

JEAN DAMASCÈNE

LA FOI ORTHODOXE

1 - 44



SOURCES CHRÉTIENNES

N° 535

JEAN DAMASCÈNE

LA FOI ORTHODOXE

1 – 44

TEXTE CRITIQUE DE L'ÉDITION

B. KOTTER (PTS 12)

INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES

par

P. LEDRUX

Ancien professeur à l'ENSAA

Avec la collaboration

de

V. KONTOUMA-CONTICELLO

*Maître de conférences
à l'EPHE*

† **G.-M. DE DURAND**

*Professeur honoraire
à l'université de Montréal*

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

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

2010

Cet ouvrage a été préparé
avec le concours de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(U.M.R. 5189 du Centre National de la Recherche Scientifique)
<http://www.sources-chretiennes.mom.fr>

La révision en a été assurée
par Catherine SYRE

Imprimé en France

© Les Éditions du Cerf, 2010

<http://www.editionsducerf.fr>

ISBN : 978-2-204-09151-0

ISSN : 0750-1978

AVANT-PROPOS

À la demande du P. Claude Mondésert, Pierre Faucon, o. p., avait entrepris la traduction de *La Foi orthodoxe*. Quand il nous associa à son travail, il avait élaboré un premier jet que nous avons repris et examiné dans un séminaire mensuel aux Sources Chrétiennes, auquel ont participé également † G.-M. De Durand, † J. Combès, D. Bertrand et J.-N. Guinot.

En février 1987, Pierre Faucon disparaissait brutalement, nous avons alors achevé seul la mise au point de l'ouvrage, remaniant fortement la traduction qui fut ensuite révisée par le P. G.-M. de Durand, o. p., professeur émérite de l'Université de Montréal (Canada). Nous devons à la science précise de notre réviseur d'innombrables améliorations et des indications précieuses qui nous ont servi pour l'annotation. Il n'est malheureusement plus parmi nous pour recevoir nos remerciements.

Enfin, le lecteur ouvrant ce premier volume lira en tête de l'introduction une présentation de la personnalité de Jean Damascène due à Madame Vassa Kontouma-Conticello, Maître de conférences à l'EPHE, qui a bien voulu enrichir notre introduction. Ces quelques pages renouvellent entièrement le sujet. Grâce à elle, nous voyons l'auteur de *La Foi orthodoxe* comme un homme à la foi héroïque qui, dans une époque tourmentée, a trouvé dans la fidélité à la tradition la sérénité nécessaire au théologien. *La Foi orthodoxe* est en effet l'une des premières manifestations de ce grand mouvement qui, tant en Orient qu'en Occident, verra l'apparition des synthèses théologiques. Ces systéma-

tisations sont l'œuvre d'hommes de raison en même temps que contemplatifs, comme le fut Jean Damascène.

L'annotation de ces pages a été, par nécessité, réduite presque au minimum ; elle vise plus un public élargi que les spécialistes. Des index assez fournis, réunis à la fin du second volume, aideront le lecteur, nous l'espérons, à exploiter les richesses de cet ouvrage pionnier.

Pierre LEDRUX

INTRODUCTION

N.B. Dans l'usage commun, les références à *La Foi orthodoxe* sont données soit d'après les quatre livres latins, soit d'après les cent chapitres. Nous conservons les deux systèmes pour la commodité du lecteur, toutefois nous ne pensons pas que cet ouvrage doive à l'auteur lui-même la forme que nous lui connaissons. Les habitudes de Jean Damascène montrent bien, semble-t-il, que *La Foi orthodoxe* était conçue comme un exposé continu ; ainsi en vait-il des Discours sur les images et des opuscules divers (*Deux volontés dans le Christ* etc., cf. le tome 4 de l'édition de Kotter, PTS 22).

Toutes les références dans les notes renvoient aux chapitres et à la ligne du texte grec.

CHAPITRE 1

VIE DE JEAN DAMASCÈNE

Surnommé « Chrysorroas », « fleuve d'or », par les fidèles qui se pressaient dans l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem pour écouter ses homélies ou ses hymnes, et « Manzèros », « bâtard », par les iconoclastes qu'il avait violemment réfutés dès 730, et qui le proclamèrent anathème en 754¹, Jean Damascène est prioritairement connu, aujourd'hui, pour son imposante œuvre dogmatique.

Les quelques bribes d'informations historiques que nous possédons sur ses origines familiales et sur son action ecclésiastique ont toutefois suscité une abondance de récits et d'études qui tentent de reconstituer sa vie de notable syrien et d'homme d'Église palestinien. Contribuant à entretenir, au fil des siècles, l'intérêt pour le personnage, ces nombreux écrits, hagiographiques ou non, ont pourtant bâti sur un terrain mouvant. Mélangeant librement les données historiques et les témoignages fabuleux, elles ont ainsi créé une image impressionniste de Jean, ni totalement vraie ni totalement fausse, dont il reste, pour le biographe de cet auteur, très difficile de se défaire².

Nous présenterons en un premier temps les contours de ce portrait légendaire, puis nous nous arrêterons sur l'exa-

1. THÉOPHANE, *Chronographia* (a. m. 6221, 6234 et 6245), p. 408, 417 et 428. À la p. 417, Théophane le qualifie également de *neos tès ekklesiàs didaskalos*, « nouveau docteur de l'Église ».

2. CONTICELLO, « Jean Damascène », en particulier p. 989.

men des sources les plus significatives, dans le but d'en dégager quelques informations que nous espérons objectives.

I. Le Damascène : portrait légendaire

De la *Vita Ioannis* (BHG 884 ; fin du x^e s.-début du XI^e s.) à nos jours, les récits et études biographiques livrent généralement les informations suivantes¹ :

Né à Damas dans la seconde moitié du VII^e s., Jean est le fils du « très-chrétien », mais aussi très riche Sardjûn b. Mansûr (mort après 690), collecteur de la capitation et « mawlâ » des califes umayyades Mu'âwiya I^{er} (661-680), Yazîd (680-683), Mu'âwiya II (683) et 'Abd al-Malik (686-705). Son grand-père Mansûr aurait reçu de l'empereur Maurice (582-602) le poste de percepteur des impôts pour Damas et pour toute sa région. Maintenu à son poste par Héraclius (610-642), il aurait pourtant trahi par deux fois Byzance, lors de l'invasion perse de 610, puis en participant à la reddition de sa ville aux musulmans en 635. Par la suite, Mansûr se serait mis au service du califat, installé à Damas en 661, devenant, sous Mu'âwiya I^{er}, le chef de l'administration fiscale de tout l'empire musulman.

D'après les témoignages de la *Vita Ioannis* et de la *Vita* arabe de Michel de Saint-Syméon (vers 1084), mais aussi de certains chroniqueurs arabes, Jean, qui aurait reçu une excellente éducation sacrée et profane du moine sicilien Cosmas, aurait succédé à son grand-père Mansûr et à son père Sardjûn, occupant le poste de percepteur des impôts sous 'Abd al-Malik, Walîd I^{er} (705-715), Sulaimân (715-717) et 'Umar II (717-720). À la suite de vexations infligées aux chrétiens de Damas, il aurait quitté sa ville natale en compagnie de son frère adoptif Cosmas, futur évêque de

1. Cf. KONTOUMA-CONTICELLO, *Source*, p. IV-IX.

Maïouma, pour le monastère de Saint-Sabas en Palestine, où il aurait pris l'habit monastique dans les années 717-720. Ordonné prêtre par le patriarche Jean V de Jérusalem (705-735), il aurait aussi officié occasionnellement au Saint-Sépulcre. Rendu célèbre par sa condamnation de l'iconoclasme, en 730, il serait mort vers 750 à un âge très avancé – 104 ans – et aurait été enterré à Saint-Sabas.

On remarquera néanmoins que ces informations, pour répandues qu'elles soient, ne trouvent pas une claire confirmation dans les sources.

II. Sources biographiques : validité, données positives et négatives

Une récapitulation critique de la documentation orientale et byzantine à laquelle la recherche contemporaine se réfère pour esquisser la vie de Jean Damascène a été effectuée ailleurs¹. Nous présenterons ici, selon un ordre chronologique, les plus importantes de ces sources, pour faire apparaître le degré de crédibilité de leurs témoignages et en dégager quelques données positives ou négatives.

1. Documents de la période iconoclaste (754-842)

Les témoignages datant de la période iconoclaste sont de trois types : d'une part, des données éparses livrées par les actes du Concile de Nicée II² (787) ou des textes issus du milieu iconophile. On retient en particulier l'*Histoire brève* de Nicéphore de Constantinople³ (806-815), la *Vie de Stéphane le Jeune*⁴ (BHG 1666, ca 809) et surtout la *Chronogra-*

1. CONTICELLO, « Jean Damascène », p. 989-1001.

2. MANSI, *Conc.* XIII, 356 C D et 400 C.

3. NIKEPHOROS PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE, *Short History*. Text, translation and commentary by C. Mango (CFHB. Series Washingtoniensis 13), Washington DC 1990, p. 144.

4. AUZÉPY, *Étienne*, p. 220.

phie de Théophane le Confesseur¹ (810-814). Elles évoquent les conséquences de l'anathème lancé par le Concile d'Hiéria et permettent de saisir à quel point le « mauvais nom » de Mansûr s'était imprimé dans l'esprit des gens simples comme synonyme de « sarrasin » hostile à l'empire. Dès cette époque, une confusion entre l'aïeul de Jean et le calife abbasside al-Mansûr (754-775) avait également dû s'installer, entraînant les explications que Théophane jugea nécessaires au sujet de la « très-chrétienne » famille du Damascène.

Cette période nous livre d'autre part une source capitale, bien que longtemps restée dans l'ombre, le *Canon de Jean Damascène et sainte Barbara*, œuvre de Stéphane le Sabaïte l'Hymnographe² (mort en 807). Ce texte appartenant au domaine de l'hymnographie énonce déjà l'essentiel de nos connaissances sur la vie de Jean. On y trouve en résumé les informations suivantes : le Damascène est de souche royale ; il abandonna les richesses, les plaisirs, les honneurs, distribua ses biens pour vivre dans la pauvreté et l'ascèse, habita le désert ; il pratiqua la philosophie et la théologie trinitaire et christologique, qu'il enseigna par ses écrits ; il fixa le dogme orthodoxe et enrichit la tradition hymnographique de l'Église ; homme d'action, il combattit les manichéens, les nestoriens, les jacobites et les iconoclastes. On remarquera que Stéphane, lui-même sabaïte, ne parle pas d'une entrée de Jean au monastère de Saint-Sabas.

Un troisième type de témoignage est donné par le *Paris. gr. 923* (1^{re} moitié du IX^e s.) ; il relève du domaine de l'iconographie. En effet ce précieux manuscrit des *Sacra parallela* contient le premier portrait de Jean, encore nommé Mansûr et présenté comme l'auteur de l'œuvre. Ce dernier

1. Voir n. 1, p. 11.

2. *Mènaion dekembriou* (4 décembre) ; M.-F. AUZÉPY, « De la Palestine à Constantinople (VIII^e-IX^e s.) : Étienne le Sabaïte et Jean Damascène », *Travaux et Mémoires* 12, Paris 1994, p. 181-218, particulièrement p. 205-206 ; CONTICELLO, « Jean Damascène », p. 991.

porte le grand schème monastique et est nimbé. Il n'est pas coiffé du turban, comme cela a été imposé par une tradition iconographique beaucoup plus tardive¹.

2. *Documents datant de la restauration de l'orthodoxie (IX^e-X^e s.)*

Deux œuvres pseudépigraphes placées sous l'autorité de Jean Damascène – l'*Epistola ad Theophilum imperatorem* (CPG 8115) et l'*Oratio de iis qui in fide dormierunt* (CPG 8112) –, ainsi qu'un texte hagiographique, la *Vie des Mélodes Cosmas et Jean Damascène* (BHG 394)² font partie, à notre sens, des sources datables de cette période. Concernant l'*Epistola*, qui pose depuis longtemps d'importants problèmes philologiques, nous remarquerons uniquement ici qu'elle témoigne du besoin que l'on eut, à une époque relativement tardive, de lier le nom de l'empereur iconoclaste Théophile (mort en 842) à celui de notre auteur. L'*Oratio*, en revanche, doit retenir plus particulièrement notre attention.

Parmi les œuvres circulant sous le nom du Damascène, l'*Oratio* pseudépigraphique figure parmi celles qui connurent une diffusion très significative³. J.M. Hoeck attribue sans hésitation sa composition à Michel le Syncelle⁴ (761-846). Nous le suivons, tout en précisant que ce texte ne prend son sens que dans le contexte particulier de l'année 842-843, caractérisée par une série de pourparlers entre l'impératrice Théodora (842-856) et le parti iconophile, représenté notamment par les proches du patriarche Méthode (843-

1. K. WEIZMANN, *The Miniatures of the Sacra Parallela*. Parisinus graecus 923, Princeton NJ 1979.

2. PAPAPOULOS-KERAMEUS, *Analekta* IV, p. 271-302.

3. Il existe actuellement 148 manuscrits de ce texte, dont le plus ancien date du IX^e s. Des extraits de l'*Oratio* sont également intégrés dans le *Triodion* (samedi *pro iês apokreô*).

4. HOECK, « Stand und Aufgaben », p. 11.

847) parmi lesquels figure, entre autres, Michel le Syncelle. Il convient par ailleurs de souligner la proximité du contenu de ce discours avec plusieurs thèmes présents dans la *Vie des Mélodes*, au point que les deux textes semblent faire partie d'un même ensemble : il s'agirait d'un dossier constitué dans le cercle de Méthode, à la date charnière du « triomphe de l'orthodoxie ». Ce dossier viserait d'une part à obtenir l'absolution *post mortem* de l'impie Théophile, pour limiter la vague de représailles anti-iconoclastes et favoriser la paix de l'empire, et d'autre part à imposer, cette fois à Constantinople, l'autorité théologique du sarrasin Mansûr¹.

En raison de ses anachronismes, de ses récits invraisemblables, mais surtout de la possibilité qu'elle donne à un musulman – supposément le père de Jean Damascène – de gagner le salut *post mortem* et sans conversion au christianisme, la *Vie des Mélodes* a non seulement été dédaignée par les biographes de Jean Damascène, mais elle a même fait l'objet d'une interdiction ecclésiastique. Elle nous est toutefois utile à deux niveaux : en premier lieu, elle apparaît comme la première *Vita* du Damascène, antérieure de plus d'un siècle à la *Vita Ioannis*. C'est elle qui introduit certaines informations douteuses, mais néanmoins reproduites ou amplifiées dans les *Vies* postérieures : apparition de Cosmas, mélode, thaumaturge et évêque de Maïouma ; miracle de la main coupée. Deuxièmement, elle se rattache explicitement à la tradition de Stéphane le Sabaïte, qu'elle cite² et dont elle reproduit de façon romancée les informations, et continue d'ignorer une éventuelle présence du Damascène à Saint-Sabas.

1. Sur le climat politique de ces années, voir V. GRUMEL, « La politique religieuse du Patriarche saint Méthode. Iconoclastes et Stoudites », *ÉO* 34 (1935), p. 384-411.

2. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta* IV, p. 299-300, où Jean Damascène est présenté comme l'oncle de Stéphane.

On ajoutera à cette documentation le témoignage du *Paris. gr.* 1476, notre meilleur témoin du *Ménologe* de Méthode de Constantinople, composé à Rome dans les années 815-821. Dans le titre et à la fin de l'*Oratio in ficum arefactam* (CPG 8058), celui-ci nous livre le témoignage suivant : « De notre saint père Jean, moine et prêtre de la Sainte-Résurrection du Christ notre Dieu, c'est-à-dire de Mansûr »¹. Selon cette source, Jean Damascène aurait donc fait partie du clergé de l'église patriarcale de l'Anastasis à Jérusalem, information qui trouve une validation dans son œuvre homilétique ou hymnographique (*Homélie pour la Dédicace de l'Anastasis* [CPG 8095]; *Canon pour la Dédicace de l'Anastasis* [*Ménaion septembriou*, 13 septembre])².

3. Documents datant du règne de Basile II (976-1025)

La *Vie de notre saint père Jean Damascène* ou *Vita Ioannis* (BHG 884) a longtemps été considérée comme la *Vie* « officielle » de Jean Damascène, celle qui donnait sur lui les informations les plus anciennes et les plus complètes. À son propos, les deux questions qui se sont posées d'emblée aux savants sont celle de sa date et celle de son auteur.

On remarquera tout d'abord que cette *Vie* ne peut pas avoir été rédigée après la fin du x^e s. ou le début du xi^e s., ses deux plus anciens manuscrits – le *Vindobonensis philos. gr.* 158 et l'*Athos Vatopédi* 497 – remontant en effet à cette époque. Cette datation conditionne l'identification de son auteur. Lui-même déclare qu'il est homonyme de Jean Damascène³ : il s'appelle donc Jean et, si nous examinons

1. *Paris. gr.* 1476 (a. 890), f^o 62^r et 64^v. Cf. aussi *PTS* 29, p. 102.

2. KONTOUMA-CONTICELLO, *Source*, p. XVIII-XXXVIII; M. VAN ESBRÖECK, « Le discours de Jean Damascène pour la Dédicace de l'Anastasis », *OCF* 63 (1997), p. 53-98.

3. *PG* 94, 489 A.

son style et son ton, nous reconnaissons en lui le lettré et l'ecclésiastique de haut rang¹. À son sujet, les colophons des manuscrits se partagent en trois groupes : ceux qui en font un patriarche de Jérusalem, ceux qui voient en lui un patriarche d'Antioche et ceux qui laissent la *Vie* anonyme. Jean Damascène étant lui-même hagiopolite, les préférences des biographes vont à un patriarche de Jérusalem. Pour cette période, nous avons en effet deux candidats, Jean VII (964-966) et Jean VIII (ca 1098-ca 1106). La présence de ce dernier au siège de Jérusalem étant non seulement trop tardive mais, aussi peu sûre, on opte naturellement pour Jean VII. Nous remarquerons toutefois que Yuhanna b. Djamî' n'a laissé aucune œuvre et qu'il ne semble pas avoir le profil du lettré. De plus, son court patriarcat se solda par le pillage de l'Anastasis et son propre martyre : s'il avait été l'auteur de cette *Vie*, la tradition aurait-elle manqué de le préciser² ?

Sans suivre les argumentations courantes en faveur d'un patriarche d'Antioche³, nous pensons que le meilleur candidat à la paternité de *BHG* 884 est Jean III d'Antioche (996-1021). Nos principales raisons, déjà explicitées ailleurs⁴, relèvent de la personnalité de ce patriarche et des circonstances historiques : lettré constantinopolitain, Jean III fut *chartophylax*⁵ de la Grande Église avant de se voir octroyer le siège d'Antioche, dans le cadre d'une politique d'hellénisation du clergé syrien initiée quelques

1. On remarquera ainsi la tirade mise dans la bouche de Cosmas le Sicilien (*PG* 94, 441 B-444 C), véritable manifeste de l'érudit byzantin.

2. Le récit de ce martyre nous est donné par YAHYA-IBN-SA'ID D'ANTIOCHE, *Histoire* (*PO* 18, p. 799-802).

3. Elles sont présentées par Th. DÉTORAKIS, *Kosmas ho Melôdos. Bios kai ergo*, coll. *Analecta Blatadôn* 28, Thessalonique 1979, p. 32-37.

4. V. KONTOUMA, « Jean III d'Antioche (996-1021) et la *Vie* de Jean Damascène (*BHG* 884) », *Revue des Études Byzantines* 68 (Paris 2010).

5. Titre donné aux archivistes et/ou libraires qui servaient l'administration de l'Église orthodoxe à l'époque de l'empire byzantin.

décennies plus tôt par le basileus¹. Antioche était repassée sous contrôle byzantin en 969 et Damas en 974. Il importait de faire valoir la figure d'un grand théologien syrien de langue grecque, ce qui explique aussi le choix opéré par la *Vita Ioannis* de passer sous silence les activités de Jean Damascène au patriarcat de Jérusalem, pour insister en revanche sur ses origines syriennes et sa présence déterminante à Damas jusqu'à l'officialisation de l'iconoclasme. On notera d'autre part qu'au moment où Jean III arrive à Antioche, son clergé arabophone vient enfin d'accéder à l'œuvre damascénienne, grâce à une série de traductions effectuées par Antoine, higoumène de Saint-Syméon, et achevées en 989/990². Il est possible que la *Vie* arabe « fantôme » à laquelle la *Vita Ioannis* se réfère avec condescendance³ ait aussi été composée dans ce contexte – à moins qu'il ne s'agisse de la traduction arabe de la *Vie des Mélodes* citée ci-dessus, que le patriarche a certainement eu à cœur de rectifier.

Un peu plus tôt, Jean Damascène avait fait son entrée dans le *Synaxaire* (x^e s.). À la suite de celui-ci, à la date du 29 novembre, le *Ménologe de Basile II* (Vatic. gr. 1613, éd. Turin 1907) présente une notice sur Jean et Cosmas qui reflète aussi bien *BHG* 394 qu'une *Vie brève* (*BHG* 885b)

1. V. GRUMEL, « Les patriarches d'Antioche du nom de Jean (x^e et xii^e s.) », *ÉO* 32 (1933), p. 279-299, particulièrement p. 284, rappelle que Jean III « livra le privilège d'Antioche [à Constantinople] : à partir de ce moment, il fut établi que le patriarche d'Antioche serait ordonné par celui de Constantinople [...]. Antioche était désormais soumise à Byzance ecclésiastiquement comme elle l'était politiquement. »

2. Cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II, coll. *Studi e Testi* 133, Cité du Vatican 1947, p. 41-45.

3. *PG* 94, 489 A. FLUSIN, « De l'arabe au grec ». – La condescendance avec laquelle l'auteur de *BHG* 884 considère sa source arabe est un argument supplémentaire contre la paternité du patriarche de Jérusalem Jean VII, lui-même arabophone.

conservée, entre autres, dans le *Sinaiticus gr.* 376 (X^e-XI^e s.) et actuellement datée de la seconde moitié du IX^e s.¹.

Nous ne nous arrêterons pas ici sur les traductions arabe et géorgienne de BHG 884 effectuées à la fin de cette période par Michel de Saint-Syméon (ca 1084) et Ephrem Mtsiré (ca 1027-ca 1094), ni sur la documentation plus tardive qui, bien que volumineuse, reste totalement dépendante de la tradition antérieure².

4. Bilan

Aux VIII^e-IX^e s., la personnalité de Jean Damascène est assimilée à celle d'un traître à la foi et à l'empire. Portés à le défendre, les iconophiles rappellent le rôle de sa famille présentée comme « très chrétienne », alors même qu'elle doit résister aux pressions du califat. Un moine sabaïte proche de cette famille, considéré même par la *Vie des Mélodes* comme un neveu de Jean, compose, moins de cinquante ans après sa mort, un *Canon* à sa mémoire. Il semble bien connaître son œuvre, mais ignore son éventuelle présence à Saint-Sabas. Il parle uniquement de sa retraite et de sa mort dans le désert. À la fin de la période iconoclaste, un manuscrit richement enluminé, copié à l'extérieur de l'empire, parle encore de Mansûr, mais il le considère déjà comme un grand ascète et un saint.

En 842-843, lorsque le cercle de Méthode, soutenu par l'impératrice Théodora, prépare la restauration de l'orthodoxie, la personnalité de Jean Damascène devient utile à la pacification de l'Église. Placée sous l'autorité de Jean, la sulfureuse *Oratio de iis qui in fide dormierunt* devient

1. M. GORDILLO, « Damascenica », *Orientalia christiana* 8/2, Rome 1926, p. 63-65; R. GKENAKOU-MPOROBILOU, « Bios syntomos Iôannou tou Damaskênou (BHG 885 B) », *Byzantina* 22 (Thessalonique 2001) p. 67-73.

2. Cf. FLUSIN, « De l'arabe au grec » et CONTICELLO, « Jean Damascène », p. 989-990 et 1000-1001.

acceptable pour les iconophiles et sert également les iconoclastes en attente de pardon. En même temps, sous couvert de merveilleux, la *Vie des Mélodes* permet au traître et sarrasin Mansûr de faire une digne entrée à Constantinople. À cette date, Jean Damascène n'apparaît nulle part comme un moine de Saint-Sabas; en revanche, on le présente comme un membre du clergé de l'Anastasis à Jérusalem, un Hagiopolite.

La *Vie* officielle de Jean Damascène, ou *Vita Ioannis*, voit le jour un siècle et demi plus tard, dans le contexte de la politique de « re-byzantinisation » de la Syrie qui suivit la prise d'Antioche par Nicéphore Phokas (969). Elle serait attribuable à Jean III d'Antioche, un lettré constantinopolitain. Sa composition répond au souci de mettre en valeur la figure d'un grand théologien syrien, ce qui explique sa proximité sur des épisodes survenus à Damas et son silence sur ses activités hiérosolymitaines. De par les informations qu'elle nous livre, cette *Vie* relativement tardive (fin X^e-début XI^e s.) semble connaître, soit directement, soit à travers une traduction arabe, la *Vie des Mélodes*, qu'elle souhaite de toute évidence corriger. C'est elle qui évoque pour la première fois, pour des raisons qui restent à élucider, l'entrée de Jean au monastère de Saint-Sabas¹.

C'est un mélange de la *Vita Ioannis* et de la *Vie des Mélodes* qui s'opère dans les sources plus tardives, avec de nombreuses variantes. Aussi, les informations données par celles-ci doivent-elles être considérées comme inutilisables. On remarquera en revanche que l'œuvre damascénienne elle-même n'a pas fini de nous livrer des informations précieuses sur la vie de notre auteur. Considérons-les à présent.

1. PG 94, 461 B.

III. Jean Damascène à travers son œuvre

Malgré leur rareté, certains indices présents dans l'œuvre du Damascène permettent d'étoffer les maigres connaissances que nous possédons sur sa vie. Nous pouvons en distinguer deux types : informations directes livrées par l'auteur ; informations déduites du contenu de ses œuvres.

1. *Données autobiographiques*

En premier lieu, signalons, par ordre d'importance, les passages dans lesquels l'auteur affirme son attachement à Jean V de Jérusalem :

Epistola de hymno trisagio, 26 (PTS 22, p. 329, l. 13 s.) : « Qui connaît, mieux que moi, la pensée de sa béatitude le patriarche Jean ? Personne. Car lui, à dire vrai, n'a jamais soufflé une parole dogmatique qu'il ne m'ait confiée comme à son disciple. »

Laudatio s. Ioannis Chrysostomi, 1 et 19 (PTS 29, p. 359, l. 9-14 ; p. 370, l. 12 s.) : « [Me rappelant] d'une part que les pères aiment les balbutiements de leurs enfants [...] et considérant d'autre part qu'il n'est pas convenable de repousser l'exhortation d'un homme pieux – car cet homme est compatissant et nous lui devons de nombreuses faveurs à notre égard – je commence mon discours. » – « Tels sont, ô père des pères, les balbutiements que nous t'adressons. Mais veille sur nous [deux] qui portons le même nom que toi. »

Contra imaginum calumniatores orationes I, 3 et II, 1 (PTS 17, p. 67, l. 1-14 ; p. 69, l. 26-31) : « Je supplie le Seigneur tout-puissant [...] et avec lui, tout le peuple de Dieu, la sainte nation, le clergé royal, ainsi que le bon pasteur du troupeau raisonnable du Christ, celui qui résume en lui la hiérarchie du Christ, qu'ils reçoivent mon discours avec bienveillance. » – « J'ai rédigé une seconde fois ce discours sur les images. En effet, certains enfants de l'Église m'y ont engagé, car le premier n'est pas d'une lecture facile pour le grand nombre. Mais en cela aussi pardonnez-moi, car j'ai fait preuve d'obéissance. »

Ces indices et les circonstances politiques – mort du calife 'Abd al-Malik, transformation de la cathédrale Saint-Jean-Baptiste de Damas en mosquée par Walid I^{er}, restauration

du patriarcat de Jérusalem, après 67 ans de vacance – montrent que Jean a probablement accompagné le patriarche au moment de son installation à Jérusalem en 705¹, et qu'il a été présent à ses côtés jusqu'à sa mort en 735.

Puis viennent deux textes dans lesquels l'auteur, qui fait état de la mort de Jean V, se défend devant des accusations d'adversaires issus de son propre camp. À notre sens, ces textes suggèrent non seulement le chaos qui survint vraisemblablement à la mort du patriarche, mais également le fait que, dans ce contexte, Jean Damascène tomba en disgrâce :

Epistola de hymno trisagio, 1 (PTS 22, p. 16-44) : « [Je constate] que l'ennemi de l'Église pousse toujours à l'agitation et, ce qui est pire, qu'il le fait par le biais d'hommes vivant dans la piété. En effet, notre très pieux frère, Abba Serge, nous a fait savoir par lettre [...] que notre très saint père Abba Anastase, l'illustre higoumène du monastère d'Euthyme, aurait mis en avant des citations de nos saints Pères, lesquelles rapporteraient, soi-disant, l'hymne du trisagion au seul Fils [...]. Et il a également écrit qu'on l'aurait assuré du fait que nous-mêmes aurions cédé à cette opinion, l'approuvant et lui donnant notre assentiment à ce sujet. Et de même – ce qui m'a extrêmement surpris – qu'il nous aurait apporté ces citations – je ne mentirai pas – et que nous lui aurions répondu qu'elles sont bien celles des Pères saints et éminents. Et que nous aurions acquiescé à l'opinion selon laquelle ces citations montrent que l'hymne du trisagion se rapporte au seul Fils [...] et soutenu que le bienheureux patriarche Jean [...] aurait eu les mêmes vues. »

Epistola ad Cometam [= De sacris jejuniis] 1-2 (PG 95, 65 B-68 A) : « Ce sont les circonstances qui déterminent s'il est nécessaire de parler et si se taire n'est pas sans dangers [...]. Ainsi, en ce qui me regarde, je devrais me taire à tout moment. En effet, j'ai été amputé de la parole pour n'avoir pas fait attention [...]. Ayant cela à l'esprit, je me serais tu, même à présent, si le respect que je dois à ta gloire préservée par Dieu, ô

1. Sur l'importance de l'année 705 pour les chalcédoniens de Syrie et Palestine, cf. KONTOUMA-CONTICELLO, *Source*, p. XIII-XVIII.

très cher, ne m'avait forcé à écrire. Voyant en effet ta hâte dans tes lettres honorables, j'ai jugé que tu ne nous enjoignais pas de parler inutilement et en vain, mais parce qu'un besoin pressant t'y contraignait [...]. Que quiconque connaît l'épreuve de force de ceux qui sont sous la contrainte me pardonne! » – « Votre très honorable vertu a écrit que certaines personnes ont proclamé publiquement que nous soutenions que les semaines de jeûne [du Grand Carême] étaient au nombre de huit. Et elle nous a enjoint d'écrire pour dire si telle était notre opinion. À cela, nous répondrons qu'il n'y a rien de plus haut que la paix de l'Église [...]. Or, la paix, c'est l'accord dans le bien. Car l'accord dans le mal doit être appelé sédition plutôt que pacification. » – « Voyant donc que la révolte au sujet des jeûnes sacrés avait atteint son paroxysme, j'implorais Dieu et me désolais, parce que le *péché nous soumet à la mort au moyen du bien* (Rm 7, 13). En effet, quel est le profit du jeûne pour ceux qui jeûnent dans les disputes et les conflits? »

C'est donc un climat d'instabilité et de luttes intestines au sein même des chalcédoniens de Palestine que révèlent ces deux lettres. La querelle sur le nombre de semaines de jeûne est comparable à celle sur l'insertion de la formule « crucifié pour nous » à l'hymne du trisagion. Dans les deux cas, Jean Damascène est violemment pris à parti et même soupçonné d'hérésie. Ses amis lui demandent par lettres de se défendre – il a probablement déjà quitté Jérusalem – et tel est bien le but de ses réponses. Bien qu'il ait été « amputé de la parole » – en raison de ses vues iconophiles? – il entend faire face aux calomnies et aux accusations, exposer et illustrer son enseignement, enfin exhorter à « la paix de l'Église »¹.

1. Sur ces questions, voir V. CONTICELLO, « Un florilège sur le Grand Carême attribué à Jean Damascène. Authenticité, sources, nouveaux fragments de Sévère d'Antioche », dans P. VAN DEUN (dir.), *Mélanges Jacques Noret (Orientalia Iovanensia analecta)*, Leuven 2004, p. 77-104; V. CONTICELLO, « La Quarantaine hiérosolymitaine dans le *De sacris jejuniis* de Jean Damascène » dans J. GETCHA-A. LOSSKY (dir.), *Thysia aineseôs. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de Georges Wagner (Analecta sergiana 2)*, Paris 2005, p. 77-94.

Une toute dernière phase de la vie du Damascène est évoquée dans la *Laudatio s. Barbarae*, dans laquelle nous lisons une prière personnelle de Jean faisant état de sa propre détresse physique et morale :

Laudatio s. martyris Barbarae, 23 (PTS 29, p. 277, l. 10 s.) :
« Guéris les meurtrissures de mon âme et de mon corps, et protège-moi de toutes les peines dues aux événements. »

L'auteur avait déjà fait ailleurs allusion à son grand âge :

Sermo de Dormitione BMV II, 29 (PTS 29, p. 517; SC 80, p. 124-125) : « Ainsi nous, qui dans l'hiver de notre vie, offrons les fleurs de notre éloquence à notre Reine, nous qui préparons notre voix vieillie à affronter les discours d'apparat [...] puissons-nous être accueillis bien plus favorablement encore ! »

2. Données déduites des écrits damascéniens

Les informations déduites du contenu de l'œuvre damascénienne sont beaucoup plus nombreuses. Nous ne nous arrêterons pas ici sur celles qui révèlent son niveau d'éducation élevé¹ : elles méritent une étude particulière. On peut néanmoins remarquer que certaines de ses citations montrent qu'il avait accès à une bibliothèque particulièrement riche pour l'époque et l'aire géographique considérées, peut-être une bibliothèque privée constituée par lui-même ou sa famille, à Damas².

Il est évident tout d'abord que Jean Damascène n'a pas vécu retiré du monde, comme un simple moine, mais qu'il a occupé une position de première importance au patriarcat de Jérusalem, au contact de laïcs, de pèlerins, mais aussi

1. A. ALEXAKIS, « The Modesty Topos and John of Damaskus as a not-so-modest Author », *BZ* 97 (2004), p. 521-530.

2. Plusieurs écrits de Jean Damascène nous ont conservé des fragments d'œuvres perdues par ailleurs : *De arbitrio* de Jean Philopon dans le *De haresibus* 83; passages de la *Doctrina Petri*, de Flavius Josèphe et de Philon d'Alexandrie dans les *Sacra parallela*... Une liste de ces citations est donnée dans CONTICELLO, « Jean Damascène », p. 1010-1011.

d'ecclésiastiques de haut rang. Les raisons qui nous conduisent à l'affirmer sont les suivantes : [1] la plupart de ses homélies s'adressent à un public large et composite ; [2] son œuvre hymnographique est étroitement liée aux cérémonies propres au Saint-Sépulcre et aux lieux saints ; [3] parmi ses correspondants figurent des dignitaires laïcs, comme il apparaît dans l'*Epistola ad Cometam* ; personnels, ses discours pour la défense des images prétendent aussi représenter les plus hautes autorités du patriarcat de Jérusalem ; Jean écrit son traité *Contra jacobitas* (CPG 8047) ἐκ προσώπου de Pierre, évêque de Damas ; de même, son *Libellus de recta sententia* (CPG 8046) sert de profession de foi à un maronite converti se trouvant sous la juridiction du même Pierre ; enfin, le *Prologue* précédant la *Dialectica* (CPG 8041), également connu comme *Lettre à Cosmas de Maïouma*, fait état d'une demande émanant de plusieurs « Pères vénérés » qui en auraient passé la commande¹.

D'autre part, comme il a été dit plus haut, il apparaît que la mort de Jean V a marqué un coup d'arrêt aux activités du Damascène à Jérusalem. Pris à parti dans les querelles du trisagion et de la durée du Grand Carême, il semble ainsi avoir été victime d'une disgrâce dans les dernières années de sa vie, ce qui l'a probablement poussé à quitter l'Anastasis pour un lieu plus isolé, comme le souligne le *Canon* de Stéphane le Sabaïte.

On remarquera enfin qu'un texte comme le chapitre 100 du *De haeresibus*, qui s'en prend violemment à l'islam, ne pouvait pas longtemps passer inaperçu aux yeux du calife². Ces attaques verbales furent d'ailleurs doublées d'un net engagement en faveur de Pierre de Maïouma, martyrisé et exécuté en 743/744, et dont le Damascène aurait lui-même

1. PTS 7, p. 53.

2. JEAN DAMASCÈNE, *Haer.*, p. 210-226.

composé l'épithaphe¹. Au terme de sa vie, Jean a donc nécessairement fait l'objet d'une double persécution, provenant à la fois du calife Walid II et du basileus iconoclaste, Constantin V, qui le soumit, vers 742, à un anathème annuel. C'est probablement à ce moment, dans l'isolement d'un ermitage, qu'il composa sa *Laudatio s. Barbarae*, à laquelle sa mémoire fut jointe, à sa mort, par Stéphane le Sabaïte. Dans ce contexte, il apparaît douteux qu'il ait procédé à la révision de son œuvre théologique dans les dernières années de sa vie, comme l'affirme la *Vita Ioannis*². Il semblerait plutôt que ses écrits, en partie inachevés à son départ de Jérusalem, aient fait l'objet d'une édition par la génération d'iconophiles qui lui a succédé en terre palestinienne, une génération où figurent, entre autres, des auteurs comme Michel le Syncelle et Stéphane le Sabaïte³. Il n'est pas exclu que cet éditeur ait travaillé, lui, à Saint-Sabas, ce qui expliquerait de façon plausible la présence supposée du Damascène dans ce monastère.

IV. Jean Mansûr, Damascène et Hagiopolite, homme d'Église et théologien du siècle des Umayyades : esquisse biographique

La remise en cause des principales données biographiques retenues, récemment encore, par la recherche, a suscité une perte de repères. En 2002, dans son importante

1. Cf. THÉOPHANE, *Chronographia*, p. 417. Sur cette question voir AUZÉPY, *Étienne*, p. 204.

2. PG 94, 488 A.

3. V. CONTICELLO, «La Fonte della Conoscenza tra conservazione e creazione», dans S. CHIALÀ-L. CREMASCHI (éd.), *Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'Islam*, Magnano 2006, p. 179-205. – Le texte traduit dans les présents volumes des SC ne reflète pas les résultats de nos recherches sur ce travail d'éditeur. Ceux-ci seront présentés ultérieurement dans un volume de la collection *Archives de l'Orient chrétien* (IFEB-Paris).

monographie, A. Louth déplorait cet état de fait, qu'il ne pouvait toutefois manquer de reconnaître¹. Or, s'il est apparu que la plupart des sources biographiques ne pouvaient être sérieusement retenues, une meilleure connaissance de l'œuvre damascénienne, dégagée des préjugés liés à la dimension légendaire du personnage, a aussi permis d'apporter, ces dernières années, un nouveau lot d'informations permettant de tracer une esquisse biographique.

Les dates. Aucune certitude n'est acquise concernant les dates couramment données. Les dates de naissance et de mort de Jean restent inconnues et la durée de vie de 104 ans ne résiste pas à la critique des sources. Cinq dates peuvent néanmoins être prises en considération : 705 (arrivée de Jean V, et probablement de Jean Damascène, au patriarcat de Jérusalem), 730 (*Discours pour la défense des images*), 735 (mort de Jean V et début de la disgrâce du Damascène), 742 (martyre et mort de Pierre de Maïouma, dont Jean aurait composé l'építaphe). La date de 745, à laquelle on place généralement la composition de l'*Expositio fidei*, déduite de la seule dédicace à Cosmas, ne trouve aucune confirmation dans les sources. Enfin, il est généralement admis que le Damascène était déjà mort au moment du Concile de Hiéria (754).

Les périodes. À partir des rares informations que nous possédons, nous avons déjà essayé, ailleurs², de dégager quatre grandes périodes. En voici une brève description :

1. À la cour umayyade de Damas : *ca* 655-*ca* 705. Jean passa certainement son enfance et son adolescence à la cour umayyade, où son grand-père, puis son père, occupèrent la charge importante et fort lucrative de percepteur

1. A. LOUTH, *St John of Damascus : Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, p. 3.

2. CONTICELLO, « Jean Damascène », p. 1002-1003.

des impôts. Bien qu'il évoluât dans une société dominée par l'islam, il fut vraisemblablement plus marqué par les milieux chrétiens chalcédoniens et hellénophones, fortement représentés à Damas, au sein desquels il reçut sans doute son éducation. Rappelons ici que Sophrone de Jérusalem (mort en 638) et André de Crète (mort en 740) sont eux aussi damascènes. À l'âge adulte et jusqu'à la mort de son père, il seconda celui-ci dans ses activités administratives. Il resta probablement en fonction jusqu'à la mort du calife 'Abd al-Malik (705), dont son père était très proche.

2. Prêtre à l'Anastasis, à Jérusalem, et conseiller du patriarche Jean V : *ca* 705-*ca* 735. Il semble que Jean Damascène n'avait aucune raison de prolonger son séjour à Damas au-delà de 705. C'est en effet en cette année que le successeur d'Abd al-Malik confisqua la cathédrale Saint-Jean-Baptiste de Damas, haut lieu du chalcédonisme syro-palestinien, pour la remplacer par la grande mosquée umayyade. Et c'est aussi en cette même année qu'eut lieu la restauration du patriarcat de Jérusalem, vacant depuis 67 ans. Jean V, proche du Damascène, occupa ce siège. Comme il apparaît dans son œuvre, Jean seconda le patriarche dans ses principales activités, ce qui nous permet de poser qu'il resta à Jérusalem tout au long de cette période. L'affirmation du Concile de Nicée II, selon laquelle il distribua ses nombreuses richesses aux pauvres « tel l'évangéliste Matthieu¹ », pourrait également prendre un sens plus pragmatique dans ce contexte. Dans ces moments obscurs pour la chrétienté syro-palestinienne, l'appui que Mansûr, cet homme puissant, riche et parfaitement instruit, pouvait apporter à la restauration du patriarcat, a dû être déterminant².

1. MANSI, *Conc.* XIII, 357 et 400 C.

2. On remarquera notamment ici que, selon le témoignage de la *Vita* (437 D), les Mansûr possédaient de grandes propriétés en Judée et en Palestine.

monographie, A. Louth déplorait cet état de fait, qu'il ne pouvait toutefois manquer de reconnaître¹. Or, s'il est apparu que la plupart des sources biographiques ne pouvaient être sérieusement retenues, une meilleure connaissance de l'œuvre damascénienne, dégagée des préjugés liés à la dimension légendaire du personnage, a aussi permis d'apporter, ces dernières années, un nouveau lot d'informations permettant de tracer une esquisse biographique.

Les dates. Aucune certitude n'est acquise concernant les dates couramment données. Les dates de naissance et de mort de Jean restent inconnues et la durée de vie de 104 ans ne résiste pas à la critique des sources. Cinq dates peuvent néanmoins être prises en considération : 705 (arrivée de Jean V, et probablement de Jean Damascène, au patriarcat de Jérusalem), 730 (*Discours pour la défense des images*), 735 (mort de Jean V et début de la disgrâce du Damascène), 742 (martyre et mort de Pierre de Maïouma, dont Jean aurait composé l'építaphe). La date de 745, à laquelle on place généralement la composition de l'*Expositio fidei*, déduite de la seule dédicace à Cosmas, ne trouve aucune confirmation dans les sources. Enfin, il est généralement admis que le Damascène était déjà mort au moment du Concile de Hiéria (754).

Les périodes. À partir des rares informations que nous possédons, nous avons déjà essayé, ailleurs², de dégager quatre grandes périodes. En voici une brève description :

1. À la cour umayyade de Damas : *ca* 655-*ca* 705. Jean passa certainement son enfance et son adolescence à la cour umayyade, où son grand-père, puis son père, occupèrent la charge importante et fort lucrative de percepteur

1. A. LOUTH, *St John of Damascus : Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, p. 3.

2. CONTICELLO, « Jean Damascène », p. 1002-1003.

des impôts. Bien qu'il évoluât dans une société dominée par l'islam, il fut vraisemblablement plus marqué par les milieux chrétiens chalcédoniens et hellénophones, fortement représentés à Damas, au sein desquels il reçut sans doute son éducation. Rappelons ici que Sophrone de Jérusalem (mort en 638) et André de Crète (mort en 740) sont eux aussi damascènes. À l'âge adulte et jusqu'à la mort de son père, il seconda celui-ci dans ses activités administratives. Il resta probablement en fonction jusqu'à la mort du calife 'Abd al-Malik (705), dont son père était très proche.

2. Prêtre à l'Anastasis, à Jérusalem, et conseiller du patriarche Jean V : *ca* 705-*ca* 735. Il semble que Jean Damascène n'avait aucune raison de prolonger son séjour à Damas au-delà de 705. C'est en effet en cette année que le successeur d'Abd al-Malik confisqua la cathédrale Saint-Jean-Baptiste de Damas, haut lieu du chalcédonisme syro-palestinien, pour la remplacer par la grande mosquée umayyade. Et c'est aussi en cette même année qu'eut lieu la restauration du patriarcat de Jérusalem, vacant depuis 67 ans. Jean V, proche du Damascène, occupa ce siège. Comme il apparaît dans son œuvre, Jean seconda le patriarche dans ses principales activités, ce qui nous permet de poser qu'il resta à Jérusalem tout au long de cette période. L'affirmation du Concile de Nicée II, selon laquelle il distribua ses nombreuses richesses aux pauvres « tel l'évangéliste Matthieu¹ », pourrait également prendre un sens plus pragmatique dans ce contexte. Dans ces moments obscurs pour la chrétienté syro-palestinienne, l'appui que Mansûr, cet homme puissant, riche et parfaitement instruit, pouvait apporter à la restauration du patriarcat, a dû être déterminant².

1. MANSI, *Conc.* XIII, 357 et 400 C.

2. On remarquera notamment ici que, selon le témoignage de la *Vita* (437 D), les Mansûr possédaient de grandes propriétés en Judée et en Palestine.

3. À Jérusalem après la mort de Jean V : *ca* 735-*ca* 742. Après la mort de son père spirituel, Jean Damascène semble encore occuper une position au patriarcat de Jérusalem. Mais à cause de son hostilité à l'égard de l'autorité – Constantin V, Walid II – et de sa prise de position iconophile, il tombe progressivement en disgrâce. Lui-même affirme être privé du droit de parole. Peu après 735, il est non seulement pris à témoin dans des conflits ayant surgi au sein du camp chalcédonien, mais aussi victime de calomnies émanant de certains de ses proches. Cette situation le conduit probablement à quitter Jérusalem, alors qu'il est déjà fort âgé. Nous ignorons si son lieu d'exil fut un monastère – l'Ancienne Laure, selon les indications du *Vaticanus gr.* 2081¹ (x^e s.), éventuellement Saint-Sabas – ou un simple ermitage, « dans le désert », comme le laisse présumer le témoignage de Stéphane le Sabaïte.

4. Les dernières années : *ca* 742-*ca* 745. Selon la *Vita Ioannis*, le Damascène aurait passé ses dernières années dans une paisible et studieuse retraite, au cours de laquelle il aurait procédé à la révision de ses écrits. Le contexte politique, ainsi que le propre témoignage de Jean, nous conduisent à penser que sa situation fut tout autre au crépuscule de sa vie. Une prière personnelle contenue dans la *Laudatio s. Barbarae* suggère ce point de vue. Une confirmation est aussi donnée par l'état de l'œuvre damascénienne, qui semble être restée inachevée, puis « éditée » par un autre que lui.

Vassa KONTOUMA-CONTICELLO
EPHE et IFEB

1. Cf. PTS 29, p. 483 s.

CHAPITRE 2

ANALYSE DE LA FOI ORTHODOXE

I. Professions de foi et « sommes »

Deux types d'ouvrages précèdent pour nous *La Foi Orthodoxe* dans l'exposé du dogme. Le premier est la profession de foi rédigée soit par l'évêque lors de la prise de possession de son siège, soit par le prêtre lors de son ordination. Parmi les nombreux exemples qui nous sont parvenus, nous pouvons en choisir deux très révélateurs du genre.

La *Lettre synodale* de Sophrone de Jérusalem¹ date de 634. Elle reprend rigoureusement le vocabulaire chalcédonien, essentiellement pour décrire la personne du Fils de Dieu incarné (cf. 3152 C 6-7 : τὸν αἰδίως καὶ ἀπαθῶς ἐξ αὐτοῦ [du Père] γεννηθέντα ; D 6 ἄνευ προσωπικῆς ἀναχύσεως), pour affirmer l'égalité des trois personnes de la Trinité (3157 C 1 : πρόσωπα également remplis de la divinité ἀμερίστως καὶ ἀνελλιπῶς) pour repousser les hérésies d'Arius ou de Sabellius (3153 B 1 ; B 11), d'Eutychès et de Nestorius² (3164 C 5). Le plan de Sophrone ne suit pas rigoureusement le symbole de Nicée-Constantinople comme le fera Jean ; la lettre prend fin par un court développement sur le jugement dernier (3180 B-C) et par une liste d'hérétiques (3189-3196 D) – ce qui est habituel dans ce genre d'écrits,

1. PG 87³, 3147-3200. Cf. Ch. SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972.

2. Ce sont les noms qui apparaissent dans les sommaires de la *D. P.* (par ex. ch. 9, p. 58 ; ch. 34, p. 152) et que reprendra Jean Damascène dans son ouvrage (8, l. 297-303 et 47, l. 40-63 ; 56, l. 56).

l'évêque excluant par là-même de la communion de l'Église les personnages cités.

La profession de foi¹ lue par le candidat au sacerdoce présente un caractère plus rigoureux : celle de Jean suit de près le symbole de la foi commune, mais il convient d'éviter d'en faire la préfiguration du grand ouvrage. Il suffirait de comparer ce texte aux paragraphes 4-20 de l'*Homélie sur le samedi saint*². La structure de ce grand développement est celle même de *La Foi orthodoxe* – théologie, économie du salut. Les procédés d'exposition sont différents, mais de nombreuses rencontres ou reprises sont significatives, d'autant que la liturgie du jour saint nous conduit jusqu'à la résurrection du Seigneur³.

La notion de « somme théologique » est une création du Moyen Âge occidental, et ce serait commettre un anachronisme que de voir dans *La Foi orthodoxe* l'équivalent des écrits d'un Pierre Lombard ou d'un Thomas d'Aquin, en quelque sorte projeté dans le passé. S'agissant des écrits des Pères, pour la commodité de l'exposé⁴, on suit d'ordinaire l'ordre des traités de théologie modernes. N'est-ce pas se lier à des habitudes qui conduisent parfois à la méconnaissance de l'originalité des œuvres anciennes ?

Le Traité des Principes d'Origène (vers 230) contient les bases d'une systématisation mais n'est pas une « somme » ; il pose les éléments d'une réflexion sur Dieu et les êtres célestes, le monde matériel et l'homme, le libre arbitre et l'Écriture. Par la suite, les idées semées par Origène féconderont la pensée chrétienne, à l'insu parfois de bien des auteurs.

1. Nous possédons celle de Jean Damascène (PG 95, 417-436, traduction latine de la version arabe).

2. *Sabb.*, p. 123-130.

3. Un ex. seulement : au paragraphe 22 de l'homélie (*Sabb.*, p. 132), comparer le ch. 71, l. 13 de l'*Expos.* : le Christ prend le démon comme un poisson à l'hameçon de sa divinité dissimulée sous son humanité.

4. Cf. JUGIE, « Saint Jean », col. 750.

Vers le début du IV^e siècle, le dialogue *De recta in Deum fide*, attribué à Adamantius (PG 11), par le biais d'une discussion avec divers hérétiques, touche en particulier au mystère de l'Incarnation et de la Résurrection; cette recherche de la vérité fait le tour des problèmes que peuvent se poser fidèles ou incroyants devant la religion chrétienne. Par son organisation même, bien que décrivant l'essentiel de la foi, ce dialogue n'est pas un exposé méthodique. Le titre peut nous retenir, les mots mêmes de Jean sont déjà là : la foi « droite ».

À la fin du même siècle, vers 374-377, Épiphane, en conclusion au *Panarion*, donne un « Discours abrégé et véritable sur la foi de l'Église catholique et apostolique¹ »; cet exposé relativement court présente le même intérêt qu'une profession de foi, ce n'est pas l'ouvrage d'un théologien qui argumente. Il en va tout autrement de la *Grande catéchèse* – ou *Oratio catechetica*² – de Grégoire de Nysse. Contemporain du *Panarion*, mais écrit peu après le concile de Constantinople (381), le traité de Grégoire est d'un grand théologien. Il donne une vue d'ensemble de la doctrine, Dieu et la Trinité, Rédemption et Incarnation, moyens du salut (baptême et eucharistie). L'ouvrage se termine par un exposé sur la nature de la foi et la mort des justes. Jean a pu lire Grégoire et profiter de son exemple.

Vers 453, le cinquième livre de l'*Haereticum fabularum compendium* de Théodoret de Cyr en 29 chapitres propose un exposé du dogme et de la morale³. Théodoret suit l'exemple d'Épiphane mais il dispose d'un vocabulaire plus riche et plus précis. Il bénéficie, pourrait-on dire, de ses controverses avec Cyrille d'Alexandrie sur le nestorianisme. Le plan de ce livre est proche de celui de *La Foi*

1. PG 42, 773-832 (EPIPHANIUS III, *De Fide*, GCS 1922, p. 496-526).

2. PG 45, 9-106; cf. GREG. NYSS., *Orat.*

3. PG 83, 439-556.

orthodoxe. Après trois chapitres sur la Trinité, Théodoret dans les chapitres 4 à 10 décrit la création visible et invisible et définit le rôle de la Providence. Les chapitres 11 à 17 sont consacrés à la personne du Christ, c'est l'*οἰκονομία*. Enfin les chapitres 18-29 traitent du baptême (18), des fins dernières (19-23), de problèmes moraux (24-29). Tout cet ensemble est formé de dossiers scripturaires à la fois traditionnels et originaux réunissant des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'argumentation théologique ne sera présente que dans deux autres traités du même auteur, conservés sous le nom de Cyrille d'Alexandrie¹. Les controverses autour du concile d'Éphèse (431) ont contribué à répandre ces textes; toutefois il faut remarquer que jamais Jean ne cite Théodoret.

Aucun de ces écrits ne peut être considéré comme une véritable somme, et pas davantage celui de Jean Damascène.

Cependant si nous nous tournons vers l'ensemble de la production littéraire byzantine, entre la fin du v^e siècle et l'époque de Jean Damascène, nous assistons dans tous les domaines à la formation d'un mouvement encyclopédique qui ira s'amplifiant jusqu'au xi^e siècle. Dans la littérature théologique viennent d'abord les *chaînes*², commentaires exégétiques des Pères, puis ce seront les *florilèges*. La notion même de « Père » se dégage en ces temps-là, ce sont les héritiers et les continuateurs des Apôtres – Jean ne cesse de s'y référer. L'argument d'autorité prend place à côté de l'argument d'Écriture.

1. PG 75, 1147-1190; 1419-1478 (*De sancta et vivifica Trinitate; De incarnatione Domini*). Cf. LEBON, « Restitutions à Théodoret de Cyr », *RHE* 1930, p. 523-550; B. ALTANER, *Précis de Patrologie*, Tournai 1961, p. 726.

2. Cf. par ex. G. DORIVAL, « Aperçu sur l'histoire des chaînes exégétiques grecques sur le psautier (v^e-xiv^e siècles) », *Studia Patristica* XV, TU 128, Berlin 1984, p. 162.

II. La Foi orthodoxe : une centurie¹

Pour qui ouvre le tome 94 de la *Patrologie grecque* de Migne, *La Foi orthodoxe* se présente comme un ensemble massif soigneusement réparti en livres et en chapitres – à la façon d'un manuel –, d'autant que notre ouvrage est précédé des *Dialectica* et du *Livre des hérésies*². Le caractère scolaire de l'ensemble en est ainsi accentué au détriment de l'originalité même de l'œuvre³. La division en quatre livres d'origine universitaire parisienne a été pratiquée à la fin du XII^e siècle pour concorder avec les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard⁴; la traduction latine de Burgundio (1154) ne la connaît pas⁵. L'édition de B. Kotter est donc revenue à juste titre à la division en cent chapitres qui correspond à la volonté de l'auteur et aux habitudes de l'époque⁶.

1. Le choix de la centurie, s'il n'est pas certain, peut s'expliquer par les habitudes des lecteurs anciens, des moines pour la plupart.

2. Sur cette présentation en trois volets, cf. plus loin p. 74-76.

3. Déjà Lefèvre d'Étaples, dans la préface de sa traduction (1507), affirmait sans preuve que le livre de Jean Damascène était l'unique ouvrage qui servait à l'initiation théologique dans les écoles des grecs (cité par LEQUIEN, *PG* 94, 97-98). La deuxième édition de la *Theologia Damasceni* (1512) est précédée d'une lettre dédicatoire à l'évêque de Clermont Jacques d'Amboise par l'humaniste Josse Clichtove. Ce dernier semble avoir aperçu la composition en 100 chapitres mais ne l'a pas conservée dans la traduction; il pensait que Pierre Lombard avait dans ses *Sentences* suivi le plan de Jean Damascène.

4. Les quatre livres latins se présentent ainsi : livre I = ch. 1-14 qui couvrent les traités *De Deo uno et trino*; livre II = ch. 15-44, cosmologie et anthropologie; livre III = ch. 45-73, christologie; livre IV = ch. 74-100, coupure injustifiable qui a pu tromper nombre de lecteurs habitués à la rigoureuse division des divers traités de théologie et qui a pu faire dire à d'excellents connaisseurs de l'œuvre damascénienne (par ex. JUGIE, « Saint Jean », col. 698; KOTTER, *Expos.*, Einleitung, p. xxvii) que le livre IV traitait de « questions disparates ». Sur Jean Damascène et Pierre Lombard, cf. *DTC* XII² (1935), col. 1986-1988 (J. DE GHELLINCK).

5. BUYTAERT, *John Damascene*. Cette traduction fort répandue jusqu'au XVI^e s. est restée manuscrite jusqu'à nos jours. Sur Burgundio, cf. *DHGE* II (1938), col. 1363-1369.

6. Cf. I. HAUSHERR, « Centuries », *DSP* II (1953), col. 416-418; BECK, *Kirche*, p. 439 s.; p. 630-634 (*Centuries théologiques* de saint Maxime).

La centurie est une forme à la fois souple et contraignante. Issue des habitudes de l'enseignement monastique, elle permet de cerner un problème à travers une libre méditation; contrairement au florilège, elle admet commentaires et développements de types variés¹.

La Foi orthodoxe présente ainsi des chapitres agencés par l'auteur en forme d'exposés théoriques : par exemple, les chapitres 26 à 43, c'est-à-dire l'ensemble de l'anthropologie, ou encore 48 et 49 qui s'enchaînent rigoureusement. D'autres sont des chapitres exégétiques, par exemple 9, 11, 91, 100. D'autres encore appartiennent au genre homilétique. B. Studer² signale le chapitre sur la création (16), les chapitres 45, 46 qui forment le début de la christologie, le chapitre 84 sur la croix, de larges passages du chapitre 88 sur l'eucharistie, le début du chapitre 90 sur l'Écriture; on peut y ajouter la fin du chapitre 44, qui clôt l'anthropologie et même le chapitre 100 qui revêt la forme d'un dossier scripturaire – chose assez exceptionnelle dans l'ouvrage et qui renvoie à la méthode d'un Théodoret de Cyr ou d'un Cyrille de Jérusalem dans ses *Catéchèses*. En cela Jean a suivi la voie ouverte par les moines ses prédécesseurs dans la confection des centuries, entre autres Maxime le Confesseur qu'il lisait et qu'il a largement utilisé³. Toutefois ce « mélange de genres » ne doit pas faire perdre de vue que Jean a fait éclater ce cadre devenu déjà traditionnel à son époque⁴. Il affirme avec force ne rien tirer de son propre fonds, tout reprendre aux travaux des saints Pères et en faire un exposé sommaire. Ne fait-on pas la part trop belle

1. Cf. les justes remarques de STUDER, « Die Theologische », p. 21-22 (n. 74 et 75), et de E. VON IVANKA, « Κεφάλαια », *Byzantion* 47 (1954), p. 285-291.

2. STUDER, « Die Theologische », n. 87 p. 24.

3. La christologie de Jean Damascène dépend au premier chef de Maxime (*Disputatio cum Pyrrho*).

4. Cf. *Prooemium* (*Dial.*, p. 53 et ch. 2, p. 55).

à cette déclaration en la prenant au pied de la lettre¹ et en détaillant avec la plus belle exactitude tous les emprunts? Ce travail n'est pas vain². Mais éclaire-t-il suffisamment la perspective de l'ouvrage? L'auteur lui-même dans ce même passage écrit : « C'est la grâce qui illumine ceux qui rencontrent (la vérité) et en les purifiant comme il convient, les éclaire de l'intérieur par sa vive lumière³. » Comme les Pères, Jean se soumet à l'Esprit saint avec humilité, l'Esprit parlant par leur bouche de façon ininterrompue. Et pour Jean, s'inspirer des écrits des Pères c'est affirmer sa fidélité à cet Esprit de Dieu présent dans l'Église⁴.

L'ouvrage est dédié à Cosmas, hiéromoine de Saint-Sabas, consacré en 742 évêque de Maïouma; il est connu pour ses compositions poétiques et fréquemment désigné sous le nom de Cosmas le Mélode⁵. De ce point de vue, l'exposé de la foi par Jean peut apparaître comme une sorte d'aide-mémoire ou d'encyclopédie des connaissances religieuses⁶. L'ensemble a pu être réuni assez rapidement car Jean a lié son œuvre au mouvement même du symbole de la foi.

Jean voit dans le Credo non pas un ensemble d'affirmations dogmatiques ou de concepts théologiques, mais l'expression de sa foi, ou plutôt de la foi de l'Église. C'est pourquoi il y a peu de polémiques dans *La Foi orthodoxe*. Nous sommes loin d'Eusèbe de Césarée qui tentait de composer « une histoire complète de la religion véritable ».

1. Cf. STUDER, « Die Theologische », p. 20; sur les sources de Jean Damascène, cf. plus loin p. 89-98.

2. Cf. BECK, *Kirche*, p. 476 s.

3. Cf. *Prooemium* (*Dial.*, p. 52, l. 57).

4. Cf. J. MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe : hier et aujourd'hui*, Paris 1960, p. 30-31.

5. Cf. PG 98, 454-514, ou mieux W. CHRIST, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Leipzig 1881. Cf. *DACL* III, 2, col. 2993-2997.

6. Cf. RICHARD, « Florilèges », col. 480.

Eusèbe amasse témoignages sur témoignages¹, met en contradiction les unes avec les autres les religions ou les philosophies des « païens » sans parvenir à mettre en forme l'idée reprise et développée par le Damascène d'un univers ordonné par le créateur en une savante hiérarchie². La raison et la foi s'accordent chez Jean pour nous faire comprendre l'histoire du monde, la raison fortifiée par la révélation divine permet au chrétien d'atteindre à la connaissance de Dieu, connaissance que l'incarnation du Verbe amènera à sa perfection.

La polémique dans *La Foi orthodoxe*, quand elle apparaîtrait, demeure intérieure au christianisme et finalement se réduit à peu de chose, même contre les juifs³. En effet, Jean ne dissocie jamais l'Ancienne Alliance de la Nouvelle, à l'exemple des Pères dont il élargit l'enseignement⁴ en montrant que l'histoire de l'humanité est une « histoire sainte⁵ » et que le dessein de la bonté divine est immuable, les allées et venues constantes entre l'histoire humaine et le dessein divin introduisant dans l'œuvre une complexité qui soutient l'unité de l'ensemble.

Mieux peut-être que d'autres, Lequien apercevait quelque chose de cette unité en relevant avec intérêt la division de l'ouvrage en deux parties dans un manuscrit parisien⁶ : « 1° *De Deo uno trino, creatore et provisoro*; 2° *De Verbo incarnato servatore et iudice.* »

1. J. SIRINELLI, *Vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Paris 1961, p. 139.

2. Sur ce monde hiérarchisé, une juste page de GUILLOU, *Civilisation*, p. 104; FAUCON, « Infrastructures », p. 365, n. 32.

3. Hormis des réflexions comme imposées par les habitudes des prédicateurs ou par le milieu.

4. Un exemple typique dans le chapitre sur le paradis (25, l. 34-44).

5. Cf. en particulier les ch. 2, l. 2-11; 24, l. 34-39 et la longue introduction au ch. 86, l. 2-29).

6. PG 94, 981, note r. Cf. plus loin la note 2, p. 43.

III. Le titre

L'ouvrage¹ a bien pour titre Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Il est unanimement donné à Jean de Damas ou Damascène prêtre. Si l'auteur est qualifié de ἀββᾶ, c'est là seulement une marque de respect car Jean n'a jamais été l'higoumène de la grande laure de Saint-Sabas². C'était aussi un titre donné aux moines enseignants. Revenons sur le terme ἔκδοσις. Dans le vocabulaire des philosophes que Jean connaît bien et dont il conserve la tradition, on distingue quatre formes de « discours » : la première étape est constituée par l'ὑπόμνημα, notes prises avant ou après les leçons ; viennent ensuite les leçons orales ou les discussions (ὀμιλῆαι) ; puis ce sont les rédactions des cours ou des notes prises au cours (ὑποσημειώσεις) ; pour les compositions achevées on dispose de termes comme σύγγραμμα, σύνταγμα, ἔκδοσις³.

Ces procédés cherchaient à fixer un enseignement de type oral ; Jean partira de ces méthodes de travail que l'on retrouve dans l'ouvrage achevé (ἔκδοσις). Ce ne sont pas seulement les longs fragments homilétiques qu'il faut signaler ici, mais la structure même de certains chapitres où

1. Cf. *Expos.*, Einleitung, p. xxii.

2. À l'origine, cette dénomination est réservée aux enseignants (cf. I Co 4, 14-15), essentiellement à l'évêque. À l'époque de Jean Damascène, le sens du terme est déjà le même qu'aujourd'hui, évoquant d'abord l'orthodoxie doctrinale et l'approbation par l'Église.

3. Quelques textes significatifs : ÉPICTÈTE, *Manuel* t. 1, Lettre-Préface d'Arrien (éd. A. Jagu-J. Souilhé, *CUF* 1950, p. 4) ; JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 104 (dans FESTUGIÈRE, *Hermès*, t. 2, p. 35) ; DIOGÈNE LAERCE, *Vitae*, II, 22 ; GALIEN, *De libris propriis*, 8, 1-12, 2 (*Galen Scripta minora*, éd. I. Müller, t. II, Amsterdam 1967², p. 91-124) ; saint BASILE emploie le même vocabulaire, cf. *Ep.* 38 (t. 1, p. 81, ou *PG* 32, 325 A 14). Cf. S. GIET, introduction des *Homélies sur l'Hexaéméron* de Basile de Césarée, p. 64-66 (*SC* 26 bis). Ce vocabulaire de l'édition est très précis, Jean Damascène l'emploie selon les usages reçus, il dira λόγος pour les « discours sur les images », τόμος pour le *Jacob.*, ou simplement περί ou κατά + le gén. (pour *Volunt.* et *Manich.*) etc.

les arguments s'accroissent plutôt qu'ils ne s'enchaînent, reprenant le texte même de Maxime dans une sorte de jeu oral¹ : ainsi le chapitre 58, l. 74-89 reprend *Pyrrh.*, 304 B-D. En d'autres endroits (cf. 96, l. 58-68), la phrase s'étire, les participes se suivent en apposition au sujet dans un mouvement qui rappelle le style de saint Paul (cf. Rm 12, 9-13). Ainsi encore Jean ne se soucie pas toujours de l'exactitude des citations, disons plutôt qu'il exploite un texte : il introduit de courtes gloses (cf. 26, l. 85 s. ; 27, l. 3 etc.), il résume (cf. 30, l. 22-35, qui est un résumé du chapitre 23 de Némésius, *Nat. hom.*, p. 83-84) ; en même temps qu'il résume, il modifie l'ordre de présentation (cf. 32, sur la perception sensorielle, où l'ordre des sens n'est pas celui des chapitres 7-11 de Némésius, p. 57-68 et où Jean condense le texte) ; il recompose le texte (ainsi les lignes 35-48 du chapitre 38, « Sur le volontaire et l'involontaire », sont faites de trois fragments : les l. 35-40 développent la ligne 15 du chapitre 31 de Némésius, p. 97 ; les l. 41-43 condensent près de deux pages du chapitre 30 de Némésius, tandis que les l. 44-48 reproduisent les l. 5-10 du chapitre 33 de Némésius, p. 99).

Des commentaires suivent aussi un extrait d'auteur : les lignes 29-34 du chapitre 36, prises à Némésius, sont suivies d'un premier commentaire (l. 35-40), l'exposé continue (l. 41-47) et de nouveau survient un commentaire cette fois pris à Maxime (*Opusc.*, 21 A 4-15). Selon la tradition scolaire ces exposés et commentaires sont annoncés par les formules *χρῆ γινώσκειν* ou *ιστέον* ; de même les gloses sont signalées par une particule² (*ἤγουσιν* ou *ἤτοι*).

1. Tout texte passe par la bouche, même le lecteur articule et fait entendre à mi-voix ce qu'il « lit » : nous avons trop tendance à l'oublier. De Platon à Lucien, des *Entretiens* d'Épictète aux « cours » de Plotin ou de Porphyre, la tradition antique reste bien vivante.

2. Cf. PLATON, *Timée*, 29 C-D.

Dans notre titre, l'adjectif qui suit, ἀκριβής, ne doit pas passer inaperçu. La traduction habituelle que nous repreneons, « exact », n'est pas entièrement satisfaisante. Le terme s'oppose à εἰκώς (« vraisemblable¹ ») et implique l'usage de raisonnements cohérents et rigoureux. Aristote l'emploie pour qualifier le style écrit par opposition au style oratoire ; ainsi, le croyant qu'est Jean a confiance en la raison humaine ; avec l'appui de la grâce divine, aidée par la Révélation, elle peut franchir les limites du visible et atteindre à la connaissance du plan de Dieu sur le monde et sur l'homme.

La « foi droite » ou orthodoxe, c'est la foi chalcédonienne². La formule est antérieure à ce concile ; elle est déjà dans le titre du dialogue attribué à Adamantius et Cyrille de Jérusalem l'emploie dans ses *Catéchèses*³.

IV. Le corps de l'ouvrage

1. Les chapitres 1-15

Après un chapitre « programme », le premier, Jean développe sa « théologie ». Ce chapitre contient dès le début la cellule initiale de tout l'ouvrage : c'est la citation de Jn 1, 18. À la fois sont affirmés le Dieu unique et inconnaissable⁴ sinon dans et par le Verbe, l'humble place de la créature raisonnable, enfin la tradition ecclésiale.

La suite du chapitre commente ce verset de l'évangéliste : la connaissance naturelle de Dieu ne suffit pas à nous

1. ARISTOTE, *Rhétorique* III, 12, 1-2, 1413, l. 3-8. Cf. *Metaphys.* t. 2, p. 846.

2. À Maïouma même on trouve plusieurs évêques monophysites à la fin du v^e et au vi^e siècle (CHITTY, *Désert*, p. 205-209). Jean Damascène a lui-même composé un traité contre les jacobites et il s'en prendra à Pierre le Foulon, évêque monophysite d'Antioche à propos du trisagion.

3. *Cat.* 14, 9 (881 B, l. 1).

4. Cf. FAUCON, « Infrastructures », p. 370-375.

faire connaître et comprendre le plan éternel de Dieu sur l'homme¹. Les fondements de la réflexion théologique sont posés, Dieu, le Dieu bon, les a voulu tels et l'attitude de Jean est ici d'abord celle du contemplatif.

Dans le chapitre 2, l'auteur reprend et développe ce qu'il vient d'esquisser, à savoir que la « théologie » ne peut être qu'apophatique, tandis que par opposition le Verbe incarné est pour nous un sujet d'expérience directe. Cet homme, Jésus, est bien l'un de nous : le docteur de l'Incarnation se révèle ici pleinement et il nous place clairement dans une perspective historique. L'histoire humaine est à deux volets, avant et après l'Incarnation².

Concernant l'existence de Dieu, le chapitre suivant invoque l'argument de l'assentiment universel, mais se réfère aussitôt à l'Écriture – mouvement peut-être surprenant qui traduit les exigences pastorales et peut faire penser à un fragment homilétique.

Les trois arguments de l'existence de Dieu ici réunis sont l'argument de la cause première, celui de la conservation et du gouvernement du monde, celui de l'ordre du monde. Le monde créé surgit « radicalement différent » de Dieu³. Changement/immutabilité opposant créature et créateur seront constamment exploités dans la suite de l'ouvrage – ainsi aux chapitres 17 (« Les anges ») et 26 (« L'homme ») entre autres.

L'argument de la conservation et du gouvernement du monde est ici esquissé plutôt que développé ; la notion de Providence sera largement reprise plus loin à la fin de l'anthropologie, notre auteur y suivant l'exposé de Némésius

1. Que la suite du texte – jusqu'à la fin du ch. 8 – soit originale ou soit un emprunt à un hypothétique « Pseudo-Cyrille » ne change rien à notre analyse ; nous prenons le texte tel qu'il est, tel que le lecteur du VIII^e s. pouvait le comprendre dans sa foi. Cf. BECK, *Kirche*, p. 479-480.

2. Dans l'ouvrage ce sont d'une part les ch. 1-44, d'autre part les ch. 45-100.

3. FAUCON, « Infrastructures », p. 374.

(43-44). Le troisième argument, sur l'ordre du monde, s'il n'est pas philosophiquement le plus probant, possède aux yeux de Jean une valeur considérable. Lui et ses contemporains ont le sentiment de vivre dans un univers organisé hiérarchiquement selon la volonté divine¹.

Nous avons déjà rencontré dès le chapitre premier l'apophatisme ; le chapitre 4 développe largement l'idée qui doit être présente à l'esprit du lecteur jusqu'au terme du livre². Certes il s'agit d'une constante de la pensée patristique, et Jean n'a pas eu besoin d'avoir sous les yeux tel ou tel traité ;

1. L'ordre : ce n'est pas ici κόσμος qui est utilisé, mais un terme à résonance juridique, τὸ τάξιν. Pour τεχνίτης (ch. 3, l. 55), cf. He 11, 10.

2. Aux yeux du lecteur d'aujourd'hui, l'ouvrage de Jean Damascène présente certaines faiblesses de composition (cf. STUDER, « Die Theologische », n. 72 p. 22) : reprises du même thème en plusieurs chapitres successifs (ainsi 11. 12. 12 b ; 36-37 ; 61-62 ; 56 et 87) ; division en deux chapitres d'un même sujet (par ex. 70-71) ; exposé d'un problème secondaire interrompant la progression de l'ensemble (par ex. 54) ; réponses à des objections – parfois désuètes – qui auraient pu être insérées dans des chapitres précédents (76-81) ; chapitres (58-59) importants formés par accumulation (ἐπι... καὶ πάλιν). Ce qui nous gêne ne correspond pas toujours à un défaut chez les anciens, et d'abord les procédés d'édition rendaient impossible l'usage des notes – c'est le cas des ch. 54, 79-81 entre autres. Pour les chapitres en « écho », les habitudes de la centurie permettent des reprises par touches successives qui correspondent à des moments de la méditation de l'idée ; les ch. 56 et 87 ne sont pas des doublets, le premier est à sa juste place dans la christologie, tandis que l'autre s'intéresse à la personne et à la personnalité de Marie, à son rôle propre dans l'Église. À vrai dire Jean Damascène se meut avec aisance à l'intérieur du symbole de la foi, car une idée et une seule parcourt et anime tous ses ouvrages : Jésus, l'Homme-Dieu, est la seule source de vie pour l'humanité. Jean en tire toutes les conséquences possibles et le marque fortement dans la composition de l'*Expos.* en particulier ; des chapitres-programmes scandent le développement : 1. 16. 19. 44-45. 82. Ces chapitres annoncent les divisions de l'ouvrage de façon variée : tantôt un simple résumé (16. 19), tantôt une parole de l'Écriture (1), tantôt un brusque changement de style marquant une rupture (44-45), tantôt une formule solennelle prise au symbole de la foi (82). Sous cet angle, l'ensemble de l'ouvrage peut apparaître comme un hymne grandiose à la Trinité : 1-44, L'œuvre du Dieu créateur ; 45-81, L'œuvre du Dieu sauveur ; 82-100, L'œuvre du Dieu vivificateur. L'inspiration de Jean rejoint ici la pensée de saint Paul : Ep 1, 3-14.

les fragments du Pseudo-Denys recueillis dans les florilèges, la fréquentation des œuvres de Maxime le Confesseur ont pu suffire à sa méditation¹.

Il est vrai que ce chapitre nous fournit un premier exemple des méthodes de travail de cette époque. L'auteur a visiblement utilisé un *Discours* de Grégoire de Nazianze, le deuxième *Discours* théologique (le 28^e de la collection) – jusqu'à la citation de Jérémie 23, 14. Il en dégage la structure, retenant au passage une citation expressive des Écritures, mais surtout il précise son but par quelques additions dont la plus importante est l'utilisation de la notion d'*apathia* qui n'apparaissait pas chez Grégoire². Dans la suite du chapitre (l. 15-21), on verra à propos de l'argument du premier moteur l'intérêt de cette notion, le terme d'immobilité étant en fait insuffisant, comme ne rendant pas compte de la sérénité propre par nature à la divinité. Est-il possible de découvrir dans cette addition une marque de la spiritualité monastique présente – quoique discrètement – dans l'ouvrage³?

L'enchaînement des idées est souligné au début du chapitre 5, souci scolaire fréquent chez Jean. Le développement de ces réflexions se retrouve sous une forme dialoguée – que suggèrent ici les questions – dans le *Contra manichaeos*⁴; notre chapitre pourrait n'être qu'une sorte d'aide-mémoire, comme plusieurs autres. La dernière phrase dans sa sécheresse peut dès lors apparaître comme une addition⁵.

Au chapitre 6, la doctrine du Verbe divin demeure dans la même gamme d'arguments que précédemment. Elle

1. Cf. CHRYS., *Inc.*

2. Cf. BASILE, *Spir.* XVIII, p. 306 s. Cf. LOSSKY, *Essai*, p. 47.

3. Cf. HADOT, *Exercices*, p. 70-72.

4. Lire en particulier *Manich.* 16-17 et 20 (p. 357 et 360).

5. La forme même de la phrase incite à le penser; *πρὸς δὲ* adverbial est classique *en ce sens*. Cf. pour l'idée GRÉG. NAZ., *Orat.* 29, 2 (p. 178-181, et l'introduction p. 65).

s'inspire étroitement de Grégoire de Nysse (*Orat.* I, PG 45, 13-16). Jean est en possession d'un vocabulaire plus précis que celui du Cappadocien; ἐνπρόστατος qui sert à distinguer le Verbe divin du verbe humain (qui est ἀνπρόστατος) n'apparaît pas dans la source de notre texte. Le début du chapitre 6 forme un étroit enchaînement avec ce qui précède, tout comme sa dernière phrase avec le début du chapitre 7, conséquences logiques de la perfection divine. L'essentiel est de savoir reconnaître la simplicité divine par opposition au caractère composé des êtres créés, de l'homme en particulier. Jean ne se préoccupe pas ici directement de la théorie du verbe intérieur et du verbe proféré¹, aussi bien sommes-nous dans le domaine proprement théologique.

L'Esprit saint est présenté dans la première partie de ce chapitre 7 de la même façon que le Verbe. Un long paragraphe sert de conclusion, on y retrouve encore la pensée de Grégoire de Nysse² (*Orat.* 3-4, PG 45, 17 D 14-20 B 10).

Le chapitre sur la Trinité commence par l'affirmation renouvelée de l'unicité divine. La forme de ce paragraphe, quasi-liturgique, ne surprend pas : Jean accumule tout ce que le croyant peut dire de Dieu à la façon humaine. Il y reviendra par la suite. Ce qui frappe dès l'abord, c'est l'abondance des adjectifs négatifs dont l'usage philosophique remonte à Platon et Aristote et que stoïciens et néo-platoniciens utiliseront régulièrement³. Pour le

1. Cf. *infra*, ch. 35 qui reprend NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 14 (p. 71-72; PG 40, 668 A-B).

2. L'idée que la foi chrétienne « tire de chacune des deux autres ce qu'elle a de bon (χρήσιμον) » : sans le savoir, Jean Damascène reprend ici une idée que professait Origène et dont Grégoire connaissait certainement l'origine. Cf. ORIGÈNE, *Philocalie*, IX, 2, SC 226.

3. Cf. FÉSTUGIÈRE, *Hermès*, t. 4, p. 95 s. et 303-304; HADOT, *Exercices*, p. 127; parmi les textes des Pères, CLÉM. ALEX. *Strom.* V, 11, 71, 25 (p. 244 s.); CYR. ALEX. *Trin.* (index) et *De Trinitate* 18 (PG 75, 1188 C 5-D 2) où la phrase a la même allure que dans notre texte; THÉODORET, *Haer.* V, ch. 1 (441, 3-8).

contemplatif qu'est Jean, Dieu est à la fois « inexprimable en paroles et insaisissable dans un concept¹ », mais Jean n'a garde d'oublier que son ouvrage est un exposé théologique à visées pastorales; et c'est le domaine des manifestations divines (théophanies) qu'il propose à notre réflexion dans la seconde moitié du paragraphe, avant de citer le texte fondamental de Mt 28, 19. À chacune des trois personnes divines est consacré un développement, le Père (l. 41-101), le Fils (l. 102-192), l'Esprit (l. 193-238); ensuite Jean montre que l'essence divine est identique dans les trois personnes² (l. 239-337), que la notion de génération est distincte de celle de création, qu'enfin les trois personnes divines « vivent l'une dans l'autre en périchorèse, sans mélange ni confusion ». Cette notion reprise à Maxime le Confesseur³ et appliquée par Jean à l'immanence réciproque des trois personnes était déjà auparavant utilisée en christologie; Jean apparaît ici comme un novateur, de même nos deux auteurs avaient-ils défini avec plus de précision⁴ les notions d'essence (οὐσία), de nature (φύσις) et d'hypostase (ὑπόστασις).

Au chapitre suivant, l'auteur se préoccupe de justifier sa démarche sur le plan logique, il l'illustre par trois séries d'exemples pris dans l'Écriture ou le langage. Le recours à l'étymologie est courant⁵, on se souviendra de l'exemple d'Anastase le Sinaïte ou d'Antiochus le moine dont les ouvrages furent très probablement connus de notre auteur. En continuant dans le même cadre rationnel l'examen des

1. Cf. GRÉG. NYSS., *Virg.*, n. 4 p. 368.

2. Cf. BILZ, *Trinit.*, p. 67-75; Jean Damascène donne dans les *Dialectica* les définitions de l'οὐσία et de l'ὑπόστασις; voir *Dial.*, les ch. μ'/40, p. 104 et μγ'/43, p. 108. Cf. *Volant*, 4 (p. 178 -179) et dans l'*Expos.*, ch. 50, l. 4-13.

3. Cf. PRESTIGE, *Dieu*, p. 235; MARGERIE, *La Trinité*, p. 249-250.

4. Jean Damascène l'a fait dans les *Dialectica* (ch. 30-43); cf. là-dessus FRAIGNEAU-JULIEN, « Un traité », p. 20-21.

5. Cf. I. OPELT, « A Christianisation of Pagan Etymologies », dans *Studia Patristica* 5, TU 80 (1962), p. 532-540.

« notes » de la divinité, Jean explicite ce qui apparaissait déjà au début du chapitre 3, mais en poussant pour la première fois une pointe dans le domaine de l'économie du salut. C'est en fait pour faire valoir que la création, manifestation divine, n'est voulue que pour aboutir à l'incarnation du Verbe.

La progression de l'exposé peut paraître lente et plus encore inégale si on la rapproche de nos modernes traités de théologie. Or Jean va nous donner dans les chapitres 10, 11, 12 (12 b), 13, 14 un nouvel exemple de sa méthode de travail. Il part de l'idée de simplicité divine (10) pour expliquer la « multiplicité » de notre langage et par conséquent son inadaptation à l'éclaircissement de l'idée de Dieu. Le chapitre 11 montre à partir de l'Écriture – c'est-à-dire du langage humain¹ – les limites de notre connaissance, mais le chapitre 12 (et 12 b) va nous faire remonter jusqu'à la source, Dieu lui-même qui se révèle dans sa Trinité.

Jean utilise excellemment un texte de Denys (*D. N. VII*, 1-3) en modifiant la construction de la phrase pour mieux nous faire aboutir à l'idée de la révélation trinitaire. Cette façon de citer qui n'est pas dans nos habitudes ne gênait pas le lecteur de ce temps. Le chapitre 12 b – issu peut-être d'une révision dernière – est une ample méditation sur la Trinité menée par la méthode négative², concurremment avec la méthode affirmative, l'une et l'autre ne pouvant à elle seule nous faire approcher du Dieu vivant, elles doivent être employées conjointement (*κοινωνία*). Procédé que maintiendra Jean tout au long de son ouvrage.

1. Nous ne pouvons connaître Dieu que de façon anthropomorphique – ce que Tertullien formulait déjà (*Adversus Praxean*, 14) mais avec le souci de s'opposer aux philosophies païennes; Jean Damascène à l'intérieur du christianisme ne se préoccupe plus de cette opposition depuis longtemps effacée.

2. Cf. HADOT, *Exercices*, p. 185-193.

Restent deux « catégories » : le lieu et le temps ; ce sera l'objet des chapitres 13, 14 et 15. Pour les stoïciens, les corps pouvaient se compénétrer et se mélanger entièrement ; pour Aristote, le lieu ne se confond jamais avec le corps qui l'occupe (cf. *Phys.* IV, 4, 209 A-B) ; Jean reprend cette définition à Némésius, ajoutant l'adjectif *σωματικός* ; elle provient du texte même de la *Physique*¹. L'essentiel toutefois est de noter que pour lui le lieu est lié au changement. Cette notion va être appliquée successivement à Dieu, à l'ange, à l'homme² ; puis, élargissant l'analyse, il se demande ce que c'est que d'être incirconscrit ou circonscrit et par le même procédé il considère sous cet angle Dieu, l'ange et l'homme et tire la conséquence : seul Dieu, incirconscrit, n'est pas soumis au changement. L'explication définitive se découvre dans la notion de nature. Dieu n'est accessible à notre esprit que par ses opérations. Cette « leçon » pourrait s'arrêter là, mais le croyant l'emporte et c'est une méditation sur la Trinité où Jean par un jeu de miroir passe du divin à l'humain et vice versa³.

Le chapitre 14 n'interrompt pas le développement de l'idée : il apporte la dernière touche à la réflexion sur la nature divine, en faisant le lien avec le début du grand chapitre trinitaire ; il se présente aussi comme une sorte de résumé scolaire d'une question souvent débattue.

Les latins font commencer le deuxième livre de l'ouvrage au chapitre 15, cette coupure ne se justifie nullement. En effet, le chapitre « Le siècle » étudie la notion de temps par rapport à Dieu et met en évidence la rupture entre l'éternité et le temps sans pouvoir l'expliquer sinon par la volonté même de Dieu créateur.

1. Cf. ARISTOTE, *Phys.*, 212 B 4.

2. Les créatures apparaissent ici pour la première fois.

3. On lira la conclusion de l'étude de FAUCON, « Infrastructures », p. 385-386.

2. Les chapitres 16-44 : cosmologie et anthropologie

Dès le chapitre premier, Jean évoquait la création, manifestation de la grandeur divine. C'était poser les deux idées qui vont parcourir les chapitres suivants : la création est une, elle est bonne. Cette doctrine est celle de tous les Pères grecs¹ qui utilisent des idées ou des images prises à divers systèmes philosophiques sans en privilégier aucun². Le court chapitre 16 est un chapitre-programme³; les deux suivants sont consacrés à la création invisible, anges et démons. L'image du monde créé rigoureusement hiérarchisé ici proposée remonte au moins à Eusèbe de Césarée, au moment même où Constantin transportait la souveraineté de l'oikouménè à Constantinople. Nous y retrouvons, selon la formule d'André Guillou, « le principe fondamental de la civilisation byzantine⁴. »

Dans l'importante suite de chapitres (19-24) consacrée à l'univers visible, l'auteur emprunte l'essentiel à l'*Hexaéméron* de Basile de Césarée; le ton est toutefois différent. Basile explique le texte de la *Genèse* avec le souci de dégager des perspectives spirituelles; Jean présente un dossier utilisable pour l'enseignement. Tous les aspects devenus traditionnels de la description du monde sont ici réunis. Ils forment une sorte de vulgate : univers clos, sphérique, astres situés à des niveaux distincts, distribution des quatre éléments dans l'univers, existence possible d'un cinquième

1. Cf. BASILE, *Hexaemer.* 1, 11 (p. 134-136).

2. Cf. P. DUHEM, *Le Système du monde : histoire des doctrines cosmologiques*, t. II, Paris 1914, p. 397. La plupart des Pères (Basile est une exception) ignorent les théories cosmologiques des Anciens, leur souci essentiel est de montrer dans un but pastoral la cohérence de l'Écriture.

3. La dernière phrase du ch. 15 est proche du ton de la doxologie, ce qui indique une possible coupure dans l'exposé.

4. GUILLOU, *Civilisation*, p. 103; cf. EUSÈBE, *Praep.* 1, 4; II, 5; III, 6, 10; IV, 21; VI, 6, qui traitent respectivement de Dieu créateur et providence, de l'économie du salut, de la notion de liberté fondement de l'anthropologie chrétienne.

élément, rôles des astres, signes du zodiaque¹. Cependant, alors que la plupart des Anciens se contentent de situer l'homme dans le cosmos, l'auteur chrétien situe l'homme par rapport au Dieu créateur². C'est le point de vue métaphysique qui l'emporte ; la pensée chrétienne tient à la fois que Dieu seul est le maître du Tout et que l'homme n'a pas accès aux secrets divins³ et que, d'autre part, l'homme centre de la création est doué de libre arbitre. Soumis au temps comme le reste de l'univers créé, il maîtrise le temps par sa liberté, la fatalité se trouve dès lors exclue. On comprend de ce point de vue la place donnée au « paradis » (25) dans cette cosmologie. Ce n'est pas seulement par simple fidélité au texte de la *Genèse* que Jean décrit ici l'Éden, c'est parce que le paradis fait partie de la création et manifeste la volonté divine de donner à l'homme les moyens de « bien vivre⁴ » – tout en lui laissant la liberté de choix. Le

1. Rien n'apparaît des recherches géographiques de l'époque hellénistique. Une allusion (24, l. 64) à la sphéricité de la terre... et le paragraphe se résout en une adoration de la pensée divine. Jean résume seulement les connaissances élémentaires accessibles à tous. Dans son souci de se dégager de l'astrologie si répandue alors dans tous les milieux, il a recours à la simple observation des apparences dont il cherche la justification ou la confirmation dans l'Écriture (cf. en particulier 20, l. 69 s.). On trouve en effet treize références à la Bible dans ce ch. 20 et quatre dans le ch. 21 ; dans la suite de cette « description » de la terre (22. 23. 24), l'Écriture est très présente (21 allusions ou citations – *Genèse* et *Psaumes* principalement). Le caractère théologique de l'exposé apparaît encore davantage si l'on considère la suite des chapitres ; Jean ne fait que reprendre les quatre éléments comme si on les trouvait à l'état pur dans le monde matériel observable (cf. à propos des eaux, ce que dit CYR. HIER., *Cat.* III, 5).

2. Jean ne suit pas l'ordre traditionnel de l'énumération des quatre éléments – feu, air, terre, eau. Comparer PS.-ARISTOTE, *De mundo*, éd. W.L. Lorimer, *CUF*, Paris 1933 ; PLIN L'ANCIEN, *Nat. Hist.* II, 4. Jean place la terre en dernier comme l'avait fait BASILE (*Hexaemer.* 5 à 9), c'est à la fois pour suivre le récit biblique et pour bien souligner l'idée de l'homme conçu comme la perfection même de la création divine.

3. Cf. BASILE, *Hexaemer.* 9, 1 (p. 480-483).

4. Cf. ch. 25, n. 1 p. 296.

décor planté, l'homme va entrer en scène (26-44). Ce vaste ensemble reprend – citant, résumant, arrangeant – un petit ouvrage dû à un syrien comme Jean, *La nature de l'homme* de Némésius. Le titre fait de ce personnage l'évêque d'Émèse, la tradition en attribuait une partie au moins à Grégoire de Nysse¹, ce qui a contribué certainement au succès de l'opuscule. Mais ce succès est davantage dû au contenu. Némésius traite en philosophe des problèmes depuis longtemps agités par les grecs : la notion d'âme, son immortalité, l'union de l'âme et du corps². Il se réfère aux grands penseurs, Platon, Aristote, les stoïciens, les néo-platoniciens, il s'en inspire ou les réfute en philosophe chrétien. Il donne une place considérable au corps et au fonctionnement des sens (4-11); il décrit les puissances de l'âme (12-28) et les derniers chapitres de l'ouvrage³ (29-43) traitent du problème du libre arbitre. Les qualités pédagogiques de Némésius ne pouvaient que séduire Jean.

Notre chapitre 26 (« L'homme ») résume et systématise la conception de l'homme centre de l'univers. Héritage de la pensée grecque certes, mais surtout tradition biblique. Au VI^e siècle, Cosmas Indicopleustès en trace un tableau en des termes que pourrait reprendre Jean Damascène⁴. Mais par ailleurs, à Jean ne suffirait pas cet enthousiasme naïf, il a éclairé l'intuition des Anciens par la lumière de la

1. Sur Némésius, voir W. BROWN, « Nemesius Emesenus », *Catalogus translationum et commentariorum* t. VI, Washington 1986, p. 32-72; la traduction anglaise commentée de W. TELFER ne manque pas d'intérêt (*Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Londres-Philadelphie 1955); une édition-traduction est en cours de préparation dans la collection des *Sources Chrétiennes*.

2. Sur l'orientation de la pensée de Némésius, cf. VERBEKE, « Foi et culture », p. 507-531 (en particulier, p. 526).

3. Tel que nous le possédons. Le ch. 43 se termine brusquement et le livre n'a pas de conclusion.

4. COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne*, 3 vol., SC 141, 159 et 197.

révélation. Nous l'avons dit, pour lui, tout s'explique à partir de l'acte créateur. Parmi les êtres créés, l'homme est un abrégé de l'univers, il est parfaitement équilibré, il existe et il existe bien¹, doté dans l'univers créé de dons exceptionnels par grâce divine. Jean le montre en décrivant l'âme et le corps, jamais séparément, mais toujours liés et impliqués l'un dans l'autre. L'âme est une substance complète et indépendante, mais elle forme avec le corps un tout cohérent. Celui-ci n'est pas en effet un *instrument* ajouté à l'âme, il participe de sa vie et s'il lui est soumis, il est par nature le nécessaire complément de cette âme². C'est ce mode d'existence qui fait de l'homme un être privilégié dans la création. Le corps de tous les êtres animés est constitué d'un mélange d'éléments et d'humeurs, alors que les inanimés sont formés des seuls éléments. Cette complexité des animés marque un degré dans la création hiérarchisée.

C'est la division traditionnelle des facultés de l'âme qui clôt le chapitre. L'étude des états de l'âme et conjointement du corps va alors se poursuivre. Némésius est fortement mis à contribution dans la plupart des chapitres; mais il faut remarquer que les analyses proposées sont celles que l'on enseignait depuis fort longtemps. Certaines se retrouvent dans les adaptations latines que donnait déjà Cicéron³; d'autres dans tel opuscule de Plutarque ou d'Andronicus

1. Sur cette formule τὸ εἶναι et τὸ εὖ εἶναι, cf. JUGIE, *Theologia*, II, p. 575 s.

2. Cette description sera reprise en termes voisins au ch. 59, l. 34-42; elle vient de MAXIME LE CONFESSEUR (*Pyrrh.*, 344-345). On notera que dans ce chapitre Jean s'inspire également de GRÉG. NAZ. (*Orat.* 38, 10-13, p. 124-135); toutefois il ne fait jamais ici intervenir la notion de péché, car il s'agit de considérer l'homme dans sa nature. Ce n'est que dans la seconde partie du ch. 44 (l. 31-83) que l'auteur, par un renvoi explicite au chapitre sur le paradis, fera appel à l'économie du salut après la transgression.

3. Ainsi, *Tusculanes*, IV, XIX-XXVI, par ex.

de Rhodes¹. Ce qui importe c'est surtout le fait que ces analyses se sont transmises jusqu'à l'époque du Damascène, comme un héritage qui échappait aux modes et aux diverses doctrines.

Au chapitre 33 (« La pensée discursive »), se retrouvent certains éléments d'un vocabulaire stoïcien devenu bien commun – et bien sûr sorti du contexte stoïcien; ces termes appartiennent au domaine de l'analyse de l'acte humain : jugement, assentiment, élan². Nous sommes toujours dans le non-rationnel, la pensée discursive s'exerce dans un organe du corps, « la cavité médiane du cerveau »³. Elle concerne et le savoir spéculatif et la connaissance pratique. La mémoire elle-même (34) appartient au non-rationnel, sous ses deux formes, souvenir et remémoration.

Nous atteignons le domaine rationnel avec le chapitre suivant qui reprend la doctrine du verbe intérieur et du verbe proféré, venue elle aussi du stoïcisme. La construction se précise : Jean introduit ici (36-37) une analyse de l'acte humain qu'il ne trouvait pas chez Némésius. Il la reprend à Maxime le Confesseur. Comme l'a bien montré R.-A. Gauthier⁴, ce moine innove en introduisant la notion de volonté (θέλησις), faculté naturelle d'élection et celle de

1. *Περὶ παθῶν*, éd. A. GLIBERT-THIRY, Leiden 1977. Génération après génération la construction s'est complétée et précisée. L'ordre de l'exposé paraît remonter à Aristote, *De anima* (éd. J. Tricot, *Bibliothèque des textes philosophiques*, Paris 1982), qui étudie après les facultés de l'âme, l'âme intuitive (II, 4), les facultés sensibles (II, 5-12) comme le fera Némésius, et après lui Jean Damascène.

2. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae*, III, 3, 2; III, 7, 15; VII, 86 (ὄρμη). De plus, Jean Damascène ajoute dans un souci de clarté πρὸς τὴν πράξιν (élans vers l'action) et τῆς πράξεως (rejets de l'action).

3. Jean Damascène s'en tient aux formules de Némésius dues sans doute à Galien, Références et bibliographie dans NÉMÉSIS, *Nat. hom.*

4. GAUTHIER, « Maxime le Confesseur », p. 51-100 (étude fouillée et indispensable).

résolution¹ (γνώμη) qui fait intervenir le caractère – manière de voir et de réagir propre à chaque individu.

Jusqu'ici, Jean s'était contenté de suivre Némésius; les chapitres 36-37, en se référant à d'autres documents, dévoilent le but poursuivi dans tout l'ouvrage: le lecteur est conduit jusqu'à la personne du Christ qui apparaît comme le modèle de la perfection humaine retrouvée (cf. 36, l. 135 s. et 37, l. 31-35). La question du libre arbitre se posera alors très logiquement. Némésius l'évoque à partir de son chapitre 29 et, dans son souci de montrer qu'il n'y a pas opposition entre christianisme et hellénisme, il part de la notion de destin. Jean a d'autres visées, d'autant qu'en son temps les préoccupations de Némésius ne sont plus d'actualité. Il part de la personne du Christ qui incarne en tant qu'homme la liberté totale: chacun de nous doit parvenir à lui ressembler et la liberté de choix nous en offre la possibilité.

Dans les chapitres 38-39, revenant à Némésius, Jean examine les modalités de l'action humaine. Le libre arbitre implique en effet la maîtrise de l'action. Or non seulement certains choix ne dépendent pas ou plus de nous, mais même dans ce qui dépend de nous peut intervenir la providence. Némésius cherchant « à sauvegarder à tout prix la

1. Nous rendons ce terme par « résolution ». Il convient de se reporter à l'opuscule de notre auteur *De duabus voluntatibus in Christo* 27 (*Volunt.*, p. 209-210) et 40 (p. 225): « Puisqu'Adam par sa volonté ne s'est pas soumis au vouloir divin, mais qu'il a résolu de s'opposer par sa volonté au vouloir divin – c'était cela la transgression, et aucun des descendants d'Adam ne s'est soumis en tout au vouloir divin, mais chaque hypostase a pris le parti de désobéir au vouloir divin... –, ainsi le fils de Dieu Père devenu homme par bienveillance a assumé une nature d'homme et une volonté d'homme, mais il n'a pas assumé une hypostase d'homme, afin que la volonté naturelle de son humanité ne se comporte pas selon un vouloir hypostatique par résolution en adversaire du vouloir divin mais que de son propre chef il soit soumis en tout et qu'ainsi soit annulée l'antique transgression. »

liberté de l'homme » situe « la décision libre en dehors du champ d'action de la providence¹ ». Jean Damascène reprend pour l'essentiel les formules de sa source (en particulier 43, l. 3-12), mais le commentaire prend finalement le pas sur l'autorité de Némésius. D'abord un extrait de Némésius affirme la doctrine, puis (l. 12-17), c'est le commentaire introduit par *τοίνυν*, particule qui souligne la continuité du raisonnement mais en explicite l'aspect fondamental – c'est ici la volonté créatrice immuable. Dans un deuxième mouvement, Jean reprend Némésius (l. 18-23) : la providence divine prévoit et prend soin des êtres. Ce fragment est commenté (l. 24-29), commentaire introduit par *χρῆ δὲ εἰδέναι* signalant une glose : le domaine du libre arbitre humain n'empiète pas sur celui de la Providence. Redite pourrait-on croire ; mais la suite va nuancer tout ceci. Némésius est à nouveau cité (l. 30-49) ; puis même procédé (l. 56, *χρῆ γινώσκειν*), Jean reprend la parole pour faire la mise au point : c'est « l'achèvement en matière de bien » qui seul relève de l'assistance divine. D'importantes réflexions de Jean (l. 60-71) sur l'abandon de l'homme par Dieu (*ἐγκατάλειψις*) terminent cet ensemble² mais non le chapitre qui se prolonge par quatre brèves indications³ de Jean sur ces questions connexes (l. 72-86) et enfin par un résumé de la doctrine (l. 87-92). Ces pages sont éminemment pédagogiques, c'est pourquoi nous en avons souligné la composition à titre d'exemple. Elles ne sont pas les seules dans l'ouvrage (cf. entre autres chapitres 36, 37, 58, 59, etc.)

Le chapitre 44 commence par une heureuse formule : « Dieu connaît tout à l'avance, mais ne détermine pas tout à

1. Cf. VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Émèse*, p. LXXVIII s. Dans sa brièveté incisive, le ch. 42 est l'aboutissement logique des analyses menées depuis le ch. 26.

2. Kotter renvoie justement à ce propos au *Coran* (sourate 3, 154).

3. De telles formules jouent probablement le rôle d'aide-mémoire.

l'avance.» Jean est plus net que Némésius¹, aussi bien celui-ci n'intervient pas dans cette conclusion à l'anthropologie. Jean développe ses propres idées : partant de l'idée de nature, il montre que si l'homme vit conformément à sa nature, il vivra selon le plan divin et parviendra à la perfection. Notre libre arbitre a « dérangé » le plan divin, or Dieu, voulant nous faire retrouver le bonheur – dans le respect de notre libre arbitre –, nous offre le salut par le Christ (l. 23-80). Jean reprend et résume sous une forme quasi homilétique (l. 23-80) tout son enseignement sur l'homme depuis le chapitre sur le paradis ; le style change, à la sécheresse scolaire² succèdent des phrases plus longues, des effets de rhétorique (ainsi le démonstratif repris lignes 23, 38, 44), des termes imagés (cf. lignes 43, 68, 81, 83). De plus, Jean se cite lui-même ; voici un relevé succinct :

l. 6-7	<i>Manich.</i> 22 (p. 364), 73 (p. 313), 80 (p. 394)
l. 18-20	<i>Jacob.</i> 53 (p. 128) <i>Manich.</i> 31-32 (p. 370), 81 (p. 395) <i>Volunt.</i> 19 (p. 202 s.)
l. 23-29	<i>Sabb.</i> 7 (p. 125)
l. 27-29	<i>Volunt.</i> 30 (p. 215 s.)
l. 59-63	<i>Manich.</i> 30 (p. 351)
l. 81	<i>Transfig.</i> 16 (p. 451 s.)

Par manière de récapitulation nous donnons un tableau d'ensemble des emprunts à Némésius. On verra que Jean regroupe ou dissocie chapitres ou paragraphes selon le mouvement propre de son exposé. Les titres sont pour la plupart identiques dans les deux ouvrages, nous les donnons dans la colonne centrale.

1. NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 42, p. 125, l. 3-17.

2. Ainsi aux l. 21-22, la définition de *μετένοια*. Cf. *Manich.* 75 (p. 391, l. 10-11).

Jean Damascène Chapitres	Titres	Némésius Chapitres
26	L'homme	4, 5, 23-28
27	Les plaisirs	18
28	La tristesse	19
30	L'emportement	20
31	L'imagination	6
32	La perception sensorielle	7, 8, 9, 10, 11
33	La pensée discursive	12
34	La mémoire	13
35	Le verbe intérieur	14
38	Le volontaire et l'involontaire	29, 31, 32 puis 30, 32
39	Ce qui dépend de nous	39
40	Les événements	40
41	Le libre arbitre	41
42	Ce qui ne dépend pas de nous	40, 42
43	La Providence	42
44	La prescience et la prédétermination	43

3. Les chapitres 45-81 : christologie

Si l'on cherchait à introduire une division dans cette masse de cent chapitres, c'est ici – au chapitre 45 – que l'on pourrait la pratiquer. La justification s'en trouverait dans les petits traités tels que ceux de Théodoret de Cyr dont nous avons parlé plus haut. Cette seconde partie pourrait porter le titre « *De Verbo incarnato servatore et iudice* ». Toutefois rien ne l'impose, il vaut mieux mettre en valeur la continuité et l'unité de la centurie.

En abordant la christologie du Damascène, nous remarquons d'abord la rareté des citations de l'Écriture. Les ouvrages des Pères – traités ou homélies – s'adressent à la communauté chrétienne afin d'assurer ou d'éclairer la foi, d'où le rôle éminent de l'Écriture. Némésius raisonnait en philosophe et visait autant les « gens du dehors » que les chrétiens cultivés. Jean, dans le milieu où il vit, a des préoccupations d'un ordre voisin qui cèdent le pas en l'occurrence à des exigences pastorales. L'ouvrage dédié à un évêque concentre son effort d'élucidation de la doctrine sur

deux points essentiels : le libre arbitre de l'homme, nous l'avons vu, et la notion de nature à laquelle est liée celle d'hypostase – toutes deux forment l'armature des chapitres christologiques. Jean établit en philosophe le caractère unique de la personne du Christ¹; ce n'est pas un prophète, même hors de pair, c'est Dieu présent sous forme humaine dans notre monde. Il évoque clairement les deux méthodes possibles dans son chapitre 5, et il donnera la première place à l'Écriture lorsqu'il traitera de la vie du chrétien dans l'Église – ce seront les chapitres 82 et suivants – ou lorsqu'il rédigera les pages sur le sabbat au chapitre 96.

La seconde remarque concernant la méthode de l'auteur porte sur l'inspirateur de cette christologie; Jean suit de près, cite ou résume la *Disputatio cum Pyrrho* de Maxime le Confesseur²; il en a bien discerné la fidélité à la tradition chalcédonienne, il en a assimilé la structure philosophique³.

Le plan divin – l'économie du salut – est rappelé au chapitre 45 sous une forme proche de l'homélie⁴ que continue le chapitre suivant. Ces deux passages présentent l'intérêt d'être des chapitres-programmes, comme les chapitres 1 et 16. Le second engage le plan divin dans l'his-

1. « Un des caractères de cette christologie [celle de Jean Damascène] c'est de déduire avec rigueur les conclusions théologiques et dogmatiques de l'union hypostatique » (A. MICHEL, « Union hypostatique », *DTC* XII, col. 504-505).

2. *PG* 91, 288-353. Cf. n. 1, p. 96.

3. LETHÉL, *Théologie*, p. 110-112 (n. 17) a dégagé clairement les deux plans – ontologique et historique – de l'Incarnation selon Maxime et Jean Damascène. Cf. M.-J. LE GUILLOU, « Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime », dans *Maximus Confessor*, p. 236.

4. Étant entendu qu'il ne s'agit pas de « modèles » de prédication à reproduire ou à imiter, mais de schémas doctrinaux dont la forme fait penser à l'homélie et que l'auteur a pu tirer de ses écrits antérieurs – fragments retouchés ou aménagés pour répondre au propos du nouvel ouvrage. Cf. STUDER, « Die Theologische », n. 87 p. 24.

toire¹ : la fin du chapitre 46 (l. 29-48) met en évidence cette entrée dans l'histoire du Verbe et donne la clé des développements qui suivent².

Du chapitre 47 au chapitre 50 va être examinée la notion de nature, puis de 51 à 55 celle de personne ou hypostase, c'est-à-dire la constitution même de l'unique personne du Verbe incarné. Appliquant au Christ la notion de nature³, Jean montre que les hérétiques monophysites n'ont pas compris la nécessaire dualité de nature du Christ. Chacune des deux natures garde sa plénitude pour faire l'unique Christ. Le « fonctionnement concret de l'unique personne du Verbe incarné⁴ » fait l'objet de ces chapitres, la composition est la même, un principe est posé ou rappelé, puis appliqué au cas du Christ (ἐπί + gén.). C'est une composition de type scolaire qui peut remonter à l'enseignement de Jean à Saint-Sabas. L'accent est mis sur le fait qu'une nature ne peut se diviser; une nature, écrivait notre auteur dans les *Dialectica* (μχ'/41), est « principe de mouvement et de repos⁵ », elle est un tout indissociable.

Si le chapitre 51 rassemble les affirmations dogmatiques des Pères et des conciles sur l'hypostase unique du Verbe incarné, c'est qu'il apparaît davantage comme une conclusion à l'analyse qui précède. En effet les chapitres 52-55

1. Cf. déjà entre autres NÉMÉSISUS, *Nat. hom.* 38 (dernier paragraphe), p. 110-111.

2. Cf. *Expos.* 47, l. 57-60 sur le caractère unique dans l'histoire de la personne du Christ.

3. Cf. *Dial.* ζ'/17, p. 68 s.; μχ'/41, p. 107, et dans l'*Expos.* même les ch. 14 et 26-42 (anthropologie). Sur φύσις et ὑπόστασις, cf. *Dial.* μγ'/43, l. 7-11 (p. 108) et ξξ'/67, l. 36-38 (p. 140).

4. Cf. F. REFOULÉ - R. LAURET, *Initiation à la pratique de la théologie*, tome 2, *Dogmatique* 1, Paris 1982, p. 242.

5. Formulation d'origine aristotélicienne : cf. ARISTOTE, *Metaphys.* τ. 1, p. 224 (E 1, 1025 B, l. 20) et p. 34 (A 7, 988 B, l. 4); *Phys.* 192 B, l. 21; 200 B, l. 11. Kotter (*Dial.*, p. 107) renvoie à plusieurs commentateurs d'Aristote ainsi qu'à MAXIME, *Opusc.* (276 A). Voir aussi JEAN DAMASCÈNE, *Volunt.* 18 (p. 200).

constituent des réponses aux objections ainsi que des mises au point¹. Le chapitre 52 reprend parfois mot pour mot les définitions données au chapitre $\nu/50$ des *Dialectica*; sous une simple question d'ordre philosophique, Jean fait découvrir le caractère unique de cet homme qu'est le Christ – ce qui est l'enjeu de toute christologie. Adorer la chair humaine du Christ, c'est adorer le Verbe de Dieu. L'union des deux natures dans la personne divine du Verbe est si intime qu'aucun autre exemple ne peut être proposé, et les comparaisons elles-mêmes accusent leur insuffisance (fer/feu; bois/feu). Et l'auteur à la fin du chapitre nous amène à ce qu'il ne perd jamais de vue, la révélation trinitaire. Le chapitre 53 vise les acéphales²; nous possédons un écrit de Jean contre ces hérétiques. « Le trisagion » (chapitre 54) n'est qu'un cas particulier : Jean considère l'unité divine dans la Trinité, et s'il s'oppose à Pierre le Foulon, c'est en raison de l'ambiguïté de l'addition utilisée. Le dernier chapitre de ce groupe reprend la célèbre formule de Cyrille d'Alexandrie : « une unique nature incarnée du Dieu Verbe ». L'explication est longue et prend une tournure plus technique, car la phrase de Cyrille fut souvent par la suite mal comprise en raison surtout de l'évolution du langage théologique³. Le souci de précision de Jean n'a jamais été aussi affirmé qu'ici où toutes les formules possibles sont examinées une à une, et pour chacune d'elles la tradition faisant foi, entendons la tradition confirmée par les conciles⁴.

1. L'addition au ch. 51 (manuscrits M et N) apporte quelques précisions. Elle utilise la comparaison fer/feu ou bois/feu (cf. ch. 59, l. 119-137; 63, l. 49-57; 76, l. 15-23) et porte surtout sur l'impassibilité divine.

2. Cf. *DHGE* I, col. 282-288 (J. Vailhé).

3. Cf. M.-O. BOULNOIS, *Le Paradoxe trinitaire de Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1995.

4. La dernière phrase de ce ch. 55 nous paraît être une addition postérieure à l'ensemble du chapitre. On en trouve d'autres, ainsi ch. 58.

Jusqu'ici nous étions au-delà et en dehors du temps, ce chapitre 56 nous introduit dans l'histoire et l'auteur, jusqu'au chapitre 63, va faire une analyse de la psychologie du Christ.

Le Christ entre dans l'histoire humaine qui est tout entière rassemblée en lui, l'Écriture l'enseigne fermement, l'apôtre Paul en est le grand témoin. Ensuite sa mère, Marie, mère d'un homme, est en même temps mère de Dieu. À l'époque de Jean le titre de « mère du Christ » peut encore paraître suspect surtout en ces régions où vivaient de nombreuses communautés monophysites et notre auteur se refuse à l'employer. C'est pour lui l'occasion de poser clairement (55, l. 68-69) la conception traditionnelle de l'Incarnation : « assumption, entrée dans l'existence, divinisation de ce qui est assumé par le Verbe¹. »

À ce chapitre charnière succède un chapitre-programme (57) très court, où sont posées les thèses développées dans les longs chapitres 58 à 63. L'ampleur des développements, le souci du détail, les renvois fréquents à l'anthropologie montrent bien leur place éminente dans la pensée de Jean : cet homme, Jésus, est vraiment l'un de nous. Les hérésies sont en fait à peine présentes, elles ont été écartées dans les pages précédentes ; si le chapitre 60 apparaît par son titre comme un chapitre polémique, le contenu est plus proche de la discussion philosophique que de la réfutation.

Quant à la composition de l'ensemble, le point de départ comme dans l'anthropologie est le libre arbitre (58) ; l'on va ensuite à la suite nécessaire, l'opération, ou plutôt les opérations (59). Peut-être le chapitre 60 pourrait-il être placé ailleurs, en dépit de sa forme, et rapproché des chapitres 47-50. Incertitude de composition mineure à vrai dire, à

1. Cf. CHEVALIER, *Mariologie*. À compléter par l'article de V. GRUMEL, « La mariologie de saint Jean Damascène. Examen critique d'un ouvrage récent », *ÉO* 36 (1937), p. 318-346.

laquelle nous sommes plus sensibles que les lecteurs de Jean, et qui peut servir à montrer en passant que nous n'avons pas affaire à une « somme » au sens médiéval du terme. Le chapitre 61 et les deux suivants sont étroitement liés et progressent vers le terme sinon original du moins renouvelé en son sens par Denys, « l'opération théandrique »¹.

Les chapitres 58 et 59 sont construits de façon rigoureuse sous l'inspiration de Maxime, certes, mais Jean y montre toutes ses qualités. En voici une brève analyse :

Chapitre 58, paragraphes 1-2 : la thèse, deux volontés dans le Christ ; paragraphes 3-4 : rappel des principes philosophiques établis dans les chapitres 36-37 ; paragraphes 5-6 : application au Christ. Puis Jean montre que la volonté est une faculté de la nature (paragraphes 6-9) et applique au Christ ce principe (paragraphes 10-11) ; les paragraphes 12 et 13 visent à montrer que la volonté peut appartenir à l'hypostase. La conclusion d'ensemble est tirée dans les paragraphes 14-15, elle est assurée par les preuves d'Écriture (manifestations évidentes dans les Évangiles, fortifiées par le témoignage de saint Paul). Ce premier mouvement est suivi par une étude de l'origine du libre arbitre qui est lié à la raison. Jean le considère en Dieu, en l'homme et dans le Christ et en tire les conséquences ; un appendice sémantique (sur *γνώμη*), comme par exemple à la fin des chapitres 50 et 55, peut être une addition tardive, souci scolaire et à la vérité souci de mettre entre les mains de Cosmas le meilleur instrument de travail possible.

Un schéma presque identique gouverne la composition du chapitre suivant (59) : la thèse est proposée au para-

1. Quelle place exacte Jean Damascène accorde-t-il à la volonté humaine dans le Christ ? Il semble parfois minimiser à l'excès son rôle ; la doctrine est claire, la réflexion théologique est à peine amorcée. L'opuscule *De duabus voluntatibus in Christo* s'efforce avec un mérite certain de cerner le problème, nous y renvoyons fréquemment sans pouvoir le citer largement.

graphe 1, suivie (paragraphe 2, 3, 4) de l'énoncé des principes philosophiques qui se prolonge par un examen attentif de la notion d'opération (paragraphe 5). Par des preuves rationnelles et le témoignage de l'Écriture, Jean applique au Christ cette doctrine (fin du paragraphe 5 et paragraphe 6) avant de réfléchir sur les opérations du Christ dans la Trinité (paragraphe 7-10) puis dans celle de la personne et de la nature (paragraphe 11-14 et 15-20). Une large conclusion (paragraphe 21-24) résume le tout en prenant soin de rappeler l'importance d'un vocabulaire précis. C'est ce que rappelle le chapitre 60, qui renvoie au développement sur le composé humain (chapitre 26). L'effort de Jean pour fonder la foi sur la raison n'a jamais été plus sensible que dans ces pages.

Après les discussions vient le temps des certitudes : les chapitres 61-63 présentent au lecteur le Christ homme vivant parmi les hommes, en même temps que Dieu présent parmi nous. La réflexion sur la divinisation de la chair du Seigneur conduit Jean après une description minutieuse à reprendre le terme venu de Denys et à parler d'opération théandrique. Maxime l'utilisait dans la *Disputatio cum Pyrrho*, la *Doctrina Patrum* avait cité la formule de la 4^e lettre du corpus dionysien, et l'on sait maintenant que Denys l'avait empruntée à Proclus¹. Si Jean n'est pas le premier à l'avoir employée, il reste que c'est lui qui a fortement contribué à en répandre l'usage, tout comme l'emploi de la notion de périchorèse dans la christologie².

Le chapitre 64 introduit les notes rapides des neuf chapitres 65-73 sur le parcours terrestre du Seigneur. L'Écriture joue dans cet ensemble un rôle plus important ; allusions ou

1. Cf. H.-D. SAFFREY, « Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus », *Studia Patristica* IX, TU 94 (1966), p. 98-105, et « Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus », *RSPT* 63 (1979), p. 3-16.

2. Sur ce point, cf. PIRET, *Christ*, p. 349 s.

citations sont commentées avec soin, très souvent par les écrits des Pères, et toujours dans la perspective des deux natures. Ce souci a peut-être limité l'ampleur de vue de certains chapitres¹; Jean cherchait avant tout, nous l'avons dit, à fournir des matériaux, des thèmes de réflexion à un évêque qui exerçait son ministère dans un milieu très mêlé.

En une sorte d'appendice (76-81) ce sont des réponses à certaines objections courantes². La littérature des questions-réponses a connu une grande vogue, et jusqu'à l'époque du Damasène. Les controverses dont nous avons ici une trace portent sur la question des deux natures, d'où des reprises et des redites, ainsi le chapitre 76 où reviennent les classiques comparaisons fer/bois déjà plusieurs fois exploitées (cf. 61 et 63). Dans le chapitre 77, nous reconnaissons des idées déjà indiquées aux chapitres 50 (l. 31-35) et 55³ (fin). Jean expose rapidement la nécessaire incarnation du Fils par l'idée reprise d'Origène, « le semblable seul peut sauver le semblable⁴ » – puis le ton change et se rapproche de celui de l'homélie⁵. Qui est visé par le chapitre 78 (l'hypostase du Christ est-elle créée ou increée?)? Certains pensent à Paul de Samosate⁶; plus généralement il

1. LETHEL, *Théologie*, le fait remarquer à propos du ch. 68.

2. Cf. STUDER, « Die Theologische », n. 77 p. 22.

3. Entre autres, voir aussi ÉPIPHANE, *Ancoratus*, GCS I, 1915, p. 60, l. 7-39.

4. Cf. *Expos.* 45, l. 37-38; *Sabb.* 19 (129).

5. Cf. *Isaïe* 35, 5; 61, 1-5. Une prière termine ce ch. 77 (voir ROZEMOND, *Christologie*, p. 57). Comment l'expliquer? Les paragraphes 1 et 2 ont le ton de l'exposé, puis presque brusquement l'auteur s'anime et se laisse entraîner – la particule γούν marque le passage au ton oratoire; cf. É. DES PLACES, *Étude sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris 1929, n. 3 p. 144; γούν ici affirme fortement. On ne peut nier les effets de l'Incarnation, l'humanité est sauvée, capable de recevoir les bienfaits divins. La prière d'action de grâce jaillit naturellement de ce mouvement d'admiration, elle est parfaitement « en place ».

6. Cf. *Haeres.* 65 (p. 37). À l'arrière-plan y aurait-il une allusion à l'islam (cf. *Coran*, sourates 5, 76-77; 19, 1-34)?

s'agit d'une question mal posée où sont confondues nature et hypostase et déjà traitée au chapitre 51 (l. 3-12). Redite assurément mais compréhensible car elle peut être une question posée par Cosmas lui-même. Le chapitre 79 rappelle le caractère historique de la personne du Christ en reprenant un dossier de la *Doctrina Patrum*. À la question posée au chapitre 80 une réponse est donnée, reprise du chapitre sur la Trinité (8, l. 140-158) avec le même souci de précision dans le vocabulaire (cf. aussi 42, l. 6 et 44, l. 35). De même, le chapitre 81 présente l'explication de termes parfois employés sans discernement – monogène, premier-né. À propos de ces mots, plusieurs textes scripturaires sont rapprochés (Col 1, 15; Rm 8, 29 et Jn 20, 17) et élucidés, formant pour ainsi dire la conclusion de la christologie. Habile procédé, utilisant une question de détail pour ramener la réflexion du lecteur à l'essentiel du dogme¹.

4. Les chapitres 82-100

Comment présenter les chapitres 82-100 qui constituent la plus grande partie du quatrième livre latin? La quasi-totalité des auteurs y ont vu une suite d'exposés sur des « questions diverses », plus ou moins bien ordonnés (cf. Jugie, *DTC VIII*, col. 698; ou B. Kotter lui-même « Johannes von Damaskus », *TRE*, Band 17, p. 127-129). Le caractère souple de la centurie, le caractère compilatoire de l'ouvrage, accueillis comme une vérité définitive, ont peut-être contribué à provoquer ce sévère jugement. Il nous paraît possible de réviser cette manière de voir. En effet si l'on se reporte à des modèles possibles de *La Foi orthodoxe*, tels que Théodoret de Cyr², une idée se fait jour, celle même

1. Le chapitre 81 b, centon plutôt maladroit du chapitre 52, ne paraît pas devoir être retenu comme authentique, il ne présente aucun caractère de nécessité.

2. *Haer.*

que développe l'*Épître aux Hébreux*¹ : la foi n'est pas une adhésion individuelle au Christ sauveur, elle ne peut être vécue que dans l'Église, lieu spirituel où le Christ met les croyants en communion les uns avec les autres. La foi au Christ suscite la nécessité d'une vie dans le Christ, telle est, pensons-nous, l'intuition du croyant et du théologien qu'est Jean. Par quels moyens l'action du Christ se produit-elle ? Comment le chrétien peut-il bénéficier de la médiation du Christ ? Et vivre en cette société des saints qu'est l'Église ? C'est par l'intermédiaire des sacrements que l'action divine – celle de l'Esprit saint (cf. Jn, 14, 26 ; 15, 5-14 etc.) – se perpétue et que l'Église se forme. Or ces sacrements, puisque l'homme est double² (82, l. 32 s. ; 85, l. 3 s. etc.), vont rendre sensibles par des rites et la présence du Christ et leur action chez celui qui les reçoit. Ils sont indispensables pour assurer la vie spirituelle car l'homme par lui seul ne peut parvenir à la béatitude promise (82, l. 32 s. ; 84, 24 s. ; 86, l. 3-36 ; 88, l. 69-71, etc.). Ces rites ont été établis par l'Église sur la prescription du Christ lui-même ou des apôtres, ils sont donc par la volonté même de Dieu porteurs de grâce et relèvent de l'autorité de l'Église qui continue la présence du Christ sur la terre. Le baptême, par l'eau, régénère l'homme corrompu par la transgression (82, l. 32-59 ; 85, l. 3 s.) ; la croix, « signe sur le front » (84, l. 45 s.), accompagne l'eau régénératrice et contient en résumé toute l'action rédemptrice du Christ³ (84, l. 24-44). L'adoration vers l'Orient (85) est elle-même une figure du mystère du Christ, c'est-à-dire un sacrement. Le début de ce chapitre est très clair sur la signification et la valeur de ce rite : il apparaît comme une sorte

1. Surtout He 9-11. De plus, contrairement aux habitudes de Jean, l'Écriture – au premier chef saint Paul – tient une place considérable dans tous ces chapitres.

2. Cf. GRÉG. NYSS., *Orat.* 37, 1.

3. Comparer C. COUTURIER, « Sacramentum et Mysterium dans l'œuvre de saint Augustin », dans H. RONDET *et alii*, *Études Augustiniennes*, Paris 1953, p. 265.

de complément du baptême, il était annoncé par certaines attitudes ou certains faits de l'Ancien Testament – notons au passage l'importance des citations ou allusions scripturaires dans ces chapitres 82-91¹. Jean Damascène n'en est pas le seul témoin; saint Ambroise le rappelle expressément dans le *De Mysteriis*²: après la renonciation au démon, « tu t'es tourné vers l'Orient ». Aux yeux de Jean ce geste à valeur symbolique indique l'attente du retour du Christ, il est révélateur des dispositions intimes du futur baptisé. En effet saint Ambroise, plus précis que notre auteur, place ce geste avant le baptême proprement dit, c'est-à-dire avant la triple immersion. Un dernier détail est à retenir ici: ce rite est une tradition apostolique non écrite (85, l. 32; cf. 89, l. 66). L'autorité des Apôtres est celle même du Christ, ils sont plus que ses représentants sur la terre, ils bénéficient de l'assistance de son Esprit qui par eux anime l'Église.

Après ce groupe de chapitres réunis autour du sacrement du baptême, premier pas du chrétien dans l'Église, le chapitre 86 traite dans un long et riche exposé du sacrement de l'Eucharistie qui continue la doctrine de Cyrille

1. Fondant ses développements sur l'Écriture, Jean est amené à expliquer avec soin les textes sacrés; mais il y a plus. Ici, c'est-à-dire dans les ch. 82-91 puis 92-98, le changement de méthode est flagrant. Dans les ch. 1-81, on trouve 181 citations ou allusions à l'Ancien Testament et 313 au Nouveau Testament; dans les ch. 82-100, respectivement, 139 et 189 citations ou allusions à l'Écriture, soit pour 19 % du texte, 30 % des totaux respectifs. Cette utilisation importante traduit, semble-t-il, l'apparition de nouvelles perspectives; et cela d'autant plus que dans les ch. 1-81, la *Genèse* et les *Psaumes* fournissent l'essentiel des citations de l'Ancien Testament alors qu'ici les références à l'Écriture sont très diversifiées. Sur les quarante six livres des LXX, vingt-trois sont représentés; sur 56 citations ou allusions à la *Genèse* dans l'ouvrage, 25 se trouvent ici; 15 de l'*Exode* sur 16; 6 du *Lévitique* sur 7; 8 des *Nombres* sur 10; 8 du *Deutéronome* sur 10; 27 des *Psaumes* sur 55; 11 d'*Isaïe* sur 19; 5 d'*Ézéchiel*; 5 de *Daniel* sur 8, etc.

2. Voir *DACL*, art. « Baptême », col. 321; AMBROISE DE MILAN, *Des sacrements, des mystères* II, 7, SC 25 bis, p. 158.

d'Alexandrie et des Cappadociens¹. Jean reprend la question de très haut, il part de la création (cf. 16 et 17, l. 88-95) et de la volonté divine de faire participer l'humanité à sa propre vie (cf. 3, l. 44-46; 12 b, l. 6). Il résume son anthropologie et l'histoire de l'humanité déchue² (cf. 24, l. 37-50; 44, l. 55; 77, l. 34; 82, l. 32) pour arriver à l'histoire du salut par Jésus-Christ. Cet ample développement (86, l. 3-45) est d'un contemplatif plus que d'un théologien. Suit le récit de l'institution de l'Eucharistie. Seule la toute-puissance de Dieu permet de comprendre ce don de Dieu (l. 46-96). L'auteur expose ensuite (l. 97-187) ce que l'on pourrait appeler le point de vue humain – utilisation du pain et du vin, dispositions intérieures du chrétien, effets de la communion. Tout cela est présenté à partir de textes des deux Testaments nombreux et variés; selon la tradition des Pères, la figure de Melchisedech prend un relief extraordinaire. La fin du chapitre paraît formée d'additions (postérieures?); de ces quatre paragraphes, trois traitent de questions de vocabulaire, un autre d'une question de discipline justifiée par la notion d'unité de l'Église du Christ.

Avec les chapitres 87, 88 et 89 nous abordons un autre aspect de la vie du chrétien dans l'Église: la présence sacramentelle des saints, des images, de l'Écriture. Ce culte des saints n'est pas une simple dévotion, ni même un regard admiratif jeté sur des personnages de haute stature qui peuvent servir d'exemple, ce culte doit remonter jusqu'à la source unique de vie, le Christ. Jean rompt ici avec les habitudes superstitieuses du peuple et d'une bonne partie du clergé et des moines. Les *Discours sur les images*³ viennent de rappeler avec force que si les icônes peuvent nous apporter la grâce divine, c'est par la volonté et la puissance

1. Ce sont les deux sacrements que retient GRÉGOIRE DE NYSSE dans l'*Orat.*, 35-37.

2. Voir en outre *Ficum*, p. 102 s.

3. C. SCHÖNBORN, *L' Icône*.

du Christ – elles ne sont pas autre chose qu'un signe sensible de la présence divine. Dans le chapitre 89, l'histoire du roi Agbar en est la parfaite illustration.

Si les chapitres 90-91 sont consacrés à l'Écriture, couronnant cet ensemble, c'est que l'Écriture est elle aussi un « sacrement ». Elle transmet la grâce au lecteur humble et attentif. L'attitude du chrétien devant les livres sacrés doit être semblable à celle du fidèle qui communie au corps du Christ : la comparaison s'impose entre les lignes 140-155 du chapitre 86 et les lignes 14-46 de ce chapitre 90. La nécessité des dispositions subjectives du croyant y est nettement indiquée ; l'Écriture est par elle-même « source de grâce » (l. 42-44) et c'est la raison qui a pu amener Jean à placer à la fin de cet ensemble le livre des Évangiles. Il ne faut pas, d'autre part, négliger le fait que le chapitre 91 – « Les énoncés relatifs au Christ » – ne considère que le Nouveau Testament. Ne peut-on pas voir là une intention de notre auteur ? Encore une fois, la grâce de Dieu ne peut nous parvenir – à travers les sacrements – que par le Christ, Verbe Incarné¹.

Les chapitres 92-98 répondent à des préoccupations différentes et bien que l'on ne puisse justifier pleinement le choix des sujets traités, on remarquera que l'auteur dans les chapitres 92-95 reprend des idées développées ailleurs, notamment dans le *Contra manichaeos*, sous trois aspects : problème du mal, unicité divine, libre-arbitre humain et création. Ces questions ont été abordées dans d'autres endroits de *La Foi orthodoxe*², particulièrement celui de la

1. Avant les travaux des grands théologiens médiévaux, la « liste » des sacrements est variable, on y trouve ce que nous désignons sous le nom de « sacramentaux » ; ainsi par exemple, PIERRE DAMIEN distingue douze sacrements – on voit aisément pourquoi – dans son *Sermo 1 in dedicatione Ecclesiae* (PL 144, 897-902).

2. *Expos.* 14, l. 35-37 ; 8, l. 196 ; 44, l. 3 ; cf. aussi *Manich.* 37 (p. 373) ; 72-73 (p. 389-391) ; 78-80 (p. 393-395).

prescience divine qui n'est en rien prédestination. Outre le *Contra manichaeos*, on les retrouve dans le *De duabus in Christo voluntatibus*, dans la *Controverse entre un musulman et un chrétien*. Ce sont là des points essentiels de la doctrine damascénienne sur lesquels Jean ne varie jamais¹.

Si l'on recherche ce qui a engagé l'auteur à traiter ces questions, une solution se présente dont l'intérêt est de marquer la continuité dans la composition de l'ouvrage : après avoir décrit la vie du chrétien dans l'Église, Jean propose une réflexion sur la vie du chrétien dans le monde, dans le monde où vit cette communauté de chrétiens hérétiques, de juifs et de musulmans. Le chapitre 92 s'adresse au chrétien et explique des passages de saint Paul qui pourraient, mal interprétés, conduire à un déterminisme proche de celui des musulmans. L'argumentation est la même dans la *Controverse* et ici, en particulier sur la permission divine (*παραχώρησις*) de faire le mal. Les chapitres suivants parachèvent la démonstration et fournissent méthode et arguments utiles à la fois à l'évêque Cosmas pour l'instruction des fidèles et au chrétien lui-même pour répondre à de possibles adversaires². Le dernier chapitre (95) de ce groupe hausse le débat jusqu'à son plus haut niveau, rejoignant l'enseignement d'un Cyrille d'Alexandrie ou d'un Maxime, et donnant la clé de la morale chrétienne³.

En somme, c'est d'une façon indirecte que Jean s'oppose à l'islam, comme par ailleurs il l'avait déjà fait dans la christologie⁴. Nous pensons en particulier à l'union hyposta-

1. JUGIE, « Saint Jean », col. 724-725 et 729-730.

2. Ainsi R. LE COZ souligne justement que le texte de la Bible fut utilisé par les musulmans pour « critiquer le christianisme à partir de l'Évangile lui-même » (*Disp.*, p. 154).

3. Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Isaïam*, 5, 1, ch. 52, v. 1 (PG 70, 1144 C-D); MAXIME, *Capitum quinque centenorum centuria* 1, 73 (PG 90, 1209 B), cités par LOSSKY, *Essai*, p. 174-175.

4. Cf. *Islam*, p. 170-176.

tique (cf. 46, 47, 51). Il n'en va pas de même en ce qui concerne les juifs¹. Dans les chapitres 96-98 sont traités les problèmes les plus souvent débattus : le sabbat, la virginité, la circoncision². Le premier indique clairement dans son titre qu'il s'agit bien de polémique, toutefois celle-ci n'a rien d'agressif et l'auteur s'élève jusqu'à des considérations spirituelles fondées sur l'Écriture.

En résumé, ces dix-sept chapitres (82-98) portent la marque d'un esprit méthodique, d'un théologien averti et d'un authentique croyant. C'est dans le mouvement même de sa foi que l'auteur a découvert la nécessité de réunir ce qu'enseignait la tradition. Il se montre novateur – car c'est vraisemblablement la première fois que sont rassemblés les éléments d'une théologie des sacrements. Le modèle qui l'a inspiré est peut-être à chercher dans les catéchèses dont plusieurs exemples nous sont parvenus (Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome entre autres), et surtout la *Grande catéchèse* de Grégoire de Nysse (cf. en particulier la description de la foi, chapitres 38-39, PG 45, 97-102). Jean a cependant élargi la traditionnelle catéchétique en y ajoutant des notices doctrinales sur la mère de Dieu, les saints, les images et l'Écriture, toujours présentées sous le même point de vue afin de dégager leur valeur « sacramentelle »³.

L'Antichrist a-t-il sa place dans un exposé de la doctrine ? Certes la tradition paraît l'imposer et même une certaine lecture de l'Écriture⁴. Jean s'appuie en effet sur l'Écriture et principalement sur l'enseignement des épîtres

1. Le ch. 95 peut également être entendu comme une introduction aux trois chapitres suivants qui visent les lois et les pratiques juives. Cf. en particulier 96, l. 50-68; 97, l. 51; 98, l. 27.

2. Ces discussions sont déjà présentes dans les épîtres pauliniennes.

3. Cf. IRÉNÉE, *Adv. haer.* V (p. 308-324); THÉODORET, *Haer.* 5, ch. 22-23.

4. Remarquer l'emploi de προσκυνεῖν dans deux passages. L'adoration n'est due qu'à Dieu ici présent dans le signe sacramentel.

johanniques (1 Jn 4, 2 s.). Pour lui est *antichrist* celui qui ne reconnaît pas en Jésus la personne du Verbe incarné; le terme ne désigne plus un seul individu mais devient un nom commun. On peut penser que Jean se souvient ici de la position du *Coran* à l'égard de la divinité du Christ; dans le chapitre 100 des *Hérésies* ne commence-t-il pas par là son examen de la religion islamique¹? Maxime le Confesseur, vers 630-640, c'est-à-dire peu après la conquête par les Arabes de la Syrie et de la Palestine, parlait de ces « gens du désert » comme liés, ainsi que le peuple juif, à la venue de l'Antichrist en raison de leur volonté d'ignorer le vrai Sauveur². C'est bien la même pensée qui sera celle de Jean, et Maxime mettant en évidence un aspect de l'Écriture, souligne le fait que l'Antichrist sera bel et bien un individu³. Jean va donc de l'aspect doctrinal à l'aspect historique au cours du même chapitre.

Déjà Cyrille de Jérusalem, à la suite de l'apôtre Paul (2 Th 2, 3-4) et avec toute la tradition, donne des traits humains à l'Antichrist⁴ et dit que sa naissance sera comparable à celle du Christ – du moins en apparence. Si par certains détails le texte de Cyrille se rapproche de l'*Apocalypse juive de Zorobabel*, en revanche Jean ne semble rien connaître de tel. L'Antichrist qui tient de Satan des pouvoirs surhumains (99, l. 34 s.) ne peut qu'avoir une origine délictueuse (l. 41); de plus, il surgit et prend le pouvoir⁵: cette présentation dramatique du règne de l'Antichrist, inspirée évidemment de l'Écriture (Mt 24, 24; 2 Th 2, 9), reste

1. Cf. *Disp.*, p. 212-213.

2. *Ep.* 14 (540-544).

3. Jean et ses contemporains avaient été frappés durablement par la conquête de Jérusalem par les Perses (614) puis par les Arabes (638).

4. *Cat.* 15, 10 (884 s.).

5. Sur le règne de dix rois dans l'Empire, cf. I. LEVI, « L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès », *REJ* 1919, p. 114 s.; cette apocalypse est datée en général du VII^e siècle (vers 620-630).

chez Jean fort mesurée. On n'y trouve aucune de ces indications de lieu et de temps si nombreuses dans les écrits apocalyptiques, qui mêlent événements réels et événements imaginaires. La seule précision due à l'Écriture est que ce personnage n'apparaîtra qu'une fois l'Évangile proclamé dans toutes les nations – ce qui reste vague. Seuls les juifs resteront à l'écart jusqu'à l'intervention d'Hénoch et d'Élie : l'Ancien Testament vient témoigner pour le Christ sauveur et ramener les juifs au bercail¹. La scène de la Transfiguration apparaît comme une des premières manifestations de cet accord profond des deux Testaments, et Jean le souligne vigoureusement dans son homélie sur cette fête². Le Christ peut donc revenir, ayant assuré l'unité de l'humanité dans la vraie foi.

La conclusion s'impose : la résurrection des morts n'est pas autre chose que le retour à Dieu de l'humanité dans le Christ ; le composé humain est rétabli dans sa plénitude première. Puis Jean propose dans ce chapitre 100 un dossier scripturaire³ – la chose est assez exceptionnelle dans *La Foi orthodoxe* pour qu'on le signale. Dossier traditionnel certes mais parfaitement articulé. C'est d'abord par le témoignage que la doctrine est affirmée dans l'Ancien Testament (Noé, Moïse, David, Isaïe, Daniel), puis par les actes du Seigneur lui-même dans son séjour sur la terre, enfin par l'apôtre Paul que Jean considère comme le principal témoin de l'enseignement de l'Église sur la Résurrection. Vient ensuite le raisonnement : la Résurrection est justifiée par la puissance créatrice de Dieu.

L'ouvrage se termine sur un court paragraphe où sont décrits le jugement par le Christ et la vision face à face. Le

1. D'où dans certains milieux la crainte quasi apocalyptique de la conversion massive des juifs : cf. MAXIME, *Ep.* 14 (540-544).

2. *Transfig.* 2-4 et 14-15 (p. 437-441, 452-453).

3. Ainsi faisait aussi THEODORET, *Haer.* 5, 19-20-21 (512-521).

lecteur renoue avec les premiers mots du livre ; nous échangeons un regard avec le Christ, le Dieu Verbe incarné. Le texte de Jean est ici d'une simplicité grandiose : ὁρῶντες καὶ ὁρώμενοι. Échange de regards sans fin dans la plénitude de la joie.

V. Structures, remaniements, langue, sources

1. Structures

Telle que nous la lisons, *La Foi orthodoxe* avec ses cent chapitres apparaît comme un tout suffisamment cohérent et ordonné. Elle fait partie d'un ensemble de trois ouvrages ordinairement désigné sous le titre de Πηγὴ γνώσεως¹ (*Pègè gnôséōs*). Ce sont, nous le rappelons : 1. *Les chapitres philosophiques (Dialectica)*; 2. *Le livre des hérésies*; 3. *L'Exposition de la Foi orthodoxe*. L'édition du dominicain Michel Lequien (Paris 1712), accompagnée d'une traduction latine nouvelle et reprise par Migne (*PG* 94, Paris 1860), a imposé cette image de l'œuvre damascénienne au lecteur d'aujourd'hui². Il est moins sûr que ce soit l'intention de l'auteur en dépit des formules de la lettre d'envoi à Cosmas³. Celle-ci décrit l'état des textes adressés à ce nouvel évêque en 742/743 – peu de temps avant la mort de Jean. Elle renvoie évidemment au chapitre 2 des *Dialectica* qui lui est donc antérieur. C'est l'état des textes en trois parties. Or la traduction arabe du x^e siècle puis la traduction géorgienne du xi^e présentent 150 chapitres, c'est-à-dire la *recensio brevior* des *Dialectica* (50 chapitres) et les 100 chapitres de l'*Expositio*. Ces chapitres sont présentés

1. Ce titre est tiré du ch. 2 des *Dialectica* (p. 55, l. 8). Une suggestion de Jean Damascène est devenue un titre.

2. Ni le Moyen Âge ni le xvi^e s. n'ont lié les trois morceaux, ceci bien sûr dans les éditions occidentales.

3. Cf. *Expos.*, *Einleitung.*, p. xxv.

dans l'ordre usuel (*Expositio ordinata*). Le projet primitif de l'auteur pourrait bien être celui de cette première présentation. Si l'ouvrage s'est par la suite développé, les circonstances indiquées dans la lettre d'envoi en sont fort probablement la cause. Cosmas a recours à la science et au talent reconnus de Jean¹, la composition en trois parties est explicitement liée à cette pressante demande (*ἐπιταγμα*). La structure même de l'ensemble a pu être suggérée par Cosmas lui-même, souhaitant voir la « première édition » complétée par quelques notes sur les hérésies : ce qui pourrait expliquer la sécheresse et le peu d'intérêt de ce morceau. En effet Jean a tout simplement emprunté à Épiphane les sommaires du *Panarion*, accrus de notices plus personnelles sur les iconoclastes et l'islam². Ce catalogue d'hérésies, en grande partie sans objet au VIII^e siècle, a pu être rapidement transcrit et inséré entre *Dialectica* et *Exposition*. Jean était pressé par le temps et était préoccupé par le remaniement des *Dialectica*, – ce qui deviendra notre « *recensio fusior*³ ». Enfin, ce *Livre des hérésies* ne peut être comparé à rien d'autre dans l'œuvre de l'auteur. Jean n'est pas le compilateur banal que l'on a tendance à imaginer, il insère ses emprunts dans un ensemble méthodiquement organisé⁴ : ainsi prévoit-il dans ses *Dialectica* toute sa christologie fondée sur l'étude des notions de nature et de personne ; les première et troisième parties se complètent parfaitement. Le *Livre des hérésies* apparaîtrait comme un ajout tardif et quasi-accidentel⁵. Il est vrai que de tels cata-

1. Ce qui pourrait faire penser que des écrits comme le *Contra manichaeos*, le *De duabus voluntatibus*, le *Contra iacobitas* ont précédé la composition de l'*Expositio*.

2. Il est possible d'attribuer à Jean lui-même ces résumés qui auraient été par la suite incorporés au traité d'Épiphane.

3. Cf. *Einleitung*, p. XXV-XXVII.

4. M. Richard le fait remarquer à propos du 3^e livre des *Sacra parallela*, « *Vertus et Vices* » (« *Florilèges* », col. 480).

5. Cf. *Dial.* β'/2, p. 55. Ce chapitre où se trouve la formule *πηγῆ γνώσεως* ne contient aucune allusion au *Livre des hérésies*.

logues d'hérésies précédaient l'exposé de la foi dans le *Panarion* d'Épiphane ou dans l'*Haereticarum fabularum compendium* de Théodoret de Cyr¹. Aucun n'a l'ampleur ni la rigueur logique de l'exposé damascénien.

L'*Exposition de la Foi orthodoxe* quant à elle se présente sous deux formes dans les manuscrits. Les chapitres portent un numéro d'ordre progressif de 1 à 100 : c'est l'*Expositio ordinata*. Dans l'*Expositio inversa* on a les chapitres 1 à 18, puis 82-100, enfin 19-81².

Cette dernière *Expositio* est une des données de la tradition du texte. Il est difficile d'y voir un simple accident de transmission, les chapitres demeurant intacts ; d'autre part tous les lecteurs peuvent remarquer le renvoi que fait l'auteur au début du chapitre 87 à son chapitre 56. On en tire la conclusion que l'*ordinata* est bien celle que voulait Jean. Si toutefois on observe dans l'*inversa* que les chapitres 1-18 traitent de ce que l'on peut appeler l'invisible (Dieu, anges, démons) et les chapitres 19-81 du visible (le cosmos, l'homme, le Christ), que ces deux ensembles encadrent les chapitres 82-100, on serait tenté de reconnaître qu'en dépit des apparences, cette disposition découvre quelque chose des intentions de l'auteur. Les débuts et fins de chapitre étant respectés, s'il ne s'agit certes pas d'un banal « accident mécanique », peut-être est-ce le résultat d'un travail de copie d'un (ou de plusieurs) manuscrits qui auraient été ensuite rassemblés dans leur ordre d'arrivée à l'atelier du relieur. Hypothèse que l'examen de la tradition manuscrite ne permet pas de cerner. S'agit-il d'une répartition du travail – habituelle dans les ateliers de copie ? Il se peut. Cette répartition montre d'autre part que les lecteurs anciens

1. Le 5^e livre de Théodoret contient un abrégé du dogme et de la morale (PG 83, 439-556).

2. Nous reprenons ici la terminologie commode de Kotter ; cf. le tableau de l'introduction, *Imag.* I-III, p. xxiv.

avaient le sentiment que les chapitres 82-100 formaient un tout aux contours discernables et aussi cohérent que les autres. Cette répartition du travail se trouvait en fait concorder avec ce qui apparaît comme une des intentions majeures du Damascène¹ : ajouter aux traités déjà classiques sur Dieu et sur l'Incarnation des exposés sur la vie du chrétien dans l'Église – c'est-à-dire sur les sacrements –, liens entre le visible et l'invisible ; cette idée était nouvelle et de plus présentait une incontestable utilité pour l'évêque de Maïouma.

Idée nouvelle sans que cela contredise la fameuse formule : « Je ne dirai rien qui soit de moi » ; car dans ces dix-huit chapitres, l'auteur reprend constamment la doctrine la plus traditionnelle en authentique théologien ecclésial. C'est dire l'importance de ces réflexions, c'est aussi mettre en évidence l'originalité de Jean Damascène².

1. Une autre hypothèse pourrait être formulée : les ch. 82-98 auraient pu constituer un ensemble conçu à part et postérieurement intégré au grand ouvrage doctrinal, quand Jean à la demande de Cosmas réunit divers écrits pour former la centurie que nous connaissons.

2. N'a-t-on pas trop aisément pris à la lettre la formule « je ne dirai rien qui soit de moi » (*Dial.*, p. 55) ? Ce faisant on introduit dans les conceptions de ce temps la notion d'originalité qui est du nôtre. Jean comme ses modèles veut affirmer par cette formule sa fidélité à l'Écriture et à la tradition. Tous les Pères ont défini ainsi leur orthodoxie, certains ont consacré de longs développements à l'analyse de l'idée de tradition. Les exemples ne manquent pas, nous les prendrons parmi les « maîtres » de Jean : Basile de Césarée au début du *Traité sur le Saint-Esprit* (I-IV, p. 250-271) examine avec soin ce qui le sépare des hérétiques. Grégoire de Nazianze consacre le premier de ses *Discours théologiques* (*Orat.* 27, p. 70-99) à une rigoureuse réflexion sur la fidélité à la parole divine ; Denys (*D. N.* I, 1-5) va dans le même sens : seule l'Écriture nous parle de Dieu et les Pères nourris de l'Écriture sont seuls capables de nous parler de Dieu. Léonce de Byzance (*Nest.*, 1344) écrit : πάντα ἐκ πατέρων λαβὼν ἔχω – ce qui est tout proche des mots de notre auteur. Plus proche encore de la formule de Jean, nous trouvons chez un autre de ses « maîtres », Maxime le Confesseur, le même respect pour la tradition : « [Cet ouvrage] n'est pas un pur produit de ma pensée ; j'ai parcouru les œuvres des saints Pères et recueilli des extraits qui ramènent l'esprit à mon sujet » (*Cent.*, Prologue, p. 67). Dans sa *Lettre 12* (*Ep.*, 465 D 4-467 D 2) le même Maxime justifie

L'*Expositio ordinata* a pour elle non seulement la plus grande partie des témoins du texte¹, mais surtout elle suit l'ordre du symbole de Nicée-Constantinople; ordre qui est un des éléments de la tradition. C'est celui des *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, de Théodoret de Cyr et du grand modèle qu'est la *Catéchèse* de Grégoire de Nysse². Enfin l'*Homélie sur le samedi saint* (paragraphes 4-20) fournit indirectement une indication sur la composition de notre ouvrage: Jean y donne en résumé ce qui sera le contenu des 81 premiers chapitres de *La Foi orthodoxe*³.

2. Remaniements

La *Vita* du x^e siècle rapporte que Jean Damascène vers la fin de sa vie corrigea – ou remania? – ses ouvrages⁴.

son procédé en rappelant que par les Pères on peut remonter par une chaîne ininterrompue jusqu'aux « témoins oculaires » (Lc 1, 3) – ce que Jean lui-même souligne fortement tout au long de son ch. 1, donnant ainsi l'explication définitive de sa formule. D'autre part, fidélité à la tradition ne signifie pas sclérose ou indigence de pensée: cf. MAXIME, *Ep.* 15, 544 D. Jean a bien compris que si la formulation du dogme peut changer, le dogme lui-même reste immuable; il le montre nettement dans ses ch. 50 et 55 à propos de la fameuse phrase de Cyrille d'Alexandrie (μία φύσις σεσαρκωμένη); le vocabulaire employé par Jean est plus clair et plus complet que celui du grand patriarche d'Alexandrie, mais Jean ne renie pas cette formule, il l'explique. Garder l'orthodoxie, c'est donc accueillir toute la tradition; l'hétérodoxe quant à lui choisit dans la tradition (cf. déjà CLÉM. ALEX., *Strom.* VII, 17, 105-107, p. 316-323).

1. Ces copies forment des familles bien discernées par Kotter (voir le stemma dans son introduction, p. XLVII).

2. En remontant plus haut, ne trouve-t-on pas au début du *Περὶ ἀρχῶν* (SC 252) une profession de foi semblable?

3. Jean a lui-même résumé son anthropologie dans *Volunt.* 14-26 (198-209).

4. *Vita* 484 B 5-13. En un sens on pourrait dire que Jean a écrit plusieurs fois, en tout ou en partie, l'*Expositio fidei*: Dieu créateur et sauveur = *Sabb.* 4-20 (p. 123-130), anthropologie = *Volunt.* 14-26 (p. 198-208), christologie = *Jacob.* 27-85 (p. 119-142). L'organisation de la matière est identique ou très proche, le vocabulaire philosophique et théologique est toujours le même, seul le ton est différent. Ce constat confirme l'unité de l'*Expositio* et son caractère rigoureux; l'ouvrage a été longuement médité

Toute sa vie Jean a procédé de cette façon : nous possédons trois versions des *Chapitres philosophiques* (*Dialectica*), la première est intitulée *Institutio elementaris ad dogmata*, elle est sans aucun doute une œuvre de jeunesse ; les trois *Discours sur les images* sont trois versions d'un même ouvrage ; les deux écrits *Contre les nestoriens* et *Contre les jacobites* témoignent de cette constante méthode de travail : Jean se corrige et se reprend à mesure que sa pensée mûrit, que son information s'élargit. Compte tenu des circonstances, l'œuvre dernière, *La Foi orthodoxe*, a pu être relue par son auteur. Cependant il convient, avant d'examiner les compléments à l'ouvrage, de partir du texte de la *Vita* (484 b). Le travail accompli par l'auteur est précisé suivant les règles en usage dans l'enseignement : Jean mit en ordre (*ἐπιδιορθούμενος*) ses ouvrages « tant pour la précision, la propriété des mots, le sens, le nombre que pour la mise en ordre de l'ensemble » (*πρὸς ἀκρίθειαν καὶ λέξιν καὶ νοῦν καὶ ῥυθμὸν καὶ συνθήκην*). Première leçon à tirer de cette for-

si sa forme définitive n'a pas été découverte du premier coup. Tardivement peut-être. Reste le problème des ch. 82-100. Ils n'apparaissent dans aucune des « ébauches » que nous venons de rappeler. Leur caractère particulier est d'être très riches en citations scripturaires, ce qui les distingue de tout ce qui précède. Partant de ce fait, on pourrait estimer que cet ensemble a été composé à part, en dernier lieu peut-être. Mais c'est plus encore leur destination pastorale qui s'impose, le recours à l'Écriture est pour l'Église, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, la source essentielle de la vie du chrétien ; moins qu'un simple supplément, nous verrions volontiers dans ces chapitres – surtout 82-91 – une addition novatrice. Jean organise son exposé en étroite liaison avec le symbole de la foi cité en tête du ch. 82. Le baptême est le sacrement de la foi ; Jean est alors conduit à décrire de l'intérieur la vie spirituelle du chrétien ; d'où la description des moyens que l'Église seule peut dispenser – ce sont les sacrements. En élargissant ainsi son ouvrage, Jean suggérerait par avance le plan de tous les traités de théologie. D'autre part, le témoignage indirect de l'*Expositio inversa* montre parfaitement que les ch. 82-100 forment un tout indissociable, voulu comme tel par l'auteur, quel que soit le moment de sa composition. Jean Damascène en a fait le complément définitif de son *Expositio fidei* au prix de quelques ajustements dans une mesure repérables : ainsi à la fin du ch. 82, les l. 60-121 ; au ch. 86, les l. 192-209 ; au ch. 89, les l. 59-71 (histoire d'Agbar).

mule : même dans ces « siècles obscurs », les lettrés tentent de sauvegarder l'héritage de l'hellénisme, ou pour parler en grammairien, l'emploi correct de la langue selon l'usage grec (ἑλλητισμός). De là ces considérations sur l'étymologie¹, ces réflexions sur la valeur exacte de tel terme (cf. 58, *in fine* sur γνώμη).

Ce souci du bien-dire est constant chez Jean, cette exactitude de l'expression est une nécessité pour le philosophe et le théologien : l'hérétique est d'abord à ses yeux celui qui confond les mots et le sens des mots. Il suffit de renvoyer au début du *Contra manichaeos*, ou au paragraphe 20 du *De duabus voluntatibus*, à propos de la définition de la vérité et de l'erreur ou de la confusion entre nature et hypostase².

Plus encore, Jean complète ses formulations. Ainsi Jugie a bien décrit³ comment Jean est passé d'une définition sommaire de la personne dans l'*Institutio elementaris* (PG 95, 101 et 104), où ὑπόστασις « désigne seulement le particulier, la personne étant constituée par l'ensemble des notes caractéristiques de l'individu », à une conception plus nette où « l'hypostase est constituée à la fois par les notes individuantes et l'existence indépendante⁴. » Enfin la lecture de Léonce de Byzance lui apportera la formule définitive : τὸ καθ'ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον⁵.

Considérant *La Foi orthodoxe*, on peut d'un certain point de vue l'estimer faite « de pièces et de morceaux » : dossiers scripturaires (25, 99, 100), homélies (par ex. 45, 46, 84, 100), extraits d'ouvrages dans la lignée des centuries de

1. Le *Viae dux* (Ὁδηγός) d'ANASTASE LE SINAÏTE recueille un nombre impressionnant d'étymologies; Jean a pu l'avoir à sa disposition.

2. Ou encore les cinq acceptions du terme τὸ ἐνωπίστατον dans *Dial. xē'*/45, p. 109-110; et cf. JUGIE, « Saint Jean », col. 714.

3. « Saint Jean », col. 709-712. C'est pour cette raison qu'on peut y voir en toute vraisemblance un « ouvrage de jeunesse ».

4. Cf. *Volunt.* 4, 177-179; MEYENDORFF, *Le Christ*, p. 103.

5. *Fragmenta varia*, M. 86. 2012A (LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1987⁶).

textes¹ (27-44, etc.). Ce procédé de composition est sans doute celui qui se prête le mieux à toutes sortes de transformations jusqu'à ce que l'auteur – par habitude ou commodité ou quelque autre motif – ait imaginé de se limiter aux cent chapitres. Les chapitres b (ou additions) ne sont pas toujours de véritables remaniements, mais parfois des vestiges de rédactions différentes, ou des traces de l'évolution d'une pensée, ou enfin des documents inutilisés.

Quels sont ces textes ?

12 b	Nouvel examen plus précis des noms divins	mss K L M N
22 b	Les vents	mss G M N ²
23 b	Les mers	mss H K L M N
24 b	sans titre (la terre et ce qu'elle contient)	mss E M N
25 b	sans titre (le paradis)	mss G M N
47 b	deux fragments ajoutés en cours de chapitre, le premier de 25 lignes, le second de 3 lignes	mss M N mss E ³
51 b	fragment de 34 lignes ajouté en cours de chapitre ⁴	mss M N
81 b	centon de 52 b	mss B E G H I V K
89 b	fragment de 7 lignes donné par quelques mss	voir Kotter

Quelques commentaires sur certains points⁵ :

Les chapitres 22 b, 23 b, 24 b, sèches énumérations empruntées à des géographes, ne paraissent pas appartenir à l'ouvrage⁶; ils ne sont pas intégrés au développement

1. MAXIME exploite ainsi sans le nommer Évagre le Pontique dans ses *Centuries sur la charité*, par ex. I, 1, 2, 48, 51, 93, etc. (p. 69, 78, 90...).

2. Le manuscrit H insère ce chapitre avant le ch. 25.

3. Replacés à cet endroit par Kotter; déjà recueillis par Lequien (*PG* 95, 412).

4. Replacé à cet endroit par Kotter; déjà recueilli par Lequien (*PG* 95, 413). Les manuscrits E et G le placent en un autre endroit du chapitre (cf. *infra*, p. xxx).

5. Nous donnons évidemment le texte et la traduction de tous ces passages en nous conformant à la présentation de l'édition Kotter.

6. Se reporter à KOTTER, « Ueberlieferung », p. 148.

comme le sont par exemple les considérations de Basile dans l'*Hexaéméron*. Un chapitre (81 b), lui aussi selon toute vraisemblance à écarter, n'est qu'un centon de 52 – reproduit il est vrai par quelques manuscrits importants.

Six fragments d'inégale longueur doivent être considérés séparément :

1. À fin du chapitre 25, un fragment de 24 lignes reprend les idées déjà exprimées. On peut le tenir pour authentique, ou du moins exprimant la pensée de l'auteur. Est-ce un fragment témoignant d'une primitive rédaction ? En ce cas, ce serait un bon exemple des révisions faites par Jean.

2. Deux fragments insérés dans le chapitre 47 ; le second a trois lignes et paraît peu utile, tandis que le premier (25 lignes), s'il interrompt le développement, contient des précisions essentielles sur la question des deux natures du Christ.

3. Fragment de 34 lignes ajouté au chapitre 51 (l. 35, après *σέβοντες*). Ce fragment intéressant a eu du mal à trouver sa place ; E le place après la ligne 18 ; G à la ligne 31. Kotter l'insère à l'endroit que nous avons indiqué en suivant les manuscrits M et N.

4. Un fragment de 7 lignes termine le chapitre 89 dans quelques manuscrits (voir Kotter) ; il proviendrait d'André de Crète (cf. Kotter, « Ueberlieferung », p. 164, 166, 191).

5. Le cinquième fragment est un long texte de 57 lignes numéroté 12 b par Kotter et intitulé *Nouvel examen plus précis des nom divins*. Il est de fort grand intérêt, certains théologiens orthodoxes ainsi que Jugie¹ doutent de son authenticité en raison des dernières lignes sur le Saint-Esprit. Gordillo² y voit le vestige d'une « *Expositio*

1. JUGIE, *Theologia*, t. 2, n. 1 p. 338.

2. M. GORDILLO, « A proposito della tradizione manoscritta delle 'Pandette' di S. Giovanni Damasceno », in *OCP* 2 (1961), p. 162-170.

brevior » (chapitres 1-82) inséré dans l'*Expositio ordinata*. La difficulté – s'il en est une – vient du sens de la préposition $\delta\acute{\iota}\alpha$ ¹. Une chose est certaine, $\delta\acute{\iota}\alpha$ n'a pas ici le sens causal, le voisinage de $\acute{\epsilon}\kappa$ $\pi\alpha\tau\rho\acute{o}\varsigma$ en convaincra aisément². $\Delta\acute{\iota}\alpha$ indique « le principe intermédiaire ayant lui-même un principe³ » ; il suffit enfin de confronter la formule qui nous occupe à d'autres textes du Damascène lui-même : ainsi dans l'*Expositio* 8, l. 204 ; *Sabb.* 4, l. 19-24 (p. 124) ; *De sancta Trinitate* (PG 95, 12). Rien n'empêche donc de considérer ce chapitre comme authentique, ou pour le moins comme représentant parfaitement la pensée de l'auteur⁴.

Tel est l'essentiel des conclusions auxquelles on peut parvenir concernant les « remaniements » possibles ; elles présentent plus de questions que de réponses définitives. Peut-être l'examen des versions arabes, géorgiennes, arméniennes fournira-t-il quelque jour les précisions attendues.

3. Langue

La langue de Jean Damascène est celle des « écoles » monastiques⁵ et des Pères ses prédécesseurs. C'est la langue littéraire soigneusement conservée, elle est mêlée,

1. Il est indispensable de se reporter à J. GRÉGOIRE qui renvoie à de nombreux textes des Pères où apparaît clairement la valeur exacte de $\delta\acute{\iota}\alpha$ (« La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas », *RHE* 64, 1969, p. 747-753). Nous en signalons certains dans la note 2 du ch. 12 b p. 206.

2. Cf. LOSSKY, *Essai*, p. 79-81.

3. JUGIE, « Saint Jean », col. 722.

4. Concernant tous ces fragments, la traduction latine de Burgundio ne connaît que le ch. 81 b et l'addition finale au ch. 89 b. Lefèvre d'Étapes (1507) ne connaît que notre ch. 22 b qu'il réunit au ch. 22. Nous ne savons pas sur quels manuscrits a travaillé Lefèvre ; pour Burgundio, cf. l'introduction de l'édition BUYTAERT, *John Damascene*.

5. Bien entendu quand nous parlons d'écoles, il ne peut être question d'institutions d'enseignement au sens strict ; P. LEMERLE dans son beau livre *Le premier humanisme byzantin* (Paris 1971), a parfaitement éclairé l'état des traditions scolaires à cette époque.

comme déjà celle d'un Épictète, de termes populaires ou poétiques. Cette tendance est aussi celle de la version des LXX et du Nouveau Testament, elle reste toutefois une langue « savante » au sens où elle n'est plus celle du peuple chrétien en ce milieu du VIII^e siècle. Il serait peu utile ici d'en relever les traits grammaticaux mais quelques indications sur le vocabulaire contribueront à souligner la personnalité originale de Jean.

Jean choisit ses mots avec soin : ainsi ἀλλίζομαι (25, l. 15. 52), « vivre en plein air » en parlant des animaux ou du corps humain, s'oppose à διατρέβω (25, l. 53) « vivre » en parlant de l'âme de l'homme qui s'entretient avec Dieu. Ainsi encore le choix de θεότης (105 occurrences) pour désigner exclusivement l'οὐσία divine dans la christologie par opposition à ἀνθρωπότης¹ ; ailleurs ce sont simplement soit θεός (le plus fréquent) soit τὸ θεῖον (26 occurrences) que nous trouverons ; ce dernier terme est surtout employé dans la « théologie » proprement dite. Dans le cas présent, Jean continue l'usage des Cappadociens et de Maxime. Autre exemple significatif : on connaît les textes de Rm 5, 19 ; Ph 2, 8 où l'Apôtre parle de la désobéissance d'Adam et de l'obéissance du Sauveur. Jean Damascène reprend ces passages et se sert de l'adjectif παρήκοος (cf. ὑπήκοος, ἀνήκοος). Ce terme est rare (24, l. 51), il évoque parfaite-

1. Ce dernier terme est tardif et n'apparaît que vers la fin du II^e siècle avant Jésus Christ (Sextus Empiricus) avec le simple sens d'humanité. Il exprime l'unité de la race humaine, ce qui ouvre la voie à l'anthropologie au sens moderne, ce qui explique aussi l'importance que donne Jean à la définition du terme. Depuis le II^e siècle, le sens s'est précisé et élargi (voir C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1944, p. 190-195) et chez Jean, le mot désigne l'essence intime de l'humanité, θεότης désignant par opposition l'essence de la divinité. Les passages les plus significatifs pour θεότης sont dans l'*Expos.* : ch. 12 b, l. 44 ; 36, l. 125 s. et surtout 55, l. 62-73 ; dans le *Trisag.* 2, l. 22 (p. 303) ; dans *Imag.* II, 10 (p. 101). Pour ἀνθρωπότης, dans l'*Expos.* : ch. 48, l. 8 et 19 ; 51, l. 21 et 42-43 ; dans le *Jacob.*, ch. 7 (p. 112-113), 14 (p. 115), 24 (p. 119), 75 (p. 133).

ment le refus d'obéir au commandement divin. Le *TLG* et les dictionnaires l'ignorent, il est vraisemblablement un néologisme¹. Voici encore un trait remarquable du vocabulaire de *La Foi orthodoxe* : l'emploi systématique de termes négatifs (adjectifs ou adverbes). On en dénombre 113 différents. Certains sont en usage depuis longtemps, tels ἀγένητος/ἀγέννητος²; d'autres proviennent des définitions conciliaires, en particulier les quatre adverbes de Chalcedoine, ἀδιαίρετως, ἀδιασπάστως, ἀναλλοιώτως, ἀσυγχύτως. D'autres appartiennent à un fonds devenu commun de la langue philosophique³. Les Pères n'ont cessé de les utiliser pour exprimer l'idée que Dieu est inconnaissable dans sa nature, ainsi Eusèbe de Césarée, *Praep.* I, 10; III, 10; Théodoret de Cyr, *Haer.* 1 (441, l. 1-8); Denys Aréop., *D. N.* I, 5; IV, 4, etc. Jean continue une solide tradition⁴. Cette méthode des dénombrements négatifs a du reste son exact pendant dans ses écrits, par exemple aux chapitres 9 et 11 de *La Foi orthodoxe* où sont expliquées, en relation avec l'apophatisme, les métaphores bibliques décrivant Dieu en termes concrets pris dans la nature créée. Les termes négatifs sont tous abstraits et exigent un effort d'ordre intellectuel⁵. Nous relevons quelques-uns de ces mots utilisés semble-t-il avec prédilection par notre auteur :

1. Lampe ne cite que deux exemples, tous deux de Jean Damascène : *Expos.* 24, l. 45 et *Dorm.* II, 3.

2. Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, SC 10 bis, n. 2 p. 22; ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, VIII, 1, SC 379, p. 94, etc.

3. Cf. FESTUGIÈRE, *Hermès*, t. IV, p. 70 s. et index; et entre autres, GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, 4 (p. 106-109) – repris en substance par Jean Damascène, *Expos.* 2, l. 3-8; LOSSKY, *Essai*, p. 32 signale quelques autres textes; sur la théologie négative en général, P. HADOT, *Porphyre et Marius Victorinus*, t. 1, coll. *Études Augustiniennes* (Paris 1968), p. 378-397; dans ses *Dialogues sur la Trinité*, CYRILLE D'ALEXANDRIE emploie 17 adjectifs négatifs que nous retrouvons tous chez Jean Damascène (SC 246, index); et encore CHRYS., *Inc.*, homélie 2 (n. 3 p. 158-159); GRÉG. NYSS., *Virg.* (n. 4 p. 368).

4. Listes dans l'*Expos.* 2, l. 12-14; 8, l. 2-7; 14, l. 2-8.

5. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 32, 12 (p. 110-113).

– ἀκατάληπτος (11 fois) : « insaisissable, incompréhensible » parce qu'il existe autrement (cf. déjà Épictète, *Manuel*, 45) ;

– l'adverbe ἀπεριλήπτως est employé une fois (51, l. 11) à propos de l'action divine dans l'incarnation du Verbe¹ ;

– ἀπερινόητος, adjectif substantivé au neutre (14, l. 7) avec le même sens d'« incompréhensible », appartient au vocabulaire stoïcien et philonien² ;

– ἄκτιστος (14 fois), « incréé ». Par lui-même le terme peut paraître banal, mais il convient de le rapprocher de l'important groupe de κτίσις, etc. pour découvrir une des lignes majeures de la pensée damascénienne³ (cf. 8, l. 186-192). L'univers est l'œuvre de Dieu, il est extérieur au créateur et ne lui est en rien semblable, autrement dit on ne peut découvrir une image de Dieu dans l'univers, « une expression figurée de la sainte Trinité ». Si Dieu nous est accessible c'est grâce à sa volonté salvatrice, qui par l'incarnation du Verbe unit le créé à l'incréé et nous ramène à lui ;

– ἀναρχος (16 fois), « sans commencement » ou « sans principe ». Un des mots clés de la théologie apophatique. Jean définit lui-même les six sens de ἀρχή dans *Manich.* 3 (p. 353) : selon le temps, le lieu, la dignité et la puissance, la nature, l'ordre, les causes naturelles efficiente ou exemplaire ;

– ἀόρατος (16 fois) : « invisible ». Terme qui est le pendant de ἄκτιστος et qui permet de reconnaître dans l'ouvrage une des divisions essentielles entre l'invisible (chapitres 1-18) et le monde visible⁴ (chapitres 19-44) ;

1. Cf. PS.-DENYS, *D. N.* IX, 2, 3; JEAN DAMASCÈNE, *Dorm.* II, 2 (SC 80, p. 130). Terme du vocabulaire philonien (cf. *De posteritate Caini* 15, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 6, éd. R. Arnaldez, Paris 1972, p. 54).

2. Cf. DIOGÈNE LAERCE, *Vitae*, X, 46.

3. Cf. *Sabb.*, 4 (p. 123). Définition de la notion de création, *Expos.* 8, l. 65 s. et surtout l. 186-192.

4. Voir plus haut ce qui concerne l'*Expositio inversa*; Grégoire de Nyse expose parfaitement les principes de cette doctrine dans *Orat.* 6.

– ἀτρέπτος (13 fois), « sans changement » ou « immuable »; et ἀμετάβλητος (14 fois); proches pour le sens, ces termes bien que fort courants ne doivent pas être dédaignés. En effet, à l'immutabilité divine s'oppose le changement de tout ce qui a un commencement. Par deux fois, l'adverbe ἀτρέπτως (45, l. 54; 79, l. 8) est utilisé pour commenter la formule johannique 1, 18¹.

Quelques termes rares se rencontrent dans l'ouvrage. Les voici dans l'ordre des chapitres :

– προτερεύω (8, l. 167); ἐπὶ τοῖς αἰσίοις, « au moment favorable » (11, l. 29, formule mal comprise, cf. apparat critique de Kotter); αἰφνίδιος, « subit, soudain » (21, l. 100, poétique et cf. Aristote, *Phys.* III); εὐκλής, « glorieux » (25, l. 54); τάγματα, « corps de troupe » (41, l. 30 – devenu classique pour désigner les ordres angéliques); ἀναφοιτάω, « revenir » (74, l. 11, tardif et poétique), désigne ici le retour du Christ auprès du Père après la résurrection et sa mission sur la terre; θρησκεία, « culte » (77, l. 33), ce terme de la langue des mystères a ici une valeur péjorative comme dans Col 2, 18, il est bien à sa place dans ce chapitre à la coloration lyrique; ἔκπλυσις, « ablution » (82, l. 38) avec ἀναγέννησις (cf. art. « Baptême », *DTC* II, col. 179). Ἀποτρόπαιον, « talisman » (84, l. 52, à propos de la croix), sens bien connu (cf. Platon, *Lois* IX, 854 B), terme de la langue des mystères; comme pour θρησκεία, le passage a une coloration lyrique; en 88, l. 66, formule curieuse par l'emploi d'un verbe appartenant au vocabulaire tardif et oral, προσοχθίζω, « détester ». Jean évite ordinairement, même dans les homélies, ces formations expressives qui abondent dans celles de son contem-

1. Jean associe τροπή et μεταβολή par deux fois : ch. 41, l. 6 et 49, l. 32. Usage assez fréquent dans la langue des Pères : Origène, *C. C.* IV, 14 (p. 216); GREG. NYSS., *Orat.* 6, 7; cf. JEAN DAMASCÈNE, *Jacob.* 79, l. 17 (p. 136).

porain André de Crète¹. Il s'efforce de conserver le vocabulaire de ses modèles, principalement les Cappadociens. On pourrait dire en reprenant sa propre formule pour l'appliquer à la langue qu'il n'a rien dit d'autre que ce qu'avaient dit les Pères ;

– ὑπασπιστής (88, l. 66), un des rares termes provenant du vocabulaire militaire, pris au sens général de « soldat ». Le sens classique est « écuyer ». Ἀθόλωτος (90, l. 21), « sans trouble », au sens figuré, déjà du vocabulaire des tragiques (cf. Euripide, *Alceste*, 1069). Ἀδάπανος (90, l. 46), « inépuisable » (cf. Didyme, *De Trinitate liber secundus*, PG 39, 616 B), terme peu usité dont le sens ordinaire est « peu coûteux », il a été mal compris et remplacé par ἀδαπάνητος dans certains manuscrits. Évolution du sens peu claire, peut-être penserait-on à l'idée de source (« intarissable ») présente dans la phrase précédente. Λόγωσις (91, l. 52), « invasion par le Verbe », cf. θέωσις². Jean Damascène n'est pas l'inventeur de ce néologisme clair et parfaitement intelligible. Συμφύτα (92, l. 54), « conjonction » ; terme employé par Grégoire de Nazianze, *Lettre théologique* 101, 31 (SC 208, p. 48) ; la formule « unité organique » (Meyendorff, *Le Christ*) rend bien elle aussi la valeur de ce terme. Sur κληρουχία (96, l. 80), « héritage » – sens large que l'on retrouve parfois chez les Pères –, cf. Nil, *Epistolarum Liber* 2, 189 (PG 79, 296 B). Βροτός (97, l. 66), « mortel » ; ἀρχηγετής (97, l. 66), « fondateur » ; πλαστούργημα (97, l. 67 et 25, l. 16), « ouvrage modelé » (formation tardive mais classique) : trois termes anciens ou archaïsants dans la même phrase.

1. PG 97 (éd. Combefis). Originaire de Damas, André (ca 660-ca 740) a quitté très tôt Jérusalem pour Constantinople avant d'être consacré évêque de Gortyne (Crète). Sur le plan du style, l'opposition entre la manière directe et parfois scolaire de Jean Damascène et celle d'André, sinieuse et imagée, est frappante.

2. Pour ce terme, voir ROZEMOND, « Christologie », p. 88.

Dans tous ces emplois, Jean se montre un bon connaisseur des ressources de la langue, ce qui est encore assuré par un autre trait de style, l'usage fréquent des jeux de mots ; en voici quelques exemples : ἔνοικος/οἰκία (25, l. 53-54. Cf. N. Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, SC 4, p. 42-43) ; λύτρον/λυθῆναι (71, l. 11-12, rapprochement étymologique) ; συνείδησις/συνήδεται (95, l. 20 « la conscience se complait ») ; περιτομή/περίττωμα ; περιτεμνόμεθα/περιττόν (98, l. 39-40, sonorités en écho).

4. Sources

H.G. Beck¹ fait remarquer au sujet des sources que c'est moins le relevé de *La Foi orthodoxe* qui importe que l'étude de l'usage qu'en fait l'auteur. Juste réflexion que l'on peut prolonger en notant que les conceptions de l'art littéraire, de la composition chez les Anciens ne sont aucunement comparables aux nôtres, et que par conséquent on ne peut juger d'une œuvre comme celle-ci selon des critères qui n'étaient pas ceux de son temps.

4.1. L'Écriture

La source première est l'Écriture dont Jean – comme tous ses contemporains – est nourri. Sans nous attarder à une étude exhaustive, nous pensons qu'il est utile de marquer quelques jalons. Dans *La Foi orthodoxe* Jean, tout d'abord, ne cite pas parmi les livres de l'Ancien Testament : *Ruth*, *2 Samuel*, *Esdras*, *Néhémie*, *Tobie*, *Judith*, *Esther*, *1 Maccabées* (omis par ailleurs dans le Canon au chapitre 90), *Cantique des Cantiques*, *Osée*, *Joël*, *Nahum*, *Aggée* ; du Nouveau Testament n'apparaissent pas la 3^e Épître de *Jean* et *Jude*. Les auteurs du Nouveau Testament le plus largement cités sont Paul (192 citations ou allusions) et Jean (86 citations ou allusions), suivis par Matthieu (83 citations

1. BECK, *Kirche*, p. 480.

ou allusions); ce sont pour l'Ancien Testament la *Genèse* (56) et les *Psaumes* (55).

Dans un article pionnier, le R. P. Boismard¹ souhaitait que fussent entreprises des recherches sur les citations patristiques de l'Écriture; les différences nombreuses constatées ne sont pas dues pour la plupart, disait-il en substance, à une défaillance de la mémoire, il s'agit plutôt de témoins différents du texte. Ou encore de l'influence d'une source parfois difficile à déceler, ajouterons-nous. Quelques exemples montreront les divers aspects du problème. Il arrive que le Damascène suive l'auteur qu'il reprend ou cite : ainsi dans le récit de la tentation du Christ, il ajoute après Maxime (*Pyrr.*, 352 A 1-B 11) ἀπόσιτος μείνας au texte de Matthieu² (4, 2). Un cas plus complexe est celui de 1 Co 8, 6 que Jean lit (54, l. 19-21) :

ἡμεῖς δὲ εἰς θεὸς ὁ πατήρ
 ἔξ οὗ τὰ πάντα
 καὶ ἡμεῖς
 ἔξ αὐτοῦ³
 καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός,
 δι' οὗ τὰ πάντα
 καὶ ἡμεῖς
 δι' αὐτοῦ.

Le texte lu par Jean offre un parfait parallélisme; il est repris sous la même forme dans *Trisag.* et dans *Jacob.* 86, l. 16-18 (p. 142). Dans le cas présent cette citation a pu être

1. M.-E. BOISMARD, « Critique textuelle et citations patristiques », *RB* 57 (1950), p. 388-408. Par ailleurs déjà en 1924, JUGIE (« Saint Jean », col. 701) notait que le texte de saint Paul utilisé par Jean Damascène différerait sensiblement de celui dont disposait Jean Chrysostome. On sait que ce commentaire dû à notre auteur est presque en totalité extrait des homélies de Chrysostome avec quelques passages venus des œuvres de Cyrille Alex. et de Théodoret de Cyr (*PG* 95, 441-1034). À titre d'exemple, nous avons relevé quatorze variantes plus ou moins importantes dans le seul texte de 1 Co. Cf. aussi STUDER, « Die Theologische », n. 98 p. 26.

2. Cf. aussi ch. 58, l. 121-126 (= MAXIME, *Pyrrh.*, 321 A 12-B 5).

3. Le texte reçu porte εἰς αὐτόν.

influencée par le passage de Grégoire de Nazianze également reproduit par Jean sans que l'on puisse déterminer l'origine de la leçon retenue¹. D'où provient en 96, l. 45 à propos du sabbat κτῆνος substitué à πρόβατον, du texte évangélique (Mt 12, 11)? Dans la suite de la phrase, Jean emploie l'homérique βόθρος au lieu de βόθυνος du texte reçu. Autre exemple, on trouve en Jn 10, 38 l'impératif aoriste πιστεύσατε au lieu du présent, mais ici nous avons un témoin, un papyrus du II^e-III^e siècle, P⁶⁶ de Merk (9^e édition 1964, p. 866). Un dernier exemple intéressant parce qu'il est glosé par l'auteur, glose qui rappelle un passage de Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, XVI, 38 (p. 379-381). Au chapitre 7, l. 47, Jean cite Job 33, 4 et lit «... l'haleine du Tout-Puissant qui me conserve (συνέχουσά με)». Le texte reçu est διδάσκουσα, que certains manuscrits ont substitué à ce qu'a écrit le Damascène. Est-ce un autre texte que connaissait notre auteur? Ou alors aurait-il sciemment déformé le texte sacré? On ose à peine le penser... Le problème ici, jusqu'à plus ample informé, reste entier.

Les variantes d'inégale importance sont assez nombreuses² et paraissent remonter à un texte proche de celui d'un Irénée, d'Origène ou de Tatien. Jean a pu utiliser des florilèges ou des «dossiers» scripturaires comparables à ceux de Théodoret de Cyr au livre 5 du *Haereticarum fabularum compendium*³.

1. GRÉG. NAZ., *Orat.* 39, 3 (p. 309-310). Comparer *Nestor.* 1, 13 (p. 241) et 22 (p. 243).

2. Au moins dix-sept endroits dans Matthieu, un dans Marc, cinq dans Luc, vingt-huit dans Jean.

3. Une réflexion de BILZ (*Trinit.*, p. 39 s.) à propos de l'enseignement trinitaire de Jean vaut pour l'ensemble de l'ouvrage. L'Écriture n'est pas utilisée comme preuve unique – sauf s'il s'agit des juifs. Elle se conjugue avec le débat rationnel. Cela est surtout sensible dans la christologie (cf. n. 1, p. 67).

À côté de ces variantes, on trouve des récits synthétiques ou composites, textes juxtaposés ou fondus pour les besoins de l'exposé comme l'œuvre d'un unique auteur. Voici le relevé des plus significatifs :

- 46, l. 3-18 (Annonciation où sont mêlés Lc 1, 26-34; He 7, 13-14; Mt 1, 21);
- 58, l. 115-120 et 121-126 (qui fondent respectivement Mc 7, 14 et Mt 15, 21; Jn 19, 28 et Mt 27, 34);
- 62, l. 35 s. (cf. Jn 18, 23 et 8, 40. Se reporter au chapitre 86, l. 90 s.);
- 86, l. 60 s. (institution de l'Eucharistie – texte liturgique, cf. *Liturgia Jacobi*, éd. B. Ch. Mercier dans *Patrologia Orientalis* 26, 1950, p. 202);
- 87, l. 76 s. (cf. Ga 4, 4; Lc 1, 26; Jn 1, 13).

Ces indications rapides visent surtout à éveiller l'attention du lecteur et à faire prendre conscience d'un problème qui dépasse le seul texte de *La Foi orthodoxe*.

4.2. Sources occultes

Origène dont le nom est cité chapitres 15, l. 40; 26, l. 27; 79, l. 3 est pris à partie avec un certain mépris; c'était l'usage et c'est le langage des conciles¹ qui ont condamné un certain origénisme, résurgence au VI^e s. d'idées ou d'hypothèses attribuées ou dues au maître alexandrin. Par les Cappadociens, ce sont des idées devenues communes qu'a reçues Jean : principalement la notion du libre arbitre humain, celle de la Providence qui sont au centre de la pensée d'Origène². Toutefois il semble bien que Jean

1. Cf. A. D'ALÈS, art. « Origénisme », *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris 1909-1922, col. 1133 et col. 1235-1237 (sur Constantinople II, 553).

2. Cf. R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène*, Paris 1932, p. 32 s. en particulier; H. CROUZEL, *Origène*, Paris 1985. Sur Mar-Saba et l'origénisme, cf. BECK, *Geschichte*, p. 25 et 44-45.

ignore l'origine de ce bien commun et il ne cite jamais littéralement les ouvrages d'un auteur écarté des florilèges les plus courants.

4.3. *La tradition des Pères*

Par certains côtés, *La Foi orthodoxe* peut apparaître comme un florilège de textes plus large dans sa conception et plus étendu pour son volume que tel autre, la *Doctrina Patrum* par exemple. Cependant notre ouvrage s'en distingue de bien des façons. Et d'abord par les emprunts massifs à deux œuvres seulement, parfaitement identifiées et de grande valeur : *La nature de l'homme* de Némésius d'Émèse et la *Disputatio cum Pyrrho* de Maxime le Confesseur. Il s'en distingue ensuite par le cadre systématique dans lequel ces emprunts ont été insérés.

L'auteur de *La Foi orthodoxe* a réuni à la suite d'autres de ses ouvrages des ensembles de fragments¹, courts en général, concernant telle ou telle question; parfois un bref commentaire les accompagne. Mais ces regroupements ne sont aucunement ordonnés comme le sont les longs passages repris et plus d'une fois remaniés dans son *Exposition de la Foi*. De plus, les courts fragments sont identifiés et fréquemment regroupés par auteur, l'argument d'autorité est dans ce cas prépondérant.

Rien de tel dans la « centurie » qui nous occupe. Jean présente les textes rassemblés dans un cadre bien défini, il ne cite jamais le nom de Némésius ni celui de Maxime.

Pour examiner les sources de l'ouvrage, nous suivrons l'ordre voulu par l'auteur. À propos de ce qui a été désigné jusqu'ici sous le nom du Pseudo-Cyrille, il convient de consulter les travaux de V. Conticello (bibliographie).

1. Cf. PS.-DENYS, *D. N.* IV, 18-35.

4.4. *Némésius*

De Némésius nous ne savons rien de sûr¹. Peut-être faut-il suivre la tradition qui en fait un évêque d'Émèse (Homs) en Syrie vers les années 400. Il possède une culture philosophique étendue, il a lu ou cite Ammonius, Plotin, Porphyre, Galien, Jamblique, il connaît certains écrits de Platon et d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*, *De l'âme*), mais il ne semble lié à aucune école philosophique. Ce court traité *De la nature de l'homme* reprend tous les problèmes qui ont été agités par les penseurs grecs : il s'intéresse à la situation de l'homme, à sa place dans l'univers, il se demande quel est son rôle, il s'interroge sur l'âme humaine et son union avec le corps. L'organisation du traité est assez simple : après avoir décrit le composé humain, âme, corps avec les sens (1-5), il propose un ample développement sur les facultés cognitives (6-28) et soulève la grande question du libre arbitre, du fatalisme et par conséquent du mal et de la providence (29-43). Némésius a choisi parmi les solutions proposées par les penseurs grecs celle qui s'adaptait le mieux au christianisme².

Les lecteurs de Némésius ont d'emblée été nombreux, on le lisait toujours au temps de Maxime le Confesseur qui le cite nommément³. Cet ouvrage avait ouvert la voie à une anthropologie chrétienne. En particulier, Maxime et Jean

1. Sur Némésius on se reportera à l'édition de M. Morani, NÉMÉSIIUS, *Nat. hom. Essentiel* : N. BROWN, *Catalogus translationum et commentariorum*, t. II, Washington 1986, p. 32-72. La traduction de Burgundio de Pise a été éditée par G. VERBEKE et J.R. MONCHO, *Némésius d'Émèse*, avec une importante introduction. Les emprunts de Jean Damascène à Némésius ont été repérés par K. BURKHARD, *Johannes von Damaskus' Auszüge aus Nemesius*, Wien 1909, p. 89-101. Dans *La tradizione manoscritta del 'De nat. hom.' di Nemesio*, Milano 1981, p. 104-114, M. Morani a apporté d'utiles précisions.

2. W. TELFER, « The Birth of christian Anthropology », *JThS* 13 (1932), p. 347-354.

3. Cf. MAXIME, *Opusc.* 26 (277 C).

Damascène ont vu le parti que l'on pouvait tirer des réflexions de Némésius sur la notion d'hypostase, et peut-être Jean a-t-il trouvé grâce à ces pages l'idée qui conduit les *Dialectica*¹ : faire de la personne du Verbe incarné le fondement même de toute anthropologie.

De même, sur un autre plan, l'usage constant du raisonnement, surtout dans la christologie, peut être dû à l'exemple de Némésius. À propos de l'enseignement trinitaire de Jean Damascène, on a remarqué quel usage modéré il fait de l'Écriture ; il conviendrait d'étendre cette remarque, croyons-nous, à tout l'ouvrage et principalement aux chapitres sur l'homme inspirés par l'écrit de Némésius, ainsi qu'aux chapitres 92-94 visant les manichéens. Paradoxe d'un prêtre savant nourri de l'Écriture, qui entend donner sa place à la raison dans l'exposé du dogme.

En ce milieu du VIII^e siècle en effet il ne s'agissait plus comme au temps de Némésius de « construire une synthèse harmonieuse de la doctrine chrétienne et de la culture grecque². » La formulation de la foi en termes issus de la pensée grecque s'opposait à de nouvelles tendances : l'une venait de l'intérieur et c'était l'iconoclasme, l'autre venue de l'extérieur était l'islam naissant. Toutes deux surgissaient des profondeurs de l'Orient, et plus que des doctrines nouvelles, c'étaient des manières de penser étrangères au modèle grec. Le Damascène paraît l'avoir fort bien saisi, à chaque page se manifeste dans l'ensemble de ses écrits le souci de savoir ce que l'on veut dire et ce souci reste lui-même parfaitement grec.

1. Cf. M. RICHARD, « L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'Incarnation », *Mélanges de sciences religieuses* 2 (Lille 1945) p. 5-32 et 243-270. Dans les écrits de Jean Damascène, cf. surtout *Dial.* 55/167, p. 139-140.

2. VERBEKE, « Foi et culture », p. 530.

4.5. *Maxime le Confesseur*

La *Disputatio cum Pyrrho* de Maxime le Confesseur¹ forme l'armature de la christologie damascénienne, mais ce dialogue est exploité par Jean à la façon d'une carrière de matériaux. On en retrouve l'écho en d'autres opuscules, ainsi le chapitre 58, l. 111-126 est proche de *Volunt.* 41 (p. 225-226).

La *Disputatio* se déroule à la façon d'une conversation, mais très ordonnée² : Maxime examine d'abord le problème des deux volontés du Christ, il analyse le vouloir humain puis engage une réflexion théologique sur les deux volontés du Christ. De même, dans une seconde partie, il définit la notion d'opération et étudie le problème des opérations du Christ. C'est ce cadre que va utiliser Jean dans les chapitres 45-81 de son ouvrage. Ce cadre seulement, car Jean met au premier plan non pas le combat contre les hérésies mais toujours l'exposé doctrinal. D'où l'utilisation très souple du dialogue de Maxime ; ainsi Jean n'hésite pas à reprendre une formule de Pyrrhus l'hérétique pour engager un développement (cf. 58, l. 163-177, à comparer à *Disputatio*, PG 91, 296 A-296 C 12). Sans doute la « citation » de Maxime n'est pas parfaitement exacte à notre sens, mais sa pensée est entièrement respectée et mise en valeur.

Pour finir, remarquons que l'analyse de l'acte humain due à Maxime sera reprise aux XII^e-XIII^e siècles par les théologiens occidentaux par l'intermédiaire de Jean Damascène³.

1. Aucune édition critique de ce texte capital. Nous avons pu utiliser un exemplaire ronéotypé de la thèse – inédite – de M. DOUCET (*Dispute*) qui comprend un texte critique, une traduction et un riche commentaire à la bibliothèque de l'Institut des Sources chrétiennes (Lyon). Jean Damascène ne nomme jamais Maxime pas plus que Némésius.

2. Nous suivons ici l'analyse de la thèse de DOUCET, *Dispute*. Cf. PIRET, *Christ*, p. 304-360.

3. Cf. THOMAS D'AQUIN, I^a-II^{ae}, qu. 6-17 et JEAN DAMASCÈNE, *Expos.* 36 et 58-59. La présence de la pensée de Maxime est sensible en d'autres

4.6. *Autres sources*

Il faut séparer, semble-t-il, ces deux « sources » fondamentales de certains autres ouvrages utilisés tout au long de *La Foi orthodoxe* et qui ont fourni un arsenal de citations¹. Le principal est le florilège connu sous le nom de *Doctrina Patrum* (vers 650). L'auteur partage les préoccupations de Jean, il cite fréquemment les Cappadociens, surtout Grégoire de Nazianze – Jean tirera onze citations de Grégoire du texte de la *Doctrina Patrum* –, il contient les éléments essentiels de sa « théologie », en particulier de la théorie du Logos (cf. 13, l. 27-114). D'autres citations sont extraites de collections d'œuvres connues probablement en entier par Jean : 34 viennent des discours de ce même Grégoire, 6 de Basile de Césarée (*Hexaéméron*), 7 de Grégoire de Nysse (*Oratio catechetica*). Le Pseudo-Denys avec 7 citations est bien représenté, mais ces citations littérales ne rendent pas bien compte de l'influence exercée par cet auteur². Jean par l'intermédiaire de Maxime est comme investi par les idées dionysiennes³. Le vocabulaire « théologique » – les termes négatifs – au début des chapitres 8 et 14 en est peut-être l'exemple le plus caractéristique.

Des autres témoins de la tradition, Jean ne cite que quelques textes, fort répandus, procurés soit par la *Doctrina*

endroits de notre ouvrage. On peut rapprocher les idées développées dans le ch. 15 de la II^e *Centurie théologique*, 85-86 (MAXIME, *Cap. theol.*, 1164 C 8-1165 B 10); dans le ch. 91, de 67-70 (1153 C-1156 D); dans le ch. 95, de 90-93 (1120 C 10-1121 B 2); dans le ch. 96, de 36-39 (1097) et 47-59 (1100 B 12-1105 A 3).

1. Cf. *Expos.* 37, l. 17-35 reprenant la *D. P.* qui elle-même reproduit des définitions d'Elias déjà utilisées par Jean dans les *Dial.* v^β/52, p. 119-122.

2. Ce sont : ch. 8, l. 16 s.; 8, l. 18; 11, l. 3; 12, l. 2-16; 17, l. 61-67; 50, l. 30 s.; 63, l. 3 s.

3. Voir en particulier de MAXIME, *Ambig.* 14 (1213 C) et d'autre part *Expos.* 11; MAXIME, *Ep.* 13 (529 C, 1-12) et *Expos.* 1, 4, 8, 11, 12 b, 56.

Patrum soit par quelques florilèges inconnus de nous. Il a eu toutefois à sa disposition l'ensemble des homélies de Jean Chrysostome sur les lettres de saint Paul dont il a tiré la quasi-totalité de son commentaire paulinien¹. Dans *La Foi orthodoxe*, Chrysostome est cité une seule fois – nommément – et la citation vient de la *Doctrina Patrum*². L'information de notre auteur, compte tenu des temps difficiles où il a vécu, si elle n'est pas toujours de première main, n'en est pas moins sérieuse sinon excellente³.

VI. Le texte. Les éditions et la réception de *La Foi orthodoxe*

1. *Le texte*

En reprenant le texte de l'édition Kotter (Berlin 1973), nous bénéficions d'un travail critique récent et sérieux qui confirme la qualité de l'édition du dominicain Michel Lequien (Paris 1712). Cette dernière édition constitue une bonne « vulgate », elle est accompagnée d'une traduction nouvelle et de dissertations souvent utiles.

La Foi orthodoxe a été recopiée très tôt – 3 manuscrits remontent au IX^e siècle – et presque jusqu'à nos jours – 11 manuscrits datent du XVIII^e siècle; actuellement 252 manuscrits sont conservés⁴, complets ou partiels, entiers ou mutilés. Un nombre appréciable (44) présente, nous l'avons dit plus haut, l'*Expositio inversa*, et aucune solution satisfai-

1. Cf. plus haut n. 1, p.90.

2. Cf. ch. 59, l. 166-170 (= CHRYSOSTOME, *In Acta Apostolorum homilia I*, PG 60, 18, l. 17-20).

3. Les abondantes indications contenues dans les notes de l'édition Kotter permettent au lecteur de reconnaître le travail opéré par Jean sur la tradition. Il n'est que juste de dire que nous en avons largement profité.

4. Cf. KOTTER, « Ueberlieferung ». D'autre part, Kotter donne en abrégé la liste des manuscrits de l'*Expos.* aux pages XXX-XLIII de son introduction.

sante n'a été proposée jusqu'ici pour expliquer cette anomalie dans la transmission. Pour permettre au lecteur de comprendre les quelques notes où nous signalons des problèmes textuels, nous donnons une liste simplifiée des 13 manuscrits retenus par Kotter dans son appareil critique :

- A Munich, Bayer. Staatsbibl., *gr. 310*, IX^e-X^e s. Fragment 43, 5-46, 36.
- B Messine, Biblioteca Regionale Universitaria, *gr. 116*, X^e s. Depuis 27, l. 14 (lacune dans le chapitre 32).
- C Grottaferrata, Biblioteca della Badia greca II (Patr.) 11 (B 11), X^e-XI^e s.
- D Paris BNF, *Suppl. gr. 8*, XII^e s. Utilisé par Lequien sous le nom de *Codex S. Hilarii*¹.
- E Moscou, Musées Historiques, ancien. Bib. Syn., *gr. 201*, XIV^e s. Depuis le chapitre 21, l. 222.
- F Athos, *Dionys. 175*, XIII^e s. Utilisé jusque 21, l. 222 (lacune de E).
- G Vatican, *Chis. gr. 18 A*. Écrit vers 1029/1030.
- H Sināi, *gr. 383*, IX^e-X^e s.
- I Moscou, Musées Historiques, ancien. Bib. Syn., *gr. 202*, XI^e s.
- K Munich, Bayer. Staatsbibl., *gr. 317*, XIII^e s.
- L Vatican, *gr. 490*, XII^e-XIII^e s.
- M Oxford Bod. Lib., *Cromwell 13*, XI^e s.
- N Londres, Brit. Mus., *addit. 27862*, XI^e s.

2. Les éditions et la réception de La Foi orthodoxe

L'ouvrage de Jean se répandit largement et très tôt en Orient². Nous possédons des traductions en syriaque : le patriarche monophysite de Syrie, Elias, aurait connu tel ou tel chapitre avant l'édition définitive – nous désignons de cette façon celle qui fut adressée à Cosmas autour de 742. Les dates de l'épiscopat d'Elias semblent assurées : 706-

1. Provient du couvent de saint Hilaire de Poitiers, conservé ensuite dans la bibliothèque du couvent des Dominicains rue saint Honoré, Paris.

2. Cf. KOTTER, *Expos.*, Einleitung, p. XLIII.

728¹. C'est le seul témoin qu'il soit possible de dater. C'est aussi indirectement la preuve que l'ouvrage s'est formé peu à peu avant de prendre la forme que nous connaissons et que les remaniements ne sont pas nécessairement de simples corrections de dernière minute ou de simples « repentirs ».

D'autres traductions existent en arabe, en vieux-bulgare (incomplète) dès 1105, en géorgien (XI^e s.), en arménien (XIII^e s.) sur lesquelles nous n'avons pas actuellement de renseignements suffisamment précis et qu'il conviendrait d'étudier.

Cet ouvrage lu et étudié n'a peut-être pas eu l'importance qu'on lui a parfois attribuée. Jugie le faisait déjà remarquer il y a longtemps (*DTC* VII, 1924, col. 749). C'était un témoin de la tradition, comme tant d'autres².

En Occident, l'œuvre de Jean ne fut pas connue avant le XII^e siècle³ : les chapitres 45-52 furent traduits – fort mal – par Cerbanus autour de 1145; puis le *De Fide orthodoxa* en entier par Burgundio de Pise (1154), à la demande du pape Eugène III⁴. Ces deux versions sont restées manuscrites jusqu'à nos jours; celle de Burgundio n'est pas sans mérite. Antérieure aux *Sentences* de Pierre Lombard, elle ne connaît que la division en chapitres et procède d'une connaissance sérieuse de la langue, l'auteur ayant séjourné à Constantinople à plusieurs reprises. Pour des raisons pratiques on divisa l'ouvrage en quatre livres, ce qui montre l'intérêt porté immédiatement à notre auteur, mais en fait

1. Cf. A. VAN ROEY, « La lettre apologétique d'Élie à Léon, syncelle de l'évêque chalcédonien de Harran, une apologie monophysite du VIII^e-IX^e siècle », dans *Muséon* 57, Louvain 1944, p. 1-51.

2. Photius l'a largement utilisé parmi d'autres Pères dans ses *Amphilochiana* (*PG* 101, 45-1172 et 1177-1296). Cf. J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, t. III, Ratisbonne 1867, p. 357-652.

3. Cf. l'édition due à BUYTAERT, *John Damascene*.

4. Sur Burgundio, notice dans *DHGE*, II, 1363-1369. Cf. plus haut ce qui concerne sa traduction de Némésius, *Nat. hom.*

l'assimilait à un « manuel ». Entre 1235 et 1240, Robert Grossetête reprit et corrigea la traduction de Burgundio. Celle-ci resta néanmoins la plus utilisée (117 manuscrits en subsistent).

La Foi orthodoxe deviendra un texte de référence en Occident, mais ce sera comme en Orient une autorité parmi d'autres et pour les occidentaux saint Augustin restera le théologien par excellence. Depuis les travaux de I. Backes et de Dom O. Lottin¹, on sait avec précision que saint Thomas d'Aquin a lu et utilisé plusieurs éléments de l'œuvre. Il l'a certainement exploitée pour l'analyse de l'acte humain et dans certains aspects de la christologie. Nous voudrions ici présenter un exemple moins élevé mais significatif, celui de la *Légende dorée*². Jacques de Voragine écrit en Lombardie avant 1264. Parmi les textes cités on remarque d'abord des extraits des *Homélies sur la Dormition*, un premier groupe : I, 10-12 ; II, 23 ; un second groupe : II, 7. 8. 10, puis II, 11. 13. 14 (éd. Graeese, p. 522-525). Ils concernent la fête de l'assomption de la Vierge.

1. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn 1931 et Dom O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tomes 1-2-3 s., Gembloux 1949. Les écrits de Jean Damascène ne seront vraiment utilisés en Occident qu'au XIII^e siècle ; Pierre Lombard ne connaît que la traduction partielle de Cerbanus (cf. BUYTAERT, *John Damascene*). Mais dans les années 1230-1240, la traduction de Burgundio (ou sa révision par R. Grossetête) se répandra largement : cf. entre autres P. MINGES, « Zum Gebrauch der Schrift *De Fide Orthodoxa* des Johannes Damascenus in der Scholastik », *Theologische Quartalschrift* XCVI (1914), p. 225-247.

2. L'édition de TH. GRAESSE (*Jacobi a Voragine. Legenda aurea*, Bratislava 1890), plusieurs fois réimprimée, est fort médiocre. Elle avait servi entre autres à l'abbé Roze pour sa traduction (Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, Paris 1967). Nous disposons maintenant d'une édition critique : G.P. MAGGIONI, *Jacques de Voragine, Legenda Aurea*, Florence 1998. Une excellente traduction française a paru dans la *Bibliothèque de la Pléiade* : JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, sous la direction d'Alain Boureau, Gallimard, Paris 2004.

Huit citations proviennent de *La Foi orthodoxe* :

– Chapitre 17 (Kotter p. 47, l. 52-53; Graeese p. 324) :

Fête de l'Ascension; à propos des anges; fragment rapproché de plusieurs passages de Denys¹ – dont s'inspire du reste Jean Damascène.

– Chapitre 26 (Kotter p. 78, l. 61 s.; Graeese p. 154) :

À propos du jeûne des Quatre-Temps; allusion à la théorie des quatre humeurs. Jean passe pour un homme de grande science.

– Chapitre 51 (Kotter p. 175, l. 32 s.; Graeese p. 47) :

À la fin de l'article sur la nativité du Christ. Avec des témoignages de saint Bernard, saint Augustin, saint Anselme « sur l'utilité de la naissance de Jésus Christ »; paraphrase du texte plutôt que citation; un des rares points doctrinaux relevés.

– Chapitre 54 (Kotter p. 130, l. 37 s.; Graeese p. 316) :

Fête des Rogations, à propos du trisagion; rappel de la légende de l'enfant instruit par les anges.

– Chapitre 85 (Kotter p. 190, l. 13-17; Graeese p. 847) :

Sur la dédicace de l'église; la citation omet les références à l'Ancien Testament du texte damascénien.

– Chapitre 87 (Kotter p. 198, l. 27 s.; Graeese p. 585) :

Cet article sur la nativité de Marie s'inspire du texte de Jean et confronte son témoignage avec celui de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe² et de la *Chronique* de Bède le Vénérable.

– Chapitre 88 (Kotter p. 202-205; Graeese p. 721) :

Fête de tous les saints. Sont retenus les passages justifiant le culte des saints, mêlés à des formules de saint Augustin et de saint Jean Chrysostome.

1. Ps.-DENYS., *D. N. IV*.

2. Eusèbe de Césarée est bien connu de la *Légende Dorée*: 17 citations de l'*Histoire ecclésiastique* – qui lui sont nommément attribuées. Sur l'histoire d'Abgar, Alain DESREUMAUX a donné une belle traduction de la *Doctrina d'Addai* – avec notes nombreuses et bibliographie – sous le titre *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Brepols, Turnhout 1993.

– Chapitre 89 (Kotter p. 208, l. 51 s.; Graese p. 707) :

Fête de l'apôtre saint Jude qui aurait rencontré à Édesse le roi Abgar; Jean se fait l'écho de cette légende que répandit déjà Eusèbe.

Aucune référence, on le voit, aux passages doctrinaux essentiels, mais l'ouvrage de Jacques de Voragine n'est pas un traité de théologie. Ce qui est remarquable en revanche, c'est que Jean Damascène soit traité sur un pied d'égalité avec les Pères latins – seul saint Augustin se détache du groupe des témoins grecs ou latins de la tradition. L'origine de ces citations ou allusions est certaine, il s'agit de la traduction de Burgundio¹. À vrai dire, *La Foi orthodoxe* a été lue le plus souvent en latin et n'a pas été « exploitée » comme aurait pu l'être une véritable somme².

Depuis le début du XVI^e s., le jeu paraît avoir été doublement faussé. En 1507 paraît à Paris une traduction en grande partie nouvelle due à Jacques Lefèvre d'Étaples³. Celle de Burgundio a pu lui servir de base de travail en particulier pour le vocabulaire philosophique et théologique. Le latin est d'un excellent humaniste, ce n'est plus une traduction *verbum ad verbum* selon la tradition médiévale. Cependant le titre donné à cette traduction engage le lecteur dans une voie erronée : « *Theologia Damasceni* » écrit Lefèvre d'Étaples. C'est bel et bien ranger notre ouvrage sur le rayon des manuels; ce faisant l'humaniste a indirectement contribué à la dépréciation de *La Foi orthodoxe*⁴.

1. Cf. J. DE GHELLINCK, « Les œuvres de Jean de Damas en Occident », *Revue des questions historiques*, Paris 1910, p. 156 s.; H. DANSEND, « J. Damaskenos in der Chronik des Salimbene », *Medieval Quartalschrift*, Tübingen 1937, p. 173-192.

2. Cf. JUGIE, « Saint Jean », 748-751.

3. Sur Lefèvre d'Étaples, *DTC* IX, 1 (1926), col. 137-159 (E. AMANN).

4. Six éditions de cette traduction au XVI^e siècle : 1507; 1512 (Paris) avec d'abondants commentaires de Josse Clichtove; 1514 (Venise); 1519 (Paris); 1535 (Bâle); 1539 (Bâle) avec commentaire de Lefèvre lui-même

Il fallait souligner l'importance de la traduction de Lefèvre en dépit de ses insuffisances¹. Viendra deux siècles après l'édition de Michel Lequien (Paris 1712), accompagnée d'une traduction nouvelle. De l'édition Lequien provient la division en paragraphes que nous connaissons encore. Elle est aujourd'hui la plus répandue grâce à la reproduction faite par Migne en 1860, elle paraissait marquer une sorte de point final aux études damascéniennes.

L'œuvre dans son ensemble ne laissait pas d'intéresser les théologiens, mais c'est la recherche des sources, liée aux préoccupations de l'époque, qui devint le principal « exercice » des érudits à propos de Jean Damascène. Nous ne retiendrons que quelques exemples significatifs : K. Burkhard relève en 1909 les emprunts à Némésius; en 1912, J. de Guibert donne à un théologien du VII^e s. – celui que nous appelons le Pseudo-Cyrille – les chapitres 1 à 9, et 91, ainsi que des passages de 48 et 77². La christologie enfin venait pour l'essentiel de la *Disputatio cum Pyrrho* de Maxime le Confesseur – il fallait aussi compter avec les emprunts considérables à la *Doctrina Patrum*. Jean devenait un « compilateur ». C'était négliger le reste de son œuvre, écrits de polémique, *Discours sur les images*, homé-

probablement; le texte grec seul est imprimé à Venise en 1531; en 1548 (Bâle), Lefèvre joindra sa traduction à ce texte grec. Sur la suite des éditions ou traductions voir KOTTER, « Ueberlieferung », p. 224-234.

1. Continuant et élargissant la tradition médiévale, ces humanistes lisaient et traduisaient d'innombrables ouvrages anciens. On doit à Lefèvre des traductions de Basile, du corpus dionysien sous le titre évocateur de *Theologia vivificans* (1498) et même du *Corpus hermeticum* (1505). Toutefois, leurs connaissances historiques restaient bien modestes. Ainsi Clichtove (édition de 1512, fol. 6 v. et 7 r.), commentant l'état d'esprit de Jean (à propos du ch. 3, l. 19 s.) et traçant un bref tableau biographique, termine en disant : « *Claruit sub Theodosio devotissimo principe, anno Dni 390.* »

2. Voir n. 1, p. 94 et pour le prétendu Pseudo-Cyrille J. DE GUIBERT, « Une source de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa* », *RSCr* 3 (1912), p. 356-368.

lies, *Dialectica*, et c'était oublier le goût des byzantins pour la littérature encyclopédique, moyen efficace de sauvegarde et de conservation des trésors de la pensée, de la science et des techniques. Ce goût s'épanouit pour la littérature théologique dans de très nombreux florilèges soit conçus comme ouvrages indépendants, soit annexés à tel ou tel exposé.

L'édition critique due à B. Kotter présente l'essentiel des écrits damascéniens (5 volumes de 1969 à 1988), elle fait époque pour la richesse de son information et ouvre la voie à de nouvelles recherches¹.

1. On devra toujours recourir à J. HOECK, « Stand und Aufgaben », p. 5-60. Il convient d'y ajouter maintenant la thèse de V. KONTOUMACONTICELLO, *Source*, qui comporte une bibliographie complète jusqu'en 1996, ainsi que son article dans R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris 2000, p. 989-1027.

BIBLIOGRAPHIE

1. Abréviations des dictionnaires, collections et revues

- ACO *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin-Leipzig.
- BHG *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (F. Halkin), Bruxelles 1957.
- Byzantion* *Byzantion, Revue internationale des Études byzantines*, Wetteren.
- BZ *Byzantinische Zeitschrift*, Munich-Leipzig.
- CCSG *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Louvain-Turnhout.
- CFHB *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Berlin-New York.
- CPG *Clavis Patrum Graecorum*, I-III (M. Geerard), Turnhout 1974-1983.
- CUF *Les Belles Lettres, Collection des Universités de France*, Paris.
- DACL *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris.
- DBS *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris.
- DELG *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque : histoire des mots* (P. Chantraine), Paris 1968-1980.
- DHGE *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris.
- DSp *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris.
- DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris.

- ÉO *Échos d'Orient (Revue des Études Byzantines)*, Paris.
- GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller des ersten (drei) Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig.
- JThS *The Journal of Theological Studies*, Oxford.
- MANSI, *Conc.* MANSI J.-D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 51 vol., Graz 1960-1961.
- Muséon *Le Muséon: Revue d'études orientales*, Louvain.
- NRTh *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles.
- OCP *Orientalia Christiana Periodica*, Rome.
- PG *Patrologia Graeca* (J.-P. Migne), Paris ; cité par volume, colonne.
- PL *Patrologia Latina* (J.-P. Migne), Paris ; cité par volume, colonne.
- PO *Patrologia Orientalis*, Paris et Turnhout.
- PTS *Patristische Texte und Studien*, Berlin.
- PUF *Presses Universitaires de France*, Paris.
- RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart.
- RB *Revue Biblique*, Paris 1892-1995.
- RecSR *Recherches de Science Religieuse*, Paris.
- RecTh *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Louvain.
- REG *Revue des Études Grecques*, Paris.
- REJ *Revue des Études juives*, Paris.
- RHE *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain.
- RSCr *Rivista di Storia del Cristianesimo*, Rome.
- RSPT *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris.
- SC *Sources Chrétiennes*, Paris.
- SPICQ, *Lexique* SPICQ C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris 1991.

- SVF* *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol. (M. Adler), Leipzig 1964.
- TLG* *Thesaurus Linguae Graecae*, <http://www.tlg.uci.edu/>
- TRE* *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York.
- TU* *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig.

2. Écrits et Éditions de Jean Damascène

1. Édition KOTTER B.

Die Schriften des Johannes von Damaskos herausgegeben von Byzantinischer Institut der Abtei Scheyern, PTS 7, 12, 17, 22, 29, Berlin 1969, 1973, 1975, 1981, 1988.

- Barb.* *Laudatio sanctae martyris Barbarae*, KOTTER t. 5, PTS 29.
- Dial.* *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, KOTTER t. 1, PTS 7.
- Disp.* *Liber de haeresibus et Disputatio christiani et saraceni*, KOTTER t. 4, PTS 22.
- Dorm. I-III* *Homélies sur la Nativité et la Dormition*, SC 80, Paris 2006² – *In dormitionem sanctae Dei genitricis Mariae orationes tres*, KOTTER t. 5, PTS 29.
- Expos.* *Expositio fidei*, KOTTER t. 2, PTS 12.
- Ficum* *Homilia in ficum arefactam et in parabolam vineae*, KOTTER t. 5, PTS 29.
- Haeres.* *Liber de haeresibus*, KOTTER t. 4, PTS 22.
- Imag. I-III* *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, KOTTER t. 3, PTS 17.
- Jacob.* *Contra jacobitas*, KOTTER t. 4, PTS 22.
- Manich.* *Contra manichaeos*, KOTTER t. 4, PTS 22.
- Natura* *De natura composita contra acephalos*, KOTTER t. 4, PTS 22.

- Nestor.* *De fide contra nestorianos, Contra nestorianos*, KOTTER t. 4, PTS 22.
- Sabb.* *Homilia in sabbatum sanctum*, KOTTER t. 5, PTS 29.
- Sacra parallela* *Sacra parallela*, PG 96, 9-442.
- Transfig.* *Homilia in Transfigurationem*, KOTTER t. 5, PTS 29.
- Trisag.* *Epistula de hymno trisagio*, KOTTER t. 4, PTS 22.
- Volunt.* *De duabus in Christo voluntatibus*, KOTTER t. 4, PTS 22.

2. Ouvrages parus dans d'autres éditions

Islam : Écrits sur l'Islam, SC 383, éd. R. Le Coz, Paris 2006².

Cet ouvrage contient :

- *Disp.* : *Controverse entre un musulman et un chrétien*,
- *De haer.* : l'hérésie 100 du *De haeresibus*.

3. Autres éditions de La Foi orthodoxe

LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Theologia Damasceni, Joannis Damasceni de orthodoxa fide liber*, traduction latine du texte grec, Paris 1507 – avec un commentaire de Clichtove, Paris 1512.

LEQUIEN, *Expositio Fidei orthodoxae*, Paris 1712 – repris dans PG 94, 781-1228.

3. Textes anciens

AGATHÉMÉRUS, *Γεωγραφίας* : AGATHÉMÉRUS, *Γεωγραφίας ὑποτύψεις*, dans *Geographi graeci minores II*, éd. C. MÜLLER, Paris 1861.

ANASTASE, *Viae* : ANASTASE LE SINAÏTE, *Viae dux*, ed. K. Utheman, CCSG 8, Turnhout 1981 – PG 89, 35-310.

- ARISTOTE, *De anim.* : ARISTOTE, *Histoire des animaux, tome I, Livres I-IV*, éd. P. Louis, CUF, Paris 1964.
- ARISTOTE, *De caelo* : ARISTOTE, *Du ciel*, éd. P. Moraux, CUF, Paris 1965.
- ARISTOTE, *Eth.* : ARISTOTE, *L'éthique à Nicomaque*, 4 vol., éd. R.-A. Gauthier - J.-Y. Jolif, Paris 1970.
- ARISTOTE, *Gen.* : ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, éd. Ch. Mügler, CUF, Paris 1966.
- ARISTOTE, *Metaphys.* : ARISTOTE, *Métaphysique*, 2 vol., trad. et notes J. Tricot, *Bibliothèque des Textes Philosophiques*, Vrin, Paris 1991.
- ARISTOTE, *Meteor.* : ARISTOTE, *Météorologiques*, 2 vol. (I = livres I-II ; II = livres III-IV), éd. P. Louis, CUF, Paris 1982.
- ARISTOTE, *Phys.* : ARISTOTE, *Physique*, 2 vol., éd. H. Carton, CUF, Paris 1961.
- ATHANASE, *Decr.* : ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De decretis nicaenae synodi*, PG 25, 415-476.
- BASILE, *Bapt.* : BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le baptême*, éd. J. Ducatillon, SC 357, Paris 1989.
- BASILE, *Christi gen.* : BASILE DE CÉSARÉE, *Homilia in sanctam Christi generationem*, PG 31, 1457-1476.
- BASILE, *Ep.* : BASILE DE CÉSARÉE, *Correspondance*, éd. Y. Courtonne, 3 vol., CUF, Paris 1957-1966.
- BASILE, *Eun.* : BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, éd. B. Sesboué, SC 299 (tome 1) et 305 (tome 2), Paris 1982 et 1983.
- BASILE, *Hexaemer.* : BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaéméron*, éd. S. Giet, SC 26 bis, Paris 1968 – cité par numéro d'homélie, chapitre.
- BASILE, *Hom.* : BASILE DE CÉSARÉE, *Homiliae et sermones*, PG 31, 163-618.

- BASILE, *Spir.* : BASILE DE CÉSARÉE, *Traité sur le Saint-Esprit*, éd. B. Pruche, SC 17 bis, Paris 1968.
- C. C. P. : *Concilium Constantinopolitanum* III (681), dans MANSI, *Conc.* XI, 190.
- CHRYS., *In Joan.* : JEAN CHRYSOSTOME, *In Joannem homiliae*, PG 59, 23-482.
- CHRYS., *Inc.* : JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, éd. J. Daniélou - A.-M. Malingrey - R. Flacelière, SC 28 bis, Paris 1970.
- CICÉRON, *Tusc.* : CICÉRON, *Tusculanes*, 2 vol., éd. G. Fohlen - J. Humbert, CUF, Paris 1960-1964.
- CLÉM. ALEX., *Strom.* II-V-VII : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates* :
- *Stromate* II, éd. P.-T. Camelot - C. Mondésert, SC 38, Paris 2006² ;
 - *Stromate* V, t. 1 et 2, éd. A. Le Boulluec, SC 278 et 279, Paris 1981 ;
 - *Stromate* VII, éd. A. Le Boulluec, SC 428, Paris 1997.
- Constit.* I-III : *Constitutions apostoliques*, éd. M. Metzger, SC 320 (t. 1), 329 (t. 2) et 336 (t. 3), Paris 1985, 1986 et 1987.
- CYR. ALEX., *Adv. Nest.* : CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Adversus Nestorium*, PG 76, 9-248.
- CYR. ALEX., *Dial.* : CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, éd. G.-M. de Durand, SC 97, Paris 1964.
- CYR. ALEX., *Ep.* : CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Epistulae*, PG 77, 9-390.
- CYR. ALEX., *Thes.* : CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Thesaurus*, PG 75, 9-656.
- CYR. ALEX., *Trin.* : CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité* :
- I-II, éd. G.-M. de Durand, SC 231, Paris 1976 ;

- III-V, éd. G.-M. de Durand, *SC* 237, Paris 1977 ;
 - VI-VII, éd. G.-M. de Durand, *SC* 246, Paris 1978.
- CYR. HIER., *Cat.* : CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses* 1-18, *PG* 33, 331-1128.
- CYR. HIER., *Cat. myst.* : CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, éd. A. Piédagnel, *SC* 126 bis, Paris 2004².
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae* : DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, 2 vol., ed. H.S. Long, *Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis*, Oxford 1964.
- D. P. : *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, ed. F. Diekamp, Aschendorff 1981².
- É. I. : *La Bible. Écrits intertestamentaires*, dir. A. Dupont-Sommer - M. Philonenko, *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris 1987.
- ÉPICTÈTE, *Entretiens* : ÉPICTÈTE, *Entretiens*, éd. J. Souilhé, *CUF*, Paris 1949.
- ÉPICTÈTE, *Manuel* : ÉPICTÈTE, *Manuel*, éd. A. Jagu - J. Souilhé, *CUF*, Paris 1950.
- EUSÈBE, *H. E.* I-VII : EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*,
- *Livres I-IV*, éd. G. Bardy, *SC* 31, Paris 1952 ;
 - *Livres V-VII*, éd. G. Bardy, *SC* 41, Paris 1983².
- EUSÈBE, *Praep.* I-XV : EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique* :
- *Livre I*, éd. J. Sirinelli - É. Des Places, *SC* 206, Paris 1974 ;
 - *Livre V, 18-VI*, éd. É. Des Places, *SC* 266, Paris 1980 ;
 - *Livre VII*, éd. G. Schroeder - É. des Places, *SC* 215, Paris 1975 ;
 - *Livres VIII-X*, éd. É. des Places, *SC* 369, Paris 1991 ;
 - *Livres XIV-XV*, éd. É. des Places, *SC* 338, Paris 1987.
- GALIEN, *In Hipp.* : GALIEN C., *In Hippocratis librum De humoribus commentarius*, dans *Claudii Galieni*

opera omnia, vol. XVI, partie 1, éd. K.G. Kühn, Bibliothèque interuniversitaire de médecine, Paris 2002.

GALIEN, *De plac.* : GALIEN C., *De placitis Hippocratis et Platonis*, éd. P. de Lacy dans *Corpus Medicorum Graecorum*, Berlin 1978.

GRÉG. NAZ., *Ep.* : GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques*, éd. P. Gallay, SC 208, Paris 1998.

GRÉG. NAZ., *Epistol.* : GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Epistola CI*, ACO I, 1, 2 p. 43-44 et I, 1, 7 p. 93, ed. E. Schwartz, Berlin-Leipzig 1927 – cité parfois dans la PG 37, 176-193.

GRÉG. NAZ., *Orat.* : GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* :

- *Discours 4-5*, éd. J. Bernardi, SC 309, Paris 1983 ;
- *Discours 6-12*, éd. M.-A. Calvet, SC 405, Paris 1995 ;
- *Discours 20-23*, éd. J. Mossay, SC 270, Paris 1980 ;
- *Discours 24-26*, éd. J. Mossay, SC 284, Paris 1981 ;
- *Discours 27-31*, éd. P. Gallay, SC 250, Paris 2006² ;
- *Discours 32-37*, éd. P. Gallay - C. Moreschini, SC 318, Paris 1985 ;
- *Discours 38-41*, éd. P. Gallay, SC 358, Paris 1990.

GRÉG. NYSS., *Bapt.* : GRÉGOIRE DE NYSSE, *In baptismum Christi*, PG 46, 577-599.

GRÉG. NYSS., *Hom. opif.* : GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, éd. J. Laplace, SC 6, Paris 2002².

GRÉG. NYSS., *Orat.* : GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, éd. R. Winling, SC 453, Paris 2000 – PG 45, 9-106.

GRÉG. NYSS., *Or. dom.* : GRÉGOIRE DE NYSSE, *De oratione dominica*, PG 44, 1119-1194.

GRÉG. NYSS., *Tres dii* : GRÉGOIRE DE NYSSE, *Quod non sint tres dii*, PG 45, 115-136.

GRÉG. NYSS., *Virg.* : GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, éd. M. Aubineau, SC 119, Paris 1966.

- IRÉNÉE, *Adv. haer. IV-V* : IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* :
- *Livre IV*, éd. A. Rousseau-B. Hemmerdinger-L. Doutreleau-C. Mercier, SC 100 (2 vol.), Paris 1965 ;
 - *Livre V*, texte et traduction, éd. A. Rousseau-L. Doutreleau-C. Mercier, SC 153, Paris 2006².
- LÉON LE GRAND, *Ep.* : LÉON LE GRAND, *Epistula* 28, dans ACO II, 1, 1, p. 10 s.
- LÉONCE BYZ., *Nest.* : LÉONCE DE BYZANCE, *Contra nestorianos et eutychianos*, PG 86, 1267-1398.
- LITURGIE JC : *La liturgie de saint Jacques*, éd. B.-C. Mercier, dans PO 26 (1950), 119-256.
- MARC-AURÈLE, *Ad se* : MARC-AURÈLE, *Pensées*, éd. A.-I. Trannoy - A. Puech, CUF, Paris 1943.
- MAXIME, *Ambig.* : MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1031-1418.
- MAXIME, *Cap. theol.* : MAXIME LE CONFESSEUR, *Capita theologiae et oeconomiae*, PG 90, 1083-1462 - cité par *centuria*.
- MAXIME, *Cent.* : MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, éd. J. Pegon, SC 9, Paris 1943.
- MAXIME, *Ep.* : MAXIME LE CONFESSEUR, *Epistulae*, PG 91, 363-650.
- MAXIME, *Opusc.* : MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 9-286.
- MAXIME, *Pyrrh.* : MAXIME LE CONFESSEUR, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 288-353.
- MAXIME, *Thal.* : MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestiones ad Thalassium*, éd. C. Laga - C. Steel, CCSG 7, 1980.
- NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* : NÉMÉSIOUS, *De natura hominis*, éd. M. Morani, Leipzig 1987 - PG 40, 504-817.

ORIGÈNE, C. C. : ORIGÈNE, *Contre Celse*

- *Contre Celse*, introduction et index, éd. M. Borret, SC 227, Paris 2006² ;
- *Livres I-II*, éd. M. Borret, SC 132, Paris 2005² ;
- *Livres III-IV*, éd. M. Borret, SC 136, Paris 2006² ;
- *Livres V-VI*, éd. M. Borret, SC 147, Paris 1969 ;
- *Livres VII-VIII*, éd. M. Borret, SC 150, Paris 1969 ;
- (= GCS, Band 1, éd. P. Koetschau, Leipzig 1899).

ORIGÈNE, *Princ.* : ORIGÈNE, *Traité des Principes*, éd. H. Cruzel - M. Simonetti

- *Livres I-II*, Introduction, texte critique et traduction, SC 252, Paris 2006² ;
- *Livres I-II*, commentaire et fragments, SC 253, Paris 2006² ;
- *Livres III-IV*, texte critique et traduction, SC 268, Paris 2006² ;
- *Livres III-IV*, commentaire et fragments, SC 269, Paris 1980 ;
- *Traité des Principes*, tome V, SC 312, Paris 1984 ;
- (= GCS, Band V, éd. P. Koetschau, Leipzig 1913).

PLATON, *Rep.* : PLATON, *La République*, 2 vol., éd. É. Chambry, CUF, Paris 1948.

PLATON, *Timée* : PLATON, *Œuvres complètes : Timée [suivi de] Critias*, éd. A. Rivaud, CUF, Paris 1963.

PLINE L'ANCIEN, *Nat. hist.* : PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle, Livre II*, éd. J. Beaujeu, CUF, Paris 1950.

PROCLUS, *Théologie* : PROCLUS, *Théologie platonicienne*, 6 vol., éd. H.-D. Saffrey. - L.G. Westerink, CUF, Paris 1968-1997.

PS.-ATHANASE ALEX., *De inc.* : PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De incarnatione Domini nostri Jesu Christi contra Apollinarium*, PG 26, 1093-1168.

PS.-ATHANASE ALEX., *Trinitate* : PSEUDO-ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De sancta Trinitate dialogus I*, PG 28, 1115-1158.

- PS.-BASILE, *Par.* : PSEUDO-BASILE, *De paradiso, oratio III*, PG 30, 61-72.
- PS.-DENYS, C. H. : PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, éd. R. Roques - G. Heil - M. de Gandillac, SC 58, Paris 1958 (= PTS 36, 1991, p. 7-59).
- PS.-DENYS, D. N. : PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, éd. B.R. Suchla, PTS 33, 1991, p. 107-231 - PG 3, 586-996.
- PS.-DENYS, *Ep.* : PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Corpus Dionysiacum II, Epistulae*, éd. G. Heil - A.M. Ritter, PTS 36, 1991, p. 151-210.
- PS.-LÉONCE, *Sectis* : PSEUDO-LÉONCE, *De sectis*, PG 86, 1193-1267.
- SÉVÉRIEN, *De mundi* : SÉVÉRIEN DE GABALA, *De mundi creatione oratio I-VI*, PG 56, 429-500.
- SOPHRONE, *Ep. syn.* : SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Epistola synodica ad Sergium CP*, PG 87³, 3147-3200.
- THÉODORET, *Er.* : THÉODORET OF CYRUS, *Eranistes*, ed. G.H. Ettliger, Oxford 1975 - PG 83, 27-318.
- THÉODORET, *Haer.* : THÉODORET DE CYR, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556.
- THÉOPHANE, *Chronographia* : THÉOPHANE, *Chronographia*, éd. C. de Boor, Leipzig 1883.
- Vita* : JEAN DE JÉRUSALEM (?), *Vita santi Joannis Damasceni*, PG 94, 429-504 - sont signalés les passages cités dans la BHG II, 884, éd. F. Halkin, p. 17-19.

4. Auteurs modernes

En raison de l'ampleur et de la diversité des questions traitées, nous ne retenons que les ouvrages les plus directement utiles.

- AUZÉPY, Étienne : AUZÉPY M.-F., *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre, Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3*, Birmingham 1997.

- BECK, *Geschichte* : BECK H.G., *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980.
- BECK, *Kirche* : BECK H.G., *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- BETZ, *Die Eucharistie* : BETZ J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Band 1, 1, Fribourg 1955.
- BIANCHI, *Enkrateia* : sous la direction de BIANCHI U., *La tradizione dell'Enkrateia : motivazioni ontologiche e protologiche : atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Rome 1985.
- BILZ, *Trinit.* : BILZ J., *Die Trinitätslehre des heiligen Johannes von Damaskus*, Paderborn 1909.
- BUYTAERT, *John Damascene* : édité par BUYTAERT E.M., *Saint John Damascene, De Fide Orthodoxa. Versions of Burgondio and Cerbanus*, New-York 1955.
- CAMELOT, *Ève* : CAMELOT P.-Th., *La nouvelle Ève*, coll. *Études Mariales* 12, Paris 1954.
- CHEVALIER, *Mariologie* : CHEVALIER C., *La mariologie de saint Jean Damascène*, Rome 1936.
- CHITTY, *Désert* : CHITTY D.J., *Et le désert devint une cité, une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'empire chrétien*, coll. *Spiritualité orientale* 31, Bérgrolles-en-Mauges 1980.
- CONTICELLO, « Jean Damascène » : CONTICELLO V., « Jean Damascène », dans GOULET R. (dir.), *Dictionnaire des Philosophes antiques* III, Paris 2000, p. 989-1012.
- DALMAIS « Le vocabulaire » : DALMAIS I.-H., « Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur », dans *Mélanges Chenu*, Paris 1967.
- DANIÉLOU, *Platonisme* : DANIÉLOU J., *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1945.

- DANIÉLOU, *Sacramentum* : DANIÉLOU J., *Sacramentum futuri*, Paris 1950.
- DANIÉLOU, *Testimonia* : DANIÉLOU J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne : les Testimonia*, Paris 1966.
- DES PLACES, « *Syngeneia* » : DES PLACES É., « *Syngeneia* » : *la parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, Paris 1964.
- DOUCET, *Dispute* : DOUCET M., *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. Introduction, texte critique, traduction et notes*, 2 vol., thèse de doctorat, Montréal 1972.
- EHRARDT, « Mar Saba » : EHRARDT A., « Das grieschische Kloster Mar Saba In Palestine », *Römische Quartalschrift* 7, Herder 1893, p. 32-79.
- FAUCON, « Infrastructures » : FAUCON P., « Infrastructures philosophiques de la théodicée de Jean Damascène », *RSPT* 69, 1985, p. 361-387.
- FESTUGIÈRE, *Hermès* : FESTUGIÈRE A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1-4, Paris 1944-1954.
- FLUSIN, « De l'arabe au grec » : FLUSIN B., « De l'arabe au grec, puis au géorgien : une *Vie* de saint Jean Damascène », dans CONTAMINE G. (éd.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris 1989, p. 51-61.
- FRAIGNEAU-JULIEN, « Un traité » : FRAIGNEAU-JULIEN B., « Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à saint Cyrille d'Alexandrie », *RSCr* 49, 1961.
- GAUTHIER, « Maxime le Confesseur » : GAUTHIER R.-A., « Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain », *RTAM* 51, 1954, p. 51-100.
- GRABAR, « L'iconoclasme » : GRABAR A., « L'iconoclasme byzantin », *Dossier archéologique*, Paris 1984².
- GRÉGOIRE, « Relation » : GRÉGOIRE J., « La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas », *RHE* 64, 1969, p. 713-755.

- GROSS, *La divinisation* : GROSS J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs : contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938.
- GRUMEL, « Mariologie » : GRUMEL V., « La mariologie de saint Jean Damascène : examen critique d'un ouvrage récent », *ÉO* 36, 1937, p. 318-346.
- GUILLOU, *Civilisation* : GUILLOU A., *La Civilisation Byzantine*, coll. *Les grandes civilisations*, Paris 1974.
- HADOT, *Exercices* : HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, coll. *Études augustinienes, Série Antiquité*, Paris 1987².
- HARL, « Adam » : HARL M., « Adam et les deux arbres du Paradis (Gn II-III) ou l'homme milieu entre deux extrêmes (μέσος-μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie », *RecSR* 50, 1962.
- HARL, *Bible* : HARL M., *La Bible d'Alexandrie, t. 1 : Genèse*, Paris 1986.
- HOECK, « Stand und Aufgaben » : HOECK J.M., « Stand und Aufgaben der Damaskenos Forschung », *OCP* 17, Rome 1951, p. 5-60.
- JUGIE, « Saint Jean » : JUGIE M., « Saint Jean Damascène », *DTC* VIII, col. 693-751.
- JUGIE, *Theologia* : JUGIE M., *Theologia christinanorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, 5 vol., Paris 1926.
- KONTOUMA-CONTICELLO, *Source* : KONTOUMA-CONTICELLO V., *La 'Source de Connaissance' de Jean Damascène (ca 650-ca 750). Traduction française et commentaire des livres I (Dialectica) et III (Expositio fidei)*. Thèse de Doctorat, Université de Paris-IV Sorbonne, Paris 1996.
- KOTTER, « Ueberlieferung » : KOTTER B., « Die Ueberlieferung der Pègè gnōseôs des Hl. Johannes von Damaskos », *Studia patristica et byzantina* 5, Ettal 1959.

- LEMERLE, *Humanisme* : LEMERLE P., *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971.
- LETHEL, « La prière de Jésus » : LETHEL F.-M., « La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite », dans *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, éd. F. Heinzer-C. Schönborn, Fribourg 1982, p. 207-214.
- LETHEL, *Théologie* : LETHEL F.-M., *Théologie de l'agonie du Christ : la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979.
- LOSSKY, *Essai* : LOSSKY V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944.
- LOT-BORODINE, « Déification » : LOT-BORODINE M., « La doctrine de la déification chez les Pères grecs jusqu'au XI^e siècle », *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris septembre-décembre 1932, janvier-février 1933.
- LUNEAU, *Histoire du salut* : LUNEAU A., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église, la doctrine des âges du monde*, Paris 1964.
- MARGERIE, *La Trinité* : DE MARGERIE B., *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975.
- Maximus Confessor* : *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, éd. F. Heinzer-C. Schönborn, Fribourg 1982.
- MEANY, *The Image* : MEANY J., *The Image of God according to the Doctrine of Saint-John Damascene*, Manille 1954.
- MEYENDORFF, *Le Christ* : MEYENDORFF J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.

- NEUGEBAUER-HOESSEN, *Horoscopes* : NEUGEBAUER O. - VAN HOESSEN H.B., *Greek Horoscopes*, coll. *Memoirs of the American Philosophical Society* 48, Philadelphie 1959.
- PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta* : PAPADOPOULOS-KERAMEUS A., *Analekta Hierosolymitikès Stachyologias* IV, Saint-Pétersbourg 1891-1898, Bruxelles 1963^f.
- PAPROCKI, *Liturgie eucharistique* : PAPROCKI H., *Le mystère de l'Eucharistie, Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris 1993.
- PIRET, *Christ* : PIRET P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, coll. *Théologie Historique*, Paris 1983.
- PRESTIGE, *Dieu* : PRESTIGE G.L., *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955.
- PRESTIGE, « Περὶ χωρέω » : PRESTIGE G.L., « Περὶ χωρέω and περιχώρησις in the Fathers », *JThS* 29, 1928, p. 242-252.
- RÉGNON, *Études* : DE RÉGNON TH., *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 vol., Paris 1892-1898.
- RICHARD, « Florilèges » : RICHARD M., « Florilèges spirituels grecs », *DSP* 5, 1964, col. 480.
- ROQUES, *Univers* : ROQUES R., *L'univers dyonisien*, Paris 1953.
- RORDORF, *Sabbat* : RORDORF W., *Sabbat et Dimanche dans l'Église ancienne*, Paris-Neuchâtel 1972.
- ROZEMOND, « Christologie » : ROZEMOND K., « La christologie de saint Jean Damascène », *Studia patristica et byzantina* 8, Ettal 1959.
- SCHÖNBORN, *L'icône* : SCHÖNBORN CH., *L'icône du Christ : fondements théologiques*, Paris 1986³.

- STUDER, « Die Theologische » : STUDER B., « Die Theologische Arbeitsweise des Johannes Damaskenos », *Studia patristica et byzantina* 2, Ettal 1956.
- VANHAMEL, « Némésius » : VANHAMEL W., « Némésius d'Emèse », *DSp* fasc. LXXII-LXXIII, 1981, col. 92-99.
- VAN ROEY, « Lettre apologétique » : VAN ROEY A., « La lettre apologétique d'Élie à Léon, syncelle de l'évêque chalcédonien de Harran, une apologie monophysite du VIII^e-IX^e siècle », *Muséon* 57, 1944.
- VERBEKE, « Foi et culture » : VERBEKE G., « Foi et culture chez Némésius d'Émèse », dans CANTALAMESSA R. - PIZZOLATO L.F., *Paradoxos politeia, Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, coll. *Studia patristica mediolanensia*, Milan 1980.
- VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Emèse* : VERBEKE G.-MONCHO J.-R., *Némésius d'Émèse, De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, coll. *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, suppl. 1, Leiden 1975.

Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως

Τάδε ἔνεστιν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ·

- α' Ὅτι ἀκατάληπτον τὸ θεῖον καὶ ὅτι οὐ δεῖ ζητεῖν καὶ περιεργάζεσθαι τὰ μὴ παραδεδομένα ἡμῖν ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν.
- β' Περὶ ῥητῶν καὶ ἀρρήτων καὶ γνωστῶν καὶ ἀγνώστων.
- γ' Ἀπόδειξις, ὅτι ἔστι θεός.
- δ' Περὶ τοῦ τί ἔστι θεός ; ὅτι ἀκατάληπτον.
- ε' Ἀπόδειξις, ὅτι εἷς ἔστι θεὸς καὶ οὐ πολλοί.
- ς' Περὶ λόγου θεοῦ.
- ζ' Περὶ πνεύματος ἁγίου.
- η' Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος.
- θ' Περὶ τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων.
- ι' Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως.
- ια' Περὶ τῶν σωματικῶς ἐπὶ θεοῦ λεγομένων.
- ιβ' Ἔτι περὶ τῶν αὐτῶν.
- ιγ' Περὶ τόπου θεοῦ καὶ ὅτι μόνον τὸ θεῖον ἀπερίγραπτον.
- ιδ' Τὰ ἰδιώματα τῆς θείας φύσεως.
- ιε' Περὶ αἰῶνος.
- ισ' Περὶ δημιουργίας.
- ις' Περὶ ἀγγέλων.
- ιη' Περὶ διαβόλου καὶ δαιμόνων.
- ιθ' Περὶ κτίσεως ὀρατῆς.

Exposé exact de la foi orthodoxe

Contenu du présent livre :

- 1 (I, 1) Que le divin est incompréhensible et qu'il faut renoncer à s'informer et à s'enquérir avec curiosité des choses qui ne nous ont pas été transmises par les saints prophètes, apôtres et évangélistes.
- 2 (I, 2) Le dicible et l'indicible, le connaissable et l'inconnaissable.
- 3 (I, 3) Démonstration que Dieu existe.
- 4 (I, 4) Ce qu'est Dieu : qu'il est incompréhensible.
- 5 (I, 5) Démonstration qu'il y a un seul Dieu et non pas plusieurs.
- 6 (I, 6) Le Verbe de Dieu.
- 7 (I, 7) L'Esprit saint.
- 8 (I, 8) La sainte Trinité.
- 9 (I, 9) Ce que l'on énonce relativement à Dieu.
- 10 (I, 10) Unité et distinction en Dieu.
- 11 (I, 11) Ce que l'on dit corporellement de Dieu.
- 12 (I, 12) Encore sur le même sujet.
- 13 (I, 13) Le lieu de Dieu et que le divin seul ne peut être circonscrit.
- 14 (I, 14) Propriétés de la nature divine.
- 15 (II, 1) Le siècle.
- 16 (II, 2) La création.
- 17 (II, 3) Les anges.
- 18 (II, 4) Le diable et les démons.
- 19 (II, 5) La création visible.

- κ' Περὶ οὐρανοῦ.
 κα' Περὶ φωτός, πυρός, φωστήρων ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ ἄστρον.
 κβ' Περὶ ἀέρος καὶ ἀνέμων.
 κγ' Περὶ ὑδάτων.
 κδ' Περὶ γῆς καὶ τῶν ἐξ αὐτῆς.
 κε' Περὶ παραδείσου.
 κς' Περὶ ἀνθρώπου.
 κζ' Περὶ ἡδονῶν.
 κη' Περὶ λύπης.
 κθ' Περὶ φόβου.
 λ' Περὶ θυμοῦ.
 λα' Περὶ τοῦ φανταστικοῦ.
 λβ' Περὶ αἰσθήσεως.
 λγ' Περὶ τοῦ διανοητικοῦ.
 λδ' Περὶ τοῦ μνημονευτικοῦ.
 λε' Περὶ ἐνδιαθέτου λόγου καὶ προφορικοῦ.
 λς' Περὶ πάθους καὶ ἐνεργείας.
 λζ' Περὶ ἐνεργείας.
 λη' Περὶ ἐκουσίου καὶ ἀκουσίου.
 λθ' Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, τουτέστι τοῦ αὐτεξουσίου.
 μ' Περὶ τῶν γινομένων.
 μα' Διὰ ποίαν αἰτίαν αὐτεξούσιοι γεγόναμεν.
 μβ' Περὶ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν.
 μγ' Περὶ προνοίας.
 μδ' Περὶ προγνώσεως καὶ προορισμοῦ.
 με' Περὶ τῆς θείας οἰκονομίας καὶ περὶ τῆς δι' ἡμᾶς κηδεμονίας καὶ τῆς ἡμῶν σωτηρίας.
 μς' Περὶ τοῦ τρόπου τῆς συλλήψεως τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τῆς θείας αὐτοῦ σαρκώσεως.
 μζ' Περὶ τῶν δύο φύσεων.
 μη' Περὶ τοῦ τρόπου τῆς ἀντιδόσεως.
 μθ' Περὶ ἀριθμοῦ τῶν φύσεων.

- 20 (II, 6) Le ciel.
21 (II, 7) La lumière, le feu, les luminaires, soleil, lune et étoiles.
22 (II, 8) L'air et les vents.
23 (II, 9) Les eaux.
24 (II, 10) La terre et ce qu'elle renferme.
25 (II, 11) Le paradis.
26 (II, 12) L'homme.
27 (II, 13) Les plaisirs.
28 (II, 14) La tristesse.
29 (II, 15) La crainte.
30 (II, 16) L'emportement.
31 (II, 17) L'imagination.
32 (II, 18) La perception sensorielle.
33 (II, 19) La pensée discursive.
34 (II, 20) La mémoire.
35 (II, 21) Le verbe intérieur et le verbe proféré.
36 (II, 22) La passion et l'acte.
37 (II, 23) L'acte.
38 (II, 24) Le volontaire et l'involontaire.
39 (II, 25) Ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le libre arbitre.
40 (II, 26) Les événements.
41 (II, 27) Pourquoi nous avons été dotés du libre arbitre.
42 (II, 28) Ce qui ne dépend pas de nous.
43 (II, 29) La Providence.
44 (II, 30) La prescience et la prédétermination.
45 (III, 1) Le plan de Dieu, sa sollicitude envers nous et notre salut.
46 (III, 2) Le mode de conception du Dieu Verbe et de sa divine incarnation.
47 (III, 3) Les deux natures.
48 (III, 4) Le mode de l'échange.
49 (III, 5) Le nombre des natures.

- ν' Ὅτι πᾶσα ἡ θεία φύσις ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἠνώθη πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καὶ οὐ μέρος μέρει.
- να' Περὶ τῆς μιᾶς τοῦ θεοῦ λόγου συνθέτου ὑποστάσεως.
- νβ' Πρὸς τοὺς λέγοντας· « Ὑπὸ τὸ συνεχές ποσὸν ἀνάγονται αἱ τοῦ κυρίου φύσεις ἢ ὑπὸ τὸ διωρισμένον. »
- νγ' Πρὸς τό· « εἰ οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος ; » ἀπάντησις.
- νδ' Περὶ τοῦ τρισαγίου.
- νε' Περὶ τῆς ἐν εἶδει καὶ ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένης φύσεως καὶ διαφορᾶς, ἐνώσεως καὶ σαρκώσεως, καὶ πῶς ἐκκληπτέον· « τὴν μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην ».
- νς' Ὅτι θεοτόκος ἡ ἀγία παρθένος.
- νζ' Περὶ τῶν ἰδιωμάτων τῶν δύο φύσεων.
- νη' Περὶ θελημάτων καὶ αὐτεξουσίων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.
- νθ' Περὶ ἐνεργειῶν τῶν ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ.
- ξ' Πρὸς τοὺς λέγοντας· « Εἰ δύο φύσεων καὶ ἐνεργειῶν ὁ ἀνθρωπος, ἀνάγκη ἐπὶ Χριστοῦ τρεῖς φύσεις καὶ τοσαύτας λέγειν τὰς ἐνεργείας. »
- ξα' Περὶ τοῦ τεθεῶσθαι τὴν φύσιν τῆς τοῦ κυρίου σαρκὸς καὶ τὸ θέλημα.
- ξβ' Ἔτι περὶ θελημάτων καὶ αὐτεξουσίων νοῶν τε καὶ γνώσεων καὶ σοφιῶν.
- ξγ' Περὶ τῆς θεανδρικῆς ἐνεργείας.
- ξδ' Περὶ τῶν φυσικῶν καὶ ἀδιαβλήτων παθῶν.
- ξε' Περὶ ἀγνοίας καὶ δουλείας.
- ξς' Περὶ προκοπῆς.
- ξζ' Περὶ δειλίας.
- ξη' Περὶ τῆς τοῦ κυρίου προσευχῆς.
- ξθ' Περὶ οἰκειώσεως.

- 50 (III, 6) Que toute la nature divine est unie dans une seule de ses hypostases à toute la nature humaine, et non une partie à une partie.
- 51 (III, 7) L'hypostase unique composée du Dieu Verbe.
- 52 (III, 8) À l'adresse de ceux qui affirment que les natures du Seigneur se ramènent à la quantité continue ou discontinue.
- 53 (III, 9) Réponse à la question : « N'y a-t-il point de nature sans hypostase ? »
- 54 (III, 10) Le trisagion.
- 55 (III, 11) La nature considérée spécifiquement et individuellement, ainsi que la différence, l'union et l'Incarnation, et comment comprendre la formule : « une unique nature incarnée du Dieu Verbe ».
- 56 (III, 12) Que la sainte Vierge est mère de Dieu.
- 57 (III, 13) Les caractères propres des deux natures.
- 58 (III, 14) Les volontés et les libres arbitres de notre Seigneur Jésus-Christ.
- 59 (III, 15) Les opérations en notre Seigneur Jésus-Christ.
- 60 (III, 16) Contre ceux qui disent : « Si l'homme a deux natures et deux opérations, force est d'attribuer au Christ trois natures et autant d'opérations. »
- 61 (III, 17) La divinisation de la nature et de la volonté de la chair du Seigneur.
- 62 (III, 18) Encore les volontés et les libres arbitres, les intellects, les connaissances et les sagesse.
- 63 (III, 19) L'opération théandrique.
- 64 (III, 20) Les passions naturelles et non coupables.
- 65 (III, 21) L'ignorance et la servitude.
- 66 (III, 22) Le progrès.
- 67 (III, 23) La crainte.
- 68 (III, 24) La prière du Seigneur.
- 69 (III, 25) L'appropriation.

0' Περὶ τοῦ πάθους τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τῆς ἀπαθείας
 αὐτοῦ θεότητος.
 0α' Περὶ τοῦ ἀχώριστον διαμείναι τὴν τοῦ λόγου θεότητα τῆς
 ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος καὶ ἐν τῷ θανάτῳ τοῦ κυρίου καὶ
 μίαν διαμείναι ὑπόστασιν.
 0β' Περὶ φθορᾶς καὶ διαφθορᾶς.
 0γ' Περὶ τῆς ἐν τῷ ἁδῆ καθόδου.
 0δ' Περὶ τῶν μετὰ τὴν ἀνάστασιν.
 0ε' Περὶ τῆς ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καθέδρας.
 0ς' Πρὸς τοὺς λέγοντας· « Εἰ δύο φύσεις ὁ Χριστός, ἢ καὶ τῆ
 κτίσει λατρεύετε φύσιν κτιστὴν προσκυνούντες ἢ μίαν φύσιν
 προσκυνετὴν λέγετε καὶ μίαν ἀπροσκύνητον. »
 0ζ' Διὰ τὸ ὅτι ἐνηθροῦσθε καὶ οὐχ ὁ πατήρ οὐδὲ τὸ πνεῦμα
 καὶ τὶ ἐνανθρωπήσας κατήρθωσεν.
 0η' Πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας, εἰ ἢ ὑπόστασις τοῦ Χριστοῦ κτιστὴ
 ἐστὶν ἢ ἀκτιστος.
 0θ' Περὶ τοῦ ποτε ἐκλήθη Χριστός.
 π' Πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας, εἰ δύο φύσεις ἐγένησεν ἢ ἅλια
 θεοτόκος, εἰ δύο φύσεις ἐπὶ σταυροῦ ἐκρίθεισιν.
 πα' Πρὸς πρῶτον τοκοῦ λέγεται ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ.
 πβ' Περὶ πίστεως καὶ βαπτίσματος.
 πγ' Περὶ πίστεως.
 πδ' Περὶ σταυροῦ, ἐν ᾧ ἔτι καὶ περὶ πίστεως.
 πε' Περὶ τοῦ προσκυνεῖν κατὰ ἀνατολὰς.
 πς' Περὶ τῶν ἀγίων καὶ ἀχρόνων τοῦ κυρίου ἡγουσθέντων.
 πζ' Περὶ τῆς γενεολογίας τοῦ κυρίου καὶ περὶ τῆς ἁγίας
 θεοτόκου.
 πη' Περὶ τῶν ἀγίων καὶ τῆς τῶν λειψάνων αὐτῶν τιμῆς.
 πθ' Περὶ εἰκότων.
 ϑ' Περὶ γραφῆς.
 ρα' Περὶ τῶν ἐπὶ Χριστοῦ λεγομένων.

- 70 (III, 26) Passibilité du corps du Seigneur et impassibilité de sa divinité.
- 71 (III, 27) Inséparabilité de la divinité du Verbe, de son âme et de son corps même dans la mort du Seigneur et permanence de l'unique hypostase.
- 72 (III, 28) La corruption et la désintégration.
- 73 (III, 29) La descente aux enfers.
- 74 (IV, 1) Les événements postérieurs à la Résurrection.
- 75 (IV, 2) Le siège à la droite du Père.
- 76 (IV, 3) Contre ceux qui disent : « Si le Christ a deux natures, ou bien vous rendez un culte à la créature, en adorant une nature créée, ou bien vous dites qu'il y a une nature qui appelle l'adoration et l'autre non. »
- 77 (IV, 4) Pourquoi le Fils s'est-il fait homme, et non pas le Père ni l'Esprit ? Qu'a-t-il restauré par son Incarnation ?
- 78 (IV, 5) À ceux qui demandent si l'hypostase du Christ est créée ou incréée.
- 79 (IV, 6) À partir de quand peut-on parler de Christ ?
- 80 (IV, 7) À ceux qui demandent si la sainte mère de Dieu a engendré deux natures et si deux natures étaient suspendues à la croix.
- 81 (IV, 8) Comment le Fils monogène de Dieu peut-il être dit premier-né ?
- 82 (IV, 9) La foi et le baptême.
- 83 (IV, 10) La foi.
- 84 (IV, 11) La croix et où il est encore question de la foi.
- 85 (IV, 12) L'adoration vers l'orient.
- 86 (IV, 13) Les mystères saints et immaculés du Seigneur.
- 87 (IV, 14) La généalogie du Seigneur et sur la sainte mère de Dieu.
- 88 (IV, 15) Les saints et de l'honneur dû à leurs reliques.
- 89 (IV, 16) Les images.
- 90 (IV, 17) L'Écriture.
- 91 (IV, 18) Les énoncés relatifs au Christ.

- ρβ' "Οτι οὐκ ἔστι τῶν κακῶν αἴτιος ὁ θεός.
ργ' "Οτι οὐ δύο ἀρχαί.
ρδ' Τίνος ἔνεχεν προγινώσκων ὁ θεὸς τοὺς ἀμαρτάνειν καὶ μὴ
μετανοεῖν μέλλοντας ἔκτισεν.
ρε' Περὶ νόμου θεοῦ καὶ νόμου ἀμαρτίας.
ρς' Κατὰ Ἰουδαίων περὶ τοῦ σαββάτου.
ρζ' Περὶ παρθενίας.
ρη' Περὶ τῆς περιτομῆς.
ρθ' Περὶ τοῦ ἀντιχρίστου.
ρ' Περὶ ἀναστάσεως.

- 92 (IV, 19) Que Dieu n'est pas la cause du mal.
- 93 (IV, 20) Qu'il n'y a pas deux principes.
- 94 (IV, 21) Pourquoi Dieu dans sa prescience a-t-il créé les êtres qui doivent pécher sans se repentir ?
- 95 (IV, 22) Loi de Dieu et loi du péché.
- 96 (IV, 23) Contre les juifs, au sujet du sabbat.
- 97 (IV, 24) La virginité.
- 98 (IV, 25) La circoncision.
- 99 (IV, 26) Sur l'Antichrist.
- 100 (IV, 27) La résurrection.

ΤΟΥ ὉΣΙΟΥ ἈΒΒΑ ἸΩΑΝΝΟΥ
ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ
ἘΚΔΟΣΙΣ ἈΚΡΙΒΗΣ
ΤΗΣ ὉΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ

α'

Ὅτι ἀκατάληπτον τὸ θεῖον καὶ ὅτι οὐ δεῖ ζητεῖν καὶ
περιεργάζεσθαι τὰ μὴ παραδεδομένα ἡμῖν ὑπὸ τῶν ἁγίων
προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν

- 5 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν ἐν ταῖς
κόλποις τοῦ πατρὸς, αὐτὸς ἐξηγήσατο^α. Ἄρρητον οὖν τὸ θεῖον
καὶ ἀκατάληπτον. Οὐδεὶς γὰρ ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ
υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ^β. Καὶ τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον
οὕτως οἶδε τὰ τοῦ θεοῦ, ὡς τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου οἶδε τὰ ἐν
10 αὐτῷ^γ. Μετὰ δὲ τὴν πρώτην καὶ μακαρίαν φύσιν οὐδεὶς ἔγνω
ποτέ τὸν θεόν, εἰ μὴ ὃ αὐτὸς ἀπεκάλυψεν οὐκ ἀνθρώπων μόνον
ἀλλ' οὐδὲ τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων καὶ αὐτῶν φημι τῶν
χερουβὶμ καὶ σεραφίμ.
15 Οὐκ ἀφῆκε μέντοι ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν παντελεῖ ἀγνωσίᾳ· πᾶσι γὰρ
ἢ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. Καὶ

1. a. Jn 1,18 b. Mt 11,27 c. Cf. 1 Co 2,11

1. Cette citation représente le programme de l'ouvrage. Jean la place intentionnellement en tête ; on en trouvera l'écho aux dernières lignes du chapitre 100. Sur l'idée, cf. CYR. ALEX., *Glaphyrorum in Numeros Liber* (PG 69, 600 A 6-605 A 7).

2. Φύσις : le terme est pris en son sens le plus général. Jean part de l'unité divine pour aboutir à la révélation trinitaire. La notion de « nature divine » a constitué l'essentiel de la révélation vétéro-testamentaire, avec

DU SAINT ABBÉ
JEAN DE DAMAS PRÊTRE
EXPOSÉ EXACT
DE LA FOI ORTHODOXE

1 (I, 1)

**Que le divin est incompréhensible et qu'il faut renoncer
à s'informer et à s'enquérir avec curiosité des choses
qui ne nous ont pas été transmises
par les saints prophètes, apôtres et évangélistes**

*Nul n'a jamais vu Dieu*¹. *Le Fils monogène qui est dans le sein du Père nous l'a lui-même révélé*^a. Indicible donc et incompréhensible est le divin. *Car nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père*^b. Et l'Esprit saint connaît les choses de Dieu comme l'esprit de l'homme connaît les choses de l'homme^c. Après la première et bienheureuse nature², nul n'a jamais connu Dieu si ce n'est celui à qui il s'est lui-même dévoilé, non seulement parmi les hommes, mais même parmi les puissances hypercosmiques³, et parmi elles les chérubins et les séraphins.

Dieu pourtant ne nous a pas laissés dans une totale ignorance ; car en tous la connaissance que Dieu existe a été

celle de l'action créatrice de Dieu. Le Fils de Dieu par sa présence dans le monde humain confirmera les affirmations des prophètes et les élargira jusqu'à la troisième révélation, celle de la Trinité. Cf. là-dessus, FAUCON, « Infrastructures », p. 361-387.

3. Ce terme semble conserver quelque chose du sens qu'il avait chez les néo-platoniciens, et cela par la voie du PS.-DENYS (cf. *D. N. I*, 4, p. 112).

- αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις καὶ ἡ ταύτης συνοχή τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγα-
 λεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως. Καὶ διὰ νόμου δὲ καὶ προ-
 φητῶν πρότερον, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ,
 κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ
 20 ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφάνερωσε γνῶσιν. Πάντα τοίνυν τὰ
 παραδεδομένα ἡμῖν διὰ τε νόμου καὶ προφητῶν καὶ ἀποστόλων
 καὶ εὐαγγελιστῶν δεχόμεθα καὶ γινώσκομεν καὶ σέβομεν οὐδὲν
 περαιτέρω τούτων ἐπιζητοῦντες· ἀγαθὸς γὰρ ὢν ὁ θεὸς παντὸς
 ἀγαθοῦ παρεκτικὸς ἐστὶν οὐ φθόνῳ οὐδὲ πάθει τινὶ ὑποκείμενος·
 25 « μακρὰν γὰρ τῆς θείας φύσεως φθόνος τῆς γε ἀπαθοῦς καὶ
 μόνης ἀγαθῆς ». Ὡς οὖν πάντα εἰδὼς καὶ τὸ συμφέρον ἐκάστῳ
 προμηθούμενος, ὅπερ συνέφερον ἡμῖν γνῶναι ἀπεκάλυψεν, ὅπερ
 δὲ οὐκ ἐδυνάμεθα φέρειν, ἀπεσιώπησε. Ταῦτα ἡμεῖς στέρξωμεν
 καὶ ἐν αὐτοῖς μείνωμεν μὴ μεταίροντες ὅρια αἰώνια^d μηδὲ
 30 ὑπερβαίνοντες τὴν θείαν παράδοσιν.

β'

Περὶ ῥητῶν καὶ ἀρρητῶν καὶ γνωστῶν καὶ ἀγνώστων

- Χρὴ οὖν τὸν περὶ θεοῦ λέγειν ἢ ἀκούειν βουλόμενον σαφῶς
 εἰδέναι, ὡς οὐδὲ πάντα ἀρρητα οὐδὲ πάντα ῥητά, τὰ τε τῆς θεο-
 5 λογίας τὰ τε τῆς οἰκονομίας, οὔτε μὴν πάντα ἀγνωστα οὔτε
 πάντα γνωστά· ἕτερον δὲ ἐστὶ τὸ γνωστὸν καὶ ἕτερον τὸ ῥητόν,

d. Cf. Pr 22, 28

1. Toute la phrase rappelle des développements de GRÉG. NAZ., *Orat.* 16, 27 (PG 35, 893 A 5-14) et *Orat.* 28, 3 (p. 104-106).

2. La tradition est d'une importance primordiale dans la pensée de Jean. Elle est l'expression même de la foi vivante de l'Église. On se reporterait surtout aux ch. 82-91 de l'ouvrage ; cf. aussi MAXIME, *Cent.*, prologue p. 67-68. Sur les « prophètes », cf. par ex. Ac 13, 1. Enfin, signalons l'article de P. SMULDERS, « Le mot et le concept de tradition chez les Pères Grecs », *RecSR* 40 (1952), p. 58.

3. Citation de GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, 11 (p. 122).

4. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 20, 11 (p. 78 s.) et *infra*, ch. 2 (l. 43-45), 8 (l. 15), 12 (§ l. 17-19).

semée naturellement par lui. De plus, la création elle-même, sa cohésion et son gouvernement proclament la magnificence de la nature divine. Et par la loi et les prophètes d'abord, ensuite par son Fils unique, notre Dieu et notre sauveur Jésus-Christ, selon ce qui nous est accessible, Dieu a rendu claire la connaissance de lui-même¹. Ainsi donc tout ce qui nous a été transmis par la loi, les prophètes, les apôtres et les évangélistes, nous l'acceptons, le connaissons et le vénérons sans rien chercher au-delà². Car étant bon, Dieu est le donateur de tout bien, exempt d'envie et de quelque passion que ce soit, « car l'envie est très éloignée de la nature divine qui est impassible et seule bonne³ ». En conclusion, comme il sait tout et prend soin de procurer à chacun ce qui est utile à chacun, il a révélé ce qu'il nous était utile de connaître, mais ce que nous étions incapables de porter, il l'a tu⁴. Quant à nous, contentons-nous de ces choses et tenons-nous y sans déplacer des bornes éternelles^{d5} ni transgresser la tradition divine.

2 (I, 2)

**Le dicible et l'indicible,
le connaissable et l'inconnaissable**

Qui donc, au sujet de Dieu, veut parler ou entendre, doit savoir clairement que toutes choses ne sont pas indicibles, ni non plus toutes dicibles, tant celles qui relèvent de la théologie que celles qui relèvent de l'Économie⁶; que toutes choses assurément ne sont ni inconnaissables ni toutes connues; que le connu est une chose et le dicible une

5. « Les bornes éternelles » : cf. Pr 22, 28 (LXX), cité par Jean Damascène, *Imag.* I, 22 (p. 111) ; *Jacob.* 28, 3-4 (p. 120). Jean interprète le texte des *Proverbes* en l'appliquant à la loi de Dieu qui donne à chaque être créé sa nature propre. Cf. *Dial.* xδ'124 (p. 107) et *Volunt.* 18 (p. 200, l. 11-13), et *infra*, ch. 95.

6. Théologie et économie du salut : la structure même de l'ouvrage est clairement indiquée. Sur *οἰκονομία*, cf. BASILE, *Spir.*, p. 251 ; STUDER, « Die Theologische », p. 31 et *infra*, ch. 59, l. 82-86. Sur la citation de Denys, cf. *infra*, ch. 17, l. 78-101.

ὡσπερ ἄλλο τὸ λαλεῖν καὶ ἄλλο τὸ γινώσκειν. Πολλὰ τοίνυν τῶν
περὶ θεοῦ ἀμυδρῶς νοουμένων οὐ καιρίως ἐκφρασθῆναι δύναται,
ἀλλὰ τὰ καθ' ἡμᾶς ἀναγκαζόμεθα ἐπὶ τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς λέγειν,
10 ὡσπερ ἐπὶ θεοῦ λέγομεν ὕπνον καὶ ὀργὴν καὶ ἀμέλειαν χεῖράς τε
καὶ πόδας καὶ τὰ τοιαῦτα.

“Ὅτι μὲν οὖν ἔστι θεὸς ἄναρχος, ἀτελεύτητος, αἰώνιος τε καὶ
ἀίδιος, ἄκτιστος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀπλοῦς, ἀσύνθετος,
ἀσώματος, ἀόρατος, ἀναφής, ἀπερίγραφτος, ἄπειρος, ἀπερίλη-
15 πτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, ἀγαθός, δίκαιος, παντο-
δύναμος, πάντων κτισμάτων δημιουργός, παντοκράτωρ,
παντεπόπτης, πάντων προνοητής, ἐξουσιαστής, κριτής, καὶ
γινώσκομεν καὶ ὁμολογοῦμεν. Καὶ ὅτι εἷς ἔστι θεὸς ἡγουν μία
οὐσία, καὶ ὅτι ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι γνωρίζεται τε καὶ ἔστιν,
20 πατρί φημι καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι, καὶ ὅτι ὁ πατὴρ καὶ ὁ
υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πάντα ἐν εἰσι πλήν τῆς ἀγεν-
νησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, καὶ ὅτι ὁ μονο-
γενῆς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς διὰ σπλάγχχνα ἐλέους
αὐτοῦ^a, διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, εὐδοκία τοῦ πατρὸς καὶ
25 συνεργία τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀσπόρως συλληφθεὶς ἀφθόρως ἐκ
τῆς ἁγίας παρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας γεγέννηται διὰ
πνεύματος ἁγίου καὶ ἄνθρωπος τέλειος ἐξ αὐτῆς γέγονε, καὶ ὅτι
ὁ αὐτὸς θεὸς τέλειός ἐστιν ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος τέλειος, ἐκ δύο
φύσεων, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, καὶ ἐν δύο φύσεσι νοε-
30 ραῖς θελητικαῖς τε καὶ ἐνεργητικαῖς καὶ αὐτεξουσίοις καὶ ἀπλῶς
εἰπεῖν τελείως ἐχούσαις κατὰ τὸν ἐκάστη πρέποντα ὄρον τε καὶ
λόγον, θεότητί τε καὶ ἀνθρωπότητί φημι, μιᾷ δὲ συνθέτῳ ὑπο-

2. a. Cf. Lc 1, 78

1. Citation de *D. P.* ch. 1, XIX. Cf. Ps.-DENYS, *D. N.* I, 1 (PG 3, 588 B-C ou PTS 33, p. 107 s).

2. Comme il le fait souvent, Jean Damascène ajoute un bref commentaire au texte qu'il utilise ; il le fera plus loin à la suite des adjectifs négatifs. Ici l'esprit du commentaire est nettement dionysien. Cf. également *Vita Barlaam et Joasaph* XIX, PG 96, 1028, 42-1029, 3.

3. Adjectifs négatifs : cf. *infra*, ch. 8, l. 3-23 et ch. 14, l. 3-10 avec la note.

autre, de même que parler est une chose et connaître une autre¹. Ainsi beaucoup de conceptions qu'obscurément nous formons au sujet de Dieu ne peuvent être expliquées convenablement, mais nous sommes contraints d'énoncer à notre manière ce qui nous dépasse, par exemple nous attribuons à Dieu sommeil, colère, indifférence, des mains, des pieds et autres choses du même genre².

Que Dieu soit sans commencement et sans fin, qu'il soit éternel et perpétuel, incréé, immuable, inaltérable, simple, non composé, incorporel, invisible, impalpable, incircoscrit, illimité, insaisissable, incompréhensible, impensable, bon, juste, tout-puissant, créateur de toutes créatures, maître de tout, doué d'une vision universelle, prévoyant de toutes choses, souverain, juge, nous le savons et, aussi bien, le confessons³. De même, que Dieu soit un, c'est-à-dire une essence unique, qu'il se fasse connaître et soit en trois hypostases, Père, dis-je, Fils et Saint-Esprit ; que le Père, le Fils et l'Esprit saint soient un sous tout rapport, mises à part l'absence de génération, la génération et la procession ; que le Fils unique, Verbe de Dieu et Dieu, à cause des entrailles de sa miséricorde^a, en vue de notre salut, avec l'acquiescement⁴ du Père et la coopération du Saint-Esprit, ait été conçu sans semence et que, sans corruption, il soit né de la sainte Vierge et mère de Dieu, Marie, par l'entremise de l'Esprit saint et qu'issu d'elle il soit devenu homme parfait ; que le même soit Dieu parfait en même temps qu'homme parfait, formé de deux natures, à savoir de la divinité et de l'humanité, qu'il se trouve en deux natures dotées d'intelligence, de volonté, d'activité, de liberté et en bref qui existent de façon parfaite dans la limite et la mesure convenant à chacune, la divinité et l'humanité, dis-je, mais en une

4. Le ton est proche de celui de SOPHRONE, *Ep. syn.*, 3160 C 3-D ; de même à propos du Verbe, 3176 A-B. Enfin *infra*, ch. 45, l. 42, le même terme employé avec une nuance différente.

στάσει, ὅτι τε ἐπέινησε καὶ ἐδίψησε καὶ ἐκοπίασε καὶ ἐσταυρώθη
καὶ θανάτου καὶ ταφῆς πεῖραν ἐδέξατο καὶ ἀνέστη τριήμερος καὶ
35 εἰς οὐρανοὺς ἀνεφοίτησεν, ὅθεν πρὸς ἡμᾶς παραγέγονε καὶ
παραγενήσεται πάλιν εἰς ὕστερον, καὶ ἡ θεία γραφή μάρτυς καὶ
πᾶς ὁ τῶν ἁγίων χορός.

Τί δέ ἐστι θεοῦ οὐσία ἢ πῶς ἐστιν ἐν πᾶσιν ἢ πῶς ἐκ θεοῦ θεὸς
γεγέννηται ἢ ἐκπεπόρευται ἢ πῶς ἑαυτὸν κενώσας^b ὁ μονογενῆς
40 υἱὸς καὶ θεὸς ἄνθρωπος γέγονεν ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ἐτέρῳ
παρὰ τὴν φύσιν θεσμῶ πλαστουρηθεὶς ἢ πῶς ἀβρόχοις ποσὶ
τοῖς ὕδασι ἐπεπόρευτο^c, καὶ ἀγνοοῦμεν καὶ λέγειν οὐ δυνάμεθα.
Οὐ δυνατόν οὖν τι παρὰ τὰ θειωδῶς ὑπὸ τῶν θείων λογίων τῆς τε
παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης ἡμῖν ἐκπεφασμένα ἤτοι εἰρημένα
45 καὶ πεφανερωμένα εἰπεῖν τι περὶ θεοῦ ἢ ὅλως ἐννοῆσαι.

γ'

Ἀπόδειξις, ὅτι ἔστι θεός

Ἵτι μὲν οὖν ἔστι θεός, τοῖς μὲν τὰς ἁγίας γραφὰς δεχομένοις,
τὴν τε παλαιὰν καὶ καινὴν διαθήκην φημί, οὐκ ἀμφισβάλεται,
5 οὔτε δὲ τοῖς τῶν ἐλλήνων πλείστοις^c ὡς γὰρ ἔφημεν, ἡ γινῶσις
τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται. Ἐπειδὴ δὲ
τοσοῦτον ἰσχυσεν ἡ τοῦ πονηροῦ κακία^a τῆς τῶν ἀνθρώπων
φύσεως, ὥστε καὶ τινες εἰς τὸ ἀλογώτατον καὶ πάντων κακῶν
κάκιστον καταγαγεῖν τῆς ἀπωλείας βάραθρον, τὸ λέγειν μὴ
10 εἶναι θεόν, ὧν τὴν ἀφροσύνην ἐμφαίνων ὁ ἱεροφάντης ἔφη Δαυίδ:

b. Cf. Ph 2, 7 c. Cf. Mt 14, 25

3. a. Cf. Mt 5, 37

1. Le chœur des saints, c'est l'Église (cf. 1 P 2, 9).

2. Cf. Nestor. 26 (p. 245).

3. Les Pères soulignent constamment l'immensité du mystère divin : cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 25, 16 (p. 194 s.) ; PS.-DENYS, *D. N.* I, 1 ; Manich. 47 (p. 377, l. 8-10).

4. Pour l'ensemble du chapitre : GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, 6-7 (p. 110-115).

hypostase unique et composée, qu'il ait eu faim et soif, qu'il ait affronté la fatigue, qu'il ait été crucifié et qu'il ait accepté l'épreuve de la mort et du tombeau, qu'il soit ressuscité le troisième jour et soit remonté aux cieux, d'où il est venu jusqu'à nous et d'où un jour il reviendra de nouveau, l'Écriture divine aussi et tout le chœur des saints¹ en témoignent.

Mais en quoi consiste l'essence de Dieu² ou de quelle manière elle se trouve en toutes choses, ou comment Dieu est né de Dieu ou a procédé, ou comment s'étant anéanti^b le Fils unique et Dieu est devenu un homme sortant d'un sang virginal, ayant été façonné selon une autre loi que celle de la nature, et comment sans se mouiller les pieds il a marché sur les eaux^c, nous l'ignorons aussi et sommes incapables de le dire. En conclusion, hormis ce qui de façon divine nous a été manifesté, annoncé ou révélé par les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, il est impossible au sujet de Dieu de dire ou tout bonnement de comprendre quoi que ce soit³.

3 (I, 3)

Démonstration que Dieu existe

Que Dieu existe⁴, ceux qui croient aux saintes Écritures – c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament – ne le contestent pas, non plus que la plupart des grecs : comme nous le disions en effet, la connaissance de l'existence de Dieu est naturellement semée en nous⁵. Or la méchanceté du malin^a s'est imposée à la nature humaine, au point même de faire descendre certains jusqu'à ce gouffre de la perdition, le plus absurde et le pire des maux, qui consiste à dire que Dieu n'existe pas. C'est de ceux-ci que le hiéro-

5. Argument de l'assentiment universel : cf. PRESTIGE, *Dieu*. Sur le rôle du démon, cf. *infra*, ch. 44, l. 78-84 où l'on retrouve les mêmes termes.

Εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ· Οὐκ ἔστιν θεός^b, οἱ μὲν τοῦ κυρίου μαθηταὶ καὶ ἀπόστολοι τῷ παναγίῳ σοφισθέντες πνεύματι καὶ τῇ αὐτοῦ δυνάμει καὶ χάριτι τὰς θεοσημίας ἐργαζόμενοι τῇ τῶν θαυμάτων σαγήνῃ πρὸς τὸ φῶς τῆς θεογνωσίας ἐκ τοῦ βυθοῦ τῆς ἀγνωσίας αὐτοὺς ζωργοῦντες ἀνῆγον. Ὁμοίως καὶ οἱ τούτων τῆς χάριτος καὶ τῆς ἀξίας διάδοχοι, ποιμένες τε καὶ διδάσκαλοι, τὴν φωτιστικὴν τοῦ πνεύματος χάριν δεξάμενοι τῇ τε τῶν θαυμάτων δυνάμει τῷ τε λόγῳ τῆς χάριτος^c τοὺς ἐσκοτισμένους ἐφώτιζον καὶ τοὺς πεπλανημένους ἐπέστρεφον. Ἡμεῖς δὲ οἱ μὴδὲ τὸ τῶν θαυμάτων μὴδὲ τὸ τῆς διδασκαλίας δεξάμενοι χάρισμα, ἀναξίους γὰρ ἑαυτοὺς τῇ πρὸς τὰς ἡδονὰς προσπαθειᾷ πεποιήκαμεν, φέρε ὀλίγα τῶν παραδεδομένων ἡμῖν ὑπὸ τῶν ὑποφητῶν τῆς χάριτος περὶ τούτου διαλεξώμεθα τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπικαλεσάμενοι.

25 Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστά ἐστὶν ἢ ἄκτιστα. Εἰ μὲν οὖν κτιστά, πάντως καὶ τρεπτά· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκίεσται πάντως ἢ φθειρόμενα ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα. Εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον πάντως καὶ ἄτρεπτα· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ 30 πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος ἤγουν αἱ ιδιότητες. Τίς οὖν οὐ συνθήσεται πάντα τὰ ὄντα, ὅσα ὑπὸ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγγέλους τρέπεσθαι καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ πολυτρόπως κινεῖσθαι καὶ μεταβάλλεσθαι; Τὰ μὲν νοητά, ἀγγέλους φημί καὶ ψυχὰς καὶ δαίμονας, κατὰ προαίρεσιν τὴν τε ἐν τῷ καλῷ προ- 35 κοπήν καὶ τὴν ἐκ τοῦ καλοῦ ἀποφοίτησιν, ἐπιτεινομένην τε καὶ

b. Ps 13, 1 c. Cf. Ac 14, 3

1. « La grâce illuminante de l'Esprit » : cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 40, 5 (p. 204-206), et Jean, *infra*, ch. 14, l. 4 ; BASILE, *Spir.* XVIII, 47 (p. 412-415) ; Ps.-DENYS, *D. N.* IV, 4.

2. Cf. CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, ch. 59, 4 (SC 167, p. 186).

3. Ὑποφητῶν : terme assez rare, ici clairement lié à διαλεξώμεθα – ce qui permet de distinguer l'interprète ou le porte-parole du prophète. Cf. Ps.-DENYS, *C. H.* 9, 2 (p. 129) et 12, 2 (p. 147).

phante David déclarait, dénonçant leur folie : *L'insensé dit en son cœur : Dieu n'existe pas*^b. D'abord donc les disciples et les apôtres du Seigneur, instruits par le très Saint-Esprit et opérant les signes divins par sa puissance et sa grâce, ont amené les hommes, en les attrapant dans le filet de leurs miracles, vers la lumière de la connaissance de Dieu hors de l'abîme de l'inconnaissance. Puis de la même façon leurs successeurs dans l'ordre de la grâce et de la dignité, pasteurs et docteurs, après avoir reçu la grâce illuminante de l'Esprit¹, tant par la puissance des miracles que par la parole de la grâce^c, ont éclairé ceux qui étaient dans les ténèbres et ont converti les égarés². Quant à nous, qui n'avons reçu ni le charisme des miracles ni celui de l'enseignement, car nous nous en sommes rendus indignes à cause de notre attachement passionné aux plaisirs, nous allons nous mettre à exposer quelques-unes des choses que nous ont transmises à ce sujet les porte-parole de la grâce³ après avoir invoqué le Père, le Fils et l'Esprit saint.

Tous les êtres sont ou bien créés ou bien incréés. Si donc ils sont créés, sans aucun doute ils sont aussi changeants : car ceux dont l'être a commencé à partir d'un changement seront eux-mêmes sans aucun doute soumis au changement, qu'ils soient frappés de corruption ou altérés par un choix délibéré. Sont-ils en revanche incréés, par raison corollaire, ils sont sans aucun doute immuables : car ceux dont l'être est le contraire, de ceux-là aussi la définition du mode d'être, c'est-à-dire les caractères propres, est contraire. Qui donc n'accordera pas que tous les êtres, pour autant qu'ils tombent sous nos sens, mais également les anges, changent, s'altèrent, évoluent de multiples façons et subissent des transformations ? Les êtres intelligibles, c'est-à-dire les anges, les âmes et les démons, changent par un choix délibéré⁴, progression dans le bien ou éloignement

4. Pour *προαίρεσις*, cf. *infra*, ch. 36, l. 92-96, et les définitions soigneuses de MAXIME, *Opusc.*, 13 A-B ; ainsi que Jean, *infra*, ch. 17, l. 19-23.

ὑφιεμένην, τὰ δὲ λοιπὰ κατὰ τε γένεσιν καὶ φθορὰν αὐξησὶν τε καὶ μείωσιν καὶ τὴν κατὰ ποιότητα μεταβολὴν καὶ τὴν τοπικὴν κίνησιν. Τρεπτὰ τοίνυν ὄντα πάντως καὶ κτιστά. Κτιστὰ δὲ ὄντα πάντως ὑπὸ τινος ἐδημιουργήθησαν. Δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν
 40 ἄκτιστον εἶναι· εἰ γὰρ κακείνος ἐκτίσθη, πάντως ὑπὸ τινος ἐκτίσθη, ἕως ἂν ἔλθωμεν εἰς τι ἄκτιστον. Ἄκτιστος οὖν ὢν ὁ δημιουργὸς πάντως καὶ ἀτρεπτός ἐστι. Τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἶη ἢ θεός;

Καὶ αὕτη δὲ ἡ τῆς κτίσεως συνοχὴ καὶ συντήρησις καὶ
 45 κυβέρνησις διδάσκει ἡμᾶς, ὅτι ἔστι θεός ὁ τότε τὸ πᾶν συστησάμενος καὶ συνέχων καὶ συντηρῶν καὶ αἰεὶ προνοούμενος· πῶς γὰρ ἂν αἱ ἐναντία φύσεις, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος, ἀέρος καὶ γῆς, εἰς ἑνὸς κόσμου συμπλήρωσιν ἀλλήλοις συνελήλυθασιν καὶ ἀδιάλυτοι μένουσιν, εἰ μὴ τις παντοδύναμος δύναμις ταῦτα καὶ
 50 συνεβίβασε καὶ αἰεὶ τηρεῖ ἀδιάλυτα;

Τί τὸ τάξαν τὰ οὐράνια καὶ ἐπίγεια, ὅσα τε δι' ἀέρος καὶ ὅσα καθ' ὕδατος, μᾶλλον δὲ τὰ πρὸ τούτων, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ φύσιν πυρὸς τε καὶ ὕδατος; Τίς ταῦτα ἔμιξε καὶ ἔμερισε; Τί τὸ ταῦτα κινήσαν καὶ ἄγον τὴν ἄληκτον φορὰν καὶ ἀκώλυτον;
 55 Ἄρ' οὐχ ὁ τεχνίτης τούτων καὶ λόγον ἐνθεῖς πᾶσι, καθ' ὃν τὸ πᾶν φέρεται τε καὶ διεξάγεται; Τίς δὲ ὁ τεχνίτης τούτων; Ἄρ' οὐχ ὁ

1. Quatre verbes, quatre types de changement (substantiel, quantitatif, qualitatif, local). Ἀλλοίωσις est le changement qualitatif, cf. ARISTOTE, *Metaphys.* 1069 B 12 et 1088 A 32.

2. « Démiurge » a pour nous une couleur platonicienne; il est fréquent chez les Cappadociens avec le sens de « créateur »; Jean l'emploie lui aussi avec le sens de κτίστης – rare dans son œuvre.

3. Sur cette formule, cf. Jean, *Homilia in s. Anastasiam* (PTS 29, p. 291). Cet argument relativement faible en soi prend toute sa valeur si l'on se réfère à l'idée – fondamentale pour les Pères – de la bonté divine, ordonnatrice et conservatrice du monde. Ne peut-on penser ici à une transposition chrétienne des formules de PLATON, *Timée*, 29 E-30 A ?

4. Ἀδιάλυτος : indissoluble, inséparable. Dans les écrits techniques, se dit d'une machine formant un tout « indémontable ». Pour ce passage, on se reportera avec intérêt au *Timée* de PLATON, 56 B-57 C : à propos de la

du bien, en s'y appliquant ou en se relâchant¹. Quant aux autres êtres, ils changent par génération ou corruption, par croissance et déclin, par transformation qualitative ou par changement local. Sans aucun doute, s'ils sont changeants, ils sont aussi nécessairement créés. S'ils sont créés, ils sont nécessairement l'ouvrage de quelqu'un. Il faut, en revanche, que le créateur² soit incréé : car si ce dernier aussi a été créé, nécessairement il a été créé par quelqu'un, jusqu'à ce que nous aboutissions à quelque chose d'incréé. S'il est donc incréé, le créateur est aussi nécessairement immuable. Ce quelque chose serait-il autre que Dieu ?

Et la cohésion même de la création, sa conservation et son gouvernement nous enseignent que celui qui a constitué l'univers et qui le maintient dans sa cohésion³, le conserve et ne cesse d'y pourvoir, est Dieu. Car comment les natures opposées, j'entends celles du feu, de l'eau, de l'air et de la terre, se sont-elles réunies les unes aux autres et demeurent-elles inséparables pour composer un seul monde, si ce n'est que quelque puissance toute-puissante avait rapproché ces choses et les conservait toujours inséparables⁴ ?

Qu'est-ce qui a introduit un ordre chez les êtres célestes et terrestres, tous ceux qui vivent dans l'air et tous ceux qui vivent dans l'eau, ou plutôt dans les éléments antérieurs à ces êtres, le ciel, la terre, l'air et la nature du feu et de l'eau ? Qui les a mêlés et départagés ? Qu'est-ce qui les a mis en mouvement et a conduit leur cours continu et que rien n'arrête ? N'est-ce pas l'artisan de ces choses, celui qui a déposé en toutes une raison d'être selon laquelle l'univers poursuit son cours⁵ et se déplace ? Mais qui en est l'artisan ? N'est-

transformation des éléments, on retrouve un vocabulaire similaire. Cf. aussi *infra*, ch. 91, l. 20.

5. Jeu de mots *φορά / φέρεται* « cours » / « poursuit son cours ». Comparer GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, 16 (p. 132-135) ; et *infra*, ch. 8, l. 227 (*ἀδιακρίτως / διαιρούμεναι*).

πεποιηκῶς ταῦτα καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγῶν; Οὐ γὰρ τῷ αὐτομάτῳ δώσομεν τοιαύτην δύναμιν. Ἔστω γὰρ τὸ γενέσθαι τοῦ αὐτομάτου τίνος τὸ τάξαι; Καὶ τοῦτο, εἰ δοκεῖ, δῶμεν τίνος; 60 τὸ τηρῆσαι καὶ φυλάξαι καθ' οὓς πρῶτον ὑπέστη λόγους; Ἐτέρου δηλαδὴ παρὰ τὸ αὐτόματον. Τοῦτο δὲ τί ἄλλο ἐστὶν εἰ μὴ θεός;

δ'

Περὶ τοῦ τί ἐστὶ θεός; ὅτι ἀκατάληπτον

Ἔστι μὲν οὖν ἐστὶ θεός, δῆλον· τί δὲ ἐστὶ καθ' οὐσίαν καὶ φύσιν, ἀκατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον. Ἔστι μὲν γὰρ 5 ἀσώματον, δῆλον. Πῶς γὰρ σῶμα τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ἀναφές καὶ ἀόρατον καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀσύνθετον; Πῶς γὰρ σεπτόν, εἰ περιγραπτὸν καὶ παθητόν; Καὶ πῶς ἀπαθὲς τὸ ἐκ στοιχείων συγκείμενον καὶ εἰς αὐτὰ πάλιν ἀναλυόμενον; Σύνθεσις γὰρ ἀρχῆς μάχης, μάχη δὲ διαστάσεως, 10 διάστασις δὲ λύσεως· λύσις δὲ ἀλλότριον θεοῦ παντελῶς.

Πῶς δὲ καὶ σωθήσεται τὸ διὰ πάντων ἤκειν καὶ πληροῦν τὰ πάντα θεόν, ὡς φησὶν ἡ γραφή· Οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; λέγει κύριος^a. Ἀδύνατον γὰρ σῶμα διὰ σωματίων

4. a. Jt 23, 24

1. Dans ce dernier paragraphe, Jean reprend le passage de Grégoire de Nazianze indiqué à la note précédente, mais en le modifiant : ainsi, en particulier disparaissent le terme stoïcien *συμπνοία* et la référence explicite à Platon (*Lois* X, 896 A-897 C).

2. L. 5-31 : citation de GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, 7-8 (p. 112-115), non sans additions ou modifications : καὶ ἀπλοῦν, καὶ ἀσύνθετον (cf. ch. 2, l. 13) ; καὶ παθητόν. Suppression de deux phrases après ἀσύνθετον, de plusieurs lignes à la fin du premier paragraphe (καὶ τῆς πρώτης φύσεως). Modifications diverses : les infinitifs substantivés sont remplacés par des participes, et surtout dans certains mss (F et H) l'adjectif σεπτόν est corrigé en ἄτρεπτον que lisaient Lefèvre d'Étaples et Combefis et qu'adopte Lequien (*PG* 94, 797). Ces corrections montrent que le passage a embarrassé certains lecteurs. Grégoire dans la suite du texte fait allusion à la conception stoï-

ce pas celui qui les a faites et produites à l'existence ? Car nous n'accorderons pas au hasard un tel pouvoir. Admettons que le fait de produire soit un attribut du hasard. De qui vient l'ordre ? Cela même, si bon vous semble, accordons-le. À qui appartient-il d'avoir conservé et gardé les raisons selon lesquelles pour la première fois les choses ont existé ? À l'évidence il s'agit d'autre chose que le hasard. Ce principe, qu'est-il donc, si ce n'est Dieu¹ ?

4 (I, 4)

Ce qu'est Dieu : qu'il est incompréhensible²

Que donc Dieu existe, c'est évident ; mais ce qu'il est par essence et par nature échappe complètement à la compréhension et demeure inconnaissable. Qu'il soit bien sûr incorporel, c'est évident. Car comment l'infini, l'indéterminé, l'infigurable, l'impalpable, l'invisible, le simple et le non composé pourrait-il être un corps ? Comment serait-il adoré s'il était circonscrit et passible ? Et comment serait-il impassible³ s'il était composé d'éléments et se résolvait ensuite en eux ? Car la composition est principe de lutte, la lutte principe de division, la division principe de disparition ; mais la disparition est chose tout à fait étrangère à Dieu.

Comment alors conservera-t-on dans son intégrité l'affirmation que Dieu pénètre toutes choses et emplit l'univers, comme l'affirme l'Écriture : *N'est-ce pas moi qui emplis le ciel et la terre ? déclare le Seigneur*^a. Car il est impossible qu'un corps passe à travers des corps sans être

cienne de la compénétration des corps que Jean ne connaît pas – ou qu'il écarte –, car il n'hésite pas à affirmer que Dieu est incorporel (comparer GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, p. 117 n. 4).

3. Ἀπαθής : cf. *Dial.* ξη'/68, p. 140, l. 4 s. L'impassibilité divine est ainsi liée à l'absence de corps.

15 διήκειν μὴ τέμνον καὶ τεμνόμενον καὶ πλεκόμενον καὶ ἀντιπαρα-
τιθέμενον, ὥσπερ ὅσα τῶν ὑγρῶν μίγνυται καὶ συγκίρναται.

Εἰ δὲ καὶ τινές φασιν ἄυλον σῶμα ὡς τὸ παρὰ τοῖς τῶν
Ἑλλήνων σοφοῖς πέμπτον σῶμα λεγόμενον, ὅπερ ἀδύνατον,
κινούμενον ἔσται πάντως ὥσπερ ὁ οὐρανός· τοῦτον γὰρ πέμπτον
20 σῶμά φασι. Τίς οὖν ὁ τοῦτον κινῶν ; Πᾶν γὰρ κινούμενον ὑφ'
ἑτέρου κινεῖται. Κακεῖνον τίς ; Καὶ τοῦτο ἐπ' ἀπειρον, ἕως ἂν
καταντήσωμεν εἰς τι ἀκίνητον· τὸ γὰρ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον,
ὅπερ ἔστι τὸ θεῖον. Πῶς δὲ οὐκ ἐν τόπῳ περιγραφτὸν τὸ
κινούμενον ; Μόνον οὖν τὸ θεῖον ἀκίνητον, δι' ἀκινήσιας τὰ
πάντα κινοῦν. Ἀσώματον τοίνυν ὑποληπτέον τὸ θεῖον.

25 Ἄλλ' οὐδὲ τοῦτο τῆς οὐσίας παραστατικόν ἐστιν ὥσπερ οὐδὲ
τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ ἀναρχον καὶ τὸ ἀναλλοίωτον καὶ τὸ ἀφθαρ-
τον καὶ ὅσα περὶ θεοῦ ἢ περὶ θεῶν εἶναι λέγεται· ταῦτα γὰρ οὐ τὸ
τί ἐστι σημαίνει, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστι. Χρῆ δὲ τὸν βουλούμενον τήν
τινος οὐσίαν εἰπεῖν, τί ἐστι, φράσαι, οὐ τί οὐκ ἔστι· ὅμως ἐπὶ
30 θεοῦ, τί ἐστιν, εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν. Οἰκειότερον δὲ
μᾶλλον ἐκ τῆς πάντων ἀφαιρέσεως ποιεῖσθαι τὸν λόγον· οὐδὲν
γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν οὐχ ὡς μὴ ὄν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα
καὶ ὑπὲρ αὐτόδε τὸ εἶναι ὄν. Εἰ γὰρ τῶν ὄντων αἱ γνώσεις, τὸ
ὑπὲρ γνῶσιν πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ἔσται, καὶ τὸ ἀνάπαλιν τὸ
35 ὑπὲρ οὐσίαν καὶ ὑπὲρ γνῶσιν ἔσται.

1. Jeu de formes issu des habitudes de la discussion philosophique. Pour l'idée, cf. ARISTOTE, *Les parties des animaux*, 2, 9, 654 A 31-654 B 25 (éd. P. Louis, CUF, Paris 1956, p. 44-45).

2. La doctrine du cinquième élément est exposée d'après NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 5 (PG 40, 625 C 15 ; éd. Morani, p. 52) et d'après l'*Hexaem.* 1, 11 de BASILE (p. 131). Jean y fait allusion également plus loin, ch. 20, l. 18-20, sans approfondir la question qui faisait partie des discussions scolaires. Cf. aussi *Manich.* 28, p. 366-367.

3. L'argument du premier moteur est textuellement repris d'ARISTOTE : *Metaphys.* Δ 7, 1072 A 19-1073 A 13 (cf. t. 2, p. 685) et *Phys.* VIII, 5, 256 G B 14-27.

4. *Παραστατικόν* ; terme souvent faible. On peut aussi traduire : « cela non plus n'est pas indicatif de son essence » (cf. MAXIME, *Ambig.*, 1185 C).

5. Sur cette notion si importante, cf. le texte de Ps.-DENYS, *D. N.* I, 4 (PG 3, 592 D-593 A) ; cf. *Dial. α'1*, p. 53 ; *Manich.* 23, p. 364. Outre FAUCON,

coupant et coupé, entrelacé et opposé, comme tous les liquides qui sont mêlés et mélangés¹.

Certains toutefois affirment l'existence d'un corps immatériel, comme celui que les savants grecs appellent « cinquième corps » – mais cela est impossible : ce corps serait nécessairement mû, comme le ciel ; car c'est lui qu'ils appellent cinquième corps². Mais alors qui le meut ? Car tout être mû est mû par un autre³. Et qui meut celui-là ? Et cela à l'infini jusqu'à ce que nous remontions à quelque chose d'immobile ; car le premier moteur est immobile, qui est précisément le divin. Mais comment le mû ne serait-il pas circonscrit en un lieu ? Seul donc le divin est immobile, grâce à son immobilité il meut l'univers. Il faut en conséquence regarder le divin comme incorporel.

Mais cela non plus n'est pas une élucidation⁴ de son essence, comme ne le sont pas non plus les prédicats de non-engendré, de sans commencement, d'inaltérable, d'incorruptible et tous ceux qui sont énoncés relativement à Dieu ou concernant Dieu : car ces prédicats signifient non point ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Et qui veut dire l'essence d'une chose doit expliquer ce qu'elle est, non ce qu'elle n'est pas ; à propos de Dieu cependant, il est impossible de dire ce qu'il est par essence. Il est plus approprié de composer son discours à partir du retranchement⁵ de toutes choses : car Dieu n'est rien des êtres, non point comme n'étant pas, mais comme étant au-dessus de tous les êtres⁶ et de l'être lui-même. Si donc les connaissances sont relatives aux êtres, ce qui est au-dessus de la connaissance sera aussi nécessairement au-dessus de l'essence, et inversement ce qui est au-dessus de l'essence sera également au-dessus de la connaissance.

« Infrastructures », p. 370-375, cf. LOSSKY, *Essai*, p. 31-35 ; HADOT, *Exercices*, p. 185-193.

6. Ὑπὲρ πάντων : cf. *infra*, ch. 8, l. 17-20 ; 12 b, l. 26 ; 13, l. 2. 14. 33 ; 37 ; *Sabb.* 9, p. 125 ; *Dorm.* II, 1 et III, 1 (p. 122-126 et 179-180).

Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον, καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἢ ἀπειρία καὶ ἢ ἀκαταληψία. Ὅσα δὲ λέγομεν ἐπὶ θεοῦ καταφατικῶς, οὐ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ. Κἂν ἀγαθόν, κἂν δίκαιον, κἂν σοφόν, κἂν ὅ τι ἂν εἴπῃς, οὐ φύσιν λέγεις θεοῦ, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν. Εἰσὶ δὲ καὶ τινα καταφατικῶς ἐπὶ θεοῦ λεγόμενα δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα, οἷον σκότος λέγοντες ἐπὶ θεοῦ οὐ σκότος νοοῦμεν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι φῶς ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς.

ε'

Ἐπίδειξις, ὅτι εἷς ἔστι θεὸς καὶ οὐ πολλοί

Ὅτι μὲν ἔστι θεός, ἱκανῶς ἀποδέδεικται, καὶ ὅτι ἀκατάληπτός ἐστιν ἡ αὐτοῦ οὐσία. Ὅτι δὲ εἷς ἔστι καὶ οὐ πολλοί, τοῖς μὲν τῇ θείᾳ πειθομένοις γραφῇ οὐκ ἀμφιβάλλεται. Φησὶ γὰρ ὁ κύριος ἐν τῇ τῆς νομοθεσίας ἀρχῇ· Ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου ὁ ἐξαγαγὼν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ^a, καὶ πάλιν· Ἄκουε, Ἰσραὴλ· Κύριος ὁ θεός σου κύριος εἷς ἔστι^b, καὶ διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου· Ἐγὼ γάρ, φησί, θεός πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι θεός. Ἐμπροσθέν μου οὐκ ἐγένετο ἄλλος θεός καὶ μετ' ἐμέ οὐκ ἔσται καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι^c, καὶ ὁ κύριος δὲ ἐν ταῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις οὕτω φησὶ πρὸς τὸν πατέρα· Αὕτη ἔστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν^d.

Τοῖς δὲ τῇ θείᾳ γραφῇ μὴ πειθομένοις οὕτω διαλεξόμεθα. Τὸ θεῖον τέλειόν ἐστι καὶ ἀνελλιπὲς κατὰ τε ἀγαθότητα κατὰ τε

5. a. Ex 20, 2-3 b. Dt 6, 4 c. Is 44, 6 d. Jn 17, 3

1. La structure de ce chapitre qui mêle les citations de l'Écriture au raisonnement est d'un type familier aux apologistes. Cf. NEMESIUS, *Nat. hom.* 42, p. 120.

2. Ἀνελλιπής (trad. Burgundio, *integer*): la comparaison avec la lumière qui ne s'amointrit pas est fréquente et suggestive. Cf. CHRYS., *In*

Le divin est donc illimité et incompréhensible ; et ceci seulement de lui peut être saisi : son illimitation et son incompréhensibilité. Tout ce que d'une manière affirmative nous disons de Dieu montre non point sa nature, mais ce qui est aux alentours de sa nature. Même si on déclare qu'il est bon, juste, sage et quoi qu'on dise, on ne parle pas de la nature, mais de ce qui est aux alentours de sa nature. On trouve encore certains énoncés affirmatifs concernant Dieu qui sont dotés d'une puissance de négation à un haut degré ; par exemple quand nous attribuons la ténèbre à Dieu, nous ne pensons pas qu'il est ténèbre, nous pensons qu'il n'est pas lumière, mais au-dessus de la lumière.

5 (I, 5)

**Démonstration qu'il y a un seul Dieu
et non pas plusieurs**

Que Dieu existe et que son essence soit incompréhensible, on l'a suffisamment démontré. Que d'autre part il y ait un seul Dieu et non plusieurs¹, ceux qui croient en la sainte Écriture ne le contestent pas. En effet le Seigneur, en commençant d'édicter la loi, déclare : *Moi je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir d'Égypte. Il n'y aura pour toi d'autre Dieu que moi*^a. Et encore : *Écoute Israël, le Seigneur ton Dieu est unique*^b. Puis par l'intermédiaire du prophète Isaïe : *Moi donc, je suis le premier Dieu et moi après ces choses je serai et moi excepté il n'y a pas de dieu. Avant moi nul dieu n'a existé et après moi il n'y en aura pas et excepté moi il n'y en a pas*^c. Puis le Seigneur dans les saints Évangiles déclare ainsi au Père : *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul véritable Dieu*^d.

Mais pour ceux qui ne croient pas en la sainte Écriture, nous raisonnerons ainsi. Le divin est parfait et sans défaut²

Joan. 5, 3 (57, l. 22) ; SOPHRONE, *Ep. syn.*, 3157 B ; également *infra*, ch. 70, l. 12-23.

- σοφίαν κατὰ τε δύναμιν, ἀναρχον, ἀτελεύτητον, αἰδίον, ἀπερίγραπτον καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν κατὰ πάντα τέλειον. Εἶ οὖν πολλοὺς ἐροῦμεν θεοὺς, ἀνάγκη διαφορὰν ἐν τοῖς πολλοῖς θεωρεῖσθαι.
- 20 Εἶ γὰρ οὐδεμία διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, εἰς μᾶλλον ἔστι καὶ οὐ πολλοί. Εἶ δὲ διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, ποῦ ἢ τελειότης; Εἴτε γὰρ κατὰ ἀγαθότητα, εἴτε κατὰ δύναμιν, εἴτε κατὰ σοφίαν, εἴτε κατὰ χρόνον, εἴτε κατὰ τόπον ὑστερήσει τοῦ τελείου, οὐκ ἂν εἴη θεός. Ἡ δὲ διὰ πάντων ταυτότης ἓνα μᾶλλον δείκνυσι καὶ οὐ πολλούς.
- 25 Πῶς δὲ καὶ πολλοῖς οὔσι τὸ ἀπερίγραπτον φυλαχθήσεται; Ἐνθα γὰρ ἂν εἴη ὁ εἷς, οὐκ ἂν εἴη ὁ ἕτερος. Πῶς δὲ ὑπὸ πολλῶν κυβερνηθήσεται ὁ κόσμος καὶ οὐ διαλυθήσεται καὶ διαφθαρήσεται μάχης ἐν τοῖς κυβερνωσὶ θεωρουμένης; Ἡ γὰρ διαφορὰ ἐναντίωσιν εἰσάγει. Εἶ δὲ εἴποι τις, ὅτι ἕκαστος μέρους ἄρχει, τί τὸ τάξαν
- 30 καὶ τὴν διανομὴν αὐτοῖς ποιησάμενον; Ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη μᾶλλον θεός. Εἷς τοίνυν ἔστι θεός, τέλειος, ἀπερίγραπτος, τοῦ παντὸς ποιητῆς συνοχεύς τε καὶ κυβερνήτης, ὑπερτελῆς καὶ προτέλειος.
- Πρὸς δὲ καὶ φυσικὴ ἀνάγκη μονάδα εἶναι дуάδος ἀρχήν.

ς'

Περὶ λόγου θεοῦ

Οὗτος τοίνυν ὁ εἷς καὶ μόνος θεός οὐκ ἄλογός ἐστι. Λόγον δὲ ἔχων οὐκ ἀνυπόστατον ἔξει, οὐκ ἀρξάμενον τοῦ εἶναι οὐδὲ

1. Cf. GRÉG. NYSS. *Orat., proemium* 6-8 (PG 45, 12 B 9-13 D 12). Le mouvement de la pensée est le même.

2. Ces deux adjectifs se retrouvent dans Ps.-DENYS, *D. N. VII, 2*; cf. aussi 2, 12 s.; ainsi que Jean, *Jacob.* 78 (p. 135, l. 35 s.).

3. Μονάδα : ce principe philosophique a été développé par Jean dans *Manich.* 3-4 (p. 353); 19 (p. 362) et dans *Jacob.* 50-51 (p. 124-125); cf. aussi JUGIE, « Saint Jean », col. 714, ainsi que RÉGNON, *Études*, t. 1, p. 105 et l'introduction des *Discours théologiques* de GRÉG. NAZ. (SC 250, p. 65). Jean a pu connaître les passages du *De divinis nominibus* : 1, 1; 1, 4; 5, 5 et 13, 1-2. Voir enfin, *Dial.* v/50, p. 114, l. 2-7, avec les références.

4. L'auteur suit de près en résumant ou en citant GRÉG. NYSS., *Orat.* (PG 45, 13-16); ce faisant il se sépare des grecs antérieurs : cf. RÉGNON, *Études*, t. 3, p. 432 s., et FRAIGNEAU-JULIEN, « Un traité », p. 376, où l'on trouvera les textes.

pour la bonté, la sagesse et la puissance, il est sans commencement ni fin, éternel, incirconscrit, en un mot il est parfait en tout. Si donc nous disons qu'il existe plusieurs autres dieux, force est de considérer une différence dans la pluralité. Car s'il n'y a entre eux aucune différence, il existe plutôt un Dieu unique et non plusieurs. Mais si entre eux il y a une différence, où donc est la perfection ? Que lui manque la perfection selon la bonté ou selon la puissance ou selon la sagesse ou selon le temps ou selon le lieu, il ne serait pas Dieu¹. D'autre part, l'identité en tout montre plutôt qu'un seul Dieu existe, et non plusieurs. Comment de plus l'incirconscrit sera-t-il conservé s'ils sont plusieurs ? En effet, là où serait l'un, l'autre ne serait pas. Comment donc par plusieurs le monde sera-t-il gouverné, et surtout échappera-t-il à la destruction ou à la corruption, pour peu qu'on envisage une querelle entre les gouvernants ? La différence en effet amène l'opposition. Suggère-t-on que chacun gouverne une partie, qu'est-ce donc qui a réglé entre eux l'ordre et le partage ? Ce quelque chose serait Dieu davantage. Dieu est donc unique, parfait, incirconscrit², auteur de l'univers qu'il maintient et gouverne, au-dessus du parfait et origine du parfait.

Enfin, que la monade soit le principe de la dyade est une nécessité de nature³.

6 (I, 6)

Le Verbe de Dieu

Assurément ce Dieu seul et unique n'est point dépourvu de Verbe⁴. Mais s'il est pourvu de Verbe, il n'aura⁵ point un verbe sans subsistance, qui commence et cesse d'être. Car il

5. Le futur exprime une nécessité impersonnelle d'ordre métaphysique ; le grec classique employait cette valeur du futur surtout dans les propositions dépendantes relatives, finales ou consécutives.

- 5 παυσόμενον· οὐ γὰρ ἦν, ὅτε ἦν ποτε θεὸς ἄλογος. Ἄει δὲ ἔχει τὸν
 ἑαυτοῦ λόγον ἐξ αὐτοῦ γεννώμενον, οὐ κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον
 ἀνυπόστατον καὶ εἰς ἀέρα χεόμενον, ἀλλ' ἐνυπόστατον, ζῶντα,
 τέλειον, οὐκ ἔξω αὐτοῦ χωροῦντα, ἀλλ' ἐν αὐτῷ αἰεὶ ὄντα· ποῦ
 γὰρ ἔσται ἔξω αὐτοῦ γινόμενος ; Ἐπειδὴ γὰρ ἡ ἡμετέρα φύσις
 10 ἐπίκληρός ἐστι καὶ εὐδιάλυτος, διὰ τοῦτο καὶ ὁ λόγος ἡμῶν ἐστιν
 ἀνυπόστατος. Ὁ δὲ θεὸς αἰεὶ ὢν καὶ τέλειος ὢν τέλειον καὶ
 ἐνυπόστατον ἔξει τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αἰεὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ
 πάντα ἔχοντα, ὅσα ὁ γεννήτωρ ἔχει. Ὡσπερ γὰρ ὁ ἡμέτερος
 λόγος ἐκ τοῦ νοῦ προερχόμενος οὔτε δι' ὄλου ὁ αὐτός ἐστι τῷ νῷ
 15 οὔτε παντάπασιν ἕτερος - ἐκ τοῦ νοῦ μὲν γὰρ ὢν ἄλλος ἐστὶ παρ'
 αὐτόν, αὐτὸν δὲ τὸν νοῦν εἰς τὸ ἐμφανὲς ἄγων οὐκέτι παντάπασιν
 ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν νοῦν, ἀλλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἐν ὧν ἕτερόν ἐστι
 τῷ ὑποκειμένῳ - οὕτως καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, τῷ μὲν ὑφ' ἐστάναι
 καθ' ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκείνον, παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει,
 20 τῷ δὲ ταῦτα δεικνύειν ἐν ἑαυτῷ, ἃ περὶ τὸν θεὸν καθοροῦνται, ὁ
 αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν ἐκείνῳ· ὥσπερ γὰρ τὸ ἐν ἅπασιν τέλειον
 ἐπὶ τοῦ πατρὸς θεωρεῖται, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ἐξ αὐτοῦ γεγεν-
 νημένου λόγου θεωρηθήσεται.

ζ'

Περὶ πνεύματος ἁγίου

Δεῖ δὲ τὸν λόγον καὶ πνεῦμα ἔχειν· καὶ γὰρ καὶ ὁ ἡμέτερος

1. On notera le passage du futur au présent souligné par l'adverbe αἰεὶ. Sur γεννώμενον, cf. *infra*, ch. 8, l. 140-150.

2. Ἄνυπόστατος : cf. *infra*, ch. 7, l. 14 et GRÉG. NYSS. *Orat.* 1, 5 ; 2, 2 ; 4, 3 (PG 45, 16 C 12-D 2 ; 17 B 5 ; 20 C 7). Ἐνυπόστατος : le terme n'apparaît pas dans l'ouvrage cité de Grégoire de Nysse. À la suite de Léonce de Byzance et de Maxime, Jean l'emploiera constamment pour décrire la marque essentielle de la personne du Verbe. Cf. *Dial.* α/1, p. 68 ; *Sabb.*, p. 123 ; *Transfig.* 13, p. 450 ; *Jacob.* 11, p. 114, l. 14 et 49. Cf. JUGIE, « Saint Jean », col. 711.

3. Εὐδιάλυτος : cf. ch. 3, n. 4. Ce terme est passé du sens moral (cf. ARISTOTE, *Eth.* VIII, 3, 1156 A 19) au sens philosophique, « dissolution d'un composé ».

n'y a pas eu de temps où Dieu a été sans Verbe. Depuis toujours il est en possession¹ de son propre Verbe issu de lui par génération, de manière irréductible à celle de notre verbe qui est sans subsistance² et s'échappe dans l'air, mais il est subsistant, vivant, parfait, ne s'écartant pas de lui, mais se trouvant toujours en lui : en effet, où peut-il se trouver s'il est à l'écart de lui ? Car comme notre nature est périssable et se dissout aisément³, voilà pourquoi notre verbe est sans subsistance. Mais Dieu qui est depuis toujours, qui est parfait, doit posséder son propre Verbe, parfait et subsistant, existant depuis toujours, vivant et possédant tout ce que possède celui qui l'engendre⁴. Car, de même que notre verbe issu de l'intellect n'est ni totalement identique à l'intellect ni absolument différent – sorti de l'intellect, il en est différent, et amenant l'intellect à se manifester, il n'est plus tout à fait différent de lui ; mais il ne fait qu'un avec lui par la nature et il en est différent par le suppôt – de même le Verbe de Dieu, en tant qu'il existe par lui-même, se distingue par rapport à celui auprès duquel il a son hypostase ; mais en tant qu'il montre en lui-même tous les caractères que l'on constate en Dieu, il lui est identique par la nature. De même en effet que l'on contemple dans le cas du Père ce qui est parfait en tout point, de même aussi on le contempera dans le cas du Verbe qui a été engendré de lui.

7 (I, 7)

L'Esprit saint

Il faut que le Verbe possède aussi un Esprit⁵ : aussi bien

4. Sur ce passage, cf. GRÉGOIRE, « Relation », p. 726 s. (capital). Jean reprend ici pour l'essentiel GRÉG. NYSS., *Orat.* (PG 45, 16 C 6-D 7) ; cf. aussi THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolykos*, II, 10 et II, 32 (SC 20, n. 1 p. 123 et p. 154).

5. L'auteur suit toujours de près GRÉG. NYSS., *Orat.* (ch. II-III-IV ; PG 45, 13-16).

λόγος οὐκ ἄμοιρος ἐστὶ πνεύματος. Ἄλλ' ἐφ' ἡμῶν μὲν τὸ
 5 πνεῦμα ἀλλότριον τῆς ἡμετέρας ἐστὶν οὐσίας· τοῦ ἀέρος γὰρ
 ἐστὶν ὄλκῃ καὶ φορὰ εἰσελκομένου καὶ προχεομένου πρὸς τὴν τοῦ
 σώματος σύστασιν, ὅπερ ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐκφωνήσεως φωνὴ τοῦ
 λόγου γίνεται τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἐν ἑαυτῇ φανεροῦσα. Ἐπὶ
 10 δὲ τῆς θείας φύσεως τῆς ἀπλῆς καὶ ἀσυνθέτου τὸ μὲν εἶναι πνεῦμα
 θεοῦ εὐσεβῶς ὁμολογητέον διὰ τὸ μὴ εἶναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον
 ἔλλιπέστερον τοῦ ἡμετέρου λόγου, οὐκ ἔστι δὲ εὐσεβὲς ἀλλότριόν
 τι ἕξωθεν ἐπεισερχόμενον τῷ θεῷ τὸ πνεῦμα λογίζεσθαι ὡς καὶ
 15 ἐφ' ἡμῶν τῶν συνθέτων. Ἄλλ' ὥσπερ θεοῦ λόγον ἀκούσαντες οὐκ
 ἀνυπόστατον οὐδὲ ἐκ μαθήσεως προσγινόμενον οὐδὲ διὰ φωνῆς
 προφερόμενον οὐδὲ εἰς ἀέρα χεόμενον καὶ λυόμενον ᾠήθημεν,
 ἀλλ' οὐσιωδῶς ὑφ' ἑστώτα προαιρετικόν τε καὶ ἐνεργόν καὶ
 παντοδύναμον, οὕτω καὶ πνεῦμα μεμαθηκότες θεοῦ τὸ συμπαρα-
 20 μαρτοῦν τῷ λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν οὐ πνοὴν
 ἀνυπόστατον ἐννοοῦμεν — οὕτω γὰρ ἂν καθαιρεῖται πρὸς
 ταπεινότητα τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας φύσεως, εἰ καθ' ὁμοιότητα
 τοῦ ἡμετέρου πνεύματος καὶ τὸ ἐν αὐτῷ πνεῦμα ὑπονοοῖτο —,
 ἀλλὰ δύναμιν οὐσιώδη, αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει
 θεωρουμένην, ἐκ τοῦ πατρὸς προερχομένην καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀνα-

1. Ἄμοιρος : « n'exclut pas ». Ce terme imagé prend ici une valeur logique ; cf. IRÉNÉE, *Adv. haer.* V, 3, 3 (p. 49 — texte recueilli par Jean lui-même dans les *Sacra parallela*). D'autre part pour rendre le grec πνεῦμα, le français devra jouer sur le double sens et dire tantôt « souffle », tantôt « esprit » pour rester intelligible.

2. Φωνή : rapprochement expressif de deux termes de même racine. De plus ici, λόγος glisse d'un sens à un autre par un effet habituel dans la rhétorique grecque — ce qui rend délicate la traduction de cette phrase.

3. Εὐσεβῶς : rapproché ici de façon expressive de ὁμολογητέον, ce terme possède toujours une valeur plus forte que le français « piété ». Il évoque chez tous les Pères la disposition intérieure — foi en Dieu — et les vertus qui l'accompagnent — crainte de Dieu ; il prendra souvent le sens objectif de « foi » (= πίστις). Cf. par ex. BASILE, *Spir.* LXVI (p. 420) ; ÉPIPHANE, *Haer.* 34, 22 (PG 41, 625 A) ; GRÉG. NAZ., *Orat.* 27, 2 (n. 2 p. 73), *Orat.* 34, 4 (p. 204-205) mais en 34, 7 (p. 208) a le sens de « dispositions intimes ». Cf. dans les ouvrages de Jean, *Jacob.* 78 (p. 136) et *infra*, ch. 26, l. 94-97 ; *Sacra parallela* 228 A, et STUDER, « Die Theologische », n. 18 p. 35. Cf. *infra* ch. 26, n. 4 p. 306.

même notre verbe n'est pas sans avoir part¹ à l'esprit. Mais en nous le souffle de l'esprit est étranger à notre propre substance ; car il est l'aspiration et l'expiration de l'air inhalé et exhalé en rapport avec la constitution propre de notre corps. Et au moment où a lieu l'émission de la voix², ce phénomène est l'expression du verbe, il manifeste en lui-même la valeur qu'a le verbe. Mais dans le cas de la nature divine, qui est simple et non composée, on doit avec un respect religieux³ confesser qu'il existe un Esprit de Dieu, parce que le Verbe de Dieu n'est pas en défaut par rapport à notre verbe et par ailleurs il n'est pas religieux de penser que l'Esprit est un élément étranger qui s'introduit⁴ en Dieu du dehors, comme dans notre cas à nous qui sommes composés. Mais de même qu'ayant appris qu'il y avait un Verbe de Dieu, nous ne l'avons pas cru dépourvu de substance ni résultant d'une connaissance acquise ni se manifestant au moyen de la voix, ni s'épanchant dans l'air et se dissolvant, mais comme un être doué de substantialité, capable de choix libre, agissant et tout-puissant ; de même, instruits de l'existence d'un Esprit de Dieu, qui va de pair avec le Verbe et manifeste son activité⁵, nous ne le concevons pas comme une haleine dépourvue de substance. S'il en était ainsi, ce serait faire descendre jusqu'à notre bassesse la grandeur de la nature divine que de supposer, à la ressemblance de notre propre souffle, l'Esprit qui est en Dieu. Mais nous le concevons comme une puissance substantielle, considérée elle-même en soi dans une hypostase particulière, procédant du Père et reposant dans le Verbe⁶

4. Ἐπεισερχόμενον : construction habituelle de ce verbe avec le datif au sens de « s'introduire dans » – surtout avec des termes abstraits. Par ex. PLUTARQUE, *Œuvres morales* 585 E (*De genio Socratis* 16, CUF, t. 8, éd. J. Hani, Paris 1980, p. 97).

5. Συμπαρομαρτοῦν : cf. *De carmine in Pentecosten* 73 (PG 96, 833 C 1-4) ; comparer CYR. ALEX., *Theis.* 34, 584 A 11-14 ; GRÉG. NAZ., *Orat.* 41, 11 (p. 388 s. et n. 3). Le terme est très concret : « escorter » ; à rapprocher de ἐπεισερχομαι et de ταπεινότης/μεγαλεῖον.

6. Cf. *infra*, ch. 8, l. 192 et 13, 100 ; GRÉGOIRE, « Relation », p. 730.

25 παυομένην καὶ αὐτοῦ οὕσαν ἐκφαντικὴν, οὔτε χωρισθῆναι τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἔστι, καὶ τοῦ λόγου, ᾧ συμπαρομαρτεῖ, δυναμένην οὔτε πρὸς τὸ ἀνύπαρκτον ἀναχωμένην, ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ λόγου καθ' ὑπόστασιν οὕσαν, ζῶσαν, προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν θέλουσαν καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν, μήτε 30 ἀρχὴν ἔχουσαν μήτε τέλος· οὔτε γὰρ ἐνέλειψέ ποτε τῷ πατρὶ λόγος οὔτε τῷ λόγῳ πνεῦμα.

Οὕτως διὰ μὲν τῆς κατὰ φύσιν ἐνότητος ἢ πολύθεος τῶν ἐλλήνων ἐξαφανίζεται πλάνη, διὰ δὲ τῆς τοῦ λόγου παραδοχῆς καὶ τοῦ πνεύματος τῶν ἰουδαίων καθαιρεῖται τὸ δόγμα, ἑκατέρας 35 τε αἰρέσεως παραμένει τὸ χρήσιμον, ἐκ μὲν τῆς ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἢ τῆς φύσεως ἐνότητος, ἐκ δὲ τοῦ ἐλληνισμοῦ ἢ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη. Εἰ δὲ ἀντιλέγοι ὁ ἰουδαῖος πρὸς τὴν τοῦ λόγου παραδοχὴν καὶ τοῦ πνεύματος, ὑπὸ τῆς θείας γραφῆς ἐλεγχέσθω τε καὶ ἐπιστομιζέσθω. Περὶ μὲν γὰρ τοῦ 40 λόγου φησὶν ὁ Δαυὶδ· *Εἰς τὸν αἰῶνα, κύριε, ὁ λόγος σου διαμένει ἐν τῷ οὐρανῷ^a, καὶ πάλιν Ἐπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς^b*. Λόγος δὲ προφορικὸς οὐκ ἀποστέλλεται οὐδὲ εἰς τὸν αἰῶνα διαμένει. Περὶ δὲ τοῦ πνεύματος ὁ αὐτὸς Δαυὶδ· *Ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται^c, καὶ πάλιν Τῷ 45 λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν^d, καὶ ὁ Ἰῶβ· Πνεῦμα θεῖον τὸ ποιῆσάν με, πνοή δὲ παντοκράτορος ἢ συνέχουσά με^e.*

7. a. Ps 118, 89 b. Ps 106, 20 c. Ps 103, 30 d. Ps 32, 6
e. Jb 33, 4

1. Sur cette formule, GRÉGOIRE, « Relation », p. 728.

2. Παραδοχή: cf. GRÉG. NYSS., *Orat.* 3, 2. MÉRIDIER dans son édition du *Discours catéchétique* (Paris 1908, p. 21) traduit « par l'adjonction du Verbe et de la foi au Saint-Esprit, la croyance du juif est redressée » – à tort à notre sens, bien qu'on puisse être tenté par ce qu'a de logique une telle interprétation. Pour assurer la traduction proposée, nous renvoyons à PS.-DENYS, *D. N.* 1, 5 (PG 3, 593 B, ou PTS 33, p. 116) où παραδοχή a le sens

dont elle est révélatrice. On ne peut la séparer de Dieu en qui elle existe et de son Verbe qu'elle accompagne ; elle ne s'anéantit pas en se dissipant, mais elle est selon l'hypostase à la ressemblance du Verbe, elle vit, elle choisit, elle se meut elle-même, elle agit, en toute circonstance elle veut le bien et, pour réaliser tous ses désirs, elle a un pouvoir correspondant à sa volonté, elle n'a ni commencement ni fin. En effet, jamais ni le Verbe n'a fait défaut au Père ni l'Esprit au Verbe¹.

Ainsi, par l'unité selon la nature, la croyance erronée des grecs en plusieurs dieux se trouve anéantie, cependant que par l'acceptation² du Verbe et de l'Esprit, la croyance des juifs est renversée. Et de chacune de ces hérésies persiste l'élément utile, de la conception juive l'unité de nature, tandis que de la conception grecque persiste la distinction concernant les hypostases et elle seule. Si le juif vient à s'opposer à l'acceptation du Verbe et de l'Esprit, qu'il soit confondu et réduit au silence par la divine Écriture. Car au sujet du Verbe, David déclare : *Pour l'éternité, Seigneur, ton Verbe demeure dans le ciel*^a, ou encore : *Envoie ta parole et elle les guérira*^b. Une parole proférée³ n'est pas envoyée, pas plus qu'elle ne demeure à travers les siècles. À propos de l'Esprit, le même David déclare : *Tu enverras ton Esprit et tout sera créé*^c, ou encore : *Par la parole du Seigneur les cieux ont été affermis et par le souffle de sa bouche toute leur puissance*^d ; aussi Job déclare-t-il : *C'est le souffle de Dieu qui m'a créé, l'haleine du Tout-Puissant qui me conserve*^e.

de « doctrine reçue et accueillie comme un don divin » ; le sens paraît donc à la fois proche de *révélation* et de *tradition*.

3. Sur le verbe proféré, cf. *infra*, ch. 35 ; CYR. ALEX., *Trin.* (p. 62-63, n. 4) ; MAXIME, *Scholia in librum de Coelesti hierarchia*, PG 4, 44 C 12-D 3 : « Notre verbe proféré est transitif (μεταβατικός), il passe de celui qui parle à celui qui écoute ; de plus il est matériel par opposition au verbe intérieur – car celui-ci n'est ni matériel ni transitif. » (cf. PS.-DENYS, *C. H.* 2, 4, p. 81 ou PG 3, 144 B 21-22).

Πνεῦμα δὲ ἀποστελλόμενον καὶ ποιοῦν καὶ στερεοῦν καὶ συνέχον
 οὐκ ἄσθμα ἐστὶ λυόμενον, ὡσπερ οὐδὲ σωματικὸν μέλος τὸ τοῦ
 50 θεοῦ στόμα· ἀμφοτέρα γὰρ θεοπρεπῶς νοητέον.

η'

Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος

Πιστεύομεν τοιγαροῦν εἰς ἓνα θεόν, μίαν ἀρχὴν ἀναρχον,
 ἀκτιστον, ἀγέννητον ἀνόλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον, αἰώνιον, ἀπει-
 5 ρον, ἀπερίγραφτον, ἀπεριόριστον, ἀπειροδύναμον, ἀπλήν,
 ἀσύνθετον, ἀσώματον, ἄρρευστον, ἀπαθῆ, ἄτρεπτον, ἀναλλοίω-
 τον, ἀόρατον, πηγὴν ἀγαθότητος καὶ δικαιοσύνης, φῶς νοερόν,
 ἀπρόσιτον, δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ δὲ τῷ
 οἰκείῳ βουλήματι μετρουμένην — πάντα γάρ, ὅσα θέλει, δύνα-
 10 ται^a —, πάντων κτισμάτων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητικὴν,
 πάντων συνεκτικὴν καὶ συντηρητικὴν, πάντων προνοητικὴν,
 πάντων κρατοῦσαν καὶ ἄρχουσαν καὶ βασιλεύουσαν ἀτελευτήτῳ
 καὶ ἀθανάτῳ βασιλείᾳ, μηδὲν ἐναντίον ἔχουσαν, πάντα πλη-
 15 ροῦσαν, ὑπ' οὐδενὸς περιεχομένην, αὐτὴν δὲ μᾶλλον περιέχουσαν
 τὰ σύμπαντα καὶ συνέχουσαν καὶ προέχουσαν, ἀχράντως ταῖς
 ὄλαις οὐσίαις ἐπιβατεύουσαν καὶ πάντων ἐπέκεινα καὶ πάσης

8. a. Cf. Ps 134, 6

1. Πνεῦμα, πνοή, ἄσθμα : les Pères ont toujours répugné à employer πνοή pour désigner l'Esprit saint, ici, dans une citation de l'Écriture, le mot « passe », pourrait-on dire. Ἄσθμα garde le sens concret le plus simple et rappelle le texte de Sg 11, 18. Enfin, πνεῦμα se détache et désignera finalement presque exclusivement chez les Pères l'Esprit saint. D'autre part, la citation de Jb 33, 4 pose un problème textuel délicat. Le texte reçu (Rahlfs) porte ἡ διδάσκουσα ainsi que l'ensemble des témoins — ne citons que GRÉG. NAZ., *Orat.* 41, 14 (p. 344). L'édition Ziegler (Göttingen 1982) ne relève pas la variante ici présentée par Jean. Notre texte met en valeur la puissance « conservatrice » de la divine Providence. Cf. BASILE, *Spir.* XVI, 38 (p. 379-381).

2. Pour ce chapitre, on se reportera aux ouvrages classiques de RÉGNON, *Études* ; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 2 vol.,

Mais un Esprit¹ qui est envoyé, créateur, capable d'affermir et de conserver, n'est pas un souffle qui se disperse, de même que précisément la bouche de Dieu n'est pas un organe corporel : il faut assurément concevoir l'une et l'autre de ses affirmations comme il convient à la divinité.

8 (I, 8)

La sainte Trinité²

Ainsi donc, nous croyons en un seul Dieu, principe unique sans principe, incréé³, inengendré, indestructible et immortel, éternel, infini, incirconscrit, illimité, d'une infinie puissance, simple, excluant toute composition, incorporel, sans épanchement, impassible, immuable, sans altération, invisible, source de bonté et de justice, lumière intelligible, inaccessible, puissance qui ne connaît aucune mesure, mesuré exclusivement par son propre vouloir – car tout ce qu'il veut, il le peut^a – auteur de toutes les créatures visibles et invisibles, gardien de tout, pourvoyant à tout, dominant et commandant toutes choses, et dont le règne est sans fin et immortel ; rien ne s'oppose à lui, il emplit tout, n'est contenu par rien, mais plutôt il enveloppe, maintient et surpasse tout ; sans souillure il pénètre les essences tout entières et il est situé au-delà de toutes choses, il est séparé

Paris 1927 ; ainsi qu'à MARGERIE, *La Trinité* ; F. COURTH, *Trinität in der Schrift und Patristik*, Fribourg 1988, sans oublier PRESTIGE, *Dieu*.

3. Cette longue litanie appartient à un héritage grec aussi bien que chrétien (cf. par ex. BASILE, *Eun.*, p. 19 = PG 29, 533 C 3-536 C 8). De Platon et Aristote aux stoïciens et aux néo-platoniciens, la plupart de ces termes a été appliquée à la divinité ; les écrivains chrétiens en les reprenant les ont dotés d'un sens nouveau que soulignent ici les premiers mots du chapitre. Les passages à relever seraient innombrables – KOTTER dans son édition de l'*Expos.* (p. 18-19) donne un bon choix. À titre d'ex., cf. THÉODORE, *Haer.* V, 1 (411 C 1-8) ; pour ὑπερθεος (l. 18 p. suivante) cf. SOPHRONE, *Ep. syn.*, 3160 A 12. Dans l'œuvre même de Jean, cf. *Volunt.* 11, p. 196-197.

- οὐσίας ἐξηρημένην ὡς ὑπερούσιον καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα οὖσαν, ὑπέρθεον, ὑπεράγαθον, ὑπερπλήρη, τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσιν καὶ πάσης ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένην ὑπὲρ
- 20 οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ λόγον καὶ ἔννοιαν, αὐτοφῶς, αὐτοαγαθότητα, αὐτοζωήν, αὐτοουσίαν ὡς μὴ παρ' ἑτέρου τὸ εἶναι ἔχουσιν ἢ τι τῶν ὅσα ἐστίν, αὐτὴν δὲ πηγὴν οὖσαν τοῦ εἶναι τοῖς οὐσι, τοῖς ζῶσι τῆς ζωῆς, τοῖς λόγου μετέχουσι τοῦ λόγου, τοῖς πᾶσι πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν, πάντα εἰδυῖαν πρὶν γενέσεως
- 25 αὐτῶν, μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα, μίαν δύναμιν, μίαν θέλησιν, μίαν ἐνέργειαν, μίαν ἀρχήν, μίαν ἐξουσίαν, μίαν κυριότητα, μίαν βασιλείαν, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι γνωριζομένην τε καὶ προσκυνουμένην μιᾷ προσκυνήσει πιστευομένην τε καὶ λατρουομένην ὑπὸ πάσης λογικῆς κτίσεως ἀσυγχύτως ἡνωμέναις καὶ
- 30 ἀδιαστάτως διαιρουμέναις, ὃ καὶ παράδοξον. Εἰς πατέρα καὶ υἴον καὶ ἅγιον πνεῦμα, εἰς ᾧ καὶ βεβαπτίσαμεθα· οὕτω γὰρ ὁ κύριος τοῖς ἀποστόλοις βαπτίζειν ἐνετείλατο. *Βαπτίζοντες αὐτούς, φάσκων, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*^b.
- 35 Εἰς ἕνα πατέρα, τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, οὐκ ἔκ τινος γεννηθέντα, ἀναίτιον δὲ καὶ ἀγέννητον μόνον ὑπάρχοντα, πάντων μὲν ποιητὴν, ἐνὸς δὲ μόνου πατέρα φύσει τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ, κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ προβολέα τοῦ παναγίου πνεύματος. Καὶ εἰς ἕνα υἴον τοῦ θεοῦ
- 40 τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον

b. Mt 28, 19

1. Τὰς ὅλας... ἀφορίζουσιν : citation de Ps.-DENYS, *D. N.* II, 10 (PG 3, 648 C 11 ; PTS, p. 134).

2. Sur l'emploi et la valeur du préfixe αὐτο-, cf. W. VÖLKER, *Kontemplation und Aszese bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, p. 148.

3. Passage inspiré par GRÉG. NAZ., *Orat.* 6, 22 (p. 175-179). L'ensemble de ce premier paragraphe reprend la plupart des formules liturgiques : les adjectifs négatifs, les formules en πάντα qui leur sont opposées, les for-

de toute essence, vu qu'il est suressentiel, au-dessus des êtres, au-dessus du divin, au-dessus du bien, au-dessus de la plénitude. Il définit tous les principes¹ et les ordres et se situe au-dessus de l'essence, de la vie, de la parole, de la pensée de tout principe et ordre ; il est lumière par soi², bonté par soi, vie en soi, être en soi, parce qu'il n'a pas reçu d'un autre l'existence ni rien de tout ce qu'il est, tandis qu'il est lui-même source de l'être pour les êtres, de la vie pour les vivants, de la raison pour ceux qui ont part à la raison ; pour tous il est la cause de tous les biens, il connaît toutes choses avant leur naissance, essence unique³, divinité unique, puissance unique, volonté unique, activité unique, principe unique, pouvoir unique, seigneurie unique, royauté unique, connue en trois hypostases et adorée d'une adoration unique. Toute créature raisonnable croit en ces trois personnes et les vénère, unies qu'elles sont sans confusion et distinctes de façon indivise, bien que ce soit extraordinaire. Nous croyons au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en qui nous avons été baptisés : car c'est bien ainsi que le Seigneur prescrit aux apôtres de baptiser : *Baptisez-les*, disait-il, *au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*^b.

Nous croyons en un unique Père, principe et cause universelle, il ne tient son être de personne, mais il est seul incausé et inengendré. Auteur de toutes choses, il n'est Père par nature que de son Fils unique, monogène, notre seigneur, Dieu et sauveur, Jésus-Christ, et c'est de lui que procède⁴ le très Saint-Esprit. Nous croyons également en un Fils unique de Dieu, monogène, notre seigneur Jésus-Christ, engendré du Père avant tous les siècles⁵, lumière issue de la lumière, vrai Dieu issu du vrai Dieu, engendré non pas créé,

mules en *ὑπερ*, en *αὐτο*, l'emploi répétitif de *εἷς, μία* pour aboutir à la confession trinitaire, ou plutôt à la révélation trinitaire faite par le Verbe incarné.

4. Προβολέα : cf. GRÉGOIRE, « Relation », p. 718. Terme repris plus loin ch. 12 b, l. 61. 63-77. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 23, 7 (p. 294) ; *Orat.* 29, 2 (p. 180, l. 15).

5. Texte du symbole de Nicée (325).

τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. « Πρὸ πάντων τῶν αἰώνων » λέγοντες δείκνυμεν, ὅτι ἄχρονος καὶ ἀναρχος αὐτοῦ ἡ γέννησις· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης, ὁ χαρακτήρ τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως^c, ἡ ζῶσα σοφία καὶ δύναμις, ὁ λόγος ὁ ἐνυπόστατος, ἡ οὐσιώδης καὶ τελεία καὶ ζῶσα εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ, ἀλλ' ἀεὶ ἦν σὺν τῷ πατρὶ καὶ ἐν αὐτῷ αἰδιῶς καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος· οὐ γὰρ ἦν ποτε ὁ πατήρ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, ἀλλ' ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος· πατήρ γὰρ ἐκτός υἱοῦ οὐκ ἂν κληθεῖη. Εἰ δὲ ἦν μὴ ἔχων υἱόν, οὐκ ἦν πατήρ, καὶ εἰ μετὰ ταῦτα ἔσχεν υἱόν, μετὰ ταῦτα ἐγένετο πατήρ μὴ ὢν πρὸ τούτου πατήρ καὶ ἐτράπη ἐκ τοῦ μὴ εἶναι πατήρ εἰς τὸ γενέσθαι πατήρ, ὅπερ πάσης βλασφημίας ἐστὶ χαλεπώτερον. Ἄδύνατον γὰρ τὸν θεὸν εἰπεῖν ἔρημον τῆς φυσικῆς γονιμότητος· ἡ δὲ γονιμότης τὸ ἐξ αὐτοῦ ἦγουν ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας ὅμοιον κατὰ φύσιν γενεῶν.

Ἐπὶ μὲν οὖν τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἀσεβῆς λέγειν χρόνον μεσιτεῦσαι ἢ μετὰ τὸν πατέρα τὴν τοῦ υἱοῦ γενέσθαι ὑπαρξίν· ἐξ αὐτοῦ γὰρ ἦγουν τῆς τοῦ πατρὸς φύσεώς φαμεν τὴν τοῦ υἱοῦ γέννησιν. Καὶ εἰ μὴ ἐξ ἀρχῆς δῶμεν τὸν υἱὸν συνυπάρχειν τῷ πατρὶ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον, τροπὴν τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως παρεισάγομεν, ὅτι μὴ ὢν πατήρ ὕστερον ἐγένετο πατήρ· ἢ γὰρ κτίσις, εἰ καὶ μετὰ ταῦτα γέγονεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας, ἐκ δὲ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι βουλήσει καὶ δυνάμει αὐτοῦ παρήχθη, καὶ οὐχ ἄπτεται τροπὴ τῆς τοῦ θεοῦ φύσεως. Γέννησις μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννηῶντος

c. Cf. He 1, 3

1. Le rayonnement... : pour le commentaire de cette formule, cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 29, 17 (p. 212-213) et *Orat.* 30, 20 (p. 268-269).

2. Ἐνυπόστατος : nous traduisons par « subsistant ». On peut aussi translittérer ce mot : « enhypostasié ». Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 6, 22 (p. 174-177). Le Verbe de Dieu est distinct par son mode de subsistance de celui dont il tient sa subsistance, mais il est identique quant à la nature, car il montre en lui-même tout ce qui est vu en Dieu.

3. Cf. *Manich.* 5 (p. 354-355) ; *Dial.* va/51 (p. 118, l. 28-34) ; GRÉG. NAZ., *Orat.* 29, 16 (p. 210-211) – sur la notion de relation.

consubstantiel au Père, par qui tout a été fait. En disant « avant tous les siècles », nous montrons que son engendrement est intemporel et sans commencement. Car ce n'est pas du non-être à l'être qu'a été amené le Fils de Dieu, le rayonnement de sa gloire¹, l'empreinte de l'hypostase du Père^c, la sagesse et la puissance vivante, le Verbe subsistant², l'image substantielle, parfaite et vivante du Dieu invisible, mais il était toujours avec le Père et éternellement en lui et engendré par lui sans commencement : car il n'y avait pas un jour où le Père était sans que fût le Fils³, mais il y a en même temps un Père et en même temps un Fils engendré de lui : en effet sans Fils on ne pourrait l'appeler Père. S'il existait sans avoir un Fils, ce ne serait pas un Père, et si par la suite il avait eu un Fils, il serait par la suite devenu Père, sans être Père auparavant et serait passé de l'état de non-père à celui de Père, ce qui est le plus grave de tous les blasphèmes. Car il est impossible de dire que Dieu est dépourvu de fécondité naturelle ; la fécondité consiste à engendrer à partir de soi-même ou de sa propre substance une réalité semblable par nature.

Sur la génération⁴ du Fils, il est impie de dire qu'une durée s'est interposée ou que le Fils est venu à l'existence après le Père : car c'est lui, c'est-à-dire de la nature du Père, disons-nous, que le Fils est engendré. Et faute d'accorder que dès le principe le Fils existe⁵ avec le Père qui l'a engendré, nous introduisons du dehors un changement dans l'hypostase du Père, puisque n'étant pas Père, il est devenu Père ultérieurement. Car la création, bien qu'elle soit survenue par la suite, mais sans être issue de l'essence de Dieu, a été amenée du non-être à l'être par sa volonté et sa puissance, et ce changement n'atteint pas la nature de Dieu. Car si l'action d'engendrer consiste en ce que de la

4. La notion philosophique de génération est distincte de celle de création, c'est ce que vont développer les paragraphes qui suivent.

5. Le Fils (co)existe avec le Père : cf. ROZEMOND, *Christologie*, p. 48 et JUGIE, « Saint Jean », col. 734 ; JUGIE, *Theologia II*, p. 659-664.

70 προάγεσθαι τὸ γεννώμενον ὅμοιον κατ' οὐσίαν, κτίσις δὲ καὶ ποίησις τὸ ἔξωθεν καὶ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ κτιζόντος καὶ ποιούντος γίνεσθαι τὸ κτιζόμενον καὶ ποιούμενον ἀνόμοιον παντελῶς.

Ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ μόνου ἀπαθοῦς καὶ ἀναλλοιώτου καὶ ἀτρέπτου καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντος θεοῦ καὶ τὸ γεννᾶν καὶ τὸ κτιζειν ἀπαθές· φύσει γὰρ ὦν ἀπαθῆς καὶ ἄρρευστος ὡς ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος οὐ πέφυκεν ὑπομένειν πάθος ἢ ρεῦσιν οὔτε ἐν τῶ γεννᾶν οὔτε ἐν τῶ κτιζειν οὐδὲ τινος συνεργίας δεῖται, ἀλλ' ἡ μὲν γέννησις ἀναρχος καὶ αἰδῖος φύσεως ἔργον οὐσα καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ προάγουσα, ἵνα τροπήν ὁ γεννῶν μὴ ὑπομείνῃ καὶ ἵνα μὴ θεὸς πρῶτος καὶ θεὸς ὕστερος εἴῃ καὶ προσθήκην δέξεται. 80 Ἡ δὲ κτίσις ἐπὶ θεοῦ θελήσεως ἔργον οὐσα οὐ συναϊδῖός ἐστι τῷ θεῷ, ἐπειδὴ οὐ πέφυκε τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγόμενον συναϊδῖον εἶναι τῷ ἀνάρχῳ καὶ αἰεὶ ὄντι. Ὡσπερ τοίνυν οὐχ ὁμοίως ποιεῖ ἄνθρωπος καὶ θεός — ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος οὐδὲν ἐκ 85 τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει, ἀλλ' ὅπερ ποιεῖ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης ποιεῖ, οὐ θελήσας μόνον ἀλλὰ καὶ προεπινοήσας, καὶ ἐν τῷ νῶ ἀνατυπώσας τὸ γενησόμενον, εἶτα καὶ χερσὶν ἐργασάμενος καὶ κόπον ὑπομείνας καὶ κάματον, πολλάκις δὲ καὶ ἀστοχήσας μὴ ἀποβάντος, καθὰ βούλεται τοῦ ἐπιτηδεύματος· ὁ 90 δὲ θεὸς θελήσας μόνον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παρήγαγεν —, οὕτως οὐδὲ ὁμοίως γεννᾷ θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Ὁ

1. Cf. *Manich.* 60-61 (p. 379-380) et *infra*, ch. 80, l. 16. Sur κτίσις, cf. *Imag.* III, 20 (p. 128).

2. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 20, 8-9 (p. 296 s.) ; *Orat.* 29, 4 (p. 182-187).

3. Le sens donné à ἵνα μὴ peut être discuté ; outre que les Anciens ne distinguaient pas nettement finale et consécutive, il semble qu'ici la description de l'action divine dans sa généralité implique que l'on considère le résultat de cette action à l'intérieur même de la divinité.

4. Le verbe ποιεῖν est rendu par deux termes différents : au début de la phrase par « produire » — il s'agit à la fois de Dieu et de l'homme —, ensuite par « fabriquer », pour mieux distinguer l'activité divine de celle de l'homme par ce verbe concret. Enfin, on notera que le verbe παράγω est employé au début et à la fin de la parenthèse pour caractériser le mode d'action divin.

substance génératrice procède l'engendré, qui est d'essence semblable, l'action de créer et de fabriquer consiste à faire venir du dehors, et non de l'essence du créateur qui fabrique, ce qui a été créé ou fabriqué et qui est absolument dissemblable¹.

Par conséquent, dans le cas du Dieu unique, impassible, sans altération, immuable et toujours identique à soi, engendrer et créer ne l'affectent pas² : car par nature impassible et sans épanchement, parce qu'il est simple et sans composition, par nature il n'a pas subi passion ou épanchement ni dans l'acte d'engendrer ni dans l'acte de créer et n'a pas non plus besoin d'une quelconque coopération ; mais l'acte d'engendrer sans principe et éternel est une œuvre de sa nature et a son point de départ à partir de sa substance, si bien que le générateur ne subit pas de changement, qu'il n'y a pas un Dieu d'avant et un Dieu d'après et qu'il n'a pas à admettre un complément³. Quant à la création, œuvre de la volonté divine, elle n'est pas coéternelle à Dieu, puisque ce qui est amené du non-être à l'être n'est pas par nature coéternel à celui qui est sans commencement et existe depuis toujours. Aussi bien l'homme et Dieu ne produisent-ils pas de la même manière⁴ : l'homme en effet n'amène rien du non-être à l'être, mais ce qu'il fabrique, il le fabrique à partir d'une matière préexistante après avoir non seulement voulu, mais aussi réfléchi, imaginé dans son intellect ce qui doit naître, puis travaillé de ses mains et enduré fatigue et peine, plus d'une fois aussi manqué son but, son habileté n'ayant pas correspondu à son désir⁵ ; mais Dieu par sa seule volonté a amené toutes choses du non-être à l'être. De même ce n'est pas de semblable manière qu'engendrent Dieu et l'homme. En effet

5. Description synthétique du mode d'action humain, à rapprocher de l'analyse qui sera donnée plus loin d'après Maxime le Confesseur au ch. 26, l. 94 s. Sur ce passage, cf. ATHANASE, *Decr.* 9 (439).

μὲν γὰρ θεὸς ἄχρονος ὢν καὶ ἀναρχος καὶ ἀπαθὴς καὶ ἄρρευστος
καὶ ἀσώματος καὶ μόνος καὶ ἀτελεύτητος ἀχρόνως καὶ ἀνάρχως
καὶ ἀπαθῶς καὶ ἀρρεύστως γεννᾷ καὶ ἔκτος συνδυασμοῦ, καὶ
95 οὔτε ἀρχὴν ἔχει ἢ ἀκατάληπτος αὐτοῦ γέννησις οὔτε τέλος. Καὶ
ἀνάρχως μὲν διὰ τὸ ἀτρεπτον, ἀρρεύστως δὲ διὰ τὸ ἀπαθὲς καὶ
ἀσώματος, ἔκτος δὲ συνδυασμοῦ διὰ τε τὸ ἀσώματος πάλιν καὶ
ἓνα μόνον εἶναι θεὸν ἀπροσδεῖ ἑτέρου, ἀτελευτήτως δὲ καὶ ἀκα-
ταπαύστως διὰ τε τὸ ἀναρχον καὶ ἄχρονον καὶ ἀτελεύτητον καὶ
100 αἰεὶ ὡσαύτως ἔχειν· τὸ γὰρ ἀναρχον ἀτελεύτητον, τὸ δὲ χάριτι
ἀτελεύτητον οὐ πάντως ἀναρχον ὡσπερ οἱ ἄγγελοι.

Γεννᾷ τοίνυν ὁ αἰεὶ ὢν θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον τέλειον ὄντα
ἀνάρχως καὶ ἀτελευτήτως, ἵνα μὴ ἐν χρόνῳ τίκτη θεὸς ὁ χρόνου
ἀνωτέραν ἔχων τὴν τε φύσιν καὶ τὴν ὑπαρξιν. Ὁ δὲ ἄνθρωπος
105 δῆλον ὡς ἐναντίως γεννᾷ ὑπὸ γένεσιν τελῶν καὶ φθορὰν καὶ
ῥεῦσιν καὶ πληθυσμὸν καὶ σῶμα περικείμενος καὶ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ
θῆλυ ἐν τῇ φύσει κεκτημένος· ἐνδεὲς γὰρ τὸ ἄρρεν τῆς τοῦ θήλεος
βοηθείας. — Ἄλλ' ἴλεως εἶη ὁ πάντων ἐπέκεινα καὶ πᾶσαν νόησιν
καὶ κατάληψιν ὑπερκείμενος.

110 Διδάσκει οὖν ἡ ἀγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία ἅμα
πατέρα καὶ ἅμα τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον
ἀχρόνως καὶ ἀρρεύστως καὶ ἀπαθῶς καὶ ἀκαταλήπτως, ὡς μόνος
ὁ τῶν ὄλων οἶδε θεός. Ὡσπερ ἅμα τὸ πῦρ καὶ ἅμα τὸ ἐξ αὐτοῦ
φῶς, καὶ οὐ πρῶτον τὸ πῦρ καὶ μετὰ ταῦτα τὸ φῶς ἀλλ' ἅμα, καὶ

1. Ἀκατάληπτος : cet adjectif reviendra plus loin dans ce chapitre (l. 95 et ch. 161) et ch. 12 b, l. 3 et 15 en particulier. Littéralement « qui ne peut être aperçu » (cf. CICÉRON, *Académiques I, livre II, 9, 18*), ou plus exactement « que ne peut atteindre notre intelligence ». Cf. GRÉG. NYSS., *Virg.* 10 (p. 370) ; GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, 21-22 (p. 148-149).

2. Χάρις ne désigne évidemment pas ici la grâce au sens théologique ; on pourrait le rapprocher de εὐδοκία (choix, élection, bienveillance — cf. *Lc* 2, 14 ; 3, 22 ; 12, 32). Cf. *infra*, ch. 17, l. 26.

3. Pour le sens de ἵνα μή, cf. plus haut n. 3 p. 168.

4. Formule oratoire qui surprend ici, mais qui marque à quel point cet ouvrage est d'ordre pastoral et non pure spéculation.

5. Texte de Nicée (325).

Dieu, parce qu'il est intemporel, sans commencement, impassible, sans épanchement, incorporel, unique et sans fin, engendre de façon intemporelle, sans commencement, sans passion et sans accouplement et son incompréhensible¹ génération n'a ni commencement ni fin. Elle est sans commencement parce qu'elle exclut le changement, sans épanchement à cause de son caractère impassible et incorporel, elle est sans accouplement à cause encore de son caractère incorporel et parce que Dieu est seul et unique, sans besoin d'un autre ; elle est sans fin ni relâche, parce qu'il est sans commencement, intemporel et sans fin et qu'il est toujours identique à lui-même. Car ce qui est sans commencement est sans fin, mais ce qui est sans fin par faveur² n'est pas absolument sans commencement, ainsi les anges.

Donc Dieu qui depuis toujours existe, engendre son propre Verbe qui est parfait parce qu'il est sans commencement ni fin, à moins de dire³ que Dieu procréé dans le temps, lui dont la nature et l'existence sont supérieures au temps. Mais l'homme manifestement engendre d'une façon tout opposée, lui qui est tributaire de la naissance, de la destruction, de l'écoulement, de la multiplication, se trouve doté d'un corps et qui dans sa nature possède le mâle et la femelle : car le mâle a besoin de l'aide de la femelle – mais que nous soit propice celui qui est au-delà de toutes choses et surpasse toute intelligence et toute compréhension⁴ !

La sainte Église catholique et apostolique⁵ nous enseigne donc tout en même temps et le Père et son Fils monogène, engendré par lui de manière intemporelle, sans épanchement, de façon impassible et incompréhensible, comme seul le sait le Dieu de l'univers⁶. De même que le feu existe en même temps que la lumière qui vient de lui et qu'il n'y a pas antériorité, mais simultanéité, de la lumière et du feu, de même que la lumière perpétuellement engen-

6. Ὁ τῶν ὅλων θεός : Jean s'est peut-être inspiré ici de THÉODORE, *Haer.* V, 1 (441 C 1). Jamais Jean lui-même n'utilise cette formule d'origine stoïcienne (cf. MARC-AURÈLE, *Ad se* II, 11, 5 ; VI, 1).

- 115 ὡσπερ τὸ φῶς ἐκ τοῦ πυρός ἀεὶ γεννώμενον ἀεὶ ἐν αὐτῷ ἔστι
μηδαμῶς αὐτοῦ χωριζόμενον, οὕτω καὶ ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς
γεννᾶται μηδαμῶς αὐτοῦ χωριζόμενος, ἀλλ' ἀεὶ ἐν αὐτῷ ἔστιν.
Ἄλλὰ τὸ μὲν φῶς ἐκ τοῦ πυρός γεννώμενον ἀχωρίστως, καὶ ἐν
αὐτῷ ἀεὶ μένον οὐκ ἔχει ἰδίαν ὑπόστασιν παρὰ τὸ πῦρ, ποιότης
120 γάρ ἔστι φυσικὴ τοῦ πυρός, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μονογενὴς ἐκ
πατρὸς γεννηθεὶς ἀχωρίστως καὶ ἀδιαστάτως καὶ ἐν αὐτῷ μένων
ἀεὶ ἔχει ἰδίαν ὑπόστασιν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς.

- Λόγος μὲν οὖν καὶ ἀπαύγασμα λέγεται διὰ τὸ ἄνευ συνδυα-
σμοῦ καὶ ἀπαθῶς καὶ ἀχρόνως καὶ ἀρρευστως καὶ ἀχωρίστως
125 γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ πατρὸς, υἱὸς δὲ καὶ χαρακτήρ τῆς πατρικῆς
ὑποστάσεως^d διὰ τὸ τέλειον καὶ ἐνυπόστατον καὶ κατὰ πάντα
ὅμοιον τῷ πατρὶ εἶναι πλὴν τῆς ἀγεννησίας, μονογενὴς δέ, ὅτι
μόνος ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς μόνως ἐγεννήθη. Οὐδὲ γὰρ ὁμοιοῦται
ἐτέρα γέννησις τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ γεννήσει, οὐδὲ γάρ ἔστιν
130 ἄλλος υἱὸς τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς
ἐκπορεύεται, ἀλλ' οὐ γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς. Ἄλλος τρόπος
ὑπάρξεως οὗτος ἄληπτός τε καὶ ἄγνωστος, ὡσπερ καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ
γέννησις. Διὸ καὶ πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, αὐτοῦ εἰσι πλὴν τῆς
ἀγεννησίας, ἥτις οὐ σημαίνει οὐσίας διαφορὰν οὐδὲ ἀξίωμα,
135 ἀλλὰ τρόπον ὑπάρξεως, ὡσπερ καὶ ὁ Ἄδὰμ ἀγέννητος ὢν
(πλάσμα γάρ ἔστι θεοῦ) καὶ ὁ Σῆθ γεννητός (υἱὸς γάρ ἔστιν τοῦ
Ἄδὰμ) καὶ ἡ Εὐὰ ἐκ τῆς τοῦ Ἄδὰμ πλευρᾶς ἐκπορευθεῖσα (οὐ
γὰρ ἐγεννήθη αὕτη) οὐ φύσει διαφέρουσιν ἀλλήλων (ἄνθρωποι
γὰρ εἰσιν), ἀλλὰ τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ.

d. Cf. He 1, 3

1. Sur cette comparaison, cf. CYR. ALEX., *Theo.* 61 B-C et 72 C-D ; *Trin.*, SC 231, p. 60 de l'introduction et SC 237, p. 328 s. ainsi que les notes p. 397.

2. Le jeu des prépositions (ἐκ, ἐν, παρὰ) caractérise très clairement les relations Père-Fils dans la Trinité. Cf. BASILE, *Spir.*, p. 189 de l'introduction.

3. Cf. *supra*, n. 1 p. 166, sur le Verbe *rayonnement* du Père.

4. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 25, 16 (p. 194 s.) – où Grégoire joue habilement sur *μόνος* et *ἄλος* ; *Orat.* 30, 20 (n. 1 p. 266).

5. Cf. GRÉGOIRE, « Relation ». Pour le sens de *τρόπος*, cf. MAXIME, *Ambig.* 42 (1341 D) et J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur*, Paris 1976, p. 106.

drée par le feu se trouve toujours en lui, sans aucune séparation, ainsi le Fils est engendré par le Père sans en être aucunement séparé¹ ; il se trouve toujours en lui. Cependant la lumière engendrée par le feu inséparablement et demeurant toujours en lui ne possède pas d'hypostase propre en dehors du feu² – car elle est une qualité naturelle du feu – tandis que le Fils de Dieu, le monogène, est issu du Père sans séparation ni division et demeure toujours en lui, mais possède sa propre hypostase en dehors de celle du Père.

On lui donne donc le nom de Verbe et de rayonnement³ du Père parce qu'il a été engendré du Père en excluant accouplement, passion, temporalité, épanchement et séparation ; Fils et empreinte de l'hypostase du Père⁴ parce qu'il est parfait, doté d'une hypostase et à tous égards semblable au Père, sauf que le Père n'a pas été engendré ; monogène, parce qu'unique de l'unique il a été uniquement engendré de Dieu le Père⁴. Car nul autre engendrement ne ressemble à l'engendrement du Fils de Dieu et il n'est point d'autre Fils de Dieu ; si en effet l'Esprit saint procède lui aussi du Père, ce n'est point toutefois par engendrement, mais par procession⁵. Cette autre modalité d'existence est incompréhensible et inconnaissable, tout comme l'engendrement du Fils. C'est pourquoi aussi tout ce que possède le Père lui appartient, sauf le fait de n'être pas engendré, et ce fait ne signifie pas une différence d'essence ni même une dignité, mais une modalité de venue à l'existence, comme par exemple Adam n'a pas été engendré (puisqu'il a été modelé par Dieu) et Seth l'a été (puisqu'il est le Fils d'Adam), ou Ève a procédé du flanc d'Adam (puisqu'elle n'a pas été engendrée), et ce n'est pas par nature qu'ils diffèrent les uns des autres (puisqu'ils sont hommes), mais par le mode de venue à l'existence⁶.

6. Le sens précis de ὑπαρξίς est bien « venue à l'existence » – ce qui éclaire tout le passage. Cf. MAXIME, *Opusc.*, 64 B 11-C 13 ; *infra*, ch. 59, l. 232.

140 Χρῆ γὰρ εἰδέναι, ὅτι τὸ ἀγέννητον διὰ τοῦ ἑνὸς νῦ γραφόμενον
 τὸ ἄκτιστον ἦτοι τὸ μὴ γενόμενον σημαίνει, τὸ δὲ ἀγέννητον διὰ
 τῶν δύο νῦ γραφόμενον δηλοῖ τὸ μὴ γεννηθέν. Κατὰ μὲν οὖν τὸ
 145 πρῶτον σημαίνόμενον διαφέρει οὐσία οὐσίας· ἄλλη γὰρ οὐσία ἢ
 ἄκτιστος ἦτοι ἀγέννητος (διὰ τοῦ ἑνὸς νῦ), καὶ ἄλλη ἢ γεννητὴ
 150 ἦτοι κτιστή. Κατὰ δὲ τὸ δεύτερον σημαίνόμενον οὐ διαφέρει
 οὐσία οὐσίας· παντὸς γὰρ εἴδους ζῶων ἢ πρώτη ὑπόστασις
 ἀγέννητός ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἀγέννητος· ἐκτίσθησαν μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ
 δημιουργοῦ τῷ λόγῳ αὐτοῦ παραχθέντα εἰς γένεσιν, οὐ μὴν
 ἐγεννήθησαν μὴ προϋπάρχοντος ἐτέρου ὁμοειδοῦς, ἐξ οὗ γεν-
 νηθῶσι.

Κατὰ μὲν οὖν τὸ πρῶτον σημαίνόμενον κοινωνοῦσιν αἱ τρεῖς
 τῆς ἀγίας θεότητος ὑπέρθει ὑποστάσεις (ὁμοούσιοι γὰρ καὶ
 ἄκτιστοι ὑπάρχουσι), κατὰ δὲ τὸ δεύτερον σημαίνόμενον
 οὐδαμῶς (μόνος γὰρ ὁ πατὴρ ἀγέννητος· οὐ γὰρ ἐξ ἐτέρας ἐστὶν
 155 αὐτῷ ὑποστάσεις τὸ εἶναι) καὶ μόνος ὁ υἱὸς γεννητός (ἐκ τῆς τοῦ
 πατρὸς γὰρ οὐσίας ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως γεγέννηται) καὶ μόνον
 τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευτὸν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, οὐ
 γεννώμενον ἀλλ' ἐκπορευόμενον. Οὕτω μὲν τῆς θείας διδα-
 160 σκούσης γραφῆς, τοῦ δὲ τρόπου τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπο-
 ρεύσεως ἀκαταλήπτου ὑπάρχοντος.

Καὶ τοῦτο δὲ ἰστέον, ὡς οὐκ ἐξ ἡμῶν μετηνέχθη ἐπὶ τὴν
 μακαρίαν θεότητα τὸ τῆς πατρότητος καὶ υἰότητος καὶ ἐκπο-
 ρεύσεως ὄνομα, τὸναντίον δὲ ἐκεῖθεν ἡμῖν μεταδέδοται, ὡς

1. Jean reprendra cette distinction à propos d'une objection d'origine arienne dans le ch. 80, § 1.3-15. Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres* (SC 10 bis, p. 22, n. 2 avec les références).

2. Ἄλλη - οὐσίας (l. 144-146) : omis par M N. Exemple d'omission qui n'est pas rare dans ces deux manuscrits.

3. Κοινωνοῦσιν : « être en communion ». Sens particulièrement fort d'un mot que l'on retrouvera avec une autre valeur dans le chapitre sur le sacrement de l'Eucharistie (*infra*, ch. 86, l. 193), distinct de μεταλήψις (*ibid.*), de μετοχή (*ibid.*, l. 28 et 26, l. 41), de μέθεξις (ch. 25, l. 58 ; ch. 88, l. 21). Il s'agit bien ici de la plénitude de la communion - communion par nature : l'homme ne participe à la vie divine que par grâce de la part de Dieu.

Il faut bien se rendre compte en effet que le terme *agénèton* écrit avec un seul *nu* désigne ce qui est incréé ou qui n'a pas de commencement. Le terme *agennèton*, écrit avec deux *nu*, indique ce qui n'a pas été engendré¹. Ainsi donc du point de vue du premier signifié, l'essence diffère de l'essence : autre est en effet l'essence qui est incréée ou affranchie du devenir (avec un seul *nu*), autre est l'essence qui est promue à l'existence ou créée. Du point de vue du second signifié, l'essence ne diffère pas de l'essence² : car de chaque espèce des êtres vivants la première hypostase n'a pas été engendrée, mais elle n'est pas sans commencement ; les espèces vivantes ont été créées par le démiurge, amenées à l'existence par son Verbe, néanmoins elles n'ont point été engendrées, vu qu'aucun être de même espèce dont elles seraient nées n'existait avant elles.

Ainsi donc, du point de vue du premier signifié, les trois hypostases supra-divines de la sainte Trinité sont en communion³ (puisqu'elles sont consubstantielles et incréées), mais elles ne le sont d'aucune façon du point de vue du deuxième signifié (seul le Père n'est pas engendré : ce n'est pas en effet d'une autre hypostase qu'il tient son être). Seul le Fils est engendré (puisque c'est du Père qu'il est engendré éternellement et intemporellement) et seul l'Esprit saint procède de l'essence du Père, non point par génération, mais par procession. Tel est l'enseignement de la divine Écriture, bien que le mode de la génération et celui de la procession soient insaisissables⁴.

Il faut également savoir⁵ que les termes de paternité, filiation, procession n'ont pas été transférés de notre chef à la bienheureuse divinité, mais qu'au contraire c'est d'en haut qu'ils nous sont donnés à partager⁶, comme le dit le

4. Cf. PS.-ATHANASE ALEX., *Trinitate*, 1120 D-1121 D.

5. Ce paragraphe explique le contenu des deux précédents par un recours à l'Écriture. Cf. *supra* le ch. 1.

6. *Μεταδίδοται* : le terme souligne l'idée de communication directe – verbale – et de partage généreux.

φησιν ὁ θεῖος ἀπόστολος· Διὰ τοῦτο κάμπτω τὰ γόνατά μου
 165 πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς^e.

Εἰ δὲ λέγομεν τὸν πατέρα ἀρχὴν εἶναι τοῦ υἱοῦ καὶ μείζονα^f,
 οὐ προτερεύειν αὐτὸν τοῦ υἱοῦ χρόνῳ ἢ φύσει ὑποφαίνομεν, δι'
 αὐτοῦ γὰρ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν^g, οὐδὲ καθ' ἕτερόν τι, εἰ μὴ
 κατὰ τὸ αἴτιον, τουτέστιν ὅτι ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς ἐγεννήθη καὶ
 170 οὐχ ὁ πατήρ ἐκ τοῦ υἱοῦ καὶ ὅτι ὁ πατήρ αἰτιὸς ἐστι τοῦ υἱοῦ
 φυσικῶς, ὥσπερ οὐκ ἐκ τοῦ φωτὸς τὸ πῦρ φαμεν προέρχεσθαι,
 ἀλλὰ τὸ φῶς μᾶλλον ἐκ τοῦ πυρός. Ὅτε οὖν ἀκούσωμεν ἀρχὴν
 καὶ μείζονα τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα, τῷ αἰτίῳ νοήσωμεν. Καὶ ὥσπερ
 οὐ λέγομεν ἐτέρας οὐσίας τὸ πῦρ καὶ ἐτέρας τὸ φῶς, οὕτως οὐχ
 175 οἷόν τε φάναι ἐτέρας οὐσίας τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἐτέρας, ἀλλὰ
 μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς. Καὶ καθάπερ φαμέν διὰ τοῦ ἐξ αὐτοῦ προερ-
 χομένου φωτὸς φαίνειν τὸ πῦρ καὶ οὐ τιθέμεθα ὄργανον ὑπουρ-
 γικὸν εἶναι τοῦ πυρὸς τὸ ἐξ αὐτοῦ φῶς, δύναμιν δὲ μᾶλλον
 φυσικὴν, οὕτω λέγομεν τὸν πατέρα πάντα, ὅσα ποιεῖ, διὰ τοῦ
 180 μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ ποιεῖν οὐχ ὡς δι' ὄργανου λειτουργικοῦ,
 ἀλλὰ φυσικῆς καὶ ἐνουποστάτου δυνάμεως. Καὶ ὥσπερ λέγομεν
 τὸ πῦρ φωτίζειν καὶ πάλιν φαμέν τὸ φῶς τοῦ πυρὸς φωτίζειν,
 οὕτω πάντα, ὅσα ποιεῖ ὁ πατήρ, ὁμοίως καὶ ὁ υἱὸς ποιεῖ^h. Ἀλλὰ
 τὸ μὲν φῶς οὐκ ἰδίαν ὑπόστασιν παρὰ τὸ πῦρ κέκτηται, ὁ δὲ υἱὸς
 185 τελεία ὑπόστασις ἐστι τῆς πατρικῆς ἀχώριστος ὑποστάσεως, ὡς
 ἀνωτέρω παρεστήσαμεν. Ἀδύνατον γὰρ εὑρεθῆναι ἐν τῇ κτίσει
 εἰκόνα ἀπαραλλάκτως ἐν ἑαυτῇ τὸν τρόπον τῆς ἁγίας τριάδος
 παραδεικνύουσαν. Τὸ γὰρ κτιστὸν καὶ σύνθετον καὶ ῥευστὸν καὶ

e. Ep 3,14 f. Cf. Jn 14,28 g. He 1,2 h. Cf. Jn 5,19

1. Cf. *Imag.* 1,9 (p. 84) et *infra*, ch. 12 b, l. 75 s.

2. Le Père et le Fils sont inséparables dans leurs opérations comme ils le sont dans leur essence même : c'est l'enseignement de l'Écriture, cf. Jn 5, 19-21 ; 10, 30.

3. Cf. *supra*, n. 1 p. 166.

divin apôtre : *Voici pourquoi je fléchis mes genoux devant le Père, de qui toute paternité au ciel et sur la terre tient son nom^e.*

Quand nous disons que le Père est le principe du Fils¹ et plus grand que lui^f, nous n'entendons pas montrer qu'il précède dans la durée et par sa nature le Fils *par qui il a fait les siècles^g*, ni qu'il le précède en rien d'autre sinon au titre de la causalité, c'est-à-dire que le Fils a été engendré par le Père et non le Père par le Fils et que le Père est naturellement cause du Fils², comme nous disons que le feu ne vient pas de la lumière, mais plutôt la lumière du feu. Quand nous faisons entendre que le Père est le principe du Fils et plus grand que lui, c'est à la cause que nous pensons. De même que nous disons que le feu n'est pas d'une essence et la lumière d'une autre³, ainsi est-il impossible d'affirmer que le Père est d'une essence et le Fils d'une autre ; non, ils sont d'une unique et même essence. En outre, de même que nous affirmons que le feu brille grâce à la lumière qui s'en échappe et que nous ne posons pas que la lumière qui vient du feu en est un instrument auxiliaire, mais plutôt une propriété naturelle, ainsi nous affirmons que le Père fait tout ce qu'il fait par l'intermédiaire de son Fils monogène, non point comme par un instrument extérieur, mais par une puissance naturelle et dotée d'hypostase. Et comme nous disons que le feu éclaire et affirmons aussi que la lumière du feu éclaire, ainsi tout ce que fait le Père, de la même manière le Fils le fait aussi^h. Mais cependant que la lumière n'a pas d'hypostase distincte en dehors du feu, le Fils, en revanche, est une hypostase parfaite, inséparable de l'hypostase paternelle, ainsi que nous l'avons établi plus haut. En effet, on n'a jamais pu trouver dans la création une image montrant par elle-même de façon adéquate l'expression figurée⁴ de la sainte Trinité. Car ce qui est créé, composé,

4. Cf. *Imag.* I, 11 (p. 84-85) = *Imag.* III, 21 (p. 128-129). Le chapitre 9 éclairera cette phrase ; nous avons rendu ici τρόπον par « expression figurée » afin de dégager le sens.

190 τρεπτὸν καὶ περιγραφτὸν καὶ σχῆμα ἔχον καὶ φθαρτὸν, πῶς
σαφῶς δηλώσει τὴν πάντων τούτων ἀπηλλαγμένην ὑπερούσιον
θείαν οὐσίαν ; Πᾶσα δὲ ἡ κτίσις δῆλον ὡς ταῖς πλείοσι τούτων
ἐνέχεται καὶ πᾶσα κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν τῇ φθορᾷ ὑπόκειται.

Ἐομοίως πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ
ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν υἱῷ ἀνα-
195 παυόμενον, τὸ τῷ πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδο-
ξαζόμενον ὡς ὁμοούσιον τε καὶ συναϊδίον, τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα, τὸ
εὐθές, τὸ ἡγεμονικόν, τὴν πηγὴν τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ἁγιασμοῦ,
θεὸν σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ ὑπάρχον καὶ προσαγορευόμενον, ἄκτι-
200 στον, πλήρες, δημιουργόν, παντοκρατορικόν, παντουργόν,
παντοδύναμον, ἀπειροδύναμον, δεσπότην πάσης τῆς κτίσεως οὐ
δεσποζόμενον, πληροῦν οὐ πληρούμενον, μετεχόμενον οὐ
μετέχον, ἀγιάζον οὐχ ἀγιαζόμενον, παράκλητον ὡς τὰς τῶν
ὄλων παρακλήσεις δεχόμενον, κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ πατρὶ καὶ
τῷ υἱῷ, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ δι' υἱοῦ μεταδιδόμενον
205 καὶ μεταλαμβανόμενον ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως καὶ δι' ἑαυτοῦ
κτίζον καὶ οὐσιοῦν τὰ σύμπαντα καὶ ἀγιάζον καὶ συνέχον,
ἐνυπόστατον ἥτοι ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον, ἀχώριστον καὶ
ἀνεκφοίτητον πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ πάντα ἔχον, ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ
καὶ ὁ υἱός, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως. Ὁ μὲν γὰρ
210 πατὴρ ἀνάιτιος καὶ ἀγέννητος (οὐ γὰρ ἐκ τινος· οὐδὲ ἐξ αὐτοῦ τὸ

1. Ἐνέχεται : le terme est plus fort que ὑποκεῖται (même ligne et ch. 20, l. 84).

2. La corruption est liée à l'existence dans le temps de tout être qui a un commencement. Cette notion est d'origine stoïcienne, cf. par ex. A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie*, t. I², PUF 1948, p. 374.

3. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 31, 1-3 (p. 275 s.) ; *Orat.* 41, 8 (p. 330). Sur la formule « nous croyons aussi à un unique Esprit... » cf. ACO II, 1, 2, p. 128, 11. Sur ἀναπαυόμενον : la traduction française « repose » rend mal la notion contenue dans le terme grec, cf. là-dessus, GRÉGOIRE, « Relation », p. 730 et aussi *infra*, ch. 13, l. 100.

4. Cette « litanie » de l'Esprit saint fait penser à celles du chapitre 2 et du début de ce chapitre. Certains termes sont propres à l'Esprit (ainsi les

soumis au devenir, mouvant, circonscrit, doté d'une forme, corruptible, comment cela manifesterait-il avec évidence l'essence suessentielle de Dieu, qui est dégagée de toutes ces choses ? À l'évidence, toute la création est liée¹ à la plupart de ces choses-là et tout entière, conformément à sa propre nature, elle est soumise à la corruption².

De même, nous croyons aussi à un unique Esprit saint³, seigneur et vivifiant, qui procède du Père et repose dans le Fils, celui qui avec le Père et le Fils est adoré et glorifié en tant que consubstantiel et coéternel, l'Esprit de Dieu, celui qui est droit, le guide, la source de la vie et de la sanctification, proclamé Dieu avec le Père et le Fils, il est increé⁴, parfait, créateur, dominateur, actif, tout-puissant, d'une puissance sans limite, gouvernant en maître toute la création et nullement gouverné, emplissant tout et sans être contenu, participé et nullement participant, sanctifiant et non sanctifié, consolateur parce qu'il accueille les prières de tous, à tous égards semblable au Père et au Fils, procédant du Père, communiqué par l'intermédiaire du Fils⁵ et participé par toute la création, créant de lui-même et donnant à l'ensemble des choses existence substantielle, sainteté et cohésion, subsistant dans sa propre hypostase, inséparable et indivisible du Père et du Fils et possédant tout ce que possèdent le Père et le Fils, sauf en ce qui concerne le fait de n'être pas engendré et celui d'être engendré. Car le Père est sans cause et inengendré (puisque'il n'est issu de personne et que de personne il ne

1. 197-198, et 202 : παράκλητον etc.) et sont traditionnels pour désigner « la richesse naturelle de Dieu que le Saint-Esprit communique à ceux dans lesquels il est présent » (cf. LOSSKY, *Essai*, p. 160).

5. « Communiqué par l'intermédiaire du Fils » : cf. Jn 14, 26 ; 15, 26. Comparer à la formule du ch. 12 b, *in fine*.

εἶναι ἔχει οὐδέ τι τῶν ὅσα ἔχει), αὐτὸς δὲ μαῖλλον ἔστιν ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ εἶναι καὶ τοῦ πῶς εἶναι φυσικῶς τοῖς πᾶσιν. Ὁ δὲ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς γεννητῶς· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ αὐτὸ μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' οὐ γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς. Καὶ ὅτι μὲν ἔστι
 215 διαφορὰ γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως, μεμαθήκαμεν· τίς δὲ ὁ τρόπος τῆς διαφορᾶς, οὐδαμῶς. Ἄμα δὲ καὶ ἡ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς γέννησις, καὶ ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπόρευσις.

Πάντα οὖν, ὅσα ἔχει ὁ υἱὸς, καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι. Καὶ εἰ μὴ ὁ πατήρ ἔστιν, οὐδὲ ὁ υἱὸς ἔστιν οὐδὲ
 220 τὸ πνεῦμα. Καὶ εἰ μὴ ὁ πατήρ ἔχει τι, οὐδὲ ὁ υἱὸς ἔχει, οὐδὲ τὸ πνεῦμα. Καὶ διὰ τὸν πατέρα, τουτέστιν διὰ τὸ εἶναι τὸν πατέρα, ἔστιν ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα. Καὶ διὰ τὸν πατέρα ἔχει ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα πάντα, ἃ ἔχει, τουτέστι διὰ τὸν πατέρα ἔχειν αὐτά, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως· ἐν
 225 ταύταις γὰρ μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ιδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ἅγιοι τρεῖς ὑποστάσεις οὐκ οὐσία, τῷ δὲ χαρακτηρι-
 στικῷ τῆς οἰκειᾶς ὑποστάσεως ἀδιαιρέτως διαιρούμεναι.

Φαμέν δὲ ἕκαστον τῶν τριῶν τελείαν ἔχειν ὑπόστασιν, ἵνα μὴ
 ἐκ τριῶν ἀτελῶν μίαν σύνθετον φύσιν τελείαν γνωρίσωμεν, ἀλλ'
 230 ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι μίαν ἀπλὴν οὐσίαν, ὑπερτελῆ καὶ προτέλειον· πᾶν γὰρ ἐξ ἀτελῶν συγκείμενον σύνθετον πάντως ἔστιν, ἐκ δὲ τελείων ὑποστάσεων, ἀδύνατον σύνθεσιν γενέσθαι. Ὅθεν οὐδὲ λέγομεν τὸ εἶδος ἐξ ὑποστάσεων, ἀλλ' ἐν ὑποστάσε-

1. Ἐξ αὐτοῦ : cf. la note critique de Kotter. Le texte semble devoir être corrigé avec F et M et d'autres témoins anciens. Le réfléchi n'a en effet pas de sens ; αὐτοῦ a la valeur de τινός, semble-t-il. À la ligne suivante, nous lisons avec Kotter le texte de l'édition de J. Aubert du Pseudo-Cyrille (PG 77, 1140 C 8). Lequien écrit ἀρχὴ τοῦ πῶς εἶναι (cf. GRÉGOIRE, « Relation », n. 2 p. 774) et traduit le texte de l'édition susnommée.

2. Ἐκπορευτῶς : « par voie de procession ». Cf. ORIGÈNE, *Princ.* 4, 4 (SC 268, p. 400 s.) ; Ps.-ATHANASE ALEX., *Trinitate* (1125 A 13 s.) ; GRÉG. NAZ., *Orat.* 4.

3. Jean dans tous ses ouvrages revient constamment sur les propriétés hypostatiques des trois personnes divines (cf. GRÉGOIRE, « Relation », p. 724) ; voir les nombreuses références données par Kotter, en particulier *Sabb.* 4 (p. 123 s.).

tient l'être¹ ni non plus rien de ce qu'il est) ; bien plutôt il est lui-même principe et cause de l'être et de l'être tel pour chacun selon sa nature. Le Fils est issu du Père par voie de génération ; l'Esprit saint aussi est lui-même issu du Père, non point par voie de génération, mais par voie de procession². Nous savons d'une part qu'il y a une différence entre génération et procession ; quel est le mode de cette différence, nous l'ignorons absolument. Mais c'est simultanément qu'ont lieu la génération du Fils à partir du Père et la procession de l'Esprit saint.

Ainsi donc tout ce que le Fils possède, l'Esprit le tient aussi du Père, en particulier l'être lui-même. Aussi, s'il n'y a pas le Père, il n'y a pas non plus le Fils ni l'Esprit. Et si le Père ne possède pas quelque chose, ni le Fils ni l'Esprit ne le possèdent. Et c'est à cause du Père, autrement dit de l'existence du Père, qu'existent le Fils et l'Esprit. Et c'est à cause du Père que le Fils et l'Esprit ont tout ce qu'ils possèdent, c'est-à-dire parce que le Père le possède, excepté le fait de n'être pas engendré, la génération et la procession : c'est dans ces seules propriétés hypostatiques³ que se distinguent l'une de l'autre les trois saintes hypostases, non par l'essence, mais inséparablement distinctes par la caractéristique de leur propre hypostase.

Nous disons que chacun des trois possède une hypostase parfaite, nous gardant de comprendre que de trois hypostases imparfaites résulte une seule nature parfaite composée⁴. Non, en trois hypostases parfaites se trouve une seule essence simple, supérieure et antérieure à la perfection : car toute chose constituée d'éléments imparfaits est sans aucun doute composée, cependant que d'hypostases parfaites ne peut provenir une composition. De là vient que nous ne disons pas non plus que la forme résulte des hypostases,

4. Sur la distinction entre hypostase et nature, cf. STUDER, « Die Theologische », n. 119 p. 54.

235 σιν. Ἀτελῶν δὲ εἶπομεν τῶν μὴ σφζόντων τὸ εἶδος τοῦ ἐξ αὐτῶν ἀποτελουμένου πράγματος. Λίθος μὲν γὰρ καὶ ξύλον καὶ σίδηρος, ἕκαστον καθ' ἑαυτὸ τέλειόν ἐστι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, πρὸς δὲ τὸ ἐξ αὐτῶν ἀποτελούμενον οἴκημα ἀτελές ἕκαστον αὐτῶν ὑπάρχει· οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἕκαστον αὐτῶν καθ' ἑαυτὸ οἶκος.

240 Τελείας μὲν οὖν τὰς ὑποστάσεις φαμέν, ἵνα μὴ σύνθεσιν ἐπὶ τῆς θείας νοήσωμεν φύσεως· « σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ διαστάσεως ». Καὶ πάλιν ἐν ἀλλήλαις τὰς τρεῖς ὑποστάσεις λέγομεν, ἵνα μὴ πλῆθος καὶ δῆμον θεῶν εἰσαγάγωμεν. Διὰ μὲν τῶν τριῶν ὑποστάσεων τὸ ἀσύνθετον καὶ ἀσύγχυτον, διὰ δὲ τοῦ ὁμοουσιῶν καὶ ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις καὶ τῆς ταυτότητος τοῦ
245 θελήματός τε καὶ τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς κινήσεως, ἵν' οὕτως εἶπω, τὸ ἀδιαίρετον καὶ τὸ εἶναι ἓνα θεὸν γνωρίζομεν. Εἷς γὰρ ὄντως θεὸς ὁ θεὸς καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ.

Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι καὶ
250 ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ. Ἐπὶ μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων ἢ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις πράγματι θεωρεῖται· πράγματι γὰρ ὁ Πέτρος τοῦ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται. Ἡ δὲ κοινότης καὶ ἡ συνάφεια καὶ τὸ ἐν λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται. Νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ, ὅτι ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος τῆς αὐτῆς εἰσι
255 φύσεως καὶ κοινήν μίαν ἔχουσι φύσιν· ἕκαστος γὰρ αὐτῶν ζῶόν ἐστι λογικὸν θνητόν, καὶ ἕκαστος σὰρξ ἐστὶν ἐμψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ. Αὕτη οὖν ἡ κοινὴ φύσις τῷ λόγῳ ἐστὶ θεωρητή. Οὐδὲ γὰρ αἱ ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσὶν ἰδίαι· δὲ ἕκαστη καὶ ἀναμέρος ἤγουν καθ' ἑαυτὴν κεχώριστα πλεῖστα τὰ διαι-

1. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 40, 7 (p. 210).

2. Ταυτότης : terme qui vient directement de Maxime ; cf. *infra*, ch. 58, l. 16 ; 59, l. 83 et 108-115 où l'auteur s'inspire de *Pyrrh.* (348 B 10-349 B 2). Maxime semble l'avoir repris à la tradition philosophique.

3. Sur ἐπινοία, cf. *Dial.* ζε'/65 (p. 135) ; de ce passage (l. 249-287) nous possédons un des rares témoignages autre que celui des manuscrits de l'*Expos.* Il est en syriaque, cf. là-dessus KOTTER, *PTS* 12, p. XLIII de l'introduction.

4. « Communauté de nature » : cf. *infra*, ch. 47, l. 45-54 et *Dial.* μβ'/42, l. 20-26 (p. 108). Pour la comparaison avec les individus humains, cf. GRÉG. NYSS., *Tres dii*, 117 A 1-3.

mais plutôt qu'elle est dans les hypostases : nous avons dit qu'il s'agit d'hypostases imparfaites si elles ne conservent pas la forme de l'objet fait avec elles. Car d'une part pierre, bois ou fer, chacun est parfait de soi-même, conformément à sa propre nature, mais d'autre part, en considération de l'édifice grâce à eux parvenu à son terme, chacun d'entre eux se trouve imparfait : chacun d'entre eux de soi n'est pas encore une maison.

Les trois hypostases sont parfaites, disons-nous, afin d'éviter de penser dans la divine nature à une composition : « La composition est assurément principe de division¹ ». Aussi de nouveau affirmons-nous que les trois hypostases sont l'une dans l'autre, afin d'éviter d'introduire une pluralité ou un peuple de dieux. Par les trois hypostases, nous connaissons le non-composé et le non-confus ; par la consubstantialité, par le fait que les hypostases sont les unes dans les autres et par l'identité de volonté², d'activité, de puissance, de liberté et de mouvement, nous connaissons, pour ainsi s'exprimer, l'indivisibilité et l'unité de Dieu. Car Dieu, son Verbe et son Esprit sont réellement un seul Dieu.

Il faut savoir qu'autre chose est l'observation empirique et autre chose la considération rationnelle et spéculative³. Ainsi donc, pour toutes les créatures, la distinction des hypostases fait l'objet d'une observation empirique : empiriquement l'on observe que Pierre se trouve séparé de Paul. Mais la communauté, la conjonction et l'unité font l'objet d'une considération rationnelle et spéculative. Car nous concevons par l'intellect que Pierre et Paul appartiennent à la même nature et possèdent en commun une unique nature : chacun d'entre eux est en effet un animal mortel doué de raison, chacun aussi est une chair animée par une âme rationnelle et intellectuelle. Cette communauté de nature⁴ est une évidence rationnelle. En effet, les hypostases ne se trouvent pas l'une dans l'autre, mais chacune existe pour son propre compte et séparément, c'est-à-dire

- 260 ροῦντα αὐτὴν ἐκ τῆς ἐτέρας ἔχουσα· καὶ γὰρ καὶ τόπιω διε-
στήκασι καὶ χρόνῳ διαφέρουσι καὶ γνώμη μερίζονται καὶ ἰσχύι
καὶ μορφῇ εἴτουν σχήματι καὶ ἕξει καὶ κράσει καὶ ἀξίᾳ καὶ ἐπι-
τηδεύματι καὶ πᾶσι τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι, πλέον δὲ
πάντων τῶ μὴ ἐν ἀλλήλαις ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι. "Ὅθεν καὶ
265 δύο καὶ τρεῖς ἄνθρωποι λέγονται καὶ πολλοί.

- Τοῦτο δὲ καὶ ἐπὶ πάσης ἔστιν ἰδεῖν τῆς κτίσεως. Ἐπὶ δὲ τῆς
ἀγίας καὶ ὑπερουσίτου καὶ πάντων ἐπέκεινα καὶ ἀλήπτου τριάδος
τὸ ἀνάπαλιν. Ἐκεῖ γὰρ τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἐν πράγματι θεωρεῖται
διὰ τε τὸ συναίδιον καὶ τὸ ταυτὸν τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας
270 καὶ τοῦ θελήματος καὶ τὴν τῆς γνώμης σύμπνοιαν τὴν τε τῆς
ἐξουσίας καὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῆς ἀγαθότητος ταυτότητα – οὐκ
εἶπον ὁμοιότητα, ἀλλὰ ταυτότητα – καὶ τὸ ἐν ἕξαλμα τῆς
κινήσεως· μία γὰρ οὐσία, μία ἀγαθότης, μία δύναμις, μία θέλη-
σις, μία ἐνέργεια, μία ἐξουσία, μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐ τρεῖς ὅμοιοι
275 ἀλλήλαις, ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτὴ κινήσις τῶν τριῶν ὑποστάσεων.
« Ἐν γὰρ ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ ἕτερον οὐχ ἦττον ἢ πρὸς
ἑαυτό », τουτέστιν ὅτι κατὰ πάντα ἐν εἰσιν ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς
καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ
τῆς ἐκπορεύσεως· ἐπινοία δὲ τὸ διηρημένον. Ἐνα γὰρ θεὸν
280 γινώσκομεν, ἐν μόναις δὲ ταῖς ἰδιότησι τῆς τε πατρότητος καὶ
τῆς υἰότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως κατὰ τε τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν
καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἦτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον
τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν. Οὔτε γὰρ τοπικὴν διάστασιν ὡς ἐφ'
ἡμῶν δυνάμεθα ἐπὶ τῆς ἀπεριγράπτου λέγειν θεότητος – ἐν
285 ἀλλήλαις γὰρ αἱ ὑποστάσεις εἰσίν, οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι, ἀλλ'

1. Sur γνώμη, cf. *infra*, ch. 58, l. 204-212. La traduction devra varier selon le mouvement de chaque phrase : cf. ainsi dans ce ch. 8, les l. 270 et 291.

2. Σύμπνοια (l. 270) : appartient au vocabulaire stoïcien (par ex. MARC-AURÉLE, *Ad se* 6, 38). Terme très concret (« co-respiration ») qui souligne que l'accord est accord par nature et non accidentel.

3. = GRÉG. NAZ., *Orat.* 31, 16 (p. 306-307, avec la note 6).

4. = *D. P.*, p. 189, l. 5-12 pour les lignes 279-289.

qu'elle est constituée selon elle-même avec de très nombreux traits qui la distinguent des autres : un lieu les sépare, un moment du temps les distingue ; un choix de vie les départage¹, ainsi que la force, la forme ou l'aspect, les dispositions, le tempérament, le mérite, le mode de vie, bref, tous les traits proprement caractéristiques, et plus que tout le fait qu'elles n'existent pas les unes dans les autres, mais séparément. Voilà pourquoi on dit deux, trois ou plusieurs hommes.

On peut étendre cette constatation à toute la création. Mais en ce qui concerne la sainte, suressentielle, transcendante et incompréhensible Trinité, il en va à l'inverse : car ici la communauté et l'unité de nature se contemplant dans la réalité grâce à la coéternité des hypostases, l'identité de leur essence, de leur opération et de leur volonté, l'accord de leur pensée², l'identité de leur liberté, de leur puissance et de leur bonté – je n'ai pas dit similitude, mais identité – puis grâce à l'unique élan de leur mouvement. Car il y a une essence unique, une bonté unique, une puissance unique, une volonté unique, une opération unique, une liberté unique ; un unique et identique – non point trois semblables entre eux – oui un unique et identique mouvement des trois hypostases. « Chacun des trois n'a pas moins l'unité par rapport à l'autre qu'il ne l'a par rapport à lui-même³ » ; c'est-à-dire qu'à tous égards sont un le Père, le Fils et le Saint-Esprit, excepté le fait de n'être pas engendré, la génération et la procession : c'est spéculativement au contraire que l'on conçoit la distinction. Car nous reconnaissons un Dieu unique⁴ et nous concevons la différence uniquement dans les propriétés de la paternité, de la filiation et de la procession, selon la cause, le causé et la perfection de l'hypostase, c'est-à-dire le mode d'existence. Nous ne pouvons assurément attribuer à la divinité incirconscrite ni une division locale, comme en ce qui nous concerne, puisque les hypostases sont l'une dans l'autre, non point de façon à être confondues, mais de façon à n'avoir, suivant la parole du

ὥστε ἔχεσθαι κατὰ τὸν τοῦ κυρίου λόγον· Ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ, καὶ
 ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί¹, φήσαντος — οὔτε θελήματος διαφορὰν ἢ
 γνώμης ἢ ἐνεργείας ἢ δυνάμεως ἢ τινος ἐτέρου, ἄτινα τὴν πραγ-
 ματικὴν καὶ δι' ὅλου ἐν ἡμῖν γεννώσι διαίρεσιν. Διὸ οὐδὲ τρεῖς
 290 θεοὺς λέγομεν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἓνα
 δὲ μᾶλλον θεόν, τὴν ἁγίαν τριάδα, εἰς ἐν αἴτιον υἱοῦ καὶ πνεύμα-
 τος ἀναφερομένων, οὐ συντιθεμένων οὐδὲ συναλειφομένων κατὰ
 τὴν Σαβελλίου συναίρεσιν — ἐνοῦνται γάρ, ὡς ἔφημεν, οὐκ ὥστε
 συγχεῖσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων· καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις
 295 περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύρσεως —
 οὐδὲ ἐξισταμένων ἢ κατ' οὐσίαν τεμνομένων κατὰ τὴν Ἀρείου
 διαίρεσιν. Ἀμέριστος γὰρ ἐν μεμερισμένοις, εἰ δεῖ συντόμως
 εἰπεῖν, ἡ θεότης καὶ οἶον ἐν ἡλίους τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων καὶ
 ἀδιαστάτοις οὗσι μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις τε καὶ συνάφεια.
 300 Ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν καὶ τὴν πρώτην
 αἰτίαν καὶ τὴν μοναρχίαν καὶ τὸ ἐν καὶ ταῦτὸν τῆς θεότητος, ἴν'
 οὕτως εἶπω, κίνημά τε καὶ βούλημα καὶ τὴν τῆς οὐσίας καὶ
 δυνάμεως καὶ ἐνεργείας καὶ κυριότητος ταυτότητα, ἐν ἡμῖν τὸ
 φανταζόμενον. Ὅταν δὲ πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης ἦ, τό γε
 305 ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας
 ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως καὶ ἀδιαστάτως, τουτέστι
 τὰς ὑποστάσεις τρία τὰ προσκυνούμενα. Εἷς πατὴρ ὁ πατὴρ καὶ
 ἄναρχος, τουτέστιν ἀναίτιος· οὐ γὰρ ἔκ τινος. Εἷς υἱὸς ὁ υἱὸς καὶ
 οὐκ ἄναρχος, τουτέστιν οὐκ ἀναίτιος· ἐκ τοῦ πατρὸς γάρ. Εἰ δὲ

i. Jn 14, 10

1. La question avait été soulevée dès les débuts de la prédication chrétienne. Elle est reprise en une commode vue d'ensemble par GRÉG. NYSS., *Tres dii* (116-136) ; cf. MARGERIE, *La Trinité*, p. 129-133 et n. 42 p. 289.

2. Sabellius : cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 31, 9-10 (p. 290 s.). Jean a résumé lui-même dans *Jacob.* 2 (p. 100 s.) la doctrine de tous ces hérétiques. Cf. *infra*, ch. 47, l. 64.

3. Sur la périchorèse, cf. RÉGNON, *Études* t. 1, p. 409-427 ; MARGERIE, *La Trinité*, p. 244-254 ; PRESTIGE, « Περιχώρησις ».

Seigneur qui dit : *Moi je suis dans le Père et le Père est en moi*¹, aucune différence de volonté, de pensée, d'opération, de puissance ou de quelque autre perfection, choses qui produisent en nous une division réelle et totale. C'est pourquoi nous ne disons pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois dieux¹, mais nous affirmons plutôt un Dieu unique, la sainte Trinité, le Fils et l'Esprit se rapportant à une cause unique sans être mélangés ni confondus selon l'hérésie de Sabellius². Car ils sont unis, comme nous le disions, non point de façon à être confondus, mais de façon à être l'un dans l'autre. De plus ils vivent l'un dans l'autre en périchorèse³, à l'exclusion de tout mélange ou confusion. Et ils ne sont pas isolés ou partagés selon l'essence, comme selon la division d'Arius. La divinité, si l'on doit s'exprimer brièvement, est donc indivise dans ceux qui sont distincts ; elle est ainsi comparable à trois soleils⁴ se pénétrant mutuellement et de façon indivise, en une unique combinaison et jonction de lumière. Ainsi donc quand nous regardons vers la divinité, la cause première et la monarchie, l'unité et l'identité de la divinité, pour ainsi parler, le mouvement, le dessein, l'identité d'essence et de puissance, d'opération et d'autorité, c'est l'unité qui apparaît⁵. Et quand nous regardons vers ceux en qui est la divinité, ou, pour parler en termes plus précis, vers ceux qui sont la divinité et ceux qui viennent de la cause première sans intervalle de temps, avec égalité de gloire et sans séparation – c'est-à-dire les hypostases – ce sont les trois que nous adorons. Le Père est l'unique Père⁶, sans principe, c'est-à-dire sans cause, car de nul il n'est issu. Le Fils est l'unique Fils, qui n'est pas sans principe, c'est-à-dire sans cause, car il est

4. Les trois soleils : citation de GRÉG. NAZ., *Orat.* 31, 14 (p. 302-305). Cf. RÉGNON, *Études* t. 1, p. 148, qui renvoie à CYR. ALEX., *Thes.* 7 (85).

5. Cf. PS.-DENYS, *D. N.* II, 4, p. 126 s.

6. La fin du paragraphe est une citation de GRÉG. NAZ., *Orat.* 39, 12 (p. 174).

- 310 τὴν ἀπὸ χρόνου λάβοις ἀρχήν, καὶ ἀναρχος· ποιητῆς γὰρ χρόνων οὐχ ὑπὸ χρόνον. Ἐν πνεῦμα ἅγιον τὸ πνεῦμα, προῖον μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς, οὐχ υἱικῶς δὲ ἀλλ' ἐκπορευτῶς, οὔτε τοῦ πατρὸς ἐκστάντος τῆς ἀγεννησίας, διότι γεγέννηκεν, οὔτε τοῦ υἱοῦ τῆς γεννήσεως, ὅτι ἐκ τοῦ ἀγεννήτου (πῶς γὰρ ;), οὔτε τοῦ πνεύματος ἢ εἰς πατέρα μεταπίπτοντος ἢ εἰς υἱόν, ὅτι ἐκπεπόρευται καὶ ὅτι θεός· ἢ γὰρ ἰδιότης ἀκίνητος. Ἡ πῶς ἂν ἰδιότης μένοι, κινουμένη καὶ μεταπίπτουσα ; εἰ γὰρ υἱὸς ὁ πατήρ, οὐ πατήρ κυρίως· εἷς γὰρ κυρίως πατήρ. Καὶ εἰ πατήρ ὁ υἱός, οὐ κυρίως υἱός· εἷς γὰρ κυρίως υἱός καὶ ἐν πνεύμα ἅγιον.
- 320 Χρῆ γινώσκειν, ὅτι τὸν πατέρα οὐ λέγομεν ἕκ τινας· λέγομεν δὲ αὐτὸν τοῦ υἱοῦ πατέρα. Τὸν δὲ υἱὸν οὐ λέγομεν αἷτιον οὐδὲ πατέρα· λέγομεν δὲ αὐτὸν καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ υἱὸν τοῦ πατρὸς. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγομεν καὶ πνεῦμα πατρὸς ὀνομάζομεν, ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν,
- 325 πνεῦμα δὲ υἱοῦ ὀνομάζομεν (εἴ τις γὰρ πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, φησὶν ὁ θεὸς ἀπόστολος) καὶ δι' υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδεδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν (ἐνεφύσησε γὰρ καὶ εἶπε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· « Λάβετε πνεῦμα ἅγιον »^k), ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου μὲν ἦ τε ἀκτὶς καὶ ἡ ἔκλαμψις (αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ πηγὴ τῆς
- 330 τε ἀκτίνος καὶ τῆς ἐκλάμψεως), διὰ δὲ τῆς ἀκτίνος ἡ ἔκλαμψις ἡμῖν μεταδίδεται καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ φωτίζουσα ἡμᾶς καὶ μετεχομένη ὑφ' ἡμῶν. Τὸν δὲ υἱὸν οὔτε τοῦ πνεύματος λέγομεν οὔτε μὴν ἐκ τοῦ πνεύματος.

j. Rm 8,9 k. Jn 20,22

1. Paragraphe inspiré par *D. P.* p. 5, l. 12-17 (texte de Grégoire de Nysse). Voir aussi la formule qui termine le ch. 12 b et *CYR. ALEX., Trin.* III, 463 A-464 B (*SC* 237, p. 14-17), ainsi que la note 28 de Lequien (*PG* 94, 831-834). Enfin, le texte de l'édition Aubert du Ps.-Cyrille (*PG* 77, 1145 A 2) est différent du texte damascénien : τὸν δὲ υἱὸν οὐ λέγομεν ἀνάτιον, οὐδὲ πατέρα, « nous ne disons pas que le Fils est sans cause, et non plus le Père ». Sur ce point, cf. GRÉGOIRE, « Relation », p. 725, et *infra*, ch. 10, l. 5 et 49, l. 6.

issu du Père. Mais si l'on venait à parler d'un principe d'ordre temporel, alors il est également sans principe, car l'auteur des temps n'est pas soumis au temps. L'Esprit est l'unique Esprit saint, qui provient du Père, non point par mode de filiation, mais par mode de procession ; sans que le Père se soit démis de son caractère inengendré du fait qu'il a engendré, sans que le Fils ait été privé de sa génération, du fait qu'il provient de l'inengendré (comment serait-ce en effet ?), sans que l'Esprit se transforme en Père ou en Fils, du fait qu'il procède et qu'il est Dieu, car la propriété exclut le changement. Ou bien comment une propriété caractéristique pourrait-elle subsister si elle était changeante et transformable ? Car si le Père était Fils, il ne serait pas Père au sens fort, car au sens fort il y a un unique Père. Si le Fils était Père, il ne serait pas Fils au sens fort, car au sens fort il y a un unique Fils et un unique Esprit saint.

Il faut savoir que nous ne disons pas que le Père est issu de quelqu'un, mais nous disons qu'il est Père du Fils ; du Fils au contraire nous disons qu'il n'est ni cause ni Père, mais nous disons qu'il est issu du Père et qu'il est Fils du Père. Nous disons aussi¹ que l'Esprit saint procède du Père et nous l'appelons Esprit du Père ; cependant nous ne disons pas que l'Esprit procède du Fils, nous le nommons Esprit du Fils (car si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ^l, déclare le divin apôtre) et nous confessons que par l'intermédiaire du Fils il nous a été manifesté et transmis (car il souffla et dit à ses disciples : « Recevez l'Esprit Saint »^k) ; de même le rayon et l'illumination proviennent du soleil (puisque'il est lui-même la source du rayonnement et de l'illumination), c'est par le rayon que l'illumination nous est transmise et c'est elle-même qui nous éclaire et à quoi nous participons. Enfin, nous ne disons le Fils ni de l'Esprit ni assurément issu de l'Esprit².

2. La formule qui clôt le chapitre de Jean est aussi celle qui termine l'opuscule dit du Ps.-Cyrille. On notera le génitif sans préposition d'interprétation délicate (cf. *supra*, n. 2 p. 172).

θ'

Περὶ τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων

Τὸ θεῖον ἀπλοῦν ἔστι καὶ ἀσύνθετον. Τὸ δὲ ἐκ πολλῶν καὶ
 διαφόρων συγκεῖμενον σύνθετόν ἐστιν. Εἰ οὖν τὸ ἄκτιστον καὶ
 5 ἀναρχον καὶ ἀσώματον καὶ ἀθάνατον καὶ αἰώνιον καὶ ἀγαθὸν καὶ
 δημιουργικὸν καὶ τὰ τοιαῦτα οὐσιώδεις διαφορὰς εἶπομεν ἐπὶ
 θεοῦ ἐκ τοσοῦτων συγκεῖμενον, οὐχ ἀπλοῦν ἔσται, ἀλλὰ σύνθε-
 τον, ὅπερ ἐσχάτης ἀσεβείας ἐστίν. Χρῆ τοίνυν ἕκαστον τῶν ἐπὶ
 θεοῦ λεγομένων οὐ, τί κατ' οὐσίαν ἐστί, σημαίνειν αἶεσθαι, ἀλλ'
 10 ἢ, τί οὐκ ἔστι, δηλοῦν ἢ σχέσιν τινὰ πρὸς τι τῶν ἀντιδιαστελ-
 λομένων ἢ τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει ἢ ἐνέργειαν.

Δοκεῖ μὲν οὖν κυριώτερον πάντων τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων
 ὀνομάτων εἶναι ὁ ὦν^a, καθὼς αὐτὸς χρηματίζων τῷ Μωσῆ ἐπὶ
 τοῦ ὄρους φησὶν· Εἶπον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ· Ὁ ὦν ἀπέσταλκέ με^a.
 15 Ὅλον γὰρ ἐν αὐτοῦ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι οἷόν τι πέλαγος
 οὐσίας ἀπειρον καὶ ἀόριστον.

Δεύτερον δὲ τὸ θεὸς ὄνομα, ὃ λέγεται ἢ ἐκ τοῦ θεῖν καὶ
 περιέπειν τὰ σύμπαντα ἢ ἐκ τοῦ αἶθιν ὃ ἔστι καίειν (ὁ γὰρ θεὸς
 πῦρ καταναλίσκον^b πᾶσαν κακίαν ἐστίν) ἢ ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ
 20 πάντα· ἀλάθητος γὰρ ἐστὶ καὶ πάντων ἐπόπτης. Ἐθεάσατο γὰρ

9. a. Ex 3, 14 b. Dt 4, 24

1. Souci bien damascénien de la progression de l'exposé : après un résumé de l'acquis (l. 3-7), l'auteur s'attache à montrer les limites et l'insuffisance du langage humain à propos de Dieu. Il fonde sa réflexion sur l'Écriture citée et commentée par les Pères : l. 13-15 = GRÉG. NAZ., *Orat.* 38, 7 (p. 114 s.). Cf. GRÉG. NYSS., *Tres dii* (44, l. 10-16) ; cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 30, 18 (p. 262 s.). Vient ensuite le commentaire du vocabulaire utilisé, selon la méthode usuelle de Jean (cf. ch. 11, 13, etc.). Outre PRESTIGE, *Dieu*, p. 250, cf. I. OPELT, « A Christianisation of Pagan Etymologies », *Studia Patristica* 5, TU 80 (1962), p. 532-540. On peut penser que Jean a lu ANASTASE, *Viae* II, 87-94 (p. 71) – sans pouvoir apporter de preuve décisive.

2. Citation plus ou moins implicite de PS.-DENYS (cf. *D. N. V.*, 4, p. 182 s.) ; cf. aussi GRÉG. NAZ., *Orat.* 38, 7 (p. 114) d'où semble provenir la citation d'Ex 3, 14.

9 (I, 9)

Ce que l'on énonce relativement à Dieu

Le divin est simple et sans composition¹. Ce qui est constitué de plusieurs éléments différents est composé. Si donc nous parlions de distinctions dans l'essence de Dieu à propos du fait d'être incréé, sans commencement, incorporel, immortel, éternel, bon, créateur et autres choses semblables, et que nous disions qu'il est constitué d'autant de choses, il ne serait pas simple, mais composé, ce qui est de la dernière impiété. On peut dès lors se représenter chacune des choses que nous énonçons à propos de Dieu comme ne signifiant pas ce qu'il est par essence, mais montrant ce qu'il n'est pas, ou encore une certaine relation à ce qui s'en distingue, ou encore à ce qui en découle, dérivant de lui par nature, ou une puissance active.

Parmi tous les noms attribués à Dieu, il semble donc que *celui qui est*^a soit le mieux approprié², selon qu'il l'utilise lui-même en déclarant à Moïse sur la montagne : *J'ai dit aux fils d'Israël : Celui qui est m'a envoyé*^a. Car il recueille³ en lui l'être en totalité, tel un océan de substance infini et sans limite.

Le deuxième nom⁴ est celui de Dieu : on le tire de *théein* – parce qu'il prend soin de l'univers, ou bien de *aithain*, ce qui signifie « brûler », car *Dieu est un feu dévorant*^b tout mal, ou bien en le tirant de « contempler » toutes choses, car rien ne lui échappe et il veille sur toutes choses. Il a en

3. Après ἀόριστον, certains manuscrits (CHIKLM) introduisent dans le texte la phrase suivante tirée elle aussi de PS.-DENYS (*D. N. V.*, 4) : « Comme le dit saint Denys, on peut le définir *le bon* : car à propos de Dieu on ne peut pas dire d'abord qu'il est, puisqu'il est bon » Il est vraisemblable, vu l'importance de ces témoins, que la référence à Denys a été introduite très tôt dans ce chapitre. Serait-ce une des traces de la révision que Jean lui-même a faite – selon le témoignage de la *Vita* (*PG* 94, 484) ? Ce sont les mêmes mss (KLM) qui donnent le texte du ch. 12 b *infra*.

4. Cf. ATHANASE, *Deur.* 22 (456) et RÉGNON, *Études* t. 1, p. 476 ; GRÉG. NAZ., *Orat.* 30, 17-19 (p. 260 s.) et RÉGNON, *Études* t. 1, p. 484-485.

τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν^c ἀχρόνως ἐννοήσας καὶ ἕκαστον κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἐννοιαν, ἥτις ἐστὶ προορισμὸς καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα, ἐν τῷ προορισθέντι, καιρῷ γίνεται.

- 25 Τὸ μὲν οὖν πρότερον αὐτοῦ τοῦ εἶναι παραστατικόν ἐστι καὶ οὐ τοῦ τί εἶναι, τὸ δὲ δεύτερον ἐνεργείας· τὸ δὲ ἀναρχον καὶ ἀφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἦτοι ἀκτιστον καὶ ἀσώματον καὶ ἀόρατον καὶ τὰ τοιαῦτα, τί οὐκ ἐστὶ, δηλοῖ, τουτέστιν ὅτι οὐκ ἤρξατο τοῦ εἶναι οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ ἔκτισται οὐδὲ ἐστὶ σῶμα οὐδὲ ὁράται. Τὸ δὲ ἀγαθὸν καὶ δίκαιον καὶ ὅσιον καὶ τὰ τοιαῦτα παρέπονται τῇ
- 30 φύσει, οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν δηλοῖ. Τὸ δὲ κύριος βασιλεὺς τε καὶ τὰ τοιαῦτα σχέσιν πρὸς τὰ ἀντιδιαστελλόμενα δηλοῖ· τῶν γὰρ κυριευομένων λέγεται κύριος καὶ τῶν βασιλευομένων βασιλεὺς, τῶν δημιουργουμένων δημιουργὸς καὶ τῶν ποιμαινομένων ποιμήν.

ι'

Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως

- Πάντα μὲν οὖν ταῦτα κοινῶς ἐπὶ πάσης τῆς θεότητος ἐκλήπτεον καὶ ταυτῶς καὶ ἀπλῶς καὶ ἀμερῶς καὶ ἠνωμένως, διακε-
- 5 κριμένως δὲ τὸ πατὴρ καὶ τὸ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ἀνάτιον καὶ τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν καὶ ἐκπορευτὸν, ἅτινα οὐκ οὐσίας εἰσὶ δηλωτικά, ἀλλὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου.

c. Dn 13, 42 ; cf. 2 M 9, 5

1. Cf. *infra*, ch. 44, l. 3-20 ; *Manich.* 78 (p. 393-394). Προορισμὸς est rapproché de παράδειγμα dans Ps.-DENYS, *D. N.* V, 8, p. 188, l. 6 s. Voir enfin MAXIME, *Ambig.*, 1085 A.

2. En ce passage, la présence de Denys s'impose à la mémoire : *C. H.* 2, 3 (p. 78-79) ; *D. N.* XIII, 3, p. 228 ; *De mystica theologia* III (éd. Heil-Ritter, *PTS* 36, 1991), p. 146-147.

3. Les ch. 9 et 10 se recouvrent partiellement : la réflexion se dirige vers deux directions différentes, d'abord sur le sens du nom même de la divinité – chapitre d'analyse par le recours à l'Écriture puis à la science du langage ; le ch. 10 présente ensuite la formule dogmatique (« il faut admet-

effet contemplé *toutes les choses avant leur naissance*^c, parce qu'il les a conçues intemporellement et chacune naît au moment fixé, selon sa pensée volontaire et intemporelle, qui est prédétermination, image, paradigme¹.

Ainsi donc son premier nom indique qu'il est et non ce qu'il est ; et son deuxième nom indique sa puissance active ; les expressions du genre « sans commencement », « incorruptible », « sans origine » ou « incréé », « incorporel », « invisible » et autres semblables révèlent ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire qu'il n'a pas commencé d'être², ne se corrompt pas, n'est ni créé, ni corporel, ni visible. Les noms tels que « bon », « juste », « saint » et autres semblables découlent de sa nature, mais ne révèlent pas son essence elle-même. Le nom de « Seigneur souverain » et autres noms semblables révèlent sa relation aux êtres dont il se distingue par opposition ; il est appelé « souverain » de ceux auxquels s'étend sa domination et « roi » de ceux auxquels s'impose son gouvernement, « créateur » de ceux qu'il a créés et « pasteur » de ceux qu'il a fait paître.

10 (I, 10)

Unité et distinction en Dieu³

Il faut admettre tout cela en commun pour toute la divinité et dans une acception identique⁴, simple, indivise et unique, mais séparément le Père, le Fils, l'Esprit, le fait d'être sans cause, le fait d'être produit par une cause, l'ingendré, l'engendré et procédant. Ces énoncés ne sont pas de nature à montrer l'essence, mais la mutuelle relation et le mode d'existence.

tre... ») et les conclusions tirées de la précédente réflexion. Ce début (l. 2-7) rappelle GRÉG. NYSS., *Tres dii*, 116 ; PS.-DENYS, *D. N.* II, 3, p. 125 s.

4. *Ταυτώς* est un terme technique (cf. ARISTOTE, *Metaphys.*, A 3, 1054 B 15 ; Δ 8, 1018 A 7, etc.).

- Ταῦτα οὖν εἰδότες καὶ ἐκ τούτων ἐπὶ τὴν θείαν οὐσίαν χειρα-
 10 γωγούμενοι οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν καταλαμβάνομεν ἀλλὰ τὰ
 περὶ τὴν οὐσίαν, ὡσπερ οὐδέ, ἐὰν γνῶμεν, ὅτι ἡ ψυχὴ ἀσώματός
 ἐστι καὶ ἄποσος καὶ ἀσχημάτιστος, ἤδη καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς
 κατειλήφαμεν, οὐδὲ τοῦ σώματος, εἴπερ γνῶμεν, ὅτι λευκὸν ἢ
 μέλαν ἐστίν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν οὐσίαν. Ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος
 15 διδάσκει ἀπλοῦν εἶναι τὸ θεῖον καὶ μίαν ἀπλῆν ἔχειν ἐνέργειαν,
 ἀγαθὴν, πᾶσι τὰ πάντα ἐνεργοῦσαν κατὰ τὴν τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα,
 ἣτις πάντα θάλπει καὶ ἐν ἐκάστω κατὰ τὴν φυσικὴν ἐπιτη-
 δεϊότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν ἐνεργεῖ ἐκ τοῦ δημιουργήσαντος
 θεοῦ τὴν τοιαύτην εἰληφῶς ἐνέργειαν.
- 20 Διακέχριται δὲ καί, ὅσα τῆς θείας καὶ φιλανθρώπου τοῦ θεοῦ
 λόγου σαρκώσεως· ἐν τούτοις γὰρ οὔτε ὁ πατὴρ οὔτε τὸ πνεῦμα
 κατ' οὐδένα λόγον κεκοινώνηκεν εἰ μὴ κατ' εὐδοκίαν καὶ κατὰ
 τὴν ἄρρητον θαυματουργίαν, ἣν καὶ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος ὁ θεὸς
 λόγος γενόμενος εἰργάζετο ὡς ἀναλλοίωτος θεὸς καὶ θεοῦ υἱός.

ια'

Περὶ τῶν σωματικῶς ἐπὶ θεοῦ λεγομένων

Ἐπεὶ δὲ πλεῖστα περὶ θεοῦ σωματικώτερον ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ
 συμβολικῶς εἰρημένα εὐρίσκομεν, εἰδέναι χρὴ, ὡς ἀνθρώπους

1. Autre formule de la méthode apophatique (cf. *supra*, ch. 4, l. 37-38). Jean nous paraît avoir conscience que cette méthode est pleinement rationnelle, il la rattache en effet à une réflexion sur la notion de relation, et il le dira explicitement plus loin (cf. *infra*, ch. 11, l. 8-9). Dans la mesure où chaque créature vient de Dieu, elle participe du mystère de la vie divine. La phrase qui présente la comparaison âme-corps est construite de façon rigoureusement parallèle, avec le souci d'explication rationnelle qui caractérise ce chapitre.

2. « La vraie doctrine » : formule qui n'est pas un simple synonyme de « foi orthodoxe » ; Jean fait intervenir ici non pas seulement les décisions conciliaires, mais veut démontrer que ces définitions sont fondées en raison. Noter dans cette même perspective l'emploi du neutre (τὰ θεῖον).

3. Le soleil : comparaison reprise et justifiée au ch. 12 b *infra*, l. 50 s.

4. Écho de la pensée de GRÉG. NAZ., *Orat.* 34, 10 (p. 214-216).

Ainsi donc, sachant ces choses et à partir d'elles conduits par la main vers l'essence divine, nous n'atteignons point l'essence elle-même, mais ce qui est aux alentours de l'essence¹. De même que, si nous savons que l'âme est incorporelle, sans quantité ni figure, nous n'avons pas atteint son essence, pas plus que celle du corps, même si nous savons qu'il est blanc ou noir, nous n'avons pas saisi l'essence, mais ce qui est aux alentours de l'essence. La vraie doctrine² enseigne que le divin est simple et possède une unique opération simple et bonne, opérant tout en tous, comme le rayon de soleil³ qui échauffe toutes choses et en chacune exerce une influence qui se mesure à son aptitude naturelle et à sa capacité de recevoir, parce qu'il a reçu du Dieu qui l'a créé une puissance active de cette sorte.

D'autre part est distinct également tout ce qui concerne la divine incarnation du Verbe de Dieu pour l'amour des hommes. Car ni le Père ni l'Esprit n'y ont participé sous aucun rapport, sinon celui de la bienveillance et par l'indicible miracle que Dieu le Verbe a accompli, devenu homme comme nous, en tant que Dieu immuable et Fils de Dieu⁴.

11 (I, 11)

Ce que l'on dit corporellement de Dieu

Comme nous trouvons d'innombrables affirmations de la divine Écriture qui prêtent à Dieu symboliquement un aspect plutôt corporel⁵, il faut savoir que pour nous qui

5. Les LXX remplacent les expressions imagées du texte hébreu par des formules abstraites. Ainsi la *main* de Dieu devient la « puissance » de Dieu (Jos 4, 24) ; *bouclier* devient « secours » (Ps 7, 11) ; *rocher* devient « appui » et *roc* « secours » (Ps 18, 3) etc. Jean s'inspire ici de Ps.-DENYS (C. H. 15, 3 – p. 171-177 = PTS 36, p. 53-54). Ce faisant, il demeure plus fidèle au texte hébreu et peut en souligner la valeur symbolique. EUSÈBE, *Praep.* VIII, 10 (p. 116-123), sur le même sujet, cite le philosophe juif Aristobule de Panéas (cf. *Pauly's Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* II, 1, « Aristobulos » 15, col. 918-920, ed. G. Wissowa, Stuttgart 1895) dont les réflexions vont dans le même sens que celles de Jean et de Denys.

- 5 ὄντας ἡμᾶς καὶ τὸ παχὺ τοῦτο σαρκίον περικειμένους τὰς θείας καὶ ὑψηλὰς καὶ ἀύλους τῆς θεότητος ἐνεργείας νοεῖν ἢ λέγειν ἀδύνατον, εἰ μὴ εἰκόσι καὶ τύποις καὶ συμβόλοις τοῖς καθ' ἡμᾶς χρῆσαιμεθα. Ὅσα τοίνυν περὶ θεοῦ σωματικώτερον εἴρηται, συμβολικῶς ἐστὶ λελεγμένα, ἔχει δὲ τινα ὑψηλοτέραν διάνοιαν
- 10 ἀπλοῦν γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀσχημάτιστον. Ὁφθαλμοὺς μὲν οὖν θεοῦ καὶ βλέφαρα καὶ ὄρασιν τὴν τῶν ἀπάντων ἐποπτικὴν αὐτοῦ δύναμιν καὶ τὸ ἀλάθητον τῆς αὐτοῦ γνώσεως ἐννοήσωμεν ἀπὸ τοῦ παρ' ἡμῖν διὰ ταύτης τῆς αἰσθήσεως ἐντελεστέραν γινώσιν τε καὶ πληροφορίαν ἐγγίνεσθαι. Ὡτα δὲ καὶ ἀκοὴν τὸ ἐξιλεωτικὸν
- 15 αὐτοῦ καὶ τῆς ἡμετέρας δεκτικὸν δεήσεως· καὶ γὰρ ἡμεῖς τοῖς τὰς ἰκεσίας ποιουμένοις διὰ ταύτης τῆς αἰσθήσεως εὐμενεῖς γινόμεθα γνησιώτερον αὐτοῖς τὸ οὖς ἐπικλίνοντες. Στόμα δὲ καὶ λαλίαν τὸ ἐνδεικτικὸν τῆς βουλήσεως αὐτοῦ ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν διὰ στόματος καὶ λαλιᾶς σημαίνεσθαι τὰ ἐγκάρδια νοήματα. Βρῶσιν δὲ καὶ
- 20 πόσιν τὴν ἡμετέραν πρὸς τὸ αὐτοῦ θέλημα συνδρομὴν· καὶ γὰρ ἡμεῖς διὰ τῆς γευστικῆς αἰσθήσεως τὴν τῆς φύσεως ἀναπληροῦμεν ὄρεξιν ἀναγκαίαν. Ὁσφρησιν δέ, τὸ ἀποδεκτικὸν τῆς πρὸς αὐτὸν ἡμῶν ἐννοίας τε καὶ εὐνοίας ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν διὰ ταύτης αἰσθήσεως τὴν τῆς εὐωδίας ἀποδοχὴν ἐγγίνεσθαι.
- 25 Πρόσωπον δὲ τὴν δι' ἔργων αὐτοῦ ἐνδειξίν τε καὶ ἐμφάνειαν ἐκ τοῦ τὴν ἡμετέραν ἐμφάνειαν διὰ προσώπου γίνεσθαι. Χεῖρας δὲ τὸ ἀνυστικὸν τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ· καὶ γὰρ ἡμεῖς τὰ χρειώδη καὶ μάλιστα τιμιώτερα διὰ τῶν οἰκείων κατορθοῦμεν χειρῶν. Δεξιάν

1. Sur tout ce passage, cf. *Imag.* III, 24, p. 130 s ; *Manich.* 80, p. 394. Ces explications du texte sacré ont été fréquemment abordées par les prédicateurs, par ex. *CHRYS., Inc., hom.* 3 (p. 200-203).

2. Tout le vocabulaire vient de Denys : cf. *supra*, ch. 2.

3. « Sa puissance qui veille... » : cette formule, pour le sens, est proche de *ἐνέργεια*. Cf. EUSEBE, *Praep.* VII, 4, 10 (p. 216) ; FESTUGIÈRE, *Hermès*, p. 113 et n. 5.

4. *Συνδρομὴν* : simple idée de « rapprochement » ; évoque la collaboration de l'homme à la volonté de Dieu. Comparez *CYR. ALEX., Dial.* (PG 75, 688 D ; SC 97, n. 1 p. 220).

5. Visage de Dieu : cf. THÉODORE DE CYR, *In divini Ezechielis prophetiam interpretatio*, PG 81, 901 C-D.

sommes des hommes, et des hommes enveloppés de cette chair grossière, il est impossible de concevoir et d'exprimer les divines, sublimes et immatérielles actions de la divinité, à moins d'user d'images, de figures et de symboles à notre portée¹. Dès lors, tout ce que l'on a énoncé de façon trop corporelle au sujet de Dieu a été énoncé dans une acception symbolique², mais possède une valeur intelligible à un degré plus élevé : car le divin est simple et infigurable. Ainsi par « les yeux de Dieu », ses « paupières » et son « regard », entendons sa puissance qui veille³ sur l'univers et son savoir infallible, parce que pour nous c'est au moyen de cette sensation que se produit une plus parfaite connaissance et une pleine assurance. Par « oreille » et « sens auditif », entendons qu'il est accessible à la pitié et qu'il accueille notre prière ; nous aussi, en effet, pour ceux qui nous adressent leurs supplications, c'est au moyen de ce sens que nous développons de la bienveillance, en leur prêtant l'oreille avec une plus grande sincérité. Par « bouche » et « conversation », entendons ce qui met en évidence son dessein, parce que pour nous c'est au moyen de la bouche et des paroles que sont révélées les pensées intimes. Par « nourriture » et « boisson », entendons notre rencontre⁴ avec sa volonté ; car nous aussi, c'est au moyen du sens gustatif que nous donnons satisfaction à l'irrésistible appétit de la nature. Par « sens olfactif », entendons ce qui montre les pensées et sentiments bienveillants qui nous rapprochent de Dieu, parce que pour nous, c'est grâce à ce sens que nous percevons l'odeur agréable. Par « visage », entendons la manifestation au grand jour par des œuvres⁵, puisque c'est bien par le visage que nous nous manifestons nous-mêmes. Par « mains », entendons l'efficace de son action, car nous aussi, de nos propres mains nous menons à terme les actions utiles et les actions les plus importantes⁶. Par « sa

6. À propos des « mains » de Dieu, THÉODORET DE CYR renvoie au Ps 119, 73 (*Haer.* 5, 9 ; *PG* 83, 477 B 13-15).

30 δὲ τὴν ἐπὶ τοῖς αἰσίοις αὐτοῦ βοήθειαν ἐκ τοῦ καὶ ἡμᾶς μᾶλλον
 ἐπὶ τῶν εὐσχημοτέρων καὶ τιμιωτέρων καὶ πλείστης ἰσχύος
 δεομένων τῇ δεξιᾷ κεκρῆσθαι. Ψηλάφῃσιν δὲ τὴν ἀκριβεστέραν
 αὐτοῦ καὶ τῶν λίαν λεπτῶν τε καὶ κρυπτῶν διάγνωσίν τε καὶ
 εἴσπραξιν ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν μὴ δύνασθαι τοὺς ψηλαφωμένους ἐν
 35 τῶν δεομένων ἢ ἐχθρῶν ἄμυναν ἢ ἄλλην τινὰ πρᾶξιν ἔλευσίν τε
 καὶ παρουσίαν ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν διὰ τῆς τῶν ποδῶν χρήσεως
 ἀποτελεῖσθαι τὴν ἀφίξιν. Ὁρκον δὲ τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλήs
 αὐτοῦ ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν δι' ὄρκου τὰς πρὸς ἀλλήλους βεβαιοῦσθαι
 συνθήκας. Ὁργὴν δὲ καὶ θυμὸν τὴν πρὸς τὴν κακίαν ἀπέχθειαν
 40 τε καὶ ἀποστροφὴν καὶ γὰρ ἡμεῖς τὰ ἐναντία τῆς γνώμης
 μισοῦντες ὀργιζόμεθα. Λήθην δὲ καὶ ὕπνον καὶ νυσταγμὸν τὴν
 ὑπέρθεσιν τῆς κατὰ τῶν ἐχθρῶν ἀμύνης καὶ τὴν τῆς συνήθους
 πρὸς τοὺς οἰκείους βοηθείας ἀναβολήν. Καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν πάντα
 τὰ σωματικῶς εἰρημμένα ἐπὶ θεοῦ κεκρυμμένην ἔχει τινὰ ἔννοιαν
 45 ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκδιδάσκουσιν, εἰ μὴ τι περὶ τῆς
 σωματικῆς τοῦ θεοῦ λόγου ἐπιδημίας εἴρηται· αὐτὸς γὰρ πάντα
 τὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἀνεδέξατο, ψυχὴν
 νοεράν καὶ σῶμα καὶ τὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἰδιώματα τὰ τε
 φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη.

ιβ'

*Ἐτι περὶ τῶν αὐτῶν

« Ταῦτα μὲν οὖν ἐκ τῶν ἱερῶν μεμυήμεθα λογίων », ὡς ὁ
 θεῖος ἔφη Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, « ὅτι ὁ θεὸς πάντων ἐστίν

1. Αἰσίοις : le mot n'a pas été compris par certains copistes – qui l'ont remplacé (ἀσίοις F ; αἰτίοις H ; οὐσίοις N).

2. Cf. *Manich.* 82, l. 12-17 (p. 396).

3. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 34, 10 (p. 214 s.). Jean pouvait avoir présent à l'esprit le texte de Mt 13, 35.

4. Le texte de Denys apparaît ici comme profondément remanié par Jean. Cf. Ps.-DENYS, *D. N.* I, 3-4, p. 112-113. Nous le suivons ligne par ligne. Ligne 5 : Jean ajoute τῶν ὄντων (οὐσία) et τῶν ζώντων (ζωή), τῶν λογικῶς... νοῦς ; l. 7 : Jean simplifie en accordant l'idée à la doctrine qu'il énon-

droite », entendons le secours qu'il nous apporte au moment favorable¹, car nous aussi utilisons de préférence la main droite dans les circonstances les plus délicates, les plus importantes et celles qui demandent une plus grande force. Par « toucher », entendons son pouvoir de discerner et de percevoir des choses à l'excès subtiles et cachées : ainsi quand on nous palpe, nous sommes incapables de rien cacher sur nous-mêmes. Par « pieds et démarche », entendons sa venue et sa présence pour secourir ceux qui le demandent et les aider contre leurs ennemis, ou quelque autre action, car pour nous, c'est à l'aide de nos pieds que nous parvenons à ce but. Par « serment », entendons le caractère irrévocable de sa décision : car pour nous, c'est par serment mutuellement échangé que sont garanties les conventions. Par « colère » et « emportement », entendons la haine et l'aversion à l'égard du mal : car nous-mêmes, détestant ce qui contrarie nos dispositions, nous nous mettons en colère. Par « oubli », « sommeil » et « assoupissement »², entendons le retard à nous défendre contre nos ennemis et le délai dans le secours qu'il accorde habituellement aux siens. En un mot, tout ce que l'on dit de Dieu dans une acception corporelle a une signification cachée qui nous enseigne à partir de notre expérience ce qui nous dépasse, sauf si l'on parle du séjour corporel du Verbe de Dieu sur terre. Car il a pris sur lui pour notre salut tout l'homme³, âme intellectuelle, corps, caractères propres à la nature humaine et passions naturelles dans la mesure où elles échappent au péché.

12 (I, 12)

Encore sur le même sujet

Selon le divin Denys l'Aréopagite⁴, « voici ce que les saintes Écritures nous enseignent : Dieu est cause et prin-

cera dans l'anthropologie (cf. *infra* ch. 26) ; l. 10 : il ajoute *ὁδός καί* avant *ἀναστατική* ; l. 11-15 : longue addition depuis *προσθήσω* jusqu'à *ποιμήν*. Il

- 5 αἰτία καὶ ἀρχή, τῶν ὄντων οὐσία, τῶν ζώντων ζωή, τῶν λογικῶς ὄντων λόγος, τῶν νοερῶς ὄντων νοῦς, καὶ τῶν μὲν ἀποπιπτόντων αὐτῆς ἀνάκλησις τε καὶ ἀνάστασις, τῶν δὲ παραφθειρόντων τὸ κατὰ φύσιν ἀνακαινισμὸς καὶ ἀναμόρφωσις, τῶν κινουμένων κατὰ τινα ἀνίερον σάλον ἰδρυσις ἱερά καὶ τῶν ἐστηκότων
- 10 ἀσφάλεια καὶ τῶν ἐπ' αὐτὴν ἀναγομένων ὁδὸς καὶ ἀνατακτικὴ χειραγωγία. Προσθήσω δέ, ὅτι καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πεποιημένων πατήρ (κυριώτερον γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν ἐστι πατήρ ὁ ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν ἢ οἱ γεννήσαντες οἱ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ γενεῶν εἰληφότες), τῶν ἐπομένων καὶ ὑπ' αὐτοῦ ποιμαι-
- 15 νομένων ποιμήν, τῶν φωτιζομένων ἔλλαμψις, τῶν τελομένων τελεταρχία, τῶν θεουμένων θεαρχία, τῶν διεστώτων εἰρήνη καὶ τῶν ἀπλουμένων ἀπλότης καὶ τῶν ἐνιζομένων ἐνότης, ἀρχῆς ἀπάσης ὑπερούσιος καὶ ὑπάρχιος ἀρχὴ καὶ τοῦ κρυφίου ἥτοι τῆς αὐτοῦ γνώσεως κατὰ τὸ θεμιτὸν καὶ ἐφικτὸν ἐκάστω ἀγαθῇ
- 20 μετὰδοσις ».

12b

*Ἐτι περὶ θεῶν ὀνομάτων ἀκριβέστερον

- Τὸ θεῖον ἀκατάληπτον ὄν πάντως καὶ ἀνώνυμον ἔσται.
 Ἄγνοοῦντες οὖν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τῆς οὐσίας αὐτοῦ μὴ
 5 ἐκζητήσωμεν ὄνομα· δηλωτικὰ γὰρ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τὰ

souligne cette addition en rompant le mouvement du texte dionysien ; l. 16 : il ajoute τῶν διεστώτων εἰρήνη. Enfin l. 18 vient une glose qui rejoint la formule de la l. 7. Le souci scolaire d'éclairer un texte délicat explique vraisemblablement l'essentiel de ces transformations, souci qui l'emporte sur la fidélité à la lettre du texte.

1. Ἰδρυσις : Denys use fréquemment de ce terme : cf. *D. N.* II, 4, p. 126. La formule sera reprise *infra* au ch. 91, l. 16-20.

2. Cf. la traduction de M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes du Ps.-Denys*, Paris 1943, p. 72. La fin de la citation « donation généreuse du secret... » est une allusion à la Révélation. Pour l'ensemble de ce chapitre

cipe de toutes choses, il est substance des êtres, vie des vivants, raison des êtres doués de raison, intellect des êtres doués d'intellect, appel et résurrection pour les créatures déchues, renouvellement et transformation pour les êtres naturellement corruptibles, affermissement¹ sacré pour ceux qui se laissent balloter par une agitation profane, sécurité pour ceux qui se tiennent droit et, pour ceux qui montent vers lui, il est voix et main secourable. J'ajouterai qu'il est aussi le Père de ceux qu'il a créés (notre Dieu, qui a amené du néant à l'être, est un Père en un sens plus propre que ceux qui ont engendré, eux qui ont reçu de lui et l'être et le pouvoir d'engendrer). Il est le pasteur de ceux qui le suivent et sont sous sa houlette ; il est illumination de ceux qui reçoivent la lumière, le principe de perfection de ceux qui cherchent la perfection, la théarchie de ceux qui sont défiés, la paix de ceux qui ont été désunis, la simplicité de ceux qui ont été simplifiés, l'unité de ceux qui ont été réunis. De tout principe il est le principe suressentiel et transcendant et il est donation généreuse pour chacun du secret², c'est-à-dire de la connaissance de lui-même, autant qu'il est possible sans sacrilège. »

12b

Nouvel examen plus précis des noms divins³

Insaisissable, le divin n'aura de nom en aucune façon. Donc, puisque nous ignorons son essence, renonçons à chercher le nom de son essence : car le nom est l'expres-

et le suivant (12 b), on se reportera à l'article de FAUCON, « Infrastructures », p. 361-387.

3. Pour les l. 3-48, cf. Ps.-DENYS, *D. N. VII*, 1-3, p. 193-198 ; pour les l. 48-84, cf. 2, 1-10, p. 122-135. Sur ce chapitre, voir en outre introduction p. 47.

ὀνόματα. Ἄλλ' ἀγαθὸς ὢν ὁ θεὸς καὶ ἐπὶ μεθέξει τῆς
 ἀγαθότητος αὐτοῦ παραγαγὼν ἡμᾶς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ
 εἶναι καὶ γνωστικούς ποιήσας ἡμᾶς ὡς περ οὐ τῆς οὐσίας
 αὐτοῦ μετέδωκεν, οὕτως οὐδὲ τῆς γνώσεως τῆς οὐσίας αὐτοῦ·
 10 ἀδύνατον γὰρ φύσιν τελείως γινῶναι τὴν ὑπερκειμένην φύσιν.
 Εἰ δὲ καὶ τῶν ὄντων αἱ γνώσεις, τὸ ὑπερούσιον πῶς γνω-
 σθήσεται ; Δι' ἄφατον οὖν ἀγαθότητα ἠδύοχησεν ἐκ τῶν καθ'
 ἡμᾶς ὀνομάζεσθαι, ἵνα μὴ ἀμέτοχοι παντελῶς ὦμεν τῆς αὐτοῦ
 ἐπιγνώσεως, ἀλλ' ἔχωμεν κἂν ἀμυδρὰν αὐτοῦ ἔννοιαν. Καθὸ
 15 μὲν οὖν ἀκατάληπτός ἐστι, καὶ ἀκατονόμαστος· ὡς δὲ πάντων
 αἴτιος καὶ πάντων τῶν ὄντων τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ἐν
 ἑαυτῷ προέχων, ἐκ πάντων τῶν ὄντων κατονομάζεται, καὶ ἐκ
 τῶν ἐναντίων οἷον φωτὸς καὶ σκότους, ὕδατος καὶ πυρός, ἵνα
 γινῶμεν, ὅτι οὐ ταῦτα καθ' οὐσίαν ἐστίν· ἀλλ' ἐστι μὲν ὑπε-
 20 ρούσιος, διὸ καὶ ἀκατονόμαστος, ὡς δὲ πάντων τῶν ὄντων
 αἴτιος ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὀνομάζεται. – Διὸ τῶν θείων
 ὀνομάτων τὰ μὲν ἀποφατικῶς λέγεται δηλοῦντα τὸ ὑπε-
 ρούσιον οἷον ἀνούσιος, ἄχρονος, ἀναρχος, ἀόρατος, οὐχ ὅτι
 25 τινὸς ἦττων ἐστὶν ἢ τινος ἐστέρηται (αὐτοῦ γὰρ ἐστὶ τὰ πάντα
 καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ γέγονε καὶ ἐν αὐτῷ συνέστηκεν^a),
 ἀλλ' ὅτι πάντων ὑπεροχικῶς τῶν ὄντων ἐξήρηται (οὐδὲν γὰρ
 τῶν ὄντων, ἀλλ' ὑπὲρ πάντα ἐστὶ). Τὰ δὲ καταφατικῶς

12b. a. Cf. Col 1, 16-17

1. Le *Cratyle* de Platon a répandu cette idée (388 B-C). La recherche des étymologies du nom de Dieu au ch. 9 en est un bon exemple. On remarquera le choix de *δηλωτικά* (l. 5) qui indique l'évidence par opposition au vocabulaire employé dans la suite du chapitre où il est question de « connaissance » rationnelle. Cf. HARL, *Bible*, notes à Gn 1, 27-28 et 2, 19. Le langage est lié à la connaissance pour le philosophe grec ; il est lié à un don divin, à un pouvoir donné par Dieu pour le juif. Le chrétien unira prudemment les deux points de vue.

2. Il s'agit évidemment d'une « nature » créée, par opposition à la nature divine increée.

3. Ἐπίγνωσις : terme repris et défini par Jean lui-même dans *Manich.* 78 (p. 394) : « La reconnaissance est une vraie science qui survient après une erreur. »

sion des réalités¹. Mais le Dieu qui est bon et qui, pour nous faire participer à sa bonté, nous a menés du néant à l'être et qui a fait de nous des êtres capables de connaître, de même qu'il ne nous a pas fait participer à son essence, ne nous a pas fait participer à la connaissance de son essence, car il est impossible qu'une nature² connaisse parfaitement la nature transcendante. De plus, si les connaissances concernent les êtres, comment sera connu le suressentiel ? Donc, par suite de son indicible bonté, il a consenti à être nommé à partir de ce que nous pouvons connaître, afin que sans être entièrement privés de le connaître, nous possédions de lui, même si elle est obscure, une certaine notion³. Ainsi, dans la mesure où il est insaisissable, il est aussi sans nom. Mais puisqu'il est cause de toutes choses et contient d'avance en lui les raisons et les causes de tous les êtres, on le dénomme à partir de tous les êtres et de leurs contraires, tels que lumière et ténèbres, eau et feu, pour nous convaincre que par essence il n'est pas cela ; mais il est suressentiel⁴ et donc sans nom et, comme cause de tous les êtres, il est nommé d'après tous les effets de sa causalité. – Voilà pourquoi parmi les noms divins, les uns sont énoncés par retranchement, pour montrer le suressentiel, tels « sans essence », « intemporel », « sans commencement », « invisible » ; non qu'il soit inférieur à l'un d'eux ou privé d'un autre (car tout lui appartient, tout vient de lui et par lui et se maintient en lui^a), mais c'est-à-dire plutôt qu'il est, par sa supériorité, séparé de tous les êtres (il n'est aucun des êtres, mais au-dessus de tous). Les autres noms sont des noms affirmatifs, parce que Dieu est

4. Ce terme en ὑπερ- vient de Proclus – ce qui n'a rien d'étonnant dans un passage imprégné de l'enseignement de Denys. Cf. FESTUGIÈRE, *Hermès*, p. 71 et PROCLUS, *Théologie* t. 1, p. 156 ; FAUCON, « Infrastructures », n. 32 p. 365. Ὑπερούσιος se retrouve dans *Dial.* 8/4, p. 59, l. 69 ; on a déjà trouvé plusieurs composés de ce type au ch. 8 *supra* l. 18 s. et dans *Jacob.* 2, p. 110-111.

λεγόμενα ὡς αἰτίου τῶν πάντων κατηγορεῖται· ὡς γὰρ αἴτιος
 πάσης οὐσίας καὶ πάντων τῶν ὄντων λέγεται καὶ ὦν καὶ
 30 οὐσία, καὶ ὡς αἴτιος λόγου παντός καὶ σοφίας λογικοῦ τε καὶ
 σοφοῦ λέγεται λόγος καὶ λογικός, σοφία καὶ σοφός, ὁμοίως
 καὶ νοῦς καὶ νοερός, ζωὴ καὶ ζῶν, δύναμις καὶ δυνατός, καὶ ἐπὶ
 πάντων τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ ἐκ τῶν τιμιωτέρων καὶ
 πλησιαζόντων αὐτῷ οἰκειοτέρως ὀνομασθήσεται. Τιμιώτερα
 35 δὲ τὰ ἄλλα τῶν ὑλικῶν καὶ τὰ καθαρὰ τῶν ῥυπαρῶν καὶ τὰ
 ἅγια τῶν ἐναγῶν, καὶ μᾶλλον αὐτῷ πλησιάζοντα, ἐπεὶ καὶ
 πλέον μετέχουσιν αὐτοῦ. Οἰκειότερον οὖν μᾶλλον ὀνομα-
 σθήσεται ἥλιος καὶ φῶς ἢ ἡπερ σκότος, καὶ ἡμέρα ἢ ἡπερ νύξ, καὶ
 ζωὴ ἢ ἡπερ θάνατος, καὶ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ ὡς ζωτικά
 40 ἢ ἡπερ γῆ, καὶ πρὸ πάντων καὶ πλέον ἀγαθότης ἢ ἡπερ κακία, –
 ταῦτόν δὲ εἰπεῖν – ὦν ἢ ἡπερ μὴ ὦν· τὸ γὰρ ἀγαθὸν ὑπαρξίς καὶ
 ὑπάρξεως αἴτιον, τὸ δὲ κακὸν ἀγαθοῦ ἢ τοι ὑπάρξεως στέρη-
 σις. Καὶ αὐταὶ μὲν αἱ ἀποφάσεις· γλυκυτάτη δὲ καὶ ἡ ἐξ
 ἀμφοῖν συνάφεια οἷον ἡ ὑπερούσιος οὐσία, ἡ ὑπέρθεος θεότης,
 45 ἡ ὑπεράρχιος ἀρχὴ καὶ τὰ τοιαῦτα. Εἰσὶ δὲ καὶ τινὰ καταφα-
 τικῶς ἐπὶ θεοῦ λεγόμενα δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως
 ἔχοντα οἷον σκότος· οὐχ ὅτι ὁ θεὸς σκότος ἐστίν, ἀλλ' ὅτι οὐκ
 ἔστι φῶς ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς. – Λέγεται μὲν οὖν ὁ θεὸς νοῦς καὶ
 λόγος καὶ πνεῦμα σοφία τε καὶ δύναμις ὡς τούτων αἴτιος καὶ
 50 ὡς ἄυλος καὶ ὡς παντουργός καὶ παντοδύναμος. Καὶ ταῦτα
 κοινῶς ἐπὶ πάσης λέγεται τῆς θεότητος τὰ τε ἀποφατικῶς καὶ
 καταφατικῶς λεγόμενα. Καὶ ἐφ' ἐκάστης τῶν τῆς ἁγίας
 τριάδος ὑποστάσεων ὁμοίως καὶ ὡσαύτως καὶ ἀπαραλείπτως·
 ὅταν γὰρ ἐννοήσω μίαν τῶν ὑποστάσεων, τέλειον θεὸν αὐτὴν
 55 οἶδα, τελείαν οὐσίαν. Ὅταν δὲ συνάψω καὶ συναριθμήσω τὰ

1. Sur cette formule, cf. *infra* ch. 93, l. 28-30 ; *Manich.* 14, p. 358-360.

2. « Savoureux » : le terme surprend dans la mesure où les confidences de Jean sont rares, il témoigne de la foi ardente de ce contemplatif.

3. La réflexion de l'auteur ne pouvait pas ne pas passer de l'unicité divine à la Trinité ; la méditation va prendre la forme d'une sorte d'hymne jusqu'à la fin du chapitre.

affirmé cause de toutes choses ; en tant que cause de toute essence et de tous les êtres, on le nomme être et essence ; en tant que cause de toute raison, du savoir rationnel et de la sagesse, on le nomme raison et rationnel, sagesse et sage, et pareillement intellect et intellectif, vie et vivant, puissance et puissant, et ainsi en va-t-il du reste, et on le nommera d'une façon plus appropriée plutôt à partir des réalités les plus hautes et les plus proches de lui. Les réalités immatérielles ont plus de prix que les réalités matérielles, le pur que l'impur et le sacré que le profane, et elles se rapprochent d'autant plus de Dieu qu'elles participent davantage de lui. Soleil et lumière seront donc des termes plus appropriés pour le nommer que ténèbre, jour plutôt que nuit, vie plutôt que mort, feu, esprit et eau, parce qu'ils sont vivifiants, plutôt que terre et avant toutes choses bonté plutôt que mal et – c'est dire la même chose – être plutôt que non-être. Car le bien est existence et cause d'existence, cependant que le mal est privation du bien, c'est-à-dire de l'existence¹. Voilà donc pour les négations. Très savoureuse² aussi est la combinaison résultant des affirmations et des négations, comme la suressentielle essence, la divinité supradivine, le principe au-delà de tout principe, et ainsi de suite. Or il y a aussi des choses que l'on attribue à Dieu affirmativement et qui possèdent une force négative par surabondance, comme « ténèbre ». Ce n'est point que Dieu soit ténèbre ; c'est dire qu'il n'est pas lumière, mais au-delà de la lumière. – On appelle donc Dieu intellect, raison, esprit, savoir et puissance parce qu'il en est la cause, qu'il est immatériel, tout opérant et tout-puissant. Toutes ces expressions tant négatives qu'affirmatives sont employées conjointement de toute la divinité. De plus elles sont employées de façon semblable, identique et sans exception, de chacune des hypostases de la sainte Trinité³. En effet, quand je conçois une des trois hypostases, je sais qu'elle est Dieu parfait, substance parfaite. Quand je réunis et énumère les trois, je sais qu'il s'agit du

τρία, ἓνα θεὸν οἶδα τέλειον· οὐ σύνθετόν ἐστιν ἡ θεότης, ἀλλ' ἐν
 τρισὶ τέλειοις ἐν τέλειον ἀμερές καὶ ἀσύνθετον. Ὅταν δὲ τὴν
 πρὸς ἄλληλα σχέσιν τῶν ὑποστάσεων ἐννοήσω, οἶδα, ὅτι ἐστὶν
 60 ὁ πατὴρ ὑπερούσιος ἥλιος, πηγὴ ἀγαθότητος, ἄβυσσος
 οὐσίας, λόγου, σοφίας, δυνάμεως, φωτός, θεότητος, πηγὴ
 γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ.
 Αὐτὸς μὲν οὖν ἐστὶ νοῦς, λόγου ἄβυσσος, λόγου γεννήτωρ καὶ
 διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ πνεύματος, καὶ ἵνα μὴ
 65 πολλὰ λέγω· οὐκ ἔστι τῷ πατρὶ λόγος, σοφία, δύναμις, θέλη-
 σις, εἰ μὴ ὁ υἱός, ὅς ἐστιν ἡ μόνη δύναμις τοῦ πατρὸς ἢ προκα-
 ταρκτικὴ τῆς τῶν πάντων ποιήσεως. Οὗτος ὡς τελεία
 ὑπόστασις γεννωμένη, ὡς οἶδεν αὐτός, υἱός ἐστι τε καὶ λέγε-
 ται. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς
 θεότητος δύναμις τοῦ πατρὸς, ἐκ πατρὸς μὲν δι' υἱοῦ ἐκπορευ-
 70 ομένη, ὡς οἶδεν, οὐ γεννητῶς· διὸ καὶ πνεῦμα ἅγιον τὸ τελε-
 σιουργὸν τῆς τῶν ἀπάντων ποιήσεως. Ὅσα οὖν ἀρμόζει αἰτίῳ
 πατρὶ, πηγῇ, γεννήτορι, τῷ πατρὶ μόνῳ προσαρμοστέον ὅσα
 δὲ αἰτιατῶ, γεννητῷ υἱῷ, λόγῳ, δυνάμει προκαταρκτικῇ,
 θελήσει, σοφίᾳ, τῷ υἱῷ ὅσα δὲ αἰτιατῶ, ἐκπορευτῷ, ἐκφα-
 75 ντορικῷ, τελεσιουργικῇ δυνάμει, τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Ὁ
 πατὴρ πηγὴ καὶ αἰτία υἱοῦ καὶ πνεύματος, πατὴρ δὲ μόνου
 υἱοῦ καὶ προβολεὺς πνεύματος· ὁ υἱὸς υἱός, λόγος, σοφία καὶ
 δύναμις, εἰκὼν, ἀπαύγασμα, χαρακτὴρ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ
 πατρὸς, οὐχ υἱὸς δὲ τοῦ πνεύματος. Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
 80 πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὡς ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον (οὐδεμία
 γὰρ ὄρμη ἄνευ πνεύματος) καὶ υἱοῦ δὲ πνεῦμα οὐχ ὡς ἐξ
 αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος
 γὰρ αἴτιος ὁ πατὴρ.

1. Sur cette formule, comparer CYR. HIER., *Cat.* 16, 1 et 2 (920 A) ; THÉODORE, *Er.* 1 (37 A 1-2) ; GRÉG. NAZ., *Orat.* 31, 8 (p. 290).

2. Même formule dans *Manich.* 5-6 (p. 354). Elle était déjà celle de CYR. ALEX., *De adoratione in spiritu et veritate* 1 (PG 68, 148) ; cf. aussi *Thes.* 34 (585). La préposition ἐκ marque très exactement l'origine - sans plus ; comme διὰ n'indique que l'intermédiaire. Sur la valeur de διὰ, cf. *Imag.* III, 18 (p. 126-127). RÉGNON, *Études* IV, p. 80 s. a rassemblé des textes de même sens recueillis chez Athanase, Épiphané, Basile de Césa-

Dieu unique qui est parfait : la divinité n'est pas composée, mais elle est dans les trois parfaits perfection unique, indivise et simple. Et quand dans l'esprit je conçois la relation mutuelle des hypostases, je sais que le Père est soleil suressentiel, source de bonté, abîme d'être, de raison, de sagesse, de puissance, de lumière, de divinité, source génératrice et productrice du bien en elle caché. Ainsi donc il est lui-même intellect, abîme de raison, générateur du Verbe et par la médiation du Verbe producteur de l'Esprit révélateur et, pour m'exprimer brièvement, pour le Père il n'est point de raison, de sagesse, de puissance, de vouloir hormis le Fils, qui est l'unique puissance du Père, cause première fondatrice de toute la création. Celui-ci, parfaite hypostase engendrée de la façon que lui sait, est de fait et de nom le Fils. L'Esprit saint est puissance du Père, révélatrice du secret de la divinité, procédant du Père par le Fils de la façon que lui sait, sans génération¹. C'est pourquoi le principe qui mène la création et toutes choses à leur perfection est l'Esprit saint. Donc tout ce qui correspond au Père en sa qualité de cause, source et principe générateur doit convenir au Père seul ; tout ce qui correspond à causé, fils engendré, Verbe, puissance fondatrice, volonté, sagesse, doit convenir au Fils ; tout ce qui correspond à causé, procédant, révélateur, puissance perfectionnante, doit convenir au Saint-Esprit. Le Père est source et cause du Fils et de l'Esprit, Père du seul Fils et émetteur de l'Esprit ; le Fils est fils, Verbe, sagesse et puissance, image, reflet, effigie du Père et il est issu du Père, mais n'est point Fils de l'Esprit. L'Esprit est l'Esprit saint du Père parce qu'il procède du Père (puisqu'il n'y a pas d'impulsion sans esprit) et Esprit du Fils, non qu'il procède de lui, mais par lui il procède du Père² ; car seul le Père est cause.

rée, Grégoire de Nazianze. MAXIME LE CONFESSEUR touche également à cette question et reprend le terme de δὴ 'Tioû dans *Questiones et dubia* 34

ιγ'

Περὶ τόπου θεοῦ καὶ ὅτι μόνον τὸ θεῖον ἀπερίγραπτον

- Τόπος ἐστὶ σωματικὸς πέρας τοῦ περιέχοντος, καθ' ὃ περιέχεται τὸ περιεχόμενον, οἷον ὁ ἀὴρ περιέχει τόδε τὸ σῶμα.
- 5 Οὐχ ὅλος ὁ περιέχων ἀὴρ τόπος ἐστὶ τοῦ περιεχομένου σώματος, ἀλλὰ τὸ τέλος τοῦ περιέχοντος ἀέρος τὸ ἐφαπτόμενον τοῦ περιεχομένου σώματος· πάντως δέ, ὅτι τὸ περιέχον οὐκ ἔστιν ἐν τῷ περιεχομένῳ.
- 10 Ἔστι δὲ καὶ νοητὸς τόπος, ἔνθα νοεῖται καὶ ἔστιν ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις, ἔνθα πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ καὶ οὐ σωματικῶς περιέχεται ἀλλὰ νοητῶς· οὐ γὰρ ἔχει σχῆμα, ἵνα σωματικῶς περισχεθῆ. Ὁ μὲν οὖν θεὸς ἄυλος ὢν καὶ ἀπερίγραπτος ἐν τόπῳ οὐκ ἔστιν· αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ τόπος ἐστὶ τὰ πάντα πληρῶν καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ὢν καὶ αὐτὸς συνέχων τὰ πάντα. Λέγεται δὲ ἐν
- 15 τόπῳ εἶναι. Καὶ λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἐκδηλὸς ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γένηται. Αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ πάντων ἀμιγῶς διήκει καὶ πᾶσι μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ τὴν ἐκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν, φημὶ δὲ τὴν τε φυσικὴν καὶ προ-

(PG 90, 813 C) ; cf. aussi *Opuscula theologica et polemica ad Marinum* (PG 91, 136 A-B). Enfin on pourra se reporter à JUGIE, *Theologia* I, p. 154-161 et « Saint Jean », col. 721-722.

1. Dans les ch. 13-15, Jean prolonge la réflexion sur l'action divine. La composition du ch. 13 est celle d'un exposé scolaire : on part d'un principe philosophique (§ 1) que l'on applique à Dieu, à l'ange, à l'homme (§ 2-5). Il y a donc des êtres circonscrits et des êtres incirconscrits : appliquant cette constatation à Dieu, à l'ange, à l'homme (§ 6), on peut tirer la conséquence que Dieu est incirconscrit (§ 7). Ainsi ce n'est pas par la notion philosophique de « lieu » que l'on peut approcher Dieu, mais par la méditation sur la révélation que Dieu lui-même nous a faite concernant sa nature (§ 8-9) et sur son action (§ 10-16).

2. Première citation de NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 3 (p. 41, l. 22). Cf. ARISTOTE, *Phys.* 210 B 12 ; 212 A 30.

3. Jean reprend des idées de GRÉG. NAZ. (cf. *supra*, ch. 4) : *Orat.* 28, 10 et 14 (p. 120 et 128 s.). En germe ici le développement du chapitre, mais aussi celui de la cosmologie et de l'anthropologie damascéniennes. Cf. *infra*, ch. 15-44 ainsi que *Volunt.* 14-26 (p. 198-208) qui fournit un résumé commode dû à Jean lui-même.

13 (I, 13)

**Le lieu de Dieu et que le divin seul
ne peut être circonscrit¹**

Le lieu est la limite corporelle de ce qui enveloppe selon que l'enveloppé en est enveloppé² ; ainsi l'air enveloppe le corps. Mais la totalité de l'air enveloppant n'est pas le lieu du corps enveloppé ; c'est plutôt la partie extrême de l'air enveloppant qui touche le corps enveloppé ; et cela nécessairement, puisque l'enveloppant ne se trouve pas dans l'enveloppé.

Mais il y a aussi un lieu intelligible³, là où pense et se trouve la nature douée d'intelligence et incorporelle, là où elle est présente et agit et où elle est enveloppée non de façon corporelle, mais intelligible. Car elle est dépourvue de contour par lequel elle serait enveloppée de manière corporelle. Dans ces conditions, Dieu qui est immatériel et incirconscrit⁴ ne se trouve pas dans un lieu ; il est en effet lui-même son propre lieu, emplissant tout, se trouvant au-dessus de tout et lui-même maintenant tout⁵. On dit pourtant qu'il est dans un lieu. Ce qu'on appelle « lieu de Dieu », c'est l'endroit où son action vient à se produire. Il se répand en effet à travers toutes choses sans s'y mêler⁶ et à toutes choses donne part à son activité suivant l'aptitude de chacune et sa capacité réceptive, je veux dire sa pureté naturelle et sa capacité de choisir. Les êtres affranchis de la

4. $\Sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\tau\omega\nu$: cf. GRÉG. NYSS., *Orat.* 25 (PG 45, 68 C-D) et GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, 6 (p. 110). L'idée est déjà dans PS.-DENYS, *D. N.* IX, 3 (p. 208 ou PG 3, 912 B 1).

5. Cf. MAXIME, *In librum De divinis nominibus scholia* (PG 4, 189 D 9) ; NÉMÉSIEUS, *Nat. hom.* 3, p. 42, l. 6-9 ; GRÉG. NAZ., *Orat.* 34, 9-10 (p. 214-217). Jean utilise ces formules dans un bel effet oratoire à propos de l'ensevelissement du Christ dans *Sabb.*, 29 (p. 138-139).

6. Ἀμιγῶς : cf. *infra*, l. 70-75 ; PS.-DENYS, *D. N.* IX, 4 (p. 209 s.). L'adverbe montre ce qui distingue la conception chrétienne de la présence divine dans le monde et la doctrine stoïcienne de la compénétration des corps.

αριετικὴν καθαρότητα· καθαρώτερα γὰρ τὰ ἄυλα τῶν ὑλικῶν καὶ
 20 τὰ ἐνάρετα τῶν κακίᾳ συνεζευγμένων. Λέγεται τοιγαροῦν θεοῦ
 τόπος ὁ πλέον μετέχων τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς χάριτος αὐτοῦ. Διὰ
 τοῦτο ὁ οὐρανὸς αὐτοῦ θρόνος (ἐν αὐτῷ γὰρ εἰσιν οἱ ποιῶντες τὸ
 θέλημα αὐτοῦ ἄγγελοι καὶ αἰεὶ δοξάζοντες αὐτόν· αὕτη γὰρ αὐτῷ
 ἀνάπαυσις) καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ (ἐν αὐτῇ γὰρ
 25 διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις συναναστρέφη). Πούς δὲ θεοῦ ἡ ἀγία
 σὰρξ αὐτοῦ διαφόρως ἰνόμασται. Λέγεται καὶ ἡ ἐκκλησία τόπος
 θεοῦ· τοῦτον γὰρ εἰς δοξολογίαν αὐτοῦ ὡσπερ τι τέμενος
 ἀφωρίσαμεν, ἐν ᾧ καὶ τὰς πρὸς αὐτὸν ἐντεύξεις ποιούμεθα.
 Ὅμοίως καὶ οἱ τόποι, ἐν οἷς ἐκδήλος ἡμῖν ἡ αὐτοῦ ἐνέργεια εἶτε
 30 διὰ σαρκὸς εἶτε ἄνευ σώματος γέγονε, τόποι θεοῦ λέγονται.

Ἰστέον δέ, ὅτι τὸ θεῖον ἀμερές ἐστιν, ὅλον ὀλικῶς πανταχοῦ ὄν
 καὶ οὐ μέρος ἐν μέρει σωματικῶς διαιρούμενον, ἀλλ' ὅλον ἐν πᾶσι
 καὶ ὅλον ὑπὲρ τὸ πᾶν.

Ὁ δὲ ἄγγελος σωματικῶς μὲν ἐν τόπῳ οὐ περιέχεται ὥστε
 35 τυποῦσθαι καὶ σχηματίζεσθαι, ὅμως λέγεται εἶναι ἐν τόπῳ διὰ
 τὸ παρεῖναι νοητῶς καὶ ἐνεργεῖν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ μὴ
 εἶναι ἀλλαχοῦ, ἀλλ' ἐκεῖσε νοητῶς περιγράφεσθαι, ἔνθα καὶ
 ἐνεργεῖ· οὐ γὰρ δύναται κατὰ ταῦτόν ἐν διαφόροις τόποις ἐνε-
 40 ργεῖν, μόνου γὰρ θεοῦ ἐστὶ τὸ πανταχοῦ κατὰ ταῦτόν ἐνεργεῖν. Ὁ
 μὲν γὰρ ἄγγελος τάχει φύσεως καὶ τῷ ἐτοιμίῳ ἤγουν ταχέως
 μεταβαίνειν ἐνεργεῖ ἐν διαφόροις τόποις, τὸ δὲ θεῖον πανταχῇ ὄν
 καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν πανταχῇ κατὰ ταῦτόν διαφόρως ἐνεργεῖ μιᾷ καὶ
 ἀπλῇ ἐνεργείᾳ.

1. L'Église : les deux aspects – humain et divin – sont ici brièvement indiqués ; cf. *Imag.* II, 15 (p. 107-108).

2. Ces formules frappées soulignent l'unité et la transcendence divine.

3. Le monde créé est rigoureusement hiérarchisé de par la volonté même de Dieu le créateur. Cf. *supra*, ch. 1, l. 10-13 ; *infra* ch. 26, début ;

matière sont plus purs que les êtres matériels et les êtres vertueux plus purs que les êtres soumis au joug du mal. Ainsi donc on appelle « lieu de Dieu » celui qui participe davantage à son activité et à sa grâce. Voilà pourquoi le ciel est son trône (là où se trouvent les anges qui font sa volonté et qui toujours le glorifient : en effet, c'est son lieu de repos) ; et la terre est l'escabeau de ses pieds (puisque sur elle, grâce à la chair, il a vécu parmi les hommes). Et sa chair sacrée de façon excellente a été appelée le pied de Dieu. L'Église aussi est appelée « lieu de Dieu » : car en vue de sa glorification nous avons délimité pour ainsi dire un enclos réservé où nous nous entretenons avec lui¹. De la même façon encore les lieux où son action devient pour nous manifeste, qu'elle soit produite au moyen d'une chair ou sans corps, nous les appelons « lieux de Dieu ».

Il faut savoir d'autre part que Dieu est sans partie, qu'entier il est entièrement partout et que, loin d'être corporellement divisé partie par partie, il est en entier dans toutes choses et tout entier au-dessus de tout².

L'ange n'est pas corporellement enveloppé dans un lieu au point d'avoir figure et forme. On dit néanmoins qu'il est dans un lieu parce qu'il y est présent en esprit, qu'il y opère suivant sa nature propre et n'est pas ailleurs, mais qu'il se laisse circonscrire intelligiblement là où il agit. Il ne peut pas en effet agir au même instant en des lieux différents : il appartient à Dieu seul d'agir partout au même instant. L'ange, certes, par sa rapidité naturelle et sa capacité de déplacement aisé, c'est-à-dire rapide, opère en divers lieux, cependant que Dieu, parce qu'il est partout et au-dessus de tout, au même instant agit partout différemment par une action unique et simple³.

EUSEBE, *Praep.*, développe déjà cette idée familière à tous les écrivains chrétiens et que répandra largement le moyen-âge occidental. Pour la place de l'homme, cf. NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 2, p. 22.

Ἡ δὲ ψυχὴ συνδέεται τῷ σώματι ὅλη ὅλῳ καὶ οὐ μέρος μέρει
 45 καὶ οὐ περιέχεται ὑπ' αὐτοῦ, ἀλλὰ περιέχει αὐτὸ ὡσπερ πῦρ
 σίδηρον καὶ ἐν αὐτῷ οὐσα τὰς οἰκείας ἐνεργείας ἐνεργεῖ.

Περιγραπτὸν ἐστὶ τὸ τόπῳ ἢ χρόνῳ ἢ καταλήψει περι-
 λαμβανόμενον, ἀπερίγραπτον δὲ τὸ μηδενὶ τούτων περιεχόμε-
 νον. Ἀπερίγραπτον μὲν οὖν μόνον ἐστὶ τὸ θεῖον ἀναρχον ὃν καὶ
 50 ἀτελεύτητον καὶ πάντα περιέχον καὶ μηδεμιᾶ καταλήψει
 περιεχόμενον μόνον γάρ ἐστὶν ἀκατάληπτον καὶ ἀόριστον, ὑπ'
 οὐδενὸς γινωσκόμενον, αὐτὸ δὲ μόνον ἑαυτοῦ θεωρητικόν. Ὁ δὲ
 ἄγγελος καὶ χρόνῳ περιγράφεται (ἤρξατο γὰρ τοῦ εἶναι) καὶ
 τόπῳ, εἰ καὶ νοητῶς, ὡς προείπομεν, καὶ καταλήψει (καὶ
 55 ἀλλήλων γὰρ τὴν φύσιν ἴσασι, ποσῶς καὶ ὑπὸ κτίστου ὀρίζονται
 τέλεον), τὰ δὲ σώματα καὶ ἀρχῇ καὶ τέλει καὶ τόπῳ σωματικῶς
 καὶ καταλήψει. Ἄτρεπτον παντελῶς τὸ θεῖον καὶ ἀναλλοίωτον
 πάντα γὰρ τῇ προγνώσει τὰ οὐκ ἔφ' ἡμῖν προώρισεν, ἕκαστον
 κατὰ τὸν ἴδιον καὶ πρέποντα καιρὸν καὶ τόπον. Καὶ κατὰ τοῦτο ὁ
 60 πατὴρ οὐδένα κρίνει, τὴν δὲ κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ^a· ἔκρινε
 γὰρ ὁ πατὴρ δηλονότι καὶ ὁ υἱὸς ὡς θεὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,
 αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς ὡς ἄνθρωπος σωματικῶς καταθήσεται καὶ
 καθιέται^b ἐπὶ θρόνου δόξης (σώματος γὰρ περιγραπτοῦ ἢ
 κατάθασις καὶ ἡ καθέδρα) καὶ κρίνει πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐν
 65 δικαιοσύνη^c.

Πάντα ἀπέχει θεοῦ, οὐ τόπῳ ἀλλὰ φύσει. Ἐπὶ ἡμῶν φρόνησις
 καὶ σοφία καὶ βουλή ὡς ἕξις συμβαίνει καὶ ἀποχωρεῖ, οὐ μὴν ἐπὶ
 θεοῦ. Ἐπ' αὐτοῦ γὰρ οὐδὲν γίνεται καὶ ἀπογίνεται· ἀναλλοίωτος
 γὰρ ἐστὶ καὶ ἄτρεπτος, καὶ οὐ χρῆ συμβεθηκὸς ἐπ' αὐτοῦ λέγειν.
 70 Τὸ ἀγαθὸν ὁ θεὸς σύνδρομον ἔχει τῇ οὐσίᾳ. Ὁ ἐπιθυμῶν αἰεὶ τοῦ

13. a. Jn 5, 22 b. Cf. Mt 25, 31 c. Cf. Ps 9, 9

1. On se souvient que Dieu est « incompréhensible » (*supra* ch. 4, n. 2, p. 148). Remarquer en outre les *asyndètes* (l. 47 et 55) qui opposent fortement les paragraphes suivants à ceux qui traitent de l'ange et de l'homme.

2. Tout ceci est fondé sur la parole du Christ (Jn 1, 18) citée à la première ligne de l'ouvrage et qui en donne la signification profonde. Cf. aussi plus loin, l. 70 s.

3. Cf. *supra* ch. 9, l. 25 et *Dial.* γ' / 13 (p. 82) ; *Manich.* 29-30 (p. 367-368).

4. Ces « rencontres » montrent bien le caractère « accidentel » de toute créature. Pour *σύνδρομον*, cf. *supra* ch. 11, l. 19 s.

L'âme est entièrement liée au corps entier, non point partie par partie, et loin d'être enveloppée par lui, elle l'enveloppe comme le feu enveloppe le fer et, parce qu'elle est en lui, elle opère ses opérations propres.

Est circonscrit ce que lieu, temps et compréhension embrassent, mais n'est pas circonscrit ce qu'aucune de ces choses n'enveloppe. Dans ces conditions, la divinité seule n'est pas circonscrite, puisqu'elle est sans commencement ni fin, contient toutes choses et qu'aucune compréhension ne la contient. Car seule elle est hors de toute compréhension¹ et sans délimitation, elle n'est connue par personne et elle seule peut se contempler elle-même. En revanche, l'ange est circonscrit dans le temps (puisque'il a commencé d'exister), par le lieu, même si c'est par l'intellect, comme on l'a dit, et par la compréhension (car ils connaissent la nature les uns des autres et dans quelle mesure ils sont pleinement limités par le créateur). Les êtres corporels sont également circonscrits par le commencement, la fin, le lieu corporel et la compréhension. La divinité est parfaitement immuable et inaltérable. Elle a en effet prédéterminé par sa prescience tout ce qui ne dépend pas de nous, chaque chose suivant le moment et le lieu particulier et approprié. C'est aussi pourquoi *le Père ne juge personne, mais il a remis tout jugement au Fils*^a, à savoir que le Père a évidemment jugé, ainsi que le Fils en tant que Dieu et l'Esprit saint, mais le Fils en tant qu'homme descendra corporellement et siégera^b sur un trône de gloire² (car descendre et siéger sont le fait d'un corps circonscrit) et il jugera le monde entier dans la justice^c.

Toutes choses se situent à distance de Dieu non par le lieu, mais par la nature. En ce qui nous concerne, pensée, sagesse et volonté en tant qu'aptitudes acquises s'assemblent et se dispersent, mais non point en ce qui concerne Dieu. En ce qui le concerne, en effet, rien n'apparaît ni ne disparaît³; car il est inaltérable, immuable et on ne saurait parler d'accident à son propos⁴. En Dieu le bien coïncide avec l'essence. Celui qui aspire toujours à Dieu, celui-là le

θεοῦ, οὗτος ὁρᾷ αὐτόν. Ἐν πᾶσι γὰρ ἔστιν ὁ θεός· τοῦ γὰρ ὄντος^d ἐξῆπται τὰ ὄντα, καὶ οὐκ ἔστιν εἶναι τι, εἰ μὴ ἐν τῷ ὄντι τὸ εἶναι ἔχει, ὅτι πᾶσι μὲν ἐγκέκραται ὁ θεός ὡς συνέχων τὴν φύσιν, τῇ δὲ ἁγία αὐτοῦ σαρκὶ ὁ θεός λόγος καθ' ὑπόστασιν ἠνώθη καὶ
75 κατεμίχθη ἀσυγχύτως πρὸς τὸ ἡμέτερον. Οὐδεὶς ὁρᾷ τὸν πατέρα^e εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα.

Βούλησις καὶ σοφία καὶ δύναμις ὁ υἱὸς ἔστι τοῦ πατρὸς· οὗ γὰρ λέγειν ἐπὶ θεοῦ ποιότητα, ἵνα μὴ σύνθετον αὐτὸν εἴπω-
μεν ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος. Ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς ἔστι καὶ
80 πάντα, ὅσα ἔχει, ἐξ αὐτοῦ ἔχει. Διὸ οὐ δύναται ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδέν^f· οὐ γὰρ ἔχει ἰδιόζουσαν ἐνέργειαν παρὰ τὸν πατέρα.

Ὅτι φύσει ἀόρατος^g ὁ θεός, ὁρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνεται ἐκ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως καὶ κυβερνήσεως γινωσκόμενος.
Εἰκὼν τοῦ πατρὸς^h ὁ υἱός, καὶ υἱὸς τὸ πνεῦμα, δι' οὗ Χριστὸς
85 ἐνοικῶν ἀνθρώπῳ δίδωσιν αὐτῷ τὸ κατ' εἰκόνα.

Θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, μέσον ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ καὶ δι' υἱοῦ τῷ πατρὶ συναπτόμενον πνεῦμα θεοῦⁱ λέγεται, πνεῦμα Χριστοῦ, νοῦς Χριστοῦ, πνεῦμα κυρίου^j, αὐτοκύριος, πνεῦμα υἰοθεσίας^k, ἀληθείας^l, ἐλευθερίας^m, σοφίαςⁿ (καὶ γὰρ ποιητικὸν
90 τούτων ἀπάντων), πάντα τῇ οὐσίᾳ πληροῦν^o, πάντα συνέχων, πληρωτικὸν κόσμου κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀχώρητον κόσμῳ κατὰ τὴν δύναμιν.

Θεός ἔστιν ἀίδιος οὐσία καὶ ἀπαράλλακτος, δημιουργικὴ τῶν ὄντων, εὐσεβεῖ συνειδήσει προσκυνουμένη.

d. Cf. Ex 3, 14 e. Cf. Jn 6, 46 f. Cf. Jn 5, 30 g. Cf. Sg 13, 1.5
h. Cf. 2 Co 4, 4 i. Rm 8, 9 j. Sg 1, 7 k. Rm 8, 15 l. Jn 14, 17
m. Cf. Rm 8, 2 n. Cf. Sg 1, 6 o. Cf. Sg 1, 7

1. Ἐγκέκραται – κατεμίχθη : le préverbe fait la distinction entre ces deux termes de sens très proche ; ἐγ- souligne la présence divine dans l'univers créé ; κατὰ- l'idée d'une descente du Verbe dans l'humanité.

2. À partir de ce paragraphe, Jean esquisse ce que l'on pourrait appeler une « description » de la nature divine dans sa triple hypostase. La densité du texte exigerait de longs commentaires ; nous ne relèverons que quelques formules. Avec GRÉG. NAZ. (*Orat.* 30, 11 – p. 244-247), Jean affirme que l'opération divine est unique (cf. *infra*, ch. 37) ; la notion

voit ; Dieu en effet se trouve tout en tous ; les êtres dépendent de celui qui est^d et rien n'existe s'il n'a l'être dans celui qui est, puisque Dieu est mêlé à toutes choses¹, comme maintenant la nature et que d'autre part le Verbe de Dieu s'est uni dans l'hypostase à sa chair sacrée et s'est mêlé sans confusion à la nôtre. *Nul ne voit le Père*^e, si ce n'est le Fils et l'Esprit.

Le Fils est volonté, sagesse et puissance du Père. Il faut en effet s'interdire de parler de qualité à propos de Dieu, par crainte de dire qu'il est composé d'essence et de qualité. Le Fils est issu du Père et tient du Père tout ce qu'il possède. Voilà pourquoi de lui-même il ne peut rien faire^f ; car il n'y a aucune opération qui lui appartienne en propre en dehors du Père.

Comme Dieu est par nature invisible^g, c'est par ses opérations qu'il devient visible, et l'ordre et le gouvernement du monde le font connaître.

Le Fils est l'image du Père^h et l'Esprit l'image du Fils et c'est par l'Esprit que le Christ habitant dans un homme donne à celui-ci d'être à son image.

L'Esprit saint est Dieu, intermédiaire entre l'inengendré et l'engendré et se trouve lié au Père par le Fils ; on le nomme *Esprit de Dieu*ⁱ, Esprit du Christ, intellect du Christ, *Esprit du Seigneur*^j, seigneur lui-même, *Esprit d'adoption filiale*^k, *de vérité*^l, de liberté^m, de sagesseⁿ. Car il est créateur de toutes choses ; emplissant tout par son essence, il maintient tout, il emplit^o le monde selon son essence, il n'est pas limité par le monde selon sa puissance.

Dieu est l'essence éternelle et immuable, créatrice des êtres, objet d'adoration pour une conscience pieuse².

d'image est commentée par Jean lui-même dans *Imag.* III, 18 (p. 126-127) ; l'union du Saint-Esprit au Père par l'intermédiaire du Fils (συναπτόμενον) est nécessaire par nature. (Cf. BASILE, *Spir.* VI, 14, p. 288 ; XVI, 40, p. 391) ; Jean cite par trois fois la *D. P.* : l. 93-101 = *D. P.* p. 261, l. 13-18 ; l. 102 = *D. P.* p. 263, l. 5 s. ; l. 105 = *D. P.* p. 263, l. 6 s. (cf. *infra* ch. 35, l. 12). La pensée de MAXIME LE CONFESSEUR est présente dans tout le passage : cf. *Ad Thalassium*, 34 (PG 90, 372) ; *Ad Maximum*, PG 91, 136 A-B.

95 Θεὸς καὶ πατὴρ^p ὁ ὢν αἰὶ ἀγέννητος, ὡς μὴ ἔκ τινος γεννη-
 θείς, γεννήσας δὲ υἱὸν συναίδιον. Θεὸς καὶ υἱός ἐστιν ὁ ὢν αἰὶ σὺν
 τῷ πατρὶ, ἀχρόνως καὶ αἰδίως καὶ ἀρρεύστως καὶ ἀπαθῶς καὶ
 ἀδιαστάτως ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος. Θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν
 100 ἐστι, δύναμις ἀγιαστική, ἐνυπόστατος, ἐκ τοῦ πατρὸς ἀδια-
 στάτως ἐκπορευομένη καὶ ἐν υἱῷ ἀναπαυομένη, ὁμοούσιος πατρὶ
 καὶ υἱῷ.

Λόγος ἐστὶν ὁ οὐσιωδῶς τῷ πατρὶ αἰὶ συμπαρών. Λόγος
 πάλιν ἐστὶ καὶ ἡ φυσικὴ τοῦ νοῦ κίνησις, καθ' ἣν κινεῖται καὶ νοεῖ
 καὶ λογίζεται οἰονεὶ φῶς αὐτοῦ ὢν καὶ ἀπαύγασμα. Λόγος
 105 πάλιν ἐστὶν ὁ ἐνδιάθετος ὁ ἐν καρδίᾳ λαλούμενος. Καὶ πάλιν
 λόγος ἐστὶν ἄγγελος νοήματος. Ὁ μὲν οὖν θεὸς λόγος οὐσιωδῆς
 τέ ἐστι καὶ ἐνυπόστατος, οἱ δὲ λοιποὶ τρεῖς λόγοι δυνάμεις εἰσὶ
 τῆς ψυχῆς οὐκ ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει θεωρούμενοι, ὢν ὁ μὲν πρῶτος
 τοῦ νοῦ φυσικόν ἐστι γέννημα ἐξ αὐτοῦ αἰὶ φυσικῶς πηγαζόμε-
 110 νον, ὁ δεῦτερος δὲ λέγεται ἐνδιάθετος, ὁ δὲ τρίτος προφορικός.

Τὸ πνεῦμα νοεῖται πολλαχῶς· Τὸ ἅγιον πνεῦμα· λέγονται δὲ
 καὶ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου πνεύματος· πνεῦμα καὶ ὁ
 ἄγγελος ὁ ἀγαθός· πνεῦμα καὶ ὁ δαίμων πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ· ἐστι
 δέ, ὅτε καὶ ὁ νοῦς πνεῦμα λέγεται· πνεῦμα καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ὁ ἀήρ.

ιδ'

Τὰ ἰδιώματα τῆς θείας φύσεως

Τὸ ἄκτιστον, τὸ ἀναρχον, τὸ ἀθάνατον καὶ ἀπέραντον καὶ
 αἰώνιον, τὸ ἄυλον, τὸ ἀγαθόν, τὸ δημιουργικόν, τὸ δίκαιον, τὸ

p. Cf. 2 Co 11, 31

1. Cf. *infra* le ch. 35 et D. P. p. 267, l. 7.

2. Sur ce terme cf. A. KALLIS, *Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos*. Inaugural-Disser-tation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät, Münster 1965 ; G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à Saint Augustin*, Paris-Louvain 1945.

3. Pour le titre, cf. THÉODORET, *Er.*, début. Pour l'ensemble du chapitre, cf. *supra* ch. 2, l. 12-18 et ch. 8, l. 3-30. Remarquons que Jean emploie ici le neutre à propos du Dieu unique, mais après la révélation trinitaire, dans

Celui qui existe toujours inengendré est Dieu et Père^P ; il n'est issu de personne par génération et il a engendré son Fils coéternel. Celui qui existe éternellement avec le Père est Fils et Dieu, engendré du Père hors du temps, éternellement, sans perte de substance, sans passion et sans séparation. Le Saint-Esprit est Dieu, force sanctifiante, doté d'hypostase, procédant du Père sans séparation et reposant dans le Fils, consubstantiel au Père et au Fils.

Est Verbe celui qui essentiellement et toujours se tient auprès du Père. Est verbe encore le mouvement naturel de l'intelligence en vertu duquel elle se meut, pense et raisonne, comme s'il était sa lumière et son rayonnement. Est verbe encore ce qui est immanent, ce qui parle en notre cœur. Est verbe encore le messager de la pensée. Dieu le Verbe est donc, quant à lui, essentiel et doué d'une existence personnelle, tandis que les trois autres verbes sont des puissances de l'âme qui ne peuvent être considérées dans une hypostase propre. Le premier d'entre eux est le produit naturel de l'intelligence, il en jaillit constamment et naturellement, le deuxième est le verbe immanent, le troisième est le verbe proféré¹.

Le terme esprit s'entend en diverses acceptions² : il y a le Saint-Esprit, et l'on appelle encore esprits les puissances de l'Esprit saint. Ajoutons que le bon ange est esprit, esprit aussi le démon, esprit encore l'âme ; il arrive qu'on appelle aussi l'intellect esprit, esprit également le vent et l'air.

14 (I, 14)

Propriétés de la nature divine³

L'incréd, l'incommencé, l'immortel, l'infini et l'éternel, l'immatériel, la bonté, le pouvoir de créer, la justice, le pou-

les deux passages signalés, il employait le masculin. Ce neutre pourrait être considéré comme exprimant une plus ample généralité, aux dimensions sans limite de la Trinité. Sur la place donnée à la Providence, cf. *DTC* XIII, 1, col. 958.

5 φωτιστικόν, τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἀπαθές, τὸ ἀπερίγραφτον, τὸ ἀχώρητον, τὸ ἀπεριόριστον, τὸ ἀόριστον, τὸ ἀσώματον, τὸ ἀόρατον, τὸ ἀπερινόητον, τὸ ἀνευδές, τὸ αὐτοκρατές καὶ αὐτεξούσιον, τὸ παντοκρατορικόν, τὸ ζωοδοτικόν, τὸ παντοδύναμον, τὸ ἀπειροδύναμον, τὸ ἁγιαστικόν καὶ μεταδοτικόν, τὸ περιέχειν
 10 καὶ συνέχειν τὰ σύμπαντα καὶ πάντων προνοεῖσθαι· πάντα ταῦτα καὶ τοιαῦτα φύσει ἔχει οὐκ ἄλλοθεν εἰληφυῖα, ἀλλ' αὐτὴ μεταδιδούσα παντὸς ἀγαθοῦ ταῖς οἰκείαις ποιήμασι κατὰ τὴν ἐκάστου δεκτικὴν δύναμιν.

Ἡ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονὴ τε καὶ ἴδρυσις
 15 ἀδιάστατοι γὰρ αὐταὶ καὶ ἀνεκφοίτητοι ἀλλήλων εἰσὶν ἀσύγχυτον ἔχουσαι τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν, οὐχ ὥστε συναλείφεσθαι ἢ συγγεῖσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων. Υἱὸς γὰρ ἐν πατρὶ καὶ πνεύματι, καὶ πνεῦμα ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ, καὶ πατὴρ ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι, μηδεμιᾶς γινομένης συναλοιφῆς ἢ συμφύσεως ἢ συγγύσεως. Καὶ τὸ ἐν καὶ ταυτὸν τῆς κινήσεως· ἐν γὰρ
 20 ἕξαλμα καὶ μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων, ὅπερ ἐπὶ τῆς κτιστῆς φύσεως θεωρηθῆναι ἀδύνατον.

Καὶ ὅτι ἡ θεία ἔλλαμψις καὶ ἐνέργεια μία οὖσα καὶ ἀπλή καὶ ἀμερῆς καὶ ἀγαθοειδῶς ἐν τοῖς μεριστοῖς ποικιλλομένη καὶ
 25 τούτοις πᾶσι τὰ τῆς οἰκειᾶς φύσεως συστατικὰ νέμουσα μένει ἀπλή, πληθυνομένη μὲν ἐν τοῖς μεριστοῖς ἀμερίστως καὶ τὰ μεριστὰ πρὸς τὴν ἑαυτῆς ἀπλότητα συνάγουσα καὶ ἐπιστρέφουσα (πάντα γὰρ αὐτῆς ἐφέται καὶ ἐν αὐτῇ ἔχει τὴν ὑπαρ-

1. Sur la péricorèse, outre les références données par Kotter, voir *Jacob*. 52 (p. 127) et *PRESTIGE*, « Περικωρῆω ».

2. Μηδεμιᾶς γινομένης κτλ. : ces trois termes se reprennent et se complètent. Le premier (συναλοιφή) évoque l'idée d'un mélange de produits tel qu'on le fait dans la peinture, ou encore l'idée d'une rature ; le deuxième (σύμφυσις) l'idée d'un mélange dû au hasard, d'un enchevêtrement confus ; le troisième (σύγγυσις) l'idée d'un liquide qui se répand et se mêle à d'autres. Ce dernier est adopté et mis en valeur par le concile de Chalcédoine (cf. *infra*, ch. 47, l. 68-70) et *GRÉG. NAZ.*, *Orat.* 20, 7 (p. 70-73).

voir illuminateur, l'immuable, l'impassible, l'incirconscrit, l'inlocalisable, l'indéfini, l'illimité, l'incorporel, l'invisible, l'incompréhensible, la perfection, l'autocratie et le libre arbitre, la domination du monde, la vivification, la toute-puissance sans borne, sanctificatrice et dispensatrice, qui contient et maintient l'univers, providence de toutes choses : toutes ces propriétés et d'autres semblables, la divinité les possède par nature sans qu'elle les aie reçues d'ailleurs, mais c'est elle qui dispense tout bien à ses propres ouvrages suivant la capacité réceptive de chacun.

Les hypostases divines ont leur demeure et leur fondement les unes dans les autres. Elles sont elles-mêmes inséparables et indivisibles l'une de l'autre, étant entre elles sans confusion en situation de mutuelle péricorèse¹, non de façon à se détruire ou à se confondre, mais de façon à se posséder l'une l'autre. Le Fils est dans le Père et l'Esprit, l'Esprit dans le Père et le Fils, le Père dans le Fils et l'Esprit, sans que se produise aucune destruction, mélange ou confusion². Et leur mouvement est unique et identique, car il y a un élan unique et un unique mouvement des trois hypostases, ce que l'on ne peut affirmer de la nature créée³.

Et parce que l'illumination et opération de Dieu est unique, simple, indivisible, bénévolement diversifiée dans les êtres divisibles, et qu'elle répartit à tous ces êtres ce qui maintient leur propre nature, elle demeure simple⁴. Elle se multiplie dans les êtres divisibles sans se partager, elle rassemble et ramène le divisible vers sa propre simplicité (car toutes choses tendent vers elle et possèdent en elle leur

3. Affirmation issue d'une évidence.

4. Ce sont les trois « participants » à l'unicité divine, et non pas les êtres créés – qui n'apparaîtront que plus loin (I. 29). Jean suit ici la pensée de Denys dont il reprend certaines expressions : cf. PS-DENYS, *D. N. II*, 10-11 ; 9, 5 (p. 135-136 et 210-211). Quant à ἑλλαμψις, à travers Denys, on pourrait remonter jusqu'à PLOTIN, *Ennéades*.

ξιν)· και αὐτὴ τοῖς πᾶσι τὸ εἶναι καθὼς ἔχει φύσεως μεταδίδωσι·
 30 και αὐτὴ ἔστι τῶν ὄντων τὸ εἶναι και τῶν ζώντων ἢ ζωὴ και τῶν
 λογικῶς ὄντων ὁ λόγος και τῶν νοερῶς ὄντων ἢ νόησις, αὐτὴ
 ὑπὲρ νοῦν οὔσα και ὑπὲρ λόγον και ὑπὲρ ζῶν και ὑπὲρ οὐσίαν.

Ἔτι δὲ και τὸ διὰ πάντων διήκειν ἀμιγῶς, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν.
 Ἔτι και τὸ ἀπλῆ γνώσει γινώσκειν τὰ πάντα και πάντα τῷ θείῳ
 35 και παντεποπτικῶ και ἀύλῳ αὐτῆς ὁμματι ἀπλῶς καθορᾶν, τὰ
 τε ἐνεστώτα τὰ τε παρεληλυθότα και τὰ μέλλοντα πρὶν γενέσεως
 αὐτῶν· τὸ ἀναμάρτητον και ἀφιέναι ἀμαρτίας και σῶζειν· και ὅτι
 πάντα μὲν, ὅσα θέλει, δύναται, οὐχ ὅσα δὲ δύναται, θέλει· δύνα-
 ται γὰρ ἀπολέσαι τὸν κόσμον, οὐ θέλει δέ.

ιε'

Περὶ αἰῶνος

Αὐτὸς τοὺς αἰῶνας^a ἐποίησεν, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων,
 πρὸς ὃν φησιν ὁ θεῖος Δαυίδ· Ἀπὸ τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ^b, και ὁ θεῖος
 5 ἀπόστολος· Δι' οὗ και τοὺς αἰῶνας ἐποίησε^c.

Χρῆ τοίνυν γινώσκειν, ὅτι τὸ τοῦ αἰῶνος ὄνομα πολύσημόν
 ἔστι, πλεῖστα γὰρ σημαίνει· αἰὼν γὰρ λέγεται και ἡ ἐκάστου τῶν
 ἀνθρώπων ζωὴ. Λέγεται πάλιν αἰὼν και ὁ τῶν χιλίων ἔτων
 χρόνος. Πάλιν λέγεται αἰὼν ὄλος ὁ παρῶν βίος, και αἰὼν ὁ
 10 μέλλον ὁ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ὁ ἀτελεύτητος. Λέγεται πάλιν
 αἰὼν οὐ χρόνος οὐδὲ χρόνου τι μέρος ἡλίου φορᾶ και δρόμου

15. a. Cf. Pr 8, 22-23 b. Ps 89, 2 c. He 1, 2

1. Cf. *supra*, ch. 13, n. 6 p. 209. La divinité ne peut être que dans le monde (comparer la doctrine des stoïciens, DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae* VII, p. 138); sur cette idée de « transition », cf. aussi p. 139-140. Enfin sur les rapports entre la prescience divine et la liberté humaine, ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 19 et dans la suite de notre ouvrage, les ch. 38-44 tirés de Némésius.

2. La transition entre 14 et 15 est faite par la dernière phrase de 14 - ce qui permet de bien saisir la valeur de αὐτός. Après le « lieu » apparaît une autre catégorie aristotélicienne, le temps, et par conséquent la création. Même procédé de passage de 16 à 17. Les spéculations sur l'*aiôn* ont occupé particulièrement les néo-platoniciens et les gnostiques. Jean

existence). C'est elle aussi qui communique l'être à toutes choses selon les exigences de chaque nature ; elle est elle-même l'être des êtres, la vie des vivants, la raison des êtres rationnels et l'intelligence des êtres doués d'intelligence, se situant elle-même au-delà de l'intelligence, au-delà de la raison, au-delà de la vie et au-delà de l'essence.

Il lui appartient encore de traverser toutes choses sans s'y mélanger et que rien ne la traverse¹ ; de connaître toutes choses par connaissance simple, de voir avec la simplicité du divin regard omniprésent et immatériel, toutes choses, présentes, passées et à venir, avant leur production effective ; d'éloigner du péché l'innocent et de le sauver ; de pouvoir tout ce qu'elle veut, mais ne pas vouloir tout ce qu'elle peut, car elle peut détruire le monde, mais ne le veut pas.

15 (II, 1)

Le siècle

C'est lui qui a créé les siècles^{a 2}, lui qui existe avant tous les siècles et à qui s'adresse le divin David : *Tu es avant le siècle*^b. Et l'apôtre divin de dire : *Par qui aussi il a créé les siècles*^c.

Il faut bien savoir que le terme d'*aiôn* a plusieurs sens, car il désigne bien des choses. On dit *aiôn* de la vie de chaque homme. On dit aussi *aiôn* d'une durée de mille ans. On dit encore *aiôn* de toute la vie présente, ainsi que de la vie à venir, celle d'après la résurrection, celle qui n'a pas de fin. On parle encore d'*aiôn* à propos non pas du temps ni d'une portion du temps mesurée par la révolution et la

s'efforce de clarifier les sens du terme et distingue finalement la durée de vie d'un individu ou de l'univers et d'autre part la durée non mesurable que nous appelons éternité. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, p. 254-273. Nous avons choisi de rendre *aiôn* soit par « siècle » soit par une simple translittération (cf. BASILE, *Eun.* II, n. 1 p. 48).

μετρούμενον ἤγουν δι' ἡμερῶν καὶ νυκτῶν συνιστάμενον, ἀλλὰ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα· ὅπερ γὰρ τοῖς ὑπὸ χρόνον ὁ χρόνος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις
15 ἔστιν αἰῶν.

Λέγονται μὲν οὖν ἑπτὰ αἰῶνες τοῦ κόσμου τούτου ἤγουν ἀπὸ τῆς οὐρανοῦ καὶ γῆς κτίσεως μέχρι τῆς κοινῆς τῶν ἀνθρώπων συντελείας τε καὶ ἀναστάσεως. Ἔστι μὲν γὰρ συντέλεια μερική ὁ ἐκάστου θάνατος· ἔστι δὲ καὶ κοινή καὶ παντελῆς συντέλεια, ὅτε
20 μέλλει ἢ κοινή γίνεσθαι τῶν ἀνθρώπων ἀνάστασις. Ὁγδοος δὲ αἰῶν ὁ μέλλων.

Πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως, ὅτε οὐδὲ ἥλιος ἦν διαιρῶν ἡμέραν ἀπὸ νυκτός, οὐκ ἦν αἰὼν μετρητός, ἀλλὰ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα·
25 καὶ κατὰ μὲν τοῦτο εἰς αἰῶν ἔστι, καθὸ καὶ λέγεται ὁ θεὸς αἰώνιος, ἀλλὰ καὶ προαιώνιος. Καὶ αὐτὸν γὰρ τὸν αἰῶνα αὐτὸς ἐποίησε· μόνος γὰρ ἀναρχος ὢν ὁ θεὸς πάντων αὐτὸς ἔστι ποιητής, τῶν τε αἰώνων καὶ πάντων τῶν ὄντων. Θεὸν δὲ εἰπὼν δῆλον, ὅτι τὸν πατέρα λέγω καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, τὸν
30 κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ πανάγιον, τὸν ἓνα θεὸν ἡμῶν.

Λέγονται δὲ αἰῶνες αἰώνων, καθότι καὶ οἱ τοῦ παρόντος κόσμου ἑπτὰ αἰῶνες πολλοὺς αἰῶνας ἤγουν ζωᾶς ἀνθρώπων περιέχουσι καὶ ὁ αἰὼν ὁ εἰς πάντων τῶν αἰώνων ἔστι περιεκτικός.
35 Καὶ αἰὼν αἰῶνος λέγεται ὁ νῦν καὶ ὁ μέλλων. Αἰώνιος δὲ ζωῆ καὶ αἰώνιος κόλασις τὸ ἀτελεύτητον τοῦ μέλλοντος δηλοῖ. Οὐδὲ γὰρ

1. Jean dans la fin de ce passage s'inspire de GRÉG. NAZ., *Orat.* 38, 1-11 (p. 112-119). Sur la dernière ligne du paragraphe comparer BASILE, *Eun.* II, p. 13 : « à ce qu'est le temps dans les réalités sensibles correspond la nature du siècle dans les réalités supra-cosmiques » (p. 48-49).

2. Sur les sept âges du monde, Jean pensait vraisemblablement comme ses contemporains au *Psautime* 89 ; l'exposé le plus proche des idées alors reçues est peut-être Ps.-BASILE, *De hominis structura*, 2, 6-9 (PG 30, 48 B 1-52 D 5). Là-dessus, cf. LUNEAU, *Histoire du salut* et particulièrement n. 1 p. 144, pour l'opposition αἰὼν / χρόνος.

3. Συντέλεια que nous rendons par « accomplissement » évoque à la fois l'idée de fin d'une époque et l'idée que cette fin correspond à la

course du soleil, c'est-à-dire par la succession des jours et des nuits, mais de ce qui s'étend sur des éternités, par exemple un mouvement ou un intervalle temporels. Car ce qu'est le temps pour ce qui est sous la dépendance du temps, l'*aiôn* l'est pour ce qui est éternel¹.

On parle en conséquence des sept époques² (*aiônes*) du monde depuis la création du ciel et de la terre jusqu'à l'accomplissement³ et la résurrection générale du genre humain. À la mort de chacun correspond un accomplissement partiel, mais il y a un accomplissement général et universel, celui où se produira la résurrection générale des hommes. La huitième époque est celle qui est à venir⁴.

Avant la fondation du monde, quand le soleil n'était pas encore là pour distinguer le jour de la nuit, il n'y avait pas d'*aiôn* mesurable, mais une sorte de mouvement et d'intervalle temporels⁵, s'étendant sur les éternités. Et de ce point de vue, qui est aussi celui dont on dit Dieu éternel (*aiônios*), voire prééternel, il n'y a qu'un seul *aiôn*. Dieu, effectivement, a fait l'*aiôn* lui-même : étant seul sans commencement, Dieu est l'auteur de l'univers, des siècles et de tous les êtres. Quand je dis Dieu, je parle évidemment du Père et de son Fils monogène, notre seigneur Jésus-Christ, et de son Esprit très saint, notre Dieu unique.

On parle de « siècles des siècles » au sens où les sept époques du monde présent comprennent des âges, autrement dit des vies d'hommes en très grand nombre et l'*aiôn* qui est unique comprend tous les âges (*aiônes*). On appelle aussi « siècle du siècle » celui qui est maintenant plus celui qui est à venir. Les expressions « vie éternelle » et « châtiement éternel » indiquent le caractère sans fin du siècle à

volonté divine : c'est le moment où toute la création aura atteint son point de perfection. Cf. Mt 13, 39 et He 9, 26.

4. Sur ce huitième âge, cf. LUNEAU, *Histoire du salut*, p. 161 qui renvoie à GRÉG. NYSS. In *Psalmos* 6 (PG 44, 609 B-C), pour qui l'octave signifie l'éternité. Cf. *infra* ch. 96, l. 94-102.

5. Διάστημα : Jean connaît les conceptions traditionnelles du temps (cf. H. URS VON BALTHASAR, *Présence et Pensée*, Paris 1945, p. 6-7, note).

μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἡμέραις καὶ νυξίν ὁ χρόνος ἀριθμηθήσεται·
 ἔσται δὲ μᾶλλον μία ἡμέρα ἀνέσπερος^d τοῦ ἡλίου τῆς δικαιο-
 40 οσύνης τοῖς δικαίοις φαιδρῶς ἐπιλάμποντος, τοῖς δὲ ἀμαρτωλοῖς
 νῦξ βαθεῖα ἀπέραντος. Πῶς τοίνυν ὁ τῶν χιλίων ἑτῶν τῆς Ὁρι-
 γενιαστικῆς ἀποκαταστάσεως ἀριθμηθήσεται χρόνος; Πάντων
 οὖν τῶν αἰώνων εἷς ποιητῆς ἔστιν ὁ θεὸς ὁ καὶ τὰ σύμπαντα
 δημιουργήσας, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων.

ις'

Περὶ δημιουργίας

Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος θεὸς οὐκ ἠρκέσθη τῇ
 ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, ἀλλ' ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι
 5 τινὰ τὰ εὐεργετηθησόμενα καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος,
 ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπα-
 ντα, ἀόρατά τε καὶ ὄρατά, καὶ τὸν ἐξ ὄρατοῦ καὶ ἀοράτου
 συγκείμενον ἄνθρωπον. Κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον
 ὑφίσταται λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον.

ιζ'

Περὶ ἀγγέλων

Αὐτὸς τῶν ἀγγέλων ἔστι ποιητῆς καὶ δημιουργὸς ἐκ τοῦ μὴ
 ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν αὐτούς, κατ' οἰκείαν εἰκόνα κτίσας

d. Cf. MI 3, 20

1. Le temps se trouve comme miraculeusement absorbé par l'éternité. L'attitude ici de Jean est celle de l'homme de foi qui s'incline devant les incompréhensibles desseins de Dieu.

2. ORIGÈNE, *Princ.* I, 6, 2-3; II 1, 1-5 (SC 252, p. 196-205 et 234-239); C. C. VIII, 72 (SC 150, p. 340-345). Voir LUNEAU, *Histoire du salut*, p. 102-122 et 175-187; CHITTY, *Désert*, p. 243.

3. Le choix du mot (δημιουργία) ne pose pas de problème particulier. Peut-être souligne-t-il l'idée d'une cause nécessaire (cf. BASILE, *Hexaemer.*, introduction p. 58-59). Il peut aussi renvoyer, comme δημιουργός, à l'œuvre du Verbe divin. Concernant la bonté divine, cf. ch. 86, début, où l'Eucharistie est présentée comme l'effet de la même bonté de Dieu et par conséquent comme une re-création (cf. Ep 2, 7).

venir. Car après la résurrection, le temps ne sera plus compté par jours et par nuits ; il y aura plutôt un jour unique sans soir^d, sous le rayonnement éclatant du soleil de justice pour les justes, mais dans une profonde et interminable nuit pour les pécheurs¹. Comment compter dès lors le temps des mille années de l'apocatastase origénienne² ? Dieu est donc l'auteur unique de tous les siècles, lui qui a créé aussi l'ensemble de l'univers, lui qui existe avant tous les siècles.

16 (II, 2)

La création³

Or comme Dieu était bon et au-delà de la bonté, il ne s'est pas contenté de se contempler lui-même ; par surabondance de bonté, il lui a plu que fussent produits des êtres qui bénéficieraient de sa libéralité et participeraient à sa bonté ; il amène du non-être à l'être et crée l'ensemble de l'univers, visible et invisible, ainsi que l'homme, composé de visible et d'invisible. Et il crée en concevant intellectuellement : sa conception paraît au jour comme une œuvre accomplie par un Verbe et menée à sa perfection par un Esprit⁴.

17 (II, 3)

Les anges

C'est lui qui est l'auteur et le créateur des anges⁵, qu'il a amenés du non-être à l'être, qu'il a créés à son image avec

4. La présence de la Trinité dans la création est affirmée avec force à la suite de GRÉG. NAZ. (*Orat.* 38, 9, p. 122-127). L'idée est du reste empruntée à PS.-DENYS, *D. N. V.*, 6-8 (p. 180-190). Se reporter également à BASILE, *Hexaemer.* 1, 2-3 (p. 96 s.).

5. En résumant les vues de la tradition, Jean est surtout préoccupé de montrer la place des anges dans l'ensemble hiérarchisé de l'univers créé.

- 5 αὐτοὺς φύσιν ἀσώματον, οἷόν τι πνεῦμα ἢ πῦρ ἄυλον, ὡς φησιν ὁ
θεῖος Δαυίδ· Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς
λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα^a, τὸ κοῦφον καὶ διάπυρον καὶ
θερμὸν καὶ τομώτατον καὶ ὄξυ περὶ τὴν θείαν ἔφρσιν τε καὶ λει-
10 τουργίαν διαγράφων καὶ τὸ ἀνωφερὲς αὐτῶν καὶ πάσης ὑλικῆς
ἐννοίας ἀπηλλαγμένον.

- Ἄγγελος τοίνυν ἐστὶν οὐσία νοερά, ἀεικίνητος, αὐτεξούσιος,
ἀσώματος, θεῶν λειτουργοῦσα, κατὰ χάριν ἐν τῇ φύσει τὸ ἀθάνα-
τον εἰληφυῖα, ἧς οὐσίας τὸ εἶδος καὶ τὸν ὅρον μόνος ὁ κτίστης
ἐπίσταται. Ἀσώματος δὲ λέγεται καὶ ἄυλος, ὅσον πρὸς ἡμᾶς·
15 πᾶν γὰρ συγκρινόμενον πρὸς θεὸν τὸν μόνον ἀσύγκριτον παχύ τε
καὶ ὑλικὸν εὐρίσκεται, μόνον γὰρ ὄντως ἄυλον τὸ θεῖόν ἐστι καὶ
ἀσώματον.

- Ἔστι τοίνυν φύσις λογικὴ νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ
κατὰ γνώμην ἥτοι ἐθελότρεπτος· πᾶν γὰρ κτιστὸν καὶ τρεπτόν,
20 μόνον δὲ τὸ ἄκτιστον ἄτρεπτον, καὶ πᾶν λογικὸν αὐτεξούσιον.
Ὡς μὲν οὖν λογικὴ καὶ νοερά αὐτεξούσιός ἐστιν, ὡς δὲ κτιστὴ
τρεπτὴ, ἔχουσα ἐξουσίαν καὶ μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ
καὶ ἐπὶ τὸ χειρὸν τρέπεσθαι.

17. a. Ps 103, 4

L'inspirateur de ce chapitre est manifestement Grégoire de Nazianze dont les discours 28 et 38 sont largement cités ; il faut y ajouter la *Hiérarchie céleste* de Denys l'Aréopagite. Pour la doctrine et son histoire, on se reportera à l'ample *mise au point* de la *TRE IX* (1982) p. 580 s. – en particulier p. 608-609, et à G. TAVARD – A. CAQUOT – J. MICHL, *Die Engel*, Fribourg 1968, p. 53.

1. C'est la doctrine de Sophrone de Jérusalem (PG 87³, 3181 A) qui sera reprise par le concile de Nicée II (787. Cf. *DTC* 1, col. 1266, = *MANSI, Conc. IX*, 492). En particulier l'immortalité est un don de la grâce divine, et n'est pas due à la nature angélique pas plus qu'à la nature humaine. Ἀσώματος : Dieu seul est vraiment incorporel, c'est déjà l'affirmation d'ORIGÈNE, *Princ.* II, 1-2 (*SC* 252, p. 234 s.). Cette conception est avant tout théologique, elle se situe au-delà des débats dont on retrouve l'écho par ex. dans les deux premiers chapitres de Némésius (p. 1-38), ou encore dans l'*Orat.* de GRÉG. NYSS. (6, 2). Cf. E.-L. FORTIN, *Christianisme et Culture philosophique au cinquième siècle*, Paris 1959, n. 3 p. 49.

une nature incorporelle, comme un souffle ou un feu immatériels, selon le mot du divin David : *Celui qui fait des vents ses anges et de la flamme du feu ses serviteurs*^a. Ce qui est bien dépeindre l'agilité, l'ardeur, la chaleur, l'extrême pénétration, la vivacité dans le désir et le service de Dieu, leur aspiration vers le haut et leur affranchissement de toute pensée matérielle.

Un ange, par conséquent, est une essence intellectuelle¹, en perpétuel mouvement, libre, incorporelle, au service de Dieu, qui a reçu par grâce dans sa nature l'immortalité ; de cette essence le créateur seul connaît le genre et la définition. Mais quand on dit l'ange incorporel et immatériel, c'est seulement par rapport à nous ; car tout objet comparé à Dieu, l'unique incomparable, s'avère grossier et matériel, puisque seule la divinité est réellement immatérielle et incorporelle.

Ainsi donc l'ange est une nature raisonnable², intellectuelle et dotée de libre arbitre, susceptible de changer de sa propre initiative, autrement dit mobile à volonté³. En effet, toute créature est aussi susceptible de changement⁴ ; seul l'incréd est immuable et tout être raisonnable est doté de libre arbitre. En tant que raisonnable et intellectuelle, elle est dotée de libre arbitre ; en tant que créée, elle est vouée au changement, avec le pouvoir de se maintenir et de progresser dans le bien et de se tourner vers le mal.

2. Pour cette description de la nature angélique, cf. ROQUES, *Univers*, p. 154-158. Dans notre texte le début de ce passage est une citation de *D. P.* p. 250, l. 1 s.

3. Plus soucieux de précision que Denys, Jean décrit avec soin la nature angélique, il avait déjà touché à la question dans *Imag.* III, 24-25 (p. 130-131).

4. *Κτιστόν / τρεπτόν* ; cf. *Manich.* 68 (p. 387-388). On retrouve ici la conviction des grecs – tout ce qui a commencé d'exister doit périr –, mais avec la coloration chrétienne qui renvoie à l'idée de création.

Ἄνεπίδεκτος μετανοίας, ὅτι καὶ ἀσώματος· ὁ γὰρ ἄνθρωπος
 25 διὰ τὴν τοῦ σώματος ἀσθένειαν τῆς μετανοίας ἔτυχεν. Ἄθάνατος
 οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι· πᾶν γὰρ τὸ ἀρξάμενον καὶ τελευτᾷ κατὰ
 φύσιν. Μόνος δὲ ὁ θεὸς αἰεὶ ὢν, μᾶλλον δὲ καὶ ὑπὲρ τὸ αἰεὶ· οὐχ
 ὑπὸ χρόνον γάρ, ἀλλ' ὑπὲρ χρόνον ὁ τῶν χρόνων ποιητής.

Φῶτα δεύτερα νοερά ἐκ τοῦ πρώτου καὶ ἀνάρχου φωτὸς τὸν
 30 φωτισμὸν ἔχοντα, οὐ γλώσσης καὶ ἀκοῆς δεόμενα, ἀλλ' ἄνευ
 λόγου προφορικῶ μεταδιδόντα ἀλλήλοις τὰ ἴδια νοήματα καὶ
 βουλήματα.

Διὰ τοῦ λόγου τοίνυν ἐκτίσθησαν πάντες οἱ ἄγγελοι καὶ ὑπὸ
 τοῦ ἁγίου πνεύματος διὰ τοῦ ἁγιασμοῦ ἐτελειώθησαν κατ' ἀνα-
 35 λογίαν τῆς ἀξίας καὶ τῆς τάξεως τοῦ φωτισμοῦ καὶ τῆς χάριτος
 μετέχοντες.

Περιγραπτοί· ὅτε γάρ εἰσιν ἐν τῷ οὐρανῷ, οὐκ εἰσιν ἐν τῇ γῆ,
 καὶ εἰς τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀποστελλόμενοι οὐκ ἐναπομένουσιν
 ἐν τῷ οὐρανῷ. Οὐ περιορίζονται δὲ ὑπὸ τειχῶν καὶ θυρῶν καὶ
 40 κλείθρων καὶ σφραγίδων· ἀόριστοι γάρ. Ἀόριστους δὲ λέγω· οὐ
 γάρ, καθότι εἰσιν, ἐπιφαίνονται τοῖς ἀξίοις, οἷς ὁ θεὸς φαίνεσθαι
 αὐτοὺς θελήσει, ἀλλ' ἐν μετασχηματισμῷ, καθὼς δύνανται οἱ
 ὄρωντες ὄραῖν. « Ἀόριστον γάρ ἐστι φύσει καὶ κυρίως μόνον τὸ
 ἄκτιστον· πᾶν γὰρ κτίσμα ὑπὸ τοῦ κτίσαντος αὐτὸ θεοῦ ὀρίξε-
 45 ται. »

Ἐξῶθεν τῆς οὐσίας τὸν ἁγιασμὸν ἐκ τοῦ ἁγίου πνεύματος
 ἔχοντες, διὰ τῆς θείας χάριτος προφητεύοντες, μὴ γάμου χρῆζο-
 ντες, ἐπειδήπερ μὴ εἰσι θνητοί.

Νόες δὲ ὄντες ἐν νοητοῖς καὶ τόποις εἰσίν, οὐ σωματικῶς περι-
 50 γραφόμενοι (οὐ γὰρ σωματικῶς κατὰ φύσιν σχηματίζονται οὐδὲ

1. Cf. NÉMÉSIIUS, *Nat. hom.* 1 (p. 9-10).

2. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 38, 8-9 (p. 118-123) et *Orat.* 6, 12 (p. 152 s.).

3. Περιγραπτοί : cf. *infra* l. 49 et ch. 13, l. 53.

4. Cette dernière phrase provient de la *D. P.* p. 252, l. 23 s.

5. Sur les capacités prophétiques des anges, PS.-DENYS, *C. H.* 4 (p. 95-99).

Incorporel, l'ange est inaccessible au repentir¹. Car l'homme, par suite de la faiblesse de son corps, a pu éprouver le repentir. L'ange est immortel, non par nature, mais par grâce : tout ce qui a eu un commencement a aussi par nature une fin. Seul Dieu est éternellement ou plutôt au-delà de l'éternité : l'auteur du temps, loin d'être sous la dépendance du temps, est au-delà du temps.

Ce sont des lumières intellectives de second rang², qui reçoivent l'illumination de la lumière première et sans commencement. Elles ne recourent ni à la voix ni à l'ouïe ; sans proférer de parole, elles se communiquent mutuellement leurs pensées et desseins particuliers.

C'est donc par le Verbe que furent créés tous les anges et c'est par l'action du Saint-Esprit qu'ils ont été amenés à la perfection de la sainteté, participant à l'illumination et à la grâce à proportion de leur dignité et de leur rang.

Les anges sont circonscrits³ : quand ils sont au ciel, ils ne sont pas sur la terre et si Dieu les envoie sur terre, ils cessent de demeurer dans le ciel. Ils ne subissent pas de délimitation par des murailles, des portes, des serrures, des sceaux, car ils sont sans limitation spatiale. Je dis « sans limitation spatiale », car ils ne se manifestent pas tels qu'ils sont à ceux qui méritent que Dieu veuille bien les faire apparaître ; ils se transforment selon les capacités de vision de ceux qui les voient. « Car est sans limitation spatiale par nature et au sens propre l'incréé seul ; toute créature tient ses limites du Dieu qui l'a créée⁴. »

Puisqu'ils tiennent leur sanctification de l'extérieur de leur essence, de l'Esprit saint, c'est par la grâce divine qu'ils prophétisent⁵ ; ils n'ont pas à se marier, puisqu'ils ne sont pas mortels.

Comme ils sont spirituels⁶, ils vivent en des lieux également spirituels, sans être corporellement circonscrits (car

6. *Νόεσς* : terme déjà utilisé par Origène (cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 38, 9, n. 2 p. 123).

τριχῆ εἰσι διαστατοί), ἀλλὰ τῷ νοητῶς παρεῖναι καὶ ἐνεργεῖν, ἔνθα ἂν προσταχθῶσι, καὶ μὴ δύνασθαι κατὰ ταῦτὸν ὧδε κάκεισε εἶναι καὶ ἐνεργεῖν.

Εἴτε ἴσοι κατ' οὐσίαν εἴτε διαφέροντες ἀλλήλων, οὐκ ἴσμεν.
 55 Μόνος δὲ ὁ ποιήσας αὐτοὺς θεὸς ἐπίσταται, ὁ καὶ τὰ πάντα εἰδώς. Διαφέροντες δὲ ἀλλήλων τῷ φωτισμῷ καὶ τῇ στάσει, εἴτε πρὸς τὸν φωτισμὸν τὴν στάσιν ἔχοντες ἢ πρὸς τὴν στάσιν τοῦ φωτισμοῦ μετέχοντες, καὶ ἀλλήλους φωτίζοντες διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς τάξεως ἢ φύσεως. Δῆλον δέ, ὡς οἱ ὑπερέχοντες τοῖς
 60 ὑποβεβηκόσι μεταδιδόασιν τοῦ τε φωτισμοῦ καὶ τῆς γνώσεως.

Ἰσχυροὶ καὶ ἔτοιμοι πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ θελήματος ἐκπλήρω-
 σιν καὶ πανταχοῦ εὐθέως εὐρισκόμενοι, ἔνθα ἂν ἡ θεία κελεύση ἐπίνευσις, τάχει φύσεως, καὶ φυλάττοντες μέρη τῆς γῆς, καὶ ἔθνῶν καὶ τόπων προϊστάμενοι, καθὼς ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ
 65 ἐτάχθησαν, καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς οἰκονομοῦντες καὶ βοηθοῦντες ἡμῖν πάντως δὲ ὅτι κατὰ τὸ θεῖον θέλημά τε καὶ πρόσταγμα ὑπὲρ ἡμᾶς ὄντες αἰεὶ τε περὶ θεὸν ὑπάρχοντες.

Δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητοι, νῦν δὲ καὶ ἀκίνητοι, οὐ φύσει ἀλλὰ χάριτι καὶ τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προσε-
 70 δρεῖα. Ὁρῶντες θεὸν κατὰ τὸ ἐφικτὸν αὐτοῖς καὶ ταύτην τροφήν ἔχοντες. Ὑπὲρ ἡμᾶς ὄντες ὡς ἀσώματα καὶ παντὸς σωματικοῦ πάθους ἀπηλλαγμένοι, οὐ μὴν ἀπαθεῖς· μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἀπαθές ἐστι. Μετασχηματίζονται δέ, πρὸς ὅπερ ἂν ὁ δεσπότης κελεύση θεός, καὶ οὕτω τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφαίνονται καὶ τὰ θεῖα

1. À titre d'exemple, la correction de F *νοεῖως* est celle d'un scribe puriste – comme plus d'une fois dans le cours de l'ouvrage. On peut penser que Jean a utilisé *νοητῶς* dont le sens est légèrement différent, en se souvenant inconsciemment de la LXX (cf. Pr 23, 1).

2. Cf. Ps.-DENYS, *C. H.* 3 (p. 87-92). Plus loin Jean reprend l'ordre des hiérarchies angéliques de Denys (ROQUES, *Univers*, p. 136-147).

3. Jean paraît prêter à tous les anges des fonctions que seuls remplissent les anges de la troisième hiérarchie. Cf. E. PETERSON, *The Angels and the Liturgy*, New-York 1964, p. 25 et P. BROWN, *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris 1984, n. 59 p. 84. Pour ce

leur nature ne comporte pas de figure corporelle et ils ne sont pas étendus dans un espace à trois dimensions), du fait d'être spirituellement¹ présents et agissants là où ils en ont reçu l'ordre ; et ils ne peuvent être et agir ici et là au même instant.

Sont-ils par essence égaux ou différents les uns des autres, nous l'ignorons. Seul Dieu leur créateur le sait, lui qui connaît tout. Cependant ils diffèrent les uns des autres par leur illumination et leur statut, soit que leur statut² soit proportionnel à leur illumination, soit qu'ils participent à l'illumination en fonction de leur statut et s'illuminent les uns les autres à cause de la supériorité de leur rang ou de leur nature. Car ce sont à l'évidence les supérieurs qui communiquent aux inférieurs et l'illumination et la science.

Fermes et prêts à accomplir la volonté divine³, on les trouve immédiatement partout où un signe divin l'ordonne, grâce à leur naturelle promptitude, pour protéger une partie de la terre, gouverner les nations et leur territoire selon les prescriptions du créateur, administrer nos affaires et venir à notre secours. De toute façon, comme ils sont au-dessus de nous en vertu de la volonté et de l'ordre divins, ils vivent constamment dans l'entourage de Dieu.

Ils sont difficiles à mouvoir au mal, mais ils peuvent y céder ; en réalité ils n'y cèdent pas ; point par nature cependant, mais par grâce, et parce qu'ils se tiennent proches du seul bien. Ils voient Dieu⁴ selon ce qui leur en est accessible et cette vision les nourrit. Ils sont au-dessus de nous parce qu'ils sont incorporels et affranchis de toute passion corporelle, mais ils ne sont pas impassibles ; seule la divinité est impassible. Ils se transforment en fonction des ordres de Dieu, leur maître, et ainsi ils apparaissent aux hommes et

passage, cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 38, 9 (p. 120-121) ; PS.-DENYS, *C. H.* 9 (p. 128-136).

4. Ὁρῶντες : GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, 31 (p. 174).

75 αὐτοῖς ἀποκαλύπτουσι μυστήρια. Ἐν οὐρανῷ διατρίβουσι καὶ ἐν ἔργον ἔχουσιν ὑμνεῖν τὸν θεὸν καὶ λειτουργεῖν τῷ θεῷ αὐτοῦ θελήματι.

Καθὼς δὲ ὁ ἀγιώτατος καὶ ἱερώτατος καὶ θεολογικώτατος φησι Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης· « Πᾶσα ἡ θεολογία ἦγουν ἡ
80 θεία γραφὴ τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκε, ταύτας ὁ θεὸς ἱεροτελεστής εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις. Καὶ πρώτην μὲν εἶναι φησι τὴν περὶ θεὸν οὖσαν αἰεὶ καὶ προσεχῶς καὶ ἀμέσως ἠνώσθαι παραδεδομένην τὴν τῶν ἑξαπτερυγίων σεραφίμ
85 καὶ τῶν πολυομμάτων χερουβίμ καὶ τῶν ἀγιωτάτων θρόνων, δευτέραν δὲ τὴν τῶν κυριοτήτων καὶ τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἐξουσιῶν, τρίτην δὲ καὶ τελευταίαν τὴν τῶν ἀρχῶν καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀγγέλων. »

Τινὲς μὲν οὖν φασιν, ὅτι πρὸ πάσης κτίσεως ἐγένοντο, ὡς ὁ θεολόγος λέγει Γρηγόριος· « Πρῶτον ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς
90 δυνάμεις καὶ οὐρανίους, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν »· ἕτεροι δέ, ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι τὸν πρῶτον οὐρανόν. Ὅτι δὲ πρὸ τῆς τοῦ ἀνθρώπου πλάσεως, πάντες ὁμολογοῦσιν. Ἐγὼ δὲ τῷ θεολόγῳ Γρηγορίῳ συντίθεμαι· ἔπρεπε γὰρ πρῶτον τὴν νοεράν οὐσίαν κτισθῆναι καὶ οὕτω τὴν αἰσθητὴν καὶ τότε ἐξ ἀμφοτέρων τὸν
95 ἄνθρωπον.

Ὅσοι δὲ φασὶ τοὺς ἀγγέλους δημιουργοὺς τῆς οἰασθήποτε οὐσίας, οὗτοι στόμα εἰσὶ τοῦ πατρὸς αὐτῶν, τοῦ διαβόλου· κτίσμα γὰρ ὄντες οὐκ εἰσὶ δημιουργοί. Πάντων δὲ ποιητὴς καὶ προνοητὴς καὶ συνοχεὺς ὁ θεὸς ἐστίν, ὁ μόνος ἄκτιστος, ὁ ἐν
100 πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἀγίῳ πνεύματι ὑμνούμενός τε καὶ δοξαζόμενος.

1. Cf. *infra* ch. 54, l. 45, un exemple caractéristique de cette intervention angélique à propos du trisagion. Μυστήρια : c'est le domaine divin, inaccessible à l'homme sinon par la révélation (cf. l. 66-67) ; le mot est pris dans un sens très général (cf. *infra*, ch. 86).

2. Cf. *Dorm.* II, 2 (p. 125-127).

3. Cf. *Ps.-DENYS, C. H.* 6, 2 (p. 104-105 avec les notes).

4. = GRÉG. NAZ., *Orat.* 38, 8-10 (p. 118-125). Sur cet ordre divin dans la création, le texte le plus significatif est peut-être celui de Grégoire de

leur révèlent les mystères divins¹. Ils vivent dans le ciel et leur unique activité est la louange de Dieu et le service en ce lieu de la volonté divine.

Comme le dit le très saint, très vénérable et très savant ès choses divines Denys l'Aréopagite, « La théologie, c'est-à-dire la sainte Écriture, tout entière a fourni neuf noms pour les essences célestes que notre divin initiateur aux choses sacrées divise en trois ordres triples. Le premier, dit-il, entoure constamment Dieu et lui est uni de façon permanente et immédiate²; il s'agit, selon la tradition, des séraphins aux six ailes, des chérubins aux yeux innombrables et des trônes très saints. Le deuxième est celui des dominations, des vertus et des puissances. Le troisième et dernier, celui des principautés, des archanges et des anges³. »

Certains affirment qu'ils vinrent à l'être avant toute création; ainsi Grégoire le théologien: « En premier lieu il conçoit les puissances angéliques et célestes, et cette pensée était une œuvre⁴. » D'autres disent que c'est après la création du premier ciel. Que ce fut avant la formation de l'homme, tous le reconnaissent. Pour moi, je me range à l'opinion de Grégoire le théologien: il convenait en effet qu'en premier lieu fût créée l'essence intellectuelle, puis celle du sensible, enfin, issu des deux précédentes, l'homme.

Tous ceux qui affirment que les anges sont les créateurs d'une essence quelconque sont la bouche du diable leur père. Étant des créatures, les anges ne sont pas créateurs. L'auteur de toutes choses, qui prévoit et maintient tout, c'est Dieu, l'unique incréé, celui qui est loué et glorifié dans le Père, le Fils et l'Esprit-Saint.

Nazianze – on y retrouve tout le vocabulaire damascénien. Jean n'a donné toutefois qu'une seule citation de ce discours. Se reporter en outre au début du ch. 86 de l'*Expos.* et à PHILON, *De opificio mundi* 17-19 (éd. R. Arnaldez, Paris 1961, p. 152-155). Pour marquer la place de l'homme dans la création, Jean le compare régulièrement aux anges: cf. *infra* ch. 58, l. 141-152; *Dial.* λα'31, p. 93-94.

ιη'

Περὶ διαβόλου καὶ δαιμόνων

Ἐκ τούτων τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων πρωτοστάτης τῆς περι-
 γείου τάξεως καὶ τῆς γῆς τὴν φυλακὴν ἐγχειρισθεὶς παρὰ θεοῦ οὐ
 5 φύσει πονηρὸς γεγονώς, ἀλλ' ἀγαθὸς ὢν καὶ ἐπ' ἀγαθῶν γενόμε-
 νος καὶ μὴδ' ὅλως ἐν ἑαυτῷ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ κακίας
 ἐσχηκώς ἴχνος, μὴ ἐνέγκας τὸν τε φωτισμὸν τὴν τε τιμὴν, ἦν
 αὐτῷ ὁ δημιουργὸς ἐδωρήσατο, αὐτεξουσίῳ προαιρέσει ἐτράπη
 10 ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν καὶ ἐπήρθη κατὰ τοῦ πεποι-
 ηκότος αὐτὸν θεοῦ ἀντᾶραι αὐτῷ βουλευθεὶς καὶ πρῶτος ἀποστάς
 τοῦ ἀγαθοῦ ἐν τῷ κακῷ ἐγένετο· οὐδὲν γὰρ ἕτερον ἐστὶ τὸ κακὸν
 εἰ μὴ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις, ὡσπερ καὶ τὸ σκότος φωτὸς ἐστὶ
 στέρησις. Τὸ γὰρ ἀγαθὸν φῶς ἐστὶ νοητόν, ὁμοίως καὶ τὸ κακὸν
 σκότος ἐστὶ νοητόν. Φῶς οὖν κτισθεὶς ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ καὶ
 15 ἀγαθὸς γεγονώς — καὶ γὰρ εἶδεν ὁ θεὸς πάντα, ὅσα ἐποίησε, καὶ
 ἰδοὺ καλὰ λίαν^a — αὐτεξουσίῳ θελήματι σκότος ἐγένετο. Συνα-
 πεσπάσθη δὲ καὶ ἠκολούθησεν αὐτῷ καὶ συνέπεσε πλῆθος ἄπει-
 ρον τῶν ὑπ' αὐτῷ τεταγμένων ἀγγέλων. Τῆς αὐτῆς τοιγαροῦν
 φύσεως τοῖς ἀγγέλοις ὑπάρχοντες κακοὶ γεγονάσι τὴν προαίρε-
 20 σιν ἔκουσίως ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ πρὸς τὸ κακὸν ἐκκλίναντες.

Οὐκ ἔχουσι τοίνυν ἐξουσίαν κατὰ τινος οὐδὲ ἰσχὺν εἰ μὴ ἐκ
 θεοῦ οἰκονομικῶς συγχωρούμενοι, ὡς ἐπὶ τοῦ Ἰώβ^b, καθάπερ
 ἐπὶ τῶν χοίρων^c ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται. Παραχωρήσεως

18. a. Gn 1,31 b. Cf. Jb 1,12 c. Cf. Mt 8,31

1. Le terme *δύναμις* est « courant depuis l'époque de Philon d'Alexandrie pour désigner les créatures intermédiaires entre Dieu et les hommes » (SC 358, p. 122 n. 2). On notera toutefois que Jean ne l'a pas employé dans le chapitre précédent sauf dans la citation de la l. 90 ; mais cf. *infra*, ch. 20, l. 4 et GRÉG. NYSS., *Orat.* 6 (PG 45, 28 A-B).

2. Πρωτοστάτης : le « soldat de choc » (cf. Ac 24, 5 — *hapax* dans le Nouveau Testament) appartient au vocabulaire militaire classique.

3. Kotter renvoie avec raison tout au long de ce chapitre à Jean lui-même, *Manich.* en particulier 31-32 (p. 371).

18 (II, 4)

Le diable et les démons

Parmi ces puissances¹ angéliques, le chef de file² chargé par Dieu de la protection de l'ordre circumterrestre et de la terre n'était pas mauvais par nature. Bon au contraire, fait pour le bien, dépourvu en lui-même, du fait du créateur, d'aucune trace de malice, faute d'avoir supporté l'illumination et la dignité que le créateur lui avait données, il s'est détourné par un choix délibéré de ce qui était conforme à sa nature vers ce qui lui était contraire³. Il s'est dressé contre Dieu son créateur, bien décidé à lui résister ; puis il fut le premier à se détourner du bien et s'engager dans le mal. Le mal n'est en effet rien autre que la privation du bien, comme l'obscurité est la privation de la lumière. En effet si le bien est la lumière de l'intellect, le mal est ténèbre de l'intellect⁴. Créé lumière par son créateur et bon lors de sa venue à l'être – effectivement *Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voici que c'était très bon*^a – par un libre choix de sa volonté, il devint ténèbre. Avec lui, en sa compagnie, fut entraînée dans sa chute une infinie multitude d'anges placés sous son autorité. Bien sûr, ils étaient de même nature que les autres anges, mais ils devinrent mauvais après avoir fait dévier volontairement leur libre choix du bien vers le mal.

Ils n'ont toutefois ni pouvoir ni force contre quiconque, si ce n'est en vertu d'un consentement providentiel de Dieu, comme par exemple dans le cas de Job^b, selon ce qui est écrit dans l'Évangile au sujet des porcs^c. Avec l'autorisation⁵ de Dieu, cependant, ils ont la force, ils changent

4. Σκότος : opposition régulière de ce terme avec φῶς (cf. *Expos.* 4, 42 ; 12 b *passim*) Type de l'exemple scolaire montrant bien la manière dont s'est constituée à partir de l'enseignement une grande partie de notre ouvrage.

5. Παράχωρησις : cf. *infra* ch. 26, l. 49.

δὲ θεοῦ γινομένης καὶ ἰσχύουσι καὶ μεταβάλλονται καὶ μετα-
 25 σχηματίζονται, εἰς οἷον θέλουσι σχῆμα κατὰ φαντασίαν.

Καὶ τὰ μὲν μέλλοντα οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οὐδὲ οἱ δαίμονες οἶδα-
 σιν, ὅμως προλέγουσιν, οἱ μὲν ἄγγελοι τοῦ θεοῦ αὐτοῖς ἀπο-
 καλύπτοντος καὶ προλέγειν κελεύοντος· ὅθεν, ὅσα λέγουσι,
 γίνονται. Προλέγουσι δὲ καὶ οἱ δαίμονες, ποτὲ μὲν τὰ μακρὰν
 30 γινόμενα βλέποντες, ποτὲ δὲ στοχαζόμενοι, ὅθεν καὶ τὰ πολλὰ
 ψεύδονται· οἷς οὐ δεῖ πιστεύειν, κἄν ἀληθεύωσι πολλάκις, οἷψ
 τρόπῳ εἰρήκαμεν. Οἶδασι δὲ καὶ τὰς γραφάς.

Πᾶσα οὖν κακία ἐξ αὐτῶν ἐπενοήθη καὶ τὰ ἀκάθαρτα πάθη.
 Καὶ προσβάλλειν μὲν τῷ ἀνθρώπῳ συνεχωρήθησαν, βιάζεσθαι δὲ
 35 τινὰ οὐκ ἰσχύουσιν ἐν ἡμῖν γὰρ ἔστι δέξασθαι τὴν προσβολὴν ἢ
 μὴ δέξασθαι. Διὸ τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς δαίμοσιν αὐτοῦ ἡτοίμα-
 σται τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, ἢ κόλασις ἢ αἰώνιος^d, καὶ τοῖς
 ἐπομένοις αὐτῶ.

Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι, ὅπερ ἔστι τοῖς ἀνθρώποις ὁ θάνατος,
 40 τοῦτο τοῖς ἀγγέλοις ἢ ἔκπτωσις· μετὰ γὰρ τὴν ἐκπτωσιν οὐκ ἔστιν
 αὐτοῖς μετάνοια, ὥσπερ οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις μετὰ τὸν θάνατον.

ιθ'

Περὶ κτίσεως ὁρατῆς

Αὐτὸς ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ ἐν τριάδι καὶ ἐν μονάδι δοξολογούμενος
 ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν^a καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς ἐκ τοῦ

d. Cf. Mt 25, 41

19. a. Cf. Ps 145, 6

1. Selon les Pères, il n'y a pas de prescience démoniaque (cf. *DTC* IV, 1, col. 378; PROCOPE DE GAZA (*PG* 87, 1, col. 45) cité *DTC*, col. 376; SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Laudes in SS. Cyrum et Joannem* (*PG* 87³, 3397); MAXIME, *Thal.* XI, XXXI, XXXII. Bien plus, comme ils ne peuvent découvrir l'avenir qu'à l'aide d'indices ou de signes extérieurs, les démons commettent la plupart du temps des erreurs; EUSÈBE, *Praep.* VI, 6, 3 (p. 130-131); ATHANASE, *Vita Antonii*, 32-33 (*PG* 26, 892-893 = *SC* 400, p. 222-228). Voir aussi CHITTY, *Désert*, p. 70 et 99.

2. Cf. *infra*, ch. 87, l. 68 s. où Jean se fait l'écho d'une « belle histoire » que déjà IGNACE D'ANTIOCHE rapportait, *Lettres aux Éphésiens* XIX, 1 (*SC* 10 bis, p. 88 avec les notes).

d'aspect et se transforment, au plan de l'imaginaire, en la figure qu'ils veulent.

L'avenir, ni les anges ni les démons ne le connaissent¹ ; ils le prédisent pourtant, les anges, par révélation de Dieu et sur son ordre, et voilà pourquoi ce qu'ils annoncent se produit. Les démons font également des prédictions, tantôt parce qu'ils voient ce qui arrivera après un temps, tantôt parce qu'ils le conjecturent, et c'est pourquoi la plupart du temps ils se trompent. Il ne faut pas se fier à eux, même s'il leur arrive fréquemment de dire vrai, de la façon que nous avons dite. Ils connaissent également les Écritures².

C'est bien par eux qu'a été conçue toute méchanceté, ainsi que les passions impures. Et s'ils ont la possibilité de faire des suggestions à l'homme, ils n'ont la force de contraindre personne. Car il est en notre pouvoir d'accepter ou non leur suggestion. Voilà pourquoi pour le diable et ses démons ainsi que pour ceux qui le suivent a été préparé le feu inextinguible, ce châtement éternel^d.

Il faut enfin savoir que ce que la mort est pour les hommes, la chute l'est pour les anges. Après la chute le repentir ne leur est pas possible, pas plus que pour les hommes après la mort³.

19 (II, 5)

La création visible⁴

C'est notre Dieu, à qui gloire est rendue dans la trinité et l'unité, qui a fait le ciel et la terre^a et tout ce qu'ils renfer-

3. Pour la théologie des anges déchus, NÉMÉSIS, *Nat. hom.* 1 (p. 10, l. 14-16) ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Demonstratio evangelica* IV, 9 (PG 22, 272 C 1 - 273 B 15) ; JEAN DAMASCÈNE, *Manich.* 75, l. 13-16 (p. 331). À la suite de ce chapitre, les manuscrits K L M N insèrent les ch. 82-100 (*Expositio inversa*).

4. Chapitre-programme qui annonce 20-24, comme le ch. 16 annonçait la création invisible et comme le ch. 25 annoncera les développements sur l'homme (26-44).

- 5 μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα, τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης οἷον οὐρανόν, γῆν, ἀέρα, πῦρ, ὕδωρ, τὰ δὲ ἐκ τούτων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων, οἷον ζῶα, φυτά, σπέρματα· ταῦτα γὰρ ἐκ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ πυρός τῷ τοῦ δημιουργοῦ προστάγματι γεγόνασιν.

κ'

Περὶ οὐρανοῦ

- Οὐρανός ἐστι περιοχὴ ὄρατῶν τε καὶ ἀοράτων κτισμάτων ἐντὸς γὰρ αὐτοῦ αἶ τε νοεραὶ τῶν ἀγγέλων δυνάμεις καὶ πάντα
5 τὰ αἰσθητὰ περικλείονται καὶ περιορίζονται. Μόνον δὲ τὸ θεῖον ἀπερίγραπτόν ἐστι πάντα πληροῦν καὶ πάντα περιέχον καὶ πάντα περιορίζον ὡς ὑπὲρ πάντα ὄν καὶ πάντα δημιουργῆσαν.

- Ἐπεὶ τοίνυν οὐρανόν φησιν ἡ γραφὴ καὶ οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ^a καὶ οὐρανοὺς οὐρανοῦν^b καὶ ἕως τρίτου οὐρανοῦ^c ὁ μακάριος
10 Παῦλος ἠρπάχθαι φησί, λέγομεν, ὅτι ἐν τῇ τοῦ παντός κοσμογενεῖα οὐρανοῦ ποιήσιν παρελάβομεν, ὃν οἱ τῶν ἕξω σοφοὶ ἀναστρον σφαῖραν φασὶ τὰ Μωσέως σφετερισάμενοι δόγματα. Ἐπι

20. a. Ps 113, 24 b. Ps 148, 4 c. 2 Co 12, 2

1. Ciel, terre : Jean ne suivra pas rigoureusement l'ordre indiqué : ciel (20), lumière et feu (21), air (22), eau (23), terre (24).

2. Jean hérite d'une conception aristotélicienne du monde – bien résumée par P. Louis dans ARISTOTE, *Meteor.* t. 1, p. xxiii-xxvi. Le terme οὐρανός peut désigner soit « la voûte des étoiles fixes ou sphères et planètes », soit « l'ensemble du corps délimité par la sphère la plus extérieure du monde » (cf. ARISTOTE, *De caelo* I, 9, 278 B, p. 25 et introduction p. LXXIV). Ce monde est donc pour Jean un monde clos.

3. Περιοχὴ : le terme est expliqué par le verbe περιέχω dans la phrase suivante : le nom et le verbe prennent une valeur double, physique et spirituelle, selon qu'on les applique au Dieu créateur ou à la créature elle-même. Il en va de même pour le verbe περιορίζω qui a un sens plus faible et différent en 17, l. 39 – où il s'agit des anges.

4. Ce paragraphe qui ressemble fort à un résumé très schématique était peut-être destiné à servir de base à un développement oral. Les

ment en amenant du non-être à l'être l'ensemble des choses. Les unes, ainsi le ciel, la terre, l'air, le feu, l'eau¹, ne proviennent pas d'une matière préexistante ; les autres, ainsi les animaux, les plantes, les semences, proviennent de ces choses par lui créées. La deuxième sorte tient en effet son origine de la terre et de l'eau, de l'air et du feu sous l'action ordonnatrice du créateur.

20 (II, 6)

Le ciel²

Le ciel est l'enveloppe³ des créatures visibles et invisibles. À l'intérieur de lui en effet sont enfermées les puissances intellectives des anges et toutes les réalités sensibles ; il les circonscrit. Seule la divinité est impossible à délimiter, elle qui remplit tout, enveloppe tout, limite tout, parce qu'elle est au-delà de tout et qu'elle a tout créé.

Or donc l'Écriture parle du ciel, du *ciel du ciel*^a et des *cieux des cieux*^b et le bienheureux Paul déclare *avoir été ravi jusqu'au troisième ciel*^c. Nous affirmons par conséquent⁴ avoir reçu par tradition que le ciel a été créé au cours de la cosmogénèse de l'univers, ce ciel que les sages du dehors, en s'appropriant la doctrine de Moïse⁵, appel-

notions ici rappelées sont en effet fort communes chez les Anciens et ne peuvent être rapprochées d'aucun corps de doctrine particulier, on pourrait les considérer comme une sorte de « vulgate » scientifique. Jean s'attache essentiellement à l'opinion de BASILE, *Hexaemer.* qui paraît être sa source quasi unique.

5. L'emprunt à Moïse est un des thèmes préférés des apologistes chrétiens depuis Justin. Cf. CLÉM. ALEX., *Strom.* V, 10 (tome 1, p. 40) ; EUSÈBE, *Praep.* VIII, 10 et XIII, 12 qui cite Aristobule, juif d'Alexandrie (II^e s. a. c.), le premier à avoir affirmé que la philosophie grecque dépendait de Moïse et des prophètes. Dieu a donné ce qui est antérieur à l'homme qui, par la suite, a nommé les animaux et les plantes. Le vocabulaire de ce passage reprend celui de BASILE (*Hexaemer.* 6, 1-2, p. 330).

δὲ καὶ τὸ στερεώμα ἐκάλεσεν ὁ θεὸς οὐρανόν^d, ὃν ἐν μέσῳ τοῦ
 ὕδατος γενέσθαι προσέταξεν τάξας αὐτὸν διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον
 15 τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος
 τοῦ ὑποκάτω τοῦ στερεώματος. Τούτου τὴν φύσιν ὁ θεὸς
 Βασίλειος λεπτήν φησιν ὡσεὶ καπνὸν ἐκ τῆς θείας μεμυημένος
 γραφῆς. "Ἐτεροι δὲ ὑδατώδη ὡς ἐν μέσῳ τῶν ὑδάτων γενόμενον,
 ἄλλοι ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων, ἄλλοι πέμπτον σῶμα καὶ
 20 ἕτερον παρὰ τὰ τέσσαρα.

Τινὲς μὲν οὖν ἐδόξασαν κύκλῳ τὸ πᾶν περιέχειν τὸν οὐρανὸν
 σφαιροειδῆ τε ὑπάρχειν καὶ πανταχόθεν τὸ ἀνώτατον μέρος
 αὐτὸν εἶναι, τὸ δὲ μεσιώτατον τοῦ περιεχομένου ὑπ' αὐτοῦ τόπου
 εἶναι κατώτερον μέρος, καὶ τὰ μὲν κοῦφα καὶ ἑλαφρὰ τῶν
 25 σωμάτων τὴν ἄνω τάξιν λαχεῖν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ, τὰ δὲ
 βαρέα καὶ καταφερῆ τὴν κατωτέραν χώραν, ἥτις ἐστὶν ἡ μέση.
 "Ἔστι μὲν οὖν κουφότερον καὶ ἀνωφερέστερον στοιχεῖον τὸ πῦρ,
 ὅπερ δὴ μετὰ τὸν οὐρανὸν εὐθέως τετάχθαι φασί· τοῦτον δὲ
 λέγουσιν τὸν αἰθέρα, μεθ' ὃν κατώτερον τὸν ἀέρα. Τὴν δὲ γῆν καὶ
 30 τὸ ὕδωρ ὡς βαρύτερα καὶ καταφερέστερα ἐν τῷ μεσιωτάτῳ
 κρέμασθαι ὡς εἶναι ἐξ ἐναντίας κάτω μὲν τὴν γῆν καὶ τὸ ὕδωρ –
 τὸ δὲ ὕδωρ κουφότερον τῆς γῆς, ὅθεν καὶ εὐκίνητοτερον αὐτῆς
 ὑπάρχει –, ἀνωθεν δὲ πανταχόθεν ὡς περιβάλλαιον κύκλῳ τὸν
 ἀέρα καὶ περὶ τὸν ἀέρα πανταχόθεν τὸν αἰθέρα, ἔξωθεν δὲ πάντων
 35 κύκλῳ τὸν οὐρανόν.

Κυκλικῶς δὲ φασὶ κινεῖσθαι τὸν οὐρανὸν καὶ συσφίγγειν τὰ
 ἐντὸς καὶ οὕτω μένειν ἀγία καὶ ἀδιάπτωτα.

d. Cf. Gn 1, 7-8

1. Subtile... : cf. BASILE, *Hexaemer.* 1, 8 (p. 120-121).

2. Le cinquième corps : Jean tire des Cappadociens cette allusion au cinquième élément. BASILE, *Hexaemer.* 6, 2 (p. 334-335) ; GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, 8 (p. 116-117). Le *De caelo* d'ARISTOTE est encore présent ici (I, 2, 268 B-269 B) ainsi que le *De mundo* du PSEUDO-ARISTOTE (392 B 35) repris par NÉMÉSIS, *Nat. hom.* 15 (p. 52, l. 20). Cf. ORIGÈNE, *Princ.* III, 6, 6 (SC 269, n. 38 p. 143). Στοιχεῖον et σῶμα sont employés par notre auteur avec le même sens.

lent la sphère sans astre. En outre Dieu a encore appelé *ciel*^d le firmament dont il avait prescrit la venue à l'être au milieu de l'eau, son rôle étant de faire la séparation entre l'eau du dessus du firmament et l'eau du dessous du firmament. Selon le divin Basile, qui reçut de la sainte Écriture son initiation, la nature de ce firmament est subtile¹ comme celle d'une fumée. Pour d'autres, elle est aqueuse, vu qu'elle a été produite au milieu des eaux ; selon d'autres, elle est tirée des quatre éléments ; pour d'autres, c'est un cinquième corps différent des quatre éléments².

Certains donc ont pensé que le ciel enveloppait circulairement l'univers, qu'il avait une forme sphérique et qu'il était dans toutes les directions la partie la plus élevée ; d'autre part que la partie médiane du lieu qu'il enveloppe est une partie inférieure et que les corps légers et peu consistants ont reçu du créateur une place élevée, tandis que les corps lourds et tirés vers le bas occupent la région inférieure, c'est-à-dire celle du milieu. Ainsi l'élément le plus léger et ascendant, c'est le feu, et c'est lui précisément qui, selon eux, a été placé immédiatement après le ciel, qu'ils appellent aussi « éther » ; après lui, un degré plus bas, est l'air. La terre et l'eau, parce que plus lourdes et plus tirées vers le bas, sont suspendues dans la partie la plus centrale. Si bien qu'il y aurait opposition : en bas, la terre et l'eau – mais l'eau, étant plus légère que la terre est aussi plus mobile qu'elle –, vers le haut, en toute direction et comme une enveloppe circulaire, l'air, et autour de l'air, dans tous les sens, l'éther, enfin à l'extérieur de tout, circulairement, le ciel³.

Le mouvement du ciel, affirment-ils, est circulaire ; et il tient serré ce qu'il contient, qui de la sorte demeure fixe et à l'abri des chutes.

3. Dans *Dorm.* I, 11 (SC 80, p. 110) Jean évoque le passage dans l'air puis dans l'éther de Marie lors de son assomption. L'ordre des éléments du ciel est le même dans les deux textes.

Ἐπτὰ δὲ ζώνας φασὶ τοῦ οὐρανοῦ, μίαν τῆς ἐτέρας ὑψη-
 λοτέραν. Λέγουσι δὲ αὐτὸν λεπτοτάτης φύσεως ὡσεὶ καπνὸν καὶ
 40 καθ' ἑκάστην ζώνην εἶναι ἓνα τῶν πλανητῶν· ἑπτὰ γὰρ πλανήτας
 εἶναι ἔφησαν, ἥλιον, σελήνην, Δία, Ἑρμῆν, Ἄρεα, Ἀφροδίτην
 καὶ Κρόνον. Ἀφροδίτην δὲ φασὶ τὸν ποτὲ μὲν Ἐωσφόρον, ποτὲ
 δὲ Ἑσπερον γινόμενον. Πλανήτας δὲ τούτους ἐκάλεσαν, ὅτιπερ
 ἐναντίως τοῦ οὐρανοῦ ποιοῦνται τὴν κίνησιν· τοῦ γὰρ οὐρανοῦ καὶ
 45 τῶν λοιπῶν ἀστέρων ἐξ ἀνατολῆς ἐπὶ δυσμᾶς κινουμένων οὗτοι
 μόνοι ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ ἀνατολᾶς τὴν κίνησιν ἔχουσι. Καὶ τοῦτο
 γνωσόμεθα ἐκ τῆς σελήνης μικρὸν καθ' ἑσπέραν ἀναποδιζούσης.

Ὅσοι τοίνυν ἔφησαν σφαιροειδῆ τὸν οὐρανόν, ἴσως λέγουσιν
 ἀφίστασθαι αὐτὸν καὶ ἀπέχειν τῆς γῆς, ἄνωθέν τε καὶ ἐκ
 50 πλαγίων καὶ κάτωθεν. Κάτωθεν δὲ καὶ ἐκ πλαγίων φημί, ὅσον
 πρὸς τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, ἐπεὶ κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας
 λόγον πανταχόθεν τὸν ἄνω τόπον ὁ οὐρανὸς ἐπέχει καὶ ἡ γῆ τὸν
 κάτω. Καὶ φασὶ τὸν οὐρανὸν σφαιροειδῶς κυκλοῦν τὴν γῆν καὶ
 συμπεριφέρειν τῇ ὀξυτάτῃ κινήσει αὐτοῦ ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ
 55 τοὺς ἀστέρας, καὶ ὑπὲρ μὲν γῆν ὄντος τοῦ ἡλίου ἡμέραν γίνεσθαι
 ἐνταῦθα, ὑπὸ δὲ τὴν γῆν νύκτα· ὑπὸ δὲ γῆν κατιόντος ἡλίου
 ἐνταῦθα μὲν νύκτα, ἐκεῖσε δὲ ἡμέραν.

Ἄλλοι δὲ ἡμισφαίριον τὸν οὐρανὸν ἐφαντάσθησαν ἐκ τοῦ τὸν
 θεηγόρον Δαυὶδ λέγειν· Ὁ ἐκτείνων τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ δέρρινε,
 60 ὅπερ δηλοῖ τὴν σκηνήν, καὶ τὸν μακάριον Ἡσαΐαν· Ὁ στήσας τὸν

e. Ps 103, 2

1. Les sept zones du ciel : emprunt possible à BASILE, *Hexaemer.* 3, 3 (p. 200).

2. Les noms des « planètes » se retrouvent dans un fragment donné par Lequien (*PG* 95, 236) et attribué à Jean. Les renseignements donnés par notre auteur sont répartis entre ce passage et un autre du ch. 21. Ils sont courants et Jean ne fait que reproduire ici l'ordre « platonicien » (mais cf. *infra* ch. 21, l. 47 s. et A. REYMOND, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1924, p. 165). Jean ne cherche pas à faire œuvre scientifique, rapportant sans aucune démonstration l'opinion commune. Ce sont pourtant de telles pages qui feront de lui au moyen-âge occidental une sorte de savant.

Le ciel, disent-ils, a sept zones superposées les unes aux autres¹. Il est, selon eux, d'une nature extrêmement subtile, comparable à de la vapeur, et à chaque zone correspond une planète. Il en existe sept, disaient-ils² : soleil, lune, Zeus, Hermès, Arès, Aphrodite et Cronos. Ils nomment Aphrodite ce qui est tantôt l'étoile du matin et tantôt l'étoile du soir³. Ils les appelèrent planètes parce qu'elles accomplissent leurs mouvements en sens contraire du ciel : le ciel et les autres astres se meuvent de l'orient à l'occident, celles-là seules ont leur mouvement de l'occident à l'orient. Ce phénomène, la lune qui rétrograde un peu chaque soir nous permettra de le reconnaître.

Tous ceux qui ont attribué au ciel une forme sphérique⁴ sont les mêmes qui affirment que celui-ci est à égale distance en son éloignement de la terre en haut, sur les côtés et en bas. En bas et sur les côtés, bien sûr, selon notre perception, puisque du point de vue de la logique, le ciel occupe de tous côtés la partie haute et la terre la partie basse. Ils disent encore que le ciel entoure circulairement la terre à la façon d'une sphère, que, par l'extrême rapidité de son mouvement, il accompagne le soleil, la lune et les astres et qu'au moment où le soleil est au-dessus de la terre, c'est ici le jour et au-dessous de la terre la nuit. Tandis que quand le soleil est descendu sous la terre, c'est ici la nuit et là-bas le jour.

D'autres au contraire ont imaginé un ciel hémisphérique, d'après les paroles de David l'inspiré : *Il déploie le ciel comme un manteau de cuir*^e, ce qui désigne la tente, et celles du bienheureux Isaïe : *Il a disposé le ciel comme une*

3. Sur ces noms, CICÉRON, *De natura deorum*, II, 53.

4. Le ciel sphérique : Jean ne prend pas à son compte la description du ciel (cf. I. 21 et 36, 38) ; en revanche à partir du paragraphe suivant et jusqu'à la fin du chapitre ce sont ses propres vues qui seront développées à partir de l'Écriture et accompagnées de réflexions doctrinales.

οὐρανὸν ὡσεὶ καμάραν^f, καὶ ὅτι δύνων ὁ τε ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ τὰ ἄστρα κυκλοῖ τὴν γῆν ἀπὸ δύσεως ἐπὶ βορρᾶν καὶ οὕτω πάλιν ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν ἀφικνεῖται. Ὅμως, εἴτε οὕτως, εἴτε ἐκείνως, ἅπαντα τῷ θεῷ προστάγματι γέγονέ τε καὶ ἤδρασται
 65 καὶ τὸ θεῖον θέλημα τε καὶ βούλημα θεμέλιον ἀσάλευτον κέκτηται. Αὐτὸς γὰρ εἶπε, καὶ ἐγενήθησαν· αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν. Ἔστησεν αὐτὰ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· πρόσταγμα ἔθετο, καὶ οὐ παρελεύσεται^g.

Ἔστι μὲν οὖν οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ ὁ πρῶτος οὐρανός, ἐπάνω
 70 ὑπάρχων τοῦ στερεώματος. Ἴδου δύο οὐρανοί· καὶ τὸ στερέωμα γὰρ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς οὐρανόν^h. Σύνηθες δὲ τῇ θείᾳ γραφῇ καὶ τὸν ἀέρα οὐρανὸν καλεῖν διὰ τὸ ὄρασθαι ἄνω. Εὐλογεῖτε γὰρ, φησί, πάντα τὰ πετεινά τοῦ οὐρανοῦⁱ, τοῦ ἀέρος λέγω. Ὁ ἀήρ γὰρ τῶν πετεινῶν ἐστὶ πορεία, καὶ οὐχ ὁ οὐρανός. Ἴδου τρεῖς οὐρανοί, οὓς
 75 ὁ θεὸς ἔφη ἀπόστολος. Εἰ δὲ καὶ τὰς ἐπτὰ ζώνας ἐπτὰ οὐρανοὺς ἐκλαβεῖν θελήσειας, οὐδὲν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας^j λυμναιεται. Σύνηθες δὲ καὶ τῇ Ἑβραϊδὶ φωνῇ τὸν οὐρανὸν πληθυντικῶς καλεῖν οὐρανοὺς^k. Οὐρανὸν οὐρανοῦ βουλομένη εἰπεῖν οὐρανοὺς οὐρανῶν^l ἔφησεν, ὅπερ δηλοῖ οὐρανὸν οὐρανοῦ τὸν ἐπάνω τοῦ
 80 στερεώματος, καὶ τὰ ὕδατα δὲ τὰ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν ἢ τοῦ ἀέρος καὶ τοῦ στερεώματος ἢ τῶν ἐπτὰ ζωνῶν τοῦ στερεώματος ἢ τοῦ στερεώματος τῇ συνηθείᾳ τῆς Ἑβραϊδος πληθυντικῶς οὐρανῶν ὀνομαζομένου.

Πάντα μὲν οὖν τὰ κατὰ γένεσιν ὑπόκειται φθορᾷ κατὰ τὴν τῆς
 85 φύσεως ἀκολουθίαν, καὶ οἱ οὐρανοί, χάριτι δὲ θεοῦ συνέχονται τε καὶ συντηροῦνται. Μόνον δὲ τὸ θεῖον ἀναρχὸν τε φύσει καὶ ἀτελεύτητον. Διὸ καὶ εἶρηται· Αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις (ὅμως οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανισθήσονται οἱ οὐρανοί)· παλαι-

f. Is 40, 22

g. Ps 148, 5-6

h. Gn 1, 8

i. Dn 3, 80

j. Cf. Ep 1, 13

k. Ps 113, 6

l. Ps 148, 4

1. Cf. GRÉG. NYSS., *Contra Eunomium libri II*, 272 (ed. W. Jaeger, 1, Leiden 1960, p. 306, l. 12-25).

voûte^f. De plus, en se couchant, le soleil, la lune et les astres contourneraient la terre depuis l'occident par le nord et ainsi parviendraient de nouveau à l'orient. Toutefois, dans l'une comme dans l'autre hypothèse, tout s'est produit et a été établi par l'ordre divin et la volonté et le dessein divins donnent à tout un fondement inébranlable. Car *il a parlé et ils ont surgi ; il a commandé et tout a été créé. Il a établi tout cela pour les siècles et pour les siècles des siècles, il a posé une loi et elle ne sera pas transgressée*^g.

Le premier ciel est donc le ciel du ciel, il est situé au-dessus du firmament¹. Voilà deux ciels. *Et Dieu nomma le firmament ciel*^h. D'autre part la sainte Écriture a coutume d'appeler aussi « ciel » l'air, parce qu'on le voit en haut. *Bénissez, dit-elle, tous les oiseaux du ciel*ⁱ, j'entends de l'air. Car l'air, non le ciel, est le domaine des oiseaux. Et voilà les trois ciels dont parle le divin apôtre. Si l'on voulait maintenant prendre les sept zones au sens de sept ciels, la parole de vérité^j n'en serait pas affectée. Il est d'ailleurs coutumier en hébreu aussi d'appeler le ciel *cieux*^k, au pluriel². Pour dire ciel du ciel, on y disait *cieux des cieux*^l, ce qui montre que le ciel du ciel désigne le dessus du firmament et les eaux les dessus des cieux ou de l'air et du firmament ou des sept zones du firmament ou le firmament, désigné selon la coutume hébraïque au pluriel par le nom de *cieux*.

Ainsi donc, d'une part tout ce qui a une origine est soumis à la corruption, dans la droite ligne de sa nature ; les cieux aussi sont maintenus et conservés par une faveur divine. Seule la divinité est par nature sans commencement ni fin. Voilà pourquoi il a été dit : *Ils passeront, mais toi, tu demeures* (cependant les cieux ne seront pas anéantis en totalité) ; *ils vieilliront et comme un vieux vêtement ils seront*

2. Jean n'avait probablement aucune connaissance de l'hébreu. Sa réflexion nous renvoie en fait aux habitudes des prédicateurs qui utilisaient des commentaires de la LXX où étaient faites çà et là des allusions au texte original. Cf. par ex. SÉVÉRIEN DE GABALA, *II^e hom. in creationem*, 3 (PG 56, col. 441, l. 46) qui cite Aquila, ou BASILE, *Hexaemer.* 2, 6 (p. 168).

ωθήσονται μὲν γὰρ καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον εὐλιγῆσονται καὶ
90 ἀλλαγῆσονται^m καὶ ἔσται οὐρανὸς καινὸς καὶ γῆ καινὴⁿ.

Πολλῶ δὲ τῷ μέτρῳ ὁ οὐρανὸς μείζων ὑπάρχει τῆς γῆς. Τὴν
μέντοι οὐσίαν τοῦ οὐρανοῦ οὐ δεῖ ζητεῖν ἄγνωστον ἡμῖν οὖσαν.

Μηδεὶς δὲ ἐψυχωμένους τοὺς οὐρανοὺς ἢ τοὺς φωστῆρας ὑπο-
λαμβανέτω ἄψυχοι γὰρ εἰσι καὶ ἀναίσθητοι. Ὡστε εἰ καὶ φησιν
95 ἡ θεία γραφή· Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί, καὶ ἀγαλλιástῃ ἡ
γῆ^o, τοὺς ἐν οὐρανῷ ἀγγέλους καὶ τοὺς ἐν τῇ γῇ ἀνθρώπους
πρὸς εὐφροσύνην καλεῖ· οἶδε δὲ ἡ γραφή καὶ προσωποποιεῖν, καὶ
ὡς ἐπὶ ἐμφύχων περὶ τῶν ἀψύχων διαλέγεσθαι, ὡς τὸ ἡ θάλασσα
εἶδε καὶ ἔφυγεν, ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω^p, καὶ τί σοί
100 ἔστι, θάλασσα, ὅτι ἔφυγες^q; καὶ ὄρη καὶ βουνοὶ ἐρωτῶνται
λόγους σκιρτήσεως, ὡσπερ καὶ ἡμῖν σύνηθες λέγειν· συνήχθη ἡ
πόλις, οὐ τὰς οἰκοδομὰς σημαίνειν βουλομένοις, ἀλλὰ τοὺς τῆς
πόλεως οἰκῆτορας· καὶ οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ^r, οὐ
φωνὴν ὡσὶν αἰσθητοῖς ἀκουομένην ἀφιέντες, ἀλλ' ἐκ τοῦ οἰκείου
105 μεγέθους τὴν τοῦ δημιουργοῦ δύναμιν ἡμῖν παριστάνοντες, ὧν τὸ
κάλλος κατανοοῦντες τὸν ποιητὴν ὡς ἀριστοτέχνην δοξάζομεν.

κα'

Περὶ φωτός, πυρός, φωστήρων ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ ἄστρον

Τὸ πῦρ ἐν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἐστί, κοῦφόν τε καὶ ἀνω-
φερέστερον τῶν λοιπῶν καυστικόν τε καὶ φωτιστικόν, τῇ πρώτῃ

m. Ps 101, 27 n. Is 65, 17 o. Ps 95, 11 p. Ps 113, 3. 5-6
q. Ps 113, 5 r. Ps 18, 2

1. Ἄγνωστον : toujours ce point de vue théologique que l'auteur souligne à chaque instant. Cf. *supra*, ch. 17, l. 54 s.

2. Sur les astres êtres vivants, BASILE, *Hexaemer.* 3, 9 (p. 236) et 6, 1 (p. 349-363). Le ch. 21 développera les indications ici données.

3. L'ordre des quatre éléments est traditionnel : feu, air, eau, terre (cf. ARISTOTE, *Gen.* II, 2-3, 329-331 A-B ; *Phys.* I, 6-9). La structure du chapitre est claire ; le feu selon l'Écriture (l. 3-41), puis les diverses opinions

pliés et ils seront changés^m et il y aura des cioux nouveaux et une terre nouvelleⁿ.

Par ailleurs, le ciel est de bien plus grandes dimensions que la terre. Pour l'essence du ciel, il ne faut pas s'en enquérir, vu qu'elle nous est inconnaissable¹.

Enfin, nul ne doit supposer que les cioux ou les luminaires sont animés² : ils sont dépourvus d'âme et de sensibilité. Par suite, même si la sainte Écriture dit : *Que les cioux se réjouissent et que la terre exulte^o*, elle ne fait qu'appeler les anges dans le ciel et les hommes sur la terre à se réjouir. L'Écriture s'y connaît en personnifications et pour parler des êtres sans âmes comme s'ils étaient animés. Ainsi : *La mer vit et s'enfuit, le Jourdain s'est retourné en arrière^p* et : *Pourquoi mer, se fait-il que tu t'enfuis^q* ? Montagnes et collines sont interrogés sur les raisons de leur bondissement, de la même façon qu'il nous arrive de dire : « La cité s'est rassemblée », sans prétendre désigner les édifices, mais bien les habitants de la cité. Et encore : *Les cioux racontent la gloire de Dieu^r*, non qu'ils profèrent des mots entendus par nos oreilles sensibles, mais en nous présentant par leur propre immensité la puissance du créateur, par la considération de leur beauté, ils nous font rendre gloire à leur auteur comme à un parfait artisan.

21 (II, 7)

La lumière, le feu, les luminaires, soleil, lune et étoiles

Le feu est l'un des quatre éléments³, il est léger et montant plus haut que les autres, capable de brûler et d'éclair-

courantes sur les « luminaires » célestes qui représentent le feu à l'état pur (l. 42-149), enfin l'opinion qu'admet l'auteur lui-même sur ces questions (l. 150-215). Les observations météorologiques, les hypothèses physiques et mathématiques sont mêlées dans l'exposé destiné, rappelons-le, au public de ce temps-là, et qui forme une sorte d'« Hexaéméron ».

- 5 ἡμέρα ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ κτισθέν· φησὶ γὰρ ἡ θεία γραφή· Καὶ εἶπεν ὁ θεός· « Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς^a ». Οὐχ ἕτερον γὰρ ἐστὶ τὸ πῦρ εἰ μὴ τὸ φῶς, ὡς τινές φασιν. Ἔτεροι δὲ τὸ κοσμικὸν πῦρ ὑπὲρ τὸν ἀέρα φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα. Ἐν ἀρχῇ^b μὲν οὖν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ φῶς, ἥτοι τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ
- 10 καλλωπισμὸν καὶ κόσμον πάσης τῆς ὁρατῆς κτίσεως· ἄφελε γὰρ τὸ φῶς, καὶ πάντα ἐν τῷ σκότει ἀδιάγνωστα μένουσι τὴν οἰκίαν μὴ δυνάμενα εὐπρέπειαν ἐπιδείξασθαι. Ἐκάλεσε δὲ ὁ θεὸς τὸ μὲν φῶς ἡμέραν, τὸ δὲ σκότος ἐκάλεσε νύκτα^c. Κότος δὲ ἐστὶν οὐκ οὐσία τις, ἀλλὰ συμβεβηκός· φωτὸς γὰρ ἐστὶ στέρησις. Ὁ γὰρ
- 15 ἀὴρ οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ ἔχει τὸ φῶς. Αὐτὸ οὖν τὸ ἐστερηῆσθαι τὸν ἀέρα φωτὸς σκότος ἐκάλεσεν ὁ θεός. Καὶ οὐχὶ ἡ οὐσία τοῦ ἀέρος ἐστὶ σκότος, ἀλλ' ἡ τοῦ φωτὸς στέρησις, ὅπερ συμβεβηκός μᾶλλον δηλοῖ ἥπερ οὐσίαν. Οὐκ ἐκλήθη δὲ πρώτη ἡ νύξ, ἀλλ' ἡ ἡμέρα· ὥστε πρώτη ἐστὶν ἡ ἡμέρα καὶ ἐσχάτη ἡ νύξ. Ἀκολουθεῖ
- 20 οὖν ἡ νύξ τῇ ἡμέρᾳ, καὶ ἀπ' ἀρχῆς τῆς ἡμέρας ἕως τῆς ἄλλης ἡμέρας ἐν νυχθημερόν ἐστιν· ἔφη γὰρ ἡ γραφή· Καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα μία^d.

- Ἐν μὲν οὖν ταῖς τρισὶν ἡμέραις ἀναχαιομένου καὶ συστελλομένου τοῦ φωτὸς τῷ θείῳ προστάγματι^e ἡ τε ἡμέρα καὶ ἡ νύξ ἐγίνετο. Τῇ δὲ τετάρτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν ἥτοι τὸν ἥλιον εἰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας τῆς ἡμέρας (δι' αὐτοῦ γὰρ ἡ ἡμέρα συνίσταται· ἡμέρα γὰρ ἐστὶν ἐν τῷ τὸν ἥλιον ὑπὲρ γῆν εἶναι, καὶ διάστημα ἡμέρας ἐστὶν ὁ ἀπὸ ἀνατολῆς
- 25

21. a. Gn 1,3 b. Cf Gn 1,1 c. Gn 1,5 d. Gn 1,5 e. Cf Gn 1,16

1. Les qualités du feu sont souvent décrites. Jean aimerait le confondre avec la lumière, première création de Dieu. Les éléments en effet pour lui comme pour tous les penseurs anciens ne sont pas seulement des parties mécaniques du cosmos, mais, en perpétuel mouvement, ils influent les uns sur les autres, vivent d'échanges constants, se transforment sans cesse. Des souvenirs confus d'idées stoïciennes réinterprétées et passées dans le domaine courant se retrouvent ici. On pourrait se reporter à ce qu'écrit PLINE L'ANCIEN là-dessus, *Nat. hist.* II, 10-13, avec le riche commentaire de J. Beaujeu.

rer¹. Il fut créé par le démiurge au premier jour ; la sainte Écriture dit en effet : *Et Dieu dit : « Que la lumière soit, et la lumière fut^a »*. Car le feu n'est pas, comme le disent certains, autre chose que la lumière. D'autres affirment qu'au-dessus de l'air se trouve le feu cosmique, qu'ils appellent « éther² ». Au commencement^b donc, autrement dit dès le premier jour, Dieu fit la lumière, parure et ornement pour toute la création ; car si l'on supprime la lumière, tout demeure inconnaissable dans l'obscurité, sans pouvoir manifester sa belle apparence. *Dieu nomma la lumière jour et pour l'obscurité, il la nomma nuit^c*. L'obscurité n'est pas une substance, mais un accident³ : elle est privation de la lumière. En effet l'air, dans sa substance propre, ne possède pas la lumière. C'est donc le fait même pour l'air d'être privé de lumière que Dieu appela obscurité. Et ce n'est pas la substance de l'air qui est obscurité, mais la privation de lumière, ce qui dénote un accident, plutôt qu'une substance. Ce n'est pas la nuit qui a été nommée en premier, mais le jour, si bien que le jour est premier et la nuit dernière. La nuit suit donc le jour et du commencement du jour jusqu'au jour suivant on a une journée. L'Écriture dit en effet : *Et il y eut un soir et il y eut un matin, un seul jour^d*.

Donc durant ces trois jours, il y eut jour et il y eut nuit parce que la lumière se répandait et se retirait sur l'ordre de Dieu^e. Mais le quatrième jour, Dieu fit le grand luminaire, c'est-à-dire le soleil, avec pouvoir et autorité sur le jour (c'est par lui en effet que le jour existe ; car un jour consiste en ce que le soleil soit au-dessus de la terre et l'espace d'un jour est celui d'une course du soleil au-dessus de la terre

2. L'éther selon Aristote est l'élément dont sont faits les corps célestes (cf. *Meteor.* I, 1, 338 B 20). Bien qu'il connaisse l'étymologie donnée communément depuis le *Cratyle* de PLATON (410 B et cf. *supra* ch. 9, l. 16), Jean ne retient pas – ou ignore – l'idée de divinité attachée au terme par les Anciens.

3. Substance et accident : cf. les définitions données dans les *Dial.* ιγ'/13 ; λα'/31 ; μ'/40 (p. 82, 93 et 106).

μέχρι δύσεως ὑπὲρ γῆν τοῦ ἡλίου δρόμος) καὶ τὸν φωστῆρα τὸν
 30 ἐλάσσω ἤτοι τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας¹ εἰς ἀρχὰς καὶ
 ἐξουσίας τῆς νυκτὸς τοῦ φωτίζειν αὐτήν. Νῦξ δὲ ἐστὶν ἐν τῷ τὸν
 ἡλίον ὑπὸ γῆν εἶναι, καὶ διάστημα νυκτὸς ἐστὶν ὁ ἀπὸ δύσεως
 μέχρις ἀνατολῆς ὑπὸ γῆν τοῦ ἡλίου δρόμος. Ἡ σελήνη τοίνυν καὶ
 οἱ ἀστέρες ἐτάχθησαν τὴν νύκτα φωτίζειν, οὐχ ὡς τῇ ἡμέρᾳ
 35 πάντοτε ὑπὸ γῆν ὄντες (εἰσὶ γὰρ καὶ ἐν ἡμέρᾳ ἀστέρες ἐν τῷ
 οὐρανῷ ὑπὲρ γῆν), ἀλλ' ὁ ἥλιος τούτους ἅμα καὶ τὴν σελήνην τῇ
 σφοδροτέρᾳ αἴγλῃ ἀποκρύπτων οὐκ ἔξ φαίνεσθαι.

Τοῖς φωστῆρσι τούτοις τὸ πρωτόκτιστον φῶς ὁ δημιουργὸς
 ἐναπέθετο οὐχ ὡς ἀπορῶν ἄλλου φωτός, ἀλλ' ἵνα μὴ ἀργὸν
 40 ἐκεῖνο μείνη τὸ φῶς· φωστῆρ γὰρ ἐστὶν οὐκ αὐτὸ τὸ φῶς, ἀλλὰ
 φωτὸς δοχεῖον.

Ἐκ τούτων τῶν φωστήρων ἑπτὰ πλανήτας φασί. Καὶ λέγου-
 σιν αὐτοὺς ἐναντίαν τοῦ οὐρανοῦ κινεῖσθαι κινήσιν, διὸ καὶ
 πλανήτας αὐτοὺς ἐκάλεσαν· τὸν μὲν γὰρ οὐρανὸν φασιν ἐξ ἀνα-
 45 τολῶν ἐπὶ δυσμὰς κινεῖσθαι, τοὺς δὲ πλανήτας ἐκ δυσμῶν ἐπὶ
 ἀνατολάς· συμπεριφέρειν δὲ τὸν οὐρανὸν τῇ ἑαυτοῦ κινήσει ὡς
 ὀξυτέρᾳ τοὺς ἑπτὰ πλανήτας. Τῶν δὲ ἑπτὰ πλανητῶν τὰ
 ὀνόματά ἐστι ταῦτα· Ἡλιος ☉, σελήνη ☾, Ζεὺς ♃, Ἑρμῆς ☿,
 Ἄρης ♂, Ἀφροδίτη ♀, Κρόνος ♄. Εἶναι δὲ καθ' ἐκάστης ζώνην
 50 τοῦ οὐρανοῦ ἓνα τῶν ἑπτὰ πλανητῶν·

f. Cf. Gn 1, 16

1. Cf. BASILE, *Hexaemer.* 2, 5-6 (p. 160-171). Sur le pluriel εἰς ἀρχὰς et le sens de la préposition, voir HARL, *Bible*, p. 92-93.

2. Τὸ πρωτόκτιστον φῶς : formule qui se trouve déjà chez CLÉM. ALEX. (*Strom.* V, 6, tome 1, p. 143). Cf. aussi BASILE, *Hexaemer.* 2, 7 et 6, 2 (p. 171 et 334).

3. Sur ces questions astronomiques et astrologiques, voir parmi de nombreuses publications, K. BRECHER - M. FEIRTAG, *Astronomy of Ancients*, Cambridge (Mass.) 1979 ; A. BOUCHÉ-LECLERCO, *L'astrologie grecque*, Paris 1899 ; R. GLEADOW, *Les origines du zodiaque*, Paris 1971 ; se reporter en outre à J.M. HOECK, *Überlieferung und Bestand...*, TU 52, n. 2 p. 48 qui renvoie à la *Vita grecque* (PG 94, 441 C 9 - 444 A 3). Sur le plan théologique, vue d'ensemble dans TRE 4, (1979), art. « Astrologie », p. 308-309.

depuis le levant jusqu'au couchant) et il fit le plus petit luminaire, c'est-à-dire la lune et les étoiles^f avec pouvoir¹ et autorité sur la nuit pour l'éclairer. La nuit consiste en ce que le soleil soit sous la terre et l'espace d'une nuit est celui d'une course du soleil sous la terre depuis le couchant jusqu'au levant. La lune et les étoiles, par conséquent, ont été ordonnées à l'éclairage de la nuit ; non pas qu'elles soient toujours sous la terre durant le jour (car il y a même pendant le jour des étoiles dans le ciel au-dessus de la terre), mais le soleil les dissimule, ainsi que la lune, par l'excès de son éclat et ne permet pas de les apercevoir.

Dans ces luminaires le créateur a déposé la lumière primordiale², non pas qu'il manquât d'autre lumière, mais afin que cette lumière-là ne restât pas inactive. Car un luminaire n'est pas la lumière elle-même, mais un réceptacle de lumière.

Parmi ces luminaires, il en est sept qu'on appelle planètes³. Elles se meuvent, dit-on encore, d'un mouvement opposé à celui du ciel, d'où leur nom de planètes. Car le ciel, continue-t-on, se meut du levant vers le couchant, les planètes, du couchant vers le levant. Et le ciel, parce qu'il est plus rapide, entraînerait dans son mouvement les sept planètes. Voici le nom de ces sept planètes : soleil ☉, lune ☾, Jupiter ♃, Mercure ☿, Mars ♂, Vénus ♀, Saturne ♄. À chaque zone du ciel correspond l'une des sept :

4. Sur l'ordre des planètes, cf. NEUGEBAUER-HOESSEN, *Horoscopes*, p. 164, et *supra* ch. 20 n. 2 p. 242. Jean a utilisé vraisemblablement à des dates différentes des sources différentes sans reviser son texte, semble-t-il ; il reproduit à quelques lignes de distance deux « ordres » différents, le premier est plutôt platonicien, le second est l'ordre chaldéen – ou égyptien (cf. I. 51-57). Le « ciel » est sphérique, contient les planètes et celles-ci se meuvent à l'intérieur de cette sphère étoilée enveloppante. Κόσμος, qui peut avoir le même sens que οὐρανός, ne l'a jamais chez notre auteur et désigne toujours l'ensemble du monde créé. Une glose de C rappelle les correspondances des jours de la semaine et des métaux : dimanche, or ; lundi, argent ; mardi, fer ; mercredi, étain ; jeudi, vif-argent ; vendredi, bronze ; samedi, plomb. Preuve au passage que l'astrologie restait très répandue.

- ἐν μὲν τῇ πρώτῃ ἦτοι ἀνωτέρα τὸν Κρόνον η,
 ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ τὸν Δία α,
 ἐν δὲ τῇ τρίτῃ τὸν Ἄρα σ,
 ἐν δὲ τῇ τετάρτῃ τὸν ἥλιον Ϟ,
 55 ἐν δὲ τῇ πέμπτῃ τὴν Ἀφροδίτην Ϙ,
 ἐν δὲ τῇ ἕκτῃ τὸν Ἑρμῆν ϙ,
 ἐν δὲ τῇ ἑβδόμῃ καὶ κατωτέρα τὴν σελήνην Ϛ.

Τρέχουσι δὲ δρόμον ἀληκτον, ὃν ὁ δημιουργὸς ἔταξεν αὐτοῖς,
 καὶ καθὼς ἐθεμελίωσεν αὐτά, ὡς φησιν ὁ θεῖος Δαυὶδ· Σελήνην
 60 καὶ ἀστέρας, ἃ σὺ ἐθεμελίωσας^β· διὰ γὰρ τοῦ εἰπεῖν ἐθεμελίωσας
 ἐσήμανε τὸ πάγιον καὶ ἀμετάβλητον τῆς ὑπὸ θεοῦ δοθείσης
 αὐτοῖς τάξεώς τε καὶ εἰρμοῦ. Ἔταξε γὰρ αὐτοὺς εἰς καιροὺς καὶ
 εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἑνιαυτούς^γ.

Διὰ μὲν γὰρ τοῦ ἡλίου αἱ τέσσαρες τροπαὶ συνίστανται. Καὶ
 65 πρώτη μὲν ἡ ἑαρινή· ἐν αὐτῇ γὰρ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ σύμπαντα
 καὶ δηλοῖ τὸ καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἐν αὐτῇ τῶν ἀνθῶν τὴν βλάστησιν
 γίνεσθαι. Ἡτις ἰσημερινή τροπὴ ἐστίν· δώδεκα γὰρ ὥρων τὴν τε
 ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα καθίστησιν. Αὕτη ἐκ τῆς μέσης ἀνατολῆς
 τοῦ ἡλίου συνίσταται, εὐκραῆς οὔσα, αἵματος ἀυξητικὴ, θερμὴ
 70 καὶ ὑγρὰ ὑπάρχουσα καὶ δι' ἑαυτῆς μεσιτεύουσα τῷ χειμῶνι τε
 καὶ τῷ θέρει, τοῦ μὲν χειμῶνος θερμότερα καὶ ξηροτέρα, τοῦ δὲ
 θέρους ψυχροτέρα καὶ ὑγροτέρα. Διατείνει δὲ αὕτη ἡ ὥρα ἀπὸ
 μαρτίου καὶ μέχρις ἰουνίου κδ'. Εἶτα ὑφουμένης τῆς τοῦ ἡλίου

g. Ps 8, 4 h. Cf. Gn 1, 14

1. Τάξις désigne l'ordonnance de la création telle que Dieu l'a voulue (cf. ROQUES, *Univers*, p. 38-40 et plus loin dans le ch., l. 167-174). La régularité de la machine cosmique soumise à la loi divine a été utilisée par les auteurs chrétiens comme preuve de la providence divine. EUSÈBE en propose la formule la plus répandue dans la *Praep.* VII, 11, 4 (p. 216-217) et XV. Cf. la réflexion de Jean lui-même, *infra* l. 97-101, qui souligne bien que la création a été faite pour l'homme.

2. Sur les saisons, cf. BASILE, *Hexaemer.* 6, 8 (p. 364-370) où l'ordre des saisons est celui du *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* ou des *Œuvres complètes* d'HIPPOCRATE, *Des semaines* (Littre vol. VIII, Paris 1853) – hiver, printemps, été, automne ; chez Jean l'ordre est l'ordre naturel qui correspond à celui

dans la première, la plus élevée, Saturne ♄,
 dans la deuxième, Jupiter ♃,
 dans la troisième, Mars ♂,
 dans la quatrième, le soleil ☉,
 dans la cinquième, Vénus ♀,
 dans la sixième, Mercure ☿,
 dans la septième, qui est aussi la plus basse, la lune ☾.

Elles parcourent une trajectoire sans fin, celle que le créateur leur a assignée et conforme à la manière dont il les a établies, comme le dit le divin David : *Lune et astres que toi tu as établis*^g ; par ce terme *établis*, en effet, il indique le caractère fixe et immuable de l'ordre¹ et de l'enchaînement qui leur ont été donnés par Dieu. Car il les a préposées à des moments, des jours et des années^h.

En effet, c'est par l'entremise du soleil que les quatre saisons² sont constituées. La première est le printemps : c'est durant celle-là que Dieu a fait l'univers ; ce qui le montre, c'est qu'encore à présent, l'éclosion des fleurs a lieu en cette saison, laquelle est aussi celle de l'équinoxe : le jour comme la nuit y comptent douze heures³. Elle se produit à la suite du lever médian du soleil, elle est tempérée, elle accroît le sang, elle est chaude et humide et constitue par elle-même un moyen terme entre l'hiver et l'été, plus chaude et plus sèche que l'hiver, plus froide et plus humide que l'été. Elle s'étend depuis le 21 mars jusqu'au 24 juin.

de la création – l'intention apologétique est évidente. Le terme usuel pour désigner les saisons est *ώραί* – celui de Basile. Jean emploie *τροπαί*, qui vient vraisemblablement de l'usage parlé le plus courant de son temps, et qui se rattache au vocabulaire de l'astrologie. Ce terme a en effet d'abord désigné les solstices puis également les équinoxes – toujours au pluriel, d'où le glissement de sens que nous observons ici. La position du soleil dans le ciel servait à définir les saisons (cf. ARISTOTE, *De caelo* II, 12).

3. Kotter fait justement remarquer que le jour et la nuit les plus longs sont à la latitude de l'Hellespont (cf. PTOLÉMÉE, *Handbuch der Astronomie*, ed. K. Manitius, Leipzig 1912, t. 1, p. 93).

- ἀνατολῆς ἐπὶ τὰ βορειότερα μέρη ἢ θερινῇ τροπῇ διαδέχεται,
 75 μεσιτεύουσα τῷ τε ἔαρι καὶ τῷ μετοπώρῳ, ἔκ μὲν τοῦ ἔαρος τὸ
 θερμὸν ἔχουσα, ἔκ δὲ τοῦ μετοπώρου τὸ ξηρόν· θερμὴ γάρ ἐστι
 καὶ ξηρὰ καὶ τὴν ξανθὴν αὖξει χολήν. Αὕτη δὲ μεγίστην μὲν τὴν
 ἡμέραν ἔχει ὠρῶν πεντεκαίδεκα, τὴν δὲ νύκτα πάνυ σμικροτάτην
 ὠρῶν ἑννέα διάστημα ἔχουσαν. Καὶ αὕτη δὲ διατείνει ἀπὸ ἰουνίου
 80 κδ' μέχρι μηνὸς Σεπτεμβρίου κε'. Εἶτα πάλιν εἰς τὴν μέσην ἀνα-
 τολὴν τοῦ ἡλίου ἐπανιόντος ἢ μετοπωρινῇ τροπῇ τὴν θερινῇ
 τροπῇ ἀμείβει μέση πως ἔχουσα ψύξεώς τε καὶ θερμῆς
 ξηρότητός τε καὶ ὑγρότητος καὶ μεσιτεύουσα τῇ τε θερινῇ καὶ τῇ
 85 χειμερινῇ τροπῇ, ἔκ μὲν τῆς θερινῆς τὸ ξηρόν, ἔκ δὲ τῆς χειμε-
 ρινῆς τὸ ψυχρόν ἔχουσα· ψυχρὰ γάρ ἐστι καὶ ξηρὰ χολῆς τε
 μελαίνης αὖξειτικῆ πέφυκεν. Αὕτη πάλιν ἰσημερινῇ τροπῇ
 90 ὑπάρχει δώδεκα ὠρῶν τὴν τε ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα ἔχουσα. Δια-
 τείνει δὲ αὕτη ἀπὸ Σεπτεμβρίου κε' μέχρι Δεκεμβρίου κε'. Τοῦ δὲ
 ἡλίου ἐπὶ τὴν μικροτέραν καὶ χθαμαλωτέραν ἦτοι μεσημβρινὴν
 95 ἀνατολὴν κατιόντος ἢ χειμερινῇ ἐπιλαμβάνεται τροπῇ, ψυχρὰ τε
 καὶ ὑγρὰ τυγχάνουσα καὶ μεσιτεύουσα τῇ τε μετοπωρινῇ καὶ τῇ
 ἔαρινῇ, ἔκ μὲν τῆς μετοπωρινῆς τὸ ψυχρόν ἔχουσα, ἔκ δὲ τῆς
 ἔαρινῆς τὸ ὑγρὸν κεκτημένη. Αὕτη δὲ σμικροτάτην μὲν τὴν
 100 ἡμέραν ἔχει ἑννέα ὠρῶν ὑπάρχουσαν, τὴν δὲ νύκτα μεγίστην
 ὠρῶν ὑπάρχουσαν πεντεκαίδεκα, φλέγματος δὲ αὕτη ὑπάρχει
 αὖξειτικῆ. Διατείνει δὲ ἀπὸ κε' Δεκεμβρίου μέχρις κα' Μαρτίου.
 Σοφῶς γὰρ ὁ δημιουργὸς προενοήσατο, ὡς ἂν μὴ ἐξ ἄκρας
 ψυχρότητος ἢ θερμότητος ἢ ὑγρότητος ἢ ξηρότητος ἐπὶ τὴν
 ἄκραν ἐναντίαν ἐρχόμενοι ποιότητα χαλεποῖς περιπέσωμεν
 105 ἀρρωστήμασι· σφαλερὰς γὰρ τὰς αἰφνιδίους μεταβολὰς οἶδεν ὁ
 λόγος.

Οὕτω μὲν οὖν ὁ ἥλιος τὰς τροπὰς καὶ δι' αὐτῶν τὸν ἐνιαυτὸν
 ἀπεργάζεται, καὶ τὰς ἡμέρας δὲ καὶ νύκτας, τὰς μὲν ἀνατέλλων
 καὶ ὑπὲρ γῆν γινόμενος, τὰς δὲ ὑπὸ γῆν δύνων καὶ τοῖς ἄλλοις
 105 φωστῆρσι, σελήνῃ τε καὶ ἄστρασι, τὴν φαῦσιν παραχωρῶν
 συνίστησι.

Ensuite, quand le lever du soleil monte vers des régions plus boréales, vient la saison d'été, moyen terme entre le printemps et l'automne, tenant du printemps la chaleur et de l'automne la sécheresse : elle est en effet chaude et sèche et accroît la bile jaune. C'est l'été qui a le jour le plus long, quinze heures, et la nuit la plus courte, avec une durée de neuf heures. L'été s'étend du 24 juin au 25 septembre. Puis le soleil redescend vers le milieu du levant et la saison d'automne succède à l'été ; elle tient en quelque façon le milieu entre le froid et le chaud, le sec et l'humide et constitue un moyen terme entre le solstice d'été et celui d'hiver, tenant de l'été la sécheresse, de l'hiver le froid ; à la fois chaude et froide, elle accroît la bile noire. C'est également une saison d'équinoxe, avec le jour et la nuit de douze heures. Elle s'étend du 25 septembre jusqu'au 25 décembre. Quand le soleil descend vers la partie la plus basse et la plus proche du niveau de la terre, autrement dit la plus méridionale du levant, survient la saison d'hiver, froide et humide, ce qui la situe entre automne et printemps : elle a le froid de l'automne et tient l'humidité du printemps. Elle a le jour le plus court, de neuf heures, et la nuit la plus longue, de quinze heures ; elle accroît le flegme. Elle s'étend du 25 décembre au 21 mars. Dans sa sagesse, en effet, le créateur avait prévu de ne pas nous faire passer du froid, du chaud, de l'humide ou du sec à l'extrême opposé, afin que nous ne tombions point dans de graves difficultés de santé. De fait il est notoire pour la raison que les changements subits sont dangereux¹.

Ainsi donc, le soleil règle les saisons et à travers elles l'année, puis les jours et les nuits, ceux-ci en se levant et en se tenant au-dessus de la terre, celles-là en se couchant sous terre ; enfin il assiste les autres luminaires, lune et étoiles, en leur prêtant son éclat.

1. Pour les quatre humeurs du corps en relation avec les saisons, cf. NÉMÉSIS, *Nat. hom.* 4, début (p. 44).

Φασί δὲ καὶ δώδεκα ζῳδία ἐξ ἀστέρων εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ, ἐναντίαν κίνησιν ἔχοντα τῷ τε ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄλλοις πέντε πλανήταις, καὶ διὰ τῶν δώδεκα ζῳδίων παρέρχε-
 110 σθαι τοὺς ἐπτά. Ὁ μὲν οὖν ἥλιος καθ' ἕκαστον ζῳδιον ἀποτελεῖ μῆνα ἓνα καὶ διὰ τῶν δώδεκα μηνῶν τὰ δώδεκα ζῳδία διέρχεται. Τῶν δὲ δώδεκα ζῳδίων τὰ ὀνόματά ἐστι ταῦτα καὶ οἱ τούτων μῆνες

Κριὸς Ϟ μηνὶ μαρτίῳ κα' δέχεται τὸν ἥλιον,
 115 Ταῦρος Ϛ ἀπριλίῳ κγ',
 Δίδυμοι Π ματίῳ κγ',
 Καρκίνος Ϝ ἰουνίῳ κδ',
 Λέων ϝ ἰουλίῳ κέ,
 Παρθένος Πρ ἀυγούστῳ κέ,
 120 Ζυγὸς Ϟ σεπτεμβρίῳ κέ,
 Σκορπίος Μ ὀκτωβρίῳ κέ,
 Τοξότης Ϟ νοεμβρίῳ κέ,
 Αἰγόκερως Ϟ δεκεμβρίῳ κέ,
 Ὑδροχόος Ϟ ἰανουαρίῳ κ',
 125 Ἰχθύες Η φεβρουαρίῳ κ'.

Ἡ δὲ σελήνη καθ' ἕκαστον μῆνα τὰ δώδεκα ζῳδία διέρχεται κατωτέρα οὕσα καὶ ταχύτερον ταῦτα διοδεύουσα· ὡς γάρ, ἐὰν ποιήσης πόλον ἔνδον ἄλλου πόλου, ὁ ἔνδον πόλος μικρότερος εὐρεθήσεται, οὕτως καὶ ὁ δρόμος τῆς σελήνης κατωτέρας οὕσης
 130 ὀλιγώτερός ἐστι καὶ ἀνύεται τάχιον.

Οἱ μὲν οὖν Ἕλληνες διὰ τῆς τῶν ἀστρῶν τούτων ἡλίου τε καὶ σελήνης ἀνατολῆς καὶ δύσεως καὶ συγκρούσεώς φασὶ πάντα διοικεῖσθαι τὰ καθ' ἡμᾶς· περὶ ταῦτα γὰρ ἡ ἀστρολογία καταγίνε-
 135 ται. Ἡμεῖς δὲ φαμεν, ὅτι σημεῖα μὲν ἐξ αὐτῶν γίνονται, ὄμβρου καὶ ἀνομβρίας, φύξεώς τε καὶ θέρμης, ὑγρότητος καὶ ξηρότητος

1. Ζῳδία est traduit ici par « figures », ailleurs nous préférons employer « zodiaque », terme plus courant et plus clair. Sur les représentations figurées qui accompagnent les signes du zodiaque, cf. NEUGEBAUER-HOESSEN, *Horoscopes*, p. 1.

On dit aussi que douze figures¹ formées d'étoiles se trouvent dans le ciel, qu'elles ont un mouvement contraire à celui du soleil, de la lune et des cinq autres planètes et que les sept planètes passent par les douze signes du zodiaque. Le soleil parcourt² chaque signe du zodiaque en un mois et en douze mois il traverse les douze. Voici les noms des douze signes et les mois qui y correspondent :

Bélier ♈ : il reçoit le soleil le 21 mars,

Taureau ♉ : le 23 avril,

Gémeaux ♊ : le 24 mai,

Cancer ♋ : le 24 juin,

Lion ♌ : le 25 juillet,

Vierge ♍ : le 25 août,

Balance ♎ : le 25 septembre,

Scorpion ♏ : le 25 octobre,

Sagittaire ♐ : le 25 novembre,

Capricorne ♑ : le 25 décembre,

Verseau ♒ : le 25 janvier,

Poissons ♓ : le 24 février.

La lune traverse chaque mois les douze signes du zodiaque, parce qu'elle est plus basse et les parcourt plus rapidement ; il en va comme d'un cercle que l'on tracerait à l'intérieur d'un autre cercle : le cercle inscrit se trouvera plus petit ; de même la trajectoire de la lune, qui est plus basse, est moins longue et se termine plus vite.

Or donc les grecs, quant à eux, affirment que tout ce qui nous concerne est réglé par le lever, le coucher et la rencontre de ces astres, du soleil et de la lune : c'est de cela que s'occupe l'astrologie. Pour nous, nous affirmons qu'il en provient des signes de pluie et d'absence de pluie, de refroidissement et de chaleur, d'humidité et de sécheresse, de

2. Ἀποτελεῖ : terme utilisé par les astronomes comme par les astrologues. Il a ici vraisemblablement un sens plein que la traduction ne rend que de loin. Le soleil parcourt en les illuminant et en leur donnant vie les douze zodiaques. On notera que plus loin Jean emploie fort exactement pour la lune διέρχεται (l. 126) qui a un sens purement local.

- καὶ ἀνέμων καὶ τῶν τοιούτων, τῶν δὲ ἡμετέρων πράξεων οὐδαμῶς ἡμεῖς γὰρ αὐτεξούσιοι ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενοι κύριοι τῶν ἡμετέρων ὑπάρχομεν πράξεων. Εἰ γὰρ ἐκ τῆς τῶν ἄστρον φορᾶς πάντα πράττομεν, κατ' ἀνάγκην πράττομεν, ἀ
- 140 πράττομεν τὸ δὲ κατ' ἀνάγκην γινόμενον οὔτε ἀρετὴ οὔτε κακία ἐστίν. Εἰ δὲ μήτε ἀρετὴν μήτε κακίαν κεκτήμεθα, οὔτε ἐπαίνων καὶ στεφάνων, οὔτε φόγων ἢ κολάσεων ὑπάρχομεν ἄξιοι· εὐρεθήσεται δὲ καὶ ὁ θεὸς ἄδικος τοῖς μὲν ἀγαθὰ, τοῖς δὲ θλίψεις διδούς, Ἄλλ' οὐδὲ κυβέρνησιν οὐδὲ τῶν ἑαυτοῦ κτισμάτων ὁ θεὸς
- 145 ποιήσεται πρόνοιαν, εἰ κατ' ἀνάγκην ἄγονται τὰ πάντα καὶ φέρονται. Καὶ τὸ λογικὸν δὲ περιττὸν ἐν ἡμῖν ἔσται· μηδεμιᾶς γὰρ ὄντες πράξεως κύριοι περιττῶς βουλευόμεθα. Τὸ δὲ λογικὸν πάντως τῆς βουλῆς ἡμῖν ἔνεκεν δέδοται· ὅθεν πᾶν λογικὸν καὶ αὐτεξούσιον.
- 150 Ἡμεῖς δὲ φάμεν, ὅτι οὐκ αὐτὰ αἰτία τινός εἰσι τῶν γινομένων οὔτε γενέσεως τῶν γινομένων οὔτε τῶν φθειρομένων φθορᾶς, σημεῖα δὲ μᾶλλον ὁμῶρων τε καὶ τῆς τοῦ ἀέρος μεταβολῆς. Ἴσως δ' ἂν τις εἴποι, ὅτι καὶ πολέμων οὐκ αἰτία, ἀλλὰ σημεῖα, καὶ ἡ ποιότης δὲ τοῦ ἀέρος ποιουμένου ὑπὸ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν
- 155 ἀστέρων ἄλλως καὶ ἄλλως διαφόρους κράσεις καὶ ἕξεις καὶ διαθέσεις συνίστησιν. Αἱ δὲ ἕξεις τῶν ἐφ' ἡμῖν κρατοῦνται γὰρ τῷ λόγῳ καὶ ἄγονται τρεπόμεναι.

Συνίστανται δὲ πολλάκις καὶ κομῆται σημεῖα τινὰ θανάτων βασιλέων, ἅτινα οὐκ εἰσι τῶν ἐξ ἀρχῆς γεγενημένων ἄστρον,

1. Ces réflexions sont celles de toute la tradition chrétienne ; à titre d'exemple, cf. SÉVÉRIEN, *De mundi* II, 3 (450-451) ; BASILE, *Hexaemer.* 2, 5-6 (p. 348 s.) ; NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 35-36 (p. 105-107) et DOM D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945, p. 564-565. À l'époque de Jean, un retour à des pratiques astrologiques paraît s'être manifesté ; cf. J. JARRY, *Hérésies et factions dans l'empire byzantin*, Le Caire 1968 ; et surtout F. BOLL - C. BEZOLD, *Stern Glaube und Sterndeutung : die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Berlin 1931⁴, p. 29-33.

2. Φορᾶ : terme technique ; cf. ARISTOTE, *Gen.* II, 10, 336 A 15 (p. 67).

3. Principe aristotélicien, cf. NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 30 (p. 95, l. 5-18).

4. Cf. NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 34 (p. 102, l. 7-23).

5. Cf. SÉVÉRIEN, *De mundi* III, 5 (450, l. 37-44).

vents et autres choses semblables ; mais de nos actes absolument pas¹. Car nous avons été dotés de libre arbitre par le créateur et partant sommes maîtres de nos actes. Si en effet nous faisons tout en fonction de la révolution² des astres, c'est par nécessité que nous faisons ce que nous faisons ; or ce qui est le produit d'une nécessité n'est ni vertu ni vice³. Si d'autre part nous ne possédons ni vertu ni vice, nous ne méritons ni éloges, ni récompenses, ni blâmes, ni châtements ; et Dieu s'avérera injuste⁴, lui qui prodigue aux uns les biens aux autres l'adversité. En outre Dieu n'exercera ni gouvernement ni providence envers ses propres créatures, si tout est conduit et porté par la nécessité. Et la raison sera en nous chose superflue ; en effet, si nous ne sommes maîtres d'aucune de nos actions, il est superflu d'en délibérer. La raison nous a été donnée essentiellement en vue de la délibération ; de là vient que tout être raisonnable est aussi doté de libre arbitre.

Nous affirmons⁵ quant à nous que ces conjectures célestes ne sont la cause ni de quoi que ce soit qui arrive ni de la production de ce qui arrive, ni de la corruption de ce qui se corrompt. Bien plutôt ce sont des signes⁶ de pluie et de changements atmosphériques. Sans doute pourrait-on dire qu'elles sont aussi non point causes, mais signes de guerre et que la qualité de l'atmosphère produite par le soleil, la lune et les étoiles produit tantôt ainsi tantôt autrement des mélanges, des états et des dispositions différents. Mais les attitudes d'âme relèvent de nous : car elles sont gouvernées par la raison et amenées par elle à se modifier⁷.

Fréquemment se constituent aussi des comètes, signes annonciateurs de la mort des rois ; ce ne sont pas des astres

6. Σημεῖα : les observations de BASILE (*Hexaemer.* 2, p. 342-346) montrent bien le sens précis du terme ; nous restons dans le domaine accessible à l'intelligence humaine, au-delà des « signes » c'est le domaine du secret divin (μυστήριον).

7. Le ch. 39 – emprunté à Némésius – développe cette idée.

160 ἀλλὰ τῷ θείῳ προστάγματι κατ' αὐτὸν τὸν καιρὸν συνίστανται
καὶ πάλιν διαλύονται, ἔπειτα καὶ ὁ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου δι' ἡμᾶς
κατὰ σάρκα φιλόανθρωπον καὶ σωτήριον γέννησιν ὄφθεις τοῖς
μάγοις ἀστήρ οὐ τῶν ἐν ἀρχῇ γενομένων ἀστρῶν ἦν. Καὶ δῆλον
165 ποτὲ δὲ ἐκ βορρᾶ ἐπὶ νότον, καὶ ποτὲ μὲν κρύπτεσθαι, ποτὲ δὲ
φαίνεσθαι· τοῦτο γὰρ οὐκ ἔστιν ἀστρῶν τάξεως ἢ φύσεως.

Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὡς ἐκ τοῦ ἡλίου φωτίζεται ἡ σελήνη οὐχ ὡς
ἀπορήσαντος τοῦ θεοῦ δοῦναι αὐτῇ ἴδιον φῶς, ἀλλ' ἵνα ῥυθμὸς καὶ
τάξις ἐντεθῇ τῇ κτίσει ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου καὶ παιδευθῶμεν
170 καὶ ἡμεῖς κοινωνεῖν ἀλλήλοις καὶ μεταδιδόναι καὶ ὑποτάσσεσθαι,
πρῶτον μὲν τῷ ποιητῇ καὶ δημιουργῷ θεῷ καὶ δεσπότῃ, ἔπειτα
καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ καθισταμένοις ἄρχουσι, καὶ μὴ ἀνακρίνειν,
τίνος ἔνεκεν οὗτος ἄρχει, ἐγὼ δὲ οὐ, δέχεσθαι δὲ πάντα ἐκ θεοῦ
εὐχαρίστως καὶ εὐγνωμόνως.

175 Ἐκλείπει δὲ ὁ τε ἥλιος καὶ ἡ σελήνη τῶν τῆν κτίσιν προσκυ-
νούντων παρὰ τὸν κτίσαντα¹ τὴν ἄνοιαν διελέγχοντα καὶ παι-
δεύοντα, ὡς τρεπτά εἰσι καὶ ἀλλοιωτά. Πᾶν δὲ τρεπτόν οὐ θεός·
κατὰ τὴν ἰδίαν γὰρ φύσιν φθαρτὸν ἅπαν τρεπτόν.

Ἐκλείπει δὲ ὁ μὲν ἥλιος τοῦ σώματος τῆς σελήνης ὡσπερ τι
180 μεσότοιχον γινομένου καὶ ἀποσκιάζοντος καὶ μὴ ἐῶντος δια-
δοθῆναι ἡμῖν τὸ φῶς. Ὅσον οὖν εὗρεθῇ τὸ σῶμα τῆς σελήνης
ἀποκρύπτον τὸν ἥλιον, τοσοῦτον καὶ ἡ ἔκλειψις γίνεται. Εἰ δὲ
μικρότερόν ἐστι τὸ τῆς σελήνης σῶμα, μὴ θαυμάσης· καὶ ὁ ἥλιος
γὰρ ὑπὸ τινῶν λέγεται πολυπλασίῳ τῆς γῆς, ὑπὸ δὲ τῶν

i. Cf. Rm 1, 25

1. Dieu seul a le pouvoir de « déranger » l'ordre cosmique. L'ex. le plus fréquemment cité est l'étoile des Mages : déjà ORIGÈNE, *C. C. I*, 58-60 (*SC* 132, p. 234-241). Voir V. ROEDINGER, *Die hl. Schrift in Kampf der griechischen Kirche gegen der Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos*, Innsbrück 1956, p. 130-146. Ajouter le commentaire de J. Beaujeu (p. 132) à PLINE L'ANCIEN, *Nat. hist.* II, 28.

2. Ces indications élémentaires sur les éclipses continuent une tradition « scolaire » qui remonte jusqu'aux plus anciens penseurs grecs connus. On peut renvoyer à HIPPOLYTE qui nous a transmis les formules d'Anaxagore (*Réfutation de toutes les hérésies* I, 8, 1 — reproduit par Diels-

apparus dès l'origine, elles se constituent sur l'ordre de la divinité¹ en fonction de telle circonstance et se désagrègent ensuite ; c'est ainsi qu'il n'était pas non plus parmi les astres apparus dès l'origine, l'astre aperçu par les mages à l'époque de la naissance du Seigneur pour nous selon la chair en un geste de bienveillance et de salut. Ce qui rend la chose évidente, c'est que les comètes font leur trajet tantôt du levant vers le couchant, tantôt du nord au sud, que tantôt elles se cachent et tantôt apparaissent, ce qui n'appartient pas à l'ordonnance ou à la nature des astres.

Il faut savoir d'autre part que la lune reçoit sa lumière du soleil, non que Dieu ait manqué d'une lumière propre à lui donner, mais afin d'introduire dans la création mesure et ordre entre être commandant et être commandé, afin de nous apprendre à avoir des communications, des échanges les uns avec les autres, ainsi qu'une subordination d'abord envers Dieu auteur, créateur et souverain maître, puis envers les chefs établis par lui, sans examiner pour quelle raison un tel commande et non pas moi, enfin à tout accepter de Dieu avec gratitude et reconnaissance.

Le soleil et la lune subissent des éclipses², qui convainquent de sottise ceux qui adorent la création au lieu du créateur¹ et nous apprennent qu'ils sont choses mouvantes et sujettes à l'altération. Or tout ce qui est changeant n'est pas Dieu : car tout ce qui est changeant est de par sa nature corruptible.

Le soleil s'éclipse quand la masse de la lune s'interpose comme une sorte de mur et produit de l'ombre au lieu de le laisser répandre sur nous sa lumière. L'éclipse dure tant et aussi longtemps que la masse de la lune se trouve dissimuler le soleil. Bien que la masse de la lune soit assez petite, qu'on ne s'en étonne pas : en effet si, au dire de certains, le soleil est bien plus grand que la terre, selon les Pères, il est

Kranz⁶, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, A, XLII ; trad. fr. dans J.-P. DUMONT, *Les présocratiques*, Paris 1988, p. 635-636).

185 πατέρων ἴσος τῆς γῆς· καὶ πολλάκις μικρὸν νέφος καλύπτει αὐτὸν ἢ καὶ μικρὸς βουνὸς ἢ τοῖχος.

Ἦ δὲ τῆς σελήνης ἔκλειψις ἐκ τοῦ ἀποσκιάσματος τῆς γῆς γίνεται, ὅτε γένηται πεντεκαίδεκαταία ἡ σελήνη καὶ εὐρεθῆ ἔξ ἐναντίας κατὰ τὸ ἄκρον κέντρον, ὁ μὲν ἥλιος ὑπὸ γῆν, ἡ δὲ
190 σελήνη ὑπὲρ γῆν· ἀποσκίασμα γὰρ ποιεῖ ἡ γῆ καὶ οὐ φθάνει τὸ ἡλιακὸν φῶς φωτίσαι τὴν σελήνην, καὶ κεῖθεν ἔκλείπει.

Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὅτι τελεία ἐκτίσθη ἡ σελήνη ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ ἥτοι πεντεκαίδεκαταία· ἔπρεπε γὰρ ἀπηρτισμένη γενέσθαι. Τῇ δὲ τετάρτῃ ἡμέρᾳ, ὡς ἔφημεν, ἔκτισται ὁ ἥλιος.
195 Προέλαβεν οὖν τὸν ἥλιον ἔνδεκα ἡμέρας· ἀπὸ γὰρ τετάρτης ἡμέρας ἕως πεντεκαίδεκάτης ἔνδεκά εἰσι. Διὸ καὶ κατὰ χρόνον οἱ δώδεκα μῆνες τῆς σελήνης ἔνδεκα ἡμέρας λείπουσιν ἐκ τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἡλίου· οἱ μὲν γὰρ τοῦ ἡλίου τξε' δ' ἡμέρας ἔχουσιν. Διὸ τοῦ τετάρτου συντιθεμένου κατὰ τέσσαρα ἔτη μία
200 ἀποτελεῖται ἡμέρα, ἣτις λέγεται βίσεξτον. Καὶ ὁ ἐνιαυτὸς ἐκεῖνος τξε' ἡμέρας ἔχει. Οἱ δὲ τῆς σελήνης ἐνιαυτοὶ τνδ' εἰσιν ἡμερῶν· ἡ γὰρ σελήνη, ἀφ' οὗ γεννηθῆ ἤγουν ἀνακαινισθῆ, αὔξει, ἕως ἂν γένηται ἡμερῶν ιδ' ἡμίσεος τετάρτου, καὶ ἄρχεται λήγειν, ἕως ἡμερῶν κθ' ἡμίσεος, καὶ τελείως γίνεται ἀφώτιστος.
205 Καὶ πάλιν συναπτομένη τῷ ἡλίῳ ἀναγενᾶται καὶ ἀνακαινίζεται ὑπόμνημα φέρουσα τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως. Καθ' ἕκαστον οὖν ἐνιαυτὸν τὰς ἔνδεκα ἡμέρας ἀποδίδωσι τῷ ἡλίῳ. Κατὰ οὖν τρεῖς χρόνους ὁ ἐμβόλιμος μὴν γίνεται ταῖς ἑβραίοις, καὶ ὁ ἐνιαυτὸς ἐκεῖνος δεκατριῶν μηνῶν εὐρίσκεται ἐκ τῆς προσθήκης τῶν
210 ἔνδεκα ἡμερῶν.

Δῆλον δὲ ὡς σύνθετός ἐστιν ὁ τε ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ τὰ ἄστρα καὶ φθορᾶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ὑπόκεινται. Τὴν δὲ τούτων φύσιν οὐκ ἴσμεν. Τινὲς μὲν οὖν φασι τὸ πῦρ ἐκτός τινος ὕλης

égal à la terre. De plus, fréquemment un petit nuage, une petite colline ou un mur le masquent.

Quant à l'éclipse de lune, elle est produite par l'ombre de la terre, au moment où la lune arrive à son quinzième jour et où, en opposition par rapport à son point culminant, le soleil se trouve au-dessous de la terre et la lune au-dessus de la terre. La terre projette alors une ombre et la lumière du soleil ne parvient pas à éclairer la lune, qui par suite s'éclipse.

Il faut savoir que la lune a été créée pleine par le démiurge, c'est-à-dire à son quinzième jour, car il convenait qu'elle fut produite achevée¹. Or c'est au quatrième jour, on l'a dit, que le soleil fut créé. La lune a donc pris sur le soleil une avance de onze jours, car du quatrième au quatorzième jour, il y a onze jours. Et c'est pourquoi, par rapport au temps, les douze mois lunaires cessent pendant onze jours de s'accorder aux douze mois solaires ; car les mois solaires comptent 365 jours et un quart. C'est pourquoi, en additionnant ce quart, tous les quatre ans, il en résulte un jour, que l'on appelle bissextile. Et cette année-là comporte 366 jours. Mais les années lunaires sont de 354 jours. La lune en effet depuis sa naissance, autrement dit son renouveau, croît jusqu'à ce qu'elle parvienne à quatorze jours trois quarts ; elle commence alors à décroître jusqu'au vingt neuvième jour et demi, où elle devient complètement obscure. Puis de nouveau elle se lie au soleil et renaît et se renouvelle, apportant un mémorial de notre résurrection. Ainsi chaque année elle abandonne onze jours au soleil. En trois temps donc se constitue pour les hébreux le mois intercalaire et cette année-là se trouve comporter treize mois par suite de l'addition des onze jours.

À l'évidence le soleil, la lune et les astres sont composés et soumis de par leur nature à la corruption. Mais pour cette nature, nous l'ignorons. Certains prétendent donc que le feu n'apparaît pas sans une certaine matière, de sorte

ἀφανές εἶναι, ὅθεν καὶ σθεννύμενον ἀφανίζεται. Ἔτεροι δὲ τοῦτο
215 σθεννύμενον εἰς ἀέρα φασι μεταβάλλεσθαι.

Ὁ ζῳδιακὸς κύκλος λοξῶς κινεῖται, διηρημένος εἰς τμήματα
δώδεκα, ἅτινα καλεῖται ζῳδία. Τὸ δὲ ζῳδίων ἔχει δεκανοὺς τρεῖς,
μοίρας λ' ἢ δὲ μοῖρα ἔχει λεπτὰ ξ'. Ἐχει οὖν ὁ οὐρανὸς μοίρας
τξ', τὸ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον μοίρας ρπ' καὶ τὸ ὑπὸ γῆν ρπ'.

220 Οἴκοι πλανητῶν· Κριὸς καὶ Σκορπίος Ἄρεως, Ταῦρος καὶ
Ζυγὸς Ἀφροδίτης, Δίδυμοι καὶ Παρθένος Ἑρμοῦ, Καρκίνος
σελήνης, Λέων ἡλίου, Τοξότης καὶ Ἰχθύες Διός, Αἰγόκερος καὶ
Υδριχόος Κρόνου.

Υψώματα· Κριὸς ἡλίου, Ταῦρος σελήνης, Καρκίνος Διός, Παρ-
225 θένος Ἑρμοῦ, Ζυγὸς Κρόνου, Αἰγόκερος Ἄρεως, Ἰχθύες
Ἀφροδίτης.

Τὰ σχήματα τῆς σελήνης· σύνοδος, ὅτε γένηται ἐν τῇ μοίρα,
ἐν ἣ ἔστιν ὁ ἥλιος † γέννα, ὅταν ἀποστῆ τοῦ ἡλίου μοίρας εἰ'
ἀνατολή, ὅτε φανῇ † μηναιοδεῖς δύο, ὅταν ἀπέχη μοίρας ξ'.
230 διχοτόμοι δύο, ὅταν ἀπέχη μοίρας Ϟ' ἀμφίκυρτοι δύο, ὅταν
ἀπέχη μοίρας ρκ' πλησιέληνοι, αἱ καὶ πλησιφαεῖς, δύο, ὅταν
ἀπέχη μοίρας ρν' πανσέληνος, ὅταν ἀπέχη μοίρας ρπ'. Δύο δὲ
εἴπομεν, μίαν αὐξούσης καὶ μίαν ληγουσῆς. Διὰ δύο ἡμῖσι
ἡμερῶν παρέρχεται ἡ σελήνη ἕκαστον ζῳδίων.

κβ'

Περὶ ἀέρος καὶ ἀνέμων

Ἄηρ ἔστι στοιχεῖον λεπτότατον ὑγρόν τε καὶ θερμόν, τοῦ μὲν
πυρὸς βαρύτερον, τῆς δὲ γῆς καὶ τῶν ὑδάτων κουφότερον, ἀνα-

1. Un des rares passages incertains du texte de l'*Expositio fidei*. La correction de Kotter (cf. l'apparat critique de son édition) a été introduite dans le texte. Noter également que se termine ici la collation de F dans Kotter (cf. p. LIII de son introduction).

2. Ce chapitre s'inspire en plusieurs endroits de NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 5 (p. 47-49). Le vocabulaire est le même et surtout l'ordre de présentation des caractéristiques propres à l'air.

qu'une fois éteint il disparaît. D'autres prétendent qu'une fois éteint, il se transforme en air.

Le cycle zodiacal se meut obliquement, divisé en douze sections qu'on appelle signes du zodiaque ; un signe du zodiaque possède trois décans, trente parties ; chaque partie comporte soixante subdivisions. Le ciel a donc 360 degrés, 180 dans l'hémisphère au-dessus de la terre, 180 dans l'hémisphère au-dessous de la terre.

Maisons des planètes : Bélier et Scorpion, maison de Mars ; Taureau et Balance, maison de Vénus ; Gémeaux et Vierge, maison de Mercure ; Cancer, maison de la lune ; Lion, maison du soleil ; Sagittaire et Poissons, maison de Jupiter ; Capricorne et Verseau, maison de Saturne.

Ascendants : Bélier, ascendant du soleil ; Taureau, de la lune ; Cancer, de Jupiter ; Vierge, de Mercure ; Balance, de Saturne ; Capricorne, de Mars ; Poissons, de Vénus.

Phases de la lune : conjonction, quand elle est dans la région où se trouve le soleil. † Naissance, quand elle apparaît. Lever, quand elle est à quinze degrés du soleil. † Les deux croissants quand elle est à une distance de soixante degrés¹. Les deux demi-lunes, quand elle est à une distance de quatre-vingt-dix degrés. Les deux cornes, quand elle est à une distance de cent vingt degrés. Quasi-plénitude ou quasi-luminosité, par deux fois, quand elle est à une distance de cent cinquante degrés. Pleine lune, quand elle est à une distance de cent quatre-vingts degrés. Nous avons parlé de deux fois, une lors de la croissance et une lors de la décroissance de la lune. Pendant deux jours et demi, la lune occupe chaque signe du zodiaque.

22 (II, 8)

L'air et les vents

L'air est un élément très subtil, humide et chaud, plus lourd que le feu, plus léger que la terre et les eaux². Il est la

- 5 πνοῆς καὶ ἐκφωνήσεως αἴτιον, ἀχρωμάτιστον ἦτοι ἐκ φύσεως
 χρῶμα μὴ κεκτημένον, διειδές, διαφανές (φωτὸς γὰρ ἐστὶ
 δεκτικόν) καὶ ταῖς τρισὶν αἰσθήσεσιν ἡμῶν διακονοῦν (δι' αὐτοῦ
 γὰρ ὀρῶμεν, ἀκούομεν, ὀσφραϊνόμεθα), δεκτικὸν θάλψεώς τε καὶ
 10 κινήσεως ξηρότητός τε καὶ ὑγρότητος, οὐ πάσαι αἱ κατὰ τόπον
 κινήσεις εἰσὶν ἄνω, κάτω, ἔσω, ἔξω, δεξιὰ, ἀριστερὰ καὶ ἡ
 κυκλοφορικὴ κίνησις. Οἴκοθεν μὴ κεκτημένος τὸ φῶς, ἀλλ' ὑπὸ
 ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστρῶν καὶ πυρὸς φωτιζόμενος. Καὶ τοῦτό
 ἐστὶν, ὃ εἶπεν ἡ γραφή, ὅτι σκότος ἦν ἐπάνω τῆς ἀβύσσου^a,
 θέλουσα δεῖξαι, ὡς οὐκ οἴκοθεν ὁ ἀήρ τὸ φῶς κέκτηται, ἀλλ' ἄλλη
 15 τίς ἐστὶν οὐσία ἢ τοῦ φωτός.

Ἄνεμος δέ ἐστι κινήσις ἀέρος. Καὶ ὁ τόπος δὲ τοῦ ἀέρος ἐστὶ
 τόπος γὰρ ἐστὶν ἐκάστου σώματος ἢ τούτου περιοχὴ. Τί δὲ
 περιέχει τὰ σώματα, εἰ μὴ ἀήρ; Εἰσὶ δὲ τόποι διάφοροι, ὅθεν ἡ
 τοῦ ἀέρος γίνεται κινήσις, ἐξ ὧν καὶ οἱ ἀνεμοὶ τὰς ἐπωνυμίας
 20 ἔχουσι· δώδεκα δὲ οἱ πάντες εἰσὶ. Φασὶ δὲ τὸν ἀέρα σθέσιν πυρὸς
 ἢ ἀτμὸν ὕδατος θερμανθέντος. Ἔστι γοῦν ὁ ἀήρ κατὰ μὲν τὴν
 οἰκείαν φύσιν θερμὸς, ψύχεται δὲ τῇ γειτνιασεί τῇ πρὸς τὸ ὕδωρ
 καὶ τὴν γῆν, ὡς τὰ μὲν κάτω μέρη αὐτοῦ ψυχρὰ εἶναι, τὰ δὲ ἄνω
 θερμά.

22. a. Gn 1,2

1. L'interprétation de l'Écriture ici proposée vise seulement à montrer que les quatre éléments sont rigoureusement distincts, présents partout dans la création dont ils sont les fondements. Mais, choses créées, les éléments sont toujours en mouvement : mouvements d'échange en particulier entre eux, combinaisons qui produisent les corps célestes ou terrestres.

2. Certains manuscrits (K L) après ἀέρος ajoutent : ἢ ἀνεμὸς ἐστὶ ρεῦμα ἀέρος τῆς τῶν τόπων ἐξαλλαγῆς, ὅθεν ρεῖ, τὰς ἐπωνυμίας ἀμείβων (« ou bien le vent est un courant de l'air dû à l'échange des lieux, parce qu'il court, répandant ainsi à son nom »).

cause de la respiration et de la voix, il est incolore, c'est-à-dire que par nature il n'a pas de couleur, il est limpide, transparent (puisqu'il accueille la lumière) ; il est un auxiliaire pour trois de nos sens (puisque grâce à lui nous voyons, entendons et sentons) ; il accueille échauffement et refroidissement, sécheresse et humidité, c'est en lui que se font tous les mouvements locaux, mouvements vers le haut, le bas, l'intérieur, l'extérieur, à droite, à gauche, en cercle. De son fond, il ne possède pas la lumière, mais il est illuminé par le soleil, la lune, les astres et le feu. Et c'est bien ce que dit l'Écriture : *Il y avait des ténèbres au-dessus de l'abîme*^a : elle voulait montrer que l'air ne possède pas la lumière de son propre fond et que l'essence de celle-ci était autre¹.

Le vent est un mouvement de l'air². Le lieu³ relève également de l'air, car le lieu de chaque corps est ce qui l'environne. Or qu'est-ce qui environne les corps sinon l'air ? Il existe des lieux différents, et de là provient le mouvement de l'air, cependant que d'eux les vents tirent leurs noms : en tout il y en a douze. On dit par ailleurs⁴ que l'air est du feu éteint ou de la vapeur d'une eau qui se réchauffe. En tout cas l'air est chaud selon sa nature propre, mais il se refroidit au contact de l'eau et de la terre, si bien qu'il est froid dans ses couches basses et chaud dans les hautes.

3. Τόπος : idées admises par les écoles depuis la *Physique* d'Aristote et propagée par ses commentateurs. Cf. ARISTOTE, *Phys.* IV, 4, 210 B 32 - 212 A 28 (t. 1, p. 130-133) ; *Simplicii Commentarius in IV libros Aristotelis de Caelo, ex recensione Sim. Karstenii* II, ch. XII, 219 A (Pays-Bas 1865).

4. = NÉMÉSIIUS, *Nat. hom.* 5 (p. 49, l. 16 et 19-21) pour toute la fin du paragraphe.

22b

Περὶ ἀνέμων

Ἄνεμός ἐστι πλῆθος θερμῆς καὶ ξηρᾶς ἀναθυμιάσεως
 κινούμενον περὶ γῆν. Ἄνεμοι πνέουσιν ἀπὸ ἀνατολῆς θερινῆς
 5 καικίας, μέσης, ἀπὸ ἀνατολῆς ἰσημερινῆς ἀπηλιώτης, ἀπὸ
 ἀνατολῆς χειμερινῆς εὐρος, ἀπὸ δύσεως χειμερινῆς λίψ, ἀπὸ
 δύσεως ἰσημερινῆς ζέφυρος, ἀπὸ δύσεως θερινῆς ἀργέστης
 ἦτοι ὀλυμπίας, ὁ καὶ ἰάπυξ καὶ ἐργάστης. Εἶτα νότος καὶ
 10 ἀπαρκτίας ἀντιπνέοντες ἀλλήλοις. Ἔστι δὲ μέσος ἀπαρκτίου
 καὶ καικίου βορέας, εὐρου δὲ καὶ νότου μέσος φοῖνιξ, ὁ
 καλούμενος εὐρόνοτος, μέσος δὲ νότου καὶ λιβὸς λιβόνοτος, ὁ
 καὶ λευκόνοτος, μέσος δὲ ἀπαρκτίου καὶ ἀργέστου θρασχίας
 ἦτοι κέρκιος ὑπὸ τῶν περιόικων ὀνομαζόμενος.

Εἰσὶν οὖν οἱ πάντες ἑβ', ὧν ἡ διαγραφὴ ἔστιν αὕτη Ἄνα-
 15 τολὴ θερινή, ἀνατολὴ ἰσημερινή, ἀνατολὴ χειμερινή -
 καικίας, ἀπηλιώτης, εὐρος, μέσης, εὐρόνοτος, βορέας, φοῖνιξ
 - ἄρκτος - ἀπαρκτίας, νότος - μεσημβρία - θρασχίας,
 λιβόνοτος, μέσης, λευκόνοτος, κέρκιος, λίψ - δύσις θερινή -
 ἀργέστης - δύσις χειμερινή - ἰάπυξ, ὀλυμπίας - δύσις θερινή
 20 - ἐργάστης, ζέφυρος.

xγ'

Περὶ ὕδατων

Καὶ τὸ ὕδωρ δὲ ἐν τῶν στοιχείων τῶν τεσσάρων ἐστὶ, ποίημα
 θεοῦ κάλλιστον. Ὑδωρ ἐστὶ στοιχεῖον ὑγρόν τε καὶ ψυχρόν βαρὺ

1. Lequien (PG 94, 900 C 10 - D 7) donne sous le ch. 22 les l. 3-14 de notre ch. 22 b ; il signale (901 A 1-10) que la suite manque dans la plupart des mss. Kotter en effet donne seulement les mss G M N + H (où ce ch. 22 b est inséré avant 25). Il paraît impossible dans l'état actuel de notre documentation de décider si ces indications sur les vents font partie du texte primitif de l'ouvrage, ou si elles y ont été plus ou moins tardivement introduites. On peut pencher pour cette dernière hypothèse car notre texte reprend pour les l. 3-13 AGATHÉMÉRUS, Γεωγραφίας (p. 472 s.), et

22b

Les vents¹

Le vent est une surabondance d'exhalaison chaude et sèche en mouvement autour de la terre. Vents qui soufflent du levant en été : le caecis, le mesès ; du levant à l'équinoxe : l'apéliôtès ; du levant en hiver : l'eurus ; du couchant en hiver : le lips ; du couchant à l'équinoxe : le zéphyr ; du couchant en été : l'argestès ou olympias, qu'on nomme aussi japyx et ergastès. Puis viennent le notos et l'aparctias qui soufflent en sens contraire l'un de l'autre. Entre l'aparctias et le caecias, il y a le borée ; entre l'eurus et le notos, le phoenix qu'on appelle euro-notos ; entre le notos et le lips, le libonotos dit aussi leuconotos, entre l'aparctias et l'argestès, le thrascias, nommé aussi cercias par les gens de la région.

Il y a donc en tout douze vents, dont voici la description : vent d'est estival, vent d'est d'équinoxe, vent d'est hivernal : caecias, apéliôtès, eurus, mésès, euronotos, borée, phoenix, arctos ; apractias, notos ; mesembria ; thrascias, libonotos, mésès, leuconotos, cercias, lips ; vent d'ouest estival : argestès ; vent d'ouest hivernal : japyx, olympias ; vent d'ouest estival : ergastès, zéphyr.

23 (II, 9)

Les eaux

L'eau également est l'un des quatre éléments, un chef-d'œuvre de Dieu². L'eau est un élément humide et froid,

paraît s'inspirer pour les l. 14-20 de STRABON, *Geographia*, I, 2, 21 (ed. A. Meinecke, t. 1, Leipzig 1895, p. 370).

2. Πόλιμα... : la formule se trouve à peu de chose près dans CYR. HIER., *Cat.* 2, *De baptismo* (433 A 1). L'idée fréquemment développée dans les écrits des Pères (cf. par ex. TERTULLIEN, *De baptismo* III-IV, SC 35, p. 67-70) remonte peut-être à 2 P 3, 5.

- 5 τε καὶ κατωφερές, εὐδιάχυτον. Τούτου δὲ μνημονεύει ἡ θεία γραφή λέγουσα· Καὶ σκότος ἦν ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος^a. ἄβυσσος γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ ὕδωρ πολὺ, οὗ τὸ τέλος ἀκατάληπτον ἀνθρώποις. Ἐν ἀρχῇ μὲν σὺν τῷ ὕδωρ ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἐπεπόλαζε. Καὶ
- 10 πρῶτον μὲν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα διαχωρίζον ἀναμέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ ὑποκάτω τοῦ στερεώματος^b. ἐν τῷ μέσῳ γὰρ τῆς ἀβύσσου τῶν ὑδάτων ἐστερεώθη τῷ δεσποτικῷ προστάγματι. Ὅθεν καὶ στερέωμα^c εἶπεν ὁ θεὸς γενέσθαι, καὶ ἐγένετο. Τίνος δὲ χάριν
- 15 ἐπάνω τοῦ στερεώματος ὕδωρ ὁ θεὸς ἀπέθετο ; Διὰ τὴν τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ αἰθέρος θερμοτάτην ἔκκαυσιν· εὐθέως γὰρ μετὰ τὸ στερέωμα ὁ αἰθὴρ ἐφήπλωται. Καὶ ὁ ἥλιος δὲ σὺν τῇ σελήνῃ καὶ τοῖς ἀστροῖς ἐν τῷ στερεώματι εἰσι· καὶ εἰ μὴ ἐπέκειτο ὕδωρ, ἐφλέχθη ἂν ὑπὸ τῆς θέρμης τὸ στερέωμα.
- 20 Εἶτα προσέταξεν ὁ θεὸς συναχθῆναι τὰ ὕδατα εἰς συναγωγὴν μίαν^d. Τὸ δὲ μίαν συναγωγὴν λέγειν οὐ δηλοῖ τὸ ἐν ἐνὶ τόπῳ συναχθῆναι αὐτά· — ἰδοὺ γὰρ μετὰ ταῦτά φησι· Καὶ τὰ συστήματα τῶν ὑδάτων ἐκάλεσε θαλάσσας^e, — ἀλλὰ τὸ ὁμοῦ καθ' ἑαυτὰ κεχωρισμένα τῆς γῆς γενέσθαι τὰ ὕδατα ὁ λόγος
- 25 ἐδήλωσε. Συνήχθησαν τοίνυν τὰ ὕδατα εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν, καὶ ὤφθη ἡ ξηρά^f. Ἐντεῦθεν αἱ δύο θάλασσαί αἱ τὴν

23. a. Gn 1,2 b. Cf. Gn 1,7 c. Cf. Gn 1,6 d. Cf. Gn 1,9
19-20 e. Gn 1,10 f. Gn 1,9

1. = NÉMÉSIOU, *Nat. hom.* 5 (p. 47, l. 16 et p. 52, l. 5).

2. Cette définition de l'abîme ne vise qu'à montrer la petitesse de l'homme face à l'immensité de la création divine (cf. *supra*, ch. 22, l. 12-15).

3. Ἐπεπόλαζε : terme assez rare en ce sens (*hapax* LXX : 2 Ch 6, 6). On le trouve avec ce sens de « submerger » tardivement, par ex. chez LUCIEN DE SAMOSATE, *L'âne*, 34 (éd. P.-L. Courier, Paris 1996) ; HÉLIODORE D'ÉMÈSE, *Les Éthiopiennes : Théagène et Chariclée* 2, 75 (éd. R.M. Rattenbury - T.W. Lumb - J. Maillon, CUF 1960).

lourd et pesant, fluide¹. La sainte Écriture en fait mention lorsqu'elle dit : *Les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme et l'Esprit de Dieu était porté sur l'eau*^a. L'abîme n'est en effet rien d'autre qu'une eau profonde, dont l'homme ne peut sonder le fond². Au commencement donc l'eau avait recouvert³ toute la terre. Et Dieu créa d'abord le firmament qui sépare par le milieu l'eau située au-dessus de lui de celle située au-dessous^b : il fut affermi par l'ordre du Seigneur au milieu de l'abîme des eaux. Voilà pourquoi Dieu dit : « Qu'il y ait un firmament^c », et il y en eut un. Pourquoi Dieu a-t-il placé de l'eau au-dessus du firmament ? En raison de la combustion trop ardente du soleil et de l'éther ; en effet l'éther se déploie immédiatement après le firmament⁴. Et le soleil avec la lune et les astres se trouvent dans le firmament ; si donc l'eau ne s'interposait pas, le firmament se serait enflammé sous l'effet de la chaleur.

Dieu ordonna ensuite aux eaux de se rassembler *en un rassemblement unique*^{d5}. L'expression *en un rassemblement unique* ne veut pas dire qu'elles se sont rassemblées en un lieu unique. Voici en effet ce qu'il dit ensuite : *Il appela mers les masses⁶ des eaux*^e. La formule montrait que les eaux se sont séparées de la terre ensemble au même moment. Les eaux donc se rassemblèrent *en leurs rassemblements et la terre ferme apparut*^f. Dès lors les deux mers

4. Le vocabulaire de Jean peut paraître ici incertain, mais on observera que les divers systèmes du monde sont si peu accordés entre eux que l'opinion moyenne ne s'y reconnaissait pas. La structure sphérique – ou plutôt concentrique – de l'univers est présente à l'esprit de l'auteur (cf. *supra* ch. 20, l. 27-35). D'autre part l'éther ne paraît pas avoir la même nature ou la même fonction dans ce passage et dans le passage signalé du ch. 20.

5. « En un rassemblement unique » ou « en un endroit unique » (cf. HARL, *Bible*, p. 90). La suite du paragraphe souligne la puissance de la parole créatrice (cf. BASILE, *Hexaemer.* 4, 3, p. 252 s.).

6. Συστήματα : « ensemble de personnes ou de choses » (HARL, *Bible*, p. 90-91).

Αἴγυπτον περιέχουσαι (μέση γὰρ αὕτη τῶν δύο κεῖται θαλασ-
 σῶν) συνέστησαν, διάφορα πελάγη καὶ ὄρη καὶ νήσους καὶ
 ἀγκῶνας καὶ λιμένας ἔχουσαι καὶ κόλπους διαφόρους περιέχου-
 30 σαι αἰγιαλούς τε καὶ ἀκτάς — αἰγιαλὸς μὲν γὰρ ὁ φαμμύδης
 λέγεται, ἀκτὴ δὲ ἡ πετρώδης καὶ ἀγχισθαθῆς ἦται ἡ εὐθέως ἐν τῇ
 ἀρχῇ βάθος ἔχουσα —, ὁμοίως καὶ ἡ κατὰ τὴν ἀνατολήν, ἣτις
 λέγεται ἰνδική, καὶ ἡ βορεινή, ἣτις λέγεται κασπία· καὶ αἱ
 λίμναι δὲ ἐντεῦθεν συνήχθησαν.

35 Ἔστιν οὖν ὁ μὲν ὠκεανὸς οἷόν τις ποταμὸς κυκλῶν πᾶσαν τὴν
 γῆν, περὶ οὗ εἶρηκεν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἡ γραφή, ὅτι ποταμὸς
 ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ παραδείσου^ε πότιμον καὶ γλυκὺ ὕδωρ ἔχων.
 Οὗτος χορηγεῖ τὸ ὕδωρ ταῖς θαλάσσαις, ὅπερ ἐν ταῖς θαλάσσαις
 χρονίζον καὶ ἐστὼς ἀκίνητον πικρὸν γίνεται τοῦ ἡλίου ἀεὶ τὸ
 40 λεπτότερον ἀνιμωμένου καὶ τῶν σιφώνων, ὅθεν καὶ τὰ νέφη
 συνίστανται καὶ οἱ ὄμβροι γίνονται διὰ τῆς διηθήσεως γλυκαι-
 νομένου τοῦ ὕδατος.

Οὗτος καὶ εἰς τέσσαρας ἀρχὰς ἦτοι εἰς τέσσαρας ποταμοὺς
 διαιρεῖται. Ὀνομα τῷ ἐνὶ Φεισῶν^h, τουτέστι Γάγγης ὁ ἰνδικός.
 45 Καὶ ὄνομα τῷ ἄλλῳ Γηών^h οὗτός ἐστιν ὁ Νεῖλος ὁ ἀπὸ
 Αἰθιοπίας εἰς Αἴγυπτον κατερχόμενος. Καὶ ὄνομα τῷ τρίτῳ
 Τίγρις. Καὶ ὄνομα τῷ τετάρτῳ Εὐφράτης^h. Εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι
 πλεῖστοι καὶ μέγιστοι ποταμοί, ὧν οἱ μὲν εἰς τὴν θάλασσαν
 κενοῦνται, οἱ δὲ καὶ ἐν τῇ γῇ ἀναλίσκονται. Ὅμως καὶ πᾶσα ἡ
 50 γῆ διάτρητός ἐστι καὶ ὑπόνομος ὡσπερ τινὰς φλέβας ἔχουσα, δι'
 ὧν ἐκ τῆς θαλάσσης δεχομένη τὰ ὕδατα τὰς πηγὰς ἀνίησι. Πρὸς

g. Gn 2, 10 h. Cf. Gn 2, 10-14

1. Les deux mers qui entourent l'Égypte : la Mer rouge et la Méditerranée.

2. Αἰγιαλὸς κτλ. : ces définitions sont d'un usage fréquent, tout comme les étymologies, elles témoignent surtout de la culture scolaire de l'écrivain (cf. LEMERLE, *Humanisme*, p. 104 s.). ARISTOTE, *De Anim.* 547 A 10, distinguait les deux termes de la même façon.

3. Le fleuve Océan : cette conception traditionnelle chez les Grecs a été fréquemment — comme ici — rapprochée par les chrétiens de Gn 2, 10-14.

qui entourent l'Égypte¹ (car celle-ci est située entre deux mers) se formèrent avec leur étendue, leurs montagnes, leurs îles, leurs promontoires, leurs différents ports, entourées de golfes, de rivages et de falaises divers – le littoral sablonneux porte le nom de grève², le littoral rocheux et escarpé, celui de falaise. Il en va de même pour la mer orientale, que l'on nomme indienne, pour la mer du nord ou caspienne. C'est de ce moment aussi que les lacs se sont rassemblés.

Quant à l'océan, il est comme un fleuve entourant la terre entière³. C'est à son sujet, me semble-t-il, que l'Écriture dit : *Un fleuve coulait du paradis*⁴, dont l'eau était potable et douce. C'est lui qui fournit aux mers l'eau, qui en y stagnant et en restant sans mouvement, devient amère ; d'autant que le soleil et les siphons⁴ en font constamment évaporer la partie la plus subtile. De là constitution des nuages et production des pluies, moyennant un filtrage qui adoucit l'eau.

Cet océan se divise aussi en quatre branches ou en quatre fleuves⁵. *Le premier a nom Phison*^h, c'est le Gange indien. *Le nom du deuxième est Géhon*^h, c'est le Nil, qui descend de l'Éthiopie en Égypte. Le troisième a nom Tigre ; quant au quatrième, son nom est Euphrate^h. Il y a encore nombre d'autres très grands fleuves, dont les uns se jettent dans la mer, les autres se perdent dans la terre. Cependant, la terre même est toute percée de souterrains, comme si elle avait des veines ; recevant par eux les eaux de la mer, elle fait jaillir les sources. C'est donc la qualité de la

4. Les siphons sont ici des phénomènes météorologiques, l'eau de mer paraissant comme aspirée vers les hauteurs du ciel. Jean ne connaît vraisemblablement le phénomène que par des descriptions livresques. Cf. ARISTOTE, *Meteor.* I, 13 (349 B 23-353 A 28) et II, 1-3 (353 B 29-359 B 26).

5. Les quatre fleuves ont donc une source commune, l'océan. Passage proche de BASILE, *Hexaemer.* 3, 6 (p. 218-221) et 4, 7 (p. 270-274), y compris pour la théorie de la filtration de l'eau salée.

- οὖν τὴν ποιότητα τῆς γῆς καὶ τὸ τῶν πηγῶν ὕδωρ γίνεται. Διη-
 θεΐται μὲν γὰρ διὰ τῆς γῆς τὸ θαλάττιον ὕδωρ καὶ οὕτω γλυ-
 καίνεται. Εἰ δὲ ὁ τόπος, ὅθεν ἡ πηγὴ ἀναδίδεται, τύχοι πικρὸς ἢ
 55 ἄλμιυρός, πρὸς τὴν γῆν καὶ τὸ ὕδωρ ἀνάγεται. Στενούμενον δὲ
 πολλάκις τὸ ὕδωρ καὶ βίᾳ ῥηγνύμενον θερμαίνεται, κἀντεῦθεν τὰ
 αὐτοφυῆ θερμὰ ἀνάγονται ὕδατα. Τῷ οὖν θείῳ προστάγματι
 κοιλώματα ἐν τῇ γῇ γεγόνασι, καὶ οὕτως εἰς τὰς συναγωγὰς
 αὐτῶν συνήχθη τὰ ὕδατα· ἐντεῦθεν καὶ τὰ ὄρη γεγόνασι.
- 60 Πρώτῳ τοίνυν τῷ ὕδατι προσέταξεν ὁ θεὸς ἐξαγαγεῖν ψυχὴν
 ζῶσαν¹, ἐπειδὴ ἤμελλε δι' ὕδατος καὶ τοῦ ἐν ἀρχῇ ἐπιφερομένου
 τοῖς ὕδασι πνεύματος ἀνακαινίζειν τὸν ἄνθρωπον· τοῦτο
 γὰρ ὁ θεὸς ἔφη Βασίλειος. Ἐξήγαγε δὲ ζῶα μικρὰ τε καὶ
 μεγάλα, κῆτη, δράκοντας, ἰχθύας ἐν ταῖς ὕδασι ἐρποντας καὶ
 65 πετεινὰ πτερωτά. Διὰ τῶν πετεινῶν οὖν συνάπτεται τό τε ὕδωρ
 καὶ ἡ γῆ καὶ ὁ ἀήρ· ἐξ ὕδάτων μὲν γὰρ ταῦτα γέγονεν, ἐν τῇ γῇ
 δὲ διατρέβει καὶ ἐν ἀέρι ἵπταται. Κάλλιστον δὲ στοιχεῖον τὸ ὕδωρ
 καὶ πολύχρηστον καὶ ῥύπου καθάρσιον, μόνον μὲν σωματικοῦ,
 καὶ ψυχικοῦ δέ, εἰ προσλάβοι τὴν χάριν τοῦ πνεύματος.

23b

Περὶ πελαγῶν

- Διαδέχεται τὸ Αἰγαῖον πέλαγος Ἑλλάσποντος λῆγον εἰς
 Ἄβυδον καὶ Σηστόν· εἶτα ἡ Προποντὶς λήγουσα εἰς Χαλ-
 5 κηδόνα καὶ Βυζάντιον· ἔνθα τὰ στενά, ἀφ' ὧν ὁ Πόντος ἄρχε-
 ται· εἶτα ἡ Μαιῶτις λίμνη. Πάλιν δὲ ἀπ' ἀρχῆς Εὐρώπης καὶ

i. Cf. Gn 1, 20 j. Cf. Gn 1, 2

1. Cf. BASILE, *Hexaemer.* 7, 1 (p. 390) et SÉVÉRIEN, *De mundi* IV, 2 (458-459). On relèvera surtout que Jean avec Basile reprend le terme biblique (ἐξαγαγεῖν) et qu'il souligne que le mouvement créateur se continue et s'amplifie conformément à l'ordre divin dans et par toutes les créatures. L'action de la providence divine est ainsi suggérée comme l'exposait Sévérien. Enfin le symbolisme de l'eau baptismale qui sera développé au ch. 82 est ici annoncé.

terre qui est aussi à l'origine de l'eau des sources. La terre filtre l'eau de la mer, qui ainsi s'adoucit. Si le lieu d'où jaillit la source est amer ou salé, l'eau est telle que la terre dont elle sort. Souvent l'eau, quand elle est comprimée et s'échappe avec violence, en est échauffée ; de là proviennent les eaux naturellement chaudes. Selon l'ordre divin, par conséquent, des cavités se sont formées dans la terre, et ainsi en ces réceptacles, les eaux se sont rassemblées ; de là proviennent également les montagnes.

Maintenant, c'est à l'eau en premier que Dieu a ordonné de faire surgir¹ un être vivant¹, étant donné que c'est par l'eau et par le Saint-Esprit, porté sur les eaux à l'origine¹, qu'il devait rénover l'homme ; voilà en effet ce qu'affirmait le divin Basile². Dieu fit surgir des animaux petits et grands, cétacés, serpents, poissons nageant dans les eaux et oiseaux ailés. Par les oiseaux se rejoignent l'eau, la terre et l'air, car c'est de l'eau qu'ils sont issus, ils vivent sur la terre et ils volent dans l'air. L'eau est le chef-d'œuvre des éléments, elle est d'une grande utilité, elle purifie de la souillure – souillure du corps seulement, sauf si on lui ajoute, s'adressant à l'âme, la grâce de l'Esprit.

23b

Les mers³

À l'Égée succède l'Hellespont, qui finit à Abydos et Sestos ; puis la Propontide, qui finit à Chalcédoine et à Byzance. Là sont les détroits, où commence le Pont ; puis c'est le Palus Méotide. D'autre part en partant du com-

2. BASILE, *Hexaemer.* 8, 2, p. 440.

3. Les mss H K L M N donnent ce chapitre, emprunté comme 22 b à AGATHÉMÉRUS, *Γεωγραφίας*, p. 473-474, qui relève les quelques variantes dues à Jean. Sur l'appartenance au texte primitif, cf. 22b, n. 1 p. 268.

Λιβύης ἰβηρικόν τὸ ἀπὸ στηλῶν εἰς πυρήνην τὸ ὄρος· λιγυ-
 στικόν δὲ τὸ ἕως τῶν τῆς Τυρρηνίας περάτων· σαρδώνιον δὲ τὸ
 10 τὸ μέχρι Σικελίας λήγον, ἀρχόμενον ἀπὸ Λιγυστικῆς ἄκρων·
 εἶτα λιβυκόν· εἶτα κρητικόν καὶ σικελικόν καὶ ἰώνιον καὶ
 Ἄδριον, τὸ δὲ ἀνακεχυμένον ἐκ τοῦ σικελικοῦ πελάγους, ὃν
 καλοῦσιν κορινθιακὸν κόλπον ἤτοι ἄλκυονίδα θάλασσαν. Τῷ
 15 δὲ σουνίῳ καὶ κυλλαίῳ περιεχόμενον πέλαγος σαρωνικόν·
 εἶτα Μυρτώον καὶ ἰκάριον, ἐν ᾧ αἱ Κυκλάδες· εἶτα καρπάθιον
 καὶ παμφύλιον. καὶ αἰγύπτιον. Ὑπὲρ δὲ τὸ Ἰκάριον ἐξῆς ἀνα-
 χεῖται τὸ Αἰγαῖον. Ἔστι δὲ ὁ τῆς Εὐρώπης παράπλους ἀπὸ
 ταναΐδος ποταμοῦ ἐκβολῶν ἕως Ἡρακλέους στηλῶν στάδια
 20 ζ,θψθ'· τῆς δὲ Λιβύης ἀπὸ Τίγας ἕως στόματος Κανωβικοῦ
 στάδια β,θσνβ', τῆς δὲ Ἀσίας ἀπὸ Κανώβου ἕως ταναΐδος
 ποταμοῦ μετὰ τῶν κόλπων ὁ παράπλους στάδια δ,ρια'. Ὅμοῦ
 παράλιος σὺν κόλποις τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης στάδια
 ἰγ,θσβ'.

κδ'

Περὶ γῆς καὶ τῶν ἐξ αὐτῆς

Ἡ γῆ ἐν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἐστὶ ξηρόν τε καὶ ψυχρόν
 καὶ βαρὺ καὶ ἀκίνητον, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι
 5 τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ παρηγγεμένον. Ἐν ἀρχῇ γάρ, φησὶν, ἐποίησεν ὁ
 θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν^a. Ἦς τὴν ἔδραν καὶ τὴν βάσιν
 οὐδεὶς ἀνθρώπων εἰπεῖν δεδύνηται· οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ ὑδάτων φασὶν
 ἠδράσθαι καὶ πεπηχθαι αὐτήν, ὡς φησὶν ὁ θεὸς Δαυὶδ· Τῷ στε-
 ρεώσαντι τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων^b, οἱ δὲ ἐπὶ τοῦ ἀέρος. Ἄλλος
 10 δὲ φησὶν· Ὁ ἐδράσας τὴν γῆν ἐπ' οὐδενός^c. Καὶ πάλιν ὁ
 θεηγόρος Δαυὶδ ὡς ἐκ προσώπου τοῦ δημιουργοῦ· Ἐγώ, φησὶν,
 ἐστερέωσα τοὺς στύλους αὐτῆς^d, τὴν συνεκτικὴν αὐτῆς δύναμιν

24. a. Gn 1,1 b. Ps 135,6 c. Jb 26,7 d. Ps 74,4

1. Affirmation de la création reprise à satiété par Jean, suivant la tradition. Voir les nombreuses références données par Kotter.

mencement de l'Europe et de la Libye on a la mer ibérique, allant des colonnes jusqu'au massif des Pyrénées, la mer ligurienne, allant jusqu'aux limites de l'Étrurie, la mer de Sardaigne, qui va du haut de la Sardaigne jusqu'en bas, vers la Libye, la mer tyrrhénienne qui s'arrête à la Sicile et part des pointes de la Ligurie ; ensuite la mer libyque, puis celles de Crète, de Sicile, la mer ionique, l'Adriatique, celle qui se déverse de la mer de Sicile et qu'on appelle golfe de Corinthe ou bien mer d'Alcyon. La mer enserrée par le cap Sounion et le cap Scyllée est la mer saronique. Puis la mer de Myrto et celle d'Icare, où se trouvent les Cyclades ; puis les mers de Carpathos, de Pamphylie, d'Égypte. Au-dessus de la mer d'Icare et à sa suite s'étend la mer Égée. La traversée de la mer d'Europe des embouchures du Tanaïs jusqu'aux Colonnes est de 609 709 stades ; celle de la mer libyque depuis Tingès jusqu'à l'estuaire canopique est de 209 252 stades ; celle de la mer d'Asie, de Canope jusqu'au Tanaïs, y compris les golfes, est de 400 111 stades. L'ensemble du rivage, avec les golfes, qui borde la terre habitée est de 1 309 072 stades.

24 (II, 10)

La terre et ce qu'elle renferme

La terre, l'un des quatre éléments, est sèche, froide, lourde et immobile, elle a été amenée du non-être à l'être par Dieu le premier jour¹. Il est dit en effet : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*^a. Aucun homme n'a pu en dire le fondement et l'assise. Les uns affirment qu'elle est fondée et fixée sur les eaux, suivant la déclaration du divin David : *Celui qui a affermi la terre sur les eaux*^b. D'autres parlent de l'air, un autre dit : *Celui qui a fondé la terre sur rien*^c. David l'inspiré, derechef, prête au créateur ces mots : *J'ai affermi les colonnes de la terre*^d (par le terme colonnes,

στύλους ὀνομάσας. Τὸ δὲ ἐπὶ θαλασσῶν ἐθεμελίωσεν αὐτήν^ο
 δηλοῖ τὸ πανταχόθεν περικεχύσθαι τῇ γῆ τὴν τοῦ ὕδατος φύσιν.
 15 Κἂν οὖν ἐφ' ἑαυτῆς, κἂν ἐπὶ ἀέρος, κἂν ἐπὶ ὑδάτων, κἂν ἐπ'
 οὐδενὸς δῶμεν ἠδράσθαι αὐτήν, χρὴ μὴ ἀφίστασθαι τῆς εὐσεβοῦς
 ἐννοίας, ἀλλὰ πάντα ὁμοῦ συγκρατεῖσθαι, ὁμολογεῖν καὶ
 συνέχεσθαι τῇ δυνάμει τοῦ κτίσαντος.

Ἐν ἀρχῇ μὲν οὖν, καθὼς φησιν ἡ γραφή, ὑπὸ ὑδάτων
 20 ἐκεκάλυπτο¹ καὶ ἀκατασκευάστος ἦτοι ἀκόσμητος ἦν. Τοῦ δὲ
 θεοῦ προστάξαντος τὰ τῶν ὑδάτων δοχεῖα γεγόνασι, καὶ τότε τὰ
 ὄρη ὑπῆρξαν, τῷ τε θεῷ προστάγματι τὸν οἰκῆιον ἀπειλήφει
 κόσμον παντοδαπέσι χλόαις καὶ φυτοῖς ὠραίσθεισα, οἷς τὸ θεῖον
 ἐνέθηκε πρόσταγμα δύναμιν αὐξητικὴν τε καὶ θρεπτικὴν καὶ
 25 σπερματικὴν ἥτοι ὁμοίου γεννητικὴν. Ἐξήγαγε δὲ τοῦ δημιουργοῦ
 κελεύσαντος καὶ παντοῖα γένη ζῶων ἐρπετῶν τε καὶ θηρίων
 καὶ κτηνῶν. Πάντα μὲν πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου εὐκαιρον χρῆσιν,
 ἀλλὰ τούτων τὰ μὲν πρὸς βρωσιν οἷον ἐλάφους, πρόβατα, δορ-
 κάδας καὶ τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ πρὸς διακονίαν οἷον καμήλους,
 30 βόας, ἵππους, ὄνους καὶ τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ πρὸς τέρψιν οἷον
 πιθήκους καὶ τῶν ὀρνέων κίσσας τε καὶ ψιττακοὺς καὶ τὰ τοι-
 αῦτα, καὶ τῶν φυτῶν δὲ καὶ βοτανῶν τὰ μὲν κάρπιμα καὶ
 ἐδώδιμα, τὰ δὲ εὐώδη καὶ ἀνηθρὰ πρὸς τέρψιν ἡμῖν δεδομένα οἷον
 τὸ ῥόδον καὶ τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ πρὸς νοσημάτων ἴασιν. Οὐκ ἔστι
 35 γὰρ οὐδὲν ζῶον οὐδὲ φυτόν, ἐν ᾧ οὐκ ἐνέργειάν τινα τῇ τῶν
 ἀνθρώπων χρεῖα χρησιμεύουσιν ὁ δημιουργὸς ἐναπέθετο· ὁ γὰρ

e. Ps 23, 2 f. Cf. Gn 1, 1-2

1. Cette « conception vraiment religieuse » est la foi orthodoxe, c'est-à-dire chalcédonienne. Sur le terme même d'εὐσέβεια, cf. STUDER, « Die Theologische », n. 18 p. 35. GRÉG. NAZ. l'emploie en ce sens la plupart du temps : *Ep.* (n. 3 p. 74) ; *Orat.* 27, 2 (n. 2 p. 73).

2. Ἀκόσμητος : comparer THÉODORET, *Quaestiones in Genesim* 22 (PG 80, 120 C 1-11). C'est la parole divine seule qui établira l'ordre et la beauté du monde.

il désigne la capacité de cohésion de la terre). Quant à la phrase : *Sur les mers il a fondé la terre*^e, elle montre que l'eau de sa nature se répand de tous côtés autour de la terre. Donc, que l'on accorde qu'elle est fondée sur elle-même, sur l'air, sur l'eau ou sur rien, il ne faut pas s'écarter de la conception vraiment religieuse¹, mais confesser que tout ensemble est gouverné et conservé par la puissance du créateur.

Or donc, au commencement, selon l'affirmation de l'Écriture, la terre était cachée sous les eaux^f, elle était informe, c'est-à-dire sans ordre². Sur le commandement de Dieu, les réceptacles des eaux se sont formés ; alors les montagnes vinrent à l'existence et par le commandement divin la terre reçut son ordre propre, après avoir été parée de toute espèce de verdure et de plantes, dans lesquelles le commandement divin déposa un pouvoir de croissance, de nutrition et de germination, c'est-à-dire de reproduction du semblable. Puis surgirent à l'appel du créateur toutes les espèces d'animaux, rampants, fauves et bêtes de somme. Toutes sont destinées à l'usage éventuel de l'homme, certaines d'entre elles pour sa nourriture, tels cerfs, moutons, chèvres etc., certaines pour son service, tels chameaux, bœufs, chevaux, ânes etc., certaines pour son divertissement, tels les singes et aussi parmi les oiseaux pies, perroquets etc. Parmi les arbres et les plantes, certains portent du fruit et sont bons à manger, mais d'autres nous ont été donnés pour l'agrément de leurs fleurs parfumées, telle la rose et d'autres semblables, d'autres pour la guérison des maladies. Car il n'est aucun animal, aucune plante où le créateur n'ait déposé quelque énergie servant aux besoins des hommes³. Celui, en effet, *qui connaît toutes choses*

3. La providence divine est bien la création continuée, c'est un des thèmes favoris des Pères (cf. par ex. NÉMÉSIS, *Nat. hom.* 15, p. 14, l. 1-8). Par ailleurs l'adjectif εὐχαρις (l. 39) introduit la notion de la liberté humaine.

τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν⁸ ἐπιστάμενος εἰδώς, ὡς μέλλει ἐν αὐτεξουσίῳ παραβάσει ὁ ἄνθρωπος γενέσθαι καὶ τῇ φθορᾷ παραδίδοσθαι, πάντα πρὸς εὐκαιρον χρῆσιν αὐτοῦ, τὰ τε ἐν τῷ
 40 στερεώματι ἐν τε τῇ γῆ καὶ τὰ ἐν ὕδασι ἐκτίσει.

Πρὸ μὲν οὖν τῆς παραβάσεως, πάντα ὑποχείρια τῷ ἀνθρώπῳ ἦν ἄρχοντα γὰρ αὐτὸν κατέστησεν ὁ θεὸς πάντων τῶν ἐν τῇ γῆ καὶ τῶν ἐν τοῖς ὕδασι. Καὶ ὁ ὄφις δὲ συνήθης τῷ ἀνθρώπῳ ἦν
 45 μᾶλλον τῶν ἄλλων αὐτῷ προσερχόμενος καὶ τερπνοῖς προσομιλῶν τοῖς κινήμασιν. Ὅθεν δι' αὐτοῦ τὴν κακίστην ὁ ἀρχέκακος διάβολος ὑποθήκην τοῖς προπάτορσιν εἰσηγήσατο. Καὶ ἡ γῆ δὲ αὐτομάτη τοὺς καρποὺς ἔφερε πρὸς χρεῖαν τῶν ὑποχειρίων αὐτῷ ζῶων, καὶ οὔτε ὄμβρος ἦν τῇ γῆ οὔτε χειμῶν. Μετὰ δὲ τὴν παράβασιν, ἡνίκα παρασυμβλήθη τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις καὶ
 50 ὡμοιώθη αὐτοῖς^h, ἄρχειν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἄλογον ἐπιθυμίαν τοῦ λογικοῦ νοῦ παρασκευάσας, παρήκοος τῆς τοῦ δεσπότητος ἐντολῆς γενόμενος, ἐπανάστη τῷ ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ χειροτονηθέντι ἄρχοντι ἡ ὑποχείριος κτίσις, ἐν ἰδρωτὶ ἐργάζεσθαι τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθη.

55 Ἄλλ' οὐδὲ νῦν ἄχρηστος ἡ τῶν θηρίων χρῆσις ἐκφοβοῦσα καὶ πρὸς ἐπίγνωσιν καὶ ἐπίκλησιν τοῦ πεπονηχότου φέρουσα θεοῦ. Καὶ ἡ ἄκανθα δὲ μετὰ τὴν παράβασιν ἐξεφύη τῆς γῆς κατὰ τὴν τοῦ κυρίου ἀπόφασιν, μεθ' ἣν συνεζεύχθη καὶ τῇ ἀπολαύσει τοῦ

g. Dn 13, 42 h. Ps 48, 13

1. Παράβασις désigne toujours dans le langage théologique la faute du premier homme. Ἀμαρτία ne recouvre le même sens que partiellement ou exceptionnellement. Cf. *Volunt.* 40 (p. 225), où Jean présente l'idée sans le vêtement concret qu'elle a ici. Pour ce vocabulaire, cf. He 2, 2.

2. Ἄρχοντα : cf. *Imag.* III, 20 (p. 129) ; *Manich.* 60-61 (p. 379-380) ; *Volunt.* 16 (p. 199) ; voir MEANY, *The Image*, p. 28-37.

3. Προσομιλῶν : terme assez fort qui a fréquemment des connotations sexuelles. Le Ps.-BASILE, *Par.* (68 A) évoque un serpent moins insinuant et peut-être moins dangereux. De plus, on remarquera que le démon intervient dans ce chapitre en même temps que la création terrestre : l'auteur, en vrai pasteur, pense dès maintenant au problème du mal (cf. *infra*, ch. 94).

avant leur naissance⁸ savait que l'homme devait commettre une transgression volontaire¹ et être livré à la corruption ; par suite, il a tout créé pour l'usage par l'homme en temps opportun, tant ce qui est dans le firmament que ce qui est sur la terre et ce qui est dans les eaux.

Ainsi donc, avant la transgression tout était soumis au pouvoir de l'homme, car Dieu l'avait établi maître² de tout ce qui est sur la terre et dans les eaux. Et le serpent était plus que tous les autres le familier de l'homme : il le fréquentait, il s'adressait à lui avec de séduisantes mimiques³. D'où vint que par son intermédiaire le diable, prince du mal, insinua à nos premiers parents le plus pernicieux conseil. La terre produisait alors spontanément les fruits indispensables aux vivants soumis à l'homme et sur la terre il n'y avait ni pluie ni tempête. Mais après la transgression, quand il devint comparable aux bêtes privées d'intelligence et leur ressembla^h, disposé à laisser le désir irraisonné commander en lui à l'intellect raisonnable⁴, refusant d'entendre le précepte du Seigneur, la création jusqu'alors soumise se révolta contre le maître choisi par le créateur et il dut travailler dans la sueur la terre dont il avait été tiré⁵.

Même à présent, cependant, la fréquentation des animaux sauvages n'est pas sans utilité : elle inspire la crainte et mène à la reconnaissance et l'invocation de Dieu leur auteur. L'épine aussi sortit de terre après la transgression conformément à la sentence du Seigneur ; après quoi elle fut conjointe même à la jouissance de la rose, pour nous

4. Παρασκευάσας : pour la construction de ce verbe avec l'infinitif, PLATON, *Rep.* III, 405 C (t. 1, p. 122). Remarquer l'anacoluthie caractéristique du style oratoire. Enfin, un terme est à relever : παρήκοος, au sens fort de « refuser d'obéir » que l'on trouve dans le grec tardif (par ex. POLYBE, *Histoires* III, 15, 2 ; IV, 3, 11 ; éd. J. de Foucault, *CUF*, Paris 2004 et 1972) ; cf. aussi EUSÈBE, *H. E.* V, 16, 9 (p. 48). LAMPE renvoie uniquement à ce passage de Jean et à *Ficum* 2, l. 42 (p. 104).

5. Texte de I et K. Les mss G et K ont vu la difficulté et ont ajouté καὶ ἐτάγη avant ἐν ἰδρωτί. D'autres omettent cette fin de phrase.

- ρόδου ἢ ἀκάνθα εἰς ὑπόμνησιν τῆς παραβάσεως ἡμᾶς ἄγουσα, δι'
 60 ἦν ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἢ γῆ ἀνατέλλειν ἡμῖν κατεδικάσθη'.
 "Ὅτι μὲν ταῦτα οὕτως ἔχει, πιστεύτεον ἐκ τοῦ καὶ μέχρι τοῦ
 νῦν τὴν τούτων διαμοῆν ἔνεργεῖν τὸν τοῦ κυρίου λόγον· ἔφη γάρ·
 Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν'.
 Σφαιροειδῆ δὲ τινὲς φασὶ τὴν γῆν, ἔτεροι δὲ κωνοειδῆ.
 65 "Ἦττων δὲ καὶ πάνυ σμικροτέρα ἐστὶ τοῦ οὐρανοῦ ὡσπερ τις
 στιγμὴ ἐν μέσῳ τούτου κρεμαμένη. Καὶ αὐτὴ δὲ παρελεύσεται
 καὶ ἀλλαγῆσεται. Μακάριος δὲ ἐστὶν ὁ τὴν τῶν πράξεων γῆν
 κληρονομῶν^k. ἢ γὰρ μέλλουσα τοὺς ἀγίους ὑποδέχσθαι γῆ
 ἀθάνατός ἐστι. Τίς οὖν ἀξίως τὴν ἀπειρόν τε καὶ ἀκατάληπτον
 70 τοῦ δημιουργοῦ σοφίαν θαυμάσειεν; "Ἡ τίς τῆς πρεπούσης
 εὐχαριστίας ἐφίκοιτο τοῦ δοτῆρος τῶν τοσούτων ἀγαθῶν;

24 b

- Εἰσὶ δὲ αἱ γνωσθεῖσαι ἐπαρχίαι τῆς γῆς ἧτοι σατραπίαι
 αὐταί· Εὐρώπης μὲν ἐπαρχίαι λδ', πίνακες ι' α' Ἰουβερνία,
 νῆσος βρετανικὴ β' Ἀλουίανος νῆσος βρετανικὴ γ' Ἰσπανία
 5 βαιτικὴ δ' Ἰσπανία λουσιτανία ε' Ἰσπανία ταρακωνησία ζ'
 Γαλλία ἀκουιτανία ζ' Γαλλία λουγδονησία ἢ Γαλλία κελτικὴ
 θ' Γαλλία ναρβωνησία ι' Γερμανία μεγάλη ια' Ραιτία καὶ
 Οὐινδελικία ιβ' Νωρικόν ιγ' Παννονία ἢ ἄνω ιδ' Παννονία ἢ
 κάτω ιε' Ἰλλυρίς ις' Δελματία ιζ' Ἰταλία ιη' Κύρνος νῆσος ιθ'
 10 Σαρδῶ νῆσος κ' Σικελία νῆσος κα' Σαρματία ἢ ἐν Εὐρώπῃ κβ'
 Ταυρικὴ Χερσονήσος κγ' Ἰάζυγες μετανάσται κδ' Δακία κε'
 Μυσία ἢ ἄνω κς' Μυσία ἢ κάτω κζ' Θρακικὴ κη' Χερσονήσος

i. Cf. Gn 3, 19 j. Gn 1, 28 k. Cf. Mt 5, 5

1. Ce passage rappelle pour le sens Ps.-BASILE, *Par.* (65 B). En revanche le style est caractéristique de la manière fleurie de Jean dans ses homélies.

2. Addition vraisemblablement postérieure des mss L M N, mais relativement précoce (E est daté du IX^e siècle par Kotter). Pour les lignes 1-35, reproduction d'un passage de CL. PTOLEMÉE, *Geographia* VIII, 29, ed.

rappeler la transgression, moyennant laquelle la terre fut condamnéeⁱ à faire lever pour nous épines et chardons¹.

Qu'il en aille bien ainsi est croyable du fait que jusqu'à maintenant la parole du Seigneur a fait persister ces êtres ; car il a dit : *Croissez, multipliez-vous et remplissez la terre*^j.

Par ailleurs, certains affirment que la terre a la forme d'une sphère, d'autres, au contraire, la forme d'un cône. Elle est, au reste, moindre et beaucoup plus petite que le ciel, comme un point suspendu en son milieu. Elle aussi passera et sera changée. Bienheureux celui qui hérité la terre des doux^k ; car la terre qui doit recevoir les saints est immortelle. Qui donc n'admirerait à juste titre l'infinie et incompréhensible sagesse du créateur ? Ou qui serait capable de rendre grâce comme il convient au dispensateur de si grands bienfaits ?

24b

Voici les provinces ou satrapies connues de la terre² :

34 provinces d'Europe ; 10 cartes : 1. Ibernie, île britannique ; 2. Albion, île britannique ; 3. Espagne bétique ; 4. Espagne lusitanienne ; 5. Espagne tarraco-naise ; 6. Gaule aquitaine ; 7. Gaule lyonnaise ; 8. Gaule celtique ; 9. Gaule narbonnaise ; 10. grande Germanie ; 11. Rhétie et Vindélicie ; 12. Norique ; 13. Pannonie supérieure ; 14. Pannonie inférieure ; 15. Illyrie ; 16. Dalmatie ; 17. Italie ; 18. île de Corse ; 19. île de Sardaigne ; 20. île de Sicile ; 21. Sarmatie d'Europe ; 22. Chersonèse taurique ; 23. Iazyges nomades ; 24. Dacie ; 25. Mésie supérieure ; 26. Mésie inférieure ; 27. Thrace ; 28. Cherso-

C.F.A. Noble, t. 2, Leipzig 1845, p. 255-259. Le dernier paragraphe provient de Agathémérus. Pour le détail, consulter par exemple M. BESNIER, *Lexique de géographie ancienne*, Paris 1914.

60 ῥόδου ἢ ἀκάνθα εἰς ὑπόμνησιν τῆς παραβάσεως ἡμᾶς ἄγουσα, δι' ἣν ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἢ γῆ ἀνατέλλειν ἡμῖν κατεδικάσθηⁱ.

“Ὅτι μὲν ταῦτα οὕτως ἔχει, πιστευτέον ἐκ τοῦ καὶ μέχρι τοῦ νῦν τὴν τούτων διαμονὴν ἐνεργεῖν τὸν τοῦ κυρίου λόγον· ἔφη γάρ· *Ἀύξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν*”.

Σφαιροειδῆ δὲ τινὲς φασι τὴν γῆν, ἕτεροι δὲ κωνοειδῆ.
65 “Ἦττων δὲ καὶ πάνυ σμικροτέρα ἐστὶ τοῦ οὐρανοῦ ὡσπερ τις στιγμή ἐν μέσῳ τούτου κρεμαμένη. Καὶ αὐτὴ δὲ παρελεύσεται καὶ ἀλλαγῆσεται. Μακάριος δὲ ἐστὶν ὁ τὴν τῶν πραείων γῆν κληρονομῶν^k· ἢ γὰρ μέλλουσα τοὺς ἀγίους ὑποδέχεσθαι γῆ ἀθάνατός ἐστι. Τίς οὖν ἀξίως τὴν ἄπειρόν τε καὶ ἀκατάληπτον
70 τοῦ δημιουργοῦ σοφίαν θαυμάσειεν; ἢ τίς τῆς πρεπούσης εὐχαριστίας ἐφίκοιτο τοῦ δοτῆρος τῶν τοσοῦτων ἀγαθῶν;

24 b

Εἰσὶ δὲ αἱ γνωσθεῖσαι ἐπαρχίαι τῆς γῆς ἥτοι σατραπῖαι αὗται· Εὐρώπης μὲν ἐπαρχίαι λδ', πίνακες ι'· α' Ἰουβερνία, νῆσος βρετανικὴ β' Ἀλούϊωνος νῆσος βρετανικὴ γ' Ἰσπανία
5 βαιτικὴ δ' Ἰσπανία λουσιτανία ε' Ἰσπανία ταρακωνησία ς' Γαλλία ἀκουιτανία ζ' Γαλλία λουγδονησία η' Γαλλία κελτικὴ θ' Γαλλία νερβωνησία ι' Γερμανία μεγάλη ια' Ῥαιτία καὶ Οὐινδελικία ιβ' Νωρικόν ιγ' Παννονία ἢ ἄνω ιδ' Παννονία ἢ κάτω ιε' Ἰλλυρίς ις' Δελματία ιζ' Ἰταλία ιη' Κύρνος νῆσος ιθ'
10 Σαρδῶν νῆσος κ' Σικελία νῆσος κα' Σαρματία ἢ ἐν Εὐρώπῃ κβ' Ταυρικὴ Χερσόνησος κγ' Ἰάζυγες μετανάσται κδ' Δακία κέ' Μυσία ἢ ἄνω κς' Μυσία ἢ κάτω κζ' Θρακία κη' Χερσόνησος

i. Cf. Gn 3, 19 j. Gn 1, 28 k. Cf. Mt 5, 6

1. Ce passage rappelle pour le sens Ps.-BASILE, *Par.* (65 B). En revanche le style est caractéristique de la manière fleurie de Jean dans ses homélies.

2. Addition vraisemblablement postérieure des mss L M N, mais relativement précoce (E est daté du IX^e siècle par Kotter). Pour les lignes 1-35, reproduction d'un passage de CL. PTOLÉMÉE, *Geographia* VIII, 29, ed.

rappeler la transgression, moyennant laquelle la terre fut condamnée¹ à faire lever pour nous épines et chardons¹.

Qu'il en aille bien ainsi est croyable du fait que jusqu'à maintenant la parole du Seigneur a fait persister ces êtres ; car il a dit : *Croissez, multipliez-vous et remplissez la terre*¹.

Par ailleurs, certains affirment que la terre a la forme d'une sphère, d'autres, au contraire, la forme d'un cône. Elle est, au reste, moindre et beaucoup plus petite que le ciel, comme un point suspendu en son milieu. Elle aussi passera et sera changée. Bienheureux celui qui hérite la terre des doux^k ; car la terre qui doit recevoir les saints est immortelle. Qui donc n'admirerait à juste titre l'infinie et incompréhensible sagesse du créateur ? Ou qui serait capable de rendre grâce comme il convient au dispensateur de si grands bienfaits ?

24b

Voici les provinces ou satrapies connues de la terre² :

34 provinces d'Europe ; 10 cartes : 1. Ibernîe, île britannique ; 2. Albion, île britannique ; 3. Espagne bétique ; 4. Espagne lusitanienne ; 5. Espagne tarraconaise ; 6. Gaule aquitaine ; 7. Gaule lyonnaise ; 8. Gaule celtique ; 9. Gaule narbonnaise ; 10. grande Germanie ; 11. Rhétie et Vindélicie ; 12. Norique ; 13. Pannonie supérieure ; 14. Pannonie inférieure ; 15. Illyrie ; 16. Dalmatie ; 17. Italie ; 18. île de Corse ; 19. île de Sardaigne ; 20. île de Sicile ; 21. Sarmatie d'Europe ; 22. Chersonèse taurique ; 23. Iazyges nomades ; 24. Dacie ; 25. Mésie supérieure ; 26. Mésie inférieure ; 27. Thrace ; 28. Cherso-

C.F.A. Noble, t. 2, Leipzig 1845, p. 255-259. Le dernier paragraphe provient de Agathémérus. Pour le détail, consulter par exemple M. BESNIER, *Lexique de géographie ancienne*, Paris 1914.

κθ' Μακεδονία λ' Ἡπειρος λα' Ἀχαΐα λβ' Εὐβοία νῆσος λγ'
Πελοπόννησος λδ' Κρήτη νῆσος.

15 Λιβύης ἐπαρχίαι ιβ', πίνακες η' α' Μαυριτανία τιγγιτανή
β' Μαυριτανία καισαρηνσία γ' Νουμιδία δ' Ἀφρική ὅλη ε'
κυρηναϊκὴ Πεντάπολις ς' Μαρμαρική ζ' Λιβύη η' Αἴγυπτος ἡ
κάτω θ' Αἴγυπτος θηβαίς ι' ἡ ἐντὸς Ἀφρικῆς Λιβύη ια' ἡ ἄνω
20 Αἴγυπτου Αἰθιοπία ιβ' ἡ ἐντὸς τούτων πάντων νωτιωτάτη
Αἰθιοπία.

Ἀσίας ἡπείρου μεγάλης ἐπαρχίαι μῆ, κανόνες ιβ' α'
Βιθυνία Πόντου β' Ἀσία ἡ ἰδίως, πρὸς τῇ Ἐφέσῳ γ' Φρυγία
μεγάλη δ' Λυκία ε' Γαλατία ς' Παφλαγονία ζ' Παμφυλία η'
Καππαδοκία θ' Ἀρμενία μικρά ι' Κιλικία ια' Σαρματία ἡ
25 ἐντὸς Ἀσίας ιβ' Κολχίς ιγ' Ἰσηρία ιδ' Ἀλβανία ιε' Ἀρμενία
μεγάλη ις' Κύπρος νῆσος ιζ' Συρία κοίλη ιη' Συρία φοινίκη ιθ'
Συρία παλαιστίνη κ' Ἀραβία πετραία κα' Μεσοποταμία κβ'
Ἀραβία ἔρημος κγ' Βαβυλωνία κδ' Ἀσσυρία κε' Σουσιανή κς'
Μηδία κζ' Περσίς κη' Παρθία κθ' Καρμανία ἔρημος λ' Καρ-
30 μανία ἐτέρα λα' Ἀραβία εὐδαίμων λβ' Ὑρκανία λγ' Μαργιανή
λδ' Βακτριανή λε' Σογδιανή λς' Σακῶν λζ' Σκυθία ἡ ἐντὸς
Ἰμάου ὄρους λη' Σκυθία ἡ ἐκτὸς Ἰμάου ὄρους λθ' Σηρικὴ μ'
Ἀρεία μα' Παροπανισάδαι μβ' Δραγγιανή μγ' Ἀραχωσία μδ'
Γεδρωσία με' Ἰνδικὴ ἡ ἐντὸς Γάγγου τοῦ ποταμοῦ μς' Ἰνδικὴ
35 ἡ ἐκτὸς Γάγγου τοῦ ποταμοῦ μζ' Σῖναι μη' Ταπροβάνη
νῆσος.

Ὅμοῦ γίνονται·

Εὐρώπης μὲν πίνακες ι', ἐπαρχίαι λδ', πόλεις ἐπίσημοι
ρη'

40 Λιβύης δὲ πίνακες μὲν η', χῶραι δὲ ιβ', πόλεις ἐπίσημοι νβ'
Ἀσίας δὲ μεγάλης πίνακες μὲν ιβ', ἐπαρχίαι δὲ μῆ, πόλεις
ἐπίσημοι ρπ'

αὶ πᾶσαι τῆς οἰκουμένης χῶραι ρδ', πόλεις τν'.

Ἔθνη δὲ οἰκεῖ τὰ πέρατα· κατ' ἀπηλιώτην Βακτριανοί,
45 κατ' εὖρον Ἰνδοί, κατὰ Φοίνικα Ἐρυθρὰ θάλασσα καὶ

nèse ; 29. Macédoine ; 30. Épire ; 31. Achaïe ; 32. île d'Éubée ; 33. Péloponnèse ; 34. île de Crète.

12 provinces de Libye, 8 cartes : 1. Mauritanie tingitane ; 2. Mauritanie césarienne ; 3. Numidie ; 4. Afrique entière ; 5. Pentapole cyrénaïque ; 6. Marmarique ; 7. Libye ; 8. basse Égypte ; 9. Égypte thébaine ; 10. Libye intérieure à l'Afrique ; 11. Éthiopie au-dessus de l'Égypte ; 12. Éthiopie au-delà de toutes ces régions.

48 provinces du grand continent d'Asie, 12 cartes : 1. Bithynie du Pont ; 2. Asie proprement dite autour d'Éphèse ; 3. grande Phrygie ; 4. Lycie ; 5. Galatie ; 6. Paphlagonie ; 7. Pamphylie ; 8. Cappadoce ; 9. Petite Arménie ; 10. Cilicie ; 11. Sarmatie intérieure à l'Asie ; 12. Colchide ; 13. Ibérie ; 14. Albanie ; 15. grande Arménie ; 16. île de Chypre ; 17. Coelé Syrie ; 18. Syrie Phénicienne ; 19. Syrie Palestine ; 20. Arabie Pétrée ; 21. Mésopotamie ; 22. Arabie déserte ; 23. Babylonie ; 24. Assyrie ; 25. Susiane ; 26. Médie ; 27. Perse ; 28. Parthiène ; 29. Carmanie déserte ; 30. Carmanie deuxième ; 31. Arabie heureuse ; 32. Hyrcanie ; 33. Margiane ; 34. Bactriane ; 35. Sogdiane ; 36. Saces ; 37. Scythie intérieure aux monts Imaos ; 38. Scythie extérieure aux monts Imaos ; 39. Sérique ; 40. Arie ; 41. Paropamisades ; 42. Drangiane ; 43. Arachosie ; 44. Gédrosie ; 45. Inde intérieure au Gange ; 46. Inde extérieure au Gange ; 47. Chine ; 48. île de Ceylan.

Au total :

Europe : 10 cartes, 34 provinces, villes remarquables 118 ;

Libye : 8 cartes, 12 régions, villes remarquables 52 ;

Grande Asie : 12 cartes, 48 régions, villes remarquables 180 ;

Ensemble de l'œcoumène : 94 régions, villes 350.

Peuples qui habitent aux confins : du côté de l'apéliote, les Bactriens, du côté de l'euros, les Indiens, du côté de la Phénicie, la Mer rouge et l'Éthiopie, du côté du

Αιθιοπία, κατὰ λευκόνοτον οἱ ὑπὲρ Σύρτιν Γεράμαντες, κατὰ
 λίβα Αἰθίοπες καὶ δυσμικοὶ Ὑπέρμαυροι, κατὰ ζέφυρον
 στήλαι καὶ ἀρχαὶ Λιθύης καὶ Εὐρώπης, κατὰ ἀργέστην
 Ἰθηρία ἢ νῦν Ἰσπανία, κατὰ δὲ θρασκίαν Κελτοὶ καὶ τὰ
 50 ὄμορα, κατὰ ἀπαρκτίαν οἱ ὑπὲρ Θράκην Σκύθαι, κατὰ
 βορρᾶν Πόντος Μαιῶτις καὶ Σαρμάται, κατὰ καικίαν κασπία
 θάλασσα καὶ Σάκες.

κε'

Περὶ παραδείσου

Ἐπειδὴ δὲ ἔμελλεν ὁ θεὸς ἐξ ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου κτίσειε
 πλαστοουργεῖν τὸν ἄνθρωπον κατ' οἰκείαν εἰκόνα τε καὶ ὁμοίω-
 5 σιν^α ὡσπερ τινὰ βασιλέα καὶ ἄρχοντα πάσης τῆς γῆς καὶ τῶν ἐν
 αὐτῇ προκαθίστησιν αὐτῷ οἷόν τι βασιλείον, ἐν ᾧ διαιτώμενος
 μακαρίαν καὶ πανοβίαν ἔξει ζωὴν. Οὗτός ἐστιν ὁ θεῖος παραδεί-
 σος θεοῦ χερσὶν ἐν Ἐδὲμ^β πεφυτευμένος, εὐφροσύνης καὶ
 θυμηδίας ἀπάσης ταμιεῖον. Ἐδὲμ γὰρ τρυφὴ ἐρμηνεύεται. Ἐν
 10 τῇ ἀνατολῇ μὲν πάσης τῆς γῆς ὑψηλότερος κείμενος, εὐκρατῆς δὲ
 καὶ ἀέρι λεπτῷ καὶ καθαρωτάτῳ περιλαμπόμενος, φυτοῖς ἀει-
 θαλέσι κομῶν, εὐωδίας πλήρης, φωτὸς ἔμπλεως, ὥρας ἀπάσης
 αἰσθητῆς καὶ κάλλους ὑπερβαίνων ἐπίνοιαν, θεῖον ὄντως χωρίον
 καὶ ἄξιον τοῦ κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐνδιαίτημα, ἐν ᾧ οὐδὲν τῶν
 15 ἀλόγων ἠϋλίζετο, μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος, τῶν θείων χειρῶν τὸ
 πλαστούργημα.

25 a. Cf. Gn 1, 26 b. Cf. Gn 2, 8

1. Concernant le paradis chez les Pères, cf. surtout art. « Paradis », *DSp* t. XII, 1984, col. 187-197. Ce chapitre prend une forme homilétique familière à Jean.

2. Développements similaires chez SÉVÉRIEN, *De mundi* 6 (484 s.) et Ps.-BASILE, *Par.* 2-5 (64-65).

3. Depuis Philon, la littérature religieuse juive a employé τρυφή pour traduire Éden = « délices » (Gn 2, 15). Cf. SÉVÉRIEN, *De mundi* 5, 5 (477) ; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolykos* II, 24 (*SC* 20, p. 156-161) ; et *Ficum* 3, 1. 18 (p. 106). Quant à la localisation du paradis, les Pères le

notos blanc, les Garamantes qui sont au-dessus de la Syrte, du côté du lîps, les Éthiopiens et les Maures ultérieurs d'occident, du côté du zéphyre les Colonnes et les débuts de la Libye et de l'Europe, du côté de l'argestès, l'Ibérie, aujourd'hui l'Espagne, du côté du trascias, les Celtes et leurs voisins, du côté du nord, les Scythes d'au-delà de la Thrace, du côté de borée, le Pont Méotide et les Sarmates, du côté du caïque, la mer caspienne et les Saces.

25 (II, 11)

Le paradis

Comme Dieu¹ était sur le point, à partir à la fois de la création visible et de l'invisible, de façonner l'homme à son image et à sa ressemblance^a, comme un roi et un maître de toute la terre et de ce qu'elle renferme, il prépare pour cet homme une sorte de royaume où il pourra vivre une vie de bonheur et de prospérité². C'est le jardin divin planté en Éden^b par les mains de Dieu, trésor de toute joie de l'esprit et du cœur. « Éden » signifie en effet « délices³ ». Situé à l'orient, plus haut que toute la terre, tempéré et illuminé d'un air subtil⁴ et très pur, planté de plantes toujours en fleurs, saturé d'exquis parfum, rempli de lumière, surpassant tout sentiment de grâce et de beauté que l'on pourrait concevoir, contrée vraiment divine, demeure digne d'une image de Dieu, où ne séjournait aucun être privé de raison, mais l'homme seul, l'ouvrage façonné par les mains divines.

situent toujours sur la terre (SÉVÉRIEN, *De mundi* 6, 7 - 492, etc.) – ce qui incite à donner au comparatif ὑψηλότερος la valeur d'un superlatif relatif. Cet emploi n'est pas étranger aux auteurs anciens et se retrouve dans le Nouveau Testament, par ex. Mc 4, 31 ; Ep 3, 8 ; 1 Co 15, 19 ; Jean lui-même dans *Sabb.* 9 (p. 125). La phrase est faite de participes juxtaposés.

4. Ἄηρ : ce terme désigne ce que nous appelons « atmosphère » ; cf. CHANTRAINE, *DELG* s. v.

Ἐν μέσῳ τούτου ξύλον ζωῆς^c ὁ θεὸς ἐφύτευσεν καὶ ξύλον τῆς γνώσεως^d. Τὸ μὲν ξύλον τῆς γνώσεως ἀπόπειράν τινα καὶ δοκιμὴν καὶ γυμνάσιον τῆς τοῦ ἀνθρώπου ὑπακοῆς καὶ παρακοῆς. Διὸ καὶ ξύλον τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν^e κέκληται, ἢ ὅτι δύναμιν ἐδίδου γνωστικὴν τοῖς μεταλαμβάνουσι τῆς οἰκείας φύσεως, ὅπερ καλὸν μὲν τοῖς τελείοις, κακὸν δὲ τοῖς ἀτελεστέροις, ἔτι καὶ τὴν αἴσθησιν λιχνοτέροις, ὥσπερ στερεὰ τροφή τοῖς ἔτι δεομένοις γάλακτος· οὐκ ἐβούλετο γὰρ ὁ κτίσας ἡμᾶς θεὸς μεριμνᾶν καὶ περὶ πολλὰ τυρβάζεσθαι οὐδὲ φροντιστὰς καὶ προνοητὰς τῆς ἰδίας ζωῆς γενέσθαι. Ὅπερ δὴ καὶ πέπονθεν ὁ Ἀδάμ· γευσάμενος^e γὰρ ἔγνω, ὅτι γυμνὸς ἦν, καὶ περίζωμα ἑαυτῷ περιεποιεῖτο· φύλλα γὰρ συκῆς λαβὼν περιεζώσατο. Πρὸ δὲ τῆς γεύσεως γυμνοὶ ἦσαν ἀμφοτέροι, ὅ τε Ἀδάμ καὶ ἡ Εὐά, καὶ οὐκ ἠσχύνοντο^f. Τιοῦτους δὲ ἀπαθεῖς ἐβούλετο εἶναι ἡμᾶς ὁ θεός (ἀπαθείας γὰρ ἄκρας τοῦτό ἐστιν), ἔτι δὲ καὶ ἀμερίμνους, ἐν ἔργον ἔχοντας τὸ τῶν ἀγγέλων, ὑμνεῖν ἀλήκτως καὶ ἀδιαλείπτως τὸν κτίσαντα, καὶ τῆς αὐτοῦ κατατροφῶν θεωρίας καὶ αὐτῷ ἐπιρρίπτειν τὴν ἑαυτῶν μέριμναν. Ὅπερ καὶ διὰ τοῦ

c. Cf. Gn 2,9 d. Cf. Gn 2,9 e. Cf. Gn 3,7 f. Gn 2,25

1. Ces trois termes évoquent la pédagogie divine qui ne cherche pas à prendre en défaut l'homme tout nouvellement installé sur la terre mais à lui faire acquérir le plein exercice de son libre arbitre : ἀπόπειρα est un terme concret (« tenter le combat », par ex. qui précise l'intervention divine) ; δοκιμή a une valeur juridique (« indice probant » ; cf. 2 Co 2,9 ; 8,2 ; 13,3) ; γυμνάσιον a une valeur morale (exercice pour former l'âme). Dieu désire que l'homme prenant conscience de ses capacités parvienne à en user et atteigne de son propre mouvement la perfection qu'il lui offre. La « vie heureuse » du paradis n'est pas un simple cadeau, elle exige libre coopération de l'homme. Voir là-dessus les réflexions de HARL, « Adam », p. 323-388.

2. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 38, 12 (p. 178). De prime abord Jean paraît s'inspirer de ce passage, mais sans prévenir le lecteur il transforme le texte de Grégoire et remplace ἐφείσιν par αἴσθησιν (sensibilité). Que veut dire Jean ? Ceci sans doute : pour Adam, « connaître sa propre nature », c'est se placer à mi-chemin comme un être intermédiaire, entre le visible et l'in-

En son milieu, Dieu avait planté un *arbre de vie*^c et un arbre de la connaissance^d. L'arbre de la connaissance, comme une épreuve, un examen, un exercice¹ pour l'obéissance et la désobéissance de l'homme. Pour cette raison on l'a appelé aussi *arbre du discernement du bien et du mal*^e; ou bien encore parce qu'il donnait à ceux qui s'en nourrissaient une capacité de connaître leur propre nature, ce qui est un bien pour les parfaits², un mal pour les moins parfaits, ceux dont la sensibilité est trop avide, comme une nourriture solide l'est pour ceux qui ont encore besoin de lait. En effet, Dieu notre créateur ne désirait pas que nous fussions tourmentés et agités par mille objets et pas davantage préoccupés par le souci de pourvoir à notre vie. Or c'est bien là ce qui se passa pour Adam : après avoir goûté du fruit^e, il reconnut qu'il était nu et qu'il lui fallait se procurer une ceinture. Il se ceignit en effet avec des feuilles de figuier. Tandis qu'avant d'en goûter, *Adam et Ève étaient tous deux nus et n'en avaient pas honte*^f. Or Dieu désirait que nous fussions ainsi exempts de passion (car c'est bien là le sommet de l'impassibilité³) et que de plus, sans inquiétude, nous eussions pour seule activité celle des anges : chanter sans cesse et sans interruption le créateur, nous adonner⁴ à le contempler et nous décharger sur lui de notre propre inquiétude. C'est ce qu'il a proclamé à notre inten-

visible, fait d'intelligence et de sensible. Le même vocabulaire se retrouve dans *Sabb.* 9 (p. 126).

3. Sur ἀπάθεια marque de la divinisation du chrétien, *DSp.* t. 1, col. 727-746 (G. Bardy). La pensée damascénienne est sur ce point parfaitement cohérente : être exempt de passion c'est écarter la prédominance de la sensibilité au profit de la partie supérieure (νοῦς) sans pour autant réduire à rien la sensibilité. Sur νοῦς et αἰσθησις, cf. DANIELOU, *Sacramentum*, p. 51.

4. Κατατροφᾶν : « nous adonner » ou « nous abandonner ». Ce terme a toujours une valeur forte, il appartient au vocabulaire de la spiritualité monastique ; cf. *Trisag.* 1 (p. 304) ; *Barb.* 7 (p. 262) ; GRÉG. NYSS., *Orat.* 6 (PG 45, 296).

- 35 προφήτου Δαυιδ πρὸς ἡμᾶς ἀπεφθέγγετο· Ἐπίρριψον ἐπὶ κύριον
τὴν μέριμνάν σου, λέγων, καὶ αὐτὸς σε διαθρέψει^h, καὶ ἐν τοῖς
ἱεροῖς εὐαγγελίοις τοὺς οἰκείους μαθητὰς διδασκῶν φησί· Μὴ
μεριμνήσητε τῇ ψυχῇ ὑμῶν, τί φάγητε, καὶ τῷ σώματι ὑμῶν, τί
ἐνδύσασθε^h, καὶ πάλιν· Αἰτεῖτε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν
40 δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖνⁱ, καὶ
πρὸς τὴν Μάρθαν· Μάρθα, Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ τυρβάζῃ περὶ
πολλὰ, ἐνός δέ ἐστι χρεία· Μαρία γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα
ἐξελέξατο, ἣτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται ἀπ' αὐτῆςⁱ, τὸ καθῆσθαι
δηλονότι παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἀκούειν τῶν λόγων αὐτοῦ.
- 45 Τὸ δὲ τῆς ζωῆς ξύλον^k ἢ ξύλον ἔχον ἐνέργειαν ζωῆς παρεκτικὴν
ἢ τοῖς τῆς ζωῆς ἀξίοις καὶ τῷ θανάτῳ οὐχ ὑποκειμένοις μόνοις
ἐδώδιμον. Τινὲς μὲν οὖν αἰσθητὸν τὸν παράδεισον ἐφαντάσθησαν,
ἕτεροι δὲ νοητόν. Πλὴν ἔμοιγε δοκεῖ, ὅτι ὡς περὶ ὁ ἄνθρωπος
αἰσθητὸς ἅμα καὶ νοητὸς δεδημιούργητο, οὕτω καὶ τὸ τούτου
50 ἱερώτατον τέμενος αἰσθητὸν ἅμα καὶ νοητόν καὶ διπλῆν ἔχον τὴν
ἔμφασιν τῷ γὰρ σώματι ἐν τῷ θειοτάτῳ χώρῳ καὶ ὑπερκαλλεῖ,
καθὼς ἱστορήσαμεν, αὐλιζόμενος, τῇ ψυχῇ ἐν ὑπερτέρῳ καὶ ἀσυ-
γκρίτῳ καὶ περικαλλεστέρῳ τόπῳ διέτριβε θεὸν ἔχων οἶκον τὸν
ἐνοικον καὶ αὐτὸν ἔχων εὐκλεῆς περιβόλαιον καὶ τὴν αὐτοῦ
55 περιβεβλημένος χάριν καὶ τοῦ μόνου γλυκυτάτου καρποῦ τῆς
αὐτοῦ θεωρίας κατατρυφῶν οἷά τις ἄγγελος ἄλλος καὶ αὐτῆ

g. Ps 54, 23
k. Cf. Gn 2, 9

h. Lc 12, 22

i. Mt 6, 33

j. Lc 10, 41-42

1. Par ces citations, Jean souligne la prééminence en l'homme de l'activité spirituelle. L'influence des idées monastiques est ici encore sensible ; cf. NIL, *Λόγος ἀσκητικός* 67 (PG 79, 800, l. 44).

2. L'arbre de vie continue par son énergie l'acte créateur ; cf. *Ficum* 3 (p. 105-106). Il est source de cette docilité à Dieu (εὐσεβεία) qui conduit à la contemplation et à la déification.

3. Τέμενος a un sens plus fort que le français « domaine ». On pourrait le rendre par « apanage » pour bien marquer la continuité de la pensée. Ce domaine terrestre est bien un don gratuit du Père. Le grec a ce sens dès Homère (cf. *Illiade*, 6, 194 etc.). De même ἔμφασις pourrait être traduit par « apparence », au sens où l'être humain par lui-même se manifeste dans la

tion par l'intermédiaire du prophète David : *Décharge-toi sur le Seigneur de ton inquiétude et lui-même te nourrira*^g. Et dans les saints Évangiles, enseignant ses disciples, il dit : *Ne vous inquiétez pas pour votre propre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez*^h. Ou encore : *Cherchez le royaume de Dieu et sa justice et tout cela vous sera donné par surcroît*ⁱ. Et s'adressant à Marthe : *Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et tu t'agites au sujet de beaucoup de choses, il n'est besoin que d'une : c'est Marie qui a choisi la bonne part, elle ne lui sera pas enlevée*^j. Cette part étant bien sûr d'être assise à ses pieds et d'écouter ses paroles¹.

Quant à *l'arbre de vie*^k, c'était soit un arbre possédant une énergie qui donnait la vie², soit un arbre bon à manger pour ceux-là seuls qui méritent la vie et ne sont pas soumis à la mort. Certains, maintenant, se sont représentés le paradis comme une réalité sensible, d'autres comme une réalité intelligible. À mon sens, toutefois, de même que l'homme a été créé à la fois avec une sensibilité et avec une intelligence, de même ce domaine³ très saint de l'homme était à la fois sensible et intelligible et possédait la double forme. Par son corps, en effet, l'homme séjournait dans une contrée pleinement divine et merveilleuse, comme nous l'avons rapporté ; par son âme il vivait⁴ dans un lieu sublime, incomparable, de toute beauté, où Dieu habitait en lui et lui en Dieu, qui l'enveloppait comme un vêtement de gloire ; et il était enveloppé par la grâce de Dieu⁵, comme un autre ange, il jouissait de l'unique fruit, le plus suave, de

création comme un être double. On remarquera enfin que ce passage ébauche une discussion – ce qui est assez rare dans l'ouvrage.

4. Le vocabulaire est très précis : ἀλιζόμενος est employé en parlant du corps (cf. *supra* l. 15) : « séjournier en plein air », « camper » ; διέτριβε en parlant de l'âme suggère l'idée d'un entretien, d'un dialogue avec Dieu – ce que développent les lignes qui suivent.

5. Cette formule souligne que le « spirituel » l'emporte définitivement sur le « sensible ».

τρεφόμενος. Ὅπερ δὴ καὶ ξύλον ζωῆς^ο ἀξίως ὠνόμασται· ζωῆς γὰρ θανάτῳ μὴ διακοπτομένης ἢ γλυκύτης τῆς θείας μεθέξεως τοῖς μεταλαμβάνουσι μεταδίδωσιν. Ὁ δὴ καὶ « πᾶν ξύλον » ὁ
 60 θεὸς ἐκάλεσεν Ἄπο παντός ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει, φησί, φάγεσθε¹ αὐτὸς γάρ ἐστι τὸ πᾶν, ἐν ᾧ καὶ δι' οὗ τὸ πᾶν.

Τὸ δὲ τῆς τοῦ καλοῦ τε καὶ κακοῦ γνώσεως ξύλον ἢ τῆς πολυσχεδοῦς θεωρίας διάγνωσις. Αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ τῆς οἰκειίας ἐπίγνωσις φύσεως, ἣτις καλὴ μὲν τοῖς τελείοις καὶ ἐν τῇ θείᾳ θεωρίᾳ
 65 βεβιωκόσιν, ἐξ ἑαυτῆς τὴν τοῦ δημιουργοῦ μεγαλοουργίαν δημοσιεύουσα, τοῖς μὴ δεδιόσι μετάπτωσιν διὰ τὸ ἐκ τοῦ χρόνου εἰς ἕξιν τινὰ τῆς τοιαύτης ἔλληλακέναι θεωρίας, οὐ καλὴ δὲ τοῖς νέοις ἔτι καὶ τὴν ἔφεσιν λιχνοτέροις, οὓς διὰ τὸ ἀβέβαιον τῆς ἐν τῷ
 70 μόνου καλοῦ προσεδρεῖα ἢ τοῦ οἰκείου κηδεμονία σώματος πρὸς ἑαυτὴν ἀνθέλκειν καὶ περισπᾶν πέφυκεν.

Οὕτω διπλοῦν οἶμαι τὸν θεῖον παράδεισον. Καὶ ἀληθῶς οἱ θεοφόροι πατέρες παρέδωκαν οἱ τε οὕτως, οἱ τε ἐκείνως διδάξαντες. Δυνατὸν δὲ νοῆσαι « πᾶν ξύλον » τὴν ἐκ πάντων τῶν κτισμάτων
 75 τῆς θείας δυνάμεως γινομένην ἐπίγνωσιν, ὡς φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος· Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται^m. — Πασῶν δὲ τῶν ἐννοιῶν καὶ θεωριῶν τούτων ἢ καθ' ἡμᾶς ὑψηλοτέρα πέφυκεν, ἢ τῆς ἡμετέρας φημί συστάσεως, ὡς φησὶν ὁ θεῖος Δαυΐδ· Ἐθαυμαστώθη ἡ

1. Gn 2,16 m. Rm 1,20

1. Noter le jeu des sonorités dans ce passage (περιβόλαιον/περιβεβλημένους; κατατρυφῶν/τρεφόμενος).

2. Le libre arbitre de l'homme a ici son terrain d'exercice. Il faut remarquer que Jean reprenant le texte de Grégoire de Nazianze déjà utilisé plus haut le cite maintenant sous sa forme exacte. Le vocabulaire intellectuel est exploité avec soin: γνώσις, διάγνωσις, ἐπίγνωσις à côté de θεωρία qui appartient à l'ordre divin (l. 62-64, cf. *Manich.* 78, p. 393-394). Enfin un terme rare (περισπᾶν l. 71); ce mot expressif provient de Lc 10, 40 cité plus haut. Pour la valeur exacte de ce verbe, excellent ex. chez ÉPIC-TÈTE, *Entretiens*, I, 8, 5 (p. 35).

3. Cf. MAXIME, *Thal.* p. 37-39, Jean semble bien pour sa doctrine du paradis s'inspirer de Maxime.

la contemplation de Dieu, et s'en nourrissait¹. Voilà pourquoi cet arbre est appelé à bon droit *arbre de vie*^c : la suavité de la participation divine communique à ceux qui y ont part une vie que la mort n'interrompt pas. C'est lui aussi que Dieu a appelé « tout arbre » : *De tout arbre qui est au paradis, vous mangerez comme nourriture*¹. – C'est lui-même le tout en qui et par qui tout existe.

Quant à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est le discernement de la contemplation pénétrante. Ce discernement est la reconnaissance de la nature propre ; elle est bonne pour les parfaits et ceux qui vivent dans la contemplation de Dieu – par elle-même elle proclame la grandeur de l'œuvre du créateur – elle est bonne pour ceux qui ne craignent pas la chute parce qu'ils ont progressé avec le temps jusqu'à s'habituer à une telle contemplation. Mais cette reconnaissance n'est pas bonne pour ceux qui sont novices encore et trop avides en leur désir. Ceux-ci dont la persévérance n'est pas encore affermie et qui ne sont pas solidement établis dans la recherche assidue du seul bien, le soin de leur propre corps les a poussés à tirer en sens inverse de cette contemplation et à s'en écarter².

Ainsi donc je crois que le divin paradis présentait un double aspect³. Et effectivement les Pères divinement inspirés nous ont transmis les uns cet enseignement-ci, les autres celui-là. On peut penser d'autre part que « tout arbre » signifie la reconnaissance de la puissance divine à partir de toutes les créatures, comme le dit le divin apôtre : *Depuis la création du monde, en effet, ses attributs invisibles sont rendus visibles à l'intelligence par ses œuvres*^m. – Parmi toutes ces conceptions et spéculations, celle qui nous concerne, je veux dire celle qui a trait à notre constitution⁴, est la plus élevée, comme le dit le divin David : *La connais-*

4. Σύστασις (l. 79) / κατασκευή (l. 80) : deux termes fréquemment liés pour désigner la même notion. Le second a un caractère concret marqué (cf. *infra*, ch. 26, l. 15-19, citation de Rm 9, 20).

- 80 γινώσῃς σου ἐξ ἐμοῦⁿ, τουτέστιν ἐκ τῆς ἐμῆς κατασκευῆς. Ἐπι-
σφαλῆς δὲ αὕτη τῷ Ἀδὰμ ὑπῆρχε νεοπαγεῖ ὄντι, δι' ἃς εἵπομεν
αἰτίας — ἡ ξύλον μὲν ζωῆς^o τὴν ἐκ πάντων τῶν αἰσθητῶν ἐγγι-
νομένην θειοτέραν ἔννοιαν καὶ τὴν δι' αὐτῶν ἐπὶ τὸν ἀπάντων
γενεσιουργόν τε καὶ δημιουργόν καὶ αἴτιον ἀναγωγῆν, ὅπερ καὶ
85 πᾶν ξύλον ὠνόμασε τὸ πλήρες καὶ ἀδιαίρετον μόνην τε τοῦ καλοῦ
φέρων τὴν μέθεξιν, ξύλον δὲ γνώσεως καλοῦ καὶ πονηροῦ^p τὴν
αἰσθητὴν καὶ ἐνῆδονον βρῶσιν, τὴν τῷ δοκεῖν μὲν γλυκαίνουσαν,
τῷ ὄντι δὲ ἐν μετουσίᾳ κακῶν τὸν μετέχοντα καθιστῶσαν φησὶ
γὰρ ὁ θεός· Ἀπὸ παντός ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει
90 φαγῆ^q, διὰ πάντων, οἶμαι, τῶν κτισμάτων ἐπ' ἐμὲ τὸν ποιητὴν
ἀνατιβάσθητι, λέγων, καὶ ἓνα καρπὸν ἐκ πάντων κάρπωσαι, ἐμὲ
τὴν ὄντως ζωὴν^r. Πάντα σοι ζωὴν καρποφορεῖτωσαν, καὶ τὴν
ἐμὴν μέθεξιν ποιοῦ τῆς οἰκειᾶς ὑπάρξεως σύστασιν· οὕτω γὰρ ἔση
ἄθάνατος. Ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν,
95 οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ. Ἡ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ,
θανάτῳ ἀποθανεῖσθε^s· φυσικῶς γὰρ ἡ αἰσθητὴ βρῶσις τοῦ ὑπε-
κρέυσαντός ἐστιν ἀναπλήρωσις καὶ εἰς ἀφεδρῶνα χωρεῖ καὶ
φθοράν^t· καὶ ἀμήχανον ἀφθαρτον διαμένειν τὸν αἰσθητῆς
βρώσεως ἐν μετουσίᾳ γινόμενον.
- 100 Ἡ ξύλον μὲν ζωῆς^u ἡ μετοχὴ τοῦ θεοῦ, δι' ἧς καὶ οἱ ἄγγε-
λοι τρέφονται, δι' ἧς τὴν ἀφθαρσίαν λαμβάνειν ἡμέλλομεν·
ἔδει γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἀδιακρίτως ὑποταγῆναι τῷ νόμῳ τοῦ
θεοῦ, ἕως εἰς τελείαν ἔξιν τῆς ἀρετῆς ἦλθομεν, καὶ οὕτως

n. Ps 138, 6 o. Cf. Gn 2, 9 p. Cf. Gn 2, 9 q. Gn 2, 16
r. Cf. 1 Tm 6, 19 s. Gn 2, 17 t. Cf. Mt 15, 17 u. Cf. Gn 2, 9

1. Adam « fraîchement créé » : pour l'idée, cf. *Transfig.* 16 (p. 455, l. 29-30). La notion de progrès humain est évoquée par DANIELOU, *Sacramentum*, p. 24-29. D'autre part on peut se demander si Jean ne reprend pas cette idée à une certaine partie de la tradition et particulièrement à saint Irénée, qui parle de la maturation progressive de l'homme dans *Adv. haer.* IV, 37, 7-38 (p. 940 s.). Ce sont justement les *Sacra parallela* de Jean qui nous ont transmis le texte grec de ce passage.

2. Cette addition donnée par G M N est inconnue de Lequien et avant lui de Burgundio et de Lefèvre d'Étaples. Toutefois le ton de l'ensemble, le vocabulaire employé inclinent à la tenir pour authentique ou pour le

sance que j'ai de toi à partir de moi (c'est-à-dire à partir de ma constitution) m'a rempli d'étonnementⁿ. Pour les raisons que nous avons dites, cette connaissance ne pouvait être que dangereuse pour Adam tout fraîchement créé¹ – ou bien l'arbre de vie^o représenterait la pensée plus divine engendrée à partir de toutes les réalités sensibles, la remontée au moyen d'elles vers l'auteur, le créateur et la cause de tout. Et ce serait pour cette raison qu'il aurait appelé « tout arbre » ce qui est plein et indivisible, n'apportant que la participation au bien. En revanche, l'arbre de la connaissance du bien et du mal^p désignerait la nourriture sensible et délectable, qui en apparence est douce, mais qui, en réalité, fait participer au mal celui qui la prend. En effet Dieu dit : *De tout arbre au paradis, qu'il mange en guise de nourriture*^q, voulant dire, à mon sens : Monte vers moi, ton créateur, grâce à toutes les créatures et recueille un fruit unique entre tous, moi, la vraie vie^r. Que tout pour toi porte le fruit de vie et fais de ta participation à ma vie le soutien de ta propre existence. Ainsi tu seras immortel. *Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, ne mangez pas. Le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort*^s. En effet, selon la nature, la nourriture sensible prend la place de ce qui s'est consumé, puis passe aux lieux d'aisance et à la corruption^t : il est impossible que persiste incorruptible celui qui a eu part à la nourriture sensible.

Ou encore² : la participation à Dieu, c'est l'arbre de vie^u, dont se nourrissent aussi les anges, dont nous devons recevoir l'incorruptibilité. En effet, il nous fallait tout d'abord nous soumettre sans porter de jugement à la loi de Dieu jusqu'à ce que nous soyons parvenus à la

moins comme un reflet exact de la pensée de notre auteur. Ce serait alors un des témoins de la révision faite par Jean lors de la publication de 742-743, ou encore il pourrait s'agir d'un texte antérieurement rédigé et joint au dernier moment à ce chapitre. Enfin, on peut penser que nous avons sous les yeux un de ces fragments homilétiques assez nombreux dans l'*Expositio fidei*.

δῶρον παρὰ θεοῦ λαβεῖν τὴν διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ,
 105 ὅπερ ἐστὶ ξύλον τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ κακόν. Οὐκ
 ἀσφαλῆς γὰρ τῷ ἀρτιπαγεῖ ἡ διάκρισις τῶν λογισμῶν καὶ τὸ
 ἀντιρρητικὸν διὰ τὸ ἐμπαθῆ ἔτι καὶ ἡδυπαθῆ ἔχειν τὸν λογισμὸν.
 Ξύλον μὲν οὖν ζωῆς φημι τὴν ἐκ θεοῦ δεδομένην ἐντολήν —
 ξύλον γὰρ ζωῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη πᾶσι τοῖς ἀντεχομένοις
 110 αὐτῆς. Καὶ ἠυλόγηται ξύλον, δι' οὗ δικαιοσύνη πεφύτευται^w,
 φησὶ Σολομών — ξύλον δὲ γνώσεως τὴν διάκρισιν καλοῦ τε καὶ
 κακοῦ. Ἔδει οὖν τὸν Ἀδάμ διὰ τῆς ἀδιακρίτου ὑπακοῆς
 ἐνωθῆναι θεῷ καὶ πλουτῆσαι τῇ ἐνώσει τὴν θέωσιν ἐν καιρῷ,
 ὅτε ὁ φύσει θεὸς ἡυδόκει, καὶ πάντων τὴν ἀληθῆ γνῶσιν τε καὶ
 115 διάκρισιν καὶ τὴν ἀπέραντον ζωὴν. Ἔδει δὲ ἀπόπειραν
 γενέσθαι τῆς ἀδιακρίτου ὑπακοῆς. Δίδωσι τοίνυν ἐντολήν ὁ
 θεός, μὴ γεύσασθαι τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως^x, μὴ πιστεῦσαι τῇ
 ἰδίᾳ διακρίσει μηδὲ φαγεῖν ἀπὸ ξύλου τινὸς ἔχοντος φυσικὴν
 ἐνέργειαν ἐμποιητικὴν τῆς ἐπιγνώσεως ἑαυτοῦ ἥτοι τῆς ἰδίας
 120 φύσεως. Προσβαλόντος οὖν τοῦ πονηροῦ διὰ τοῦ ὄψεως καὶ
 εἰπόντος· ἔσσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν^y,
 ἐὰν φάγητε, ἐπίστευσε τῇ ἰδίᾳ διακρίσει, καὶ ἔδοξεν αὐτῷ
 καλὸν ἢ θέωσις καὶ ἡ γνῶσις. Καὶ οὐκ ἔλογίσαστο, ὅτι πάντα
 καλὰ ἐν καιρῷ αὐτῶν καὶ οὐ καλὸν τὸ καλόν, εἰ μὴ καλῶς
 125 γένηται, καὶ ὡς οὐ χρὴ προαρπάξαι τὸ δοθησόμενον παρὰ
 γνώμην τοῦ διδόντος τὸ εἶναι καὶ τὸ εὔ εἶναι. Καὶ εἶδεν, ὡς
 καλόν, καὶ ἔφαγεν καὶ ἐγυμνώθη τῆς πρὸς θεὸν ἐκστάσεως,
 καὶ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ σωματικοί, καὶ τὰ πάθη
 ἐκινήθησαν, καὶ ἔγνωσαν, ὅτι γυμνοὶ εἰσι, καὶ ἡσχύνθησαν^z.
 130 Καὶ περιεσπᾶσθησαν ἀπὸ θεοῦ καὶ ὡς νήπιοι ἐλιχνεύθησαν

v. Cf. Gn 2, 9

w. Pr 11, 30

x. Cf. Gn 2, 17

y. Gn 3, 5

z. Cf. Gn 3, 6-7

1. Sur cette formule, « l'être et l'être bien », cf. Ps.-DENYS, *D. N. IV*, 1 (p. 144, l. 14-15) ; *Sabb.* 11 (p. 126) et *infra* ch. 45, l. 4 s. Une formule voisine (ζῆν-εὖ ζῆν) avec le même sens dans SÉVÉRIEN, *De mundi* 5, 7 (480, l. 17-39). Cf. *infra* ch. 45.

parfaite possession de la vertu, puis recevoir de Dieu comme un don la faculté de discerner le bien et le mal – ce qu'est précisément *l'arbre de la connaissance du bien et*^v du mal. En effet, pour qui venait d'être façonné, le discernement des raisonnements et leur réfutation ne sont pas assurés, à cause des éléments affectifs et sensoriels qui se joignent au raisonnement. En conséquence, *l'arbre de vie*, à mon sens, est le commandement donné par Dieu – car la justice est *arbre de vie* pour tous ceux qui s'attachent à elle. *Et l'arbre est béni, par lequel la justice s'est épanouie*^w, dit Salomon. Pour l'arbre de la connaissance, c'est le discernement du bien et du mal. Adam devait donc par son obéissance sans discrimination être uni à Dieu et par cette union acquérir, au moment où le Dieu par nature le jugerait bon, la divinisation et aussi la connaissance vraie, le discernement de toutes choses et la vie sans limites. Mais il lui fallait faire l'expérience de l'obéissance sans discriminer. Dès lors Dieu lui donne son commandement : ne pas goûter à l'arbre de la connaissance^x, ne pas se fier à son propre discernement, ne pas même manger du fruit d'un arbre dont l'action naturelle lui procurerait la connaissance de lui-même, c'est-à-dire de sa propre nature. Or le malin ayant abordé l'homme par l'intermédiaire du serpent et lui ayant dit : *Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal*^y, si vous mangez, Adam se fia à son propre discernement et devenir dieu et connaître lui parurent un bien. Il n'avait pas songé qu'en son temps tout serait bon pour lui, que le bien n'est pas bien s'il ne se produit pas comme il le faut et qu'il ne faut pas s'approprier à l'avance ce qui sera donné en allant contre le sentiment de celui qui donne l'être et l'être bien¹. Et il vit que cela était bon et il mangea et il fut dépouillé de son attirance vers Dieu et les yeux de leur corps s'ouvrirent et leurs passions s'épurent et ils connurent qu'ils étaient nus et ils eurent honte². Et ils se détournèrent de Dieu et, comme des enfants, se précipitèrent vers le plaisir et

πρὸς τὴν ἡδονὴν καὶ ἐξωρίσθησαν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ θνητοὶ γεγόνασιν. Ἦιδει δὲ ὁ ἐχθρὸς ἐκ τῆς πείρας, ὅτι τὸ προσεδρεύειν θεῷ θεώσεως καὶ ζωῆς αἰωνίου γίνεται πρόξενον.

κς'

Περὶ ἀνθρώπου

Οὕτω μὲν οὖν τὴν νοητὴν οὐσίαν ὑπεστήσατο ὁ θεός, ἀγγέλους φημί καὶ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν τάγματα — ταῦτα
 5 γὰρ ἀριδῆλως νοεῖς ἐστι καὶ ἀσωμάτου φύσεως· « ἀσωμάτου »
 δὲ φημι συγκρινομένης πρὸς τὴν τῆς ὕλης παχύτητα· μόνον γὰρ
 ὄντως τὸ θεῖον ἄυλόν τε καὶ ἀσώματον — ἔτι δὲ καὶ τὴν αἰσθητὴν,
 οὐρανόν τε καὶ γῆν καὶ τὰ τούτων ἐν μέσῳ κείμενα, καὶ τὴν μὲν
 οἰκείαν (οἰκεία γὰρ θεῷ ἢ λογικὴ φύσις καὶ νῦν μόνῳ ληπτῆ),
 10 τὴν δὲ πάντῃ που πορρωτάτῳ κειμένην, ὡς ὑπὸ τὴν αἴσθησιν
 δηλαδὴ πίπτουσαν. Ἔδει δὲ ἐξ ἀμφοτέρων μίξιν γενέσθαι καὶ
 « σοφίας μείζονος γνῶρισμα καὶ τῆς περὶ τὰς φύσεις πολυτε-
 λείας », ὡς φησιν ὁ θεηγόρος Γρηγόριος, οἶόν τινα σύνδεσμον
 « τῆς ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως ». Τὸ δὲ « ἔδει » φημί τὴν
 15 τοῦ δημιουργοῦ ὑπεμφαίνων βούλησιν· αὕτη γὰρ θεσμὸς καὶ
 νόμος πρεπωδέστατος, καὶ οὐδεὶς ἔρει τῷ πλαστοουργῷ· *Τί με
 ἐποίησας οὕτως*^a; Ἐξουσίαν γὰρ ἔχει ὁ κεραμεὺς ἐκ τοῦ ἰδίου
 πηλοῦ διάφορα κατασκευάζειν σκευὴ πρὸς ἔνδειξιν τῆς ἑαυτοῦ
 σοφίας.

26. a. Rm 9, 20

1. Plusieurs mss (E G H I L) présentent des indications marginales qui prouvent que ce chapitre a été lu avec soin et intérêt.

2. Pour les lignes 8-25, cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 38, 10-11 (p. 122-125). Voir l'article de HARL, « Adam », n. 5. Par ailleurs, l'emploi de μίξις ne doit pas gêner le lecteur, Jean ne l'emploie pas pour désigner l'âme humaine seulement, mais le composé humain : texte très clair dans *Volunt.* 15 (p. 198).

3. Vertus et piété sont étroitement liées ; cf. aussi *infra*, ch. 58, l. 192 s. et NÉMÉSIS, *Nat. hom.* 1 (p. 2, l. 6 et 23 ; p. 5, l. 22 ; p. 6, l. 1-2).

furent écartés de l'arbre de la vie et devinrent mortels. L'ennemi par son expérience savait que se tenir auprès de Dieu donne le privilège de la divinisation et de la vie éternelle.

26 (II, 12)

L'homme¹

Ainsi donc Dieu a établi la substance intellectuelle, j'entends les anges et tous les ordres célestes – car leur nature est évidemment intellectuelle et incorporelle ; je dis « incorporelle » par opposition à la grossièreté de la matière, car seule la divinité est réellement sans matière et incorporelle. Puis il a établi aussi la substance sensible, ciel, terre et tout ce qui a place dans l'intervalle ; enfin la substance qui lui est propre (car la nature rationnelle est propre à Dieu et saisissable seulement par l'intellect²), mais qui est d'une certaine façon extrêmement éloignée de lui, vu qu'elle tombe sous les sens. Il fallait qu'à partir des deux naquît un mélange qui fût le signe « d'une sagesse plus grande et de la munificence à l'endroit des natures », selon l'expression de Grégoire le théologien, une sorte de lien « entre la nature visible et la nature invisible³ ». Je dis « il fallait » en sous-entendant là le dessein du créateur. Car ce dessein est la plus convenable des règles et des lois et personne n'ira dire à celui qui l'a façonné : *Pourquoi m'as-tu fait ainsi*^a ? Le potier a tout droit, en utilisant l'argile dont il dispose, de fabriquer divers modèles de vases, pour donner la preuve de son habileté⁴.

4. ORIGÈNE, *Princ.* I, 8, 1 (SC 252, p. 200-223) ; formule comparable dans *Sabb.* 6 (p. 125). Jean s'inspire peut-être de GRÉG. NYSS., *Hom. opif.* 28-29 (p. 216-217) ; il ne se préoccupe pas de la théorie de la préexistence des âmes. La querelle paraissait alors bien lointaine ; rien n'est retenu des pages de NÉMÉSIS, *Nat. hom.* 2 (p. 30-32).

- 20 Ἐπεὶ δὲ ταῦτα οὕτως εἶχεν, ἐξ ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον οἰκείαις χερσὶ κατ' εἰκόνα τε καὶ ὁμοίω-
σιν^b, ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάσας, ψυχὴν δὲ λογικὴν καὶ νοερὰν
διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσήματος δούς αὐτῷ, ὅπερ δὴ θεῖαν εἰκόνα
φαμέν' τὸ μὲν γὰρ κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον, τὸ
25 δὲ καθ' ὁμοίωσιν τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοίωσιν.

Ἄμα δὲ τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ πέπλασται, οὐ τὸ μὲν πρῶτον,
τὸ δὲ ὕστερον κατὰ τὰ Ὁριγένους ληρήματα.

- Ἐποίησεν οὖν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄκακον, εὐθῆ, ἐνάρετον,
ἄλυπον, ἀμέριμον, πάσῃ ἀρετῇ κατηγλαϊσμένον, πᾶσιν ἀγα-
30 θοῖς κομῶντα, οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μεγάλῳ μικρόν,
ἄγγελον ἄλλον, προσκυνητὴν μικτόν, ἐπόπτῃ τῆς ὁρατῆς
κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης, βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς, βασι-
λευόμενον ἄνωθεν, ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, πρόσκαιρον καὶ
ἀθάνατον, ὁρατὸν καὶ νοούμενον, μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότη-
35 τος, τὸν αὐτὸν πνεῦμα καὶ σάρκα, σάρκα διὰ τὴν ἔπαρσιν,
πνεῦμα διὰ τὴν χάριν, τὸ μὲν ἵνα πάσχη καὶ πάσχων ὑπομι-
μνήσκηται καὶ παιδεύηται, τὸ δὲ ἵνα μένη καὶ δοξάζῃ τὸν
εὐεργέτην, τῷ μεγέθει φιλοτιμούμενον, ζῶν ἐνταῦθα οἰκονο-
μούμενον τουτέστιν ἐν τῷ παρόντι βίῳ, καὶ ἀλλαχοῦ μεθιστά-
40 μενον ἐν τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι, καὶ — πέρας τοῦ μυστηρίου —

b. Gn 1, 26

1. Outre les nombreuses et utiles références données par Kotter, cf. *Ficum* 1 (p. 102). Pour l'explication de la formule κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, cf. MEANY, *The image*, p. 23, 28 et 36 (citée *supra*, ch. 24, n. 2 p. 280). Un des textes les plus intéressants est *Volunt.* 30 (p. 215-216). Jean propose une explication en raccourci de la formule de la *Genèse* où nous retiendrons surtout le lien établi entre le créateur et la vertu (cf. *infra*, ch. 44, l. 10 et MEANY, *The Image*, p. 40-65). Ces idées viennent de Maxime (cf. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938, n. 5 p. 320).

2. La notion de microcosme est entendue ici dans son sens le plus courant chez les Pères ; l'homme joue le rôle de lien entre les divers éléments et entre les divers genres de créatures (cf. GRÉG. NYSS., *Hom. opif.* 5, p. 96-98 ; NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 1, p. 13-15). Sur le plan théologique et philosophique, on aura recours à R. ALLERS, « Microcosmos from Anaximander to Paracelsus », *Traditio* 2 (1944), p. 319-407. L'expression (l. 33) οὐράνιον φυτὸν reprise par Némésios est quasi traditionnelle (cf. PLATON, *Phédon*,

Cela étant, c'est à partir d'une nature visible et d'une invisible que Dieu crée l'homme de ses propres mains à son image et à sa ressemblance^{b1} : il a façonné le corps à partir de la terre et donné à ce corps une âme rationnelle et intellectuelle au moyen de son propre souffle, ce que précisément nous disons être l'image de Dieu. En effet l'expression à l'image désigne l'aspect intellectif et de libre arbitre, et à sa ressemblance, la ressemblance dans l'ordre de la vertu, dans la limite du possible.

C'est simultanément que le corps et l'âme ont été façonnés, et non d'abord l'un ensuite l'autre, comme l'affirme sottement Origène.

Dieu a donc créé l'homme innocent, droit, vertueux, sans souci ni inquiétude, resplendissant de toute vertu, paré de tous les biens, comme un deuxième monde, petit monde dans le grand², un autre ange³, un adorateur mixte⁴, un contemplateur de la création visible, un initié à la création pensante, un roi des êtres terrestres, mais un roi gouverné d'en haut, terrestre et céleste, temporaire et immortel, visible et intellectif, intermédiaire entre la grandeur et la petitesse, à la fois esprit et chair, chair par son orgueil, esprit par la grâce, le premier aspect, pour qu'il subisse les passions et que, les subissant, il se souviennne et apprenne, le second aspect pour qu'il subsiste et glorifie son bienfaiteur qui l'honore de cette grandeur, vivant dont il est pris soin ici-bas, c'est-à-dire dans la vie présente et qui est transféré ailleurs, dans l'âge à venir⁵ et – comble du mystère – divinisé

80 A-B ; Rep. X, 611 E ; *Timée* 90 A ; CLÉM. ALEX. *Protreptique* X (SC 2 bis, Paris 2004²) – autres références dans E.-L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au V^e siècle : la querelle de l'âme en Occident*, Paris 1959, p. 94.

3. Cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 38 (n. 1 p. 126) pour les lignes 30-41.

4. « L'adorateur mixte » ou encore « formé d'éléments divers » (P. Gallay, SC 358, p. 127). Formules semblables *infra*, ch. 77, l. 15 s.

5. Jean introduit une glose dans la citation, avec le souci d'assurer le parallélisme avec « la vie du monde à venir ». Ce détail met en évidence le caractère quasi homilétique de ce début de chapitre.

τῇ πρὸς θεὸν νεύσει θεούμενον, θεούμενον δὲ τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενον οὐσίαν.

Ἐποίησε δὲ αὐτὸν φύσιν ἀναμάρτητον καὶ θέλησιν αὐτεξούσιον. Ἀναμάρτητον δὲ φημι οὐχ ὡς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρ-
 45 τίαν (μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἁμαρτίας ἐστὶν ἀνεπίδεκτον), ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν ἣ προαιρέσει δὲ μᾶλλον, ἥτοι ἐξουσίαν ἔχοντα μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ τῇ θείᾳ
 50 συνεργούμενον χάριτι, ὡσαύτως καὶ τρέπεσθαι ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἐν τῷ κακῷ γίνεσθαι τοῦ θεοῦ παραχωροῦντος διὰ τὸ αὐτεξούσιον οὐκ ἀρετὴ γὰρ τὸ βίᾳ γινόμενον.

Ψυχὴ τοίνυν ἐστὶν οὐσία ζῶσα ἀπλῆ, ἀσώματος, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκειάν φύσιν ἀόρατος, λογικὴ τε καὶ νοερά, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῶν κεχρημένη σώματι καὶ τούτῳ ζωῆς
 55 αὐξήσεως τε καὶ αἰσθήσεως καὶ γεννήσεως παρεκτικῆ, οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρῶτατον (ὡσπερ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, οὕτως ἐν ψυχῇ νοῦς), αὐτεξούσιος, θελητικῆ τε καὶ ἐνεργητικῆ, τρεπτῆ ἥτοι ἐθελότρεπτος, ὅτι καὶ κτιστῆ, πάντα ταῦτα κατὰ φύσιν ἐκ τῆς
 60 τοῦ δημιουργήσαντος αὐτὴν χάριτος εἰληφυῖα, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ φύσει οὕτως εἶναι εἴληφεν.

1. La citation de Grégoire de Nazianze est ici « aménagée » ; le chiasme disparaît, ce qui entraîne l'interversion des groupes qui suivent et amène à transposer le sens du groupe τῷ μεγέθει φιλοτιμούμενον (l. 38) pour l'accorder à τὸν εὐεργέτην (l. 37-38).

2. Le PS.-ATHANASE, *Contra Apollinarius* I, 7 (PG 26, 1104 C) est également cité dans *Volunt.* 28 (p. 210 ; PG 26, 1120 B 12). Le paragraphe s'inspire aussi de MAXIME (*Ambig.*, 1100 A ; *Opusculum de anima*, PG 91, 361 A) ; enfin un passage de la *D. P.* (p. 253, l. 4-7). Ces idées sont le bien commun de la tradition que Jean retrouve sans surprise dans GRÉG. NAZ., *Orat.* 38, 11 (p. 127).

3. Χάρις ici et plus loin (l. 59) a deux sens fort différents. Ici, il s'agit bien, semble-t-il, de la grâce divine au sens théologique actuel ; plus bas on pourrait remplacer ce terme par ἐπιμελεία (cf. ch. 90, l. 23).

4. Adage scolaire qui provient de l'enseignement aristotélicien ; Jean le reprend plusieurs fois. Cf. *Manich.* 32 (p. 371) et 69 (p. 388) ; *Volunt.* 19 (p. 202).

par son inclination vers Dieu, divinisé aussi par la participation à l'illumination divine, sans être toutefois transféré à la substance divine¹.

Il a créé l'homme comme une nature sans péché et une volonté douée de libre arbitre². Je dis « sans péché », non qu'il soit incapable de pécher (seule la divinité n'est pas susceptible de pécher) mais parce qu'il n'a pas le péché dans sa nature ; cela dépend bien plutôt de son choix ; autrement dit, il a plein pouvoir de demeurer dans le bien et d'y progresser en coopérant avec la grâce divine³, et tout autant de se détourner du bien et de s'engager dans le mal, avec la permission de Dieu, du fait de son libre arbitre. Car n'est point vertu ce qui advient par violence⁴.

Or donc l'âme est une substance vivante⁵, simple, incorporelle, invisible aux yeux du corps selon sa nature propre, rationnelle et intellectuelle, sans forme, utilisant un corps organisé auquel elle procure vie, croissance, sensibilité et puissance génératrice. Elle n'a pas auprès d'elle l'intellect comme quelque chose d'autre, mais comme sa partie la plus pure : ce que l'œil est au corps, l'intellect l'est à l'âme. Dotée de libre arbitre, capable de vouloir et d'agir, elle est susceptible de changer, autrement dit elle change à volonté, puisqu'elle est créature. Tout cela, elle l'a reçu en vertu de sa nature de par la grâce de celui qui l'a créée, grâce dont elle a reçu l'être et d'être telle par nature.

5. Cette description de l'âme reflète l'enseignement de Maxime – qui s'inspire lui-même de Némésius. Outre GAUTHIER, « Maxime le Confesseur », voir VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Émèse*, p. xxxv s. ; DALMAIS « Le vocabulaire », p. 189-202. L'essentiel est dit dès le début : l'âme est une substance (οὐσία, l. 51) ; il faut ensuite relever le couple λογική τε καὶ νοερά (l. 52) car dans la perspective damascénienne le νοῦς est une puissance proprement divine à laquelle nous participons (cf. DALMAIS « Le vocabulaire », p. 192 et MAXIME, *Ambig.*, 1113 A-1136 A). La notion du corps organe (ou instrument) de l'âme d'origine platonicienne est devenu un des lieux communs de l'enseignement philosophique. Jean reprend ces idées dans *Nestor*. 10, l. 12 s. (p. 240).

Ἀσώματα δὲ καὶ ἀόρατα καὶ ἀσχημάτιστα κατὰ δύο τρόπους νοοῦμεν· τὰ μὲν κατ' οὐσίαν, τὰ δὲ κατὰ χάριν, καὶ τὰ μὲν φύσει ὄντα, τὰ δὲ πρὸς τὴν τῆς ὕλης παχύτητα. Ἐπὶ θεοῦ μὲν οὖν φύσει, ἐπὶ δὲ ἀγγέλων, καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν χάριτι, καὶ ὡς πρὸς τὴν τῆς ὕλης παχύτητα λέγεται.

Σῶμά ἐστι τὸ τριχῆ διαστατὸν ἧγουν τὸ ἔχον μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἥτοι πάχος. Πᾶν δὲ σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων συνίσταται, τὰ δὲ τῶν ζῶων σώματα ἐκ τῶν τεσσάρων χυμῶν.

Χρῆ εἰδέναι, ὅτι τέσσαρα στοιχεῖά ἐστι· γῆ, ξηρὰ καὶ ψυχρά· ὕδωρ, ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν· ἀήρ, ὑγρὸς καὶ θερμὸς· πῦρ, θερμὸν καὶ ξηρὸν. Ὁμοίως καὶ χυμοὶ τέσσαρες ἀναλογοῦντες τοῖς τέσσαρσι στοιχείοις· μέλαινα χολὴ ἀναλογοῦσα τῇ γῆ (ξηρὰ γάρ ἐστι καὶ ψυχρά), φλέγμα ἀναλογοῦν τῷ ὕδατι (ψυχρὸν γάρ ἐστι καὶ ὑγρὸν), αἷμα ἀναλογοῦν τῷ ἀέρι (ὑγρὸν γάρ ἐστι καὶ θερμὸν), ξανθὴ χολὴ ἀναλογοῦσα τῷ πυρί (θερμὴ γάρ ἐστι καὶ ξηρὰ). Οἱ μὲν οὖν καρποὶ ἐκ τῶν στοιχείων συνίστανται, οἱ δὲ χυμοὶ ἐκ τῶν καρπῶν, τὰ δὲ τῶν ζῶων σώματα ἐκ τῶν χυμῶν καὶ εἰς τὰ αὐτὰ ἀναλύεται· πᾶν γὰρ συντιθέμενον εἰς τὰ αὐτὰ ἀναλύεται, ἐξ ὧν συνετέθη.

Χρῆ γινώσκειν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ καὶ τῆς τῶν ἀλόγων μετέχει ζωῆς καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετείληψε νοήσεως. Κοινωνεῖ γὰρ τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν, τοῖς δὲ φυτοῖς κατὰ τε

1. Paragraphe repris de la *D. P.* p. 253, l. 4-7.

2. Il n'est pas étonnant de retrouver en l'homme chacun des « éléments » qui forment le monde. Cf. VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Émèse*, n. 9 p. xi. La définition du corps humain ici donnée est par conséquent applicable à tout ce qui dans l'univers a ces trois dimensions. Jean lui-même le rappelle dans les *Dial.* ξη/68 (p. 140, l. 2-9) ; *Volunt.* 14-16 (p. 198-199) ; et encore BASILE, *Hexaemer.* 4, 5 (p. 266-271) et surtout NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 4 et 5 (p. 44, l. 23-25 ; p. 47, l. 15 s.). Bonne mise au point d'ensemble dans A. KALLIS, *Der Mensch in Kosmos*, Münster 1979, p. 13-16 et dans RAC IV, 1951, col. 1073-1100 (A. Lumpe).

Nous entendons êtres incorporels, invisibles et sans forme de deux manières¹ : les uns le sont selon leur substance, les autres de par la grâce, et les uns par leur nature, les autres par référence à la grossièreté de la matière. Dieu est dit tel en vertu de sa nature, les anges, les démons, les âmes par grâce et par rapport à la grossièreté de la matière.

Le corps s'étend sur trois dimensions, autrement dit il possède une longueur, une largeur, et une profondeur, dite aussi épaisseur. Tout corps est constitué des quatre éléments, et les corps des êtres vivants, des quatre humeurs.

Il faut savoir qu'il y a quatre éléments² : la terre sèche et froide, l'eau froide et humide, l'air humide et chaud, le feu chaud et sec. De même il y a quatre humeurs, correspondant aux quatre éléments : la bile noire correspond à la terre, elle est sèche et froide ; le phlegme correspond à l'eau, il est froid et humide ; le sang correspond à l'air, il est humide et chaud ; la bile jaune correspond au feu, elle est chaude et sèche. Les fruits³ se constituent à partir des quatre éléments, les humeurs à partir des fruits, les corps des êtres vivants à partir des humeurs, et ils se résolvent en les mêmes humeurs. Car tout composé se résout dans les éléments mêmes dont il a été composé.

Il faut reconnaître que l'homme⁴ à la fois a des caractères communs avec les êtres inanimés, participe à la vie des êtres dépourvus de raison et a reçu sa part de la pensée des êtres rationnels. Il a des caractères communs avec les êtres inanimés par son corps et par le mélange en lui des quatre

3. Καρπός a un sens très général, il désigne ce qui est vivant ou animé, c'est-à-dire les plantes ou les produits du sol (XÉNOPHON, *Économique*, éd. P. Chantraine, CUF, Paris 1949, p. 35). Les humeurs (χυμοί) sont proprement les sucres naturels secrétés par les végétaux et les animaux, le terme a été absorbé par le vocabulaire médical et philosophique avec en particulier le sens que nous avons ici, cf. NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 9 (p. 66, l. 6).

4. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 1 (p. 2, l. 13-19). Jean ajoute καὶ ἀδύνητικὴν après θρεπτικὴν (l. 85) et modifie la fin du paragraphe. Idée reprise dans *Volunt.* 31 (p. 216).

85 ταῦτα καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν καὶ σπερματικὴν ἡγουν γεννητικὴν δύναμιν, τοῖς δὲ ἀλόγοις καὶ ἐν τούτοις μὲν, ἐξ ἐπιμέτρου δὲ κατὰ τὴν ὄρεξιν ἡγουν θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ κατὰ τὴν καθ' ὁρμὴν κίνησιν.

Αἰσθήσεις μὲν οὖν εἰσι πέντε· ὄρασις, ἀκοή, ὄσφρησις, γεῦσις, 90 ἀφή. Τῆς δὲ καθ' ὁρμὴν κινήσεώς ἐστι τὸ ἀπὸ τόπου εἰς τόπον μεταβατικὸν καὶ τὸ κινήτικὸν ὅλου τοῦ σώματος καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ ἀναπνευστικόν· ταῦτα γὰρ ἐν ἡμῖν ἐστι ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν.

Συνάπτεται δὲ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς 95 φύσεσι λογιζόμενος καὶ νοῶν καὶ κρίνων ἕκαστα καὶ τὰς ἀρετὰς μεταδιώκων καὶ τῶν ἀρετῶν τὸν κολοφῶνα, τὴν εὐσέβειαν, ἀσπαζόμενος· διὸ καὶ μικρὸς κόσμος ὁ ἀνθρωπὸς ἐστίν.

Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὡς ἴδια μὲν τοῦ σώματος μόνου τομὴ καὶ 100 ῥεῦσις καὶ μεταβολή. Μεταβολὴ μὲν ἢ κατὰ ποιότητα ἡγουν θερμασίαν καὶ ψύξιν καὶ τὰ τοιαῦτα. Ῥεῦσις δὲ ἢ κατὰ κένωσιν κενοῦται γὰρ ξηρὰ καὶ ὑγρὰ καὶ πνεύματα, ὧν χρῆζει τῆς ἀναπληρώσεως ὥστε φυσικὰ εἰσι πάθη ἢ τε πείνα καὶ ἢ δίψα.

Ἴδια δὲ τῆς ψυχῆς ἡ εὐσέβεια καὶ ἡ νόησις. Κοινὰ δὲ ψυχῆς 105 καὶ σώματος αἱ ἀρεταί, ἐχουσῶν καὶ τούτων ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν ἀναφοράν, οἷον ψυχῆς προσχρωμένης σώματι.

Χρὴ γινώσκειν, ὅτι τὸ λογικὸν φύσει κατάρχει τοῦ ἀλόγου· διαιροῦνται γὰρ αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον. Τοῦ δὲ ἀλόγου μέρη εἰσὶ δύο· τὸ μὲν ἀνήχοόν ἐστι λόγου ἡγουν οὐ

1. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 25 (p. 87, l. 21-23). Le ch. 32 de notre ouvrage sera consacré au développement de ce paragraphe.

2. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 1 (p. 2, l. 21-23) et pour la fin du paragraphe, p. 15, l. 6. Une formule voisine se trouve dans GRÉG. NAZ., *Orat.* 28, 22 (p. 148, l. 39-40). Noter le caractère technique du verbe *συνάπτεται* qui marque la continuité des êtres dans la création.

3. Cf. *Volunt.* 16 (p. 199) et NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 1 (p. 7, l. 13-16). Le terme *μεταβολή* est défini dans *Manich.* 43 (p. 375) et *Dial.* ξβ'/62 (p. 131, l. 45-62). Quant à *ῥεῦσις*, « perte de substance », Jean semble ici réduire son sens à celui de l'évacuation des déchets, comme en témoigne la suite. Ces fonctions sont des *affections* (πάθη) de tous les corps vivants.

4. L'âme est proche de Dieu par le νοῦς et par la reconnaissance de sa qualité de créature (*εὐσέβεια*, cf. STUDER, « Die Theologische », n. 18 p. 35).

éléments, avec les plantes selon ces éléments et par la faculté de nutrition, de croissance, de reproduction, autrement dit de génération, avec les êtres dépourvus de raison tant de ces points de vue-là que, de surcroît, par l'appétit, autrement dit l'emportement et le désir, par la sensibilité et par le mouvement selon l'impulsion.

Il y a cinq sens¹ : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. Du mouvement selon l'impulsion d'autre part relève la capacité de déplacement d'un lieu à un autre, la mobilité du corps entier, la voix et la respiration ; ce sont des actes en effet qu'il nous appartient de faire ou ne pas faire.

D'autre part sa raison rattache² l'homme aux natures incorporelles et intellectives : il raisonne, il conçoit, il juge de chaque chose, il recherche les vertus, il chérit la piété, ce sommet des vertus. Voilà pourquoi l'homme est un petit monde.

Il faut savoir que sont propres au seul corps la division, l'épanchement, le changement³. Le changement se fait selon la qualité, ainsi le réchauffement, le refroidissement etc. L'épanchement se fait par évacuation : on se vide de sec, d'humide, de vent, choses dont on a besoin de s'emplier à nouveau ; de sorte que ce sont des affections naturelles que la faim et la soif.

Sont propres à l'âme la piété et la pensée⁴. Sont en revanche communes à l'âme et au corps les vertus, lesquelles ont une référence à l'âme en tant que celle-ci se sert d'un corps.

Il faut reconnaître que par nature le rationnel commande à l'irrationnel. En effet, les facultés de l'âme se divisent entre rationnel et irrationnel. Or dans l'irrationnel il y a deux parties, l'une est indocile à la raison, autrement dit

Les mêmes termes sont associés dans *Jacob*. 78 (p. 135). La piété c'est la foi en Dieu tel qu'il s'est révélé aux hommes par le Christ. Sur ce mot, cf. GRÉG. NAZ., *Orat.* 6, 10 (n. 3 p. 146).

110 πείθεται λόγῳ, τὸ δὲ κατήκοον ἔστι καὶ ἐπιπειθές λόγῳ.
 Ἀνήκοον μὲν οὖν καὶ μὴ πειθόμενον λόγῳ ἔστι τὸ ζωτικόν, ὃ καὶ
 σφυγμικόν καλεῖται, καὶ τὸ σπερματικόν ἤγουν γεννητικόν καὶ
 τὸ φυτικόν, ὃ καὶ θρεπτικόν καλεῖται· τούτου δὲ ἔστι καὶ τὸ
 αὐξητικόν, τὸ καὶ διαπλάσσειν τὰ σώματα. Ταῦτα γὰρ οὐ λόγῳ
 κυβερνῶνται, ἀλλὰ τῇ φύσει. Τὸ δὲ κατήκοον καὶ ἐπιπειθές
 115 λόγῳ διαιρεῖται εἰς ἐπιθυμίαν καὶ θυμόν. Καλεῖται δὲ κοινῶς τὸ
 ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς παθητικόν καὶ ὀρεκτικόν. Χρῆ δὲ
 γινώσκειν, ὅτι τοῦ ἐπιπειθοῦς λόγῳ ἔστι καὶ ἡ καθ' ὁρμὴν κίνη-
 σις.

120 Δεῖ γινώσκειν, ὅτι τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἔστιν ἀγαθὰ, τὰ δὲ
 φαῦλα. Προσδοκώμενον μὲν οὖν ἀγαθὸν ἐπιθυμίαν συνιστᾷ,
 παρὸν δὲ ἥδονήν· ὁμοίως δὲ προσδοκώμενον κακὸν φόβον, παρὸν
 δὲ λύπην. Δεῖ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἀγαθὸν ἐνταῦθα εἰπόντες ἢ τὸ ὄντως
 ἀγαθὸν ἢ τὸ δοκοῦν ἀγαθὸν εἶπομεν, ὁμοίως καὶ κακόν.

κζ'

Περὶ ἡδονῶν

Τῶν ἡδονῶν αἱ μὲν εἰσι ψυχικαί, αἱ δὲ σωματικά. Καὶ ψυχι-
 καὶ μὲν, ὅσαι μόνης εἰσι τῆς ψυχῆς αὐτῆς καθ' αὐτήν ὡς αἱ περὶ

1. Ἀνήκοος/κατήκοος : couple fréquent d'origine stoïcienne ; le premier terme, cf. ch. 91, l. 120, n'est pas dans Némésius.

2. Σφυγμικόν : « mouvement du pouls ». C'est la plus évidente manifestation de l'état de vie avec la respiration. Cf. NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 22 (p. 82) et 24 (p. 84-85).

3. Διαπλάσσειν : cf. NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 2 (p. 31, l. 2) et 15 (p. 72). Jean ne retient que l'enseignement d'Aristote (*Eth.* I, 13, 1102 A 27-1103 A 13) réduit à un schéma scolaire commode proche de Némésius. D'autre part si le recours à la raison est essentiel, ce qui importe pour l'auteur c'est de marquer et l'unité profonde du composé humain, et la continuité de la création, et enfin la place éminente de l'homme dans le monde créé. Voir VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Émèse*, p. xxxvi s.

4. Lequien place ici la fin du ch. 30 (PG 94, 928-929). Kotter incline en ce sens. Toutefois les mss retenus par cet éditeur n'opèrent pas cette transposition : voir *infra*, p. 314-316, n. 4.

5. NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 17 (p. 75, l. 13 et 16-19) qu'utilise également Maxime (PG 91, 1196 C-D) ; cf. aussi *Manich.* 15 (p. 360) et *Expos.* 93, l. 26-

n'obéit pas à la raison, l'autre est docile et obéissante à l'égard de la raison¹. Sont indociles à la raison, ne lui obéissent point : la faculté vitale que l'on appelle aussi pulsative², la faculté spermatique ou générative, la faculté végétative, aussi appelée nutritive ; à cette dernière appartient aussi la faculté augmentative, qui façonne³ aussi les corps. Voilà ce qui n'est pas gouverné par la raison, mais par la nature. Pour ce qui est docile et soumis à la raison, on le divise en appétit concupiscible et appétit irascible. La partie irrationnelle de l'âme est communément appelée partie passionnelle et impulsionnelle. Il faut reconnaître que le mouvement par impulsion fait lui aussi partie de ce qui obéit à la raison⁴.

Il faut reconnaître que parmi les objets, les uns sont bons, les autres mauvais⁵. Or un objet bon qu'on attend suscite un désir, un bien présent, un plaisir ; de même, un objet mauvais qu'on attend suscite la peur, un mal présent, la tristesse. Il faut enfin savoir qu'en ce passage, quand nous parlons de « bien » nous parlons ou d'un bien réel ou d'un bien apparent, et il en va de même pour le mal.

27 (II, 13)

Les plaisirs

Parmi les plaisirs⁶, les uns sont spirituels, les autres corporels. Sont spirituels tous ceux qui relèvent de l'âme, tels

34. Sur les sens de *πρᾶγμα*, cf. P. HADOT, « Sur divers sens du mot *πρᾶγμα* dans la tradition grecque », dans P. AUBENQUE, *Concepts et catégories dans la pensée grecque*, Paris 1980, p. 309-319.

6. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 17 (p. 76-77). Pour tout le chapitre, les moralistes chrétiens s'inspirent des recherches des philosophes sans que l'on puisse les rattacher à une école. L'homélie 74 *In Joannem* de JEAN CHRYSOSTOME (*PG* 59, 403 s.) – signalée par Kotter – en est un excellent exemple, de même que la manière dont Jean « découpe » le texte de Némésios pour ne conserver que la partie proprement descriptive qui permettra l'examen du mystère des deux natures du Christ.

5 τὰ μαθήματα καὶ τὴν θεωρίαν. Σωματικαὶ δὲ αἱ μετὰ κοινωνίας
τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος γινόμεναι καὶ διὰ τοῦτο σωματικαὶ
καλούμεναι ὡς αἱ περὶ τροφᾶς καὶ συνουσίας καὶ τὰ τοιαῦτα.
Μόνου δὲ τοῦ σώματος οὐκ ἂν εὔροι τις ἡδονάς.

10 Πάλιν τῶν ἡδονῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀληθεῖς, αἱ δὲ ψευδεῖς, καὶ αἱ
μὲν τῆς διανοίας μόνης κατ' ἐπιστήμην καὶ θεωρίαν, αἱ δὲ μετὰ
σώματος κατ' αἰσθησιν. Καὶ τῶν μετὰ σώματος ἡδονῶν αἱ μὲν
εἰσι φυσικαὶ ἅμα καὶ ἀναγκαῖαι, ὧν χωρὶς ζῆν ἀδύνατον, ὡς αἱ
τροφαὶ τῆς ἐνδείας ἀναπληρωτικαὶ καὶ τὰ ἐνδύματα ἀναγκαῖα,
αἱ δὲ φυσικαὶ μὲν, οὐκ ἀναγκαῖαι δέ, ὡς αἱ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ
15 νόμον μίξεις (αὗται γὰρ εἰς μὲν τὴν διαμονὴν τοῦ παντὸς γένους
συντελοῦσι, δυνατὸν δὲ καὶ χωρὶς αὐτῶν ἐν παρθενίᾳ ζῆν), αἱ δὲ
οὔτε ἀναγκαῖαι οὔτε φυσικαὶ ὡς μέθη καὶ λαγνεῖα καὶ πλησμο-
ναὶ τὴν χρεῖαν ὑπερβαίνουσαι· οὔτε γὰρ εἰς σύστασιν τῆς ζωῆς
ἡμῶν συντελοῦσιν οὔτε εἰς διαδοχὴν τοῦ γένους, ἀλλὰ καὶ
20 προσβλάπτουσιν. Τὸν τοίνυν κατὰ θεὸν ζῶντα δεῖ μετέρχεσθαι
τὰς ἀναγκαῖας ἅμα καὶ φυσικὰς, ἐν δευτέρᾳ δὲ τάξει τὰς φυσικὰς
καὶ οὐκ ἀναγκαῖας τίθεσθαι μετὰ τοῦ προσήκοντος καιροῦ καὶ
τρόπου καὶ μέτρου γινομένας, τὰς δὲ ἄλλας χρὴ πάντως παραι-
τεῖσθαι.

25 Καλὰς δὲ ἡδονὰς χρὴ ἡγεῖσθαι τὰς μὴ συμπεπλεγμένας λύπη
μῆτε μεταμέλειαν ἐμποιοῦσας μὴδὲ ἐτέρας βλάβης γεννητικὰς,
μῆτε τοῦ μέτρου πέρα χωρούσας μῆτε τῶν σπουδαίων ἔργων
ἡμᾶς ἀφελκούσας ἐπὶ πολὺ ἢ καταδουλούσας.

1. Sur θεωρία, cf. BASILE, *Hexaemer.* 1 (n. 2 p. 90 et n. 3 p. 110).

2. Κατὰ φύσιν καὶ κατὰ νόμον : pour le sens de cette formule à l'origine, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, « La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure », *RSPT* 25 (1936), p. 240-242. Dans l'esprit de Némésius et de Jean, il s'agit surtout de souligner l'accord profond voulu par le créateur entre la nature de l'homme et les prescriptions divines.

3. Némésius examine longuement (*Nat. hom.*, p. 77-80) les théories platonicienne, épicurienne et aristotélicienne du plaisir ; si Jean ne reprend pas ces pages, c'est, semble-t-il, que son propos est essentiellement pastoral. Avec LEMERLE (*Humanisme*, p. 104) nous pensons qu'il n'est pas nécessaire de supposer que Jean n'a connu Némésius que par un

ceux qui concernent la science et la contemplation¹. Les plaisirs corporels proviennent solidairement de l'âme et du corps et prennent pour ce motif le nom de corporels ; tels sont ceux qui concernent la nourriture, les relations sexuelles et autres choses du même genre. Mais on ne saurait trouver de plaisirs uniquement corporels.

Toujours parmi les plaisirs, les uns sont vrais, les autres trompeurs ; et les premiers relèvent de l'intelligence seule, ayant trait à la science et à la contemplation ; les autres, en dépendance du corps, ont trait à la sensation. Et parmi les plaisirs du corps, les uns sont naturels et nécessaires – sans eux vivre est impossible –, ainsi les aliments pour satisfaire la faim et les vêtements indispensables. Les autres sont naturels, mais non nécessaires, ainsi les rapports sexuels conformes à la nature et à la loi². Car ces rapports contribuent à la conservation de l'espèce en son ensemble, mais il est possible de vivre sans eux dans la viginité. D'autres plaisirs enfin ne sont ni nécessaires ni naturels, ainsi l'ivresse, la débauche, les excès de table. En effet, loin de contribuer soit au maintien de notre vie soit à la continuation de l'espèce, ils sont nocifs. Qui vit selon Dieu doit dès lors rechercher les plaisirs nécessaires autant que naturels, il doit placer en second lieu les plaisirs naturels, mais non nécessaires, au moment, de la manière et selon la mesure convenables. Les autres doivent être absolument proscrits³.

Il faut regarder comme de bons plaisirs ceux qui ne sont pas mêlés de tristesse ni suivis de regret ni cause d'autre préjudice⁴, qui ne passent pas les bornes de la modération, qui ne nous arrachent pas outre mesure aux occupations sérieuses ou ne nous asservissent pas.

florilège. Comparer là-dessus les extraits donnés par MÉLÉTIUS dans PG 64, 1112 C-1116 B.

4. Les mss B C E H M N écrivent $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}... \mu\eta\delta\acute{\epsilon}...$ On peut être tenté de les suivre pour justifier le parallélisme ; on peut également penser que ces mss ont opéré ici une réfection puriste du texte, en effet, le groupe $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}... \mu\eta\tau\epsilon...$ se rencontre dans de telles phrases plus souvent qu'on ne le croit, et ce à toutes les époques (cf. PLATON, *Protagoras*, 327 C-D).

κη'

Περὶ λύπης

Τῆς δὲ λύπης εἶδη τέσσαρα· ἄχος, ἄχθος, φθόνος, ἔλεος. Ἄχος
 μὲν οὖν ἐστὶ λύπη ἀφωνίαν ἐμποιοῦσα, ἄχθος δὲ λύπη
 5 βαρύνουσα, φθόνος δὲ λύπη ἐπὶ ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς, ἔλεος δὲ
 λύπη ἐπὶ ἀλλοτρίοις κακοῖς.

χθ'

Περὶ φόβου

Διαιρεῖται δὲ καὶ ὁ φόβος εἰς ἕξ· εἰς ὄκνον, εἰς αἰδῶ, εἰς
 αἰσχύνην, εἰς κατάπληξιν, εἰς ἔκπληξιν, εἰς ἀγωνίαν. Ὄκνος μὲν
 5 οὖν ἐστὶ φόβος μελλούσης ἐνεργείας. Αἰδῶς δὲ φόβος ἐπὶ προσ-
 δοκίᾳ ψόγου· κάλλιστον δὲ τοῦτο τὸ πάθος. Αἰσχύνη δὲ φόβος
 ἐπὶ αἰσχρῶ πεπραγμένῳ· οὐδὲ τοῦτο δὲ ἀνέλπιστον εἰς
 σωτηρίαν. Κατάπληξις δὲ φόβος ἐκ μεγάλης φαντασίας.
 Ἐκπληξις δὲ φόβος ἐξ ἀσυνήθους φαντασίας. Ἀγωνία δὲ φόβος
 10 διαπτύσεως ἤγουν ἀποτυχίας· φοβούμενοι γὰρ ἀποτυχεῖν τῆς
 πράξεως ἀγωνιῶμεν.

1. = NÉMÉSIIUS, *Nat. hom.* 18 (p. 80, l. 10-15). L'opposition plaisir/tristesse soulignée par Némésius n'est reprise ni par Jean ni par Maxime (*PG* 91, 1197 A). Sur cette notion et ses formes, outre les références données par Maxime, cf. CICÉRON, *Tusc.* IV, 16 et 18 (qui donne l'analyse stoïcienne) ; PLUTARQUE, *De la curiosité* 6, 518 B (éd. J. Dumortier - J. Defradas, *CUF*, t. VII-1, Paris 1975, p. 273) où l'on trouve la lettre même de la définition de φθόνος ; enfin ANASTASE, *Viae* II, 7, l. 15-24 (p. 61) dont les préoccupations ascétiques permettent de comprendre la méthode suivie par Jean dans ses choix : rien ne paraît retenu ici de la notion stoïcienne de la tristesse (= peine à laquelle on donne son assentiment) - cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae* VII, 111-115 - sinon la description psychologique prise pour elle-même sans relation à aucun système.

28 (II, 14)

La tristesse

La tristesse prend quatre formes¹ : l'affliction, l'ennui, l'envie, la pitié. L'affliction est une tristesse qui nous laisse sans voix, l'ennui, une tristesse qui nous oppresse, l'envie, une tristesse qui nous prend devant la prospérité d'autrui, la pitié, une tristesse qui nous prend devant les malheurs d'autrui.

29 (II, 15)

La crainte

La crainte se présente sous six aspects² : l'indécision, la pudeur, la honte, la frayeur, la terreur et l'angoisse. L'indécision est la crainte d'avoir à agir. La pudeur, la crainte d'encourir un blâme, et c'est une excellente passion. La honte est la crainte d'une action déshonorante ; elle non plus n'est pas irrécupérable en vue du salut. La frayeur est la crainte produite par une grande imagination. La terreur est une crainte produite par une imagination désordonnée. L'angoisse est une crainte de l'erreur, c'est-à-dire de l'échec : par crainte d'échouer, agir nous angoisse.

2. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 21, 1-12 (p. 81). L'ordre des chapitres de Némésios est modifié par Jean. L'emportement (30) est placé après la crainte (29). Ce qui explique peut-être la structure déconcertante de notre ch. 30. L'énumération des types de crainte est traditionnelle et paraît issue de la filière stoïcienne : cf. CICÉRON, *Tusc.* III, 10, 22 ; IV 8, 17-19 ; CLÉM. ALEX., *Strom.* II, 8, 37 (p. 63 – où l'on trouve à la lettre la définition d'ἐκπληξίς) SUIDAS, *Suidae lexicon*, Stuttgart 1967-1971, s. v. φόβος ; ANDRONICOS DE RHODES, *De affectibus*, dans *SVF*, III, n° 409 – où l'on a plusieurs formules connues de Némésios.

λ'

Περὶ θυμοῦ

Θυμὸς δὲ ἐστὶ ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος ἐξ ἀναθυ-
 μιάσεως τῆς χολῆς ἢ ἀναθολώσεως γινομένη. Διὸ καὶ χολῆ
 5 λέγεται καὶ χόλος. Ἔστι δέ, ὅτε ὁ θυμὸς καὶ ἄρεξις ἐστὶν ἀντιτι-
 μωρήσεως· ἀδικούμενοι γὰρ ἢ νομίζοντες ἀδικεῖσθαι θυμούμεθα,
 καὶ γίνεται τότε μικτὸν τὸ πάθος ἐξ ἐπιθυμίας καὶ θυμοῦ.

Εἶδη δὲ τοῦ θυμοῦ τρία ὄργη, ἣτις καλεῖται χολῆ καὶ χόλος,
 καὶ μῆνις καὶ κότος. Θυμὸς μὲν γὰρ ἀρχὴν καὶ κίνησιν ἔχων
 10 ὄργη καὶ χολῆ καὶ χόλος λέγεται. Μῆνις δὲ χολῆ ἐπιμένουσα
 ἤγουν μνησικαχία· εἴρηται δὲ παρὰ τὸ μένειν καὶ τῇ μνήμῃ
 παραδίδοσθαι. Κότος δὲ ὄργη ἐπιτηροῦσα καιρὸν εἰς τιμωρίαν
 εἴρηται δὲ καὶ οὗτος παρὰ τὸ κεῖσθαι.

Ἔστι δὲ ὁ θυμὸς τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ, ἔκδικος τῆς
 15 ἐπιθυμίας· ὅταν γὰρ ἐπιθυμησωμεν πράγματος καὶ κλυθῶμεν
 ὑπὸ τινος, θυμούμεθα κατ' αὐτοῦ ὡς ἀδικηθέντες, τοῦ λογισμοῦ
 δηλονότι κρίναντος ἄξιον ἀγανακτήσεως τὸ γινόμενον ἐπὶ τῶν
 φυλακτόντων κατὰ φύσιν τὴν οἰκείαν τάξιν.

Τοῦ δὲ μὴ πειθομένου λόγῳ ἐστὶ τὸ θρεπτικὸν καὶ γεννητικὸν

1. L. 1-18 : = NÉMÉSIOU, *Nat. hom.* 20 (p. 81). Némésios peut devoir à GALIEN ce qu'il décrit sous le nom si flou de θυμός; cf. *Galenus in Hippocr. De humoribus I* (cité SVF III, n° 420). Un vocabulaire similaire est déjà dans le *De anima* d'Aristote, 403 A 31, avec les premiers mots de notre chapitre. Galien les doit-il à Aristote ? De même Galien parle ailleurs de ζέσις χολῆς (*In Hipp.*, p. 577) – ce qui nous renvoie à notre deuxième phrase.

2. Les trois formes d'emportement reprennent sur le plan psychique ce que le premier paragraphe avait exposé sur le plan physiologique. Les définitions de Némésios se distinguent en partie de celles d'Andronicos – seule est reprise celle de κότος. De plus, remarquer ici le souci de l'étymologie plus rare chez Némésios que chez Jean (cf. *supra*, ch. 9).

3. Τὸ δορυφορικόν : image d'origine platonicienne. Le passage du *Timée* 70 A-B est très suggestif et cité par tous les commentateurs ; v. aussi EUSEBE, *Praep.* XIV, 26 (p. 206-207) qui cite Denys d'Alexandrie.

4. = NÉMÉSIOU, *Nat. hom.* 27 (p. 88). Jusqu'à la fin du chapitre le texte de Jean ne répond plus au titre. La tradition manuscrite est partagée.

30 (II, 16)

L'emportement

L'emportement¹ est le bouillonnement du sang qui entoure le cœur par suite d'un échauffement ou d'une turbulence de la bile. Voilà pourquoi on le nomme aussi « bile » (*cholè*) et « humeur bilieuse » (*cholos*). Et il arrive que l'emportement soit aussi un appétit de vengeance ; quand on nous a fait du tort ou que nous le croyons, nous nous emportons et notre passion devient un mélange de désir et d'emportement.

Il y a trois espèces d'emportement² : la colère, qu'on appelle aussi *cholè* et *cholos*, le ressentiment et la haine. L'emportement en son principe et en son mouvement se nomme « colère » ainsi que « bile » et « humeur bilieuse ». Le ressentiment est une bile qui persiste ou une rancune enracinée ; son nom contient une référence à sa persistance et à sa transmission par la mémoire. La haine est une colère qui guette l'occasion de se venger ; son nom contient une référence à son obstination.

L'emportement est le porte-lance³ du raisonnement, le justicier du désir. En effet, quand nous désirons quelque chose et que quelqu'un nous en écarte, nous nous emportons contre lui comme si nous étions lésés ; notre raisonnement, évidemment, juge alors que ce qui arrive mérite l'indignation à l'endroit de ceux qui gardent leur rang propre, comme le veut la nature.

N'obéissent pas à la raison⁴ la faculté nutritive, la faculté générative et la faculté pulsative. Les facultés nutri-

Lequien a reporté ce passage à la suite de la l. 118 du ch. 26 où à première vue il s'insère au mieux dans le contexte. Toutefois nous pensons devoir le maintenir (comme Kotter) en cette fin du ch. 30. Nous avons là un témoin d'un texte de Némésius lu par Jean, différent de l'ordre reçu pour ce qui est de l'ordre des chapitres. La preuve en est que Burgundio traduisant l'*Expositio fidei* vers 1148-1150 ne connaît que ce texte (cf. BUYTAERT, *John Damascene*, p. 103) – celui des mss B C E G H I K L M N de Kotter –, mais dix ans plus tard Burgundio traduit le *De natura hominis* en suivant

20 καὶ σφυγμικόν· καλεῖται δὲ αὐξητικόν μὲν τὸ θρεπτικόν καὶ γεννητικόν, ζωτικόν δὲ τὸ σφυγμικόν.

Τοῦ μὲν οὖν θρεπτικοῦ δυνάμεις εἰσὶ τέσσαρες· ἐλκτική ἢ ἔλκουσα τὴν τροφήν, καθεκτική ἢ κατέχουσα τὴν τροφήν καὶ μὴ ἔῴσα αὐτὴν εὐθέως ἐκκριθῆναι, ἀλλοιωτική ἢ ἀλλοιοῦσα τὴν
25 τροφήν εἰς τοὺς χυμούς, ἀποκριτική ἢ τὸ περίττωμα διὰ τοῦ ἀφεδρωῖνος ἐκκρίνουσα καὶ ἐκβάλλουσα.

Χρῆ δὲ εἰδέναι, ὅτι τῶν κατὰ τὸ ζῶιον δυνάμειον αἱ μὲν εἰσὶν ψυχικαί, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ ζωτικαί. Καὶ ψυχικαὶ μὲν αἱ κατὰ προαίρεσιν ἤγουν ἢ καθ' ὄρμην κίνησις καὶ ἡ αἴσθησις. Τῆς δὲ
30 καθ' ὄρμην κινήσεώς ἐστι τό τε κατὰ τόπον μεταβατικόν καὶ κινητικόν ὅλου τοῦ σώματος καὶ φωνητικόν καὶ ἀναπνευστικόν ἐν ἡμῖν γάρ ἐστι ποιῆσαι ταῦτα καὶ μὴ ποιῆσαι. Φυσικαὶ δὲ καὶ ζωτικαὶ αἱ ἀπροαίρετοι. Καὶ φυσικαὶ μὲν ἡ θρεπτική καὶ αὐξητική καὶ σπερματική, ζωτικὴ δὲ ἡ σφυγμική· αὐτὰ γὰρ καὶ
35 θελότων καὶ μὴ θελότων ἐνεργοῦσι.

λα'

Περὶ τοῦ φανταστικοῦ

Φανταστικόν ἐστὶ δύναμις τῆς ἀλόγου ψυχῆς διὰ τῶν αἰσθητηρίων ἐνεργοῦσα, ἣτις λέγεται αἴσθησις. Φανταστὸν δὲ καὶ
5 αἰσθητὸν τὸ τῇ φαντασίᾳ καὶ τῇ αἰσθήσει ὑποπίπτον· ὡς ὄρασις μὲν αὐτῇ ἡ ὀπτική δύναμις, ὄρατὸν δὲ τὸ ὑποπίπτον τῇ ὄρασει,

un autre ms (J ou proche de J, selon Verbeke = K de Morani) qui présente l'ordre actuel du texte de Némésios. Nous avons donc affaire à deux recensions possibles de Némésios, celle suivie par Jean étant peut-être connue dans les milieux syriens et palestiniens. Enfin, dans la perspective damascénienne, le lien entre ces deux parties apparemment hétéroclites pourrait être ceci : si le *θυμός* obéit partiellement à la raison (cf. l. 14-18), par opposition les facultés décrites à la suite ne lui obéissent jamais.

1. Cf. BASILE, *Hexaemer.* 7, 1 (p. 392-393).

2. = NÉMÉSIOS ; *Nat. hom.* 26 (p. 87). Une phrase de ce chapitre a déjà été utilisée au ch. 26 (*supra*, n. 1 p. 306). Cette explication ainsi reprise sou-

tive et générative sont aussi appelées facultés augmentatives et la faculté pulsative, faculté vitale.

La faculté nutritive a quatre aptitudes¹ : celle d'absorber, elle absorbe la nourriture ; celle de retenir, elle retient la nourriture et empêche qu'elle soit aussitôt éliminée ; celle de transformer, elle transforme la nourriture en humeurs ; celle de trier, elle sépare et rejette les résidus aux lieux d'aisance.

Il faut savoir que parmi les facultés² convenant aux êtres vivants, les unes sont spirituelles, les autres naturelles, les autres vitales. Sont spirituelles celles qui impliquent un choix délibéré³, autrement dit le mouvement par impulsion et la sensibilité. Relèvent du mouvement par impulsion le changement local, le mouvement du corps entier, la voix et la respiration ; car il est en notre pouvoir de faire ou non ces actes. Les facultés naturelles et vitales excluent le libre choix. Sont naturelles les facultés de nutrition, de croissance et de reproduction, est vitale la faculté pulsative ; toutes opèrent que nous le voulions ou non.

31 (II, 17)

L'imagination

L'imagination⁴ est une faculté de l'âme non rationnelle qui opère par le moyen des organes sensoriels, ce qu'on appelle la sensibilité. Est imaginable et sensible ce qui tombe sous l'imagination et la sensibilité ; ainsi la faculté visuelle en elle-même est la vue, tandis que ce qui tombe sous la vue est le visible, par exemple une pierre ou quelque

ligne bien la manière scolaire de Jean ainsi que la perspective dogmatique qui est la sienne.

3. Cf. MAXIME, *Ambig.*, 1196 C-1197 D et *supra*, ch. 25, l. 84.

4. = NÉMÉSIS, *Nat. hom.* 6 (p. 55). Burgundio (VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Emèse*, p. 70) explique le titre : *De imaginativo scilicet de sensu*.

λίθος τυχόν ἢ τι τῶν τοιούτων. Φαντασία δέ ἐστι πάθος τῆς ἀλόγου ψυχῆς ὑπὸ φανταστοῦ τινος γινόμενον, φάντασμα δὲ πάθος διάκενον ἐν τοῖς ἀλόγοις τῆς ψυχῆς ἀπ' οὐδενός φανταστοῦ
 10 γινόμενον. Ὅργανον δὲ τοῦ φανταστικοῦ ἢ ἐμπρόσθιος κοιλία τοῦ ἐγκεφάλου.

λβ'

Περὶ αἰσθήσεως

Αἰσθησίς ἐστι δύναμις τῆς ψυχῆς ἀντιληπτική τῶν ὑλῶν ἡγουν διαγνωστική· αἰσθητήρια δὲ τὰ ὄργανα ἡγουν τὰ μέλη, δι'
 5 ὧν αἰσθανόμεθα· αἰσθητὰ δὲ τὰ τῇ αἰσθήσει ὑποπίπτοντα· αἰσθητικὸν δὲ τὸ ζῶον τὸ ἔχον τὴν αἰσθησιν. Εἰσὶ δὲ αἰσθήσεις πέντε, ὁμοίως καὶ αἰσθητήρια πέντε.

Πρώτη αἰσθησίς ὄρασις. Αἰσθητήρια δὲ καὶ ὄργανα τῆς ὄρασεως τὰ ἐξ ἐγκεφάλου νεῦρα καὶ οἱ ὀφθαλμοί. Αἰσθάνεται δὲ ἡ
 10 ὄψις κατὰ πρῶτον μὲν λόγον τοῦ χρώματος, συνδιαγινώσκει δὲ τῷ χρώματι καὶ τὸ κεχρωσμένον σῶμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτοῦ καὶ τὸ σχῆμα καὶ τὸν τόπον, ἔνθα ἐστί, καὶ τὸ διάστημα τὸ μεταξύ καὶ τὸν ἀριθμὸν κινήσιν τε καὶ στάσιν καὶ τὸ τραχὺ καὶ λείον καὶ ὁμαλὸν καὶ ἀνώμαλον καὶ τὸ ὀξὺ καὶ τὸ ἀμβλὺ καὶ τὴν σύστασιν,
 15 εἴτε ὑδατώδης, εἴτε γειώδης ἡγουν ὑγρά ἢ ξηρά.

Δευτέρα αἰσθησίς ἐστιν ἀκοή τῶν φωνῶν καὶ τῶν φόφων οὐσα αἰσθητική. Διαγινώσκει δὲ αὐτῶν τὴν ὀξύτητα καὶ τὴν βαρύτητα λειότητά τε καὶ τραχύτητα καὶ μέγεθος. Ὅργανα δὲ αὐτῆς τὰ

1. La localisation ici indiquée vient bien de Némésius ; toutefois Jean n'a retenu de la doctrine de Némésius que les éléments marquant la fonction du cerveau dans la vie cognitive. L'imagination par sa situation dans la partie antérieure du cerveau est liée à la vision. Cette notation rapide a son importance si l'on se souvient que selon Némésius, « toute l'activité cognitive se fait... par le souffle psychique contenu dans le cerveau » (VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Émèse*, p. xv). Ce πνεῦμα a vraisemblablement attiré l'attention du théologien qui, dès le ch. 13, relevait les divers sens du terme, qui soulignait au ch. 26 la composition « chair et esprit » de l'être humain. Ce souffle est pour lui la manifestation de la vie donnée par

chose du même genre. L'image est une affection de l'âme non rationnelle produite par quelque objet imaginable ; le fantasme, une affection sans contenu dans les parties non rationnelles de l'âme, produite sans la présence d'aucun objet imaginable. L'organe de l'imagination est la cavité antérieure de l'encéphale¹.

32 (II, 18)

La perception sensorielle

La perception sensorielle² est la faculté de l'âme capable de saisir les réalités matérielles, c'est-à-dire de les discerner. Les organes sensoriels sont les instruments ou membres par lesquels nous percevons. Les sensibles sont les objets qui tombent sous les sens. Le sentant est l'être vivant qui possède la faculté de sentir. Il y a cinq sens et de même, par conséquent, cinq organes sensoriels.

Le premier sens est la vue ; les organes sensoriels de la vue sont les nerfs qui partent de l'encéphale et les yeux. La vue perçoit directement la couleur et reconnaît, en même temps que la couleur le corps coloré, sa taille, sa forme, le lieu où il se trouve, l'espace intermédiaire, son nombre, plus le mouvement et le repos, la rugosité et le poli, le lisse et le bosselé, la rapidité et la lenteur, ainsi que la consistance soit aqueuse soit terreuse, c'est-à-dire humide ou sèche³.

Le deuxième sens est l'ouïe, capable de percevoir les sons et les bruits. Elle distingue leur acuité et leur gravité, leur douceur, leur rudesse et leur intensité. Ses organes

le créateur (comparer PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi* 30, éd. R. Arnaldez, Paris 1961, p. 161). Verbeke traduit *κοιλια* par « ventricule ».

2. Cf. NÉMÉSIEUS, *Nat. hom.* 6 (p. 56, l. 5-6 et p. 57, l. 3-4). Jean abrège en une quarantaine de lignes les ch. 7 à 11 de Némésieus.

3. = NÉMÉSIEUS, *Nat. hom.* 7 (p. 59, l. 19 s.). Sur le sens de la vue, cf. A. BESANÇON, *L'image interdite*, Paris 1994, p. 185.

νεῦρα τὰ ἐξ ἐγκεφάλου τὰ μαλακὰ καὶ τῶν ὠτων ἢ κατασκευή.

20 Μόνος δὲ ἄνθρωπος καὶ πῖθηκος οὐ κινουσι τὰ ὦτα.

Τρίτη αἴσθησις ὄσφρησις, ἣτις γίνεται μὲν διὰ τῶν ῥινῶν ἀνα-
πεμπουσῶν τοὺς ἀτμούς ἐπὶ τὸν ἐγκέφαλον, περαίνεται δὲ εἰς τὰ
πέρατα τῶν προσθίων κοιλιῶν τοῦ ἐγκεφάλου. Ἔστι δὲ αἰσθη-
τικὴ καὶ ἀντιληπτικὴ τῶν ἀτμῶν. Τῶν δὲ ἀτμῶν ἢ γενικωτάτη
25 διαφορὰ ἔστιν εὐωδία καὶ δυσωδία καὶ τὸ μέσον τούτων, ὃ μῆτε
εὐῶδὲς ἔστι μῆτε δυσῶδες. Γίνεται δὲ εὐωδία τῶν ὑγρῶν τῶν ἐν
τοῖς σώμασιν ἀκριβῶς πεφθέντων, μέσως δὲ μέση διάθεσις·
καταδεέστερον δὲ ἢ μὴδὲ ὅλως πεφθέντων ἢ δυσωδία γίνεται.

Τετάρτη αἴσθησις ἢ γεῦσις. Ἔστι δὲ τῶν χυμῶν ἀντιληπτικὴ
30 ἢ γου αἰσθητικὴ. Ὅργανα δὲ αὐτῆς ἢ γλῶσσα καὶ ταύτης πλέον
τὸ ἄκρον καὶ ἢ ὑπερῶα, ἣν καλοῦσι τινες οὐρανίσκον· ἐν οἷς ἔστι
τὰ ἐξ ἐγκεφάλου φερόμενα νεῦρα πεπλατυσμένα καὶ ἀπαγ-
γέλλοντα τῷ ἡγεμονικῷ τὴν γενομένην ἀντίληψιν ἢ γου αἰσθη-
σιν. Αἱ δὲ καλούμεναι γευστικαὶ ποιότητες τῶν χυμῶν εἰσιν
35 αὗται· γλυκύτης, δριμύτης, ὀξύτης, στρυφνότης, αὐστηρότης,
πικρότης, ἄλμυρότης, λιπαρότης, γλισχρότης· τούτων γὰρ ἔστιν
ἢ γεῦσις διαγνωστικὴ. Τὸ δὲ ὕδωρ ἄποιόν ἔστι κατὰ ταύτας τὰς
ποιότητας· οὐδεμίαν γὰρ αὐτῶν ἔχει. Ἡ δὲ στρυφνότης ἐπίτασις
καὶ πλεονασμός ἔστι τῆς αὐστηρότητος.

40 Πέμπτη αἴσθησις ἔστιν ἢ ἀφή, ἣτις κοινὴ ἔστι πάντων τῶν
ζῴων ἣτις γίνεται ἐκ τοῦ ἐγκεφάλου πεμπομένων νεύρων εἰς
ὅλον τὸ σῶμα. Διὸ καὶ ὅλον τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα
αἰσθητήρια τὴν τῆς ἀφῆς ἔχουσιν αἴσθησιν. Ὑπόκειται δὲ τῇ ἀφῇ
τὸ ψυχρὸν καὶ θερμὸν, τὸ τε μαλακὸν καὶ σκληρὸν καὶ γλίσχρον
45 καὶ κραῦρον, βαρὺ τε καὶ κοῦφον διὰ μόνης γὰρ ἀφῆς ταῦτα

1. = NÉMÉSIS, *Nat. hom.* 10 (p. 67, l. 4-10). Sur ce détail curieux aux yeux des Anciens et transmis de siècle en siècle, cf. ARISTOTE, *De anim.* I, 11, 492 A 23 (p. 18).

2. = NÉMÉSIS, *Nat. hom.* 11 (p. 67, l. 13-14 et 20 s.). Jean reprend le début et la fin du chapitre. Pour l'odorat, « l'intervention des nerfs n'est pas requise... puisque les cavités du nez débouchent directement dans les ventricules antérieurs » (VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Émèse*, p. xv).

sont les nerfs tendres issus du cerveau et la structure auriculaire. Seuls l'homme et le singe n'ont pas les oreilles mobiles¹.

Le troisième sens est l'odorat : par les narines les vapeurs remontent vers le cerveau et pénètrent jusqu'au fond de ses cavités antérieures. L'odorat est capable de percevoir et saisir les vapeurs. Parmi celles-ci la distinction générique s'établit entre odeurs bonnes, mauvaises et intermédiaires qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. L'odeur agréable vient des liquides parfaitement cuits existant dans les corps ; au milieu est la cuisson médiane ; enfin une cuisson insuffisante ou inexistante produit la mauvaise odeur².

Le quatrième sens est le goût. Il est capable de percevoir ou de ressentir les saveurs. Ses organes sont la langue, particulièrement son extrémité, et le palais que certains appellent le voile. C'est là qu'aboutissent les nerfs venus du cerveau, là qu'ils s'étalent et transmettent à la faculté maîtresse la perception ou sensation qui s'est produite. Voici ce qu'on appelle les qualités de goût dans les humeurs : la douceur, l'âcreté, l'acidité, l'acéribité, l'âpreté, l'amertume, la salinité, l'onctuosité, la viscosité ; tout cela, le goût est capable de le discerner. L'eau, à cet égard, est sans qualité : elle n'en possède aucune. L'acéribité est une intensification, une surabondance, de l'âpreté³.

Le cinquième sens est le toucher, commun à tous les êtres vivants. Les nerfs envoyés depuis le cerveau vers le corps entier en sont l'origine. Voilà pourquoi le corps entier, y compris les autres organes sensoriels, possède la sensation du toucher. Sont soumis au toucher le froid et le chaud, le souple et le rigide, le visqueux et le friable, le lourd et le léger ; voilà en effet ce qu'on reconnaît unique-

3. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 9 (p. 66, l. 2-14). Seule l'âme est capable de discerner dans la diversité de l'expérience sensible les qualités propres de chaque objet. C'est ce qui ressort de l'enseignement de GALIEN (*De plac.* VII, 5 ; Müller, 626, 2-8 ; Kühn, vol. V, 628) et c'est pourquoi on trouve ici le terme fort employé depuis les stoïciens d'ἡγεμονικόν (l. 33).

γνωρίζεται. Κοινὰ δὲ ἀφῆς καὶ ὄψεως τό τε τραχὺ καὶ λείον, τό τε ξηρὸν καὶ ὑγρὸν, παχὺ τε καὶ λεπτόν, ἄνω τε καὶ κάτω καὶ ὁ τόπος καὶ τὸ μέγεθος, ὅταν εἴη τοιοῦτο ὡς κατὰ μίαν προσβολὴν τῆς ἀφῆς περιλαμβάνεσθαι, καὶ τὸ πυκνόν τε καὶ μανὸν ἤγουν
50 ἀραιὸν καὶ τὸ στρογγύλον, ὅταν εἴη μικρόν, καὶ ἄλλα τινὰ σχήματα. Ὅμοίως δὲ καὶ τοῦ πλησιάζοντος σώματος αἰσθάνεται, σὺν τῇ μνήμῃ δὲ καὶ τῇ διανοίᾳ, ὡσαύτως δὲ καὶ ἀριθμοῦ μέχρι δύο ἢ τριῶν καὶ τούτων μικρῶν καὶ ῥαδίως περιλαμβανομένων. Τούτων δὲ μᾶλλον τῆς ἀφῆς ἢ ὄρασις ἀντιλαμβάνεται.

55 Χρῆ γινώσκειν, ὡς ἕκαστον τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων διπλοῦν ὁ δημιουργὸς κατεσκευάσεν, ἵνα τοῦ ἐνὸς βλαπτομένου τὸ ἕτερον ἀναπληροῖ τὴν χρεῖαν· δύο γὰρ ὀφθαλμοὺς καὶ δύο ὠτα καὶ δύο πόρους τῆς ῥινὸς καὶ δύο γλῶσσας, ἀλλ' ἐν τοῖς μὲν τῶν ζῶων διηρημένας ὡς ἐν τοῖς ὄψεσιν, ἐν τοῖς δὲ ἠνωμένας ὡς ἐν τῷ
60 ἀνθρώπῳ· τὴν δὲ ἀφῆν ἐν ὅλῳ τῷ σώματι πλὴν ὀστέων καὶ νεύρων ὀνύχων τε καὶ κεράτων καὶ τριχῶν καὶ συνδέσμων καὶ ἄλλων τινῶν τοιούτων.

Χρῆ γινώσκειν, ὅτι ἡ μὲν ὄψις κατ' εὐθείας γραμμὰς ὄρα, ἡ δὲ ὄσφρησις καὶ ἡ ἀκοή οὐ κατ' εὐθεΐαν μόνον, ἀλλὰ πανταχόθεν.
65 Ἡ δὲ ἀφή καὶ ἡ γεῦσις οὐδὲ κατ' εὐθεΐαν οὐδὲ πανταχόθεν γνωρίζουσιν, ἀλλὰ τότε μόνον, ὅταν αὐτοῖς πλησιάσωσι τοῖς ἰδίῳις αἰσθητοῖς.

λγ'

Περὶ τοῦ διανοητικοῦ

Τοῦ δὲ διανοητικοῦ εἰσιν αἱ τε κρίσεις καὶ αἱ συγκαταθέσεις καὶ αἱ ὁρμαὶ πρὸς τὴν πράξιν καὶ αἱ ἀφορμαὶ καὶ αἱ ἀποφυγαὶ
5 τῆς πράξεως, ἰδικῶς δὲ αἱ τε νοήσεις τῶν νοητῶν καὶ αἱ ἀρεταὶ

1. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 8 (p. 63-64). Le paragraphe consacré au toucher, moins ample que chez Némésios, ne reprend que les données de l'expérience ; l'action unificatrice du cerveau y est fortement soulignée.

2. Cf. NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 27 (p. 88-89).

3. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 9 (p. 66, l. 2-5).

ment par le toucher. Sont communs au toucher et à la vue le rugueux et le poli, le sec et l'humide, le grossier et le fin, le haut et le bas, la localisation et la taille, lorsqu'elle est telle qu'en une seule saisie le toucher puisse l'appréhender ; puis aussi le compact et l'inconsistant, autrement dit le tendre, et l'arrondi, pourvu qu'il soit petit, plus encore quelques autres formes. De même, avec l'aide de la mémoire et du raisonnement, le toucher perçoit un corps qui s'approche, comme aussi le nombre, jusqu'à deux ou trois, si ces corps sont petits et faciles à embrasser. En ces cas cependant, la vue perçoit davantage que le toucher¹.

Il faut reconnaître que le créateur a doté chacun des autres sens d'un double organe, afin que si l'un est endommagé, l'autre puisse en remplir la fonction : deux yeux, deux oreilles, deux voies nasales et deux langues, quoique celles-ci, distinctes chez certains animaux comme les serpents, soient réunies chez d'autres, tel l'homme. Quant au toucher, il est réparti sur le corps tout entier, à l'exception des os, des nerfs, des ongles, des cornes, des poils, des ligaments et de certaines autres parties².

Il faut reconnaître que la vue voit en ligne droite, que l'odorat et l'ouïe fonctionnent non seulement droit devant, mais en tout sens. Le toucher et le goût ne s'exercent ni droit devant ni en tout sens, mais seulement quand ils sont au contact de leurs objets sensibles propres³.

33 (II, 19)

La pensée discursive

De la pensée discursive⁴ relèvent les jugements, les assentiments, les élans vers l'action, les aversions envers elle et les rejets de l'action, et tout particulièrement les

4. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 12 (p. 68). La raison discursive s'oppose à l'intellect (*νοῦς*). Cf. ARISTOTE, *Metaphys.* 7, 1012 A 1 s. (t. 1, p. 236).

καὶ αἱ ἐπιστῆμαι καὶ τῶν τεχνῶν οἱ λόγοι καὶ τὸ βουλευτικὸν καὶ τὸ προαιρετικόν. Τούτου δέ ἐστι τὸ καὶ διὰ τῶν ὀνειρῶν θεσπίζον ἡμῖν τὸ μέλλον, ἥνπερ μόνην ἀληθῆ μαντείαν οἱ πυθαγορικοὶ λέγουσιν εἶναι τοῖς ἑβραίοις ἀκολουθήσαντες. Ὅργανον δὲ καὶ τούτου ἡ μέση κοιλία τοῦ ἐγκεφάλου καὶ τὸ ψυχικὸν πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῇ.

λδ'

Περὶ τοῦ μνημονευτικοῦ

Τὸ δὲ μνημονευτικὸν ἐστὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως αἰτίον τε καὶ ταμιεῖον μνήμη γάρ ἐστὶ φαντασία ἐγκαταλελειμμένη ἀπὸ τινος αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν φαινομένης ἢ σωτηρία αἰσθήσεώς τε καὶ νοήσεως. Ἡ γὰρ ψυχὴ τῶν μὲν αἰσθητῶν διὰ τῶν αἰσθητηρίων ἀντιλαμβάνεται ἢ γοῦν αἰσθάνεται, καὶ γίνεται δόξα, τῶν δὲ νοητῶν διὰ τοῦ νοῦ, καὶ γίνεται νόησις· ὅταν οὖν τοὺς τύπους, ὧν τε ἐδόξασεν, ὧν τε ἐνόησεν, διασωῆζη, μνημονεύειν λέγεται.

Δεῖ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἡ τῶν νοητῶν ἀντίληψις οὐ γίνεται, εἰ μὴ ἐκ μαθήσεως ἢ φυσικῆς ἐννοίας, οὐ γὰρ ἐξ αἰσθήσεως· τὰ μὲν

1. Les pythagoriciens sont les seuls penseurs anciens cités par Jean dans ces extraits de Némésius. On pourrait s'en étonner ; remarquons toutefois que Jean a repris ici le court chapitre de Némésius. D'autre part les pythagoriciens sont unanimement considérés comme une sorte de confrérie religieuse plutôt que comme une école philosophique. Sur le pythagorisme dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, cf. FESTUGIÈRE, *Hermès*, t. 1, p. 14-18. Dans les écrits des Pères, voir par ex. ORIGÈNE, C. C. I, 14-16 (SC 132, p. 112-114) ; IV, 51 (SC 136, p. 314-317).

2. La divination par les songes, ou plutôt la manifestation personnelle de Dieu dans le songe est fréquente dans l'Ancien Testament (Gn 28, 13 etc.). Cette révélation privée ne s'oppose pas au libre arbitre de l'homme comme le fait l'astrologie (cf. *supra*, ch. 21, l. 129-166). Voir « Oracle et divination », *DBS* VI, col. 752-788 et « Révélation », *DBS* X, col. 591-592 ; A. GUILLAUME, *Prophétie et divination chez les Sémites*, Paris 1950. Texte remarquable de GRÉG. NYSS., *Hom. opif.* XIII (p. 142-144 = *PG* 44, 172 B-D). Voir aussi *infra* ch. 54, l. 44-46.

3. Le ventricule central du cerveau est l'instrument de la pensée avec deux secteurs, savoir spéculatif et connaissance pratique (cf. VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Émèse*, p. XIX-XX).

conceptions des intelligibles, les vertus, les sciences, les principes des arts, la faculté de délibérer et celle de choisir. Lui appartiennent encore la faculté de prévoir par les songes ce qui doit arriver, unique véritable divination, selon les pythagoriciens¹, en dépendance des hébreux². Son organe est la cavité médiane du cerveau et le souffle vital qui y est contenu³.

34 (II, 20)

La mémoire

La mémoire⁴ est la cause et le réceptacle du souvenir et de la remémoration. Le souvenir en effet est l'image que laisse une perception sensorielle apparue à la suite d'un acte ou encore la conservation⁵ d'une perception et d'une intellection. L'âme saisit ou sent les objets sensibles au moyen des organes des sens et ainsi se forme l'opinion ; elle perçoit les objets intelligibles au moyen de l'intellect et ainsi se forme le concept. Quand elle conserve les empreintes tant des opinions que des concepts qu'elle s'est formés, on dit qu'elle se souvient.

Il faut reconnaître que la saisie des intelligibles⁶ n'a lieu qu'à partir d'un savoir ou d'une intuition de nature, non à partir d'une sensation ; car alors que les objets sensibles

4. = NÉMÉSIIUS, *Nat. hom.* 13 (p. 68, l. 13-21). Les références à Aristote – première définition – et à Platon – seconde définition – disparaissent. Jean précise sa doctrine dans *Imag.* III, 12 et 24 (p. 123 et 130) ; c'est l'unité du composé humain qui est en cause et par conséquent la doctrine de l'Incarnation (cf. *infra*, ch. 47 et 48).

5. Σωτηρία : le terme français paraît faible. Nous le conservons néanmoins car il s'agit ici de la simple description d'un processus psychique : conservation des souvenirs par la mémoire et reviviscence spontanée de ces souvenirs par la remémoration. Cf. PLATON, *Philèbe*, 34 A-C.

6. = NÉMÉSIIUS, *Nat. hom.* 13 (p. 68-69). Jean recompose le paragraphe pour dégager le sens dans un souci de simplification. D'autre part, il lit ici encore un texte proche du ms K de Morani (cf. *supra*, ch. 30, n. 4).

γὰρ αἰσθητὰ καθ' ἑαυτὰ μνημονεύεται· τὰ δὲ νοητά, εἴ τι μὲν
 ἐμάθομεν, μνημονεύομεν, τῆς δὲ οὐσίας αὐτῶν μνήμην οὐκ
 15 ἔχομεν.

Ἀνάμνησις δὲ λέγεται μνήμης ἀπολλυμένης ὑπὸ λήθης
 ἀνάκτησις. Λήθη δὲ ἐστὶ μνήμης ἀποβολή. Τὸ μὲν οὖν φαντα-
 στικὸν διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀντιλαμβανόμενον τῶν ὑλῶν
 παραδίδωσι τῷ διανοητικῷ ἢ διαλογιστικῷ (ταῦτόν γὰρ
 20 ἀμφοτέρα)· ὁ παραλαβὸν καὶ κρῖναν παραπέμπει τῷ μνημονευ-
 τικῷ. Ὅργανον δὲ τοῦ μνημονευτικοῦ ἢ ὀπίσθεν κοιλία τοῦ
 ἐγκεφάλου, ἣν καὶ παρεγκεφαλίδα καλοῦσι, καὶ τὸ ἐν αὐτῇ
 ψυχικὸν πνεῦμα.

λε'

Περὶ ἐνδιάθετου λόγου καὶ προφορικοῦ

Πάλιν δὲ διαιρεῖται τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς εἰς τε τὸν ἐνδιάθε-
 τον λόγον καὶ εἰς τὸν προφορικόν. Ἔστι δὲ ἐνδιάθετος μὲν λόγος
 5 κίνημα ψυχῆς ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς
 ἐκφωνήσεως· ὅθεν πολλάκις σιωπῶντες λόγον ὅλον παρ' ἑαυτοῖς
 διεξερχόμεθα καὶ ἐν τοῖς ὄνειροις διαλεγόμεθα. Κατὰ τοῦτο δὲ
 μάλιστα λογικοὶ πάντες ἐσμέν· καὶ γὰρ οἱ ἐκ γεννητῆς κωφοὶ ἢ
 καὶ οἱ διὰ τι νόσημα ἢ πάθος τὴν φωνὴν ἀποβαλόντες οὐδὲν
 10 ἤττον λογικοὶ εἰσιν. Ὁ δὲ προφορικὸς λόγος ἐν τῇ φωνῇ καὶ ταῖς
 διαλέκτοις τὴν ἐνέργειαν ἔχει, ἧγουν ὁ διὰ γλώσσης καὶ στόμα-

1. Ἀνάμνησις ne peut avoir ici le sens rigoureux que lui donne Platon et qui a une portée métaphysique (cf. L. ROBIN, *La pensée hellénique, des origines à Épicure*, Paris 1942, p. 343-344). Voir en particulier ARISTOTE, *De memoria et reminiscentia* 450 A 23, dans *Parva naturalia*, trad. J. Tricot, Paris 1951, p. 57 et 63.

2. Sur ces localisations, issues de l'enseignement de Galien, cf. VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Émèse*, p. XXI-XXIII.

3. Πάλιν s'explique mal dans le texte de Jean. Toutefois ne peut-on voir une sorte de gradation qui mène le lecteur de l'activité des sens (31) à l'activité de la raison (32), à l'exercice de la mémoire (34) – lieu de réunion

sont par eux-mêmes objets de mémoire, des objets intelligibles nous gardons un souvenir si nous les avons en quelque façon étudiés, mais de leur substance nous ne possédons pas de souvenir.

La remémoration¹ est le recouvrement d'un souvenir disparu par oubli ; l'oubli est la perte du souvenir. L'imagination, en effet, perçoit les objets matériels par le moyen des sensations et les transmet à l'intelligence ou au raisonnement (car les deux sont identiques) ; celles-ci accueillent et jugent ces objets puis les transmettent à la mémoire. L'organe de la mémoire est la cavité postérieure du cerveau, que l'on appelle le cervelet, ainsi que le souffle vital qui s'y trouve².

35 (II, 21)

Le verbe intérieur et le verbe proféré

À son tour³, la fonction rationnelle de l'âme se divise en verbe intérieur et verbe proféré. Le verbe intérieur est un mouvement de l'âme qui se produit dans la partie rationnelle sans aucun son distinct ; de ce fait nous déroulons souvent en nous-mêmes silencieusement tout un discours et nous tenons des conversations dans nos rêves. C'est sous cet aspect surtout que nous sommes tous des êtres rationnels : en effet, les sourds de naissance ou ceux qui ont perdu la parole par quelque maladie ou accident n'en sont pas moins raisonnables. Le verbe proféré révèle son activité dans la parole et les discussions ; il s'agit autrement dit du verbe émis par la langue et la bouche. Voilà pourquoi il est

des informations que le verbe humain exploitera (35) ? Relever en particulier l'allusion aux rêves (l. 6), écho du ch. 33, l. 7. Le thème du chapitre relève d'une longue tradition stoïcienne, cf. *SVF* II, n° 135 et 223 ; et aussi PORPHYRE, *De abstinentia* III, 2 (éd. J. Bouffartigue - M. Patillon, *CUF*, Paris 1979, t. II, p. 153 et les notes).

τος προφερόμενος λόγος· διὸ καὶ προφορικὸς λέγεται. "Ἔστι δὲ ἄγγελος νοήματος. Κατὰ τοῦτο καὶ λαλητικοὶ λεγόμεθα.

λς'

Περὶ πάθους καὶ ἐνεργείας

Τὸ πάθος ὁμωνύμως λέγεται· λέγεται γὰρ πάθος καὶ τὸ σωματικὸν ὡς τὰ νοσήματα καὶ τὰ ἔλκη, λέγεται πάλιν πάθος
 5 καὶ τὸ ψυχικόν, ἢ τε ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμὸς. "Ἔστι δὲ κοινῶς μὲν καὶ γενικῶς πάθος ζῶου, ὃ ἔπεται ἡδονῆ καὶ λύπη· ἔπεται γὰρ τῷ πάθει λύπη. Καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πάθος ἐστὶ λύπη· τὰ γὰρ ἀναίσθητα πάσχοντα οὐκ ἀλγεῖ. Οὐκ ἄρα τὸ πάθος ἐστὶν ἄλγημα, ἀλλ' ἢ τοῦ πάθους αἴσθησις. Δεῖ δὲ τοῦτο ἀξιόλογον
 10 εἶναι ἡγουν μέγα, ἵνα τῇ αἰσθήσει ὑποπέσῃ.

Τῶν δὲ ψυχικῶν παθῶν ὅρος ἐστὶν οὗτος· Πάθος ἐστὶ κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως αἰσθητῆ ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ. Καὶ ἄλλως· Πάθος ἐστὶ κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς δι' ὑπόληψιν

1. Maxime cite ce passage de Némésius (PG 91, 277 D) et suit le texte plus fidèlement que Jean. Celui-ci supprime la description de l'appareil émetteur des sons articulés et le remplace par une formule prise à la *D. P.* (p. 263, l. 7), déjà utilisée au ch. 13 (l. 17) et qui vient peut-être d'ANASTASE (*Viae* II, 6, 19, p. 60) et ensuite par l'adjectif *λαλητικοί* lequel lie expressément le langage articulé à la raison. L'auteur s'en était déjà expliqué dans *Dial.* λ'31 (p. 93-95). Pourtant dans *Dial.* nous ne trouvons pas cet adjectif très rare – un seul ex. apparaît dans les dictionnaires, Aristophane, *Cavaliers*, 1381, en mauvaise part : « phraseur ». Le *TLG* (s. v.) renvoie à Jean par l'intermédiaire d'une remarque de G. Budé, sans référence. Un autre adjectif, *λαλητός* (« doué de la parole »), est connu de la langue tardive (LXX, Jb, 38, 14). *Λαλητικός* est proche d'adjectifs comme *λογικός*, *προφορικός* fréquents dans le vocabulaire philosophique – voir le texte capital de MAXIME, *Opusc.*, 24 A 13, sur le sens de ces adjectifs. Ce que veut exprimer Jean par ce terme est clair, il exclut le « langage des animaux » qui n'a rien de rationnel, ce sont des *ἄλογοι*, catégorie inférieure. Dans le monde hiérarchisé de Jean, ce langage articulé distingue encore l'homme de l'ange (cf. MAXIME, *Opusc.*, 24 A 13).

2. Cet important chapitre prend son sens dans la perspective chrétienne de l'Incarnation. Le mouvement de pensée est le même dans *Volunt.* 17. 18. 19 (p. 199-203). Sur l'ensemble du chapitre il faut recourir à GAUTHIER, « Maxime le Confesseur ». Rappelons que Thomas d'Aquin se souviendra de ces analyses dans la *Somme théologique* I^a II^{ae}, quest. 6-21.

appelé « proféré ». Il est le messager de la pensée. Sous cet aspect on nous appelle « êtres parlants¹ ».

36 (II, 22)

La passion et l'acte²

Le terme « passion » s'emploie de manière équivoque³. On appelle en effet « passion » une réalité corporelle, comme les maladies et les blessures, et aussi une réalité spirituelle, comme le désir et l'emportement⁴. Il y a, d'autre part, de manière commune et générique, une passion de l'animal, dont découlent plaisir et tristesse ; la tristesse en effet découle de la passion, mais elle n'est pas en elle-même passion : les êtres insensibles ont beau subir une passion, ils n'en éprouvent pas de tristesse. Par conséquent la passion n'est pas la souffrance, qui est perception sensible de la passion. Il faut que cette dernière ait une certaine intensité, qu'elle soit de taille, pour atteindre la sensibilité⁵.

Quant aux passions de l'âme, en voici la définition : la passion est un mouvement de la faculté appétitive qu'a rendu sensible la représentation d'un bien ou d'un mal. Autre définition : la passion est un mouvement irrationnel de l'âme par la conception d'un bien ou d'un mal. La

3. L. 3-28 = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 16 (p. 73, l. 20 - p. 74, l. 47), avec plusieurs variantes provenant surtout de K (en particulier l. 14-15, ἡ μὲν ὑπόληψις... τὸν θυμὸν). Cf. M. MORANI, *La tradizione manoscritta del De natura hominis di Nemesio*, Milan 1981, p. 109. Sur ὁμωνύμως (l. 3) cf. *Dial. λβ'/22* (p. 101) ; DANIELOU, *Platonisme*, p. 50. L'usage scolaire courant a retenu ces méthodes aristotéliennes : cf. *Eth.* V, 1, 7, 1119 A 30, ou *Catégories* 1 A 1-6 (éd. R. Bodéüs, *CUF*, Paris 2001).

4. Sur les passions de l'âme, entre autres textes, *SVF* III, n° 378-391 (= STOBÉE, *Eclogae physicae et ethicae* II, 885) et ANDRONICOS DE RHODES, *Περὶ παθῶν*, éd. A. Gilbert-Thierry, Leiden 1977, avec les nombreuses références données p. 273-319.

5. Cette idée du seuil d'excitation que Némésios doit aux médecins (cf. GALIEN, *De plac.* VI, 1, p. 360-362 s.), ne pouvait qu'intéresser le moraliste et l'ascète qu'est Jean. Il y trouve le moyen de marquer où commence l'exercice du libre arbitre.

καλοῦ ἢ κακοῦ. Ἡ μὲν ὑπόληψις τοῦ καλοῦ τὴν ἐπιθυμίαν κινεῖ,
 15 ἢ δὲ τοῦ κακοῦ ὑπόληψις τὸν θυμόν. Τὸ δὲ γενικὸν ἡγουν κοινὸν
 πάθος οὕτως ὀρίζονται. Πάθος ἐστὶ κίνησις ἐν ἐτέρῳ ἐξ ἐτέρου.
 Ἐνέργεια δὲ ἐστὶ κίνησις δραστικῆ· δραστικὸν δὲ λέγεται τὸ ἐξ
 αὐτοῦ κινούμενον. Οὕτως καὶ ὁ θυμὸς ἐνέργεια μὲν ἐστὶ τοῦ
 θυμοειδοῦς, πάθος δὲ τῶν δύο μερῶν, τῆς ψυχῆς καὶ προσέτι
 20 παντὸς τοῦ σώματος, ὅταν ὑπὸ τοῦ θυμοῦ βιαίως ἄγῃται πρὸς
 τὰς πράξεις· ἐξ ἐτέρου γὰρ ἐν ἐτέρῳ γέγονεν ἢ κίνησις, ὅπερ
 λέγεται πάθος. Καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον ἢ ἐνέργεια πάθος
 λέγεται· ἐνέργεια μὲν γὰρ ἐστὶ κατὰ φύσιν κίνησις, πάθος δὲ
 25 παρὰ φύσιν. Κατὰ τοῦτον οὖν τὸν λόγον ἢ ἐνέργεια πάθος λέγε-
 ται, ὅταν μὴ κατὰ φύσιν κινῆται, εἴτε ἐξ ἑαυτοῦ, εἴτε ἐξ ἐτέρου.
 Τῆς οὖν καρδίας ἢ μὲν κατὰ τοὺς σφυγμοὺς κίνησις φυσικὴ οὔσα
 ἐνέργειά ἐστίν, ἢ δὲ κατὰ τοὺς παλμοὺς ἄμετρος οὔσα καὶ οὐ
 κατὰ φύσιν πάθος ἐστὶ καὶ οὐκ ἐνέργεια.

Οὐ πᾶσα δὲ κίνησις τοῦ παθητικοῦ πάθος καλεῖται, ἀλλ' αἱ
 30 σφοδρότεραι καὶ εἰς αἴσθησιν προβαίνουσαι· αἱ γὰρ μικραὶ καὶ
 ἀνεπαίσθητοι οὐδέπω πάθη εἰσὶ· δεῖ γὰρ ἔχειν τὸ πάθος καὶ
 μέγεθος ἀξιόλογον. Διὸ πρόσκειται τῷ ὄρω τοῦ πάθους κίνησις
 αἰσθητή· αἱ γὰρ μικραὶ κινήσεις λανθάνουσαι τὴν αἴσθησιν οὐ
 ποιοῦσι πάθος.

35 Χρῆ γινώσκειν, ὅτι ἡ ἡμετέρα ψυχὴ διττὰς ἔχει τὰς δυνάμεις,
 τὰς μὲν γνωστικὰς, τὰς δὲ ζωτικὰς. Καὶ γνωστικὰ μὲν εἰσι

1. On retrouvera cette analyse dans la christologie, ch. 59, in fine.

2. Ces remarques font penser à ARISTOTE, *Eth.* III, 1, 1110 A, que Galien reprend. Ces notions devenues communes éclairent le choix opéré par les penseurs chrétiens, elles permettent de mieux cerner le dogme de l'Incarnation défini par le concile de Chalcédoine (451) : en Jésus-Christ, une personne, deux natures gardant leur indépendance dans l'action (cf. *infra*, ch. 58-63). Sur un autre plan, elles éclairent la notion de libre arbitre (cf. *infra*, ch. 38, l. 18-22 et ch. 44, l. 16). Idée reprise dans *Volunt.* 18, l. 11-29 (p. 200-201).

3. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 16 (p. 74-75).

conception du bien ébranle le désir, la conception du mal, l'emportement. Pour la passion générique ou bien commune, on la définit ainsi : la passion est un mouvement à l'intérieur d'un être à partir d'un autre être. L'action, elle, est un mouvement efficace¹ : « efficace » se dit de ce qui se meut par soi-même. Ainsi, l'emportement lui aussi est une action de l'irascible, mais une passion pour les deux autres parties de l'âme et en outre pour le corps entier, quand l'emportement lui fait violence pour le pousser à des actes : le mouvement a eu lieu à partir d'un être à l'intérieur d'un autre être, et c'est justement ce qu'on appelle « passion »². Mais d'un autre point de vue l'action est appelée passion : est action, en effet, un mouvement conforme à la nature, est passion un mouvement contraire à la nature. De ce point de vue donc l'action est dite « passion » lorsqu'elle ne se meut pas conformément à la nature, qu'elle vienne de cet être même ou d'un autre. Donc les battements du cœur sont une action, puisqu'ils sont un mouvement naturel ; mais ses palpitations, puisqu'elles sont démesurées et non conformes à la nature, sont une passion et non une action.

Tout mouvement de la partie affective n'est pas appelé « passion », mais seulement les plus violents et qui parviennent à la sensibilité³. Les mouvements faibles et qui échappent à la sensibilité ne sont pas encore des passions. Il faut en effet à la passion une force suffisamment intense. Voilà pourquoi on ajoute à la définition de la passion « mouvement perceptible » ; les mouvements faibles qui échappent à la sensibilité ne créent pas de passion.

Il faut reconnaître que notre âme possède deux jeux de facultés, l'un d'ordre cognitif, l'autre d'ordre vital⁴. Les facultés cognitives sont l'intellect, la pensée discursive,

4. Ce double jeu de facultés, cognitives et vitales, rend évidente la place de l'homme dans la création. Cf. *Volunt.* 15 (p. 198-199), et le fragment VI donné par Lequien (*PG* 95, 232 B 2-C 2).

νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία, αἰσθήσεις, ζωτικά δὲ ἤγουν ὀρεκτικά βούλησις καὶ προαίρεσις. Ἴνα δὲ σαφέστερον γένηται τὸ λεγόμενον, λεπτολογήσωμεν τὰ περὶ τούτων. Καὶ πρῶτον περὶ τῶν γνωστικῶν εἴπωμεν.

Περὶ μὲν οὖν φαντασίας καὶ αἰσθήσεως ἱκανῶς ἤδη ἐν τοῖς προλελεγμένοις εἴρηται. Διὰ τῆς αἰσθήσεως τοίνυν ἐν τῇ ψυχῇ συνίσταται πάθος, ὃ καλεῖται φαντασία· ἐκ δὲ τῆς φαντασίας γίνεται δόξα. Εἶτα ἡ διάνοια ἀνακρίνασα τὴν δόξαν, εἴτε ἀληθῆς ἔστιν εἴτε ψευδῆς, κρίνει τὸ ἀληθές· ὅθεν καὶ διάνοια λέγεται ἀπὸ τοῦ διανοεῖν καὶ διακρίνειν. Τὸ οὖν κριθέν καὶ ὀρισθέν ἀληθές νοῦς λέγεται.

Ἄλλως δὲ χρὴ γινώσκειν, ὅτι ἡ μὲν πρώτη τοῦ νοῦ κίνησις νόησις λέγεται. Ἡ δὲ περὶ τι νόησις ἔννοια λέγεται, ἥτις ἐπιμείνασα καὶ τυπώσασα τὴν ψυχὴν πρὸς τὸ νοούμενον ἐνθύμησις προσαγορεύεται. Ἡ δὲ ἐνθύμησις ἐν ταύτῃ μείνασα καὶ ἑαυτὴν βασανίσασα καὶ ἀνακρίνασα φρόνησις ὀνομάζεται. Ἡ δὲ φρόνησις πλατυνθεῖσα ποιεῖ τὸν διαλογισμὸν ἐνδιάθετον λόγον ὀνομαζόμενον, ὃν ὀριζόμενοι φασὶ· κίνημα ψυχῆς πληρέστατον, ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς ἐκφωνήσεως, ἐξ οὗ τὸν προφορικὸν λόγον φασὶ προέρχεται διὰ γλώσσης λαλούμενον. Εἰπόντες τοίνυν περὶ τῶν γνωστικῶν δυνάμεων εἴπωμεν καὶ περὶ τῶν ζωτικῶν ἤγουν ὀρεκτικῶν.

1. Jean s'inspire jusqu'à la fin du chapitre de Maxime. Un tableau permettra de suivre l'enchaînement des passages de Maxime utilisés :

Jean, lignes	Maxime <i>Opusc.</i> , PG 91, col.
48-58	21 A 4-15
61-64	12 C 5-13 A 5
64-75	276 C 5-13
69-96	13 B -16 B 17 C-20 A 21 D-24 A
103-114	17 C-20 A
115-120	29 B-C

2. L'intelligence est ce qu'elle juge. La distinction entre ἀληθεία et ἀληθές est d'origine stoïcienne. Cf. par ex. EPICÉTE, *Entretiens*, I, 18, 1-7 ;

l'opinion, l'imagination, la sensibilité ; les facultés vitales, autrement dit appétitives, sont la volonté, et le libre choix. Pour rendre plus claire notre affirmation, nous allons examiner en détail ce qui les concerne, en commençant par traiter des facultés cognitives¹.

Sur l'imagination et la sensibilité, il suffit de l'exposé donné plus haut. Or donc, c'est par la sensibilité qu'une passion s'établit dans l'âme, passion qu'on appelle « imagination » ; puis de l'imagination naît une opinion. Ensuite la pensée discursive porte un jugement sur l'opinion : est-elle vraie, est-elle fausse ? Elle juge du vrai² et c'est de ce fait qu'on l'appelle « pensée discursive » (*dianoia*) : cette pensée discerne (*dianoein*) et juge. Ce qui a été jugé et défini comme vrai s'appelle intellect.

En d'autres termes³ : il faut reconnaître que le premier mouvement de l'intellect (*nous*) est appelé « intellection » (*noesis*). L'intellection relative à quelque chose est appelée « conception » (*ennoia*). Celle-ci, après avoir mûri et avoir modelé l'âme par rapport à ce qui est conçu, prend le nom de « réflexion ». Celle-ci, après s'être attachée à la même chose, s'être éprouvée et jugée elle-même, prend le nom de « pensée ». La pensée s'élargit et produit le raisonnement, qui porte le nom de « verbe intérieur ». On le définit ainsi : un mouvement complètement achevé de l'âme, qui se produit dans sa partie discursive, sans aucune expression vocale ; de lui, on dit que provient le verbe proféré, exprimé par la langue. Après avoir traité des facultés cognitives, parlons maintenant des facultés vitales, dites aussi appétitives.

38, 1-4 etc. On retrouvera le problème à propos de la foi, *infra*, ch. 84, l. 3-23.

3. Cf. MAXIME, *Opusc.*, 21 A 4-15 que reprend Jean avec le souci constant de donner au vocabulaire toute la précision désirable. GAUTHIER, « Maxime le Confesseur », p. 54-57 analyse les l. 69-103 de notre chapitre, montrant l'intérêt de ces emprunts à Maxime.

Χρή γινώσκειν, ὅτι τῇ ψυχῇ ἐνέσπαρται φυσικῶς δύναμις ὀρε-
 60 κτική τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος καὶ πάντων τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει
 προσόντων συνεκτική, ἣτις λέγεται θέλησις· ἡ μὲν γὰρ οὐσία τοῦ
 τε εἶναι καὶ ζῆν καὶ κινεῖσθαι κατὰ νοῦν τε καὶ αἴσθησιν ὀρέγεται
 τῆς οἰκειάς ἐπιεμένη φυσικῆς καὶ πλήρους ὀντότητος. Διόπερ καὶ
 οὕτως ὀρίζονται τοῦτο τὸ φυσικὸν θέλημα· Θέλημά ἐστιν ὀρεξις
 65 λογική τε καὶ ζωτική μόνων ἡρητημένη τῶν φυσικῶν. Ὡστε ἡ
 μὲν θέλησις ἐστὶν αὐτὴ ἡ φυσικὴ καὶ λογικὴ ὀρεξις, ἡ ἀπλῆ δύνα-
 μις· ἡ γὰρ τῶν ἀλόγων ὀρεξις μὴ οὐσα λογικὴ οὐ λέγεται θέλη-
 σις.

Βούλησις δὲ ἐστὶ ποιὰ φυσικὴ θέλησις ἡγουν φυσικὴ καὶ
 70 λογικὴ ὀρεξις τινος πράγματος. Ἐγκεῖται μὲν γὰρ τῇ τοῦ
 ἀνθρώπου ψυχῇ δύναμις τοῦ λογικῶς ὀρέγεσθαι. Ὅτε οὖν
 φυσικῶς κινηθῇ αὐτὴ ἡ λογικὴ ὀρεξις πρὸς τι πρᾶγμα, λέγεται
 βούλησις· βούλησις γὰρ ἐστὶν ὀρεξις καὶ ἔφεσις τινος πράγματος
 λογική.

Λέγεται δὲ βούλησις καὶ ἐπὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐπὶ τῶν οὐκ ἐφ'
 75 ἡμῖν, τούτεστι καὶ ἐπὶ τῶν δυνατῶν καὶ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων.
 Βουλόμεθα γὰρ πολλάκις πορνεῦσαι ἢ σωφρονῆσαι ἢ ὑπνωῖσαι ἢ
 τι τῶν τοιούτων· καὶ ταῦτα τῶν ἐφ' ἡμῖν εἶσι καὶ δυνατὰ.
 Βουλόμεθα δὲ καὶ βασιλεῦσαι τοῦτο οὐκ ἐστὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν.
 80 Βουλόμεθα δὲ τυχόν καὶ μηδέποτε ἀποθανεῖν τοῦτο τῶν
 ἀδυνάτων ἐστίν.

Ἐστὶ δὲ ἡ βούλησις τοῦ τέλους, οὐ τῶν πρὸς τὸ τέλος. Τέλος
 μὲν οὖν ἐστὶ τὸ βουλευτὸν ὡς τὸ βασιλεῦσαι, ὡς τὸ ὑγιαίνειν πρὸς
 τὸ τέλος δὲ τὸ βουλευτὸν ἡγουν ὁ τρόπος, δι' οὗ ὀφείλομεν
 85 ὑγιαίνειν ἢ βασιλεῦσαι· εἶτα μετὰ τὴν βούλησιν ζήτησις καὶ
 σκέψις. Καὶ μετὰ ταῦτα, εἰ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ, γίνεται βουλὴ
 ἡγουν βούλευσις. Βουλὴ δὲ ἐστὶν ὀρεξις ζητητικὴ περὶ τῶν ἐφ'

1. Maxime est probablement l'inventeur de la notion de volonté telle que le Moyen Âge et les modernes jusqu'à nous l'ont utilisée et l'ouvrage de Jean paraît en avoir été le principal propagateur.

Il faut reconnaître qu'a été semée naturellement dans l'âme une faculté en appétit de ce qui est conforme à sa nature et maintenant tout ce qui est l'apanage essentiel de cette nature. On l'appelle « volonté¹ ». En effet la substance a selon l'intellect et selon la sensibilité un appétit d'être, de vivre, de se mouvoir ; elle désire sa propre plénitude naturelle d'être. C'est pourquoi l'on définit de la sorte ce vouloir naturel : un vouloir rationnel et vital attaché uniquement aux objets naturels. Si bien que la volonté est cet appétit naturel et rationnel, à l'état de simple faculté. Car chez les êtres dépourvus de raison, cet appétit, parce qu'il n'est pas rationnel, n'est pas appelé volonté.

L'intention est une volonté naturelle qualifiée, autrement dit, un appétit naturel et rationnel de tel objet. Dans l'âme humaine réside effectivement une faculté d'appétit rationnel. Quand donc cette faculté rationnelle s'est mise en mouvement en vertu de sa nature en direction de quelque objet, on parle d'intention ; l'intention est en effet un appétit et un désir rationnel de quelque objet.

On parle d'intention aussi bien à propos de ce qui dépend de nous que de ce qui n'en dépend pas, c'est-à-dire à propos de possible comme à propos d'impossible. Souvent en effet nous avons l'intention de nous débaucher ou d'être tempérants ou de dormir ou d'autres choses du même genre, lesquelles dépendent de nous et sont du domaine du possible. Mais nous voulons aussi en intention devenir rois, ce qui ne dépend pas de nous. D'aventure nous voulons aussi ne jamais mourir et cela est du domaine de l'impossible.

L'intention vise la fin, non les moyens se rapportant à la fin. La fin est ce qui est voulu, comme de régner, d'être en bonne santé ; se rapporte à la fin ce qui est l'objet de la délibération, autrement dit le moyen par lequel nous parviendrons à être en bonne santé ou à régner. Après l'intention viennent la recherche et l'examen. Après, si cela dépend de nous, vient le projet autrement dit, la délibération. Le projet est l'appétit qui se met à la recherche des actions

ἡμῖν πρακτῶν γινομένη· βουλευέται γάρ, εἰ ὤφειλε μετελθεῖν τὸ
 90 πρᾶγμα ἢ οὐ. Εἶτα κρίνει τὸ κρεῖττον, καὶ λέγεται κρίσις. Εἶτα
 διατίθεται καὶ ἀγαπᾷ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν, καὶ λέγεται
 γνώμη· ἐὰν γὰρ κρίνη καὶ μὴ διατεθῆ πρὸς τὸ κριθέν ἤγουν
 ἀγαπήσῃ αὐτό, οὐ λέγεται γνώμη. Εἶτα μετὰ τὴν διάθεσιν γίνε-
 95 ται προαίρεσις ἣγουν ἐπιλογή· προαίρεσις γάρ ἐστι δύο προ-
 κειμένων τὸ αἰρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἐτέρου.
 Εἶτα ὁρμᾷ πρὸς τὴν πράξιν, καὶ λέγεται ὁρμή. Εἶτα κέχρηται,
 καὶ λέγεται χρῆσις. Εἶτα παύεται τῆς ὀρέξεως μετὰ τὴν χρῆσιν.

Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἀλόγων ὀρεξις γίνεται τινος, καὶ εὐθέως
 ὁρμὴ πρὸς τὴν πράξιν· ἀλογος γάρ ἐστιν ἡ ὀρεξις τῶν ἀλόγων,
 καὶ ἄγονται ὑπὸ τῆς φυσικῆς ὀρέξεως. Διὸ οὐδὲ θέλησις λέγεται
 100 ἡ τῶν ἀλόγων ὀρεξις οὐδὲ βούλησις· θελήσις γάρ ἐστι λογικὴ καὶ
 αὐτεξουσίως φυσικὴ ὀρεξις. Ἐπὶ δὲ τῶν ἀνθρώπων λογικῶν
 ὄντων ἄγεται μᾶλλον ἡ φυσικὴ ὀρεξις ἢπερ ἄγει· αὐτεξουσίως
 γὰρ καὶ μετὰ λόγου κινεῖται, ἐπειδὴ συνεζευγμένα εἰσὶν αἱ
 105 γνωστικαὶ καὶ ζωτικαὶ δυνάμεις ἐν αὐτῷ. Αὐτεξουσίως οὖν
 ὀρέγεται καὶ αὐτεξουσίως βούλεται καὶ αὐτεξουσίως ζητεῖ καὶ
 σκέπτεται καὶ αὐτεξουσίως βουλευέται καὶ αὐτεξουσίως κρίνει
 καὶ αὐτεξουσίως διατίθεται καὶ αὐτεξουσίως προαιρεῖται καὶ
 αὐτεξουσίως ὁρμᾷ καὶ αὐτεξουσίως πράττει ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν
 ὄντων.

110 Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἐπὶ θεοῦ βούλησιν μὲν λέγομεν, προ-
 αίρεσιν δὲ κυρίως οὐ λέγομεν· οὐ γὰρ βουλευέται ὁ θεός. Ἀγνοίας
 γὰρ ἐστὶ τὸ βουλευέσθαι· περὶ γὰρ τοῦ γινωσκομένου οὐδεὶς βου-
 λεύεται. Εἰ δὲ ἡ βουλή ἀγνοίας, πάντως καὶ ἡ προαίρεσις. Ὁ δὲ
 θεός πάντα εἰδώς ἀπλῶς οὐ βουλευέται.

1. Sur διατίθεται (l. 90), cf. MAXIME, *Pyrrh.*, 293 C 2. Jean éclairce ce mot en ajoutant ἀγαπᾷ (cf. *infra*, ch. 58, l. 163-189).

2. Sur χρῆσις (l. 96) : *Volunt.* 19 (p. 201) ; *Manich.* 14 (p. 359, l. 27 s.) ; 60 (p. 379-380). Cf. GAUTHIER, « Maxime le Confesseur », p. 73-77.

3. Cf. MAXIME, *Opusc.*, 17 D-20 A - dont s'inspire Jean dans un mou-
 vement oratoire assez fréquent chez lui, avec la répétition de l'adverbe. Cf. *Volunt.* 15, l. 16 s. (p. 199).

qu'il dépend de nous de faire. On délibère en effet s'il convient ou non de s'impliquer dans telle affaire. Puis on juge ce qui est préférable et c'est ce qu'on appelle « jugement ». Ensuite on s'éprend d'affection¹ pour ce qui a été jugé au terme de la délibération et c'est ce qu'on appelle « résolution ». Dans le cas où après jugement, on ne s'éprend pas d'affection pour ce qui a été jugé, on ne parle pas de résolution. Après s'être ainsi épris, on en vient au libre choix ou à la conclusion. Le libre choix consiste, en face de deux données, à choisir et élire l'une de préférence à l'autre. Ensuite on s'élançait vers l'action, et l'on parle alors d'élan. Puis on se met à exécuter et l'on parle d'« exécution² ». Ensuite, l'appétit s'apaise après l'exécution.

Dans le cas des êtres dépourvus de raison, dès que se produit l'appétit de quelque chose, l'élan vers l'action suit aussitôt. L'appétit, en effet, chez les êtres dépourvus de raison, est irrationnel et ils sont menés par l'appétit naturel. Voilà pourquoi on ne peut appeler ni volonté ni intention l'appétit des êtres dépourvus de raison : la volonté est un appétit naturel pénétré de raison et de libre arbitre. Dans le cas de l'homme, vu la présence de la raison, l'appétit naturel est dirigé plutôt qu'il ne dirige. Car il est sous la motion du libre arbitre et de la raison, vu que les facultés cognitives et vitales se conjuguent dans l'homme. Son appétit, son projet, sa recherche, son examen, sa délibération, son jugement, ses affections, son choix, son élan, son action concernant ses objectifs naturels se déroulent tous sous l'influence du libre arbitre³.

Il faut reconnaître qu'à propos de Dieu nous parlons d'intention, mais non, au sens propre, de libre choix : Dieu ne délibère pas. Car délibérer est le fait de l'ignorance ; au sujet du connu, nul ne délibère. Or si la délibération est le fait de l'ignorance, à n'en pas douter, le libre choix également. Donc Dieu qui sait absolument tout n'a pas à délibérer.

- 115 Οὐτε δὲ ἐπὶ τῆς τοῦ κυρίου ψυχῆς φαμεν βουλὴν ἢ προαίρεσιν οὐ γὰρ εἶχεν ἄγνοϊαν. Εἰ γὰρ καὶ τῆς ἀγνοούσης τὰ μέλλοντα φύσεως ἦν, ἀλλ' ὅμως καθ' ὑπόστασιν ἐνωθεῖσα τῷ θεῷ λόγῳ πάντων τὴν γνῶσιν εἶχεν οὐ χάριτι, ἀλλ', ὡς εἴρηται, διὰ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἐνωσιν ὁ αὐτὸς γὰρ ἦν καὶ θεὸς καὶ ἄνθρωπος.
- 120 Διὸ οὐδὲ γνωμικὸν εἶχε θέλημα. Θέλησιν μὲν γὰρ εἶχε τὴν φυσικὴν, τὴν ἀπλῆν, τὴν ἐν πάσαις ταῖς ὑποστάσεσι τῶν ἀνθρώπων ὁμοίως θεωρουμένην, τὴν δὲ γνώμην ἤγουν τὸ θελητὸν οὐκ εἶχεν ἢ ἀγία αὐτοῦ ψυχὴ ἐναντίον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ θελήματος οὐδὲ ἄλλο παρὰ τὸ θεῖον αὐτοῦ θέλημα. Ἡ γὰρ
- 125 γνώμη συνδιαιρεῖται ταῖς ὑποστάσεσι πλὴν τῆς ἀγίας καὶ ἀπλῆς καὶ ἀσυνθέτου καὶ ἀδιαίρετου θεότητος· ἐκεῖ γὰρ τῶν ὑποστάσεων μὴ εἰς ἅπαν διαιρουμένων καὶ δισταμένων οὐδὲ τὸ θελητὸν διαιρεῖται. Κακεῖ μὲν, ἐπειδὴ μία ἡ φύσις, μία καὶ ἡ φυσικὴ θέλησις· ἐπειδὴ δὲ καὶ αἱ ὑποστάσεις ἀδιάστατοί εἰσιν, ἐν
- 130 καὶ τὸ θελητὸν καὶ μία ἡ κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων. Ἐπὶ δὲ τῶν ἀνθρώπων, ἐπειδὴ μὲν ἡ φύσις μία, μία καὶ ἡ φυσικὴ θέλησις· ἐπειδὴ δὲ αἱ ὑποστάσεις κεχωρισμένοι εἰσὶ καὶ διεστήχασιν ἀλλήλων κατὰ τε τόπον καὶ χρόνον καὶ τὴν πρὸς τὰ πράγματα διάθεσιν καὶ ἕτερα πλεῖστα, τούτου ἕνεκα διάφορα τὰ θελήματα
- 135 καὶ αἱ γνῶμαι. Ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπειδὴ μὲν διάφοροι αἱ φύσεις, διάφοροι καὶ αἱ θελήσεις αἱ φυσικαὶ τῆς αὐτοῦ θεότητος καὶ τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος ἤγουν αἱ θελητικαὶ δυνάμεις· ἐπειδὴ δὲ μία ἡ ὑπόστασις καὶ εἷς ὁ θέλων, ἐν καὶ τὸ

1. Dans l'exposé damascénien on ne s'étonnera pas de voir traiter en deux paragraphes qui se suivent des animaux sans raison et du Christ, Dieu et homme, à l'imitation de Maxime (*Opusc.*, 17 D-20 A) : Jean veut montrer « comment le libre arbitre pénètre le processus entier de l'acte humain tel qu'il vient de le décrire » (GAUTHIER, « Maxime le Confesseur », p. 56).

2. Cf. *infra*, ch. 65.

Dans le cas de l'âme du Seigneur¹, nous ne parlons pas non plus de délibération ou de libre choix, car il était exempt d'ignorance. Elle avait beau être d'une nature qui ignore l'avenir, étant unie au Dieu Verbe selon l'hypostase, elle possédait la connaissance de toutes choses, non par grâce, mais comme on vient de le dire, par suite de l'union selon l'hypostase². Le même était en effet Dieu et homme. Voilà pourquoi il n'avait pas non plus de vouloir par résolution³. La volonté naturelle, simple, celle qui s'observe à titre égal dans toutes les hypostases d'homme, oui, il l'avait ; mais la résolution, autrement dit le voulu contraire à son vouloir divin, son âme sainte ne l'avait point ; elle n'avait pas non plus de vouloir allant à l'encontre de son vouloir divin. Car la résolution est distincte pour chaque hypostase, sauf pour la sainte, simple, une et indivisible divinité. Chez elle, comme les hypostases ne sont en rien divisées ni séparées, le voulu non plus ne se divise pas. Chez elle de plus, comme la nature est unique, unique est aussi la volonté de nature ; vu d'autre part que les hypostases sont inséparables, unique aussi est le voulu, unique le mouvement des trois hypostases. En revanche, dans le cas des hommes, puisque la nature est unique, unique est aussi la volonté naturelle ; d'autre part, puisque les hypostases sont séparées et se distinguent les unes des autres localement et temporellement, ainsi que par leurs dispositions devant les tâches à accomplir et nombre d'autres choses, les vouloirs et les résolutions sont de ce fait différents. Dans le cas de notre seigneur Jésus-Christ, comme les natures sont différentes, différentes sont aussi les volontés naturelles, autrement dit les facultés volitives, de sa divinité et de son humanité ; mais comme unique est son hypostase et unique

3. Le vouloir gnomique est essentiel aux yeux de Jean : « il ne suffit pas... pour former notre caractère des jugements de la raison, il faut encore que s'y ajoutent les affections de la volonté, seules capables d'engendrer en nous une vraie disposition » (GAUTHIER, « Maxime le Confesseur », p. 80). Cf. *infra*, I. 138 et ch. 58, I. 178.

140 θελητὸν ἡγουν τὸ γνωμικὸν θέλημα, τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ
 θελήσεως ἐπομένης δηλαδὴ τῇ θεία αὐτοῦ θελήσει καὶ ταῦτα
 θελούσης, ἃ ἡ θεία αὐτοῦ ἤθελε θέλῃσις.

Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὡς ἕτερον μὲν ἔστιν ἡ θέλησις, ἕτερον δὲ
 βούλησις, ἕτερον δὲ τὸ θελητὸν καὶ ἕτερον τὸ θελητικὸν καὶ
 ἕτερον ὁ θέλων. Θέλησις μὲν γάρ ἔστιν αὐτὴ ἡ ἀπλή δύναμις τοῦ
 145 θέλειν, βούλησις δὲ ἡ περὶ τι θέλησις, θελητὸν δὲ τὸ ὑποκείμενον
 τῇ θελήσει πρᾶγμα ἡγουν ὅπερ θέλομεν (οἶον κινεῖται ἡ ὄρεξις
 πρὸς βρωσιν ἢ μὲν ἀπλῶς ὄρεξις ἢ λογικὴ θέλησις ἔστιν, ἢ δὲ
 πρὸς βρωσιν ὄρεξις βούλησις ἔστιν, αὐτὴ δὲ ἡ βρωσις θελητὸν
 150 ἐστι), θελητικὸν δὲ τὸ ἔχον τὴν θελητικὴν δύναμιν οἶον ὁ ἀνθρω-
 πος, θέλων δὲ αὐτὸς ὁ κεχρημένος τῇ θελήσει.

Δεῖ εἰδέναι, ὡς τὸ θέλημα ποτὲ μὲν τὴν θέλησιν δηλοῖ ἥτοι τὴν
 θελητικὴν δύναμιν καὶ λέγεται θέλημα φυσικόν, ποτὲ δὲ τὸ
 θελητὸν καὶ λέγεται θέλημα γνωμικόν.

λζ'

Περὶ ἐνεργείας

Χρῆ γινώσκειν, ὡς πᾶσαι αἱ δυνάμεις αἱ προειρημέναι, αἱ τε
 γνωστικαὶ αἱ τε ζωτικαὶ καὶ αἱ φυσικαὶ καὶ αἱ τεχνικαί,
 5 ἐνεργεῖαι λέγονται· ἐνέργεια γάρ ἔστιν ἡ φυσικὴ ἐκάστης οὐσίας
 δύναμις τε καὶ κίνησις. Καὶ πάλιν ἐνέργειά ἐστι φυσικὴ ἢ πάσης
 οὐσίας ἔμφυτος κίνησις. Ὅθεν δῆλον, ὅτι, ὡν ἡ οὐσία ἢ αὐτὴ,
 τούτων καὶ ἡ ἐνέργεια ἢ αὐτὴ, ὡν δὲ αἱ φύσεις διάφοροι, τούτων
 καὶ αἱ ἐνεργεῖαι διάφοροι· ἀμύχανον γάρ οὐσίαν ἄμοιρον εἶναι
 10 φυσικῆς ἐνεργείας.

1. Le chapitre se termine par une « leçon » de vocabulaire (cf. ch. 58, l. 204-212).

2. Cf. ANASTASE, *Viae* II, 4, l. 74-190 (p. 43-50). La doctrine de Grégoire de Nysse inspire ce bref chapitre. Jean la connaît à travers Maxime (et probablement Anastase), il la reprend dans *Volunt.* 34-36 (p. 217-220). Maxime avait réuni diverses définitions de l'acte (*Opusc.*, 280 B-284 A) dues au Ps.-Justin, à Alexandre (cf. *PG* 18, 548 s.), Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Cyrille Alex. et Basile. Peut-être ce chapitre doit-il son

celui qui veut, unique est aussi ce qui est voulu, autrement dit le vouloir par résolution ; sa volonté humaine suit en effet bien évidemment sa volonté divine et veut ce que veut sa volonté divine.

Il faut reconnaître qu'autre chose est la volonté, autre chose l'intention, autre chose le voulu, autre chose la capacité de vouloir, et autre chose encore le sujet voulant. La volonté est la simple faculté de vouloir prise en elle-même ; l'intention est la volonté relative à quelque chose ; le voulu est la réalité qui fait l'objet de la volonté, soit ce précisément que nous voulons (par exemple l'appétit est mû en direction de la nourriture : l'appétit simplement pris est la volonté rationnelle, l'appétit dirigé vers la nourriture est l'intention, la nourriture en elle-même est le voulu). Est un être volitif celui qui possède la faculté de vouloir, ainsi l'homme ; le voulant est celui qui use de la volonté.

Il faut savoir que le terme de « vouloir » désigne tantôt la volonté, autrement dit la faculté volitive, et on l'appelle « vouloir naturel », et tantôt le voulu et on l'appelle « vouloir par résolution »¹.

37 (II, 23)

L'acte

Il faut reconnaître que toutes les facultés dont nous avons parlé, qu'elles soient cognitives, vitales, naturelles ou fabricatrices, sont appelées « actes² ». Sont acte en effet la puissance et le mouvement naturels de chaque substance. Ou encore : est acte naturel le mouvement inné de toute substance. D'où il suit que là où la substance est identique, l'acte est identique, là où les natures sont différentes, les actes aussi sont différents. Car il est impossible qu'une substance soit dépourvue d'acte naturel.

caractère peu rigoureux à cet exemple. Ces définitions seront reprises en plusieurs endroits, notamment ch. 59, l. 79 et 171-174.

Ἐνέργεια πάλιν ἐστὶ φυσικὴ ἢ δηλωτικὴ ἐκάστης οὐσίας δύναμις. Καὶ πάλιν Ἐνέργειά ἐστι φυσικὴ καὶ πρώτη ἢ ἀεικίνητος δύναμις τῆς νοερᾶς ψυχῆς, ταυτέστιν ὁ ἀεικίνητος αὐτῆς λόγος φυσικῶς ἐξ αὐτῆς ἀειπηγαζόμενος. Ἐνέργειά ἐστι φυσικὴ ἢ ἐκάστης οὐσίας δύναμις τε καὶ κίνησις, ἥς χωρὶς μόνον τὸ μὴ ὄν.

Λέγονται δὲ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις ὡς τὸ λαλεῖν, τὸ περιπατεῖν, τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν καὶ τὰ τοιαῦτα. Καὶ τὰ πάθη δὲ τὰ φυσικὰ πολλάκις ἐνέργειαι λέγονται ὡς πείνα, δίψα καὶ τὰ τοιαῦτα. Λέγεται πάλιν ἐνέργεια καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς δυνάμεως.

Διτῶς δὲ λέγεται καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ. Λέγομεν γὰρ τὸν παῖδα τὸν θηλάζοντα δυνάμει γραμματικόν· ἔχει γὰρ ἐπιτηδεϊότητα διὰ μαθήσεως γενέσθαι γραμματικός. Λέγομεν πάλιν τὸν γραμματικόν καὶ δυνάμει γραμματικόν καὶ ἐνεργείᾳ· ἐνεργείᾳ μὲν, ὅτι ἔχει τὴν γνῶσιν τῆς γραμματικῆς, δυνάμει δέ, ὅτι δύναται ἐξηγεῖσθαι, οὐκ ἐνεργεῖ δὲ τὴν ἐξήγησιν. Λέγομεν πάλιν ἐνεργείᾳ γραμματικόν, ὅτε ἐνεργεῖ ἡγουν ἐξηγεῖται.

Χρῆ οὖν γινώσκειν, ὅτι ὁ δεύτερος τρόπος κοινός ἐστι τοῦ δυνάμει καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ, δεύτερος μὲν τοῦ δυνάμει, πρῶτος δὲ τοῦ ἐνεργείᾳ.

Ἐνέργεια φύσει ἐστὶ πρώτη καὶ μόνη καὶ ἀληθὴς ἢ ἀυθαίρετος ἢ τοι λογικὴ καὶ αὐτεξούσιος ζωὴ καὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς εἶδους συστατικὴ ἥς ἀποστεροῦντες τὸν κύριον, οὐκ οἶδα, ὅπως αὐτὸν θεὸν ἐνανθρωπήσαντα λέγουσιν. Ἐνέργειά ἐστὶ φύσεως κίνησις δραστηκὴ· δραστηκὸν δὲ λέγεται τὸ ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον.

1. Αὐθαίρετος (l. 31) : ce terme ne double pas αὐτεξούσιος (l. 32) ; il a une valeur plus large comme le montre la phrase même de Jean et appartient au vocabulaire courant (cf. ARISTOTE, *Eth.* III, 7, 1114 B 6 ; 2 Co 8, 17).

2. Cf. *Volunt* 29 (p. 215). Ici apparaissent les constantes préoccupations du théologien ; la description de l'activité humaine est conçue en rapport avec son achèvement dans la perfection du Christ.

Et encore : est acte naturel la puissance indicative de chaque substance. Est acte naturel au premier chef la puissance toujours en mouvement de l'âme intellectuelle, autrement dit son verbe toujours en mouvement qui en jaille toujours de par la nature. Est acte naturel la puissance et le mouvement de chaque substance, dont seul le néant est privé.

On donne également le nom d'actes à des activités telles que de parler, marcher, manger, boire, et d'autres semblables. Même aux passions naturelles, comme la faim, la soif etc. on donne fréquemment le nom d'actes. On nomme encore acte l'accomplissement de la puissance.

On parle de puissance et d'acte de deux manières. Nous disons en effet que l'enfant au sein est grammairien en puissance : il possède l'aptitude à devenir grammairien par l'étude. À son tour, du grammairien, nous disons qu'il est grammairien et en puissance et en acte ; en acte, parce qu'il possède la connaissance de la grammaire, en puissance, parce qu'il peut l'exposer, mais ne donne pas actuellement cet exposé. Nous le disons une fois de plus grammairien en acte lorsqu'il agit, c'est-à-dire fait son exposé.

Il faut donc reconnaître que le second mode d'emploi est commun à l'acte et à la puissance ; mais il est secondaire pour la puissance, primaire pour l'acte.

La vie de choix spontané¹, autrement dit où s'exercent la raison et le libre arbitre, la vie qui donne sa consistance à notre espèce, est un acte premier, unique et véritable de la nature. Qui en prive le Seigneur affirme-t-il tout de même son incarnation, je ne sais². L'acte est un mouvement opératoire de la nature ; on appelle « opératoire » ce qui se meut de soi-même³.

3. Définition surajoutée, marque peut-être de la révision de l'ouvrage, on la retrouve à la fois chez Némésius (ch. 16, l. 7, p. 74), chez Maxime (PG 91, 281 A 4) qui l'attribue à Grégoire de Nysse et enfin dans la *D. P.* (p. 258, l. 6).

λη'

Περὶ ἔκουσίου καὶ ἀκουσίου

Ἐπειδὴ τὸ ἔκουσιον ἐν πράξει τινὶ ἔστι καὶ τὸ νομιζόμενον δὲ ἀκούσιον ἐν πράξει τινὶ ἔστι, πολλοὶ δὲ τινες καὶ τὸ ὄντως
 5 ἀκούσιον οὐ μόνον ἐν τῷ πάσχειν ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ πράττειν τίθενται, δεῖ εἰδέναι, ὅτι πράξις ἔστιν ἐνέργεια λογικὴ. Ταῖς δὲ πράξεσιν ἔπεται ἔπαινος ἢ ψόγος, καὶ αἱ μὲν αὐτῶν μεθ' ἡδονῆς, αἱ δὲ μετὰ λύπης πράττονται, καὶ αἱ μὲν αὐτῶν εἰσιν αἵρεται τῷ
 10 πράττοντι, αἱ δὲ φευκταί, καὶ τῶν αἵρετῶν αἱ μὲν αἰεὶ αἵρεταιί, αἱ δὲ κατὰ τινὰ χρόνον, ὁμοίως καὶ τῶν φευκτῶν. Καὶ πάλιν αἱ μὲν τῶν πράξεων ἔλεοῦνται, αἱ δὲ συγγνώμης ἀξιοῦνται, αἱ δὲ μισοῦνται καὶ κολάζονται. Τῷ μὲν οὖν ἔκουσίῳ πάντως ἔπακλουθεῖ ἔπαινος ἢ ψόγος καὶ τὸ μεθ' ἡδονῆς πράττεσθαι καὶ τὸ αἵρετάς εἶναι τὰς πράξεις τοῖς πράττουσιν ἢ αἰεὶ ἢ τότε, ὅτε
 15 πράττονται, τῷ δὲ ἀκουσίῳ τὸ συγγνώμης ἢ ἐλέους ἀξιοῦσθαι καὶ τὸ μετὰ λύπης πράττεσθαι καὶ τὸ μὴ εἶναι αἵρετάς μηδὲ δι' ἑαυτοῦ τελεῖν τὸ πραττόμενον, εἰ καὶ βιάζοιτο.

Τοῦ δὲ ἀκουσίου τὸ μὲν ἔστι κατὰ βίαν, τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν κατὰ βίαν μὲν, ὅταν ἡ ποιητικὴ ἀρχὴ ἡγουν αἰτία ἐξωθεν ἔστι
 20 ἡγουν ὅταν ὑφ' ἐτέρου βιαζώμεθα, μηδ' ὅλως πειθόμενοι μηδὲ συμβαλλώμεθα κατ' οἰκείαν ὁρμὴν μηδὲ ὅλως συμπράττωμεν ἢ δι' ἑαυτῶν τὸ βιασθὲν ποιῶμεν, ὃ καὶ ὀριζόμενοί φαμεν. Οὗ ἢ ἀρχὴ ἐξωθεν μηδὲν συμβαλλομένου κατ' οἰκείαν ὁρμὴν τοῦ βια-

1. L'ensemble du chapitre est repris de Némésius, *Nat. hom.* :

Jean, lignes	Némésius, chapitres
3-24	cf. 29, p. 93, l. 24 – p. 94, l. 13
24-30	= 31, p. 96, l. 25 – p. 97, l. 8
31-35	= 32, p. 98, l. 5-10
35-40	cf. 31, p. 97, l. 15
44-48	= 33, p. 99, l. 15-19
51 s.	= 33, p. 101, l. 1-2

Ce chapitre fournit un bon exemple de la manière de l'auteur, réunissant en un seul deux ou plusieurs chapitres de sa source, glosant (cf. l. 15-17 et 19) ou arrangeant le texte (l. 20-25) sans que l'on puisse invoquer ici le témoignage de tel ms.

38 (II, 24)

Le volontaire et l'involontaire¹

Ce qu'on fait volontairement consiste en une action et ce qu'on tient pour fait contre son gré consiste en une action ; beaucoup de gens d'autre part classent ce qui est réellement involontaire non seulement dans le domaine de la passion, mais dans celui de l'action² ; il faut savoir dès lors que l'action est une opération rationnelle. Des actions résultent l'approbation ou le blâme ; les unes se font avec plaisir, les autres avec tristesse ; certaines d'entre elles sont choisies par l'agent, d'autres sont évitées par lui ; dans la première catégorie, il en est qu'on choisit en tout temps, d'autres à tel moment ; et il en va de même pour celles qu'on évite. Encore : parmi les actions, certaines suscitent la pitié, d'autres sont jugées dignes de pardon, d'autres sont honnies et châtiées. Ainsi les conséquences constantes du volontaire sont l'approbation ou le blâme, le fait d'agir avec plaisir et le fait que ces actions constituent le choix soit permanent soit occasionnel des agents ; l'involontaire entraîne quant à lui un verdict de pardon ou de pitié, la tristesse dans l'action, l'absence d'un choix délibéré et en plus le fait que ce n'est pas une action accomplie de soi-même, lors même que la violence nous la fait faire.

L'involontaire a lieu soit par la violence soit par l'ignorance. Par la violence quand le principe efficient, autrement dit la cause, vient de l'extérieur, c'est-à-dire quand nous sommes violentés par autrui, sans donner aucun consentement ni fournir une collaboration de notre propre impulsion ni coopérer aucunement ni faire par nous-mêmes ce à quoi nous sommes forcés. Nous exprimons aussi cela dans une définition : ce dont le principe est extérieur, sans colla-

2. Sur l'opposition *πάσχειν/πράττειν* (l. 5), *Dial.* γγ'/53 (p. 123-124). Sur *τὸ ἐκούσιον* (l. 3) cf. *infra*, ch. 72, l. 8. Par Némésius, ce chapitre est un écho lointain de l'enseignement d'ARISTOTE, *Eth.* III, 1-3, 1109 B 30-1111 B.

σθέντος. Ἀρχὴν δὲ φαμεν τὴν ποιητικὴν αἰτίαν. Τὸ δὲ δι'
 25 ἄγνοιαν ἀκουσίαν ἔστιν, ὅταν μὴ αὐτοὶ παρέχωμεν αἰτίαν τῆς
 ἀγνοίας, ἀλλ' οὕτω συμβῆ. Εἰ γὰρ μεθύων τις φόνον ποιήσει,
 ἀγνοῶν ἐφόνευσεν, οὐ μὴν ἀκουσίως· τὴν γὰρ αἰτίαν τῆς ἀγνοίας
 ἤγουν τὴν μέθην αὐτὸς ἔπραξεν. Εἰ δὲ τις ἐν τῷ συνήθει τόπῳ
 30 τοξεύων τὸν πατέρα παριόντα ἀπέκτεινε, δι' ἄγνοιαν λέγεται
 ἀκουσίως τοῦτο πεποιηκέναι.

Τοῦ οὖν ἀκουσίου διττοῦ ὄντος, τοῦ μὲν κατὰ βίαν, τοῦ δὲ δι'
 ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον ἀμφοτέροις ἀντίκειται· ἔστι γὰρ ἐκούσιον
 τὸ μήτε κατὰ βίαν μήτε δι' ἄγνοιαν γινόμενον. Ἐκούσιον τοίνυν
 35 ἔστιν, οὗ ἡ ἀρχὴ τουτέστιν ἡ αἰτία ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ'
 ἕκαστα, δι' ὧν καὶ ἐν οἷς ἡ πράξις. « Καθ' ἕκαστα » δὲ ἔστιν, ἃ
 καλεῖται παρὰ τοῖς ρήτορσι περιστατικὰ μόρια, οἷον τίς ἤγουν ὁ
 πράξας, τίνα ἤγουν τὸν παθόντα, τί ἤγουν αὐτὸ τὸ πραχθέν,
 40 τυχὸν ἐφόνευσε· τίνα ἤγουν ὄργανον, ποῦ ἤγουν τόπον, πότε
 ἤγουν ἐν ποίῳ χρόνῳ, πῶς ὁ τρόπος τῆς πράξεως, διὰ τί ἤγουν
 διὰ ποίαν αἰτίαν.

Ἰστέον, ὡς εἰσὶ τινὰ μέσα ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων, ἅτινα ἀηδῆ
 καὶ λυπηρὰ ὄντα διὰ μείζον κακὸν καταδεχόμεθα, ὡς διὰ
 ναυάγιον ἀποβάλλομεν τὰ ἐν τῷ πλοίῳ.

Ἰστέον, ὡς τὰ παιδία καὶ τὰ ἄλογα ἐκουσίως μὲν ποιεῖ, οὐ
 45 μὴν δὲ καὶ προαιρούμενα, καὶ ὅσα διὰ θυμὸν πράττομεν μὴ

1. Cf. ARISTOTE, *Eth.* 1109 B 35. Sur les divers sens de ἀρχή (I. 24), cf. GRÉGOIRE, « Relation », p. 720.

2. Φόνον (I. 26) : à l'origine terme de la langue poétique, qui a une coloration juridique et quasi religieuse. Exemple typique de l'entrée dans le langage courant du vocabulaire poétique classique. Némésius l'emploie au début du ch. 31 (p. 96, l. 16), mais non Aristote (*Eth.*) ; cf. *Manich.* 14 (p. 360, l. 58). L'exemple de l'ivrogne est en germe dans le passage cité d'Aristote ; l'exemple de l'archer est le type même du problème scolaire posé depuis les sophistes (cf. ANTIPHON, *Discours*, 2^e tétralogie, CUF, Paris 1923, p. 72-73 - entre autres exemples).

3. Cf. ARISTOTE, *Eth.* III, 2, 1111 A 3-20. Remarquer les brèves gloses dont Jean accompagne chacun des termes désignant les catégories aristotéliennes, là où Némésius utilisait des exemples traditionnels certes mais plus largement développés.

boration de l'impulsion propre du sujet de la violence. Par « principe » nous entendons la cause efficiente¹. Quant à l'involontaire par ignorance, il a lieu quand nous ne fournissons pas par nous-mêmes la cause de l'ignorance, qui est pur accident. En effet si un homme ivre commet un meurtre², il a tué par ignorance, mais non pas involontairement ; car de la cause de son ignorance, c'est-à-dire l'ivresse, il est bien l'auteur. Si par contre quelqu'un pratique le tir à l'arc à l'endroit habituel et vient à tuer son père qui se trouve là, on dit qu'il a accompli cela involontairement par ignorance.

Puisque l'involontaire revêt ces deux aspects d'involontaire par violence et d'involontaire par ignorance, le volontaire est à l'opposite de l'un comme de l'autre. Est volontaire ce qui se produit sans violence comme sans ignorance. Est volontaire, dès lors, ce dont le principe, c'est-à-dire la cause, réside en celui qui connaît en détail les motifs et l'environnement de l'action³. Ces détails sont ce que les rhéteurs appellent « circonstances partielles » ; soit : « qui ? » c'est-à-dire l'agent ; « sur qui ? » c'est-à-dire le patient ; « quoi ? » c'est-à-dire l'objet de l'action, par exemple un meurtre ; « avec quoi ? » c'est-à-dire l'instrument ; « où ? » c'est-à-dire le lieu ; « quand ? » c'est-à-dire à quel moment ; « comment ? », le mode de l'action ; « pourquoi ? » c'est-à-dire pour quel motif.

Il faut savoir qu'il y a certains intermédiaires⁴ entre le volontaire et l'involontaire, des cas où nous acceptons des désagréments et des tristesses à cause d'un mal plus grand : ainsi en cas de naufrage nous jetons par dessus bord la cargaison.

Il faut savoir que les enfants et les êtres dépourvus de raison agissent volontairement, et néanmoins sans choix

4. Μέσα (I, 41) : le moraliste se montre parfois dans notre ouvrage - avec son souci des nuances. L'exemple de la cargaison jetée à la mer vient d'Aristote (*Eth.* III, 1, 1110 A) par Némésius (cf. ch. 30, p. 94, l. 20-21).

προβουλευσάμενοι, ἐκουσίως ποιῶμεν, οὐ μὴν καὶ κατὰ προ-
αίρεσιν. Καὶ ὁ φίλος αἰφνιδίως ἐπέστη ἐκουσίως μὲν ἡμῖν, οὐ μὴν
καὶ προαιρούμενος. Καὶ ὁ θησαυρῶ ἀνελπίστως περιτυχῶν
ἐκουσίως περιέτυχεν, οὐ μὴν καὶ προαιρούμενος. Πάντα ταῦτα
50 ἐκούσια μὲν διὰ τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἦδυσθαι, οὐ μὴν καὶ κατὰ προαίρε-
σιν, διότι οὐκ ἀπὸ βουλῆς. Δεῖ δὲ πάντως βουλήν προηγεῖσθαι
τῆς προαίρεσεως, καθὼς εἶρηται.

λθ'

Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, ταυτέστι τοῦ αὐτεξουσίου

Ὁ περὶ τοῦ αὐτεξουσίου λόγος ταυτέστι τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρώτῃ
μὲν ἔχει ζήτησιν, εἰ ἔστι ἐφ' ἡμῖν πολλοὶ γὰρ οἱ πρὸς ταῦτο
5 ἀντιβαίνοντες. Δευτέραν δέ, τίνα ἔστι τὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ τίνων
ἐξουσίαν ἔχομεν. Τρίτῃ τὴν αἰτίαν ἐξετάσαι, δι' ἣν ὁ ποιήσας
ἡμᾶς θεὸς αὐτεξουσίου ἐποίησεν. Ἀναλαβόντες οὖν περὶ τοῦ
πρώτου, πρῶτον εἴπωμεν ἀποδεικνύντες, ὅτι ἔστι τινὰ ἐφ' ἡμῖν,
ἐκ τῶν παρ' ἐκείνοις ὁμολογουμένων καὶ εἴπωμεν οὕτως·

10 Τῶν γινομένων πάντων ἢ θεὸν φασιν αἴτιον εἶναι ἢ ἀνάγκην ἢ
εἰμαρμένην ἢ φύσιν ἢ τύχην ἢ τὸ αὐτόματον. Ἀλλὰ τοῦ μὲν θεοῦ

1. Les enfants et les êtres dépourvus de raison sont inaccessibles à la vertu : *Manich.* 14 (p. 358).

2. = NEMÉSIUS, *Nat. hom.* 39 (p. 112, l. 7 - p. 113, l. 13). Les deux ch. 39-40 forment un ensemble cohérent dont le plan est indiqué en ce premier paragraphe. La question traitée est un thème stoïcien traité de façon chrétienne (cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957², p. 235-240 ; GRÉG. NYSS., *Virg.* 12, l. 10 - fin, p. 402-411). « À partir de 150 environ, les apologistes chrétiens utilisent ces termes d'une manière quasi-technique pour affirmer la liberté initiale que le créateur a accordée à toutes ses créatures, toutes capables de persister dans la contemplation du bien et dans l'obéissance à Dieu, ou au contraire de s'en détourner. » (M. HARL, « Problèmes posés par l'histoire du mot τὸ αὐτεξούσιον, liberté stoïcienne et liberté chrétienne », *REG* 73, 1960, p. xxvii). Cf. aussi DANÉLOU, *Platonisme*, p. 26.

3. Ce terme renvoie aux « adversaires » désignés dans la phrase précédente. On reconnaîtra en eux soit les nombreux tenants de l'astrologie

préalable¹ ; les actions que nous accomplissons par emportement, nous les faisons sans délibération préalable, volontairement, et néanmoins sans libre choix. Un ami aussi est arrivé à l'improviste ; cela agréé à notre vouloir, mais il n'y a pas eu libre choix. Et celui qui de façon inespérée découvre un trésor le découvre au gré de sa volonté, mais non point par libre choix. Tout cela est du volontaire parce que nous y trouvons de l'agrément, mais non point en vertu d'un libre choix, puisque cela ne dérive d'aucune délibération. Or il faut absolument, nous l'avons dit plus haut, qu'une délibération précède le choix.

39 (II, 25)

Ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le libre arbitre

Le discours relatif au libre arbitre², c'est-à-dire sur ce qui dépend de nous, comporte comme premier sujet d'enquête la question : quelque chose dépend-il de nous ? Car bien des gens le contestent. Comme second sujet : qu'est-ce qui dépend de nous et sur quoi notre libre arbitre porte-t-il ? En troisième lieu il faut examiner pourquoi Dieu notre créateur nous a dotés d'un libre arbitre. Revenons-en donc au premier point et commençons par fournir la démonstration que certaines choses dépendent de nous, en partant de ce sur quoi nos adversaires sont d'accord³. Disons donc ceci :

De tous les événements qui se produisent, c'est Dieu, selon ces gens, qui est la cause, ou la nécessité ou le destin⁴ ou la nature ou la fortune ou le hasard. Mais l'œuvre de

(cf. ch. 21, l. 131 s.), soit peut-être, mais avec prudence, les musulmans dont la croyance développait aux yeux des chrétiens un certain fatalisme (cf. *Islam*, p. 228-291).

4. Εἰμαρμένην (l. 11) : Jean connaît toutes les distinctions traditionnelles ; cf. ARISTOTE, *Phys.* II, 3-6 (t. 1, p. 65-74) ; *Eth.* 1112 A 27.

- ἔργον οὐσία καὶ πρόνοια· τῆς δὲ ἀνάγκης τῶν αἰεί ὡσαύτως
 ἐχόντων ἢ κινήσει· τῆς δὲ εἰμαρμένης τὸ ἐξ ἀνάγκης τὰ δι' αὐτῆς
 ἐπιτελεῖσθαι (καὶ γὰρ αὕτη τῆς ἀνάγκης ἐστὶ). τῆς δὲ φύσεως
 15 γένεσις, αὐξήσις, φθορά, φυτὰ καὶ ζῶα· τῆς δὲ τύχης τὰ σπάνια
 καὶ ἀπροσδόκητα (ὀρίζονται γὰρ τὴν τύχην σύμπτωσιν καὶ συν-
 δρομῆν δύο αἰτίων ἀπὸ προαιρέσεως τὴν ἀρχὴν ἐχόντων, ἄλλο
 τι, παρ' ὃ πέφυκεν, ἀποτελούντων, ὡς τάφρον ὀρύσσοντα
 20 θησαυρὸν εὐρεῖν οὔτε γὰρ ὁ θεὸς τὸν θησαυρὸν οὕτως ἔθηκεν,
 ὥστε τοῦτον εὐρεῖν, οὔτε ὁ εὐρὼν οὕτως ὤρυξεν, ὡς εὐρεῖν
 θησαυρὸν, ἀλλ' ὁ μὲν ἴν' ὅταν θέλῃ, ἀνέλθῃ, ὁ δὲ ἴνα τάφρον
 ὀρύξῃ· συνέπεσε δὲ ἄλλο τι, παρ' ὃ προηροῦντο ἀμφοτέροι· τοῦ
 δὲ αὐτομάτου τὰ τῶν ἀψύχων ἢ ἀλόγων συμπτώματα ἄνευ
 φύσεως καὶ τέχνης. Οὕτως αὐτοὶ φασι. Τίνι τοίνυν τούτων
 25 ὑπαγάγωμεν τὰ διὰ τῶν ἀνθρώπων, εἴπερ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἐστὶν
 αἰτιος καὶ ἀρχὴ πράξεως; Οὐδὲ γὰρ θεῶν θεμιτὸν ἐπιγράφειν
 αἰσχροῦς ἔσθ' ὅτε πράξεις καὶ ἀδίκους οὐδὲ ἀνάγκη (οὐ γὰρ τῶν
 αἰεί ὡσαύτως ἐχόντων ἐστίν) οὐδὲ εἰμαρμένη (οὐ γὰρ τῶν ἐνδε-
 30 χομένων, ἀλλὰ τῶν ἀναγκαίων τὰ τῆς εἰμαρμένης λέγουσιν)
 οὔτε φύσει (φύσεως γὰρ ἔργα ζῶα καὶ φυτὰ) οὐδὲ τύχῃ (οὐ γὰρ
 σπάνιοι καὶ ἀπροσδόκητοι τῶν ἀνθρώπων αἱ πράξεις) οὔτε τῇ
 αὐτομάτῃ (ἀψύχων γὰρ λέγουσιν ἢ ἀλόγων συμπτώματα τοῦ
 αὐτομάτου). Λείπεται δὴ αὐτὸν τὸν πράττοντα καὶ ποιῶντα
 ἀνθρωπον ἀρχὴν εἶναι τῶν ἰδίων ἔργων καὶ αὐτεξούσιον.
 35 Ἔτι, εἰ μηδεμιᾶς ἐστὶν ἀρχὴ πράξεως ὁ ἄνθρωπος, περιττῶς
 ἔχει τὸ βουλευέσθαι· εἰς τί γὰρ χρήσεται τῇ βουλῇ μηδεμιᾶς ὧν
 κύριος πράξεως; Πᾶσα γὰρ βουλή πράξεως ἕνεκα. Τὸ δὲ κάλλι-

1. Θεμιτόν (l. 26) : formule classique (cf. Platon, *Théétète*, 146 B pour le sens général) : « ce n'est pas la règle de... ».

Dieu, c'est l'existence et la providence ; celle de la nécessité, le mouvement des êtres qui sont toujours de la même façon ; celle du destin, c'est l'accomplissement nécessaire de ce qui s'effectue par lui (de fait il dépend de la nécessité) ; l'œuvre de la nature, c'est la naissance, la croissance, la corruption, les plantes et les animaux ; celle de la fortune, c'est ce qui est rare et inattendu (ils définissent en effet la fortune comme la conjonction ou la rencontre de deux causes qui tiennent leur origine d'un choix et qui produisent autre chose que ce qui était naturel : ainsi de découvrir un trésor en creusant un fossé. En effet, ni celui qui a déposé le trésor ne l'a fait pour qu'on le découvre, ni celui qui le découvre n'a creusé pour découvrir un trésor, mais l'un pour reprendre son trésor au moment qu'il voudrait, le second pour creuser un fossé ; il est arrivé autre chose que ce que chacun s'était proposé) ; quant au hasard, ce sont des coïncidences concernant les êtres dépourvus d'âme ou de raison, où n'interviennent ni la nature ni l'art. Voilà ce qu'eux disent. Auquel de ces facteurs, maintenant, rapporterons-nous l'activité humaine, s'il s'avère que l'homme n'est pas cause et principe de son action ? Car il n'est pas légitime¹ d'attribuer à Dieu des actions parfois honteuses et injustes ; cela ne va pas non plus pour la nécessité, car il ne s'agit pas d'êtres toujours identiques à eux-mêmes ; ni pour le destin, car de l'aveu de ces gens, ce qui relève du destin, ce n'est pas du possible, mais du nécessaire ; ni pour la nature, ses œuvres étant les animaux et les plantes ; ni pour la fortune, puisque les actions des hommes ne sont ni rares ni inattendues ; ni pour le hasard, puisque ce sont les coïncidences chez les êtres sans âme ou sans raison qu'on dit en dépendre. Reste donc que l'homme lui-même qui agit et opère soit le principe de ses propres œuvres et qu'il soit doté de libre arbitre.

À cela s'ajoute que si l'homme n'est le principe d'aucune action, il possède en vain le pouvoir de délibérer. À quoi sert en effet d'utiliser la délibération si on n'est maître d'aucune action ? Toute délibération a lieu en vue d'une

στον καὶ τιμιώτατον τῶν ἐν ἀνθρώπῳ περιττὸν ἀποφαίνει τῶν
 ἀτοπωτάτων ἂν εἶη. Εἰ τοίνυν βουλευέται, πράξεως ἕνεκα βου-
 40 λεύεται· πᾶσα γὰρ βουλή πράξεως ἕνεκα καὶ διὰ πράξιν.

μ'

Περὶ τῶν γινομένων

Τῶν γινομένων τὰ μὲν εἰσιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Ἐφ'
 ἡμῖν μὲν οὖν εἰσιν, ὧν ἡμεῖς ἐσμεν αὐτεξούσιοι ποιεῖν τε καὶ μὴ
 5 ποιεῖν, τουτέστι πάντα τὰ δι' ἡμῶν ἔκουσίως πραττόμενα (οὐ
 γὰρ ἔκουσίως ἐλέγετο πράττεσθαι τῆς πράξεως οὐκ οὔσης ἐφ'
 ἡμῖν) καὶ ἀπλῶς, οἷς ἔπεται φόγος ἢ ἔπαινος καὶ ἐφ' οἷς ἐστι
 προτροπή καὶ νόμος. Κυρίως δὲ ἐφ' ἡμῖν ἐστι τὰ ψυχικὰ πάντα
 καὶ περὶ ὧν βουλευόμεθα· ἡ δὲ βουλή τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων
 10 ἐστίν. Ἐπίσης δὲ ἐνδεχόμενόν ἐστιν, ὃ αὐτό τε δυνάμεθα, καὶ τὸ
 ἀντικείμενον αὐτῷ· ποιεῖται δὲ τούτου τὴν αἴρεσιν ὁ νοῦς ὁ
 ἡμέτερος, καὶ οὗτός ἐστιν ἀρχὴ πράξεως. Ταῦτα τοίνυν ἐστὶ τὰ
 ἐφ' ἡμῖν, τὰ ἐπίσης ἐνδεχόμενα, οἷον τὸ κινεῖσθαι καὶ μὴ
 κινεῖσθαι, ὀρμᾶν καὶ μὴ ὀρμᾶν, ὀρέγεσθαι τῶν μὴ ἀναγκαίων
 15 καὶ μὴ ὀρέγεσθαι, ψεῦδεσθαι καὶ μὴ ψεῦδεσθαι, διδόναι καὶ μὴ
 διδόναι, χαίρειν ἐφ' οἷς δεῖ καὶ μὴ χαίρειν ὁμοίως καὶ ἐφ' οἷς οὐ
 δεῖ, καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἐν οἷς ἐστι τὰ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας
 ἔργα· τούτων γὰρ ἐσμεν αὐτεξούσιοι. Τῶν δὲ ἐπίσης ἐνδε-
 20 χομένων εἰσὶ καὶ αἱ τέχναι· ἐφ' ἡμῖν γὰρ ἐστι μετελθεῖν, ἢ ἂν
 θελήσωμεν, καὶ μὴ μετελθεῖν.

1. Sur ce passage, GRÉG. NAZ., *Orat.* 14, 32 (PG 35, 901 A 6-B);
 BASILE, *Hexaemer.* 2, 5 (p. 160-163).

2. = NÉMÉSIOUS, *Nat. hom.* 40 (p. 114, l. 15 ; p. 115, l. 4). Les événements
 sont « ce qui se produit chaque jour », notre vie quotidienne, comme le
 montre bien le choix des exemples. Comparer ÉPICTÈTE, *Manuel IV* et
 XXVI. Jean a détaché ce passage d'un assez long chapitre pour répondre à
 la deuxième question posée au début du ch. 39, avec le souci de précision
 qui caractérise sa manière. Le titre n'est pas de Némésius, il ressort natu-
 rellement du sujet traité.

3. L'idée est développée déjà par DÉMOCRITE, *Fgt B* 181 (Diels-
 Kranz⁶). Le sens exact de προτροπή (l. 8) est donné par ARISTOTE, *Rhétor-
 ique* I, 3, 3, 1358 B 8.

action. Or déclarer superflu le plus parfait et le plus précieux des dons de l'homme serait de la dernière absurdité. Donc s'il délibère, c'est en vue d'une action ; car toute délibération a lieu en vue d'une action et pour une action¹.

40 (II, 26)

Les événements

Parmi les événements², certains dépendent de nous, les autres non. Dépend de nous ce que nous avons le pouvoir d'opérer ou non librement, c'est-à-dire tout ce que nous faisons par nous-mêmes de notre plein gré (car on ne dirait pas qu'est faite de plein gré une action qui ne dépend pas de nous) et, tout simplement, ce qui encourt blâme ou approbation, ce à propos de quoi on exhorte³ ou légifère. Au sens fort, relèvent de nous toutes les opérations psychiques et celles dont nous délibérons : la délibération porte sur les possibilités qui s'équilibrent. Il y a équilibre des possibles en ce que nous pouvons faire une chose aussi bien que son contraire. Le choix sur ce point est fait par notre intellect et c'est lui le principe de l'action. Voilà par conséquent ce qui dépend de nous, ce où les possibles s'équilibrent ; par exemple quand il s'agit de se mouvoir ou de ne pas se mouvoir, de s'élancer ou de ne pas s'élancer, de convoiter ou de ne pas convoiter ce qui n'est pas nécessaire, de mentir ou de ne pas mentir, de donner ou de ne pas donner, de se réjouir dans les occasions où il le faut et parallèlement de ne pas se réjouir quand il ne le faut pas. Et combien d'autres cas semblables, où entrent en jeu la vertu et le vice. Car c'est sur ces points que nous jouissons du libre arbitre. Parmi les possibilités en équilibre⁴, il y a aussi les arts : il dépend de nous de nous orienter ou non vers celui que nous voulons.

4. Ἐπίσσης κατλ. (l. 18) : cf. *supra*, ch. 36, l. 87 s. On pourrait aussi traduire : « les futurs également contingents... ».

Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὡς ἡ μὲν αἴρεσις τῶν πρακτικῶν αἰεὶ ἐφ' ἡμῖν ἔστιν· ἡ δὲ πράξις πολλάκις κωλύεται κατὰ τινα τρόπον τῆς προνοίας.

μα'

Διὰ ποίαν αἰτίαν αὐτεξούσιοι γεγόναμεν

Φαμέν τοίνυν εὐθέως τῷ λογικῷ συνεισέρχεται τὸ αὐτεξούσιον. Πᾶν γὰρ γεννητὸν καὶ τρεπτὸν ἔστιν. Ὡν γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ἀνάγκη ταῦτα τρεπτὰ εἶναι. Τροπὴ δὲ ἔστι τὸ ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραχθῆναι καὶ τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἕτερόν τι γενέσθαι. Τὰ μὲν οὖν ἄψυχα καὶ ἄλογα τρέπονται κατὰ τὰς προειρημένας σωματικὰς ἀλλοιώσεις, τὰ δὲ λογικὰ κατὰ προαίρεσιν τοῦ γὰρ λογικοῦ τὸ μὲν ἔστι θεωρητικόν, τὸ δὲ πρακτικόν, θεωρητικὸν μὲν τὸ κατανοοῦν, ὡς ἔχει τὰ ὄντα, πρακτικὸν δὲ τὸ βουλευτικόν, τὸ ὀρίζον τοῖς πρακτοῖς τὸν ὀρθὸν λόγον. Καὶ καλοῦσι τὸ μὲν θεωρητικὸν νοῦν, τὸ δὲ πρακτικὸν λόγον, καὶ τὸ μὲν θεωρητικὸν σοφίαν, τὸ δὲ πρακτικὸν φρόνησιν. Πᾶς οὖν ὁ βουλευόμενος ὡς ἐπ' αὐτῷ τῆς αἰρέσεως οὔσης τῶν πρακτικῶν βουλεύεται, ἵνα τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς βουλῆς ἔληται καὶ ἐλόμενος πράξῃ· εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ἀνάγκης παρυφίσταται τῷ λογικῷ τὸ αὐτεξούσιον· ἡ γὰρ οὐκ ἔσται λογικόν, ἢ λογικὸν ὄν κύριον ἔσται πράξεων καὶ αὐτεξούσιον. Ὅθεν καὶ τὰ ἄλογα οὐκ εἰσιν αὐτεξούσια· ἄγονται γὰρ μᾶλλον ὑπὸ τῆς φύσεως ἢ περ ἄγουσι· διὸ οὐδὲ ἀντιλέγουσι τῇ φυσικῇ ὀρέξει, ἀλλ', ἅμα ὀρεχθῶσιν τινος, ὀρμῶσιν πρὸς τὴν πράξιν. Ὅ δὲ

1. Une formule tirée de Némésius termine ce chapitre (*Nat. hom.* 37, p. 108, l. 2). Κατὰ τινα τρόπον = « au gré de la Providence ». Dans la traduction nous avons voulu conserver quelque chose de l'image.

2. Le début du ch. 41 de Némésius est repris ici (p. 117-118) ; Jean écarte la longue démonstration de Némésius parce qu'il a déjà décrit l'homme et peut-être aussi en raison de son caractère abstrait.

3. Le théorique et le pratique : cette distinction d'origine aristotélicienne a été reprise par Maxime. Au savoir spéculatif s'oppose l'intuition

Il faut reconnaître que le choix de nos actions dépend toujours de nous ; mais l'action est fréquemment empêchée par quelque tour de la Providence¹.

41 (II, 27)

Pourquoi nous avons été dotés de libre arbitre

Disons tout de suite que le libre arbitre va avec la rationalité². Tout être qui naît, en effet, est aussi changeant. Car ceux dont la naissance à son principe vient d'un changement sont nécessairement changeants. Le changement consiste à passer du néant à l'être et à devenir quelque chose d'autre à partir d'une matière préexistante. Ainsi donc les êtres dépourvus d'âme et ceux qui sont dépourvus de raison changent selon ces altérations corporelles qu'on vient de dire ; mais les êtres rationnels changent selon leur libre choix. En effet, le rationnel se distingue en spéculatif et pratique. Est spéculative la considération des êtres tels qu'ils sont en eux-mêmes, est pratique la faculté délibérante, celle qui détermine pour les actions à faire la juste règle. On appelle également le spéculatif « intellect » et le pratique « raison », le spéculatif « sagesse » et le pratique « prudence »³. Ainsi tout homme qui délibère le fait dans la pensée que le choix de ses actes lui appartient, en vue de choisir ce que sa délibération l'a fait se proposer et d'exécuter ce qu'il a choisi ; s'il en est ainsi, nécessairement le libre arbitre accompagne la raison ; en effet, ou bien ce ne sera pas un être rationnel ou bien étant rationnel, il sera maître de ses actes et doté de libre arbitre. Dès lors, les êtres dépourvus de raison le sont aussi de libre arbitre. Leur nature les mène plutôt qu'ils ne la mènent ; c'est pourquoi ils ne s'opposent pas à leur appétit naturel ; aussitôt qu'ils ressentent un appétit quelconque, ils se ruent vers

pratique « nous indiquant comment il faut se comporter dans un cas particulier » (VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Émèse*, p. LXXXIII).

ἄνθρωπος λογικός ὦν ἄγει μᾶλλον τὴν φύσιν, ἢπερ ἄγεται· διὸ
καὶ ὀρεγόμενος, εἴπερ ἐθέλοι, ἐξουσίαν ἔχει τὴν ὄρεξιν ἀνα-
χαιτίσαι ἢ ἀκολουθήσαι αὐτῇ. Ὅθεν τὰ μὲν ἄλογα οὐδὲ ἐπαι-
25 νεῖται οὐδὲ ψέγεται, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ἐπαινῆται καὶ ψέγεται.

Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὅτι καὶ οἱ ἄγγελοι λογικοὶ ὄντες αὐτε-
ξούσιοι ὑπάρχουσι καὶ ὡς κτιστοὶ καὶ τρεπτοί. Καὶ ἔδειξεν ὁ μὲν
διάβολος ἀγαθὸς ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενος, αὐτεξουσίως δὲ
τῆς κακίας εὐρετῆς γεγονώς, καὶ αἱ σὺν αὐτῷ ἀποστατήσασαι
30 δυνάμεις ἤγουν οἱ δαίμονες, τὰ δὲ λοιπὰ τάγματα τῶν ἀγγέλων
ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμείναντα.

μβ'

Περὶ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν

Τῶν δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν τὰ μὲν ἐκ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἔχει τὰς ἀρχὰς
ἦτοι τὰς αἰτίας, τούτέστιν αἱ ἀμοιβαί τῶν πράξεων ἡμῶν ἐν τε
5 τῷ παρόντι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα τῆς
θείας βουλῆς ἐξήρηται. Ἡ μὲν γὰρ γένεσις πάντων ἐκ τοῦ θεοῦ,
ἡ δὲ φθορὰ διὰ τὴν ἡμετέραν κακίαν ἐπήχθη πρὸς τιμωρίαν καὶ
ἀφέλειαν. Θεὸς γὰρ θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρεται ἐπ'
ἀπωλείᾳ ζώντων^a δι' ἀνθρώπου δὲ μᾶλλον θάνατος^b, τούτεστι
10 τῆς τοῦ Ἀδάμ παραβάσεως, ὁμοίως καὶ αἱ λοιπαὶ τιμωρίαι. Τὰ
δὲ λοιπὰ πάντα τῷ θεῷ ἀναθετόν ἢ τε γὰρ γένεσις ἡμῶν τῆς
δημιουργικῆς αὐτοῦ δυνάμεώς ἐστι, καὶ ἡ διαμονὴ τῆς συνε-
κτικῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καὶ ἡ κυβέρνησις τῆς προνοητικῆς αὐτοῦ
δυνάμεως.

42. a. Sg 1, 13 b. Cf. Rm 5, 12

1. Ὅθεν κτλ. (l. 24 s.) : cf. *Sabb.* 17 (p. 128-129). Le « statut » des anges a été abordé au ch. 15.

2. Ce court chapitre porte la marque de Jean, il a été conçu en opposition au ch. 39, et d'autre part les références à l'Écriture et à l'action créatrice et providentielle de Dieu montrent bien les préoccupations

l'action. En revanche l'homme, qui est rationnel, dirige la nature plutôt qu'il n'en est dirigé ; voilà pourquoi même en proie à un appétit, il a pouvoir souverain, à son gré, de réfréner cet appétit ou de le suivre. Si bien qu'on ne peut distribuer aux êtres sans raison ni éloge ni blâme, tandis qu'on le peut dans le cas de l'homme¹.

Il faut reconnaître que les anges, étant des êtres rationnels, possèdent le libre arbitre et qu'en tant que créés ils sont aussi susceptibles de changer. Le diable en a donné la démonstration, lui que le créateur avait fait bon, mais qui par libre choix fit la découverte du mal, ainsi que les puissances qui avec lui se sont détournées de Dieu, c'est-à-dire les démons, cependant que le reste des ordres angéliques persévérerait dans le bien.

42 (II, 28)

Ce qui ne dépend pas de nous

Parmi les choses qui ne dépendent pas de nous², certaines ont leurs principes ou causes dans ce qui dépend de nous ; par exemple la rétribution de nos actions dans le siècle présent ou dans le siècle à venir. Toutes les autres sont liées au conseil divin. En effet la genèse de toutes choses est d'origine divine, tandis que la corruption nous a été infligée à cause de notre malignité, pour nous châtier et nous secourir. *Car Dieu n'a pas fait la mort et ne prend pas plaisir à la perte des vivants*^a. C'est par l'homme plutôt qu'est venue la mort^b, c'est-à-dire par la transgression d'Adam, et de même pour les autres châtiments. Mais il faut attribuer à Dieu tout le reste : sa puissance créatrice nous a fait naître, sa puissance conservatrice nous fait durer, sa puissance providentielle nous gouverne.

pastorales de l'auteur ; on le rapprochera des ch. 80, l. 12-23 et 97, l. 12 s. Voir aussi GRÉGOIRE, « Relation », n. 2 p. 722.

- 15 Ἐπειδὴ δέ τινες ἀντιλέγουσι τῇ προνοίᾳ, εἵπωμεν λοιπὸν
ὀλίγα καὶ περὶ προνοίας.

μγ'

Περὶ προνοίας

- Πρόνοια τοίνυν ἐστὶν ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια.
Καὶ πάλιν Πρόνοιά ἐστι βούλησις θεοῦ, δι' ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν
5 πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει. Εἰ δὲ θεοῦ βούλησις ἐστὶν ἡ
πρόνοια, πᾶσα ἀνάγκη πάντα τὰ τῇ προνοίᾳ γινόμενα κατὰ τὸν
ὀρθὸν λόγον κάλλιστά τε καὶ θεοπρεπέστατα γίνεσθαι καὶ ὡς οὐκ
ἐνὶ χρείττω γενέσθαι. Ἀνάγκη γὰρ τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν τῶν
ὄντων καὶ προνοητὴν· οὔτε γὰρ πρέπον οὔτε ἀκόλουθον ἄλλον
10 μὲν ποιητὴν εἶναι τῶν ὄντων, ἄλλον δὲ προνοητὴν· οὕτω γὰρ ἐν
ἀσθενείᾳ πάντως εἰσὶν ἀμφότεροι, ὁ μὲν τοῦ ποιεῖν, ὁ δὲ τοῦ προ-
νοεῖν. Ὁ θεὸς τοίνυν ἐστὶν ὁ τε ποιητὴς καὶ προνοητὴς, καὶ ἡ
ποιητικὴ δὲ αὐτοῦ δύναμις καὶ ἡ συνεκτικὴ καὶ ἡ προνοητικὴ ἡ
ἀγαθὴ αὐτοῦ θέλησις ἐστι· Πάντα γάρ, ὅσα ἠθέλησεν, ὁ κύριος
15 ἐποίησεν^a, καὶ τῷ θελήματι αὐτοῦ οὐδεὶς ἀνθέστηκεν^b. Ἡθέλησε
γενέσθαι τὰ πάντα^c, καὶ γέγονε· θέλει συνίστασθαι τὸν κόσμον,
καὶ συνίσταται, καὶ πάντα, ὅσα θέλει, γίνεται.

- Ἔστι δὲ προνοεῖ καὶ ὅτι καλῶς προνοεῖ, ὀρθότατα σκοπήσειεν
ἂν τις οὕτως· Μόνος ὁ θεὸς ἐστι φύσει ἀγαθὸς καὶ σοφός· ὡς οὖν
20 ἀγαθὸς προνοεῖ (ὁ γὰρ μὴ προνοῶν οὐκ ἀγαθός· καὶ γὰρ καὶ οἱ
ἄνθρωποι καὶ τὰ ἄλογα τῶν οἰκείων τέκνων προνοοῦνται

43. a. Ps 134,6 b. Cf. Rm 9,19 c. Cf. Ps 148,5

1. Les emprunts à Némésius sont ici moins serrés : l. 3-11 = *Nat. hom.* 42, p. 125 ; l. 19-29, cf. *Nat. hom.* 43, p. 135 ; l. 31-57, cf. *Nat. hom.* 43, p. 134. De la l. 50 jusqu'à la fin prévaut une autre méthode, celle de la scolie (STUDER, « Die Theologische », n. 87 p. 24) que l'on retrouvera par exemple tout au long du ch. 59 et ailleurs fréquemment dans l'œuvre de Jean (ainsi *Manich.* 61-62, p. 380-381). Est également présent dans ce chapitre le souvenir de GRÉG. NAZ., *Orat.* 34, 32-34 (PG 35, 900 D-904 C 4) pour les définitions de la Providence (l. 3-29).

Mais puisque d'aucuns nient la Providence, ajoutons encore quelques mots à son sujet.

43 (II, 29)

La Providence

La Providence est la sollicitude qu'exerce Dieu sur les êtres¹. Ou encore : la Providence est l'intention divine en vertu de laquelle tous les êtres reçoivent la direction appropriée. Si la Providence est l'intention de Dieu, de nécessité absolue tout ce qui est fait par la Providence l'est conformément à la droite raison de façon parfaite, convenant pleinement à Dieu et telle qu'on ne saurait mieux faire. Nécessairement en effet celui qui est l'auteur des êtres est aussi leur Providence : il n'est ni convenable ni logique qu'autre soit l'auteur des êtres, autre la Providence ; dans cette hypothèse, tous les deux seraient forcément trop faibles, l'un pour produire, l'autre pour gouverner. Dieu donc est aussi bien auteur que Providence et sa puissance créatrice² comme sa puissance de conservation et sa puissance providente sont à titre égal sa volonté bonne : *Tout ce qu'il a voulu, le Seigneur l'a fait*^a et à sa volonté nul ne s'opposa^b. Il a voulu que tout existât^c et tout a existé ; il a voulu que le monde se forme et il se forme et tout existe de ce qu'il veut.

Qu'il prévoie et prévoie bien, voici la façon la plus correcte de le percevoir. Dieu seul est par nature bon et sage ; en tant que bon, il prévoit (en effet celui qui ne prévoit point n'est pas bon ; de fait tant les hommes que les êtres dépourvus de raison exercent, de par leur nature, une prévoyance en faveur de leur progéniture et l'on blâme celui

2. Ποιητικὴ κτλ. (l. 13 s.) : cf. *Dorm.* III, 4 (SC 80, p. 188 s.) et *Volunt.* 28 (p. 210). Vocabulaire traditionnel : la Providence pour les Pères est liée à la notion de création (cf. VERBEKE-MONCHO, *Némésius d'Émèse*, p. LXXII s.) ; vocabulaire en grande partie stoïcien.

φυσικῶς, καὶ ὁ μὴ προνοῶν ψέγεται), ὡς δὲ σοφὸς ἄριστα τῶν ὄντων ἐπιμελεῖται.

- Χρὴ τοίνυν τούτοις προσέχοντας πάντα θαυμάζειν, πάντα
 25 ἐπαινεῖν, πάντα ἀνεξετάστως ἀποδέχεσθαι τὰ τῆς προνοίας ἔργα, καὶ φαίνεται τοῖς πολλοῖς ἀδίκᾳ διὰ τὸ ἄγνωστον καὶ ἀκατάληπτον εἶναι τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν. Πάντα δὲ λέγω τὰ οὐκ ἔφ' ἡμῖν τὰ γὰρ ἔφ' ἡμῖν οὐ τῆς προνοίας ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ ἡμετέρου αὐτεξουσίου.
- 30 Τῆς δὲ προνοίας τὰ μὲν κατ' εὐδοκίαν ἐστὶ, τὰ δὲ κατὰ συγχώρησιν. Κατ' εὐδοκίαν μὲν, ὅσα ἀναντιρρήτως εἰσὶν ἀγαθὰ, κατὰ συγχώρησιν δὲ « εἶδη πολλά ». Συγχωρεῖ γὰρ πολλάκις καὶ τὸν δίκαιον περιπεσεῖν συμφοραῖς, ἵνα τὴν ἐν αὐτῷ λαυθάνουσαν ἀρετὴν δείξῃ τοῖς ἄλλοις ὡς ἐπὶ τοῦ Ἰώβ^d. Ἄλλοτε συγχωρεῖ
 35 τῶν ἀτόπων τιπραχθῆναι, ἵνα διὰ τῆς πράξεως τῆς δοκούσης ἀτόπου μέγα τι καὶ θαυμαστόν κατορθωθῇ ὡς διὰ τοῦ σταυροῦ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων. Κατ' ἄλλον τρόπον συγχωρεῖ τὸν ὅσιον πάσχειν κακῶς, ἵνα μὴ ἐκ τοῦ ὀρθοῦ συνειδότος ἐκπέσῃ ἢ καὶ ἐκ τῆς δοθείσης αὐτῷ δυνάμεώς τε καὶ χάριτος εἰς ἀλαζο-
 40 νεῖαν^e ἐκπέσῃ ὡς ἐπὶ τοῦ Παύλου. Ἐγκαταλείπεται τις πρὸς καιρὸν πρὸς διόρθωσιν ἄλλου, ἵνα τὸ κατ' αὐτὸν σκοποῦντες οἱ ἄλλοι παιδεύονται, ὡς ἐπὶ τοῦ Λαζάρου^f καὶ τοῦ πλουσίου· φυσικῶς γὰρ ὀρῶντές τινες πάσχοντας συστελλόμεθα. Ἐγκα-

d. Cf. Jb 1, 12 e. Cf. 2 Co 12, 7 f. Cf. Lc 16, 19-31

1. Ce long paragraphe résume une tradition complexe qui à travers Maxime, Diadoque, Évagre le Pontique, remonte jusqu'à Origène – sans lui être toutefois fidèle. Voir *DSp.* t. IV, col. 344-357, art. « ἘΓΚΑΤΑΛΕΙΨΙΣ » (J. Leroy) qui donne les textes essentiels. Jean présente sept formes de « permission divine » qui sont le développement des formules de MAXIME (*Cent.* IV, 96, p. 173 = *PG* 90, 1072 B 8-C 4). Il a eu le mérite de présenter avec clarté les acquis de la tradition. Ainsi, dès le début la distinction entre κατ' εὐδοκίαν et κατὰ συγχώρησιν (l. 30-31). Cette notion de « consentement » divin, ou encore « concession », « permission », est ici capitale car elle laisse intacte la liberté de choix de l'homme. De plus, Jean fait bien apercevoir que dans l'usage monastique d'une part συγχώρησις et παραχώρησις (l. 49 s.) ont le même sens, et de l'autre le sens de ἐγκατάλειψις (l. 59 s.) n'est pas fondamentalement différent – cf. là-dessus

qui ne le fait pas). En tant que sage, maintenant, il prend soin des êtres à la perfection.

Eu égard à tout cela, il faut donc tout admirer, tout louer, tout accueillir sans examen des œuvres de la Providence, même si elles paraissent injustes au grand nombre à cause du caractère inconnaissable et insaisissable de la providence divine. Par « tout », j'entends ce qui ne dépend pas de nous. Car ce qui dépend de nous n'est pas le fait de la Providence, mais de notre libre arbitre.

Dans la Providence¹, certaines choses relèvent du bon plaisir, certaines autres de la permission. Relève du bon plaisir tout ce qui est indiscutablement un bien. Quant à la permission, elle prend [d'innombrables formes²]. Dieu permet en effet souvent que même le juste tombe dans le malheur, pour montrer aux autres la vertu qui se cache en lui, comme dans le cas de Job^d. D'autres fois il permet que s'accomplisse quelque action exorbitante, pour que par cette action apparemment exorbitante s'effectue quelque grande merveille, comme le salut des hommes par la croix. D'une autre façon, il permet que l'homme pieux subisse le malheur, pour qu'il ne s'écarte pas de la rectitude de conscience ou encore pour que le pouvoir et la grâce qu'il a reçus ne le fasse pas tomber dans l'orgueil^e, comme dans le cas de Paul. Tel est abandonné pour un temps afin de servir à l'amendement d'un autre, pour que les autres à le regarder s'instruisent, comme dans le cas de Lazare^f et du riche ; car par nature le spectacle de certaines souffrances nous ramène à nous-mêmes³. Tel encore est abandonné pour la

l'article cité du *DSp*. Dans notre traduction nous rendons ἐγκατάλειψις par « abandon » et les deux autres termes par « permission ». On lira enfin avec profit les p. 46-48 de l'introduction aux *Œuvres spirituelles* de *DIADOQUE DE PHOTICÈ* par le P. É. Des Places (*SC 5 bis*).

2. « εἶδη πολλά » (I. 32) : Kotter a suppléé ces deux mots en les reprenant au texte de Némésius.

3. Συστελλόμεθα (I. 43) : c'est-à-dire « nous amène à la modération ». Pour le sens, cf. *PLATON, Lois III, 691^e*.

ταλείπεται τις και εις ἄλλου δόξαν, οὐ δι' οἰκείας ἢ γονέων
 45 ἁμαρτίας ὡς ὁ ἐκ γενετῆς τυφλὸς εις δόξαν τοῦ υἱοῦ τοῦ
 ἀνθρώπου^g. Πάλιν συγχωρεῖται τις παθεῖν εις ἄλλου ζῆλον, ἵνα
 τῆς δόξης τοῦ παθόντος μεγαλυθείσης ἄσκον τὸ πάθος τοῖς
 ἄλλοις γένηται ἐλπίδι τῆς μελλούσης δόξης^h και ἐπιθυμίᾳ τῶν
 50 μελλόντων ἀγαθῶνⁱ ὡς ἐπὶ τῶν μαρτύρων. Παραχωρεῖται τις
 και εις αἰσχρὰν ἐμπεσεῖν πρᾶξιν ἐνίοτε εις διόρθωσιν ἐτέρου
 χειρόνος πάθους, οἷον ἔστι τις ἐπαιρόμενος ἐπὶ ταῖς ἀρεταῖς και
 τοῖς κατορθώμασιν αὐτοῦ, παραχωρεῖ τοῦτον ὁ θεὸς εις πορνείαν
 ἐμπεσεῖν, ὅπως διὰ τοῦ πτώματος εις συναίσθησιν τῆς οἰκείας
 55 ἀσθενείας ἐλθὼν ταπεινωθῆ και προσελθὼν ἐξομολογήσεται τῷ
 κυρίῳ.

Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἡ μὲν αἴρεσις τῶν πρακτῶν ἐφ' ἡμῖν
 ἐστι, τὸ δὲ τέλος τῶν μὲν ἀγαθῶν τῆς τοῦ θεοῦ συνεργίας δικαίως
 συνεργῶντος τοῖς προαιρουμένοις τὸ ἀγαθὸν ὀρθῶ τῷ συνειδότι
 κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ, τῶν δὲ πονηρῶν τῆς ἐγκαταλείψεως
 60 τοῦ θεοῦ πάλιν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ δικαίως ἐγκαταλι-
 μπάνοντος.

Τῆς δὲ ἐγκαταλείψεως εἰσιν εἶδη δύο· ἔστι γὰρ ἐγκατάλειψις
 οἰκονομικὴ και παιδευτικὴ και ἔστιν ἐγκατάλειψις τελεία ἀπο-
 γνωστικὴ. Οἰκονομικὴ μὲν και παιδευτικὴ ἢ πρὸς διόρθωσιν και
 65 σωτηρίαν και δόξαν τοῦ πάσχοντος γινομένη ἢ και πρὸς ἄλλων
 ζῆλον και μίμησιν ἢ και πρὸς δόξαν θεοῦ· ἡ δὲ τελεία ἐγκατάλει-
 ψις, ὅτε τοῦ θεοῦ πάντα πρὸς σωτηρίαν πεποιηκότος ἀνεπαίσθη-
 τος και ἀνιάτρευτος, μᾶλλον δὲ ἀνιάτος ἐξ οἰκείας προθέσεως
 διαμείνη ὁ ἄνθρωπος· τότε παραδίδοται εις τελείαν ἀπίλειαν^j ὡς
 70 ὁ Ἰούδας. Φεῖσεται ἡμῶν ὁ θεὸς και ἐξελεῖται τῆς τοιαύτης
 ἐγκαταλείψεως.

g. Cf. Jn 9, 2-3 h. Cf. 1 P 5, 1 i. Cf. He 10, 1 j. Cf. Mt 27, 5

1. = NÉMÉSIS, *Nat. hom.* 37 (p. 108, l. 2) pour les l. 31-49.

2. Ces deux sortes de « déréllection » – ou abandon – sont bien distinctes des « concessions » dont il est question plus haut. Le vocabulaire ne recouvre qu'en partie celui de Maxime dont le point de vue est différent. Remarquons surtout l'opposition damascénienne avec la « déréllection »

gloire d'autrui, non à cause de ses propres péchés ou de ceux de ses parents ; ainsi l'aveugle de naissance pour la gloire du Fils de l'homme^g. Ou encore il est permis que tel autre souffre en vue de l'émulation d'autrui, afin qu'une fois la gloire de la victime accrue par l'épreuve, elle serve à faire espérer aux autres la gloire à venir^h et désirer les biens futursⁱ, comme dans le cas des martyrs. Tel autre parfois se voit permettre une chute dans un acte mauvais pour corriger une autre passion^l. C'est le cas de celui qui se rengorge de ses vertus et ses actions d'éclat et que Dieu laisse tomber dans la débauche, afin que cette chute l'amène au sentiment de sa propre faiblesse, qu'il s'humilie et vienne se confesser au Seigneur.

Il faut reconnaître que décider ce que l'on doit faire dépend de nous, mais que l'achèvement en matière de bien relève de l'assistance divine, laquelle dans sa justice coopère avec ceux qui selon la droiture de leur conscience ont choisi le bien, conformément à sa prescience. Par contre, l'achèvement en matière de mal relève de l'abandon par Dieu, qui derechef, conformément à sa prescience, abandonne avec justice.

Il y a deux formes d'abandon² : un abandon qui entre dans le plan divin et à fins pédagogiques et un abandon qui est reniement total. L'abandon en vertu du plan divin et pédagogique est celui qui vise à la correction, au salut et à la gloire du patient ou bien tend à l'émulation d'autrui, à son imitation ou à la gloire de Dieu. Le reniement total a lieu quand Dieu a tout fait pour le salut d'un homme qui reste insensible, inguérissable, voire intraitable, de par son propre choix ; alors il est livré à la perte définitive^j, comme Judas³. Dieu nous épargne un tel abandon et nous en préserve !

économique, ordinairement dite *κατὰ ἀποστροφήν*. Le libre arbitre de l'homme a joué à plein, Dieu ne contraint pas celui qui refuse le salut.

3. Cf. JUGIE, « Saint Jean », col. 730 – qui cite ce passage. Sur ce point, Kotter renvoie justement au *Coran* 3, 154.

Χρῆ δὲ εἰδέναι, ὡς πολλοί εἰσιν οἱ τρόποι τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας καὶ μήτε λόγῳ ἐρμηνευθῆναι μήτε νῶ περιληφθῆναι δυνάμενοι.

75 Δεῖ γινώσκειν, ὡς πᾶσαι αἱ σκυθρωπαὶ ἐπιφοραὶ τοῖς μετ' εὐχαριστίας^k δεχομένοις πρὸς σωτηρίαν ἐπάγονται καὶ πάντως ὠφελείας γίνονται πρόξενoi.

Χρῆ εἰδέναι, ὡς ὁ θεὸς προηγουμένως θέλει πάντας σωθῆναι^l καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ τυχεῖν· οὐ γὰρ ἐπὶ τὸ κολάσαι ἐπλασεν 80 ἡμᾶς, ἀλλὰ πρὸς τὸ μετασχεῖν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ ὡς ἀγαθός. Ἀμαρτάνοντας δὲ θέλει κολάζεσθαι δικαίως.

Λέγεται οὖν τὸ μὲν πρῶτον προηγούμενον θέλημα καὶ εὐδοκία ἐξ αὐτοῦ ὄν, τὸ δὲ δεύτερον ἐπόμενον θέλημα καὶ παραχώρησις ἐξ ἡμετέρας αἰτίας. Καὶ αὕτη διττὴ· ἡ μὲν οἰκονομική καὶ παιδευτική πρὸς σωτηρίαν, ἡ δὲ ἀπογνωστική πρὸς 85 τελείαν κόλασιν, ὡς εἰρήκαμεν. Ταῦτα δὲ ἐπὶ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

Τῶν δὲ ἐφ' ἡμῖν τὰ μὲν ἀγαθὰ προηγουμένως θέλει καὶ εὐδοκεῖ, τὰ δὲ πονηρὰ καὶ ὄντως κακὰ οὔτε προηγουμένως οὔτε ἐπομένως θέλει. Παραχωρεῖ δὲ τῷ αὐτεξουσίῳ τὸ γὰρ κατὰ βίαν γινόμενον 90 οὐ λογικὸν οὐδὲ ἀρετῆ. Προνοεῖ δὲ ὁ θεὸς πάσης τῆς κτίσεως καὶ διὰ πάσης τῆς κτίσεως εὐεργετῶν καὶ παιδεύων καὶ δι' αὐτῶν πολλάκις τῶν δαιμόνων ὡς ἐπὶ τοῦ Ἰωβ^m καὶ τῶν χοίρωνⁿ.

μδ'

Περὶ προγνώσεως καὶ προορισμοῦ

Χρῆ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει· προγινώσκει γὰρ καὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ

k. Cf. Rm 8,28 l. Cf. 1 Tm 2,4 m. Cf. Jb 1,12 n. Cf. Mt 8,20-32

1. Jean développe cette idée dans *Manich.* 74-75 (p. 391-392). Cf. JUGIE, *Theologia* t. 2, p. 740-746.

2. Ces deux derniers paragraphes reviennent au point de départ : ce qui ne dépend pas de nous, ce qui dépend de nous. Sur la notion de volonté antécédente et volonté conséquente, cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, question 19, a 1-6 (Paris, 1984) – qui cite ce passage de Jean.

Il faut savoir que les détours de la providence divine sont nombreux et que nous sommes incapables soit de les expliquer par des mots soit de les saisir par l'intellect.

Il faut reconnaître que toutes les sombres épreuves conduisent au salut ceux qui les accueillent avec gratitude^k et leur procurent sans aucun doute du profit.

Il faut savoir que Dieu primitivement veut que tous soient sauvés^l et parviennent à son royaume^l. Il ne nous a pas façonnés pour le châtement, mais pour la participation à sa bonté, parce qu'il est bon. Mais parce qu'il est juste, il veut le châtement des pécheurs.

On dit par conséquent que la volonté première et antécédente² ainsi que le bon plaisir proviennent de lui, tandis que de la volonté seconde et conséquente et de l'autorisation nous sommes responsables. Et cette autorisation a deux aspects, l'un entre dans le plan divin et dans sa pédagogie pour notre salut, l'autre est un reniement conduisant au châtement final, comme nous l'avons dit. Voilà pour ce qui ne dépend pas de nous.

Dans ce qui dépend de nous, Dieu veut primitivement ce qui est bien et y prend plaisir ; pour ce qui est pervers et foncièrement mauvais, il ne le veut ni primitivement ni par voie de conséquence. Il s'en remet au libre arbitre ; car ce qui se produit par violence n'est ni rationnel ni vertueux. Dieu exerce sa providence sur toute la création, répandant les bienfaits et l'enseignement au moyen de toute la création, souvent même au moyen des démons, comme dans le cas de Job^m et des pourceauxⁿ.

44 (II, 30)

La prescience et la prédétermination

Il faut reconnaître que Dieu connaît tout à l'avance, mais ne détermine pas tout à l'avance³. Il connaît à l'avance, en

3. Les trois premiers paragraphes achèvent le développement des idées sur la Providence et la prescience divine. Le ton est celui de l'exposé.

5 αὐτά· οὐ γὰρ θέλει τὴν κακίαν γενέσθαι οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετὴν. Ὡστε τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως ἔργον ἐστὶν ὁ προορισμός. Προορίζει δὲ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ· ἤδη γὰρ κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ προέκρινε πάντα ὁ θεὸς κατὰ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.

10 Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἡ μὲν ἀρετὴ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐδόθη ἐν τῇ φύσει καὶ αὐτὸς ἐστὶ παντὸς ἀγαθοῦ ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ ἔκτος τῆς αὐτοῦ συνεργίας καὶ βοηθείας ἀδύνατον ἀγαθὸν θελήσαι ἢ πρᾶξαι ἡμᾶς. Ἐφ' ἡμῖν δὲ ἐστὶν ἡ ἐμμεῖναι τῇ ἀρετῇ καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ θεῷ πρὸς ταύτην καλοῦντι ἢ ἀποφοιτῆσαι τῆς
15 ἀρετῆς, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ κακίᾳ γενέσθαι καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ διαβόλῳ πρὸς ταύτην καλοῦντι ἀβιάστως· ἡ γὰρ κακία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ, ὡσπερ καὶ τὸ σκότος τοῦ φωτός ἐστὶν ἀναχώρησις. Μένοντες οὖν ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐν τῇ ἀρετῇ ἐσμεν, ἐκκλίνοντες δὲ ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν παρὰ φύσιν
20 ἐρχόμεθα καὶ ἐν τῇ κακίᾳ γινόμεθα.

Μετάνοιά ἐστὶν ἐκ τοῦ παρὰ φύσιν εἰς τὸ κατὰ φύσιν καὶ ἐκ τοῦ διαβόλου πρὸς τὸν θεὸν ἐπάνοδος δι' ἀσκήσεως καὶ πόνων.

Τοῦτον τοίνυν τὸν ἄνθρωπον ὁ δημιουργὸς ἄρρενα κατεσκεύασε μεταδούς αὐτῷ τῆς ἑαυτοῦ θείας χάριτος καὶ ἐν κοινωνίᾳ
25 ἑαυτοῦ διὰ ταύτης αὐτὸν ποιησάμενος· ὅθεν καὶ τὴν τῶν ζῶων ὀνομασίαν^a προφητικῶς ὡς δούλων αὐτῷ δοθέντων δεσποτικῶς ἐποιήσατο. Κατ' εἰκόνα γὰρ θεοῦ λογικός τε καὶ νοερός καὶ

44. a. Cl Gn 2, 19

puis le mouvement de la pensée va s'élargissant et Jean sur le ton de l'homélie nous fait revoir l'ensemble de son anthropologie. Cf. STUDER, « Die Theologische », n. 87 p. 24.

1. Cf. *Manich.* 22 (p. 384).

2. Dans cette vue d'ensemble, on retrouve évidemment des idées déjà exprimées. Sur la vertu en particulier, cf. 26, l. 28-42 et la note. Ajouter, avec MEANY, *The Image*, p. 47-53, les textes suivants : *Expos.* 58, l. 192-203 – texte fondamental –, puis *Manich.* 72 (p. 389-390) ; *Laudatio sancti Chrysostomi*, 2 (PTS 29, p. 310) ; *Dorm.* 5 (SC 80, p. 92-94).

3. Le mot est concret et très fort. Comparer *supra*, ch. 43, l. 49 s.

4. Cf. *Manich.* 75 (p. 391-392).

effet, même ce qui dépend de nous, sans le prédéterminer pour autant. Car il ne veut pas que le mal arrive, mais ne contraint pas non plus à la vertu. De sorte que la prédétermination est œuvre de l'impératif divin qui connaît à l'avance. Aussi bien prédétermine-t-il selon sa connaissance à l'avance ce qui ne dépend pas de nous¹. Dieu en effet a tout discerné à l'avance en vertu de sa bonté et de sa justice.

Il faut reconnaître encore que la vertu, venant de Dieu, a été insérée dans la nature², qu'il est le principe et la cause de tout bien et que sans sa coopération et son aide, il nous est impossible de vouloir ou de faire le bien. D'un autre côté, il dépend de nous soit de persister dans la vertu et de suivre le Dieu qui nous y appelle, soit de nous éloigner de la vertu, ce qui revient à plonger dans le mal et nous mettre à la traîne³ du diable, qui nous y appelle, mais sans nous forcer. Car le mal n'est rien d'autre que la disparition du bien, comme l'obscurité est la disparition de la lumière. Donc, si nous tenons ferme à ce qui est conforme à la nature, nous sommes dans la vertu ; mais si nous abandonnons ce qui est conforme à la nature, nous nous écartons de la nature et nous voilà dans le mal⁴.

La conversion est un retour vers ce qui est conforme à la nature à partir de ce qui y est contraire ainsi que du diable vers Dieu par l'ascèse et les labeurs.

Or donc le créateur avait formé l'homme que voici mâle⁵, participant à sa grâce divine et de ce fait en communion avec lui. Dès lors, ce même homme a procédé en souverain à la nomination des animaux^a, geste qui proclamait le don⁶ qui lui avait été fait d'eux en guise de serviteurs.

5. La rupture de ton est ici fort sensible – voir également les premiers mots du chapitre suivant par lesquels Jean engage sa christologie. Sur ἀρρενωχ (l. 23), cf. *Sabb.* 7 (p. 125) et LOT-BORODINE, « Déification », n. 1 p. 26.

6. Προφητικῶς (l. 26) : l'homme est alors comme l'interprète de la pensée divine.

αὐτεξούσιος γενόμενος εἰκότως τὴν τῶν ἐπιγείων ἀρχὴν ἐνε-
χειρίζετο ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀπάντων δημιουργοῦ τε καὶ
30 δεσπότης.

Εἰδὼς δὲ ὁ προγνώστης θεός, ὡς ἐν παραβάσει γενήσεται καὶ
τῇ φθορᾷ ὑποπεσεῖται, ἐποίησεν ἐξ αὐτοῦ τὸ θῆλυ, βοηθὸν αὐτῷ
κατ' αὐτόν^b, βοηθὸν δὲ πρὸς τὴν διὰ γεννήσεως μετὰ τὴν
παράβασιν τοῦ γένους ἐκ διαδοχῆς σύστασιν. Ἡ γὰρ πρώτη
35 πλάσις γένεσις λέγεται καὶ οὐ γέννησις· γένεσις μὲν γὰρ ἔστιν ἡ
ἐκ θεοῦ πρώτη πλάσις, γέννησις δὲ ἡ ἐκ καταδίκης τοῦ θανάτου
διὰ τὴν παράβασιν ἐξ ἀλλήλων διαδοχή.

Τοῦτον ἔθετο ἐν τῷ παραδείσῳ τῷ τε νοητῷ καὶ τῷ αἰσθητῷ·
ἐν μὲν γὰρ τῷ αἰσθητῷ ἐπὶ γῆς σωματικῶς διαιτώμενος
40 ψυχικῶς τοῖς ἀγγέλοις συνανεστρέφετο θείας γεωργῶν ἐννοίας
καὶ ταύταις τρεφόμενος, γυμνὸς τῇ ἀπλότῃ καὶ ἀτέχνῳ ζωῇ
πρὸς μόνον τὸν δημιουργὸν διὰ τῶν κτισμάτων ἐναγόμενος καὶ
τῇ αὐτοῦ θεωρίᾳ ἐνηδυνόμενός τε καὶ εὐφραϊνόμενος.

Ἐπειδὴ τοίνυν αὐτὸν αὐτεξουσίῳ θελήματι φυσικῶς
45 κατεκόσμησε, δίδωσι νόμον αὐτῷ μὴ γεύσασθαι τοῦ ξύλου τῆς
γνώσεως^c. Περὶ οὗ ξύλου αὐταρκῶς ἐν τῷ περὶ παραδείσου
κεφαλαίῳ κατὰ γε τὴν ἡμετέραν εἰρήκαμεν δύναμιν. Ταύτην τὴν
ἐντολὴν αὐτῷ δίδωσιν ἐπαγγειλάμενος, ὡς, εἰ μὲν φυλάξῃ τὸ
τῆς ψυχῆς ἀξίωμα τῷ λόγῳ τὴν νίκην διδούς, ἐπιγινώσκων τὸν
50 κτίσαντα καὶ τούτου φυλάττων τὸ πρόσταγμα, τῆς αἰδοῦ
μεθέξει μακαριότητος καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα κρείττων
θανάτου γενόμενος. Εἰ δέ γε τὴν ψυχὴν ὑποτάξει τῷ σώματι καὶ
τὰ τοῦ σώματος προτιμήσει τερπνὰ τὴν οἰκείαν τιμὴν ἀγνοήσας
καὶ τοῖς ἀνοήτοις^d παρεικασθεῖς κτήεσι, τοῦ πεποιηκότος τὴν

b. Gn 2, 18 c. Cf. Gn 2, 17 d. Ps 48, 13

1. Le ch. 80 en réponse à des objections reprendra et développera cette idée. La composition de l'ensemble de l'ouvrage est beaucoup plus calculée qu'on a parfois voulu le dire.

Créé à l'image de Dieu, raisonnable, intellectif et doté de libre arbitre, il prit à bon droit en main la direction des êtres de cette terre sous l'autorité du créateur et maître de toutes choses.

Mais Dieu savait en sa prescience que l'homme en viendrait à la transgression et serait assujéti à la corruption ; aussi tira-t-il de lui la femme, *aide pour lui pareille à lui*^b, aide en vue de faire subsister l'espèce par la génération après la transgression. En effet, le premier façonnage est dénommé « genèse » et non « génération ». La genèse est le premier modelage par Dieu, la génération est la façon de se succéder les uns aux autres à partir de la condamnation à mort à cause de la transgression¹.

Cet homme, Dieu l'avait placé dans le paradis spirituel et sensible² : en effet, vivant corporellement sur terre dans le paradis sensible, il était spirituellement dans le commerce des anges, cultivant des pensées divines et s'en nourrissant, nu dans la simplicité et l'absence d'artifice qui l'élevaient à travers les créatures jusqu'au seul créateur, ravi et charmé qu'il était par la contemplation de celui-ci.

Puisqu'il l'avait doté par nature du libre arbitre en sa volonté, Dieu lui donne pour règle de ne point goûter à l'arbre de la connaissance^c. De cet arbre nous avons suffisamment parlé, du moins selon nos forces, dans le chapitre sur le paradis. Dieu donne à l'homme ce précepte tout en lui promettant que s'il préservait la dignité de son âme, donnait la victoire à la raison, reconnaissait celui qui l'avait créé et gardait son commandement, il participerait à l'éternelle béatitude, il vivrait à jamais, victorieux de la mort. Mais s'il soumettait l'âme au corps, venait à préférer les plaisirs du corps, méconnaissait sa propre dignité, s'assimilait aux *animaux sans intelligence*^d en secouant le joug de

2. Cf. ch. 25, l. 48 s.

55 ζεύγλην ἀποσεισάμενος καὶ τὸ θεῖον αὐτοῦ παριδῶν ἐπίταγμα,
 θανάτῳ ἔσται ὑπεύθυνος καὶ φθορᾷ καὶ πόνῳ καθυποβληθήσεται
 τὸν ταλαίπωρον ἔλκων βίον. Οὐ γὰρ ἦν λυσιτελὲς ἀπείραστος ἔτι
 τυγχάνοντα καὶ ἀδόκιμον τῆς ἀφθαρσίας τυχεῖν, ἵνα μὴ εἰς τυφον
 ἐμπέσῃ καὶ κρίμα τοῦ διαβόλου. Ἐκεῖνος διὰ τὸ ἀφθαρτον μετὰ
 60 τὴν ἐκ προαιρέσεως ἐκπτώσιν τὴν ἐν τῷ κακῷ^ε ἀμεταμέλητον
 ἔσχε καὶ ἀτρεπτον παγιότητα ὡσπερ αὐτὸς πάλιν καὶ οἱ ἄγγελοι
 μετὰ τὴν ἐκ προαιρέσεως τῆς ἀρετῆς ἐκλογὴν τὴν ἐν τῷ καλῷ διὰ
 τῆς χάριτος ἀμετακίνητον ἴδρυσιν.

Ἐδει τοίνυν πρότερον δοκιμασθέντα τὸν ἄνθρωπον καὶ τῇ
 65 πείρᾳ διὰ τῆς τηρήσεως τῆς ἐντολῆς τελειωθέντα οὕτω τὴν
 ἀφθαρσίαν ἀρετῆς κομίσασθαι ἔπαθλον μέσος γὰρ θεοῦ καὶ ὕλης
 γενόμενος διὰ μὲν τῆς τηρήσεως τῆς ἐντολῆς μετὰ τὴν ἀπαλ-
 λαγὴν τῆς πρὸς τὰ ὄντα φυσικῆς σχέσεως ἐνωθεὶς τῷ θεῷ καθ'
 70 ἔξιν τὴν περὶ τὸ καλὸν παγιότητα λαμβάνειν ἀμετακίνητον
 καὶ τῆς αὐτοῦ αἰτίας, τοῦ θεοῦ φημι, ἀποσπάσας τὸν νοῦν τῇ
 φθορᾷ προσοικειοῦσθαι καὶ παθητὸς ἀντὶ ἀπαθοῦς καὶ θνητὸς
 ἀντὶ ἀθανάτου γίνεσθαι καὶ συνδουασμοῦ καὶ ρευστῆς γεννήσεως
 ἐπιδέεσθαι καὶ τῇ ἐφέσει τῆς ζωῆς τῶν μὲν ἡδέων ὡς δῆθεν
 75 ταύτην συνιστώντων ἀντέχεσθαι, πρὸς δὲ τοὺς τούτων προμη-
 θουμένους τὴν στέρησιν ἀδεῦς ἀπεχθάνεσθαι καὶ τὴν μὲν ἔφεσιν
 ἐκ θεοῦ πρὸς τὴν ὕλην, τὸν δὲ θυμὸν ἐκ τοῦ τῆς σωτηρίας ὄντως
 ἐχθροῦ μεταφέρειν πρὸς τὸ ὁμόφυλον. Φθόνῳ τοίνυν διαβόλου^ι
 ἡτήθη ὁ ἄνθρωπος· οὐ γὰρ ἔφερον ὁ φθονερός καὶ μισόκαλος

e. Cf. I Tm 3, 6 f. Cf. Sg 2, 24

1. Cf. *Manich.* 75 (p. 391). La formule τὸν... βίον (l. 57) vient en droite ligne de souvenirs littéraires : elle est familière aux tragiques, cf. *ESCHYLE, Prométhée enchaîné* 231 ; *SOPHOCLE, Œdipe à Colone* 91 ; *EURIPIDE, Oreste*, 207. Elle est devenue un cliché, mais il est émouvant de la rencontrer ici – témoignage de la volonté de maintenir, même obscurément, une langue et une culture.

2. Sur μέσος (l. 66), cf. ch. 26, l. 30-36 et la note 2 du ch. 25 p. 288.

son auteur et dédaignant sa divine prescription, il serait exposé à la mort et à la corruption et soumis à la souffrance après avoir traîné une vie misérable¹. Car il n'était pas avantageux pour l'homme, encore sans expérience et sans mérite, d'être incorruptible, il eût risqué de tomber dans l'orgueil et la condamnation du diable. Celui-ci en effet, en raison de son incorruptibilité, après une chute librement choisie, s'est fixé dans le mal^e sans espoir de repentir ni de changement, tout comme à l'opposé les anges, après leur libre choix de la vertu, se sont inébranlablement fondés dans le bien sous l'effet de la grâce.

Il fallait donc que l'homme subît d'abord un examen et attînt la perfection par l'épreuve d'un commandement à observer, pour recevoir ensuite l'incorruptibilité en récompense de sa vertu. Car il était un intermédiaire² entre Dieu et la matière ; d'un côté, après s'être affranchi, par l'observation du commandement, de son rapport de nature avec les êtres créés, il devrait atteindre à l'enracinement inébranlable dans le bien ; de l'autre côté, du fait de la transgression il serait rapproché de la matière ; à détacher son intellect de sa cause, à savoir Dieu, il acquerrait de l'affinité avec la corruption ; il deviendrait passible au lieu d'impassible³, mortel au lieu d'immortel ; il aurait besoin d'accouplement et de génération par voie d'écoulement, s'attacherait par désir de la vie aux plaisirs comme à ce qui favorise la vie, détesterait au contraire franchement ceux qui prudemment voudraient le priver de ces plaisirs ; il transférerait son désir de Dieu à la matière et son hostilité de l'ennemi authentique de son salut aux membres de son espèce. De fait, c'est l'envie du diable^f qui a amené la perte de l'homme. Envieux et ennemi du bien, le démon n'a pu

3. Παθητός (l. 72) : comparer par opposition les l. 18-29 du ch. 86. Sur cette énumération des dons consentis par le créateur à Adam avant la transgression, cf. ch. 25, l. 48-56 (et la note) ; 26, l. 28-42 ; et 45, l. 13 s. (et la note).

- 80 δαίμων αὐτὸς διὰ τὴν ἔπαρσιν κάτω γεγόμενος ἡμᾶς τῶν ἄνω
τυχεῖν, ὅθεν καὶ θεότητος ἐλπίδι ψεύστης⁸ δελεάζει τὸν ἄθλιον
καὶ πρὸς τὸ ἴδιον τῆς ἐπάρσεως ὕψος ἀναγαγὼν πρὸς τὸ ὅμοιον
καταφέρει τῆς πτώσεως βάραθρον.

supporter, alors que lui-même était déchu de par sa révolte, que les biens d'en haut devinssent notre partage. Voilà pourquoi ce menteur⁸ a séduit l'homme misérable par l'espoir¹ d'être un dieu ; il l'a conduit au sommet de sa propre révolte et de là précipité dans l'abîme d'une semblable déchéance.

1. Cf. *Transfig.* 16 (p. 455) et *infra*, 45, l. 32.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	7
Introduction	9
Chapitre 1. Vie de Jean Damascène (V. Kontouma-Conticello).....	11
I. Le Damascène : portrait légendaire.....	12
II. Sources bibliographiques : validité, données positives et négatives.....	13
III. Jean Damascène à travers son œuvre.....	22
IV. Jean Mansûr, Damascène et Hagiopolite, homme d'église et théologien du siècle des Umayyades : esquisse biographique.....	27
Chapitre 2. Analyse de <i>La Foi orthodoxe</i> (P. Ledrux)....	31
I. Profession de foi et « sommes ».....	31
II. <i>La Foi orthodoxe</i> : une centurie.....	35
III. Le titre.....	39
IV. Le corps de l'ouvrage.....	41
V. Structures, remaniements, langue, sources.....	74
VI. Le texte. Les éditions et la réception de <i>La Foi orthodoxe</i>	98
BIBLIOGRAPHIE	107
Texte et traduction	125
Table des chapitres.....	126
Chapitres 1-15 : théologie.....	136
Chapitres 16-44 : cosmologie et anthropologie.....	224