente, d'autant plus que le temps est orienté vers une fin et un accomplissement.

ceux-ci, la contemplation de la nature divine fera apparaître celle-ci comme un immense océan ¹ et ne fera connaître aucun repère indiquant un quelconque commencement (de cette nature) pour celui dont l'imagination s'étend jusqu'à embrasser ce qui se situe au-delà des choses créées ; il en résulte que celui qui exerce sa curiosité sur ce qui est plus ancien que les siècles et qui remonte jusqu'au point d'origine de ce qui existe ne peut s'arrêter nulle part dans ses raisonnements, car ce qu'il cherche s'éloigne toujours plus loin et n'offre aucun point fixe où la curiosité de son esprit puisse s'arrêter.

Création et temps 365. Même pour celui qui n'a examiné que modérément la nature des choses, elle est donc claire l'affirmation que rien n'est commensurable à la vie divine et bienheureuse. En effet, celle-ci ne se situe pas dans le temps, mais le temps trouve en elle son origine ². La création, par contre, prend son départ à partir d'un commencement communément admis et s'achemine vers son terme propre à travers des intervalles de temps, si bien qu'il est possible d'observer, comme le dit Salomon, son début, sa fin, son milieu ^a, en indiquant à travers les divisions temporelles la succession des choses contenues en elle. 366. Quant à la vie bienheureuse et suprême, elle ne comporte rien qui la mesure ou la divise, car elle n'est accompagnée d'aucun intervalle temporel. En effet, toutes les choses qui ont été faites, étant circonscrites par des limites propres, sont contenues en quelque sorte à l'intérieur d'une limite par une sage décision du créateur, selon un mode approprié, en vue de l'harmonie de l'univers ³. 367. Pour cette raison, même si la faiblesse du raisonnement

3. Le thème de l'harmonie provient de la philosophie grecque : les stoïciens surtout ont souligné l'ordre harmonieux de l'univers. Grégoire utilise différents termes pour en parler, notamment εὐαρμοσία (harmonie) et σύμπνοια (conspiration). Voir Discours catéchétique 6, SC 453, p. 172-174 ; J. DANIELOU, « Conspiration chez Grégoire de Nysse », dans L'Être et le temps, p. 51-84. Voir aussi ATHANASE, Contre les païens, SC 18, p. 181-185.

λογισμῶν ἀνέφικτος <ῆ> ἢ τῶν ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένων ἐφοδος, ἀλλ' οὖν τὸ πεπερατῶσθαι τὰ πάντα τῇ τοῦ πεποιη-
 65 κότης δυνάμει καὶ ἐντὸς εἶναι τῶν τῆς κτίσεως ὄρων οὐκ ἀμφιβάλλεται ἢ δὲ ποιητικὴ τῶν ὄντων δύναμις τὴν τῶν γεγονότων ἐν ἑαυτῇ περιγράφουσα φύσιν αὐτῇ τὸ περιέχον οὐκ ἔχει, πᾶν νόημα τὸ πρὸς τὴν ἀρχὴν τῆς θείας ζωῆς ἀνελθεῖν ἐπειγόμενον ἐντὸς ἑαυτῆς κατακλείουσα καὶ πάσης
 70 περιεργίας καὶ φιλοπραγμοσύνης τῆς πρὸς τὸ πέρας τοῦ ἀορίστου φθάσαι φιλονεικίης ὑπερεκπίπτουσα. **368.** Ἄπασα γὰρ ἢ μετὰ τοὺς αἰῶνας ἀνοδος καὶ διάστασις τοῦ νοῦ τοσοῦτον ὑψωθήσεται μόνον, ὅσον κατιδεῖν τὸ τοῦ ζητουμένου ἀδιεξίτητον, καὶ ἔοικεν οἷόν τι μέτρον καὶ ὄρος τῆς τῶν
 75 ἀνθρωπίνων λογισμῶν κινήσεως καὶ ἐνεργείας ὁ αἰὼν καὶ τὰ ἐντὸς τούτων εἶναι, τὰ δὲ ὑπερκείμενα τούτων ἄληπτα καὶ ἀνεπίβατα λογισμοῖς μένει, παντὸς τοῦ δυναμένου ὑπὸ κατάληψιν ἀνθρωπίνην ἔλθεῖν | καθαρῶντα. **369.** Ἐν οἷς γὰρ οὐκ εἶδος, οὐ τόπος, οὐ μέγεθος, οὐ τὸ ἐκ τοῦ χρόνου μέτρον οὐδὲ
 80 ἄλλο τι τῶν καταληπτῶν ἐπινοεῖται, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἢ καταληπτικὴ τοῦ νοῦ δύναμις, ζητοῦσά τινος περιδράξασθαι <τῶν> περὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὴν ἐν τούτοις κτίσιν, εἰς τὸ συγγενὲς ἑαυτῇ καὶ ὁμόφυλον συνιζήσει, τῆς ἀλήπτου φύσεως πανταχόθεν ἀπολισθαίνουσα. **370.** Παντὶ γὰρ οἷμαι
 85 τοῦτο γνώριμον εἶναι τῷ καὶ μετρίως ἐπεσκεμμένῳ τὰ ὄντα, ὅτι τοὺς αἰῶνας καὶ τὸν ἐν τούτοις τόπον οἷόν τι χώρημα δεκτικὸν τῶν γινομένων προκαταβαλλόμενος ὁ τῶν ὄλων δημιουργὸς | ἐν τούτοις κτίζει τὰ πάντα. Οὐ γὰρ ἐνδέχεται τι

J 136

PG 368

1. Une conséquence de cette délimitation des choses créées est que l'esprit humain ne peut remonter indéfiniment, au-delà des limites du temps. La nature incréée se situe au-delà du temps et, pour cette raison, reste impénétrable et inaccessible à la raison, quoi que prétende Eunome.

2. EUNOME avait aussi donné une définition du temps : « Le temps est un indéfinissable mouvement des astres » (*Apologie* 10, SC 305, p. 254). BASILE répliqua en proposant la définition : « Le temps est l'intervalle coextensif à la constitution du monde ; c'est en lui qu'est mesuré tout mouvement : ... Mais, comme les astres se meuvent dans le temps, Eunome déclare

humain ne permet pas de pénétrer les choses observées dans la création, il n'est pourtant pas douteux que tout a été délimité par la puissance du créateur et que tout est contenu à l'intérieur des limites de la création. La puissance qui a créé les êtres existants et qui circonscrit en elle-même la nature des êtres créés n'a elle-même rien qui la circonscrive, parce qu'elle enferme en elle-même toute pensée qui s'efforce de remonter jusqu'au commencement de la vie divine et qu'elle dépasse toute recherche dictée par une curiosité excessive désireuse d'arriver à une limite pour celui qui est sans limite. **368.** En effet, toute remontée en amont au-delà des siècles et tout effort d'extension de l'esprit ne pourront s'élever que jusqu'à la constatation du caractère insondable de ce qui est recherché¹. Le temps et ce qui est contenu dans ceux-ci sont en quelque sorte la mesure et la limite du mouvement et de l'activité de la réflexion humaine, alors que ce qui est transcendant reste impénétrable et inaccessible à la raison, étant soustrait à tout ce qui peut être saisi par la pensée humaine. **369.** En effet, là où l'on ne perçoit ni forme, ni lieu, ni grandeur, ni mesure, ni rien des choses saisissables par l'esprit, la puissance de compréhension de l'esprit, cherchant à saisir quelque chose de ce qui est relatif aux siècles et à la création dans le temps, se portera nécessairement sur ce qui est apparenté et analogue à elle-même, alors qu'elle ne trouve prise nulle part sur la nature insaisissable. **370.** A mon avis, tout homme, qui examine tant soit peu ce qui existe, sait que le Créateur de l'univers a préparé d'avance les siècles et l'espace en eux comme une sorte de réceptacle capable de recevoir les choses créées et qu'il a créé toutes choses dans ce cadre². En effet,

qu'il sont les artisans du temps » (CE I, 21, SC 299, p. 248-250). Selon Grégoire, le temps est comme un « réceptacle » destiné à recevoir les choses créées et à servir de cadre à leur devenir (cf. CE III, 2, p. 117-119 ; 7, 6-7, p. 217). Cf. DAMS, *La controverse eunoméenne*, p. 264 : « Le temps permet de limiter et de déterminer la nature créée en pénétrant dans sa constitution intime. » Cf. U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée*, p. 4.

τῶν διὰ κτίσεως γεγονότων ἢ γινομένων μὴ πάντως ἢ ἐν
90 τόπῳ ἢ ἐν χρόνῳ τὸ εἶναι ἔχειν.

371. Ἡ δὲ ἀπροσδεῆς καὶ ἀίδιος καὶ τῶν ὄντων ἐμπερι-
κτικὴ φύσις οὔτ' ἐν τόπῳ ἐστὶν οὔτε ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ πρὸ
τούτων καὶ ὑπὲρ ταῦτα κατὰ τὸν ἀφραστον λόγον αὐτῆ ἐφ'
ἐαυτῆς διὰ μόνης τῆς πίστεως θεωρεῖται, οὔτε αἰῶσι παραμε-
95 τρουμένη οὔτε χρόνοις συμπαρατρέχουσα, ἀλλ' ἐφ' ἐαυτῆς
ἐστῶσα καὶ ἐν ἐαυτῇ καθιδρυμένη, οὔτε τῷ παρωχηκότι οὔτε
τῷ μέλλοντι συνδιαιρουμένη· οὐδὲ γὰρ ἔστι τι παρ' αὐτὴν ἔξω
αὐτῆς, οὗ παροδεύοντος τὸ μὲν τι παρέρχεται τὸ δὲ μέλλει.

372. Ταῦτα γὰρ ἴδια τῶν ἐν τῇ κτίσει τὰ πάθη, πρὸς ἐλπίδα
100 καὶ μνήμην κατὰ τὴν τοῦ χρόνου διαίρεσιν τῆς ζωῆς σχιζομέ-
νης· ἐκείνη δὲ τῇ ὑψηλῇ καὶ μακαρίᾳ δυνάμει, ἣ πάντα κατὰ
τὸ ἐνεστώς ἀεὶ πάρεστιν ἐπίσης, καὶ τὸ παρωχηκὸς καὶ τὸ
προσδοκώμενον ὑπὸ τῆς περιεκτικῆς τῶν πάντων δυνάμεως
ἐγκρατούμενα καθορᾶται. | **373.** Αὐτῆ τοίνυν ἡ οὐσία ἐστίν, ἐν
105 ἣ πάντα, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος^b, *συνέστηκε, καὶ οἱ καθ'*
ἕκαστον τοῦ εἶναι μετέχοντες ζῶμέν τε καὶ κινούμεθα καὶ
ἐσμέν^c, ἢ ἀνωτέρα μὲν πάσης ἀρχῆς, σημεῖα δὲ τῆς ἰδίας
φύσεως οὐ παρεχομένη, ἀλλ' ἐν μόνῳ τῷ μὴ δύνασθαι κατα-

b. Col 1, 17 c. Ac 17, 28

1. Si les créatures se situent dans un lieu et dans un passage de temps, la nature incréée ne saurait se situer à l'intérieur d'aucun cadre ou réceptacle qui la délimite.

2. Autre différence : le temps est à l'origine d'une division en tranches de mémoire et en tranches d'espoir, ce qui n'est pas le cas pour la nature incréée. J. F. CALLAHAN, prenant appui sur ce passage, estime que Grégoire reprend certains éléments de la philosophie grecque et montre comment le *diastēma* – intervalle d'ordre temporel – se manifeste au niveau de la conscience : ainsi le temps physique devient temps psychologique (« Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time », *Atti del XXII Congresso Internazionale di Filosofia*, Venezia 1958, p. 5-66).

il est impossible que quelque chose qui a existé ou existe à la suite de la création ne voie pas nécessairement son existence située dans un lieu ou dans un temps.

**La nature
incréée
au-dessus
du temps**

371. Mais la nature qui ne manque de rien, qui est éternelle et qui embrasse tous les êtres n'est ni dans un lieu ni dans un temps, elle se situe avant ceux-ci et au-dessus de ceux-ci d'une manière ineffable, est fondée en elle-même et n'est connue que par la foi ; elle n'est pas mesurée par les siècles et ne s'écoule pas ensemble avec le temps, mais elle trouve sa consistance en elle-même, est établie fermement en elle-même et ne comporte aucune distinction selon le passé et l'avenir ; en effet, aucune réalité, dont l'écoulement fait que telle chose appartient au passé, telle autre à l'avenir, ne se situe à l'extérieur parallèlement à elle¹. **372.** Ce sont là des *pathè* propres aux choses créées dont la vie est partagée entre espoir et souvenir, conformément aux divisions du temps² ; quant à cette puissance suprême et bienheureuse à laquelle toutes choses sont toujours également présentes sur le mode de la contemporanéité, ce qui est passé et ce qui est attendu sont considérés comme dépendant entièrement de cette puissance qui embrasse tout³. **373.** C'est pourquoi, c'est elle qui est l'*ousie dans laquelle*, comme le dit l'Apôtre, *tout subsiste*^b, et dans laquelle nous tous, qui avons chacun part à l'existence, *nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes*^c. Elle se situe au-delà de tout commencement et ne présente aucun trait distinctif de sa propre nature, et elle n'est

3. Les indications données au sujet de la nature incréée convergent vers l'idée d'éternité conçue comme éternel présent : elle se suffit à elle-même, est éternelle, embrasse tous les êtres, n'est pas soumise aux limites d'un lieu ou d'un temps, est fondée en elle-même, se situe au-delà de tout, ne connaît pas l'évolution, toutes choses lui étant présentes sur le mode de l'éternel présent. Grégoire reviendra au thème de l'éternité dans *CE I*, 665-691 et aussi dans *CE II*, 69-70 et 446-483 ; *III*, 6, 1-22 et 49-80 ; *III*, 7, 25-43.

ληφθῆναι γινωσκομένη. Τοῦτο γὰρ αὐτῆς ἰδιαίτατον γνώρι-
 110 σμα, τὸ παντὸς χαρακτηριστικοῦ νοήματος ὑψηλοτέραν
 αὐτῆς εἶναι τὴν φύσιν. **374.** Ἡ τοίνυν κτίσις διὰ τὸ μὴ τὸν
 αὐτὸν τῷ ἀκτίστῳ λόγον ἔχειν αὐτῷ τούτῳ τῆς πρὸς τὸν
 πεποιηκότα συγκρίσεώς τε καὶ κοινωνίας χωρίζεται, τῇ κατὰ
 115 τὴν οὐσίαν λέγω διαφορᾶ καὶ τῷ ἴδιον ἐφ' ἑαυτῇ τὸν παρα-
 στατικὸν τῆς φύσεως ἐπιδέχασθαι λόγον οὐδὲν ἐπικοινωνοῦντα
 τῷ ἐξ οὗ γέγονεν. **375.** Ἡ δὲ θεία φύσις πάντων τῶν
 ἰδιαζόντως ἐπιθεωρουμένων τῇ κτίσει σημείων ἀλλοτριῶς
 ἔχουσα κάτω ἑαυτῆς καταλείπει τὰ τε χρονικὰ τμήματα, τὸ
 « πρεσβύτερον » λέγω καὶ τὸ νεώτερον καὶ τὰς τοπικὰς ἐπι-
 120 νοίας, ὡς μηδὲ « ἀνώτερον » ἐπ' αὐτῆς τι κυρίως λέγεσθαι.
 Πᾶν γὰρ τὸ νοούμενον ἐπὶ τῆς ἀκτίστου δυνάμεως ἄνω ἐστὶ
 καὶ ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τὸν τοῦ « κυριωτάτου » λόγον ἐπέχει.
376. Ἐπεὶ οὖν δέδεικται διὰ τῶν εἰρημένων μὴ ἐν τῇ κτίσει
 τὸν μονογενῆ υἱὸν καὶ τὸ τοῦ Θεοῦ πνεῦμα <δεῖν> διερευνᾶ-
 125 σθαι, ἀλλ' ἄνω τῆς κτίσεως πιστεύειν εἶναι, ἡ μὲν κτίσις ἐπι-
 τινος ἰδιαζούσης ἀρχῆς διὰ τῆς πολυπραγμοσύνης τῶν τὰ
 τοιαῦτα ζητεῖν φιλονεικούντων ἴσως καταληφθήσεται, τὸ δὲ
 ὑπὲρ ταύτην οὐδὲν ἂν διὰ τούτων μᾶλλον εἰς γινώσιν ἔλθοι,
 οὐδενὸς ἐν αὐτῷ σημείου δεικτικοῦ πρὸ τῶν αἰώνων εὕρισκο-
 130 μένου. **377.** Εἰ οὖν ἐν τῇ ἀκτίστῳ φύσει νοεῖται τὰ θαυμαστά
 πράγματά τε καὶ ὀνόματα, ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα
 τὸ ἅγιον, | πῶς ἔσται δυνατόν, ὅπερ ἐπὶ τῶν κάτω περιεργα-
 ζομένη καὶ πολυπραγμονοῦσα καταλαμβάνει ἡ ἔννοια, ἕτερον
 135 ἑτέρου συγκριτικῶς ὑπεριθεῖσα διὰ τινος χρονικοῦ διαστή-
 ματος, τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς ἀκτίστου καὶ προαιωνίου νομίζειν
 οὐσίας | εἶναι; **378.** Ἐν ἧ πατὴρ μὲν ἀναρχος καὶ ἀγέννητος
 καὶ αἰεὶ πατὴρ νοεῖται, ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδια-

J 138

PG 369

1. Ce développement sur la nature créée qui se situe au-dessus de tout et échappe à toute « compréhension » comporte quelques expressions qui font penser au poème attribué à Grégoire de Nazianze : « Ô toi, l'au-delà de tout. » Plusieurs passages du *CE II* sont consacrés à la même thèse, notamment § 67-83 ; 84-96 ; 148-180 ; 571-580.

connue que comme ne pouvant pas être comprise¹. Son caractère le plus propre est justement que sa nature dépasse toute idée de marque distinctive. **374.** C'est pourquoi, la création, du fait qu'elle n'a pas la même définition que l'incrée, est éloignée par là-même de la comparaison et de la communauté (de nature) avec celui qui l'a faite, je veux dire à cause de la différence selon l'ousie, et à cause du fait que ce qui est créé reçoit une définition spécifique qui fait connaître sa nature, mais n'a rien de commun avec Celui de qui elle tire son origine. **375.** Mais la nature divine est fort éloignée de toutes les marques distinctives observées dans la création et laisse derrière elle les divisions temporelles, je veux dire celles de « plus ancien » et de « plus récent » et les représentations spatiales, si bien que, à proprement parler, on ne peut même pas dire « plus haut » au sujet de cette nature. En effet, tout ce qui est pensé à propos de la puissance créée est « haut » et est principe et implique la notion de « tout à fait authentique ». **376.** Puisque donc il a été montré, à travers ce qui a été dit, qu'il ne faut pas chercher le Fils Monogène et l'Esprit de Dieu dans la création, mais croire qu'il sont au-delà de la création, la création sera peut-être comprise à partir de son point de départ propre de la part de ceux qui s'adonnent à ce genre de recherche dans un esprit d'émulation dans la curiosité ; mais ce qui se situe au-dessus de la création ne pourrait pas du tout être mieux connu grâce à ce repère, car, en cela, aucun repère distinctif antérieur aux siècles ne peut être trouvé. **377.** Si donc on considère dans la nature créée ces entités et ces noms admirables que sont le Père, le Fils et l'Esprit saint, comment sera-t-il possible de penser qu'appartient aussi à l'ousie créée et antérieure aux siècles ce qu'une pensée débordante d'activité et de curiosité indiscrettes a saisi au sujet des réalités d'en bas, elle qui, en les comparant, accorde à l'une la supériorité par rapport à l'autre par le biais d'un intervalle temporel ? **378.** Dans cette ousie, le Père est conçu comme étant sans principe, inengendré et toujours Père ; en dépen-

στάτως ὁ μονογενῆς υἱὸς τῷ πατρὶ συνεπινοεῖται, δι' αὐτοῦ δὲ
καὶ μετ' αὐτοῦ, πρὶν τι κενόν τε καὶ ἀνυπόστατον διὰ μέσου
140 παρεμπεσεῖν νόημα, εὐθύς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον συνημέ-
νας καταλαμβάνεται, οὐχ ὑστερίζον κατὰ τὴν ὑπαρξιν μετὰ
τὸν υἱόν, ὥστε ποτὲ τὸν μονογενῆ δίχα τοῦ πνεύματος νοηθῆ-
ναι, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον
τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενές ἐστι φῶς, διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ
145 φωτὸς^d ἐκλάμψαν, οὔτε διαστήματι οὔτε φύσεως ἐτερότητι
τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ μονογενοῦς ἀποτεμνόμενον. **379.** Διάστημα
μὲν γὰρ ἐπὶ τῆς προαιωνίου φύσεως οὐκ ἔστιν, ἢ δὲ κατὰ τὴν
οὐσίαν διαφορὰ οὐδεμία. Οὐδὲ γὰρ ἔστι δυνατὸν ἀκτίστου
πρὸς ἀκτιστον διαφορὰν ἐνοῆσαι, ἀκτιστον δὲ τὸ πνεῦμα
150 τὸ ἅγιον, καθὼς ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἀποδέδεικται λόγοις.
380. Γούτων οὖν οὕτως ἔχειν ὑπειλημμένων παρὰ πᾶσι τοῖς
καταδεχομένοις τὸν ἰδιωτισμὸν τοῦ ἀπλουστέρου κηρύγμα-
τος, τίνα καιρὸν ἔχει τὴν τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα συνάφειαν
διὰ τῆς κτίσεως ἀναλύειν πειρᾶσθαι, ὡς ἐπάναγκες εἶναι τι
155 καὶ ταύτη συναΐδιον ἢ καὶ τὸν υἱὸν μεταγενέστερον οἶεσθαι;
381. Οὔτε γὰρ ἡ γέννησις τοῦ μονογενοῦς ἐντὸς τῶν αἰώνων
οὔτε ἡ κτίσις πρὸ τῶν αἰώνων, ὥστε οὐδενὶ τρόπῳ προσήκει
τὴν ἀδιάστατον φύσιν καταμερίζεσθαι, καὶ μεταξὺ τῆς πάν-
των ποιητικῆς αἰτίας διαστηματικὴν τινα παρενεῖρειν | ὑπό-
160 νοιαν ἐν τῷ λέγειν ποτὲ μὴ εἶναι τὸν πᾶσι δεδωκότα τὸ εἶναι.
382. Οὐκοῦν ἀληθῆς ὁ προαποδοδεδομένος λόγος, ὅτι τῇ μὲν
ἀγεννησίᾳ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ μονογενοῦς ἀϊδιότης γεννητῶς

d. Jn 1, 9

1. Dans ce nouveau passage sur les relations d'origine, Grégoire apporte quelques touches supplémentaires par rapport à § 278-280. Ainsi, il explique qu'il n'existe pas de *diastēma* d'ordre temporel entre le Père et le Fils, d'une part, et l'Esprit, d'autre part. Il précise qu'il ne faut pas introduire entre le Fils et l'Esprit une réalité imaginaire qui serait l'énergie du Fils produisant l'Esprit, comme le veut Eunome. Il ajoute que l'Esprit est à comprendre comme entretenant avec le Fils une relation « par lui et avec

dance étroite du Père est conçu le Fils Monogène, tirant son origine du Père sans qu'il y ait un intervalle entre les deux pour ce qui est de la continuité ; par lui et avec lui on conçoit aussitôt, avant qu'une réalité imaginaire vide et sans consistance ne s'insinue dans la pensée, en étroite connexion avec lui, l'Esprit saint qui n'est pas postérieur au Fils selon la subsistance, au point qu'il faudrait considérer le Monogène séparément de l'Esprit, mais l'Esprit tient lui aussi la cause de son être du Dieu de l'univers, de qui provient aussi la lumière monogène, lui qui rayonne à travers *la Lumière véritable*^d, sans être séparé du Père ou du Monogène ni par un intervalle (de temps) ni par une altérité de nature¹. **379.** En effet, il n'existe pas d'intervalle dans la nature qui précède les siècles, il n'existe aucune différence selon l'ousie. Il n'est pas non plus possible d'imaginer une différence entre un incréé et un autre, et l'Esprit saint est incréé, comme nous l'avons montré dans ce qui précède. **380.** Comme les choses sont comprises de cette manière par tous ceux qui admettent dans sa simplicité le langage propre au kérygme, quelle opportunité y a-t-il à essayer de dissoudre l'union étroite entre le Père et le Fils, au nom d'une soi-disant création, si bien qu'il serait nécessaire de croire ou bien qu'il y a quelque chose de coéternel à la création ou bien que le Fils est postérieur au Père ? **381.** En effet, ni la naissance du Monogène ne se produit au cours des siècles, ni la création n'est antérieure aux siècles. Par conséquent, il ne convient d'aucune manière de fractionner la nature indivisible et de laisser s'insinuer au sein de la cause créatrice de l'univers quelque idée d'intervalle, en disant qu'il fut un temps où celui qui a donné l'être à tous n'était pas. **382.** L'argument que nous avons avancé plus haut est donc juste, à savoir qu'il convient de penser l'éternité de celui qui

lui ». Enfin, il cherche à illustrer sa pensée grâce au thème de la Lumière créée en l'appliquant plus spécialement à l'Esprit.

συνεπινοεῖται· εἰ δέ τι διάστημα μεταξὺ νομισθείη, ᾧ ἡ γέννησις τοῦ υἱοῦ τῆς τοῦ πατρὸς ζωῆς διατέμεται, τούτῳ καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ ὀρισθήσεται, ὅπερ ἄτοπον. **383.** Τὴν δὲ κτίσιν κωλύει οὐδέν, ἄλλο τι οὐσαν κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν παρὰ τὸν κτίσαντα, ἀπὸ τινος ἰδιαζούσης νοηθῆναι ἀρχῆς, καθὼς ἔφαιμεν, κατ' οὐδὲν τῆ ἀκηράτῳ καὶ προαιωνίῳ φύσει συμβαίνουσιν. Τὸ γὰρ ἐκ μὴ ὄντων ἦ, ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος^e, ἐκ μὴ φαινομένων οὐρανὸν ἢ γῆν ἢ ἄλλο τι τῶν ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένων γεγενῆσθαι λέγειν οὐδεμίαν τῷ ποιητῇ τῶν ὄλων ἀδοξίαν προστρίβεται, ἐπεὶ καὶ μεμαθήκαμεν παρὰ τῆς θείας γραφῆς μήτε ἐξ αἰδίου ταῦτα εἶναι μήτε εἰσαεὶ διαμένειν. **384.** Εἰ δέ τι τῶν ἐν τῇ ἀγίᾳ τριάδι πεπιστευμένων μὴ αἰεὶ συνυπάρχειν τῷ πατρὶ πιστευθείη, ἀλλὰ τις κατὰ τὸν τῆς αἰρέσεως λόγον ἐπινοηθείη διάνοια γυμνοῦσά ποτε τὸν ἐπὶ πάντων Θεὸν τῆς τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος δόξης οὐδὲν ἕτερον ἢ παντὸς ἀγαθοῦ καὶ θεοῦ πράγματός τε καὶ νοήματος κατὰ τὸν τῆς αἰρέσεως λόγον ὁ Θεὸς κελωρισμένος ἐπιδειχθήσεται. **385.** Εἰ δὲ αἰεὶ ἔνδοξος ὁ πατήρ ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, δόξα δὲ τοῦ πατρὸς ὁ προαιώνιος υἱός, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ υἱοῦ δόξα τὸ τοῦ Χριστοῦ πνεῦμα τὸ αἰεὶ συνθεωρούμενον τῷ υἱῷ καὶ τῷ πατρὶ, πόθεν ὁ σοφὸς οὗτος καὶ ἐκ ποίας παιδεύσεως τὸ « πρεσβύτερον » ἐν τοῖς

e. Cf. He 11, 3

1. Voir *supra* § 341-358.

2. Ce passage sur la gloire, qui s'inspire librement de divers textes du Nouveau Testament, est original, car Grégoire raisonne à partir du thème selon lequel le Fils est la gloire du Père et l'Esprit la gloire du Fils. Le même thème est exploité, avec plus d'insistance, dans le traité *Contre les pneumatomaques*, *Sur le Saint-Esprit* 5-7, *GNO* II, 1, p. 92, 10 s. et dans *Antirrheticus adversus Apollinarium*, *GNO* III, 1, p. 222, 1-21 (tr. R. Winling dans *Le Mystère du Christ*, p. 209-210). Voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE,

est Monogène par génération simultanément avec l'agnésie du Père. Si, en revanche, on admettait quelque intervalle séparant la naissance du Fils de la vie du Père, on déterminerait aussi par là le commencement de la vie du Dieu suprême, ce qui est absurde¹. **383.** Rien n'empêche que la création qui, selon sa nature propre, est autre chose que le créateur, soit considérée à partir d'un point d'origine qui lui est propre, comme nous l'avons dit, car elle ne coïncide d'aucune manière avec la nature pure de toute souillure et antérieure aux siècles. En effet, dire que le ciel, la terre ou quelque chose d'autre qu'on voit dans la création, ont été créés à partir de ce qui n'était pas, ou, comme le dit l'Apôtre, à partir de ce qui n'est pas apparent^e, n'inflige au créateur de l'univers aucun déshonneur, d'autant plus que la sainte Écriture nous a appris que les choses créées n'existent pas de toute éternité et qu'elles ne durent pas toujours. **384.** Si, par contre, on croyait que l'une des réalités que la foi reconnaît dans la sainte Trinité n'a pas toujours existé simultanément avec le Père, et si, conformément à la doctrine hérétique, on concevait quelque hypothèse dépouillant, pour un temps, le Dieu suprême de la gloire du Fils et de l'Esprit saint, il n'en résulterait rien d'autre que de faire apparaître, conformément à ce que pensent les hérétiques, que Dieu est privé (pour un temps) de toute réalité et de toute idée de ce qui est bon et divin. **385.** Si, par contre, le Père qui existe avant les siècles possède toujours la gloire et si le Fils qui existe avant les siècles est la gloire du Père, si semblablement l'Esprit du Christ, qui est toujours conçu ensemble avec le Fils et le Père, est la gloire du Fils², à partir d'où et à la suite de quelle formation cet homme sage parle-t-il de ce qui est

Or. 31, 28, 4 sur l'unité de gloire des trois Personnes et surtout BASILE, *CE* II, 17, 21, 33, *SC* 305, p. 66, 86, 138 ; *Sur le Saint-Esprit* 15, 55, *SC* 17^{bis}, p. 292-294, 448-450. Voir aussi MATEO-SECO, « Gloria » dans *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, p. 466-470.

185 ἀχρόνοις καὶ τὸ « τιμιώτερον » ἐν τοῖς κατὰ τὴν φύσιν τιμίοις ἀποφαίνεται, συγκριτικῶς ὑπερτιθεὶς τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον καὶ διὰ τῆς τοῦ ἐνός προτιμῆσεως | τὸ ἐφεξῆς ἀτιμάζων; Ἡ γὰρ ἀντιδιαστολὴ τοῦ τιμιωτέρου φανερωτέρα πάντως ἐστὶν εἰς ὃ τι φέρεται.

κζ'. Ὅτι μάλιστα ὑπέλαβε τὰς αὐτὰς ἐνεργείας τὰ αὐτὰ ἔργα ποιεῖν καὶ τὴν παραλλαγὴν τῶν ἔργων παρηλλαγμένης τὰς ἐνεργείας ἐνδείκνυσθαι.

386. Οἷα δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐπάγει καὶ τὰ ἀκόλουθα. « Ἄτε », φησί, « τῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν τὴν ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελουσῶν, καὶ τῶν παρηλλαγμένων ἔργων παρηλλαγμένας καὶ τὰς ἐνεργείας ἀποφαινόντων ». Καλῶς ὁ γεννάδας ἦλθεν ἐπὶ τὴν ἄμαχον συνηγορίαν τοῦ λόγου. « Αἱ αὐταὶ ἐνεργεῖαι τὴν ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελοῦσι », φησὶν.

Ἴδωμεν τοίνυν ἐπὶ τῶν πραγμάτων τὸν λόγον. Μία τοῦ πυρὸς ἢ διὰ τοῦ θερμαίνειν ἐνέργεια, ἀλλὰ τὰ ἔργα οἷαν ἔχει τὴν συμφωνίαν ἐπισκεψώμεθα. 387. Τήκεται ὁ χαλκός, ὁ 10 πηλὸς πήγνυται, ὁ κηρὸς ἀναλίσκεται, τὰ λοιπὰ τῶν ζώων εἰ ἐν αὐτῷ γένοιτο φθείρεται, ἢ σαλαμάνδρα ζωογονεῖται, τὸ στυππεῖον καίεται, τὸ ἀμίαντον ὡσπερ ἐν ὕδατι τῇ φλογὶ καταπλύνεται· τοσαύτη ἢ ταυτότης τῶν ἔργων ἐκ τῆς μιᾶς ἐνεργείας. Τί δὲ ὁ ἥλιος; Ἄρ' οὐχὶ καὶ αὐτὸς ἐκ τῆς αὐτῆς 15 δυνάμεως ὁμοίως ἐπιθάλπων τὰ πάντα τὸ μὲν τι τῶν φυτῶν

1. Croyance populaire rapportée par ARISTOTE, *Histoire des animaux* V, 106, 552 b ; ÉLIEN, *Sur la nature des animaux* II, 31 ; PLINIE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* X, 67, 188 e.

« plus ancien » à propos de ce qui est intemporel et de « plus honorable » à propos de ce qui est digne d'honneur par nature, en situant par comparaison l'un au-dessus de l'autre et en déconsidérant l'un par le fait qu'il accorde plus d'honneur à l'autre ? En tout cas, la distinction par opposition à propos de ce qui est « plus honorable » prend tout son sens quand on tient compte de ce vers quoi elle tend.

XXVII. Qu'il est faux d'estimer que les mêmes énergies produisent les mêmes œuvres et que des différences dans les œuvres révèlent des différences dans les énergies.

Thèse d'Eunome 386. Les paroles qu'il ajoute sont de la même veine. Voici ce qu'il dit : « Car, dit-il, les mêmes énergies produisent des œuvres identiques et des œuvres différentes révèlent des énergies différentes. » Le noble penseur a bien trouvé l'argument irrésistible pour étayer son enseignement. « Les mêmes énergies produisent des œuvres identiques », dit-il.

Réfutation par des exemples Examinons donc cet argument en l'appliquant aux faits. Pour le feu, il existe une seule énergie qui consiste à chauffer, mais examinons quelle concordance ont entre elles les œuvres (qui en résultent). 387. (Sous l'effet du feu) l'airain fond, l'argile humide devient dure, la cire se consume ; alors que les autres animaux, pris dans le feu, sont détruits, la salamandre par contre est rendue vivante¹ ; l'étope est brûlée, l'amiante est lavé par la flamme comme avec de l'eau : voilà toute l'identité entre les œuvres produites par une seule énergie. Qu'en est-il du soleil ? N'est-ce pas lui qui, tout en répandant à partir de la même puissance sa chaleur sur toutes choses, fait grandir une plante, provoque

ηύξησε, τὸ δὲ κατεμάρανε, πρὸς τὴν ὑποκειμένην δύναμιν
 ὑπαλλάσσωσιν τῆς ἐνεργείας τὸ τέλος; **388.** Τὸ μὲν γὰρ ἐπὶ τῆς
 πέτρας ἐξήρανε, τὸ δὲ ἐκ τῆς βαθείας γῆς ἑκατοντάχουον
 ἐποίησεν^a. Εἰ δὲ εἰσέλθοις εἰς τὰ τῆς φύσεως ἔργα καὶ ἴδοις ἐν
 20 τοῖς σώμασιν ὅσα φιλοτεχνοῦσα ἐργάζεται, μᾶλλον ἂν τὸ
 περιεσκεμμένον καταμάθοις τοῦ λέγοντος, ὅτι « ἡ αὐτὴ ἐνέρ-
 γεια τὴν ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελεῖ ». **389.** Μία ἐνέρ-
 γεια τῆς συλλήψεως ἐστὶν ἡ αἰτία, ἀλλὰ τὸ σύγκριμα τοῦ
 ἔνδον οἰκονομουμένου πολυειδές, ὡς ἂν μὴ δυναθῆναι βραδύως
 J 141 25 τινὰ τὴν διαφορὰν τῶν ἐν τῷ σώματι ποιότητων ἀπαριθμή-
 σασθαι. Μία πάλιν ἐνέργεια ἐπὶ τῶν νηπίων ἡ τοῦ γάλακτος
 ἐστὶν ὀλκή, τὸ δὲ ποικίλον τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς τοιαύτης
 τροφῆς τίς ἂν διεξέλθοι λόγος; **390.** Ἡ μὲν γὰρ καθάπερ διὰ
 σωλήνος ἐκ τοῦ στόματος ἐπὶ τοὺς ἀποκριτικούς διεξέρχεται
 30 πόρους, ἡ δὲ ἀλλοιωτικὴ τῆς φύσεως δύναμις ἐκάστω τῶν
 μελῶν καταλλήλως προσάγει τὸ γάλα, διὰ τῆς πέψεως εἰς
 μυρίας διαφορὰς τὴν τροφήν κερματίζουσα καὶ τοῖς ὑπο-
 κειμένοις ὁμοφυῆς ἀπεργαζομένη τὸ ἐκάστω κατάλληλον.
391. Ἐκ γὰρ τῆς αὐτῆς τρέφονται βρώσεως ἀρτηρίαι φλέβες
 35 ἐγκέφαλος μῆνιγγες μυελὸς ὅστ᾽ αὖ νεῦρα σύνδεσμοι τένοντες
 σάρκες ἐπιφάνεια χόνδροι πιμελαι τρίχες ὄνυχες ἰδρωῖτες
 ἄτμοι φλέγμα χολή καὶ ὅσα λοιπὰ περιττὰ καὶ ἀχρεῖα τῆς
 αὐτῆς αἰτίας ἐξήπτται. **392.** Κἂν τὰ τῶν μελῶν εἴπης ὀνόματα
 τὰ τε ὀργανικὰ καὶ τὰ αἰσθητήρια καὶ ὅσα ἄλλα πληροῖ τὸν
 PG 373 40 τοῦ σώματος ὄγκον, ἐκ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς κατὰ τὴν τροφήν
 ἐνεργείας εἰς τὰς τοσαύτας διαφορὰς ἀλλοιοῦται. Εἰ δὲ τις καὶ
 τὰς τέχνας ἀναλογίσειτο, εὐρήσει καὶ διὰ τούτων τὸ κατεξ-
 τασμένον τοῦ δόγματος· μίαν γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τῶν διὰ
 χειρὸς τι ποιοῦντων ἐπὶ πάσης τέχνης ὀρῶμεν ἐνέργειαν,

le flétrissement de l'autre, variant l'effet de l'énergie en
 accord avec la puissance inhérente à chacune ? **388.** Il dessè-
 che l'une qui pousse sur une pierre, il fait produire au
 centuple l'autre qui est enracinée profondément dans la
 terre^a. Si tu passes aux œuvres de la nature et si tu observes
 ce qu'elle opère habilement dans les corps, on comprendra
 mieux s'il est assez circonspect celui qui déclare : « La même
 énergie produit des œuvres identiques. » **389.** Une seule
 énergie est la cause de la conception, mais la composition de
 ce qui se constitue à l'intérieur est multiforme, si bien qu'il
 est difficile de compter les différentes qualités inhérentes au
 corps. De son côté, la succion du lait par les nourrissons est
 une seule activité, mais quelles paroles pourraient rendre
 compte en détail de la variété des effets d'une telle nourri-
 ture ? **390.** En effet, le lait descend, comme par un conduit,
 de la bouche dans les canaux de répartition, et la faculté de
 changement de la nature apporte le lait à chaque membre de
 façon appropriée, divisant la nourriture par la digestion en
 d'innombrables variétés et produisant ce qui est de même
 nature que ce qui existe de façon appropriée dans chaque
 membre. **391.** En effet, à partir du même aliment sont nour-
 ris les artères, les veines, le cerveau et ses membranes, la
 moelle, les os, les nerfs, les ligaments, les muscles, la chair,
 la peau, les cartilages, la graisse, les cheveux, les ongles, la
 sueur, les vapeurs, les humeurs, la bile et tout le reste des
 choses superflues et inutiles dérivant de la même cause.
392. Et si tu donnes le nom des membres du corps, de ceux
 qui sont les organes de l'action ou des sensations et tous
 les autres qui complètent la masse du corps, c'est à partir
 d'une seule et même activité relative à la nourriture qu'ils se
 développent différemment en revêtant une si grande diver-
 sité. Si l'on voulait raisonner par analogie à partir des
 métiers, on trouverait aussi la pertinence de cette doctrine
 grâce à ceux-ci. Dans le cas de ceux qui produisent des
 objets grâce à leurs mains, nous constatons le plus souvent
 dans chaque métier une seule activité, je veux dire le mouve-

a. Cf. Mc 4, 4-8

45 αὐτὴν λέγω τῆς χειρὸς τὴν κίνησιν, ἀλλὰ τίς ἡ κοινωνία τῶν ἀποτελεσμάτων, σκοπήσωμεν. **393.** Τί κοινὸν ἔχει ναοῦ κατασκευῆ πρὸς ἱμάτιον, τῆς ἐν ἑκατέρῳ τέχνης κινήσει χειρὸς ἐνεργουμένης; Κινεῖ τὴν χειρὰ καὶ ὁ τοιχωρῦχος, κινεῖ καὶ ὁ φρεωρῦχος, καὶ γῆ μεταλλεύεται καὶ φονεύεται ἄνθρωπος·
 50 κινήσεως χειρὸς ἔργα τὰ πάντα. Ὁ τε γὰρ πολεμιστὴς ἐπὶ τῆς μάχης διὰ χειρὸς ἐνεργεῖ τὴν τῶν ἐναντίων σφαγὴν, καὶ ὁ γεωπόνος πάλιν τῆ χειρὶ διὰ τῆς δικέλλης ἐπιθρύπτει τὴν βῶλον. **394.** Πῶς οὖν ἡμῖν ὁ δογματιστὴς ἀποφαίνεται « τὰς αὐτὰς ἐνεργείας τὴν ταυτότητα τῶν ἔργων | ἀποτελεῖν »;
 55 Ἐὰν δὲ δοθῆ τι καὶ ἀληθὲς ἔχειν τὰ εἰρημένα, πάλιν καὶ διὰ τούτου τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν οἰκεῖον τοῦ τε υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα καὶ τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν υἱὸν πλέον συνίσταται. Εἰ μὲν γὰρ ἦν τις τῶν ἐνεργειῶν παραλλαγὴ, ὡς ἄλλως μὲν τοῦ πατρὸς, ἑτέρως δὲ τοῦ υἱοῦ τὸ δοκοῦν ἐργαζομένου, καλῶς
 60 εἶχεν ἐκ τοῦ παρηλλαγμένου τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὸ τῆς ἐργασθείσης ὑφ' ἑκατέρου τούτων οὐσίας παρηλλαγμένον τεκμαίρεσθαι. **395.** Εἰ δὲ ᾧ τρόπῳ ἐνεργεῖ ὁ πατήρ, πάντα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ, κατὰ τε τὴν αὐτοῦ τοῦ κυρίου φωνήν^b καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον (οὐ γὰρ ὁ μὲν ἀσωμάτως, ὁ δὲ διὰ σώματος,
 65 οὐδὲ ἐκείνος μὲν ἐκ τῆσδε τῆς ὕλης, ἐκ δὲ τῆς ἑτέρας ὁ ἕτερος, οὐδὲ ἐν χρόνῳ οὐδὲ ἐν τόπῳ ἄλλος ἄλλῳ τὸ δοκοῦν κατεργάζεται, οὐδ' αἱ τῶν ὀργάνων διαφοραὶ τὸ παρηλλαγμένον κατασκευάζουσιν. **396.** ἀλλ' ἀρκεῖ μόνη θελήματος κίνησις καὶ προαιρέσεως ὁρμή, σύνδρομον ἔχουσα καὶ ἐπακολουθοῦσαν
 70 πρὸς τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν τὴν ὑφιστάσαν τὰ πάντα δύναμιν), καὶ ἐν πᾶσιν ὁμοίως ὁ πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ὁ

b. Cf. Jn 5, 19

1. On aura remarqué que la démarche adoptée pour la démonstration n'obéit pas au schéma habituel : thèse, preuves, conclusion ; dans le cas présent, Grégoire donne tout de suite des exemples, puis conclut par une question oratoire qui équivaut à un constat négatif. Pour le recours à l'*ecphrasis*, voir LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, t. 1, p. 400-402.

ment de la main. Mais voyons ce que les effets ont de commun. **393.** Qu'y a-t-il de commun entre la construction d'un sanctuaire et la confection d'un vêtement, alors que le travail dans les deux métiers s'effectue par des mouvements de la main ? Ils meuvent aussi la main, celui qui perce les murs (pour voler) et celui qui creuse un puits ; le creusement des mines dans la terre et le meurtre d'un homme : tout cela est effectué grâce aux mouvements de la main. Au cours de la bataille, le guerrier effectue de ses mains le meurtre des ennemis et le travailleur de la terre, de son côté, brise de ses mains les mottes de terre au moyen du hoyau à deux pointes. **394.** Comment donc ce maître à penser peut-il affirmer que « les mêmes énergies produisent des œuvres identiques »¹ ?

Réfutation à partir de la doctrine de la piété

Même si on concédait que ses affirmations comportent une part de vérité, l'étroite parenté selon l'ousie entre le Fils et le Père et entre l'Esprit et le Fils se trouvera confirmée encore davantage par là. En effet, s'il existait une différence des énergies au point que le Père produit ce qui lui plaît d'une manière et le Fils d'une autre, alors on serait en droit de conclure, d'après la différence des activités, à la différence de l'ousie produite par chacun d'entre eux. **395.** Mais si le Fils opère en tout de la même façon que le fait le Père, comme le dit le Seigneur lui-même^b et comme nous le dit un raisonnement bien conduit – en effet, l'un n'opère pas ce qu'il veut selon un mode incorporel, l'autre au moyen d'un corps, l'un à partir de telle matière, l'autre à partir de telle autre, l'un à tel moment et en tel lieu, l'autre à un moment et en un lieu différents, et la diversité des instruments pour agir n'établit pas non plus la différence, **396.** mais il suffit du seul mouvement de la volonté et du seul élan de la décision, lesquels, pour faire accéder toutes choses à l'existence, bénéficient du concours et de la contribution de la puissance qui donne la subsistance à toutes choses –, et si le Père de qui tout vient

υἱός δι' οὗ τὰ πάντα^c κατὰ ταύτῃ τῆς ἐνεργείας εἶδος ἐργάζον-
 ται, πῶς οὗτος τὴν κατὰ τὰς οὐσίας διαφορὰν ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καὶ
 τοῦ πνεύματος ἀποδεικνύειν οἴεται διὰ τοῦ παρηλλαγμέ-
 75 νου τῆς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐνεργείας ἀπ' ἀλλήλων
 χωριζομένης; Τούναντίον γάρ, καθὼς προέφη, κατασκευά-
 ζεται. **397.** ἐπειδὴ οὐδεὶς τρόπος τῆς τῶν ἐνεργειῶν παρα-
 λαγῆς ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ θεωρεῖται, καὶ τὸ μηδεμίαν ἐν ταῖς
 οὐσίαις τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος εἶναι διάστασιν ἐν τῇ
 80 ταυτότητι τῆς ὑποστησαμένης δυνάμεως ἐπιδείκνυται,
 καθὼς καὶ ἡ τοῦ λογογράφου μαρτυρία βεβαίως τὸν λόγον
 οὕτως ἐπὶ λέξεως ἔχουσα: « ἄτε, φησί, τῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν
 τὴν ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελουσῶν ». **398.** Ὡστε εἰ
 ταυτότης ἐπιτελεῖται τῶν ἔργων ἐν τῇ τῶν ἐνεργειῶν ὁμοιό-
 85 τητι, ἔργον δὲ κατ' αὐτοὺς τοῦ μὲν πατρὸς ὁ υἱός, τοῦτου δὲ
 τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ ὁμοιοτροπία τῆς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ
 υἱοῦ ἐνεργείας τὴν ταυτότητα πάντως τῆς ἀποτελεσθείσης
 οὐσίας ἐνδείξεται.

399. Ἀλλὰ προστίθησι: « καὶ τῶν παρηλλαγμένων ἔργων
 90 παρηλλαγμένας καὶ τὰς ἐνεργείας ἐμφαινόντων ». Πάλιν τοί-
 νυν καὶ τοῦτο σκοπήσωμεν, τί τοῦ ἰσχυρὸν ὁ λόγος ἔχει, καὶ
 εἰ δοκεῖ διὰ τῶν ἐναργῶν ὑποδειγμάτων ταῦτα κατανοήσω-
 μεν. Ἄρ' οὐχὶ μία ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ προστάσσειν ἐνέργεια τοῦ
 πάντα τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συστησαμένου διὰ μόνου

c. Cf. 1 Co 8, 6

1. EUNOME avait déjà énoncé le principe de différenciation dans *Ap* 20, 16-19. BASILE fait une mise au point en plusieurs étapes dans *CE* II, 31 et 34, *SC* 305, p. 132 et 141. Voir aussi *Sur le Saint-Esprit* 37-38, *SC* 17^{bis}, p. 374 et 378. Grégoire formule le principe de l'identité des énergies dans la Trinité de façon plus claire que Basile. Voir aussi *Ad Ablabium*, *GNO* III, 1, p. 47; G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 27-31; 53-56; 171-177.

2. Dans un deuxième temps, la réfutation est plus théologique: Grégoire rappelle la doctrine reçue en ce qui concerne l'unité d'ousie et l'identité des énergies au sein de la Trinité. Cette fois-ci, Grégoire se place au même plan qu'Eunome, à savoir celui de la Triade, et sa réfutation gagne en poids.

et le Fils par qui tout existe^c sont actifs en tout selon la même forme d'énergie, comment cet homme pensera-t-il pouvoir prouver la différence d'ousie dans le cas du Fils et de l'Esprit d'après la différence des énergies du Père et du Fils, séparées l'une de l'autre¹? Mais l'argument va dans le sens contraire, comme je l'ai dit plus haut. **397.** Puisque aucun mode de différence des énergies n'est perçu dans le Père et le Fils et que l'identité de la puissance qui fait exister toutes choses indique qu'il n'y a aucune différence de niveau entre l'ousie du Fils et celle de l'Esprit, ainsi que le confirme d'ailleurs le témoignage de l'auteur du traité, qui dit textuellement: « car, dit-il, les mêmes énergies produisent des œuvres identiques », **398.** il en résulte que, si des œuvres identiques sont produites par des énergies semblables et si le Fils est, selon eux, l'œuvre du Père et l'Esprit saint l'œuvre du Fils, la ressemblance dans la manière d'opérer de l'énergie du Père et du Fils montre sûrement l'identité de l'ousie produite².

**A œuvres
différentes
des énergies
différentes ?**

399. Mais il ajoute: « Les œuvres différentes révèlent des énergies elles aussi différentes »³. Examinons donc à son tour ce point, en nous demandant quelle force a cet argument et essayons de réfléchir, si cela semble bon, à l'aide d'exemples clairs. Est-ce que l'énergie, usant du commandement, de Celui qui a fait exister le monde entier et tout ce qu'il contient par sa seule volonté,

3. Dans l'*Apologie*, EUNOME avait formulé le principe d'une autre manière: « La communauté selon la substance ne laisse aucune supériorité, ni différence et entraîne clairement l'égalité. » Mais, ajoute-t-il, « qui est assez audacieux dans l'impiété pour déclarer le Fils égal au Père? », en se référant à Jn 14, 28 « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi ». BASILE réfute assez longuement l'objection (*CE* II, 23-25, *SC* 305, p. 254-265).

95 θελήματος; **400.** Αὐτὸς γὰρ εἶπε καὶ ἐγενήθησαν, αὐτὸς ἐνε-
 τείλατο καὶ ἐκτίσθησαν^d. Οὐκ ἐπὶ πάντων ὁμοίως οὐσιώθη τὸ
 πρόσταγμα καὶ ἤρκεσεν ἡ βούλησις μόνη τὸ μὴ ὄν ὑποστήσα-
 σθαι; Πῶς οὖν ἐκ μιᾶς τῆς διὰ τοῦ προστάσειν ἐνεργείας
 100 τσαύτης τῆς διαφορᾶς καθορωμένης οὗτος ὡσπερ οὐχ ὄρων
 τὰ πράγματα τὴν τῶν ἔργων παραλλαγὴν τὸ παρηλλαγμένον
 τῆς ἐνεργείας ἐνδείκνυσθαι λέγει; **401.** Τοῦναντίον γὰρ ἔδει
 μονοειδῆ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι, εἴπερ κατὰ τὸν δογμα-
 τιστὴν τῷ διαλλάσσοντι τῶν ἔργων καὶ τὸ τῶν ἐνεργειῶν
 παρηλλαγμένον ἐμφαίνεται. Ἡ ταῦτα ὅμοια πάντα βλέπει,
 105 ἐν μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ἐνθεωρεῖ τὸ ἀνόμοιον;
402. Οὐκοῦν ἐπισκεψάσθω νῦν, εἰ καὶ μὴ πρότερον, τὴν ἐν
 τοῖς στοιχείοις διαφορὰν καὶ ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ |
 πρὸς τὴν τοῦ παντὸς σύστασιν συντελοῦντων πρὸς τὸ ἐναντίον
 ἀπῆκται τῆς φύσεως. Τὰ μὲν γὰρ κοῦφά τε καὶ ἀνωφερῆ
 110 πέφυκε, τὰ δὲ βαρέα καὶ εἰς τὸ κάτω βρίθοντα, καὶ τὰ μὲν αἰεὶ
 ἐστῶτα, τὰ δὲ διόλου κινούμενα, καὶ ἐν τοῖς κινουμένοις τὰ
 μὲν ἀπαράβατον ἐπὶ τὸ ἐν ἔχει τὴν κίνησιν, ὡς ὁ οὐρανὸς καὶ
 τῶν ἀστέρων οἱ πλανώμενοι, οἷς ὁ δρόμος εἰς τὸ ἔμπαλιν τοῦ
 παντὸς ἀνελίσσεται, τὰ δὲ πανταχόθεν διαχεόμενα κατὰ τὸ
 115 συμβαῖνον αἰεὶ φέρεται, ὡς ὁ ἀήρ καὶ ἡ θάλασσα καὶ ἡ πᾶσα
 τῆς ὑγρᾶς οὐσίας φύσις. **403.** Τί δ' ἂν εἴποι τις τὴν τοῦ
 θερμοῦ πρὸς τὸ ψυχρὸν ἐναντίωσιν ἢ τοῦ ὑγροῦ τὴν πρὸς τὸ
 ξηρὸν διαφορὰν τοῦ τε ἄνω τὴν πρὸς τὸ κάτω διάστασιν;
 Ὅσαι δὲ τῶν ζῶων αἰ κατὰ τὴν φύσιν ἀνομοιότητες, τὰς δὲ ἐν
 120 τοῖς φυτοῖς κατὰ τε τὰ σχήματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰς τῶν
 καρπῶν καὶ ποιότητων παραλλαγὰς τίς ἂν ἐπέλθοι λόγος
 ἀνθρώπινος; **404.** Ἄλλ' ὁ σοφὸς οὗτος τῶν παρηλλαγμένων

d. Ps 32 (33), 9

1. Voir BASILE, *Homélie sur l'Hexaéméron* 3, SC 26^{bis}, p. 290. Dans ce passage, Grégoire s'interroge sur la diversité des choses, si, au fond, il y a unité d'énergie. Il répond en citant Ps 32 (33), 9 : c'est Dieu lui-même qui a voulu la diversité, sinon le monde eût été uniforme. Mais la diversité, voire l'opposition des contraires, n'exclut pas que tout puisse concourir à l'harmonie d'un univers ordonné avec sagesse.

n'est pas une seule ? **400.** En effet, *Il dit et les choses furent faites, il commanda et les choses furent créées*^d. Est-ce que son commandement ne s'est pas réalisé pour toutes choses de la même façon, et sa seule volonté n'a-t-elle pas suffi à donner la subsistance à ce qui n'était pas ? Alors qu'on peut observer une telle différence résultant d'une seule énergie de commandement, comment cet homme, fermant en quelque sorte les yeux devant la réalité, peut-il prétendre que la diversité des œuvres prouve la diversité de l'énergie ? **401.** Au contraire, il faudrait que tout ce qui est dans le monde fût uniforme, s'il est vrai, d'après ce maître à penser, que par la divergence des œuvres se manifeste la diversité des énergies. Ou bien voit-il toutes choses semblables et observe-t-il la dissemblance uniquement dans le Père et le Fils ? **402.** Qu'il examine donc maintenant, s'il ne l'a pas fait auparavant, la différence entre les éléments (du monde) et qu'il examine comment chacune des choses, qui dans le monde concourt à la constitution de l'univers, est portée vers ce qui est contraire à sa nature. Certaines choses sont légères et tendent par nature à s'élever, d'autres sont lourdes et sont portées par leur poids vers le bas ; les unes restent immobiles, les autres sont toujours en mouvement ; et parmi celles qui sont en mouvement, les unes se meuvent de façon invariablement uniforme dans un seul sens, comme c'est le cas pour le ciel et les planètes, dont la course se déroule dans un sens contraire à celui de l'univers¹ ; d'autres choses sont répandues partout et se meuvent à l'aventure, comme c'est le cas pour l'air, la mer et tout ce qui est de nature liquide. **403.** Pourquoi parler de l'opposition entre le chaud et le froid, de la différence entre ce qui est humide et sec et de la distance entre ce qui est en haut et en bas ? Quelles paroles humaines pourraient rendre compte des nombreuses dissemblances des animaux sous le rapport de leur nature, de celles entre les plantes pour ce qui est des formes et de la grandeur, et des différences entre les fruits et entre leurs qualités. **404.** Mais ce sage nous montre « à partir

ἔργων παρηλλαγμένας καὶ τὰς ἐνεργείας ἡμῶν ἀποφαίνεται, ἢ
 τὸ εἶδος τῆς θείας ἐνεργείας μὴπω μαθῶν, ὃ φησιν ἡ γραφή,
 125 ὅτι τῷ λόγῳ τοῦ προστάγματος πάντα γεγένηται^ε, ἢ πρὸς
 τὴν τῶν γεγονότων διαφορὰν ἀμβλυώτων. Καὶ οὕτως ἡμῶν
 ἀπερισκέπτως φθεγγόμενος περὶ θείων δογμάτων νομοθετεῖ,
 οὐπω τάχα τινὸς ἀκηκῶς, ὅτι πᾶν τὸ ἀποφαντικῶς λεγόμε-
 νον, ἐὰν μὴ καθόλου τὸ ἄμαχόν τε καὶ ὁμολογούμενον περὶ
 130 τοῦ προκειμένου πράγματος ἔχη, ἀλλὰ περὶ ὧν οὐκ ἄν τις τῶν
 ἐπεσεκμεμένων συνθοῖτο, περὶ τούτων κατ' ἐξουσίαν ὁ δογμα-
 τίζων λέγῃ, οὐδὲν διαφέρει τῶν ὀνειρούς ἢ μύθους παρὰ πότον
 J 145 διηγουμένων. **405.** Καὶ τοιαύτης οὔσης τῆς ἐν τοῖς εἰρημέ-
 νοις ἀναρμοστίας, καθάπερ οἱ δι' ἐνυπνίου φαντασίας τῶν
 135 καθ' ὕπαρ σπουδαζομένων ὄραν τι νομίσαντες προθυμῶς ἔχον-
 ται τῶν ἀνυπάρκτων καὶ τῆς περὶ τὸ φαινόμενον ἐπιθυμίας
 διὰ τῆς ἠπατημένης ὕψεως ἀναπειθούσης ἔχειν οἴονται, οὕτω
 καὶ αὐτὸς διὰ τῆς ὀνειρώδους ταύτης τῶν δογμάτων ἀνατυ-
 πώσεως ἰσχύειν αὐτῷ φαντασθεῖς τὰ εἰρημένα ταῦτα οὕτως
 PG 377 140 ἔχειν διαβεβαιοῦνται καὶ δι' αὐτῶν κατασκευάζειν ἐπιχειρεῖ τὰ
 ὑπόλοιπα. Ἄξιον δὲ καὶ αὐτὴν παραθέσθαι τὴν λέξιν ἔχουσαν
 οὕτως.

κη'. Ὅτι μάτην ὑπέλαβεν ἀπαράδατον εἰρμόν ἐν τῇ τῶν
 φύσεων συμφωνίᾳ δύνασθαι συστήναι.

406. « Οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων καὶ τῇ πρὸς ἄλληλα
 σχέσει τὸν εἰρμόν ἀπαράδατον διατηρούντων, προσήκει
 δήπου τοὺς κατὰ τὴν συμφυῆ τοῖς πράγμασι τάξιν τὴν ἐξέτα-

des œuvres différentes les énergies elles aussi différentes », soit qu'il n'ait pas encore compris le mode de l'énergie divine, dont l'Écriture dit que tout a été créé par la parole de son commandement ^e, soit qu'il se montre aveugle devant la différence des choses créées. Et en nous parlant de façon tellement inconsidérée, il énonce des lois au sujet des doctrines divines, comme s'il n'avait jamais entendu personne dire que tous les propos proférés sous forme d'affirmation – s'ils n'ont pas la propriété d'être inattaquables et d'être communément admis sur le sujet en question et si celui qui propose sa doctrine parle à sa guise de sujets auxquels aucune personne experte ne donne son assentiment – ne diffèrent en rien de ceux qui racontent des songes et des fables au cours d'un banquet. **405.** Alors que la dissonance dans les propos tenus est si grande, néanmoins, de même que ceux qui, à travers les illusions d'un songe, croient voir quelque chose dont ils s'occupaient en état de veille, sont pleins d'empressement pour des choses inexistantes, et, sous l'effet du désir de l'objet entrevu qui les convainc à travers une vision fallacieuse, pensent tenir cet objet, de même cet homme, s'imaginant que ses affirmations tirent leur force de ces représentations d'ordre doctrinal issues d'un songe, assure qu'il en est ainsi et essaie d'établir le reste par raisonnement sur cette base. Il vaut la peine de présenter ses propres paroles qui sont les suivantes :

**XXVIII. C'est une vaine illusion
 de supposer qu'une suite sans rupture puisse exister
 dans l'harmonie des natures.**

**Question
 de démarche** **406.** « Puisque les choses se présentent de cette façon et qu'à cause de leur relation mutuelle elles conservent un enchaînement invariable, il convient sans aucun doute que ceux qui organisent leur examen selon l'ordre inhérent aux réalités et

σιν ποιουμένους καὶ μὴ φύρειν ὁμοῦ πάντα καὶ συγγεῖν βιαζο-
 5 μένους, εἰ μὲν περὶ ταῖς οὐσίαις κινουῖτό τις ἀμφισβήτησις, ἐκ
 τῶν πρώτων καὶ προσεχῶν ταῖς οὐσίαις ἐνεργειῶν ποιεῖσθαι
 τῶν δεικνυμένων τὴν πίστιν καὶ τῶν ἀμφιβαλλομένων τὴν
 διάλυσιν, τὴν δὲ ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις ἀμφιβολίαν διαλύειν ἐκ
 τῶν οὐσιῶν. » **407.** Ἐγὼ τοίνυν ἀρκεῖν ἡγοῦμαι πρὸς ἀπόδει-
 10 ξιν τῆς ἀτοπίας τῶν εἰρημένων αὐτὰ τὰ ῥήματα τῆς ἀσεθείας.
 Ὅσπερ γὰρ ὁ τὸ λελωδημένον ἐκ πάθους πρόσωπον ὑπογρά-
 φων τῷ λόγῳ μᾶλλον ἢ ἐπιδείξειεν ἀπογυμνώσας τῶν προ-
 καλυμμάτων τὴν νόσον, ὡς μὴδὲν δεῖσθαι λόγῳ μαθεῖν τοῦς
 τὸ φαινόμενον βλέποντας, οὕτως ἡγοῦμαι τὸ εἶδεχθῆς τοῦτο
 15 καὶ περικεκομμένον τοῦ αἰρετικοῦ δόγματος ἰκανῶς φανεροῦ-
 σθαι τοῖς διορατικοῖς τὴν ψυχὴν καὶ διὰ μόνης τῆς ἀναγνώ-
 σεως ἐκκαλυπτόμενον. **408.** Ἄλλ' ἐπειδὴ χρὴ καθάπερ τινὰ
 δάκτυλον ἐπὶ τὰ σαθρὰ τοῦ δόγματος τὸν δεικτικὸν λόγον
 ἐπάγοντα φανερωτέραν τοῖς πολλοῖς καταστήσαι τὴν ἐγκει-
 20 μένην λώθην τῷ δόγματι, πάλιν ἐφεξῆς τὸ ῥηθὲν ἀναλήψομαι.
409. « Οὕτω δέ », φησί, « τούτων ἐχόντων ». Τί λέγει ὁ
 ἐνυπνιαστής^a; Ποίων τούτων καὶ πῶς ἐχόντων; Ὅτι μόνη
 κυρία καὶ « ἀνωτάτω » τοῦ πατρὸς ἡ οὐσία, ἄκυρος δὲ κατὰ
 τὸ ἀκόλουθον πάντως ἡ ἐφεξῆς καὶ ἄκυροτέρα ἡ τρίτη; Ταῦτα
 25 γὰρ οἷς εἶπεν ἐνομοθέτησεν. **410.** Ἡ ὅτι παρεπομένης τῆ
 οὐσίας τῆ πρώτης ἐνεργείας τινός, ἧς ἀποτέλεσμα καὶ ἔργον ὁ
 μονογενὴς ἐστὶν υἱός, τῷ μέτρῳ τῆς ὑποστησυχμένης αὐτὸν
 ἐνεργείας ἐνδεδεμένος; Ἡ ὅτι ἐλάττους τε καὶ μείζους αἱ

J 146

qui ne s'efforcent pas à tout prix de tout embrouiller et de
 tout confondre en même temps, établissent, si une contesta-
 tion s'élève à propos des ousies, la crédibilité de leurs asser-
 tions et apportent une solution à la question litigieuse à
 partir des énergies premières liées aux ousies et qu'ils four-
 nissent une solution des litiges sur les énergies à partir des
 ousies. » **407.** Pour ma part, j'estime que ces paroles impies
 suffisent par elles-mêmes à prouver le caractère extravagant
 de cette déclaration. En effet, de même que celui qui donne
 avec des mots une description d'un visage défiguré par la
 souffrance ferait mieux de montrer la maladie en enlevant
 les voiles qui couvrent le visage, si bien qu'il n'est plus
 besoin de paroles pour la faire connaître à ceux qui la voient
 apparaître telle qu'elle est, de même, à mon avis, l'aspect
 hideux et les déformations de la doctrine hérétique apparais-
 sent assez clairement à ceux qui perçoivent par le regard de
 l'âme, ces aspects se dévoilant déjà à la seule lecture.
408. Mais puisqu'il faut pointer, comme un doigt, le langage
 de la démonstration vers les vices de cette doctrine, pour
 rendre plus manifestes à la plupart les déformations inhé-
 rentes à cette doctrine, je reprendrai de nouveau ces paroles
 d'Eunome une à une.

Manque d'évidence d'une affirmation

409. « Puisque, dit-il, les choses
 se présentent de cette façon. » Que
 dit cet homme aux songes ^a ? Quel-

les sont ces choses et comment se présentent-elles ? Est-ce le
 fait que l'ousie du Père est « seule authentique et la plus
 élevée », que celle qui vient tout de suite après est tout à fait
 inauthentique par voie de conséquence et la troisième
 encore plus ? C'est ce que, par ses déclarations, il cherche à
 définir comme règle ayant force de loi. **410.** Ou bien pense-
 t-il que, du moment que la première ousie est accompagnée
 d'une énergie, dont la production et l'œuvre est le Fils
 Monogène, celui-ci serait enfermé dans les limites de l'éner-
 gie qui l'a fait exister ? Ou bien, pense-t-il que les ousies sont

a. Cf. Gn 37, 19

οὐσίαι νοοῦνται διὰ τὸ ἐγκειῖσθαι πως ἀλλήλαις καὶ περιέχε-
 30 σθαι ὑπὸ τῆς εὐρυχωροτέρας τὴν ἡσσονα, ὥσπερ ἐπὶ τῶν
 κάδων συμβαίνει τῶν ἀλλήλοις ἐντιθεμένων, καθ' ὃ μείζους τε
 καὶ ἐλάττους ἐνορᾷ τὰς οὐσίας τὰς οὐδενὶ πέρατι καὶ ὄρω
 περιελημμένας; **411.** Ἡ ὅτι τῶν δημιουργημάτων αἱ διαφο-
 35 ἀμήχανον ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν διαφόρους τὰς δημιουρ-
 γίας συνίστασθαι; Ἄρ' οὖν ἔστι τις τοσοῦτω κώματι κατεχό-
 μενος τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια, ὥστε ἀκούσας τῶν τοιούτων
 δογμάτων εὐθύς συνθέσθαι τῷ διαθεβαιουμένῳ ὅτι « οὕτω δὲ
 40 ἀπαράβατον διατηρούντων »;

412. Τῆς γὰρ αὐτῆς οἶμαι παραπληξίας εἶναι λέγειν τε τὰ
 τοιαῦτα καὶ λεγόντων ἀκούειν ἀνεξετάστως, ὅτι εἰρμῶ τινι
 διὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως εὐθύνεται τὰ διὰ τῆς κατὰ τὴν
 φύσιν ἀνομοιότητος ἀπ' ἀλλήλων διεσχιsmένα. Ἡ γὰρ ἦν ὡται
 45 διὰ τῆς οὐσίας κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον καὶ οὕτως « ἐν τῇ
 πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸν εἰρμὸν ἀπαράβατον διατηρήσει », ἢ
 ἀφέστηκεν ἀλλήλων διὰ τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἀλλοτριότητος,
 καθὼς ἐκείνος οἴεται. Καὶ τίς εὐρεθήσεται καθ' εἰρμὸν σχέσις
 ἐν τοῖς ἀλλοτριῶς ἔχουσιν ἢ συντηροῦσα τὸ ἀπαράβατον; Τίς
 50 δὲ « ἡ συμφυῆς τῶνπραγμάτων τάξις », καθ' ἣν ποιεῖσθαι

PG 380

J 147

1. Eunome a recours à une formulation qui présente ce qui précède dans son texte-programme comme évident. Grégoire qui a réfuté de façon détaillée les affirmations en question ne saurait reconnaître comme acquis ce qui n'est conforme ni au raisonnement logique, ni à la tradition ecclésiastique. En guise de réfutation, Grégoire utilise un procédé de rhétorique destiné à marquer son désaccord. Il multiplie les questions pour faire comprendre qu'Eunome est redevable d'explications plus satisfaisantes à propos de points soulevés antérieurement : suréminence exclusive de l'ousie suprême, triplicité des ousies, infériorité du Fils et de l'Esprit, origine du Fils à partir de l'énergie de l'ousie suprême, origine de l'Esprit à

plus ou moins grandes du fait qu'elles sont contenues en quelque sorte l'une dans l'autre et que la plus petite est enveloppée par la plus grande, – comme c'est le cas de vases emboîtés les uns dans les autres –, dans la mesure où il conçoit des ousies plus ou moins grandes, alors qu'elles ne sont circonscrites par aucune limite, ni aucune borne ? **411.** Ou bien encore, pense-t-il que, parce que la diversité entre les choses créées manifeste aussi la différence entre ceux qui les produisent, il serait impossible qu'à partir d'énergies semblables fussent réalisées des productions différentes ¹ ? Existe-t-il un homme dont les facultés de perception intérieures sont si engourdies qu'après avoir entendu de telles doctrines, il donne immédiatement son assentiment à celui qui soutient avec assurance : « puisque les choses se présentent de cette façon et que, dans leur relation mutuelle, elles conservent un enchaînement invariable » ?

La notion d'enchaînement invariable

412. A mon avis, c'est le signe de la même sorte de folie d'affirmer de telles choses et d'écouter sans examen ceux qui tiennent ces propos, selon lesquels les choses séparées les unes des autres à cause de la dissemblance de nature sont maintenues dans une sorte d'enchaînement en raison de leur relation mutuelle. En effet, ou bien elles sont unies au niveau de l'ousie, comme nous le disons, et ainsi, « dans leur relation mutuelle, elles conserveront un enchaînement invariable », ou bien elles sont éloignées l'une de l'autre en raison de leur différence de nature, comme le suppose cet homme. Dans ce qui est différent, quelle relation selon l'enchaînement trouvera-t-on qui conserve l'invariabilité ? Quel est « l'ordre inhérent aux réalités », en fonction duquel cet homme prescrit d'en faire

partir de l'énergie de l'ousie qui se situe au deuxième rang, autant de questions qui restent en suspens. A propos des vases qui s'emboîtent, voir ATHANASE, *Contra Arianos*, III, 1, tr. Rousseau, p. 230.

νομοθετεῖ τὴν ἐξέτασιν; **413.** Εἰ μὲν γὰρ εἰς τὸ δόγμα τῆς ἀληθείας ἑώρα καὶ μόνῃ τῇ τάξει κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῶν ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι πεπιστευμένων πραγμάτων τὴν διαφορὰν ἐλογίζετο, τῆς συμφυοῦς ταύτης, ὡς φησι, τάξεως ἀσύγχυτον
 55 ποιουμένης τὴν τῶν ὑποστάσεων κρίσιν, ὥστε καὶ κοινωνεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ διηρηθῆσθαι κατὰ τὸν τῆς ὑποστάσεως λόγον οἶεσθαι, οὐκ ἂν πάντως ἐν τοῖς ὑπεναντίοις ἐτέτακτο, ταῦτα λέγων, ὧν καὶ ἡμεῖς προοιστάμεθα. **414.** Νυνὶ δὲ ἄπας ὁ λόγος αὐτῷ πρὸς τὸ ἐναντίον βλέπων ἄπορον εἶναι κατασκευάζει τῆς ἐνταῦθα νοηθείσης αὐτῷ τάξεως τὴν κατανόησιν. Πλεῖστον γὰρ δῆπου διενήνοχε τῶν τε ἐκ προβουλεύσεως καὶ τῶν κατὰ τὸ αὐτόματον ἐκ φυσικῆς τινος ἀνάγκης ἀποβαινόντων τὸ πέρασ. **415.** Συμφυῆς ἐστὶ τῷ πυρὶ ἢ θερμότης καὶ ἡ λαμπηδὼν τῇ ἀκτίνι καὶ τὸ ῥέειν τῷ ὕδατι καὶ τῷ λίθῳ ἢ
 65 ἐπὶ τὸ κάτω φορὰ καὶ πολλὰ τοιαῦτα ἔστιν εἰπεῖν. Εἰ δὲ τις οἰκίαν ἐδομήσατο ἢ μετῆλθεν ἀρχὴν ἢ ἐμπορίαν ἐστεύλατο ἢ ἄλλο τι τῶν ἐκ προβουλεύσεως καὶ παρασκευῆς κατορθουμένων μετεχειρίσατο, οὐκ ἔστιν ἐπὶ τούτου κυρίως λέγειν ὅτι συμφυῆς τις τοῖς παρ' αὐτοῦ πεπραγμένοις ἔπεστι τάξις.
 70 κατὰ γὰρ τὸ βούλημα τοῦ προαιρουμένου καὶ κατὰ τὸ χρήσιμον τοῦ ἐπιτελουμένου πράγματος ἢ τάξις παρὰ τῶν τὰ καθ' ἕκαστον ἐνεργούντων ἐπάγεται. **416.** Ἐνταῦθα τοίνυν ἐπειδὴ ἀποσχίζει τῆς φυσικῆς οἰκειότητος τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὁ τῆς αἰρέσεως λόγος, τὰ αὐτὰ δὲ καὶ περὶ τοῦ πνεύματος οἶεται,
 75 ὡς ἀπεξενωμένου τῆς τε πρὸς τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα

J 148

1. Dans les § 151-153 qui précèdent le passage retenu pour la citation, Eunome avait exposé sa théorie de la subordination des ousies au sein de la Triade. C'est à juste titre que Grégoire fait le lien entre cette théorie et la notion de « l'enchaînement invariable dans les relations entre elles ».

2. Basile a aussi reproché à Eunome de parler d'une « loi de nature », de « nécessité » à laquelle Dieu lui-même serait soumis, au point que le Fils n'aurait aucun lien de parenté avec le Père. BASILE réplique en expliquant

l'examen¹ ? **413.** En effet, s'il avait pris en considération la doctrine de la vérité et pris en compte la différence, d'après le seul rang conforme à l'ordre réel, des réalités dont nous croyons qu'elles constituent effectivement la sainte Trinité – à savoir cet « ordre inhérent » à celle-ci, selon son expression, qui empêche de confondre les hypostases distinctes entre elles, si bien qu'elles sont considérées comme étant unies selon l'ousie et distinctes sous le rapport de l'hypostase –, Eunome n'aurait pas du tout été rangé parmi nos adversaires, puisqu'il aurait affirmé ce que nous-mêmes nous soutenons. **414.** En réalité, tout son exposé, adoptant le point de vue contraire, prouve qu'il est impossible de savoir quel sens il donne à cet ordre qu'il envisage ici. En effet, sans aucun doute, très différente est l'issue des événements qui se produisent sous l'effet d'une volonté expresse et de ceux qui se réalisent spontanément sous l'effet de quelque nécessité naturelle². **415.** La chaleur est inhérente au feu, la clarté au rayon de soleil, l'écoulement à l'eau, le mouvement vers le bas à la pierre, et il est possible de citer beaucoup d'exemples de ce genre. Mais si quelqu'un construit une maison ou bien recherche une charge (honorifique) ou bien lance un commerce ou bien entreprend quelque chose d'autre qui exige de la délibération et une préparation pour en assurer la réussite, il n'est pas possible de dire, à proprement parler, dans ces cas, que quelque ordre est inhérent aux actions qu'il entreprend. En effet, c'est en fonction de la volonté de celui qui fait le choix et en fonction du besoin de l'œuvre entreprise, que l'ordre est déterminé par ceux qui exercent l'une de ces activités. **416.** Puisque l'argumentation hérétique rompt les liens de parenté naturelle entre le Père le Fils et fait valoir la même opinion à propos de l'Esprit, en ce sens qu'il serait privé de l'union avec le Fils et le Père, et que,

que, d'après la conception orthodoxe, la loi de nature implique l'idée de communauté d'ousie entre le Père et le Fils (CE II, 30, SC 305, p. 124-126). Il donne aussi l'exemple du feu dans le passage en question.

ένώσεως, ἐν παντί δὲ τῷ λόγῳ κατασκευάζεται τὸ ἔργον εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, ἔργον δὲ πάλιν τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα, πάντα δὲ τὰ ἔργα προαιρέσεως, οὐ φύσεως ἀποτελέσματα, πῶς οὗτος τὸ τοῦ θελήματος ἔργον συμφοῆ τινὰ τάξιν πραγ-
 80 μάτων εἶναι ὀρίζεται, οὐκ οἶδα τί νοῶν ἐν τῷ λόγῳ. Ὡς ταύτην τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων τὴν φύσιν ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου δημιουργήσαντος καὶ τὸ ὑπερβεβηκὸς τῶν οὐσιῶν τοιοῦτον εἶναι ποιήσαντος, ὥστε ὑποχειρίως ἔχειν τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον; **417.** Καὶ εἰ ταῦτα νοεῖ, διὰ τί τὸ
 85 εἰρημένον οὐ διεσάφησε, κατὰ τίνα λόγον προεπινοεῖται ταῦτα περὶ Θεοῦ γινώσκειν; Ὡς ἐν τῇ βραχύτητι τῶν ἔργων μείζονος ἐπιδειχθησομένης αὐτοῦ τῆς δυνάμεως; Καὶ τίς τούτῳ συνθήσεται, τῷ μεγάλῃ αἰτίαν καὶ δύναμιν τῇ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐνθεωρεῖσθαι βραχύτητι; Ἄλλ' ὥς οὖν οὐ
 90 δυναμένου τὸ τέλειον ἐν πᾶσι τῷ ἕξ αὐτοῦ συνυποστῆσαι; Καὶ πῶς αὐτῷ συμμαρτυρεῖ τὸ « ἀνώτατόν τε καὶ κυριώτατον », εἴπερ ἐλάττονα τῆς προαιρέσεως ἐπιδείξει τὴν δύναμιν; **418.** Ἡ οὐδὲ προθεθεῖσθαι λέγει τὸν τοῦ τελείου λόγον τῷ ἕξ αὐτοῦ ἐγγενέσθαι, ἵνα μὴ πάντως ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα τοῦ διὰ τὸ
 95 ὑπερέχον τιμωμένου κατασμικρύνηται. Καὶ τίς οὕτως ἄθλιος ὥστε μὴδὲ τὴν | θείαν τε καὶ μακαρίαν φύσιν καθαρῆς ἀπὸ

PG 381

dans tout ce traité, il est prouvé que le Fils est l'œuvre du Père et que l'Esprit, à son tour, est l'œuvre du Fils, que toutes ces œuvres sont l'effet de la volonté et non de la nature, comment, dans ces conditions, cet homme peut-il définir l'œuvre de la volonté en quelque sorte comme un ordre inhérent aux réalités ? J'ignore la pensée qu'il veut exprimer par ces paroles. Est-ce qu'il veut dire que le Dieu de l'univers a créé la même nature pour le Fils et l'Esprit saint et qu'il a fait que la transcendance de leurs œuvres soit telle que l'une soit inférieure à l'autre ¹ ? **417.** Et si telle est sa pensée, pourquoi ne précise-t-il pas ses affirmations, en expliquant en vertu de quels présupposés il prétend connaître ces choses à propos de Dieu ? Est-ce sous prétexte que la puissance de Dieu se manifesterait comme étant plus grande en fonction même de la petitesse des œuvres ? Mais qui donnera son assentiment à l'idée que la grandeur d'une cause et d'une puissance se constate à travers la petitesse des effets qui en découlent ? Ou bien est-ce en ce sens que Dieu ne peut pas conférer la perfection en tout à ce qui vient de lui ? Et comment peut-il lui attribuer la qualité d'être « le plus élevé et le plus authentique », si justement il montre que la puissance n'est pas à la hauteur de la volonté ² ? **418.** Ou bien Eunome veut-il dire que Dieu s'est proposé de ne pas rendre le principe de la perfection inné à celui qui naîtrait de lui, afin que l'honneur et la gloire de Celui qui est honoré à cause de son excellence ne fussent amoindris d'aucune façon ³ ? Qui a l'âme assez basse pour supposer que même la nature divine et bienheureuse n'est pas présen-

1. L'accent est mis sur le sens à donner à « enchaînement invariable » mis en relation avec « ordre inhérent aux réalités ». Grégoire cherche à montrer qu'Eunome s'enferme dans la contradiction.

2. L'une des interprétations possibles du système d'Eunome est que Dieu serait incapable de réaliser une œuvre qui corresponde à sa volonté, ce qui met en cause la perfection de Dieu. Voir BASILE : « (d'après Eunome), c'est affirmer que Dieu s'est remué en vain au regard de la grandeur de son activité, sans avoir pu égaler le résultat à l'activité » (CE I, 24, SC 299, p. 258).

3. Une autre interprétation possible est que, pour Eunome, Dieu a refusé de communiquer la plénitude de sa perfection, pour que l'honneur qui doit lui revenir ne soit pas amoindri à la suite d'un partage avec un autre. Dieu se montrerait donc jaloux de sa gloire.

τοῦ κατὰ τὸν φθόνον πάθους ὑπολογίζεσθαι; Ποία οὖν εὐπρεπῆς αἰτία τοῦ ταῦτα οὕτω παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς καὶ τοῦ πνεύματος διατετάχθαι;

κθ'. Ὅτι μάτην ᾤθηται τὴν ἐν ταῖς ἐνεργείαις ἀμφιβολίαν διαλύειν ἐκ τῶν οὐσιῶν, καὶ τὸ ἔμπαλιν.

419. Ἄλλ' οὐκ ἐκεῖθεν, φησίν. Πόθεν οὖν ἄλλοθεν, εἰ μὴ κατὰ τὴν φύσιν οἰκείως ἔχουσιν ἢ συμφυῆς αὐτοῖς τάξεις ἐνθεωρεῖται; Ἄλλ' ἴσως τὸ ὑφειμένον τῆς οὐσίας ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τὸ συμφυῆς ὀνομάζει τῆς τάξεως. Ἄλλ' **419** ἐγὼ καὶ αὐτοῦ τούτου δέομαι τὴν αἰτίαν μαθεῖν, δι' ἣν ὁ υἱὸς κατὰ τὴν οὐσίαν ἠλάττωται, τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἐν τοῖς ἴσοις καὶ τοῖς αὐτοῖς γνωρίσμασι τε καὶ ἰδιώμασιν εὐρισκομένων. **420.** Εἰ δὲ οὐχ ὁ αὐτὸς τῆς τε οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας ὁ λόγος, ἀλλὰ διάφορον ἐφ' ἑκατέρου τὸ σημαίνον, πῶς διὰ τῶν ξένων καὶ ἀλλοτρίων αἰ ἀποδείξεις τοῖς ζητούμενοις ἐπάγονται; Ὡσπερ ἂν εἴ τις, πολυπραγμονομένης τῆς ἀνθρωπίνης οὐσίας καὶ ζητουμένου εἰ γελαστικὸν ζῶον ὁ ἀνθρωπος ἢ γραμματικῆς δεκτικόν, εἰς ἀπόδειξιν τοῦ προτεθέντος παραλαμβάνοι οἰκίας ἢ πλοίου κατασκευὴν, ἣν ὁ οἰκοδόμος ἢ ὁ ναυπηγὸς ἐτεκτῆνατο, ἔπειτα ἰσχυρίζοιτο τῷ σοφῷ

1. Le thème de l'envie attribuée au Père se rencontre chez des auteurs qui combattent les ariens. Par exemple, HILAIRE, *La Trinité* VI, 21 : « J'ai confiance que tu n'es pas jaloux de tes biens quand il s'agit de donner naissance à ton Fils unique », SC 448, p. 210-211 ; cf. aussi IX, 61, SC 462, p. 140-141. Grégoire a recours au thème de l'envie de l'ange de la terre qui, jaloux des privilèges de l'homme créé à l'image de Dieu, a séduit l'homme pour le priver de ces prérogatives. Dans la pensée de Grégoire, attribuer l'envie à Dieu et le mettre ainsi au niveau du tentateur, c'est le blasphème suprême. Cf. *Discours catéchétique* VI, SC 463, p. 174-179. Voir aussi F. X. RISCH dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium*, Thèse 7, p. 52.

vée du pathos de l'envie¹ ? Quelle est donc la raison de convenance pour laquelle le Dieu de l'univers a établi cet ordre pour le Monogène et l'Esprit ?

XXIX. *Qu'il pense, mais en vain, que l'hésitation sur les énergies peut être résolue à partir des ousies et inversement.*

419. Non, pas de là, dit-il. Mais d'où alors, si l'ordre qui leur est inhérent s'y observe sans qu'ils le possèdent en propre selon leur nature ? Peut-être l'expression « ordre inhérent à la nature » désigne-t-elle l'infériorité de l'ousie du Fils et de celle de l'Esprit. Mais moi, je demande aussi à cet homme de faire connaître la raison pour laquelle le Fils est inférieur selon l'ousie, alors que l'ousie et l'énergie se trouvent avoir des caractéristiques et des propriétés égales et semblables. **420.** Mais si la définition au sujet de l'ousie et de l'énergie n'est pas la même et si la signification diffère de l'une à l'autre, comment les preuves pour les points discutés peuvent-elles être fournies à travers des choses étrangères, sans rapport avec celles-ci ? C'est comme si, alors que l'on discute de la nature de l'homme en se demandant si l'homme est un être porté à rire² ou capable d'apprendre à lire, quelqu'un avançait, pour démontrer ce qui est débattu, la construction d'une maison ou d'un navire que l'architecte ou le constructeur de navire ont réalisés, et s'appuyait ensuite sur cette savante argumentation pour soutenir que

2. Définition de l'homme utilisée dans les écoles de philosophie et provenant d'ARISTOTE, *Les parties des animaux* III, 10, 673 a-e. Voir CE II, 63 et *Traité du Saint-Esprit* 15, GNO III, 1, p. 102 et *Aux Grecs. Des notions communes*, GNO III, 1, p. 22. Cf. CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 164. Voir aussi BASILE, CE II, 32, SC 305, p. 137 et F. X. RISCH dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium*, thèse 57, p. 161.

τοῦτω λόγῳ, ὅτι ταῖς ἐνεργείαις τὰς οὐσίας γνωρίζομεν, ἐνεργεία δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἡ οἰκία καὶ τὸ πλοῖον. **421.** Ἐκ τούτων ἄρα καταλαμβάνομεν τὸ πλατυώνυχον καὶ γελαστικὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον, ἀπλούστατε; Ἄλλ' οὐ τοῦτο, φαίη τις ἄν, τὸ ζητούμενόν ἐστιν, εἴ τινα κίνησιν καὶ ἐνεργείαν ὁ ἄνθρωπος ἔχει, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τί ποτε κατὰ τὴν φύσιν ἐστίν· ὁ πολλοῦ δέω μαθεῖν ἐκ τῆς ἀποκρίσεως. **422.** Καὶ γὰρ εἰ περὶ ἀνέμου τι μαθεῖν ἐβουλόμην, οὐκ ἂν ψάμμου σωρείαν ἐξ ἀνέμου συστᾶσαν ἢ ἀχύρου θημῶνα ἢ κόνεως διάχυσιν δεῖξας ἐντελεῖ ἂν τοῦ ζητουμένου τὸν λόγον ἀπέδωκας. Ἔτερος γὰρ τοῦ ἀνέμου ὁ λόγος καὶ ἄλλα ταῦτα τὰ ἀντὶ τοῦ ζητουμένου δεικνύμενα.

J 150

Πῶς οὖν οὗτος ταῖς ἐνεργείαις τὰς οὐσίας δείκνυσι καὶ τὸν τοῦ εἶναι λόγον αὐτοῦ τοῦ ὄντος ἐκ τῶν γενομένων παρὰ τοῦ ὄντος παρίστησιν; **423.** Εἴτα κάκεινο σκοπήσωμεν, τί <τὸ> ἔργον τοῦ πατρός, δι' οὗ καταλαμβάνεσθαι λέγει τὴν οὐσίαν τοῦ ἐνεργήσαντος; Τὸν υἱὸν λέξει πάντως, εἴπερ τὰ συνήθη λέγοι. Ἄλλ' οὗτος, ὃ σοφώτατε, κατὰ τὸν σὸν λόγον « τῇ ἐργασαμένη αὐτὸν ἐνεργείᾳ παραμετρούμενος » ἐκείνην δεικνύει μόνην, τὸ δὲ ζητούμενον οὐδὲν ἤττον ἐν ἀδήλῳ μένει, εἴπερ ἡ ἐνεργεία τῶν παρεπομένων τις εἶναι τῇ πρώτῃ οὐσίᾳ καὶ παρὰ σοῦ μεμαρτύρηται. **424.** Αὕτη γὰρ τῷ ἔργῳ τῷ παρ' αὐτῆς ἀποτελεσθέντι συμπαρακτείνεται, καθὼς σὺ λέγεις, καὶ δεικνύται διὰ τοῦ ἀποτελέσματος, οὐ δὲ αὐτῇ κατὰ τὴν φύσιν ἡ ἐνεργεία ἦτις ἐστίν, ἀλλὰ <τὸ> ποσὸν αὐτῆς μόνον ἐνθεω-

1. CL. MORESCHINI signale comme source possible le PSEUDO-PLATON, *Définitions*, 415 a (*Gregorio di Nissa*, p. 164). Voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, *CE II*, 381.

2. Grégoire essaie de ramener la discussion aux questions fondamentales qui se posent et auxquelles Eunome cherche à se soustraire par des réponses évasives. Ainsi, il s'agit de définir clairement ce qu'il faut entendre par « nature de ce qui agit ». C'est un premier point à éclaircir.

3. Grégoire examine de façon plus détaillée la pertinence du principe gnoséologique d'Eunome : on peut connaître les ousies à partir des énergies et inversement. Déjà dans l'*Apologie*, EUNOME avait énoncé le principe des deux voies, mais il l'avait fait de façon moins claire : cf. *Apologie* 20, *SC* 305, p. 274.

nous connaissons les ousies par les énergies, et que la maison et le navire sont le produit de l'énergie de l'homme. **421.** Mais, ô esprit simpliste, est-ce que nous tirons de ces arguments la conclusion que l'homme est doué de larges ongles¹ et de la faculté de rire ? Mais dira quelqu'un, la question n'est pas de savoir si l'homme est doué de la faculté de se mouvoir ou d'exercer une activité, mais de savoir ce qu'est en lui-même selon sa nature ce qui agit. Il s'en faut de beaucoup pour que je le sache à partir de cette réponse². **422.** En effet, si je voulais apprendre quelque chose au sujet du vent, tu ne m'aurais pas donné de définition suffisante au sujet de l'objet en cause, en montrant un amoncellement de sable amassé par le vent ou une tas de paille ou un tourbillon de poussière. Une chose est d'expliquer la nature du vent, autre chose de montrer tout cela à la place de l'objet en question.

La connaissance des ousies à partir des énergies

Comment donc cet homme peut-il expliquer les ousies à partir des énergies et présenter la raison profonde de l'existence de ce qui existe en se basant sur ce qui est effet de ce qui existe³ ? **423.** Examinons à son tour cette question : quelle est l'œuvre du Père grâce à laquelle il prétend qu'on peut comprendre l'ousie de celui qui opère ? Évidemment, il dira que c'est le Fils, si vraiment il parle selon l'usage. Mais ce Fils, ô homme très sage, qui, selon tes propos, est « mesuré par l'énergie qui l'a produit », révèle uniquement cette énergie. L'objet de la recherche n'en demeure pas moins dans l'obscurité, s'il est vrai, comme tu l'attestes toi-même, que l'énergie est l'une de celles qui accompagnent l'ousie première. **424.** En effet, cette énergie est coextensive à l'œuvre réalisée par elle, comme tu le dis, et révèle à travers l'œuvre réalisée, non pas l'énergie elle-même pour ce qu'elle est selon la nature, mais seulement pour ce qu'elle est selon la part de grandeur observée dans l'œuvre. Ainsi toute la force

ρεῖται τῷ ἔργῳ. Ὡς γὰρ οὐ πᾶσα ἡ τοῦ χαλκεύοντος δύναμις
 συγκινηθεῖσα τὸ τρύπανον ἐξεργάσατο, ἀλλ' ὅσον σύμμετρον
 ἦν πρὸς τὴν τοῦ σκεύους ἀπεργασίαν, τοσοῦτον ἡ τέχνη διὰ
 τοῦ χειρουροῦντος ἐνήργησε, πολλὰ καὶ παντοδαπὰ κατερ-
 45 γάσασθαι δυνατῶς ἔχουσα, οὕτω τὸ μέτρον τῆς ἐνεργείας ἐν
 ἑαυτῷ δεικνυσὶν ὁ παρ' ἐκείνης γενόμενος. **425.** Τὸ δὲ ζητού-
 μενον οὐχὶ τὸ ποσὸν ἐστὶ τῆς ἐνεργείας, ἀλλ' αὐτὴ τοῦ ἐνε-
 PG 384 ργήσαντος | ἡ οὐσία. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ εἰ διὰ τοῦ
 πνεύματος (ὑπερ ἔργον ὀνομάζει τῆς τῷ υἱῷ παρεπομένης
 50 ἐνεργείας) κατειληφέναι λέγοι τοῦ μονογενοῦς τὴν φύσιν,
 οὐδεμίαν σύστασιν ὁ λόγος ἔχει, πάλιν καὶ ἐνταῦθα τῆς ἐνε-
 ρείας μὲν τῷ ἀποτελέσματι συμπαρεκτεινομένης, τὴν δὲ
 φύσιν ἑαυτῆς τε καὶ τοῦ ἐνεργούντος διὰ τοῦ κατεργασθέντος
 οὐ δεικνυούσης. **426.** Ἴνα δὲ καὶ τοῦτο συγχωρήσωμεν, δεδῶ-
 55 σθω ταῖς ἐνεργείαις τὰς οὐσίας γινώσκασθαι. Οὐκοῦν ἡ
 πρώτη οὐσία διὰ τοῦ ἐξ αὐτῆς ἔργου γνωρίζεται καὶ τὴν
 δευτέραν ὡσάυτως τὸ ἔργον τὸ παρ' αὐτῆς γενόμενον δείκνυ-
 σι. Τὴν τρίτην τοῖνον εἰπέ, ὦ σοφώτατε, τί τὸ δεικνύον ἐστὶ,
 J 151 μηδενὸς ἔργου | τοιούτου τῆς τρίτης οὐσίας θεωρουμένου. Εἰ
 60 γὰρ ταῖς ἐνεργείαις, ὡς σὺ φῆς, αἱ οὐσῖαι καταλαμβάνονται,
 ἀκατάληπτον εἶναι τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν ὁμολογήσεις,
 οὐκ ἔχων κατὰ τὸ προσεχὲς τοιαύτην ἐνέργειαν καὶ τούτου
 παραστησάμενος δι' ἐκείνης τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν ἀναλο-
 65 ματος, δι' οὗ κατειληφέναι φῆς τὴν οὐσίαν τοῦ πνεύματος, ἢ
 ὅλος ὑμῖν ὁ ἴστος τῆς ἀράχνης τῆ ἑπαφῆ τοῦ λόγου περιρρυή-
 σεται. Εἰ γὰρ ἐκ τῆς προσεχοῦς ἐνεργείας ἡ οὐσία γνωρίζεται
 κατὰ τὸν ὑμέτερον λόγον, ἐνέργεια δὲ οὐσιώδης τοῦ πνεύμα-
 70 τος οὐδεμία, καθάπερ τοῦ πατρὸς μὲν τὸν υἱόν, τοῦ δὲ υἱοῦ τὸ
 πνεῦμά φατε, ἀνεπίγνωστος πάντως ἡ τοῦ πνεύματος φύσις

1. Peut-on réellement connaître l'ousie première à partir du Fils conçu
 comme œuvre résultant de l'énergie de l'ousie première ? Grégoire en nie la
 possibilité. En effet, explique-t-il, l'énergie de celui qui agit n'est pas
 nécessairement mise en œuvre dans sa totalité. Donc l'œuvre, qui est
 coextensive à l'énergie, ne révèle pas pleinement l'ousie corrélative à cette
 énergie. Cf. BASILE, *CE* II, 31, à propos de l'ouvrier qui ne dépose pas toute
 sa force dans telle ou telle activité (SC 305, p. 134).

du forgeron n'est pas mise en œuvre quand il fabrique une
 tarière, mais l'habileté de l'artisan opère seulement dans la
 mesure où elle est nécessaire à la fabrication de l'instrument,
 alors qu'elle est capable de fabriquer beaucoup de choses de
 toutes sortes. De la même façon, ce qui est produit par cette
 énergie révèle la grandeur proportionnelle de l'énergie dans
 cette œuvre¹. **425.** Mais l'objet de la recherche n'est pas
 l'importance relative de l'énergie, mais l'ousie même de
 celui qui opère. Selon le même raisonnement, si Eunome
 dit qu'il a compris la nature du Monogène à partir de
 l'Esprit – qu'il nomme précisément œuvre de l'énergie qui
 accompagne le Fils –, son discours manque de tout fonde-
 ment, parce que, dans ce cas encore, l'énergie est coexten-
 sive à l'œuvre réalisée, mais ne révèle pas, à travers ce qui a
 été produit, la nature de cette énergie, ni celle de celui qui
 opère. **426.** Néanmoins, faisons aussi cette concession et
 admettons que les ousies sont connues à partir des énergies.
 Donc la première ousie se fait connaître à travers l'œuvre
 qui provient d'elle et, de la même façon, la seconde ousie est
 révélée par l'œuvre qu'elle produit. Mais alors, homme très
 sage, dis-nous ce qui révèle la troisième ousie, puis-
 qu'aucune œuvre de ce genre de cette troisième ousie n'est
 observée. En effet, si les ousies sont comprises à partir des
 énergies, comme tu le prétends, tu accorderas que la nature
 de l'Esprit est incompréhensible, n'ayant pas à présenter
 pour celui-ci une semblable énergie qui lui soit corrélative et
 sur la base de laquelle on puisse connaître, par voie d'anal-
 gie, la nature de l'Esprit. **427.** Ou bien, montre-moi quelque
 œuvre substantielle de l'Esprit grâce à laquelle tu prétends
 comprendre l'ousie de l'Esprit, ou bien on verra toute cette
 toile d'araignée se déchirer au contact de la raison. En effet,
 si l'ousie est connue à partir de l'énergie qui lui est corrélative,
 selon votre raisonnement, et s'il n'y a aucune énergie de
 l'Esprit, douée de subsistance, comme d'après vous le Fils
 résulte de l'énergie du Père et l'Esprit de celle du Fils, alors
 la nature de l'Esprit est à considérer par tous comme absolu-

καὶ ἀκατάληπτος διὰ τούτων συνωμολόγηται, μηδεμιᾶς αὐτὴν ἐνεργείας τῆς καθ' ὑπόστασιν νοουμένης παραδηλούσης. **428.** Εἰ δὲ τοῦτο διαπέφευγε τὴν κατάληψιν, πῶς διὰ τοῦ μὴ κατειλημμένου ἢ ὑπερκειμένη οὐσία καταλαμβάνεται;

75 Εἰ γὰρ ἀγνοεῖται τοῦ υἱοῦ τὸ ἔργον, ὅπερ ἐστίν, ὡς φασί, τὸ πνεῦμα, οὐδ' ἂν ἐκεῖνος ἐπιγνωσθεῖ πάντως, τῇ ἀδηλίᾳ τοῦ τεκμηριοῦντος συσκιαζόμενος· καὶ εἰ τοῦ μονογενοῦς ἢ οὐσία τῷ τρόπῳ τούτῳ διαλανθάνει, πῶς διὰ τῆς λανθανούσης « ἢ ἀνωτάτω καὶ κυριωτάτῃ » φανερωθήσεται, τῆς τοῦ πνεύματος ἀδηλίας κατὰ ἀνάλυσιν διὰ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα διαδοθείσης; Ὡς ἐκ τούτων σαφῶς ἀποδείκνυσθαι καὶ διὰ τῆς τῶν ἐχθρῶν μαρτυρίας τὸ ἀκατάληπτον εἶναι πάντῃ τοῦ πατρὸς τὴν οὐσίαν. **429.** Πόθεν οὖν ὁ δῆξυδερκῆς οὗτος ὁ τὰ ἀνύπαρκτα βλέπων τὴν τῶν ἀφανῶν τε καὶ ἀκαταλήπτων

80 φύσιν δι' ἀλλήλων αὐτός τε βλέπει καὶ ἡμῖν ἐγκελεύεται, ἐκ τῶν ἔργων τὰς οὐσίας καὶ ἐξ ἐκείνων τὰ ἔργα λέγων καταλαμβάνεσθαι;

J 152

1 **430.** Ἀλλὰ καὶ τὸν ἐφεξῆς λόγον ἐπισκοπήσωμεν. Καὶ « τὴν ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις » φησὶν « ἀμφιβολίαν διαλύειν ἐκ τῶν οὐσιῶν ». Πῶς ἂν τις αὐτὸν ἐκ τῶν ματαίων ὑπολήψεων ἐπὶ τοὺς ἀνθρωπίνους λογισμοὺς μεταγάγοι; Τὰς ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις ἀμφιβολίας οἴεται δυνατὸν εἶναι διὰ τῆς καταλήψεως τῶν οὐσιῶν διαλύεσθαι; Πῶς διὰ τῶν μὴ κατειλημμένων τὸ ἀμφιβαλλόμενον εἰς πίστιν ἄγει; **431.** Εἰ μὲν γὰρ

95 κατελήπτο ἢ οὐσία, τίς χρεῖα πολυπραγμονεῖσθαι τὴν ἐνεργειαν, ὡς δι' ἐκείνης μελλόντων ἡμῶν τῇ καταλήψει τοῦ

1. Nouveau palier de l'argumentation : Grégoire part de l'hypothèse que le principe d'Eunome est valable. Mais inévitablement s'impose une constatation : Eunome a parlé de l'œuvre du Père qui est le Fils et de l'œuvre du Fils qui est l'Esprit. Par contre, il n'a indiqué aucune œuvre de l'Esprit. Donc, on ne saurait remonter de l'énergie de l'Esprit à l'ousie de l'Esprit. Par voie de conséquence, du moment que l'ousie de l'Esprit n'est pas connue, l'énergie et l'ousie du Fils ne sauraient être connues. Le même raisonnement vaut pour le Père. Grégoire tire donc les conclusions qui découlent des propres affirmations d'Eunome.

ment inconnaissable et incompréhensible, du moment qu'aucune énergie conçue comme existant réellement ne la révèle. **428.** Mais si l'Esprit échappe à la compréhension, comment l'ousie qui lui est supérieure (le Fils) peut-elle être appréhendée à partir de ce qui n'est pas compris ? En effet, si on ne connaît pas l'œuvre du Fils, qui, d'après ce qu'ils disent, est justement l'Esprit, le Fils non plus ne pourra assurément être connu, vu qu'il est plongé dans l'obscurité en raison de l'obscurité qui entoure celui qui devrait le révéler ¹. Et si l'ousie du Monogène demeure cachée de cette manière, comment, à travers cette ousie cachée, l'ousie « la plus élevée et la plus authentique » sera-t-elle révélée, puisque l'obscurité qui entoure l'Esprit reflue, par régression, par l'entremise du Fils, sur le Père ? Par conséquent, il est clairement démontré que, d'après le témoignage même de nos adversaires, l'ousie du Père est absolument incompréhensible. **429.** A partir d'où cet homme au regard perçant qui discerne les choses qui n'ont pas de subsistance voit-il donc la nature des choses invisibles et incompréhensibles les unes à travers les autres et nous presse-t-il de les voir, en affirmant que les ousies se comprennent à partir des œuvres et les œuvres à partir des ousies ?

**La connaissance
des énergies
à partir
des ousies**

430. Mais examinons aussi ce qui suit : « Les litiges à propos des énergies, dit-il, trouvent leur solution à partir des ousies. » Comment pourrait-on le ramener de ces vaines supputations à des raisonnements humains ? Pense-t-il qu'il est possible de trouver une solution pour les litiges à propos des énergies grâce à la compréhension des ousies ? Mais comment peut-il faire admettre par la foi ce qui est objet de doute en s'appuyant sur ce qui n'est pas compris ? **431.** En effet, si l'ousie avait été comprise, quel besoin y aurait-il eu de s'affairer pour connaître l'énergie, comme si, à travers celle-ci, nous pouvions être amenés à la compréhension de

ζητουμένου προσάγεσθαι; Εἰ δὲ διὰ τοῦτο ἀναγκαία ἡ τῆς ἐνεργείας ἐξέτασις, ὡς ἂν διὰ ταύτης πρὸς τὴν σύνεσιν τῆς ἐνεργούσης αὐτὴν οὐσίας ὀδηγηθῆιμεν, πῶς ἡμῖν ἡ μήπω
 100 γνωσθεῖσα φύσις τὴν ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις ἀμφιβολίαν διαλύσαι
 PG 385 δυνήσεται; Παντὸς γὰρ πράγματος ἀμφιβαλλομένου διὰ τῶν ὁμολογουμένων αἰ ἀποδείξεις γίνονται. **432.** Ὅταν δὲ ἐπίσης ἐν ἀμφοτέροις ἢ τοῖς ζητουμένοις τὸ ἄδηλον, πῶς τὰ δι' αὐτῶν ἀγνοούμενα δι' ἀλλήλων καταλαμβάνεσθαι φησιν ὁ
 105 Εὐνόμιος; **433.** Ἀμφιβαλλομένης γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, διὰ τῆς παρεπομένης αὐτῷ ἐνεργείας καὶ τοῦ παρὰ ταύτης ἀποτελεσθέντος ἔργου φανεροῦσθαι τὸ ζητούμενον λέγει· πάλιν δὲ τῆς τοῦ μονογενοῦς οὐσίας ζητουμένης ἥτις ἐστίν, ὃν εἴτε ἐνέργειαν εἴτε τι τῆς ἐνεργείας ἀποτέλεσμα λέγει (κέχρηται γὰρ ἐκατέρω τῶν λόγων), ἐκ τῆς τοῦ πεποιηκότος φησὶν οὐσίας εὐκολον εἶναι διαλύειν τὴν περὶ τοῦ μονογενοῦς ἀμφισβήτησιν.

434. Ἡδέως δ' ἂν καὶ τοῦτο παρ' αὐτοῦ μάθοιμι. Ἐπὶ μόνης τῆς θείας φύσεως τὴν ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις ἀμφιβολίαν ἐκ
 115 τῆς ἐργασαμένης οὐσίας διαλύεσθαι λέγει, ἢ καὶ ἐπὶ παντὸς πράγματος, ᾧ τις δύναμις ποιητικὴ συνυπάρχει, διὰ τῆς τοῦ ποιούντος οὐσίας καὶ τὴν τῶν γεγονότων φύσιν ἐπιγινώσκει; Εἰ μὲν οὖν ἐπὶ μόνης τῆς θείας δυνάμεως τὸ τοιοῦτον ἀποφαίνεται δόγμα, δεῖξάτω πῶς τὴν ἀμφισβήτησιν τῶν τοῦ Θεοῦ
 120 ἔργων διαλύει διὰ τῆς τοῦ ἐνεργήσαντος φύσεως. **435.** Ἴδού γὰρ ἀναμφίβολον ἔργον Θεοῦ οὐρανὸς γῆ θάλασσα, ὅλος ὁ κόσμος. Ζητήσθω δὲ καθ' ὑπόθεσιν τούτων ἐνὸς ἢ οὐσίας, καὶ

1. Principe déjà énoncé *supra* § 219.

2. Grégoire signale le cercle vicieux dans lequel s'enferme Eunome. Il porte ce jugement compte tenu de la théologie apophatique qu'il oppose à Eunome. Pour Eunome, il est vrai, la première ousie est objet d'une connaissance innée.

ce qui est objet de recherche ? Si la recherche au sujet de l'énergie est nécessaire, pour que, grâce à elle, nous soyons conduits à la connaissance de l'ousie qui la produit, comment la nature qui ne nous est pas encore connue pourra-t-elle contribuer à la solution des litiges à propos des énergies ? En effet, pour toute affaire où s'élève la contestation, les preuves sont fournies à partir des vérités communément admises ¹. **432.** Quand règne une égale obscurité à propos de ces deux aspects de la recherche, comment Eunome peut-il déclarer que les choses inconnues en elles-mêmes peuvent être comprises l'une par l'autre ² ? **433.** Lorsque l'ousie du Père est objet de contestation, Eunome prétend que ce qui est en question est élucidé grâce à l'énergie qui accompagne celui-ci et à l'œuvre produite par cette énergie ; lorsqu'on cherche à savoir ce qu'est l'ousie du Monogène, dont il dit qu'il est énergie ou produit d'une énergie – il utilise les deux manières de parler –, il prétend qu'il est facile de trouver une solution pour les litiges à propos du Monogène à partir de l'ousie de Celui qui l'a fait.

434. C'est avec grand plaisir que j'apprendrais aussi d'Eunome la chose suivante : est-ce pour la seule nature divine qu'il déclare que les litiges à propos de l'énergie trouvent leur solution à partir de l'ousie qui est à l'œuvre ³, ou bien, est-ce aussi pour tout être qui possède une force d'agir qu'on peut connaître la nature des œuvres produites au moyen de l'ousie de celui qui agit ? Si donc c'est au sujet de la seule puissance divine qu'il soutient sa théorie, qu'il montre comment il règle les litiges au sujet des œuvres de Dieu grâce à la nature de celui qui agit. **435.** En effet, voici que le ciel et la mer et le monde tout entier sont incontestablement une œuvre de Dieu. Admettons par hypothèse que nous cherchions à connaître l'ousie de l'une de ces entités et

3. Grégoire a opposé un certain nombre d'objections à la théorie d'Eunome. Il est logique qu'il demande à l'adversaire de justifier le principe gnoseologique auquel il fait appel et d'en préciser le champ d'application.

ἔστω οὐρανὸς τῆ θεωρίας τοῦ λόγου προκειμένου. Ἀμφιβαλλο-
 μένης τοίνυν τοῦ οὐρανοῦ τῆς οὐσίας διὰ τὰς ποικίλας ἐπὶ
 125 τούτῳ δόξας τῶν διαφόρων κατὰ τὸ φανὲν ἐκάστῳ περὶ αὐτοῦ
 φυσιολογούντων, πῶς ἡμῖν ἐπάγει τὴν διάλυσιν τῆς τοῦ
 ζητουμένου ἀμφιβολίας ἢ τοῦ πεποιηκότος τὸν οὐρανὸν θεω-
 ρία; Ἐκεῖνος ἄυλος ἀόρατος ἀσχημάτιστος ἀγέννητός τε καὶ
 εἰσαεὶ διαμένων, φθορᾶς καὶ τροπῆς καὶ ἀλλοιώσεως καὶ τῶν
 130 τοιούτων πάντων ἀνεπίδεκτος μένων. **436.** Πῶς οὖν ὁ τοιαύ-
 την περὶ τοῦ ἐνεργήσαντος λαθῶν τὴν διάνοιαν πρὸς τὴν
 ἐπίγνωσιν τῆς τοῦ οὐρανοῦ φύσεως ἐναχθήσεται; Πῶς ἐκ τοῦ
 ἀοράτου τὸ ὁρατόν, ἐκ τοῦ ἀφθάρτου τὸ φθορᾶ ὑποκείμενον,
 ἐκ τοῦ ἀγεννήτως ὄντος τὸ ἀπὸ χρόνου τὴν σύστασιν ἔχον, ἐκ
 135 τοῦ εἰσαεὶ διαμένοντος τὸ πρόσκαιρον κεκτημένον τὴν ὑπαρ-
 ξιν, καὶ ἐκ πάντων τῶν ἐναντίων τὴν περὶ τοῦ ζητουμένου
 ποιήσεται κατανόησιν; **437.** Εἰπάτω ὁ περισκεμμένος δι'
 ἀκριβείας τὰ ὄντα, εἰπάτω πῶς ἐστὶ δυνατόν τὰ ἀνομοίως
 κατὰ τὴν φύσιν ἔχοντα δι' ἀλλήλων ἐπιγινώσκεισθαι. Καίτοι
 140 γε δι' αὐτῶν τούτων ὧν αὐτὸς φησιν, εἴπερ τοῖς ἰδίοις κατα-
 κολουθεῖν ἠπίστατο λόγοις, ὠδηγήθη ἂν πρὸς τὴν τοῦ ἐκκλη-
 σιαστικοῦ δόγματος συγκατάθεσιν. **438.** Εἰ γὰρ ἡ τοῦ ποιή-
 σαντος φύσις τὸ παρ' αὐτῆς γεγενημένον δείκνυσι, καθὼς
 οὗτός φησι, ποίημα δὲ κατ' αὐτοὺς ὁ υἱὸς ἐστὶ τοῦ πατρὸς,
 145 πάντως ὁ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν κατανοήσας καὶ τὴν τοῦ
 μονογενοῦς δι' ἐκείνης ἐγνώρισεν, εἴπερ ἡ τοῦ ἐνεργήσαντος
 φύσις τὸ ἐνεργηθὲν ἀπεσήμηνεν, ὡς καὶ διὰ τούτου τὸν τῆς

J 154

prenons le ciel comme objet de notre investigation spécula-
 tive. Comme l'ousie du ciel n'est pas connue de façon sûre ¹,
 vu les opinions divergentes à ce sujet soutenues par ceux qui
 font des recherches variées sur la nature des choses, chacun
 selon ses vues propres, comment la réflexion sur celui qui a
 créé le ciel peut-elle nous apporter la solution pour les litiges
 au sujet de la question soulevée ? Le Créateur est immaté-
 riel, invisible, sans figure, inengendré, subsistant toujours,
 restant à l'abri de la corruption, du changement, de l'altéra-
 tion et de tout ce qui est de même genre. **436.** Comment
 donc celui qui admet une telle conception à propos de celui
 qui a opéré peut-il arriver à connaître la nature du ciel ?
 Comment peut-il faire comprendre le visible à partir de
 l'invisible, ce qui est soumis à la corruption à partir de ce qui
 est incorruptible, ce qui a une subsistence liée au temps à
 partir de ce qui est inengendré, ce qui a acquis une existence
 éphémère à partir de ce qui demeure toujours, bref, faire
 comprendre l'objet de la recherche à partir de tout ce qui s'y
 oppose ? **437.** Qu'il nous dise, lui qui étudie avec acribie les
 choses qui existent, qu'il nous dise comment il est possible
 de connaître ces choses dissemblables ² selon leur nature les
 unes à partir des autres ! A la vérité, à partir de ce que
 lui-même a dit, si du moins il avait appris à suivre ses pro-
 pres raisonnements, il aurait été amené à donner son accord
 à l'enseignement de l'Église. **438.** En effet, si la nature du
 Créateur montre ce qui a été créé par cette nature, comme il
 le dit, et si le Fils est, selon eux, une production du Père, à
 l'évidence celui qui aura considéré la nature du Père connaît
 aussi par celle-ci la nature du Monogène, s'il est vrai que la
 nature de celui qui opère révèle le résultat de l'opération ³.

1. Pour l'argument que le ciel ne nous est pas connu, voir *supra* § 366-367.

2. C'est probablement à dessein que Grégoire parle de choses « dissemblables » (ἀνόμοια), car, pour Eunome, le Fils n'est pas semblable au Père. On sait qu'Eunome évitait l'emploi de ἀνόμοιος.

3. Après avoir démontré que la réciproque du principe gnoséologique d'Eunome n'a aucune valeur opératoire, Grégoire estime que, si Eunome voulait être logique dans ses raisonnements, il admettrait l'enseignement de l'Église. Même argument chez BASILE, *CE* II, 31, *SC* 305, p. 130-132.

ἀνομοιότητος αὐτοῖς.....
.....

λ'. "Ὅτι οὐδεὶς ἔστι λόγος θεϊκὸς ὁ τὰ τοιαῦτα ζητεῖν κελύων· ἐν ᾧ κατεσκευάσθη καὶ τὸ μάταιον τῆς ἐν τούτοις φιλοσοφίας.

λα'. "Ὅτι ἰκανὴ ἐστὶν εἰς γνῶσιν τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ταυτότητος ἢ διὰ τῆς προνοίας κατανόησις.

PG 388

439. μονογενῆ τῶν τῆς προνοίας ἔργων ἀποσχοινίζεσθαι. Μηδὲν πολυπραγμονεῖσθω ἢ γέννησις μηδὲ βεβιασμένως ἐκεῖθεν ἢ ἀνομοιότητος τοῦ μονογενοῦς διελεγχέσθω. | Αὐτάρ- κης γὰρ καὶ ἡ τῶν προαιρέσεων διαφορά τὴν τῆς φύσεως 5 ἑτερότητα φανερωῖσαι. 440. Διότι ἀπλῆς εἶναι συνομολογη- θείσης καὶ παρὰ τῶν ἐναντίων τῆς πρώτης οὐσίας, ἐπάναγκές ἐστι τῇ φύσει σύνδρομον ἐννοεῖν τὴν προαίρεσιν, τῆς δὲ προαιρέσεως ἀγαθῆς διὰ τῆς προνοίας ἀποδειχθείσης, ἀγαθὴ

1. W. JAEGER signale une assez importante lacune attestée par la rupture de construction et le manque évident d'enchaînement entre le paragraphe qui précède et le paragraphe qui suit. D'ailleurs, la *capitulatio* mentionne comme chapitre XXX un développement dont on ne trouve aucune trace dans le texte actuel du CE I. Quant au chapitre XXXI, le texte conservé suppose une citation initiale plus longue que la reprise du § 446, qui s'avère être seulement partielle.

2. Il conviendrait d'insérer ici la traduction des deux fragments syriaques qui, d'après R. EBIED, A. VON ROEY ET L. R. WICKHAM, correspondent à une partie de la lacune signalée par W. JAEGER. Pour respecter la présentation bilingue (grec-français), nous rejetons cette traduction dans l'Annexe I.

3. Pour la question de la simplicité, voir *supra* § 231-237.

4. Grégoire énonce une thèse fondamentale pour la doctrine trinitaire orthodoxe : la volonté est corrélatrice à la nature, *i. e.* à l'ousie. De fait, EUNOME reprenait une thèse des ariens de la première génération en affirmant que « le Fils et l'Esprit sont des œuvres produites par le Père sous l'effet de la volonté et non de la nature » (CEI, 416). Déjà ATHANASE avait

Ainsi, en raison de cela, le de la dissemblance¹.

Section II : La question de l'engendrement

XXX. Qu'aucune divine parole n'ordonne de faire ces recherches : où il est aussi prouvé qu'il est vain de philosopher sur ce sujet².

XXXI. Que la réflexion sur la Providence suffit pour connaître l'identité des ousies.

Identité de volonté du Père et du Fils 439. exclure le Monogène des œuvres de la Providence. Renonçons à toute recherche dictée par la curiosité au sujet de l'engendrement et évitons de nous laisser imposer de force la conclusion qu'ils en tirent, à savoir la dissimilitude du Monogène. En effet, la distinction des volontés serait suffisante pour mettre en lumière la différence de nature. 440. C'est pourquoi, comme la simplicité de la première ousie est reconnue même par les adversaires³, il est nécessaire d'admettre que la volonté est corrélatrice à la nature et, comme la bonté de la volonté est manifestée par la Providence, la bonté de la nature, d'où provient cette volonté, est manifestée en même temps⁴.

réagi contre cette thèse arienne de façon déterminée : « Il est nécessaire de dire que ce qui provient de la substance du Père et lui est entièrement propre, c'est cela même qu'est le Fils » (*Contre les ariens* I, 16, tr. Rousseau, p. 55). Athanase souligne en même temps la coéternité du Fils. De cette manière, il réfute les ariens qui présentaient le Fils comme créature n'ayant pas toujours existé. Selon les ariens, le slogan « Il fut un temps où il n'était pas » a comme corollaire que le Fils est le produit d'un acte de volonté du Père appelant à l'existence ce qui n'était pas.

συναπεδείχθη και ἡ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ προαιρέσις. Μόνου δὲ τοῦ
 10 πατρὸς τὰ ἀγαθὰ ἐνεργοῦντος, τοῦ δὲ υἱοῦ μὴ τὰ αὐτὰ προαι-
 ρουμένου (λέγω δὲ καθ' ὑπόθεσιν τῶν ἐναντίων ἕνεκεν), πρό-
 δηλος ἂν ἦν ἡ κατὰ τὴν οὐσίαν διαφορὰ τῶ παρηλλαγμένω
 τῶν προαιρέσεων μαρτυρουμένη. **441.** Εἰ δὲ προνοεῖ μὲν ὁ
 15 πατὴρ τῶν ἀπάντων, προνοεῖ δὲ ὡσαύτως και ὁ υἱός (ἃ γὰρ
 βλέπει τὸν πατέρα ποιοῦντα, και ὁ υἱός ὁμοίως ποιεῖ^a), ἡ τῶν
 προαιρέσεων ταυτότης τὸ κοινὸν τῆς φύσεως τῶν τὰ αὐτὰ
 προαιρουμένων πάντως ἐνδείκνυται. Διὰ τί οὖν ἀτιμάζεται ὁ
 τῆς προνοίας λόγος, ὡς οὐδεμίαν παρέχων πρὸς τὸ ζητούμε-
 νον τὴν συνεργίαν; **442.** Καίτοι πολλὰ και τῶν κατὰ τὸν βίον
 20 ὑποδειγμάτων τῶ ἡμετέρω λόγῳ συναγωνίζεται· λέγω δὲ
 ἀπὸ τῶν πᾶσι γνωρίμων τὰ ὑποδείγματα. Ὁ τοῦ πυρὸς τὸ
 φῶς τεθεαμένος και τῆς θερμαντικῆς αὐτοῦ δυνάμεως εἰς
 J 155 πείραν ἐλθὼν, εἰ ἄλλω τοιοῦτῳ φωτὶ και θερμότητι τοιαύτη
 πελάσει, δηλονότι πρὸς τὴν τοῦ πυρὸς ἔννοιαν ἀναχθήσεται,
 25 ἐκ τῆς ὁμοιότητος τῶν φανέντων αὐτῶ διὰ τῆς αἰσθήσεως
 πρὸς τὴν συγγένειαν τῆς ἀπεργασαμένης αὐτὰ φύσεως ἐναγό-
 μενος· οὐ γὰρ ἂν τι κατὰ πάντα τὰ τοῦ πυρὸς ἐνεργήσειε μὴ
 πῦρ ὂν. **443.** Οὕτως εἶπερ ὅμοιον και ἴσον τὸν αὐτὸν τῆς
 προνοίας λόγον τῶ τε πατρὶ και τῶ υἱῷ <ἐγ>καθορώμεν, διὰ
 30 τῶν εἰς τὴν ἡμετέραν γινῶσιν φθανόντων και τῶν ὑπερπιπτόν-
 των τὴν κατάληψιν ἡμῶν στοχαζόμεθα, ὡς οὐκ ἂν τοῦ ἑτε-
 ρογενοῦς κατὰ τὴν φύσιν τοῖς ἴσοις τε και ὁμοίοις ἐνεργήμασι
 καταληφθέντος. Και γὰρ ὅπως ἂν ἔχη πρὸς ἄλληλα τὰ ἐπι-
 φαινόμενα ἐκάστω γνωρίσματα, οὕτως ἐξ ἀνάγκης και τὰ
 35 ὑποκείμενα ἔξει. **444.** Και εἰ μὲν ἐναντίως ἔχει τὰ γνωρίσμα-
 τα, ἐναντία χρὴ πάντως λογίζεσθαι και τὰ διὰ τούτων δηλοῦ-

a. Cf. Jn 5, 19

1. Les œuvres bonnes de la Providence prouvent en même temps l'unité de volonté entre le Père et le Fils. A partir de ces données, on comprend pourquoi Eunome écarte le raisonnement à partir des œuvres de la Providence, car l'un de ses principes est que la diversité des œuvres révèle la

Mais si le Père seul produisait les bonnes choses et si le Fils ne voulait pas la même chose – je parle de façon hypothétique à cause des adversaires –, alors la différence selon l'ousie serait évidente, car elle serait attestée par la différence des volontés. **441.** Mais si le Père exerce sa Providence au bénéfice de tous et si le Fils semblablement exerce sa Providence – en effet, ce que le Fils voit faire au Père, il le fait pareillement ^a –, l'identité des volontés prouve sûrement la communauté de nature de ceux qui veulent la même chose. Pourquoi donc l'argument de la Providence est-il déprécié, sous prétexte qu'il n'apporte aucune contribution à la solution du problème ¹? **442.** A la vérité, beaucoup d'exemples tirés de la vie courante militent aussi en faveur de notre conception, je parle d'exemples pris parmi les choses connues de tous. Si quelqu'un, qui a vu la lumière du feu et a fait l'expérience de la puissance de sa chaleur, s'approche d'une autre lumière et chaleur du même genre, il sera assurément amené à penser au feu, car la ressemblance de ce qui se manifeste à ses sens le fait conclure à la parenté avec la nature qui produit ces effets. En effet, rien n'agirait selon toutes les propriétés du feu, si ce n'était pas du feu. **443.** De la même manière, si nous constatons que la même forme de Providence est, d'une manière semblable et égale, propre au Père et au Fils, nous faisons, à partir des choses qui sont objet de notre connaissance, des conjectures au sujet de celles qui dépassent notre capacité de comprendre, dans l'idée qu'une diversité de nature ne saurait être trouvée dans des effets semblables et égaux. En effet, ce sont les mêmes relations qui lient les marques caractéristiques de ce qui se manifeste de façon visible pour chaque réalité et qui lient nécessairement les réalités sous-jacentes. **444.** Et si les marques sont opposées, il faut nécessairement considérer aussi

différence des énergies et la différence des ousies, qui, pour lui, sont fondamentales. Voir F. X. RISCH dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium*, p. 112.

μενα, εἰ δὲ ταῦτα ὡσαύτως, οὐδὲ ἐκεῖνα ἑτέρως. Καὶ ὡσπερ δι' αἰνίγματος τῆς τῶν δένδρων φύσεως τοὺς καρποὺς ὁ κύριος εἶναι φησι τὰ σημεῖα, ὡς οὐκ ἐπαλλασσομένων παρὰ φύσιν τῶν τοιούτων, οὐδὲ τοῖς κακοῖς τῶν ἀγαθῶν οὐδὲ τὸ ἔμπαλιν τοῖς καλοῖς τῶν ἐναντίων ἐφαρμοζόντων (ἐκ γὰρ τῶν καρπῶν, φησί, τὰ δένδρα γνωρίζεται^b), οὕτω καὶ τοῦ καρποῦ τῆς προνοίας οὐδεμίαν ἔχοντος διαφορὰν, μίαν ὁρῶμεν καὶ τὴν τοὺς καρποὺς τούτους ἐκδλαστήσασαν φύσιν, καὶ ἐκ διαφορῶν ὁ καρπὸς τῶν δένδρων προβάλλεται. **445.** Οὐκοῦν διὰ τῶν τῆ ἡμετέρα καταλήψει γνωρίμων (γνώριμος δὲ ἡμῖν ἐστι τῆς προνοίας ὁ λόγος ὡσαύτως ἐπὶ πατρός τε καὶ υἱοῦ θεωρούμενος) ἀναμφίβολος γίνεται καὶ ἡ κατὰ τὴν φύσιν ὁμοιότης καὶ κοινωνία τοῦ μονογενοῦς πρὸς τὸν πατέρα, διὰ τῆς ταυτότητος τῶν καρπῶν τῆς προνοίας γνωριζομένη.

J 156

λβ´. Ὅτι ἀδιανόητος ἡ ἀπόφασις τοῦ εἰπόντος ἀκολουθεῖν τὸν τρόπον τῆς γεννήσεως τῷ τρόπῳ τῆς ὁμοιότητος.

PG 389

446. Ἄλλ' ἵνα μὴ τοῦτο νοηθῆ, ὡς ἐξ ἀνάγκης τινὸς βιασθεῖς « ἀποστῆναι » μὲν λέγει « τῶν τῆς προνοίας ἔργων,

b. Cf. Mt 7, 16

1. Les deux exemples donnés sont complémentaires. Le premier est tiré de l'expérience commune qu'on peut transposer analogiquement pour illustrer les relations réciproques entre le Père et le Fils et la communauté de nature. Le deuxième repose aussi sur une expérience commune allant dans le même sens, mais sa valeur démonstrative est censée être plus grande, vu qu'il s'agit d'une comparaison employée par le Christ. L'originalité de Grégoire est qu'il l'applique, non pas au domaine moral et spirituel, mais au domaine de l'action commune de la Trinité.

2. CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 165, signale que Grégoire préfère ici l'expression plus générale « similitude de nature » à celle plus technique de « consubstantialité ». Sous ce rapport, on pourrait faire observer que les Cappadociens admettaient une relative liberté dans l'usage de l'*homoousios*.

comme opposées les entités révélées par ces marques ; si, au contraire, celles-ci vont dans le même sens, les entités révélées ne sont pas opposées non plus. De même que le Seigneur a dit, dans un langage figuré, que les fruits sont le signe révélateur de la nature des arbres, en ce sens que ceux-ci ne changent pas de nature, les bons fruits ne s'adaptant pas aux mauvais arbres et, de leur côté, les mauvais fruits ne s'adaptant pas aux bons arbres – en effet, dit-il, c'est à leurs fruits que les arbres sont reconnus^b –, de même, comme les fruits de la Providence ne manifestent aucune différence, nous constatons aussi que la nature qui a porté ces fruits est unique, même si le fruit est produit par différents arbres¹. **445.** C'est pourquoi, à travers les choses connaissables par notre faculté de compréhension – et l'idée de Providence, parce qu'elle s'observe de la même façon dans le Père et dans le Fils, nous est connaissable –, la similitude² et la communauté de nature entre le Monogène et le Père ne sont pas sujettes à caution, car elles se font connaître à travers l'identité des fruits de la Providence.

XXXII. Que la déclaration selon laquelle le mode de ressemblance suit le mode de génération est insensée.

446. Mais pour empêcher des pensées de ce genre, Eunome, comme contraint par une nécessité³, déclare « qu'il ne prend pas en compte les œuvres de la Providence,

3. De quelle nécessité Grégoire veut-il parler ? D'après le commentaire fait sur le ton ironique, il semble vouloir dire qu'Eunome obéit à une contrainte d'ordre logique, dictée par la nécessité de convaincre, en écartant du débat ce qui pourrait devenir gênant. BASILE avait aussi relevé que le langage d'Eunome à propos d'une « loi de nature » en vertu de laquelle la substance du Monogène est séparée de la substance du Dieu de l'univers revient à introduire la notion de nécessité (cf. *CE* II, 30, *SC* 305, p. 124-126).

ἀναχθῆναι δὲ ἐπὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον, διὰ τὸ ἀκολουθεῖν, φησί, τῷ τῆς γεννήσεως τρόπῳ τὸν τρόπον τῆς ὁμοιότητος». Ὡς βιαίως ἡμᾶς ἡ περιουσία τῆς ἐν τῷ λέγειν τέχνης καταναγκάζει τοῖς εἰρημένους συντίθεσθαι. « Ἀκολουθεῖν » λέγει « τῷ τρόπῳ τῆς γεννήσεως τὸν τρόπον τῆς ὁμοιότητος ».

447. Ὅσον τὸ τεχνικὸν καὶ περιεσκεμμένον τῆς ἀποφάσεως. Οὐκοῦν ἂν γνωρισθῆ ὁ τρόπος γεννήσεως, συναπεδείχθη τούτῳ καὶ ὁ τρόπος τῆς ὁμοιότητος. Ἐπειδὴ τοίνυν τῶν διὰ σαρκὸς τικτομένων ζώων πάντων ἢ τῶν πλείστων ὁ αὐτὸς ἐστὶ τῆς γεννήσεως τρόπος, ἀκολουθεῖ δὲ κατ' αὐτοὺς τῷ τρόπῳ τῆς γεννήσεως ὁ τρόπος τῆς ὁμοιότητος, πάντα τὰ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τικτόμενα ὁμοίως ἔξει πάντως πρὸς τὰ ὁμοίως γεννώμενα. [Τὰ γὰρ τῷ αὐτῷ ὅμοια καὶ ἀλλήλοις ἐστὶν ὅμοια.] 448. Εἰ οὖν ὁ τῆς γεννήσεως τρόπος, καθὼς φησὶν ὁ τῆς αἰρέσεως λόγος, ἑαυτῷ τὸ τικτόμενον ὁμοιοῦ, οὗτος δὲ κατ' οὐδὲν ἐν ταῖς ποικίλαις τῶν ζώων διαφοραῖς ἀλλοιοῦται, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἐπὶ τῶν πλείστων ἐστίν, εὐρεθήσεται ἢ καθόλου καὶ δίχα τινὸς διορισμοῦ γενομένη ἀπόφασις πάντα ἀλλήλοις ὅμοια κατασκευάζουσα διὰ τὸ τῆς γεννήσεως ὅμοιον, ἄνθρωπον κύνᾳ κάμηλον μῦν ἐλέφαντα πάρδαλιν καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα κατὰ τὸν ὅμοιον τρόπον τίκτεσθαι πέφυκεν. 449. Ἡ οὐκ ἀλλήλοις φησὶν ὅμοια τὰ παραπλησίως

J 157

1. Objectivement, on peut s'interroger sur le motif pour lequel Eunome introduit cet argument à cet endroit. Il manque le contexte originel qui permettrait éventuellement de répondre à la question. Mais, d'après le texte-programme § 151-154, nous savons que le Fils n'a pas été engendré par le Père, mais est l'œuvre résultant de l'énergie de l'ousie suprême. Voir aussi *Apologie* 9, SC 305, p. 250-252. Pourquoi employer alors le mot *γέννησις*? Serait-ce dû au fait que pour Eunome ce terme a un sens affaibli proche de « production » – « création » ?

2. Ce qui, dans le texte grec, est entre crochets est à considérer comme une scholie : voir l'apparat critique de JAEGER.

3. Le premier exemple concerne une première interprétation possible du « mode de génération », à savoir celui de la génération par voie de

et qu'il est revenu au mode de génération, puisque, dit-il, le mode de ressemblance suit le mode de génération ». Oh ! Quelle force contraignante de la démonstration ! De quelle façon impérieuse, l'abondance oratoire nous oblige à donner notre accord à ce qu'il dit ! Il affirme que « le mode de ressemblance suit le mode de génération »¹.

**Comment
comprendre
« mode de
génération » ?**

447. Quelle habileté et quelle circonspection dans cette affirmation ! Ainsi donc si le mode de génération était connu, le mode de ressemblance serait démontré en même temps. Puisque le mode de génération de tous les êtres vivants, engendrés par voie de naissance charnelle, ou de la plupart d'entre eux, est le même et que, selon ces gens, le mode de la ressemblance suit le mode de génération, tous les êtres engendrés de la même façon seront tout à fait semblables à ceux qui sont nés selon le même mode². [Car les choses semblables au même terme de comparaison sont semblables entre elles.] 448. Si donc le mode de génération, comme le dit la doctrine hérétique, fait ressembler à lui-même ce qui est engendré et si ce mode ne change en aucune façon pour les différentes espèces d'êtres si variées, mais est le même pour la plupart d'entre elles, alors on trouvera que cette affirmation générale, formulée sans les nécessaires distinctions, impose la conclusion que tous les êtres sont semblables les uns aux autres en raison de la similitude de la génération, l'homme, le chien, le chameau, la souris, l'éléphant, le léopard et tous les autres qui, par nature, sont engendrés de la même façon³. 449. Ou bien veut-il dire non pas que les êtres engendrés à peu près

naissance charnelle. On pourra objecter que Grégoire semble emprunter de longs détours dans sa réfutation. En réalité, il cherche à faire comprendre qu'Eunome aurait dû s'exprimer de façon plus précise. De plus, il prépare habilement son argument décisif : l'engendrement du Fils n'est aucunement comparable à un engendrement selon la chair.

τικτόμενα, ἀλλ' ἕκαστον ἐκείνῳ μόνῳ, παρ' οὗ τὴν γένεσιν ἔχει; Ἀλλ' εἰ τοῦτο λέγειν ἐδοῦλετο, τῷ τίκτοντι ὅμοιον ἔδει τὸ τικτόμενον ἀποφίνασθαι, οὐχὶ τρόπῳ γεννήσεως ὁμοιότητος τρόπον. **450.** Ἀλλ' ὁ μὲν εἰκὸς ἐστὶ καὶ ἐν τῇ φύσει θεωρεῖται, τὸ ὁμοιογενὲς εἶναι τῷ γεννῶντι τὸ γεννώμενον, τοῦτο οὐ δέχεται, ὡς ἂν μὴ εἰς τοῦναντίον αὐτῷ περιτραπεῖη τὸ κατασκευάσμα. Εἰ γὰρ τῷ γεννῶντι τὸ τικτόμενον ὅμοιον ἔλεγε, φροῦδα πάντα καὶ ἀνυπόστατα τὰ φιλοπόνως αὐτῷ συντεθέντα περὶ τῆς ἀνομοιότητος τῶν οὐσιῶν ἀπηλέγγετο.

451. Νυνὶ δὲ τρόπῳ γεννήσεως τρόπον φησὶν ὁμοιότητος ἔπεσθαι. Τοῦτο δὲ τοῖς ἀκριβῶς ἐπισταμένοις ἐξετάζειν ἐννοίας λόγων ἀδιανόητον παντελῶς πῶς οὐχ εὐρεθήσεται; Τί γὰρ δεῖ νοῆσαι γεννήσεως τρόπον ἀκούσαντα, πάντων τῶν ἀπόρων ἐστὶ. Τὸ σχῆμα τοῦ ἀποτίκτοντος ζῴου λέγει ἢ τὴν ὄρμην ἢ τὴν διάθεσιν ἢ τὸν τρόπον ἢ τὸν χρόνον ἢ τὸ διὰ συλλήψεως τελειοῦσθαι τὸ ἔμβρυον; Ἡ αὐτῶν τῶν γεννητικῶν μέμνηται τόπων; Ἡ ταῦτα μὲν οὐχί, ἕτερον δὲ τῶν κατὰ τὴν γέννησιν θεωρουμένων λέγει; Καὶ πῶς ἂν μάθοιμεν τὸ λεγόμενον;

452. Τὸ γὰρ ἄκυρον καὶ ἀσήμαντον τῆς τοῦ τρόπου λέξεως ἐπιδιστάζειν ἡμᾶς τοῖς σηματομένοις παρασκευάζει, ἐπίσης πάντων ταῖς ὑπονοίαις ὑποπιπτόντων καὶ κατ' ἴσον ἑκάστου τὸ ἀσυνάρτητον πρὸς τὸ προκειμένον ἐχόντων.

1. Deuxième possibilité d'interprétation : l'expression « mode de génération » concerne uniquement la ressemblance entre l'engendré et celui qui engendre. Mais, en réalité, Eunome rejette cette interprétation, puisque, pour lui, il y a dissimilitude entre la première et la deuxième ousie.

2. A signaler que la citation donnée ne respecte pas tout à fait le texte qui figure dans le § 446, en ce sens que ἀκολουθεῖν est remplacé par ἔπεσθαι.

3. Ici se trouvent regroupées d'autres possibilités d'interprétation qui sont formulées sous forme de questions destinées à faire ressortir l'imprécision des termes employés par Eunome. On peut se demander pourquoi Grégoire insiste tellement sur l'interprétation possible de l'expression

de la même façon sont semblables les uns aux autres, mais que chacun est semblable à celui-là seul de qui il tire son origine ? Mais s'il avait voulu dire cela, il aurait fallu déclarer que celui qui est enfanté est semblable à celui qui enfante et non pas que le mode de ressemblance est semblable au mode de la génération. **450.** Mais ce qui est vraisemblable et s'observe dans la nature, à savoir que l'engendré est de la même espèce que celui qui engendre, Eunome ne l'accepte pas, pour éviter que son argumentation ne se retourne contre lui. En effet, s'il avait dit que celui qui est enfanté est semblable à celui qui engendre, il aurait prouvé que toutes ses combinaisons péniblement élaborées pour prouver la dissimilitude des ousies sont sans consistance et sont évanescences¹. **451.** Mais en fait il dit que « le mode de ressemblance suit le mode de génération »². Comment ceux qui savent examiner avec exactitude le sens des mots ne trouveront-ils pas ces propos absolument inintelligibles ? En effet, il est pratiquement impossible de savoir ce qu'il faut penser en entendant parler de « mode de génération ». Est-ce qu'il veut désigner par là l'attitude du vivant qui enfante, son impulsion, sa façon d'être, le lieu, le temps, l'arrivée à son plein développement de l'embryon à la suite de la conception ? Ou bien mentionne-t-il les organes génitaux eux-mêmes ? Ou bien veut-il parler non pas du tout de cela, mais de quelque autre aspect qui s'observe pour la génération ? Et comment pourrions-nous connaître le sens de ces paroles³ ? **452.** L'imprécision et l'indétermination du terme « mode » nous font hésiter sur le sens à donner, du fait que toutes les significations (possibles) se présentent de façon égale à l'esprit et qu'elles ont en commun de ne pas se rapporter au sujet en question.

« mode de génération ». Serait-ce qu'il se délecte à ce jeu d'ordre rhétorique ? La suite prouve qu'en réalité, il prépare habilement le débat autour de la notion d'ingendré et d'engendré.

J 158

᾽Ωσαύτως δὲ καὶ ὁ φησιν ὁμοιότητος τρόπον οὕτωςι λεγόμενον, ἀλλότριον πάσης διανοίας ὑπονοοῦμεν πρὸς τὰ ὑποδείγματα τῶν διὰ τῆς συνηθείας γνωρίμων ἀποσκοποῦντες. 50 **453.** Οὐ γὰρ πρὸς τὸ εἶδος ἢ τὸν τρόπον τοῦ τόκου καὶ τὸ γεννώμενον ὁμοιοῦται. Ὁ μὲν γὰρ τόκος ἐπὶ τῆς διὰ σαρκὸς γεννήσεως σώματός ἐστι διαστολή, τὸ τελειωθὲν ζῶον ἐν τῇ διαπλάσει τῶν σπλάγγων ἐπὶ τὸ ἔξω προάγουσα, τὸ δὲ 55 γεννώμενον ἀνθρωπός ἐστιν ἢ ἵππος ἢ βοῦς ἢ ὅ τι ἂν τύχη διὰ γεννήσεως ὑφιστάμενον. **454.** Πῶς τοίνυν « ὁ τῆς ὁμοιότητος τοῦ τικτομένου τρόπος ἐπιτεταί τῷ τρόπῳ τῆς γεννήσεως », εἰπάτω αὐτὸς οὗτος ἢ εἴ τις ὑπ' αὐτοῦ τὴν μαϊευτικὴν ἐπαίδευσιν ἐπέχει. Ἄλλο γάρ τι ὁ τόκος καὶ τὸ ἐκ τοῦ τόκου ἄλλο 60 καὶ διάφορος ἐφ' ἑκατέρου ὁ λόγος. Ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν διὰ σαρκὸς τικτομένων ψεῦδός ἐστι τὸ λεγόμενον, οὐδεὶς ἂν ἀντείποι τῶν νοῦν ἔχόντων. **455.** Εἰ δὲ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κατασκευάζειν « τρόπον γεννήσεως » ὀνομάζει, « ὡς ἐπεσθαι τὸν τρόπον τῆς τοῦ γινομένου » φησὶν « ὁμοιότητος », καὶ 65 οὕτως ὁ λόγος τοῦ εἰκότος κενώρισταί. Οὕτωςι δὲ διὰ τῶν ὑποδειγμάτων σκοπήσωμεν. Πληγαῖς τυποῦται σίδηρος πρὸς τι τῶν ἐν τῷ βίῳ χρησίμων παρὰ τοῦ δημιουργοῦντος σχηματιζόμενος. **456.** Τὸ οὖν σχῆμα τῆς ἄμης, ἂν οὕτω τύχη, πῶς ὁμοιοῦται τῇ χειρὶ τοῦ τεχνίτου ἢ τῷ τρόπῳ τῆς κατασκευῆς 70 οἷον σφύραις καὶ ἀνθραξι καὶ φύσαις καὶ ἄκμονι, δι' ὧν αὐτὴν ὁ δημιουργὸς ἀνετυπώσατο, οὐκ ἂν τις εἰπεῖν ἔχοι· τὸ δὲ ἐπὶ τοῦ ἐνὸς ὑποδείγματος εἰρημένον πᾶσιν ἐφαρμόζει τοῖς διὰ τινος κατασκευῆς ἀπεργασθεῖσιν, ὅτι τῷ τρόπῳ τῆς γεννή-

1. A propos de l'expression « mode de ressemblance », Grégoire procède de la même manière que pour l'expression « mode de génération ». A l'aide d'exemples pris dans la vie courante, il cherche à montrer que diverses interprétations sont possibles.

**Comment
comprendre
« mode de
ressemblance » ?**

De la même manière, quand il parle de « mode de ressemblance », pour citer ses propres paroles, nous jugeons que cette expression est complètement dénuée de sens, compte tenu des exemples fournis par ce qui nous est connu par la vie courante ¹. **453.** En effet, ce qui est engendré ne ressemble pas à la forme ou au mode d'enfantement. En effet, l'enfantement, pour une naissance d'ordre charnel, est une séparation des corps, qui signifie expulsion du vivant parvenu à terme dans les entrailles qui l'ont formé, et ce qui est né est un homme, un cheval, un bœuf, ou tout ce qui accède à l'existence à la suite d'une naissance. **454.** Que cet homme lui-même ou que quelqu'un qui a appris auprès de lui l'art de la maïeutique explique donc comment « le mode de la ressemblance de celui qui est enfanté suit le mode de génération ». En effet, autre chose est l'enfantement, autre chose ce qui résulte de l'enfantement et, pour l'un et l'autre cas, l'explication est différente. Aucune personne sensée ne pourrait nier que les propos d'Eunome sur les êtres engendrés selon l'ordre charnel sont erronés. **455.** Mais s'il dénomme le fait de produire et de façonner « mode de génération que suit », dit-il, « le mode de ressemblance de l'engendré », son argument manque encore de vraisemblance. Examinons donc ce point à l'aide d'exemples de la façon suivante. A coups de marteau, le fer est façonné par le forgeron pour qu'il prenne la forme de quelque instrument utile dans la vie. **456.** Personne ne pourrait dire comment la forme de la bêche, si c'est de cela qu'il s'agit, peut être semblable à la main de l'artisan ou au mode de façonnage comme les marteaux, le charbon, les soufflets de forge, l'enclume, à l'aide desquels le forgeron lui a donné sa forme ². Ce qui a été dit à propos d'un seul exemple vaut pour tout ce qui est fabriqué grâce à l'activité de quelqu'un, à savoir que ce qui est produit n'est d'aucune manière sem-

2. L'exemple du forgeron a déjà été donné *supra* § 424.

σεως τὸ γινόμενον οὐδαμῶς ὁμοιοῦται. **457.** Τί γὰρ κοινὸν
 75 ἔχει τὸ εἶδος τοῦ ἱματίου πρὸς τὸ πηνίον ἢ τοὺς | κανόνας ἢ
 τὴν κερκίδα ἢ ἕλως πρὸς τὸν τρόπον τῆς τοῦ ὑφάντου κατα-
 σκευῆς; Τί δὲ τὸ βάθρον πρὸς τὴν τῶν ξύλων ἀπεργασίαν ἢ
 ἄλλο τι τῶν γινομένων πρὸς τὸ σχῆμα τοῦ κατεργασαμένου;
458. Ἄλλ' ἐν μὲν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ σωματικοῖς ἀργεῖν τὸν
 80 λόγον τοῦτον καὶ αὐτοὺς οἶμαι τοὺς ἐναντίους συντίθεσθαι.
 Ὑπόλοιπον δ' ἂν εἴη σκοπεῖν, εἴ τινα συντέλειαν πρὸς τὴν τῆς
 βλασφημίας κατασκευὴν συνεισφέρεται. Τί οὖν τὸ ζητούμε-
 νον ἦν; Τὸ δεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν ὁμοίως ἢ ἀνομοίως ἔχειν τῷ
 πατρὶ τὸν υἱὸν ὁμολογεῖσθαι, ὅπερ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι, φησὶν,
 85 ἐκ τῶν τῆς προνοίας λόγων μαθεῖν ἐπὶ τὸν τῆς γεννήσεως
 ἀνεληλυθέναι τρόπον, ὡς διὰ τοῦτου γινῶναι οὐχὶ τὸν γεννηθ-
 έντα, εἰ ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸν γεννήσαντα, ἀλλὰ τινα ὁμοιότη-
 τος τρόπον, καὶ διὰ τὸ τοῖς πολλοῖς ἀγνωστον εἶναι τοῦτον,
 διὰ τοῦτο τὴν γεννήσασαν οὐσίαν περιεργάζεσθαι. Ἄρα οὖν
 90 ἐπιλέλησται τῶν ἰδίων διορισμῶν, ἐν οἷς φησιν « ἐκ τῶν
 ἔργων δεῖν τὰς οὐσίας καταλαμβάνεσθαι »; **459.** Τῆς οὖν
 γεννηθείσης οὐσίας, ἣν ἔργον ὀνομάζει τῆς ὑπερκειμένης,
 μηδέπω φανερωθείσης πῶς ἔχει κατὰ τὴν φύσιν; Πῶς ὑπερ-
 θὰς τό, ὡς αὐτὸς λέγει, κατώτερον καὶ διὰ τοῦτο τῇ καταλή-
 95 ψει τῶν ζητούντων προσεχέστερον, τῇ κυριωτάτῃ καὶ ἀνω-
 τάτῃ προσφύεται; Καὶ τὸ ἀκριβῶς εἰδέναι τὰς θείας φωνὰς ἐν
 τῷ καθ' αὐτὸν λόγῳ κατασκευάζων, νῦν κἀκείνων ὀλίγον
 ποιεῖται τὸν λόγον, ὡς περ ἀγνοῶν ὅτι οὐκ ἔστι τῇ γνώσει τοῦ

1. La dernière série d'exemples qui semble bien éloignée de la question débattue comporte des éléments de réfutation relatifs à la thèse d'Eunome, selon laquelle la ressemblance entre le Père et le Fils est en réalité la ressemblance de l'ousie du Fils avec l'énergie qui l'a produit.

2. Après l'apparente digression, Grégoire revient à la question de fond : il s'agit de savoir si le Fils est semblable ou dissemblable au Père selon l'ousie. Les termes employés sont révélateurs. Une fois de plus, Grégoire emploie « dissemblable » qu'Eunome évite par prudence.

3. DAMS estime que Grégoire « a bien compris le système d'Eunome et que le § 458 ne manque pas de clarté » (*La controverse eunomienne*, p. 62-63). On pourrait ajouter que Grégoire relève avec pertinence une inconsé-

quable au mode de génération. **457.** En effet, qu'y a-t-il de commun entre la forme du vêtement d'une part et, d'autre part, la trame, le peigne, la navette ou, de façon plus générale, le mode de travail du tisserand ? Ou bien qu'est-ce qu'un banc a de commun avec le travail du bois ou n'importe quel objet produit avec la forme de celui qui exécute le travail ¹ ? **458.** J'estime donc que même les adversaires concéderont que pour les choses sensibles et corporelles le raisonnement d'Eunome est dénué de valeur démonstrative. Il resterait à examiner s'il apporte quelque complément en guise de justification de son blasphème. Quelle était au juste la question ? C'était qu'il faut confesser le Fils comme semblable ou non au Père selon l'ousie ² ; mais parce qu'il ne pouvait pas, dit-il, le savoir par voie de raisonnement au sujet de la Providence, il est remonté au mode de génération, afin de connaître de cette façon non pas si l'engendré est semblable à celui qui l'a engendré, mais s'il existe un mode de ressemblance, et parce que ce mode de ressemblance est inconnu de la plupart, il s'étend de façon inconsidérée sur la question de l'ousie qui a engendré. Est-ce qu'il aurait oublié ses propres définitions selon lesquelles « les ousies doivent être comprises à partir des œuvres » ? **459.** Mais si pour l'ousie engendrée, qu'il nomme œuvre de l'ousie suprême, il n'a pas encore été révélé clairement ce qu'elle est par nature, comment peut-il s'élever, comme il le dit lui-même, au-dessus de ce qui est inférieur, et qui est, à cause de cela, plus à la portée de ceux qui cherchent, et comment peut-il s'attacher à l'ousie « la plus authentique et la plus élevée » ³ ? Alors qu'il essaie de prouver dans son traité qu'il connaît avec précision les divines paroles, il en fait peu de cas maintenant, comme s'il ignorait qu'il n'est pas possible d'arriver à la connaissance du Père, si on ne

quence de la part d'Eunome qui, tout en déclarant que les ousies peuvent être connues à partir des énergies et des œuvres, renonce à utiliser la démarche de remontée qui y correspond.

J 160 πατρός προσβῆναι μὴ διὰ τοῦ υἱοῦ προσεγγίσαντα; Οὐδεὶς |
PG 393 100 γάρ, φησίν, ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ ᾧ ἂν βούληται
ὁ υἱὸς ἀποκαλῦναι^a.

λγ'. Ὅτι μάτην ἀπεφήνατο τῇ φυσικῇ τοῦ γεννῶντος
ἀξία διαδείκνυσθαι τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον.

460. Ἄλλ' οὗτος ἐν οἷς μὲν ἂν μέλλῃ καθυβρίζειν τὰς
εὐσεβεῖς καὶ τῇ θεότητι πρεπούσας τοῦ μονογενοῦς ὑπολή-
ψεις, ἐλάττονα εἶναι λέγει γυμνῇ τῇ φωνῇ, ἐν δὲ τῇ ἐπινοίᾳ
τῆς γνώσεως τῶν θείων λανθάνει τὸ μείζον ἐπ' αὐτοῦ κατα-
5 σκευάζων, εἴπερ τὴν τοῦ πατρὸς οὐσίαν ὡς ἐτοιμοτέραν εἰς
κατανόησιν καταλαβὼν δι' ἐκείνης ἀνιχνεύειν πειρᾶται καὶ
συλλογίζεσθαι τοῦ υἱοῦ τὴν φύσιν. 461. Ἄνεισι γοῦν ἐπὶ τὴν
γεννήσαν οὐσίαν καὶ δι' ἐκείνης τὴν γεννηθεῖσαν ἐπισκοπεῖ·
« διὰ τὸ τῇ φυσικῇ, φησί, τοῦ γεννήσαντος ἀξία δεῖκνυσθαι
10 τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον ». Πάλιν τοῦτο ἀπλῶς καὶ ἀδιορί-
στως παραρριφέν ἐπὶ πάντα παραπλησίως διαχρῆσθαι παρα-
σκευάζει τοῦ ζητοῦντος τὴν ἔννοιαν. Τοιαῦτα γάρ ἐστι καθο-
λικῶς τὰ δογματιζόμενα, ὡς ἐπὶ πάντα φέρεσθαι ταῖς
ὑπονοίαις καὶ μὴδὲν ὑπεξαιρεῖσθαι τῆς περιληπτικῆς ἀποφά-
15 σεως.

462. Εἰ οὖν πάντως ὁ τῆς γεννήσεως τρόπος τῇ φυσικῇ τοῦ
γεννῶντος ἀξία γνωρίζεται, πολλαὶ δὲ τῶν τικτόντων αἰ κατὰ
τὰς ἀξίας διαφοραὶ καὶ κατὰ πολλὰς ἐπινοίας καταλαμβάνον-
ται (γεννᾶται γάρ Ἰουδαῖος Ἕλληνας βάρβαρος Σκύθης δούλος
20 ἐλευθερός), τί ἐκ τούτων κατασκευάζεται; Ὅτι ὅσαι εἰσὶ τῶν

a. Mt 11, 27

1. A signaler que le terme ἀξία figurant dans ce passage a comme correspondant avec le même sens le terme ἀξίωμα dans l'Apologie : voir Ap 20, 16-19, SC 305, p. 274 ; ΒΑΣΙΛ., CE II, 31, *ibid.*, p. 130.

2. Cette citation partielle est encore à rattacher au fragment II tel que l'a délimité TH. DAMS dans *La controverse eunoméenne*, p. 62-63, à savoir 446-461.

3. Formulation proche de § 448.

s'approche pas de lui en passant par le Fils ; en effet il est dit : *Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils voudra bien le révéler*^a.

**XXXIII. Qu'il est faux de dire
que le mode de la génération est démontré
par la dignité naturelle de celui qui engendre.**

460. Mais alors dans les considérations par lesquelles il vise à tourner en dérision les conceptions pieuses, dignes de la divinité du Monogène, il fait ouvertement état de l'infériorité de celui-ci ; néanmoins, de sa conception de la connaissance des choses divines il résulte que, sans en avoir conscience, il prouve que le Monogène est plus grand, du moment qu'il considère l'ousie du Père comme plus facile à connaître et essaie, à partir d'elle, de découvrir et de définir celle du Fils par voie de raisonnement syllogistique. 461. En effet, il se situe au niveau de l'ousie qui engendre et considère à travers elle l'ousie engendrée : « par la dignité¹ naturelle de celui qui engendre », dit-il, « est indiqué le mode de génération »². De nouveau par ce propos, proféré de façon simpliste et imprécise, il amène l'esprit de celui qui cherche à se porter indistinctement dans toutes les directions. En effet les affirmations formulées de façon générale sont telles qu'elles se prêtent à tout selon le sens qu'on leur donne et qu'elles n'admettent aucune exception, vu leur portée globale³.

**Le principe
n'est pas valable
en général**

462. Si donc le mode de génération est totalement connu à partir de la dignité naturelle de celui qui engendre et si l'on discerne, chez ceux qui enfantent, de nombreuses différences selon la dignité et selon de multiples points de vue – en effet le Juif, le Grec, le barbare, le Scythe, l'esclave, l'homme libre engendrent –, quelle

J 161
 25 γεννώντων κατὰ τὰς φυσικὰς ἀξίας διαφοραί, τοσοῦτοι καὶ
 τρόποι γεννήσεως κατὰ τὸ εἶκος εὐρεθήσονται· ὡς μὴ κατὰ
 τὸν αὐτὸν τρόπον πληροῦσθαι πᾶσι τὴν γέννησιν, ἀλλὰ ταῖς
 τῶν γεννώντων ἀξίαις τὰς φύσεις συµμεταβάλλεσθαι καὶ δεῖν
 30 ἐκάστω τῶν τιχοµένων κατὰ τὴν τῶν ἀξιωµάτων διαφορὰν
 ἰδιάζοντά τινα γεννήσεως | τρόπον καινοτοµεῖσθαι. **463.** Πᾶσι
 γὰρ συµφευῖς ἀξίαι τινές εἰσι πάντως ἐπιθεωρούµεναι τοῖς
 καθ' ἕκαστον, διαφέρουσαι δὲ ἀλλήλων πρὸς τὸ κρεῖττον ἢ
 καταδεέστερον, ὅπως ἂν ἐκάστω συµπέση γένος ἀξίωμα θρη-
 35 σκεία πατρὶς δυναστεία δουλεία πλοῦτος πενία τὸ αὐτεξού-
 σιον τὸ ὑποχείριον, πάντα ὅσα κατὰ τὸν βίον διαφορὰς ἐν
 ταῖς ἀξίαις ἐργάζεται. Εἰ οὖν « τῇ φυσικῇ τοῦ γεννῶντος
 ἀξία », καθὼς φησιν ὁ Εὐνόμιος, « ὁ τῆς γεννήσεως δείκνυ-
 ται τρόπος », **464.** πολλοὶ δὲ αἱ κατὰ τὰς ἀξίας διαφοραί,
 40 πολλοὶ πάντως καὶ οἱ τῆς γεννήσεως τρόποι κατὰ τὸν δογμα-
 τιστὴν εὐρεθήσονται καὶ ἄλλος ἄλλως ἀποτεχθήσονται, τῆς
 κατὰ τὰς ἀξίας διαφορὰς νομοθετοῦσης τῇ φύσει τὸν τόκον.
465. Εἰ δὲ μὴ δέχοιτο φυσικὰς εἶναι τὰς τοιαύτας ἀξίας ὡς
 ἔξω τῆς φύσεως θεωρουµένας, οὐδὲ ἡμεῖς ἀντιλέγοµεν.
 Ἐκεῖνῳ μέντοι πάντως συνθήσεται, ὅτι φυσικῇ τινι πάντως
 ἀξία τῆς ἀλόγου ζωῆς ἢ ἀνθρωπίνῃ κεχώρισται. Ἀλλ' ὁ τοῦ
 τόκου τρόπος οὐδεμίαν ἐν τῇ κατὰ τὴν φυσικὴν ἀξίαν διαφορᾷ
 τὴν παραλλαγὴν ἔχει, ὁμοιοτρόπως τῆς φύσεως τὰ τε λογικὰ
 καὶ τὰ ἄλογα διὰ τῆς γεννήσεως εἰς τὴν ζωὴν παραγωγῆς.

1. Une fois de plus, Grégoire organise la réfutation en partant d'exemples tirés de l'expérience intramondaine. La démonstration prend ainsi un tour concret et introduit une sorte de plage de détente dans des développements qui sont fort abstraits. Dans un premier temps, il s'agit de montrer que le principe formulé par Eunome n'a pas la valeur générale que lui prête celui-ci. Faute des distinctions qui s'imposent, il peut donner lieu à des conclusions absolument aberrantes.

2. Dans un deuxième temps, Grégoire fait valoir que malgré la différence de dignité entre les êtres humains et les animaux non doués de raison, le mode de génération est le même : le principe d'Eunome ne vaut pas non plus dans ce cas.

conclusion peut-on en tirer ? Qu'il est tout naturel de trouver autant de modes de génération qu'il y a de différences chez ceux qui engendrent sous le rapport de leur dignité naturelle ! Par conséquent, la génération ne s'accomplit pas selon le même mode pour tous, mais les natures changent en fonction de la dignité de ceux qui engendrent, et, pour chacun de ceux qui sont enfantés, il faut inventer un genre de génération particulier en fonction des différences de dignité. **463.** En effet, certaines dignités sont assurément connaturelles à tous et peuvent être constatées en chacun, tout en différant les unes des autres selon le plus ou le moins, dans la mesure où interviennent pour chacun la race, le rang, la religion, la patrie, le pouvoir, la servitude, la richesse, la pauvreté, l'indépendance, la sujétion et tout ce qui entraîne dans la vie courante les différences de dignité. Si donc, aux dires d'Eunome, « le mode de génération est indiqué par la dignité naturelle de celui qui engendre », **464.** et si les différences selon la dignité sont nombreuses, sûrement aussi de nombreux modes de génération seront constatés selon ce maître en doctrine, et l'un sera enfanté d'une manière et l'autre d'une autre manière, la différence en dignité dictant à la nature le mode de l'enfantement ¹. **465.** Pour le cas où il n'admettrait pas que des dignités de ce genre sont naturelles, en ce sens qu'elles sont considérées comme extérieures à la nature, nous ne le contredirons pas. Lui-même concédera sûrement que la vie humaine se distingue de celle des êtres sans raison par une dignité toute naturelle. Mais le mode de l'enfantement ne comporte aucune variation en dépit de la différence sous le rapport de la dignité naturelle, car la nature fait accéder à l'existence de la même façon, par voie de génération, les êtres doués de raison et les êtres non doués de raison ².

45 **466.** Εἰ δὲ ἐπὶ μόνῃς ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς, ὡς αὐτὸς
 ὀνομάζει, « κυριωτάτης καὶ ἀνωτάτης » τὸ συμφυῆς ἀξίωμα
 καταλαμβάνει, ἴδωμεν ὅ τι καὶ νοῶν τοῦτο λέγει. Ὅμως μὲν γὰρ
 ὁ ἡμέτερος λόγος, συμφυῆς ἐστὶν ἀξίωμα | τῷ Θεῷ αὐτῇ ἢ
 θεότης ἢ σοφία ἢ δύναμις τὸ ἀγαθὸν εἶναι κριτὴν δίκαιον
 50 ἰσχυρὸν μακρόθυμον ἀληθινὸν κτίστην ἐξουσιαστὴν ἀόρατον
 ἀτελεύτητον καὶ εἴ τι ἄλλο τῶν εἰς δοξολογίαν παρὰ τῆς θεο-
 πνεύστου γραφῆς^a εἰρημένων ἐστίν, ἅπερ πάντα καὶ τῷ
 J 162 μονογενεῖ υἱῷ κυρίως καὶ | συμφυῶς ἐνθεωρεῖσθαι φαμεν, ἐν
 μόνῃ τῇ κατὰ τὸ ἀναρχον ἐννοία τὴν διαφορὰν ἐπιστάμενοι,
 55 καὶ ταύτην οὐ κατὰ πᾶσαν ὑπόνοιαν τοῦ μονογενοῦς ἀποτέ-
 μομεν. **467.** Μηδεὶς διασπαρασσέτω διὰ συκοφαντίας τὸν
 λόγον, ὡς ἀγέννητον ἡμῶν ἀποδεικνύειν ἐπιχειρούντων τὸν
 ἀληθῶς υἱόν· οὐδὲν γὰρ ἔλαττον ἀσεβεῖν τοὺς τὰ τοιαῦτα
 λέγοντας τῶν τὸ ἀνόμοιον δογματιζόντων διοριζόμεθα. Ἄλλ'
 60 ἐπειδὴ πολύσημος ὁ τῆς ἀρχῆς λόγος καὶ εἰς πολλὰ ταῖς
 ὑπονοίαις φερόμενος, ἐστὶν ἐν οἷς φαμεν καὶ τῷ μονογενεῖ υἱῷ
 μὴ ἀπεμφαίνειν τὴν τοῦ ἀνάρχου προσηγορίαν. **468.** Ὅταν
 μὲν γὰρ τὸ μὴ ἐξ αἰτίου τινὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχειν ἐκ τῆς
 φωνῆς τοῦ ἀνάρχου νοῆται, τοῦτο μόνου τοῦ πατρὸς ἴδιον

a. Cf. 2 Tm 3, 16

1. En abordant l'aspect réellement envisagé par Eunome, Grégoire mène son argumentation en présentant d'emblée la conception orthodoxe relative aux titres de dignité propres à Dieu. Ces titres sont fort variés. D'autre part, d'après Grégoire, les qualités reconnues au Dieu de l'univers, il convient de les attribuer au sens propre, aussi au Monogène. Ce n'est pas là une invention humaine, car cette conception découle de l'Écriture divinement inspirée.

2. Au lieu de réfuter la théorie eunomienne à partir de ces données, Grégoire cherche à prévenir les objections que pourraient faire les adversaires. Tout en reconnaissant la même dignité divine au Père et au Fils, Grégoire s'attache à montrer en quoi les deux diffèrent l'un de l'autre. Il annonce que la discussion va porter sur la pertinence du terme ἀναρχος appliqué au Père et au Fils.

**Le principe
 n'est pas valable
 pour la divinité**

466. Mais s'il considère que la dignité innée est propre à la seule ousie qu'il nomme « la plus authentique et la plus élevée », voyons ce qu'il pense en disant cela. D'après notre conception, la dignité innée à Dieu consiste dans la divinité elle-même, la sagesse, la puissance, le fait d'être bon, juge, juste, fort, longanime, véridique, créateur, détenteur du pouvoir, invisible, sans fin et toutes les autres qualités énumérées, pour glorifier Dieu, par l'Écriture divinement inspirée^a, qualités dont nous affirmons d'ailleurs qu'elles appartiennent toutes au sens propre et de façon innée au Fils Monogène¹ ; nous posons la différence entre les deux uniquement sur la catégorie du « sans principe », et cette différence nous ne la traçons pas selon toutes les considérations relatives au Monogène². **467.** Que personne ne déforme calomnieusement nos propos, en prétendant que nous essayons de prouver que celui qui est vraiment Fils est inengendré. En effet, nous déclarons que ceux qui disent de telles choses ne sont nullement moins impies que ceux qui enseignent que le Fils est dissemblable. Mais comme le mot « principe (*archè*) » est polysémique et est employé en plusieurs sens suivant l'idée à exprimer, il est possible que, dans ce que nous disons, l'expression « sans principe (*anarchos*) » ne soit pas déplacée en ce qui concerne le Fils Monogène³. **468.** En effet, lorsque le terme « sans principe » fait penser à « subsistance sans cause », nous confessons que cela est propre au seul Père qui

3. A signaler que BASILE emploie ἀναρχος au sens de « sans principe » en l'appliquant au Père. Pour parler du Fils, il préfère dire qu'il « est depuis toujours » ou « le Fils est depuis toute éternité » (voir CE I, 15-16, SC 299, p. 226-229 ; II, 17, p. 66). Grégoire applique ἀναρχος aussi bien au Père au sens de « sans principe » qu'au Fils au sens de « sans commencement ».

65 ὁμολογοῦμεν τοῦ ἀγεννήτως ὄντος· ὅταν δὲ κατὰ τὰ λοιπὰ τῶν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς σημειομένων ἢ ἐξέτασις ἦ, ἐπειδὴ καὶ κτίσεως τις ἐπινοεῖται ἀρχὴ καὶ χρόνου καὶ τάξεως, κἂν τούτοις καὶ τῷ μονογενεῖ προσμαρτυροῦμεν τὸ ὑψηλότερον ἀρχῆς εἶναι, ὡς ὑπὲρ πᾶσαν καὶ κτίσεως ἀρχὴν καὶ χρόνου
70 ἔννοιαν καὶ τάξεως ἀκολουθίαν εἶναι πιστεύειν τὸν δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο^b. **469.** ὥστε τὸν τῷ λόγῳ τῆς ὑποστάσεως μὴ ἀναρχον ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὁμολογούμενον ἔχειν τὸ ἀναρχον, καὶ τὸν μὲν πατέρα καὶ ἀναρχον καὶ ἀγέννητον, τὸν δὲ υἱὸν ἀναρχον μὲν κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον, οὐ μὴν καὶ
75 ἀγέννητον. **470.** Εἰς ποῖον οὖν συμφυῆς ἀξίωμα τοῦ πατρὸς βλέπων δι' ἐκείνου τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον ἀναλογίζεται; Εἰς τὴν ἀγεννησίαν πάντως ἐρεῖ. Οὐκοῦν εἰ μὲν πάντα τὰ ὀνόματα, ὅσα εἰς δοξολογίαν τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἐμάθομεν, ἀργά σοι καὶ ἀσήμαντα λέγομεν, περιττὴ τίς ἐστι καὶ παρέλ-
80 κουσα ἢ τῶν τοιούτων φωνῶν ἀπαριθμησις ἐν ψιλῷ τῷ καταλόγῳ προφερομένη, εἴπερ οὐδεμία τῶν λοιπῶν προσηγοριῶν τὴν φυσικὴν ἀξίαν τοῦ ἐπὶ πάντων παρίστησιν. **471.** Εἰ δὲ ἐκάστου τῶν λεγομένων ἰδιάζουσα τις ἔννοια καὶ πρέπουσα τῇ περὶ τοῦ Θεοῦ ὑπολήψει γνωρίζεται, δηλονότι
85 κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν ὀνομάτων καὶ αἱ συμφυεῖς ἀξίαι τοῦ Θεοῦ θεωροῦνται καὶ διὰ τούτων ἢ τῶν οὐσιῶν ὁμοίότης κατασκευάζεται, εἴπερ τὰ συμφυῆ ταῖς οὐσίαις ἀξιώματα γνωριστικὰ τῶν ὑποκειμένων ἐστί. **472.** Τῶν δὲ ἀξιωμάτων

b. Cf. Jn 1, 3

1. Ἄναρχος au sens de « sans principe » ne peut s'appliquer qu'au Père qui ne doit sa subsistence à aucune cause antécédente, ni à aucune forme d'engendrement.

2. Au sens de « sans commencement », le terme ἀναρχος vaut à la fois pour le Père et pour le Fils, car ce dernier n'a pas connu de commencement dans le temps.

3. DAMS porte le jugement suivant : « On pourra lire les § 470-474 pour voir combien Grégoire a dévoilé la pensée de son adversaire » (*La controverse eunoméenne*, p. 62). Eunome peut-il prétendre partir de la dignité naturelle de l'inengendré pour en déduire le mode de génération de la deuxième ousie ?

existe sans avoir été engendré¹. Mais lorsque la recherche porte sur le reste des significations relatives au terme « principe », puisqu'on peut penser aussi au commencement (principe) de la création, du temps ou de l'ordre, dans tous ces cas, nous soutenons que le Monogène est supérieur au commencement, si bien que nous croyons que Celui par qui tout a été fait^b est au-dessus de tout commencement de la création, de toute idée de temps et de toute suite ordonnée². **469.** Par conséquent, celui qui sous le rapport de son hypostase n'est pas sans principe, est confessé dans tous les autres cas comme étant sans commencement (*anarchos*), et alors que le Père est sans principe et inengendré, le Fils est sans commencement selon le mode mentionné, mais non pas inengendré. **470.** Quelle est alors la dignité innée du Père qu'Eunome prend en considération pour en déduire par voie de conjecture le mode de génération ? L'agennésie, dira-t-il assurément³. Donc si tous les noms, que nous avons appris à prononcer en vue de glorifier le Dieu de l'univers, sont inutiles, selon toi, et dénués de sens, alors l'énumération de telles dénominations présentée sous forme de simple liste est superflue et déplacée, s'il est vrai qu'aucune des autres dénominations n'exprime la dignité naturelle de celui qui est au-dessus de tout⁴. **471.** Mais si on reconnaît à chacune de ces dénominations une signification spécifique et appropriée à l'idée qu'on se fait de Dieu, alors, à l'évidence, les dignités inhérentes à Dieu sont à considérer comme conformes aux noms énumérés et à travers celles-ci est prouvée la similitude des ousies, s'il est vrai que les dignités inhérentes aux ousies sont propres à faire connaître les réalités sous-jacentes⁵. **472.** Mais parce que les dignités de cha-

4. Il en résulte une alternative dont le premier terme est le suivant : si Eunome a raison, l'énumération des autres qualités distinctives de la divinité est superflue.

5. Le terme ὑποκείμενον est couramment employé dans la philosophie stoïcienne pour désigner la réalité individuelle de ce dont il est question. Cf. CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 165.

90 ἐφ' ἑκατέρου τῶν αὐτῶν φαινομένων, ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν ταυτότης τῶν ταῖς αὐταῖς ἀξίαις ὑποκειμένων πραγμάτων σαφῶς ἐπιδείκνυται. Εἰ γὰρ ἰκανῆ νομίζεται ἑνὸς ὀνόματος παραλλαγή τὸ ξένον τῆς οὐσίας ἐνδείχασθαι, πόσω μᾶλλον ἰσχύσει ἢ τῶν μυρίων ὀνομάτων ταυτότης τὸ κοινὸν παραστῆσαι τῆς φύσεως; **473.** Τίς οὖν ἡ αἰτία δι' ἣν τὰ μὲν λοιπὰ τῶν ὀνομάτων περιορᾶται, μόνῳ δὲ τῷ ἐνὶ τεκμηριοῦται ἢ γέννησις; Καὶ διὰ τί μόνον συμφυὲς ἀξίωμα τὴν ἀγεννησίαν ἐπὶ τοῦ πατρὸς δογματίζουσι, τὰ λοιπὰ παρωσάμενοι; Ἴνα τῇ πρὸς τὸ γεννητὸν ἀντιδιαστολῇ τὸν τῆς ὁμοιότητος κακουργήσωσι τρόπον, ὅπερ καὶ αὐτὸ κατὰ τὸν προσήκοντα καιρὸν εὐθυνόμενον ἐπίσης τοῖς προειρημένοις ἀδρανές τε καὶ ἀνυπόστατον καὶ ἀντ' οὐδενὸς εὔρεθήσεται.

PG 397
474. Ὅτι δὲ εἰς τοῦτο βλέπουσιν αἱ κατασκευαὶ πᾶσαι, τὸ ἐπιφερόμενον δείκνυσιν, ἐν οἷς ἑαυτὸν ἀποδέχεται ὡς προσηκόντως τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ πρὸς τὴν κατασκευὴν τῆς βλασφημίας χρησάμενος καὶ οὐκ εὐθὺς ἀπογυμνώσας τοῦ λόγου τὸ βούλημα οὐδὲ πρὸ τοῦ συναρτῆσαι τὴν κατασκευὴν τῆς ἀπάτης ἀγυμνάστους ἔτι ταῖς ἀκοαῖς προσβαλὼν τὴν ἀσέβειαν οὐδὲ ἐν προοιμίῳ τῶν λόγων τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν ἀποφηνάμενος καὶ τὴν τῆς οὐσίας ἐτερότητα διαθρυλήσας,

1. Le deuxième terme de l'alternative concerne la doctrine orthodoxe : les qualités indiquées sont autant d'expressions de la dignité de la nature divine et, à ce titre, elles prouvent la ressemblance selon l'ousie entre le Père et le Fils, à cette différence près que le Père est inengendré et sans principe, le Fils engendré et sans commencement. On aura compris que Grégoire a abordé de cette façon la question de l'*homoousios*.

2. Dans cette période se retrouvent des termes et des thèmes qui sont comme l'écho de BASILE, CE I, 4, à savoir « oreilles inexercées », le thème de la présentation voilée de sa doctrine, celui de la présentation différée de son impiété (voir SC 299, p. 164-166). En outre, Basile avait reproché à Eunome de n'avoir pas annoncé clairement, dès le prologue, que « l'agennésie constitue la substance du Dieu de l'univers » et que « le Monogène est dissembla-

cune de celles-ci se manifestent comme étant les mêmes, l'identité selon l'ousie des entités qui en sont le support est clairement prouvée. En effet, si on juge que le changement d'une seule dénomination suffit à indiquer l'altérité de l'ousie, avec combien plus de force l'identité de multiples dénominations sera-t-elle capable de prouver la communauté de nature ¹. **473.** Quelle est la raison pour laquelle toutes les autres dénominations sont négligées, alors que la génération fait l'objet d'investigations à partir d'un seul nom ? Et pourquoi soutiennent-ils que pour le Père l'agennésie est la seule dignité innée, alors qu'ils rejettent toutes les autres dignités ? C'est afin de dénaturer le mode de ressemblance par l'opposition entre l'inengendré et l'engendré ; lors de l'examen au moment opportun nous verrons que cela même est sans force, sans consistance et sans valeur à l'égal de ce qu'il a dit précédemment.

Une seule ousie divine **474.** Que tous ces arguments tendent à cela est montré dans ce qui suit, quand Eunome se félicite lui-même d'avoir emprunté, comme il convient, cette voie pour établir son blasphème, de n'avoir pas dévoilé tout de suite la visée de son traité, de n'avoir pas fait entendre son impiété aux oreilles non encore exercées avant d'avoir assemblé les éléments de sa doctrine fallacieuse, de n'avoir pas défini l'agennésie comme ousie dans le prologue de son traité ² et de n'avoir pas rebattu les oreilles de l'altérité de l'ousie.

ble du Père selon l'ousie ». Grégoire a donc résumé de façon prégnante les reproches de Basile. Ce rappel permet d'introduire avantageusement la longue citation qui suit et qui prouve qu'Eunome n'est pas resté indifférent aux remarques critiques de Basile.

J 164 110 | **475.** οὕτωςι λέγων ταῦτα κατὰ τὴν λέξιν· « ἡ καθὼς νομοθετεῖ Βασίλειος, ἀπ' αὐτῶν ἄρξασθαι τῶν ζητουμένων ἔδει ἀσυναρτήτως τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν λέγοντας καὶ τὴν τῆς οὐσίας ἑτερότητα θρυλεῖν ἢ ταυτότητα; » Περὶ ὧν πολλὰ διὰ μέσου διεξελθῶν ἐν σκώμμασι καὶ λοιδορίαις καὶ ὕβρεσιν
 115 (οὕτω γὰρ οἶδεν ὁ σοφὸς ὑπὲρ τῶν ἰδίων δογμάτων διαγωνίζεσθαι) πάλιν ἐπαναλαμβάνει τὸν λόγον καὶ πρὸς τὸν ἀντίπαλον δῆθεν ἀποτεινόμενος κἀκείνῳ τῶν λεγομένων τὴν αἰτίαν ἀνατιθεὶς τοιάδε φησὶν· **476.** « Ἐπεὶ καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ὑμεῖς ἔνοχοι τούτοις τοῖς πλημμελήμασιν οἱ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τῷ γεννήσαντι καὶ τῷ γεννηθέντι διακληρώσαντες, διὸ καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις λοιδορίαν ὡσπερ τινὰ πάγην ἄφυκτον καθ' ἑαυτῶν ἔτεκτῆνασθε, τῆς δίκης ὡς εἰκὸς τοῖς ὑμετέροισι καθ' ὑμῶν αὐτῶν ἐπιψηφίζούσης. **477.** "Ἦτοι γὰρ ἀνάρχως ἀλλήλων κεχωρίσθαι τὰς οὐσίας ταύτας ὑπολαμβάνοντες, τούτων
 125 δὲ τὴν ἑτέραν εἰς υἱοῦ τάξιν διὰ γεννήσεως ἄγοντες καὶ τὸν ἀνάρχως ὄντα ὑπὸ τοῦ ὄντος γενέσθαι διατεινόμενοι τοῖς ἰδίοις ὑπόκεισθε λοιδορήμασιν (ὅν γὰρ ἀγέννητον εἶναι φαντάζεσθε, τούτῳ τὴν παρ' ἑτέρου γέννησιν ἐπιφημιζετε), ἢ μίαν καὶ μόνην ἀνάρχον ὁμολογοῦντες οὐσίαν, εἴτα ταύτην εἰς
 130 πατέρα καὶ υἱὸν τῆ γεννήσει περιγράφοντες, αὐτὴν παρ' ἑαυτῆς γεγεννηθῆσθαι τὴν ἀγέννητον οὐσίαν φήσετε. » **478.** Τὰ μὲν οὖν πρὸ τῶν ἀνεγνωσμένων αὐτῷ γεγραμμένα, ὡς ψιλὴν ἔχοντα κατὰ τοῦ διδασκάλου καὶ πατρὸς ἡμῶν | τὴν ἀναισχυντίαν καὶ οὐδὲν πρὸς τὸν προκείμενον συντελοῦντα σκοπόν,
 135 ὑπερβῆσομαι· ἐν δὲ τοῖς εἰρημένοις, ἐπειδὴ δεινῶς ἡμῖν τοὺς ἀμφήκεις τούτους ἐλέγχους διχόθεν στομώσας διὰ τῆς τῶν διλημμάτων ἐπινοίας προτείνεται, ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς μὴ

1. DAMS compte comme fragment théologique III les § 475, 476, 477.

2. Le terme ἀμφήκης est homérique. Armé d'une épée à deux tranchants, Eunome semble redoutable ; en réalité, il fait figure de héros tragique.

Les deux hypothèses d'Eunome

475. Voici ses paroles citées textuellement : « Est-ce que, comme le prescrit Basile, il fallait commencer par ces choses qui sont objet même du débat en déclarant de façon abrupte que l'agennésie est ouisie et en parlant sans cesse d'altérité ou d'identité de l'ousie ? » A ce sujet, il intercale un long passage plein de railleries, d'injures et d'insolences – c'est ainsi que ce sage sait lutter pour ses propres doctrines –, puis il reprend l'argumentation et, se tournant de nouveau plein de menaces vers son adversaire et lui attribuant la responsabilité de ce qu'il dit, il déclare : **476.** « Puisque, avant tous les autres, vous êtes coupables de ces erreurs, vous qui avez imparté la même ouisie à celui qui engendre et à celui qui est engendré, vous avez préparé contre vous-mêmes, à ce sujet, le reproche injurieux qui est comme un filet d'où vous ne pouvez vous dépêtrer, car la justice, comme il convient, a porté sa sentence contre vous à partir de vos propres idées. **477.** En effet, à la vérité, ou bien vous supposez que ces ouisies sans commencement sont distinctes l'une de l'autre et vous attribuez à l'une des deux le rang de Fils en raison de la génération et, en soutenant avec insistance que celui qui est sans commencement est né de Celui qui est, vous vous exposez à vos propres reproches – en effet, vous accédez le bruit que celui que vous imaginez comme inengendré tire son origine par naissance de l'autre –, ou bien, en confessant une seule et unique ouisie sans commencement puis, en la déterminant ensuite comme Père et Fils par la génération, vous affirmerez que l'ousie inengendrée est née elle-même par elle-même »¹. **478.** Ce qu'Eunome a écrit avant les paroles citées, je l'omettrai, car ces paroles sont basement impudentes à l'égard de notre maître et père et n'apportent aucune contribution au débat en cours. Mais, puisque dans ses propos il avance de façon menaçante contre nous des arguments de réfutation à deux tranchants², bien aiguisés des deux côtés, par une présentation conçue sous forme de dilemme, il est nécessaire de

σιωπῆ δέξασθαι τὸν κατὰ τοῦ δόγματος πόλεμον, ἀλλ' ὡς
 140 ἔχομεν δυνάμειος συμμαχηῖσαι τῷ λόγῳ καὶ δεῖξαι τὴν φοβε-
 ρὰν ταύτην καὶ ἀμφίστομον μάχαιραν, ἣν κατὰ τῆς ἀληθείας
 ἐθήξατο, τῶν ἐν ταῖς σκιαγραφίαις φαινομένων ἀδρανεστέ-
 ραν. **479.** Διπλαῖς ἐννοίαις διαβάλλει τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας καὶ
 PG 400 φησιν ἡ δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς ἀντιπαρεξοχομένης ἀλλήλαις
 τὴν μὲν πατέρα, τὴν δὲ υἱὸν ἡμᾶς ὀνομάζειν, | τὸν ὄντα παρὰ
 145 τοῦ ὄντος γεγενῆσθαι λέγοντας ἡ μίαν νοουμένην καὶ τὴν
 αὐτὴν οὐσίαν ἐκάτερον ἐν μέρει μεταλαμβάνειν τῶν ὀνομά-
 των, καὶ πατέρα οὖσαν καὶ υἱὸν γινομένην αὐτὴν παρ' ἑαυτῆς
 διὰ γεννήσεως παραγομένην. **480.** Ταῦτα διὰ τῆς ἑμαυτοῦ
 λέξεως γράφω, οὐ παρερμηνεύων αὐτοῦ τὴν διάνοιαν, ἀλλὰ τὸ
 150 στομφώδες καὶ κατεστοιδιασμένον τῆς ἐρμηνείας ἐπανορθού-
 μενος, ὡς ἂν εὐσύνοπτον αὐτοῦ πᾶσι τὸ βούλημα γένοιτο, διὰ
 τῆς κατὰ τὴν λέξιν σαφηνείας ἐκκαλυπτόμενον. **481.** Ὁ γὰρ
 τὴν ἀμαθίαν ἡμῶν διασύρων καὶ τὸ μὴ εἶ ἀρκοῦσης παρα-
 σευῆς ἐπὶ τὸν λόγον ἐληλυθέναι προφέρων, οὕτως ἀθρόναι τῆ
 155 λαμπρότητι τῆς ἐρμηνείας τὸν ἴδιον λόγον, οὕτως « ἐξουχι-
 ζει », καθὼς αὐτὸς ὀνομάζει, τὰ ῥήματα, ἐν τῇ περιττῇ ταύτῃ
 καλλιπεῖα τὴν συγγραφὴν ἀγλαΐζων, ὡς αὐτόθεν αἰρεῖν τῆ
 τῆς λέξεως ἡδονῆ τὸν | ἀκούοντα· οἷα μετὰ πολλῶν ἄλλων καὶ
 J 166 τὰ νῦν ὑπανεγνωσμένα ἐστὶ. Καὶ εἰ δοκεῖ, πάλιν ὑπαναγνώσο-
 160 μαι· « διὸ καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις λοιδορίαν ὡσπερ τινὰ πάγην
 ἄφυκτον καθ' ἑαυτῶν ἐτεκτῆνασθε, τῆς δίκης ὡς εἰκὸς τοῖς
 ὑμετέροις καθ' ὑμῶν αὐτῶν ἐπιψηφίζούσης. » **482.** Ὅρα τὰ

1. W. JAEGER signale que l'adjectif *στομφώδης* est un terme de rhétorique attesté par ANON, *De sublimitate* III, 1, éd. Vahlen, p. 6 (voir aussi l'édition de Russel).

2. Le résumé de l'argumentation d'Eunome ne déforme pas la pensée de celui-ci, tout en formulant clairement l'enjeu du débat : Eunome refuse d'admettre la communauté d'ousie entre le Père et le Fils et son argumentation tend à prouver que c'est une conception logiquement irrecevable.

3. Allusion à l'école de rhétorique qui prône, au IV^e siècle, le retour à la langue classique. Grégoire range Eunome parmi les « atticismes », mais lui reproche, sur le mode ironique, de privilégier les effets de style aux dépens de la vérité. A ce sujet, on pourrait citer le jugement de E. NORDEN qui

notre part de ne pas subir en silence les attaques contre notre doctrine, mais de lutter dans la mesure de nos forces pour la défendre par notre argumentation et de montrer que cette épée terrible à double tranchant, qu'il a affûtée pour lutter contre la vérité, est plus inconsistante qu'une peinture en trompe-l'œil. **479.** En évoquant deux hypothèses, il jette le discrédit sur la communauté d'ousie et affirme ou bien que nous admettons deux principes inengendrés, distincts et posés l'un en face de l'autre, que nous nommons l'un Père, l'autre Fils, tout en disant que celui qui est tire son origine de celui qui est, ou bien qu'une ousie, conçue comme une seule et la même, reçoit pour une partie l'un ou l'autre nom, étant Père et devenant Fils, cette ousie se produisant par elle-même par voie de génération. **480.** J'écris cela en utilisant mes propres mots, non pas en déformant sa pensée, mais en redressant l'emphase¹ et la redondance de son langage, de façon que son intention soit perçue facilement par tous, étant dévoilée grâce à une formulation claire². **481.** En effet, nous ayant accablés de sarcasmes pour notre ignorance et nous ayant reproché d'avoir engagé la discussion sans préparation suffisante, il donne un tour élégant à son discours par un style brillant et « polit les mots avec l'ongle », comme il dit, cherchant à orner son écrit d'agrèments superflus du langage, de façon à captiver l'esprit de l'auditeur par la séduction des mots. Tel est le cas pour les paroles que, parmi beaucoup d'autres, nous venons de citer. Et si cela vous semble convenable, je les citerai une seconde fois : « C'est pourquoi vous vous êtes préparé contre vous-mêmes le reproche à ce sujet, qui est comme un filet d'où vous ne pouvez vous dépêtrer, car la justice, comme il convient, a porté sa sentence contre vous à partir de vos propres idées. » **482.** Remarquez les fleurs de l'ancienne Attique³. Voyez

estime qu'Eunome est un auteur « qui sait bien écrire et qui a le sens de la mesure et de la convenance » (*Die antike Kunstprosa*, p. 569). D'autres spécialistes jugent que E. Norden s'est montré trop bienveillant sous ce rapport.

άνθη τῆς ἀρχαίας Ἀθίδος, ὡς ἐπαστρέπτει τῇ συντάξει τοῦ λόγου τὸ λεῖον καὶ κατεστιλωμένον τῆς λέξεως, ὡς γλαφυ-
 165 ρῶς καὶ ποικίλως τῇ ὥρᾳ τοῦ λόγου περιανθίζεται. Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ἐχέτω, ὡς ἂν τῷ δόξῃ, ἡμῖν δὲ πρὸς τὴν διάνοιαν τῶν εἰρημένων τρεπέσθω πάλιν ὁ δρόμος, καὶ δι' αὐτῶν, εἰ δοκεῖ, γενώμεθα τοῦ λογογράφου τῶν λέξεων.

λδ'. Μνήμη τῶν ἐπὶ διαβολῇ τοῦ ὁμοουσίου παρ' αὐτοῦ ῥηθέντων καὶ πρὸς τὰ εἰρημένα μάχη.

483. « Ἦτοι γὰρ ἀνάρχως ἀλλήλων κευκρίσθαι τὰς οὐσίας ταύτας ὑπολαμβάνοντες, τούτων δὲ τὴν ἐτέραν εἰς υἱοῦ τάξιν διὰ γεννήσεως ἄγοντες καὶ τὸν ἀνάρχως ὄντα ὑπὸ τοῦ ὄντος γεγενῆσθαι διατεινόμενοι. » Ἀρκεῖ ταῦτα. Δύο φησὶν ἡμᾶς
 5 ἀγεννήτους οὐσίας πρεσβεύειν, **484.** πῶς τοῦτο λέγων ὁ φύρειν τὰ πάντα καὶ συγγεῖν αἰτιώμενος διὰ τοῦ μίαν ὁμολογεῖν τὴν οὐσίαν; Εἰ μὲν γὰρ δύο φύσεις ἀλλοτριῶς κατὰ τὸ εἶναι πρὸς ἀλλήλας ἐχούσας καὶ ὁ ἡμέτερος ἐπρέσβευε λόγος κατὰ τὸ ἴσον τῶν τὸ ἀνόμοιον δογματιζόντων, καλῶς εἶχε τὸ
 10 διηρημένον τῆς φύσεως εἰς δύο τινῶν ἀρχῶν ὑπονοίας ἐκφέρειν νομίζεσθαι. Εἰ δὲ μία φύσις ὁμολογεῖται παρ' ἡμῶν ἐν διαφόροις ταῖς ὑποστάσεσι καὶ πατὴρ πιστεύεται καὶ υἱὸς δοξάζεται, πῶς δύο πρεσβεύειν ἀρχὰς τὸ τοιοῦτον δόγμα παρὰ τῶν ἐναντίων συκοφαντεῖται; **485.** Εἶτα ἐκ τῶν δύο
 15 τούτων ἀρχῶν τὴν | μίαν λέγει παρ' ἡμῶν εἰς υἱοῦ τάξιν κατάγεσθαι καὶ τὸν ὄντα ὑπὸ τοῦ ὄντος γεγενῆσθαι. Δειξάτω

J 167

1. La réfutation est assez directe. Grégoire reprend les accusations d'Eunome contre ses adversaires qui défendent la foi de l'Église et s'efforce de montrer qu'elles ne sont pas fondées.

2. A noter l'emploi de « nature » là où l'on attend « ousie ».

3. Eunome reproche à ses adversaires d'enseigner qu'il y a deux ousies inengendrées. Grégoire réplique qu'Eunome n'a pas bien compris la doctrine de l'Église et qu'il a recours à des accusations mensongères. En effet, la foi de l'Église confesse une seule nature dans la différence des hypostases.

comment le style agréable et brillant resplendit de tous ses feux dans la rédaction de cet ouvrage. Voyez avec quelle finesse et quelle variété il tresse une couronne de fleurs pour la beauté du discours. Qu'il en soit comme chacun l'entend, mais dans notre démarche revenons au sens de ses paroles et référons-nous, s'il vous semble bon, aux déclarations mêmes de l'auteur de ce traité.

XXXIV. Rappel des attaques calomnieuses d'Eunome contre l'homousios et réfutation de ses propos.

Réfutation de la première hypothèse

483. « Ou bien vous supposez que ces ousies sans commencement sont distinctes l'une de l'autre et vous attribuez à l'une des deux le rang de Fils en raison de la génération, en soutenant avec insistance que celui qui est sans commencement est né de Celui qui est. » Cela suffit : Eunome prétend que nous vénérons deux ousies inengendrées ¹. **484.** Comment peut-il affirmer cela, lui qui nous accuse de tout mêler et confondre du fait que nous confessons que l'ousie est unique ? Si, en effet, notre doctrine enseignait à vénérer deux natures étrangères l'une à l'autre selon l'être de la même façon que ceux qui enseignent l'anoméisme, on aurait le droit d'estimer que la distinction des natures porte à supposer deux principes différents. Mais si nous confessons une seule nature ² dans la différence des hypostases, si nous croyons au Père et glorifions le Fils, comment les adversaires peuvent-ils accuser calomnieusement une telle doctrine d'aboutir à vénérer deux principes ³ ? **485.** Ensuite il prétend que de ces deux principes l'un est réduit par nous au rang du Fils et que celui qui est, est né de Celui qui est. Qu'il nous indique qui défend cette

τὸν προστάτην τοῦ λόγου τούτου, καὶ ἡμεῖς σιωπήσομεν, εἴτε
 τι πρόσωπον διελέγχει τὸ ταῦτα παραφθεγζάμενον εἴτε καὶ
 ἀπλῶς τὸν λόγον τοῦτον ἐν ἐκκλησίαις οἶδε φερόμενον. Τίς
 10 γὰρ οὕτως παράφορος τοῖς λογισμοῖς καὶ ἐξεστηκῶς τὴν
 διάνοιαν, ὡς πατέρα καὶ υἱὸν λέγειν καὶ δύο πάλιν ἀγέννητα
 οἶσθαι καὶ τὸ ἐν αὐθις παρὰ τοῦ ἐνός γεγενῆσθαι νομίζειν;
 Τίς δὲ καὶ ἡ ἀνάγκη ἢ πρὸς τὰς τοιαύτας ὑπονοίας ἐξωθοῦσα
 τὸ δόγμα; Ἐκ ποίων παρ' αὐτοῦ λόγων τοῦτο κατεσκευάσθη,
 25 ὡς ἀναγκαίως ταύτην ἀνακύψαι τὴν ἀτοπίαν; **486.** Εἰ μὲν γάρ
 τι τῶν παρ' ἡμῶν ὁμολογουμένων προσέφερον, εἶτα διὰ τούτου
 προῆγεν εἴτε σοφιστικῶς εἴτε κατὰ τινα δύναμιν ἀποδεικτι-
 κὴν τὴν τοιαύτην συκοφαντίαν, εἶχεν ἴσως καιρὸν ἐπὶ διαβολῇ
 τοῦ δόγματος τὰ τοιαῦτα προφέρειν. Εἰ δὲ οὔτε ἔστιν οὔτε μὴ
 30 γένηται λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ τοιοῦτος οὔτε ὁ εἰπὼν ἐλέγχεται
 οὔτε ὁ ἀκηκῶς ἐπιδείκνυται οὔτε ἀνάγκη τις εὐρίσκεται διὰ
 τινος ἀκολούθου τὴν ἀτοπίαν ταύτην κατασκευάζουσα, τί
 βούλεται αὐτῷ ἢ σκιαμαχία, οὐ συνορῶ. **487.** Ὡσπερ ἂν εἴ τις
 ὑπὸ φρενίτιδος παραπαίων συμπεπλέχθαι νομίζει τινὶ μηδε-
 35 νὸς προσπαλαίοντος, εἶτα κατὰ σπουδὴν ἑαυτὸν καταβαλὼν
 τὸν προσμαχόμενον οἶοιτο, τοιοῦτόν τι πέπονθεν ὁ σοφὸς
 λογογράφος ἀναπλάσσω ὑπονοίας, ἃς ἡμεῖς οὐ γινώσκομεν,
 καὶ σκιαῖς προσμαχόμενος, ἃς διὰ τῶν λογισμῶν τῶν ἰδίων
 ἀνετυπώσατο. **488.** Εἰπάτω γάρ, τίς ἡ ἀνάγκη τὸν ὁμολογοῦν-
 40 τα υἱὸν ἐκ πατρὸς γεγενῆσθαι εἰς δύο ἀγεννήτων ὑπολήψεις
 ἐκφέρεισθαι; Ἡ τίνος μᾶλλον ἐστὶ δύο κατασκευάζειν ἀγέννη-

PG 401

1. Deuxième étape de la réfutation : Eunome déforme la doctrine de l'Église en prétendant qu'elle subordonne le Fils au Père, en enseignant que le Fils, principe inengendré, a été engendré dans un deuxième temps. Or, telle n'est pas la doctrine de l'Église.

2. Troisième étape de la réfutation : Eunome prétend que la doctrine de l'Église aboutit, selon une nécessité logique, à l'affirmation qu'il existe deux inengendrés qui, ensuite, sont liés entre eux par des liens de génération. Sur ce point encore, il appartient à Eunome de justifier son argument et de prouver que tel est bien le cas. C'est encore une accusation en porte-à-faux.

doctrine et nous-mêmes nous garderons le silence, soit qu'il prouve qu'une personne précise a proclamé une telle doctrine, soit tout simplement qu'il sache pertinemment que cette doctrine est enseignée couramment dans les Églises. Qui a le raisonnement assez troublé et l'esprit assez égaré pour parler de Père et de Fils, penser ensuite que les deux sont inengendrés et estimer enfin que l'un a été engendré par l'autre¹ ? Quelle est la nécessité qui fait aboutir notre doctrine à de telles suppositions ? Par quels arguments de sa part prouve-t-il que cette insanité résulte nécessairement de notre doctrine² ? **486.** Si, en effet, il avait fait valoir quelque chose de ce que nous confessons et si, à partir de là, il avait proféré une accusation de ce genre, soit selon l'art des sophistes, soit en vertu de la force probante d'un raisonnement, il aurait peut-être pu avancer opportunément de tels arguments en vue de discréditer notre doctrine. Mais si, dans l'Église, une telle doctrine n'existe pas et ne risque jamais d'exister, si personne ne peut être convaincu d'avoir dit cela, ni personne désigné comme ayant entendu cela, s'il ne se trouve aucune nécessité logique militant en faveur de cette absurdité, je n'arrive pas à voir ce que vise ce combat contre des chimères. **487.** C'est comme si quelqu'un, déraisonnant sous l'effet de la frénésie³, s'imagine qu'il en est venu aux mains avec un autre, alors que personne ne l'attaque, et, s'étant renversé lui-même de toutes ses forces, pense que c'est son adversaire (qui est par terre). C'est dans une situation semblable que se trouve l'habile logographe qui a inventé des idées que nous ne reconnaissons pas (comme nôtres) et lutte contre des ombres qu'il a imaginées en se fiant à ses propres supputations. **488.** Qu'il dise, en effet, en vertu de quelle nécessité celui qui confesse que le Fils est né du Père est porté à supposer deux inengendrés. Ou bien de

3. Thème déjà évoqué dans CE I, 5 : voir notes.

τα, τοῦ τὸν υἱὸν ψευδωνύμως λέγεσθαι κατασκευάζοντος ἢ τοῦ διαβεβαιουμένου τῇ προσηγορίᾳ τὴν φύσιν ἐπαληθεύεσθαι; **489.** Ὁ γὰρ τὴν ἀληθῆ γέννησιν τοῦ υἱοῦ μὴ δεξάμενος, 45 εἶναι δὲ ὅλως ὁμολογῶν, οἰκειότερον ἂν ὑπονοηθεῖται ἀγέννητον λέγειν τὸν ὄντα μὲν, μὴ διὰ γεννήσεως δὲ τὸ εἶναι ἔχοντα· ὁ δὲ τὸ γνωριστικὸν ὁμοίωμα τῆς τοῦ μονογενοῦς ὑποστάσεως αὐτὸ τὸ γεννητῶς αὐτὸν ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι διοριζόμενος, πῶς ἂν εἰς τὸ ἀγέννητον αὐτὸν οἴεσθαι παρενεχθεῖται; **490.** Καίτοι καθ' ὑμᾶς τοὺς σοφοὺς, ἕως ἂν κρατῆ τὸ μὴ 50 γεννηθῆναι παρὰ τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, ἐνί τινι τρόπῳ τῶν ὑπὸ τοῦ ἀγεννήτου σημαινόμενων καὶ αὐτὸς ἀγέννητος κυρίως ὀνομασθήσεται. Ἐπειδὴ γὰρ τὰ μὲν τικτόμενα τὰ δὲ κατασκευαζόμενα γίνεται, τὸ μὴ διὰ γεννήσεως ὑφεστὸς οὐδὲν 55 κωλύει ἀγεννήτως ὑφεστάναι λέγειν κατὰ μόνον τὸ τῆς γεννήσεως σημαινόμενον. **491.** Τοῦτο δὲ ὁ ὑμέτερος περὶ τοῦ κυρίου κατασκευάζει λόγος ὁ κτίσμα εἶναι διοριζόμενος. Οὐκοῦν καθ' ὑμᾶς ὧ σοφώτατοι ἀγέννητος ὁ μονογενὴς ἐκ τῆς τοιαύτης ἀκολουθίας ὀνομασθήσεται, οὐ κατὰ τὸ ἡμέτερον δόγμα, καὶ εὐρίσκεται ὑμῖν « ἡ δίκη », ἤντινα καὶ λέγεις 60 δίκην, « τοῖς ὑμετέροις καθ' ὑμῶν ἐπιψηφίζουσα ».

492. Εὐκαιρον γὰρ ἐκ τοῦ βορβόρου τῶν ἐκεῖθεν λόγων προσπτύσαι τῇ βδελυρίᾳ τοῦ δόγματος. Καὶ γὰρ καὶ τὸ ἕτερον μέρος τῶν κατὰ τὸ διλήμματον τεθέντων αὐτῶ τῆς ἴσης 65 ἔχεται παραπληξίας. « Ἡ μίαν », φησί, « καὶ μόνην ἀναρχὸν ὁμολογοῦντες οὐσίαν εἶτα ταύτην εἰς πατέρα καὶ υἱὸν τῇ γεννήσει περιγράφοντες αὐτὴν παρ' ἑαυτῆς γεγεννησθαι τὴν

1. L'argumentation en plusieurs temps est destinée à montrer non seulement qu'Eunome a donné une fausse interprétation de la doctrine de l'Église, mais encore qu'il propose une explication qui se retourne contre lui, puisqu'on pourrait en conclure que le Fils est inengendré. Finalement la justice qui était censée rendre sa sentence contre Basile la rendra contre Eunome.

qui est-ce plutôt le fait de chercher à prouver deux inengendrés, de celui qui cherche à prouver que le Fils est faussement appelé Fils ou de celui qui établit solidement que la nature (du Fils) est révélée en toute vérité par l'appellation ? **489.** En effet, celui qui n'admet pas de vraie naissance pour le Fils, mais confesse qu'il existe pleinement, serait soupçonné à plus juste titre de nommer inengendré Celui qui est, mais qui ne tient pas l'être par voie de génération. Mais celui qui définit que la marque de ressemblance qui fait connaître l'hypostase du Monogène est le fait qu'il tire sa subsistance du Père par voie de naissance, comment pourrait-il être porté à penser que le Fils est inengendré ? **490.** Cependant, aussi longtemps que, pour vous les sages, prévaut le postulat que le Fils n'est pas engendré par le Père, d'après l'un des sens de « inengendré », le Fils lui aussi sera appelé proprement inengendré. Puisqu'en effet, parmi les choses qui existent, les unes sont enfantées, les autres fabriquées, rien n'empêche de dire que ce qui subsiste sans avoir été engendré subsiste en tant qu'inengendré, si l'on prend en considération la seule idée de génération. **491.** C'est ce que votre discours cherche à établir au sujet du Seigneur, lorsqu'il le définit comme créature. Ainsi donc, selon vous, ô hommes très sages, le Monogène sera appelé inengendré en vertu d'une telle logique, mais non selon notre doctrine, et il se trouvera que « la justice », celle que tu nommes ainsi, « a porté sa sentence contre vous à partir de vos propres idées »¹.

Réfutation de la deuxième hypothèse

492. Il serait opportun de nous déga-
ger de la fange des discours de ce genre
et de conspuer cette doctrine nauséa-
bonde. Et, en effet, l'autre branche du
dilemme qu'il nous présente relève de la même insanité :
« Ou bien », dit-il, « en confessant une seule et unique ousie
sans principe et, en la déterminant ensuite comme Père et
Fils par la génération, vous affirmerez que l'ousie inengen-

J 169 ἀγέννητον οὐσίαν φήσετε ». **493.** Τίς αὐτῆ πάλιν ἡ καινὴ
 70 τερατολογία; Πῶς αὐτός τις ὑφ' ἑαυτοῦ γεννᾶται, ἑαυτὸν
 πατέρα ἔχων καὶ υἱὸς ἑαυτοῦ πάλιν γινόμενος; Τίς ἡ ναυτία,
 τίς ἡ παραφορὰ, στρέφεσθαι ἑαυτοῖς ἐπὶ τὸ κάτω τὸν ὄροφον
 καὶ ὑπὲρ κεφαλῆς τὸ ἔδαφος ἔχειν; Ὅ οἱ ὑπὸ μέθης κερηθα-
 75 ροῦντες νομίζουσι καὶ βοῶσι καὶ διατείνονται μήτε τὴν γῆν
 αὐτοῖς πεπηγέναι φεύγειν τε καὶ τοὺς τοίχους καὶ ἐν κύκλῳ
 περιδινεῖσθαι τὰ πάντα καὶ μηδεμίαν ἔχειν τὰ φαινόμενα
 στάσιν. **494.** Τάχα τοίνυν ἐν τοιοῦτῳ σάλῳ τὴν ψυχὴν ἔχων ὁ
 λογογράφος συνέγραφε καὶ ἔλεεῖν προσήκει μᾶλλον ἐπὶ τοῖς
 γεγραμμένοις αὐτὸν ἢ βδελύττεσθαι. Τίς γὰρ οὕτω τῶν θείων
 δογμάτων ἀνήκοος, τίς οὕτω πόρρω τῶν τῆς ἐκκλησίας
 80 μυστηρίων ἐστίν, ὡς τὴν τοιαύτην ἔννοιαν κατὰ τῆς πίστεως
 δέξασθαι; Μᾶλλον δὲ μικρὸν ἴσως τὸ τοιοῦτον λέγειν, τὸ
 μηδένα κατὰ τῆς πίστεως τὴν ἀτοπίαν ταύτην ὑπονοῆσαι.
495. Ἀλλὰ τίς ἐπὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἢ ἄλλου τινὸς τῶν
 δι' αἰσθήσεως καταλαμβανομένων, ἐπειδὴν τὸ κοινὸν τῆς
 85 οὐσίας ἀκούσῃ, ἢ ἀναρχα ὑπονοεῖ πάντα, ὅσα τῷ λόγῳ τῆς
 οὐσίας ἀλλήλοις συμφέρεται, ἢ αὐτὸ τι ἐξ ἑαυτοῦ γίνεσθαι
 λέγει καὶ τίκτειν ἅμα ἑαυτὸ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ γεννᾶσθαι;
496. Ὁ πρῶτος ἀνθρώπος καὶ ὁ ἐξ ἐκείνου γεγωνῶς διαφόρως

1. Pour la première hypothèse, Grégoire a surtout retenu l'accusation d'Eunome selon laquelle la doctrine de ses adversaires implique l'affirmation de deux ousies et il a répliqué en soulignant l'unicité de l'ousie divine. D'après la deuxième hypothèse, Eunome admet une ousie unique, mais prétend que la doctrine de l'Église implique l'affirmation que l'ousie inengendrée s'est engendrée elle-même par elle-même. Dans l'*Ap* 9, il avait consacré un assez long développement à la thèse selon laquelle l'inengendré ne peut engendrer ni par voie de division, ni par voie de partage. De même dans l'*Ap* 14, il déclare qu'il ne peut y avoir deux inengendrés. Aussi convient-il de reconnaître que le Fils est créé. Voir EUNOME, *Apologie* 9 et 14, SC 305, p. 250-252 et 240-262.

2. On pourrait renvoyer à AËCE, *Syntagma* XLVI : « Si inengendré et Dieu comparés se révèlent être la même chose, l'inengendré a engendré l'inengendré. Si inengendré signifie une chose, Dieu une autre, il n'est pas absurde de dire que Dieu a été engendré par Dieu, chacun des deux tirant son origine de l'ousie inengendrée » (ÉPIPHANE, *Haereses* 76, PG 42,

drée est née elle-même par elle-même »¹. **493.** Quelle est encore cette nouvelle fiction extravagante ? Comment quelqu'un peut-il naître de lui-même, étant à lui-même son Père et devenant ensuite son propre Fils² ? Quel est ce vertige ? Quel est ce dérangement d'esprit qui fait que pour eux le toit est tourné vers le bas et qu'ils ont le plancher au-dessus de leur tête ? Ceux qui ont la tête lourde sous l'effet de l'ivresse s'imaginent cela et, avec force cris, ils soutiennent énergiquement que la terre n'est pas solide sous leurs pieds, que les murs se retirent aussi devant eux, que tout tourne en rond et que ce qui tombe sous les sens n'a aucune stabilité. **494.** Notre logographe était peut-être en proie à une telle agitation de l'âme lorsqu'il a rédigé son écrit et, compte tenu de ses écrits, il convient d'éprouver pour lui de la pitié plutôt que de la répulsion. Qui, en effet, est tellement ignorant des enseignements divins, qui est assez éloigné des mystères de l'Église, pour admettre une telle conception qui s'en prend à la foi ? Mais plutôt, c'est peut-être peu de dire que personne n'a jamais conçu de telles absurdités dirigées contre la foi³. **495.** Mais dans le cas de la nature humaine ou de l'une de ces choses qui tombent sous la perception des sens, qui donc, lorsqu'il entend parler de communauté d'ousie, ou bien suppose que toutes ces choses qui sont unies entre elles sous le rapport de l'ousie sont sans principe, ou bien déclare qu'une chose est venue à l'existence à partir d'elle-même, qu'en même temps elle s'enfante elle-même et est engendrée par elle-même ? **496.** Le premier homme et celui qui est venu à l'existence à

544 D). Dans l'*Apologie*, Eunome n'avait pas employé une formulation aussi radicale. L'a-t-il fait en s'inspirant du *Syntagma* d'Aëce ?

3. En guise de réfutation, Grégoire exprime d'abord son indignation devant l'accusation qui déforme gravement la doctrine de l'Église : d'après celle-ci, l'ousie inengendrée se serait engendrée elle-même. Interrogations et exclamations s'entremêlent avec des jugements de valeur peu flatteurs à propos des réactions d'un esprit égaré. L'argument qui s'exprime par là est qu'Eunome manque de l'objectivité la plus élémentaire.

ἐκάτεροι τὸ εἶναι ἔχοντες, ὁ μὲν ἐκ συνδυασμοῦ τῶν γονέων, ὁ
 90 δὲ ἐκ τῆς τοῦ χου διαπλάσεως, καὶ δύο εἶναι πιστεύονται καὶ
 τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ἀπ' ἀλλήλων οὐ διασχίζονται, καὶ οὔτε
 ἀναρχοὶ δύο οὐσίαι ἀλλήλαις ἀντιπαρεξάγεσθαι λέγονται οὔτε
 ὁ ὢν ὑπὸ τοῦ ὄντος γεννᾶσθαι, οὔτε εἷς οἱ δύο ποτὲ ἐνοήθησαν
 ἐν τῇ τοιαύτῃ τερατολογίᾳ | τοῦ λόγου, ὡς ἑαυτοῦ πατέρα καὶ
 95 ἑαυτοῦ πάλιν υἴὸν ἀμφοτέρους νομίζεσθαι· ἄνθρωπος γὰρ καὶ
 οὗτος ἀκαεῖνος, καὶ ὁ λόγος τῆς οὐσίας ἐπὶ τῶν δύο κοινός·
 θνητὸς ἐκάτερος, λογικὸς ὁμοίως, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτι-
 κὸς ὡσαύτως. **497.** Εἰ οὖν ὁ τῆς ἀνθρωπότητος λόγος ἐπὶ τοῦ
 Ἄδὰμ καὶ τοῦ Ἄβελ τῷ παρηλλαγμένῳ τῆς γεννήσεως οὐχ
 100 ὑπαλλάσσεται, οὐδεμίαν οὔτε τῆς τάξεως οὔτε τοῦ τρόπου
 τῆς ὑπάρξεως τῇ φύσει τὴν παραλλαγὴν ἐμποιοῦντων, ἀλλ'
 ὡσαύτως ἔχειν τῇ κοινῇ τῶν νηφόντων συγκαταθέσει διωμο-
 λόγηται καὶ οὐδεὶς <ἀν> ἀντίποι τούτῳ μὴ σφόδρα τοῦ
 ἑλλεβόρου δεόμενος, τίς ἢ ἀνάγκη κατὰ τῆς θείας φύσεως τὸ
 105 παράλογον τοῦτο τῆς ἐννοίας κατασκευάζεσθαι;

498. Πατέρα καὶ υἴὸν παρὰ τῆς ἀληθείας ἀκούσαντες ἐν
 δύο τοῖς ὑποκειμένοις τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως ἐδιδάχθη-
 μεν, ὑπὸ τε τῶν ὀνομάτων φυσικῶς [διὰ] τῆς πρὸς ἀλληλα
 σχέσεως σημειωμένης καὶ ὑπ' αὐτῆς πάλιν τῆς τοῦ κυρίου

1. L'exemple d'Adam et d'Abel sert à illustrer l'idée de communauté d'ousie (comme plus haut l'exemple de Pierre, Jacques et Jean) et l'idée que, malgré des modes différents d'accès à l'existence, l'ousie est commune. GRÉGOIRE DE NAZIANZE développe le même argument à propos de l'origine de l'Esprit, en citant Adam, façonné par Dieu, Ève, prélevée sur Adam, et Seth, engendré par Adam et Ève (voir *Or.* 31, 11, *SC* 250, p. 294-296). Cet auteur reconnaît du moins explicitement « qu'il n'est pas possible qu'une comparaison atteigne toute la vérité dans sa pureté » (*ibid.*) A Grégoire de Nysse on pourrait reprocher d'oublier que le mode d'origine du Fils par rapport au Père n'a rien de commun avec le mode d'origine d'Abel par rapport à Adam (créé par Dieu). Voir F. X. RISCH dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium*, p. 130, et *infra* § 609-611.

2. L'ellébore est une plante médicinale qui, d'après les anciens, était censée guérir de la folie. Cf. HIPPOCRATE, *Ac.* 387 ; PLATON, *Euthydème*

partir de lui ont reçu chacun l'être de façon différente, l'un à la suite de l'union des parents, l'autre par modelage à partir de la terre. Nous croyons qu'ils sont deux et qu'ils ne sont pas séparés l'un de l'autre sous le rapport de l'ousie ; et nous ne disons pas qu'ils sont deux ousies sans principe opposées l'une à l'autre, ni que celui qui est, est engendré par celui qui est, ni qu'il fut un temps où les deux étaient considérés comme un, ainsi qu'Eunome le dit sous forme de fiction extravagante qui amène à croire que les deux sont pères d'eux-mêmes et fils d'eux-mêmes. Le premier est homme, le deuxième est homme et la notion d'ousie est commune aux deux ; chacun des deux est mortel, doué de raison de la même façon, semblablement capable de penser et de connaître ¹. **497.** Si donc la notion d'humanité ne change pas avec la différence du mode de naissance d'Adam et d'Abel, puisque ni l'ordre, ni le mode d'existence n'introduisent aucun changement dans leur nature, mais si leur statut est le même d'après l'avis commun des gens sensés – et personne n'y contredira, à moins d'avoir absolument besoin d'ellébore ² –, quelle est donc cette nécessité qui les pousse à chercher à prouver cette conception déraisonnable dirigée contre la nature divine ?

Conclusion théologique

498. Ayant entendu la Vérité ³ parler du Père et du Fils, nous avons été instruits de l'unité de nature dans les deux sujets, la relation entre les deux étant signifiée d'une manière naturelle par les deux noms et ensuite par les propres paroles du

299 b. L'expression « avoir besoin d'ellébore » signifie « être atteint de folie ».

3. Après avoir cherché à réfuter Eunome en opposant l'argument de raison et de tradition aux supputations d'Eunome, Grégoire fait appel au registre de la Révélation. La « Vérité », *i. e.* le Fils en personne, apporte l'argument décisif à travers la déclaration rapportée par Jean.

110 φωνῆς. **499.** Ὁ γὰρ εἰπὼν Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν^a, τί
 ἄλλο ἢ τό τε μὴ ἀναρχον ἑαυτοῦ διὰ τῆς τοῦ πατρὸς ὁμολο-
 γίας παρίστησιν καὶ τὸ κοινὸν σημαίνει τῆς φύσεως διὰ τῆς
 πρὸς τὸν πατέρα ἐνότητος; Ὡς ἄν, οἴμαι, διὰ τῶν εἰρημένων
 τῆς ἐφ' ἑκάτερα τῶν αἰρέσεων παρατροπῆς ὁ τῆς πίστεως
 115 καθαρεύοι λόγος, μήτε τοῦ Σαβελλίου χώραν ἔχοντος εἰς
 σύγχυσιν ἄγειν τὴν τῶν ὑποστάσεων ιδιότητα, φανερῶς τοῦ
 μονογενοῦς ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς διακρίναντος ἐν τῷ εἰπεῖν
 Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ, μήτε τοῦ Ἀρείου τὸ ξένον τῆς φύσεως
 κατασκευάζειν ἰσχύοντος, τῆς ἀμφοτέρων ἐνότητος οὐ προσ-
 120 ιεμένης τὴν κατὰ φύσιν διαίρεσιν. **500.** Οὐδὲν γὰρ ἄλλο τί
 ἐστὶν ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ τὸ διὰ τῆς ἐνότητος ἐπὶ πατρὸς καὶ
 υἱοῦ σημαινόμενον πλὴν κατὰ τὴν οὐσίαν αὐτὴν· τὰ γὰρ λοιπὰ
 τῶν ἀγαθῶν, ὅσα ἐπιθεωρεῖται τῇ φύσει, κοινὰ προκειῖσθαι
 125 πᾶσιν εἰπὼν τις καὶ τοῖς διὰ κτίσεως γεγενημένοις οὐκ ἄμαρ-
 τήσεται. Οἷον Οἰκτιρῶν καὶ ἑλεήμων ὁ κύριος^b, παρὰ τοῦ
 προφήτου λέγεται. **501.** Ταῦτα βούλεται πάλιν ὁ κύριος καὶ
 ἡμᾶς γίνεσθαι τε καὶ ὀνομάζεσθαι· Γίνεσθε γὰρ οἰκτιρῶνες^c
 καὶ Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες^d καὶ ὅσα τοιαῦτα. Ἄρ' οὖν, εἴ τις
 διὰ προσοχῆς καὶ ἐπιμελείας τῷ θεῷ βουλήματι ἑαυτὸν
 130 ὁμοιώσας ἀγαθὸς ἢ οἰκτιρῶν καὶ ἐλεήμων ἐγένετο ἢ πρᾶος
 καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ^e, καθὼς μεμαρτύρηται πολλοὶ τῶν
 ἀγίων ἐν τοῖς προτερήμασι τούτοις γενόμενοι, παρὰ τοῦτο ἐν
 εἰσι πρὸς τὸν Θεὸν ἢ διὰ τινος τούτων πρὸς αὐτὸν συναπτόμε-
 νοι; Οὐκ ἔστι ταῦτα. Τὸ γὰρ μὴ ἐν πᾶσι ταῦτόν ἐν εἶναι πρὸς
 135 τὸν τῇ φύσει διηλλαγμένον οὐ δύναται. **502.** Διὰ τοῦτο
 ἀνθρωπος πρὸς ἀνθρώπον ἐν γίνεται, ὅταν διὰ προαιρέσεως,

a. Jn 10, 30 b. Ps 102 (103), 8 c. Lc 6, 36 d. Mt 5, 7 e. Cf. Mt 11, 29

1. Grégoire rappelle opportunément que la doctrine orthodoxe se situe entre deux extrêmes : la négation de la différence des hypostases à la manière de Sabellius, la négation de l'unité de l'ousie au sein de la Triade, à la manière d'Arius.

Seigneur. **499.** En effet, celui qui a dit : *Moi et mon Père, nous sommes un*^a, que fait-il d'autre sinon indiquer, en confessant qu'il a un Père, qu'il n'est pas sans principe, et signifier la communauté de nature à travers son unité avec le Père ? A mon avis, il résulte de ces paroles que le langage de la foi est maintenu dans sa pureté à l'abri des déviations de chacune des deux hérésies : Sabellius n'aura pas lieu de créer la confusion au sujet des propriétés des hypostases, puisque le Monogène se distingue lui-même manifestement du Père en disant : *Moi et mon Père* ; Arius, de son côté, ne sera pas en état de prouver l'extranéité de la nature, puisque l'unité entre les deux n'admet pas la différence selon la nature¹. **500.** En effet, dans ces paroles, ce qui est signifié à travers l'unité du Père et du Fils n'est rien d'autre que l'unité selon l'ousie même. Si quelqu'un dit que les autres qualités bonnes observées dans la nature sont communes à tous, même aux êtres tirant leur origine de la création, il ne se trompera pas. Ainsi *Le Seigneur* est dit par le prophète *compatissant et plein de miséricorde*^b. **501.** Or, le Seigneur veut que nous, à notre tour, nous le soyons et soyons appelés ainsi : *Soyez compatissants*^c et *Heureux les miséricordieux*^d et autres déclarations du même ordre. Si quelqu'un, qui s'est conformé avec attention et application à la volonté divine, et qui est devenu bon, compatissant ou plein de pitié, ou bien doux et humble de cœur^e, comme il est attesté de nombreux saints qu'ils ont atteint ces degrés de perfection, est-il pour autant un avec Dieu ou bien uni à lui en raison de l'une de ces perfections ? Il n'en est pas ainsi. En effet, ce qui n'est pas semblable en tout, ne peut pas être un avec celui qui est de nature différente². **502.** C'est pourquoi, un homme devient un avec un homme, lorsque, selon la volonté, *ils sont*

2. Le procédé de l'opposition permet de mieux faire comprendre la thèse qu'on veut établir. Ici, Grégoire oppose à l'idée d'unité selon l'ousie celle de l'unité résultant d'une communion de dispositions ou de sentiments, qu'il nomme *union selon la volonté*.

καθὼς εἶπεν ὁ κύριος, *τελειωθῶσιν εἰς τὸ ἓν^f*, τῆς φυσικῆς συναφείας τὴν κατὰ προαίρεσιν ἐνότητα προσλαβούσης. Καὶ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ἐν εἰσι, τῆς κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν κοινωσίας εἰς τὸ ἓν συνδραμούσης. Εἰ δὲ τῶ θελήματι μόνῳ συνηρμοσμένος κατὰ τὴν φύσιν διήρητο, πῶς ἐμαρτύρει ἑαυτῷ τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἐνότητα, τῷ κυριωτάτῳ διεσχισμένους; **503.** Ἀκούσαντες τοῖνον ὅτι *Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἔσμεν^g*, τό τε ἐξ αἰτίου τὸν κύριον καὶ τὸ κατὰ τὴν φύσιν ἀπαράλλακτον τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς ἐκ τῆς φωνῆς ἐπαυδέυθημεν, οὐκ εἰς μίαν ὑπόστασιν τὴν περὶ αὐτῶν ἔνοιαν | συναλείφοντες, ἀλλὰ φυλάσσοντες μὲν διηρημένην τὴν τῶν ὑποστάσεων ιδιότητα, οὐ συνδιαιροῦντες δὲ τοῖς προσώποις τὴν τῆς οὐσίας ἐνότητα, ὡς ἂν μὴ δύο ἑτερογενῆ πράγματα ἐν τῷ τῆς ἀρχῆς λόγῳ ὑπολαμβάνοιτο καὶ διὰ τούτου πάροδοι λάθοι τῶν Μανιχαίων τὸ δόγμα.

J 172

λε'. Κατασκευὴ τοῦ πρὸς τὸν μανιχαϊσμὸν ῥέπειν τὸ δόγμα τῶν Ἀνομοίων.

504. Τὸ γὰρ κτιστὸν καὶ τὸ ἄκτιστον ἐκ διαμέτρου πρὸς ἄλληλα τὴν κατὰ τὸ σημαίνόμενον ἐναντίωσιν ἔχει. Εἰ οὖν τὰ δύο <ἐν> ταῖς ἀρχαῖς ταχθεῖη, κατὰ τὸ λεληθὸς ἡμῖν ὁ μανιχαϊσμός εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ εἰσφραθήσεται. Λέγω δὲ **505.** Καὶ οὐδεὶς ἂν ἴσως ἀντίποι μὴ ἐγγὺς τοῦ εἰκότος

f. Jn 17, 23 g. Jn 10, 30

1. De façon très claire, Grégoire définit l'unité intime entre le Père et le Fils par la communion de nature et de volonté, alors que, ailleurs, il parle tantôt d'un aspect, tantôt de l'autre. En fait, il énonce un principe de raisonnement qui lui paraît fondamental pour son argumentation à propos de la tendance « manichéenne » de la doctrine d'Eunome.

2. BASILE avait fait une allusion au risque de manichéisme dans un contexte dans lequel il est question de l'Esprit qui est l'œuvre du Monogène : « Pourquoi donc Eunome attribue-t-il au seul Monogène la cause de l'Esprit et se sert-il, pour accuser sa nature, de la production de ce dernier ?

parfaits dans l'unité^f, comme le dit le Seigneur, l'unité selon la volonté s'ajoutant aux liens naturels. Le Père et le Fils sont un, la communion selon la nature et la communion selon la volonté concourant ensemble à assurer l'unité. Si le Fils était uni au Père par le seul vouloir et séparé de lui selon la nature, comment pourrait-il s'attribuer à lui-même l'unité avec le Père, alors qu'il serait séparé de lui par ce qui est le plus important¹ ? **503.** Lorsque donc nous avons entendu *Moi et mon Père, nous sommes un^g*, cette déclaration nous a fait savoir que le Seigneur provient d'une cause et que le Père et le Fils ne diffèrent pas selon la nature ; non que nous les fondions ensemble en une seule hypostase dans nos conceptions à leur sujet, mais parce que, tout en gardant distincte la propriété des hypostases, nous ne divisons pas l'unité de l'ousie en fonction des personnes, pour éviter que le discours sur le principe ne fasse concevoir deux entités hétérogènes et ouvre ainsi la voie à la doctrine des Manichéens.

XXXV. La preuve que la doctrine des anoméens tend vers le manichéisme.

Deux principes qui s'opposent **504.** En effet, le créé et l'incréé sont diamétralement opposés entre eux selon la signification de ces mots. Si donc les deux étaient rangés parmi les principes, le manichéisme s'introduirait avec ses effets funestes² dans l'Église de Dieu, sans qu'on s'en aperçoive. J'affirme cela pour m'être adonné avec ardeur à un examen plus approfondi de la doctrine des adversaires. **505.** Personne ne pourrait probablement objec-

Si c'est pour faire marcher deux principes l'un contre l'autre qu'il dit cela, il sera mis en miettes avec Manichée et Marcion » (CE II, SC 305, p. 140-141). L'originalité de Grégoire par rapport à son frère est qu'il consacre tout un développement à ce qui n'était qu'une mention chez Basile et aussi qu'il ne parle pas du tout de Marcion.

τὴν θεωρίαν προάγεσθαι, ὅτι δυνατοῦ ὄντος τοῦ κτιστοῦ κατὰ τὸ ἴσον τῷ ἀκτίστῳ ἀντιστήσεται πῶς τὸ ἕτερογενὲς τῇ φύσει τῷ μὴ ὡσαύτως κατὰ τὴν οὐσίαν ἔχοντι, καὶ ἕως ἂν μητέρω αὐτῶν ἐπιλίπη ἡ δύναμις, εἰς ἀσύμφωνόν τινα στάσιν πρὸς ἄλληλα τὰ δύο διενεχθήσεται· πᾶσα γὰρ ἀνάγκη κατάλληλον εἶναι καὶ οἰκειάν ὁμολογεῖν τῇ φύσει καὶ τὴν προαίρεσιν, καὶ εἰ ἀνομοίως ἔχοιεν κατὰ τὴν φύσιν, ἀνόμοια εἶναι καὶ τὰ θελήματα. **506.** Τῆς δὲ δυνάμεως ἐφ' ἑκατέρων ἰκανῶς ἐχούσης, οὐθέτερον ἀτονήσει πρὸς τὴν ἐκπλήρωσιν τοῦ ἰδίου θελήματος· καὶ εἰ τοσοῦτον ἑκάτερον δύναιτο, ὅσον καὶ βούλεται, εἰς ἀμφήριστον ἑκατέροις ἡ ἀρχὴ καταστήσεται, τῷ ἀνευθεῖ τῆς δυνάμεως εἰς τὸ ἀντίπαλον προιοῦσα. **507.** Καὶ οὕτω τὸ τῶν Μανιχαίων δόγμα παρεisdύσεται, δύο τινῶν ἐναντίων ἀλλήλοις ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀρχῆς ἀντιφανέντων, τῷ διαλλάσσουντι τῆς φύσεως καὶ τῆς προαιρέσεως πρὸς τὸ ἀντικείμενον διατμηθέντων. Καὶ γίνεται αὐτοῖς ἡ τῆς ἐλαττώσεως κατασκευὴ τῶν Μανιχαϊκῶν δογμάτων ἀρχῆ. Τὸ γὰρ τῆς οὐσίας ἀσύμφωνον εἰς δύο ἀρχὰς περιίστησι τὸ δόγμα, καθὼς ὁ λόγος ὑπέδειξε, τῷ κτιστῷ καὶ τῷ ἀκτίστῳ διηρημένας.

508. Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως βεβιασμένην ἔχοντα τὴν τοῦ ἀτόπου κατασκευὴν οἱ πολλοὶ αἰτιάσονται καὶ οὐδὲ γεγράφθαι τὸ παράπαν μετὰ τῶν λοιπῶν ἀξιόσωσιν. Ἔστω ταῦτα· οὐδὲ ἡμεῖς ἀντιλέγομεν. Οὐδὲ γὰρ κατ' οἰκειάν ὁρμήν, ἀλλὰ διὰ τοὺς ἀντιμαχομένους εἰς τὴν τοιαύτην περιεργίαν ἐκβαλεῖν τὸν λόγον ἐκ τῆς ἀκολουθίας προήχθημεν. Εἰ δὲ οὐ χρὴ

1. On aura remarqué les précautions dont s'entoure Grégoire pour introduire le développement sur les affinités entre la doctrine d'Eunome et le manichéisme.

2. Le manichéisme comme doctrine professe l'existence originelle de deux principes : la lumière et les ténèbres, radicalement opposés. C'est un dualisme radical. Le manichéisme comme mouvement est né en Babylonie près de Séleucie – Ctésiphon au III^e siècle, mais s'est répandu rapidement. Il est encore très vivace à l'époque où Grégoire rédige son *CE*.

3. De façon encore moins voilée, Grégoire fait comprendre qu'il s'attend à des objections sur ce point. Est-ce un aveu implicite qu'il se rend compte de la faiblesse de certains de ses arguments ? Ou bien est-ce un procédé pour aiguïser la curiosité du lecteur ?

ter que cette conception s'écarte de la vraisemblance¹ ; car si le créé est aussi puissant que l'incréé, alors celui qui est étranger selon la nature s'opposera d'une manière ou d'une autre à celui qui n'a pas le même statut selon l'ousie, et, aussi longtemps que la puissance ne manque à aucun des deux, les deux seront portés au désaccord et à la rivalité entre eux. En effet, il est absolument nécessaire d'admettre que la volonté correspond à la nature et est en affinité avec elle et que, s'il y avait dissemblance selon la nature, les volontés aussi seraient dissemblables. **506.** Mais quand, de part et d'autre, la puissance est suffisante, aucun des deux ne se relâchera dans ses efforts pour accomplir son propre vouloir. Et si chacun des deux a le pouvoir de faire ce qu'il veut, la domination de l'un sur l'autre restera incertaine, car, par son caractère inépuisable, la puissance de l'un s'attaquera à celle qui se situe en face d'elle. **507.** Et ainsi s'introduira furtivement la doctrine des manichéens², puisque deux entités mutuellement opposées apparaissent dans leur théorie sur le principe, séparées par la différence de la nature et de la volonté de l'une par rapport à celle qui se situe en face. Et l'argument de l'infériorité est pour eux (l'équivalent du) principe de la doctrine des Manichéens. Comme notre argumentation l'a montré, la discordance selon l'ousie fait aboutir la doctrine d'Eunome à deux principes, distincts selon la notion de créé et d'incréé.

Une doctrine proche du manichéisme

508. Mais la plupart reprocheront peut-être à notre démonstration de l'absurdité de cette doctrine d'être trop forcée et voudront qu'elle ne soit pas du tout insérée dans le reste de l'écrit. Soit, nous ne les contredisons pas. Ce n'est pas sous l'effet d'une impulsion personnelle, mais à cause de nos adversaires que nous avons été amené à nous écarter de la suite logique des thèmes et à nous lancer dans une argumentation si minutieuse³. Mais si

ταῦτα λέγειν, πολὺ πρότερον σιωπᾶσθαι προσήκει τῶν ἐναν-
 τίων τὸν λόγον τὸν τῆς τοιαύτης ἀντιρρήσεως τὰς ἀφορμὰς
 35 παρεχόμενον. Οὐ γὰρ ἔστιν ἐτέρως ἐπισχεῖν τὸν τοῖς πονηροῖς
 ἀντιλέγοντα, μὴ τὴν ὑπόθεσιν ἐξελόντα τῆς ἀντιρρήσεως.
509. Πλὴν ἡδέως ἂν συμβουλευσάμην τοῖς οὕτω διακειμένοις
 μικρὸν τι τῆς φιλονεικίας ἕξω γενέσθαι καὶ μὴ λίαν ἐκθύμως
 τῶν οἰκείων ὑπερμαχεῖν ὑπολήψεων, αἷς ἤδη προσειλημμένοι
 40 τυγχάνουσι, μὴδὲ πανταχόθεν ἀναζητεῖν, ὅπως ἂν τὸ πλεόν
 ἔχοιεν τῶν ἀντιτεταγμένων, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ ψυχῆς ὄντος τοῦ
 δρόμου, μόνῳ τῷ συμφέροντι πείθεσθαι καὶ τῇ ἀληθείᾳ διδόναι
 τὰ νικητήρια. Εἰ τοίνυν τοῦ φιλονεικεῖν τις ἀποστὰς αὐτὸν
 ἐφ' ἑαυτοῦ διασκοποῖτο τὸν λόγον, οὐ χαλεπῶς εὐρήσει τὴν
 45 ἐμφαινομένην ἀτοπίαν τῷ δόγματι. **510.** Ὑποθώμεθα γὰρ
 συγχωρεῖσθαι κατὰ τὸν λόγον τῶν ὑπεναντίων τὴν ἀγεννη-
 σίαν οὐσίαν εἶναι καὶ πάλιν ὡσαύτως τὴν γέννησιν εἰς οὐσίαν
 ἀναλαμβάνεσθαι. Οὐκοῦν εἴ τις ἀκριβῶς τῇ διανοίᾳ τῶν λεγο-
 μένων ἀκολουθήσειε, τὸ Μανιχαϊκὸν αὐτοῖς δόγμα διὰ τῆς
 50 ὁδοῦ ταύτης ἀναπλασθήσεται, εἴπερ κακοῦ πρὸς ἀγαθὸν καὶ
 φωτὸς πρὸς σκότος καὶ πάντων τῶν τοιούτων κατὰ τὸ ἐναν-
 τίων τῆς φύσεως τὴν ἀντίθεσιν δογματίζειν τοῖς Μανιχαίοις
 δοκεῖ. **511.** Καὶ ὅτι ταῦτα ἀληθῆ λέγω, ῥαδίως οἶμαι συνθή-
 σεσθαι τὸν μὴ ῥαθύμως παραδραμόντα τὸν λόγον. Οὕτως δὲ
 55 διασκεψώμεθα. Ἐκάστῳ τῶν ὑποκειμένων προσφυῆ τινα
 πάντως ἐπιθεωρεῖται γνωρίσματα, δι' ὧν τὸ ἰδιάζον τῆς ὑπο-
 κειμένης ἐπιγινώσκειται φύσεως, εἴτε ἐπὶ τῆς τῶν ζώων δια-
 φοραῶς ἐξετάζοις τὸν λόγον εἴτε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων.

J 174

1. Soucieux de bien situer le débat, Grégoire invite à l'objectivité et rappelle l'enjeu de la discussion : il s'agit de « la vie de l'âme », *i. e.* de vérités d'où dépend le salut qui est participation à la vie de Dieu.

2. De la doctrine manichéenne, Grégoire retient ici le dualisme Bien – Mal, Lumière – Ténèbres. Mais le manichéisme parle aussi du Dieu du Bien qui décide d'envoyer sa propre âme, personnifiée dans le Fils, pour libérer les hommes du pouvoir du Dieu du Mal. Il parle encore de deux autres envoyés. Eunome, de son côté, présente le Fils comme œuvre pro-

déjà il ne faut pas dire cela, il convient bien plus à nos adversaires de ne pas faire entendre auparavant les propos qui fournissent l'occasion d'une telle réfutation. En effet, il n'y a pas d'autre possibilité d'arrêter celui qui s'oppose aux gens pervers que de montrer l'inanité de la thèse, objet de la réfutation. **509.** D'ailleurs, je conseillerais volontiers à ceux qui sont ainsi disposés de renoncer quelque peu à l'esprit de querelle et de ne pas combattre trop ardemment en faveur de leurs opinions propres, qui se trouvent être des opinions préconçues, et de ne pas chercher de tous côtés comment ils pourraient l'emporter sur ceux qui sont en face d'eux ; mais, puisque l'enjeu de la lutte est la vie de l'âme, je les exhorterai à se fier seulement à ce qui est profitable et à donner le prix de la victoire à la vérité. Si donc on renonce à l'esprit de querelle pour examiner les propos d'Eunome en eux-mêmes, on découvrirait aisément la flagrante absurdité que manifeste cette doctrine ¹. **510.** Supposons, en effet, qu'il soit admis que l'agennésie est ousie, comme le disent les adversaires, et, de même, que « génération » est pris pour « ousie ». Donc si on suivait exactement le sens de ce qui a été dit, la doctrine des manichéens serait renouvelée par ce biais, du moment qu'il semble bon aux manichéens d'enseigner l'opposition entre le bien et le mal, la lumière et les ténèbres et toutes les choses du même genre selon une opposition de nature ². **511.** A mon avis, celui qui ne parcourt pas trop superficiellement le traité accordera facilement que je dis la vérité sur ce point. Menons la réflexion de la manière suivante. Dans chaque sujet, on observe assurément certains caractères naturellement propres, par lesquels est connue la spécificité de la nature sous-jacente, que tu examines à fond la raison intime de la différence des êtres vivants ou bien celle de n'importe quelles autres choses. En effet, l'arbre et

duite par l'énergie de la première ousie, mais reconnaît au Fils la participation aux attributs de Dieu. Vu ces données, il n'est pas facile de poser d'emblée une équivalence parfaite entre la doctrine d'Eunome et le manichéisme. Pour le manichéisme, voir entre autres H.-CH. PUECH, *Le Manichéisme*, Paris 1949.

Οὐ γὰρ τοῖς αὐτοῖς τὸ ξύλον καὶ τὸ ζῶον χαρακτηρίζεται,
 60 οὐδὲ ἐν τοῖς ζώοις ἐπικοινωνεῖ τὰ τοῦ ἀνθρώπου γνωριστικὰ
 σημεῖα πρὸς τὴν ἄλογον φύσιν, οὐδ' αὖ πάλιν τὰ αὐτὰ δεί-
 κνυσι τὴν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, ἀλλ' ἐπὶ πάντων ἀπαξα-
 πλῶς, καθὼς εἴρηται, ἄμικτός τις ἐστὶ καὶ ἀκοινωνήτος ἡ
 τῶν ὑποκειμένων διάκρισις, οὐδὲν τοῖς τῶν ἐπιθεωρουμένων
 65 γνωρίσμασι διὰ τινος κοινωνίας συγχεομένη. **512.** Κατὰ τοί-
 νυν τὴν ἀκολουθίαν ταύτην ἐξετασθήτω τῶν ὑπεναντίων ὁ
 λόγος. Τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν φασὶ καὶ τὴν γέννησιν
 ὡσαύτως εἰς οὐσίαν ἀνάγουσιν. Ἄλλ' ὥσπερ ἀνθρώπου καὶ
 λίθου ἕτερα καὶ οὐ τὰ αὐτὰ γνωρίσματα (οὐ γὰρ ἂν τὸν αὐτὸν
 70 ἀποδοίης ἑκατέρου λόγον ἐμψύχου τε καὶ ἀψύχου τὸ τί ἐστὶν
 ὀριζόμενος), οὕτω πάντως ἄλλοις μὲν γνωρίζεσθαι τὸν ἀγέν-
 νητον σημείοις δώσουσιν, ἑτέροις δὲ τὸν γεννητόν. Οὐκοῦν
 θεωρήσωμεν τὰ ἰδιάζοντα τοῦ ἀγεννήτου Θεοῦ ὅσα εὐσεβῶς
 λέγειν τε καὶ νοεῖν παρὰ τῆς ἀγίας γραφῆς περὶ αὐτοῦ μεμα-
 75 θήκαμεν. **513.** Τίνα οὖν ἐστὶ ταῦτα; Οὐδένα οἶμαι τῶν Χρι-
 στιανῶν ἀγνοεῖν ὅτι ἀγαθὸς ὅτι χρηστός ὅτι ἅγιος δίκαιός τε
 καὶ ὅσιος ἀόρατός τε καὶ ἀθάνατος, φθορᾶς τε καὶ τροπῆς καὶ
 ἀλλοιώσεως ἀνεπίδεκτος, δυνατὸς σοφὸς εὐεργέτης κύριος
 80 κριτὴς πάντα τὰ τοιαῦτα. Τί γὰρ δεῖ τοῖς ὁμολογουμένοις
 ἐνδιατρίβοντα παρατείνειν τὸν λόγον; **514.** Εἰ οὖν ταῦτα ἐν τῇ
 ἀγεννήτῳ φύσει καταλαμβάνομεν, τὸ δὲ γεννηθῆναι τῷ μὴ
 γεννηθῆναι ὑπεναντίως ἔχει κατὰ τὴν ἔνοιαν, ἀνάγκη πᾶσα
 συνθέσθαι τοὺς τὴν ἀγεννησίαν καὶ τὴν γέννησιν οὐσίαν εἶναι
 ὀριζομένους κατὰ λόγον τῆς τοῦ γεννητοῦ πρὸς τὸ ἀγέννητον
 85 ἀντιθέσεως καὶ τὰ γνωριστικὰ σημεῖα τῆς γεννητῆς οὐσίας
 ὑπεναντίως ἔχειν τοῖς ἐπιθεωρουμένοις τῇ ἀγεννήτῳ φύσει.

PG 409

J 175

l'être vivant ne sont pas caractérisés par les mêmes signes
 distinctifs, et dans le monde des êtres vivants les marques
 distinctives de l'homme n'ont rien de commun avec celles de
 la nature non douée de raison. Et, d'un autre côté, ce ne sont
 pas les mêmes caractéristiques qui révèlent la vie et la mort,
 mais pour toutes choses, comme nous l'avons dit, il existe,
 de façon absolue, une propriété distinctive du substrat,
 exempte de tout mélange et incommunicable, et qui,
 d'aucune manière, à la suite de quelque communion, ne se
 confond avec les caractéristiques d'autres choses observées.
512. Examinons maintenant les propos de nos adversaires en
 fonction de ce principe logique. Ils disent que l'agennésie est
 ousie et de même, ils rapportent la génération à l'ousie. Mais
 tout comme les caractéristiques de l'homme et de la pierre
 sont différentes et non pas identiques – en effet, on ne sau-
 rait proposer la même définition pour les deux, si on veut
 définir ce qui est animé ou inanimé –, de même ils concède-
 ront sûrement que celui qui est inengendré est reconnu
 grâce à certaines marques et celui qui est engendré grâce à
 d'autres marques. Considérons donc les marques spécifi-
 ques du Dieu inengendré, que la sainte Écriture nous a
 apprises pour parler et penser en toute piété à propos de lui.
513. Quelles sont ces marques ? Je pense qu'aucun chrétien
 n'ignore que Dieu est bon, généreux, saint, juste et sacré,
 invisible et immortel, non soumis à la corruption, au change-
 ment et à l'altération, puissant, sage, bienfaisant, souverain
 seigneur, juge et tout ce qui est du même genre. Mais pour-
 quoi allonger notre énumération en nous attardant à des
 données communément admises ? **514.** Si donc nous perce-
 vons ces qualités dans la nature inengendrée et si être engen-
 dré s'oppose du point de vue du sens à être inengendré, il est
 absolument nécessaire que ceux qui spécifient que l'agenné-
 sie et la génération sont des ousies admettent aussi, en fonc-
 tion même de leur notion d'opposition entre ce qui est
 engendré et ce qui est inengendré, que les signes caractéris-
 tiques de l'ousie engendrée sont opposés à ceux qu'on

515. Εἰ γὰρ τὰ αὐτὰ λέγοιεν, οὐκέτι τὸ ἕτεροῖον τῆς τῶν ὑποκειμένων φύσεως διὰ τῆς ταυτότητος τῶν ἐπιθεωρουμένων συστήσεται. Τῶν γὰρ ἑτεροίως ἐχόντων ἕτερα χρῆ
 90 πάντως εἶναι καὶ τὰ γνωρίσματα οἴεσθαι, ὅσα δὲ ὡσαύτως κατὰ τὸν λόγον τῆς οὐσίας ἔχει, τοῖς αὐτοῖς δηλαδὴ σημείοις χαρακτηρίζεται. Εἰ μὲν οὖν τὰ αὐτὰ καὶ τῷ μονογενεῖ προσμαρτυροῦσιν, οὐδεμίαν, καθὼς εἴρηται, περὶ τὸ ὑποκείμενον διαφορὰν ἐνοοῦσιν. **516.** Εἰ δὲ τοῖς βλασφήμοις ἐπιμένειεν
 95 λόγοις καὶ τὸ παρηλλαγμένον τῆς φύσεως ἐν τῇ διαφορᾷ τοῦ γεννητοῦ καὶ τοῦ ἀγεννήτου κατασκευάζοιεν, εὐκόλον συνιδεῖν πάντως τὸ ἐκ τῆς ἀκολουθίας ἀναφανόμενον, ὅτι, κατὰ τὴν τῶν ὀνομάτων ἀντίθεσιν καὶ τῆς φύσεως τῶν ὑπὸ τῶν ὀνομάτων σημαινομένων ὑπεναντίως ἔχειν πρὸς ἑαυτὴν νομισθείσης, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τὰ ἐπιθεωρούμενα ἑκατέρους πρὸς τὸ ἐναντίον διενεχθῆναι, ὥστε τῶν ἐπὶ τοῦ πατρὸς λεγομένων τὰ ἀντικείμενα τῷ μονογενεῖ ἐφαρμόζεσθαι, θεότητος ἀγασμοῦ ἀγαθότητος ἀφθαρσίας ἀιδιότητος καὶ εἴ τι ἄλλο τὸν ἐπὶ πάντων Θεὸν διὰ τῶν εὐσεβῶν ἡμῖν νοημάτων παρίστησιν.
 105 ὥστε πάντα τὰ ἀπεμφαίνοντα καὶ ἐκάστω τῶν πρὸς τὸ κρεῖττον ὑπειλημμένων ἀντιδιαστελλόμενα τῆς γεννητῆς ἴδια νομίζειν οὐσίας εἶναι. **517.** Σαφηνείας δὲ χάριν προσδιατριπτέων

1. A partir du § 512, on constate une position du problème qui va dans le sens de la radicalisation. Grégoire prête à son adversaire un raisonnement fondé sur la théorie des contraires, mais il ne donne pas de citation à l'appui de cette affirmation. Et pourtant, il prétend « s'être adonné avec ardeur à un examen approfondi de la doctrine des adversaires » (CE I, 504). Il semble l'avoir fait en fonction de l'*Apologie* d'EUNOME et du CE de BASILE. En effet, dans l'*Apologie* figure le passage : « Autant il y a de différence entre l'engendré et l'inengendré, autant faut-il qu'il y en ait entre la lumière et la lumière, la vie et la vie, la puissance et la puissance » (Ap 19, SC 305, p. 272-273). BASILE commente ce texte assez longuement et en souligne le parallogisme. Il en arrive à dire : « En introduisant dans l'appellation de lumière ce qui est opposé à la lumière, il suggère que la substance du Monogène est le contraire de la nature de la lumière » (CE II, 29, SC 305, p. 108-109). Grégoire s'attache à donner une formulation plus générale en parlant de l'opposition entre les ousies et de l'opposition dans le sens du contraire des signes distinctifs des ousies.

2. Le § 515 est à considérer comme un essai de justification de l'interprétation proposée : si Eunome veut éviter la contradiction, il faut qu'il adopte

observe dans l'ousie inengendrée¹. **515.** En effet, s'ils disaient que ce sont les mêmes signes caractéristiques, l'altérité de la nature des sujets ne subsisterait plus, en raison même de l'identité des signes observables. Pour les choses qui sont différentes, il faut assurément aussi croire que les caractéristiques sont différentes, alors que tout ce qui est semblable sous le rapport de l'ousie est évidemment caractérisé par les mêmes signes distinctifs. Si donc ces gens attribuent au Monogène les mêmes caractéristiques, ils pensent, comme cela a été dit, qu'il n'y a aucune différence pour le sujet². **516.** Mais s'ils persistaient dans leurs affirmations blasphématoires et s'ils cherchaient à prouver la différence de nature à partir de la différence entre l'inengendré et l'engendré, il serait facile, à coup sûr, de voir quelle conséquence en résulte logiquement : pour peu que, selon l'opposition entre les noms, la nature respective de ceux qui sont désignés par ces noms soit aussi censée être contraire en elle-même, il est tout à fait nécessaire que les qualités observées dans chacune d'entre elles soient différentes selon l'ordre des contraires, de façon que le contraire de ce qui est dit du Père soit attribué au Monogène, à savoir le contraire de la divinité, de la sainteté, de la bonté, de l'incorruptibilité, de l'éternité et tout ce qui permet à des pensées pieuses de se représenter le Dieu de l'univers. Par conséquent, tout ce qui ne correspond pas à chacune des conceptions concernant la perfection, mais qui s'y oppose, doit être considéré comme propre à l'ousie engendrée (du Monogène)³. **517.** Le

aussi la thèse que, si les ousies sont contraires, les marques caractéristiques des ousies seront nécessairement contraires.

3. Le langage de Grégoire se fait de plus en plus clair, puisqu'il affirme explicitement que les signes distinctifs observés dans l'ousie de l'inengendré et de l'ousie de l'engendré appartiennent à l'ordre des contraires et que les exemples qu'il donne doivent faire comprendre qu'il faut attribuer au Monogène le contraire de la divinité, de la bonté, tout comme la chaleur et le froid sont contraires selon leur nature. Voir aussi F. X. RISCH dans PSEUDO-BASILUS, *Adversus Eunomium*, p. 112.

J 176 ἡμῖν ἐστὶ τῷ τόπῳ. Ὡσπερ τῷ θερμῷ καὶ τῷ ψυχρῷ ἐναντίους
 οὔσι κατὰ τὴν φύσιν (ὑποκείσθω δὲ τῷ λόγῳ πῦρ τε καὶ
 110 κρύσταλλος, ἐκεῖνο ἐκάτερον ὃν ὕπερ οὐκ ἔστι τὸ ἕτερον) καὶ
 τὰ ἰδίως ἐκατέρω τούτων ἐπιφαινόμενα παρηλλαγμένως ἔχει
 πάντως πρὸς ἄλληλα (ἴδιον γὰρ τοῦ μὲν κρυστάλλου ἢ ψύξις,
 τοῦ δὲ πυρὸς ἢ θερμότης), οὕτως εἴπερ κατὰ τὴν ἐν τοῖς
 115 ὀνόμασιν ἐναντίωσιν ἐπὶ τοῦ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ καὶ ἢ
 διασταίη, οὐκ ἐνδέχεται τὰς δυνάμεις τῶν κατὰ φύσιν ὑπεναν-
 τίων ὁμοίας ἀλλήλαις εἶναι, ὡς οὐκ ἐνδέχεται οὔτε ἐν πυρὶ
 τὴν ψύξιν οὔτε ἐν κρυστάλλῳ γενέσθαι τὴν πύρωσιν. **518.** Εἰ
 οὖν ἐν τῇ ἀγεννήτῳ οὐσία ἢ ἀγαθότης νοεῖται, διέστηκε δέ,
 120 καθὼς ἐκεῖνοί φασιν, ἐν τῷ λόγῳ τῆς φύσεως πρὸς τὴν γεννη-
 τὴν ἢ ἀγεννήτος, συνδιαστήσεται πάντως καὶ τοῦ ἀγεννήτου
 PG 412 τὸ ἴδιον ἀπὸ τοῦ κατὰ τὸ γεννητὸν ἰδιάζοντος· ὥστε εἰ ἐν
 ἐκεῖνῳ τὸ ἀγαθόν, ἐν τούτῳ νοεῖσθαι τὸ τῷ ἀγαθῷ ἀντικείμε-
 νον. Καὶ οὕτως ἡμῖν διὰ τῶν σοφῶν τούτων δογματιστῶν
 125 πάλιν ὁ Μάνης ἀναδιώσεται, τὴν τῆς κακίας φύσιν ἀντιπαρε-
 ζάγων τῷ ἀγαθῷ καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν ἐτερότητι δογματίζων
 τὸ ἐν ταῖς δυνάμεισιν αὐτῶν ἀντικείμενον.

1. Du point de vue de la terminologie destinée à exprimer la notion d'opposition allant dans le sens des contraires, il serait intéressant d'étudier plus en détail les termes utilisés pour exprimer l'idée d'opposition. Pour les § 512 à 519, on trouve : opposition d'idées ou de mots ; différence ; contraire ; qui s'oppose ; altérité ; autre ; non le même. L'opposition s'exprime aussi à travers des procédés d'ordre stylistique, comme l'antithèse. Les exemples donnés par Grégoire indiquent le sens qu'il entend donner à ces termes.

2. Cette période exprime très clairement la thèse que Grégoire cherche à prouver : au nom du principe des contraires, le Fils ne possède pas la bonté, mais ce qui s'oppose à la bonté. De cette façon, Grégoire croit avoir prouvé que le système d'Eunome débouche sur un dualisme comparable à celui du manichéisme. Signalons que BASILE propose une solution pour sortir de l'impasse en reprochant à Eunome d'avoir construit une argumentation dont l'un des termes n'est pas conforme aux lois de la logique : « En vérité, entre l'inengendré et l'engendré, il y a bien une certaine antithèse selon la convention des mots, comme ces gens le soutiennent, même s'il n'y en a pas selon la nature des choses ; par contre, entre la lumière et la lumière, il n'est pas possible de concevoir une opposition, ni selon l'expression, ni selon la

souci de la clarté nous force à nous étendre sur ce point. Tout comme la chaleur et le froid sont contraires selon leur nature¹ – prenons comme exemple pour le raisonnement le feu et la glace, chacun des deux étant ce que l'autre n'est pas – et comme les marques propres que manifeste chacune de ces choses sont totalement différentes les unes des autres – en effet le froid est propre à la glace et la chaleur propre au feu –, de même, si vraiment, conformément à l'opposition des noms dans le cas de l'inengendré et de l'engendré, les natures révélées à travers ces noms diffèrent aussi entre elles dans le sens de l'opposition, il n'est pas possible que les puissances des entités contraires selon leur nature soient semblables l'une à l'autre, tout comme il n'est pas possible que l'on trouve du froid dans le feu, ni de la chaleur dans la glace. **518.** Si donc la bonté est rattachée en pensée à l'ousie inengendrée et si l'ousie inengendrée se distingue de l'ousie engendrée sous le rapport de la nature, comme ces gens le prétendent, alors assurément, ensemble avec l'ousie, ce qui est propre à l'inengendré sera aussi différent de ce qui est propre à l'engendré ; par conséquent, si la bonté est propre à l'inengendré, il faut concevoir dans l'engendré ce qui s'oppose à la bonté². Et ainsi, par l'entremise de ces sages maîtres de doctrine, Manès revivra, lui qui dresse en face du bien la nature du mal et qui enseigne, à partir de la différence des ousies, l'antagonisme entre leurs puissances.

notion » (CE II, SC 305, p. 120-121). Et, de façon plus générale, BASILE dit : « Il semble bien qu'il se trompe avec ses sophismes mensongers. Il pense, en effet, que les termes solidaires de termes contraires entretiennent entre eux la même opposition que les termes dont ils dépendent ; et lorsqu'un contraire est lié à l'un des termes contraires, son contraire accompagnera dans tous les cas, l'autre terme. Ce n'est pas parce que la vie accompagne l'état de veille que la mort accompagnera, dans tous les cas, le sommeil.... Mais l'engendré n'est pas le contraire de l'inengendré. Car s'ils étaient des contraires, ils seraient aussi propres à se détruire l'un et l'autre » (*ibid.*, p. 110-112). A notre avis, Grégoire aurait pu tirer de ce texte des éléments d'argumentation fort pertinents.

519. Εἰ δὲ χρῆ μὴδὲν ὑποστειλάμενον μετὰ παρρησίας
 εἰπεῖν, συγγνωστότερος τούτων ὁ Μάνης εἰκότως ἂν εἶναι
 130 νομίζοιτο, ὃν πρῶτον φασι τοῖς δόγμασι τῶν Μανιχαίων ἐπι-
 τολήσαντα ἀφ' ἑαυτοῦ κατονομάσαι τὴν αἴρεσιν. Λέγω δὲ
 ταῦτα, ὡς ἂν εἴ τις ἐχίδνης καὶ ἀσπίδος τὴν φιλανθρωποτέραν
 ἐκλέγοιτο· πλὴν ἄλλ' ἐπειδὴ ἐστὶ καὶ ἐν θηρίοις τοῦ χειρόνος
 κρίσις, οὐχὶ τούτων ἐκείνους ἀνεκτοτέρους εἶναι δοκιμαζό-
 135 μενα τὰ δόγματα δείκνυσιν; **520.** Ὁ μὲν γὰρ συναγορεύειν
 ᾤετο τῷ τῶν ἀγαθῶν αἰτίῳ, ὡς οὐδεμιᾶς κακῶν αἰτίας ἀπ'
 ἐκείνου τὴν ἀρχὴν λαβούσης, καὶ διὰ τοῦτο εἰς ἑτέραν ἀρχὴν
 ἰδιάζουσιν τῶν πρὸς τὸ χειρὸν ἀριθμουμένων πάντων τὴν
 αἰτίαν ἀνήψεν οἷον ἀπολογούμενος ὑπὲρ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων,
 140 ὡς οὐκ εὐαγὲς ὃν τὴν τῶν ἀγαθῶν πηγὴν καὶ τῶν παρὰ λόγον
 πλημμυλουμένων ἐπαιτιᾶσθαι, οὐ συνιεὶς ὑπὸ μικροψυχίας,
 ὅτι δυνατὸν ἦν μήτε κακῶν δημιουργὸν τὸν Θεὸν οἶεσθαι μήτε
 ἄλλο τι ἀναρχὸν παρὰ τὸν Θεὸν φαντασθῆναι. **521.** Περὶ ὧν
 πολὺς ὁ λόγος καὶ οὐ τοῦ παρόντος ἂν εἴη καιροῦ. Καὶ οὗ
 145 χάριν τῶν εἰρημένων ἐμνήσθημεν, ὅτι ἐκεῖνος μὲν ἀφιστᾶν
 ᾤετο δεῖν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων τὴν τῆς κακίας ἀρχὴν,
 οὗτοι δὲ κάκεινων χαλεπωτέραν κατασκευάζουσι τὴν ἔκτο-
 πον ταύτην κατὰ τοῦ υἱοῦ βλασφημίαν. **522.** Τῶν μὲν γὰρ
 κακῶν τὴν φύσιν παραπλησίως ἐκείνοις διὰ τῆς κατὰ τὴν
 150 οὐσίαν ἐναντιότητος δογματίζουσι [ὃν υἱὸν ὀνομάζουσιν] ἐν
 ᾧ δὲ πάλιν τοῦ τοιούτου πλάσματος τὸν Θεὸν τῶν ὄλων
 δημιουργὸν ἀποφαίνονται, παρ' οὗ φασι τὴν γέννησιν ἐργα-
 σθεῖσαν οὐσίαν ἀλλοτριῶς ἔχειν κατὰ τὴν φύσιν πρὸς τὸν
 155 νευθέντα ἔχουσιν, ὅτι οὐ μόνον ὑπόστασιν διδῶσιν τῷ ἐναν-

J 177

1. Le jugement porté par Grégoire sur la valeur respective du manichéisme et de l'anoméisme est assez surprenant. Du point de vue stylistique, l'effet obtenu est celui de la mise en appétit. Encore faut-il apporter des preuves convaincantes.

**Une doctrine
 pire que
 le manichéisme**

519. S'il faut parler en toute franchise sans rien dissimuler, Manès pourrait être jugé à bon droit avec plus d'indulgence que ces gens-là¹, ce Manès, qui, dit-on, fut le premier à avoir l'audace de proposer la doctrine des manichéens, cette hérésie à laquelle il a donné son propre nom. Je dis cela, comme quelqu'un qui devrait choisir entre une vipère et un aspic pour savoir lequel des deux est le plus bienveillant envers l'homme. D'ailleurs, puisque même chez les animaux sauvages on peut discerner quel est le moins bon, est-ce que les doctrines soumises à l'examen ne montrent pas que les Manichéens sont plus tolérables que les autres ? **520.** Manès pensait prendre la défense de l'auteur des biens en alléguant qu'aucune cause de mal ne tire son origine de celui-ci, et, pour cette raison, il attribua la cause de tout ce qui est compté parmi les maux à un autre principe spécifique comme s'il voulait plaider ainsi en faveur du Dieu de l'univers, dans l'idée qu'il n'est pas conforme à la piété d'accuser (celui qui est) la source des biens d'être aussi la cause des fautes commises de façon irrationnelle ; mais, par étroitesse d'esprit, Manès n'a pas compris qu'il était possible de ne pas considérer Dieu comme l'auteur du mal, sans pour autant imaginer quelque autre entité sans principe à côté de Dieu. **521.** A ce sujet, il y aurait beaucoup à dire ; mais ce ne serait pas de circonstance maintenant. La raison pour laquelle nous avons rappelé ce qui a été dit, c'est que Manès pensait devoir tenir éloigné du Dieu de l'univers le principe du mal, alors que ces gens imaginent contre le Fils cet étrange blasphème, plus grave que celui des manichéens. **522.** En expliquant la nature des maux à partir de l'antagonisme selon l'ousie, ils sont assez proches des manichéens. Mais du fait qu'ils soutiennent en plus que le Dieu de l'univers est l'auteur d'une telle créature et que la génération est une ousie produite par lui et étrangère selon sa nature à celle du créateur, ils l'emportent sur ce point en impiété sur ceux qui ont été mentionnés, puisque,

τίως πρὸς τὸ ἀγαθὸν κατὰ τὴν φύσιν ἔχοντι, ἀλλ' ὅτι τὸν ἀγαθὸν Θεὸν ἄλλου Θεοῦ τοῦ κατὰ τὴν φύσιν διηλλαγμένου λέγουσιν αἴτιον εἶναι, μονονουχὶ φανερώς βοῶντες ἐν τῷ δόγματι, ὅτι ἔστι τι ὑπεναντίον τῇ τοῦ ἀγαθοῦ φύσει, παρ' αὐτοῦ
 160 ἔχον τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ὑπόστασιν. **523.** Τῆς γὰρ τοῦ πατρὸς οὐσίας ἀγαθῆς εἶναι πεπιστευμένης, τῆς δὲ τοῦ υἱοῦ διὰ τὸ μὴ ὡσαύτως ἔχειν τῷ πατρὶ κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καθὼς δοκεῖ τῇ αἰρέσει, ἐν τοῖς ἐναντίοις κατὰ τὸ ἀκόλουθον εὐρισκομένης, τί διὰ τούτων κατασκευάζεται; Τὸ καὶ ὑφ'εστάναι
 J 178 165 τὸ τῷ ἀγαθῷ ἀντικείμενον καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ ὑποστῆναι τὸ ὑπεναντίον τῇ φύσει. Τοῦτό φημι καὶ τῆς τῶν Μανιχαίων ἀτοπίας εἶναι φρικτότερον.

524. Εἰ δὲ ἀρνοῦνται τῷ λόγῳ τὸ βλάβσφημον, ὅπερ ἡ ἀκολουθία τοῦ δόγματος δείκνυσι, φασὶ δὲ τῶν ἀγαθῶν τοῦ
 170 πατρὸς τὸν μονογενῆ κεκληρονομηκένας, μὴ υἱὸν ἀληθῶς ὄντα κατὰ τὴν τῶν εὐσεβῶν δόξαν, ἀλλὰ διὰ κτίσεως τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα, καὶ τοῦτο πάλιν κατεξετάσωμεν, εἰ δυνατόν ἐστι συστῆναι κατὰ τὸν εἰκότα λόγον τὴν τοιαύτην ὑπόνοιαν. **525.** Ἐὰν γὰρ δοθῇ κατὰ τὸν λόγον αὐτῶν μὴ ἀληθῶς
 PG 413 175 υἱὸν ὄντα κεκληρονομηκένας τῶν πάντων τὸν κύριον, ἀλλὰ κτισθέντα καὶ ποιηθέντα τῶν ὁμογενῶν ἄρχειν, πῶς καταδέξεται καὶ οὐ συστασιάσει ἢ λοιπὴ κτίσις ἐκ τοῦ ὁμοφύλου πρὸς τὸ ὑποχείριον ἀπωσθεῖσα, εἰ μὴδὲν κατὰ τὴν φύσιν ἔλαττον ἔχουσα (κτιστὴ γὰρ καὶ αὐτὴ ὡσπερ κάκεινος)
 180 ἔπειτα τῷ ὁμοφύλῳ δουλεύειν καὶ ὑποκύπτειν καταδικάζοιτο;

1. Si les choses sont conformes à l'argumentation de Grégoire, effectivement la doctrine d'Eunome est plus scandaleuse que celle des Manichéens. Cependant Grégoire nous doit les preuves attestant que réellement Eunome a tenu des propos allant dans ce sens. Mais ailleurs, Grégoire reconnaît que même ses adversaires sont d'accord pour dire que le Fils est bon, même s'il s'agit d'une bonté par participation. Certes, dans la présente section, Grégoire mène un raisonnement de type logique, à valeur théorique. Mais comme nous l'avons déjà signalé, il invoque des principes qui demanderaient à être nuancés. En fait, Eunome n'a pas dit que le Fils est mauvais par nature ou qu'il manque absolument de bonté. Il n'a pas dit que le Fils s'oppose au Père, mais qu'il est différent. Il n'a pas affirmé que la création,

non seulement ils accordent la subsistance à celui qui, selon sa nature, est contraire au bien, mais encore parce qu'ils prétendent que le Dieu bon est la cause d'un autre Dieu, différent de lui selon la nature : peu s'en faut qu'ils proclament ouvertement dans leur doctrine qu'il existe quelque chose de contraire à la nature du bien, tenant sa subsistance du bien lui-même. **523.** Comme, selon la foi, l'ousie du Père est bonne, alors que celle du Fils, du fait que celui-ci n'est pas semblable au Père sous le rapport de l'ousie, ainsi que le veut l'hérésie, se situe en toute logique du côté des contraires, qu'est-ce qui est prouvé par là ? C'est, d'une part, que ce qui s'oppose au bien jouit de la subsistance, d'autre part, que ce qui par nature est contraire au bien tire sa subsistance du bien lui-même. J'affirme que cela est plus effrayant que l'insanité des manichéens¹.

Le Fils créateur ou créature ?

524. S'ils nient en paroles le blasphème que révèle la logique de leur doctrine et soutiennent que le Monogène a hérité des biens de son Père, lui qui n'est pas vraiment Fils, au sens où l'entendent les gens pieux, mais qui possède la subsistance à la suite d'un acte de création, examinons aussi cette question, pour savoir s'il est possible de soutenir une telle opinion par un argument raisonnable. **525.** Si on concédait, conformément à leur argumentation, que le Seigneur a reçu toutes choses en héritage, tout en n'étant pas vraiment Fils, et qu'étant créé et produit, il exerce sa souveraineté sur des êtres du même genre, comment les autres créatures accepteraient-elles, sans opposer de résistance, de passer d'un état de parenté à un état de soumission, si selon la nature, elles ne sont inférieures en rien – en effet, elles aussi sont créées, de même que lui –, et d'être condamnées à être assujetties et soumises à quelqu'un

opérée par le Fils, est mauvaise en elle-même sous prétexte que le Fils représenterait le principe du mal. N'était-il pas préférable de signaler un danger de dithéisme ?

526. Τυραννίδι γὰρ ὅμοιον τὸ τοιοῦτο, μὴ τῆ τῆς οὐσίας ὑπεροχῆ τὸ κράτος νέμειν, ἀλλὰ μενούσης ἐν τῷ ὁμοτίμῳ τῆς φύσεως μερισθῆναι τὴν κτίσιν εἰς δουλείαν καὶ κυριότητα, ὥστε ἐν αὐτῇ τὸ μὲν τι ἄρχειν, τὸ δὲ ὑποχείριον εἶναι, καθά-
 185 περ ἐκ διακληρώσεως τούτου τοῦ ἀξιώματος συντυχικῶς προσγενομένου τῷ κατὰ τὸν κληρὸν λαβόντι τὴν τῶν ὁμοίων προτίμησιν. 527. Οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος ὁμοτίμως ἔχων πρὸς τὴν ὑποχείριον φύσιν τὴν κατὰ τῶν ἀλόγων ἀρχὴν ἐκληρώσατο, ἀλλὰ προτερεύων τῷ λόγῳ κυριεύει τῶν ἄλλων, τῷ πρὸς
 190 τὸ κρεῖττον αὐτῷ παρηλλάχθαι τὴν φύσιν προτεταγμένος. Αἱ δὲ ἀνθρώπιναι δυναστεῖαι τούτου χάριν ἀγγιστρόφους ἔχουσι τὰς μεταβολάς, ὅτι οὐ δέχεται τὸ κατὰ τὴν φύσιν ὁμότιμον μὴ ἰσομοιρεῖν [ἐν] τῷ κρεῖττονι, ἀλλὰ τις ἐγκρατεῖται φυσικῆ πᾶσιν ἐπιθυμίας | πρὸς τὸ ἐπικρατοῦν ἐξισιάζεσθαι, ὅταν ὁμόφυλον ᾖ.
 195 528. Πῶς δὲ ἀληθὲς ἔσται τὸ πάντα δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ἐὰν ἀληθὲς ᾖ τὸ καὶ αὐτὸν τὸν υἱὸν ἐν τι τῶν γεγονότων εἶναι; Ἦτοι γὰρ καὶ ἑαυτὸν πεποιηκῶς ἔσται, ἵνα μὴ ψεῦδος τὸ γεγραμμένον ᾖ ὅτι Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο^a, καὶ οὕτω κατ' αὐτῶν ἰσχύσει τὸ ἄτοπον ὃ κατὰ τοῦ δόγματος ἡμῶν ἐσοφί-
 200 σαντο τὸ αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι λέγειν, ἢ εἴπερ τοῦτο παράλογον καὶ φύσιν οὐκ ἔχον, ἀσύστατον πάντως ἐκαῖνο δειχθήσεται, τὸ τὴν κτίσιν πᾶσαν δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι διίσχυρίζεσθαι. 529. Ἡ γὰρ τοῦ ἐνὸς ὑπεξαίρεσις ψευδῆ τὸν περὶ

a. Jn 1, 3

1. Grégoire donne encore une présentation qui n'est pas tout à fait conforme aux thèses d'Eunome. Celui-ci soutient effectivement que le Fils est créé, mais aussi que le Fils est à l'origine de toutes les autres choses créées. Pour Eunome, il y a deux niveaux de création. Le Fils est créé par l'énergie de l'ousie suprême, le reste de la création est créé par le Fils. Il n'est donc pas juste de dire que « les autres créatures ne sont inférieures en rien, car elles aussi sont créées, de même que lui ».

qui est en parenté avec elles¹? 526. En effet, c'est une situation semblable à l'état de tyrannie, quand le pouvoir ne revient pas à la supériorité de l'ousie, mais que les créatures dans leur ensemble, demeurant égales selon la dignité de leur nature, sont cependant divisées selon les catégories d'esclaves et de maîtres, si bien que pour elles les unes commandent, les autres sont soumises, comme si celui qui a reçu en partage l'avantage sur ses semblables avait obtenu cette dignité fortuitement par tirage au sort. 527. En effet, l'homme n'a pas non plus obtenu par la voie du sort le pouvoir sur les êtres dépourvus de raison, alors que lui-même était égal en dignité à la nature inférieure, mais il domine les autres êtres, parce qu'il l'emporte par la raison, ayant la préséance du fait que par sa nature il diffère d'eux dans le sens de la supériorité. La raison pour laquelle les gouvernements humains connaissent des changements soudains est que l'on n'accepte pas que celui qui est égal en dignité selon la nature n'ait pas une part égale à celle de celui qui a une situation supérieure, mais qu'il existe un désir naturel inné à tous d'être égaux dans l'exercice du pouvoir, lorsqu'ils sont de même race. 528. Comment sera-t-il vrai que tout a été fait par lui, s'il est vrai que le Fils lui-même est l'une des choses créées²? En effet, ou bien il se sera créé lui-même, afin que la Parole de l'Écriture *Tout a été fait par lui*^a ne soit pas mensongère – et ainsi se retournera contre eux l'insanité qu'ils ont imaginée frauduleusement contre notre doctrine en disant qu'il est né de lui-même –, ou bien, si cela est déraisonnable et contre nature, il sera montré que le fait de soutenir avec force que toute la création a été faite par lui manque absolument de cohérence. 529. En effet, le

2. Le raisonnement développé dans les § 528 et 529 est plus pertinent et plus satisfaisant. Grégoire est manifestement à l'aise, quand il s'agit de réfuter des erreurs à partir de textes de l'Écriture et de citations précises tirées de l'œuvre d'Eunome. Grégoire reprend un type d'argumentation déjà utilisé dans § 301-305. Jn 1,3 est cité vingt-deux fois dans le CE I.

πάντων κατασκευάζει λόγον, ὥστε ἐκ μὲν τοῦ κτιστὸν εἶναι
 205 τὸν μονογενῆ διορίζεσθαι δύο πονηρῶν καὶ ἀτόπων τὸ ἕτερον
 πάντως ὁ λόγος οὐ διαφεύζεται, ἢ τὸ μὴ εἶναι πάντων αὐτὸν
 τῶν γεγονότων αἴτιον, εἴπερ αὐτὸς ἐκεῖνος ὑπεξαίροίτο τῶν
 πάντων, ὃν ἐν τῶν ἔργων διῦσχυρίζονται, ἢ τὸ καὶ ἑαυτοῦ
 210 ποιητὴν ἀποδείκνυσθαι, εἴπερ μὴ ψεύδεται ὁ μὴδὲν τῶν γεγο-
 νότων χωρὶς ἐκείνου γεγενῆσθαι^b κηρύξας.

λς'. Μνήμη πάλιν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δόγματος ἐν παραδρομῇ.

530. Τὰ μὲν οὖν παρ' ἐκείνων τοιαῦτα. Εἰ δέ τις τῆ ὑγια-
 νούση διδασκαλίᾳ προσέχων ἐκ τῆς θείας τε καὶ ἀκηράτου
 φύσεως τὸν υἱὸν εἶναι πιστεύει, πάντα συνωδᾷ τῷ τῆς εὐσε-
 βείας ἀναφανήσεται δόγματι, τὸ ποιητὴν εἶναι τῶν πάντων
 5 τὸν κύριον, τὸ βασιλεύειν τῶν ὄντων, οὐ κατὰ ἀποκλήρωσιν ἢ
 κατὰ τυραννικὴν τινα δυναστείαν τῶν ὁμοφύλων προτεταγμέ-
 νον, ἀλλὰ τῆ τῆς φύσεως ὑπεροχῇ τὸ κατὰ πάντων ἔχοντα
 κράτος, **531.** καὶ ἔτι πρὸς τούτοις τὸ μὴ εἰς διαφόρους ἀρχὰς
 τῆ ἑτερότητι τῆς φύσεως | διηρημένους τὸ τῆς μοναρχίας δόγμα

PG 416

b. Cf. Jn 1, 3

1. A signaler l'habileté avec laquelle Grégoire assure l'enchaînement entre les deux sections. Il faut reconnaître que malgré sa relative faiblesse, le développement qui précède facilite les effets de contraste qui font mieux ressortir la portée des affirmations conformes à la foi de l'Église.

2. Le terme « monarchie » revêt des acceptions diverses. Ainsi, le modalisme souligne le fait qu'il y a un seul Dieu qui exerce le pouvoir et non pas trois Personnes, car lesdites Personnes ne sont que des « modes d'apparaître » de l'unique Dieu. Un autre sens est celui de royauté (domination) exercée sur tout l'univers par le Dieu un et trine ou par telle Personne au nom de la Trinité. C'est ce sens que retient Grégoire de Nysse, cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *or.* 29, 2 : « Nous, c'est la monarchie que nous honorons ; non pas une monarchie délimitée par une seule personne ... mais une monarchie constituée par l'égalité de nature, l'accord de la volonté, l'identité de mouvement et le retour à l'unité de ceux qui viennent d'elle ; ... de sorte

fait d'excepter un seul prouve que leur langage au sujet de « toutes choses » est mensonger, si bien que le fait de définir que le Monogène est créé entraîne comme conséquence que le raisonnement ne pourra nullement échapper à l'une des deux absurdités néfastes : ou bien le Fils n'est pas l'auteur de toutes les choses créées, s'il est vrai que lui-même est excepté de l'ensemble de toutes les créatures, lui dont ils soutiennent avec force qu'il est l'une des créatures, ou bien il se révèle être son propre créateur, s'il est vrai que celui qui proclame que rien ne s'est fait sans lui^b ne ment pas.

XXXVI. Nouveau rappel rapide de la doctrine de l'Église.

La doctrine de la piété, solution des difficultés

530. Telles sont donc les conceptions qu'ils défendent. Mais si quelqu'un, portant son attention sur la saine doctrine, croit que le Fils tire son origine de la nature divine et pure, tout sera manifestement en harmonie avec la doctrine de la piété, à savoir que le Seigneur est le créateur de toutes choses, qu'il règne sur ce qui existe, n'exerçant pas sa domination sur les êtres apparentés par la voie du sort ou en vertu d'un pouvoir de type tyrannique, mais possédant le pouvoir sur toutes choses en vertu de la supériorité de sa nature¹ ; **531.** et en plus de cela, que la doctrine de la monarchie² n'introduit pas de division

que, même s'il y a différence au point de vue du nombre, il n'y a, du moins, pas de coupure au point de vue de la substance (ousie) » (SC 250, p. 178-179). BASILE, de son côté, déclare : « De fait, lorsqu'on adore un Dieu de Dieu, on confesse le caractère propre des hypostases et l'on reste fidèle à la doctrine de la Monarchie divine... » (*Sur le Saint-Esprit*, SC 17^{bis}, p. 406). Dans une note, le traducteur signale à propos de « doctrine de la Monarchie divine » : « Le fait que le Père est Principe de toute la déité ». Grégoire insiste justement sur le fait que la doctrine de la monarchie « n'introduit pas de division entre différents principes ». Le terme « monarchie » se justifie donc à partir de l'unité d'ousie.

10 καταμερίζεσθαι, ἀλλὰ μίαν θεότητα, μίαν ἀρχήν, μίαν τῶν
 πάντων ἐξουσίαν εἶναι | πιστεύειν, ἐν τῇ τῶν ὁμοίων συμφω-
 νία τῆς θεότητος θεωρουμένης καὶ διὰ τοῦ ὁμοίου πρὸς τὸ
 ὅμοιον τὴν διάνοιαν ἀγούσης, ὡς τῆς πάντων μὲν ἀρχῆς, ἥτις
 ἐστὶν ὁ κύριος, διὰ τοῦ ἀγίου πνεύματος ταῖς ψυχαῖς ἐλλαμ-
 15 πούσης^a (ἀμήχανον γὰρ ἄλλως θεωρηθῆναι τὸν κύριον Ἰη-
 σοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἀγίῳ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος^b),
 διὰ δὲ τοῦ κυρίου, ὅς ἐστιν ἡ πάντων ἀρχή, τῆς ἐπέκεινα
 πάσης ἀρχῆς ἡμῖν εὐρισκομένης, ἥτις ἐστὶν ὁ ἐπὶ πάντων
 Θεός· οὐδὲ γὰρ δυνατόν ἐστιν ἄλλως τὸ ἀρχέτυπον ἀγαθὸν
 20 ἐπιγνωσθῆναι, μὴ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ ἀοράτου φαινόμενον.
532. Ὡσπερ δὲ τινὰ δίαυλον ἀνακάμπτοντες μετὰ τὸ κεφάλαιον
 τῆς θεογνωσίας, αὐτὸν λέγω τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν, διὰ
 τῶν προσεχῶν τε καὶ οἰκείων τῇ διανοίᾳ τρέχοντες ἐκ τοῦ
 πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸ πνεῦμα ἀναχωροῦμεν. Ἐν περι-
 25 νοίᾳ γὰρ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς καταστάντες ἐκείθεν πάλιν τὸ
 ἐξ αὐτοῦ φῶς κατὰ τὸ προσεχές ἐνόησαμεν οἷον ἀκτῖνά τινα
 τῷ ἡλίῳ συνυφισταμένην, ἥς ἡ μὲν αἰτία τοῦ εἶναι ἐκ τοῦ
 ἡλίου, ἡ δὲ ὑπαρξίς ὁμοῦ τῷ ἡλίῳ, οὐ χρόνους ὕστερον προσ-
 γινομένη, ἀλλ' ὁμοῦ τῷ ὀφθῆναι τὸν ἥλιον ἐξ αὐτοῦ συνανα-

a. Cf. 2 Co 4, 6 b. Cf. 1 Co 12, 3

1. Passage important pour la doctrine de la Trinité et la Pneumatologie. Grégoire parle d'un dynamisme qui joue au sein de la Trinité pour permettre une meilleure connaissance de Dieu. Un premier mouvement va de l'Esprit au Seigneur Jésus (qui ne peut être contemplé que dans l'Esprit) à Celui qui est au-dessus de tout principe, à savoir le Dieu de l'univers. C'est un mouvement ascendant.

2. Le Père, qui est bonté archétypale, ne peut être connu que s'il se manifeste à travers Celui qui est son image (2 Co 4, 4 ; Col 1, 15), le resplendissement de sa gloire et l'expression de son être (He 1, 3). CL. MORESCHINI estime qu'il y a deux influences qui se rencontrent : l'influence biblique avec le thème du Fils image et l'influence platonicienne à propos de la bonté « archétypale » (*Gregorio di Nissa*, p. 167, n. 303 et p. 170, n. 342). A ce sujet, il renvoie à PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum*

entre différents principes séparés entre eux à la suite d'une différence de nature, mais qu'il faut croire qu'il y a une seule divinité, un seul principe, une seule puissance qui domine tout, la divinité étant conçue dans l'union harmonieuse d'êtres semblables et guidant la pensée du semblable au semblable, afin que le principe de toutes choses, qui justement est le Seigneur, brille ^a dans nos âmes sous l'action du Saint-Esprit – en effet, il est impossible de contempler le Seigneur Jésus autrement que par l'Esprit saint, comme le dit l'Apôtre ^b – ; et que par le Seigneur, qui est le principe de toutes choses, nous trouvons le principe qui est au-dessus de tout, à savoir le Dieu de l'univers ¹ ; en effet, il n'est pas possible de connaître la bonté archétypale autrement que si elle se manifeste dans l'image de celui qui est invisible ². **532.** Et après être arrivés au sommet de la connaissance de Dieu, au Dieu suprême, nous inversons d'une certaine manière la double course et en esprit nous parcourons les choses intimement apparentées et liées entre elles pour revenir du Père par le Fils à l'Esprit ³. En effet, après nous être adonnés à la méditation sur la lumière inengendrée, nous pensons à partir de là à nouveau à la lumière qui procède de la première et qui lui est étroitement unie, comme un rayon qui existe ensemble avec le soleil, rayon dont la raison d'être est de provenir du soleil et qui co-existe avec le soleil, non en s'y ajoutant quelque temps après, mais en apparaissant brillant ensemble avec le soleil et à partir de lui dès

allegoriae I, 22. Voir aussi A. MEREDITH, *Studies in the Contra Eunomium*, p. 299, qui estime que l'assertion de CE I, 531 est corrigée et rectifiée dans CE III, 3, 10 ; 6, 118 ; 8, 14.

3. Le dynamisme qui joue au sein de la Trinité et entraîne une meilleure connaissance de Dieu obéit aussi à un mouvement descendant : du Père par le Fils à l'Esprit. BASILE parle aussi de ces deux mouvements : « Le chemin de la connaissance de Dieu va donc de l'Esprit, qui est un, par le Fils, qui est un, jusqu'au Père, qui est un ; et en sens inverse, la bonté naturelle, la sainteté de nature et la dignité royale s'écoulent du Père, par le Monogène, jusqu'à l'Esprit » (*Sur le Saint-Esprit*, SC 17^{bis}, p. 412-413).

30 φαινομένη· **533.** μᾶλλον δὲ (οὐ γὰρ ἀνάγκη πᾶσα τῇ εἰκόνι
 δουλεύοντας δοῦναι τοῖς συκοφάνταις κατὰ τοῦ λόγου λαβὴν
 ἐν τῇ τοῦ ὑποδείγματος ἀτονίᾳ) οὐχὶ ἀκτῖνα ἐξ ἡλίου νοήσο-
 μεν, ἀλλ' ἐξ ἀγεννήτου ἡλίου ἄλλον ἡλίον ὁμοῦ τῇ τοῦ πρώτου
 ἐπινοίᾳ γεννητῶς αὐτῷ συνεκλάμποντα καὶ κατὰ πάντα
 35 ὡσαύτως ἔχοντα κάλλει δυνάμει λαμπηδόνι μεγέθει φαιδρό-
 τητι καὶ πᾶσιν ἅπαξ τοῖς περὶ τὸν ἡλίον θεωρούμενοις. Καὶ
 πάλιν ἕτερον τοιοῦτον φῶς κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, οὐ χρο-
 νικῶ τινι διαστήματι | τοῦ γεννητοῦ φωτὸς ἀποτεμνόμενον,
 ἀλλὰ δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν
 40 ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός, φῶς μέντοι καὶ αὐτὸ καθ'
 ὁμοιότητα τοῦ προεπινοηθέντος λάμπον καὶ φωτίζον καὶ τὰ
 ἄλλα πάντα τὰ τοῦ φωτὸς ἐργαζόμενον. **534.** Οὐδὲ γὰρ ἔστι
 φωτὶ πρὸς ἕτερον φῶς κατ' αὐτὸ τοῦτο παραλλαγῆ, ὅταν κατ'
 οὐδὲν τῆς φωτιστικῆς χάριτος ἐνδέον ἢ ὑστερούμενον φαίνη-
 45 ται, ἀλλὰ πάσῃ τελειότητι πρὸς τὸ ἀκρότατον ἐπηρμένον
 μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεωρεῖται, μετὰ πατέρα καὶ υἱὸν ἀριθμεῖ-
 ται, καὶ δι' ἑαυτοῦ τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸ ἐπινοούμενον φῶς
 τὸ ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ πᾶσι τοῖς μετασχεῖν δυνάμενοις χαρίζε-
 ται.

J 181

1. Le thème mentionné est assez courant dans la littérature patristique : ici il sert à illustrer l'idée que le Fils n'est pas séparé du Père par un espace temporel tout comme le rayon émane du soleil à partir du moment où le soleil existe.

2. Passage qui prouve que Grégoire a conscience des limites des comparaisons entre le monde divin et le monde terrestre. Les exemples tirés du monde matériel n'ont qu'une valeur limitée et ne s'appliquent qu'à tel ou tel aspect, le tout devant être corrigé par recours à la voie d'éminence.

3. Exemple de réinterprétation d'une expression métaphorique, en vue d'ajuster celle-ci à l'idée qu'on cherche à illustrer. Cette fois-ci, on pourrait objecter que l'exemple peut faire naître l'idée d'un autre dieu à côté du Dieu premier principe.

4. Une fois de plus, Grégoire fait état du Saint-Esprit et une fois de plus se manifeste son souci de rendre compte des trois Personnes de la Trinité dans leur relation d'origine et leurs relations mutuelles : l'Esprit est lumière tirant sa subsistance de la lumière archétypale, lumière qui n'est pas plus récente que le Père et le Fils, lumière à conumer avec le Père et le Fils. Le thème des trois soleils, pour intéressant qu'il soit, pourrait être

que celui-ci se fait voir ¹. **533.** Bien plutôt – en effet, il n'est pas absolument nécessaire de rester asservis à l'image et de fournir aux accusateurs l'occasion de contredire notre raisonnement à cause du manque de force probante de l'exemple ² – nous ne penserons pas au rayon provenant du soleil, mais à un autre soleil provenant du soleil inengendré, brillant ensemble avec le premier pour avoir été engendré et qui est pensé simultanément avec le premier, semblable à celui-ci sous tous les rapports, en beauté, en puissance, en splendeur, en grandeur, en éclat, bref en tout ce qui est conçu au sujet du soleil ³. Et de plus, de la même manière, nous pensons encore à une autre lumière de ce genre, n'étant séparée de la lumière engendrée par aucun intervalle de temps, mais brillant par elle, tirant la source de sa subsistance de la lumière archétypale, lumière brillant et éclairant elle aussi d'une manière semblable à celle de la lumière envisagée précédemment et produisant tous les autres effets propres à la lumière. **534.** En effet, en ce qui concerne celle-ci, il n'existe pas de différence entre une lumière et une autre lumière, car elle ne manifeste absolument ni manque, ni privation dans la grâce illuminatrice, mais elle est perçue comme élevée en toute perfection au degré suprême ensemble avec le Père et le Fils, comme conumerée avec le Père et le Fils, et elle se plaît à procurer par elle-même, à ceux qui sont capables d'y avoir part, l'accès à la lumière que nous envisageons dans le Père et le Fils ⁴.

exploité par des adversaires visant à accuser Grégoire de prôner le trithéisme. Le reproche a été effectivement fait à Grégoire, mais essentiellement à propos de sa théorie de l'ousie et de l'hypostase, sous-tendue par une comparaison avec la nature humaine commune à des individus, Pierre, Jacques, etc. Grégoire s'en est défendu dans des traités comme le *Ad Graecos* et le *Ad Ablabium*. A ce sujet, voir entre autres TH. ZIEGLER, *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nyssa*, t. 2, p. 2-20 et 21-42 ; J. ZACHUBER, *Human nature and Gregory of Nyssa*, p. 108-118 ; G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 1-10 ; 163-170.

λζ'. Συνηγορία τῶν παρὰ τοῦ μακαρίου Βασιλείου ῥηθέντων παρὰ τούτου δὲ διαβαλλομένων, ἐν οἷς φησιν ὁ ἡμέτερος τὴν <τοῦ> πατρὸς προσηγορίαν καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου δύνασθαι τὴν αὐτὴν σημαίνειν διά-
 νοιαν.

535. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς τοσοῦτον. Ἐπει δὲ πολὺς ἐστὶν εὐροῶν ταῖς λοιδορίαις καὶ πάσης μὲν ἀρχῆς κατασκευὴν τὴν ὕβριν ποιούμενος, ἀντὶ δὲ πάσης ἀποδείξεως τῶν ἀμφισβη-
 5 τοιμένων τὴν λοιδορίαν ἐπάγων, φέρε καὶ ὅσα περὶ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς συκοφαντῶν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν καὶ εἰς αὐτὸν ἐκείνον καὶ εἰς τὸν λόγον ἐξύβρισε, βραχέα διελέγω-
 10 μεν. 536. Παρέθετο τοῦ διδασκάλου περὶ τούτων λέξιν ἔχουσαν οὕτως· « Ἐγὼ δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίαν, καὶ τὰ μάλιστα δοκῆ ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν συμβαίνειν, ἀλλ' οὖν ὡς οὐδαμοῦ τῆς γραφῆς κειμένην καὶ πρῶτον στοιχεῖον οὐσαν τῆς βλασφημίας αὐτοῦ, | σιωπᾶσθαι ἂν δικαίως ἀξίαν εἶναι φήσασμι, τῆς πατρὸς φωνῆς ἴσον δυναμένης τῷ ἀγεννήτῳ· ὁ γὰρ οὐτως πατὴρ καὶ μόνος ἐξ οὐδενός ἐστιν ἐτέρου, τὸ δὲ ἐξ οὐδενός ταῦτόν ἐστι τῷ ἀγεννήτῳ. »

J 182 15 537. Τίνα οὖν ἐπάγει τοῖς εἰρημένοις | ἀπόδειξιν τοῦ κακῶς εἰρησθαι τὸν λόγον τοῦτον ἀκούσωμεν. « Τὴν μὲν οὖν ἀνωμαλίαν τῶν λόγων ἦν ἐκ προπετείας οὐχ ἦττον ἢ πονηρίας ἀναιδοῦς τοῖς ἑαυτοῦ καταμίγνυσιν ἐγχειρήμασι, τῷ τῆς γνώ-
 20 μης ἀστηρίκτῳ καὶ τῇ τῶν λογισμῶν ἀσθενείᾳ περιφερόμενος. » Ὅρατε τὸ εὐστοχον τῆς ἀπαντήσεως, ὡς τεχνικῶς κατὰ τὴν λογικὴν αὐτοῦ ἐντρέχειαν ἐκείνην διαλύει μὲν τῶν

XXXVII. Défense de ce qui a été dit par le bienheureux Basile et vilipendé par Eunome, quand notre maître a déclaré que l'appellation de Père et celle d'inengendré peuvent avoir le même sens.

Des attaques haineuses contre Basile

535. Voilà ce que nous dirons à propos de cette question. Mais comme Eunome manie l'insulte avec abondance et qu'il se sert de l'insolence comme argument pour tout le début de cette discussion, en produisant l'injure à la place de toute démonstration concernant les points contestés, eh bien ! livrons-nous à une rapide réfutation de toutes les fausses accusations qu'il a eu l'arrogance de lancer, au sujet du terme « inengendré », contre notre maître, contre sa personne et contre son argumentation. 536. Il donne la citation suivante de notre maître relative à cette question : « Pour ma part, cette appellation d'inengendré, même si elle semble tout à fait concorder avec les notions qui sont les nôtres, étant donné qu'elle ne se trouve nulle part dans l'Écriture et qu'elle est le point capital de son blasphème, je dirais qu'elle mérite à bon droit d'être passée sous silence, car le vocable de Père a le même sens que celui d'inengendré. ... Car celui qui est vraiment Père et seul à l'être, ne vient d'aucun autre, et ne venir de personne, c'est la même chose qu'être inengendré ¹. »

L'injure n'a pas valeur d'argument

537. Écoutons maintenant ce qu'il oppose à ces paroles pour démontrer que l'argumentation de Basile est mal conduite : « L'irrégularité des mots qu'il a mêlés, par précipitation non moins que par une malice éhontée, à ses propres attaques, lui qui est tirailé en tous sens à cause de l'instabilité de sa position et de la faiblesse de ses raisonnements. » Voyez avec quelle sagacité il riposte, avec quelle habileté, conforme à sa dextérité de logicien, il

1. BASILE, *CE* I, 5, *SC* 299, p. 175-177. La citation est tronquée : il manque après inengendré : « sans compter qu'il introduit, l'impliquant à cause de la relation, la notion de Fils ». Il en sera question plus loin § 558 s.

εἰρημένων τὴν δύναμιν, ἀντεισάγει δὲ τὴν εὐσεβεστέραν ὑπό-
 ληψιν. **538.** « Ἀνώμαλος », φησί, « τὸν λόγον, προπετής οὐχ
 ἤττον ἢ πονηρὸς, τὴν γνώμην ἀστήρικτος, τῇ τῶν λογισμῶν
 25 ἀσθενείᾳ περιφερόμενος ». Πόθεν ταῦτα καὶ ἐκ ποίας αἰτίας
 παροξυνθεὶς ὁ τὴν γνώμην ἐστηριγμένος καὶ τοῖς λογισμοῖς
 ὑγαίνων φησί; Τίνος μάλιστα καταγνοῦς τῶν εἰρημένων; Ὅτι
 τὴν ἔννοιαν δέχεται τοῦ ἀγεννήτου, τὴν δὲ φωνὴν ὡς κακῶς
 ἐκληφθεῖσαν παρὰ τῶν διαστρεφόντων σιωπῆς ἀξίαν φησί;
 30 **539.** Τί γάρ; Μὴ ἐν ῥήμασι καὶ προφορᾷ τὸ ἀσφαλὲς κινδυ-
 νεύει τῆς πίστεως, τῆς δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ἀκριβείας λόγος
 οὐδεὶς; Ἡ οὐχὶ προηγουμένως τῇ καρδίᾳ καθαρεύειν^b ἀπὸ
 τῶν πονηρῶν ἐννοημάτων ὁ τῆς ἀληθείας παρακελεύεται
 λόγος^a, ῥήμασι δὲ κεχρῆσθαι πρὸς δήλωσιν τῶν τῆς ψυχῆς
 35 κινήματων, δι' ὧν ἂν ἦ δυνατὸν ἐνδείξασθαι τοῦ νοῦ τὸ ἀπόρ-
 ρητον, οὐδὲν περὶ τὸν τοιόνδε τῆς φωνῆς ἤχον μικρολογούμε-
 νον; **540.** Οὐ γὰρ τὸ οὕτως ἢ ὡς ἐτέρως εἰπεῖν αἴτιον τῆς ἐν
 ἡμῖν διανοίας καθίσταται, ἀλλὰ τὸ κρυπτὸν τῆς καρδίας
 νόημα τῶν τοιῶνδε λόγων τὴν αἰτίαν ἐνδίδωσιν. Ἐκ γὰρ τοῦ
 40 περισσεύματος, φησί, τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ^c. Καὶ τῶν
 νοηθέντων ἐρμηγέα τὸν λόγον ποιούμεθα, οὐ τὸ ἔμπαλιν τὴν
 διάνοιαν ἀφ' ὧν λέγομεν συναγείρομεν· κἄν μὲν ἀμφότερα
 συμβαίη, καὶ νοεῖν δεξιῶς καὶ ἐρμηγεύειν, ἄρτιος δι' ἑκατέ-
 ρων ὁ ἄνθρωπος, εἰ δὲ τὸ ἕτερον λίποι, ὀλίγη τῷ ἰδιώτῃ κατὰ
 45 τὸν λόγον ἐστὶν ἡ ζημία, τῆς κατὰ ψυχὴν γνώσεως πρὸς τὸ
 ἀγαθὸν κατηρτισμένης. **541.** Ὁ λαός, φησὶν, οὗτος τοῖς χεῖ-

J 183

a. 2 Co 6, 7 ; Ep 1, 13 ; Col 1, 5 ; 2 Tm 2, 15 b. Cf. Mt 5, 8 c. Mt 12, 34

1. En réalité, il ne s'agit pas uniquement d'une querelle de mots, mais d'une différence de conception. Nous avons déjà vu plus haut que pour Eunome le mot ἀγεννήτος est porteur d'un sens que Dieu a fixé et qui relève d'une sorte de connaissance innée. Selon Eunome, il faut éviter d'employer un autre mot qui serait considéré comme synonyme. Ainsi le mot Père doit être évité, quand on parle de l'ousie première en elle-même. Basile et Grégoire refusent cette théorie, car ἀγεννήτος ne figure pas dans l'Écriture, alors que Père y figure. De plus, pour eux, ce terme ne désigne pas l'ousie divine elle-même.

déforme le sens des paroles, pour y introduire des concep-
 tions plus conformes à la piété. **538.** « Irrégulier quant aux
 mots », dit-il, « porté à la précipitation non moins qu'à la
 malignité, instable dans sa position, tirailé en tous sens à
 cause de la faiblesse de ses raisonnements ». Quelle est l'ori-
 gine, quelle est la cause de l'exaspération qui peut pousser
 un homme qui a une position ferme et raisonne de façon
 saine à affirmer cela ? Quelles sont les assertions de Basile
 qu'il blâme le plus ? Est-ce d'avoir accepté l'idée d'inengen-
 dré, mais d'avoir déclaré que ce mot mérite d'être passé sous
 silence pour avoir été mal interprété par des gens qui en
 dénaturent le sens¹ ? **539.** Eh quoi ? Est-ce que par hasard
 la solidité de la foi est seulement en danger à cause des mots
 et des termes prononcés, sans qu'il faille tenir compte de
 leur sens exact ? Ou bien *la Parole de Vérité*^a n'ordonne-t-
 elle pas avant tout de tenir le cœur pur^b de toute pensée
 mauvaise et de nous servir, en vue de manifester les mouve-
 ments de l'âme, de mots à travers lesquels il soit possible de
 révéler les secrets de la pensée, sans discourir sur des vétilles
 au sujet de tel son de la voix. **540.** En effet, ce n'est pas l'une
 ou l'autre manière de parler qui constitue la cause de nos
 conceptions, mais c'est la pensée secrète du cœur qui fournit
 le motif de l'emploi de tel ou tel mot : *En effet*, est-il dit,
c'est du trop plein du cœur que parle la bouche^c. Et nous
 faisons du langage l'interprète de nos pensées et non pas
 l'inverse, car nous ne composons pas la pensée à partir de ce
 que nous disons. Si les deux, à savoir penser correctement et
 exprimer correctement la pensée, vont ensemble, l'homme
 est accompli sous l'un et l'autre rapport ; mais si l'un venait
 à manquer, le préjudice serait réduit pour l'individu peu
 habile à parler, à condition que la connaissance selon l'âme
 soit dirigée vers le bien². **541.** *Le peuple*, est-il dit, *m'honore*

2. Grégoire prend la défense de Basile en faisant remarquer que, pour l'emploi des mots, ce qui est fondamental, c'est le sens qu'on veut leur donner et leur conformité avec la pensée qu'on veut exprimer.

λεσί με τιμᾶ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ^d, τί τούτῳ σημαίνων; Ὅτι προτιμότερα παρὰ Θεῶ κριτῆ τῶ τῶν ἀλαλήτων στεναγμῶν ἐπαύοντι^e ἢ τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἀλήθειαν σχέσις τῆς ἐν ῥήμασιν εὐπρεπειᾶς τοῦ λόγου. 50
542. Τούτοις μὲν γὰρ ἔστι καὶ πρὸς τὸ ἐναντίον συγχρήσασθαι, κατὰ τὴν ἐξουσίαν τοῦ φθειγομένου πρὸς τὸ δοκοῦν εὐκόλως ὑπηρετοῦσης τῆς γλώττης· ἡ δὲ τῆς ψυχῆς διαθέσις, ὅπως ἂν ἔχουσα τύχη, οὕτως ὁρᾶται τῶ εἰς τὰ κρύφια βλέ- 55
 55 ποντί^f.

543. Τίνος οὖν χάριν « ἀνώμαλος καὶ προπετής οὐχ ἦττον ἢ πονηρὸς » ὁ τὸ μὲν εὐσεβῶς νοούμενον ἐκ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς καὶ ὁμολογῶν καὶ δεχόμενος, τὸ δὲ ὅσον συντελεῖ πρὸς ἀσέβειαν τοῖς <εἰς> τὰ δόγματα παρανομοῦσι, τοῦτο 60
 PG 420 σιωπᾶσθαι κελεύων; **544.** Εἰ μὲν γὰρ ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀγέννητον νοεῖν τὸν Θεόν, εἶχεν ἂν ἴσως καιρὸν ταύταις καὶ ἐτι τούτων χαλεπωτέρας κατ' αὐτοῦ κεχρηῆσθαι ταῖς λοιδορίαις. Εἰ δὲ τοῦτο μὲν ὁμολογεῖ κατὰ τὴν κοινήν τῶν εὐσεβούντων ὑπόληψιν, οἷονεὶ δὲ γνώμην δίδωσι διδασκαλικῆ διαθέσει πρέ- 65
 65 πουσαν ὅτι « Ἀπέχου τῆς φωνῆς ταύτης, εἰς ἣν ἐντεῦθεν ἡ τῆς καταστροφῆς ὑπόθεσις τὴν ἀρχὴν ἔχει », τὴν δὲ ἔνοιαν ἔχειν περὶ τοῦ ἀγέννητον εἶναι τὸν Θεόν καὶ δι' ἐτέρων ὀνομάτων 70
 J 184 κελεύει, οὐδὲν διὰ ταῦτα τῶν λοιδοριῶν τούτων ἄξιός.
545. Ἡ οὐχὶ καὶ παρὰ τῆς ἀληθείας ταῦτα ποιεῖν ἐδιδάχθημεν 70
 70 μὴδὲ τῶν σφόδρα τιμίων ἀντέχεσθαι, ἐάν τι τούτων εἰς κακὸν συντελεῖ; Ὁφθαλμὸν δεξιὸν καὶ πόδα καὶ χεῖρα ὡσαύτως ἀποτέμνειν κελεύων, ὅταν σκανδαλίζῃ τι τούτων^g, τί ἄλλο διὰ τοῦ αἰνίγματος τούτου ποιεῖν ὑποτίθεται ἢ οὐχὶ καὶ τὰ δοκοῦν-

d. Is 29, 13 ; Mt 15, 8 e. Cf. Rm 8, 26 f. Cf. Mt 6, 4 g. Cf. Mt 5, 29

1. En termes voilés, Grégoire fait comprendre qu'Eunome utilise des mots comme ἀγέννητος selon son libre choix tout en prétextant qu'ils seraient révélés par Dieu : ses intentions ne sont pas pures devant Dieu, car

des lèvres, mais leur cœur est loin de moi^d. Que signifie cela ? Que devant Dieu, juge qui écoute les gémissements ineffables^e, l'orientation de l'âme vers la vérité a plus de prix que les beaux atours de l'expression verbale. **542.** En effet, ces derniers peuvent être aussi utilisés à des fins opposées, car le langage se met facilement au service de ce qui semble bon à celui qui parle, autant qu'il veut. Mais les dispositions de l'âme, quelles qu'elles soient, sont vues telles quelles par celui qui voit dans le secret^f 1.

**Inengendré,
 terme à éviter
 selon Basile**

543. Pour quelle raison est-il donc « irrégulier, porté à la précipitation non moins qu'à la malignité », celui qui confesse et admet le sens conforme à la piété du mot « inengendré », tout en exhortant à passer sous silence tout ce qui peut contribuer à l'impiété de ceux qui enfrennent les doctrines ? **544.** En effet, si Basile avait dit qu'il ne faut pas penser que Dieu est inengendré, Eunome aurait peut-être eu des raisons valables d'avoir recours contre Basile à ces insultes et à d'autres plus graves encore. Mais s'il confesse cela conformément à la conception commune des gens pieux et s'il prononce une sorte de sentence adaptée à un usage didactique « Abstiens-toi de ce terme dans lequel la doctrine ruineuse trouve son fondement », si, de plus, il exhorte à maintenir la conception que Dieu est inengendré, mais à l'aide d'autres termes, il ne mérite aucunement ces injures à cause de cela. **545.** Est-ce que nous n'avons pas été instruits par la Vérité à faire cela et à ne pas nous attacher aux choses, même très précieuses, si l'une d'elles contribue au mal ? En ordonnant de couper l'œil droit, un pied ou semblablement une main, lorsque l'un de ces membres est cause de scandale^g, qu'est-ce qu'à travers ce langage figuré, elle suggère de faire, si ce n'est de rendre

il cherche à fourvoyer les esprits. Basile, par contre, se montre soucieux de défendre la vérité et son langage est conforme à ses convictions les plus profondes et à la doctrine de l'Église.

τα καλῶς ἔχειν, εἰ πρὸς τι κακὸν ἐξ ἀβουλίας τῶν χρωμένων
 75 ἀπάγει τὸν ἄνθρωπον, ἀργὰ καὶ ἄπρακτα ποιεῖ εἶναι, ὡς
 λυσιτελέστερον ὄν τῶν πρὸς ἀμαρτίαν χειραγωγούντων
 ἀκρωτηριασθέντα σωθῆναι ἢ τούτων περιεχόμενον δι' αὐτῶν
 ἀπολέσθαι. **546.** Τί δὲ ὁ μιμητῆς τοῦ Χριστοῦ Παῦλος; Καὶ
 αὐτὸς ἐν τῷ βάθει τῆς σοφίας τὰ αὐτὰ δογματίζει. Ὁ γὰρ
 80 πάντα καλὰ προσειπὼν καὶ μηδὲν ἀπόβλητον, εἰ μετ' εὐχαρι-
 στίας μεταλαμβάνεται^h, ἔστιν ὅτε διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ
 ἀσθενοῦντος ἀθετεῖ τινα πάλιν, ἐξ ὧν ἀπεδέξατο, καὶ παραι-
 τεῖσθαι κελεύει. Εἰ γὰρ διὰ βρωμα, φησίν, ὁ ἀδελφός μου
 λυπεῖται, *Οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα*¹. **547.** Τοῦτο
 85 τοῖνον καὶ ὁ μιμητῆς Παύλου ποιεῖ, ὃς τῇ πονηρᾷ τῆς αἰρέ-
 σεως χρήσει διὰ τῆς τοῦ ἀγεννήτου λέξεως ἰσχυροποιουμένην
 ἰδὼν τὴν ἀπάτην τῶν διὰ τοῦ ῥήματος τοῦτου τὸ ἀνόμιον
 δογματιζόντων συνεβούλευε τὴν μὲν εὐσεβῆ περὶ τοῦ ἀγεννή-
 του διάνοιαν ταῖς ψυχαῖς διασώζειν, τὴν δὲ λέξιν ὡς ἀμαρ-
 90 τίας γενομένην τοῖς ἀπολλυμένοις ἐφόδιον μὴ λίαν σπουδά-
 ζεσθαι· τὴν γὰρ τοῦ πατρὸς προσηγορίαν κατὰ τι σημαινόμε-
 νον καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου σημασίαν ἡμῖν ἰκανῶς ἐμποιεῖν.
548. Πατέρα γὰρ ἀκούσαντες τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι τοῖς πᾶσιν
 εὐθὺς ἐνόησαμεν, ὃς εἴπερ ἄλλην τινα ὑπερκειμένην αἰτίαν
 J 185 95 εἶχεν, οὐκ ἂν κυρίως πατὴρ ὠνομάσθη, ἐπὶ τὴν | προνοηθεῖσαν
 αἰτίαν τῆς κυρίας τοῦ πατρὸς κλήσεως ἐπανιούσης. Εἰ δὲ
 αὐτὸς πάντων αἴτιος καὶ ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα, καθὼς φησιν ὁ
 ἀπόστολος¹, δηλονότι τῆς ἐκείνου ὑπάρξεως οὐδὲν προεπινοη-
 θῆναι δύναται. Τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ ἀγεννήτως εἶναι πιστεύεσθαι.

h. Cf. 1 Tm 4, 4 i. 1 Co 8, 13 j. Cf. 1 Co 8, 6

1. Nouvelle étape dans la défense de Basile : Grégoire précise que Basile ne rejette pas la notion d'inengendré en elle-même, car elle est conforme à la doctrine de la piété, mais qu'il conseille d'éviter l'emploi de ce mot à cause des conclusions que croit pouvoir en tirer Eunome en ce qui concerne la notion d'ousie et la conception de la Triade. En donnant ce conseil, Basile applique des règles de conduite énoncées par Jésus et par Paul.

2. On aura remarqué les expressions « Paul, imitateur du Christ » et « Basile, imitateur de Paul » destinées à souligner l'autorité de Basile. Voir plus haut § 18.

inactives et inopérantes même des choses qui semblent bonnes, si elles conduisent au mal l'homme qui en use par irreflexion, car il est plus avantageux d'être sauvé, en étant privé des choses qui conduisent au péché, que de rester en leur possession et de périr à cause d'elles¹. **546.** Que dit Paul, cet imitateur du Christ ? Dans la profondeur de sa sagesse, il enseigne la même chose. Lui qui a déclaré que tout est bon et que rien ne doit être rejeté, si on le prend avec action de grâce^h, rejette, dans certains cas, pour ne pas blesser la conscience des faibles, certaines choses qu'il avait acceptées et ordonne de les éviter : si mon frère, dit-il, est attristé à cause de la nourriture, *Je ne mangerai plus de viande à tout jamais*ⁱ. **547.** Voilà ce que fait aussi l'imitateur de Paul². Constatant que le mot « inengendré », dans l'usage pervers qu'en fait l'hérésie, renforçait l'erreur de ceux qui enseignaient la dissemblance moyennant ce mot, il recommanda de conserver dans nos cœurs la notion d'inengendré, conforme à la piété, mais de n'avoir pas trop d'attachement au mot lui-même, parce qu'il apportait un renfort au péché de ceux qui se perdaient. Selon lui, l'appellation de Père, dans un certain sens, suggère aussi, de façon appropriée, la notion d'inengendré. **548.** En effet, en entendant le mot Père, nous pensons aussitôt à celui qui est l'auteur de tout ce qui existe ; s'il avait au-dessus de lui une cause supérieure à lui, il ne serait pas appelé Père au sens propre, puisque l'appellation propre de Père remonterait à cette cause supposée antérieure. Mais s'il est lui-même la cause de toutes choses et si tout vient de lui, comme le dit l'Apôtre^j, alors à l'évidence rien ne peut être conçu comme antérieur à son existence. C'est ce que veut dire croire qu'il existe sans avoir été engendré³.

3. Grégoire a défini de façon claire l'avis de Basile au sujet du terme ἀγεννητος pour préparer le lecteur à la section suivante : il y sera question de syllogismes d'Eunome, destinés à prouver la prétendue incohérence de la prise de position de Basile.

λη΄. Μάχη πρὸς τοὺς σοφισματώδεις αὐτοῦ συλλογισμοὺς δι' ἐπιχειρημάτων πλειόνων.

549. Ἄλλ' οὐ συγχωρεῖ ταῦτα καλῶς ἔχειν ὁ μηδὲ τὴν ἀλήθειαν ἑαυτοῦ πιθανωτέραν εἶναι δοκεῖν ἄξιῶν, ἀλλ' ἀντινομοθετεῖ καὶ ἀντιφθέγγεται καὶ διαχλευάζει τὸν λόγον. Ἡ βούλει καὶ τοὺς ἀφύκτους συλλογισμοὺς καὶ τὰς ποικίλας τῶν σοφισμάτων ἀναστροφάς, δι' ὧν ἐλέγγειν οἴεται τὸν λόγον, ἐπισκεψώμεθα; 550. Ἄλλὰ δέδοικα μὴ τὸ μικροπρεπέδες καὶ γλίσχρον τῶν εἰρημένων τρόπον τινὰ συνδιαβάλλῃ καὶ τὸν εὐθύνοντα λόγον. Τὸ γὰρ μειρακίους εἰς ἄμιλλαν προκαλουμένοις συμπλέκεσθαι πλέονα ψόγον ἐκ τοῦ προσφιλονικεῖν τοῖς τοιούτοις ἤπερ ἐκ τοῦ νενικηκέναι δοκεῖν φέρει τοῖς ἀνδράσι τὸν ἔπαινον. Πλὴν ἀλλὰ τοιοῦτον τὸ εἰρημένον ἐστί. Τὰ γὰρ ἐφ' ὕβρει ῥηθέντα μετὰ τῆς συνήθους καλλιφωνίας ἐκείνης ὡς αὐτῷ τε λέγειν προσήκοντα καὶ ἡμῖν εἰς γυμνάσιον μακροθυμίας προκείμενα σιωπῆς ἄξια καὶ λήθης ποιούμεθα. οὐ γὰρ εὐπρεπέδες οἶμαι τὰ καταγέλαστα τῶν εἰρημένων αὐτῷ τοῖς παρ' ἡμῶν σπουδαζομένοις ἐνσπείροντας εἰς ἀκόσμους τε καὶ δημῶδεις γέλωτας τὴν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας διαλύειν σπουδῆν. 551. Οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐν τῇ ἀκροάσει τούτων διαμεῖναι ἀγέλαστον, ἐὰν ἀκούσωμεν λέγοντος ἐκ τῆς ὑψηλῆς ἐκείνης καὶ μεγαλοφυοῦς εὐγλωττίας· « ὧ γὰρ ἡ προσθήκη τῶν λόγων εἰς προσθήκην τελεῖ βλασφημίας, τούτῳ τὸ σιγᾶν ἡμίσει μέρει τοῦ λαλεῖν ἐστί κουφότερον. » Ἄλλὰ ταῦτα μὲν

PG 421

XXXVIII. Réfutation selon différentes approches des raisonnements sophistiques contenus dans les syllogismes d'Eunome.

Réfuter les syllogismes d'Eunome ?

549. Mais cet homme ne reconnaît pas la justesse de ce raisonnement, lui qui ne juge même pas que la vérité paraisse plus crédible que lui-même, bien au contraire il prononce ses sentences contre cette argumentation, la contredit et la tourne en ridicule. Ou bien, voulez-vous que nous examinions aussi les syllogismes inéluctables et les nombreux sophismes contournés par lesquels il estime pouvoir réfuter l'argumentation ? 550. Mais je crains que la mesquinerie et la subtilité ergoteuse de ce qu'il dit ne jetent, en même temps, d'une certaine façon, le discrédit sur l'argumentation qui cherche à redresser ce langage. En effet, le fait d'en venir aux mains avec des enfants appelant à la lutte entraîne pour des hommes adultes un blâme plus grand pour l'amour de vaincre de tels adversaires que ne l'est la louange pour ce qui semble être une victoire. Or, telle est la nature de ce qu'il dit. Nous jugeons convenable de passer sous silence et d'oublier les propos tenus sous le coup de l'insolence et enrobés de l'habituelle présentation agréable, car ces propos sont conformes à sa manière de parler et nous sont présentés comme moyen d'exercer notre patience. En effet, j'estime qu'il n'est pas décent d'introduire ces propos ridicules dans les questions examinées par nous avec sérieux et de relâcher, ce faisant, le zèle pour la vérité au profit de railleries inconvenantes et vulgaires. 551. En effet, il n'est guère possible de contenir le rire à l'écoute de ses déclarations, lorsque du haut de sa sublime et noble éloquence, nous l'entendons dire : « Celui pour qui ajouter des paroles aboutit à ajouter des blasphèmes, pour lui se taire à moitié est moins grave que de parler. » Que ceux qui savent

γελάσθω παρὰ τῶν ἐπισταμένων, ὅ τι μὲν ἀποδοχῆς ἐστὶν ἄξιον, ὅ τι δὲ γέλωτος· ἡμεῖς δὲ τὸ δριμύ τῶν συλλογισμῶν, οἷς τὸν ἡμέτερον περισύρει λόγον, σκοπήσωμεν.

552. « Εἰ γὰρ ὁ πατήρ », φησί, « τῷ ἀγεννήτῳ ταύτῳ κατὰ τὴν δύναμιν, τὰ δὲ τὴν αὐτὴν ἔχοντα δύναμιν τῶν ὀνομάτων ταύτῳ πάντως καὶ σημαίνειν πέφυκε, σημαίνει δὲ τὸ ἀγέννητον κατ' αὐτοὺς τὸ ἐξ οὐδενὸς εἶναι τὸν Θεόν, ἐξ ἀνάγκης καὶ τὸ πατήρ σημαίνει τὸ ἐξ οὐδενὸς εἶναι τὸν Θεόν, οὐχὶ δὲ τὸ γεγεννηκέναι τὸν υἱόν ». Ἐκ ποίας ἀνάγκης, εἰπέ, τὸ γεγεννηκέναι τὸν υἱὸν διὰ τῆς τοῦ πατρὸς φωνῆς οὐκέτι σημαίνεται, ἐὰν ἡ αὐτὴ προσηγορία καὶ τὸ ἀναρχὸν ἡμῶν τοῦ πατρὸς δι' ἑαυτῆς παραστήσῃ;

553. Εἰ μὲν γὰρ ἀναιρετικὸν ἦν τοῦ ἐτέρου τὸ ἕτερον κατὰ τὴν τῶν ἀντικειμένων φύσιν, ἀναγκαίως ἡ τοῦ ἐνὸς θέσις τὴν ἀναίρεσιν τοῦ λοιποῦ κατεσκεύαζεν. Εἰ δὲ τὸ κωλύον ἐστὶν οὐδὲν τὸν αὐτὸν καὶ πατέρα εἶναι καὶ ἀγέννητον, ἐὰν διὰ τῆς τοῦ πατρὸς κλήσεως κατὰ τινα διάνοιαν καὶ τὸ ἀγέννητον ἐννοήσωμεν, τίς ἡ ἀνάγκη τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν διὰ τῆς τοῦ πατρὸς φωνῆς μηκέτι γνωρίζεσθαι; 554. Οὐδὲ γὰρ τὰ λοιπὰ τῶν ὀνομάτων, ἅσα τὴν πρὸς ἄλληλα κοινωνίαν ἔχει καὶ διὰ πάντων ταῖς ἐννοίαις συμφέρεται, ἐπεὶ καὶ αὐτοκράτορα καὶ ἀδέσποτον τὸν βασιλέα καλοῦμεν καὶ τὸν αὐτὸν τῶν ὑποχειρίων ἡγούμενον, καὶ οὔτε ψευδὸς ἐστὶ περὶ αὐτοῦ λέγειν, ὅτι ἡ τοῦ βασιλέως φωνὴ σημαίνει καὶ τὸ ἀδέσποτον, οὔτε ἐπάναγκες εἶναι φαμεν, εἰ τὸ αὐτοκρατές τε καὶ ἀναρχὸν διὰ ταύτης τῆς φωνῆς σημαίνει, μηκέτι τὸ κατὰ τῶν ὑπερκῶν κράτος διὰ τῆς βασιλείας σημαίνεσθαι· μέσον γὰρ ἔκα-

1. A propos de ce syllogisme, on peut se demander dans quelle mesure Eunome s'inspire du *Syntagmation* d'Aèce : est-ce un « à la manière de » ? Ou bien reprend-il des éléments d'argumentation pour prouver l'inconsistance de la thèse de Basile ? Les syllogismes d'Aèce conservés par Épiphane ne permettent guère de répondre pleinement à cette question : on pourrait renvoyer au syllogisme XX ; par contre les raisonnements d'Aèce à propos de l'*agennètos* et du *gennètos* vont globalement dans le sens d'Eunome, voir ÉPIPHANE, *Haereses* 76, *GCS* 42, p. 352-359 ; WICKHAM, « The Syntagmation of Aetius », *JThS* (1968), p. 542 et 547.

ce qui est digne d'être accepté et ce qui est digne qu'on s'en moque, s'adonnent à la raillerie. Examinons, pour notre part, la sagacité des syllogismes par lesquels il essaie de mettre en pièces notre argumentation.

**Premier
syllogisme
et réfutation**

552. « En effet », dit-il, « si Père est identique à inengendré selon le sens et si les noms qui ont le même sens signifient naturellement aussi la même chose et si inengendré signifie, selon eux, 'que Dieu n'est à partir d'aucun autre', nécessairement il s'ensuit que le mot 'Père' signifie 'que Dieu n'est à partir d'aucun autre' et non pas qu'il a engendré le Fils »¹. Dis-nous sous l'effet de quelle nécessité le mot 'Père' ne signifie plus qu'il a engendré le Fils, lorsque cette même appellation, par elle-même, exprime aussi pour nous l'idée que le Père est sans principe.

**Un même mot,
différentes
acceptions**

553. Si donc un aspect annulait l'autre en vertu de la nature des contraires, nécessairement la position de l'un entraînerait la négation de l'autre. Mais si rien n'empêche que le même soit Père et inengendré, lorsque par l'appellation de Père nous concevons aussi, en un certain sens, l'idée d'Inengendré, à la suite de quelle nécessité la relation du Père et du Fils n'est-elle plus connue à travers l'appellation de Père ? 554. En effet, tous les autres noms qui entretiennent entre eux une communauté de (sens) ne coïncident pas en tout pour les acceptions, puisque nous nommons roi à la fois celui qui est indépendant et sans maître et encore celui qui commande à des sujets, et il n'est pas faux de dire de lui que l'appellation de roi implique aussi l'acception d'être sans maître : si le fait d'être indépendant et sans maître est signifié par cette appellation, nous ne disons pas qu'il est nécessaire que le pouvoir sur les sujets ne soit plus signifié par la notion de royauté ;

50 τέρων τῶν ὑπολήψεων ὃν τῆς βασιλείας τὸ ὄνομα πῆ μὲν τὸ
 ἀδέσποτον, πῆ δὲ τὸ ἀρχικὸν τῶν ὑποτεταγμένων ἐνδείκνυ-
 55 ται. **555.** Καὶ ἐνταῦθα τοίνυν, εἰ μὲν ἔστι τις τοῦ πατρὸς τοῦ
 κυρίου πατὴρ προεπινοούμενος ἕτερος, δειζάτωσαν οἱ τὴν
 ἀπόρρητον ἀρχοῦντες σοφίαν, καὶ τότε συνθησόμεθα μὴ δύνα-
 60 σθαι τοῦ ἀγεννήτου τὴν ἔννοιαν ὑπὸ τῆς τοῦ πατρὸς προσηγο-
 ρίας παρίστασθαι. **556.** Εἰ δὲ ὁ πρῶτος πατὴρ αἰτίαν τῆς
 ἑαυτοῦ συστάσεως ὑπερκειμένην οὐκ ἔχει, τῷ δὲ | πατρὶ
 συνυπακούεται πάντως καὶ τοῦ μονογενοῦς ἢ ὑπόστασις, τί
 μορμολύττονται ἡμᾶς ταῖς τεχνικαῖς ταύταις τῶν σοφισμά-
 65 των διαπλοκαῖς πείθειν, μᾶλλον δὲ φενακίζειν βουλόμενοι, εἰ
 τὸ ἀγεννήτον τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ διὰ τῆς τοῦ πατρὸς προ-
 σηγορίας ὁμολογηθεῖ τῆς πρὸς τὸν υἱὸν σχέσεως τοῦ πατρὸς
 ἀποσχίζειν τὴν ἔννοιαν; **557.** Ἀλλὰ διαπτύσαντες τὴν παι-
 διώδη ταύτην καὶ ἐπιτόλαιον αὐτῶν ἐπιχείρησιν τὸ ὡς ἄτο-
 70 πον παρ' ἐκείνων προφερόμενον ἀνδρικῶς ὁμολογήσωμεν, ὅτι
 καὶ ταῦτὸν σημαίνει τῷ ἀγεννήτῳ τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα, καὶ
 τὸ ἀγεννήτον τὸ ἐξ οὐδενὸς εἶναι τὸν πατέρα παρίστησι, καὶ ὁ
 πατὴρ τὴν περὶ τοῦ μονογενοῦς ἔννοιαν συνημμένως διὰ τῆς
 σχέσεως μεθ' ἑαυτοῦ συνεισάγει.

Καὶ γὰρ καὶ ταύτην προσκειμένην τῷ λόγῳ τοῦ διδασκά-
 λου τὴν ῥῆσιν ὁ δεινὸς τε καὶ ἄμαχος οὗτος ἀγωνιστῆς τῶν
 γεγραμμένων ἐξέκλεψε, τῇ ἀφαιρέσει τῶν ἀσφαλῶς εἰρημέ-
 νων ἐξευμαρίζων ἑαυτῷ τὴν ἀντίρρησιν. **558.** Ὁ μὲν γὰρ
 παρὰ τοῦ διδασκάλου ῥηθεὶς λόγος οὕτωςι κατὰ τὴν λέξιν

1. Le raisonnement de Grégoire se justifie pleinement si on prend en compte la notion de champ sémantique qui peut comporter différentes acceptions et s'entrecroiser partiellement avec d'autres champs sémantiques. Mais Eunome se réfère à une autre conception dont il sera question plus loin. La logique des deux systèmes empêche en définitive qu'on puisse trouver un accord entre eux.

2. Grégoire soulève une question concernant le deuxième motif de l'incompréhension d'Eunome pour la thèse de Basile. En réalité, Eunome comprend par Père l'énergie de l'ousie suprême qui produit le Fils.

3. Si Grégoire peut maintenir sa position, c'est qu'en définitive la théorie d'Eunome à propos de la hiérarchie des ousies est sujette à caution : bien

comme le terme de royauté tient le milieu entre les deux acceptions, il indique tantôt le fait d'être sans maître, tantôt le pouvoir de domination sur les sujets ¹. **555.** Dans le cas présent, que ceux qui se vantent de leur secrète sagesse nous montrent s'il existe quelque autre Père, supposé antérieur au Père du Seigneur, et alors nous admettrons que la notion d'inengendré ne peut pas être exprimée par l'appellation de Père ². **556.** Mais si ce premier Père n'a pas de cause supérieure à lui pour sa propre subsistence et si l'hypostase du Monogène est sans aucun doute aussi affirmée implicitement par l'appellation de Père, pourquoi cherchent-ils à nous effrayer comme avec un épouvantail au moyen de ces sophismes artificieusement entortillés, avec la volonté de nous convaincre ou plutôt de nous faire admettre par tromperie que, si la notion d'agennésie du Dieu suprême était exprimée à travers l'appellation de Père, l'idée d'une relation du Père avec le Fils serait évacuée. **557.** Mais, méprisant ces attaques puérides et superficielles de leur part, confessions courageusement ce qui est présenté comme absurde par ces gens, à savoir que le nom de Père signifie la même chose que le mot inengendré et que l'agennésie implique l'idée que le Père ne vient d'aucun autre et que le mot Père évoque conjointement la notion de Monogène en raison de sa relation avec lui ³.

**Eunome
a tronqué
le texte
de Basile**

En effet, cette explication qui a été ajoutée à l'argumentation de notre maître (Basile) a été éliminée furtivement du texte par cet habile et invincible lutteur, rendant ainsi la réfutation plus facile pour lui-même, du fait qu'il retranche des affirmations solidement établies. **558.** Voici les paroles de notre maître rapportées textuelle-

des développements antérieurs de Grégoire ont fait comprendre les failles du système eunomien.

75 ἔχει· « Ἐγὼ δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίαν, κἂν τὰ
 μάλιστα δοκῇ ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν συμβαίνειν, ἀλλ' οὖν ὡς
 οὐδαμοῦ τῆς γραφῆς κειμένην καὶ πρῶτον στοιχεῖον οὐσαν
 τῆς βλασφημίας αὐτῶν, σιωπᾶσθαι ἂν δικαίως ἀξίαν εἶναι
 φῆσαιμι, τῆς πατρὸς φωνῆς ἴσον δυναμένης τῷ ἀγεννήτῳ
 J 188 80 πρὸς τὸ καὶ τὴν περι τοῦ υἱοῦ ἐννοίαν | συνημμένως ἑαυτῇ διὰ
 τῆς σχέσεως συνεισάγειν. » 559. Ὁ δὲ γενναῖος οὗτος τῆς
 ἀληθείας πρωταγωνιστῆς τὸ μὲν ἀσφαλείας ἕνεκεν τῷ λόγῳ
 προσκειμένον, λέγω δὲ τὸ « καὶ τὴν περι τοῦ υἱοῦ ἐννοίαν
 συνημμένως ἑαυτῇ διὰ τῆς σχέσεως συνεισάγειν », τοῦτο μὲν
 85 ὑπὸ τῆς συγγενοῦς ἐλευθερίας ὑφείλετο, καὶ διακλέψας τῶν
 γεγραμμένων τὸν λόγον τοῖς ὑπολοίποις συμπλέκεται καὶ
 ἀκρωτηριάσας τὸν εἰρμὸν τοῦ σώματος καὶ ὡς ὤτε σαθρότε-
 ρον ἑαυτῷ καὶ πρὸς τὴν ἀντίρρησιν εὐεπίδατον καταστήσας,
 ψυχρῷ καὶ ἀδρανεῖ τῷ σοφίσματι τοὺς καθ' ἑαυτὸν παρα-
 90 κρούεται, τὸ κατὰ τι κοινωνοῦν καὶ διὰ πάντων τὴν κατὰ τὸ
 σημαίνονον κοινωνίαν ἔχειν κατασκευάζων καὶ τούτῳ τὴν
 ἐπιπόλαιον ἀκοήν συναρπάζων. 560. Ἡμῶν γὰρ κατὰ τι
 σημαίνονον τὴν τοῦ πατρὸς εἰρηκότων φωνὴν καὶ τὴν τοῦ
 ἀγεννήτου σημασίαν παρέχεσθαι, οὗτος τὴν παντελῆ τοῦ
 95 σημαίνονου μετάληψιν ἀπὸ τῆς συνήθους τῶν ὀνομάτων
 ἐμφάσεως ποιησάμενος εἰς ἄτοπον δῆθεν ἐκβάλλει τὸν λόγον,
 ὡς οὐκέτι τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν τῆς προσηγορίας ταύτης
 ἐνδεικνυμένης, εἰ καὶ τὸ τοῦ ἀγεννήτου νόημα διὰ τούτου
 σημαίνοιτο.

100 561. Ὡσπερ ἂν εἴ τις δύο ἐννοίας περι τοῦ ἄρτου μαθὼν,
 ὅτι τε ἀπὸ σίτου συνέστηκε καὶ ὅτι τροφή τῷ χρωμένῳ
 γίνεται, μάχοιτο πρὸς τὸν λέγοντα τῷ ὁμοίῳ τρόπῳ τῶν
 σοφισμάτων κατ' αὐτοῦ χρώμενος, ὅτι ἄλλος λόγος ἐστὶ τῆς

1. BASILE, *CE I*, 5, *SC* 299, p. 175-177.

2. A propos de l'omission de ce passage, voir aussi *CE I*, 536. Il y a lieu de s'interroger sur les raisons de cette omission. En tout cas, on aimerait savoir ce qu'Eunome pense de ce membre de phrase.

ment : « Pour ma part, cette appellation d'inengendré, même si elle semble tout à fait concorder avec les notions qui sont les nôtres, étant donné qu'elle ne se trouve nulle part dans l'Écriture et qu'elle est le point capital de leur blaspème, je dirais qu'elle mérite à bon droit d'être passée sous silence, car le vocable de Père peut avoir le même sens que celui d'inengendré, sans compter qu'il introduit conjointement, l'impliquant à cause de la relation, la notion de Fils ¹. » 559. Ce noble champion de la vérité, sous l'effet de son sens inné de la liberté, a omis le passage ajouté (par Basile) par souci d'exacritude « sans compter qu'il introduit conjointement, l'impliquant à cause de la relation, la notion de Fils » et, après avoir retranché furtivement du texte ces mots, il s'attaque au reste ² : après avoir rompu l'enchaînement logique de l'ensemble de l'argumentation et après avoir affaibli (celle-ci), comme il le pense, et facilité ainsi la réfutation, il cherche à tromper ses sectateurs par son sophisme vain et sans force, en s'efforçant de prouver que ce qui a quelque chose de commun sur un point a aussi en commun la signification sous tous les autres rapports et en captivant ainsi ses auditeurs superficiels. 560. En effet, alors que nous-mêmes nous avons dit que le mot Père pris en un certain sens peut aussi comporter le sens de « inengendré », cet homme opère un changement radical de signification par rapport au sens ordinaire des termes et pousse, à partir de là, le raisonnement à l'absurde, en prétendant que cette appellation ne désigne plus la relation avec le Fils, si la notion d'inengendré est aussi signifiée par là.

**L'exemple
 du blé
 et celui
 du père**

561. C'est comme si quelqu'un, à qui on a fait connaître deux notions au sujet du pain, à savoir qu'il est fait à partir de blé et qu'il sert de nourriture à celui qui en mange, ripostait à celui qui parle en utilisant contre lui le même genre de sophisme (qu'Eunome) et en déclarant qu'une chose est de dire que le pain est fait à partir de la

105 ἐκ τοῦ σίτου συστάσεως καὶ ὁ τῆς τροφῆς πάλιν ἕτερος. Εἰ
 οὖν δοθεῖ τὸ ἐκ τοῦ σίτου εἶναι τὸν ἄρτον, οὐκέτι αὐτὸ τοῦτο
 καὶ τροφή κυρίως ὀνομασθήσεται. Τοιαύτη τοῦ συλλογισμοῦ
 ἡ διάνοια. **562.** « Εἰ γὰρ τὸ ἀγέννητον », φησίν, « ὑπὸ τῆς
 J 189 τοῦ | πατρὸς προσηγορίας σημαίνεται, οὐκέτι τὸ γεγεννηκέναι
 PG 425 τὸν υἱὸν ἢ | φωνῇ αὐτῇ παρίστησιν ». Ἄλλ' εὐκαιρον ἴσως τὴν
 110 σεμνὴν ἐκείνην τοῦ κώλου περίοδον καὶ παρ' ἡμῶν ἐπαχθῆναι
 τῷ λεγομένῳ· « πρέπει γὰρ τοῖς τοιοῦτοις πάντως τοιαῦτα,
 ὅτι πλέον ἂν ἔσχε πρὸς τὸ δοκεῖν σωφρονεῖν, εἰ παντελεῖ
 σιωπῇ ταύτην ὠριζε τὴν ἀσφάλειαν. Ὡς γὰρ ἡ προσθήκη τῶν
 λόγων εἰς προσθήκην τελεῖ βλασφημίας, μᾶλλον δὲ τῆς ἐσχά-
 115 τῆς ἀνοίας, τούτῳ τὸ σιγᾶν οὐχ ἡμίσει μέρει, ἀλλὰ τῷ παντὶ
 τοῦ λαλεῖν ἔστι κουφότερον. » **563.** Τάχα ἂν τις αὐτὸν μᾶλλον
 ἐκ τῶν καθ' ἑαυτὸν προσαγάγοιτο πρὸς τὴν τῶν λεγομένων
 ἀλήθειαν. Καὶ δὴ καταλιπόντες τὸ κατηγκυλωμένον τῆς τῶν
 σοφισμάτων πλοκῆς ἰδιωτικώτερον τε καὶ κοινότερον περὶ
 120 τοῦ προκειμένου διαλεξώμεθα. Ὁ σὸς πατήρ, ὦ Εὐνόμιε,
 πάντως ἄνθρωπος ἦν, ἀλλ' ὁ αὐτὸς οὗτος καὶ σοὶ τοῦ εἶναι
 γέγονεν αἴτιος. **564.** Ἄρ' οὖν ἐχρήσω ποτὲ τῷ σοφῷ τούτῳ
 καὶ ἐπ' ἐκείνου, ὥστε τὸν πατέρα τὸν σόν, εἰ τὸν τῆς φύσεως
 ὀρισμὸν δέχοιτο, διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι μηκέτι δύνασθαι τὴν
 125 πρὸς σὲ σχέσιν ἀποσημαίνει; Χρῆναι γὰρ πάντως τῶν δύο τὸ
 ἕτερον, ἢ ἄνθρωπον εἶναι ἢ Εὐνομίου πατέρα. Εἶτα σοὶ μὲν
 οὐκ ἔξεστι μὴ κατὰ τὸ οἰκεῖον τῆς σημασίας προφέρεσθαι τὰ
 τῶν οἰκεῖων ὀνόματα, **565.** ἀλλὰ κὰν ὕδρευς γράψαιό τινα τὸ
 γλευαστικῶς εἰς σὲ διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ὑπαλλαγῆς διαπαί-
 J 190 130 ζοντα, Θεοῦ δὲ καταπαίζων οὐ φρίττεις καὶ διαγελῶν | τὰ
 δόγματα τῶν μυστηρίων ἀκινδύνως γελᾷς; **566.** Ὡς γὰρ ὁ σὸς
 πατήρ καὶ τὴν πρὸς σὲ δείκνυσιν οἰκειότητα καὶ τὸ ἄνθρωπος

1. L'exemple du pain est valable pour ce qui est de la possibilité qu'a un nom de comporter plusieurs acceptions : l'exemple suivant paraît plus éclairant.

2. Voir *supra* § 551 où figure un extrait qui ne correspond pas tout à fait au présent passage, en ce sens qu'il est moins complet.

substance du blé et autre chose que le pain est nourriture. Si donc on concédait que le pain est fait à partir du blé, le même ne pourrait plus être nommé à proprement parler nourriture¹. Tel est le sens du syllogisme. **562.** « En effet », dit-il, « si le fait d'être inengendré est signifié par l'appellation de Père, ce mot ne signifie plus que le Père a engendré le Fils ». Mais il est peut-être opportun que cette imposante période dans laquelle figure cette partie de phrase soit introduite par nous dans le débat : « De telles choses conviennent sûrement à de telles personnes, parce que Basile aurait présenté une apparence plus grande de sagesse, s'il avait fixé des limites à cette assurance par un silence complet. En effet, celui pour qui ajouter des paroles aboutit à ajouter des blasphèmes, ou plutôt d'énormes sottises, pour celui-ci se taire non pas à moitié, mais complètement, est moins grave que de parler »². **563.** Peut-être pourrait-on amener plus facilement Eunome à saisir la vérité de ce qui a été dit à partir de ce qui le concerne lui-même. C'est pourquoi, renonçons aux enchevêtrements de séries de sophismes et discutons de la question soulevée de façon plus simple et plus commune. Ton père, Eunome, était sans aucun doute homme, mais le même était aussi la cause de ton existence. **564.** Est-ce que donc tu as déjà utilisé cet ingénieux argument aussi à son sujet pour démontrer que, s'il se voit appliquer cette définition de la nature (humaine), « ton père » ne peut plus signifier la relation avec toi, du moment qu'il est homme ? En effet, il faudra nécessairement de deux choses l'une, ou bien être homme ou bien être père d'Eunome. Ensuite, il ne t'est pas permis non plus de proférer le nom des proches selon le sens propre, **565.** même si tu poursuivais en justice pour insolence celui qui se moque par dérision de toi à cause du changement des noms. Mais tu ne frissonneras pas de peur en te moquant de Dieu ? Tu riras sans risquer aucun danger en tournant en ridicule la doctrine des mystères ? **566.** Tout comme « ton père » manifeste la parenté avec toi et qu'à cause de cela il n'est nullement empêché d'être homme, de

εἶναι οὐδὲν διὰ τούτου κωλύεται, καὶ οὐκ ἄν τις τῶν σωφρο-
 νούντων ἀντὶ τοῦ πατέρα σου προσειπεῖν τὸν γεννήσαντα, ὁ δὲ
 135 τοῦ ἀνθρώπου τὸν ὄρισμὸν ἀποδοίη, ἢ πάλιν περὶ τοῦ γένους
 ἐρωτηθεὶς καὶ ὁμολογήσας τὸ εἶναι ἄνθρωπον, κωλύεσθαι
 λέγει διὰ τῆς ὁμολογίας ταύτης τὸ καὶ σὸν αὐτὸν εἶναι πατέ-
 ρα, **567**. οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων ὁ μὲν εὐσεβὴς καὶ
 τὸ ἀγεννήτως αὐτὸν εἶναι σημαίνεσθαι διὰ τῆς προσηγορίας
 140 τοῦ πατρὸς οὐκ ἀρνήσεται, καὶ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν οἰκειότητα
 καθ' ἕτερον ἐνδείκνυσθαι σημαίνοντα ὁ δὲ καταγελοῦν τῆς
 ἀληθείας οὐκέτι τὸ γεγεννηκέναι τὸν υἱὸν τὴν τοῦ πατρὸς
 προσηγορίαν λέγει σημαίνει, ἐὰν καὶ τὸ ἀγέννητον αὐτὸν
 εἶναι διὰ τῆς αὐτῆς φωνῆς διδασκώμεθα.

145 **568**. Ἔτι δὲ καὶ τοῦτο πρὸς ἔλεγχον τῆς τῶν ῥηθέντων
 ἀτοπίας συμπαραλάβωμεν, ὅπερ οὐδένα φησὶ οὐδὲ τῶν
 κομιδῆ νηπίων ὑπὸ γραμματιστῆ καὶ παιδαγωγῶ πρὸς τὴν
 ὀνοματικὴν τεχνολογίαν ἐναγόμενον ἀγνοεῖν. Τίς γὰρ οὐκ
 οἶδεν, ὅτι τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἀπόλυτά τε καὶ ἄσχετα, τὰ δὲ
 150 πρὸς τινα σχέσιν ὀνομασμένα ἔστιν; **569**. Αὐτῶν δὲ τούτων
 πάλιν ἔστιν ἃ κατὰ τὴν τῶν χρωμένων βούλησιν ἐπιρρεπῶς
 πρὸς ἑκάτερον ἔχει, ἃ ἐφ' ἑαυτῶν μὲν λεγόμενα τὴν ἀπλῆν
 ἐνδείκνυται δύναμιν, μετατιθέμενα δὲ πολλάκις τῶν πρὸς τι
 γίνεται. Καὶ ἵνα μὴ τοῖς πόρρω τῶν προκειμένων ὑποδείγ-
 155 μασι χρώμενος ἐπιμηκύνω τὸν λόγον, ἐξ αὐτῶν τῶν δογμα-
 των ὃ λέγω σαφηνισθήσεται. **570**. Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ καὶ
 βασιλεὺς λέγεται καὶ | μυρίοις ὀνόμασιν ἄλλοις παρὰ τῆς
 ἀγίας γραφῆς ὀνομάζεται. Ἔστι τοίνυν ἐκ τῶν ὀνομάτων

J 191
 PG 428

1. Pour illustrer sa pensée, Grégoire donne, en plus de l'exemple du pain, celui du père d'Eunome. Cet exemple semble nettement plus significatif ; car il implique à la fois l'idée de relations entre personnes et l'idée de ce qui est commun, en l'occurrence le fait d'être homme. Nous avons vu plus haut que Grégoire raisonne à partir de l'exemple Pierre, Jacques et Jean (qui sont hommes) pour parler de ce qui est particulier, à savoir les sujets. Dans le cas présent, la mention du père, dont Eunome est le fils, indique en plus la relation de filiation.

2. Voir BASILE : « Qui ne sait, en effet, que parmi les noms, les uns sont énoncés de manière absolue et par rapport à eux-mêmes, et signifient les réalités qui sont leur substrat, et que les autres sont dits par rapport à des

même qu'aucun homme sensé n'utiliserait la définition « homme » au lieu de l'appellation « père » pour désigner celui qui t'a engendré, de même encore qu'ayant été interrogé au sujet de l'espèce et ayant reconnu qu'il est homme, il ne dirait pas que cette désignation empêche qu'il soit aussi ton père, **567**. de même aussi, au sujet du Dieu de l'univers, l'homme pieux ne niera pas que par l'appellation de Père est signifié aussi le fait d'être inengendré et que la relation de parenté avec le Fils est aussi indiquée selon une autre acception. Mais cet homme qui se moque de la vérité affirme que l'appellation de Père ne signifie plus qu'il a engendré le Fils, si ce terme nous apprend aussi qu'il est inengendré ¹.

Noms relatifs et noms absolus

568. En vue de la réfutation de ces propos absurdes, prenons encore en considération ce que personne n'ignore, dirais-je, même aucun des tout jeunes enfants initiés aux règles de l'art d'employer les noms par le maître d'école ou le précepteur. Qui en effet ne sait que, parmi les noms, les uns sont absolus et sans relation, les autres employés pour indiquer une relation ? **569**. Parmi eux, il y a encore ceux qui, selon l'intention de celui qui s'en sert, peuvent être pris dans l'un ou l'autre sens, et qui pris en eux-mêmes ont un sens simple, mais qui peuvent souvent changer et exprimer alors une relation ². Pour éviter que l'exposé ne devienne trop long en raison d'un recours aux exemples trop éloignés de la matière traitée, c'est à partir de notre doctrine même que sera rendu plus clair ce que je veux dire. **570**. Dieu est appelé Père et Roi et la sainte Écriture lui donne d'innombrables autres noms. Or, parmi ces noms, il est possible d'employer les uns dans un sens absolu, en les

êtres différents et ne font connaître que leur relation avec les êtres par rapport auxquels ils sont dits. Par exemple homme, cheval, bœuf expriment chacun des êtres nommés ; mais fils, esclave ou ami indiquent seulement une liaison avec le terme qui leur est accouplé » (CE II, 9, SC 305, p. 36).

τούτων τὸ μὲν ἀπλῶς οὕτως ἐφ' ἑαυτοῦ μεμνημένον ἀπολύ-
 160 τως εἰπεῖν οἶον ἄφθαρτος^a αἰώνιος^b ἀθάνατος^c καὶ εἴ τι ἄλλο
 τοιοῦτον ταῦτα γάρ, κἂν μηδὲν ἕτερον συνυπακούηται νόη-
 μα, ἀπηρτισμένην τινὰ περὶ Θεοῦ τὴν διάνοιαν ἐν ἑαυτοῖς
 περιγράφει. **571.** Ἔτερα δὲ τῶν ὀνομάτων τὸ πρὸς τι χρήσι-
 μον ἀποσημαίνει μόνον ὡς βοηθὸς καὶ ὑπερασπιστῆς καὶ
 165 ἀντιλήπτω^d καὶ ὅσα τῆς τοιαύτης σημασίας εὐρίσκεται, ὡν
 ἐὰν ὑφέλης τὸ τῆς βοηθείας δεόμενον, ἤργησεν ἢ ἐμφαινομένη
 τῷ ὀνόματι δύναμις. Ἔστι δὲ τινα, καθὼς προεῖρηται, καὶ ἐφ'
 ἑαυτῶν καὶ μετὰ τῶν πρὸς τι λεγόμενα οἶον τὸ Θεὸς καὶ τὸ
 ἀγαθὸς καὶ ὅσα τοιαῦτα. Οὐ γὰρ μέχρι παντὸς ἐν τῷ ἀπολύτῳ
 170 τούτων διαμένει ἡ ἔννοια. **572.** Ὁ γὰρ καθόλου Θεὸς ἴδιος τοῦ
 ἐπικαλουμένου πολλάκις γίνεται, καθὼς ἔστι τῶν ἁγίων
 ἀκούειν ἰδιοποιουμένων τὴν ἀδέσποτον φύσιν. Ἅγιος κύριος ὁ
 Θεός^e, ἕως τούτου τὸ ἄσχετον. Ἄλλ' ὁ προσθεὶς τὸ ἡμῶν^f,
 οὐκέτι ἔδωκεν ἐφ' ἑαυτοῦ νοεῖσθαι τὸ ὄνομα, τῇ πρὸς ἑαυτὸν
 175 σχέσει τὸ σημαίνον οἰκειώσας. Πάλιν Ἀββᾶ ὁ πατήρ^g, τὸ
 πνεῦμα βοᾶ· αὕτη ἐστὶν ἡ τῆς μερικῆς σχέσεως ἀπολελυμένη
 φωνή. **573.** Ἀλλὰ καὶ πατέρα ἡμῶν^h τὸν πατέρα τὸν ἐν τοῖς
 οὐρανοῖς καλεῖν προσετάχθημεν· αὕτη πάλιν ἡ σχετικὴ σημα-
 σία. Ὡσπερ τοίνυν τὸν καθόλου Θεὸν ἑαυτοῦ τις ποιησάμενος
 180 οὐδὲν τὴν ἐπὶ πάντων ἀξίαν ἡμαύρωσεν, οὕτως οὐδὲν ἐστι
 κώλυμα τὸν πατέρα [καὶ] τὸν ἐξ αὐτοῦ τὸν πάσης κτίσεως
 πρωτότοκονⁱ ἀναδείξαντα ἑμοῦ τὸ γεγεννηχέναι τὸν υἱὸν διὰ

a. Rm 1, 23 b. Rm 16, 26 c. Cf. 1 Tm 6, 16 d. Ps 17 (18), 3
 e. Ap 4, 8 f. Ap 4, 11 g. Rm 8, 15 h. Mt 6, 9 i. Col 1, 15

1. Grégoire se révèle original par rapport à Basile, du fait qu'il cherche à préciser le type de relation exprimée par tel nom et à montrer qu'il faut tenir compte du contexte dans lequel ils s'insèrent et des déterminatifs qui les accompagnent.

mentionnant simplement par eux-mêmes, comme c'est le cas pour *incorruptible*^a, *éternel*^b, *immortel*^c et d'autres du même genre ; en effet, même si aucune autre idée n'est sous-entendue, ces mots expriment en eux-mêmes un sens complet concernant Dieu. **571.** Mais d'autres parmi ces noms désignent seulement une relation d'utilité, comme *aide*, *protecteur*, *secours*^d et autres noms qui se trouvent avoir le même sens ; si tu enlèves ce qui a besoin de protection, la signification liée au mot se perd. Il existe des noms, comme cela a été dit plus haut, qui sont utilisés au sens absolu et en même temps au sens relatif comme le mot « Dieu », « bon » et tout ce qui est du même genre ; en effet pour ces noms, la pensée ne reste pas toujours fixée sur le sens absolu¹. **572.** En effet, Dieu au sens général devient souvent Dieu propre à celui qui l'invoque, comme nous pouvons entendre des saints faire leur la nature qui est sans maître. *Saint est le Seigneur Dieu*^e : jusque là, c'est le sens absolu ; mais celui qui ajoute *notre*^f ne donne plus à penser le nom en lui-même, puisqu'il s'est approprié ce qui est désigné, en le mettant en relation avec lui-même. De son côté, l'Esprit crie : *Abba, Père*^g ; cette appellation de Père est indépendante de toute relation particulière. **573.** Mais il nous a été aussi demandé d'appeler le Père qui est aux cieux *notre Père*^h : cette fois-ci, l'appellation a un sens relatif. Donc de même que celui qui fait sien le Dieu au sens absolu n'obscurcit en rien son rang élevé au-dessus de tout², de même rien n'empêche que le Père, qui révèle le *premier-né de toute créature*ⁱ issu de lui, à la fois signifie, par l'appella-

2. Le commentaire de Grégoire débouche sur une thématique qui ne manque pas d'intérêt. La théorie des noms relatifs implique aussi que Dieu entretient des relations avec les hommes. Pour éviter qu'un langage trop abstrait sur Dieu n'entraîne une sorte de dépérissement de certaines formes de sensibilité religieuse, il convient de faire appel au registre des relations entre personnes aux effets si féconds.

J 192

τῆς τοῦ | πατρὸς προσηγορίας σημαίνει και τὸ μὴ ἐξ αἰτίας
 ὑπερκειμένης εἶναι διὰ τῆς αὐτῆς ἐρμηνεύειν φωνῆς. 574. 'Ο
 185 γὰρ τὸν πρῶτον πατέρα εἰπὼν τὸν τοῦ παντὸς προεπινοούμε-
 νον ἐνεδείξατο, οὗ τὸ ἐπέκεινα [οὗτος ἐκεῖνός] <οὐκ> ἔστιν ...
 Οὐκ ἔχων ὅ τι πρὸ ἑαυτοῦ ἴδῃ οὐδὲ εἰς ὅ τι πέρας μεθ' ἑαυτὸν
 καταλήξει, ἀλλὰ πανταχόθεν ἐπίσης αἰεὶ ὦν και τέλους ὄρον
 και ἀρχῆς ἔννοιαν τῇ ἀπειρία τῆς ζωῆς διαβαίνων πάση προ-
 190 σηγορία συνυπακουόμενον ἔχει και τὸ αἰδιον. 575. Ἄλλ' οὐ
 δέχεται τὸν ἰδιωτισμὸν τοῦτον ὁ πολὺς ἐν ταῖς τῶν ἀλήπτων
 θεωρίαις Εὐνόμιος οὐδὲ διπλοῦν ἐπὶ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ
 σημαίνόμενον τίθεται, ἐν μὲν τὸ ἐξ ἐκείνου τὰ πάντα¹ και πρὸ
 πάντων τὸν υἱὸν <τὸν> μονογενῆ, δι' οὗ τὰ πάντα^k, σημαίνε-
 195 σθαι, ἕτερον δὲ τὸ μηδεμίαν αὐτὸν ὑπερκειμένην αἰτίαν ἔχειν.
 576. Ἄλλὰ καὶ ἐκεῖνος διαπτύη τὸν λόγον, ἡμεῖς παρ' οὐδὲν
 τὸν γέλωτα τὸν χλευαστικὸν ποιησάμενοι θαρροῦντες ἀποκρι-
 νούμεθα ὅπερ εἰρήκαμεν ἤδη, ὅτι και ταῦτόν ἐστιν ὁ πατήρ
 τῷ ἀγεννήτῳ και τὸ γεγεννηκέναι τὸν υἱὸν σημαίνει και τὸ ἐξ
 200 οὐδενὸς εἶναι παρίστησιν.

PG 429

J 193

577. 'Ο δὲ και ἐπαγωνίζεται τοῖς εἰρημμένοις και φησι (και
 μέντοι και πρὸς τοῦναντίον ἀναστρέφει πάλιν ὁ λόγος)· « εἰ
 γὰρ διὰ τὸ γεγεννηκέναι τὸν υἱὸν ὁ Θεός | ἐστι πατήρ, κατὰ
 ταῦτόν δὲ σημαίνόμενον πατήρ ἐστι και ἀγέννητος, διὰ τὸ
 205 γεγεννηκέναι τὸν υἱὸν ὁ Θεός ἐστιν ἀγέννητος, πρὶν δὲ γεννη-
 σαι τοῦτον οὐκ ἦν ἀγέννητος. »

j. 1 Co 8, 6 k. Jn 1, 3

1. Expression qui crée la surprise : elle n'est caractéristique ni du langage d'Eunome, ni de celui de Grégoire ; celui-ci semble vouloir employer une expression d'origine gnostique, mais le contexte ne permet pas de préciser la visée exacte de Grégoire. Voir MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 168, n. 322.

2. Lacune ou passage corrompu : voir W. JAEGER, *GNO I*, p. 192, note.

3. Voir *supra* § 371-373 et *infra* 661-691.

4. Reprise d'un argument esquissé dans § 553-554.

tion de père, que le Fils est engendré, et fasse connaître, par le même mot, qu'il n'est pas issu d'une cause supérieure. 574. Celui qui parle de « premier Père »¹ désigne celui qui est conçu comme antérieur à tout, celui au-delà duquel il n'y en a pas d'autre² ; il n'y a rien qu'il voie avant lui, ni après lui, aucune limite où se terminerait son existence ; mais il est toujours et partout égal à lui-même et transcende toute limite finale et toute idée d'un début par le caractère infini de sa vie, chacune des appellations contenant implicitement l'idée d'éternité³. 575. Mais ce langage courant n'est pas reçu d'Eunome qui s'adonne si souvent à la contemplation des choses incompréhensibles et qui n'admet pas que le mot Père revête une double signification, à savoir que, d'une part, ce mot signifie que *tout vient de lui*^j et avant tout le Fils Monogène *par qui tout a été fait*^k, et, d'autre part, qu'il n'a aucune cause qui lui soit supérieure⁴. 576. Mais même si cet homme méprise cette doctrine, nous-mêmes, comptant pour rien les rires moqueurs, nous répondrons avec assurance en reprenant ce que nous avons déjà dit, à savoir que le Père est la même chose que l'inengendré et que cela signifie qu'il a engendré le Fils et en même temps qu'il ne tire son origine d'aucun autre.

Deuxième syllogisme et réfutation

577. Mais cet homme s'attaque encore à ce qui a été dit et déclare – l'argumentation allant maintenant dans le sens contraire – : « En effet, si, pour avoir engendré le Fils, Dieu est Père et si, en raison de l'identité de sens, il est Père et inengendré, alors, pour avoir engendré le Fils, Dieu est inengendré, mais, avant d'engendrer celui-ci, il n'était pas inengendré. »

Ἴδωμεν τοίνυν καὶ τὸν τῆς ἀναστροφῆς αὐτοῦ λόγον, πῶς πρὸς τοῦναντίον ἀναλύων τὴν τοῦ προτέρου σοφίσματος σύνθεσιν πάλιν ἡμᾶς καὶ διὰ τούτου ταῖς ἀφύκτοις ἀνάγκαις περιστοιχίζεται. **578.** Ὁ πρότερος εἶχε συλλογισμὸς τοῦτο τὸ ἄτοπον· εἰ ὁ πατὴρ σημαίνει τὸ ἐξ οὐδενὸς εἶναι τὸν Θεόν, ἐξ ἀνάγκης τὸ γεγεννηκέναι τὸν υἱὸν οὐκέτι ἐνδείξεται. Οὗτος διὰ τῆς πρὸς τοῦναντίον ἀναστροφῆς ἐτέραν ἡμῖν ἀτοπίαν κατὰ τοῦ ἡμετέρου δόγματος ἐπαγγέλλεται. Τίς οὖν ἢ τοῦ ἐκεῖ δειχθέντος ἀνάλυσις; « Εἰ διὰ τὸ γεγεννηκέναι », φησί, « τὸν υἱὸν ὁ Θεὸς ἐστὶ πατήρ ». **579.** Τοῦτο ἡμῖν ὁ πρότερος συλλογισμὸς οὐ παρέστησεν, ἀλλὰ τὸ μὲν μὴ δύνασθαι, εἰ τὸ ἀγέννητον διὰ τοῦ πατρὸς σημαθῆι, καὶ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν σημαίνειν ἢ ἀκολουθία τοῦ συλλογισμοῦ δῆθεν ἐδείκνυεν, τὸ δὲ διὰ τοῦτο τὸν Θεὸν εἶναι πατέρα, διότι γεγέννηκε τὸν υἱόν, οὐδὲ ἢ τοῦ προτέρου σοφίσματος κατασκευὴ διωρίσατο. Τί οὖν ἐστὶ τὸ ἀναστρεφόμενον ὑπὸ τῆς διαλεκτικῆς τε καὶ τεχνικῆς ἀγχινοίας, οὕτω συνήμι. **580.** Πλὴν ἀλλὰ σκοπήσωμεν τὴν τῶν εἰρημένων διάνοιαν. « Εἰ διὰ τὸ γεγεννηκέναι τὸν υἱὸν ὁ Θεὸς ἐστὶν ἀγέννητος, πρὶν δὲ γεννησθαι τοῦτον οὐκ ἦν ἀγέννητος. » Πάλιν ἔτοιμος πρὸς τὸ εἰρημένον καὶ ἀπλοῦς τῆς ἀληθείας ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ γεγεννηκέναι τὸν υἱὸν ἢ τοῦ πατρὸς ἐνδείκνυται κλησίς, καθὼς ἡμῖν ἐν τοῖς προειρημένοις προαποδέδεικται, καὶ τὸ μὴ ἐξ αἰτίας νοεῖσθαι τινος τὸν γεννήσαντα. **581.** Ἐὰν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἐξ αὐτοῦ βλέπῃς, ἢ τοῦ μονογενοῦς ὑπόστασις διὰ τῆς τοῦ πατρὸς προσηγορίας γνωρίζεται· ἐὰν δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ ἐξετάζῃς, ἢ τοῦ πατρὸς κλησίς τὸ ἀναρχον τοῦ τὸν υἱὸν γεγεννηκότος ἐνδείκνυται. Τὸ δὲ λέγειν ὅτι « πρὶν γεννησθαι τὸν υἱὸν | οὐκ ἦν ἀγέννητος ὁ Θεός » διπλῆν φέρει τὴν κατηγορίαν τῷ λογογράφῳ, τῆς τε καθ' ἡμῶν συκοφαντίας καὶ τῆς κατὰ τοῦ δόγματος ὑβρεως· τὸ τε γὰρ μήτε παρὰ τοῦ διδασκάλου βῆθ' ἐν

J 194

1. Grégoire compare les deux syllogismes et constate que dans le deuxième, Eunome semble admettre ce qu'il avait nié dans le premier. On a bien l'impression qu'Eunome use d'artifices en multipliant les hypothèses et en se livrant à un jeu dialectique destiné à embarrasser l'adversaire.

Critique formelle

Examinons donc aussi sa méthode d'inversion pour voir comment il défait la conclusion de son sophisme antérieur pour affirmer le contraire et nous enserrer de nouveau par là dans les filets de la nécessité inéluctable. **578.** Le premier syllogisme comportait cette insanité : si le mot Père signifie que Dieu n'est issu d'aucun autre, nécessairement il n'indiquera plus qu'il a engendré le Fils. Mais ce syllogisme-ci, en raison d'une inversion en sens contraire, annonce une autre insanité dirigée contre notre doctrine. En quoi a-t-il donc défait la démonstration du premier syllogisme ? « Si, pour avoir engendré », dit-il, « le Fils, Dieu est Père. » **579.** C'est cette proposition que le premier syllogisme ne comportait pas, mais la logique du syllogisme visait à montrer que, si le mot Père signifie inengendré, il ne peut pas signifier en même temps la relation avec le Fils ; cependant l'argumentation du premier sophisme n'a pas défini que Dieu est Père, parce qu'il a engendré le Fils. Je ne comprends pas encore ce que représente cette inversion sous l'effet d'une artificieuse habileté d'ordre dialectique ¹. **580.** Par ailleurs, examinons le sens de ces paroles : « Si, pour avoir engendré le Fils, Dieu est inengendré, avant d'engendrer celui-ci, il n'était pas inengendré. » De nouveau, la réponse de la vérité à ce qui a été dit est toute prête et simple, à savoir que l'appellation de Père exprime le fait qu'il a engendré le Fils, comme nous l'avons démontré plus haut, et que celui qui a engendré ne doit pas être pensé comme provenant de quelque autre cause. **581.** Si tu considères celui qui est issu de lui, c'est l'hypostase du Monogène que la dénomination de Père fait connaître ; mais, si tu cherches à savoir ce qui est avant lui, l'appellation de Père fait connaître que celui qui a engendré le Fils est, quant à lui, sans principe. La déclaration « avant d'engendrer le Fils, Dieu n'était pas inengendré » appelle une double accusation contre le logographe, celle de nous calomnier et celle d'outrager la doctrine. En effet, il critique ce qui n'a jamais été dit par notre maître, ni par nous-mêmes, comme

μήτε μὴν παρ' ἡμῶν ὡς ὁμολογούμενον διασύρει καὶ τὸν Θεόν
 φησιν ὕστερόν ποτε γεγενῆσθαι πατέρα, ἄλλο τι ὄντα πρότε-
 240 ρον δηλαδὴ καὶ οὐ πατέρα.

582. Δι' ὧν γὰρ τὸ ἄτοπον δῆθεν τοῦ ἡμετέρου λόγου
 καταχλευάζει, τὴν ἑαυτοῦ περὶ τὸ δόγμα παρανομίαν βοᾷ. Ὡς
 γὰρ ὁμολογούμενον ἔχων ὅτι πρότερον ἄλλο τι ὦν μετὰ ταῦτα
 κατὰ προκοπὴν ἐγένετό τε καὶ ὠνομάσθη πατήρ, τοῦτό φησιν
 245 ὅτι πρὶν γενῆσαι τὸν υἱὸν καὶ διὰ τοῦτο κληθῆναι πατήρ,
 οὐδὲ ἀγέννητος ἦν, εἴπερ ἡ ἀγεννησία τῇ τοῦ πατρὸς ἐνοία
 γνωρίζεται. **583.** Τοῦτο ὅσην ἔχει τὴν ἀνοίαν, οὐδὲν οἶμαι
 δεῖν τοῦ ἐλέγχοντος· ἰκανῶς γὰρ καὶ δι' ἑαυτοῦ παρίστησι
 τοῖς γε νοῦν ἔχουσιν. Εἰ γὰρ ἄλλο τι ἦν ὁ Θεὸς πρὸ τοῦ
 250 γενέσθαι πατήρ, τί ἐροῦσιν οἱ προστάται τοῦ δόγματος; Ἐν
 ποία καταστάσει θεωρεῖσθαι φήσουσι; Τί ὄνομα τῇ τότε δια-
 γωγῇ, παῖς νήπιον βρέφος μειράκιον; Ἡ τούτων μὲν ἐροῦσιν
 οὐδὲν τὸ περιφανὲς ἴσως τῆς ἀτοπίας ἐρυθριῶντες, τέλειον δὲ
 αὐτὸν ἐξ ἀρχῆς εἶναι οὐκ ἀπαρνήσονται; Εἴτα πῶς τέλειος ὁ
 255 μήπω πατήρ εἶναι δυνάμενος; Ἡ τὸ μὲν ἰσχύειν οὐκ ἀφαιρή-
 σονται, φήσουσι δὲ μὴ πρέπειν ὁμοῦ τῷ εἶναι αὐτὸν καὶ
 πατέρα εἶναι; **584.** Καὶ εἰ μὴ καλὸν μηδὲ πρέπον αὐτῷ τὸ ἐξ
 ἀρχῆς εἶναι πατέρα τοιοῦτου παιδός, πῶς προΐων τὸ μὴ καλὸν
 ἐπεκτήσατο; Ἀλλὰ καλὸν ἐστὶ νῦν καὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ
 260 Θεοῦ πρέπον τὸ τοιοῦτου γενέσθαι πατέρα. Οὐκοῦν ἀμέτοχον
 αὐτὸν τοῦ καλοῦ τὸ κατ' ἀρχὰς εἶναι κατασκευάσουσι, καὶ
 ἕως οὐκ εἶχε τὸν υἱὸν ὁ Θεός (ἔλεως δὲ εἶη τῷ λόγῳ ὁ Θεός)

PG 432

J 195

1. Grégoire reprend les considérations sur la *diastèma* qu'il avait largement développées dans § 360-372. La différence est que dans le premier passage le raisonnement a une allure plus théorique, alors que dans le présent passage prévalait une approche plus concrète.

2. De façon faussement naïve, Grégoire introduit l'idée d'évolution et de progression : selon lui, Eunome affirme implicitement le « devenir » en Dieu.

si c'était quelque chose d'admis par nous, et il prétend que Dieu est devenu Père après un intervalle de temps, étant auparavant évidemment quelque chose d'autre, mais non Père ¹.

**En Dieu
 ni évolution,
 ni progression**

582. D'ailleurs, par les arguments qui lui servent à tourner en dérision l'absurdité de notre argumentation, il proclame haut et fort ses propres manquements à la doctrine. En effet, tenant pour admis que Dieu était d'abord autre chose et que, après cela, il est devenu et a été nommé Père à la suite d'une progression, il dit qu'avant d'engendrer le Fils et d'être appelé à cause de cela Père, il n'était même pas inengendré, s'il est vrai que l'agennésie est connue par l'idée de Père. **583.** A ce que je pense, il n'est aucunement besoin de prouver la gravité de la sottise de cette affirmation ; en effet, lui-même fournit suffisamment de preuves à ceux qui sont sensés. Si Dieu était autre chose avant de devenir Père, que diront les coryphées de cette doctrine ? Dans quelle condition l'envisager, selon eux ? Quel est le nom qu'ils lui donneront pour cet espace de temps : jeune enfant, enfant en bas âge, nouveau-né, adolescent ² ? Ou bien ne diront-ils rien de semblable, rougissant peut-être de honte à cause de l'absurdité manifeste et ne nieront-ils pas qu'il est parfait dès le début ³ ? Mais alors comment serait-il parfait, lui qui ne peut pas encore être Père ? Ou bien n'écarteront-ils pas la possibilité (d'être Père), mais diront-ils qu'il ne lui convient pas d'exister et d'être en même temps Père ? **584.** Et s'il n'est pas bon, ni convenable pour lui d'être, dès le début, Père d'un tel Fils, comment a-t-il progressé pour acquérir ce qui n'était pas bon ? Mais en réalité, il est bon et convenable pour la majesté de Dieu d'être le Père d'un tel Fils. Ils soutiendront donc que Dieu était privé originellement de ce qui est bon et que, aussi longtemps que Dieu n'avait pas de Fils – que Dieu me

3. La notion de « devenir » soulève la notion de perfection : Dieu deviendrait-il de plus en plus parfait ?

μήτε σοφίαν ἔχειν αὐτὸν ἐροῦσι μήτε δύναμιν μήτε ἀλήθειαν
μήτε ζωὴν μήτε τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα κατὰ διαφορούς ἐπινοίας
265 ὁ μονογενῆς υἱός ἐστὶ τε καὶ ὀνομάζεται.

585. Ἄλλὰ ταῦτα μὲν εἰς κεφαλὴν τῶν αἰτίων τραπεῖη,
ἡμῖν δὲ πάλιν ἐπανιτέον ὅθεν ἐξέβημεν. « Εἰ διὰ τὸ γεγεννη-
κέναι », φησίν, « πατὴρ ἐστὶν ὁ Θεός, ὁ δὲ πατὴρ τὸ ἀγέννη-
τον σημαίνει, πρὶν γεννηῖσθαι οὐκ ἦν ἀγέννητος ». Ταῦτα γὰρ
270 εἰ μὲν κατὰ τὴν ἐπ' ἀνθρώπων λέγοι συνήθειαν, ἐφ' ὧν ἀμή-
χανόν ἐστι πλειόνων ἐπιτηδευμάτων ἕξιν κατὰ ταῦτόν τινα
κτῆσασθαι, μὴ κατὰ τινα χρόνου τάξιν καὶ ἀκολουθίαν ἕκα-
στον τῶν σπουδαζομένων ἀναλαμβάνοντα — **586.** εἰ οὕτω καὶ
ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἔδει λογιζέσθαι, ὡς νῦν μὲν τὴν
275 ἀγεννησίαν ἔχειν, μετὰ ταῦτα δὲ προσλαμβάνειν τὴν δύναμιν,
εἶτα τὴν ἀφθαρσίαν, εἶτα τὴν φρόνησιν, καὶ προϊόντα πατέρα
γίνεσθαι καὶ πάλιν δίκαιον καὶ ἐφεξῆς αἰδίδιον καὶ πάντα, ὅσα
περὶ αὐτὸν θεωρεῖται, διὰ τινος ἀκολουθίας προσκταῖσθαι, οὐ
σφόδρα ἦν ἄτοπον ἴσως ἕτερον τοῦ ἐτέρου προτερεύειν τῶν
280 περὶ τὸν Θεὸν ὀνομάτων οἶεσθαι καὶ πρότερον μὲν ἀγέννητον,
μετὰ δὲ ταῦτα πατέρα γεγενῆσθαι λέγειν. **587.** Νυνὶ δὲ τίς
οὕτω ταπεινὸς τὴν διάνοιαν καὶ τῆς τῶν θεῶν δογμάτων
μεγαλοφυΐας ἀμύητος, ὥστε τὴν αἰτίαν τῶν ὄντων εἰς νοῦν
λαβὼν μὴ πάντων κατὰ ταῦτόν ἀθρόαν καὶ συγκεκροτημένην
285 τῶν περὶ τὸν Θεὸν εὐσεβῶς νοουμένων ἀναλαβεῖν τὴν διά-
νοιαν, ἀλλὰ τὸ μὲν ὕστερον, τὸ δὲ κατ' ἀρχάς, ἕτερον δὲ τι διὰ
μέσου κατὰ τινα τάξεως ἀκολουθίαν | προσγεγενῆσθαι νομί-
ζειν; **588.** Οὐ γὰρ ἐστὶν ἓν τι τῶ λογισμῶ διαδάντα τῶν περὶ

J 196

1. Selon Grégoire, le Père n'est parfait que s'il a un Fils qui est sagesse, puissance, vérité, vie (*Discours catéchétique* I, SC 453, p. 146-153). Il lui arrive de dire que le Fils est la Sagesse de Dieu, la Puissance de Dieu en se référant à 1 Co 1, 24 (*Contre Apollinaire* 28-29, dans *Le Mystère du Christ*, PdF, p. 206-210). L'appel à 1 Co 1, 24 est significatif.

2. Affirmer que Dieu n'était pas Père tout de suite revient aussi à affirmer qu'il a acquis progressivement la perfection relative aux attributs,

pardonne ces paroles —, il n'avait, diront-ils, ni sagesse, ni puissance, ni vérité, ni vie, ni rien de tout ce que le Fils Monogène est et est appelé selon les différentes notions ¹.

Les propriétés du Père

585. Mais puissent ces paroles retomber sur la tête de ceux qui en sont les auteurs ! Quant à nous, il nous faut revenir à notre point de départ : « Si, pour avoir engendré », dit-il, « Dieu est Père et, si le mot Père signifie le fait d'être inengendré, avant d'engendrer il n'était pas inengendré. » S'il disait cela selon ce qui vaut habituellement pour les hommes pour lesquels il est impossible d'acquérir en même temps l'aptitude à plusieurs fonctions à la fois, à moins d'appliquer à chacun de leurs efforts un ordre et une progression d'ordre temporel, **586.** s'il fallait raisonner au sujet du Dieu de l'univers de la même manière, à savoir qu'il aurait possédé d'abord l'agennésie, qu'il aurait acquis ensuite en plus la puissance, puis l'incorruptibilité, puis encore la sagesse et qu'en progressant il serait devenu Père, puis juste, dans la suite éternel, et tout ce qui est considéré en lui, acquérant tout cela selon un ordre de succession, alors il ne serait peut-être pas tout à fait absurde de penser que les noms pour désigner Dieu sont antérieurs les uns aux autres et de dire qu'il était d'abord inengendré et que plus tard il est devenu Père. **587.** Mais en réalité, qui a l'esprit tellement mesquin et qui est tellement peu initié à la sublimité des doctrines divines, que, lorsqu'il prend en considération la cause de ce qui existe, il n'embrasse pas en pensée l'ensemble de tous ces attributs que la piété prête à Dieu, comme formant un tout simultané et solidement agencé, mais pense que l'un a été ajouté plus tard, l'autre dès le début, un autre entre les deux, selon un ordre de succession ² ? **588.** En effet, il n'est pas possible que celui qui se

comme la bonté, la puissance. Grégoire réaffirme avec force que les attributs appartiennent tous à Dieu de toute éternité.

τὸν Θεὸν εὐσεβῶς λεγομένων ἐντυχεῖν ἐτέρῳ πράγματι ἢ
 290 νόηματι, ὃ τῆς τοῦ ῥηθέντος ἀρχαιότητος ὑπεραρθῆναι δυνή-
 σεται, ἀλλὰ πᾶν ὄνομα θεῖον καὶ πᾶν μεγαλοπρεπὲς νόημα καὶ
 πᾶσα γλῶσσα καὶ ὑπόληψις ταῖς περὶ Θεοῦ ἐννοίαις ἀρμό-
 ζουσα συνήρηται πρὸς τὴν ἐτέραν καὶ ἤνωται, καὶ πᾶσαι
 295 αἱ περὶ τοῦ Θεοῦ ὑπολήψεις καταλαμβάνονται, ἢ πατρότης ἢ
 ἀγεννησίας ἢ δυνάμεις ἢ ἀφθαρσίας ἢ ἀγαθότης ἢ ἐξουσία τὰ
 ἄλλα πάντα. **589.** Οὐ γὰρ διηρημένως τούτων ἕκαστον τῶν
 λοιπῶν ἀποτεταμένον ἐφ' ἑαυτοῦ κατὰ τι χρονικὸν διά-
 στημα νοεῖται, ὡς προτερεῦον ἐτέρου ἢ ἐφεπόμενον, ἀλλ'
 300 ὅπερ ἂν εὐρεθῆ μεγαλοπρεπὲς τε καὶ εὐσεβὲς ὄνομα, τῇ αἰδιό-
 τητι τοῦ Θεοῦ συνεμφαίνεται. **590.** Ὡς οὖν οὐκ ἔστιν εἰπεῖν
 ποτὲ μὴ εἶναι τὸν Θεὸν ἀγαθὸν ἢ δυνατὸν ἢ ἀφθαρτὸν ἢ
 ἀθάνατον, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἀσεβὲς ἔστι μὴ αἰεὶ αὐτῷ
 PG 433 προσμαρτυρεῖν τὴν πατρότητα, ἀλλ' ὕστερον προσγεγενῆ-
 305 σθαι λέγειν. **591.** Ὁ γὰρ ἀληθῶς πατὴρ αἰεὶ πατὴρ· εἰ δὲ μὴ
 προσεῖη τὸ αἰεὶ τῇ ὁμολογίᾳ, ἀλλὰ τις ἐννοία κατὰ τὸ μάταιον
 προεπινοουμένη ἀποτέμει καὶ κολοβώσειεν ἐπὶ τὸ ἄνω τὴν
 τοῦ πατρὸς ἐννοίαν, οὐκέτι τὸ ἀληθῶς πατὴρ εἶναι κυρίως
 ὁμολογηθήσεται, τῆς ἐννοίας ἐκείνης τῆς τοῦ υἱοῦ προεπι-
 310 νοουμένης παραγραφόμενης τὸ αἰδιον καὶ διηνεκὲς τῆς
 πατρότητος. Πῶς γὰρ δυνατὸν τὸ μετὰ ταῦτά ποτε γεγόμενον
 νοεῖσθαι ὃ νῦν λέγεται; **592.** Εἰ οὖν πρῶτον ἀγέννητος ὢν
 μετὰ ταῦτα ἐγένετο καὶ ὠνομάσθη πατὴρ, οὐκ αἰεὶ ἦν πάντως
 ὃ νῦν ὠνομάζεται· ὁ δὲ Θεὸς ὃ νῦν ἔστι, καὶ αἰεὶ ἔστιν, οὔτε
 315 χείρων οὔτε βελτίων ἐκ προσθήκης γινόμενος οὔτε τι ἄλλο ἐξ
 ἄλλου μεταλαμβάνων καὶ ἀλλοιούμενος, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἔστιν
 ἑαυτῷ αἰεὶ. Εἰ μὲν <οὖν> οὐκ ἦν ἐξ ἀρχῆς πατὴρ, οὐδὲ μετὰ
 ταῦτα ἐγένετο. **593.** Εἰ δὲ ὁμολογεῖται εἶναι πατὴρ, πάλιν τὸν

1. Un deuxième aspect de cette question est fortement souligné : tous les attributs sont en étroite connexion et entretiennent entre eux des relations que l'on pourrait désigner par le mot « circumincession » ou « péricorhèse » entendu dans un sens plus large que dans le sens premier qui concerne les relations entre les Personnes de la Trinité.

livre à la réflexion sur l'un de ces attributs, que la piété prête à Dieu, rencontre une autre réalité ou une autre conception qui puisse surpasser en ancienneté celle dont il est question. Mais tout nom divin, toute pensée sublime, tout langage et toute conception qui est en harmonie avec les idées relatives à Dieu sont étroitement liés et unis les uns aux autres ; toutes les conceptions concernant Dieu sont comprises comme formant simultanément un ensemble, comme étant agencées les unes avec les autres, la paternité, l'agennésie, la puissance, l'incorruptibilité, la bonté, le pouvoir et tous les autres ¹. **589.** En effet, aucun des attributs qui restent n'est à penser à part, séparément des autres, en raison de quelque intervalle de temps, comme antérieur ou postérieur aux autres, mais tout nom noble et conforme à la piété qui peut être trouvé exprime en même temps l'éternité de Dieu. **590.** Et tout comme il est impossible de dire que Dieu n'a pas toujours été bon ou puissant ou incorruptible ou immortel, de même il est impie de ne pas lui attribuer pour toujours la paternité, mais de dire que celle-ci s'est ajoutée plus tard. **591.** En effet, celui qui est vraiment Père est toujours Père. Si « toujours » n'est pas inclus dans cette confession de foi, mais que quelque idée sottement préconçue ampute et tronque la notion de Père sous le rapport de l'antériorité, il ne pourra plus être confessé comme vraiment Père, au sens propre, puisque l'idée d'antériorité au Fils évacue de la paternité la notion de continuité et d'éternité. En effet, comment ce qu'il est dit être maintenant peut-il être conçu comme s'étant produit postérieurement à un autre état ? **592.** Si donc, étant d'abord inengendré, il est devenu et a été appelé Père plus tard, assurément il n'a pas toujours été ce qu'il est dit être maintenant. Ce que Dieu est maintenant, il l'est toujours et il ne devient ni moins bon, ni meilleur à la suite d'un ajout ; il n'assume pas quelque chose d'un autre et il ne change pas, mais il est toujours identique à lui-même. S'il n'a pas été Père dès le début, il ne l'est pas devenu non plus, plus tard. **593.** Mais s'il est confessé comme Père, je

αὐτὸν λόγον ἐπαναλήψομαι, ὅτι ὁ νῦν ἐστι, καὶ αἰεὶ ἦν, καὶ εἰ
 320 αἰεὶ ἦν, καὶ εἰς αἰεὶ ἔσται. Οὐκοῦν αἰεὶ πατὴρ ὁ πατήρ·

τῷ δὲ πατρὶ συνεπινοουμένου πάντως καὶ τοῦ υἱοῦ (οὐδὲ
 γὰρ ἐστὶ δυνατὸν βεβαιωθῆναι τοῦ πατρὸς τὴν κλησιν, μὴ
 υἱοῦ τὴν προσηγορίαν ἐπαληθεύοντος), καὶ τὰ <ἐν> τῷ πατρὶ
 θεωρούμενα πάντα καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καθορᾶται. **594.** Πάντα

325 γὰρ ὅσα ἔχει ὁ πατήρ τοῦ υἱοῦ ἐστὶ, καὶ τὰ τοῦ υἱοῦ πάντα ὁ
 πατήρ ἔχει¹. Ὁ πατήρ, εἶπον, τὰ τοῦ υἱοῦ, ὡς ἂν μὴ ἐξείη τῷ
 συκοφάντη συμπεριλαμβάνειν ἐπηρεαστικῶς πως πᾶσι καὶ τὸ
 μὴ γεγενῆσθαι τὸν υἱὸν ἐν τῷ λέγειν πάντα τὰ τοῦ πατρὸς
 τὸν υἱὸν ἔχειν, ἢ πάλιν τὸ γεννητὸν εἶναι καὶ τὸν πατέρα ἐν τῷ
 330 τὰ τοῦ υἱοῦ πάντα ἐν τῷ πατρὶ καθορᾶσθαι. Πάντα γὰρ τὰ
 τοῦ πατρὸς ἔχει ὁ υἱός, οὐχὶ πατήρ ἐστὶ, καὶ τὸ ἔμπαλιν
 τὰ τοῦ υἱοῦ πάντα ἐν τῷ πατρὶ θεωρεῖται, οὐχὶ υἱός ἐστίν.

595. Εἰ οὖν ἐν τῷ μονογενεῖ τὰ τοῦ πατρὸς πάντα, οὗτος δὲ ἐν
 τῷ πατρὶ, ἢ δὲ πατρότης τῆς ἀγεννησίας οὐ διατέμνεται, τί
 335 πρὸ τῆς τοῦ υἱοῦ ἐννοίας κεχωρισμένως ἐφ' ἑαυτοῦ κατὰ τι
 διάστημα περὶ τὸν πατέρα νοεῖσθαι δύναται; Ἐγὼ μὲν οὖν οὐ
 συνορῶ. **596.** Οὐκοῦν ἀφόβως ἔστιν ἐπιθαρσῆσαντας τοῖς
 προφερομένοις διὰ τοῦ σοφίσματος ἡμῖν ὁμοσε χωρῆσαι, καὶ
 μηδὲν πτοηθέντας τοῦ συλλογισμοῦ τὴν μορμόνα τὴν ἐπὶ

340 καταπλήξει τῶν παίδων σεσοφισμένην εἰπεῖν, ὅτι ὁ Θεὸς καὶ
 ἄγιος καὶ ἀθάνατος καὶ πατήρ καὶ ἀγέννητος | καὶ αἰδῖος
 καὶ ὁμοῦ τὰ πάντα ἐστί· καὶ ἐν τι τῶν εὐσεβῶς περὶ αὐτοῦ
 λεγομένων καθ' ὑπόθεσιν μὴ εἶναι δῶς, τὰ πάντα τῷ ἐνὶ
 συνανήρηται· οὐ γὰρ ἔστι δυνατὸν, ἐὰν μὴ ἀθάνατος ἦ, τὰ
 345 λοιπὰ εἶναι, ὃ δὲ ἐπὶ μέρους εἴρηται, καθόλου νοεῖσθαι.

1. Cf. Jn 16, 15

1. Cette phrase qui introduit la conclusion du commentaire relatif au deuxième syllogisme exprime substantiellement la même idée que la phrase qui représente la conclusion du commentaire du premier syllogisme. La différence entre les deux conclusions est que la deuxième est bien plus développée et reprend les thèmes majeurs du commentaire en insistant sur le fait que Dieu est depuis toujours.

reprendrai le même langage en disant que ce qu'il est maintenant, il l'a toujours été et que s'il l'a été toujours, il le sera à tout jamais. Le Père est donc toujours Père.

**Ce qui vaut
 pour le Père
 vaut pour le Fils**

Le Fils doit être, sans aucun doute, pensé en même temps que le Père – car il n'est pas possible d'établir fermement le titre de Père, si le Fils ne vérifie pas l'appellation de Fils –, et tout ce qui est perçu dans le Père est aussi perçu dans le Fils. **594.** En effet, tout ce que possède le Père est aussi au Fils et tout ce qui est au Fils appartient au Père¹. Le Père, dis-je, possède ce qui est au Fils, si bien qu'il n'est pas possible au calomniateur (Eunome) d'inclure aussi, de façon insolente, dans le « tout » l'idée que le Fils n'a pas été engendré, lorsqu'il est dit que le Fils possède tout ce qui appartient au Père ou, à l'inverse, que le Père lui aussi est engendré, du fait que tout ce qui est au Fils se montre également dans le Père. En effet, le Fils a tout ce qui est au Père, mais il n'est pas Père et, en sens inverse, tout ce qui est au Fils se montre dans le Père, mais celui-ci n'est pas Fils. **595.** Si donc tout ce qui est au Père est dans le Monogène et si celui-ci est dans le Père et si la paternité n'est pas séparée de l'agennésie, qu'est-ce qui peut être pensé, avant la notion de Fils, au sujet du Père considéré en lui-même, séparé du Fils par un intervalle de temps ? Moi, je ne le vois pas. **596.** C'est pourquoi il nous est possible de riposter sans peur et en toute confiance aux objections qu'Eunome nous oppose par ses arguties¹ : sans nous laisser effrayer par l'épouvantail du syllogisme, mis au point pour terrifier des enfants, nous déclarons que Dieu est saint, immortel, Père, inengendré, éternel, que tout cela il l'est simultanément. Et si on admettait par hypothèse que l'un des attributs assignés pieusement à Dieu n'existe pas, tous les autres attributs seraient supprimés ensemble avec celui-ci : en effet, s'il n'est pas immortel, il n'est pas possible qu'il soit le reste ; ce qui est dit de façon particulière de l'un est à

597. Οὐκοῦν οὐδὲν περὶ αὐτὸν οὔτε προγενέστερον οὔτε νεώ-
 350 τερον, ἢ οὕτως ἀνευρεθῆσεται πρεσβύτερος αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ
 νεώτερος. Εἰ γὰρ μὴ πάντοτε πάντα ἐστὶν ὁ Θεός, ἀλλὰ κατὰ
 τινὰ τάξιν καὶ ἀκολουθίαν τὸ μὲν τί ἐστι, τὸ δὲ γίνεται
 355 (σύνθεσις δὲ περὶ αὐτὸν οὐδεμία, ἀλλ' ὅπερ ἂν ᾗ, ὅλος ἐστί),
 κατὰ δὲ τὸν τῆς αἰρέσεως λόγον πρότερον ἀγέννητος ὢν μετὰ
 PG 436 ταῦτα γίνεται πατὴρ, οὐδεμιᾶς σωρείας ἐπιτηδευμάτων περὶ
 αὐτὸν νοουμένης, οὐδὲν ἄλλο ἢ ὅλος αὐτὸς ἑαυτοῦ ὅλου πρε-
 σβύτερός τε καὶ μεταγενέστερος γίνεται, κατὰ μὲν τὸ ἀγέννη-
 365 τον ἑαυτοῦ προτερεύων, κατὰ δὲ τὴν τοῦ πατρὸς ἔννοιαν
 ἑαυτοῦ γινόμενος δεύτερος. 598. Εἰ δὲ καθὼς φησι περὶ τοῦ
 Θεοῦ ὁ προφήτης ὅτι ὁ αὐτός^m ἐστι, μάταιος ὁ λέγων ὅτι πρὶν
 γεννηθῆσαι οὐκ ᾗν ἀγέννητος, ὅτι οὐδέτερον τούτων χωρὶς τοῦ
 360 ἐτέρου εὐρίσκειται, οὔτε τοῦ πατρὸς τὸ ὄνομα οὔτε τοῦ ἀγεν-
 νήτου, ἀλλ' ὁμοῦ τὰ δύο καὶ μετ' ἀλλήλων ταῖς διανοαῖς τῶν
 εὐσεβῶς λογιζομένων ἐγγίνεται τὰ νοήματα. Καὶ γὰρ ἐξ
 αἰδίου πατὴρ ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ αἰδίου, καὶ πάντα ὅσα εὐσε-
 βῶς λέγεται κατὰ ταῦτον ὀνομάζεται, τῆς χρονικῆς ταύτης
 365 φύσεως ἀργούσης.

599. Ἰδῶμεν δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῆς διαλεκτικῆς εὐστροφίας,
 ἃ καὶ αὐτὸς « γελοῖά τε ἅμα καὶ ἐλεεινά » φησιν εἶναι, καλῶς
 τοῦτο λέγων. Πλατὺς γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐν τοῖς εἰρημένοις ὁ
 370 γέλως, μᾶλλον δὲ πολὺς ὁ θρῆνος ἐπὶ τῇ κατεχούσῃ τὴν
 ψυχὴν ἀπάτη. Ἐπειδὴ γὰρ κατὰ τι σημαίνονμενον ὁ πατὴρ καὶ
 τὴν τοῦ ἀγεννήτου περιεῖληφεν ἔννοιαν, ὡς ὁ ἡμέτερος λόγος,
 μεταλαβὼν τὴν κυρίαν τοῦ πατρὸς σημασίαν εἰς τὸ ἀγέννητον
 μόνον τὰδε φησίν· 600. « Εἰ γὰρ ταῦτόν ἐστιν εἰπεῖν ἀγέννη-

comprendre pour l'ensemble. 597. Ainsi donc, rien de ce qui
 le concerne n'est ni plus ancien, ni plus récent, sinon il sera
 trouvé plus âgé ou plus jeune que lui-même. Si, en effet,
 Dieu n'est pas toujours tout cela, mais si tantôt il est l'un et
 tantôt devient l'autre selon un ordre de succession – il n'y a
 pas de composition en lui, mais ce qu'il est, il l'est tout
 entier –, et si, selon l'enseignement de l'hérésie, il était
 d'abord inengendré et devenait ensuite Père, comme nul
 amoncellement de fonctions ne peut être conçu en lui, il ne
 peut devenir rien d'autre qu'entièrement plus âgé et entière-
 ment plus jeune que lui-même, venant, en tant qu'inengen-
 dré, avant lui-même, et étant, en tant que conçu comme
 Père, postérieur à lui-même. 598. Si, comme le dit le pro-
 phète au sujet de Dieu, celui-ci est *le même*^m, alors celui qui
 dit qu'avant d'engendrer, il n'était pas inengendré, est
 impie, du moment qu'aucun de ces noms ne se trouve séparé
 de l'autre, ni le nom de Père, ni celui d'inengendré, mais les
 deux idées se présentent ensemble l'un avec l'autre dans
 l'esprit de ceux qui raisonnent conformément à la piété.
 Dieu est Père depuis toujours et il est Père pour l'éternité et
 tous les noms que la piété lui donne lui sont donnés simulta-
 nément, car l'ordre de succession temporelle, comme nous
 l'avons dit, ne joue pas pour la nature antérieure à tous les
 siècles.

Troisième syllogisme et réfutation

599. Voyons aussi le reste des effets de
 sa souplesse dialectique, que lui-même
 appelle « ridicules et en même temps
 pitoyables » : voilà qui est dit de façon per-
 tinente, car, véritablement, dans ce qu'il dit, il y a abondante
 matière à rire ou plutôt abondante matière à se lamenter
 devant l'erreur qui s'est emparée de son âme. En effet,
 puisque le mot Père, en un certain sens, implique aussi la
 notion d'inengendré, selon notre façon de parler, il procède
 par substitution et, retenant la seule notion d'inengendré
 pour le sens propre de Père, il dit : 600. « Si, en effet, c'est la

τος ἢ πατήρ, ἐξέσται ἡμῖν καταλιποῦσι τὴν τοῦ πατρὸς
 375 φωνήν, μεταλαβοῦσι δὲ τὸ ἀγέννητον εἰπεῖν· ὁ ἀγέννητος υἱοῦ
 ἐστὶν ἀγέννητος· ὡσπερ γὰρ ὁ ἀγέννητος υἱοῦ πατήρ, οὕτως
 ἔμπαλιν υἱοῦ ἀγέννητος ὁ πατήρ. » Ἐπεισὶ μοι λοιπὸν θαυμά-
 ζειν τὸν ἄνδρα τῆς εὐμηχανίας, καὶ τὸ πολύτροπον αὐτοῦ καὶ
 380 εἶναι δύνάμιν οἴεσθαι.

601. Τὸ μὲν γὰρ εἰρημένον παρὰ τοῦ διδασκάλου ἡμῶν εἰς
 λόγος ἐν βραχεῖ τὴν περιγραφὴν ἔχων, τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ
 διὰ τῆς τοῦ πατρὸς προσηγορίας τὴν ἀγεννησίαν σημαίνε-
 σθαι, τὰ δὲ παρὰ τούτου τσαῦτα, ὧν τὸ πλῆθος οὐκ ἐν τῇ
 385 διαφορᾷ τῶν νενοημένων ἐστίν, ἀλλ' ἐν τῇ περιόδῳ καὶ ἀνα-
 στροφῇ τῶν ὁμοίων ῥημάτων. Καθάπερ γὰρ οἱ τὴν μύλην
 κεκαλυμμένοις τοῖς ὀφθαλμοῖς περιθέοντες ἐν πολλῇ τῇ ὁδοι-
 πορίᾳ κατὰ τὸν αὐτὸν μένουσι τόπον, οὕτως αἰεὶ περὶ τὰ αὐτὰ
 στρέφεται καὶ τῶν αὐτῶν οὐκ ἀφίσταται. **602.** Εἶπεν ἄπαξ
 390 ἐπιχλευάζων, ὅτι οὐ τὸ γεννηθῆσαι σημαίνει ὁ πατήρ, ἀλλὰ τὸ
 ἐξ οὐδενὸς εἶναι. Πάλιν τὸ ὅμοιον ἐπλεξεν· « Εἰ πατήρ τὸ
 ἀγέννητον σημαίνει, πρὶν γεννηθῆσαι οὐκ ἦν ἀγέννητος. » Εἶτα
 ἐκ τρίτου ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐπανέρχεται· « ἔξεστι γάρ », φησί,
 « μεταλαβοῦσι τὸ ἀγέννητον εἰπεῖν· ὁ ἀγέννητος υἱοῦ ἐστὶν
 395 ἀγέννητος ». Καὶ εὐθὺς ἐπανάλαβεν ὁ πολλάκις ἐξέημεσε καὶ
 J 200 φησιν· | « ὡσπερ γὰρ ὁ ἀγέννητος υἱοῦ πατήρ, οὕτως ἔμπαλιν
 υἱοῦ ἀγέννητος ὁ πατήρ. » **603.** Ὡς ποσάκις ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ
 ἔμετον ἐπανάδραμε, ποσάκις ἐπανάλαβε, ποσάκις ἐξέβλυσεν.
 400 Ἄρ' οὖν οὐκ ἐπαχθεῖς καὶ ἡμεῖς τοῖς πολλοῖς γενησόμεθα τῇ
 ματαιότητι τῶν παρ' αὐτοῦ προφερομένων καὶ τὸν ἡμέτε-

1. Effectivement, on ne constate pas de progression dans l'argumentation : Eunome se contente d'exploiter une formulation de Basile qu'il trouve totalement erronée et il en fait des gorges chaudes. On pourrait souhaiter des explications plus détaillées de sa part.

même chose de dire 'inengendré' et 'Père', il nous sera permis de renoncer au vocable Père, de lui substituer le mot inengendré et de dire : l'inengendré est l'inengendré du Fils ; en effet, comme l'inengendré est Père du Fils, de même inversement le Père est l'inengendré du Fils. » Pour le moment, j'en viens à admirer cet homme pour son habileté inventive et à penser que la diversité et la variété de ses jeux d'enfants avec la doctrine dépassent la capacité de compréhension de la plupart des gens.

Eunome tourne en rond

601. Une affirmation résume brièvement à elle seule ce qui a été dit par notre maître Basile, à savoir que l'appellation de Père peut aussi exprimer la notion d'agnésie ; par contre, les paroles utilisées par cet homme sont bien nombreuses, mais leur grand nombre sert non pas à exprimer des idées différentes, mais à tourner en rond et à effectuer des mouvements de retour aux mêmes mots. En effet, tout comme ceux qui, les yeux voilés, tournent autour d'une meule, demeurent au même endroit tout en faisant de longs trajets, de même cet homme tourne sans cesse autour des mêmes questions et ne s'en écarte pas ¹. **602.** Une fois, il dit sur le ton de la dérision que le mot Père signifie non pas qu'il engendre, mais qu'il ne tire son origine d'aucun autre. Une autre fois, il insère la même idée dans le raisonnement : « Si le mot Père signifie le fait d'être inengendré, avant d'engendrer il n'était pas inengendré. » Une troisième fois, il revient aux mêmes affirmations : « Il nous est permis », dit-il, « de lui substituer le mot inengendré et de dire : l'inengendré est l'inengendré du Fils ». Et aussitôt, il reprend ce qu'il a souvent vomi plusieurs fois et dit : « Comme l'inengendré est Père du Fils, de même inversement le Père est l'inengendré du Fils. » **603.** Combien de fois revient-il à ses vomissements, combien de fois les reprend-il, combien de fois les crache-t-il ? Est-ce que nous-mêmes nous ne deviendrons pas non plus insupportable à la plupart (de nos lec-

ρον λόγον συμπερισύροντες; Καὶ ἴσως τὸ σιωπᾶν ἦν ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἀρμολιώτερον· ἀλλ' ἵνα μὴ τις τῇ περὶ τὸν ἔλεγχον ἀσθενεῖα καθυφιέναι νομίση τὸν λόγον, ταῦτα τοῖς εἰρημένους ἀποκρινοῦμεθα.

405 **604.** Οὐκ ἔξεστὶ σοὶ λέγειν υἱοῦ ἀγέννητον τὸν πατέρα, καὶ ἡ τοῦ πατρὸς κλήσις τὸ μὴ ἐξ αἰτίας εἶναι τὸν γεγεννηκότα σημαίνει. Ὡσπερ γὰρ κατὰ τὸ ῥηθὲν ἡμῖν ὑπόδειγμα τὴν τοῦ βασιλέως ἀξίαν ἀκούσαντες δύο ἐκ τοῦ ὀνόματος ἐνόησαμεν, τό τε ὑποτετάχθαι μηδενὶ τὸν κατ' ἐξουσίαν προέχοντα, καὶ
410 τὸ τῶν ὑποχειρίων κρατεῖν, οὕτω καὶ ἡ τοῦ πατρὸς προσηγορία διπλῆν ἡμῖν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τὴν σημασίαν παρέχεται, τὴν τε πρὸς τὸν υἱὸν νοουμένην <σχέσιν> καὶ τὸ μηδεμιᾶς αὐτὸν ἐξῆφθαι προεπινοουμένης αἰτίας. **605.** Ὡσπερ οὖν οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ βασιλέως εἰπεῖν, ὅτι εἰ τὰ δύο διὰ τῆς αὐτῆς προσηγορίας σημαίνεται, τό τε κρατεῖν τῶν ὑποχειρίων καὶ τὸ μὴ ἔχειν τὸν προηγούμενον, ἔξεστι μὴ ἄρχοντα τοῦ ἔθνους, ἀλλ' ἀβασίλευτον τῶν ὑποτεταγμένων προσαγορεύειν, οὐδὲ συντιθέντας τὸ τοιοῦτο λέγειν, ὅτι ὡσπερ βασιλεὺς ἔθνους λέγεται, οὕτω καὶ ἀβασίλευτος τοῦ ἔθνους ὀνομασθήσεται, τὸν αὐτὸν
420 τρόπον καὶ τῆς τοῦ πατρὸς φωνῆς τὸν τε υἱὸν ἐνδεικνυμένης καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου ἔννοιαν παριστώσης οὐκ ἔξεστι μετατιθέντας παρὰ τὸ δέον τὴν σημασίαν τῇ πρὸς τὸν υἱὸν οἰκειότητι γελοίως προσκολλᾶν τοῦ ἀγεννήτου τὴν ἔννοιαν ἐν τῷ λέγειν ὅτι « τοῦ υἱοῦ ἀγέννητος ὁ ἀγέννητος ». | **606.** Ἐπὶ
425 τούτοις δὲ τοῖς εἰρημένους ὡς ἐπιβάς τῆς ἀληθείας καὶ διελέγξας τῶν ἀντιτεταγμένων τὸ ἄτοπον οἷα μεγαλαυχούμενος φθέγγεται. « Καὶ τίς πώποτε », φησί, « σωφρονῶν σιωπᾶ-

1. Il est vrai que Grégoire est aussi amené à se répéter. Mais il le fait très habilement en variant les effets, de façon à mieux faire comprendre la doctrine de l'Église. De temps en temps, on peut relever chez lui une avancée provenant du fait qu'il procède par approfondissement. Pour l'exemple du roi, voir *supra* § 554.

2. Une fois de plus, Grégoire soulève la question de la possibilité pour un nom de comporter plusieurs acceptions. Au fond, Eunome n'admet que l'univocité, alors que Grégoire admet, en accord avec la plupart des théoriciens de son temps, la plurivocité. Redisons que ces problèmes de langage expliquent en partie pourquoi on assiste à un dialogue de sourds.

teurs) à cause de la vanité des propos tenus par Eunome, en faisant aussi traîner notre discours (pour réfuter ceux-ci) ¹ ? Peut-être était-il plus convenable de se taire au sujet de ces propos. Mais pour que personne n'estime que nous renonçons à la réfutation à cause de la faiblesse de nos arguments, nous opposerons la réponse suivante à ce qu'il dit.

Réfutation : l'exemple du roi

604. Il ne t'est pas permis de dire que le Père est l'inengendré du Fils, même si l'appellation de Père signifie aussi que celui qui a engendré est sans cause. Tout comme pour l'exemple que nous avons donné, lorsque nous entendons parler de dignité du roi, nous comprenons deux choses à partir de ce nom, l'une que celui qui l'emporte par son pouvoir n'est subordonné à aucun autre, l'autre qu'il règne sur des sujets qui lui sont soumis, de même aussi l'appellation de Père offre pour nous une double signification ² dans le cas de Dieu, à savoir l'idée de relation au Fils et l'idée qu'il ne dépend d'aucune cause supposée antérieure à lui. **605.** Donc de même qu'il n'est pas justifié de dire au sujet du roi que, si deux significations sont attachées à la même appellation, à savoir celle de régner sur des sujets et celle de n'avoir pas de supérieur, on peut affirmer qu'il n'est pas régi par des sujets au lieu de dire qu'il commande à son peuple, ou de combiner des phrases comme « de même qu'il est appelé roi de son peuple, de même il sera désigné par 'non commandé par son peuple' », de la même manière, puisque l'appellation de Père renvoie au Fils et exprime l'idée d'inengendré, il n'est pas permis d'échanger sans nécessité les sens du nom, ni d'appliquer, de façon ridicule, la notion d'inengendré à l'affinité avec le Fils en disant que « l'inengendré est l'inengendré du Fils ». **606.** Outre ces déclarations, comme s'il avait atteint la vérité et démontré l'absurdité de ses adversaires, il lance avec jactance des propos de ce genre : « Quel homme sain d'esprit », dit-il, « a jamais jugé bon de

σθαι τὴν φυσικὴν ἔννοιαν ἐδικαίωσε, τὴν δὲ παράνοιαν ἐτίμη-
 σεν; » Οὐδεὶς, ὦ σοφώτατε, οὐκ οὐδὲ ὁ ἡμέτερος λόγος ὁ
 430 εἰπὼν τὴν τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίαν ταῖς ἐννοίαις συμβαί-
 νειν καὶ δεῖν ταύτην ἔχειν ἐν ταῖς καρδίαις ἀκίνητον, ἀντὶ δὲ
 τῆς διαστραφείσης παρ' ὑμῶν φωνῆς τὴν τοῦ πατρὸς προ-
 σηγορίαν ἰκανὴν εἶναι καὶ πρὸς ἐκείνην ἄγειν τὴν ἔννοιαν.
607. Μνήσθητι γὰρ ὧν αὐτὸς παρέθου ῥημάτων, ὅτι οὐχί
 435 « σιωπᾶσθαι τὴν φυσικὴν ἔννοιαν ἐδικαίωσε, τὴν δὲ παρά-
 νοίαν », ὡς αὐτὸς ὀνομάζεις, « ἐτίμησεν »· ἀλλὰ τὴν προση-
 γορίαν μόνην τοῦ ἀγεννήτου, τοῦτ' ἔστι τὴν ἐν ταῖς συλλαβαῖς
 προφορὰν, ὡς κακῶς ἐξείλημμένην καὶ ἅμα μηδὲ παρὰ τῆς
 γραφῆς εἰρημένην ἀκινδύνως σιωπᾶν συμβουλεύει, τὸ δὲ
 440 σημαίνόμενον καὶ μάλιστα ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν συμβαίνειν
 φησίν. **608.** Ἀλλὰ τὰ μὲν παρ' ἡμῶν τοιαῦτα. Ὁ δὲ τοὺς
 σοφιστὰς διαβάλλων καὶ τῇ ἀληθείᾳ καθοπλίζων τὸν λόγον
 καὶ τῶν ἡμετέρων πλημμελημάτων κατηγορῶν οὐκ ἐρυθριᾷ
 ἐν τοῖς περὶ τῶν δογμάτων λόγοις διὰ σοφισμάτων ἀστειζό-
 445 μενος καὶ μιμούμενος τοὺς ἐν τοῖς συμποσίοις διὰ κοιψευμά-
 των τινῶν ἐφέλοκόμενος τὸν γέλωτα. Θεᾶσθε γὰρ τὸ ἐμβριθὲς
 καὶ λελογισμένον τῆς τοῦ συλλογισμοῦ συμπλοκῆς τῶν
 αὐτῶν γὰρ πάλιν ἐπιμνησθήσομαι. « Εἰ γὰρ ταῦτόν ἐστιν
 εἰπεῖν ἀγέννητος ἢ πατήρ, ἐξέσται ἡμῖν | καταλιποῦσι τὴν τοῦ
 450 πατρὸς φωνήν, μεταλαβοῦσι δὲ τὸ ἀγέννητον εἰπεῖν· ὁ ἀγέν-
 νητος υἱοῦ ἐστιν ἀγέννητος· ὥσπερ γὰρ ὁ ἀγέννητος υἱοῦ
 πατῆρ, οὕτως ἔμπαλιν υἱοῦ ἀγέννητος ὁ πατήρ. Παραπλή-
 σιον γὰρ τοῦτο ἐκείνω. »

J 202

PG 440

1. Quel est le sens exact de cette accusation ? Détournement de sens parce que inengendré est conçu comme désignant l'ousie et non une propriété ? Mais on pourrait pousser la réflexion plus loin. Est-ce que pour Eunome ἀγέννητος a vraiment le sens de inengendré (qui n'a pas été engendré) ou bien le sens de non-devenu ? Soulevons la question. La suite nous permettra peut-être de répondre.

taire le sens conforme à la nature et de tenir en honneur l'absurdité ? » Personne, ô homme très sage, ne l'a fait, ni non plus notre argumentation selon laquelle l'appellation d'inengendré correspond à nos conceptions et doit demeurer immuable en nos cœurs, et selon laquelle l'appellation de Père est suffisante pour conduire la pensée à la même conception, alors que vous, vous avez détourné de son sens l'appellation d'inengendré¹. **607.** Souviens-toi, en effet, des paroles que toi-même tu as proférées : non, Basile n'a pas « jugé bon de taire le sens conforme à la nature et de tenir en honneur l'absurdité », comme tu l'appelles, mais il conseille de passer sous silence, sans danger, la seule appellation d'inengendré, c'est-à-dire d'éviter d'en prononcer les syllabes, parce que cette appellation a été mal comprise et qu'en même temps elle n'est pas employée par l'Écriture. Cependant il affirme que la signification de l'expression correspond tout à fait à nos conceptions. **608.** C'est ainsi que se présente la situation de notre côté. Mais cet homme qui s'attaque aux sophistes, revêt son argumentation des armes de la vérité et nous reproche nos raisonnements défectueux, ne rougit pas de parler habilement en maniant les sophismes dans ses propos relatifs à la doctrine et d'imiter ceux qui, au cours d'un banquet, suscitent le rire par des propos ingénieux. Considérez, en effet, combien est grave la réflexion pour ce qui est de la concaténation dans ce syllogisme. Je rappellerai encore une fois les mêmes mots : « En effet, si c'est la même chose de dire 'inengendré' et 'Père', il nous sera permis de renoncer au vocable Père, de lui substituer le mot inengendré et de dire : l'inengendré est l'inengendré du Fils. En effet, comme l'inengendré est Père du Fils, de même inversement le Père est l'inengendré du Fils. L'un équivaut à l'autre. »

609. Ὡσπερ γὰρ εἴ τις τὸν Ἀδὰμ ὀρθῶς καὶ ὑγιαίνοντι λόγῳ
 455 μηδὲν διαφέρει λέγει ἢ πατέρα πάντων ἀνθρώπων ἢ πρῶτον
 ἀνθρώπων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πεπλάσθαι λέγειν (ταῦτόν γὰρ δι'
 ἐφαλλόμενος τοῖς εἰρημένοις μιμοῖτο τὴν τοιαύτην πλοκὴν,
 ὅτι εἰ ταῦτόν ἐστιν ἢ πρῶτον αὐτὸν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πεπλάσθαι
 460 λέγειν ἢ πατέρα τῶν μετὰ ταῦτα, ἐξέσται καταλιποῦσι τὴν
 τοῦ πατρὸς φωνήν, μεταλαβοῦσι δὲ τὸ πρωτόπλαστον εἰπεῖν·
 ὁ Ἀδὰμ τοῦ Ἄβελ οὐχὶ πατὴρ ἐστίν, ἀλλὰ πρωτόπλαστος·
 ὡσπερ γὰρ ὁ πρωτόπλαστος υἱοῦ πατὴρ, οὕτω τὸ ἔμπαλιν
 υἱοῦ πρωτόπλαστος ὁ πατὴρ – 610. εἰ ταῦτα ἐν καπηλείῳ
 465 λέγοιτο, πόσον ἂν οἶει κρότον καὶ γέλωτα παρὰ τῶν διακω-
 θωνιζομένων ῥαγῆναι, ἐπικαγαζόντων τῇ κομψείᾳ τοῦ
 παρευρέματος; Τοιοῦτοις ὁ σοφὸς θεολόγος ἰσχυρίζεται καθ'
 ἡμῶν τοῖς λόγοις καὶ κατατρέχει τοῦ δόγματος, παιδαγωγοῦ
 τινος ὄντως καὶ βακτηρίας δεόμενος, ὡς ἂν διδασκείη ὅτι οὐ
 470 πάντα ὅσα κατὰ τινος κατηγορεῖται πρὸς ἐν πάντως τὸ
 σημαίνοντα βλέπει, ὡς διὰ τοῦ ῥηθέντος ἡμῖν κατὰ τὸν
 Ἄβελ καὶ τὸν Ἀδὰμ ὑποδείγματος δείκνυται. 611. Τὸν γὰρ
 Ἀδὰμ τὸν αὐτὸν καὶ πατέρα τοῦ Ἄβελ καὶ ἔργον τοῦ Θεοῦ
 λέγειν ἀληθὲς ἐστίν· οὐ μὴν ἐπειδὴ αὐτὸς ἀμφοτέρω, ἐπὶ τοῦ
 475 Ἄβελ τὰ δύο. Οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων ἢ τοῦ πατρὸς
 προσηγορία δηλοῖ μὲν καὶ τὸ ἰδίως ὑπὸ τῆς τοιαύτης φωνῆς
 σημαίνοντα, τὸ γεγεννηκέναι λέγει τὸν υἱόν, ἐνδείκνυται δὲ
 J 203 καὶ τὸ μηδεμίαν αἰτίαν προεπινοεῖσθαι | τοῦ ἀληθῶς πατρὸς·
 οὐ μὴν ἐπάναγκες, ὅταν τοῦ υἱοῦ μνησθῶμεν, μὴ πατέρα υἱοῦ
 480 λέγειν, ἀλλ' ἀγέννητον υἱοῦ προσαγορεύειν· οὐδ' αὖ πάλιν εἰ
 πρὸς τὴν τοῦ υἱοῦ σχέσιν τὸ ἀναρχον σιωπηθεῖν, ἐκδᾶλλειν

1. Image déjà utilisée *supra* à propos du prix remporté au cours d'un symposium (§ 114-117). Pour l'exemple d'Adam et d'Abel, voir § 496-498. Voir aussi *CE III*, 1, 73-75.

**L'exemple
d'Adam et d'Abel**

609. De même que, si quelqu'un affirmait qu'il n'y a aucune différence, selon un langage sain et correct, de dire qu'Adam a été créé par Dieu ou bien comme père de tous les hommes ou bien comme premier homme les deux expressions ont le même sens –, et si ensuite quelque dialecticien du genre d'Eunome sautait sur ces mots et se mettait à imiter ce genre de raisonnement compliqué, en déclarant : « Si c'est la même chose de dire qu'il est le premier à avoir été créé par Dieu ou bien qu'il est le père de ceux qui viennent ensuite, il sera permis d'abandonner le vocable père et d'y substituer 'protoplaste' et de dire : Adam n'est pas le père d'Abel, mais le protoplaste (d'Abel) » – en effet, de même que le protoplaste est le père du fils, de même inversement le père est le protoplaste du fils –, 610. si cela était dit dans une taverne, quels applaudissements et quels rires, pensées-ivres, seraient déchaînés chez ceux qui sont complètement ivres et qui rient aux éclats à propos de cette trouvaille¹. Par des propos de ce genre, ce sage théologien s'attaque à nous et s'en prend à la doctrine, alors qu'il aurait besoin d'un vrai pédagogue et d'un bon bâton, pour apprendre que tout ce qui est énoncé au sujet d'une chose ne se ramène pas forcément à une seule signification, comme cela ressort de l'exemple que nous avons donné d'Abel et d'Adam. 611. En effet, il est conforme à la vérité de dire que c'est le même Adam qui est le père d'Abel et l'œuvre de Dieu. Mais ce n'est pas parce qu'Adam est les deux que les deux sont valables pour Abel. De même, dans le cas du Dieu de l'univers, l'appellation de Père exprime le sens propre signifié par une telle dénomination, je veux dire qu'il a engendré le Fils, mais elle indique aussi qu'aucune cause ne peut être conçue comme antérieure à celui qui est vraiment Père ; lorsque nous faisons mention du Fils, il n'est pas nécessaire du tout de dire 'inengendré du Fils' au lieu de 'Père du Fils'. Et inversement, si 'sans principe' n'est pas prononcé à propos de la relation du Fils (avec le Père), il

τῆς διανοίας ἡμῶν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τὸ ἀγέννητον. Ἄλλ' ἀπωθεῖται τὴν τοιαύτην χρῆσιν τῶν ὀνομάτων καὶ κατὰ τοὺς μίμους τῶν γελοίων διαχλευάζει τὸν λόγον τῷ ἄλλοκότῳ τῶν σοφισμάτων γελωτοποιῶν ἐν τοῖς δόγμασι.

612. Πάλιν γὰρ τῶν παρ' αὐτοῦ ῥηθέντων ἐπιμνησθήσομαι. « Εἰ ταῦτόν ἐστιν εἰπεῖν ἀγέννητος ἢ πατήρ, ἐξέσται ἡμῖν καταλιποῦσι τὴν τοῦ πατρὸς φωνήν, μεταλαβοῦσι δὲ τὸ ἀγέννητον εἰπεῖν· ὁ ἀγέννητος υἱοῦ ἐστιν ἀγέννητος· ὡσπερ γὰρ ὁ ἀγέννητος υἱοῦ πατῆρ, οὕτως ἔμπαλιν υἱοῦ ἀγέννητος ὁ πατήρ. » Ἄλλ' ἀντιγελάσωμεν εἰ δοκεῖ καὶ ἡμεῖς, εἰς τὸ ἄντιον αὐτῷ περιγαγόντες τὸ σόφισμα. **613.** Εἰ οὐκ ἔστι ταῦτόν ὁ πατήρ τῷ ἀγεννήτῳ, ὁ τοῦ πατρὸς υἱὸς οὐκ ἔσται καὶ τοῦ ἀγεννήτου υἱός. Πρὸς γὰρ τὸν πατέρα μόνον τὴν σχέσιν ἔχων ἄλλοτρίως πάντως ἔξει κατὰ τὴν φύσιν πρὸς τὸν ἄλλο τι ὄντα καὶ τῇ ἐννοίᾳ τοῦ πατρὸς μὴ συμβαίνοντα. **614.** ὥστε εἰ ἄλλο τι παρὰ τὸν ἀγέννητόν ἐστιν ὁ πατήρ καὶ οὐ περιλαμβάνει τοῦ πατρὸς ἢ προσηγορία καὶ τοῦ ἀγεννήτου τὸ σημαίνόμενον, οὐ δύναται εἶς ὧν ὁ υἱὸς εἰς δύο πραγμάτων σχέσεις καταμερίζεσθαι, καὶ ὁ αὐτὸς εἶναι τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ ἀγεννήτου υἱός· καὶ ὡς ἄτοπον ἐνομήσθη υἱοῦ ἀγέννητον τὸν Θεὸν λέγειν, οὕτω πάντως καὶ ἐν τῷ ἀντιστρέφοντι τὸ ἴσον ἄτοπον εὐρεθήσεται τοῦ ἀγεννήτου υἱὸν <τόν> μονογενῆ | λέγειν· ὥστε τῶν δύο τὸ ἕτερον, ἢ ταῦτόν ἐστι τῷ ἀγεννήτῳ ὁ πατήρ, ἵνα ὁ τοῦ πατρὸς υἱὸς καὶ τοῦ ἀγεννήτου υἱὸς ᾖ, καὶ μάτην ἡμῶν διεχλευάσθη ὁ λόγος, ἢ εἰ ἕτερόν τι παρὰ τὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ πατήρ, ὁ τοῦ πατρὸς | υἱὸς τῆς πρὸς τὸ ἀγέννητον σχέσεως ἡλλοτρίωται. **615.** Καὶ ἐὰν τοῦτο

PG 441

J 204

1. Grégoire fait comprendre à juste titre que, selon Eunome, le Père est une énergie de l'ousie suprême, appelée aussi l'inengendré. Donc certains éléments d'argumentation contenus dans les syllogismes sont caducs et les conclusions fausses.

n'est pas nécessaire non plus de chasser de notre esprit l'idée d'inengendré à propos de Dieu. Mais Eunome écarte un tel usage des noms et, à la manière des mimes qui font rire, il tourne notre argumentation en dérision, en suscitant les railleries à propos de la doctrine par le caractère étrange de ses sophismes.

**Grégoire riposte
par deux
syllogismes**

612. Je rappellerai une fois de plus les déclarations qu'il a faites : « Si c'est la même chose de dire 'inengendré' et 'Père', il nous sera permis de renoncer au vocable Père, de lui substituer le mot inengendré et de dire : l'inengendré est l'inengendré du Fils : en effet, comme l'inengendré est Père du Fils, de même, inversement, le Père est l'inengendré du Fils. » Mais à notre tour nous rirons, nous aussi, si cela nous plaît, en inversant le sophisme en sens contraire. **613.** Si le Père n'est pas la même chose que l'inengendré, le Fils du Père ne sera pas non plus le Fils de l'inengendré. En effet, ayant une relation (de Fils) avec le seul Père, il sera tout à fait différent, selon la nature, de celui qui est quelque chose d'autre et qui ne correspond pas à la notion de Père¹. **614.** Par conséquent, si le Père est autre chose que l'inengendré et si l'appellation de Père n'inclut pas aussi le sens d'inengendré, le Fils, qui est un, ne peut pas être divisé en fonction de relations qu'il aurait avec deux entités (différentes) ni être en même temps Fils du Père et Fils de l'inengendré. Et de même que nous pensons qu'il est absurde de dire que Dieu est l'inengendré du Fils, de même, inversement, le fait de dire que le Monogène est Fils de l'inengendré sera trouvé tout aussi absurde. Par conséquent, de deux choses l'une : ou bien le Père est identique à l'inengendré, si bien que le Fils du Père est aussi le Fils de l'inengendré et notre argumentation sera tournée en dérision sans raison, ou bien, si le Père est quelque chose d'autre que l'inengendré, le Fils du Père est étranger à la relation avec l'inengendré. **615.** Et si l'hypothèse que le Monogène ne tire

κρατήση, μὴ ἐκ τοῦ ἀγεννήτου εἶναι τὸν μονογενῆ, γεννητὸν
 510 αὐτῷ πάντως ἢ ἀκολουθία τοῦ λόγου τὸν πατέρα ἐνδείξεται.
 τὸ γὰρ ὄν μὲν μὴ ἀγεννήτως δὲ ὄν γεννητὴν πάντως ὑπόστα-
 σιν ἔχει. Εἰ οὖν γεννητὸς ὁ πατήρ κατ' ἐκείνους ἄλλο τι ὢν
 παρὰ τὸν ἀγέννητον, ποῦ ἢ πολυθρύλητος ἀγεννησία ἐκείνη;
 Ποῦ ἢ κρηπίς καὶ ἢ υποβάθρα τῆς αἰρετικῆς πυργοποιίας;
 515 **616.** Οἴχεται καὶ ἠφάνισται διὰ τοῦ γλίσχρου τῶν σοφισμά-
 των ἐκ τῶν κατέχειν τέως δοκούντων διολισθησαν τῆς λαβῆς
 τὸ ἀγέννητον, καὶ ἢ τοῦ ἀνομοίου κατασκευὴ καθάπερ τι ὄναρ
 διαρρηεῖσα τοῦ λόγου τὴν ἐπαφὴν διαπέφευγε τῷ ἀγεννήτῳ
 συναποπτᾶσα. Οὕτως ὅταν τι ψεῦδος ἢ πρὸ τῆς ἀληθείας
 520 τιμώμενον, κἂν πρὸς ὀλίγον διὰ τῆς ἀπάτης ἀνθήσῃ, ταχέως
 περὶ ἑαυτὸ καταρρεῖ καὶ ταῖς ἰδίαις κατασκευαῖς διαλύεται.
617. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὅσον ἐπιμειδιᾶσαι τῇ κομψείᾳ τῆς τοῦ
 ἀνομοίου ἀνταποδόσεως, καὶ παρ' ἡμῶν προσηνέκται.

**10^ο. Ἀπόκρισις πρὸς τὸ ἐπιφερόμενον παρ' αὐτοῦ ἐρώ-
 τημα, εἰ ὁ ὢν γεννάται.**

618. Καιρὸς δ' ἂν εἴη πάλιν ἐπαναγαγεῖν ἐπὶ τὴν ἀκολου-
 θίαν τὸν λόγον. Οὐ βούλεται ὁ Εὐνόμιος ὑπὸ τῆς τοῦ πατρὸς
 φωνῆς καὶ τοῦ ἀγεννήτου τὴν σημασίαν παρίστασθαι, ἵνα τὸ
 ποτὲ μὴ εἶναι τὸν μονογενῆ κατασκευάσῃ. Καὶ γὰρ καὶ πολὺ

1. Grégoire crée un indéniable effet de surprise par la conclusion inat-
 tendue à laquelle aboutit sa réfutation. Il aura prouvé du moins qu'en
 habile dialecticien, il sait tester la valeur d'un argument et la pertinence
 d'une expression en vue de retourner le tout contre l'adversaire.

2. Les ariens employaient la formule : il fut un temps où le Fils n'existait
 pas ; mais, au cours des longs débats postnicéens, la formule fut de plus en
 plus contestée au point que les ariens l'employaient de moins en moins. Les
 anoméens expriment l'idée en disant que Dieu n'était pas toujours Père, ce
 qui est identique du point de vue du sens. Dans l'*Apologie*, EUNOME en est
 arrivé à dire que « le Fils a été engendré alors qu'il n'était pas » en prétéx-

pas son origine de l'inengendré s'impose, la logique de
 l'argumentation aboutira inévitablement à la conclusion que
 le Père est engendré. En effet, ce qui existe tout en n'étant
 pas inengendré, a assurément une subsistence par voie
 d'engendrement. Si donc, selon ces gens, le Père est engend-
 ré, étant pour eux quelque chose d'autre que l'inengendré,
 où se situe cette agennésie si vantée ? Où est la base et le
 fondement du bastion de l'hérésie ? **616.** L'agennésie s'en
 est allée et s'est dissipée en raison même des arguties de
 leurs sophismes, elle a échappé à la prise de ceux qui jusque
 là semblaient la tenir solidement ¹. Et l'invention de la dis-
 semblance, s'étant évanouie comme un songe, se dérobe à la
 saisie par le raisonnement, s'étant envolée en même temps
 que l'inengendré. Ainsi, lorsqu'un mensonge est tenu en
 plus grand honneur que la vérité, même s'il connaît le suc-
 cès pour un temps assez bref en raison de la tromperie, il
 s'écroule assez rapidement en lui-même et se dissout sous
 l'effet de ses propres démonstrations. **617.** Ces considéra-
 tions ont été présentées par nous, tout juste pour susciter le
 sourire à propos du jeu d'esprit qui s'exprime dans la répli-
 que à leur thèse de la dissemblance.

**XXXIX. Réponse à une question qu'Eunome
 a soulevée :**

« Est-ce que celui qui est, est engendré ? »

**Problèmes
 de langage**

618. Il serait temps de retrouver le droit
 fil de la discussion. Eunome n'admet pas
 que l'appellation de Père comporte aussi le
 sens d'inengendré, afin de pouvoir prouver qu'il fut un
 temps où le Monogène n'était pas ². En effet, fréquemment

tant qu'il est absurde de dire que « le Fils a été engendré alors qu'il était »
 (*Ap* 13 et 15, *SC* 305 p. 258 et 262. Voir aussi BASILE, *CE* II, 18, *SC* 305,
 p. 71-81).

5 τοῦτο παρὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ τὸ ἐρώτημα ὅτι, ὁ ὢν πῶς
 γεννᾶται; **619**. Αἴτιον δὲ τούτου οἶμαι τὸ μὴ ἐθέλειν τῆς
 ἀνθρωπίνης χρήσεως τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν θείων δια-
 νοημάτων ἀφίστασθαι. Ἄλλ' ἡμεῖς εὐνοϊκῶς αὐτῷ τὸ πεπλα-
 νημένον τῆς ὑπονοίας εἰς τὸ εὐθὲς προαγάγωμεν, εἰπόντες ἃ
 10 περὶ τούτου γινώσκομεν. **620**. Ἄλλα σημαίνει παρ' ἡμῖν, ὧ
 Εὐνόμια, τὰ ὀνόματα, καὶ ἐτέραν ἐπὶ τῆς ὑπερκειμένης δυνά-
 μεως τὴν σημασίαν παρέχεται. Καὶ γὰρ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς
 πᾶσι πολλῶ τῷ μέσῳ ἢ θεία φύσις ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης
 διατετελείχεται, καὶ οὐδὲν ἐνταῦθα τοιοῦτον ἢ πείρα δείκνυσιν,
 15 ὅσον ἐν ἐκείνῃ στοχασμοῖς τισι καὶ ὑπονοίαις εἰκάζεται. Τὸν
 αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν τοῖς ὑπὸ τῶν ὀνομάτων σημαυνομένοις,
 κὰν ὁμωνυμία τις ἦ τῶν ἀνθρωπίνων πρὸς τὸ ἀίδιον, ἀλλὰ
 κατὰ τὸ μέτρον τῆς τῶν φύσεων ἀποστάσεως καὶ τὰ σημαίνο-
 μενα διὰ τῶν ὀνομάτων κεχώρισται. **621**. Οἷον οἰκοδεσ-
 20 πότην^a ἀνθρώπον διὰ τῆς παραβολῆς τὸν Θεὸν ὀνομάζει ὁ

a. Cf. Mt 13, 27 et 52

1. Cette question appartient au répertoire des objections formulées par les ariens, puis par les anoméens. ATHANASE rapporte que les ariens « s'étaient confectionné de petites phrases pleines de perfidie » et abordaient les enfants sur la place publique et leur posaient des questions comme les suivantes : « Celui qui est, a-t-il fait, à partir du néant, celui qui n'était pas ou celui qui était ? L'a-t-il fait alors qu'il était ou alors qu'il n'était pas ? » De même, ils s'adressaient aux femmes en leur demandant : « Aviez-vous un fils avant d'avoir enfanté ? ... De même, le Fils de Dieu n'était pas avant d'avoir été engendré » (*Contra Arianos* I, 22, cf. A. ROUSSEAU, *Les trois discours contre les ariens*, p. 64-65). Voir aussi GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 29,9, *SC* 250, p. 192-194. D'après le texte de *CE* I, il faut admettre que les anoméens utilisaient le même genre de questions.

2. Tout comme EUNOME, dans l'*Apologie* 17, évoque les questions d'homonymie et de synonymie pour défendre sa thèse du Fils engendré alors qu'il n'était pas, de même que BASILE aborde le problème du langage à la suite d'un développement sur l'*agennètos* et le *gennètos* (*CE* II, 24, *SC* 305, p. 98-100), de la même façon Grégoire livre des réflexions sur le rapport entre pensée, sens et réalités désignées. C'est la preuve que des deux côtés, on avait conscience de la nécessité de justifier la portée que l'on

ses disciples soulèvent la question : comment celui qui est, est-il engendré¹ ? **619**. A mon avis, la raison en est qu'ils ne veulent pas renoncer à l'usage humain des mots, même pas pour les conceptions concernant Dieu. Pour notre part, cherchons à redresser avec bienveillance ses suppositions erronées, en exposant ce que nous savons à ce sujet. **620**. Eunome, pour nous les mots ont d'autres significations et offrent un autre sens au sujet de la puissance suprême². En effet, sous tous les autres rapports, la nature divine est séparée de la nature humaine par un grand intervalle, et l'expérience ne montre sur ce point rien de semblable à ce qui peut être conçu pour la nature divine par voie de conjecture et de supposition. De la même manière, pour le sens des mots, même s'il existe une sorte d'homonymie entre les mots désignant ce qui est humain et ce qui est éternel, néanmoins ce qui est signifié à travers ces mots est aussi différent en proportion de ce qui sépare les natures³. **621**. Par exemple, dans la parabole, le Seigneur appelle Dieu maître de la maison^a ; or, ce nom est fréquent dans la vie

entendait conférer aux mots-clés qui dominaient le débat. La question sur l'origine et la portée du langage sera largement débattue dans le *CE* II, 148-292 ; 293-358 ; 543-553.

3. EUNOME avait abordé le thème de l'homonymie dans l'*Apologie* : « Quel homme de bon sens, en effet, ne confesserait que parmi les noms, certains n'ont en commun que l'articulation et l'énonciation, mais non pas la signification ? Par exemple, l'œil se dit de l'homme et de Dieu ; mais chez l'un, il signifie un organe et chez l'autre, il veut dire tantôt le soutien et la garde des justes, tantôt la connaissance des actions » (*Ap* 17, *SC* 305, p. 266-267). Eunome suppose que ses adversaires acceptent l'homonymie pour la création et la refusent pour l'engendrement du Fils. Il croit pouvoir en conclure qu'ils prêtent au Fils la réalité d'un engendrement charnel. Basile avait fait une mise au point à ce sujet, en expliquant, d'une part, comment se fait l'application à Dieu de mots du langage humain. Ainsi le terme « engendrer » signifie, selon l'usage d'ici-bas, la passion de celui qui a engendré et sa parenté avec celui qui est engendré. Il s'agit d'un terme polysémique, dont on retient la deuxième acception pour désigner la parenté de nature avec celui qui l'a engendré ; par contre, on écarte ce qui ne convient pas à Dieu (BASILE, *CE* II, 24, *SC* 305, p. 100).

κύριος· ἀλλὰ πολὺ τοῦτο καὶ ἐν τῷ βίῳ τὸ ὄνομα. Ἄρ' οὖν ὁ αὐτὸς λόγος τοῦ καθ' ἡμᾶς ἀνθρώπου καὶ τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου, καὶ τοιοῦτος ὁ ἡμέτερος οἶκος οἷα ἡ μεγάλη οἰκία ἐκείνη, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος^b, ἐν ἧ τὰ σκεῦη τὰ χρυσᾶ
 25 καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ ὅσα τῆς λοιπῆς ὕλης ἠρίθμηται; Ἡ ἄλλα μὲν ἐκεῖνα ἃ οὐδ' ἂν ἐπιγνοίη τις εὐκόλως, ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ μακαριότητι θεωρούμενα, ἄλλα δὲ τὰ παρ' ἡμῖν ἐκ γῆς ὄντα καὶ εἰς γῆν καταρρέοντα; **622.** Ὡσαύτως δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς πᾶσι σχεδὸν ὁμωνυμία τίς ἐστι πρὸς τὰ θεῖα τῶν ἡμετέρων
 PC 44 30 πραγμάτων, ἐν τῇ ταυτότητι τῶν ὀνομάτων πολὺ τὸ διάφορον τῶν σημαινομένων ἐνδεικνυμένη. Διὸ καὶ τὰ τῶν μελῶν καὶ τὰ τῶν αἰσθητηρίων ὀνόματα παραπλησίως ἔστιν εὐρεῖν ὥσπερ ἐφ' ἡμῶν οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς θείας τεταγμένα ζωῆς, ἣν ὑπὲρ αἰσθησιν εἶναι πάντες ὁμολογοῦσιν ἄνθρωποι.
 35 Δάκτυλοι καὶ βραχίονα καὶ χεῖρ ὀφθαλμὸς τε καὶ βλέφαρα καὶ ἀκοή καὶ καρδιά καὶ πόδες καὶ ὑποδήματα καὶ ἵπποι καὶ ἵππασίαι καὶ ἄρματα καὶ μυρία τοιαῦτα ἐκ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου πρὸς τὴν τῶν θείων δῆλωσιν δι' αἰνίγματος ὑπὸ τῆς
 J 206 40 γραφῆς μετενήνεκται. **623.** Ὡσπερ τοίνυν ἕκαστον τοῦ βίου τῶν ὀνομάτων καὶ ἀνθρωπίνως λέγεται καὶ οὐκ ἀνθρωπίνως σημαίνεται, οὕτω καὶ τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τε τῆς ἡμετέρας καὶ ἐπὶ τῆς θείας λέγεται φύσεως, ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τῆς διαφορᾶς τῶν ἐν τοῖς ὀνόμασιν ὑποκειμένων καὶ τὰ διὰ τῶν φωνῶν σημαινόμενα τὴν παραλλαγὴν ἔχει.

b. Cf. 2 Tm 2, 20

1. Plus que Basile, Grégoire insiste sur la voie d'éminence qui doit jouer pour le langage humain appliqué à Dieu.

ordinaire. Est-ce donc la même chose de parler de l'homme pareil à nous et de cet homme-là ? Et est-ce que notre maison est la même que cette grande maison, dans laquelle, selon l'Apôtre^b, sont dénombrés des ustensiles d'or et d'argent et d'autres encore en d'autres matières ? Ou bien ces réalités que l'on ne saurait connaître facilement, vu qu'elles sont conçues au sujet de l'incorruptibilité et de la vie bienheureuse, sont-elles une chose, alors que celles proches de nous, qui viennent de la terre et se dissolvent dans la terre, sont autre chose ? **622.** De la même façon, sous presque tous les rapports, il existe une certaine homonymie entre les noms qui désignent les réalités humaines et ceux qui désignent les réalités divines ; néanmoins, malgré l'identité des mots, la différence de sens se révèle être bien grande. C'est pourquoi, il est possible de trouver des noms de membres et d'organes des sens utilisés presque semblablement pour nous aussi bien que pour la vie divine, dont pourtant tous les hommes confessent qu'elle est au-dessus de toute perception par les sens. Les doigts, le bras, la main, l'œil et la paupière, l'ouïe et le cœur, les pieds, les chaussures, les chevaux et la cavalerie, les chars et mille autres choses de la vie humaine ont été empruntés par l'Écriture, en vue de faire comprendre les réalités divines par voie de symbole. **623.** De même que chacun de ces mots est proféré à la manière humaine, mais a aussi un sens qui ne s'applique pas à l'homme, de même, l'appellation de Père, bien qu'elle soit utilisée de la même façon pour la nature humaine et la nature divine, revêt des sens différents en proportion de la différence des sujets désignés par ces mots.

45 **624.** Ἄλλως γὰρ νοοῦμεν ἐπ' ἀνθρώπων τὴν γέννησιν καὶ
 ἄλλως περὶ τῆς θείας γεννήσεως στοχαζόμεθα. Ὁ ἄνθρωπος
 ἐν χρόνῳ τίκτεται καὶ τόπος τις αὐτῷ πάντως τὴν ζωὴν
 ὑποδέχεται, ὣν ἄνευ συστήναι φύσιν οὐκ ἔχει. **625.** Διὰ τοῦτο
 50 τοίνυν τὰ χρονικὰ τμήματα περὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου ζωὴν
 ἀναγκαίως εὐρίσκειται, τὸ πρὸ αὐτοῦ λέγω καὶ τὸ κατ' αὐτὸν
 καὶ τὸ μετὰ τοῦτο. Ἀληθὲς γάρ ἐστιν εἰπεῖν περὶ τινος τῶν
 γεγενημένων ὅτι ποτὲ μὴ ὦν νῦν ἔστι, καὶ μέντοι καὶ ποτε
 πάλιν τοῦ εἶναι παύσεται· ἐπὶ δὲ τῆς προαιωνίου γεννήσεως
 τὰ χρονικὰ ταῦτα νοήματα ἅτε μηδὲν ἔχοντα συγγενὲς πρὸς
 55 ἐκείνην τὴν φύσιν τοῖς νηφόντως λογιζομένοις οὐ συνεισέρχε-
 ται. Τὸ γὰρ ποτὲ καὶ τὸ ὕστερον καὶ τὸ πρότερον, καὶ ὅσα τὴν
 χρονικὴν ταύτην παράτασιν ἀποσημαίνει, διαβὰς ὁ τὴν θείαν
 ζωὴν λογιζόμενος ὑψηλῶς τὰ ὑψηλὰ κατασκέψεται, καὶ οὐχ
 ὅσα περὶ τὴν ἀνθρωπίνην γέννησιν βλέπει, τούτοις νομίζει
 60 δουλεύειν καὶ τὴν ἀδέσποτον φύσιν. **626.** Ἐνταῦθα πάθος
 προηγεῖται τῆς ἀνθρωπίνης συστάσεως, καὶ σωματικαὶ τινες
 ἀφορμαὶ πρὸς τὴν τοῦ ζώου κατασκευὴν καταβάλλονται, καὶ
 ὑπόκειται κατὰ τὸ θεῖον βούλημα ἢ τὰ τοιαῦτα θαυματο-
 ποιούσα φύσις πανταχόθεν τὸ οἰκεῖόν τε καὶ κατάλληλον εἰς
 65 τὴν τοῦ γινομένου τελείωσιν ἐραρίζουσα, τῶν τε τοῦ κόσμου
 στοιχείων ὅσον ἰκανὸν ἀφ' ἑκάστου καὶ τῆς ὑπὸ τοῦ χρόνου
 συνεργίας τὸ μέτριον καὶ τῆς ἐκ τῶν διαπλασσόντων τὸ
 τικτόμενον τροφῆς, ὅσον οἰκεῖν τῷ πλασσομένῳ γίνεται, καὶ
 συνελόντι φάναι διὰ πάντων χωροῦσα ἢ φύσις, δι' ὧν ἢ
 70 ἀνθρωπίνῃ ζωῇ τὴν κατασκευὴν ἔχει, οὕτως εἰς γέννησιν τὸ

J 207

1. Dans un premier temps, Grégoire souligne le fait que la notion de génération appliquée au Fils n'implique aucune idée d'antériorité d'ordre temporel pour le Père. Sur ce point, il utilise un argument déjà largement développé précédemment (§ 341-358), mais qu'il répète, vu que la question qu'il examine l'y incite.

2. Dans un deuxième temps, Grégoire insiste sur la contribution apportée par la nature pour les différentes phases du développement de l'être engendré qui appartient au monde humain. Ce développement est assez proche du *De hominis opificio*, SC 6, p. 106-108 ; 241-243.

**Engendrement
 humain
 et engendrement
 divin**

624. Nous concevons la naissance dans le cas des hommes d'une façon, et nous conjecturons la naissance dans le cas de Dieu d'une autre façon. L'homme naît dans le temps, et un lieu accueille entièrement sa vie ; sans ces deux conditions, il est par nature incapable de subsister. **625.** C'est pourquoi, on trouve nécessairement des tranches de temps dans la vie humaine, à savoir le temps antérieur, le temps présent, le temps qui vient après. En effet, il est juste de dire, à propos de quelqu'un qui est né, qu'il fut un temps où il n'était pas, qu'il est maintenant et qu'il y aura un temps où il cessera d'être. Mais pour la naissance antérieure aux siècles, ces représentations du temps n'entrent pas en ligne de compte pour ceux qui raisonnent de façon sensée, puisqu'elles n'ont aucune affinité avec cette nature. En effet, celui qui médite sur la vie divine examinera les choses sublimes avec élévation et dépassera ces distinctions à propos de 'autrefois', 'plus tard', 'avant' et de tout ce qui signifie extension dans le temps, et il ne pensera pas que la nature souverainement indépendante soit soumise à tout ce qu'il constate au sujet de la naissance humaine¹. **626.** Dans le cas de cette dernière, le pathos précède la constitution de l'être humain et certains principes corporels constituent les fondements de la formation d'un être vivant : selon la volonté divine, la nature est la force sous-jacente qui réalise toutes ces choses merveilleuses et qui rassemble de partout ce qui est approprié et adapté pour mener à son plein développement l'être en devenir, prenant à partir de chaque élément du monde ce qui est convenable, à partir du temps la juste mesure pour le concours à fournir, prenant à ceux qui façonnent l'être enfanté la quantité de nourriture adaptée à l'être qui est façonné, pour le dire en un mot, la nature est à l'œuvre au cours de toutes les opérations par lesquelles la vie humaine est constituée et elle fait ainsi accéder à l'existence ce qui n'était pas² ; et la raison pour laquelle nous disons que ce

μη ὄν ἄγει, καὶ διὰ τοῦτο μη ὄν γίνεσθαι λέγομεν, ὅτι τὸ ἐν
 τινι χρόνῳ μη ὄν ἐν ἄλλῳ χρόνῳ τοῦ εἶναι ἄρχεται. **627.** Ἐπι
 δὲ τῆς θείας γεννήσεως ἡ ἔννοια τὴν τε τῆς φύσεως ὑπηρεσίαν
 καὶ τὴν τοῦ χρόνου τελείωσιν πρὸς τὴν τοῦ γινομένου συνεισ-
 75 φοράν, καὶ πάντα ὅσα περὶ τὴν κάτω γέννησιν ὁ λόγος
 ἐθεώρησεν, οὐ προσίεται καὶ οὐδενὶ τῶν ταπεινῶν νοημάτων
 συνεμπεσεῖται ὁ μὴ σαρκικαῖς διανοαῖς τῶν θείων μυστηρίων
 ἐπιδατεύων, ἀλλὰ ζητεῖ τινα διάνοιαν τῷ μεγαλείῳ τοῦ
 80 σημαυνομένου | πρέπουσαν. **628.** οὔτε γὰρ πάθος περὶ τὸν
 ἀπαθῆ νοήσει οὔτε συνεργίας φυσικῆς τὸν δημιουργὸν πάσης
 φύσεως ἐπιδεισθαι λογίσεται οὔτε χρονικὴν παράτασιν ἐπὶ
 τῆς αἰωνίου ζωῆς παραδέξεται, ἀλλὰ πάντων τούτων καθα-
 ρεύουσιν τὴν θείαν γέννησιν κατανοήσας μόνον τὸ μὴ ἀνάρ-
 85 χως εἶναι διὰ τῆς τοῦ πατρὸς σημασίας τὸν μονογενῆ δηλοῦ-
 σθαι συνθήσεται, ὡς τὴν αἰτίαν μὲν ἐκείθεν ἔχειν τοῦ εἶναι,
 ἀρχὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως μὴ λογίζεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι
 τι σημεῖον τοῦ ζητουμένου κατανοῆσαι. **629.** Τοῦ γὰρ προγε-
 νεστέρου καὶ τοῦ νεωτέρου καὶ πάντων τῶν τοιούτων νοημά-
 90 των ἐν τοῖς χρονικοῖς διαστήμασιν εὐρισκομένων, ἐὰν ὑφέλης
 τῷ λόγῳ τὸν χρόνον, πάντα συνυφήρηται τὰ τοιαῦτα σημεῖα
 καὶ συνυπεσπάσθη μετὰ τοῦ χρόνου.
630. Ἐπεὶ οὖν τὸ ποτέ οὐ προσίεται ὁ πρὸ τῶν αἰώνων
 κατὰ τὸν ἄφραστον λόγον τῷ πατρὶ συνών, γεννητὸς μὲν
 ἐστίν, οὐ μὴν ποτε τοῦ εἶναι ἄρχεται· οὔτε γὰρ ἐν χρόνῳ | οὔτε

PG 445

J 208

1. Pour marquer la spécificité de la génération divine, Grégoire utilise le procédé de la négation qu'il a habilement préparé. Après avoir défini ce qui est caractéristique de la génération humaine, il soutient que pour parler de la génération, il faut rejeter ces aspects, en vue d'arriver à une « représentation digne de la sublimité de ce qui est cherché » : à la *via negationis*, il joint la *via eminentiae*.

2. L'objectivité demande de reconnaître qu'Eunome entend aussi soustraire Dieu au pathos de la génération. Cependant, il en conclut que le Fils n'a pas été engendré, mais créé – c'est ce que Basile lui reproche. BASILE écarte la notion de passion pour un autre motif : « Sans doute quand nous

qui n'était pas vient à l'existence, c'est que ce qui à un moment donné n'était pas, commence à être à un autre moment. **627.** Pour ce qui est de la génération divine, par contre, la pensée n'admet ni la contribution de la nature, ni le concours du temps pour le perfectionnement de ce qui est né, ni tout ce que la raison conçoit pour la naissance d'icibas, et celui qui s'occupe des mystères divins avec des pensées non charnelles ne s'abaissera en rien à de viles conceptions, mais il cherchera à acquérir une représentation digne de la sublimité de la réalité signifiée ¹. **628.** Il ne pensera pas que le pathos existe chez celui qui est impassible ², ne supposera pas que le créateur de toute la nature ait besoin de la contribution de la nature et n'admettra aucune extension d'ordre temporel dans le cas de la vie éternelle ; mais, estimant que la génération divine ne comporte aucun de ces aspects, il sera seulement d'accord pour dire que l'appellation de Père fait connaître que le Monogène n'est pas sans principe (*anarchos*), si bien qu'il faut penser que le Père est la cause d'où il tire son existence, mais non pas que le Fils a un commencement pour sa subsistence (*hypostasis*), car il n'est pas possible de concevoir quelque indice de commencement de ce qui est l'objet de la discussion. **629.** En effet, comme ce qui est antérieur et ce qui est plus récent et toutes les autres conceptions de ce genre se trouvent liés à des intervalles de temps, si tu fais abstraction du temps dans le raisonnement, tous les indices de ce genre sont enlevés et éliminés ensemble avec le temps.

Le Fils est sans commencement

630. Puisque donc celui qui, d'une manière ineffable, est avec le Père déjà avant les siècles, n'admet pas ce : 'il fut un temps où', il est engendré, d'une part, mais, d'autre part, il n'y a pas eu de temps où il a commencé à exister, car sa vie ne s'écoule ni dans le cadre du

entendons dire qu'un homme est père, l'idée de passion nous vient aussi à l'esprit. Mais quand il s'agit de Dieu qui est père, nos raisonnements prennent leur élan vers la cause impassible » (CE II, 22-23, SC 305, p. 91-93).

95 ἐν τόπῳ τὴν ζωὴν ἔχει. Ἐξαيرهθέντος δὲ καὶ τόπου καὶ
 χρόνου καὶ παντὸς τοιοῦτου διανοήματος ἐπὶ τῆς τοῦ μονογε-
 νοῦς ὑποστάσεως, τὸ πρὸ ἐκείνου νοούμενον ὁ πατὴρ ἐστὶ
 μόνος. Ἄλλ' ἐν τούτῳ καὶ ὁ μονογενὴς ὢν, καθὼς αὐτὸς
 ἐκεῖνός φησι^c, τὴν τοῦ ποτε μὴ εἶναι ὑπόνοιαν δέξασθαι
 100 φύσιν οὐκ ἔχει. **631.** Εἰ μὲν γὰρ ποτε οὐκ ἦν καὶ ὁ πατὴρ,
 ἀναγκαίως τῆ τοῦ πατρὸς ἀνυπαρξία καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ ἀϊδιότης
 ἐπὶ τὸ ἄνω συναπεκόπτετο. Εἰ δὲ αἰεὶ ἐστὶν ὁ πατὴρ, πῶς ὁ
 υἱὸς ποτε οὐκ ἔστιν ὁ μὴ δυνάμενος ἐφ' ἑαυτοῦ χωρὶς τοῦ
 πατρὸς νοηθῆναι, ἀλλὰ κατὰ τὸ σιωπώμενον αἰεὶ τῷ πατρὶ
 105 συνονομαζόμενος; **632.** Ἡ γὰρ τοῦ πατρὸς κλησις ἐπίσης τῶν
 δύο προσώπων ἐν ἑαυτῇ τὴν ἐπισημασίαν ἔχει, αὐτομάτως
 τῆς περὶ τοῦ υἱοῦ ἐννοίας τῆ φωνῆ ταύτης συνεισιούσης. Πότε
 οὐκ ἦν ὁ υἱός; Ἐν τίνι τὸ μὴ εἶναι αὐτοῦ κατελήφθη; Ἐν
 τόπῳ; Τόπος οὐκ ἦν ἐν χρόνῳ; Πρὸ χρόνων ὁ κύριος. Εἰ οὖν
 110 πρὸ τούτων ἦν, πότε οὐκ ἦν; Καὶ εἰ ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἐν τίνι οὐκ
 ἦν, εἶπατε οἱ τὰ ἀθέατα βλέποντες. **633.** Τί διὰ μέσου ὁ
 λογισμὸς ὑμῶν ἀνετυπώσατο; Τί καινὸν τοῦ μονογενοῦς
 ἐνόησατε ἢ πρᾶγμα ἢ νόημα, ὃ τῷ πατρὶ συμπαραεκτεινόμενον
 περισσοτέραν αὐτοῦ τὴν ζωὴν τοῦ μονογενοῦς ἀποδείκνυσι;
 115 **634.** Καὶ τί τοῦτο λέγω; Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων κυρίως
 ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι οὐκ ὢν τις ἐγεννήθη. Λευὶς γὰρ πρὸ πολλῶν
 γενεῶν τῆς κατὰ σάρκα ἑαυτοῦ γεννήσεως ὑπὸ τοῦ Μελχισε-
 δὲκ δεδεκάτωται· οὕτω γὰρ φησὶν ὁ ἀπόστολος, ὅτι Λευὶς ὁ
 τὰς δεκάτας λαμβάνων δεδεκάτωται, καὶ τὴν ἀπόδειξιν τοῖς
 J 209 120 λεγομένοις ἐπήγαγεν, ὅτι ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ | πατρὸς αὐτοῦ ἦν
 ὅτε Ἀβραάμ τῷ ἱερεῖ τοῦ ὑψίστου συνήντησεν^d. **635.** Εἰ οὖν
 ἄνθρωπος τρόπον τινὰ ὢν γεννᾶται, κατὰ τὴν ἀποστολικὴν

c. Cf. Jn 10, 38 d. Cf. He 7, 9-10

1. ATHANASE parle de l'immanence des générations futures dans la semence respective du père (forme imparfaite de consubstantialité) et l'oppose à la notion d'antériorité des parents (voir *Contra Arianos* I, 26, tr. Rousseau, p. 70).

temps, ni dans le cadre d'un lieu. Si pour l'hypostase du Monogène on écarte la notion de lieu et de temps et toute autre notion de ce genre, ce qui peut être pensé comme antérieur à lui est le seul Père. Mais comme le Fils est aussi dans le Père, comme lui-même l'a dit^c, il exclut par nature la supposition qu'il fut un temps où il n'était pas. **631.** Si donc il fut un temps où le Père non plus n'était pas, nécessairement l'éternité du Fils est amputée en amont, à cause de la non-existence du Père. Si par contre le Père existe depuis toujours, comment y a-t-il eu un temps où le Fils n'a pas existé, lui qui ne peut être pensé pour lui-même séparément du Père, mais qui est toujours mentionné implicitement quand on nomme le Père ? **632.** En effet, l'appellation de Père comporte en elle-même l'affirmation à part égale de deux personnes, car l'idée de Fils se présente automatiquement à l'esprit ensemble avec ce vocable (de Père). Quel est ce temps où le Fils n'était pas ? En quoi le fait qu'il n'était pas peut-il être appréhendé ? Dans un lieu ? Il n'y avait pas de lieu. Dans un temps ? Le Seigneur est antérieur au temps. Si donc il existait avant ces choses, quand n'existait-il pas ? Et s'il était dans le Père, dites-nous, vous qui voyez les choses invisibles, en qui il n'était pas ! **633.** Quelle idée d'intervalle votre raisonnement a-t-il inventée ? Quelle réalité ou conception nouvelle avez-vous imaginée au sujet du Monogène qui, mise en parallèle avec le Père, montre que la vie du Père est plus longue que celle du Monogène ? **634.** Et pourquoi dire cela ? Même pour les hommes, il n'est pas possible de dire, à proprement parler, que quelqu'un a été engendré alors qu'il n'était pas. En effet, de nombreuses générations avant sa naissance charnelle, Lévi a été soumis à la dîme par Melchisédech : l'Apôtre dit en effet que Lévi qui percevait la dîme a payé la dîme et il a fourni comme preuve pour ses dires que Lévi était dans les reins de son père, lorsque Abraham rencontra le prêtre du Très-Haut^{d 1}. **635.** Si donc l'homme est enfanté, alors qu'il existe déjà d'une certaine manière, préexistant, d'après le témoignage

μαρτυρίαν διὰ τοῦ κοινοῦ τῆς οὐσίας ἐν τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν
 προῦφρεστῶς, πῶς ἐπὶ τῆς θείας φύσεως τὴν φωνὴν ταύτην
 125 τολμῶσι προφέρειν, ὅτι οὐκ ὦν ἐγεννήθη ὁ ἐν τῷ πατρὶ ὦν,
 καθὼς φησιν ὁ κύριος· Ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν
 PG 448 ἐμοί^e, **636**. κατ' ἄλλην δηλαδὴ καὶ ἄλλην ἐπιφύοιαν ἐκάτερος
 ἐν τῷ ἑτέρῳ εἶναι λεγόμενος, ὁ μὲν υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, ὡς τὸ
 ἐπὶ τῆς εἰκόνας κάλλος ἐν τῇ ἀρχετύπῳ μορφῇ, ὁ δὲ πατήρ ἐν
 130 τῷ υἱῷ, ὡς ἐν τῇ εἰκόνι ἑαυτοῦ τὸ πρωτότυπον κάλλος. Ἄλλ'
 ἐπὶ μὲν τῶν χειροκμήτων εἰκόνων ὁ διὰ μέσου χρόνος τὴν
 μεταληφθεῖσαν μορφήν ἀπὸ τοῦ πρωτοτύπου πάντως διίστη-
 σιν, ἐκεῖ δὲ οὐκ ἔστι χωρίσαι τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, καθὼς
 φησιν ὁ ἀπόστολος^f, οὔτε τῆς ὑποστάσεως τὸν χαρακτῆρα
 135 οὔτε τῆς θείας δόξης τὸ ἀπαύγασμα οὔτε τῆς ἀγαθότητος τὴν
 εἰκόνα, ἀλλ' ὁ τούτων τι διανοηθεὶς συνημιμένως καὶ τὸ μετ'
 αὐτοῦ νοούμενον τῇ διανοίᾳ συμπαραδέξατο. **637**. Ὡν γάρ,
 φησίν, ἀπαύγασμα τῆς δόξης^g, ὦν, οὐχὶ γενόμενος, ὡς σαφῶς
 διὰ τούτου τὸ ἐφ' ἐκάτερα τῶν ὑπολήψεων ἀσπεδῆς ἀποπέμψα-
 140 σθαι καὶ μήτε ἀγέννητον οἰηθῆναι τὸν μονογενῆ, διὰ τοῦ
 εἰπεῖν ἀπαύγασμα τῆς δόξης· ἐκ γὰρ τῆς δόξης ἐστὶ τὸ ἀπαύ-
 γασμα, καὶ οὐ τὸ ἔμπαλιν ἀπὸ τούτου ἢ δόξα· μήτε ὅτι ποτὲ
 τοῦ εἶναι ἤρξατο· ἢ γὰρ τοῦ ὦν μαρτυρία τὸ διηνεκὲς τοῦ υἱοῦ
 καὶ ἀίδιον καὶ τὸ πάσης χρονικῆς σημασίας ὑπερκείμενον

e. Jn 10, 38 f. Cf. He 1, 3 g. He 1, 3

1. A côté de Jn 1, 1, Grégoire se réfère souvent à Jn 10, 38 et 14, 10 qui constituent, selon lui, un argument décisif pour prouver la coéternité du Fils ; Basile s'appuie plutôt sur Jn 1, 1 où il est dit que le Logos était auprès de Dieu.

2. L'insistance sur l'absence d'intervalle entre le Père et le Fils s'explique dans le présent contexte par le fait que Grégoire s'attache à réfuter l'objection des anoméens : « Comment celui qui est, est-il engendré ? » (§ 618).

3. Voir BASILE, *CE I*, 18, *SC* 299, p. 236 et *CE II*, 17, *SC* 305, p. 66.

4. Grégoire mentionne, en passant, un argument qui est beaucoup plus développé chez Basile : il s'agit du sens à donner au verbe être quand il est employé pour parler de Dieu. BASILE commente le passage Jn 1, 1 (« Au commencement, le Logos était auprès de Dieu ») : mis en relation avec 'au

de l'Apôtre, dans celui qui l'engendre en vertu de la communauté d'ousie avec lui, comment, au sujet de la nature divine, osent-ils proférer l'affirmation qu'il n'était pas avant d'être engendré, lui qui est dans le Père, comme le dit le Seigneur lui-même : *Je suis dans mon Père et mon Père est en moi*^{e 1} ? **636**. Mais, de toute évidence, chacun des deux est dit être dans l'autre selon un point de vue différent, à savoir, d'une part, que le Fils est dans le Père comme la beauté de l'image est dans la forme archétypale, d'autre part, que le Père est dans le Fils, comme la beauté prototype est dans son image². Mais, dans le cas des images faites de main d'homme, le temps qui s'interpose est à l'origine d'un intervalle entre la forme reproduite et la forme prototype. Mais, dans le cas de la divinité, il n'est pas possible de séparer l'un de l'autre, comme le dit l'Apôtre^f, ni l'effigie de sa substance, ni le resplendissement de la gloire divine³, ni l'image de la bonté, mais celui qui conçoit en pensée l'une de ces choses pense conjointement à l'autre qui y correspond. **637**. *Étant*, est-il dit, *le resplendissement de la gloire*^g, étant et non devenu, si bien que par là il a repoussé clairement les pensées impies allant dans deux sens : à savoir, d'une part qu'il ne faut pas penser que le Monogène est inengendré, du fait qu'il dit qu'il est *le resplendissement de la gloire* – en effet, le resplendissement tire son origine de la gloire et inversement la gloire ne tire pas son origine du resplendissement –, d'autre part, qu'il ne faut pas penser que le Monogène a commencé un jour à exister – en effet, le témoignage du *étant* fait connaître la continuité et l'éternité du Fils⁴, et sa transcendance par rapport à toute

commencement', « le 'il était' est coextensif à ce que ce commencement a d'insurpassable. Ce n'est pas, en effet, une coexistence temporelle que fait entrevoir le 'il était', ... mais l'évangéliste lui-même nous a montré dans une autre parole la signification d'un semblable 'il était', en disant : 'Celui qui est et qui était, le Tout-Puissant' (Ap 1, 8). Car tel est celui qui est, tel est celui qui était, semblablement éternel et intemporel » (*CE II*, 14, *SC* 305, p. 54-57).

145 ἐρμηνεύει. **638.** Ὡστε τίνα καιρὸν ἔχει τὴν μικροπρεπῆ ταύ-
την ἐρώτησιν ἐπὶ λύμῃ τῆς εὐσεβείας παρὰ τῶν ἐναντίων
προφέρεσθαι, ἣν ὡς ἄμαχον ἡμῖν εἰς | κατασκευὴν τοῦ οἰκείου
προβάλλονται <δόγματος> διερωτῶντες εἰ ὁ ὢν γεννᾶται;
639. Πρὸς οὓς ἔστιν εὐθαρσῶς ἀποκρίνασθαι, ὅτι ὁ ἐν τῷ
150 ἀγεννήτῳ ὢν ἐξ αὐτοῦ ἐγεννήθη, τὴν μὲν αἰτίαν τοῦ εἶναι
ἐκεῖθεν ἔχων (Ἐγὼ γάρ, φησί, ζῶ διὰ τὸν πατέρα^h) τὴν δ'
ἀρχὴν οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅτε. Μὴ γὰρ ὄντος τοῦ μεσιτεύοντος
προστάγματος ἢ διανοήματος ἢ χρονικοῦ διαστήματος, ᾧ
διακρίνεται καὶ διαχωρίζεται τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἀπὸ τοῦ πα-
155 τρός, οὐδὲν ἐπινοεῖται σημεῖον ἀφ' οὗ ὁ μονογενὴς τῆς τοῦ
πατρὸς ζωῆς διαζευχθεὶς ἐκ τινος ἰδιαζούσης ἀρχῆς ἀναφαί-
νεται. **640.** Εἰ οὖν οὐδεμία ἐστὶν ἄλλη ἀρχή, ἥτις τοῦ υἱοῦ τῆς
ζωῆς ἡγεμονεύει, ἀλλὰ μόνον τὸν πατέρα ὁ εὐσεβὴς λόγος τῆς
ὑποστάσεως τοῦ υἱοῦ προθεωρεῖ ἀδιαστάτως, ὁ πατὴρ δὲ
160 ἀναρχος καὶ ἀγέννητος, καθὼς καὶ ἡ τῶν ὑπεναντίων συνομο-
λογεῖ μαρτυρία, πῶς ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαμβάνει ὁ τῷ ἀνάρχῳ
ἐνθεωρούμενος; **641.** Τί δὲ βλάπτεται τῆς εὐσεβείας ὁ λόγος
ἐκ τοῦ συντίθεσθαι ταῖς τῶν ἐναντίων φωναῖς, ἅς ὡς ἀτόπους
προτείνονται λέγοντες εἰ ὁ ὢν ἐγεννήθη; Οὐδὲ γὰρ τοῦτο
165 φαμεν, ὅτι κατὰ τὴν ῥυπαρὰν τοῦ Νικοδήμου πρὸς τὸν κύριον
ἐπαπόρησιν¹, καθ' ἣν ᾤετο μὴ εἶναι δυνατὸν ἐκεῖνος εἰς δευτέ-
ραν γέννησιν τὸν ὄντα ἐλθεῖν, οὕτως ὁ ὢν τὴν γέννησιν δέχε-
ται, ἀλλ' ὅτι τοῦ αἰεὶ καὶ ἀνάρχως ὄντος ἐξημμένον ἑαυτοῦ τὸ
εἶναι ἔχων καὶ τῷ τὰ πρεσβύτερα πολυπραγμονοῦντι συν-
170 ανίων καὶ εἰς τὸ ὑπερκείμενον τῆς πολυπραγμοσύνης τοῦ νοῦ

h. Jn 6, 57 i. Cf. Jn 3, 4

1. C'est une nouvelle fois que dans cette section on trouve cette formule. De cette façon, les différents mouvements de la réfutation sont mieux enchaînés et mieux rattachés à l'idée fondamentale. On peut se demander si Grégoire s'inspire de l'*Ap. Ap.* ou bien s'il rapporte une question qu'il a entendue de ses propres oreilles. En notant « ils demandent » il veut désigner « les adversaires » en général et non pas le seul Eunome. Mais comme ATHANASE a consacré une section tout entière à cette même section (*Contra Arianos* I, 23-29, tr. Rousseau, p. 65-74), le Nysséen a pu s'inspirer de ce passage.

signification temporelle. **638.** Par conséquent, quelle opportunité y a-t-il à ce que cette question mesquine soit soulevée par nos adversaires en vue de ruiner la doctrine de la piété, cette question qu'ils nous opposent comme un argument irréfutable en vue de prouver leur propre doctrine, en demandant sans cesse : « est-ce que celui qui est, est engendré ? » **639.** A ces gens, on peut répliquer en toute confiance que celui qui est dans l'inengendré est né de celui-ci et qu'il tient de lui la cause de son existence – en effet, dit-il, *je vis par le Père*^h –, mais qu'il n'est pas possible de dire quand, en ce qui concerne le commencement. En effet, comme il n'y a aucun commandement, aucune pensée, ni aucun intervalle temporel qui s'interpose et qui permettrait de distinguer et de séparer l'existence du Fils de celle du Père, on ne peut concevoir aucun repère à partir duquel le Monogène, disjoint de la vie du Père, se manifeste à la suite d'un commencement qui lui est propre. **640.** Si donc il n'y a aucun autre commencement qui détermine la vie du Fils et si la doctrine de la piété ne voit que le seul Père avant l'hypostase du Fils sans qu'il y ait un intervalle entre les deux, le Père étant sans commencement et inengendré, comme aussi le témoignage des adversaires le proclame, comment celui qui est considéré comme existant dans celui qui est sans commencement peut-il trouver un commencement dans son existence ? **641.** Quel préjudice subira la doctrine de piété si nous admettons les expressions que nos adversaires emploient dans un sens absurde, lorsqu'ils demandent si « celui qui est, a été engendré »¹ ? En effet, nous ne disons pas que celui qui est, a connu une naissance, selon la question basement terrestre de Nicodème, adressée au Seigneur¹ – Nicodème pensait qu'il est impossible que celui qui est puisse connaître une deuxième naissance – ; mais vu qu'il possède une existence étroitement liée à celui qui est depuis toujours et qui est sans commencement, qu'il est toujours présent à celui qui recherche ce qui est plus ancien en remontant vers le commencement, qu'il devance la

προλαμβάνων καὶ πάσαις ταῖς περὶ τοῦ πατρὸς ἐννοίαις συγκεκραμένος, οὔτε τοῦ εἶναι ἄρχεται οὔτε ἀγέννητός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἐγεννήθη καὶ ἦν, τῷ μὲν τῆς αἰτίας λόγῳ τὴν ἐκ τοῦ πατρὸς γέννησιν ὁμολογῶν, τῷ δὲ ἀϊδίῳ τῆς ζωῆς τὸ ποτὲ μὴ εἶναι οὐ προσιέμενος.

175 **642.** Ἄλλ' ἀντιβαίνει τοῖς εἰρημένους ὁ τὰ περισσὰ σοφίζόμενος καὶ διασχίζει τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως τοῦ μονογενοῦς τὴν οὐσίαν, διότι ὁ μὲν γεγέννηται, ὁ δὲ ἀγέννητός ἐστι· καὶ τοσοῦτων ὄντων τῶν ὀνομάτων τῶν εὐσεβῶς περιθεωρουμένων τῇ θείᾳ φύσει, ἐν οἷς οὐδεμία παραλλαγή τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν καθοράται, πάντων δὲ κατὰ τὸ ἴσον ἀμφοτέροις ἐφαρμοζόντων, οὐδενὸς τῶν ἄλλων ἐπιμνησθεὶς δι' ὧν τὸ κοινὸν γνωρίζεται, μόνῳ τῷ ὀνόματι τῆς ἀγεννησίας προσφύεται· καὶ οὐδὲ ταύτης τὴν συνήθη καὶ νενομισμένην ἔμφα-

180 σιν δέχεται, ἀλλὰ καινοτομεῖ τοῦ ἀγεννήτου τὴν ἐννοίαν, τὰς κοινὰς περὶ τῆς φωνῆς ταύτης ὑπολήψεις παραγραφόμενος.

643. Τί ποτ' οὖν ἐστὶ τούτων τὸ αἴτιον; Οὐδὲ γὰρ ἄνευ μεγάλης τινὸς αἰτίας τῆς μὲν συνήθους τῶν ὀνομάτων ἔμφασεως τὸν λόγον ἀφίστησι, ξενίζει δὲ τῇ παραλλαγῇ τῆς τῶν φωνῶν σημασίας. Οἶδεν ἀκριβῶς ὅτι εἰ μὲν ἐπὶ τῆς συνθηείας φυλαχθεῖη τῶν ὀνομάτων ἢ χρῆσις, οὐδεμίαν ἰσχὺν εὐρήσει πρὸς ἀνατροπὴν τοῦ ὑγιαίνοντος δόγματος, εἰ δὲ τῶν κοινῶν καὶ νενομισμένων διανοημάτων παρακινήσει τὰ ῥήματα, τῇ περὶ τὴν φωνὴν κακοτροπία ῥαδίως δύνασθαι συγκακουρηγή-

185 σειν τὰ δόγματα. **644.** Οἶον (ἐπ' αὐτῶν γὰρ διέλωμεν τῶν ἀδικουμένων ῥημάτων) εἰ κατὰ τὴν κοινὴν τῶν δογμάτων ὑπόληψιν διὰ τὸ μὴ γεγεννησθαι ἀγέννητον λέγεσθαι τὸν Θεὸν κατεδέξατο, διέπεσεν ἂν ὅλον αὐτοῖς τὸ μηχανήμα τῆς αἰρέσεως, ὑποσπασθέντος τοῦ κατὰ τὴν ἀγεννησίαν σοφίσματος.

1. Formulation proche de BASILE, CE II, 12, SC 305, p. 46.

2. Effectivement, l'agennésie se voit conférer un statut différent chez Eunome. Grégoire se donne la peine d'expliquer en quoi réside cet emploi nouveau qui est la clé de voûte du système eunomien. Voir F.X. RISCH dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium*, p. 133.

curiosité de l'esprit qui s'élève vers le monde supérieur et qu'il est intimement associé au Père pour tout ce qui se conçoit à propos de ce dernier, il ne commence pas à exister et il n'est pas inengendré, mais a été engendré et il était ; sous le rapport de la cause, il proclame sa naissance à partir du Père, sous le rapport de l'éternité de la vie, il n'admet pas qu'il y ait eu un temps où il n'était pas ¹.

**Le sens
de « agennésie »**

642. Mais cet homme, imaginant des choses extraordinaires, s'oppose à ce qui vient d'être dit et il sépare l'ousie du Monogène de la nature du Père, parce que l'un est engendré, l'autre inengendré. Alors qu'il existe tant de noms pieusement appliqués à la nature divine, dans lesquels on ne perçoit aucune différence entre le Père et le Fils, tous étant également appropriés à eux deux, il ne mentionne aucun de ces autres noms qui font connaître ce qui est commun aux deux et s'attache au seul terme d'agennésie ; cependant, pour ce terme, il n'admet pas le sens habituel et consacré par l'usage, mais il invente une nouvelle notion de l'agennésie ² et rejette les acceptions courantes de ce vocable. **643.** Quelle en est donc la raison ? Ce n'est pas sans une raison importante que dans son langage il s'écarte du sens usuel des noms et qu'il étonne par la nouveauté des sens différents qu'il donne aux mots. Il sait fort bien que, si l'usage des mots avec leur sens habituel était maintenu, il n'aurait aucunement le pouvoir de ruiner la saine doctrine et que, par contre, si les mots étaient privés de leur signification habituelle et consacrée par l'usage, il pourrait facilement subvertir la doctrine à la suite de cette perversion du sens des mots. **644.** Par exemple – pour passer aux mots eux-mêmes qui ont subi un traitement abusif –, s'il avait reconnu, conformément à la manière commune de comprendre notre doctrine, que Dieu est dit inengendré du fait qu'il n'a pas été engendré, les machinations de l'hérésie se seraient désagrégées dans leur ensemble, du moment que le

200 **645.** Εἰ γὰρ ἐπέισθη διὰ τῆς ἀκολουθίας ταύτης καθ' ὁμοιό-
 J 212 τητα πάντων σχεδὸν τῶν εἰς ἐκκλησίαν Θεοῦ συντελούντων
 ὡσπερ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀσώματον, οὕτω καὶ ἀγέννη-
 τον νοεῖσθαι τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν, δι' ἐκάστου τῶν ὀνομάτων
 τὸ μηδαμῶς προσὸν τῷ Θεῷ σημαίνεσθαι συντιθέμενος, μὴ
 205 σῶμα μὴ πάθος μὴ χρῶμα μὴ τὸ ἐξ αἰτίας ἔχειν τὸ εἶναι, εἰ
 ταῦτα οὕτως ἔχειν ὑπέλαβεν, οὐδεμίαν ἔσχεν ἂν δύναμιν ὁ τῆς
 ἀνομοιότητος λόγος αὐτῶν, ἐν τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅσα περὶ
 τὸν τῶν ὄλων Θεὸν θεωρεῖται, συγχωρούντων καὶ τῶν ἐναν-
 210 τίων τῷ μονογενεῖ πρὸς τὸν πατέρα τὸ ὅμοιον. **646.** Ἄλλ' ἵνα
 μὴ τοῦτο γένηται, πάντων τῶν περὶ τὸν Θεὸν ὀνομάτων, τῶν
 ἐνδεικτικῶν λέγω τῆς ὑπερκειμένης δυνάμεως, προτίθησι τὸ
 τῆς ἀγεννησίας ὄνομα καὶ τοῦτο πεποιήται τῆς κατὰ τοῦ
 δόγματος ἡμῶν καταδρομῆς ὀρηγήριον, τὴν τοῦ γεννητοῦ
 πρὸς τὸ ἀγέννητον κατὰ τὴν προφορὰν ἐναντίωσιν ἐπὶ τὰ
 215 πρόσωπα μεταφέρων, οἷς ἐφήρμοσται τὰ ὀνόματα· καὶ διὰ
 τούτων τὴν ἑτερότητα τῶν οὐσιῶν τῷ παρηλλαγμένῳ τῶν
 ὀνομάτων σοφίζεται, οὐκ ἐπειδὴ γεγέννηται γεννητόν, οὐδ'
 ὅτι μὴ γεννηθεὶς ἔστιν ἀγέννητον λέγεσθαι συντιθέμενος,
 ἀλλὰ τὸν μὲν ἐκ τῆς <ἀγεννησίας τὸν δὲ ἐκ τῆς> γεννήσεως
 220 οὐσιῶσθαι λέγων, οὐκ οἶδα ποίας αὐτὸν σοφίας ἐπὶ τὴν τοιαύ-
 την σύνεσιν χειραγωγούσης. **647.** Εἰ γὰρ τις αὐτὰς ἐφ' ἑαυ-
 τῶν καταμάθῃ τῶν ὀνομάτων τὰς ἐμφάσεις, ὑφελὼν τῷ
 λόγῳ τὰ πρόσωπα ἐφ' ὧν τετάχθαι δοκεῖ τὰ ὀνόματα, εὐρήσει
 τὸ μάταιον τῆς διανοίας τῶν παρ' αὐτοῦ λεγομένων. **648.** Μὴ |
 PG 452 225 γὰρ ὅτι προεπινοεῖται τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον
 τῆς πίστεως, διὰ τοῦτο καὶ τὴν τῶν ὀνομάτων τάξιν ἀξιοῦτω

1. Grégoire rappelle tout d'abord que le mot agennésie n'est pas reconnu par Eunome comme indiquant une privation. Voir EUNOME, *Apologie* 8, SC 305, p. 248 ; BASILE, CE I, SC 299, p. 198-200.

2. Grégoire rappelle une modification de sens encore plus lourde de conséquence : Eunome ne range pas l'agennésie parmi les attributs traditionnels, mais lui reconnaît le statut du mot qui définit l'ousie. L'opposition

sophisme relatif à l'agennésie aurait été écarté. **645.** En effet, si, à l'imitation de presque tous ceux qui forment l'Église de Dieu, Eunome avait été convaincu par cette argumentation, que le Dieu suprême doit être pensé tout aussi bien comme invisible, impassible et incorporel que comme inengendré, en accordant que par chacun de ces mots est signifié ce qui n'appartient d'aucune manière à Dieu, puisqu'il n'a ni corps, ni pathos, ni couleur, ni existence à partir d'une cause, si donc il avait admis qu'il en est ainsi, leur langage de la dissemblance n'aurait aucune valeur probante, puisque même pour les autres attributs reconnus au Dieu de l'univers nos adversaires concèdent que le Monogène est semblable au Père ¹. **646.** Mais pour empêcher que cela ne se produise, parmi tous les noms relatifs à Dieu – je veux dire les noms propres à indiquer sa puissance transcendante –, il donne la préférence à celui d'agennésie : de ce terme, il a fait le point de départ de ses attaques contre notre doctrine, en transférant l'opposition entre l'inengendré et l'engendré, contenue dans ces termes, sur les personnes auxquelles le nom correspond. C'est pourquoi, de l'opposition entre les noms, il déduit frauduleusement la différence des ousies, n'admettant même pas qu'on puisse dire l'un 'engendré', parce qu'il a été engendré, et l'autre 'inengendré', parce qu'il n'est pas engendré, mais soutenant que l'un a reçu son ousie à partir de l'agennésie et l'autre à partir de la génération, ayant été conduit à une telle conception par je ne sais quelle sagesse ². **647.** En effet, si l'on examine avec soin le sens des mots en eux-mêmes, en faisant abstraction en esprit des personnes auxquelles les noms semblent s'appliquer, on découvrira le caractère insensé de ses déclarations. **648.** Que personne n'estime que, parce que, selon la vraie conception de la foi, le Père est conçu antérieurement au Fils, l'ordre des noms correspond à la dignité et au rang

entre le Père et le Fils n'est donc plus de l'ordre des personnes, mais de l'ordre des ousies.

τις τῆ τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς προσώπων ἀξία καὶ τάξει
 συνδιατίθεσθαι, ἀλλὰ αὐτὰ σκοπεῖτω ἐφ' ἑαυτῶν τὰ ὀνόματα,
 ποῖον τοῦ ἐτέρου τῶ λόγῳ τῆς ἐπινοίας προτέτακται (τὸ
 J 213 230 ὄνομα πάλιν φημί, οὐ τὸ πρᾶγμα τὸ διὰ τοῦ ὀνόματος σημα-
 νόμενον), ποῖον τῶν εἰρημένων θέσιν τινὸς νοήματος καὶ
 ποῖον τὴν τοῦ τεθέντος ἀναίρεσιν ἐνδείκνυται· οἷον (σαφη-
 νείας γὰρ ἔνεκεν διὰ τῶν ὁμοίων οἶμαι χρῆναι παραστῆσαι τὸν
 λόγον) παιδευσίς καὶ ἀπαιδευσία ὀργή καὶ ἀοργησία πάθος
 235 καὶ ἀπάθεια καὶ ὅσα τοῦ τοιοῦτου εἶδους ἐστί, ποῖα τούτων τὸ
 προεπινοεῖσθαι τῶν ἄλλων ἔχει; Ὅσα τὴν ἀναίρεσιν τοῦ τεθέν-
 τος ἢ ὅσα τὴν θέσιν τοῦ ὑποκειμένου παρίστησιν; Ἐγὼ μὲν
 τοῦτό φημι. **649.** Πρότερον γὰρ νοεῖται ἢ παιδευσίς καὶ ἢ
 ὀργή καὶ τὸ πάθος, καὶ τότε ἢ τῶν νοηθέντων ἀναίρεσις.
 240 Οὕτω καὶ ἢ γέννησις καὶ ἢ ἀγεννησία. Καὶ μηδεὶς διὰ τῆς
 ἐθελοθησκείας διαβαλλέτω τὸν λόγον ὡς προτιθέντα τὸν υἱὸν
 τοῦ γεννήσαντος. **650.** Οὐ γὰρ τὸν υἱὸν προτετάχθαι τοῦ
 πατρὸς καὶ προεπινοεῖσθαι κατασκευάζομεν, εἰ περὶ τῆς τοῦ
 γεννητοῦ καὶ ἀγεννήτου σημασίας διαλαμβάνει ὁ λόγος.
 245 Οὐκοῦν ἢ μὲν γέννησις τινος πράγματος ἢ νοήματος θέσιν
 ἀποσημαίνει, ἢ δὲ ἀγεννησία τὴν τοῦ τεθέντος, καθὼς εἶπον,
 ἀναίρεσιν· ὥστε παντὶ τρόπῳ προεπινοεῖσθαι τοῦ τῆς ἀγεννη-
 σίας ὀνόματος τὸ τῆς γεννήσεως ὄνομα. **651.** Τί οὖν ἐν τού-
 τοις οἰκεῖον τῶ πατρὶ τὸ τῆ τάξει δεύτερον ἐν τοῖς ὀνόμασιν
 250 ἐφαρμόζειν βιάζονται, καὶ οἶονται τὸ τινος ἀφαιρετικὸν
 νόημα δεικτικὸν καὶ περιληπτικὸν εἶναι τῆς τοῦ ὄντος οὐσίας,

1. Grégoire consacre un assez long développement à ce qui paraît d'abord un paradoxe. En clair, il cherche à montrer que les noms privatifs impliquent la négation de quelque chose de positif : logiquement génération précède la négation de la génération. Des exemples illustrent l'affirmation : l'éducation et absence d'éducation (παιδευσίς et ἀπαιδευσία) ; colère et absence de colère (ὀργή et ἀοργησία) ; pathos et impassibilité (πάθος et ἀπάθεια). La conclusion à laquelle veut aboutir Grégoire est que « inengendré » appliqué à l'ousie du Père consiste à appliquer à celle-ci le deuxième

des personnes en question, mais que l'on examine les mots en eux-mêmes pour voir lequel doit être rangé avant l'autre dans nos considérations d'ordre rationnel – je dis encore une fois le mot, non la réalité signifiée par le mot –, et pour savoir lequel de ces mots indique l'affirmation d'une idée, lequel indique la négation de l'assertion. Estimant que, pour être clair, il faut utiliser des termes semblables pour présenter l'argument, je prends comme exemple éducation et absence d'éducation, colère et absence de colère, passion et impassibilité, et tout ce qui relève du même genre : lesquels de ces termes faut-il considérer comme conçus antérieurement aux autres ? Ceux qui posent la négation de l'assertion ou ceux qui posent l'affirmation d'une réalité sous-jacente ? Moi, je dis ceci : **649.** l'éducation, la colère, le pathos se présentent en premier lieu à la pensée et ensuite seulement intervient la négation de ce qui est conçu par la pensée. Il en est de même pour la génération et l'agennésie. Que personne, prétextant le respect de la religion, ne condamne le raisonnement comme donnant la priorité au Fils par rapport à celui qui l'a engendré. **650.** En effet, nous n'essayons pas de montrer que le Fils est rangé devant le Père ou pensé avant lui, quand notre raisonnement porte sur la signification d'engendré et d'inengendré. Ainsi donc 'génération' signifie affirmation d'une réalité ou d'une pensée, agennésie, par contre, comme cela a été dit, représente la négation de l'assertion. Par conséquent, en tout cas, le terme de génération est conçu comme antérieur au terme d'agennésie. **651.** Pourquoi donc cherchent-ils, à tout prix, dans le cas de ces noms, à appliquer au Père comme lui étant propre le nom qui vient en deuxième lieu selon l'ordre ? Et pourquoi pensent-ils que la notion qui indique la privation de quelque chose désigne et définit l'ousie de celui qui existe ¹ ? Pour-

rang dans l'ordre logique. Si, par contre, inengendré est considéré comme une propriété de la personne du Père, signifiant que le Père n'a pas de principe antérieur à lui, le terme *agennètos* est parfaitement recevable.

καὶ πρὸς τοὺς ἐλέγχοντας τὴν σαθρότητα τῶν λόγων ἀγανακτοῦσι καὶ παροξύνονται;

μ'. Ὅτι ψυχρῶς συστήναι ἑαυτῷ ἐπεχείρησεν, ἐλεγχοθεὶς παρὰ τοῦ μακαρίου Βασιλείου.

652. Ἴδου γὰρ πῶς μνησικακεῖ τῷ τὸ σαθρὸν αὐτοῦ καὶ ἀσθενὲς τῆς κακουργίας φωράσαντι, καὶ ὡς ἀμύνεται αὐτὸν δι' ὧν δύναται· δύναται δὲ διὰ λοιδορίας μόνης καὶ ὕβρεως, καὶ σφόδρα γε αὐτῷ περιττεύει τὸ κτῆμα τῆς τοιαύτης δυνάμεως. Καθάπερ γὰρ ἐπὶ τῶν καλλιγραφούντων τὸν λόγον σύνδεσμοὶ τινες τοῦ ῥυθμοῦ τὸ ἐνδέον παραπληροῦσι, τὸ εὐηχόν τε καὶ ἐναρμόνιον δι' ἑαυτῶν ἐντιθέντες τῇ συντάξει τῆς λέξεως, οὕτω καὶ ἐν τοῖς πλείστοις ὧν λέγει [ἐν] ταῖς λοιδορίαις καταποικίλλει τὴν συγγραφὴν, ὥσπερ καλλωπιζόμενος τῇ περιουσίᾳ τῆς τοῦ ὑβρίζειν δυνάμεως. **653.** Πάλιν γὰρ ἡμεῖς « μάταιοι, πάλιν τῶν ὀρθῶν λογισμῶν ἀμαρτάνοντες καὶ οὐ μετὰ τῆς ἀρκούσης τῇ χρεῖα παρασκευῆς τοῖς λόγοις ἐπιχειροῦντες καὶ τῆς τοῦ λέγοντος διανοίας ἀπολειπόμενοι ». Ταῦτα γὰρ πάντα καὶ ἔτι πλείω τούτων παρὰ τοῦ

1. A la fin de cette section, on peut reprendre la question posée par Grégoire : « Quelle est la raison pour laquelle Eunome invente une nouvelle conception de l'agennésie ? » Des éléments de réponse sont fournis par CE II, 551-570. D'après ce passage, Eunome distingue στέρησις « privation » de ἀπόφασις « négation » : la privation concerne la perte d'une qualité qui existait positivement, en l'occurrence la génération ; la négation, par contre, consiste à nier l'existence en Dieu, de façon générale, de ce qui n'est pas compatible avec Dieu, à savoir une réalité qui appartient au monde créé. Voir TH. BÖHM, *Theoria Unendlichkeit Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996, p. 114-118 ; V. H. DRECOLL, « Gottesbezeichnungen und Unsterblichkeit », dans L. KARFIKOVA (éd.), *Contra Eunomium II*, p. 339-359.

2. D'après cette indication, Grégoire connaît les procédés rhétoriques utilisés pour conférer à la phrase « grâce et harmonie » sous le rapport du rythme. Voir L. MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique*, p. 157-187.

quoi sont-ils indignés et pleins de colère contre ceux qui démontrent la faiblesse de leurs arguments ¹ ?

XL. Que, réfuté par le bienheureux Basile, Eunome se montre insensible et s'attache à maintenir ses positions.

« L'inengendré
accompagne Dieu »

652. Voici comment Eunome garde rancune contre celui qui met à jour la mauvaise qualité et la faiblesse de ses démarches perverses, et comment il cherche à se venger avec les moyens dont il dispose ; or, il est uniquement capable d'injure et d'insolence, et, dans ce domaine, il possède certainement une capacité surabondante. Car, de même que ceux qui manient un style élégant disposent de mots de liaison qui comblent les vides rythmiques et qui confèrent à la construction de la phrase grâce et harmonie ²,

de même, dans la plus grande partie de ses déclarations, Eunome émaille son texte d'insultes, comme s'il voulait se glorifier de la surabondance de sa puissance à lancer l'injure. **653.** De nouveau, nous sommes traités de « gens stupides », de nouveau de « gens qui pèchent contre les raisonnements justes », de « gens qui se mettent à l'œuvre en utilisant des mots sans préparation suffisante », de « gens qui s'éloignent de la pensée de celui qui parle » ³. Notre maître Basile se voit

3. Les citations données par Grégoire prouvent que tout au long du livre I de l'*ApAp*, Eunome manie le langage injurieux à l'égard de Basile. Ces propos contiennent surtout des reproches relatifs à des faiblesses dans le raisonnement, dues au manque d'intelligence. Basile, il est vrai, adresse les mêmes reproches à Eunome, mais les reproches de Basile ont ceci de particulier qu'ils concernent surtout l'impiété d'Eunome.

15 εὐσταθοῦντος στόματος ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ὀνομάζεται. Καί
 ἴσως οὐκ ἄλογος τῆς ὀργῆς ἡ αἰτία, ἀλλὰ δικαίως ὁ λογογράφος
 παρωξύνεται. **654.** Τί γὰρ αὐτὸν ἔδει λυπεῖν ἐξελέγχοντα
 τὴν ἀρρωστίαν τοῦ λόγου, τί δὲ παραγυμοῦν τε καὶ φανερόν
 ποιεῖν τοῖς ἀκεραιότεροις τὸ βλάσφημον τῆ πιθανότητι τῶν
 20 σοφισμάτων συγκαλυπτόμενον; Διὰ τί δὲ οὐκ ἐπικαλύπτει τῆ
 σιωπῇ τὰ σαθρὰ τοῦ δόγματος, ἀλλὰ στηλιτεύει τὸν δαίμονα,
 δέον ἐλεεῖν καὶ ἐπικαλύπτειν διὰ ἡσυχίας τὴν ἀσχημοσύνην
 τοῦ λόγου; Ὁ δὲ ἐλέγχει καὶ θεατρίζει τὸν ὀπωσοῦν παρὰ τοῖς
 25 ἰδίους μαθηταῖς ἐπὶ σοφία καὶ ἀγχινοία τιμώμενον. **655.** Εἰπέ
 που τῶν ἑαυτοῦ λόγων ὁ Εὐνόμιος ἔπεσθαι τῷ Θεῷ τὸ ἀγέν-
 νητον. Ἐπέστη τῷ ῥήματι ὁ διδάσκαλος ἡμῶν, ὅτι τὸ ἐπόμε-
 νον τῶν ἔξωθεν ἐπιθεωρουμένων ἐστίν, ἡ δὲ οὐσία οὐ τῶν
 ἔξωθεν τινος, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ εἶναι καθ' ἑστί τὴν σημασίαν
 ἐνδείκνυται. Διὰ τοῦτο ἀγανακτεῖ ὁ ἐπιεικῆς τε καὶ ἄμαχος
 30 καὶ πολὺς ἐστὶν εὐροῶν τοῖς ὀνειδέσει, διότι ἀκούσας τοῦ
 ῥηθέντος καὶ τῆς διανοίας ἐπήσθετο. Τί οὖν ἤμαρτεν, εἰ ἐπι-
 στατικῶς τῆ | διανοία τῶν γεγραμμένων ἐπηκολούθησεν;
656. Εἰ μὲν γὰρ οὐ κατὰ λόγον τῶν εἰρημένων ἐλάβετο,
 καλῶς ἔχει σοι τὰ εἰρημένα, καὶ ἡμεῖς <οὐκ> ἀγανακτήσο-
 35 μεν· εἰ δὲ ἐρυθριᾷς πρὸς τὸν ἔλεγχον, τί οὐκ ἐξαλείφεις ἐκ τῶν
 γεγραμμένων, ἀλλὰ λοιδορεῖς τὸν προφέροντα; Ναί, φησὶν,
 ἀλλ' οὐ συνῆκε τοῦ λόγου τὸ βούλημα. **657.** Τί οὖν ἀδικοῦμεν,
 εἰ ἄνθρωποι ὄντες ἐκ τῶν εἰρημένων τῆς διανοίας ἐστοχασά-
 40 μεθα, τῶν ἐν κρυπτῷ τῆς καρδίας οὐδεμίαν κατάληψιν ἔχον-
 τες; Θεῷ μὲν γὰρ ὑπάρχει καὶ τὰ ἀθέατα βλέπειν καὶ τῶν
 μηδενὶ τρόπῳ καταλαμβανομένων τοὺς χαρακτηῆρας ἐπισκο-

PG 453

J 215

reprocher tout cela et beaucoup d'autres choses par la bouche de quelqu'un qui garde tout son calme ! Peut-être le motif de la colère n'est-il pas contraire à la raison, peut-être le logographe est-il hors de lui à juste titre. **654.** Quel besoin y avait-il pour Basile de l'attrister en démontrant les faiblesses de son langage, de dévoiler et de mettre en lumière pour les gens les plus simples le blasphème, enrobé du voile de la vraisemblance des sophismes ? Pourquoi ne couvre-t-il pas d'un voile de silence l'inconvenance de la doctrine, mais flétrit-il ce malheureux publiquement, alors qu'il aurait dû le prendre en pitié et passer sous silence l'inconvenance de l'argumentation ? Mais Eunome accuse et expose aux risées de la foule celui qui, d'une manière ou d'une autre, est respecté par ses propres disciples pour sa sagesse et sa sagacité d'esprit. **655.** Eunome a dit quelque part dans ses écrits que « l'inengendré accompagne Dieu »¹. Notre maître s'est opposé à cette expression, en disant que ce qui accompagne est de l'ordre de ces choses qui sont considérées comme extrinsèques, alors que l'ousie n'est pas à compter parmi ces choses extrinsèques, mais connote l'existence même d'un être en tant qu'il est². En raison de cela, cet homme modéré et pacifique (Eunome) s'indigne et déverse abondamment ses injures, parce qu'ayant entendu ce qui a été dit, Basile en a perçu le sens. En quoi est-il donc dans son tort, s'il a suivi soigneusement le sens de ce qui est écrit ? **656.** Si Basile avait pris cette phrase dans un sens non conforme à la raison, ses déclarations seraient pertinentes et nous ne serions pas indignés. Mais si tu rougis d'avoir été réfuté, pourquoi ne supprimes-tu pas cela dans tes écrits, mais insultes-tu celui qui t'a repris ? Oui, dit-il, mais Basile n'a pas bien compris la visée de cette affirmation. **657.** Quel tort avons-nous, si, étant hommes, nous avons essayé de chercher par conjecture le sens à partir des mots, n'ayant aucune perception de ce qui est caché dans le secret du cœur ? En effet, il revient à Dieu de voir même les choses invisibles, d'observer les marques particulières de ce qui n'est compris d'aucune façon et

1. Voir EUNOME, *Apologie* 7, SC 305, p. 246.2. BASILE, *CE I*, 5, SC 299, p. 176-180.

πειν και την ανομοιότητα των αοράτων επιγινώσκειν. Ἡμεῖς δὲ μόνον δι' ὧν ἀκούομεν κρίνομεν.

μα'. Ὅτι τὸ ἐπακολουθοῦν οὐ ταυτόν ἐστιν ἐκείνῳ ᾧ ἐπηκολούθει.

658. Εἴρηται τοίνυν « παρέπεσθαι τῷ Θεῷ τὸ ἀγέννητον ». Ἐκ τοῦ λόγου τούτου τῶν ἔξωθέν τι τῷ Θεῷ παρακολουθούντων τὴν ἀγεννησίαν αὐτὸν λέγειν ὑπενοήσαμεν. Πάλιν εἴρηται μᾶλλον δὲ « αὐτὸ ἐστιν οὐσία τὸ ἀγέννητον ».

5 Οὐκέτι τούτου συνεῖναι τὴν ἀκολουθίαν ἰσχύσαμεν, πολὺ τὸ ἀπεμφαινόμενον καὶ τὸ ἀλλόκοτον ἐν τοῖς σημαινομένοις κατανοήσαντες. 659. Εἰ γὰρ παρέπεται τῷ Θεῷ τὸ ἀγέννητον, τὸ δὲ ἀγέννητον οὐσία ἐστὶ, δύο τινῶν πάντως οὐσιῶν ἔννοιαν ἐν ταύτῳ κατασκευάζει ὁ λόγος· ὡς εἶναι μὲν τὸν

10 Θεὸν κατὰ ταῦτόν ** ὡς εἶναι ποτε καὶ εἶναι <εἰσαεῖ> πεπίστευται, ἔχειν δὲ παρεπομένην αὐτῷ οὐσίαν ἄλλην, ἣν ἀγεννησίαν προσαγορεύουσιν, ἕτερόν τι οὐσαν παρὰ τὸν οὗ ἐστιν ἐπακολούθημα, καθὼς φησιν ὁ διδάσκαλος· καὶ εἰ οὕτω ταῦτα

J 216

15 τῇ λεπτότητι ταύτῃ τῶν θεωρημάτων ἐφίστασθαι. 660. Εἰ δὲ ἀποβάλλει τοῦτον τὸν λόγον καὶ οὗ φησι διπλὴν οὐσίαν περὶ τὸν Θεὸν λέγειν, τὴν μὲν ἐκ τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἐκ τῆς ἀγεννησίας γνωριζομένην, ἑαυτῷ συμβουλευσάτω ὁ μήτε προπετῆς καὶ ἀπόνηρος μὴ πολὺ νέμειν ταῖς λοιδορίαις ἐν τοῖς

1. Voir EUNOME, *Apologie* 7, SC 305, p. 246 et BASILE, CE I, 5, SC 299, p. 176, qui portent ἀκολουθεῖω. Dans l'*ApAp*, il est question de παρέπεσθαι. On notera la légère différence entre ces textes. BASILE avait accusé Eunome d'avoir manqué de cohérence dans ses affirmations, car si l'inengendré accompagne Dieu, c'est qu'il le suit de façon extrinsèque et ce qui est extérieur à Dieu n'est pas sa substance (CE I, 5, SC 299, p. 178). Eunome a tenu compte de la remarque, car dans l'*ApAp*, il propose une autre formulation, comme le révèle le § 661.

de connaître la dissemblance entre les choses invisibles ; nous-mêmes, nous ne jugeons que d'après ce que nous entendons.

XLI. Que ce qui accompagne n'est pas la même chose que ce qu'il accompagne.

658. Eunome a donc dit : « L'inengendré suit de près Dieu. » A partir de cette affirmation, nous supposons qu'Eunome dit que l'agennésie est l'une des choses qui accompagnent Dieu de façon extrinsèque. Et il dit encore : « ou plutôt l'inengendré même est l'ousie »¹. Nous ne sommes plus en état de saisir la cohérence de cette argumentation, car nous constatons beaucoup d'in vraisemblance et d'étrangeté dans les idées exprimées. 659. En effet, si l'inengendré suit de près Dieu et si l'inengendré est l'ousie, l'argumentation fait assurément naître l'idée de deux ousies dans le même : à savoir, d'une part, que Dieu est tel qu'on croit qu'il a été et qu'il est toujours, et que, d'autre part, il possède une autre ousie qui le suit de près, que les adversaires appellent agennésie et qui est autre chose que celui qu'elle suit de près, comme le dit notre maître Basile². Et s'il nous demande de penser de la sorte, qu'il nous pardonne que dans notre simplicité nous ne soyons pas capables de bien saisir la subtilité de ses considérations. 660. Mais si cet homme renonce à ce langage et affirme qu'il ne parle pas de deux ousies en Dieu, l'une qui est connue à partir de la divinité, l'autre connue à partir de l'agennésie, qu'il s'incite lui-même, sans précipitation et sans méchanceté, à ne pas accorder trop de place aux injures dans les combats pour la

2. Grégoire pousse le raisonnement plus loin que Basile, car, selon lui, la formulation d'Eunome rapportée par Basile fait naître l'idée de deux ousies, l'une étant extérieure à l'autre.

20 ὑπὲρ τῆς ἀληθείας ἀγῶσιν, ἀλλὰ διασαφεῖν τοῖς ἀπαιδευτοῖς
 ἡμῖν, πῶς τὸ ἐπακολουθοῦν καὶ τὸ προηγούμενον οὐκ ἄλλο τι
 καὶ ἄλλο ἐστίν, ἀλλ' ἐν ἀμφοτέρα γίνεται· καὶ γὰρ ἐν οἷς
 ὑπερμάχεται νῦν τοῦ λόγου, μένει παραπλησίως τὸ ἄτοπον,
 καὶ οὐδέν, καθὼς αὐτός φησιν, ἢ τῶν εὐαριθμητῶν ἐκείνων
 25 ῥημάτων προσθήκη διορθοῦται τὸ τῶν εἰρημένων ἀσύμφω-
 νον. **661.** Τίνα γὰρ ἐν τούτοις ἔστιν εὐρεῖν διδασκαλίαν, οὔπω
 κατιδεῖν ἠδυνήθην. Εἰρήσεται δὲ αὐτὰ τὰ γεγραμμένα παρ'
 αὐτοῦ ἐπὶ λέξεως. « Εἶπομεν », φησί· « μᾶλλον δὲ αὐτό ἐστιν
 ἀγέννητον, οὐκ εἰς τὸ εἶναι συναιροῦντες τὸ δειχθὲν ἀκολου-
 30 θεῖν, ἀλλὰ τὸ μὲν Ἀκολουθεῖ τῇ προσηγορίᾳ, τὸ δὲ Ἔστι τῇ
 οὐσίᾳ συναρμόζοντες. Ὡν συντεθέντων γένοιτο ἂν πᾶς ὁ
 λόγος τοιοῦτος, ὅτι ἀκολουθεῖ τὸ ἀγέννητον ὄνομα, ἐπεὶπερ
 αὐτό ἐστιν ἀγέννητος. » Τίνα τοίνυν ἐρμηγέα τῶν εἰρημένων
 παραστησόμεθα; « Οὐκ εἰς τὸ εἶναι », φησί, « συναιροῦντες
 PG 456 35 τὸ δειχθὲν | ἀκολουθεῖν ». **662.** Ἀλλὰ τὸ μὲν « συναιροῦντες »
 ἴσως ἂν τινες τῶν αἰνιγματιστῶν εἶποιν ἀντὶ τοῦ « συνάπτον-
 τες » αὐτῷ νενοῆσθαι, τῶν δὲ λοιπῶν πῶς ἂν τις ἐπιγνοῖη τὸ
 J 217 συντετὸν καὶ ἀκόλουθον; Τὸ | φανέν, φησίν, ἐκ τῆς ἀκολουθίας
 οὐ πρὸς τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς τὴν προσηγορίαν οἰκείως ἔχει.
 40 Ἡ δὲ προσηγορία, ὦ σοφώτατε, τί; Πότερον ἀπάδει τῆς
 οὐσίας ἢ σύνδρομός ἐστι κατὰ τὴν ἔννοιαν; **663.** Εἰ μὲν γὰρ
 ἀνοικείως ἔχει πρὸς τὴν οὐσίαν τὸ ὄνομα, πῶς ὑπὸ τῆς τοῦ
 ἀγεννήτου προσηγορίας ἢ οὐσία χαρακτηρίζεται; Εἰ δὲ
 « προσφυῶς », καθὼς αὐτὸς ὀνομάζει, ὑπὸ τῆς ἀγεννησίας ἢ
 45 οὐσία περιλαμβάνεται, πῶς ἐνταῦθα καταμερίζεται; Καὶ τὸ
 μὲν ὄνομα τῆς οὐσίας ἐτέρω ἀκολουθεῖ, αὐτὴ δὲ πάλιν ἢ οὐσία
 ἐτέρω. Τίς δὲ ἢ σύνθεσις τοῦ παντὸς λόγου; « Ἀκολουθεῖ »,
 φησί, « τῷ Θεῷ τὸ ἀγέννητον ὄνομα, ἐπεὶπερ αὐτό ἐστιν
 ἀγέννητος ». **664.** Ἄλλο τι ὄντι τῷ Θεῷ παρὰ τὸ ἀγέννητον

vérité, mais à nous expliquer clairement, à nous qui sommes sans instruction, comment ce qui suit et ce qui précède ne sont pas une chose et une autre chose, mais forment à eux deux une seule chose. En effet, dans ce qu'il dit maintenant, pour justifier son argumentation, l'absurdité demeure pratiquement la même, car « l'addition de ces paroles peu nombreuses », comme il dit, ne remédie en rien à l'incohérence de l'affirmation. **661.** Je n'ai pas été en mesure de découvrir quel enseignement on peut repérer dans cette déclaration. Ce qu'il a écrit sera cité textuellement : « Nous avons dit ceci », affirme-t-il : « bien plus, l'inengendré lui-même est cela (l'ousie), car nous ne confondons pas avec la simple existence ce qui est montré comme accompagnant, mais nous rattachons 'accompagne' à l'appellation et 'est' à l'ousie¹. Si nous prenons ces données ensemble, toute l'argumentation serait la suivante : le nom 'inengendré' accompagne, puisqu'il est lui-même l'inengendré. » Mais quel interprète produirons-nous pour ces paroles : « nous ne confondons pas avec l'existence ce qui est montré comme accompagnant » ? **662.** Mais si quelque déchiffreur d'énigmes disait peut-être qu'il a pris « confondons » pour « adaptons », comment, pour le reste, pourrait-on connaître le sens et la cohérence logique ? Eunome dit que ce qui se manifeste à travers le fait d'accompagner est propre non pas à l'ousie, mais à l'appellation. Qu'en est-il de l'appellation, ô homme très sage ? Est-elle en dissonance avec l'ousie ou bien coïncide-t-elle avec elle selon une juste notion ? **663.** En effet, si l'appellation n'est pas appropriée à l'ousie, comment le vocable 'inengendré' indique-t-il les caractères distinctifs de l'ousie ? Mais si, comme tu le dis toi-même, l'ousie est par nature englobée dans l'agennésie, comment, alors, les séparer ? Le mot 'ousie' accompagne une chose, et l'ousie, de son côté, accompagne une autre chose. Et quelle est la conclusion de l'argumentation : « Le nom 'inengendré', dit-il, accompagne Dieu, puisqu'il est lui-même l'inengendré. » **664.** Dit-il que ce nom accompagne Dieu qui serait autre

1. Cette citation représente un « ajout » fait par Eunome dans l'*ApAp*. Elle prouve que la critique de Basile a amené Eunome à préciser sa pensée, comme nous l'avons signalé plus haut. A noter une légère différence entre le texte de l'*Apologie 7* et la citation reprise et complétée de l'*ApAp*.

50 ἀκολουθεῖν τοῦτο λέγει τὸ ὄνομα; Καὶ πῶς τὴν θεότητα ἐν τῇ
 ἀγεννησίᾳ ὀρίζεται; Ἄλλ' ἀγεννήτω ὄντι τῷ Θεῷ ἔπεσθαι
 πάλιν φησὶ τὸ ἀγέννητον. Καὶ τίς ἡμῖν τῶν αἰνιγμάτων τού-
 των διαλύσει τὸν γρίφον, ἀγέννητον προηγούμενον καὶ ἀγέν-
 νητον ἐφεπόμενον καὶ προσηγορίαν οὐσίας νῦν μὲν προσφυῶς
 55 ἐφηρμοσμένην, πάλιν δὲ ὡς ἀλλοτρίαν παρεπομένην;

μδ'. Ἑρμηνεία τῆς τοῦ ἀγεννήτου σημασίας καὶ τοῦ
 αἰδίου θεωρία.

665. Τίς δὲ αὐτῷ καὶ ἡ τοσαύτη περὶ τὸ τῆς ἀγεννησίας
 ὄνομα πτόησις, ὥστε ἐκείνῳ πᾶσαν ἀνατιθέναι τὴν τῆς θεότη-
 τος φύσιν, καὶ εἰ μὲν οὕτως ὀνομασθεῖη, μηδὲν τῆς εὐσεβείας
 ἐνδεῖν, εἰ δὲ μή, τὸν πάντα τῆς πίστεως κινδυνεύεσθαι λόγον;
 5 Καὶ εἰ μὴ περιττόν τις καὶ παρέλκον οἰήσεται τὸ περὶ τούτων
 βραχέα διαλαθεῖν, οὕτως τὸν λόγον διαληψόμεθα.

666. Τὸ αἰδίου τῆς θείας ζωῆς, ὡς ἂν τις ὕρῳ τινὶ περιλα-
 θῶν ὑπογράψειε, τοιοῦτόν ἐστιν. Ἄει μὲν ἐν τῷ εἶναι κατα-
 λαμβάνεται, τοῦ δὲ ποτὲ μὴ εἶναι καὶ ποτὲ μὴ ἔσσεσθαι τὸν
 10 λόγον οὐκ ἐπιδέχεται. **667.** Ἄλλ' ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κυκλοτεροῦς
 σχήματος οἱ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦντες ἐξίσης ἀπὸ τοῦ
 κέντρου πρὸς τὸ διάστημα τῆς γραμμῆς πρὸς ἑαυτὴν ἐλιχθεί-
 σης ἀόριστον εἶναι τὴν ἀρχὴν τοῦ σχήματος λέγουσι, μήτε εἰς
 τέλος ὁμολογούμενον μήτε εἰς ἀρχὴν φανεράν τῆς γραμμῆς

J 218

chose que l'inengendré ? Et alors comment définit-il la divi-
 nité par l'agennésie ? En revanche il dit que l'inengendré
 suit Dieu qui est inengendré. Et qui dénouera pour nous
 l'enchevêtrement de ces énigmes : inengendré qui précède,
 inengendré qui suit et une appellation d'ousie tantôt conve-
 nant par nature, tantôt suivant comme quelque chose
 d'autre ?

**XLII. Explications relatives
 au sens de « inengendré »
 et considérations sur l'éternité.**

665. Quelle est cette sorte de crainte révérentielle si
 intense qu'il éprouve au sujet du nom 'agennésie', pour qu'il
 fasse de celui-ci le fondement de toute la nature divine, et
 pour soutenir que si Dieu était ainsi nommé, il ne manque-
 rait rien à la doctrine de la piété, et que si par contre ce
 n'était pas le cas, tout le discours de la foi serait menacé ? Si
 une brève discussion à ce sujet n'est pas jugée superflue et
 déplacée, nous allons conduire le raisonnement de la façon
 suivante.

**Considérations
 sur l'éternité** **666.** Si on voulait donner une idée de
 l'éternité de la vie divine dans le cadre
 d'une définition, on pourrait la présen-
 ter de la façon suivante. Dieu est conçu comme existant
 toujours, et il n'admet pas l'affirmation qu'il fut un temps
 où il n'était pas et qu'il y aura un temps où il ne sera plus.
667. Mais de même que dans le cas d'une figure circulaire,
 ceux qui mesurent une surface plane à égale distance du
 centre et de la ligne qui s'enroule sur elle-même, disent que
 le point de départ de la figure circulaire n'est pas déterminé,
 puisque la ligne (circulaire) n'est pas interrompue pour ten-
 dre en direction d'une fin reconnue ou en direction d'un
 début visible, mais que, en raison des distances partout

- 15 διασπωμένης, ἀλλ' ἐκ τῶν ἴσων διαστημάτων πανταχόθεν ἐκ τοῦ κέντρου πρὸς ἑαυτὴν ἠνωμένης ἐκφυγεῖν τὸ ἀρχὴν τινα καὶ τελευτὴν ἐπιδέξασθαι, οὕτω καὶ μηδεὶς συκοφαντεῖτω τὸν λόγον ὡς περιγεγραμμένῳ σχήματι τὴν ἀόριστον φύσιν προσεκαζόντων. **668.** Οὐ γὰρ πρὸς τὴν περιγραφὴν τοῦ κύκλου
- PG 457 20 βλέποντες, ἀλλὰ πρὸς τὸ ὅμοιον τοῦ πανταχόθεν ἀλήπτου τῆς ζωῆς ἀφορῶντές φαμεν τοῦ ἀιδίου τὴν ἔννοιαν τοιαύτην εἶναι. Ἄπο γὰρ τοῦ νῦν ἐνεστῶτος ὡσπερ ἀπὸ κέντρου καὶ σημείου τινὸς | πανταχόθεν τὴν διάνοιαν πρὸς τὸ ἄπειρον τῆς ζωῆς ἐπεκτείνοντές τε καὶ περιάγοντες ἴσως καὶ ὁμοίως ὑπὸ τῆς
- 25 ἀκαταληψίας ἐν κύκλῳ περιελκόμεθα, συνεχῆ καὶ ἀδιάστατον αὐτὴν πρὸς ἑαυτὴν τὴν θείαν ζωὴν ἀπανταχόθεν καταλαμβάνοντες καὶ οὐδὲν πέρασ κατ' οὐδὲν μέρος ἐπιγνῶναι δυνάμενοι. **669.** Τοῦτο λέγομεν περὶ τῆς ἀιδιότητος τοῦ Θεοῦ, ὃ παρὰ τῆς προφητείας ἠκούσαμεν, ὅτι Θεὸς καὶ βασιλεὺς
- 30 προαιώνιος^a καὶ βασιλεύει τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ' αἰῶνα^b καὶ ἔτι, καὶ διὰ τοῦτο ἀνώτερον μὲν πάσης ἀρχῆς, περισσώτερον δὲ παντὸς τέλους εἶναι διοριζόμεθα. Ταύτην οὖν τὴν ἔννοιαν ὡς πρόπευσαν τῷ Θεῷ τῶν ὄλων περὶ αὐτὸν ἔχοντες δύο προσηγορίαις τὸ νοηθὲν ἐξαγγέλλομεν, τῷ ἀγεννήτῳ καὶ τῷ ἀτε-
- 35 λευτήτῳ τὸ ἄπειρον καὶ διηνεκές καὶ ἀίδιον τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ παριστῶντες. **670.** Εἰ γὰρ τὸ ἕτερον τούτων μόνον εἰς τὴν διάνοιαν ταύτην παραληφθεῖη, σιωπηθεῖη δὲ τὸ λειπόμε-

a. Cf. Ps 73 (74), 12 b. Cf. Ps 28 (29), 10 ; Ps 40 (41), 14

1. PLATON avait parlé de la sphère comme de la figure la plus parfaite, convenant au Monde : « C'est pourquoi le Dieu a tourné le Monde en forme sphérique et circulaire, les distances étant partout égales depuis le centre jusqu'aux extrémités » ; un peu plus loin, il affirme que le temps est l'image de l'éternité (*Timée*, 32 b et 37 e, CUF, Paris 1925, p. 146 et 151). PLOTIN a repris la théorie platonicienne, avec l'intention de réfuter ceux qui s'inspirent de la théorie d'Aristote selon laquelle le temps est le nombre du mouvement. Dans le traité *De l'éternité et du temps*, il aborde le thème de l'éternité représentée par la figure circulaire. Voir D. L. BALAS, « Eternity and Time in Contra Eunomium », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 136, avec le renvoi à PLOTIN, *Ennéades* III, 7, 6 et W. BEIERWALTES, *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, 1967. BASILE fait état d'une définition du

égales à partir du centre, la ligne refermée sur elle-même évite d'indiquer quelque commencement ou quelque fin, de la même manière personne ne dénoncera calomnieusement l'argument de ceux qui comparent la nature indéfinie à une figure circonscrite¹. **668.** En effet, ce n'est pas en regardant la délimitation du cercle, mais en considérant la ressemblance avec la vie également insaisissable à partir de tous les points de vue, que nous disons que l'idée d'éternité est du même genre. En effet, si, à partir du moment présent comme à partir d'un centre et d'un repère, nous tendons et tournons notre pensée de toutes parts en direction de la vie infinie, nous sommes entraînés également et semblablement dans un mouvement circulaire sous l'effet de l'incompréhensibilité de Dieu, car nous comprenons que la vie divine est continue et sans intervalle dans toutes les directions en elle-même, et nous ne pouvons trouver aucune limite nulle part. **669.** Nous disons au sujet de l'éternité de Dieu ce que nous avons entendu de la part de la parole prophétique : Dieu est roi avant les siècles^a, Dieu règne pour les siècles des siècles^b et au-delà, et, à cause de cela, nous déclarons qu'il est au-delà de tout commencement et qu'il s'étend au-delà de toute fin. Ayant donc à son sujet cette conception qui convient au Dieu de l'univers, nous proclamons ce que nous pensons grâce à deux appellations, utilisant 'inengendré' et 'sans fin' pour exprimer l'infini, la perpétuité et l'éternité de la vie de Dieu². **670.** En effet, si on prend en considération un seul de ces termes en faisant le silence sur

cercle, assez répandue de son temps : « Le cercle – je veux dire la figure plane décrite par une seule ligne – peut défier nos sens, auxquels il ne laisse déceler ni son point de départ, ni sa fin » (*Homélies sur l'Hexaéméron* I, 3, SC 26^{bis}, p. 96-98).

2. Reprenant un thème de Basile, Grégoire fait valoir que l'absence de commencement et l'absence de fin sont des notions complémentaires : pour parler de l'éternité de Dieu, il faut tenir compte des deux aspects.

J 219

νον, χωλεύσει πάντως τὸ | σημαίνόμενον ἐν τῷ λείποντι. Οὐ γὰρ ἔστι δυνατὸν <δι> ἑνός τινος τούτων τὴν ἐν ἑκατέρῳ
 40 σημασίαν ὑγιῶς παραστῆσαι. Ὁ γὰρ ἀτελεύτητον εἰπὼν τὴν πρὸς τὸ τέλος μόνον ἀλλοτριῶσιν ἔδειξεν, οὐ μὴν τι καὶ περὶ τῆς ἀρχῆς διελέχθη· καὶ ὁ τὸν ἀναρχον ὀνομάσας τὸ μὲν ὑπὲρ ἀρχὴν εἶναι τὸ σημαίνόμενον ἔδειξε, τὸν δὲ περὶ τοῦ τέλους λόγον ἀφῆκεν ἀμφίβολον. **671.** Τούτων οὖν, ὡς ἔφην, τῶν
 45 ὀνομάτων ἐπίσης τὸ αἰδίον τῆς θείας ζωῆς παριστάντων, καιρὸς ἂν εἴη κατεξετάσαι, πῶς οὗτοι διατεμόντες τοῦ αἰδίου τὸ σημαίνόμενον τὸ μὲν τῆς ἀρχῆς ἀναιρετικὸν νόημα οὐσίαν εἶναι φασι, [οὐ περὶ τὸ αἰδίον θεωρεῖσθαι] τὸ δὲ τοῦ τέλους ἀνεπίδεκτον ἐν τοῖς ἔξω τῆς οὐσίας λογίζονται, οὐκ οἶδα τί
 50 διανοίᾳ τὸ τοιοῦτον ἀποκληροῦντες, ὥστε τὸ μὲν ἀρχὴν μὴ ἔχειν ἐν οὐσίᾳ τίθεσθαι, τὸ δὲ τέλος μὴ ἔχειν ὡς ἐκτὸς τῆς οὐσίας ἀποποιεῖσθαι. **672.** Ἐχρῆν γάρ, ἐπειδὴ τὰ δύο περὶ τὸ αὐτὸ θεωρεῖται, ἢ ἀμφοτέρω εἰς τὸν τῆς οὐσίας παραδέχεσθαι λόγον ἢ, εἰ τὸ ἐν ἀπόβλητον ἔκριναν, συναποβάλλειν τούτῳ
 55 καὶ τὸ λειπόμενον. Εἰ δὲ πάντως ἀρέσκει διελόντας τοῦ αἰδίου τὴν ἔννοιαν τὸ μὲν τι εἰς οὐσίαν τῆς θείας φύσεως κατατάττειν, τὸ δὲ ἐν τοῖς μὴ οὔσι λογίζεσθαι, (ἐπειδὴ ταπεινοῖς λογισμοῖς τὰ τοιαῦτα κρίνειν ἐθέλουσι, πρὸς τὸ ὕψος τῶν περὶ Θεοῦ νοημάτων ὡσπερ τὰ πτερορρυήσαντα τῶν ὀρνέων οὐκ
 60 ἀνιπτάμενοι), συμβουλεύσαιμι ἂν αὐτοῖς ἔγωγε μεταλαβεῖν

1. Par souci d'objectivité, il faut mentionner qu'EUNOME déclare que l'ousie de Dieu est « sans commencement » et « sans fin » (*Apologie* 23, SC 305, p. 280). C'est à partir de là que Grégoire mène son raisonnement.

2. BASILE emploie une seule fois le terme ἀτελεύτητος : « Lorsque nous étendons notre pensée vers les siècles à venir, nous appelons sans fin celui dont la vie n'est limitée par aucune borne » (*CE I*, 56, p. 228). Mais ailleurs, il exprime l'idée de « sans fin » à l'aide d'adjectifs comme « incorruptible », « immortel » (*CE I*, 7, p. 290 ; I, 10, p. 204).

3. W. JAEGER cite entre parenthèses un membre de phrase qui représente une interpolation qui cadre mal avec le contexte et dont des érudits estiment qu'elle doit être éliminée.

l'autre, le sens de celui qui reste sera assurément tronqué, car il n'est pas possible que le sens de chacun des deux soit correctement rendu par un seul de ces termes¹. Celui qui dit 'sans fin'² indique seulement l'absence de fin, mais ne dit rien au sujet du commencement. Celui qui nomme Dieu 'sans commencement' exprime l'idée qu'il se situe au-delà de tout commencement, mais il laisse dans l'incertitude la question de la fin. **671.** Donc, comme ces noms, ainsi que je l'ai dit, expriment à part égale l'éternité de la vie divine, il serait opportun d'examiner comment ces gens, fragmentant la notion d'éternité, déclarent que le concept qui élimine le commencement est l'ousie même³, mais considèrent l'idée de ne pas comporter de fin comme extérieure à l'ousie. J'ignore en vertu de quelle conception ils ont effectué ce choix qui consiste à considérer l'absence de commencement comme propre à l'ousie, et, par contre, à écarter l'absence de fin, sous prétexte qu'elle est extérieure à l'ousie⁴. **672.** Puisque les deux aspects sont à prendre en considération par rapport à la même réalité, il fallait ou bien inclure les deux dans la définition de l'ousie, ou bien, si l'on a jugé devoir rejeter un aspect, rejeter ensemble dans un même mouvement l'autre. Mais s'il leur plaît absolument de diviser la notion d'éternité pour assigner à l'ousie une partie de la nature divine et compter l'autre parmi les choses qui n'existent pas – puisqu'il veulent porter leur jugements sur des choses de ce genre avec des pensées basses, n'arrivant pas à s'élever à la sublimité des pensées au sujet de Dieu à l'instar de ces oiseaux à qui la mue a fait perdre leurs plumes –, moi,

4. Grégoire ne nie pas l'emploi du « sans fin » par Eunome, mais il attire l'attention sur une faille du raisonnement de son adversaire. Celui-ci n'a cessé d'affirmer que l'agennésie désigne l'ousie de Dieu : si donc Eunome parle de « sans fin » pour Dieu, il situe le « sans fin » à un autre niveau que le « sans commencement », à savoir celui des attributs. C'est à partir de ce constat que Grégoire organise sa réfutation.

J 220

PG 460

πρὸς τὸ ἐναντίον τὰ δόγματα, ὡς τὸ μὲν ἀτελεύτητον ἐν οὐσίᾳ
 λογίζεσθαι, περιορᾶν δὲ μᾶλλον τοῦ ἀτελευτήτου τὸ ἀναρχον,
 τῷ μέλλοντι καὶ τῷ κατ' ἐλπίδας πλέον ἢ τῷ παρωχηκότι καὶ
 ἐώλω τὰ πρωτεῖα προσνέμοντας. **673.** Ἐπειδὴ γὰρ (λέγω δὲ
 65 ταῦτα διὰ τοὺς μικροὺς τὰ ψυχάρια ἐκουσίως τῇ τῶν νηπίων
 ὑπολήψει συγκατάγων τὸν λόγον) ἐπειδὴ τοίνυν τὸ παρελθὸν
 τῆς ζωῆς ἀντ' οὐδενός ἐστι τῷ ζήσαντι, πᾶσα δὲ ἡ σπουδὴ
 τοῖς ζῶσι πρὸς τὸ μέλλον καὶ προσδοκώμενον γίνεται, τιμιώ-
 τερον ἂν εἴη τοῦ ἀνάρχου τὸ ἀτελεύτητον, ὅτι πρὸς τὸ μέλλον
 70 καὶ προσδοκώμενον τὸ ἀθάνατον φέρεται. **674.** Ὡστε ἡ θεο-
 πρεπῆ καὶ ὑψηλὰ <τὰ> περὶ τῆς θείας φύσεως ἔστω νοήμα-
 τα, ἢ εἴπερ ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς κρίνουσι τὰ τοιαῦτα, τὸ
 μέλλον ἔστω τοῦ παρωχηκότος αὐτοῖς | τιμιώτερον, καὶ
 75 τούτῳ τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν περιγραφέτωσαν, ἐπειδὴ πᾶν τὸ
 παρελθὸν ἤδη τοῦ χρόνου τῇ παρόδῳ συναφανίζεται, τὸ
 δὲ προσδοκώμενον διὰ τῆς ἐλπίδος τὴν ὑπόστασιν ἔχει^c.
675. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὡς παιδίους τοῖς ἐν τῇ ἀγορᾷ καθημέ-
 νοις^d καὶ παίζουσι γελοῖα καὶ παιδαριώδη προφέρω· οὐδὲ γὰρ
 ἔστι τὸ χαμαιριφές τε καὶ γήινον τῶν τῆς αἰρέσεως δογμα-
 80 των ἐπισκεπτόμενον μὴ οὐχὶ πάντως εἰς μειρακιώδη τινα
 παιδιὰν ὑποφέρεσθαι. **676.** Ἐκεῖνο δὲ προσθεῖναι τῷ λόγῳ
 καλῶς ἔχειν φημί, ὅτι τῆς τοῦ αἰδίου σημασίας δι' ἀμφοτέρων
 κατὰ τὸν ῥηθέντα λόγον συμπληρουμένης, ἕκ τε τῆς <τῆς>
 ἀρχῆς καὶ ἐκ τῆς τοῦ τέλους ἀλλοτριώσεως, εἰ μὲν ἐν τῷ ἐνί
 85 τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ περιγράφουεν, ἡμιτελῆς αὐτοῖς καὶ ἡμί-
 τομος ὁ τῆς οὐσίας λόγος ἀναφανήσεται, ἐν μόνῳ τῷ ἀνάρχῳ

c. Cf. He 11, 1 d. Cf. Mt 11, 16

1. Une première possibilité d'éviter l'impasse serait d'assigner à l'ousie divine non pas le « sans commencement », mais le « sans fin », car, ainsi, on accorderait la priorité à ce qui est objet d'espérance. Grégoire reconnaît

je leur conseillerais d'inverser leur doctrine, de façon à compter le 'sans fin' dans l'ousie et à négliger le 'sans commencement' plutôt que le 'sans fin', en accordant la priorité à ce qui va arriver et qui est conforme à l'espérance plutôt qu'à ce qui est passé et déjà vieilli. **673.** Puisque – je dis cela à cause des gens à l'esprit étroit, en ramenant à dessein l'argumentation au niveau de compréhension des tout-petits –, puisque donc la vie passée est sans intérêt pour celui qui l'a vécue, alors que toute l'attention de ceux qui vivent est tendue vers l'avenir et vers ce qui est attendu, le 'sans fin' aura plus de prix que le 'sans commencement', parce que l'immortalité fait penser à ce qui va arriver et à ce qui est attendu. **674.** Que donc leurs pensées au sujet de la nature divine soient dignes de Dieu et élevées, ou bien, s'ils jugent de telles choses en faisant appel à des raisonnements humains, que l'avenir soit pour eux plus précieux que le passé et qu'ils définissent l'ousie de Dieu par là, car tout ce qui est passé s'évanouit avec le temps qui s'écoule, alors que ce qui est attendu a sa réalité dans l'espérance^c. **675.** Mais tous ces propos ridicules et puérils, je les leur adresse comme à des enfants qui se tiennent sur la place publique^d pour jouer, car il n'est pas possible d'examiner les doctrines de l'hérésie, basses et terrestres, sans se laisser entraîner, inévitablement, à ce genre de jeux puérils¹. **676.** J'affirme qu'il est bon d'ajouter ceci à ce qui vient d'être dit : puisque, d'après l'argumentation exposée plus haut, la notion d'éternité acquiert son sens plein à partir des deux données, à savoir qu'elle est étrangère à l'idée de commencement et à l'idée de fin, si ces gens limitaient l'ousie de Dieu à l'une de ces deux données, la notion d'ousie apparaîtrait comme à moitié finie et à moitié tronquée, car elle serait comprise

lui-même que cette première solution relève du genre de la plaisanterie ironique et des jeux puérils.

νοούμενος, τὸ δὲ ἀτελεύτητον ἐν ἑαυτῷ κατ' οὐσίαν μὴ κεκ-
τημένος. **677.** Εἰ δὲ ἀμφοτέρω συνθέντες τὸν τῆς οὐσίας
λόγον δι' ἑκατέρων συναπαρτίσουσι, πάλιν σκοπήσωμεν τὴν
90 συναναδεικνυμένην ἀτοπίαν τῷ λόγῳ· εὐρεθήσεται γὰρ
αὐτοῖς οὐκέτι πρὸς τὸν μονογενῆ μόνον, ἀλλὰ | καὶ πρὸς
ἑαυτὸν ἀλλοτρίως ἔχων. Σαφῆς δὲ ὁ λόγος καὶ οὐδὲ πολλῆς
τῆς ἐπιστάσιος δεόμενος. Ὁ γὰρ τῆς ἀρχῆς καὶ ὁ τοῦ τέλους
95 λόγος ἐναντίως ἑκάτερος πρὸς τὸν ἕτερον ἔχει, καὶ διάφορον
ἐπ' ἀμφοτέρων τὸ σημαίνόμενον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν
τῶν κατὰ διάμετρον ἀλλήλοις ἀντικειμένων, οἷς οὐδὲν ὑπεστι-
μέσον. **678.** Ὁ γὰρ ἐρωτηθεὶς τὸν περὶ τῆς ἀρχῆς λόγον οὐ
τὸν αὐτὸν ἀποδώσει τῷ περὶ τοῦ τέλους ὄρω, ἀλλ' ἐπὶ τὸ
ἐναντίον ἐκείνῳ προάξει τὸν ὠρισμένον τῆς ἀρχῆς λόγον.
100 Οὐκοῦν καὶ τὰ ἑκατέρω τούτων ἀντικείμενα κατὰ τὸ ἴσον
μέτρον τῆς ἀντιθέσεως καὶ ἀπ' ἀλλήλων διενεχθήσεται, καὶ
ἄλλο τι ὁμολογηθήσεται εἶναι τὸ ἀναρχον, ὅπερ ἀντίκειται τῷ
ὑπὸ τῆς ἀρχῆς δηλουμένῳ, ἄλλο δὲ τι τὸ ἀτελεύτητον, ὅπερ
ἀναιρετικὸν τοῦ τέλους ἐστίν. **679.** Εἰ οὖν ταῦτα τὰ δύο εἰς
105 τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ φέροντες ἀναθήσουσι, τὸ τε ἀτελεύτητόν
φημι καὶ τὸ ἀναρχον, δύο τινῶν ἐναντίων καὶ ἀσυμφώνων
συνδρομῆν τὸν Θεὸν ἑαυτῶν ἀποδείξουσι. Τὴν γὰρ τοῦ τέλους
πρὸς τὴν ἀρχὴν ἐναντίωσιν ἢ ἑκατέρω τούτων ἀντικειμένη
διάνοια καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἐπιδείκνυται. Τὰ γὰρ τοῖς ἀντικειμέ-
110 νοις ἐναντία καὶ ἀλλήλοις ἐναντία πάντως ἐστίν. **680.** Ἀληθῆς
δὲ ὁ λόγος ὅτι πάντα, ὅσα τοῖς ἐναντίως ἔχουσι κατὰ τὴν
φύσιν ἀντικαθίσταται, ταῦτα καὶ πρὸς ἀλλήλα τὸ ἐναντίον
ἔχει, ὡς ἐπὶ τῶν ὑποδειγμάτων ἐστὶν ἰδεῖν. Τῷ πυρὶ τὸ ὕδωρ
ἀνθέστηκεν· οὐκοῦν καὶ αἱ ἀναιρετικαὶ τούτων δυνάμεις ἀλλή-
115 λαις ἐναντιώσονται. Εἰ γὰρ σθεστικὴ τοῦ πυρός ἐστὶν ἡ ὑγρό-
της, ἀναιρετικὴ δὲ τοῦ ὕδατός ἐστὶν ἡ ξηρότης, τὴν τοῦ

uniquement comme étant sans commencement et ne possédant pas le 'sans fin' en elle-même selon l'ousie. **677.** Mais s'ils combinent les deux données en vue de conférer par là son plein sens à la notion d'ousie, examinons encore quelle insanité s'exprime à travers leur conception. On constatera que leur conception est étrangère non seulement au Monogène, mais également à elle-même. Le cas est clair et point n'est besoin d'une trop grande contention d'esprit. En effet, l'idée de commencement et celle de fin sont directement opposées l'une à l'autre et le sens est différent de l'une à l'autre, comme il l'est pour les autres choses qui sont diamétralement opposées et pour lesquelles il n'y a pas d'état intermédiaire. **678.** En effet, celui à qui on demande une définition du commencement n'en donnera pas la même que celle qu'il donne pour la fin, mais il définira le sens de commencement par opposition à celui de fin. Ainsi donc, les choses opposées à chacune de ces deux conceptions différeront aussi entre elles selon le même degré d'opposition et on reconnaîtra que le 'sans commencement', qui s'oppose à ce qui est désigné par 'commencement', est une chose, et le 'sans fin', qui est la négation de la fin, est autre chose. **679.** Si donc ils prennent en compte ces deux aspects et les appliquent à l'ousie de Dieu – je veux dire le 'sans fin' et le 'sans commencement' –, ils montreront que leur Dieu résulte de la rencontre de deux éléments contraires et discordants. En effet, pour chacun des deux, l'opposition entre la fin et le commencement est exprimée en elle-même par la notion qui s'oppose à l'une et à l'autre, car les choses opposées aux contraires sont, sans aucun doute, aussi contraires les unes aux autres. **680.** Il est vrai le principe selon lequel toutes les choses qui s'opposent, quant à leur nature, à ce qui est leur contraire, sont aussi contraires entre elles, comme on peut le voir d'après les exemples. L'eau est l'opposé du feu : donc les forces qui détruisent ces deux seront aussi opposées entre elles. Si l'humidité sert à éteindre le feu et si la sécheresse fait disparaître l'eau, alors les qualités opposées à celles de

ὑδατος πρὸς τὸ πῦρ ἐναντίωσιν καὶ αἱ ἀντικείμεναι τούτοις ποιότητες καὶ ἐφ' ἑαυτῶν διεσώσαντο, ὡς ἐναντίως ἔχει ὁμολογεῖσθαι τῷ ξηρῷ τὴν ὑγρότητα. **681.** Οὕτως οὖν καὶ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ τέλους ὑπεναντίως διακειμένων, τὰ ἀντικείμενα τούτοις ὀνόματα καὶ ἀλλήλοις μάχεται κατὰ τὴν ἔννοιαν, τὸ ἀναρχον λέγω καὶ τὸ ἀτελεύτητον. Εἰ τοίνυν τὸ ἕτερον τούτων μόνον τῆς οὐσίας ἐνδεικτικὸν εἶναι ὀρίζονται (πάλιν γὰρ τὸν αὐτὸν ἐπαναλήψομαι λόγον), ἐξ ἡμισείας προσμαρτυρήσουσιν οὕτω τῷ Θεῷ τὸ εἶναι, ἐν μόνῳ τῷ ἀνάρχῳ περιγράφεσθαι λέγοντες αὐτοῦ τὴν οὐσίαν, πρὸς δὲ τὸ ἀτελεύτητον οὐκέτι ἐκτείνοντες. **682.** εἰ δὲ ἀμφοτέρα εἰς τὸν τῆς οὐσίας λόγον φέροντες καταθήσουσιν, οὐδὲν ἕτερον ἢ ἐξ ἐναντίων αὐτῆν συγκεῖσθαι ἀποφανοῦνται κατὰ τὸν ῥηθέντα τρόπον, τῆ κατὰ τὸ τέλος πρὸς τὴν ἀρχὴν ἐναντιώσει τῷ ἀτελεύτητῳ καὶ ἀνάρχῳ κατ' οὐσίαν διασχιζομένην. Καὶ οὕτως εὐρίσκεται αὐτῶν ὁ Θεὸς ποικίλον τι χρῆμα καὶ σύνθετον, ἐξ ἀντικειμένων τινῶν συγκεκροτημένως. **683.** Ἄλλ' οὕτε ἔστιν οὕτε μὴ γένηται δόγμα τοιοῦτον ἐν ἐκκλησίᾳ Θεοῦ, ὥστε τὸν ἀπλοῦν καὶ ἀσύνθετον μὴ μόνον πολυειδῆ καὶ ποικίλον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐναντίων συγκείμενον ἀποφαινεσθαι. Ἡ γὰρ ἀπλότης τῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων τὸν Θεὸν ὅπερ ἐστὶν ὑποτίθεται, οὕτε ὀνόματι οὕτε διανοήματι οὕτε τινὶ ἄλλῃ καταληπτικῇ ἐπινοίᾳ περιληφθῆναι δυνάμενον, οὐ μόνον ἀνθρωπίνης, ἀλλὰ καὶ ἀγγελικῆς καὶ πάσης ὑπερκοσμίου καταλήψεως ὑψηλότερον μένοντα, ἄφραστον τε καὶ ἀνεκφώνητον καὶ πάσης τῆς διὰ λόγων σημασίας ἀνώτερον, ἐν ὀνομα γνωριστικὸν τῆς ἰδίας ἔχοντα φύσεως, τὸ μόνον αὐτὸν ὑπὲρ πᾶν εἶναι ὀνομα^ε. ὁ

e. Cf. Ph 2, 10

1. Avec D. L. BALAS (« Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 137-138), on peut estimer que pour ces deux étapes de son raisonnement, Grégoire laisse le lecteur quelque peu sur sa faim. Ainsi, l'appel à la notion de contraires est en partie peu convaincant ; d'autre part, on pourrait souhaiter une

l'eau et du feu conservent par elles-mêmes la contrariété entre l'eau et le feu, si bien qu'il faut reconnaître que l'humidité est le contraire de la sécheresse. **681.** Donc, de même que le commencement et la fin sont opposés entre eux, de la même façon les termes contraires à ceux-là s'excluent également l'un l'autre selon leur signification, je veux dire 'sans commencement' et 'sans fin'. Si donc ils prétendent que l'un de ces mots définit à lui seul l'ousie – je reprends le même argument –, ils confirmeront par leur témoignage que Dieu est fait d'une seule partie, en ce sens qu'ils disent que son ousie est définie uniquement par le fait d'être sans commencement, sans plus envisager le 'sans fin'. **682.** Mais s'ils prennent les deux aspects et les reportent sur la notion d'ousie, ils ne feront rien d'autre que de prouver que l'ousie est composée de contraires, de la manière décrite plus haut, et est en réalité séparée, selon l'ousie, en 'sans fin' et 'sans commencement', à la suite de l'opposition entre la fin et le commencement. Aussi leur Dieu se trouvera être une chose complexe et composée, une combinaison d'éléments contraires¹. **683.** Mais, dans l'Église de Dieu, il n'existe pas – et souhaitons qu'il n'existe jamais ! – une doctrine de ce genre qui enseigne que Celui qui est simple et non composé apparaît non seulement multiforme et complexe, mais composé d'éléments contraires. En effet, la simplicité de la doctrine de vérité propose Dieu tel qu'il est réellement, lui qui ne peut être délimité ni par un mot, ni par une pensée, ni par quelque autre mode d'appréhension, non seulement humain, mais aussi angélique, et reste toujours au-delà de toute compréhension supraterrestre, étant ineffable et indicible et supérieur à tout ce que les mots peuvent exprimer, ayant un nom qui fait connaître sa propre nature, le seul nom au-dessus de tout nom^e, nom qui a aussi été octroyé au

distinction entre infinité et éternité. Dans le *CE II*, 449-468, Grégoire consacre un long passage à la même problématique en vue de montrer que pour Eunome l'agenésie se situe au niveau de l'ousie et l'incorruptibilité ou le « sans fin » à un niveau différent.

δὴ καὶ τῷ μονογενεῖ κεχάρισται, διὰ τὸ πάντα ὅσα ἔχει ὁ
 145 πατὴρ καὶ τοῦ υἱοῦ εἶναι^f. **684.** Τῆς δὲ αἰδιότητος αὐτοῦ, οὐχὶ
 τῆς οὐσίας ἐνδεικτικὰς εἶναι τὰς φωνὰς ταύτας ὁμολογεῖ τῆς
 εὐσεβείας | ὁ λόγος, τὴν τε ἀγέννητόν φημι καὶ τὴν ἀτελεύτη-
 τον, ὡς τοῦ μὲν ἀγεννήτου τὸ μηδεμίαν αὐτοῦ ὑπερκεῖσθαι
 150 ἀρχὴν καὶ αἰτίαν ἐνδεικνυμένου, τοῦ δὲ ἀτελευτήτου τὸ εἰς
 μηδὲν πέρασ στήσεσθαι αὐτοῦ τὴν βασιλείαν σημαίνοντος. Σὺ
 γάρ, φησὶν, ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείουσι^g, διὰ
 μὲν τοῦ εἶναι τὸ μὴ ἐξ αἰτίας τινὸς ὑποστῆναι σημαίνων, διὰ
 δὲ τοῦ ἐφεξῆς τὴν ἄπαυστόν τε καὶ ἀτελευτήτον μακαριότητα
 τῆς ζωῆς ἐνδεικνύμενος.
 155 **685.** Ἄλλ' ἴσως ἐρεῖ τις καὶ τῶν εὐλαθεστέρων ἐπιστάς τοῖς
 περὶ τοῦ αἰδίου ἡμῖν ἐξητασμένοις, ὅτι χαλεπὸν ἐστὶ τὸν περὶ
 τοῦ μονογενοῦς λόγον διὰ τῶν εἰρημένων παρελθεῖν ἀπροσκό-
 πως. Δύο γὰρ ἀπεμφαινόντων δογμάτων, ἐνὶ ὁ λόγος συν-
 ενεχθήσεται. Ἡ γὰρ ἀγέννητον εἶναι καὶ τὸν υἱὸν κατασκευά-
 160 σομεν, ὅπερ ἄτοπον, ἢ οὐδὲ τὸ αἰδίου αὐτῷ συγχωρήσομεν,
 ὅπερ ἴδιον τῶν βλασφημούντων ἐστίν. **686.** Εἰ γὰρ τῷ
 ἀνάρχῳ καὶ ἀτελευτήτῳ ἡ αἰδιότης γνωρίζεται, ἀνάγκη πᾶσα
 ἢ ἀσεβεῖν μὴ ὁμολογοῦντας τοῦ υἱοῦ τὸ αἶδιον, ἢ πρὸς τὴν τῆς
 ἀγεννησίας ὑπόληψιν ἐν ταῖς περὶ τοῦ μονογενοῦς ὑπονοίαις
 165 ἐκφέρεσθαι. Τί οὖν ἡμεῖς; Εἰ μὲν τινα χρονικὴν ἔμφασιν
 ὑπερετίθει τῆς τοῦ μονογενοῦς ὑποστάσεως ὁ τὸν πατέρα τοῦ
 υἱοῦ μόνῳ τῷ τῆς αἰτίας λόγῳ προθεωρῶν, εἰκότως ἂν ὁ τῆς
 αἰδιότητος ἡμῖν περὶ τοῦ υἱοῦ λόγος ἐκινδυνεύετο. **687.** Νυνὶ

f. Cf. Jn 16, 15 g. Ps 101 (102), 28

1. Une fois de plus, Grégoire rappelle la doctrine de l'Église à propos du point discuté. Le langage est plus clair et Grégoire semble plus à l'aise que dans le passage précédent qui, au fond, est une sorte de morceau de bravoure qui n'apporte rien de décisif au débat.

Monogène, car tout ce qu'a le Père appartient aussi au Fils^f.
684. La doctrine de la piété confesse que ces termes – je veux dire 'inengendré' et 'sans fin' – font connaître non pas son ousie, mais son éternité, pour autant que le terme 'inengendré' indique qu'aucun commencement et aucune cause ne lui sont supérieurs et que le 'sans fin' signifie que son règne ne connaîtra aucune limite qui en marque la fin. *Toi*, est-il dit, *tu es le même et tes années ne cesseront pas*^g, faisant connaître par le mot *être* qu'il subsiste sans procéder d'une cause, et indiquant par les mots suivants la béatitude incessante et perpétuelle de sa vie¹.

Le cas du Fils et de l'Esprit

685. Mais peut-être quelqu'un comptant parmi les personnes plus pieuses objectera-t-il à ce que nous avons établi par examen au sujet de l'éternité, qu'en raison de ce qui a été dit, il est difficile d'éviter la question au sujet du Monogène sans l'avoir explorée à fond. Puisqu'il y a deux doctrines qui s'opposent, l'argumentation devra s'accorder avec l'une d'entre elles. Ou bien nous chercherons à établir que le Fils aussi est inengendré, ce qui est proprement absurde, ou bien nous lui refuserons même l'éternité, ce qui est le propre de ces blasphémateurs. **686.** En effet, si l'éternité est caractérisée par l'absence de commencement et l'absence de fin, il en résulte nécessairement ou bien que nous tombons dans l'impunité du fait que nous ne confessons pas l'éternité du Fils, ou bien que nous serons poussés à introduire l'idée d'agenésie dans nos réflexions au sujet du Monogène. Qu'allons-nous faire? Si, en considérant le Père comme antérieur au Fils sous le seul rapport de la cause, l'on introduit quelque idée de temps antérieur à la subsistance du Monogène, alors notre conception de l'éternité du Fils serait assurément en danger². **687.** Mais, en réalité, le fait qu'un

2. Grégoire n'oublie pas d'examiner le cas du Monogène en fonction de la problématique retenue.

δὲ τὸ ποτὲ μὴ ἔσσεσθαι ἐπὶ τῆς προαιωνίου φύσεως ἴσως καὶ
 170 ὁμοίως ἐπὶ τε τῆς τοῦ πατρὸς ζωῆς καὶ τῆς τοῦ μονογενοῦς
 [ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ὁμολογίας] οὐ δέχεται
 PG 464 ἐνθα γὰρ χρόνος οὐκ ἔστι, καὶ τὸ ποτὲ συνανήρηται. **688.** Εἰ
 δὲ αἰεὶ ἐν τῷ εἶναι καταλαμβάνεται ὁ υἱὸς τῆ περι τοῦ πατρὸς
 J 224 ἐννοία συναναφαινόμενος, τίς ὁ φόβος προσμαρτυρεῖν τῷ
 175 μονογενεῖ | τὸ αἰδίον, τῷ μῆτε ἀρχὴν ἡμερῶν μῆτε ζωῆς
 ἔχοντι τέλος; Ὡς γὰρ ἐκ φωτὸς φῶς καὶ ζωὴ ἐκ ζωῆς καὶ ἐξ
 ἀγαθοῦ ἀγαθὸς σφόδρ τε καὶ δίκαιος καὶ δυνατὸς καὶ τὰ ἄλλα
 πάντα ὡσαύτως ἐκ τοιοῦτου τοιοῦτος, οὕτω καὶ ἐξ αἰδίου
 πάντως αἰδίος. **689.** Ἄλλ' ὑφαρπάζει τὸν λόγον ὁ ἀντιλογικὸς
 180 τε καὶ φιλερις, ὡς τῆς ἀκολουθίας ταύτης καὶ ἐξ ἀγεννήτου
 ἀγέννητον ὑπονοεῖσθαι ποιούσης. Ἄλλὰ νηψάτω τῆ καρδία
 καὶ ταῖς ἰδίαις ἐπιστήτω φωναῖς ὁ μαχόμενος, ὅτι τὸ ἐκ τοῦ
 πατρὸς ὁμολογῶν τὴν τοῦ ἀγεννήτου ὑπόνοιαν ἐπὶ τοῦ μονο-
 γενοῦς ἀπεπέμψατο, καὶ οὐδεὶς ἔπεστι φόβος καὶ αἰδίον αὐτὸν
 185 καὶ οὐκ ἀγέννητον λέγειν. **690.** Ὅτι μὲν γὰρ οὐ διαστήματι
 χρονικῷ τοῦ υἱοῦ τὸ εἶναι περιορίζεται, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῶν
 αἰώνων καὶ μετὰ τούτους τὸ ἄπειρον αὐτοῦ τῆς ζωῆς ἀπαντα-
 χόθεν ἐκκέχυται, κυρίως τῆ τοῦ αἰδίου προσηγορία κατονο-
 μάζεται ὅτι δὲ πάλιν υἱὸς καὶ ὢν καὶ λεγόμενος συνημμένως
 190 τὴν τοῦ πατρὸς ἐννοίαν ἑαυτῷ συνθεωρεῖσθαι δίδωσι, τὸ
 ἀγεννήτως εἶναι δοκεῖν διὰ τούτου ἐκπέφυγεν, αἰεὶ συνῶν τῷ
 αἰεὶ ὄντι πατρί, καθὼς εἶπε καὶ ἡ θεόπνευστος ἐκείνη τοῦ
 διδασκάλου ἡμῶν φωνή, ὅτι γεννητῶς τῆ ἀγεννησία τοῦ
 πατρὸς συναπτόμενος. **691.** Ὁ δὲ αὐτὸς ἡμῖν καὶ περὶ τοῦ
 195 ἁγίου πνεύματος λόγος, ἐν μόνῃ τῆ τάξει τὴν διαφορὰν ἔχων.
 Ὡς γὰρ συνάπτεται τῷ πατρὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι
 ἔχων οὐχ ὑστερίζει κατὰ τὴν ὑπαρξιν, οὕτω πάλιν καὶ τοῦ
 J 225 μονογενοῦς ἔχεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπινοία μόνῃ | κατὰ

jour elle ne sera plus, n'est pas admis pour la nature antérieure aux siècles, ce qui vaut également et pareillement pour la vie du Père et celle du Monogène. En effet, là où il n'y a pas de temps, « un jour » n'existe pas non plus. **688.** Si le Fils est compris comme existant toujours et comme étant révélé en même temps que l'idée de Père, pourquoi redouter d'attribuer l'éternité au Monogène, lui qui ne connaît ni commencement de ses jours, ni fin de sa vie. De même qu'il est lumière venant de la lumière, vie venant de la vie, bien venant du bien et qu'il est sage, juste, puissant et tout le reste, en tant qu'il est tel, venant de celui qui est tel, de même il est sans aucun doute éternel venant de l'éternel. **689.** Mais le contradicteur querelleur s'emparera de notre argument sous prétexte que cette suite logique fait supposer aussi que l'inengendré vient de l'inengendré. Mais que l'adversaire réfrène son ardeur combative et qu'il s'arrête attentivement à ses propres paroles, parce que celui qui confesse que le Fils vient du Père congédie l'idée d'inengendré en ce qui concerne le Monogène et qu'il n'y a aucun danger à le déclarer à la fois éternel et non inengendré. **690.** En effet, puisque, d'une part, l'existence du Fils n'est pas déterminée par un intervalle d'ordre temporel, mais que, avant les siècles et après ceux-ci, l'infinité de sa vie s'étend dans toutes les directions, il est désigné par l'appellation d'éternel au sens propre ; puisque, d'autre part, il est et est nommé Fils, il fait penser conjointement à lui-même à l'idée de Père, il évite, dans ces conditions, d'être pris pour inengendré, lui qui est toujours avec le Père qui est toujours¹, comme le dit aussi cette parole divinement inspirée de notre maître qui dit de lui que comme engendré il est étroitement uni au Père inengendré. **691.** Notre raisonnement est aussi le même à propos de l'Esprit saint et ne comporte qu'une différence d'ordre. En effet, de même que le Fils est étroitement uni au Père et que, tout en tirant son origine de celui-ci, il ne lui est pas postérieur selon l'existence, de même, à son tour, l'Esprit saint est lié au Mono-

1. Voir F. X. Risch dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium*, p. 184.

τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου τῆς τοῦ πνεύματος
 200 ὑποστάσεως· αἱ δὲ χρονικαὶ παρατάσεις ἐπὶ τῆς προαιωνίου
 ζωῆς χώραν οὐκ ἔχουσιν. Ὡστε τοῦ λόγου τῆς αἰτίας ὑπεξη-
 ρημένου ἐν μηδενὶ τὴν ἁγίαν τριάδα πρὸς ἑαυτὴν ἀσυμφώνως
 ἔχειν.

1. Pour terminer, Grégoire rappelle que l'Esprit saint, lui aussi, est co-éternel. Malgré sa brièveté, ce paragraphe prouve que Grégoire a une vision d'ensemble du mystère de la Trinité et qu'il a le souci de rendre compte de la dimension trinitaire du mystère de Dieu face à un adversaire qui propose un système d'ousies hiérarchisées pour la Triade.

gène, qui est conçu seulement en pensée comme antérieur à l'hypostase de l'Esprit, en termes de causalité ¹. Dans la vie antérieure aux siècles, il n'y a pas de place pour des durées d'ordre temporel. Ainsi, si on fait exception de l'idée de cause, la sainte Trinité ne connaît le désaccord avec elle-même sous aucun rapport ².

2. Grégoire a renoncé à rédiger une conclusion qui fasse pendant à la majestueuse introduction du *CE I*. Est-ce parce qu'il estime qu'il ne faut pas introduire de rupture artificielle entre le *CE I* et le *CE II*? Ou bien était-il pris de court à cause de certaines urgences?

ANNEXE I

1. Pierre de Callinicos, *Contra Damianum* III, t. 35, p. 44, 208-219.

Il dit : « Ainsi si quelque impiété que nous devrions fuir était devenue tout de suite manifeste pour chacun à propos de ce qui a été dit et, en plus de l'impie, la vanité de son dessein, on pourrait estimer qu'il est superflu de réfuter chaque point en détail. Mais, puisque de nombreuses personnes ont donné leur adhésion à ce qui a été dit, sans l'avoir examiné préalablement, avant de percevoir les épines des paroles (pour parler comme le psalmiste) et ont été englouties par la colère (ce qui signifie qu'ils n'auraient pas été emportés, comme sous l'effet des vagues, aussi loin dans les profondeurs de l'impie, à moins qu'ils n'eussent trouvé dans ces arguments quelque chose d'invincible et d'irrésistible), il est absolument nécessaire de ne pas trahir la vérité à la suite d'une négligence, même si nous avons besoin de réfuter l'argument par de nombreuses paroles. »

2. Pierre de Callinicos, III, t. 154, p. 418, 113-149.

« Dans le chapitre XXX de sa *Réfutation* d'Eunome qui commence par : Le désir d'aider toute personne n'était apparemment pas ..., après avoir consigné d'abord les paroles blasphématoires : « Le genre de ressemblance à chercher ... », il dit :

Par qui dit-il que cela doit être cherché ? Quel commandement, quelle loi de l'Écriture ont rendu la recherche nécessaire ? Est-ce que la sagesse n'interdit pas clairement la recherche dans les matières par trop profondes et l'enquête dans les matières trop difficiles ? Est-ce qu'elle n'interdit pas d'être sage dans les choses sans subsis-

tence ? Au nom du Seigneur, Paul déclare et atteste à l'adresse de tous ceux qui sont de notre côté que nous ne devons pas chercher à concevoir des pensées plus élevées que ce qui est raisonnable (Rm 12, 3), non qu'il méprise la sagesse, mais parce qu'il rejette une prétention trop grande de notre part dans la contemplation ou l'examen de choses incompréhensibles. Isaïe, plus clairement que les autres, proclame l'impossibilité de ce genre d'investigation, en déclarant que sa *génération est ineffable* (Is. 53,8 LXX). En réalité, toutes les paroles de l'Écriture divinement inspirée, qui nous enseignent dans un langage figuré le mystère de la piété, énoncent la loi que nous ne devons pas mener d'enquêtes à propos de choses incompréhensibles. Pourquoi l'enseignement d'origine divine prescrit-il cela, comme si c'était une limite à nos devoirs ? Ainsi, en raison de quelle nécessité a-t-il cherché le « genre de ressemblance », alors qu'il n'y a aucun saint qui ait conseillé de nous préoccuper de telles choses ? S'il était arrivé aux prophètes ou aux patriarches ou aux disciples du Seigneur de prêter attention à ces matières, il n'aurait pas été absurde pour nous non plus de nous montrer zélés pour les mêmes choses dans une recherche semblable concernant la ressemblance. Cependant, même dans ce cas, il aurait été superflu de mener à nouveau une enquête au sujet de ce qui a déjà été l'objet de recherche, et nous aurions eu raison de rester fidèlement attachés à ce qui était déjà connu auparavant. Mais si l'objet de leur préoccupation semble dépasser même leur compréhension et si donc leur recherche elle-même est vaine (leur incapacité pour l'objet de leur recherche indiquant son incompréhensibilité), leur application soutenue à ces matières est par conséquent superflue et inutile dans les deux cas, que l'objet visé ait donné ou non lieu à la recherche des saints. Car si quelque chose d'utile était résulté de cette recherche, les saints, qui nous exhortent à scruter même les profondeurs de Dieu par l'entremise de l'Esprit, ne se seraient pas montrés indifférents à ce qui est essentiel. A qui après ceux-ci sera révélé ce qui est trop élevé pour la révélation prophétique et la connaissance par les apôtres ? Mais je connais la nécessité qui contraint ces gens à s'interroger sur ce genre de choses. A mon avis, il n'y a pas d'autre cause pour ce genre d'investigation que leur désir de faire tourner les discussions à leur avantage grâce à l'étrangeté de leur doctrine. En effet, s'ils s'en étaient tenus aux doctrines des Pères, en accord avec les enseignements de l'Évangile et des apôtres, ils n'auraient pas eu l'occasion d'être connus plus que les autres. »

ANNEXE II

Les *kephalaia* du livre I

La plupart des manuscrits comportent, avant le texte du *Contre Eunome*, une liste des chapitres du livre I, sorte de résumé ou de table analytique. Les numéros de ces chapitres sont ensuite reportés dans les marges du texte, à l'endroit correspondant au début de chaque chapitre. Certains manuscrits, qu'ils conservent ou non la table initiale, indiquent également le titre du chapitre dans le corps du texte ou dans la marge. D'autres, enfin, qui ne conservent nulle part les titres des chapitres, ont cependant gardé trace des numéros marginaux. L'ancienneté de ce système de structuration de l'œuvre est confirmée par le témoignage de la tradition indirecte ; en effet, le *Traité contre Damien* rédigé à la fin du VI^e siècle par Pierre de Callinice, patriarche d'Antioche, fournit d'amples citations du *Contre Eunome* de Grégoire et précise le chapitre d'où proviennent ces passages. Ces indications correspondent, dans la très grande majorité des cas, avec le système dont témoigne la tradition manuscrite grecque, sauf aux alentours de la grande lacune au dernier tiers du livre. En effet, le texte qu'il connaissait n'en souffrait pas encore et la numérotation n'avait dès lors pas été perturbée dans cette zone par la perte d'une importante section du texte.

Le tableau suivant donne en première colonne le numéro du chapitre, dans la seconde le paragraphe où commence le chapitre ; si ce dernier ne commence pas au début du paragraphe, la différence est signalée par + ou – et précisée en note, en fonction de la page et de la ligne de l'édition de W. Jaeger. Les colonnes suivantes, qui correspondent chacune à l'un des témoins du texte, indiquent si la marque de chapitre est présente (+) ou absente (–) des manuscrits, ou s'il ne m'a pas été possible de déterminer son statut (?); est signalé par ≠ une différence par rapport à la position commune. L'indication 'mut.' est utilisée lorsque le manuscrit est mutilé pour cette portion du texte ; 'lac.' signale la lacune des chapitres 29-31.

Les copies de manuscrits conservées ne sont pas représentées dans ce tableau, sauf D, qui permet de combler certaines des lacunes de S. B (*Lesbiacus* 6) n'apparaît pas, dans la mesure où il

présente un seul numéro de chapitre ($\alpha\beta'$), au f. 340v, à sa place habituelle dans le texte.

Les manuscrits non cités ne comportent pas d'indication des chapitres : ce sont pour l'essentiel des copies récentes, sauf V (*Vaticanus gr.* 447, XII^e s). Ce dernier manuscrit, en revanche, indique la position des chapitres pour le livre III et pour la *Réfutation* ; son modèle, qu'il a en commun avec L, était sans doute détérioré lorsqu'il a été copié et les marques de chapitres ne devaient plus y être visibles. Deux manuscrits n'ont pu être consultés (Hagion Oros, *Monè Vatopediou*, 541 ; Sinaï, *Monè tès Aikaterinès*, *Metochion* 8) ; un autre, qui m'est également resté inaccessible, signale le début des chapitres et leur numéro, d'après le catalogue qui le décrit (Brescia, *Bibl. civica Queriniana*, A IV 3).

Chapitres	Position commune	L : <i>Laurentianus</i> 6.17, x ^e -xi ^e s.	P : <i>Patmiacus</i> 46 ¹ , x ^e -xi ^e s.	C : <i>Vatopedi</i> 129, x ^e -xi ^e s.	T : <i>Vaticanus gr.</i> 424, xiii ^e -xiv ^e s.	R : <i>Cryptensis</i> Bz III, x ^e -xi ^e s.	A : <i>Ambrosianus</i> C.215 inf., fin xiii ^e s.	M : <i>Marcianus gr.</i> 69, fin xiii ^e s.	S : <i>Vaticanus gr.</i> 1907, xii ^e -xiii ^e s.	D : <i>Burneianus</i> 52, xi ^e -xiii ^e s.	Q : <i>Taurinensis</i> C 111, seconde moitié du xi ^e s.
α'	1					mut.	mut.				mut.
β'	8	+	+	+	-	mut.	mut.	+	+	+	mut.
γ'	11	+	+	-	-	mut.	mut.	+	?	+	mut.
δ'	20	+	+	+	-	mut.	mut.	?	?	+	mut.
ϵ'	27	+	+	-	-	mut.	mut.	?	+	+	mut.
ζ'	34	+	κ ²	-	-	mut.	mut.	+	+	+	mut.

1. Sa copie, le *Vaticanus gr.* 1773, donne les mêmes indications.
2. Le chapitre commence en *Eun.* I, 34, + (33, 17).

Chapitres	Position commune	L : <i>Laurentianus</i> 6.17, x ^e -xi ^e s.	P : <i>Patmiacus</i> 46, x ^e -xi ^e s.	C : <i>Vatopedi</i> 129, x ^e -xi ^e s.	T : <i>Vaticanus gr.</i> 424, xiii ^e -xiv ^e s.	R : <i>Cryptensis</i> Bz III, x ^e -xi ^e s.	A : <i>Ambrosianus</i> C.215 inf., fin xiii ^e s.	M : <i>Marcianus gr.</i> 69, fin xiii ^e s.	S : <i>Vaticanus gr.</i> 1907, xii ^e -xiii ^e s.	D : <i>Burneianus</i> 52, xi ^e -xiii ^e s.	Q : <i>Taurinensis</i> C 111, seconde moitié du xi ^e s.
α'	60	+	+	-	-	mut.	mut.	+	+	+	mut.
γ'	74	+	+	-	-	mut.	mut.	+	+	+	mut.
θ	78	+	+	-	-	mut.	mut.	+	+	+	mut.
ι'	98+ ¹	?	+	-	-	mut.	mut.	+	+	+	mut.
κ'	111+ ²	+	+	-	-	mut.	mut.	+	+	+	mut.
$\iota\beta'$	119	+	+	-	-	?	mut.	+	+	+	mut.
ν'	127	+	κ ³	-	-	+	mut.	+	mut.	+	mut.
$\iota\delta'$	156	+	+	-	-	?	mut.	+	mut.	+	mut.
$\iota\epsilon'$	161+ ⁴	?	+	-	-	?	mut.	?	mut.	+	mut.
$\iota\zeta'$	190+ ⁵	+	+	-	-	?	mut.	+	+	+	+
$\iota\eta'$	205	+	+	-	+	?	mut.	+	+	+	+
$\iota\theta'$	225+ ⁶	?	+	-	+	?	mut.	?	?	+	+
$\iota\theta'$	231	+	+	-	+	+ ⁷	mut.	?	?	?	?

1. *Eun.* I, 98 (55, 14).
2. *Eun.* I, 111 (60, 3).
3. Le chapitre est placé en *Eun.* I, 147.
4. *Eun.* I, 161 (75, 17).
5. *Eun.* I, 190 (82, 15).
6. *Eun.* I, 225 (92, 18).
7. Numéroté à tort $\nu\eta$.

Chapitres	Position commune	L : <i>Laurentianus</i> 6.17, x ^e -xii ^e s.	P : <i>Palmaricus</i> 46, x ^e -xii ^e s.	C : <i>Vatopedi</i> 129, x ^e -xii ^e s.	T : <i>Vaticanus</i> gr. 424, xiii ^e -xiv ^e s.	R : <i>Cryptensis</i> Bx III, x ^e -xii ^e s.	A : <i>Ambrosianus</i> C 215 inf., fin xiii ^e s.	M : <i>Marcianus</i> gr. 69, fin xiii ^e s.	S : <i>Vaticanus</i> gr. 1907, xii ^e -xiii ^e s.	D : <i>Berneianus</i> 52, xii ^e -xiii ^e s.	Q : <i>Taurinensis</i> C I 11, seconde moitié du xii ^e s.
κ'	246+ ¹	+	+	-	+	+	mut.	+	?	?	?
κα'	263	+	+	-	+	mut.	mut.	+	+	?	?
κβ'	270	+	+	-	+	mut.	mut.	?	+	?	?
κγ'	295	+	+	-	+	mut.	mut.	+	mut.	?	+
κδ'	321- ²	+	+	-	+	mut.	?	+	+	?	+
κε'	341	+	+	-	+	mut.	?	?	+	+	?
κς'	359	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+
κζ'	386+ ³	+	+	-	+	?	?	+	+	+	?
κη'	407 ou 412	+ § 412	+ § 412	-	+ § 407	+ § 407	?	?	+ § 407	+ § 407	?
κθ'	lac.	lac.	≠ ⁴	-	lac.	lac.	lac.	lac.	lac.	lac.	lac.
λ'	lac.	lac.	lac.	-	lac.	lac.	lac.	lac.	lac.	lac.	lac.
λα'	lac.	lac.	lac.	-	lac.	lac.	lac.	lac.	lac.	lac.	lac.

1. *Eun.* I, 246 (99, 5).
2. *Eun.* I, 321 (122, 9).
3. *Eun.* I, 386 (140, 7).
4. *Eun.* I, 426.

Chapitres	Position commune	L : <i>Laurentianus</i> 6.17, x ^e -xii ^e s.	P : <i>Palmaricus</i> 46, x ^e -xii ^e s.	C : <i>Vatopedi</i> 129, x ^e -xii ^e s.	T : <i>Vaticanus</i> gr. 424, xiii ^e -xiv ^e s.	R : <i>Cryptensis</i> Bx III, x ^e -xii ^e s.	A : <i>Ambrosianus</i> C 215 inf., fin xiii ^e s.	M : <i>Marcianus</i> gr. 69, fin xiii ^e s.	S : <i>Vaticanus</i> gr. 1907, xii ^e -xiii ^e s.	D : <i>Berneianus</i> 52, xii ^e -xiii ^e s.	Q : <i>Taurinensis</i> C I 11, seconde moitié du xii ^e s.
λβ'	446+ ¹	+	+	-	-	?	?	?	+ ²	?	?
λγ'	461+ ³	?	+	-	-	?	?	?	+	?	?
λδ'	483	+	+	-	-	?	?	?	+	?	?
λε'	504+ ⁴	+	+	+	+	?	+	+	+	+	?
λς'	530	+	+	-	+	+	?	?	≠ ⁵	≠ ⁶	?
λζ'	535	+	+	-	+	?	?	?	+	+	?
λη'	552	+	+	+	+	?	?	+	+	+	+
λθ'	639	?	+	-	-	?	?	?	+	?	?
μ'	653	?	+	-	-	?	?	?	+	?	?
μα'	666	+	+	-	-	+	?	+	?	≠ ⁷	?
μβ'	675	?	+	-	-	?	?	+	≠ ⁸	≠ ⁹	?

1. *Eun.* I, 446 (156, 8).
2. À partir de ce point, les numéros sont inférieurs d'une unité au titre qui est en fait indiqué.
3. *Eun.* I, 461 (160, 13).
4. *Eun.* I, 504 (172, 7).
5. Le chapitre commence en *Eun.* I, 530 + (179, 19).
6. Le chapitre commence en *Eun.* I, 530 + (179, 19).
7. Chapitre placé en *Eun.* I, 653.
8. Chapitre placé en *Eun.* I, 666.
9. Chapitre placé en *Eun.* I, 666.

L'édition *princeps* de 1618, élaborée à partir de manuscrits récents qui ne précisait pas l'emplacement des chapitres, ne pouvait les indiquer. Fr. Œhler, qui a pourtant consulté des manuscrits qui comportaient les numéros des chapitres dans les marges, comme L ou M, ne les a pas reportés dans son édition parue en 1865. W. Jaeger, qui adopte sur ce point une position peu claire, a choisi de ne pas indiquer leur position, considérant que les manuscrits ne s'accordaient pas entre eux, alors même qu'il avait accès à la plupart des témoins du texte.

Matthieu Cassin, IRHT (CNRS, UPR 841)

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

Pour les références indiquées, le premier chiffre correspond au paragraphe, la lettre à la citation dans le paragraphe (les allusions sont en italique)

ANCIEN TESTAMENT		Deutéronome	
Genèse		6, 4	337 j
1, 6	347 a	2 Rois	
1, 26	347 a	25, 8	139 b
3, 5	108 l	Psaumes	
18, 15	108 k	8, 7	192 a ; 195 e
37, 18	108 j	8, 8-9	304 g
37, 19	409 a	17 (18), 1-3	338 k
37, 27	108 j	17 (18), 3	571 d
42, 16	108 i	17 (18), 48	192 c
Exode		28 (29), 10	669 b
12, 4	348 b	32 (33), 9	400 d ; 404 e
Lévitique		40 (41), 14	669 b
13, 2	103 e	46 (47), 4	192 b
13, 46	103 e	73 (74), 12	669 a
24, 19-20	88 a ; 89 b	101 (102), 27	598 m
Nombres		101 (102), 28	684 g
5, 3	103 e	102 (103), 8	500 b
		102 (103), 21	311 m
		115 (116), 11	109 m
		136, 9	7 b
		143 (144), 2	192 c

Proverbes		5, 29	545 g
		5, 38-39	89 b
1, 15	275 c	6, 4	542 f
3, 7	275 c	6, 9	573 h
4, 5	275 c	7, 6	2 a
8, 22	298 b	7, 16	444 b
8, 27	299 c	11, 16	675 d
27, 2	125 a	11, 25	252 d
		11, 27	459 a
Sagesse		11, 29	501 e
		12, 34	540 c
7, 18	365 a	12, 34-35	77 b
7, 26	358 d	13, 27	621 a
		15, 8	541 d
Ecclésiastique (Siracide)		15, 14	221 b
		23, 24	107 f
7, 16	166 b	28, 19	158 b ; 197 f ; 314 q
Isaïe		Marc	
		4, 4-8	388 a
6, 3	310 l ; 311 n ; 311 o	12, 30	337 j
14, 12	281 d	Luc	
29, 13	541 d	1, 2	157 a
Jérémie		6, 36	501 c
		6, 39	221 b
33, 15	229 b	10, 18	281 e
Ézéchiel		10, 27	337 j
		16, 10	59 a
10, 3	310 k	22, 47	108 h
NOUVEAU TESTAMENT		Jean	
Matthieu		1, 1	252 e
		1, 3	250 c ; 252 f ; 301 d ; 303 f ; 335 e ; 468 b ; 528 a ; 529 b ; 575 k
1, 2-6	173 c		
1, 7	2 a		
5, 7	501 d		
5, 8	539 b		

1, 9	335 g ; 378 d	8, 13	546 i
3, 4	641 i	10, 4	7 c
5, 19	395 b ; 441 a	12, 3	531 b
5, 22	335 d	12, 4	199 i
5, 23	333 a ; 337 i	15, 14	288 f
6, 57	639 h	15, 28	193 d
8, 42	296 a ; 357 c		
8, 59	264 b	2 Corinthiens	
10, 30	198 g ; 499 a ; 503 g	4, 6	531 a
	264 b	6, 7	539 a
10, 31	630 c ; 635 e	12, 2	308 j
10, 38	246 a	13, 13	199 h
13, 31	335 f	Galates	
14, 6	334 b ; 594 l ; 683 f	3, 17	348 b
16, 15	296 a	Éphésiens	
16, 27	296 a	1, 13	539 a
17, 8	502 f	Philippiens	
17, 23	266 c	2, 10	683 e
19, 7		2, 15	97 c
Actes		3, 2-3	264 a
17, 28	373 c	3, 21	289 i
21, 26	108 g	Colossiens	
26, 14	76 a	1, 5	539 a
Romains		1, 15	573 i
1, 23	570 a	1, 16	270 a ; 271 b ; 305 h ; 307 i
8, 15	572 g	1, 16-17	301 e
8, 26	541 e	1, 17	373 b
9, 5	163 a	1 Thessaloniens	
16, 26	570 b	1, 1	202 j

2 Thessaloniens

2, 6 246 b
3, 8 103 d

1 Timothée

1, 15 228 a
4 4 546 h
6, 15 335 c
6, 16 570 c

2 Timothée

2, 15 539 a
2, 20 621 b
3, 8 103 d
3, 16 466 a

Hébreux

1, 3 404 c ; 636 f ;
637 g
1, 14 311 p
2, 8 192 a
7, 9-10 634 d
7, 10 68 b
11, 1 288 g ; 674 c
11, 3 383 e

1 Pierre

1, 23 289 h

Apocalypse

4, 8 572 e
4, 11 572 f

INDEX SÉLECTIF DES MOTS GRECS

Le premier chiffre correspond au §, le deuxième à la ligne du texte grec. Les mots des titres de chapitres n'ont pas été pris en compte.

Index des noms propres

Ἄβελ 497, 99 ; 609, 462 ; 610, 472 ; 611, 473, 475
Ἄβραάμ 173, 83 ; 348, 54 ; 634, 121
Ἄδάμ 497, 99 ; 609, 454, 462 ; 610, 472 ; 611, 473
Ἄέτιος 27, 57 ; 36, 3 ; 37, 8 ; 47, 75 ; 48, 84, 90 ; 51, 115 ; 55, 141
Ἀθανάσιος (de Galatie) 37, 8
Ἀθανάσιος (d'Alexandrie) 48, 81
Ἄρειος 45, 60 ; 46, 66 ; 499, 118
Ἀριστοτέλης 55, 141
Ἀριστοτελικός 46, 65
Ἄμπελις 38, 15
Βασίλειος 3, 20 ; 18, 54 ; 74, 2 ; 76, 28 ; 86, 70 ; 129, 77 ; 475, 111
Βασίλειος (Pont-Euxin) 55, 145
Γάλλος 28, 69 ; 47, 75, 77
Γεώργιος (Laodicée) 37, 11 ; 48, 86
Γεώργιος (Tarbasthène) 48, 83
Δαβίδ 173, 84 ; 191, 14 ; 304, 84 ; 310, 144 ; 338, 159
Δημοσθενής 139, 155
Δομετιανός 28, 69 ; 47, 76
Ἐβραῖς 310, 135
Ἐβραῖος 299, 42
Ἐυδόξιος (de Germanicie) 122, 26
Εὐνόμιος 3, 24 ; 25, 43 ; 31, 11 ; 49, 92 ; 76, 25 ; 86, 71 ; 88, 5 ; 93, 37 ; 109, 175 ; 147, 4 ; 164, 30 ; 249, 59 ; 277, 46 ; 432, 105 ; 463, 33 ; 563, 120 ; 564, 126 ; 575, 192 ; 618, 2 ; 620, 11 ; 655, 25
Ἡσαίας 310, 138 ; 311, 146
Θεόφιλος (Blemmys) 47, 74
Ἰάκωβος 227, 38
Ἰησοῦς 531, 15
Ἰωάννης 227, 38
Ἰωσήφ 108, 160
Λευῆς 634, 116, 118
Μάνης 518, 125 ; 519, 129
Μελχισεδέκ 634, 117
Μόδεστος 140, 162
Μόντιος 28, 68 ; 47, 77
Μωϋσῆς 347, 47 ; 348, 53
Ναβουζαδάν 139, 153
Νικόδημος 641, 165
Οὐάλης 120, 13

Παῦλος 108, 157; 199, 69; 202, 85, 88; 304, 80; 308, 117; 309, 127; 310, 143; 313, 161; 314, 169; 315, 181; 546, 78; 547, 85
 Πέτρος 227, 38
 Προφύτικος 50, 104
 Σαβέλλιος 226, 31; 499, 115
 Σάφρα 108, 164
 Σεραφίμ 310, 138; 311, 151; 312, 156
 Σιλουανός 202, 85, 87

Index de mots grecs relatifs à la question trinitaire

(certains mots trop fréquents n'ont pas été retenus :

ἄνθρωπος, δόγμα, θεός, κύριος, πατήρ, πνεῦμα, υἱός)

ἀγαπάω 337, 155; 339, 171
 ἀγαπή 337, 154, 157; 338, 161; 340, 172, 175, 176
 ἀγαπητικός 337, 152
 ἀγαθός 3, 23; 77, 34; 133, 106; 145, 200; 168, 51, 56; 169, 63; 233, 22; 234, 26 (2), 31; 235, 33, 36; 241, 82; 274, 23, 26; 275, 32; 276, 39, 41, 42 (2); 277, 46, 48; 285, 120, 121, 123, 124, 125; 286, 127, 128, 129, 130; 287, 135, 142; 288, 146; 290, 160; 291, 168; 292, 174; 334, 128, 132, 133; 337, 152; 339, 168; 384, 178; 440, 8 (2), 10; 444, 40; 466, 49; 500, 123; 501, 130; 510, 50; 513, 76; 518, 123 (2), 126; 520, 136, 140; 522, 156, 157, 159, 160; 523, 161, 165 (2); 524, 169; 531, 19; 540, 46; 571, 169; 590, 302; 688, 177
 ἀγαθότης 2, 15; 167, 45, 49; 168, 52; 169, 59; 236, 38; 280, 82; 339, 170; 516, 103; 518, 119; 588, 296; 636, 135

Σολομών 365, 54
 Τιμόθεος 202, 86; 203, 89
 Φαράω 108, 161
 Χερουβίμ 309, 127; 310, 134, 136
 Χριστιανός 130, 90; 134, 113; 135, 120; 262, 9, 14; 513, 75
 Χριστός 7, 52; 68, 79; 190, 2; 199, 62; 263, 17; 267, 40; 288, 150; 335, 143; 336, 145; 385, 182; 546, 78
 ἄγγελος 153, 43; 318, 9; 324, 49; 325, 56; 326, 63; 327, 71; 328, 78
 ἀγεννησία 355, 108, 109; 382, 162; 470, 77; 473, 96; 474, 108; 475, 112; 510, 46; 512, 67; 514, 83; 582, 246; 586, 275; 588, 296; 595, 334; 601, 383; 615, 513; 642, 183; 644, 199; 646, 212, 219; 649, 240; 650, 246, 247; 658, 3; 659, 11; 660, 18; 663, 44; 664, 51; 665, 1; 686, 164; 690, 193
 ἀγέννητος 278, 58, 60; 354, 101; 355, 110; 378, 136; 435, 128; 467, 57; 469, 73, 75; 477, 127, 131; 479, 143; 483, 5; 485, 21; 488, 40, 41; 489, 45, 49; 490, 52 (2); 491, 58; 492, 68; 512, 71, 73; 514, 81, 84, 86; 516, 96; 517, 114; 518, 119, 121 (2); 532, 25; 533, 33; 535, 5; 536, 8, 12, 14; 538, 28; 543, 57; 544, 60, 67; 547, 86, 88, 92; 552, 26, 29; 553, 38, 39; 555, 55; 556, 61; 557, 66,

67; 558, 75, 79; 560, 94, 98; 562, 107; 567, 143; 576, 199; 577, 204, 205, 206; 579, 218; 580, 225, 226; 581, 235; 582, 246; 585, 268, 269; 586, 280; 592, 312; 596, 341; 597, 351, 354; 598, 358, 359; 599, 371, 372; 600, 373, 375 (2), 376 (2), 377; 602, 392 (2), 394 (2), 395, 396, 397; 604, 405; 605, 421, 423, 424 (2); 606, 430; 607, 437; 608, 449, 450 (2), 451 (2), 452; 611, 480, 482; 612, 487, 489 (3), 490 (2); 613, 493, 494; 614, 497, 498, 501 (2), 503, 505 (2), 507, 508; 615, 509, 513; 616, 517, 518; 618, 3; 637, 140; 639, 150; 640, 160; 641, 172; 642, 178, 185; 644, 197; 645, 202; 646, 214, 218; 650, 244; 655, 25; 658, 1, 4; 659, 7, 8; 661, 29, 32, 33; 663, 43, 48, 49; 664, 49, 51, 52, 53 (2); 669, 34; 684, 147, 148; 685, 159; 689, 180, 181, 183, 185
 ἀγεννήτως 260, 133; 280, 71; 436, 134; 468, 65; 490, 55; 548, 99; 567, 139; 615, 511; 690, 191
 ἄγιασμός 516, 102
 ἁγίων 78, 2; 80, 20, 23; 82, 36; 84, 44, 50, 52; 86, 70, 72; 112, 9; 113, 17; 115, 43; 116, 44; 117, 58; 125, 49; 130, 88; 141, 172; 660, 20
 ἁγιανστής 65, 54; 81, 27; 120, 12; 215, 79; 557, 71
 ἀδέσποτος 554, 44, 46, 51; 572, 172; 625, 60
 ἀειδής 231, 6
 ἀθάνατος 133, 111; 352, 85; 513, 77; 570, 160; 590, 303; 596, 341, 344; 673, 70
 ἀδίδιος 346, 40; 358, 129; 371, 91; 383, 173; 574, 190; 586, 277; 591, 310; 596, 341; 598, 362; 620, 17; 637, 144; 641, 174; 666, 7; 668, 21; 669, 35; 671, 45, 46, 48; 672, 55; 676, 82; 685, 156, 160; 686, 163; 688, 175, 178; 689, 184; 690, 188
 ἀιδιότης 358, 130, 134; 359, 3; 360, 18; 382, 162; 516, 103; 589, 300; 631, 101; 669, 28; 684, 145; 686, 162, 168
 ἀιδίως 285, 123
 αἵρεσις 4, 33; 29, 74; 46, 66; 107, 150; 316, 191; 339, 166; 350, 66; 384, 176, 179; 416, 74; 448, 18; 499, 114; 519, 131; 523, 163; 547, 85; 597, 351; 644, 198; 675, 79
 αἱρετικός 23, 28; 99, 99; 142, 176; 407, 15; 615, 514
 αἰσθητός 270, 2 (2); 272, 15; 273, 21; 295, 9, 10; 306, 94, 96; 329, 90; 341, 1; 458, 79
 αἰτία 39, 25; 60, 12; 62, 27; 69, 86, 87, 95, 97; 82, 35; 85, 60; 88, 3; 151, 30; 155, 67; 159, 29; 166, 40; 192, 19; 204, 103, 105; 250, 63; 271, 14; 280, 75; 335, 139; 356, 117; 378, 143; 381, 159; 389, 23; 391, 38; 417, 88; 418, 98; 419, 5; 473, 94; 475, 117; 520, 136, 139; 532, 27; 533, 39; 538, 25; 540, 39; 548, 94, 96; 556, 56; 573, 183; 575, 195; 580, 229; 585, 266; 587, 283; 604, 406, 413; 611, 478; 628, 85; 639, 150; 641, 173; 643, 188; 645, 205; 653, 16; 684, 149, 152; 686, 167; 691, 199, 201
 αἵτιος 35, 50; 251, 71; 338, 161; 358, 131; 361, 23 (2); 468, 63; 503, 144; 520, 136; 522, 158;

- 529, 207 ; 540, 37 ; 548, 93, 97 ;
563, 122 ; 619, 6 ; 643, 187
- αίων 342, 13 ; 361, 26 ; 362, 31,
33 ; 364, 39, 44 ; 368, 72, 75 ;
369, 82 ; 370, 86 ; 371, 94 ; 376,
129 ; 381, 156, 157 ; 385, 181 ;
546, 84 ; 630, 92 ; 669, 30 (2) ;
690, 187
- αιώνιος 570, 160 ; 628, 82
- ἀκατάληπτος 176, 105 ; 213, 62 ;
277, 51 ; 426, 61 ; 427, 71 ; 428,
82 ; 429, 84
- ἀκαταληψία 668, 25
- ἀκέφαλος 228, 51
- ἀκήρατος 215, 74 ; 383, 168 ; 530, 2
- ἀκολουθέω 208, 21 ; 209, 33 ;
251, 70 ; 353, 97 ; 356, 122 ;
361, 25 ; 446, 3, 7 ; 447, 13 ;
510, 49 ; 661, 29, 30, 32, 35 ;
663, 46, 47 ; 664, 50
- ἀκολουθία 35, 55 ; 46, 68 ; 72, 111 ;
89, 19 ; 90, 21 ; 128, 75 ; 200,
71, 73 ; 201, 76 ; 202, 85 ; 203,
90 ; 222, 130 ; 243, 12 ; 249, 55 ;
252, 83 ; 258, 115 ; 259, 124,
128 ; 271, 12 ; 287, 137 ; 317, 1 ;
321, 31 ; 324, 51 ; 341, 2 ; 343,
18 ; 349, 60 ; 362, 31, 33 ; 363,
36 ; 365, 55 ; 468, 70 ; 491, 59 ;
508, 32 ; 512, 66 ; 516, 97 ; 524,
169 ; 579, 219 ; 585, 272 ; 586,
278 ; 587, 287 ; 597, 349 ; 598,
364 ; 615, 510 ; 618, 1 ; 645,
200 ; 658, 5 ; 662, 38 ; 689, 180
- ἀκόλουθος 42, 43 ; 215, 75 ; 228,
52 ; 293, 188 ; 327, 72 ; 359, 6 ;
386, 1 ; 409, 24 ; 413, 52 ; 486,
32 ; 523, 163 ; 662, 38
- ἀκολούθως 24, 36
- ἄκτιστος 220, 109 ; 271, 11, 12, 13 ;
274, 24 ; 276, 38 ; 277, 54 ; 278,
58, 59 ; 279, 63, 66 ; 280, 73,
75 ; 295, 12, 13 ; 315, 187 ; 361,
22 ; 374, 112 ; 375, 121 ; 377,
130, 135 ; 379, 149 (2) ; 504, 1 ;
505, 8 ; 507, 25
- ἄληπτος 368, 76 ; 369, 83 ; 575,
191 ; 668, 20
- ἄληθεια 7, 53 ; 15, 29, 33 ; 18, 55,
57 ; 19, 60, 61, 68 ; 22, 15 ; 37,
9 ; 54, 139 ; 59, 4, 6 ; 65, 54, 56 ;
67, 73 ; 73, 123 ; 74, 128 ; 77,
38 ; 87, 76 ; 88, 4 ; 89, 14 ; 94,
47, 51 ; 98, 79 ; 109, 176 ; 113,
19, 24 ; 121, 19 ; 129, 85 ;
135, 119, 124 ; 150, 22 ; 155,
62 ; 157, 13 ; 160, 38 ; 189, 185 ;
215, 80 ; 237, 48 ; 254, 93 ; 260,
136 ; 264, 25 ; 266, 33 ; 294, 3 ;
298, 34 ; 314, 172 ; 352, 86 ;
413, 52 ; 478, 140 ; 498, 106 ;
509, 42 ; 539, 33 ; 541, 50 ; 545,
69 ; 549, 2 ; 550, 17 ; 559, 82 ;
563, 118 ; 567, 142 ; 580, 227 ;
584, 263 ; 606, 425 ; 608, 442 ;
616, 519 ; 660, 20 ; 683, 137
- ἄληθής 81, 31 ; 87, 74 ; 99, 90 ;
111, 2 ; 162, 13 ; 297, 22 ; 298,
29 ; 335, 140 ; 341, 2 ; 342, 13 ;
382, 161 ; 394, 55 ; 489, 44 ;
511, 53 ; 528, 195, 196 ; 611,
474 ; 625, 51 ; 648, 225 ; 680,
110
- ἄληθινός 155, 60 (2) ; 160, 35 ;
297, 24 ; 335, 142 ; 378, 144 ;
466, 50
- ἄληθῶς 110, 177 ; 163, 16 ; 164, 25 ;
235, 32 ; 260, 134 ; 467, 58 ;
524, 170 ; 525, 174 ; 591, 305,
308 ; 599, 368 ; 611, 478
- ἄμερής 232, 15
- ἄμετοχος 222, 126 ; 584, 260
- ἀναγεννάω 289, 154 (2) ; 314, 177
- ἀναίρεσις 69, 85 ; 553, 37 ; 648,
232, 236 ; 649, 239 ; 650, 247
- ἀνααιρετικός 87, 78 ; 184, 157 ;
553, 35 ; 671, 47 ; 678, 104 ;
680, 114, 116

- ἀναλλοίωτος 169, 61 ; 280, 81 ;
281, 90
- ἄναρχος 228, 51 ; 356, 112, 113 ;
378, 136 ; 466, 54 ; 467, 62 ;
468, 64 ; 469, 72 (2), 73, 74 ;
477, 129 ; 492, 65 ; 495, 85 ;
496, 92 ; 499, 111 ; 520, 143 ;
552, 33 ; 554, 47 ; 581, 233 ;
611, 481 ; 640, 160, 161 ; 670,
42 ; 672, 62 ; 673, 69 ; 676, 86 ;
678, 102 ; 679, 106 ; 681, 122,
125 ; 682, 131 ; 686, 162
- ἀνάρχως 477, 123, 126 ; 483, 1, 3 ;
628, 83 ; 641, 168
- ἀνεκφώνητος 314, 171 ; 683, 141
- ἀνευδής 167, 48 ; 506, 18
- ἀνόμοιος 45, 62 ; 46, 70 ; 220, 108 ;
222, 125 ; 234, 29 ; 401, 105 ;
467, 59 ; 484, 9 ; 505, 13 ; 547,
87 ; 616, 517 ; 617, 523
- ἀνομοιότης 229, 60 ; 403, 119 ;
412, 44 ; 438, 148 ; 439, 3 ; 450,
34 ; 645, 207 ; 657, 42
- ἀνομοίως 437, 138 ; 458, 83 ;
505, 13
- ἀνούπαρκτος 179, 124 ; 251, 70, 74 ;
252, 78 ; 259, 127 ; 260, 129,
135 ; 405, 136 ; 429, 84
- ἀνυπαρξία 164, 29 ; 252, 81 ;
253, 84, 88 ; 260, 131 ; 631, 101
- ἀνυπόστατος 251, 66 ; 252, 78 ;
253, 83 ; 257, 111 ; 288, 148 ;
323, 45 ; 378, 139 ; 450, 33 ;
473, 100
- ἀξίωμα 138, 143 ; 182, 135 ;
200, 73 ; 202, 82 ; 224, 14 ; 240,
76 ; 462, 25 ; 463, 29 ; 466, 46,
48 ; 470, 75 ; 471, 87 ; 472, 88 ;
473, 96 ; 526, 185
- ἀόρατος 271, 8 ; 305, 91, 92 ;
306, 97, 99 ; 307, 104 ; 435,
128 ; 436, 133 ; 466, 50 ; 513,
77 ; 531, 20 ; 645, 202 ; 657, 42
- ἀόριστος 32, 18 ; 67, 64 ; 69, 95 ;
169, 62, 63, 64 ; 236, 38 ; 316,
192 ; 359, 4 ; 367, 70 ; 667,
13, 18
- ἀπάθεια 648, 235
- ἀπαθής 628, 80 ; 645, 202
- ἀπαύγασμα 358, 128, 130, 131 ;
636, 135 ; 637, 138, 141 (2)
- ἀπειρία 91, 27 ; 165, 32 ; 169, 66 ;
217, 89 ; 345, 33 ; 574, 189
- ἄπειρος 169, 64 (2) ; 236, 40 (2) ;
237, 43 ; 291, 168 (2) ; 344, 26 ;
345, 28, 31 ; 346, 38 ; 668, 23 ;
669, 35 ; 690, 187
- ἀπερίγραφτος 300, 58
- ἀπλότης 55, 143 ; 232, 12 ; 239, 64 ;
240, 70, 72, 73, 75 ; 241, 80 ;
683, 136
- ἀπλοῦς 152, 35 ; 223, 2 ; 225, 23 ;
231, 1, 3 ; 232, 9 ; 235, 32 ; 237,
42, 43, 48 ; 238, 51 ; 239, 61 ;
240, 68 ; 241, 77, 78, 83 ; 256,
103 ; 276, 42 ; 380, 152 ; 421,
19 ; 440, 5 ; 569, 152 ; 580, 227 ;
683, 135
- ἀπλῶς 5, 38 ; 208, 19 ; 269, 61 ;
461, 10 ; 485, 19 ; 570, 159
- ἀπόρρητος 6, 44 ; 52, 117 ; 54, 129,
131 ; 308, 117 ; 314, 169 ; 326,
65 ; 539, 35 ; 555, 54
- ἀπροσδεής 280, 81 ; 289, 155 ; 371,
91
- ἄρρητος 265, 28 ; 296, 20 ; 308,
119 ; 314, 170, 173
- ἀργένυπος 178, 115 ; 531, 19 ; 636,
129
- ἀρχή 8, 3 ; 35, 54, 60 ; 38, 17 ; 89,
14 ; 122, 25 ; 127, 66 ; 131, 94 ;
132, 101 ; 157, 15 ; 218, 97 ;
219, 100, 103 ; 239, 62 ; 252,
77 ; 274, 24 ; 307, 102 ; 308, 108,
112, 113 ; 313, 166 ; 333, 121 ;
343, 17, 19 ; 346, 42 ; 353, 94 ;

- 354, 101 ; 355, 105, 111 (2) ;
356, 112, 122, 125 ; 358, 135 ;
359, 2, 4 ; 360, 14 ; 362, 33 ;
363, 37 ; 364, 42, 45 ; 365, 52,
54 ; 367, 68 ; 373, 107 ; 375,
122 ; 376, 126 ; 382, 165 ; 383,
168 ; 415, 66 ; 467, 60 ; 468, 66,
67, 69 (2) ; 479, 143 ; 484,
10, 13 ; 485, 15 ; 503, 150 ; 504,
3 ; 506, 17 ; 507, 20, 23, 24 ;
520, 137 (2) ; 521, 146 ; 527,
188 ; 531, 8, 10, 13, 17, 18 ;
535, 2 ; 544, 66 ; 574, 189 ; 583,
254 ; 584, 258, 261 ; 587, 286 ;
592, 317 ; 628, 86 ; 639, 152,
156 ; 640, 157, 161 ; 667, 13, 14,
16 ; 669, 31 ; 670, 42, 43 ; 671,
47, 50 ; 676, 84 ; 677, 93 ; 678,
97, 99, 103 ; 679, 108 ; 681,
120 ; 682, 130 ; 684, 149 ; 688,
175
ἄρχω 110, 180 ; 126, 58 ; 139, 156 ;
308, 116 ; 356, 115 ; 475, 111 ;
525, 176 ; 526, 184 ; 605, 416 ;
626, 72 ; 630, 94 ; 637, 143 ;
641, 172
ἀσύνθετος 232, 15 ; 276, 43 ; 683,
135
ἀσύντακτος 190, 7
ἀσύστατος 150, 21 ; 250, 61 ; 528,
201
ἄσχετος 568, 149 ; 572, 173
ἀσχημάτιστος 231, 6 ; 300, 58 ;
435, 128
ἀσώματος 166, 37 ; 271, 10 ; 300,
58 ; 306, 97 ; 645, 202
ἀσωμάτως 395, 64
ἀτελεύτητος 466, 51 ; 669, 34 ; 670,
40 ; 672, 61, 62 ; 673, 69 ; 676,
87 ; 678, 103 ; 679, 105 ; 681,
122, 126 ; 682, 130 ; 684, 147,
149, 153 ; 686, 162
ἄτρεπτος 144, 197 ; 280, 81 ; 281,
83, 90
ἄυλος 166, 39 ; 435, 128
αὐτοργέω 204, 104
ἄφθαρσία 516, 103 ; 586, 276 ; 588,
296 ; 621, 26
ἄφθαρτος 436, 133 ; 570, 160 ; 590,
302
ἄφραστος 371, 93 ; 630, 93 ; 683,
141
ἀχώριστος 208, 25
γένεσις 214, 67 ; 215, 73 ; 216, 85 ;
449, 26
γεννάω 216, 85, 86 ; 278, 58 ; 356,
121 ; 447, 16 ; 450, 30 (2), 32 ;
453, 52, 55 ; 458, 86, 87, 89 ;
459, 92 ; 461, 8 (2), 9 ; 462, 17,
19, 21, 24 ; 463, 32 ; 476, 120
(2) ; 477, 131 ; 488, 40 ; 490, 51 ;
492, 67 ; 493, 69 ; 495, 87 ;
496, 93 ; 514, 81, 82 ; 552, 31,
32 ; 562, 108 ; 566, 134 ; 567,
142 ; 573, 182 ; 576, 199 ; 577,
203, 205 (2) ; 578, 212, 215 ;
579, 220 ; 580, 224, 225, 227,
230 ; 581, 233, 234 ; 582, 245 ;
585, 267, 269 ; 594, 328 ; 598,
358 ; 602, 390, 392 ; 604, 406 ;
611, 477 ; 618, 6 ; 634, 116 ;
635, 122, 123, 125 ; 638, 148 ;
639, 150 ; 641, 164, 173 ; 642,
178 ; 644, 197 ; 646, 217, 218 ;
649, 242
γέννησις 258, 117 ; 265, 26, 27, 29,
31 ; 289, 153 ; 296, 21 ; 343, 21 ;
350, 65 ; 353, 93 ; 354, 102 ;
356, 119 ; 381, 156 ; 382, 163 ;
439, 2 ; 446, 3, 4, 7 ; 447, 10,
13, 14 ; 448, 17, 22 ; 449, 28 ;
451, 35, 38, 42 ; 453, 53, 56 ;
454, 57 ; 455, 63 ; 456, 73 ;
458, 85 ; 461, 10 ; 462, 16, 22,
23, 26 ; 463, 33 ; 464, 35 ; 465,
45 ; 470, 76 ; 473, 96 ; 477, 125,
128, 130 ; 479, 148 ; 483, 3 ;
489, 44, 46 ; 490, 54, 55 ; 492,

- 67 ; 497, 99 ; 510, 47 ; 512, 67 ;
514, 83 ; 522, 152 ; 624, 45, 46 ;
625, 53, 59 ; 626, 70 ; 627, 73,
75 ; 628, 83 ; 634, 117 ; 641, 167
(2), 174 ; 646, 219 ; 649, 240 ;
650, 245, 248
γεννητός 473, 98 ; 512, 72 ; 514,
84, 85 ; 516, 96, 106 ; 517, 114 ;
518, 120, 122 ; 533, 38 ; 594,
329 ; 615, 509, 511, 512 ; 630,
93 ; 646, 213, 217 ; 650, 244
γεννητός 382, 162 ; 489, 48 ; 533,
34 ; 690, 193
γίγνομαι 2, 13 ; 19, 65 ; 22, 20 ; 24,
37 ; 29, 71 ; 33, 34 ; 35, 58 ; 39,
22, 25 ; 40, 28 ; 42, 43 ; 49, 93 ;
50, 104 ; 53, 126 ; 56, 162, 164 ;
60, 14 ; 61, 23 ; 62, 24 ; 67, 65,
71 ; 74, 7 ; 77, 30 ; 78, 5 ; 84, 51 ;
89, 16 ; 92, 30, 35 ; 114, 31 ;
124, 43 ; 132, 99 ; 134, 113 ; 136,
136 ; 157, 16 ; 164, 30 ; 168, 56 ;
173, 82 ; 191, 12 ; 193, 24 ; 207,
17 ; 208, 23 ; 209, 30 ; 214, 67,
68 ; 215, 76, 77, 78 ; 216, 83,
86 (2), 87 ; 218, 98 ; 234, 31 ;
235, 33 ; 244, 23 ; 245, 26 ;
250, 60 ; 251, 71 ; 260, 132 ;
284, 110, 113 ; 286, 127 ; 287,
141 (2) ; 300, 57 ; 301, 66 (2) ;
302, 68 (3), 70 (2), 71 ; 303, 76
(2), 77, 78 (2), 79 ; 304, 82, 89 ;
306, 101 ; 308, 118 ; 309, 128 ;
311, 150 ; 315, 180 ; 324, 55 ;
328, 80 ; 330, 95 ; 332, 107 ;
335, 139 ; 339, 165 ; 340, 172 ;
342, 12, 14 ; 347, 44, 46, 49 ;
359, 3 ; 361, 26 ; 362, 31, 33 ;
364, 40 ; 366, 59 ; 367, 67 ; 370,
87, 89 (2) ; 374, 116 ; 383, 171 ;
387, 11 ; 400, 95 ; 404, 125, 126 ;
422, 29 ; 424, 46 ; 426, 57 ; 431,
102 ; 434, 117 ; 438, 143 ; 445,
48 ; 448, 21 ; 455, 64 ; 456, 74 ;
457, 78 ; 468, 71 ; 477, 126 ; 479,
145, 147 ; 480, 151 ; 482, 168 ;
483, 4 ; 485, 16, 22 ; 486, 30 ;
488, 40 ; 490, 54 ; 493, 70 ; 495,
86 ; 496, 88 ; 500, 124 ; 501,
127 (2), 130, 132 ; 502, 136 ;
507, 22 ; 509, 38 ; 517, 118 ;
528, 195, 196, 198, 200, 202 ;
529, 207, 209, 210 ; 547, 90 ;
561, 102 ; 569, 154 ; 572, 171 ;
581, 239 ; 582, 244 ; 583, 250 ;
584, 260 ; 586, 277, 281 ; 591,
311 ; 592, 313, 315, 318 ; 594,
328 ; 597, 349, 352, 354, 356 ;
603, 399 ; 625, 52 ; 626, 65, 71 ;
627, 74 ; 637, 138 ; 646, 210 ;
660, 22 ; 661, 31 ; 673, 68 ;
683, 134
γνώρισμα 112, 13 ; 115, 40 ;
279, 67, 68 ; 373, 109 ; 419, 7 ;
443, 34 ; 444, 35 ; 511, 56, 65 ;
512, 69 ; 515, 90
γνωριστικός 202, 81 ; 343, 20 ; 353,
92 ; 364, 42 ; 471, 88 ; 489, 47 ;
511, 60 ; 514, 85 ; 683, 142
διάστημα 171, 74 ; 176, 103 ; 245,
32 ; 341, 6 ; 342, 13 ; 344, 25,
27 ; 346, 38 ; 347, 50 ; 350,
67, 70 ; 352, 84, 89 ; 353, 90, 91,
96 ; 354, 100 ; 355, 106 ; 356,
123 ; 359, 8 ; 360, 16 ; 362, 31 ;
365, 52 ; 366, 57 ; 377, 134 ;
378, 145 ; 379, 146 ; 382, 163 ;
533, 38 ; 589, 298 ; 595, 336 ;
629, 89 ; 639, 153 ; 667, 12, 15 ;
690, 185
διαστηματικός 355, 104 ; 356, 120 ;
360, 14 ; 361, 25 ; 363, 35 ; 381,
159
δύναμις 7, 54, 55 ; 11, 2 ; 21, 12 ;
122, 22 ; 148, 14 ; 167, 45, 49 ;
168, 54 ; 174, 92 ; 182, 134 ;
183, 147 ; 196, 50 ; 206, 7 ; 218,
95 ; 225, 22 ; 232, 15 ; 234, 25 ;

- 243, 15 ; 244, 18, 19 (2), 20, 22 ;
247, 43 ; 251, 73 ; 267, 44 ;
271, 14 ; 285, 119 ; 288, 150 ;
289, 155 ; 307, 104 ; 308, 111,
122 ; 310, 137, 142 ; 311,
145, 149 ; 312, 156 ; 313, 167 ;
315, 183 ; 332, 106 ; 334, 130 ;
335, 136, 144 ; 337, 155 ; 340,
173 ; 367, 65, 66 ; 369, 81 ;
372, 101, 103 ; 375, 121 ; 387,
15, 16 ; 390, 30 ; 396, 71 ; 397,
80 ; 417, 87, 88, 92 ; 424, 41 ;
434, 116, 118 ; 442, 22 ; 466,
49 ; 478, 139 ; 486, 27 ; 505, 10 ;
506, 14, 18 ; 517, 116 ; 518,
127 ; 533, 35 ; 537, 22 ; 552, 27
(2) ; 569, 153 ; 571, 167 ; 584,
263 ; 586, 275 ; 588, 296 ; 600,
380 ; 620, 11 ; 645, 206 ; 646,
211 ; 652, 4, 10 ; 680, 114
- ἐνέργεια 151, 30, 33 ; 152, 37 (2),
39 ; 153, 42, 45, 46, 47, 49 ; 154,
55, 56 ; 155, 67 ; 205, 2 ; 206, 5 ;
207, 15 ; 208, 21, 26 ; 209, 32,
35, 37 ; 211, 44, 46, 50 ; 212,
56 ; 223, 3, 4, 6 ; 242, 5, 6, 7 ;
243, 13, 14 ; 244, 19, 21, 25 ;
246, 36, 41 (2) ; 247, 47 ; 248,
54 ; 249, 57 ; 250, 65 ; 251, 67 ;
252, 80 ; 253, 84 ; 255, 98 ;
257, 111 ; 259, 121 ; 260, 129,
131 ; 267, 40, 45, 47 ; 318, 9, 12
(2), 13, 15 ; 320, 27 ; 321, 36
(2) ; 322, 38, 40 (2) ; 323, 41, 42,
43 ; 324, 49, 53 ; 325, 61 ; 328,
76, 77 ; 329, 88 (2) ; 330, 94 ;
368, 75 ; 386, 2, 4, 6, 8 ; 387, 14,
17 ; 388, 21 ; 389, 22, 26 ; 392,
41, 44 ; 394, 54, 58, 60 ; 396, 72,
75 ; 397, 77, 82 ; 398, 84, 87 ;
399, 90, 93 ; 400, 98, 101 ; 401,
103 ; 404, 123, 124 ; 406, 6, 8 ;
410, 26, 28 ; 411, 35 ; 419, 6 ;
420, 8, 16 (2) ; 421, 20 ; 422, 28 ;
423, 34, 36 ; 424, 40, 45 ; 425,
47, 50, 51 ; 426, 55, 60, 62 ; 427,
67, 68, 72 ; 430, 89, 92 ; 431, 95,
98, 100 ; 433, 106, 109 (2) ; 434,
114
- ἐνεργέω 123, 37 ; 209, 36 ; 210, 40 ;
244, 20 ; 393, 48, 51 ; 395, 62 ;
415, 72 ; 421, 21 ; 423, 32 ; 424,
44 ; 425, 47, 53 ; 431, 99 ;
434, 120 ; 436, 131 ; 438, 146,
147 ; 440, 10 ; 442, 27
- ἐνεργός 211, 50
- ἐννοια 158, 28 ; 166, 39 ; 169, 60 ;
186, 170 ; 197, 52 ; 216, 83 ;
232, 15 ; 233, 21 ; 238, 57 ;
240, 70 ; 242, 4 ; 243, 11 ; 246,
34 ; 263, 18 ; 271, 11 ; 277, 46 ;
304, 90 ; 332, 104 ; 334, 132 ;
340, 179 ; 341, 7 ; 345, 30, 32,
34 ; 352, 89 ; 357, 128 ; 360, 16 ;
377, 133 ; 442, 24 ; 451, 37 ;
461, 12 ; 466, 54 ; 468, 70 ; 471,
83 ; 479, 142 ; 494, 80 ; 497,
105 ; 503, 146 ; 514, 82 ; 536, 9 ;
538, 28 ; 544, 66 ; 554, 43 ; 555,
55 ; 556, 63 ; 557, 68 ; 558,
76, 80 ; 559, 83 ; 561, 100 ; 571,
170 ; 574, 189 ; 582, 246 ; 588,
292 ; 591, 306, 308, 309 ; 595,
335 ; 597, 355 ; 599, 371 ; 605,
421, 423 ; 606, 428, 430, 433 ;
607, 435, 440 ; 613, 496 ; 627,
73 ; 632, 107 ; 641, 171 ; 642,
185 ; 659, 9 ; 662, 41 ; 668, 21 ;
669, 32 ; 672, 56 ; 681, 122 ;
688, 174 ; 690, 190
- ἐνότης 498, 107 ; 499, 113, 119 ;
500, 121 ; 502, 138, 142 ; 503,
149
- ἐνυπάρχω 70, 101 ; 277, 52 ; 285,
120
- ἔξις 241, 82 ; 277, 48 ; 585, 271
- ἐπακολουθέω 209, 30 ; 396, 69 ;
655, 32 ; 660, 21

- ἐπέκεινα 356, 115 ; 364, 42 ; 530,
17 ; 574, 186
- ἐπινοέω 57, 170 ; 84, 49 ; 160, 38 ;
176, 102 ; 233, 20 ; 236, 38 ;
267, 46 ; 282, 95 ; 334, 132 ;
352, 87 ; 353, 91 ; 355, 106 ;
369, 80 ; 384, 176 ; 468, 67 ;
534, 47 ; 639, 155
- ἐπίνοια 15, 33 ; 27, 60 ; 40, 29 ;
43, 48 ; 51, 116 ; 133, 109 ; 181,
133 ; 187, 171 ; 316, 192 ;
339, 169 ; 340, 175 ; 341, 7 ;
375, 119 ; 460, 3 ; 462, 18 ;
478, 137 ; 533, 34 ; 584, 264 ;
636, 127 ; 648, 229 ; 683, 139 ;
691, 198
- ἐπομαι 28, 65 ; 99, 86 ; 152, 39 ;
205, 2 ; 207, 14 ; 208, 22 ; 209,
30 ; 211, 45 ; 223, 5 ; 242, 7 ;
243, 16 ; 251, 68 ; 255, 98 ; 320,
24 ; 451, 36 ; 454, 57 ; 455, 63 ;
655, 25 ; 664, 51
- ἔργον 32, 22 ; 56, 163 ; 65, 56 ; 126,
55 ; 132, 98 ; 138, 144 ; 144,
197 ; 146, 206 ; 152, 36, 37, 42 ;
153, 44 (2), 47, 48 ; 204, 102 ;
206, 9, 10 ; 212, 52 ; 213, 63,
65 ; 214, 71 ; 215, 74 ; 220, 112 ;
223, 3, 4 ; 242, 5 (2) ; 243, 13,
14 ; 244, 21, 24 ; 246, 37, 40 ;
253, 85, 87 ; 267, 41 ; 297, 25 ;
318, 8, 11 (2), 14, 15 ; 319, 22 ;
320, 26, 28 ; 321, 35 (2) ; 322,
38, 39 ; 324, 53, 54 ; 325, 58, 59,
61 (2), 62 ; 328, 76 ; 329, 87 (2) ;
331, 96 (2) ; 341, 2 ; 386, 3 (2),
6, 8 ; 387, 13 ; 388, 19, 22 ; 393,
50 ; 394, 54 ; 397, 83 ; 398, 84,
85 ; 399, 89 ; 400, 100 ; 401,
103 ; 404, 123 ; 410, 26 ; 416, 76,
77, 78, 79 ; 417, 86 ; 423, 31 ;
424, 37, 41 ; 425, 49 ; 426, 56,
57, 59 ; 427, 64 ; 428, 75 ; 429,
86 (2) ; 433, 107 ; 434, 120 ; 435,
121 ; 439, 1 ; 458, 91 ; 459, 92 ;
529, 208 ; 611, 473
- ἐτερογενής 443, 31 ; 503, 149 ; 505,
8
- ἐφέπομαι 589, 299 ; 664, 54
- ζωή 12, 11 ; 168, 55 ; 171, 73 ; 172,
80 ; 174, 91 ; 314, 177 ; 335,
139, 140 ; 344, 24 ; 350, 71 ;
352, 83 (2), 88, 89 ; 354, 101 ;
355, 105 ; 356, 114, 116, 118,
121, 122, 125 ; 358, 133 ; 359, 4 ;
361, 29 ; 365, 49 ; 366, 57 ;
367, 68 ; 372, 100 ; 382, 164,
165 ; 465, 41, 44 ; 511, 62 ;
574, 189 ; 584, 264 ; 622, 34 ;
624, 47 ; 625, 49, 58 ; 626, 70 ;
628, 82 ; 630, 95 ; 633, 114 ;
639, 156 ; 640, 158 ; 641, 174 ;
666, 7 ; 668, 21, 23, 26 ; 669,
35 ; 671, 45 ; 673, 67 ; 684, 154 ;
687, 170 ; 688, 175, 176 (2) ;
690, 187 ; 691, 201
- ζωοποιός 285, 119 ; 315, 183, 187
- θεογνωσία 314, 176 ; 532, 22
- θεοειδής 8, 1
- ιδιότης 272, 18 ; 278, 56 ; 280, 72 ;
499, 116 ; 503, 148
- ιδιωτισμός 256, 103 ; 380, 152 ;
575, 191
- ιδίωμα 181, 132 ; 184, 153 ; 227,
40 ; 228, 46 ; 277, 52, 55 ; 283,
102 ; 419, 7
- καταλαμβάνω 48, 89 ; 50, 110 ; 123,
38 ; 181, 133 ; 209, 34 ; 219,
101 ; 232, 15 ; 234, 28 ; 249, 57 ;
260, 130 ; 271, 12 ; 272, 16 ; 273,
21 ; 278, 62 ; 285, 124 ; 286,
131 ; 291, 169, 170 ; 295, 11 ;
336, 147 ; 348, 57 ; 353, 92 ; 361,
26 ; 373, 108 ; 376, 127 ; 377,
133 ; 378, 141 ; 421, 18 ; 423,
31 ; 425, 50 ; 426, 60 ; 427, 65 ;
428, 74 (2) ; 429, 86 ; 430, 93 ;
431, 95 ; 432, 104 ; 443, 33 ; 458,

- 91; 460, 6; 462, 18; 466, 47;
495, 84; 514, 81; 588, 295; 632,
108; 657, 41; 666, 8; 668, 26;
688, 173
- καταληπτικός 218, 96; 341, 7;
364, 43; 369, 80; 683, 138
- καταληπτός 369, 80
- κατάληψις 218, 98; 271, 9; 295, 8;
368, 77
- κτιζώ 46, 69; 191, 12, 13; 278, 59;
296, 18; 298, 34, 37, 38; 299,
44; 301, 63; 307, 102, 106;
308, 120; 330, 94; 362, 32;
366, 60; 370, 88; 383, 167;
400, 96; 525, 176
- κτίσις 134, 117; 213, 58, 65; 214,
70; 250, 63; 251, 73; 252, 76;
265, 29; 271, 13; 273, 20;
274, 25, 30; 275, 31; 280, 78,
82; 281, 83, 87; 302, 73; 303,
73, 75; 306, 100, 101; 307,
105; 308, 123, 125; 309, 130;
312, 159; 313, 162; 314, 174,
179; 315, 181, 185; 316, 188;
321, 30; 325, 57; 327, 70; 328,
75; 335, 138; 341, 2; 359, 2,
7, 9; 360, 13, 16; 361, 21 (2),
24, 29; 362, 30; 363, 35; 365,
51; 367, 63, 65; 369, 82; 370,
89; 372, 99; 374, 111; 375,
117; 376, 123, 125 (2); 380,
154; 381, 157; 383, 166, 171;
468, 67, 69; 500, 124; 524,
171; 525, 177; 526, 183; 528,
202; 573, 181
- κτίσμα 110, 178; 222, 123; 491, 57
- κτίστης 110, 178; 186, 162; 222,
123; 297, 24; 466, 50
- κτιστός 46, 69; 220, 108; 271, 12,
13; 295, 12, 14; 308, 124;
504, 1; 505, 7; 507, 25; 525,
179; 529, 204
- μεθόριος 105, 136; 275, 32; 283,
107
- μεσίτης 193, 26
- μεταγενής 172, 77; 173, 86; 348,
54; 355, 103; 359, 7; 380, 155;
597, 354
- μετασχηματίζω 289, 156, 157, 159
- μετέχω 4, 26; 44, 53; 52, 117;
137, 136; 174, 90; 193, 28;
234, 31; 241, 83; 274, 27;
286, 126; 291, 172; 373, 106;
534, 48
- μετουσία 234, 31; 274, 28; 284,
110; 285, 121; 286, 127; 287,
136; 291, 169, 172
- μοναρχία 531, 9
- μονογενής 149, 19; 160, 35; 162,
10; 163, 17; 167, 50; 169, 58;
171, 75; 183, 144; 185, 160;
189, 189; 193, 25; 198, 57;
204, 104; 237, 45, 46; 246,
34, 42; 249, 58; 250, 62, 64;
255, 94; 256, 106; 261, 5; 267,
39; 268, 52; 269, 60; 277, 49;
279, 64; 280, 79; 283, 105;
287, 141; 298, 38; 315, 186;
322, 37; 339, 164, 167; 342,
11; 344, 25; 346, 39; 353, 94;
360, 17; 376, 124; 378, 138,
142, 144, 146; 381, 156; 382,
162; 410, 27; 418, 99; 425, 50;
428, 77; 433, 108, 111; 438,
146; 439, 1, 3; 445, 49; 460, 2;
466, 53, 55; 467, 61; 468, 68;
489, 47; 491, 58; 499, 117;
515, 92; 516, 102; 524, 170;
529, 205; 556, 58; 557, 68;
575, 194; 581, 231; 584, 265;
595, 333; 614, 503; 615, 509;
618, 4; 628, 84; 630, 96, 98;
633, 112, 114; 637, 140; 639,
155; 642, 177; 645, 209; 677,
91; 683, 144; 685, 157; 686,
164, 166; 687, 170; 688, 175;
689, 183; 691, 198
- μονογενώς 280, 71, 77

- μονοειδής 276, 42; 401, 102
- όμογενής 48, 87; 525, 176
- όμοιογενής 215, 77; 450, 30
- όμοιότης 75, 19; 196, 49; 398, 84;
442, 25; 445, 49; 446, 4, 8;
447, 11, 14; 449, 28; 451, 35;
452, 48; 454, 56; 455, 64; 458,
87; 471, 86; 473, 98; 533, 41;
645, 200
- όμοιωμα 178, 115, 116; 489, 47
- όμολογία 162, 13; 163, 18; 221,
116; 262, 14; 265, 29; 266, 34;
268, 56; 298, 37; 337, 152; 499,
111; 566, 137; 591, 306; 687,
171
- όμοούσιος 136, 135
- όμοτιμία 266, 35
- όμοτιμος 526, 182; 527, 192
- όμωνυμία 27, 54; 620, 17; 622, 29
- όνομα 57, 171; 61, 15; 68, 78; 74,
8; 76, 27; 103, 116; 112, 7;
151, 34; 156, 4, 6; 158, 26, 27;
159, 32; 160, 36; 162, 12; 163,
18; 164, 27, 31; 178, 116;
182, 138; 184, 152; 187, 171;
188, 179, 183; 189, 185; 192,
16; 198, 58; 203, 95, 97; 205,
3; 206, 8, 10; 226, 34; 259,
125; 271, 8; 305, 92; 306, 94;
307, 104; 308, 108; 309, 132;
310, 134; 314, 176; 377, 131;
392, 38; 470, 78; 471, 85;
472, 91, 93; 473, 95; 479, 146;
498, 108; 516, 98, 99; 517,
114, 115; 544, 67; 552, 27;
554, 42, 50; 557, 66; 560, 95;
564, 128; 565, 129; 568, 149;
570, 157, 158; 571, 163, 167;
572, 174; 583, 251; 586, 280;
588, 291; 589, 300; 598, 359;
604, 408; 611, 483; 619, 7;
620, 11, 16, 19; 621, 21; 622,
30, 32; 623, 40, 41, 43; 642,
179, 183; 643, 188, 191; 645,
203; 646, 210, 212, 215, 217;
647, 222, 223; 648, 226, 228,
230 (2); 650, 248 (2); 651, 249;
661, 32; 663, 42, 46, 48; 664,
50; 665, 2; 671, 45; 681, 121;
683, 138, 142, 143
- όνοματικός 568, 148
- όνοματοποιία 159, 29
- ούσια 103, 116; 151, 27, 33; 152,
34, 39; 154, 53, 54, 57; 155,
64; 156, 8; 161, 7, 8; 162, 10;
163, 22; 166, 41; 167, 46; 171,
72; 172, 77, 81; 173, 83; 174,
87; 176, 100, 105; 177, 109;
179, 119; 180, 128; 181, 129,
130, 131, 132; 182, 137, 138;
183, 144; 184, 153; 185, 160;
186, 165 (2); 187, 175; 194, 34;
205, 2; 206, 6, 7; 207, 15, 16;
208, 22, 25, 28; 211, 45, 46, 51;
212, 53 (2); 214, 71; 220, 113;
222, 125; 223, 1, 5; 224, 12;
225, 23, 27, 28; 226, 30, 35;
227, 36, 39; 228, 47, 49; 229,
57, 60; 231, 2; 232, 10; 234,
28; 235, 33; 237, 45; 238,
51, 54; 239, 61, 64; 240, 66,
69; 241, 77; 242, 7; 243, 16;
244, 18; 246, 36, 43; 255, 98;
259, 120; 260, 129; 268, 49;
269, 60; 282, 93, 99; 283, 99;
285, 120; 306, 101; 316, 193;
317, 3; 325, 61; 329, 85; 363,
35; 373, 104; 374, 114; 377,
136; 379, 148; 394, 56, 61;
396, 73; 397, 79; 398, 88;
402, 116; 406, 5, 6, 9; 409, 23;
410, 26, 29, 32; 412, 45; 413,
56; 416, 83; 419, 3, 6 (2); 420,
8, 12, 16; 422, 28; 423, 31, 36;
425, 48; 426, 55, 56, 59, 60;
427, 65, 67; 428, 74, 77, 83;
429, 86; 430, 90, 93; 431, 95,
99; 433, 105, 108, 111; 434,

- 115, 117 ; 435, 122, 124 ; 440, 6, 12 ; 450, 34 ; 458, 83, 89, 91 ; 459, 92 ; 460, 5 ; 461, 8 ; 466, 45 ; 471, 86, 87 ; 472, 89, 92 ; 474, 108, 109 ; 475, 112, 113 ; 476, 119 ; 477, 124, 129, 131 ; 479, 142, 146 ; 483, 1, 5 ; 484, 7 ; 492, 66, 68 ; 495, 85, 86 ; 496, 91, 92, 96 ; 500, 122 ; 503, 149 ; 505, 9 ; 507, 24 ; 510, 47 (2) ; 512, 67, 68 ; 514, , 83, 85 ; 515, 91 ; 516, 107 ; 518, 119, 126 ; 522, 150, 153 ; 523, 161 ; 526, 181 ; 635, 123 ; 642, 178 ; 646, 216 ; 651, 251 ; 655, 27 ; 658, 4 ; 659, 8 (2), 11 ; 660, 16 ; 661, 31 ; 662, 39, 41 ; 663, 42, 43, 45, 46 (2) ; 664, 54 ; 671, 47, 49, 51, 52 ; 672, 53, 56, 61 ; 674, 74 ; 676, 85, 86, 87 ; 677, 88 ; 679, 105 ; 681, 123, 126 ; 682, 128, 131 ; 684, 146
- οὐσίω 646, 220
- οὐσιώδης 247, 44 ; 427, 64, 68
- οὐσιωδῶς 270, 6 ; 323, 44
- παρακολουθῶ 658, 2
- παρέπομαι 151, 33 ; 207, 16, 19 ; 246, 36, 42 ; 247, 48 ; 249, 58 ; 259, 120 ; 260, 129, 131 ; 325, 60 ; 328, 77 ; 410, 25 ; 423, 36 ; 425, 49 ; 433, 106 ; 658, 1 ; 659, 7, 11 ; 664, 55
- πατρότης 588, 295 ; 590, 304 ; 591, 311 ; 595, 334
- πνευματικός 3, 21
- ποίημα 110, 179 ; 222, 123 ; 438, 144
- ποιότης 181, 131 ; 232, 14 ; 233, 18 ; 270, 5 ; 272, 16 ; 283, 102 ; 284, 112, 114 ; 285, 116 ; 292, 178 ; 389, 25 ; 403, 121 ; 680, 118
- πολυειδής 231, 8 ; 389, 24 ; 683, 135
- προαιώνιος 176, 102 ; 265, 27 ; 361, 27 ; 377, 135 ; 379, 147 ; 383, 169 ; 385, 181 ; 598, 364 ; 625, 53 ; 669, 30 ; 687, 169 ; 691, 200
- προγενής 172, 79 ; 341, 4 ; 597, 346 ; 629, 87
- προστάτης 22, 15 ; 36, 2 ; 316, 191 ; 485, 17 ; 583, 250
- προσφυγής 151, 33 ; 158, 25 ; 188, 183 ; 189, 184 ; 205, 2 ; 511, 55
- προσφύομαι 459, 96 ; 642, 183
- προσφυῶς 206, 9 ; 663, 44 ; 664, 54
- πρόσωπον 32, 18 ; 119, 8 ; 136, 127 ; 195, 37 ; 200, 73 ; 202, 86 ; 228, 43 ; 229, 58 ; 298, 35 ; 407, 11 ; 485, 18 ; 503, 148 ; 632, 106 ; 646, 215 ; 647, 223 ; 648, 227
- πρόχρονος 176, 105
- ῥῆμα 11, 3 ; 13, 17 ; 14, 21 ; 15, 30 ; 16, 41 ; 19, 62 ; 30, 10 ; 65, 55 ; 77, 37 ; 85, 58 ; 93, 39 ; 129, 85 ; 148, 7 ; 157, 13 ; 158, 24 ; 160, 37 ; 163, 21 ; 178, 112 ; 187, 174 ; 188, 183 ; 190, 3 ; 191, 11 ; 197, 52 ; 224, 9 ; 239, 59 ; 255, 97 ; 300, 60 ; 311, 146 ; 314, 170 ; 407, 10 ; 481, 156 ; 539, 30, 34 ; 541, 50 ; 547, 87 ; 601, 386 ; 607, 434 ; 643, 193 ; 644, 196 ; 655, 26 ; 660, 25
- σοφία 3, 22 ; 10, 17 ; 50, 104 ; 52, 117 ; 125, 50 ; 167, 48 ; 180, 127 ; 193, 26 ; 200, 70 ; 220, 114 ; 234, 25 ; 254, 92 ; 298, 35 ; 326, 65 ; 334, 131 ; 335, 143, 144 ; 341, 10 ; 358, 129 ; 366, 60 ; 466, 49 ; 546, 79 ; 555, 54 ; 584, 263 ; 646, 220 ; 654, 24
- συγγένεια 298, 28 ; 442, 26
- συγγενής 41, 38 ; 159, 33 ; 369, 83 ; 559, 85 ; 625, 54
- συλλογισμός 46, 65 ; 112, 10 ; 115, 39 ; 549, 4 ; 551, 24 ; 561, 106 ;

- 578, 210 ; 579, 217, 219 ; 596, 339 ; 608, 447
- συμπληρώω 151, 26 ; 155, 63 ; 161, 2 ; 292, 179 ; 314, 177 ; 676, 83
- συμπλήρωσις 151, 32
- σύμπνοια 10, 25 ; 203, 97
- συμφυγής 154, 51 ; 406, 3 ; 412, 50 ; 413, 54 ; 415, 63, 69 ; 416, 79 ; 419, 2, 4 ; 463, 27 ; 466, 46, 48 ; 470, 75 ; 471, 85, 87 ; 473, 96
- συμφυῶς 466, 53
- συναΐδιος 359, 7 ; 380, 155
- σύνθεσις 233, 24 ; 577, 208 ; 597, 350 ; 663, 47
- σύνθετος 208, 25 ; 231, 8 ; 234, 29 ; 237, 49 ; 241, 79, 80, 84 ; 292, 181, 182 ; 682, 132
- συνίστημι 66, 62 ; 78, 2 ; 114, 33 ; 130, 89 ; 300, 54 ; 301, 67 ; 373, 105 ; 394, 57 ; 399, 94 ; 411, 36 ; 422, 24 ; 515, 89 ; 524, 173 ; 561, 101 ; 624, 48
- συνυπάρχω 207, 18 ; 384, 175 ; 434, 116
- σύστασις 15, 33 ; 294, 2 ; 302, 71 ; 402, 108 ; 425, 51 ; 436, 134 ; 556, 57 ; 561, 104 ; 626, 61
- σχέσις 28, 68 ; 154, 50 ; 159, 32 ; 236, 39 ; 298, 30 ; 337, 152 ; 406, 2 ; 411, 39 ; 412, 43, 46, 48 ; 498, 109 ; 541, 50 ; 553, 40 ; 556, 62 ; 557, 69 ; 558, 81 ; 559, 84 ; 560, 97 ; 564, 125 ; 568, 150 ; 572, 175, 176 ; 579, 219 ; 604, 412 ; 611, 481 ; 613, 495 ; 614, 500, 508
- σχετικός 573, 178
- σχῆμα 13, 17 ; 15, 30, 34 ; 17, 45 ; 108, 159 ; 143, 187 ; 245, 28, 30 ; 292, 179 ; 333, 120 ; 403, 120 ; 451, 39 ; 456, 68 ; 457, 78 ; 667, 11, 13, 18
- τεχνολογία 155, 59 ; 162, 12 ; 282, 94 ; 568, 148
- τιμάω 54, 137 ; 65, 55 ; 84, 47 ; 191, 11 ; 248, 52 ; 266, 34 ; 333, 112, 113, 123 ; 337, 153, 154, 158 (2) ; 340, 174 ; 418, 95 ; 541, 47 ; 606, 428 ; 607, 436 ; 616, 520 ; 654, 24
- τιμή 117, 54 ; 132, 100 ; 266, 37 ; 333, 113, 116, 117, 119, 123 ; 334, 135 ; 336, 147 ; 337, 150, 156 ; 338, 159 ; 339, 166 ; 340, 173, 175, 177 ; 418, 94
- τίμιος 2, 14 ; 76, 27 ; 153, 45 ; 318, 11 ; 321, 35 ; 329, 88 ; 331, 97 ; 333, 110 ; 335, 143 ; 340, 178 ; 385, 185 (2), 188 ; 545, 70 ; 673, 68 ; 674, 73
- τρεπτός 169, 57
- ὑπαρξίς 216, 84 ; 280, 76 ; 343, 17 ; 355, 106 ; 378, 141 ; 436, 135 ; 497, 101 ; 532, 28 ; 548, 98 ; 691, 197
- ὑπάρχω 55, 144 ; 88, 6 ; 260, 128 ; 296, 16 ; 302, 72 ; 385, 181 ; 657, 40
- ὑπερέχω 35, 59 ; 113, 19 ; 114, 38 ; 122, 23 ; 275, 36 ; 293, 183 ; 308, 113 ; 351, 75, 78 ; 418, 95
- ὑπέρκειμαι 256, 104 ; 343, 20 ; 684, 148
- ὑπερκειμένος 213, 60 ; 214, 71 ; 232, 10 ; 237, 42 ; 276, 40 ; 290, 161 ; 328, 76 ; 333, 110 ; 366, 56 ; 368, 76 ; 428, 74 ; 459, 92 ; 548, 94 ; 556, 57 ; 573, 184 ; 575, 195 ; 620, 11 ; 637, 144 ; 641, 170 ; 646, 211
- ὑπεροχή 117, 62 ; 167, 46 ; 171, 70 ; 200, 74 ; 277, 51 ; 526, 182 ; 530, 7
- ὑπόκειμαι 477, 127 ; 517, 109 ; 626, 63

- ὑποκείμενος 181, 133 ; 182, 137 ;
 184, 157 ; 208, 27 ; 226, 32 ;
 228, 47 ; 233, 19 ; 234, 30 ; 308,
 115 ; 387, 16 ; 390, 32 ; 436,
 133 ; 443, 35 ; 471, 88 ; 472, 90 ;
 498, 107 ; 511, 55, 56, 64 ; 515,
 88, 93 ; 623, 43 ; 648, 227, 237
 ὑπόληψις 75, 21 ; 99, 87 ; 149, 20 ;
 165, 33 ; 189, 189 ; 219, 105 ;
 229, 54 ; 242, 3 ; 262, 7 ; 268,
 51 ; 269, 66 ; 285, 123 ; 292,
 175 ; 315, 181 ; 323, 47 ; 346,
 37 ; 349, 62 ; 356, 119 ; 430, 90 ;
 460, 2 ; 471, 84 ; 488, 40 ; 509,
 39 ; 537, 22 ; 544, 64 ; 554, 50 ;
 588, 292, 295 ; 637, 139 ; 642,
 186 ; 644, 197 ; 673, 66 ; 686, 164
 ὑπόνοια 94, 53 ; 166, 41 ; 186, 164 ;
 201, 77 ; 288, 145 ; 292, 180 ;
 301, 63 ; 313, 167 ; 314, 179 ;
 323, 47 ; 381, 159 ; 452, 46 ;
 461, 14 ; 466, 55 ; 467, 61 ; 484,
 10 ; 485, 23 ; 487, 37 ; 524, 173 ;
 619, 9 ; 620, 15 ; 630, 99 ; 686,
 164 ; 689, 183
 ὑπόστασις 20, 7 ; 162, 13 ; 163, 17 ;
 167, 50 ; 171, 75 ; 184, 156 ;
 204, 104 ; 226, 35 ; 227, 37, 41 ;
 228, 42, 46 ; 229, 58 ; 246, 35 ;
 250, 61 ; 255, 95 ; 259, 124,
 126 ; 261, 5 ; 267, 41 ; 277, 52 ;
 278, 56 ; 288, 149 ; 342, 11 ;
 343, 22 ; 347, 51 ; 349, 64 ; 360,
 15 ; 361, 23 ; 396, 70 ; 413, 55,
 56 ; 427, 72 ; 468, 63 ; 469, 71 ;
 484, 12 ; 489, 47 ; 499, 116 ;
 503, 146, 148 ; 522, 155, 160 ;
 524, 172 ; 533, 39 ; 556, 58 ;
 581, 231 ; 615, 511 ; 628, 86 ;
 630, 97 ; 636, 134 ; 640, 159 ;
 674, 76 ; 686, 166 ; 691, 200
 ὑποταγή 191, 9 ; 192, 17 ; 193, 24,
 29 ; 194, 33 ; 197, 52 ; 204,
 105, 106

- ὑποτάτω 151, 31 ; 155, 68 ; 156,
 11 ; 190, 8 ; 191, 13 ; 192, 15,
 16, 20 ; 193, 27 ; 194, 33, 35 ;
 195, 37 (2) ; 196, 47 ; 197, 53,
 56 ; 198, 57 ; 199, 67 ; 200, 71 ;
 204, 101 ; 304, 85 ; 554, 51 ;
 604, 409 ; 605, 417
 ὑφίστημι 135, 118 ; 163, 23 ;
 177, 109 ; 183, 148 ; 210, 42 ;
 211, 51 ; 244, 18 ; 247, 44 ;
 248, 49 ; 249, 58 ; 251, 69 (2),
 72 (2) ; 252, 80 ; 253, 86 ; 258,
 119 ; 260, 134, 136 ; 267, 45 ;
 280, 77, 79 ; 306, 99 ; 323, 44 ;
 396, 70 ; 397, 80 ; 400, 97 ; 410,
 27 ; 453, 56 ; 489, 48 ; 490, 54,
 55 ; 523, 164, 165 ; 684, 152
 φυσικός 4, 31 ; 29, 77 ; 103, 124 ;
 159, 31 ; 208, 20 ; 216, 81 ;
 222, 126 ; 414, 62 ; 416, 73 ;
 461, 9 ; 462, 16, 21 ; 463, 32 ;
 465, 38, 40, 42 ; 470, 82 ; 502,
 137 ; 527, 193 ; 606, 428 ; 607,
 435 ; 628, 80
 φυσικῶς 289, 155 ; 290, 162 ;
 498, 108
 φύσις 10, 20 ; 49, 92 ; 53, 122 ;
 54, 133 ; 99, 94 ; 108, 166 ; 110,
 180, 181 ; 135, 122 ; 159, 33 ;
 166, 37, 38 ; 169, 58, 62 ; 174,
 90, 92 ; 175, 94, 97 ; 176, 102,
 103 ; 178, 118 ; 188, 181 ; 191,
 13 ; 195, 39 ; 200, 73 ; 201, 75,
 78, 80 ; 202, 82 ; 203, 90 ;
 204, 101 ; 207, 15, 17 ; 211, 47,
 49 (2) ; 214, 69 ; 215, 74 ; 216,
 85, 87 ; 218, 95 ; 220, 110 ; 222,
 125 ; 224, 12 ; 231, 4 ; 234,
 28 ; 236, 37 ; 241, 79, 80 ; 251,
 72 (2) ; 253, 86, 87 ; 254, 89 ;
 256, 99, 105 ; 265, 31 ; 267, 43 ;
 270, 3 ; 271, 7, 14 ; 273, 20 ;
 274, 25, 26 ; 275, 31 ; 276, 38,
 41 ; 277, 44 ; 279, 66 ; 281, 83,

- 89 ; 283, 106 ; 285, 124 ; 286,
 131 ; 290, 161 ; 291, 168 ; 292,
 180 ; 295, 13 ; 298, 28, 31 ; 302,
 72 ; 304, 82 ; 305, 93 ; 306, 98 ;
 315, 182, 187 ; 316, 189 ; 317,
 6 ; 323, 43 ; 333, 110 ; 334, 127 ;
 335, 140 ; 340, 178 ; 341, 6 ;
 345, 35 ; 361, 22, 27 ; 364, 40 ;
 365, 49 ; 367, 67 ; 369, 84 ; 371,
 92 ; 373, 108, 111 ; 374, 115 ;
 375, 116 ; 377, 130 ; 378, 145 ;
 379, 147 ; 381, 158 ; 383, 167,
 169 ; 385, 185 ; 388, 19 ; 390,
 30 ; 402, 109, 116 ; 403, 119 ;
 412, 44, 47 ; 416, 78, 81 ; 418,
 96 ; 419, 2 ; 421, 21 ; 424, 39 ;
 425, 50, 53 ; 426, 61, 63 ; 427,
 70 ; 429, 85 ; 431, 100 ; 434,
 114, 117, 120 ; 436, 132 ; 437,
 139 ; 438, 143, 145, 147 ; 439,
 4 ; 440, 7, 9 ; 441, 16 ; 442, 26 ;
 443, 32 ; 444, 38, 40, 44 ; 445,
 48 ; 450, 29 ; 459, 93 ; 460, 7 ;
 462, 24 ; 464, 37 ; 465, 39, 43 ;
 472, 94 ; 484, 7, 10, 11 ; 488,
 43 ; 495, 83 ; 497, 101, 104 ;
 498, 107 ; 499, 112, 118, 120 ;
 500, 123 ; 501, 135 ; 502, 139,
 141 ; 503, 144 ; 505, 8, 12, 13 ;
 507, 21 ; 510, 52 ; 511, 57, 61 ;
 514, 81, 86 ; 515, 88 ; 516, 95,
 98 ; 517, 109, 115, 116 ; 518,
 120, 125 ; 522, 149, 153, 156,
 157, 159 ; 523, 162, 166 ; 525,
 178 ; 526, 183 ; 527, 188, 190,
 192 ; 528, 201 ; 530, 3, 7 ; 531,
 9 ; 553, 36 ; 564, 123 ; 572, 172 ;
 598, 365 ; 613, 495 ; 620, 13,
 18 ; 623, 42 ; 624, 48 ; 625,
 55, 60 ; 626, 64, 69 ; 627, 73 ;
 628, 81 ; 630, 100 ; 635, 124 ;
 642, 177, 180 ; 667, 18 ; 672,
 56 ; 674, 71 ; 680, 112 ; 683,
 143 ; 687, 169
 φῶς 6, 45 ; 75, 14 ; 168, 55 ; 254,
 91 ; 335, 142 ; 358, 129, 130 ;
 378, 144, 145 ; 442, 22, 23 ; 510,
 51 ; 532, 26 ; 533, 37, 38,
 40 (2), 42 ; 534, 43 (2), 48 ; 688,
 176 (2)
 χρονικός 171, 70, 74 ; 341, 7 ;
 342, 13 ; 343, 17 ; 361, 25 ; 363,
 36 ; 365, 52, 55 ; 375, 118 ; 377,
 134 ; 533, 37 ; 589, 298 ; 598,
 363 ; 625, 49, 54, 57 ; 628, 81 ;
 629, 89 ; 637, 144 ; 639, 153 ;
 686, 165 ; 690, 186 ; 691, 200
 χρόνος 6, 41, 43 ; 38, 13 ; 40, 35 ;
 92, 34 ; 124, 41 ; 172, 76, 80 ;
 173, 86 ; 174, 88, 90, 92 ; 175,
 93, 96 ; 176, 98, 101 ; 341, 5, 8 ;
 343, 19 ; 348, 55, 58 ; 365, 50,
 51 ; 369, 79 ; 370, 90 ; 371, 92,
 95 ; 372, 100 ; 395, 66 ; 436,
 134 ; 451, 40 ; 468, 67, 69 ; 532,
 28 ; 585, 272 ; 624, 47 ; 626,
 66, 72 (2) ; 627, 74 ; 629, 90, 91 ;
 630, 94, 96 ; 632, 109 (2) ; 636,
 131 ; 674, 75 ; 687, 172

TABLE DES MATIÈRES

TEXTE ET TRADUCTION	7
Deuxième Partie : Questions de théologie.....	9
Section I : Réfutation des fragments concernant le système scalaire d'Eunome.....	9
XIII. RAPPEL DE CE QU'ÉUNOME DIT DE LA DOCTRINE ET DISCUSSION DE CETTE DOCTRINE.....	9
Introduction – le texte-programme de l' <i>Apologie de l'Apologie</i> .	
XIV. QUE, RAPPELANT LA DOCTRINE DU SALUT, C'EST A TORT QU'IL NE NOMME PAS LE PÈRE, LE FILS ET L'ESPRIT SAINT, CONFORMÉMENT À LA TRADITION, MAIS EMPLOIE D'AUTRES NOMS À SA GUISE ..	15
Absence des noms Père, Fils et Esprit – Eunome s'oppose à la Tradition.	
XV. EUNOME A TORT DE DIRE QUE SEULE L'OUSIE DU PÈRE EST « LA PLUS ÉLEVÉE » ET « LA PLUS AUTHENTIQUE », INSINUANT PAR LÀ QUE CELLES DU FILS ET DE L'ESPRIT SONT INAUTHENTIQUES ET INFÉRIEURES.....	19
L'intention d'Eunome – Exister au sens propre – Pas de supériorité d'ordre spatial – Pas de supériorité dans la perfection des attributs – Pas de supériorité d'ordre temporel – Retour au judaïsme – Substrat et qualités – L'infériorité de l'ousie du Fils et de celle de l'Esprit.	

XVI. EXAMEN DU SENS DE « SOUMISSION » EN RAISON DE LAQUELLE IL ALLÈGUE QUE LA NATURE DE L'ESPRIT EST SUBORDONNÉE À L'OUSIE DU PÈRE ET DU FILS, OÙ IL EST MONTRÉ QUE L'ESPRIT N'EST PAS SUBORDONNÉ, MAIS COORDONNÉ AU PÈRE ET AU FILS	37
Le sens de « soumission » dans l'Écriture – La « soumission » de l'Esprit – L'Esprit n'est pas subordonné.	
A. Le rapport entre ousie et énergie	47
XVII. EXAMEN DES ÉNERGIES DONT IL DIT QU'ELLES ACCOMPAGNENT L'OUSIE DU PÈRE ET DU FILS, POUR VOIR CE QU'ELLES SONT PAR NATURE	47
Que signifie « énergie » ? – Le rapport des énergies et des ousies ? – Eunome doit des explications – Un principe fondamental de méthodologie.	
XVIII. QU'IL EST DÉRAISONNABLE DE SA PART D'INTRODUIRE LA DIVISION DANS SA DOCTRINE PAR UNE PLURALITÉ D'OUSIES ET DE NE FOURNIR AUCUNE DÉMONSTRATION POUR PROUVER QU'IL EN EST AINSI	57
Trois ousies dans la Triade selon Eunome – Précisions sur « ousie » et « hypostase ».	
XIX. QU'EN APPELANT L'OUSIE DIVINE SIMPLE, IL CONCÈDE SEULEMENT UNE SIMPLICITÉ EN PAROLES.	65
Simplicité de l'ousie divine – Simplicité et unité de chaque ousie.	
XX. QUE C'EST A TORT QU'IL SUPPOSE QUELQUE ÉNERGIE ANTÉRIEURE À L'EXISTENCE DU MONOGÈNE, QUI PRODUIRAIT L'HYPOSTASE DU CHRIST.	71
Les énergies et les œuvres d'après Eunome – Inconséquences découlant de la théorie d'Eunome – Examen de la notion de nécessité.	

XXI. QUE LEUR BLASPHEME EST PLUS GRAVE QUE L'ERREUR DES JUIFS	83
Comparaison entre les anoméens et les juifs – Plus ou moins pour la Triade divine.	
XXII. QU'IL NE FAUT PAS PARLER DE PLUS OU DE MOINS POUR LA NATURE DIVINE ; ON TROUVERA AUSSI UN EXPOSÉ ARGUMENTÉ DE LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE.	89
Hiérarchie des êtres – La différenciation au sein de la Trinité – Des ousies plus ou moins grandes ? – L'œuvre de salut en péril.	
XXIII. QUE LA DOCTRINE DE LA PIÉTÉ NE MANQUE PAS DE TÉMOIGNAGES, PUISQU'ELLE S'APPUIE SOLIDEMENT SUR LES TÉMOIGNAGES DE L'ÉCRITURE	105
Le Fils d'après <i>Jean</i> – La juste interprétation de Pr 8, 22 – L'Esprit n'est pas une créature.	
B. Le rapport entre énergie et œuvre	123
XXIV. QU'EUNOME SE LIVRE À DE VAINS DISCOURS EN DISSERTANT SUR LA GRANDEUR ET LES DIFFÉRENCES DES ŒUVRES ET DES ÉNERGIES À PROPOS DE LA DOCTRINE DE LA PIÉTÉ	123
Énergies et œuvres selon Eunome – Une égale dignité dans la Trinité – Honorer Dieu, c'est l'aimer.	
XXV. QUE CELUI QUI, EN IMAGINANT QUELQUE INTERVALLE, CHERCHE À PROUVER QUE LE PÈRE EST PLUS ANCIEN QUE LE FILS, SERA OBLIGÉ DE DIRE QUE MÊME LE PÈRE N'EST PAS SANS COMMENCEMENT.	139
Le Père plus ancien que le Fils ? – Un intervalle entre le Père et le Fils ? – Exemples à l'appui de la démonstration – La vraie solution.	

XXVI. QUE LA CONCEPTION QUI A ÉTÉ ÉTABLIE AVEC SOIN AU SUJET DU PÈRE ET DU FILS NE PEUT PAS S'APPLIQUER TELLE QUELLE À LA CRÉATION – CE QUE CES GENS S'EFFORCENT DE FAIRE –, MAIS QU'IL EST NÉCESSAIRE DE VOIR LE FILS ÉTERNELLEMENT AVEC LE PÈRE ET DE RECONNAÎTRE QUE LES CRÉATURES CONNAISSENT UN COMMENCEMENT À PARTIR D'UN MOMENT PRÉCIS	151
« Diastème » et création – Création et temps – La nature créée au-dessus du temps.	
XXVII. QU'IL EST FAUX D'ESTIMER QUE LES MÊMES ÉNERGIES PRODUISENT LES MÊMES ŒUVRES ET QUE DES DIFFÉRENCES DANS LES ŒUVRES RÉVÈLENT DES DIFFÉRENCES DANS LES ÉNERGIES	167
Thèse d'Eunome – Réfutation par des exemples – Réfutation à partir de la doctrine de la piété – A œuvres différentes des énergies différentes ?	
XXVIII. C'EST UNE VAINNE ILLUSION DE SUPPOSER QU'UNE SUITE SANS RUPTURE PUISSE EXISTER DANS L'HARMONIE DES NATURES	177
Question de démarche – Manque d'évidence d'une affirmation – La notion d'enchaînement invariable	
XXIX. QU'IL PENSE, MAIS EN VAIN, QUE L'HÉSITATION SUR LES ÉNERGIES PEUT ÊTRE RÉSOLUE À PARTIR DES OUSIES ET INVERSEMENT	187
La connaissance des ousies à partir des énergies – La connaissance des énergies à partir des ousies.	
Section II : La question de l'engendrement	199
XXX. QU'AUCUNE DIVINE PAROLE N'ORDONNE DE FAIRE CES RECHERCHES : OÙ IL EST AUSSI PROUVÉ QU'IL EST VAIN DE PHILOSOPHER SUR CE SUJET	199

XXXI. QUE LA RÉFLEXION SUR LA PROVIDENCE SUFFIT POUR CONNAÎTRE L'IDENTITÉ DES OUSIES	199
Identité de volonté du Père et du Fils.	
XXXII. QUE LA DÉCLARATION SELON LAQUELLE LE MODE DE RESEMBLANCE SUIT LE MODE DE GÉNÉRATION EST INSENSÉE	203
Comment comprendre « mode de génération » ? – Comment comprendre « mode de ressemblance » ?	
XXXIII. QU'IL EST FAUX DE DIRE QUE LE MODE DE LA GÉNÉRATION EST DÉMONTRÉ PAR LA DIGNITÉ NATURELLE DE CELUI QUI ENGENDRE	213
Le principe n'est pas valable en général – Le principe n'est pas valable pour la divinité – Une seule ousie divine – Les deux hypothèses d'Eunome.	
XXXIV. RAPPEL DES ATTAQUES CALOMNIEUSES D'EUNOME CONTRE L' <i>HOMOOUSIOS</i> ET RÉFUTATION DE SES PROPOS	227
Réfutation de la première hypothèse – Réfutation de la deuxième hypothèse – Conclusion théologique.	
XXXV. LA PREUVE QUE LA DOCTRINE DES ANOMÉENS TEND VERS LE MANICHÉISME	239
Deux principes qui s'opposent – Une doctrine proche du manichéisme – Une doctrine pire que le manichéisme – Le Fils créateur ou créature.	
XXXVI. NOUVEAU RAPPEL RAPIDE DE LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE	257
La doctrine de la piété, solution des difficultés.	
XXXVII. DÉFENSE DE CE QUI A ÉTÉ DIT PAR LE BIEN-HEUREUX BASILE ET VILIPENDÉ PAR EUNOME, QUAND NOTRE MAÎTRE A DÉCLARÉ QUE L'APPELLA-	

TION DE PÈRE ET CELLE D'INENGENDRÉ PEUVENT AVOIR LE MÊME SENS	263
Des attaques haineuses contre Basile ? – L'injure n'a pas valeur d'argument – Inengendré, terme à éviter selon Basile.	
XXXVIII. RÉFUTATION SELON DIFFÉRENTES APPROCHES DES RAISONNEMENTS SOPHISTIQUES CONTENUS DANS LES SYLLOGISMES D'EUNOME	271
Faut-il réfuter les syllogismes d'Eunome ? – Premier syllogisme et réfutation. Un même mot, différentes acceptions – Eunome a tronqué le texte de Basile – L'exemple du blé et celui du père – Noms relatifs et noms absolus. Deuxième syllogisme et réfutation. Critique formelle – En Dieu, ni évolution, ni progression – Les propriétés du Père – Ce qui vaut pour le Père vaut pour le Fils. Troisième syllogisme et réfutation. Eunome tourne en rond – Réfutation : l'exemple du roi – L'exemple d'Adam et d'Abel – Grégoire riposte par deux syllogismes.	
XXXIX. RÉPONSE À UNE QUESTION QU'EUNOME A SOULEVÉE : « EST-CE QUE CELUI QUI EST, EST ENGENDRÉ ? »	309
Problèmes de langage – Engendrement humain et engendrement divin – Le Fils est sans commencement – Le sens du terme « agennésie ».	
XL. QUE, RÉFUTÉ PAR LE BIENHEUREUX BASILE, EUNOME SE MONTRE INSENSIBLE ET S'ATTACHE À MAINTENIR SES POSITIONS	331
A propos de l'expression « l'inengendré accompagne Dieu ».	

XLI. QUE CE QUI ACCOMPAGNE N'EST PAS LA MÊME CHOSE QUE CE QU'IL ACCOMPAGNE	335
XLII. EXPLICATIONS RELATIVES À L'INENGENDRÉ ET CONSIDÉRATIONS SUR L'ÉTERNITÉ	339
Considérations sur l'éternité – Le cas du Fils et de l'Esprit.	
ANNEXE I	
PIERRE DE CALLINICOS, <i>Contra Damianum</i> III.....	357
ANNEXE II	
LES <i>KEPHALAIA</i> DU LIVRE I (par M. Cassin)	359
INDEX	
Index des citations bibliques	365
Index sélectif des mots grecs.....	369
TABLE DES MATIÈRES	385

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.
† J. Daniélou, s.j. ; † C. Mondésert, s.j.
Directeur : B. Meunier
Conseiller scientifique : P. Mattei

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteurs anciens et titres d'ouvrages anonymes, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection.

Pour une information plus complète, une « liste numérique » est téléchargeable sur le site Internet, à l'adresse suivante : www.sources-chretiennes.mom.fr. Elle présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique également les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.

On peut se la procurer aussi au secrétariat de l'Institut des « Sources chrétiennes », 22 rue Sala, F-69002 Lyon (Tél. : 0472777350 et Courriel : sources.chretiennes@mom.fr).

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-533)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	APPONIUS Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I-III : 420 - IV-VIII : 421 - IX-XII : 430
ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89
AELRED DE RIEVAULX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76	ARISTIDE Apologie : 470
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des mystères : 25 bis Des sacrements : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52	ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 bis Discours contre les païens : 18 bis Voir « Histoire acéphale » : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vie d'Antoine : 400
AMBROSIASIER Contre les païens : 512 Sur le destin : 512	ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 379 Sur la résurrection des morts : 379
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72	AUGUSTIN Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75 Sermons pour la Pâque : 116
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	AVIT DE VIENNE Histoire spirituelle, I-III : 444 - IV-V : 492
ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118	
APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359	
APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145	
APOPHTEGMES DES PÈRES, I : 387 - II : 474 - III : 498	

BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172

BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA
Correspondance, vol. I : 426 et 427
- vol. II : 450 et 451
- vol. III : 468

BASILE DE CÉSARÉE
Contre Eunome : 299 et 305
Homélie sur l'Hexaéméron : 26 bis
Sur le Baptême : 357
Sur l'origine de l'homme : 160
Traité du Saint-Esprit : 17 bis

BASILE DE SÉLEUCIE
Homélie pascalle : 187

BAUDOIN DE FORD
Le Sacrement de l'autel : 93 et 94

BÈDE LE VÉNÉRABLE
Le Tabernacle : 475
Histoire ecclésiastique du peuple anglais,
- I-II : 489
- III-IV : 490
- V : 491

BENOÎT DE NURSIE
La Règle : 181-186

BERNARD DE CLAIRVAUX
Introduction aux Œuvres complètes : 380
A la louange de la Vierge Mère : 390
L'Amour de Dieu : 395
La Conversion : 457
Éloge de la nouvelle chevalerie : 367
La Grâce et le Libre Arbitre : 393
Lettres, 1-41 : 425
- 42-91 : 458
Le Précepte et la Dispense : 457
Office de saint Victor : 527
Sermons divers, 1-22 : 496
- 23-69 : 518
Sermons pour l'année, I.1 : 480
- I.2 : 481
Sermons sur le Cantique, 1-15 : 414
- 16-32 : 431
- 33-50 : 452
- 51-68 : 472
- 69-86 : 511
Vie de S. Malachie : 367

CALLINICOS
Vie d'Hypatios : 177

CASSIEN, voir JEAN CASSIEN

CÉSAIRE D'ARLES
Œuvres monastiques,
- II. Œuvres pour les moniales : 345
- II. Œuvres pour les moines : 398
Sermons au peuple : 175, 243 et 330
Sermons sur l'Écriture, 81-105 : 447

CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME
118 : 189 et 190

CHARTREUX
Lettres des premiers chartreux : 88
et 274

CHROMACE D'AQUILÉE
Sermons : 154 et 164

CLAIRE D'ASSISE
Écrits : 325

CLAUDE DE TURIN
Commentaire sur le Livre de Ruth : 533

CLÉMENT D'ALEXANDRIE
Extraits de Théodote : 23
Le Pédagogue : 70, 108 et 158
Protreptique : 2 bis
Stromate, I : 30
- II : 38
- IV : 463
- V : 278 et 279
- VI : 446
- VII : 428

CLÉMENT DE ROME
Épître aux Corinthiens : 167

CODE THÉODOSIEN, voir LOIS
RELIGIEUSES...

COMMENTAIRE SUR LA PARAPHRASE CHRÉ-
TIENNE DU MANUEL D'ÉPICTÈTE : 503

CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241

CONCILES MÉROVINGIENS (CANONS
DES) : 353 et 354

CONSTANCE DE LYON
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320,
329 et 336

COSMAS INDICOPLEUSTÈS
Topographie chrétienne : 141, 159
et 197

CYPRIEN DE CARTHAGE
A Démétrien : 467
A Donat : 291
La Bienfaisance et les Aumônes : 440
La Jalousie et l'Envie : 519
L'Unité de l'Église : 500
La Vertu de patience : 291

CYRILLE D'ALEXANDRIE
Contre Julien, I-II : 322
Deux dialogues christologiques : 97
Dialogues sur la Trinité : 231, 237
et 246
Lettres festales, I-VI : 372
- VII-XI : 392
- XII-XVI : 434

CYRILLE DE JÉRUSALEM
Catéchèses mystagogiques : 126

DÉFENSOR DE LIGUÉ
Livre d'étincelles : 77 et 86

DENYS L'ARÉOPAGITE
La Hiérarchie céleste : 58 bis

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR
L'OCTAVE DE PÂQUES : 146

DHUODA
Manuel pour mon fils : 225 bis

DIADOQUE DE PHOTICÉ
Œuvres spirituelles : 5 bis

DIDYME L'AVEUGLE
Sur la Genèse : 233 et 244
Sur Zacharie : 83, 84 et 85
Traité du Saint-Esprit : 386

A DIOGNÈTE : 33 bis

DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES
(DIDACHÈ) : 248 bis

DOROTHÉE DE GAZA
Œuvres spirituelles : 92

ÉGÉRIE
Journal de voyage : 296

ÉPHREM DE NISIBE
Commentaire de l'Évangile concordant
ou Diatessaron : 121
Hymnes pascals : 502
Hymnes sur la Nativité : 459
Hymnes sur le Paradis : 137

EUDOCIE, PATRICIUS, OPTIMUS, CÔME
DE JÉRUSALEM
Centons homériques : 437

EUGIPPE
Vie de S. Séverin : 374

EUNOME
Apologie : 305

EUSÈBE DE CÉSARÉE
Voir PAMPHILE, Apologie pour Ori-
gène : 464 et 465
Contre Hiéroclès : 333
Histoire ecclésiastique,
Introduction et index : 73
- I-IV : 31
- V-VII : 41
- VIII-X : 55
Préparation évangélique, I : 206
- II-III : 228
- IV-V, 17 : 262
- V, 18-VI : 266
- VII : 215
- VIII-X : 369
- XI : 292
- XII-XIII : 307
- XIV-XV : 338
Questions évangéliques : 523

ÉVAGRE LE PONTIQUE
Le Gnostique : 356
Scholies à l'Écclésiaste : 397
Scholies aux Proverbes : 340
Sur les pensées : 438
Traité pratique : 170 et 171

[ÉVAGRE LE PONTIQUE]
Chapitres des disciples d'Évagre : 514

ÉVANGILE DE PIERRE : 201

EXPOSITIO TOTIUS MONDI : 124

FACUNDUS D'HERMIANE
Défense des Trois Chapitres I. : 471
- II.1 : 478
- II.2 : 479

- III : 484
- IV : 499

FAUSTIN (et MARCELLIN)
Supplique aux empereurs : 504

FIRMUS DE CÉSARÉE
Lettres : 350

FRANÇOIS D'ASSISE
Écrits : 285

FULGENCE DE RUSPE
Lettres ascétiques et morales : 487

GALAND DE REIGNY
Parabolaire : 378
Petit livre de proverbes : 436

GÉLASE I^{er}
Lettre contre les Lupercals et dix-
huit messes : 65

GEOFFROY D'AUXERRE
Entretien de Simon-Pierre avec Jésus :
364

GERTRUDE D'HELFTA
Les Exercices : 127
Le Héraut : 139, 143, 255 et 331

GRÉGOIRE DE NAREK
Le Livre de prières : 78

GRÉGOIRE DE NAZIANZE
Discours, 1-3 : 247
- 4-5 : 309
- 6-12 : 405
- 20-23 : 270
- 24-26 : 284
- 27-31 : 250
- 32-37 : 318
- 38-41 : 358
- 42-43 : 384
Lettres théologiques : 208
La Passion du Christ : 149

GRÉGOIRE DE NYSSÉ
Contre Eunome, I, 1-146 : 521
- I, 147-691 : 524
La Création de l'homme : 6
Discours catéchétique : 453
Homélie sur l'Écclésiaste : 416
Lettres : 363
Sur les titres des psaumes : 466
Traité de la virginité : 119
Vie de Moïse : 1 bis
Vie de sainte Macrine : 178

GRÉGOIRE LE GRAND
Commentaire sur le Cantique : 314
Dialogues : 251, 260 et 265
Homélie sur Ézéchiél : 327 et 360
Homélie sur l'Évangile, I (1-20) : 485
- II (21-40) : 522
Morales sur Job, I-II : 32 bis
- XI-XIV : 212
- XV-XVI : 221
- XXVIII-XXXIX : 476
- XXX-XXXII : 525

Registre des Lettres, I.1 : 370
- I.2 : 371
- II : 520
Règle pastorale : 381 et 382
GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA)
Commentaire sur le Premier Livre
des Rois : 351, 391, 432, 449,
469 et 482
GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
Remerciement à Origène : 148
GUERRIC D'IGNY
Sermons : 166 et 202
GUIGUES I^{er} LE CHARTREUX
Les Coutumes de Chartreuse : 313
Méditations : 308
GUIGUES II LE CHARTREUX
Lettre sur la vie contemplative : 163
Douze méditations : 163
GUILLAUME DE BOURGES
Livre des guerres du Seigneur : 288
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY
Exposé sur le Cantique : 82
Lettre aux Frères du Mont-Dieu :
223
Le Miroir de la foi : 301
Oraisons méditatives : 324
Traité de la contemplation de Dieu :
61
HERMAS
Le Pasteur : 53 bis
HERMIAS
Satire des philosophes païens : 388
HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM
Homélies pascales : 187
HILAIRE D'ARLES
Vie de S. Honorat : 235
HILAIRE DE POITIERS
Commentaire sur le Psaume 118 :
344 et 347
Commentaires sur les Psaumes, I : 515
Contre Constance : 334
Sur Matthieu : 254 et 258
Traité des Mystères : 19 bis
La Trinité : 443, 448 et 462
HIPPOLYTE DE ROME
Commentaire sur Daniel : 14
La Tradition apostolique : 11 bis
HISTOIRE « ACÉPHALE » ET INDEX
SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES
D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317
HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48
HONORAT DE MARSEILLE
Vie d'Hilaire d'Arles : 404
HUGUES DE BALMA
Théologie mystique : 408 et 409
HUGUES DE SAINT-VICTOR
Six opuscules spirituels : 155

HYDACE
Chronique : 218 et 219
IGNACE D'ANTIOCHE
Lettres : 10 bis
IRÉNÉE DE LYON
Contre les hérésies, I : 263 et 264
- II : 293 et 294
- III : 210 et 211
- IV : 100 (2 vol.)
- V : 152 et 153
Démonstration de la prédication
apostolique : 406
ISAAC DE L'ÉTOILE
Sermons, 1-17 : 130
- 18-39 : 207
- 40-55 : 339
ISIDORE DE PÉLUSE
Lettres, I : 422
- II : 454
JEAN D'APAMÉE
Dialogues et traités : 311
JEAN DE BÉRYTE
Homélie pascale : 187
JEAN CASSIEN
Conférences : 42, 54 et 64
Institutions : 109
JEAN CHRYSOSTOME
A Théodore : 117
A une jeune veuve : 138
Commentaire sur Isaïe : 304
Commentaire sur Job : 346 et 348
Homélies sur Ozias : 277
Huit catéchèses baptismales : 50
Lettre d'exil : 103
Lettres à Olympias : 13 bis
Panégyriques de S. Paul : 300
Sermons sur la Genèse : 433
Sur Babylas : 362
Sur l'égalité du Père et du Fils : 396
Sur l'incompréhensibilité de Dieu :
28 bis
Sur la providence de Dieu : 79
Sur la vaine gloire et l'éducation des
enfants : 188
Sur le mariage unique : 138
Sur le sacerdoce : 272
Trois catéchèses baptismales : 366
La Virginité : 125
PSEUDO-CHRYSOSTOME
Homélie pascale : 187
JEAN DAMASCÈNE
Écrits sur l'islam : 383
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
Apologie contre Rufin : 303
Commentaire sur Jonas : 323
Commentaire sur S. Matthieu : 242
et 259
Débat entre un Luciférien et un
Orthodoxe : 473
Homélies sur Marc : 494
Trois vies de moines : 508
JONAS D'ORLÉANS
Le Métier de roi : 407
JULIEN DE VÉZELAY
Sermons : 192 et 193
JUSTIN
Apologie pour les chrétiens : 507
PSEUDO-JUSTIN
Ouvrages apologétiques : 528
LACTANCE
La Colère de Dieu : 289
De la mort des persécuteurs : 39
(2 vol.)
Épîtomé des Institutions divines : 335
Institutions divines, I : 326
- II : 337
- IV : 377
- V : 204 et 205
- VI : 509
L'Ouvrage du Dieu créateur : 213
et 214
LÉON LE GRAND
Sermons, 1-19 : 22 bis
- 20-37 : 49 bis
- 38-64 : 74 bis
- 65-98 : 200
LÉONCE DE CONSTANTINOPLE
Homélies pascales : 187
LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198
LIVRE D'HEURES DU SINAI : 486
LOIS RELIGIEUSES DES EMPEREURS ROMAINS,
DE CONSTANTIN À THÉODOSE II (312-
438) :
Code Théodosien XVI : 497
- I-XV : 531
PSEUDO-MACAIRE
Œuvres spirituelles, I : 275
MANUEL II PALÉOLOGUE
Entretien avec un musulman : 115
MANUEL D'ÉPICTÈTE, VOIR COMMENTAIRE
SUR LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE...
MARC LE MOINE
Traités : 445 et 455
MARCELLIN, VOIR FAUSTIN
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'OLYMPHE
Le Banquet : 95
NERSÈS ŠNORHALI
Jésus, Fils unique du Père : 203
NICÉPHORE BLEMMYDÈS
Traités : 517
NICÉTAS STÉTHATOS
Opuscules et Lettres : 81
NICOLAS CABASILAS
Explication de la divine liturgie :
4 bis
La Vie en Christ : 355 et 361
NIL D'ANCYRE
Commentaire sur le Cantique des
Cantiques, I : 403
OPTAT DE MILÈVE
Traité contre les donatistes, I-II : 412
- III-VII : 413
ORIGÈNE
Commentaire sur l'Épître aux Ro-
mains, I-II : 532
Commentaire sur le Cantique : 375
et 376
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120 bis
- VI-X : 157
- XIII : 222
- XIX-XX : 290
- XXVIII et XXXII : 385
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI :
162
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et
227
Entretien avec Héraclide : 67
Homélies sur la Genèse : 7 bis
Homélies sur l'Exode : 321
Homélies sur le Lévitique : 286 et 287
Homélies sur les Nombres, I-X : 415
- XI-XIX : 442
- XX-XXVIII : 461
Homélies sur Josué : 71
Homélies sur les Juges : 389
Homélies sur Samuel : 328
Homélies sur les Psaumes 36 à 38 :
411
Homélies sur le Cantique : 37 bis
Homélies sur Jérémie : 232 et 238
Homélies sur Ézéchiël : 352
Homélies sur S. Luc : 87
Lettre à Africanus : 302
Lettre à Grégoire : 148
Philocalie : 226 et 302
Traité des principes : 252, 253, 268,
269 et 312

PACIEN DE BARCELONE
Écrits : 410

PALLADIOS
Dialogue sur la vie de Jean
Chrysostome : 341 et 342

PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE
Apologie pour Origène : 464 et 465

PASSION DE PERPÉTUE ET DE FÉLICITÉ
suivi des ACTES : 417

PATRICK
Confession : 249
Lettre à Coroticus : 249

PAULIN DE PELLA
Poème d'action de grâces : 209
Prière : 209

PHILON D'ALEXANDRIE, voir LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE...

PSEUDO-PHILON
Les Antiquités bibliques : 229 et 230
Prédications synagogales : 435

PHILOXÈNE DE MABBOUG
Homélies : 44 bis

PIERRE DAMIEN
Lettre sur la toute-puissance divine :
191

PIERRE DE CAVA, voir GRÉGOIRE LE GRAND

PIERRE DE CELLE
L'École du cloître : 240

POLYCARPE DE SMYRNE
Lettres et Martyre : 10 bis

PTOLÉMÉE
Lettre à Flora : 24 bis

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE :
161

QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉTIEN :
401 et 402

QUODVULTDEUS
Livre des promesses : 101 et 102

RABAN MAUR
Commentaire sur le Livre de Ruth :
533

LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et
298

RICHARD DE SAINT-VICTOR
Les Douze Patriarches : 419
La Trinité : 63

RICHARD ROLLE
Le Chant d'amour : 168 et 169

RITUELS
Rituel cathare : 236
Trois antiques rituels du Baptême : 59

ROMANOS LE MÉLODE
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283

RUFIN D'AQUILÉE
Les Bénédictions des patriarches : 140

RUPERT DE DEUTZ
Les Œuvres du Saint-Esprit, I-II :
131
- III-IV :
165

SALVIEN DE MARSEILLE
Œuvres : 176 et 220

SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE
D'AQUILÉE : 267

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE
Histoire ecclésiastique, I : 477
- II-III : 493
- IV-VI : 505
- VII. Index : 506

SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique, I-II : 306
- III-IV : 418
- V-VI : 495
- VII-IX : 516

SULPICE SÈVÈRE
Chroniques : 441
Gallus : 510
Vic de S. Martin : 133-135

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN
Catéchèses : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnostiques et
pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traité théologiques et éthiques : 122
et 129

SYMÉON LE STUDITE
Discours ascétique : 460

TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256,
261, 271 et 282

TERTULLIEN
A son épouse : 273
La Chair du Christ : 216 et 217
Contre Hermogène : 439
Contre les valentiniens : 280 et 281
Contre Marcion, I : 365
- II : 368
- III : 399
- IV : 456
- V : 483

De la patience : 310
De la prescription contre les hérétiques : 46
Exhortation à la chasteté : 319
Le Manteau : 513
Le Mariage unique : 343
La Pénitence : 316
La Pudicité : 394 et 395
Les Spectacles : 332
La Toilette des femmes : 173
Traité du Baptême : 35
Le Voile des vierges : 424

THÉODORET DE CYR
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et
315
Correspondance : 40, 98, 111 et 429
Histoire des moines de Syrie : 234
et 257
Histoire ecclésiastique, Livres I-II : 501
- Livres III-V : 530
Thérapeutique des maladies helléniques :
57 (2 vol.)

THÉODOTE
Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHE
Trois livres à Autolyclus : 20

TYCONIUS
Livre des Règles : 488

VICTORIN DE POETOVIO
Sur l'Apocalypse et autres écrits : 423

VIE D'OLYMPIAS : 13 bis

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90

VIE DES PÈRES DU JURA : 142

SOUS PRESSE

AMBROISE DE MILAN, **Jacob et la Vie heureuse**. G. Nauroy.

BERNARD DE CLAIRVAUX, **Sermons variés**. F. Callerot, P.-Y. Emery, G. Raciti.

JEAN DAMASCÈNE, **La foi orthodoxe**. P. Ledrux, V. Conticello.

MAXIME LE CONFESSEUR, **Questions à Thalassios**. Tome I. J.-C. Larchet, F. Vinel.

PROCHAINES PUBLICATIONS

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, **Quel riche sera sauvé?** Patrick Descourtieux, C. Nardi.

GRÉGOIRE LE GRAND, **Morales sur Job, 33-35**. Moniales de Wisques, A. de Vogüé.

JEAN DE BOLNISI, **Homélies**. S. Verhelst.

ORIGÈNE, **Commentaire sur l'Épître aux Romains**, Livres III-IV, tome II
L. Brésard, M. Fédou

Vie de Césaire, M.-J. Delage.

RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 2010

75. AUGUSTIN, **Commentaire de la Première Épître de saint Jean**. P. Agaësse.

87. ORIGÈNE, **Homélies sur Luc**. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon.

208. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, **Lettres théologiques**. P. Gallay.

257. THÉODORET DE CYR, **Histoire des moines de Syrie**, t. 2. P. Canivet,
A. Leroy-Molinghen

269. ORIGÈNE, **Traité des Principes**, III-IV, commentaire. H. Crouzel,
M. Simonetti.

300. JEAN CHRYSOSTOME, **Panegyrique de saint Paul**. A. Piédagniel.

304. JEAN CHRYSOSTOME, **Commentaire sur Isaïe**. J. Dumortier, A. Liefoghe.

310. TERTULLIEN, **De la Patience**. J.-C. Fredouille.

Également aux Éditions du Cerf

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE
publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.
Texte original et traduction française

1. **Introduction générale, De opificio mundi.** R. Arnaldez.
2. **Legum allegoriae.** C. Mondésert.
3. **De cherubim.** J. Gorez.
4. **De sacrificiis Abelis et Caini.** A. Méasson.
5. **Quod deterius potiori insidiari solet.** I. Feuer.
6. **De posteritate Caini.** R. Arnaldez.
- 7-8. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.** A. Mosès.
9. **De agricultura.** J. Pouilloux.
10. **De plantatione.** J. Pouilloux.
- 11-12. **De ebrietate. De sobrietate.** J. Gorez.
13. **De confusione linguarum.** J.-G. Kahn.
14. **De migratione Abrahami.** J. Cazeaux.
15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl.
16. **De congressu eruditionis gratia.** M. Alexandre.
17. **De fuga et inventione.** E. Starobinski-Safran.
18. **De mutatione nominum.** R. Arnaldez.
19. **De somniis.** P. Savinel.
20. **De Abrahamo.** J. Gorez.
21. **De Iosepho.** J. Laporte.
22. **De vita Mosis.** R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. **De Decalogo.** V. Nikiprowetzky.
24. **De specialibus legibus.** Livres I-II. S. Daniel.
25. **De specialibus legibus.** Livres III-IV. A. Mosès.
26. **De virtutibus.** R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. **De praemiis et poenis. De execrationibus.** A. Beckaert.
28. **Quod omnis probus liber sit.** M. Petit.
29. **De vita contemplativa.** F. Daumas et P. Miquel.
30. **De aeternitate mundi.** R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. **In Flaccum.** A. Pelletier.
32. **Legatio ad Caium.** A. Pelletier.
33. **Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca.** F. Petit.
- 34 A. **Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.).** Ch. Mercier.
- 34 B. **Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.).** Ch. Mercier et F. Petit.
- 34 C. **Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.).** A. Terian.
35. **De Providentia, I-II.** M. Hadas-Lebel.
36. **Alexander vel De animalibus (e vers. armen.).** A. Terian.

IMPRIMERIE F. PAILLART, B.P. 324, 80103 ABBEVILLE - (13451)

DÉPÔT LÉGAL : OCTOBRE 2010

N°ÉDITEUR : 14985

Dans « Sources Chrétiennes » :
œuvre théologique du même auteur

Discours catéchétique : 453

autour d'Eunome

BASILE DE CÉSARÉE, **Contre Eunome, I-III** : 299 et 305

JEAN CHRYSOSTOME, **Sur l'incompréhensibilité de Dieu**
(Homélie I-V) : 28 bis

DERNIERS OUVRAGES PARUS

525. GRÉGOIRE LE GRAND, **Morales sur Job, Livres XXX-XXXII.** Moniales de Wisques, A. de Vogüé.
527. BERNARD DE CLAIRVAUX, **Office de Saint Victor.** Cl. Maître *et alii.*
530. THÉODORET DE CYR, **Histoire ecclésiastique, Livres III-V, tome II.** J. Bouffartigue, P. Canivet, A. Martin, L. Pietri, F. Thelamon.
531. **Les lois religieuses des empereurs romains, de Constantin à Théodose II (312-438), Vol. II : Code Théodosien, I-XV, Code Justinien, Constitutions sirmondiennes.** R. Delmaire, L. Guichard, O. Huck, F. Richard, J. Rougé.
532. ORIGÈNE, **Commentaire sur l'Épître aux Romains, Livres I-II.** L. Brésard, M. Fédou.
533. RABAN MAUR, CLAUDE DE TURIN, **Deux commentaires sur Le Livre de Ruth.** P. Monat.