

GRÉGOIRE DE NYSSE

CONTRE EUNOME

II



## *Contre Eunome II*

Le *Contre Eunome II* de Grégoire de Nysse a connu un destin singulier. Pièce essentielle de la réfutation de l'*Apologie de l'apologie* d'Eunome, il a été relégué à la fin du *Contre Eunome III*.

Cette marginalisation ne rend cependant pas justice au grand intérêt du traité, mais peut s'expliquer par la complexité des questions abordées : Grégoire y traite en effet du langage en faisant preuve d'une grande originalité. Il s'intéresse au rôle de la conceptualisation, à l'origine du langage humain, à la nature du langage biblique, au dynamisme des mots pour exprimer toujours mieux ce que découvre la pensée. Ces considérations visent à réfuter Eunome dont le système est fondé sur une analyse du langage.

Cet ouvrage mérite de retenir l'attention de ceux qui étudient, outre la théologie, l'herméneutique biblique et la philosophie du langage.

Raymond WINLING, professeur émérite de la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, a déjà publié dans la collection le *Discours catéchétique* (SC 453) et le *Contre Eunome I* (SC 521 et 524) de Grégoire de Nysse.



9 782204 101684

IMPRIMÉ EN FRANCE

ISBN : 978-2-204-10168-4

ISSN : 0750-1978

Code SODIS : 8298711

2013-X

PRIX : 47 €

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 551

GRÉGOIRE DE NYSSE  
CONTRE EUNOME  
II

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

*INTRODUCTION, TRADUCTION, NOTES ET INDEX*

*PAR*

**Raymond WINLING**

Professeur émérite à l'Université de Strasbourg

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

LES ÉDITIONS DU CERF, 24, RUE DES TANNERIES, PARIS 13<sup>e</sup>

2013

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

La révision en a été assurée Jean Reynard

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

Imprimé en France

© Les Éditions du Cerf, 2013

ISBN : 978-2-204-10168-4

ISSN : 0750-1978

<http://www.editionsducerf.fr>

## AVANT-PROPOS

Un changement est intervenu dans la répartition des tâches en vue de la publication des différents livres du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse. Mariette Canévet avait accepté de réaliser la traduction et le commentaire du *Contre Eunome II*. Mais en raison de ses multiples activités et d'engagements pris de longue date pour des publications qui ne manquent pas d'ambition, elle a estimé devoir renoncer à sa contribution et m'a proposé de prendre la relève.

Avec les autres membres de l'équipe, je regrette sincèrement que Mariette Canévet soit amenée à prendre cette décision, d'autant plus qu'elle compte parmi les connaisseurs les plus avertis d'un auteur qu'elle aime et admire. En même temps, je la remercie de tout cœur de m'avoir invité à assurer la traduction et le commentaire du *Contre Eunome II* et de m'avoir donné l'occasion de connaître de plus près une œuvre si originale.

Mes hommages de gratitude vont aussi à Monsieur Jean Reynard. Malgré ses nombreuses obligations il a accepté la lourde charge de la révision du manuscrit en vue de la publication. Avec patience et compétence, il a relu l'introduction, la traduction et les notes et m'a fait bénéficier de ses remarques judicieuses et pertinentes. Il a réalisé l'index des mots grecs.

R. WINLING.



## ABRÉVIATIONS ET SIGLES

<i>Ap</i>	<i>Apologie</i> (d'EUNOME)
<i>ApAp</i>	<i>Apologie de l'Apologie</i> (d'EUNOME)
<i>BZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> , Munich
<i>CE</i>	<i>Contre Eunome</i>
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i> , Paris
<i>DHGE</i>	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i> , Paris
<i>DS</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i> , Paris
<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , Paris
<i>Dz-Sch</i>	<i>Dentzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum</i> , Fribourg
<i>GCS</i>	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte</i> , Berlin – Leipzig
<i>GNO</i>	<i>Gregorii Nysseni Opera</i> , Leiden
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i> , Oxford
<i>OPA</i>	<i>Œuvres de Philon d'Alexandrie</i> , Paris
<i>PG</i>	<i>Patrologie grecque</i> , Migne
<i>PL</i>	<i>Patrologie latine</i> , Migne
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>REAug</i>	<i>Revue des Études Augustiniennes</i> , Paris
<i>RHE</i>	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Louvain
<i>RSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris
<i>RevSR</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i> , Strasbourg
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris
<i>SP</i>	<i>Studia Patristica</i> , Berlin
<i>ThQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i> , Tübingen
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i> , Bâle
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , Berlin – New York
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen</i> , Leipzig
<i>TWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart – Berlin

## BIBLIOGRAPHIE

Nous ne reproduisons pas les indications bibliographiques qui figurent dans le tome I du *Contre Eunome I* (SC 521). Nous ajoutons à cette liste les titres d'ouvrages et d'articles concernant plus spécialement le *Contre Eunome II*.

### Traductions du Contre Eunome II

- GRETSERUS, *Contra Eunomium liber duodecimus*, dans PG 45, col. 883-1122.
- M. DAY, *Gregory of Nyssa against Eunomius. Answer to Eunomius' Second Book*, dans *Gregory of Nyssa, The Nicene and Post-Nicene Fathers*, t. V., p. 250-315, London 1892.
- ST. G. HALL, *Gregory, Bishop of Nyssa. The Second Book against Eunomius, Introduction and Translation*, dans L. KARFÍKOVÁ, SCOT DOUGLASS AND J. ZACHHUBER (ed), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II, Proceedings of the 10<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomuc, September 15-18, 2004)*, Leiden 2007, p. 53-201 (= HALL, CE II).
- CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa, Teologia trinitaria. Contra Eunomio*, Milano 1994, p. 173-337.

### Études et articles \*

- TH. ALEXOPOULOS, « Gregor von Nyssa und Plotin », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 411-422.

\* On trouvera d'autres indications bibliographiques dans les notes.

- CH. APOSTOLOPOULOS, « Die Rolle der Epinoia nach Eunomius und Gregor und die theologisch-philosophischen Hintergründe », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 239-246.
- G. ARABATZIS, « Limites du langage, limites du monde », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 411-422.
- M. BARATIN, « Aperçu de la linguistique stoïcienne », dans SCHMITTER (ed), *Sprachtheorien*, p. 180-202.
- TH. BÖHM, « Gregors Zusammenfassung der eunomianischen Position im Vergleich zum Ansatz des Eunomius », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 270-306.
- *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996 (= *Theoria*).
- T. BORSCHKE, « Platon », dans SCHMITTER (ed), *Sprachtheorien*, p. 140-169.
- A. BORST, *Der Turmbau zu Babel*, I, Stuttgart 1957.
- M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983 (= *Grégoire de Nysse*).
- L. LOREDANA CARDULLO, « Skeptiker und Neuplatoniker », dans SCHMITTER (ed), *Sprachtheorien*, p. 238-272.
- M. CASSIN – H. GRELIER (ed), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours (Actes du Colloque de Paris, 9-10 février 2007)*, *Études Augustiniennes, Série Antiquité*, 184, Paris 2008 (= CASSIN – GRELIER, *Grégoire de Nysse*).
- S. COAKLEY (ed), *Re-thinking Gregory of Nyssa*, (*Modern Theology* 18), Oxford 2002.
- J. A. DEMETRACOPOULOS, « Glossogony or Epistemology ? », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 387-399.
- T. DOLIDZE, « The Cognitive Function of Epinoia », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 445-459.
- V. H. DRECOLL, « Gottesbezeichnungen und Unsterblichkeit », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 339-359.
- « Epinoia », dans *Lexicon Gregorianum*, t. 3, p. 793-799.
- A. GRAESER, « A propos de ὑπάρχειν bei den Stoikern », *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), p. 299-305.
- R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.
- A. GRAVIL, « Le concept de fini chez Grégoire de Nysse », dans *Philosophie et finitude*, Paris 2007, p. 73-145.

- L. KARFÍKOVÁ, SC. DOUGLASS, J. ZACHHUBER (ed), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II. Proceedings of the 10<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, Leiden 2007 (= KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*).
- L. KARFÍKOVÁ, « Der Ursprung der Sprache nach Eunomius und Gregor vor dem Hintergrund der antiken Sprachtheorie », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 205-216.
- TH. KOBUSCH, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987.
- « Die Epinoia. Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 3-70.
- « Name und Sein », dans MATEO-SECO (ed), *VI Coloquio*, p. 252-254.
- « Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa », dans MATEO-SECO (ed), *VI Coloquio*, p. 247-268.
- D. LAU, *Wie sprach Gott : « Es werde Licht » ? Antike Vorstellungen von der Gottessprache I*, Frankfurt 2003.
- H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, t. 1-2, München 1960, 1972-1973.
- G. LEKKAS, « Simplicité et caractère inengendré de Dieu selon Plotin, Eunome et Grégoire de Nysse », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 423-432.
- M. LUDLOW, « Divine Infinity and Eschatology : the Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 217-238.
- G. MASPERO, *Trinity and Man*, Leiden 2007.
- L. F. MATEO-SECO – J. L. BASTERO (ed), *El Contra Eunomium I en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio sobre Gregorio de Nisa*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988 (= MATEO-SECO (ed), *VI Coloquio*).
- A. MEREDITH, « Proverbes VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse », dans CH. KANNENGIESSER (dir.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, p. 349-357.
- « The Language of God and Human Language », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 247-256.
- R. MORTLEY, *From Word to Silence. II : The Way of Negation, Greek and Christian*, Bonn 1986.

- E. MOUTSOPOULOS, « Épinoia et imaginaire chez Grégoire de Nysse », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 363-376.  
 – *Le problème de l’imaginaire chez Plotin*, Paris 2000.  
 – *Les structures de l’imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris 1985.
- E. MOUTSOULAS (ed), *Jesus Christ in St Gregory of Nyssa’s Theology. Minutes of the Ninth International Conference on St Gregory of Nyssa (Athens, September 7-12, 2000)*, Athènes 2005.
- ARI OJELL, « Service or Mastery ? », dans KARFÍKOVÁ (ed) *Contra Eunomium II*, p. 473-482.
- J. S. O’LEARY, « Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 279-306.
- A. ORBE, *La Epinoia. Algunos preliminares historicos de la distincion κατ’ ἐπίνοιαν*, Rome 1955.
- J. REYNARD, « L’utilisation de l’Écriture dans le *De tridui spatio* », dans CASSIN-GRELIER, *Grégoire de Nysse*, p. 213-225.
- P. SCHMITTER (ed), *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, Tübingen 1991.
- B. STUDER, « Der theologischgeschichtliche Hintergrund der Epinoialehre Gregors von Nyssa », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 21-49.
- L. TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford 2005.
- K. H. UTHEMANN, « Die Sprache der Theologie nach Eunomios von Cyzicus », *ZKG* 104 (1993), p. 143-175.  
 – « Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala », *SP* 24 (1993), p. 336-344.
- R. P. VAGGIONE, « Some Neglected Fragments of Theodore of Mopsuestia’s *Contra Eunomium* », dans *JTS* (1980), p. 403-470.  
 – *Eunomius. The extant Works, Text and Translation*, Oxford 1987.
- R. WINLING, « Appel à l’Écriture dans le *Contre Eunome I* de Grégoire de Nysse », dans CASSIN-GRELIER, *Grégoire de Nysse*, p. 57-72.
- J. WOLINSKI, « Le recours aux *epinoiai* du Christ dans le Commentaire de Jean d’Origène », dans G. DORIVAL – A. LE BOULLUEC (ed), *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, p. 465-492.
- J. ZACHHUBER, « Christological Titles – Conceptually Applied ? », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 257-278.

## INTRODUCTION

### I. Datation, tradition manuscrite et structuration du *Contre Eunome II*

En raison des sujets abordés et de la technicité de certains développements, le *CE II* a connu une histoire assez mouvementée sous le rapport de la transmission du texte. C’est pourquoi, après un bref rappel des circonstances dans lesquelles ce livre a été rédigé<sup>1</sup>, il conviendra d’apporter des précisions au sujet de la tradition manuscrite.

#### 1. Occasion et date du *Contre Eunome II*<sup>2</sup>

Les conditions dans lesquelles le *CE II* fut rédigé par Grégoire sont en partie connues grâce à la *Lettre à son frère Pierre*. Il fait savoir à celui-ci qu’il « n’a pas écrit contre les deux livres d’Eunome » : dans un premier temps, il a donc rédigé le *CE I*. Son frère lui répond en l’encourageant à réfuter aussi le livre II de l’*ApAp* : « Ne laisse pas à demi intacte la vigueur de ceux qui combattent contre la gloire du Christ. ... Pousse vigoureusement de la main de ton traité

1. Nous nous contentons de rappeler les données essentielles concernant cet aspect. Pour plus de détails, nous renvoyons à l’Introduction au *CE I*, *SC* 521, p. 23-47.

2. Voir M. ALBERTZ, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*, Wittenberg 1908 ; F. DIEKAMP, « Literaturgeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse », *BZ* 18 (1909), p. 1-13 ; W. JAEGER, « Prolegomena », dans *GNO II*, p. V-XII ; R. P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus*, p. 79-125 ; TH. A. KOPECEK, *Neo-Arianism*, p. 441-445.

l'épée de l'esprit à travers les deux livres hérétiques ... Alors que la première partie du traité est détruite, si la fin est laissée sans examen, beaucoup pourront croire qu'elle possède encore quelque force de vérité <sup>1</sup>. » Grégoire se remit au travail, tant et si bien qu'en mai 381, il put donner lecture du *CE I* et du *CE II* devant Grégoire de Nazianze et Jérôme lors du Concile de Constantinople (381) <sup>2</sup>. W. Jaeger estime qu'une certaine hâte pour la rédaction du *CE II* est attestée par l'absence d'une *capitulatio* pour ce livre, alors que pour le *CE I* l'auteur a rédigé des *képhalaia* <sup>3</sup>.

N. B. Vers 381, Eunome publia un troisième livre de *l'Apologie de l'Apologie*. Grégoire répliqua par un volumineux livre III du *Contre Eunome*, qui parut au plus tard en 383. Enfin, en 383, Eunome soumit à l'empereur Théodose une *Profession de foi*. Assez rapidement parut la *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome* rédigée par Grégoire de Nysse.

## 2. Ordre de transmission du *Contre Eunome II* dans les différents manuscrits

Grégoire avait donc rédigé le livre I, le livre II, le livre III du *Contre Eunome* et la *Réfutation de la Profession de foi*. Or, le livre III fut subdivisé dès le v<sup>e</sup> siècle en 10 tomes : F. Diekamp avait remarqué que dans le *Florilegium de incarnatione Verbi* ces dix tomes n'étaient pas encore distingués et que donc à l'origine le livre III n'était pas subdivisé en tomes <sup>4</sup>. Un changement lourd de conséquences intervint dans l'ordre de succession des différents livres et, dès le

1. PIERRE DE SÉBASTÉE, *Lettre à son frère Grégoire de Nysse* 4, SC 363, p. 317-319.

2. JÉRÔME, *De Viris illustribus* 128, PL 23, col 753-754.

3. W. JAEGER, « Prolegomena », *GNO* II, p. IX.

4. F. DIEKAMP, « Literaturgeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse », *BZ*, p. 11-12.

v<sup>e</sup> siècle, cet ordre fut profondément bouleversé : le livre II, plus spéculatif et plus difficile à lire, vu l'absence de *képhalaia*, se vit assigner une autre place ; on prit l'habitude de recopier la *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome* à la suite du livre I du *CE*. Le vrai livre II tomba pour un temps dans l'oubli et, quand on le prit de nouveau en considération, on l'ajouta à la fin de la collection comme deuxième partie du livre XII (XII B), ou, dans certains manuscrits, comme livre XIII. Cet ordre fut celui des éditions imprimées jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle.

Mais au début du xx<sup>e</sup> siècle, des érudits attirèrent l'attention sur la nécessité de revoir la question. F. Diekamp notamment soulignait la différence de ton entre la *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome*, considérée comme livre II, et le reste des livres, et il signalait en même temps que Grégoire avait repris des passages des autres livres pour les insérer dans la *Réfutation* : il y voyait la preuve que celle-ci a été rédigée après les autres livres. Par ailleurs, le même auteur exploitait des données fournies par le *Florilegium de incarnatione Verbi* qui n'étaient pas conciliables avec l'ordre résultant du déplacement du vrai livre II. De même, il se référait au traité *Pour la défense des trois chapitres* de Facundus d'Hermiane : ainsi dans le livre XI, 4, cet auteur donne une liste des livres de Grégoire contre Eunome, d'où il ressort que le *CE XII B* correspond bien au livre II rédigé par Grégoire en 380-381 <sup>1</sup>.

On pourrait ajouter des données plus récentes provenant de l'ouvrage de Pierre de Callinicos, intitulé *Tractatus contra Damianum*. Cet auteur cite à plusieurs reprises des passages du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse en prenant soin d'en indiquer les références. Il explique même que Grégoire de Nysse a rédigé d'abord les livres I et II (qu'il désigne par *Réfutation d'Eunome*), puis le livre III divisé en 10 livres qu'il désigne par *Contre Eunome*, enfin un

1. Voir W. JAEGER, « Prolegomena », *GNO* II, p. X-XIII ; F. DIEKAMP, « Literaturgeschichtliches zur Eunomianischer Kontroverse », p. 12-13.

quatrième livre qu'il nomme *Contre la Profession (de foi) d'Eunome*. En général, cet auteur cite le livre du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse, d'où il tire la citation : les références correspondent bien à l'ordre de succession de l'édition de W. Jaeger <sup>1</sup>.

### Absence de *képhalaia* pour le CE II

Après une présentation très détaillée des différents manuscrits qui livrent le texte du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse, W. Jaeger explique pourquoi il n'a pas inséré dans le texte les *képhalaia* des différents livres. Il reconnaît que les seuls *képhalaia* authentiques sont ceux qui concernent le CE I, ceux qui concernent les dix tomes du Livre III sont inauthentiques comme le prouve la critique interne. Quant aux *képhalaia* du CE II, « il n'en existe absolument aucun <sup>2</sup> ». Cette absence de subdivision en chapitres a sûrement contribué à la marginalisation du CE II, parce que ce livre, déjà difficile en raison des sujets traités, se présentait comme un ouvrage touffu et capable de décourager le lecteur. Sur ce point encore, le *Tractatus* de Pierre de Callinicos confirme indirectement le jugement de W. Jaeger. En effet, cet auteur donne un nombre assez grand de citations du CE I, en indiquant chaque fois le chapitre d'où est tirée la citation ; il cite aussi plusieurs passages du CE III en donnant chaque fois la référence au tome d'où provient la citation ; quant au CE II, il fournit une seule citation avec l'indication : « au début du livre II <sup>3</sup>. » Effectivement, le passage cité figure au tout début du CE II. Ce livre était peut-être moins important pour la doctrine trinitaire ; néanmoins, on peut se demander si l'absence de citations ne s'explique pas aussi par la difficulté de donner des réfé-

1. PIERRE DE CALLINICOS, *Tractatus contra Damianum* XIX, CCSG 54, p. 422-427.

2. W. JAEGER, « Prolegomena », GNO II, p. LXVIII.

3. PIERRE DE CALLINICOS, *Tractatus contra Damianum* XIX, p. 419-421.

rences précises en raison même de l'absence d'une *capitulatio*.

### 3. Le plan du *Contre Eunome* II

Vu l'absence de *képhalaia* dans les manuscrits et d'indications sur la structuration de ce livre, l'établissement d'un plan s'avère à la fois nécessaire et délicat. Différentes solutions ont été retenues au cours du xx<sup>e</sup> siècle. L'une d'entre elles consiste à distinguer de grands ensembles : c'est ainsi que Th. Dams distingue trois grandes parties, à savoir CE II, 1-147 ; 148-560 ; 561-627 <sup>1</sup>. B. Pottier, de son côté, répartit la matière en deux grandes parties, à savoir CE II, 1-147 ; 148-627 <sup>2</sup>. Cependant, on ressentait la nécessité d'une analyse plus affinée ; là encore, diverses solutions ont été adoptées. Cl. Moreschini a pris le parti d'introduire des sous-titres numérotés de façon continue, qui offrent l'avantage de fournir des indications sur le contenu des différents paragraphes <sup>3</sup>. B. Pottier a cherché à subdiviser les grandes parties en chapitres, en vue d'en faciliter la lecture <sup>4</sup>. Quant à Th. Dams, il propose une autre forme de subdivision, obtenue grâce au regroupement des fragments de l'*ApAp* effectué en fonction des thèmes traités. Nous donnons la liste des groupes retenus : la numérotation tient compte des cinq groupes qui concernent le CE I. Le CE II contient donc des fragments répartis en groupes, le premier de ces groupes correspondant au groupe VI du classement de Th. Dams. Voici un rapide aperçu sur ces différents groupes :

Groupe VI : CE II, 148, 153, 159, 171, 179. Selon Eunome, les choses dites selon le concept (*épinouia*) s'évanouissent

1. TH. DAMS, *La controverse eunoméenne*, Paris 1952, p. 67.

2. B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1994, p. 425.

3. CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria. Contra Eunomio*, Milano 1994, p. 173-337.

4. B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 425-430.

avec l'énonciation ; Dieu est inengendré avant que des êtres pensants existent.

Groupe VII : *CE II*, 196, 197, 205, 262, 289, 293. Eunome défend la thèse que les êtres et les noms qui les désignent doivent leur origine à la puissance divine.

Groupe VIII : *CE II*, 295, 305, 306, 315, 334, 335, 344, 347, 351, 354. Eunome soutient que les noms attribués au Seigneur ne le sont pas en fonction de l'activité conceptuelle de l'esprit humain.

Groupe IX : *CE II*, 359, 360, 362, 363, 374, 380, 390 : Suite des considérations sur les noms du Seigneur. Selon Eunome, la pluralité des noms indique que sa substance est composée et non pas simple.

Groupe X : *CE II*, 395, 398, 403, 408, 410, 411, 413, 414, 415, 417, 423, 445. Selon Eunome, c'est sous l'effet de sa bienveillance que Dieu donne à chaque être le nom approprié à sa nature : une preuve en est fournie par Gn 1 et le Ps 146.

Groupe XI : *CE II*, 447, 455, 456, 457, 463, 464, 466, 469, 471, 483, 484, 487, 493, 494, 496, 504, 505, 534, 536. Selon Eunome, en distinguant inengendré et incorruptible à propos de Dieu, Basile coupe l'éternité en deux. Le nom Père est à exclure des noms divins relatifs à la substance, car il est corrélatif à l'énergie de la substance suprême.

Groupe XII : *CE II*, 544, 546, 548, 552. Selon Eunome, Dieu, qui a créé les noms ensemble avec les choses, nous communique ces noms « en ensemençant nos âmes de ces noms ».

Groupe XIII : *CE II*, 554. Reprise du thème de l'incorruptibilité.

Groupe XIV : *CE II*, 565, 568, 580, 591, 592, 593, 596, 598, 599, 605, 606. Eunome refuse de considérer *agennètos* comme un terme privatif.

Groupe XV : *CE II*, 618, 625. Eunome reproche à Basile d'enseigner que Dieu « provient du pur néant »<sup>1</sup>.

On retiendra que cette subdivision met à part une première partie, à savoir *CE II*, 1-147, dont la visée est différente.

Comme Grégoire réfute les thèses d'Eunome en respectant selon toute vraisemblance l'ordre d'exposition de l'*ApAp*, il apparaît plausible de proposer un plan qui tienne compte à la fois des thèmes traités et des développements, parfois assez considérables, consacrés par Grégoire à la réplique. De cette façon, on est amené à distinguer un certain nombre de sections<sup>2</sup>. Comme S. G. Hall<sup>3</sup>, nous optons pour la numérotation continue des sections, introduction et conclusion comprises<sup>4</sup>. Voici l'ordre retenu :

## Plan schématique

### I. Introduction (1-11)

Grégoire est prêt à reprendre le combat contre Eunome en suivant la voie tracée par Basile.

1. TH. DAMS, *La controverse eunoméenne*, p. 67-90.

2. Aux dix subdivisions de Th. Dams s'ajoutent trois subdivisions concernant la partie § 12-147 et des subdivisions concernant l'un ou l'autre groupe de Th. Dams.

3. ST. G. HALL, *Gregory, Bishop of Nyssa. The Second Book against Eunomius, Introduction and Translation*, dans L. KARFIKOVÁ, SCOT DOUGLASS AND J. ZACHHUBER (ed), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II, Proceedings of the 10<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomuc, September 15-18, 2004)*, Leiden 2007, p. 53-57.

4. Cette solution offre des avantages pour une présentation plus claire des lignes de force de l'argumentation.



**Première partie : les principaux points de désaccord**

**II. Les clefs du système eunomien : « être-inengendré » et « concept » (12-66)**

Le point capital de la foi chrétienne – Les attaques d'Eunome contre cette foi – Être-inengendré – Rôle de la pensée conceptuelle

**III. Comprendre la nature divine dépasse les capacités de l'homme : raison et foi (67-124)**

L'homme incapable de saisir la substance divine – La foi d'Abraham – Limites de notre connaissance de la nature des choses en ce qui concerne l'âme humaine et le corps humain

**IV. La question des noms employés pour dire Dieu (125-147)**

Refus d'Eunome d'attribuer l'invention de ces noms à la raison humaine – Distinction établie par Basile entre connaissance de la substance divine et connaissance des attributs de Dieu

**Deuxième partie : réfutation des thèses d'Eunome**

**A. La question de l'*agennètos***

**V. Origine divine du terme *agennètos* (148-195a)**

La thèse d'Eunome sur l'origine divine d'*agennètos* – Puissance inventive et limites de l'intelligence conceptuelle selon Grégoire

**VI. La question du langage vue du côté de Dieu (195b-236)**

Eunome fait parler Dieu à la manière des hommes – Dieu n'a besoin du recours au langage ni pour parler au Fils et à l'Esprit ni aux auteurs sacrés

**VII. La question du langage vue du côté de l'homme (237-293)**

Dieu a accordé à l'homme la faculté de créer des mots – Si Dieu avait créé le langage, il n'y aurait qu'une seule langue – Comment interpréter le « Dieu dit » du récit de la création – Nomination des choses et pensée conceptuelle

**B. Les multiples titres du Christ**

**VIII. La pensée conceptuelle et les titres christologiques (294-366a)**

Les thèses de Basile et d'Eunome à ce sujet – Noms appliqués au Seigneur par l'Écriture – Objection d'Eunome : le Seigneur s'est appliqué des noms à lui-même ; la pensée conceptuelle n'intervient pas – Réfutation : même ces titres relèvent de la pensée conceptuelle

**C. L'être-inengendré dans ses rapports avec les attributs de Dieu**

**IX. Le cas de l'incorruptibilité dans ses rapports avec l'être-inengendré (366b-396)**

Eunome met sur le même plan l'être-inengendré, l'incorruptibilité et la substance – Mise au point de Grégoire

**X. Attributs divins et concepts humains, origine du langage humain (387-444)**

L'homme a besoin du langage articulé – Dieu a accordé à l'homme la faculté de nommer les choses – Eunome s'appuie vainement sur la philosophie et l'Écriture

**XI. La relation établie par Basile entre être-inengendré et incorruptibilité signifie division de la substance (445-468)**

Selon Eunome, Basile introduit la division au sein de la substance divine, en parlant d'être-inengendré et d'incorruptibilité – Réfutation de la part de Grégoire

**D. Questions de méthodologie théologique**

**XII. Eunome réduit tous les attributs divins à un seul (469-542)**

Selon Eunome, il convient de considérer tous les attributs divins comme équivalents, faute de quoi on nie la simplicité divine – Inconséquences d'Eunome selon Grégoire

**XIII. Pour Eunome, les noms désignant la dignité de Dieu sont antérieurs à l'homme avec sa pensée conceptuelle (543-560)**

Thèse d'Eunome : ces noms sont antérieurs aux concepts humains – Selon Grégoire, l'argumentation d'Eunome se retourne contre lui.

**XIV. Noms privatifs : leur portée quand il s'agit de parler de Dieu (561-610)**

Eunome refuse la notion de privation – D'après Basile et Grégoire, les noms privatifs permettent de rendre compte de la transcendance de Dieu

**E. Une erreur de fond de Basile ?**

**XV. Basile accusé par Eunome d'enseigner que Dieu provient du non-être absolu (611-624)**

Basile raisonne à partir de Lc 3, 23-33 – L'interprétation d'Eunome repose sur un contre-sens

**XVI. Conclusion (625-627)**

**4. Cohérence interne**

Une première approche du *CE II* peut faire naître l'impression d'une composition plutôt lâche et d'une rédaction parfois hâtive. Une analyse plus poussée permet de corriger cette première impression. Certes, la réfutation du livre II de l'*ApAp* a amené Grégoire à suivre les grandes lignes de l'ordre d'exposition d'Eunome et il s'agit de déterminer cet ordre, si vraiment il est repérable. Mais à un niveau plus profond on peut repérer des données qui prouvent que le *CE II* est sous-tendu dans son ensemble par une problématique qui reste la même, à savoir celle du rôle de la pensée conceptuelle dans ses rapports avec le langage utilisé.

**a. L'ordre adopté par Eunome dans le livre II de l'*ApAp***

En vertu de quelle thèse fondamentale et de quelle trame d'argumentation Eunome avait-il construit le livre II de l'*ApAp* ? C'est une question difficile à résoudre : en effet, la perte du texte complet hypothèque lourdement l'enquête. Les seuls fragments qui subsistent risquent de rendre tout essai de reconstitution de l'enchaînement des arguments sujet à caution, d'autant plus que Grégoire avoue qu'il n'a pas retenu de longs passages de la démonstration d'Eunome<sup>1</sup>.

Il reste donc la seule solution qui consiste à dégager des fragments qui subsistent des données concernant la thèse fondamentale d'Eunome et les arguments qu'il avance en vue de l'étayer. Le premier argument concerne l'incapacité foncière de la pensée humaine de trouver des noms adéquats, vu que ce qui est dit selon le concept n'a aucune subsistence. Le deuxième insiste sur l'antériorité de Dieu

1. *CE II*, 387, 593, 595. Pour les commentaires relatifs aux passages cités, prière de se reporter aux notes correspondant aux paragraphes et figurant au bas des pages de la traduction.

par rapport à ceux qui élaborent des concepts. Le troisième s'appuie sur le récit de la création et des versets de psaumes selon lesquels Dieu donne les noms en même temps qu'il crée. Le quatrième concerne les noms multiples donnés au Christ. Le cinquième repose sur la conviction que Dieu a rendu service aux hommes en imposant des noms appropriés aux différentes réalités. Selon le sixième argument, Dieu a « ensemencé nos âmes » de ces noms créés par lui. Un septième argument réparti sur trois groupes de fragments fait valoir qu'il ne faut pas distinguer inengendré et incorruptible en se basant sur l'avant et l'après des siècles : sinon on introduit une division dans la substance divine. L'argument suivant est destiné à refuser au terme inengendré le statut de nom privatif. Enfin, Basile est accusé d'avoir affirmé que Dieu provient du non-être absolu.

On peut donc relever une sorte de progression dans le déploiement de l'argumentation d'Eunome, globalement relative à sa théorie du langage.

### **b. L'ordre adopté par Grégoire dans le *Contre Eunome* II**

Dans les grandes lignes, Grégoire a repris l'ordre d'exposition des arguments d'Eunome et le mouvement général de la deuxième et de la troisième partie du *CE II* (149-627) correspond à la progression de l'argumentation d'Eunome, en ce sens qu'il réfute les arguments successifs de l'adversaire.

Cependant, le Nysséen définit dans la première partie du *CE II* (12-147) l'enjeu de la controverse. Selon lui, le débat se noue autour de deux idées-forces d'Eunome : d'une part, l'idée que le terme inengendré est le nom même de la substance divine, d'autre part, l'idée que ce nom ne relève pas de la pensée conceptuelle, comme le pense Basile, mais qu'il provient de Dieu lui-même. En guise de réplique à Eunome, Grégoire développe ses idées personnelles au sujet du rôle de la pensée conceptuelle, de l'invention des noms par les

hommes, de la pertinence de ces noms, des limites de la connaissance humaine. De façon systématique, il rappelle ce qui fait le fond du débat. C'est à ce niveau plus profond que celui du simple plan que l'on constate la cohérence du *CE II*.

## **II. Les thèses d'Eunome relatives à la pensée conceptuelle dans leurs rapports avec sa théorie du langage**

L'analyse des fragments de l'*ApAp* conservés dans le *CE II* confirme le jugement de Grégoire sur la visée globale de la démonstration d'Eunome. Pour défendre sa théorie concernant l'inengendré, Eunome rejette ce qui est dit selon le concept ou selon la privation. L'effort de justification l'amène à déployer une argumentation qui aborde plusieurs thèmes entretenant des rapports avec la thèse fondamentale. Eunome est convaincu de connaître le nom et donc la nature de la substance suprême. Voici les aspects principaux de la théorie du langage d'Eunome.

### **1. Un principe épistémologique : il est possible de connaître le nom de la substance divine et donc sa nature <sup>1</sup>**

Dans l'*Apologie*, Eunome déclare : « L'inengendré accompagne Dieu ou plutôt il est lui-même substance inengendrée <sup>2</sup>. » D'après le contexte, il est persuadé que l'on peut connaître la substance de Dieu, d'autant plus que, selon lui, les noms correspondent à la nature des êtres. En réalité, Eunome, à la suite d'Aèce, avait infléchi la doctrine d'Arius. Ce dernier soutenait que Dieu est inconnaissable et incompréhensible, non seulement aux hommes, mais aussi au Monogène. Eunome semble avoir compris qu'une pareille conception offrait une prise trop facile aux adversaires, car

1. Voir GRÉGOIRE, *CE I*, SC 521, Introduction « L'incompréhensibilité de Dieu », p. 68-74.

2. EUNOME, *Apologie* 7, SC 305, p. 246-247.

elle rend impensable toute relation effective entre Dieu et les hommes <sup>1</sup>. Or, dans son *CE*, Basile nie la possibilité pour l'intelligence humaine de « comprendre » la substance divine : en fait, seuls le Fils et l'Esprit peuvent connaître le mystère du Père <sup>2</sup>. Malgré les objections de Basile, Eunome est resté fidèle à ses convictions, ainsi que le prouve l'*ApAp*. Le livre I de l'*ApAp* en fournit la preuve, car Eunome soutient avec assurance sa thèse de la hiérarchie des substances au sein de la Triade et la suréminence de la substance première <sup>3</sup> et réaffirme : « Le fait même d'être inengendré est la substance <sup>4</sup>. » Dans le *CE* II, Eunome s'exprime encore plus clairement. Il n'hésite pas à traiter d'ignorants ceux qui tiennent Dieu pour incompréhensible <sup>5</sup>.

En vertu de sa thèse de la correspondance entre les noms et les réalités, Eunome pense qu'il n'existe qu'un seul nom naturellement approprié pour désigner telle ou telle réalité : pour la substance divine, le seul nom adéquat est « l'Inengendré » <sup>6</sup>.

Certes, il faut souligner le fait qu'Eunome nie de façon radicale la possibilité d'arriver à la connaissance de la substance divine grâce aux efforts de réflexion de la raison humaine. Nous aurons l'occasion d'analyser les nombreux passages qui servent à dénoncer toute prétention sous ce rapport <sup>7</sup>.

Comment expliquer alors l'assurance avec laquelle il maintient sa thèse ? Le *CE* II apporte l'explication qui n'est guère formulée dans le *CE* I. D'après Eunome, nous connaissons le nom qui rend compte de la substance divine,

1. F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, p. 123-124 ; TH. DAMS, *La controverse eunoméenne*, p. 132-134.

2. BASILE, *CE* I, 14, *SC* 299, p. 220-221.

3. *CE* I, 151-154.

4. *CE* I, 658.

5. *CE* II, 61.

6. Voir notamment *CE* II, 12-23 ; 141 ; 158 ; 177 ; 377-386 ; 504-524 ; 623.

7. Voir section suivante.

parce que ce nom, comme les autres noms, est d'origine divine : nous le connaissons, parce que Dieu en a déposé les semences dans nos âmes <sup>1</sup>.

Quelle est la source de la thèse d'Eunome selon laquelle nous connaissons le nom et la nature de la substance divine ? Certes, Eunome a repris l'idée d'Aèce de privilégier le terme d'inengendré, en le soustrayant aux opérations de la pensée humaine <sup>2</sup>. De plus, Aèce émet clairement l'idée que le terme *agennètos* désigne la substance même de Dieu <sup>3</sup>. Il soutient même que son bref opuscule se fonde sur l'Écriture, sans donner des références plus précises <sup>4</sup>. Faut-il aussi renvoyer à Origène qui estime que les noms des dieux des différentes nations sont à respecter, car à chaque peuple a été révélé le nom de son dieu <sup>5</sup> ? D'une manière ou d'une autre, nous sommes renvoyés à l'Écriture. Il n'est pas déplacé d'admettre qu'Eunome se base sur la tradition biblique selon laquelle Dieu a révélé son nom à Moïse. A notre avis, le passage suivant de l'*Apologie* fait allusion à cette révélation : « Nous pensons acquitter la dette la plus imprescriptible de toutes celles que nous devons à Dieu, en confessant qu'il est ce qu'il est <sup>6</sup>. » Cette dernière formule correspond à celle qui figure dans Ex 3, 14, *Je suis Celui qui est*, et que les exégètes interprètent de diverses manières : « Je suis qui je suis », « Je suis Celui qui est là », « Je serai qui je serai ». Mais en même temps, les exégètes insistent sur le fait que même ce nom ne lève pas le mystère qui entoure Dieu. Quoi qu'il en soit, Eunome a dû considérer qu'il s'agit du nom révélé par Dieu. En le mettant en rapport avec les formules qui soulignent l'unicité de Dieu et avec celles qui sont soutenues par l'idée que le nom révèle la nature de l'être

1. *CE* II, 548. Voir *infra* la section II, 5.

2. L. R. WICKHAM, « The Syntagmation of Aetius », *JThS*, N.S. 19 (1968), thèses 12 et 26, p. 541 et 543.

3. *Ibid.*, p. 541-547.

4. *Ibid.*, Introduction, p. 540.

5. ORIGÈNE, *Contre Celse* I, 24, *SC* 132, p. 135-145.

6. EUNOME, *Apologie* 8, *SC* 305, p. 249.

désigné, il a pu estimer détenir une clef sûre pour comprendre Dieu <sup>1</sup>.

## 2. Le jugement négatif d'Eunome sur l'activité conceptuelle de l'esprit (*épinouia*) <sup>2</sup>

Dès le § 11, Grégoire fait comprendre que la juste notion d'*épinouia* se situe au cœur du débat <sup>3</sup>. Effectivement, Eunome essaie de clarifier sa théorie sur ce qui est dit selon le concept, exposée dans l'*Apologie* 8 : « Ce qui est dit conceptuellement a une existence purement nominale dans l'acte de son énonciation, puis s'évanouit naturellement avec les sons de la voix <sup>4</sup>. » Basile avait sévèrement mis en cause une telle dévaluation et avait prononcé un vigoureux plaidoyer en faveur d'un jugement positif sur la valeur de la pensée conceptuelle. Selon lui, même les représentations relevant de la fiction sont retenues par la mémoire, même après avoir été exprimées oralement. Mais, de plus, estime Basile, l'activité réflexive de l'esprit joue un rôle positif par

1. Voir R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, t. 1, Paris 1971, p. 321-333 ; G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, p. 161-170 ; C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève 2002, p. 126-147 ; B. RENAUD, *Proche est ton nom*, Paris 2007, p. 28-41.

2. Pour les acceptions du terme *épinouia*, voir U. H. DRECOLL, *ἐπίνοια* dans *Lexicon Gregorianum*, t. 3, p. 793-799 ; A. ORBE, *La Epinoia. Algunos preliminares historicos de la distincion zar' ἐπίνοιας*, Rome 1955 ; TH. KOBUSCH, « Die Epinoia. Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 3-20 ; B. POTTIER, « L'Epinoia selon Origène », dans *Dieu et le Christ*, p. 143-149 ; B. STUDER, « Der theologischgeschichtliche Hintergrund der Epinoialehre Gregors von Nyssa », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 21-49 ; J. WOLINSKI, « Le recours aux *epinoiai* du Christ dans le Commentaire de Jean d'Origène », dans G. Dorival – A. Le Boulluec (ed), *Origeniana Sexta*, p. 465-492.

3. CE II, 11.

4. EUNOME, *Apologie* 8, SC 299, p. 248-249. B. Sesbouïé a analysé de façon détaillée les thèses exposées par Eunome dans l'*Apologie* au sujet de l'*épinouia* : voir B. SESBOUË, *Saint Basile et la Trinité*, Paris 1988, p. 25-52.

l'élaboration de concepts toujours mieux appropriés pour comprendre et exprimer la réalité.

Or, dans l'*ApAp*, Eunome revient en force à la question de l'activité conceptuelle. Certes, il semble avoir quelque peu infléchi ses positions ; en effet, il reconnaît que si certains mots relevant de la pensée conceptuelle constituent un *flatus vocis*, d'autres désignent des êtres fictifs créés par l'imagination par voie d'augmentation (le cyclope), de diminution (le pygmée), d'addition (le polycéphale), de composition (le centaure) <sup>1</sup>.

Malgré cette apparente concession, le jugement d'Eunome sur la pensée conceptuelle reste entièrement négatif. A ses yeux, l'activité conceptuelle est tout au plus source de fictions et de représentations mensongères : le concept ne saurait être invoqué en faveur d'une désignation objective de la nature des choses. Bien plus, il est dénué d'une vraie signification. Il est plutôt une déformation caricaturale de la vérité. A ce titre, l'activité conceptuelle de l'esprit n'offre guère d'« utilité pour la vie » <sup>2</sup>. Reconnaissons que le terme *épinouia* peut comporter l'acception d'« imagination » ; cependant il revêt d'autres acceptions, comme Basile et Grégoire le relèvent.

Convient-il de faire une distinction entre la conceptualisation cherchant à rendre compte du mystère de la Trinité et la conceptualisation appliquée au domaine de l'activité humaine, en ce sens qu'Eunome refuserait l'activité conceptuelle dans le premier cas, mais l'admettrait dans le deuxième ? Des auteurs comme K. H. Uthemann <sup>3</sup>

1. CE II, 179.

2. CE II, 180.

3. K. H. UTHEMANN, « Die Sprache der Theologie nach Eunomios von Cyzicus », *ZKG* 104 (1993), p. 151-154 ; « Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala », *SP* 24 (1993), p. 336-344. K. H. Uthemann estime que, d'après CE II 306, Eunome soutenait que les mouvements de l'âme peuvent troubler l'activité de l'esprit sain (p. 340). Il s'agit donc encore d'un jugement négatif sur l'activité conceptuelle de l'esprit.

ou Th. Böhm<sup>1</sup> estiment que l'*Apologie* 18 semble aller dans ce sens, mais ils concèdent que les fragments de l'*ApAp* ne comportent aucun élément à l'appui de cette thèse. Cependant, on pourrait leur opposer des citations impliquant de façon générale un jugement négatif sur la pensée conceptuelle. Ainsi, Eunome affirme que Dieu a enseigné aux premiers hommes comment chaque chose se dit et se nomme, sinon ils auraient vécu dans le mutisme<sup>2</sup>, ou bien que le concept humain est caractérisé par le vide dont parle Épicure<sup>3</sup>. D'autre part, Eunome soutient que Dieu a créé les noms appropriés à chacune des réalités<sup>4</sup>. Sous l'effet de quelles influences Eunome a-t-il été amené à dénier à la pensée humaine un rôle positif ? L'assurance avec laquelle il porte ses jugements négatifs sur la pensée conceptuelle vient-elle uniquement d'une conviction personnelle ou bien découle-t-elle, pour une part plus ou moins grande, d'influences subies ? D'emblée, on songe à Aèce. Effectivement, celui-ci a aussi rejeté l'intervention de la pensée humaine pour le terme inengendré : « Si l'inengendré n'exprime pas la substance (ὀνόματα) de Dieu, mais si le nom incomparable est le fait de la pensée conceptuelle, Dieu sera redevable à ceux qui ont conçu ce nom, puisque c'est moyennant le concept d'inengendré et non pas en vertu de sa substance qu'il porte le nom transcendant<sup>5</sup>. » A quel courant philosophique ou théologique les deux coryphées de l'anoméisme se rattachent-ils ? D'après les recherches effectuées, ils sont tout d'abord héritiers des ariens de la pre-

1. TH. BÖHM, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996, p. 179, note 52. Dans *Apologie* 18, figurent les termes ἔνοια et ἐπίνοια, mais avec des acceptions différentes.

2. CE II, 398.

3. CE II, 410.

4. CE II, 403.

5. L. R. WICKHAM, « Syntagmaton of Aetius the Anomean », thèse 12, *JThS*, N.S. 19 (1968), p. 541-542 ; voir aussi thèses 17, 26, 33. Voir aussi G. BARDY, « L'héritage littéraire d'Aétius », *RHE* 24 (1928), p. 816-820.

mière génération qui, eux aussi, portaient des jugements dépréciatifs sur la pensée humaine. A en croire Athanase, Arius a considéré la pensée humaine comme radicalement impuissante à dire quelque chose de valable au sujet de Dieu<sup>1</sup>.

Faut-il remonter jusqu'aux philosophes grecs qui ont rendu l'imagination responsable de l'aberration de la pensée et du manque de rectitude des raisonnements ? E. Moutsopoulos donne une série de références éclairantes concernant Platon, Aristote, Épicure<sup>2</sup>. C'est surtout l'épicurisme qui semble être à l'origine de la dépréciation de l'activité conceptuelle de l'esprit humain. Grégoire mentionne explicitement qu'Eunome a rédigé un paragraphe sur la philosophie de la nature, d'inspiration épicurienne, dont il dit qu'elle aide à porter un jugement sur la pensée conceptuelle : « (Eunome) affirme que le vide, l'atome et la génération fortuite des êtres sont apparentés avec ce que nous (Basile et Grégoire) exprimons par pensée conceptuelle<sup>3</sup>. » Th. Kobusch note à ce sujet que les épicuriens ont rejeté la théorie stoïcienne (dont s'inspirent les Cappadociens) relative aux noms significatifs dus à la pensée conceptuelle<sup>4</sup>.

L'article d'A. Orbe invite à explorer encore une autre piste. En effet, d'après un fragment conservé, Eunome a reproché à Basile d'être un « semeur de zizanie » et d'avoir accumulé dans son âme la « corruption de Valentin »<sup>5</sup>. Selon

1. ATHANASE, *Contra Arianos* II, 37 (PG 26, 225) ; II, 38 (PG 26, 228 A). Voir TH. KOBUSCH, « Name und Sein », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 252-254.

2. E. MOUTSOPOULOS, « Epinoia et imaginaire chez Grégoire de Nysse », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 363-364. Voir aussi du même auteur, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Paris 2000, p. 14-39 et *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris 1985, p. 97-176.

3. CE II, 410.

4. TH. KOBUSCH, « Name und Sein », dans MATEO-SECO (ed), *VI Coloquio*, p. 253-254.

5. Cf. CE II, 445.

un autre fragment, où il est question des « éons », il accuse Basile « d'être Valentinien et grec »<sup>1</sup>. Or, dans son étude, A. Orbe a montré que les gnostiques en général et les Valentinieniens en particulier ont accordé une place considérable à la notion d'*épinouia* mise en relation avec les éons. Origène et d'autres auteurs chrétiens se sont d'ailleurs efforcés de faire une mise au point à ce sujet. Selon toute vraisemblance, Eunome semble connaître les théories gnostiques avec leur multiplicité d'éons et il en tire argument pour dénoncer des spéculations qui, à son avis, relèvent du domaine de l'imagination débridée<sup>2</sup>.

### 3. Pensée conceptuelle et nomination des choses : correspondance entre les noms et la nature des choses désignées

La conséquence logique de la conception eunomienne de la pensée conceptuelle est l'incapacité de celle-ci de trouver par elle-même des termes pertinents pour parler de la substance divine ou de la nature des choses. Dans l'*ApAp*, Eunome reprend en substance la déclaration qui figure dans l'*Apologie*<sup>3</sup>, tout en apportant des précisions nouvelles : « Des choses dites selon le concept, les unes n'ont d'existence que dans l'énonciation, comme n'ayant pas de sens<sup>4</sup>, les autres ont une signification spécifique. » Et il explique que ces dernières sont dites par accroissement, diminution, addition ou composition<sup>5</sup>.

Ce qui est fondamental, c'est la correspondance exacte entre la nature réelle des êtres et les noms : « Nous ne pensons pas, dit Eunome, que la substance (*οὐσία*) est une chose

1. CE II, 464.

2. A. ORBE, *La Epinoia*, p. 3-15. L'auteur s'appuie entre autres sur Irénée et Hippolyte de Rome.

3. EUNOME, *Apologie* 8, SC 305, p. 248-250.

4. D'après CE III, 5, 44, Eunome connaît les mots cités traditionnellement comme termes n'ayant pas de sens, à savoir *σκιωδής* et *βλάστησις*.

5. CE II, 179.

et le signifié (*σημαινόμενον*) autre chose qu'elle. Mais elle est le sujet/la réalité (*υπόστασις*) que signifie le nom, car l'appellation dit vraiment la substance<sup>1</sup>. » Selon B. Pottier, cette formule axiomatique est l'expression du postulat de base d'Eunome<sup>2</sup>. L'idée est reprise dans l'*ApAp* sous le couvert d'autres formulations. Ainsi en CE I : « Il faudra aussi inclure... les énergies qui accompagnent les substances et les noms qui leur conviennent de par leur nature<sup>3</sup>. » La déclaration suivante offre une formulation encore plus claire de la conception d'Eunome : « C'est Dieu lui-même, le créateur de l'univers, qui a adapté à chaque être nommé les appellations naturellement appropriées selon les mesures et les règles de relation, d'activité et d'analogie<sup>4</sup>. » En d'autres termes, à chaque substance est attaché un nom et chaque nom renvoie à telle ou telle substance : « Les paroles vraies, dit-il, tirent leur détermination des réalités sous-jacentes signifiées ; des noms différents sont adaptés à des réalités différentes<sup>5</sup>. » Ce lien, naturel et indissoluble, impliquant la connaissance de la substance et de son nom, n'est pas perçu par la pensée conceptuelle (*ἐπίνοια*), mais relève d'une notion naturelle (*ἐννοια φυσική*)<sup>6</sup>. Cette expression d'origine stoïcienne désigne les notions qui se forment naturellement sans aucune élaboration technique et sont communes à tous les hommes : les néo-platoniciens utilisent l'expression au sens d'idée innée<sup>7</sup>. « Selon Eunome, dit B. Pottier, tout homme intelligent et bien inspiré perçoit comment les choses et leur nom se correspondent et l'évidence de ce lien éclaire la connaissance de la chose et la signification de son

1. EUNOME, *Apologie* 12, SC 305, p. 259.

2. B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 150.

3. CE I, 151.

4. CE II, 335.

5. CE II, 487.

6. EUNOME, *Apologie* 7, SC 305, p. 244-245.

7. B. SESBOÜÉ, *Apologie d'Eunome*, SC 305, note 1 p. 244-245.



nom<sup>1</sup>. » Eunome prend donc parti au sujet de la question qui préoccupe les cercles philosophiques. Selon Basile, Eunome est redevable à Aèce du principe de la correspondance entre les êtres et les noms : « Ils ont pour eux un vieux sophisme formulé par Aèce, le chef de cette secte, qui a dit quelque part dans une de ses lettres : 'Les êtres de nature dissemblable, on en parle de façon dissemblable et inversement les êtres dont on parle de façon dissemblable sont de nature dissemblable'<sup>2</sup>. » Mais quelle est la source philosophique de ce principe ? A quel courant faut-il l'attribuer ? Grégoire prétend qu'Eunome s'inspire du « Cratyle de Platon ou de quelqu'un qui a lu ce dialogue<sup>3</sup> ». Platon se demande effectivement quel est le rapport entre les choses et les noms qui les désignent. Tout d'abord, il présente deux positions, celle de Cratyle qui prétend que les noms sont fondés en nature (φύσει) ou celle d'Hermogène qui soutient que les noms sont donnés par convention (θέσει)<sup>4</sup>. Socrate intervient pour établir que les deux thèses sont valables, car il faut tenir compte du fait que les choses sont soumises au devenir.

Dans son article « Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du *Cratyle* », J. Daniélou a étudié l'influence des commentateurs néo-platoniciens du *Cratyle*, notamment celle de Jamblique et de son école, à travers le commentaire de Proclus<sup>5</sup>. Effectivement, selon Proclus, la justesse des noms est le critère de la justesse de la connaissance. La nomination a une double fonction : elle enseigne, en ce

1. B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 151 ; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983, p. 32-48.

2. BASILE, *Sur le Saint-Esprit* II, 4, SC 17<sup>bis</sup>, p. 261. A signaler qu'Aèce propose une formulation à partir de la notion de dissemblance, alors qu'Eunome insiste sur la notion de correspondance.

3. CE II, 404.

4. PLATON, *Cratyle* 428 e-443 c.

5. PROCLUS, *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Leipzig 1908 ; J. DANIELOU, « Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du *Cratyle* », REG 69 (1956), p. 412-432.

sens qu'elle est médiatrice de sens, et elle sert à distinguer les choses. Cela suppose que le sens est immanent à la chose et si le nom révèle ce qu'est la chose, c'est qu'il existe une correspondance naturelle entre les deux<sup>1</sup>.

Est-il possible de remonter jusqu'à l'Écriture pour justifier la conception de la correspondance exacte entre le nom et la réalité désignée ? Certes, d'après les fragments et les œuvres conservés, Eunome ne fait pas valoir l'argument biblique concernant ce point précis. Néanmoins, sa thèse de l'origine divine des noms implique l'idée que les noms correspondent à la nature exacte des choses. Sous ce rapport, il a peut-être repris des idées qui avaient cours dans les milieux juifs qui pratiquaient une lecture littéraliste. On sait par ailleurs que selon une conception provenant de l'Ancien Testament, connaître le nom, c'est connaître la nature d'un être et que cette connaissance mettait à même d'entrer en relation avec cet être (prière) ou conférait la puissance d'agir sur cet être. Origène, par exemple, parle de « la question profonde et mystérieuse de la nature des noms », des « vocables conformes aux choses », de l'efficacité des « prières rituelles » et demande « d'adapter exactement chaque nom à chaque réalité »<sup>2</sup>. Les déclarations concernent les noms divins et évoquent l'invocation de Dieu dans le contexte de la prière et de l'incantation.

#### 4. Origine divine des noms

Eunome avait insisté sur la nécessité de recourir à des noms naturellement adaptés aux réalités et sur l'impuissance radicale de la pensée conceptuelle de trouver des noms

1. F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, p. 149 ; TH. BÖHM, *Theoria*, p. 179-181.

2. ORIGÈNE, *Contre Celse* I, 24-25, SC 132, p. 141-145. Pour la thèse d'Origène selon laquelle les noms expriment la réalité des choses, voir R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, p. 211-217.

de ce genre. Il se devait d'apporter une justification de la pertinence de sa thèse en général et de son affirmation que « l'inengendré » est le nom authentique de la substance première. Ce qu'il avait omis de faire dans le livre I de l'*ApAp*, il le fait dans le livre II de l'*ApAp*, sous forme de déclarations dont la clarté ne laisse aucune place à l'hésitation : à plusieurs reprises, il précise que c'est Dieu qui est à l'origine des noms. Conformément à une disposition de la Providence, dit-il, « les noms sont appliqués d'en haut aux réalités <sup>1</sup> », « Dieu a assigné à chacune des choses qui existent une dénomination propre, adaptée à sa nature <sup>2</sup> », « c'est Dieu lui-même, le créateur de l'univers, qui a adapté à chaque être nommé les appellations naturellement appropriées <sup>3</sup>. » Ainsi est assurée la correspondance entre l'appellation et les choses nommées.

### Preuves de l'origine divine des noms

D'emblée, Eunome écarte l'hypothèse selon laquelle l'invention des noms serait l'affaire des poètes : en effet, dit-il, « ceux-ci se sont trompés dans leurs suppositions au sujet de Dieu <sup>4</sup> ». Une preuve négative de l'origine divine des noms, d'après Eunome, est constituée par le fait que l'Écriture n'attribue à aucun auteur sacré ou prophète l'invention

1. CE II, 546.

2. CE II, 403. Voir aussi 408, 411, 413, 417.

3. CE II, 335. Voir L. KARFÍKOVÁ, « Der Ursprung der Sprache nach Eunomius und Gregor von Nyssa », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 279-285 ; K. H. UTHEMANN, « Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus », *ZKG* 104 (1993), p. 143-175 ; TH. BÖHM, *Theoria*, p. 178 ; G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 99-103 ; F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, p. 144-159 ; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 32-48.

4. CE II, 414. Ce passage prouve qu'Eunome connaissait la thèse dont Platon se fait l'écho et il en montre l'insuffisance : PLATON, *Cratyle* 391 a-394 c.

de mots nouveaux <sup>1</sup>. Ailleurs, il est question de « ces noms qu'aucun apôtre ou évangéliste n'a enseignés <sup>2</sup> ».

Eunome accorde plus d'importance aux preuves positives fournies par l'Écriture. En premier lieu, il fait valoir le récit de la création : « Celui-ci (Basile), dit-il, n'admet pas que Dieu lui-même a attribué des dénominations aux réalités ... il n'a pas examiné les toutes premières paroles de l'Écriture, selon lesquelles les noms de fruit et de semence ont été indiqués par l'Écriture, alors que les hommes n'avaient pas encore accédé à l'existence <sup>3</sup>. » De même, Eunome tire argument de Gn 1,1 s. <sup>4</sup> à propos de la création de la lumière, du firmament, de la terre ferme. Un autre texte cité par Eunome à l'appui de sa thèse est le verset du Ps 147 (146), 4 : *Celui qui compte la multitude des astres et les appelle chacun par son nom* <sup>5</sup>.

Ces deux références fournissent une double indication : d'une part, Eunome privilégie le sens littéral ; d'autre part, ces citations prouvent que sa théorie n'est pas d'inspiration uniquement philosophique, mais qu'elle est soucieuse de s'appuyer sur l'Écriture. Sur ce point encore, on peut admettre qu'Eunome connaît l'interprétation littéraliste qui prévaut dans certains milieux juifs et peut-être chrétiens.

Les sources de cette conception semblent donc être à la fois philosophiques et bibliques. Nous avons vu plus haut qu'un courant de la philosophie grecque était porté à expliquer la justesse des noms par l'intervention des dieux. Des textes égyptiens attribuent de même l'invention de l'écriture au dieu Toth. De même, dans la tradition juive, il existait un courant prônant une lecture fondamentaliste de l'Écriture, si bien que des textes comme Gn 1, 1-3 et Ps 147 (146), 4 étaient censés devoir être pris au pied de la lettre. Vu cette

1. CE II, 415.

2. CE II, 305. Voir aussi CE II, 295, 347.

3. CE II, 196.

4. CE II, 205.

5. CE II, 423.

double influence, l'originalité d'Eunome réside dans le fait qu'il a repris une idée philosophique en cherchant à la justifier moyennant le recours à la Bible.

### 5. Comment les hommes arrivent-ils à connaître les noms imposés par Dieu avant la création des hommes ?

#### Antériorité des noms à la création de l'homme

Il est assez remarquable qu'Eunome soutienne en toute clarté que Dieu a imposé les noms aux différentes réalités avant même la création de l'homme. A plusieurs reprises et de différentes manières, il affirme l'antériorité des noms par rapport aux hommes. Il s'exprime de façon négative : à Basile il réplique qu'il est absurde de penser « que le concept est antérieur à ceux qui mènent la réflexion » (hommes) <sup>1</sup>. Il formule la thèse de façon positive : « Dieu a accordé comme don aux hommes l'usage des choses nommées et l'usage de leur nom ; l'appellation des choses nommées est antérieure à la naissance de ceux qui en font usage <sup>2</sup>. » D'après les références à Gn 1, 1-12, Eunome considère que les noms ont été donnés par Dieu avant même la création de l'homme, au moment même de la création des différentes réalités <sup>3</sup>. Les raisons de cette insistance sont étroitement liées aux données étudiées jusqu'à maintenant. En dernier recours, il s'agit pour Eunome de justifier la thèse que le terme « inengendré » désignant réellement la substance première est un terme d'origine divine et qu'il n'est pas dû à la pensée humaine.

1. CE II, 171.

2. CE II, 262.

3. CE II, 198 atteste que c'est dans ce sens que Grégoire a compris la déclaration d'Eunome.

### Ces noms ont été créés par Dieu au profit de l'homme

Un fragment de l'*ApAp* apporte des éléments intéressants concernant l'origine du langage humain. C'est pour permettre aux premiers hommes de ne pas rester enfermés dans le mutisme et de pouvoir communiquer entre eux que Dieu « leur a enseigné la manière de dire et de nommer chaque réalité ». Grâce à cet enseignement, les hommes ont pu échanger les pensées entre eux et « réaliser les choses utiles à la vie » <sup>1</sup>. Sans la connaissance des « noms et des verbes », la pensée serait restée inexprimée et n'aurait pas pu constituer le fondement de l'action. Signalons néanmoins qu'Eunome parle moins de l'origine de la langue avec sa structure syntaxique que d'une nomenclature de noms et de verbes. Dieu lui-même se devait de faire connaître ces noms ; avant même que les hommes se missent à parler, Dieu avait déjà établi comment les différentes réalités devaient être dénommées par eux. Cependant, Eunome reconnaît au langage une importance décisive pour la condition même de l'homme, être doué de parole et de raison.

### Comment les hommes apprennent-ils à connaître ces noms antérieurs à la création de l'homme ?

Si vraiment les noms imposés aux réalités par Dieu sont antérieurs à la création de l'homme, on est en droit de se demander comment les hommes apprennent à les connaître. La citation précédente apporte un élément de réponse : c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative d'enseigner la manière de nommer chaque réalité <sup>2</sup>. Cependant la forme de l'enseignement qui s'adresse aux premiers hommes n'est pas définie dans ce passage ; dans un autre passage, Eunome déclara-

1. Cf. CE II, 398.

2. CE II, 398.

re que Dieu « a semé ces noms dans nos âmes »<sup>1</sup>. Les fragments qui subsistent ne permettent pas de définir le rapport entre l'enseignement primordial et l'ensemencement des âmes : s'agit-il d'une même idée exprimée de façon différente ou de deux formes distinctes de transmission de connaissance ? S'agit-il d'une révélation primitive faisant appel à une transmission de génération en génération ou d'une connaissance innée ? C'est cette deuxième solution qui semble devoir être retenue. Ce serait donc chaque homme qui porte ces semences en son âme et qui serait appelé à leur faire porter leur fruit, tout en veillant à ne pas en altérer le sens.

Les déclarations sur l'origine divine des noms soulèvent une question de fond : qui, en définitive, a créé des noms en même temps que les choses ? Est-ce celui qui est désigné par l'expression « première substance » ? Ou bien est-ce celui qui est considéré comme « deuxième substance », celui dont Eunome dit qu'il a créé toutes choses, tout en étant lui-même la première créature ? Les fragments conservés ne permettent guère de trancher la question.

Est-il possible de reconstituer des filières d'influences ? On peut faire valoir que Platon parle de l'origine divine des noms, mais c'est chez lui une explication parmi d'autres<sup>2</sup>. A la suite de J. Daniélou, il faut aussi prendre en compte les commentateurs de Platon, que Grégoire avait d'ailleurs évoqués discrètement en parlant du « Cratyle de Platon ou de quelqu'un qui a lu ce dialogue »<sup>3</sup>. W. Beierwaltes, L. R. Cardullo, Th. Böhm<sup>4</sup> ont examiné les œuvres de Jamblique et de Proclus en fonction de cette problématique. Ils

1. CE II, 548.

2. PLATON, *Cratyle*, 438 b. Voir M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 34-42.

3. CE II, 404. Voir *supra* Introd. II, 3.

4. W. BEIERWALTES, « Das Problem der Erkenntnis », dans H. DÖRRIE (ed), *De Jamblique à Proclus*, Genève 1975, p. 153-191 ; R. L. CARDULLO, « Skeptiker und Neuplatoniker », dans P. SCHMITTER (ed), *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, p. 254-272 ; TH. BÖHM, *Theoria*, p. 181-184.

font valoir des textes des deux philosophes qui expriment l'idée que les appellations sont d'origine divine, en ce sens que le démiurge, en constituant le monde, a établi les appellations comme traces et signes de sa nature et de son agir. Mais si des influences d'ordre philosophiques sont plausibles, il ne faut pas oublier qu'Eunome se réfère explicitement à des textes bibliques qu'il invoque en faveur de sa thèse. Sous ce rapport encore, il s'inspire peut-être d'arguments provenant de milieux fondamentalistes juifs.

## 6. Noms de Dieu : unicité ou multiplicité ?

La conséquence logique découlant des thèses d'Eunome sur la correspondance naturelle entre les noms et les réalités et sur l'origine divine des noms est qu'il existe un seul nom adéquat pour désigner telle ou telle réalité. Or, l'Écriture applique différents noms à Dieu.

Dans son CE I, Basile avait soutenu l'idée que nous employons des termes multiples pour parler des propriétés de Dieu : nous disons de lui qu'il est « incorruptible, sans commencement, immuable, invisible ». Ces termes ont chaque fois une signification spécifique et ne sont pas interchangeables entre eux et résultent de distinctions faites par la pensée conceptuelle. Cependant, ces appellations visent à définir non pas la substance divine, mais des aspects de l'intervention de Dieu en faveur des hommes : Basile illustre sa thèse grâce à des exemples comme le blé, la semence, la nourriture<sup>1</sup>.

Dans son *ApAp*, Eunome oppose une fin de non-recevoir décidée à ce genre d'explication. En termes très durs, il accuse Basile de « suivre la philosophie du dehors, de se faire l'allié des impies et de prendre les armes contre la Providence<sup>2</sup> ». Il lui reproche de « manier de façon variée les concepts à propos du blé » et de soutenir ensuite « que de la

1. BASILE, CE I, 8. SC 299, p. 193-197.

2. CE II, 196. Voir aussi CE II, 293.

même manière la très sainte substance de Dieu se voit appliquer des concepts de différentes façons <sup>1</sup> ».

Or, selon Eunome, employer les noms imposés par Dieu est un devoir de piété. Ces noms permettent à l'homme de rendre à Dieu l'hommage de louange qui lui est dû. Ce n'est pas de « nom seulement, selon un concept humain, que nous pensons devoir honorer Dieu : nous pensons acquitter en vérité la dette la plus imprescriptible de toutes celles que nous devons à Dieu, en confessant qu'il est ce qu'il est <sup>2</sup>. » Ce passage de l'*Apologie* trouve son écho dans l'*ApAp*. Eunome adresse à Basile le reproche de vouloir « magnifier avec des mots provenant de concepts la vie bienheureuse de Dieu, qui est magnifiée en elle-même et à elle seule avant la naissance de ceux qui façonnent ces concepts » <sup>3</sup>. En clair, Eunome trouve l'hommage à travers des concepts indigne de Dieu : la piété commande d'employer les noms donnés par Dieu, à commencer par *agennètos*. De tels accents ont fait dire à Daniélou qu'Eunome avait des allures de mystagogue <sup>4</sup>. Quoi qu'il en soit, il rejoint Aèce sur ce point : si les noms appliqués à Dieu l'étaient selon le concept, Dieu serait débiteur des hommes qui conçoivent ces noms <sup>5</sup>.

### 7. Nom unique – simplicité de Dieu <sup>6</sup>

L'une des constantes du raisonnement d'Eunome est que seul le terme *agennètos* rend compte de la substance divine.

1. CE II, 362.

2. EUNOME, *Apologie* 8, SC 305, p. 247-249.

3. CE II, 153.

4. J. DANIELOU, « Eunome l'Arien », p. 430.

5. WICKHAM, « The Syntagmaton of Aetius », thèse 12.

6. Voir J. S. O'LEARY, « Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 322-337 ; G. LEKKAS, « Simplicité et caractère inengendré de Dieu selon Plotin, Eunome et Grégoire de Nysse », *ibid.*, p. 423-432 ; B. STUDER, « Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Epinoialehre Gregors von Nyssa », *ibid.*, p. 21-49 ; J. WOLINSKI, « Le recours aux *epinoiai* du Christ dans le Commentaire de Jean d'Origène ».

Or, Basile avait cherché à expliquer que la réflexion amène à établir des distinctions en fonction de l'agir divin en faveur des hommes ou bien en fonction des différents aspects envisagés à propos de la vie divine : inengendré et sans commencement quand on envisage l'origine divine, incorruptible et sans fin quand on prend en considération la question du terme de la vie divine <sup>1</sup>. Eunome réagit vivement en utilisant différents registres dans l'argumentation. A Basile qui explique que l'on peut raisonner en fonction des siècles passés ou à venir, il réplique qu'il faut éviter de prendre en considération les siècles <sup>2</sup>. A Basile qui se réfère aux énergies il fait observer que « ce n'est pas sous l'effet d'énergies que Dieu est inengendré et incorruptible, comme il l'est en tant que Père et Créateur <sup>3</sup> ».

Une accusation plus fondamentale a trait à la simplicité divine. Le discours de Basile, est-il dit, « ne garde pas la substance divine elle-même sans mélange et exempte de ce qui est mauvais et contraire » <sup>4</sup>. Partant du texte de Basile sur l'aspect inengendré et l'aspect incorruptible que la pensée conceptuelle distingue en Dieu, Eunome en tire la conclusion que dès lors Dieu est à la fois inengendré et corruptible et incorruptible et engendré <sup>5</sup>. Quelle que soit la valeur du raisonnement, ce texte prouve que, selon Eunome, des distinctions de ce genre introduisent la division dans la substance divine <sup>6</sup> : par conséquent, la simplicité n'est plus sauvegardée. Or, pour définir la nature divine, la simplicité est un principe fondamental reconnu par les deux partis en présence <sup>7</sup>.

Pour Eunome, la notion d'inengendré implique nécessairement l'idée d'incorruptibilité. Utilisant le terme « vie » au

1. BASILE, CE I, 7, SC 299, p. 192-193.

2. CE II, 455, 457, 466.

3. CE II, 371.

4. CE II, 504.

5. CE II, 504.

6. CE II, 457-468.

7. A ce sujet, voir aussi CE I, 508-518 ; 675-680.

lieu de « substance », il affirme que « la même vie est sans commencement et sans fin <sup>1</sup> ». Mais il fait un pas de plus en déclarant que, si on admet ce principe, « l'incorruptibilité sera la même chose que le fait d'être inengendré et le sans commencement la même chose que le sans fin <sup>2</sup> ». Eunome admet donc l'équivalence des différents attributs de Dieu et les considère comme synonymes : « Toutes les appellations appliquées à la nature divine coïncident les unes avec les autres du point de vue de leur signification, sans qu'il y ait aucune différence entre elles <sup>3</sup> ». Signalons cependant que ce principe de la synonymie vaut essentiellement pour la substance première : le cas du Fils est différent, comme nous le verrons plus loin.

A la suite de B. Barmann <sup>4</sup>, B. Pottier <sup>5</sup> examine le cas de l'homonymie dans l'œuvre d'Eunome. Dans l'*Apologie*, celui-ci exprime l'opinion que « ceux qui conçoivent la génération de manière corporelle » le font parce qu'ils achoppent sur les homonymies <sup>6</sup>. Selon Aristote, « on appelle homonymes les choses dont le nom seul est commun, tandis que la notion désignée par ce nom est diverse <sup>7</sup> ». Eunome prend soin d'illustrer sa pensée par des exemples : « L'œil se dit de l'homme et de Dieu ; mais chez l'un, l'œil signifie un organe et chez l'autre, il veut dire tantôt le soutien et la garde des justes, tantôt la connaissance des actions. » Comme exemple de synonymie, il cite les expressions « Celui qui est » et « le seul vrai Dieu » <sup>8</sup>. Si pour la synonymie les deux expressions s'appliquent au même être, pour l'homonymie, un même nom s'applique à deux substances ou à deux êtres diffé-

1. CE II, 469.

2. CE II, 471.

3. CE II, 494. Voir aussi 483, 484, 487, 554.

4. B. BARMANN, *The Cappadocian Triumph over Arianism*, Stanford 1971, p. 27-41.

5. B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 152-154.

6. EUNOME, *Apologie* 16-17, SC 305, p. 267-269.

7. ARISTOTE, *Catégories* I, la, 1, trad. Tricot.

8. Cf. EUNOME, *Apologie*, SC 305, p. 267.

rents. Cependant, Eunome ne semble pas remarquer la contradiction entre cette définition et le principe qu'il a énoncé et selon lequel les mêmes noms désignent les mêmes réalités <sup>1</sup>.

Dans l'*ApAp*, la théorie de l'homonymie reçoit un complément. Eunome admet que l'homonymie répond aux « règles de la relation d'activité et d'analogie » <sup>2</sup>. Par ailleurs, Eunome tient à préciser qu'il ne faut pas « attribuer à la pensée humaine l'homonymie par analogie » : c'est-à-dire que les analogies et relations que l'on constate sont des données objectives. Ces rapports ne sont pas le résultat d'une réflexion : l'homme perçoit ces liens qui préexistent à son esprit <sup>3</sup>.

### 8. Les titres multiples du Christ <sup>4</sup>

Dans son *CE*, Basile avait soutenu la thèse que la diversité des titres attribués au Christ s'explique par le fait qu'ils renvoient à la diversité des activités du Christ : « Il se disait la porte, la route, le pain, la vigne, le pasteur et la lumière, alors qu'il n'a pourtant pas plusieurs noms ; car tous ces noms ne veulent pas dire indifféremment la même chose... En fonction de la diversité de ses activités qu'il entretient avec les objets de sa bienfaisance, il s'applique aussi à lui-même des noms différents <sup>5</sup>. » Et il ajoute que ces noms correspondent à des concepts variés, « alors qu'il n'y a qu'un seul substrat ».

Dans l'*ApAp*, Eunome reconnaît la multiplicité de ces noms attribués au Christ, mais refuse d'y voir le fruit de la pensée conceptuelle : « Quel est celui des saints, dit-il, qui

1. B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 153.

2. CE II, 335. Voir aussi 306, 363.

3. CE II, 306. Voir B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 171.

4. Voir les indications bibliographiques données au début de la section II, 2.

5. BASILE, CE I, 7, SC 299, p. 189-191.

atteste que ces noms sont attribués au Seigneur par voie de conceptualisation<sup>1</sup> ? » Aucun apôtre, aucun prophète ne l'a fait<sup>2</sup>. S'exprimant de façon plus claire, il déclare : « Puisque le Seigneur s'est appliqué à lui-même ces appellations, ... il n'est pas possible d'affirmer que ces noms proviennent de la pensée conceptuelle<sup>3</sup>. » Il ne nie pas pour autant la multiplicité de ces noms, à condition qu'on les considère comme ayant une origine non humaine. Par là s'éclaire en partie le sens d'un passage assez énigmatique selon lequel « aux plus puissants Dieu a donné les noms les plus humbles, sans que l'humilité naturelle leur soit transférée en même temps par ces noms<sup>4</sup> ». Probablement, Eunome pense aux titres tirés de la sphère terrestre et appliqués au Christ<sup>5</sup>. Mais Eunome veut très vraisemblablement aussi faire comprendre qu'il y a une différence radicale entre le Dieu de l'univers, qu'il nomme également première substance, et le Seigneur, nommé par ailleurs deuxième substance. Pour la première substance, on ne doit pas multiplier les noms en fonction des activités, car ce qui est fondamental, c'est que le seul nom qui convienne est « inengendré » ; pour la deuxième substance, qui appartient à l'ordre créé et qui déploie ses activités dans le monde créé au profit des hommes, il est permis d'utiliser de multiples noms, en raison de leur origine divine. Dans le livre II de l'*ApAp*, Eunome ne s'étend pas trop sur la multiplicité des titres du Christ, mais il offre à Grégoire l'occasion de faire une longue mise au point. C'est dans le livre III de l'*ApAp* qu'il s'explique de façon plus détaillée<sup>6</sup>.

1. CE II, 295.

2. CE II, 347.

3. CE II, 351.

→ 4. CE II, 315.

5. J. ZACHHUBER, « Christological Titles – Conceptually Applied ? », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 269.

6. Voir CE II, 343-365 et CE III, 1, 127-129 ; 10, 18-54.

## 9. Refus de considérer l'*agennètos* comme expression d'une privation

Déjà dans l'*Apologie*, Eunome avait refusé de comprendre l'*agennètos* à partir de la notion de privation : « Ce n'est pas non plus selon la privation, s'il est vrai que les privations sont privations d'attributs naturels et qu'elles sont secondes par rapport aux possessions<sup>1</sup>. » Basile n'avait pas tort de reprocher à Eunome d'avoir fait un emprunt aux *Catégories* d'Aristote<sup>2</sup>. De plus, il s'était efforcé de montrer que la notion d'inengendré est à mettre sur le même plan que incorruptible, immortel, invisible, termes que d'aucuns appellent privatifs<sup>3</sup>. Il avait d'ailleurs soutenu que ces termes sont le fruit de l'activité conceptuelle de l'esprit. Dans l'*ApAp*, Eunome réitère son refus : « Quand certains affirment que Dieu est inengendré en raison de la privation de la génération, nous déclarons, pour notre part, en guise de réfutation, que ni ce mot, ni cette notion ne sont d'aucune manière appropriés à Dieu<sup>4</sup>. » En effet, selon lui, parler de privation revient à dire que Dieu a connu d'abord la génération (γέννησις) avant de devenir inengendré (ἀγέννητος)<sup>5</sup>. Basile avoue ne pas connaître la technologie des termes<sup>6</sup>. C'est très vraisemblablement une allusion à des discussions d'école. On sait que certains philosophes établissaient une distinction entre termes privatifs et termes négatifs, entre privation (στέρησις) et négation (ἀπόφασις) : en ce sens, *agennètos* signifie que dans le cas de Dieu, il n'y a pas d'engendrement (γέννησις). Eunome va plus loin. A la suite peut-être de philosophes

1. EUNOME, *Apologie* 8, SC 305, p. 248.

2. ARISTOTE, *Catégories* 10, 12a, 30.

3. BASILE, CE I, 9, SC 299, p. 201.

4. CE II, 565.

5. TH. BÖHM, *Theoria*, p. 114.

6. BASILE, CE I, 9, SC 299, p. 202. Grégoire s'exprime en termes semblables : CE II, 580.



néo-platoniciens comme Dexippe, il soutient que l'on peut utiliser un mot négatif comme *agennètos* pour obtenir l'équivalent d'une affirmation : c'est ainsi qu'il croit pouvoir définir la substance divine par le terme « inengendré »<sup>1</sup>.

Ces données permettent de mieux comprendre une déclaration d'Eunome d'après laquelle « il invite à ne pas dire que la notion de privation est indifférente et intermédiaire, mais à dire que la séparation d'avec le bien est privation, alors que le fait d'être éloigné du mal ne doit pas être désigné par ce mot<sup>2</sup> ». Pour illustrer ce principe explicatif, Eunome a recours à la notion d'immortalité, tout en parlant des anges et des hommes. Le passage n'est pas clair : s'agit-il d'une différence entre anges et hommes ou d'une différence entre Dieu d'une part, les anges et les hommes d'autre part<sup>3</sup> ?

### 10. Basile accusé de considérer Dieu comme issu du rien absolu

Dans son livre II de l'*ApAp*, Eunome semble avoir prévu comme argument-massue une accusation à portée ontologique proférée à l'encontre de Basile. On pourrait la résumer de la façon suivante.

Basile, désireux de montrer que la notion de substance n'a pas de rapport direct avec « inengendré », fait valoir la généalogie de Luc (3, 23-33). Celui-ci remonte de Joseph jusqu'à Adam en citant chaque fois l'ancêtre plus ancien : arrivé à Adam, il dit que celui-ci est *de Dieu*, puisqu'il n'a

1. Sur la distinction entre privation et négation, voir R. MORTLEY, *From Word to Silence. II: The Way of Negation, Greek and Christian*, Bonn 1986 ; TH. BÖHM, *Theoria*, p. 115-118 ; Id., « Zusammenfassung der eunomianischen Position », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 206-209.

2. *CE II*, 591.

3. V. H. DRECOLL, « Gottesbezeichnungen und Unsterblichkeit », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 349-351.

plus de père selon la chair. Puis Basile soutient qu'il est aisé de comprendre que Dieu lui-même ne tient son existence de personne d'autre à la manière de ceux qui figurent dans la généalogie<sup>1</sup>. Or, Eunome interprète la pensée de Basile dans un autre sens pour pouvoir affirmer que le Fils existe par participation à Celui qui existe. Basile, dit-il, « affirme, sans en avoir conscience, que le Dieu suprême provient de ce qui est absolu non-être »<sup>2</sup>. Grégoire va riposter vigoureusement : reconnaissons qu'Eunome ne se donne aucune peine pour nuancer ses propos dans son appréciation sur la thèse de Basile sous-tendue par l'idée que l'*agennètos* est dû à la pensée conceptuelle.

### Conclusion

Nous avons tenu à analyser les fragments du livre II de l'*ApAp* en fonction de la théorie du langage dans ses rapports avec la pensée conceptuelle pour deux raisons. D'une part, c'est à partir de là que l'on peut porter un jugement sur la valeur et la pertinence de la réplique de Grégoire. D'autre part, cette démarche s'avère nécessaire pour se prononcer sur la cohérence du système d'Eunome et sur son intention réelle. Dès maintenant, on peut retenir les données suivantes :

a. Dans le *CE II*, Eunome apporte des éléments de réponse à des questions que soulève souvent implicitement son argumentation dès le *CE I*.

b. Pour justifier sa thèse sur la notion d'*agennètos*, il fournit des arguments d'ordre philosophique et d'ordre scripturaire.

1. BASILE, *CE I*, 15, *SC* 299, p. 225-227.

2. *CE II*, 618. Voir aussi 611, 620.

Quoi qu'il en soit de la force probante de certains arguments, on ne peut s'empêcher de constater qu'il a cherché à élaborer une démonstration dont les différents maillons sont liés organiquement, même si ces maillons ne sont pas toujours bien solides.

### III. La théorie du langage dans ses rapports avec la pensée conceptuelle selon Grégoire de Nysse

Grégoire a pris le parti de suivre dans les grandes lignes le déploiement de l'argumentation d'Eunome. Il semble donc tout indiqué d'adopter les subdivisions introduites dans la partie précédente. Avant d'entreprendre la réfutation des thèses d'Eunome, Grégoire se livre à des considérations générales sur les limites de la raison devant le mystère ineffable de la nature divine. Tout en ayant le souci de défendre son frère Basile, il élargit souvent le débat, en faisant preuve d'une incontestable originalité. Sa puissance spéculative et sa connaissance de l'Écriture le mettent à même de proposer des principes d'interprétation qui ont de quoi séduire à l'heure actuelle.

#### 1. Préliminaires : Raison et foi

Avant d'aborder la réfutation proprement dite des thèses d'Eunome, Grégoire formule quelques considérations d'ordre général. Selon lui, les limites de la raison humaine empêchent celle-ci de comprendre la substance divine, en raison même de l'infinité de Dieu. D'autre part, l'exemple d'Abraham permet de définir la vraie attitude à adopter devant le mystère de Dieu, à savoir donner la priorité à la foi.

#### a. Un principe d'ordre épistémologique : les limites de la raison humaine interdisent à celle-ci de comprendre la substance divine <sup>1</sup>

Vers la fin de la section précédente (12-66), Grégoire avait émis l'avis que « tous les hommes à l'esprit sensé jugent qu'il est impossible de faire connaître la nature indicible grâce à la force expressive des mots et que notre connaissance ne s'étend pas au point qu'elle soit capable de parvenir à saisir les réalités qui se situent au-delà des choses connues <sup>2</sup> ». Il annonce ainsi le développement consacré aux limites de la connaissance humaine. Tout d'abord, il précise l'objet de l'examen : à l'encontre d'Eunome qui prétend connaître le nom de la substance suprême et donc sa nature, Grégoire entend montrer que « la nature humaine ne possède pas en elle-même la faculté d'une compréhension exacte de la substance de Dieu <sup>3</sup> ». D'ailleurs, ajoute-t-il, c'est aussi le cas des créatures incorporelles, *i. e.* des anges. Malgré leur supériorité par rapport aux hommes, les esprits célestes sont tout aussi incapables de s'élever à une pleine connaissance de la substance divine. Cette incapacité de la part de l'homme tient au fait que les créatures sont enfermées dans les limites de leur nature, caractérisée par l'inscription dans l'espace et le temps (*diastéma*) : l'homme est un être « diastémique ». Par contre la vie divine n'est sujette à aucune limitation, car « elle a comme mesure l'infinité <sup>4</sup> ». Déjà dans le *CE I*, Grégoire s'était livré à des considérations sur l'infinité de Dieu,

1. Voir : JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28<sup>bis</sup> ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or. 28*, SC 250 ; E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* ; TH BÖHM, *Theoria* ; G. MASPERO, *Trinity and Man* ; J. E. HENNESSY, *The Background, Sources and Meaning of Divine infinity in St. Gregory of Nyssa*, Fordham University 1963.

2. *CE II*, 61.

3. *CE II*, 67.

4. *CE II*, 70.

mais il visait plutôt à établir l'absence de limitation d'ordre temporel pour le Fils, en vue de montrer qu'il n'est pas possible de parler d'antériorité du Père par rapport au Fils ou de limitation temporelle de l'existence de celui-ci par rapport au Père <sup>1</sup>. Dans le *CE II*, Grégoire se montre soucieux de développer les preuves de sa thèse. Ainsi, il explique que la distance entre les êtres créés et la nature incréée est infranchissable : il s'agit d'un seuil ontologique qui affecte aussi l'intelligence humaine <sup>2</sup>. Cette incapacité de comprendre la substance divine infinie est illustrée grâce à des exemples tirés du spectacle du mouvement harmonieux des astres : ce que nous voyons et admirons, nous ne pouvons pas en comprendre la nature <sup>3</sup>. De même, nous sommes incapables d'expliquer la nature de réalités qui concernent notre propre être : nous n'arrivons pas à définir la nature de notre âme, son origine, ses liens organiques avec le corps, la diversité des facultés <sup>4</sup>. Pareillement, le corps demeure un mystère pour la raison humaine <sup>5</sup>.

Or, Eunome prétend connaître le nom qui rend compte de la substance divine. Ne se comporte-t-il pas comme des enfants qui croient pouvoir saisir de leurs mains des rayons de soleil ? Ne pense-t-il pas pouvoir enserrer la nature incompréhensible de Dieu dans les quelques syllabes du terme *agennètos* <sup>6</sup> ?

Ce thème de l'incompréhensibilité de la substance divine revient comme un leit-motiv tout au long du *CE II* <sup>7</sup>. D'ailleurs, Grégoire apporte parfois des précisions complémentaires. Ainsi, reprenant Ph 2, 9, il déclare : « L'incapa-

1. Voir *CE I*, 219 ; 361-363 ; 666-670 ; 688-691. E. MÜHLENBERG a étudié cet aspect dans *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Voir aussi *CE I*, SC 521, *Introd.*, p. 71-74.

2. *CE II*, 69.

3. *CE II*, 71.

4. *CE II*, 106-114.

5. *CE II*, 115-118.

6. *CE II*, 80-82.

7. *CE II*, 67-83 ; 90-96 ; 100-105 ; 110-118 ; 12-124 ; 138-141.

cité de nommer les choses indicibles, que révèle la pauvreté de notre nature, montre encore mieux la gloire de Dieu, en nous enseignant, comme dit l'apôtre, que le seul nom approprié à Dieu est au-dessus de tout nom <sup>1</sup>. » Ayant recours à une autre formulation, il parle de la majesté divine qui « est au-delà de tout mouvement de la pensée et échappe à la délimitation par un nom <sup>2</sup> ».

On pourrait formuler une objection : au fond, Grégoire n'est-il pas d'accord avec Eunome qui affirme que la raison humaine ne saurait prétendre définir la substance de Dieu ? Oui, mais il existe une différence radicale entre les deux. En effet, Eunome soutient que la connaissance à laquelle l'homme ne peut s'élever à propos de la substance divine, Dieu la lui accorde par le terme *agennètos*, alors que Grégoire maintient l'affirmation que l'homme ignore ce qu'est la substance en elle-même.

Est-il possible de déceler des filières par lesquelles se sont exercées des influences sur Grégoire ? Oui, elles sont de deux sortes. Tout d'abord, Grégoire se rattache à une tradition théologique. Il se fait l'écho de Basile qui, pour justifier sa thèse de l'incompréhensibilité de la nature divine, s'appuie sur le Ps 139 (138), 6 : *Ta connaissance est pour moi un objet de mystère, une forteresse ; non, je ne puis l'atteindre*, sur Isaïe, admis à voir la gloire divine et déclarant : *Qui racontera sa génération ?* (Is 6, 1 et 53, 8), sur Paul qui, malgré son ravissement au troisième ciel (2 Co 12, 4) s'écrie : *Ô abîme de la richesse, de la connaissance de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles !* (Rm 11, 33). Basile cite aussi Abraham à qui Dieu n'a même pas révélé son nom <sup>3</sup>. Des déclarations de ce genre s'inscrivent dans une tradition,

1. *CE II*, 587. Cf. *CE II*, 89. Voir G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 32.

2. *Ibid.*

3. BASILE, *CE I*, 12-13, SC 299, p. 215 et 219. Voir aussi *Traité sur le Saint-Esprit*, SC 17<sup>bis</sup>, p. 274-275 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 28, 4-5, SC 250, p. 107-111 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de*

dont Justin est l'un des jalons les plus significatifs pour le III<sup>e</sup> siècle. C'est ainsi qu'il déclare : « Personne ne peut donner un nom au Dieu ineffable et si quelqu'un avait l'audace de dire qu'il en existe un, c'est qu'il aurait sombré dans une folie inguérissable <sup>1</sup>. » Dans un autre contexte, il dit : « Le Père de l'univers, parce qu'il est inengendré, n'a pas de nom qui lui soit imposé ; car celui à qui un nom est attribué, le reçoit de quelqu'un qui est plus ancien que lui <sup>2</sup>. » A ce sujet, D. Lau rappelle que pour Philon (*Her.* 170), « Dieu est ineffable (ἄρρητος) et par conséquent sans nom (ἄνωμαστος) en tant qu'il est l'« Être » (τὸ ὄν) » <sup>3</sup>.

Cependant les références fournies par Grégoire invitent à ne pas sous-estimer les origines proprement bibliques de cette conception de l'incompréhensibilité divine. A côté de citations explicites, comme Ph 2, 9-11 <sup>4</sup>, on trouve dans le *CE II* des allusions à d'autres passages du NT qui évoquent l'impossibilité de parler des choses divines en faisant appel à la sagesse purement humaine. Ainsi Paul fait état d'une vision au cours de laquelle *il entendit des paroles inexprimables* (2 Co 12, 4). Dans les épîtres pauliniennes, il est aussi question de la sagesse du monde pour laquelle le message chrétien est folie (1 Co 1, 23) et du chrétien qui chemine dans la foi (2 Co 5, 7) <sup>5</sup>. De façon plus claire, Paul affirme avec assurance : *L'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu* (1 Co 2, 10) <sup>6</sup>.

*Dieu*, *SC* 28<sup>bis</sup>, I, p. 117-130 ; II, p. 155-180 ; III, p. 209-217 ; IV, p. 237-247 ; V, p. 295-309.

1. JUSTIN, *Apologie* I, 61, *SC* 507, p. 292.

2. JUSTIN, *Apologie* II, 5 (6), *SC* 507, p. 333. Il sera question d'Origène un peu plus loin.

3. D. LAU, *Wie sprach Gott : « Es werde Licht » ? Antike Vorstellungen von der Gottessprache*, I, Frankfurt 2003, p. 138. Voir aussi J. DANIELOU, « Incompréhensibilité de Dieu », dans *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, p. 143-149.

4. *CE II*, 587.

5. *CE II*, 86.

6. *CE II*, 390.

## b. La foi au secours de la raison : l'exemple d'Abraham

Tout en tirant parti de l'exemple d'Abraham en faveur de la thèse de l'incompréhensibilité de Dieu, Grégoire y puise aussi un argument en faveur de la foi qui apporte des réponses, là où la raison humaine est défaillante. Proposant une interprétation allégorique de Gn 12, 1-4, Grégoire voit dans le départ d'Abraham de sa terre d'origine une démarche exodale qui l'amène à quitter sa manière de penser basse et terrestre, à renoncer à l'usage des organes des sens, à tendre de toutes ses forces à élever sa pensée au-dessus des limites communes de notre nature : ainsi Abraham a connu Dieu autant que cela est possible à notre capacité médiocre. Néanmoins, Abraham ne parvient pas à la claire vision de Dieu, ni à la connaissance du nom de Celui qu'il aimait <sup>1</sup>. Cette montée progressive vers une connaissance de plus en plus dépouillée s'effectue comme s'il utilisait les degrés d'une échelle : *Il crut à Dieu et cela lui fut compté comme justice* (Gn 15, 6) <sup>2</sup>.

L'exemple d'Abraham a une double portée : d'une part, il montre qu'en faisant appel à la seule raison, l'homme ne saurait acquérir une connaissance adéquate de Dieu ; d'autre part, il fait comprendre qu'il existe une autre voie d'approche du mystère de Dieu, à savoir la foi qui apporte la garantie de l'existence et de la vérité de ce qui échappe à la perception liée aux sens <sup>3</sup>.

Certes, la foi s'appuie sur une connaissance élémentaire de la création, mais elle vient essentiellement de Celui qui est l'auteur de la création. Si l'effort purement humain est incapable de se hausser à la compréhension de Dieu, « (la

1. *CE II*, 86-88.

2. *CE II*, 92. Pour la notion d'échelle, voir M. LUDLOW, « Divine Infinity and Eschatology », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 225-232. Voir aussi E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes*, p. 154-158 ; 161-173 ; 196.

3. B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 211-213.

foi) ajusté par elle-même à la nature incompréhensible l'esprit qui cherche à l'atteindre<sup>1</sup> ». Alors que la connaissance est une « disposition à se diriger d'après l'expérience, ... la foi est *le titre de possession* non pas des choses connues, mais *des choses espérées* (He 11, 1) ». Abraham est l'un de ces croyants dont il est dit : *Comme s'il voyait l'invisible, il tint ferme* (He 11, 27)<sup>2</sup>.

La place accordée par Grégoire à l'expérience d'Abraham attire donc l'attention sur l'importance de la foi, quand il s'agit de parler de connaissance de Dieu<sup>3</sup>. En effet, la foi est nécessaire même pour la connaissance qui nous vient de la réflexion sur les énergies. D'autre part, la foi elle-même est acheminée vers cet au-delà de la rationalité qui consiste à « fixer comme signe infaillible et manifeste de sa connaissance de Dieu le fait de croire que Dieu est plus grand et plus sublime que tout signe propre à le faire connaître<sup>4</sup> ».

Indéniablement, Grégoire trouve des accents mystiques pour parler de cette forme de connaissance de Dieu. Le résultat de cette élévation progressive vers Dieu est moins de l'ordre de la connaissance claire et précise que de l'expérience d'une entrée dans le mystère, d'une union d'amour avec « Celui qu'Abraham aime »<sup>5</sup>.

### c. Jugement positif sur l'activité conceptuelle de l'esprit humain

#### Hymne à la gloire de l'*epinoia*<sup>6</sup>

À la suite de son frère Basile, Grégoire lance un plaidoyer en faveur de la pensée conceptuelle et il fait de celle-ci un

1. CE II, 91.

2. Cf. CE II, 93.

3. CE II, 88-89. Voir B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 210-212.

4. CE II, 89.

5. CE II, 87.

6. M. LUDLOW, « Divine Infinity and Eschatology : the Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa (CE II,

éloge qui contraste totalement avec la sévérité du jugement d'Eunome. Il en donne une définition plus large, célèbre les découvertes et les avantages qu'on lui doit dans le domaine des sciences et des arts, et lui reconnaît une compétence dans le domaine du langage religieux.

Reprenant une définition de Basile, Grégoire explique ce qu'à son avis il faut entendre par pensée conceptuelle. Basile avait objecté à Eunome que la pensée conceptuelle n'est pas pure imagination, mais qu'elle est l'activité réflexive de l'esprit capable d'abstraction à partir des données de la perception et procédant par analyse des données en fonction de leurs différents aspects<sup>1</sup>. Eunome avait répondu que le concept formé de cette façon est privé de signification et qu'il n'est pas utile pour la vie<sup>2</sup>.

Tout en étant d'accord avec Basile, Grégoire développe l'argumentation. Il définit ce qu'il entend par pensée conceptuelle en insistant sur la fonction heuristique de celle-ci : « L'activité conceptuelle est la méthode pour découvrir les choses ignorées ... elle utilise ce qui est lié à une première appréhension et à ce qui en découle, pour découvrir la suite<sup>3</sup>. » Dans son hymne en l'honneur de l'*epinoia*, il mon-

67-170) », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 217-237 ; CH. APOSTOLOPOULOS, « Die Rolle der Epinoia nach Eunomius und Gregor und die theologisch-philosophischen Hintergründe (CE II, 171-195) », *ibid.*, p. 239-245 ; B. STUDER, « Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Epinoialehre Gregors of Nyssa », *ibid.*, p. 21-49 ; TH. KOBUSCH, « Die Epinoia. Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie », *ibid.*, p. 3-20 ; E. MOUTSOPOULOS, « Épinoia et imaginaire chez Grégoire de Nysse », *ibid.*, p. 363-377 ; J. A. DEMETRAPOULOS, « Glossogony or Epistemology ? », *ibid.*, p. 387-399 ; TH. BÖHM, *Theoria*, p. 187-189 ; F. DIEKAMP, *Die Gotteslehrer des hl. Gregor von Nyssa*, p. 139-144 ; B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 167-174 ; J. WOLINSKI, « Le recours aux epinoiai du Christ dans le Commentaire de Jean d'Origène », p. 465-492 ; B. BARMANN, *The Cappadocian Triumph over Arianism*, p. 328-338 ; 380 ; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 49-54.

1. BASILE, CE I, SC 299, p. 183.

2. CE II, 180.

3. CE II, 182.

tre, grâce à des exemples, ce que l'esprit humain a pu faire comme découvertes dans des domaines aussi variés que la géométrie, la mécanique, les sciences, les arts, l'agriculture, l'art de la navigation, la domestication des animaux <sup>1</sup>. Toutes ces réussites prouvent que la pensée conceptuelle est très utile à l'homme.

Grégoire concède à Eunome que la pensée conceptuelle peut concevoir des êtres fictifs et imaginer des choses irréelles. Mais justement la possibilité de concevoir ce qui est utile ou ce qui est trompeur et fictif prouve que l'homme est libre d'utiliser la raison à des fins bonnes ou mauvaises <sup>2</sup>. En l'utilisant à des fins utiles, l'homme a instauré la culture, si prisée des Grecs. En même temps, Grégoire met l'accent sur le fait que l'activité conceptuelle propre à la raison humaine est un don de Dieu, en ce sens que Dieu « a accordé à notre nature la faculté de concevoir et de trouver ce qui est recherché » <sup>3</sup>. La dignité de l'*épinouia* découle de là : loin d'être méprisable, elle a une valeur positive voulue par Dieu. Non seulement la pensée conceptuelle est utile pour la vie (matérielle) : elle a ses lettres de noblesse au titre de son activité pour la connaissance des attributs de Dieu, acquise à partir des activités de Dieu au profit des hommes <sup>4</sup>.

On pourrait aussi mettre la fonction heuristique de l'intelligence conceptuelle en relation avec le thème de la tension de l'homme vers une connaissance plus parfaite de Dieu. Même si Grégoire considère la substance divine comme incompréhensible, il reconnaît à l'intelligence humaine la capacité de penser les attributs de Dieu et de dire ce que les activités de Dieu permettent de dire de lui.

1. CE II, 181.

2. CE II, 190. Voir KOBUSCH, « Name und Sein », p. 254-256.

3. CE II, 185.

4. Voir *infra* 4. Origine humaine et non divine des noms.

## 2. Sources et influences

Reprenant des éléments fournis par des auteurs comme Stendhal, T. Kobusch a essayé de situer l'évolution du terme *épinouia* dans la philosophie grecque <sup>1</sup>. Cette conception stoïcienne devint très rapidement objet de contestation de la part des épicuriens. Ceux-ci accordaient aussi une place importante à l'*épinouia* ; ils la comprenaient soit comme notion acquise par les sens, soit comme pensée humaine en général. Comme les stoïciens, ils mettaient l'accent sur le fait qu'il s'agit toujours de connaissances résultant des impressions des sens. La vraie différence entre les deux courants est que les épicuriens déniaient à la pensée humaine toute spontanéité ou toute puissance inventive <sup>2</sup>. En effet, selon Epicure, la pensée n'a pas de consistance propre ; pour les stoïciens, ce qui est pensé est une chose qui a une subsistance propre.

Basile et Grégoire ont repris bien des éléments de la théorie stoïcienne ; ils sont aussi proches de tous ces orateurs et écrivains grecs qui ont célébré les conquêtes de la raison humaine, à la suite des grands philosophes. Ils le font d'autant plus librement qu'ils peuvent invoquer des textes de l'Écriture qui célèbrent la dignité de l'homme et sa supériorité grâce à l'intelligence que Dieu lui a donnée : il en sera question dans la section III, 4.

## 3. Est-ce que les noms correspondent effectivement à la réalité désignée ?

Nous avons vu que, selon Eunome, il existe une correspondance étroite entre le nom et la réalité désignée. Selon

1. TH. KOBUSCH, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987, p. 23-40 ; « Die Epinoia. Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie », p. 3-20 ; « Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa », dans MATEO-SECO (ed), *VI Coloquio*, p. 247-268.

2. TH. KOBUSCH, *Sein und Sprache*, p. 32-33.

Grégoire, cette thèse est sujette à caution. A ce sujet, il soulève une discussion de fond, en s'inspirant à la fois de la philosophie stoïcienne et de l'Écriture. On pourrait distinguer différents aspects du problème.

### a. Est-ce que cette correspondance entre la réalité désignée et le nom est aussi directe que le pense Eunome ?

La théorie de la connaissance d'Eunome prend en compte deux pôles, à savoir la réalité désignée et le nom qui sert à désigner cette réalité ; de plus, elle repose sur la conviction que le nom fait connaître réellement et adéquatement la nature de la réalité désignée. La fonction du nom n'est pas simplement déictique, elle est aussi épistémologique, en ce sens qu'elle révèle la nature profonde de la réalité en question<sup>1</sup>. A cette théorie, Basile et Grégoire opposent une argumentation qui s'inspire en grande partie de la théorie de la connaissance des stoïciens.

L'une des contributions les plus significatives de la théorie de la connaissance stoïcienne, c'est qu'en plus de la chose désignée et du nom, il faut prendre en considération un troisième facteur, à savoir la pensée qui s'est formée dans l'esprit à propos de cette chose<sup>2</sup>. En jetant un discrédit radical sur la pensée conceptuelle, Eunome prouve que, pour lui, ce facteur ne joue aucun rôle. Il est vrai qu'il est convaincu que c'est Dieu qui est l'auteur des noms et que donc la pensée humaine n'intervient pas sous ce rapport : nous en reparlerons dans la section suivante<sup>3</sup>.

A la suite de Basile, Grégoire a repris la division tripartite des stoïciens à propos de la réalité en elle-même, de la pensée qui résulte de la perception de cette réalité, et du nom qui sert à exprimer cette pensée. Comme les stoïciens, il recon-

1. B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 205 : « Les mots sont les reflets réifiés de la réalité. »

2. TH. KOBUSCH, « Name und Sein », dans MATEO-SECO (ed). *VI Coloquio*, p. 256-258.

3. Voir plus haut II, 4 ; plus loin III, 4.

naît à la chose pensée (objet mental) une existence spécifique éventuellement indépendante de celle du mot prononcé : cette forme d'existence est désignée par le verbe *ὑφίστασθαι*, alors que l'existence de la chose en tant que réalité objective est désignée par le verbe *ὑπάρχειν*<sup>1</sup>. Pour Grégoire, le nom employé n'est pas lié naturellement aux choses et n'est pas non plus le fruit du hasard, comme le pensent les épicuriens : il est le résultat d'un acte de penser. C'est dire que la pensée est antérieure aux mots<sup>2</sup>, ceux-ci étant nécessaires pour exprimer la pensée, vu la nature corporelle de l'homme<sup>3</sup>.

### b. Le caractère dynamique du langage

Grégoire souligne d'ailleurs le fait que le langage sert à exprimer, non pas des concepts statiques définitivement fixés, mais des mouvements de pensée : « Toute parole qui est une vraie parole est une émission de sons qui exprime les mouvements de la pensée. Mais toute activité et tout mouvement d'un esprit sain tend, autant que possible, à la connaissance et à l'observation des choses qui existent<sup>4</sup>. » Cependant la connaissance des phénomènes sensibles est différente de celle de la nature intelligible. Vu que celle-ci transcende la connaissance sensible, l'intelligence cherche à saisir, par voie de conjecture, ce qui échappe à la perception par les sens<sup>5</sup>. Dans ce cas, notre esprit est en mouvement dans un sens ou dans un autre à propos de l'objet de la recherche : il en résulte « qu'en fonction de l'idée qui naît en chacun de nous à propos de cet objet, nous énonçons notre

1. TH. KOBUSCH, *Sein und Sprache*, p. 33-46 ; « Zu den sprachphilosophischen Grundlagen », dans *VI Coloquio*, p. 256-259 ; A. GAESER, « A propos de *ὑπάρχειν* bei den Stoikern », *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), p. 303-310.

2. *CE II*, 180-190.

3. *CE II*, 161, 574.

4. *CE II*, 572. Voir M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 53-54.

5. *CE II*, 574.



pensée aussi bien que possible, en essayant de faire correspondre le plus fidèlement possible la signification des choses pensées et le sens des mots employés <sup>1</sup> ». Il peut arriver que l'intelligence ne se trompe pas dans son effort de réflexion et que la parole proférée énonce correctement ce qui est pensé ; il peut aussi arriver que cette correspondance fasse défaut. Mais ce qui est primordial, c'est la justesse de la pensée, même s'il arrive que l'expression ne soit pas à la hauteur de la pensée conçue <sup>2</sup>. D'après B. Barmann, les paragraphes 572-580 du *CE II* constituent une sorte d'introduction à la philosophie du langage et auraient pu se situer au début du *CE II* <sup>3</sup>.

On pourrait ajouter que Grégoire se montre sensible à l'idée de progression dans la précision des termes en fonction des avancées faites dans l'approfondissement de la réflexion. Il établit donc un lien entre le dynamisme de la recherche et la précision croissante de l'expression, tout en soulignant la priorité de la pensée par rapport à l'expression qui suit tant bien que mal.

Grégoire se rallie à l'argumentation de Basile selon laquelle une première perception d'une réalité s'effectue plutôt sur le mode de l'intuition ; un examen plus minutieux amène à distinguer des aspects différents pour la désignation desquels nous utilisons des appellations différentes <sup>4</sup>. Lui aussi souligne le fait qu'une première appréhension d'une réalité met la réflexion en branle et amène à distinguer différents aspects de cette réalité <sup>5</sup>. Mais il va plus loin que Basile, car il insiste sur la fonction heuristique de la raison humaine qui, en s'appuyant sur ce qui a été découvert, progresse dans la connaissance des choses <sup>6</sup>.

1. *CE II*, 574.

2. *CE II*, 575-576.

3. B. BARMANN, *The Cappadocian Triumph*, p. 338-341.

4. BASILE, *CE I*, 6, *SC 299*, p. 187. Voir B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité*, p. 70-71.

5. *CE II*, 182.

6. *CE II*, 190-192.

#### 4. Origine humaine et non divine des noms

A la thèse eunomienne de l'origine divine des noms, Grégoire oppose la thèse de l'origine humaine des noms : ce ne sont pas les noms qui sont d'origine divine, mais la raison qui se manifeste de diverses manières, notamment à travers l'activité conceptuelle. La réfutation s'effectue en différentes étapes que l'on peut présenter de la façon suivante.

##### a. Les preuves scripturaires d'Eunome sont sans valeur probante

Eunome avait accusé Basile de « tracer des limites à la Providence, puisqu'il n'admet pas que Dieu lui-même a attribué des dénominations aux réalités » <sup>1</sup> et lui avait reproché de méconnaître des textes de l'Écriture comme Gn 1, 11-12.

Grégoire réplique en faisant observer qu'Eunome adopte le principe d'une lecture littérale de l'Écriture. En effet, celui-ci semble admettre que Dieu a recours au discours à la manière humaine et « qu'il exprime ses pensées à l'aide de la voix et des sons <sup>2</sup> ». Si vraiment tel est le cas, il faut se représenter Dieu comme doué d'organes corporels de la parole, comme le sont les hommes <sup>3</sup>. Mais, dans ce cas, Dieu a quelque chose de corporel et est donc soumis à la loi de la dissolution du composé <sup>4</sup>.

##### b. Dieu n'a pas besoin de langage

Un corollaire de cette thèse est qu'au fond Dieu a besoin du langage. Mais, objecte Grégoire, Dieu n'a pas besoin de parler à lui-même, la pensée suffit pour déclencher le mou-

1. *CE II*, 196.

2. *CE II*, 199.

3. *CE II*, 200-203.

4. *CE II*, 204.

vement vers la décision <sup>1</sup>. De même, Dieu n'a pas besoin de paroles pour s'adresser à son Fils, puisque même les hommes sont capables de communiquer sans avoir recours à la parole proférée : pour eux, les gestes significatifs, l'expression du visage, le comportement peuvent exprimer les mouvements secrets de l'esprit <sup>2</sup>. D'ailleurs, il est inconvenant de supposer qu'en Dieu il existe des distinctions liées aux activités diverses des différents organes des sens <sup>3</sup>. En dernier recours, le Père et le Fils et l'Esprit sont affectés simultanément par tout mouvement de la volonté, si bien que le Fils qui est dans le Père a la volonté du Père. Le Fils n'a pas besoin d'apprendre à connaître la volonté du Père grâce à la parole, puisqu'il est lui-même la Parole du Père. Quant à l'Esprit, il n'a pas besoin d'une instruction qui s'effectue à l'aide de paroles, puisqu'il scrute les profondeurs de Dieu (1 Co 2, 10) <sup>4</sup>.

**c. Recours au texte biblique en vue d'une explication plus claire : Ps 19 (18), 4 *Les cieus racontent la gloire de Dieu* et Ps 19 (18), 3 *Le jour au jour en publie le récit***

A ce sujet, Grégoire énonce un principe d'interprétation de l'Écriture : « Souvent, pour procurer une connaissance plus claire d'une réalité qu'elle veut faire connaître, l'Écriture offre une présentation plus matérielle des réalités intelligibles <sup>5</sup>. » Dans le cas présent, ces versets de psaumes veulent exprimer l'idée que l'univers tel qu'il est offre un spectacle capable d'exprimer la grandeur de Dieu, dans une sorte de langage sans paroles. Notre âme est capable de comprendre ce langage sans mots proférés, sans qu'elle ait besoin de l'organe de l'ouïe.

1. CE II, 207.
2. CE II, 208.
3. CE II, 211-212.
4. CE II, 215-218.
5. CE II, 222.

Pour prouver l'origine divine des noms, Eunome s'était aussi référé au Ps 147 (146), 4 : *Celui qui compte la multitude des astres appelle chacun de son nom* <sup>1</sup>. Grégoire fait observer tout d'abord que l'Écriture emploie couramment le langage anthropomorphique <sup>2</sup>. Puis il cherche à montrer que le syntagme « Dieu compte la multitude des astres » constitue une expression imagée de l'idée que Dieu n'a pas besoin des démarches propres à l'esprit humain pour connaître les choses, puisqu'il connaît celles-ci en tant que créateur <sup>3</sup>. Le même raisonnement doit s'appliquer au verset : *Dieu appelle chacun (des astres) par son nom* <sup>4</sup>. Sinon, on aboutit à la conclusion que Dieu a attribué à certains astres le nom de divinités grecques : ce qui constitue une absurdité <sup>5</sup>. Eunome avait aussi dénié aux poètes le pouvoir de créer des mots, comme on le pensait dans certains milieux grecs <sup>6</sup>. Grégoire refuse l'argument, car, d'après lui, de la thèse d'Eunome il résulte logiquement que Dieu a créé tous les mots utilisés par les poètes.

Grégoire développe aussi une argumentation plus générale à propos de textes cités par Eunome. Ainsi, au sujet de Gn 1, 1-3 allégué comme preuve que c'est Dieu qui a donné les noms à la lumière, au ciel, au firmament, Grégoire fait observer que la création s'est effectuée à la suite d'un ordre de Dieu, mais que cet ordre a été relaté de façon humaine par Moïse <sup>7</sup>. Il ne faut pas se méprendre sur le sens de ces passages. Eunome comprend que Dieu a dit : « que le mot soit », avant de créer la chose qui y correspond. Effectivement Eunome avait soutenu que Dieu crée à la fois les noms et les réalités désignées par ces noms <sup>8</sup>. Grégoire réplique en

1. CE II, 423.
2. CE II, 424-426.
3. CE II, 430.
4. CE II, 432.
5. CE II, 433-434.
6. CE II, 414.
7. CE II, 265.
8. CE II, 262, 335, 403, 546.

précisant : « *Au commencement, Dieu créa non pas le nom du ciel et de la terre, mais le ciel et la terre* et il dit : *Que la lumière soit* et non le nom de la lumière (Gn 1, 3) <sup>1</sup>. » Grégoire ne cessera de répéter que Dieu a créé les réalités qui existent, non pas les noms <sup>2</sup>.

Ailleurs, Grégoire fait observer que si vraiment des mots comme « ciel » ou « firmament » étaient d'origine divine, tous les peuples devraient employer le même terme pour désigner ces réalités. « Or, l'Hébreu donne au ciel un nom, le Cananéen un autre, et pourtant chacun le comprend de la même façon <sup>3</sup>. » Pour le terme « firmament », il existe la même diversité : « Nous, nous le nommons *ouranos*, l'Hébreu *samaim*, le Romain *caelum*, le Syrien, le Mède, le Cappadocien, le Maure, le Thrace, l'Égyptien le nomment chaque fois autrement <sup>4</sup>. » En résumé, si les mots « ciel » et « firmament » étaient d'origine divine, il conviendrait de retenir la thèse d'une langue commune <sup>5</sup>.

Certes, reconnaît Grégoire, on pourrait objecter que la confusion des langues est intervenue lors de la construction de la tour de Babel. Mais, réplique Grégoire, « dans ce cas non plus, il n'est pas dit que Dieu a créé les langues parlées par les hommes, mais il est dit qu'il a provoqué la confusion de celle qui existait ». Et il ajoute que c'est une disposition de Dieu, qui voulait que toutes les régions de la terre fussent habitées, ce qui exigeait la dispersion des hommes jusque là regroupés, en vue du peuplement des différentes régions <sup>6</sup>. Il faut aussi renoncer à l'idée que la langue hébraïque est la plus ancienne des langues et qu'au moment de la création Dieu s'est exprimé en hébreu <sup>7</sup>. En réalité, les mots attribués à Dieu par Moïse représentaient une façon de parler

1. CE II, 269.

2. CE II, 237, 246, 269, 276-278, 281, 438, 551.

3. CE II, 284.

4. CE II, 406-408.

5. CE II, 247.

6. CE II, 252-253.

7. CE II, 258.

adaptée à la capacité d'écoute des auditeurs <sup>1</sup>. L'Écriture lue attentivement fournit d'autres arguments concernant l'origine humaine des noms. Ainsi, la fille de Pharaon a donné le nom de Moïse à l'enfant trouvé au bord du Nil. Or, plus tard, Dieu ne dédaigna pas d'employer ce nom pour s'adresser à son serviteur (Ex 3, 4). La même observation vaut pour d'autres impositions de noms à des personnages comme Jacob, Pharès, Ruben, Siméon <sup>2</sup>.

#### d. Origine divine de la raison humaine

Pour réfuter la thèse de l'origine divine des noms, Grégoire part du principe que ce qui est d'origine divine, c'est la raison humaine et non pas l'ensemble des noms dont les hommes se servent pour communiquer entre eux.

Un point capital du raisonnement de Grégoire est que la raison humaine avec ses différentes activités est un don gracieux fait aux hommes de la part de Dieu ; bien plus, sans cette raison, l'homme ne serait pas ce qu'il est. Il est un être *logikos* (λογικός) au double sens du terme : capable de penser et capable de parler. Grégoire ne cesse de rappeler cette origine divine, le plus souvent dans le cadre de l'opposition : Dieu a créé la raison humaine, non pas les noms. « Dieu nous a donné la faculté de concevoir et de trouver <sup>3</sup> » ; « la faculté de penser a été implantée en nous <sup>4</sup> » ; « c'est de Dieu que nous avons reçu la nature raisonnable <sup>5</sup>. »

L'exercice de cette faculté de pensée d'origine divine s'effectue *de façon libre* de la part de l'homme, car tel est le privilège accordé à l'homme par Dieu et respecté par lui. C'est dire que l'homme peut faire dévier la faculté de penser normalement ordonnée au bien et à la beauté et la mettre au service de ce qui est mensonge, tromperie ou injustice. Quoi

1. CE II, 259-260.

2. CE II, 283-288.

3. CE II, 185.

4. CE II, 189.

5. CE II, 343.

qu'il en soit de la possibilité de ces déviations, Grégoire estime « que l'activité conceptuelle est une activité de notre intelligence et dépend de la décision de ceux qui parlent <sup>1</sup> ». En effet, si vraiment les dénominations qui désignent les objets n'avaient pas été laissées au libre choix de ceux qui font connaître les réalités, nous parlerions tous une même langue <sup>2</sup>.

### e. Origine humaine des noms et du langage

Au cœur de la théorie de la connaissance et du langage de Grégoire se situe la conviction selon laquelle « la faculté de la raison, implantée par Dieu dans notre nature, a inventé les mots qui font connaître les choses qui existent <sup>3</sup> ». C'est dire que les dénominations que nous employons sont d'origine humaine. Une preuve scripturaire, décisive selon Grégoire, est fournie par Gn 2, 19-20. Grégoire déclare sous forme de commentaire qu'Adam n'a pas créé les animaux et que Dieu n'a pas imposé de nom à ceux-ci ; bien au contraire, c'est Dieu qui a créé les animaux, alors que c'est Adam qui leur a donné leur nom respectif <sup>4</sup>.

L'emploi des mots proférés grâce aux organes de la voix permet à l'homme de communiquer les pensées qu'il conçoit et les organes dont il dispose le mettent à même de proférer un langage articulé, car ils le rendent capable d'émettre des sons qui traduisent sa pensée et qui sont perçus par d'autres grâce à l'organe de l'ouïe. D'autre part, les sons se transmettent, parce qu'entre le locuteur et l'auditeur, il y a une sorte de médium capable de transmettre les sons, à savoir l'air <sup>5</sup>.

1. CE II, 334.

2. CE II, 247.

3. CE II, 395. Voir aussi CE II, 148 : « Les hommes sont maîtres de cette création des mots. »

4. CE II, 412.

5. Grégoire s'explique à ce sujet dans CE II, 200-206.

Par ailleurs, le langage articulé est nécessaire aux hommes pour communiquer entre eux. En effet, si les hommes n'avaient pas de constitution corporelle, ils pourraient se communiquer leurs pensées sans l'entremise de mots proférés. Mais, en réalité, leur constitution exige qu'ils se servent de mots pour désigner les réalités et pour définir les relations (τὸ πρὸς τί πως ἔχειν), l'activité (τὸ ἐνέργειν) et les effets de l'activité (τὸ πάσχειν) <sup>1</sup>.

De façon plus générale, Grégoire exprime sa conviction que l'intelligence humaine, qui est à l'origine des progrès dans les différents domaines, est aussi à l'origine de la création des mots. Si l'intelligence est directement d'origine divine, la capacité d'inventer des mots vient non pas immédiatement, mais médiatement de Dieu. « La capacité de nommer de telle ou telle manière tous les objets de notre pensée est innée à notre nature ; qu'on veuille la nommer pensée conceptuelle ou autrement, cela nous est indifférent <sup>2</sup>. » Cette faculté de raisonner de l'homme, qui provient de Dieu, se met d'elle-même en mouvement et observe les réalités ; pour éviter la confusion entre tous les objets perçus, elle attribue à chaque réalité une sorte de cachet sous forme de mots significatifs, le mot étant une sorte de marque spécifique qui permet les nécessaires distinctions <sup>3</sup>. De plus, comme nous l'avons signalé plus haut, Grégoire explique que les hommes procèdent par approximations successives, selon une analyse de plus en plus minutieuse, et créent des noms pour désigner les différents aspects relevés grâce à l'analyse <sup>4</sup>. De même, les réalisations dues à la raison humaine amènent les hommes à inventer sans cesse des mots <sup>5</sup>.

1. CE II, 391-392.

2. CE II, 396.

3. CE II, 391.

4. CE II, 182.

5. CE II, 551.

### 5. Le cas des noms divins : même les noms divins sont dus à l'épinoia

Ce qui a été dit précédemment sur l'origine humaine des noms implique l'idée que les noms désignant les réalités ne sont pas antérieurs à la création de l'homme. Qu'en est-il des noms divins ? C'est autour de ce point nodal que tourne en grande partie la discussion. Un aspect non négligeable en est celui de l'unicité ou de la multiplicité des noms utilisés pour parler de Dieu.

#### a. Incompréhensibilité de Dieu ne signifie pas inconnaisance totale de Dieu

Pour bien situer le débat, il convient de se rappeler ce qui a été dit au sujet de l'incompréhensibilité de la nature divine et de le mettre en rapport avec ce que Grégoire dit par ailleurs de la possibilité de connaître quelque chose au sujet de Dieu. Ce qui avait été plutôt suggéré dans le *CE I*<sup>1</sup>, se trouve explicité dans le *CE II*.

Les développements sur l'incompréhensibilité de Dieu ne débouchent pas sur une profession d'agnosticisme. En effet, une distinction est établie entre « compréhension » et « connaissance ». Par incompréhensibilité, il faut comprendre l'incapacité de l'homme de « saisir pleinement » la substance divine grâce aux seules forces de la raison. Cependant, si la « compréhension » de la nature divine n'est pas possible, elle n'exclut pas une connaissance médiata et partielle. Incompréhensible n'est pas synonyme d'inconnaissable. A l'objection des anoméens : « Vous adorez ce que vous ignorez », Basile réplique que même si nous ne saisissons pas la substance, nous pouvons connaître la majesté, la bonté, la providence qui sont autant d'opérations

1. Voir *CE I*, SC 521, *Introd.* p. 68-78.

de cette substance<sup>1</sup>. La révélation et la foi permettent à la raison d'accroître notre connaissance de Dieu, sans toutefois nous procurer la compréhension plénière du mystère de Dieu.

#### b. La raison humaine, capable de raisonner à partir des activités divines, invente des noms pour définir les attributs de Dieu

A la suite de Basile, Grégoire admet que, malgré l'incompréhensibilité de la nature divine, la pensée humaine peut arriver, dans ses investigations, à remonter vers Dieu à partir de ses activités et à prendre conscience de sa bonté et de sa sagesse<sup>2</sup> : « Ceux qui invoquent Dieu ne le nomment pas d'après ce qu'il est effectivement (en effet, la nature de celui qui est, est ineffable) ; il porte des noms en fonction de ce qu'il est cru opérer pour notre vie<sup>3</sup>. » Dans la suite, Grégoire précise que la substance divine existe avant les énergies, que nous percevons celles-ci moyennant nos sens et que nous les désignons par des mots dans la mesure de nos possibilités<sup>4</sup>. Ainsi lorsque David dit de Dieu qu'il est *miséricordieux, plein de compassion* (Ps 103 (102), 8), il le fait en tenant compte des activités divines<sup>5</sup>. De même, c'est « à partir de la sagesse qui se manifeste dans l'univers que nous concevons que celui qui gouverne l'univers est sage ... et c'est à partir de la magnificence de ses œuvres merveilleuses que nous nous faisons une idée de sa puissance »<sup>6</sup>.

Cependant, Grégoire s'attache à mieux définir la nature des opérations mentales mises en œuvre et les résultats obtenus.

1. BASILE, *Lettre 274 à Amphiloque d'Iconium*, dans *Lettres*, t. 3, CUF, p. 42.

2. BASILE, *CE I*, 14, SC 299, p. 221 ; GRÉGOIRE, *CE II*, 138-139.

3. *CE II*, 149.

4. *CE II*, 150.

5. *CE II*, 151.

6. *CE II*, 476.

nus grâce à cette remontée à partir des activités divines. Il souligne que cette remontée ne débouche pas de plain-pied sur une claire perception de la divinité. Même s'il est convaincu que nous pouvons « atteindre » Dieu, il n'emploie pas les verbes « voir » ou « contempler », mais celui de « toucher » grâce à des conjectures : « La pensée humaine, pratiquant la recherche et l'investigation par voie de raisonnement, dans les limites de ses possibilités, arrive à atteindre et à toucher (en quelque sorte) la nature élevée et inaccessible, sans avoir cependant la vue assez perçante pour voir clairement ce qui est invisible et sans être, d'autre part, absolument coupée de toute approche, au point de ne pouvoir parvenir à aucune représentation au sujet de l'objet de la recherche <sup>1</sup>. » Il ajoute que certains aspects de ce qui est recherché sont établis par conjecture moyennant le toucher du raisonnement ; du fait même de ne pas pouvoir voir Dieu, l'intelligence humaine comprend celui-ci d'une autre manière, en ce sens qu'elle acquiert en quelque sorte la connaissance claire que ce qui est recherché se situe au-delà de toute connaissance <sup>2</sup>. Normalement, conjecturer signifie essayer de s'élever du connu vers ce qui est inconnu par voie d'enchaînement logique. Quand il s'agit de Dieu, conjecturer a plutôt le sens de tendre vers Dieu, tourner l'esprit humain vers ce qui est divin <sup>3</sup>.

### c. C'est par condescendance que Dieu emploie des termes d'origine humaine

Après ces déclarations qui servent de préambule à la thèse centrale, Grégoire donne son avis sur l'emploi des noms

1. CE II, 138. La métaphore du « toucher » pour désigner la connaissance obscure que nous avons de Dieu appartient au vocabulaire platonicien et néo-platonicien : voir M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 60-61.

2. CE II, 139. M. CANÉVET renvoie à des passages des *Homélies sur le Cantique*, des *Homélies sur l'Éclésiaste* et de la *Vie de Moïse* qui vont dans le même sens : M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 53.

3. M. CANÉVET, *ibid.*, p. 54.

divins dans l'Écriture. Il rejette la thèse d'Eunome et de ceux qui considèrent les noms divins comme révélés directement par Dieu. Selon lui, les noms divins de l'Écriture sont des termes dus à l'*épinouia* humaine, termes que Dieu emploie par condescendance pour pouvoir communiquer avec les hommes. C'est en adoptant leur façon de s'exprimer que Dieu cherche à se faire comprendre de la part des hommes.

D'emblée, Grégoire récuse la formule d'Eunome selon laquelle, Dieu enseigne les noms aux hommes : il ne faut pas se représenter Dieu comme une sorte de pédagogue qui cherche à inculquer aux hommes la liste des noms qu'il a imposés aux choses créées <sup>1</sup> et à leur faire apprendre en quelque sorte les mots d'un dictionnaire. De même, il rejette l'explication selon laquelle Dieu a répandu les noms sous forme de semences dans nos âmes : si c'était le cas, tous les hommes devraient parler la même langue <sup>2</sup>.

Il ne suffit pas de récuser une thèse : il convient aussi de fournir des justifications pour la thèse qui s'y oppose, d'autant plus que ce sont la Révélation et l'inspiration qui sont mises en cause. S'appuyant sur des textes de l'Écriture, Grégoire entreprend de démontrer le bien-fondé de sa théorie.

Grégoire énonce un principe général : « Si quelquefois il est fait mention d'une parole émanant de la nature intelligible et inscrite dans les livres sacrés, cette parole est énoncée de la sorte à cause de nous-mêmes, qui écoutons et qui sommes incapables de comprendre ce qui est révélé autrement qu'exprimé en verbes et en noms <sup>3</sup>. » A titre d'exemple, Grégoire cite le début du Ps 110 (109) *Le Seigneur a dit à mon Seigneur* et livre le commentaire : « C'est David qui parle, lui qui ne peut pas nous faire connaître l'enseignement au sujet de ce qu'il pense autrement qu'en exprimant,

1. CE II, 397 et 254.

2. CE II, 548-549.

3. CE II, 393.

à l'aide de sons et de paroles, la connaissance des mystères qu'il porte en lui et qui est d'origine divine <sup>1</sup>. »

Le même principe est énoncé sous une autre forme : « Puisque la petitesse de notre nature ne peut pas outrepasser ses propres limites, ... pour ce motif, Dieu lui-même abaisse sa puissance bienveillante pour les hommes jusqu'au niveau de notre faiblesse <sup>2</sup>. » Au prix d'un effet de style audacieux, Grégoire va jusqu'à présenter Dieu comme « joignant, comme une mère compatissante, ses balbutiements aux cris inarticulés dépourvus de sens des petits enfants et donnant à la nature humaine ce qu'elle est capable de recevoir » <sup>3</sup>. Lorsque l'Écriture dit que Dieu *s'est réjoui* (Is 62, 5), *qu'il se montre miséricordieux* (Ex 33, 19), c'est la preuve que « la divine Providence entre en relation avec notre faiblesse, en utilisant des moyens d'expression qui nous sont propres » <sup>4</sup>. De même le Christ, dans sa philanthropie, a accepté de partager notre condition humaine et de participer « à ce qui est le plus noble de nos privilèges, à savoir le langage » <sup>5</sup>.

En lisant l'Écriture, nous sommes toujours amenés à constater l'application de ces principes et à vérifier leur valeur explicative. Ainsi le récit de la création est un récit d'ordre historique qui montre que Moïse prête à Dieu des paroles humaines, en vue de faire comprendre ce qu'il veut nous enseigner. Moïse, explique Grégoire, né beaucoup de générations après la construction de la Tour de Babel, a utilisé l'une des langues postérieures à la dispersion dans son récit « historique » de la création du monde. « Il a rapporté de la même manière les paroles de Dieu et les siennes propres <sup>6</sup>. » Il en résulte qu'il ne faut pas attribuer à Dieu un

1. CE II, 394.

2. CE II, 418.

3. CE II, 419.

4. CE II, 420.

5. CE II, 422.

6. CE II, 255.

langage façonné conformément à celui des hommes, auxquels il n'est pas possible d'exprimer les pensées autrement qu'avec des paroles humaines <sup>1</sup>. En s'exprimant en d'autres termes, Grégoire affirme que « Moïse a parlé conformément à ses origines et à son éducation, mais qu'il a attribué ces paroles à Dieu, .... à cause de l'état d'enfance de ceux qui venaient d'être amenés depuis peu à la connaissance de Dieu » <sup>2</sup>. Dieu a fait preuve de bienveillance à l'égard des hommes en adaptant le langage à la « capacité d'écoute » des destinataires. Paul en fournit une preuve, car il cherchait à conformer ses paroles au niveau de ses auditeurs : ses paroles étaient *lait pour les enfants et nourriture solide pour les parfaits* (1 Co 3, 1-2 ; He 5, 12) <sup>3</sup>.

## 6. Unicité ou multiplicité des noms divins pour désigner Dieu

Nous avons vu plus haut les arguments d'Eunome destinés à prouver que Dieu ne porte pas des noms multiples et que c'est un devoir de piété de respecter les noms d'origine divine. Grégoire se range résolument derrière son frère et, tout en reprenant des éléments de démonstration, il élargit le champ de la réflexion.

### a. Devoir de piété ?

Dans l'*ApAp*, Eunome avait réitéré l'accusation selon laquelle Basile entend « magnifier, avec des mots provenant de concepts humains, la vie bienheureuse de Dieu », alors que celle-ci « est magnifiée en elle-même et à elle seule, avant la naissance de ceux qui façonnent ces concepts » <sup>4</sup>. Grégoire reconnaît que la nature divine n'a pas besoin de nos louan-

1. CE II, 257.

2. CE II, 261.

3. CE II, 259.

4. CE II, 153 et 157.

ges, vu qu'elle est magnifiée en elle-même <sup>1</sup>. Vouloir magnifier Dieu avec nos pauvres noms et prétendre « ajouter quelque honneur à la nature divine qui est au-dessus de tout honneur est une entreprise démesurée pour la faiblesse humaine » <sup>2</sup>. D'ailleurs, ce qui est fondamental, c'est que Dieu est ce qu'il est. Mais les noms inventés par les hommes pour dire « comment Dieu est », *i. e.* pour décliner ses qualités, sont postérieurs à la création de l'homme. L'hommage que l'homme rend à son créateur, c'est de chercher à dire, dans les limites de ses possibilités, ce que Dieu est d'après ses activités et à s'efforcer de s'élever progressivement vers les réalités les plus hautes <sup>3</sup>.

### b. Nom divin unique – noms divins multiples

Dans *l'Apologie*, Eunome avait insisté sur l'unicité du nom *agennètos* seul qualifié pour parler de la substance divine. Basile avait cherché à montrer que pour parler de Dieu, plus précisément des propriétés de Dieu, dont la nature est incompréhensible et indicible, la pensée humaine envisage des points de vue différents en fonction des activités divines et applique à chaque aspect une dénomination différente. Dans *l'ApAp*, Eunome revient à cette question et soutient que l'incorruptibilité ne peut pas être définie à partir d'une activité : « Ce n'est pas sous l'effet d'énergies que Dieu est inengendré et incorruptible, comme il l'est en tant que Père et Créateur <sup>4</sup>. » « C'est selon la substance même que Dieu est incorruptible et inengendré <sup>5</sup> », déclare-t-il.

Grégoire part de la constatation que l'Écriture utilise des noms multiples pour parler de Dieu, « en le nommant Juge, juste, fort, magnanime, véridique, miséricordieux, et en lui

1. CE II, 154-155.
2. CE II, 157.
3. CE II, 196.
4. CE II, 371.
5. CE II, 380.

donnant d'autres noms de ce genre » <sup>1</sup>. Certes, la substance divine est une et non composée, mais l'esprit humain, incapable de la percevoir distinctement, tend vers elle à l'aide de nombreuses notions <sup>2</sup>. En prenant en considération différents points de vue, nous ne divisons pas le sujet en lui-même : « La signification de chacune de ces dénominations appliquées à la nature divine est telle que, même si elles ont un sens distinct, elles ne sont nullement en opposition avec celles qui sont énoncées en même temps <sup>3</sup>. »

### c. La multiplicité des noms n'équivaut pas à la négation de la simplicité divine

Eunome prétend qu'en utilisant la dénomination d'incorruptible à côté de celle d'inengendré, Basile introduit la division au sein de la substance divine, d'autant plus qu'il s'appuie sur une distinction entre les siècles en amont et les siècles en aval.

Grégoire cite le texte de Basile <sup>4</sup> et en livre un commentaire destiné à montrer l'erreur d'interprétation d'Eunome et à mettre en lumière la vraie visée de Basile. Celui-ci ne saurait être accusé d'introduire la division au sein de la substance et de provoquer l'éclatement de l'idée de Dieu, du fait qu'il établit une distinction entre inengendré et incorruptible <sup>5</sup>. Raisonner de cette façon ne consiste nullement à nier l'éternité de Dieu : « La divinité est toujours la même et ce qu'elle est maintenant, elle le sera toujours et rien de ce qu'elle ne posséderait pas déjà ne s'y ajoute sous forme d'une quelconque augmentation ou addition <sup>6</sup>. » Vouloir ergoter à propos des siècles comme le fait Eunome <sup>7</sup>

1. CE II, 473.
2. CE II, 475.
3. CE II, 478.
4. CE II, 446-447 ; voir BASILE, CE I, 7, SC 299, p. 192-193.
5. CE II, 462.
6. CE II, 449.
7. CE II, 457-464.



représente une manœuvre de diversion. En effet, dit Grégoire à la suite de Basile, « nous ne divisons pas le sujet en lui-même par de telles pensées, mais nous croyons que, quelle que soit sa substance, il est un <sup>1</sup>. »

En définitive, de l'avis de Grégoire, le raisonnement d'Eunome est en porte-à-faux, vu qu'il considère *agennètos* comme le mot désignant de façon appropriée la substance divine, alors que ce terme sert à exprimer un attribut de Dieu. A ce sujet, Grégoire se livre à différentes considérations. D'abord, il justifie son refus de considérer « inengendré » et « engendré » comme termes désignant la substance <sup>2</sup>. De même, il rejette le raisonnement d'Eunome selon lequel, en raison de la simplicité divine, il faut admettre « que le nom même de sa nature est l'inengendré » <sup>3</sup>. En effet, la simplicité implique la notion de « non composé » et le fait d'être inengendré concerne le fait d'être sans cause <sup>4</sup>. Si on ne dissocie pas clairement le sens respectif des deux notions, on crée la confusion et, à la limite, on sera amené à appliquer au Fils la notion d'inengendré, vu que lui aussi est simple <sup>5</sup>. En fin de compte, Eunome devrait admettre que le terme *agennètos* signifie une différence entre le Père et le Fils sous le rapport d'une propriété spécifique au niveau des hypostases, et non pas au niveau de la nature divine en elle-même <sup>6</sup>. Grégoire met son adversaire au défi de prouver que le terme d'« inengendré » ou celui d'« engendré » désigne la substance <sup>7</sup>. Certes, Eunome refuse de reconnaître que l'être-inengendré puisse être attribué à Dieu en vertu de l'activité conceptuelle de l'esprit humain <sup>8</sup>. Mais, en définitive, la substance de Dieu se

1. CE II, 477.

2. CE II, 19.

3. CE II, 23.

4. CE II, 24.

5. CE II, 29.

6. CE II, 38.

7. CE II, 41.

8. CE II, 44.

situé au-delà de l'opposition entre « inengendré » et « engendré ».

#### d. Refus de considérer les noms divins comme synonymes

Eunome avait déclaré : « Si la vie (divine) est sans commencement, sans fin, incorruptible et inengendrée, alors l'incorruptibilité sera la même chose que le fait d'être inengendré et le sans commencement la même chose que le sans fin <sup>1</sup>. » Grégoire estime qu'Eunome réunit toutes les conceptions de la vie divine en une seule idée et réduit le tout à une seule notion <sup>2</sup>. Cela revient à supprimer le sens propre de chacune de ces notions. L'Écriture invite à comprendre le tout autrement, car elle donne à Dieu des titres multiples, dont chacun a un sens spécifique en fonction du contexte <sup>3</sup>. La synonymie, telle que la conçoit Eunome, ne correspond pas à la réalité : les noms divins n'ont pas un sens unique, mais ils renvoient à la même réalité. D'ailleurs, Eunome lui-même établit une distinction entre les termes qui renvoient à la substance divine comme incorruptible, immuable, et les termes qui renvoient à une énergie divine, comme Père et Créateur <sup>4</sup>.

#### e. Le cas de l'homonymie

Même si le terme d'homonymie n'est pas employé fréquemment par Grégoire, celui-ci raisonne à plusieurs reprises en fonction de cette notion <sup>5</sup>. Pour Eunome, *agennètos* est un nom absolu, non inventé par la pensée humaine. Pour

1. CE II, 471.

2. CE II, 470-471.

3. CE II, 472-473.

4. CE II, 371.

5. Voir M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 36-41 ; 54-59. B. POTTIER a examiné cette question de façon plus détaillée dans *Dieu et le Christ*, p. 177-192, en tenant compte des trois livres du CE. Nous nous inspirons de ces pages, tout en centrant le développement avant tout sur le CE II.

Grégoire, tous les noms divins sont homonymes, en ce sens qu'ils cherchent à s'élever à partir de choses connues vers Dieu qui est au-delà de nos concepts : ce qui est connu, c'est l'objet matériel observé. L'objet divin n'est jamais que visé, il existe donc un dynamisme et non pas une possession statique des sens.

Grégoire répartit ces noms divins en différentes classes. Une première classe comporte les noms qui, à partir d'une comparaison humaine, sont censés désigner Dieu tel qu'il est en lui-même, indépendamment de toute relation avec l'homme : par exemple, bon, puissant, sage. Une deuxième classe est constituée par des noms qui, à partir d'une comparaison humaine, tendent à dire qui est Dieu compte tenu de ses relations d'amour avec les hommes : par exemple, miséricordieux. Une troisième classe comprend les noms, d'origine humaine, qui sont censés parler de Dieu tel qu'il est en lui-même, avec cette visée particulière qui est d'esquisser les relations trinitaires, par exemple Père et Fils. Les noms des trois classes appartiennent au registre biblique.

Pour Grégoire, les deux termes « Père » et « Fils », tirés de l'Écriture inspirée, occupent une place à part, puisque, même s'ils impliquent une comparaison qui les empêche de dévoiler entièrement Dieu, ils introduisent au mystère de la Trinité. En effet, ils sont dits des personnes divines et non de la substance divine. Certes, il faut purifier le nom de Fils de toute évocation matérielle et charnelle ; si cette purification est effectuée, ce nom exprime au mieux l'hypostase du Monogène issu du Père et la communauté de substance avec le Père.

## 7. Les titres multiples du Christ

Citant Basile qui déclare : « Notre Seigneur Jésus Christ, voulant révéler aux hommes la nature de la divinité, désigne celle-ci grâce à certaines propriétés que l'on peut considérer en lui-même, en se nommant *porte* (Jn 10, 7), *pain* (Jn 6, 35),

*chemin* (Jn 24, 6), *vigne* (Jn 15, 1), *pasteur* (Jn 10, 11), *lumière* (Jn 8, 12) <sup>1</sup> », Eunome refuse d'attribuer les titres mentionnés à la pensée conceptuelle <sup>2</sup>. Grégoire concède volontiers que ces noms figurent dans l'Écriture. Mais, fait-il observer, aucun de ces noms ne désigne la nature divine, comme le prétend Eunome. En réalité, ces différents titres correspondent à des activités que le Seigneur a déployées dans sa bienveillance au profit des hommes <sup>3</sup>. Vouloir les appliquer à la nature divine du Christ, consisterait à présenter la nature divine comme composée <sup>4</sup>, ainsi qu'Eunome lui-même l'a dit plus haut. Sur ce point, Grégoire prend ses distances par rapport à Origène plus clairement que Basile <sup>5</sup>. Pour lui, dans le cas du Christ, la nature divine est aussi peu susceptible de recevoir des noms que dans le cas du Père.

Eunome avait aussi déclaré : « Dieu a donné en partage même aux plus faibles des êtres terrestres les noms les plus nobles, sans leur donner en même temps une part égale de dignité, et aux plus puissants il a donné les noms les plus humbles <sup>6</sup>. » Sur le ton de l'indignation, Grégoire fait observer que, dans ce cas, l'imposition des noms faite par Dieu s'effectue en vue de tromper <sup>7</sup>. Il dénonce avec vigueur une affirmation qui est contraire au bon sens et à l'Écriture. Celle-ci prouve que les choses existantes sont jugées et nommées par Dieu selon ce qu'elles sont par nature.

Une autre déclaration d'Eunome retient l'attention de Grégoire : « Le Seigneur s'est appliqué à lui-même ces appellations ; ...il n'est pas possible d'affirmer que ces noms proviennent de la pensée conceptuelle <sup>8</sup>. » Grégoire rappelle la

1. CE II, 294.

2. CE II, 295.

3. CE II, 298.

4. CE II, 302.

5. Voir J. ZACHHUBER, « Christological Titles », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 257-278.

6. CE II, 315.

7. CE II, 317, 324, 326, 327.

8. CE II, 351.

déclaration de Basile, en insistant sur le fait que celui-ci avait clairement affirmé que le Seigneur est un seul substrat, mais qu'il se nomme différemment en fonction de la diversité de ses activités et de la relation qu'il entretient avec les hommes<sup>1</sup>. Ensuite, Grégoire commente le passage : « Le Seigneur s'est attribué ces noms à lui-même. » La réplique est assez surprenante : il ne s'agit pas, dit Grégoire, de savoir quel est celui qui dénomme, mais de déterminer si ces noms désignent la substance ou s'ils sont le fruit de l'activité conceptuelle de l'esprit humain<sup>2</sup>. Certes, la distinction qui vient d'être mentionnée est pertinente, mais l'affirmation d'Eunome selon laquelle le Seigneur s'est appliqué des noms à lui-même n'est pas déplacée. Grégoire aurait pu rappeler que, selon lui, tous les noms divins sont dus à la pensée conceptuelle, mais que le Seigneur, en tant que Dieu, par condescendance, utilise ces noms pour se faire comprendre de ses auditeurs.

### 8. *Agennètos* est-il à considérer comme un terme privatif ?

Déjà dans l'*Apologie*, Eunome avait refusé de voir dans le terme *agennètos* un nom privatif. Dans l'*ApAp*, il réitère le refus de façon décidée et apporte des justifications supplémentaires au rejet de la notion de privation. Il reproche à Basile d'affirmer que Dieu est inengendré en raison de la privation de génération. Tirant les gros registres de l'indignation, Grégoire présente l'argumentation d'Eunome comme visant une opinion que personne n'a soutenue, à savoir que « la génération appartient à la nature du Dieu inengendré, mais que privé de sa condition naturelle antérieure d'engendré, celui-ci est devenu après coup inengendré<sup>3</sup> ». Constatons que Grégoire donne une interprétation juste de la conception eunomienne de la privation. S'il pré-

1. CE II, 353. Voir BASILE, CE I, 7, SC 299, p. 189.

2. CE II, 354.

3. CE II, 566. Voir *supra* II, 8.

tend que personne n'a jamais défendu une pareille idée, il se trompe doublement. En effet, Aèce avait développé la même argumentation dans le *Syntagmaton*<sup>1</sup>. D'autre part, comme nous l'avons signalé plus haut<sup>2</sup>, à l'époque, les grammairiens distinguaient entre la privation (*στέρησις*) et la négation (absence de) (*ἀπόφασις*).

D'ailleurs, Grégoire semble être au courant de ces discussions, puisque plus loin il déclare : « Nous abandonnons à l'art des grammairiens les subtilités concernant les verbes et les noms<sup>3</sup> », ou encore : « Que ceux qui le désirent traitent de tels noms selon les procédés techniques qui leur plaisent et qu'ils appliquent à ces noms d'autres noms, en les nommant 'privatifs' ou 'négatifs' ou comme bon leur semble<sup>4</sup>. » Grégoire renonce à des considérations de ce genre et entend s'en tenir au sens de ces noms. Si nous employons, dit-il en substance, les termes « inaltérable, incorporel, incorruptible », ce n'est pas que nous supposions en ce qui concerne Dieu la possession d'un corps, l'altération, la corruption, dont il serait privé dans un deuxième temps. En réalité, ce genre de mots vise à différencier Dieu de ce qui est incompatible avec lui<sup>5</sup>. D'ailleurs, l'incapacité de nommer les choses indicibles autrement que grâce à des moyens de ce genre montre encore mieux la gloire de Dieu, qui se situe au-delà de tout nom.

Au fond, l'emploi de termes négatifs s'explique de la façon suivante. La perception des choses sensibles obéit à quatre paramètres : extension dans le temps ou dans l'espace, limitation par un commencement et une fin, mutabilité et changement. Comme la nature divine n'a rien de

1. WICKHAM, « The Syntagmaton of Aetius », thèse 20, p. 542.

2. *Introd.* II, 8.

3. CE II, 576.

4. CE II, 580. Voir aussi BASILE CE I, 9, SC 299, p. 202 : « Si certains nomment privatifs des noms pareils, ce propos ne nous regarde pas. Car nous ne connaissons pas les technologies des termes. »

5. CE II, 581.

commun avec les réalités terrestres, nous employons pour en parler des termes « apochoristiques », *i. e.* qui distinguent cette nature des choses inférieures <sup>1</sup>.

Dans le même contexte, Eunome semble avoir voulu illustrer ses idées sur la notion de privation à l'aide du terme immortalité. Il estime qu'il existe une différence entre l'immortalité des anges et celle des hommes <sup>2</sup>. Grégoire fait observer que dans ce cas, on introduit le plus ou moins dans l'immortalité, ce qui, en fait, vide le terme de son sens <sup>3</sup>. Eunome invite d'autre part à considérer la notion de privation comme indifférente et intermédiaire et à dire que « la séparation d'avec le bien est privation, alors que le fait d'être éloigné du mal ne doit pas être désigné par ce mot <sup>4</sup> ». Eunome prétend aussi que la corruptibilité ne s'oppose pas à l'incorruptibilité, car le sens privatif ne signifie pas être éloigné du mal : en fait, le terme incorruptibilité signifie l'être même <sup>5</sup>. Mais, dit Grégoire, Eunome énonce une incongruité, puisque, selon lui, l'incorruptibilité n'exclut pas la corruption <sup>6</sup>. Il en est de même de l'immortalité. Au nom de ses conceptions, Eunome ajoute qu'il ne voit pas « comment Dieu est supérieur à ses créatures en vertu de ce qui ne lui appartient pas » <sup>7</sup>. Grégoire objecte que la nature divine transcende ce qui est soumis à la mort ou à la corporéité, du fait même qu'elle ne connaît pas cette condition. Eunome va jusqu'à soutenir « qu'il n'est pas possible de nommer Dieu incorruptible et immortel en raison de l'absence de la mort et de la corruption » <sup>8</sup>. Oui, réplique Grégoire, Eunome admet donc la présence de la mort et de la corruption en Dieu et nie par conséquent l'immortalité et

1. CE II, 578-580.

2. CE II, 590.

3. CE II, 591.

4. CE II, 592.

5. CE II, 593.

6. CE II, 591.

7. CE II, 596.

8. CE II, 599.

l'incorruptibilité en Dieu <sup>1</sup>. Pour terminer, Grégoire essaie de retourner l'argument d'Eunome contre l'auteur lui-même : si vraiment l'immortalité désigne la substance divine, elle désignera aussi la substance du Fils et il devra admettre que la nature du Père et celle du Fils sont à titre égal immortalité <sup>2</sup>.

### 9. Basile a-t-il vraiment affirmé que « Dieu vient du néant absolu » ?

Le dernier argument d'Eunome dans le livre II de l'*ApAp* consiste à accuser Basile d'avoir enseigné que Dieu vient du non-être absolu <sup>3</sup>. Grégoire dénonce d'abord une manœuvre peu objective qui consiste à sortir une expression de son contexte <sup>4</sup>. Ensuite, il cherche à préciser la portée des distinctions faites par Basile entre la notion d'inengendré et celle de substance. Livrant une paraphrase du commentaire de la généalogie de Luc, il cherche à montrer que Basile avait l'intention de montrer qu'Adam vient de Dieu et que par contre Dieu ne tient pas son existence d'un autre principe ; Dieu est à considérer comme ἀρχή au sens plein du terme <sup>5</sup>. Puis, Grégoire cite le passage de Basile relatif à cette question dans lequel figure la phrase : « Ce qui ne vient de personne (ἐξ οὐδενός) est manifestement sans principe et ce qui est sans principe est inengendré. » Mais Basile avait ajouté : « De même que, dans le cas des hommes, leur substance n'est pas leur 'de qui', de même, dans le cas du Dieu de l'univers, il n'est pas possible de dire que l'être-inengendré est sa substance' <sup>6</sup>. »

Dans un deuxième temps, Grégoire examine une déclaration d'Eunome selon laquelle Basile « affirme, sans en avoir

1. CE II, 601-603.

2. CE II, 608-609.

3. CE II, 611.

4. CE II, 612.

5. CE II, 613.

6. CE II, 614-615.

conscience, que le Dieu au-dessus de tout provient de ce qui est absolu non-être »<sup>1</sup>. Grégoire stigmatise l'erreur d'interprétation d'Eunome à propos du ἐξ οὐδενός. Après avoir posé la question « Qui est le père de l'inengendré ? » dont parle Eunome, il livre la réponse que celui-ci donnera inévitablement, à savoir « aucun »<sup>2</sup>. Mais, alors que Basile dit que Dieu ne vient de personne (ἐξ οὐδενός), Eunome parle de rien en prenant le οὐδενός pour un neutre<sup>3</sup>. Dans ce cas, l'argument se retourne contre Eunome lui-même, car si l'inengendré ne vient d'aucun (ἐξ οὐδενός), on pourrait aussi dire qu'il vient du non-être absolu.

On peut se demander si cette dernière section se rattache organiquement aux autres ou si c'est une sorte de considération ajoutée sans préoccupation d'un lien logique. En fait, elle se situe dans le prolongement des raisonnements d'Eunome relatifs à la place centrale qui revient à la notion d'*agennètos* et au refus de considérer cette notion comme fruit de l'activité conceptuelle de l'esprit. Destinée à jeter définitivement le discrédit sur Basile grâce à un argument censé être décisif, l'accusation d'Eunome représente bien le couronnement de l'argumentation antérieure. Grégoire ne pouvait éviter de relever le défi et de montrer le caractère spécieux d'une interprétation qui, en définitive, en vertu d'un effet boomerang, se retourne contre celui qui en est l'auteur.

1. CE II, 618.

2. CE II, 622.

3. CE II, 623. Signalons cependant que, juste avant le commentaire de la généalogie de Luc, BASILE avait dit : « En ce qui concerne Dieu, le vocable d'inengendré ne signifie par ce qu'il est, mais son *de nulle part* (τὸ μηδαμῶθεν αὐτοῦ) » (CE I, 15, SC 299, p. 225). Est-ce qu'Eunome pensait aussi à cette expression ?

## Conclusion

Le parcours effectué appelle les observations suivantes :

a. En dépit des apparences qui font croire à un manque de cohérence interne du CE II, une lecture plus attentive fait découvrir une structuration assez raffinée dans sa complexité. En effet, Grégoire de Nysse a pris le parti de respecter les différentes étapes de la démonstration d'Eunome. Or, Eunome lui-même a tenu à justifier progressivement les différents aspects de sa théorie. C'est en suivant cet ordre d'exposition que Grégoire formule ses conceptions en prenant soin de renvoyer régulièrement à l'objet du débat et de montrer l'enchaînement des arguments.

b. Plus que dans le CE I, Grégoire fait appel à l'Écriture. Il en propose une interprétation soucieuse de procéder par mise en parallèle de textes et de tenir compte du contexte, du sens précis des termes. Les citations attestent une grande familiarité avec l'Ancien et le Nouveau Testament. Mais Eunome lui-même apparaît dans un jour différent. Dans le livre II de l'*ApAp*, il a livré quelques éléments d'argumentation qui prouvent que lui aussi cherche à s'appuyer sur l'Écriture et qu'il s'inspire de théories philosophiques autres que l'aristotélisme.

c. L'argumentation revêt parfois un tour polémique gênant. Dans l'ensemble, Grégoire se montre « débatteur » coriace et habile, maniant facilement la *reductio ad absurdum*. Il se révèle bon connaisseur des théories qui ont cours à l'époque. On pourrait même ajouter qu'il a plusieurs fois recours à des catégories fournies par les grammairiens de l'époque.

## Originalité du CE II

A force d'étudier des influences et des sources possibles, on risque de ne plus être attentif à l'originalité du CE II.

Certes, la tradition manuscrite prouve que ce livre a été très vite marginalisé, même s'il sert de répertoire à des auteurs de florilèges ou d'œuvres polémiques. De plus, vu l'évolution politique et culturelle et les différences considérables qui séparent la partie occidentale de la partie orientale de l'Empire romain, des œuvres aussi ardues que le *CE II* connurent une éclipse prolongée. Le Moyen-Âge latin ne favorisait guère la lecture de cette œuvre. Il est d'autant plus significatif que des extraits du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse furent publiés dès 1512 à Strasbourg par les soins de l'érudit Cono<sup>1</sup>. Il faudra attendre jusqu'à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle pour que Richard Simon rende hommage à Grégoire d'avoir enseigné que Dieu n'est ni à l'origine directe des langues, ni à l'origine de la dispersion des langues : « Cette puissance naturelle de raisonner qui est dans l'homme vient de Dieu et elle est la véritable cause de cette diversité des langues, qui se trouve dans les nations différentes<sup>2</sup>. »

Au siècle des Lumières, Grégoire de Nysse est cité par différents auteurs acquis aux idées nouvelles : ils voient en lui un penseur précurseur des Lumières<sup>3</sup>. Au xix<sup>e</sup> et au début du xx<sup>e</sup> siècle, les commentateurs de l'œuvre de Grégoire ne s'arrêtent guère à cet aspect, vu que c'est surtout la théologie spirituelle de cet auteur qui focalise leur attention. L'article de J. Daniélou sur le *Cratyle* comme source d'inspiration d'Eunome pour sa théorie du langage marque une étape importante dans l'évolution des approches de l'œuvre du Nysseén<sup>4</sup>. C'est le mérite de théoriciens du langage

1. Pour la période moderne et contemporaine, la *Wirkungsgeschichte* du *CE II* a été étudiée, entre autres, par TH. KOBUSCH dans *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, et dans « Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift Contra Eunomium des Gregor von Nyssa ».

2. RICHARD SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1680, p. 94-96 : voir TH. KOBUSCH, article cité.

3. TH. KOBUSCH, « Zu den sprachphilosophischen Grundlagen ».

4. J. DANIELOU, « Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du *Cratyle* ».

comme Th. Kobusch<sup>1</sup>, A. Borst<sup>2</sup>, E. Coseriu<sup>3</sup>, P. Schmitter<sup>4</sup>, d'avoir étudié les thèses de Grégoire dans le cadre d'enquêtes sur la philosophie du langage ou sur l'origine des langues. C'est aussi le mérite de M. Canévet d'avoir consacré une introduction riche en informations à la question du langage dans ses rapports avec le discours sur Dieu dans l'ensemble de l'œuvre de Grégoire de Nysse<sup>5</sup>. Depuis lors, un intérêt grandissant se manifeste pour la philosophie du langage telle qu'elle s'exprime dans le *CE II*. L'originalité de Grégoire dans ce domaine pourrait être envisagée en fonction de trois aspects :

a. Grégoire propose une approche à laquelle la philosophie actuelle accorde une importance décisive. Th. Kobusch s'est attaché à montrer que la théorie du langage de Grégoire comporte des éléments considérés comme déterminants à l'heure actuelle. En reprenant les principes de la théorie de la connaissance des Stoïciens, des penseurs chrétiens ont acclimaté dans leur milieu l'idée des divers modes de la pensée humaine qui va de la perception des réalités du monde sensible à la conscience de l'existence de choses intelligibles. C'est à partir de la distinction  $\kappa\alpha\tau' \epsilon\pi\iota\nu\omicron\iota\alpha\nu - \kappa\alpha\theta' \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$  que la théologie du iv<sup>e</sup> siècle a pu réfuter les Sabelliens et les Monarchianistes, en ce sens que les trois Personnes de la Trinité ne sont pas seulement distinguées selon une distinction de raison, mais qu'elles sont distinguées en tant que subsistantes. La même remarque vaut pour la distinction entre les différents attributs divins.

Grégoire de Nysse a fait un pas de plus en insistant sur le côté positif de l'*épinôia*, dont il souligne la fonction heuristique et la faculté d'invention qui concerne aussi le langage.

1. TH. KOBUSCH, *Sein und Sprache*.

2. A. BORST, *Der Turmbau zu Babel*, t. 1.

3. E. COSERIU, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, t. 1, Tübingen 1972.

4. P. SCHMITTER (ed), *Sprachtheorien der abendländischen Antike*.

5. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 27-79.

C'est à l'*épinioia* qu'il attribue l'instauration du monde de la culture. Ainsi, il a apporté une réponse qui fait date à la question lancinante que se pose le IV<sup>e</sup> siècle : « Qu'est ce donc que l'*épinioia* ? » Cependant, cette faculté d'invention peut connaître des déviations en raison de la liberté de l'homme : au lieu de la faire servir au bien, l'homme peut la détourner de sa destination première, en lui faisant imaginer des choses irréelles et des représentations fausses ou des procédés injustes. C'est dire que l'homme est responsable de l'usage qu'il en fait. Grégoire lance donc un vigoureux plaidoyer en faveur de l'autonomie de la raison humaine.

#### b. *Épinioia* et nomination des choses : origine du langage

Stimulé par les thèses d'Eunome concernant la théorie du langage, Grégoire a été amené à proposer de façon claire un certain nombre d'idées relatives à l'origine du langage et au rôle de l'*épinioia* pour l'invention des mots et des concepts. Nous nous contentons de résumer ce qui a été dit plus haut :

- Dieu a accordé la raison à l'homme, mais ne lui a pas enseigné le nom des réalités.

- C'est grâce à sa raison que l'homme « invente » les noms qu'il applique aux réalités perçues et aux différents aspects qu'il distingue dans un effort d'analyse. La dénomination des choses est nécessaire pour assurer la communication entre les hommes.

- Les noms donnés ne correspondent pas naturellement aux réalités dénommées. Ce sont souvent des approximations, nécessaires néanmoins pour permettre la communication.

- Les différentes langues sont apparues progressivement à mesure que les hommes se regroupaient dans des régions différentes. Ce n'est pas lors de la construction de la Tour de Babel qu'elles ont été constituées.

- L'hébreu n'est pas la langue originelle : c'est une des langues apparues après coup.

c. Dimension herméneutique de la théorie du langage de Grégoire.

Grégoire a eu le souci de mettre en parallèle une théorie d'origine philosophique avec l'enseignement que l'on peut tirer de la Bible. Sur ce point encore, sa réflexion débouche sur des thèses novatrices qui rejoignent les préoccupations des exégètes contemporains : nature du langage biblique, origine des mots, condescendance divine, portée métaphorique, Parole de Dieu qui s'exprime à travers des paroles humaines, dynamisme des mots.

En effet, avec beaucoup de lucidité, Grégoire plaide pour l'origine humaine des termes employés dans la Bible. Partant de Gn 2, 19-22 qui parle d'Adam qui donne des noms aux animaux, ce qui signifie aussi qu'il en prend possession, il montre que Dieu respecte des noms donnés par des hommes, en citant le cas de Moïse et de quelques autres personnages. Si tous les noms sont d'origine humaine, il faut inclure dans la liste globale aussi des noms comme Père et Fils. Cette affirmation est lourde de conséquence, car, à la limite, on pourrait objecter que dans ce cas, l'Écriture est une œuvre purement humaine. Grégoire y répond en expliquant que Dieu ne peut parler aux hommes qu'en termes qui leur conviennent et qui leur sont familiers. C'est par condescendance pour les hommes, soumis aux limitations inhérentes à la condition corporelle et enfermés dans l'horizon de la finitude, que Dieu utilise le langage anthropomorphe pour parler aux hommes. En définitive, la Parole divine s'exprime dans des paroles humaines pour orienter les hommes vers ce qui transcende le monde matériel. Ces mots employés par Dieu deviennent alors des guides sûrs vers la vérité.

La possibilité d'aller au-delà du sens immédiat est liée à la fois à l'esprit humain et au dynamisme des mots. En effet, la raison humaine cherche sans cesse à mieux comprendre et à mieux s'exprimer et elle tend naturellement à scruter ce qui est entouré de mystère. Quant aux mots, ils participent d'un

dynamisme qui en fait des tremplins vers une conception plus profonde et plus précise des réalités sensibles et intelligibles. D'ailleurs, la foi peut venir au secours d'une raison désemparée dans sa recherche. Dieu révèle quelque chose de lui-même à travers ses activités en notre faveur et à travers des déclarations faites par les prophètes ou le Christ au nom de Dieu. Cette foi elle-même obéit au mouvement de l'épéctase qui tend à une connaissance toujours plus dépouillée de représentations d'ordre matériel et à l'union mystique avec Dieu. La dimension métaphorique du langage biblique permet une interprétation selon les différents sens de l'Écriture, soit littérale, soit spirituelle, ainsi qu'un discours sur les attributs de Dieu basé sur l'analogie.

Pour éviter toute méprise, Grégoire insiste sur le fait que le langage biblique, tout en comportant des mots dus à la pensée conceptuelle humaine, est un langage utilisé par Dieu en fonction de sa condescendance. Cela n'empêche pas de considérer l'Écriture comme divinement inspirée.

N.B. : Un changement est intervenu pour la traduction de deux termes-clés. Compte tenu de certaines remarques, le terme οὐσία sera rendu non plus par « ousie », mais par « substance ». De même ἀγεννησία ne sera plus rendu par « agennésie », mais par « l'être-inengendré ».

## TEXTE ET TRADUCTION



**ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ**  
**ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΕΥΝΟΜΙΟΥ ΔΕΥΤΕΡΟΝ ΛΟΓΟΝ**

**DE GRÉGOIRE, ÉVÊQUE DE NYSSE,**  
**CONTRE LE DEUXIÈME LIVRE D'EUNOME <sup>1</sup>**

**I. INTRODUCTION <sup>2</sup>**

[Jaeger,  
GNO I, p. 226  
(J) PG 45,  
col. 909]

**1.** Τὰ μὲν δὴ πρῶτα τῶν πρὸς Εὐνόμιον ἀγώνων ἱκανῶς ἤδη κατὰ θεῖαν συμμαχίαν ἐν τοῖς φθάσασι διήνυσται πόνοις, καθὼς πάρεστι τοῖς βουλομένοις ἐξ αὐτῶν ἡμῖν τῶν πεπονημένων μαθεῖν, ὅπως ἐν τῷ προτέρῳ τῶν λόγων ἡ ἀπάτη κατὰ κράτος ἐλήλεγκται, καὶ οὐδεμίαν ἰσχὺν ἔτι κατὰ τῆς ἀληθείας ἐν τοῖς ἐξητασμένοις τὸ ψεῦδος ἔχει τοῖς γε μὴ λίαν ἐκθύμως ἀναισχυνοῦσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν. **2.** Ἐπειδὴ δὲ καὶ δεύτερος αὐτῷ κατὰ τῆς εὐσεβείας πόνος οἶόν τις ληστρικὸς συγχε-

**Grégoire  
reprend le combat  
contre Eunome**

**1.** Avec l'assistance de Dieu et au prix de nos labeurs antérieurs, la première phase de nos combats contre Eunome a déjà trouvé un achèvement suffisant, comme ceux qui le désirent peuvent, à partir de notre écrit, apprendre comment, dans le premier livre, l'argumentation trompeuse a été énergiquement réfutée, si bien que le mensonge n'a plus aucune force contre la vérité pour ce qui est des questions examinées, pour ceux du moins qui n'éprouvent pas un vif sentiment d'impudence à l'égard de celle-ci. **2.** Cependant, puisqu'il (Eunome) a composé une deuxième œuvre contre la doctrine de la piété <sup>3</sup> en rassemblant <sup>4</sup> des éléments qui constituent en quelque sorte

1. La tradition manuscrite n'est pas unanime en ce qui concerne le titre du deuxième livre. W. JAEGER signale des variantes qui prouvent l'intervention de copistes. Du moins, ces variantes signalent qu'il s'agit du deuxième livre. Le rejet de ce livre à la dernière place, après le troisième livre en dix volumes et après la *Réfutation de la Profession de foi d'Eunome*, est d'autant plus surprenant.

2. Alors que le CE I ne comportait pas vraiment de conclusion, on pouvait se demander si Grégoire avait examiné tous les aspects du premier livre le ΓΑΡΑΡ et s'il entendait éventuellement en poursuivre l'examen dans son deuxième livre. L'introduction au deuxième livre indique clairement qu'il entreprend, dorénavant, la réfutation d'un *deuxième livre* de ΓΑΡΑΡ d'Eunome.

3. Le terme εὐσέβεια est utilisé assez souvent par Grégoire. Le sens qu'il lui donne se comprend mieux, si on prend en compte le fait qu'il l'oppose à ἀσέβεια, qui sert à qualifier la doctrine d'Eunome. Au fond, la doctrine de la

piété correspond à la doctrine orthodoxe reçue dans un esprit de foi. Voir J. IBANEZ-F. MENDOZA, « Naturalizza de la eusebeia », dans H. DÖRRIE (ed), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, p. 261-277.

4. Le verbe συγκροτέω est difficile à rendre. En effet, son champ sémantique est assez varié : il comporte notamment le sens de « composer par assemblage », celui de « lever une armée, une troupe » et celui de « se tenir en embuscade ». Or, Grégoire veut exprimer à la fois l'idée d'un assemblage d'éléments glanés dans différents ouvrages (voir CE II, 127-128), celle de constituer une troupe qui se tient en embuscade et celle de viser à entrer en action pour ravir des fidèles à l'Église.

κρότῃται λόχος, πάλιν τοῦ Θεοῦ συμμαχοῦντος δι' ἡμῶν ἢ  
 10 ἀλήθεια τῇ παρατάξει τῶν ἐχθρῶν ἀνοηπλίζεται, καθάπερ τις  
 στρατηγὸς προκαθηγουμένη τῶν ἡμετέρων λόγων καὶ πρὸς  
 τὸ δοκοῦν ἑαυτῇ κατὰ τῶν πολεμίων εὐθύνοῦσα, ἧ κατ' ἔχνος  
 ἐπόμενοι θαρροῦντως τοῖς δευτέροις τῶν ἀγώνων ἐπιτολμή-  
 15 σουμεν οὐδὲν καταπλαγέντες τὴν τοῦ ψεύδους παράταξιν, κὰν  
 ἐν πλήθει προφαίνηται λόγων · **3.** πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελιά-  
 μενος χιλίους ὑφ' ἑνὸς διωχθήσεσθαι καὶ μυριάδας ὑπὸ δύο  
 μετακινήθησεσθαι<sup>a</sup>, ὡς τῆς εὐσεβείας, οὐ τῆς πολυχειρίας  
 ἐχούσης τὸ κατὰ πόλεμον κράτος. **4.** Ὡσπερ γὰρ ὁ πολύσαρ-  
 20 κος Γολιάθ τὴν βαρεῖαν ἐκείνην τοῖς Ἰσραηλίταις ἐπισείων  
 αἰχμὴν οὐδεμίαν ἐπήγαγε δειλίαν ἀνδρὶ ποιμένι καὶ ἀμελε-  
 τήτῳ τῆς | πολεμικῆς εὐστροφίας, ᾧ συμπλακεῖς κατὰ τὴν  
 μάχην ἀκέφαλος γίνεται, πρὸς τὸναντίον αὐτῷ τῆς ἐλπίδος  
 περιτραπίσης<sup>b</sup>, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς Γολιάθ ὁ  
 25 τῆς ἀλλοφύλου καθηγούμενος γνώσεως πρόκωπόν τε καὶ  
 γυμνὴν οἶόν τινα βροφαίαν τὴν βλασφημίαν τοῖς ἀντιτεταγ-  
 μένοις προτείων καὶ στίλβων ἅμα τοῖς νεοθήκτοις σοφίσμα-  
 σιν, οὐκ ἐφάνη φοβερὸς καὶ δυσάντητος τοῖς ἰδιώταις ἡμῖν, ὡς  
 κατ' ἐξουσίαν ἔχειν αὐτὸν τῇ ἐρημίᾳ τῶν ἀντιβαιόντων  
 30 αὐτοσχεδῖους πολεμιστὰς τοὺς μήτε μαθόντας λογομαχεῖν

a. Cf. Dt 32, 30    b. Cf. 1 R 17, 4-54

1. Le procédé de la personnification et l'emploi de verbes d'action s'expliquent ici par le fait que, pour Grégoire, le Logos est la Vérité (cf. Jn 14, 6) ; c'est Lui qui est censé guider Grégoire dans son entreprise.

2. Dans l'introduction, bien des expressions sont tirées du vocabulaire technique de la guerre. Dès le § 2, Grégoire utilise ce procédé ; de cette façon il prépare le développement sur la scène du combat de David contre Goliath.

3. Pourquoi cette citation de Dt 32, 30, alors que le thème du combat entre David et Goliath fait plutôt penser au passage de 1 R 18, 7 « Saül en a tué mille, David dix mille » ? Grégoire veut probablement éviter que le lecteur ne compare Basile à Saül et Grégoire à David : en effet, dans ce cas, la gloire du grand Basile aurait été rabaisée.

une troupe de brigands en embuscade, de nouveau, avec l'aide de Dieu, la vérité prend les armes par notre entremise contre les lignes de batailles ennemies, en marchant à la tête de nos raisonnements comme un général qui les conduit contre les adversaires, selon ce qu'elle juge bon<sup>1</sup> ; en la suivant à la trace nous oserons aborder, en toute confiance, la deuxième phase des combats, sans éprouver aucun effroi devant les lignes de bataille du mensonge, même si celui-ci se présente en faisant état d'une multitude d'arguments<sup>2</sup>. **3.** En effet, il est digne de foi celui qui a promis que mille seront mis en fuite par un seul et des dizaines de milliers mis en déroute par deux<sup>a 3</sup>, parce que, dans cette guerre, c'est la doctrine de la piété qui l'emporte et non pas la supériorité numérique. **4.** En effet, de même que le corpulent Goliath<sup>4</sup>, tout en brandissant contre les Israélites sa lourde lance, n'inspira aucunement la crainte à un berger, homme sans entraînement dans l'art du combat, mais fut décapité, après avoir affronté celui-ci au combat, contrairement à l'espoir qu'il nourrissait<sup>b</sup>, de même le Goliath qui nous affronte, lui, le promoteur d'une doctrine étrangère, qui brandit contre les adversaires le blasphème comme une épée dégainée et prête pour le combat et qui la fait briller en même temps à l'aide de ses sophismes récemment affûtés, n'a pas paru redoutable et terrifiant aux gens simples que nous sommes, au point de pouvoir se vanter, à son gré, de l'absence d'adversaires ; bien au contraire, il nous a trouvés comme guerriers improvisés, sortant du troupeau du Seigneur, n'ayant pas

4. Dans une longue période, qui se développe de façon harmonieuse, Grégoire établit une double comparaison qui est en quelque sorte composée selon la règle de proportionnalité. Grégoire est à Eunome, toutes transpositions faites, ce que David est à Goliath. D'un côté, deux champions, Goliath et Eunome, qui ont un aspect terrifiant vu leur armement ; de l'autre, deux guerriers improvisés, David et Grégoire, utilisant des armes qui peuvent paraître méprisables et qui s'avèrent redoutables.

μήτε ζημίαν τὸ μὴ μεμαθηκένας νομίζοντας ἰδιωτικόν τε καὶ ἀγροικίζοντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας κατ' αὐτοῦ σφενδονήσαντας. **5.** Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ὁ μνημονευθεὶς ἐκεῖνος ποιμὴν τῆ σφενδόνῃ καταβαλὼν τὸν ἀλλόφυλον, ὑπορραγείσης τῷ  
 35 λίθῳ τῆς περικεφαλαίας καὶ πρὸς τὴν βίαν τῆς βολῆς ἐπὶ τὰ ἐντὸς διασχούσης, οὐ τοῦτον ἐποίησατο τῆς ἀνδραγαθίας τὸν ὄρον, τὸ ἰδεῖν ἐν πτώματι τὸν ἀντίπαλον, ἀλλ' ἐπιδραμῶν καὶ τῆς κεφαλῆς τὸν ἐχθρὸν ἀποσυλήσας τροπαιοφόρος τοῖς ἰδίοις ἐπάνεισι, τὴν μεγαλορρήμονα κεφαλὴν ἐκείνην ἐν τῷ στρατῷ  
 40 τῶν ὁμοφύλων διαπομπεύων, διὰ τοῦτο καὶ ἡμᾶς προσήκει πρὸς τὸ ὑπόδειγμα βλέποντας μὴ καταμαλακισθῆναι πρὸς τοὺς δευτέρους τῶν πόνων, ἀλλ' ὡς ἐνὶ μάλιστα μιμήσασθαι τοῦ Δαβὶδ τὴν ἀριστείαν καὶ παραπλησίως ἐκείνῳ μετὰ τὴν πρώτην πληγὴν ἐπεμβῆναι τῷ κειμένῳ, ὡς ἂν φανείη  
 45 μάλιστα τῆς κεφαλῆς ἔρημος ὢν ὁ τῆς ἀληθείας πολέμιος. **6.** Ὁ γὰρ τῆς πίστεως διεζευγμένος τὴν κεφαλὴν ἀποτέμνεται τοῦ ἀλλοφύλου μᾶλλον. Ἐπεὶ γὰρ κεφαλὴ παντὸς ἀνδρὸς ὁ Χριστός<sup>c</sup>, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος, ἄνδρα δὲ τὸν πιστὸν πάντως εἰκὸς ὀνομάζεσθαι (οὐ γὰρ δὴ καὶ τῶν ἀπίστων ἂν εἶη  
 J 228 50 κεφαλὴ ὁ Χριστός), πάντως ὁ τῆς σφραγίσσης πίστεως ἀποτμηθεὶς ἀκέφαλος ἂν εἶη κατὰ τὸν Γολιάθ, διὰ τῆς ἰδίας μαχαίρας, ἣν κατὰ τῆς ἀληθείας ἐθήξατο, τῆς ἀληθινῆς κεφαλῆς μεριζόμενος, ἣν οὐχὶ τεμεῖν ἀπ' αὐτοῦ, ἀλλ' ἀποδειξῆται τετμημένην ἔργον ἡμέτερον. **7.** Καὶ με μηδεὶς οἰέσθω φιλοτι-

c. 1 Co 11, 3

1. Les déclarations de modestie font partie des procédés préconisés pour l'exorde des discours. Grégoire de Nysse exploite habilement la comparaison entre Eunome et Goliath, pour souligner l'arrogance d'Eunome qui cherche à impressionner l'adversaire par son assurance. En se comparant lui-même à David, Grégoire cherche à susciter ce mouvement de bienveillante sympathie qui va normalement à celui qui est faible et démuné. A cette fin, il mentionne, sans insister, son langage simple, fait de *rusticitas*, si on le compare au langage « brillant » d'Eunome (cf. H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, t. 1, München 1960, p. 158).

appris à lutter par la parole <sup>1</sup> et n'estimant pas que le fait de n'avoir pas appris cet art constitue un désavantage, mais lançant contre lui, avec la fronde, les mots du langage simple et dépouillé de la vérité. **5.** Puisque le berger mentionné, après avoir abattu l'étranger à l'aide de sa fronde, alors que la pierre avait brisé le casque et s'était enfoncée à l'intérieur en raison de la force de lancement, ne mit pas fin à son acte de bravoure, du fait qu'il vit son adversaire gisant à terre, mais s'élança et trancha la tête de l'ennemi pour revenir vers les siens en porteur de trophée et ramener en triomphe cette tête grandiloquente dans le camp de son peuple, pour ce motif, il nous convient à nous aussi de prendre cet exemple en considération et de ne pas céder à la mollesse en abordant la seconde phase de nos travaux, mais d'imiter, autant que possible, les hauts faits de David et de nous avancer, de la même façon que lui, après le premier coup porté, pour poser le pied sur celui qui est terrassé, en vue de faire voir en toute clarté que l'ennemi de la vérité est justement sans tête. **6.** En effet, celui qui s'est coupé de la foi a la tête plus réellement tranchée que cet étranger. Puisqu'en effet *la tête de tout homme est le Christ* <sup>c</sup>, comme le dit l'apôtre, et que, selon toute vraisemblance, c'est le croyant qui est nommé homme – en effet, le Christ ne saurait, à la vérité, être la tête des infidèles –, celui qui est coupé de la foi qui sauve sera assurément sans tête comme Goliath ; avec sa propre épée qu'il avait affûtée contre la vérité, il (Eunome) s'est coupé de la vraie tête, si bien que notre tâche est, non pas de la lui trancher, mais de montrer qu'elle a déjà été coupée <sup>2</sup>. **7.** Que

2. Filant la métaphore, Grégoire de Nysse reprend le motif de la tête tranchée, en le transposant sur le registre de vie spirituelle (1 Co 11, 3), mais en précisant qu'Eunome s'est coupé lui-même du Christ. Ce genre de présentation est destiné à amener le lecteur à retirer son éventuelle bienveillance à l'adversaire, en l'occurrence à Eunome (cf. LAUSBERG, *Handbuch*, p. 158).

55 μία τινὲ καὶ δόξης ἀνθρωπίνης ἐπιθυμία πρὸς τὸν ἄσπον-  
 δον τοῦτον καὶ ἀκήρυκτον πόλεμον ἐτοίμως κατιόντα τοῖς  
 ἐναντίοις συμπλέκεσθαι. Εἰ μὲν γὰρ ἐξῆν ἀπραγμόνως καθ'  
 ἡσυχίαν διάγειν ἐν εἰρηγεύοντι βίῳ, πόρρω τοῦ καθεστῶτος  
 ἂν ἦν ἐκουσίως ἐπιταράσσειν τὴν ἡσυχίαν, αὐθαίρετον ἐκ  
 60 προκλήσεως πόλεμον καθ' ἡμῶν αὐτῶν ἐπεγείροντας.  
**8.** Ἐπεὶ δὲ πολιορκεῖται μὲν ἡ πόλις τοῦ Θεοῦ, ἡ ἐκκλησία,  
 κατασειεταὶ δὲ τὸ μέγα τεῖχος<sup>1</sup> τῆς πίστεως τοῖς μηχανήμασι  
 τῆς αἰρέσεως ἐν κύκλῳ περιδονούμενον, κίνδυνος δὲ οὐ μικρὸς  
 αἰγμάλωτον οἶχεσθαι παρὰ τῆς τῶν δαιμόνων ἐπιστρατείας  
 65 ἀνάρπαστον τὸν λόγον τοῦ κυρίου γενόμενον, διὰ τοῦτο φοβε-  
 ρὸν εἶναι κρίνας τὸ μὴ συμμετασχεῖν τῆς τῶν Χριστιανῶν  
 ἀγωνίας οὐκ ἐπὶ τὴν ἡσυχίαν ἀπέκλινα, προτιμωτέρους δὲ  
 μᾶλλον ἐποιησάμην τοὺς ἐκ τῶν πόνων ἰδρωῶτας τῆς ἐκ τοῦ  
 ἡσυχάζειν ἀνέσεως, εἰδὼς ἀκριβῶς ὅτι ὡσπερ τὸν μισθὸν  
 70 λήφεται, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, κατὰ τὸν ἴδιον κόπον  
 ἕκαστος<sup>2</sup>, οὕτω πάντως καὶ τὴν τιμωρίαν ἐπὶ τῇ τῶν κατὰ  
 δύναμιν πόνων ὀλιγωρία. **9.** Διὰ τοῦτο καὶ τὴν πρώτην τοῦ  
 λόγου μάχην εὐθαρσῶς ὑπέστην, ἐκ τοῦ ποιμενικοῦ καδδίου<sup>f</sup>,  
 τουτέστιν ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων, τοὺς ἀκατα-  
 75 σκεύους τούτους καὶ αὐτοφρεῖς λόγους εἰς ἀνατροπὴν τῆς  
 βλασφημίας ἀφείδω καὶ οὐδεμιᾶς τῆς ἐκ τῶν ἑξῶθεν λόγων  
 ὀπλίσεως ἐπὶ τὸν ἀγῶνα προσδεηθεῖς, καὶ νῦν πρὸς τοὺς  
 δευτέρους τῶν ἀγῶνων οὐκ ἀναδύομαι, τὴν ἐλπίδα θέμενος  
 κατὰ τὸν μέγαν Δαβὶδ ἐπὶ τὸν διδάσκοντα χεῖρας εἰς παρῶτα-  
 80 ξιν καὶ δακτύλους εἰς πόλεμον<sup>g</sup>, εἴ πως γένοιτο καὶ ἡμῶν ἐκ

J 229

d. Cf. Ap 21, 10 et 12 e. 1 Co 3. 8 f. 1 R 17, 40 g. Ps 144 (143), 1

1. W. JAEGER signale que l'expression πόλεμος ἄσπονδος καὶ ἀκήρυκτος est une formule proverbiale qu'on trouve chez Xénophon, Platon, Démosthène et d'autres.

personne ne pense que c'est par quelque amour des honneurs ou désir de gloire humaine que je reviens avec empressement à cette guerre sans trêve et sans merci<sup>1</sup>, en vue d'affronter les ennemis. En effet, s'il m'était possible de mener, dans la paix, une vie tranquille, loin des soucis, il serait hors de propos pour moi de troubler de plein gré cette tranquillité, en suscitant volontairement les attaques contre nous par un défi lancé. **8.** Mais comme la cité de Dieu, c'est-à-dire l'Église, est assiégée et que le grand rempart<sup>d</sup> de la foi est secoué violemment sous l'effet des machines de guerre de l'hérésie disposées tout autour, et qu'il existe un danger non négligeable que les forces démoniaques s'attaquent à la parole du Seigneur pour s'en emparer et l'entraîner en captivité, pour cette raison, j'ai estimé que c'est une chose redoutable de ne pas participer au combat des chrétiens et j'ai refusé de me tourner vers une vie tranquille ; bien plutôt, j'ai jugé les sueurs des travaux pénibles plus honorables que la détente liée à une vie de repos, sachant fort bien que, tout comme *chacun recevra le salaire à la mesure de son propre travail*<sup>e</sup>, comme le dit l'apôtre, de même il encourra assurément un châtement proportionné à ses capacités pour ses négligences dans les travaux pénibles<sup>2</sup>. **9.** C'est pourquoi, j'ai soutenu avec fermeté le combat de la première étape du débat, en puisant dans ma *giberne de berger*<sup>f</sup>, c'est-à-dire dans les doctrines de l'Église, en guise de projectiles, ces paroles sans apprêt et naturelles, en vue de réduire le blasphème à néant, sans avoir besoin pour le combat de l'équipement constitué par les arguments des gens de l'extérieur ; maintenant je ne me soustrais pas à une deuxième phase du combat et je place mon espoir, comme le dit le grand David, dans *celui qui instruit mes mains au combat et mes doigts à la guerre*<sup>g</sup>, si du moins il nous arrive

2. Un autre procédé pour s'attirer la bienveillance du lecteur est de se présenter comme témoin de la vérité : d'où l'insistance sur le devoir de renoncer à une vie tranquille faite de négligence, et le devoir de défendre les droits de la vérité (cf. LAUSBERG, *Handbuch*, p. 157).

θείας δυνάμεως εὐθυνθῆναι μὲν τὴν γράφουσαν χεῖρα πρὸς τὴν τῶν αἰρετικῶν δογμάτων ἀναίρεσιν, ὑπηρετῆσαι δὲ τοὺς δακτύλους τῇ ἀνατροπῇ τῆς πονηρᾶς παρατάξεως, ἐμπειρῶς καὶ ἀγωνιστικῶς διατιθέντας κατὰ τῶν πολεμίων τὸν λόγον.

PG 913

85 **10.** Ὡσπερ δὲ ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων πολέμων οἱ μὲν ἀνδρεία τε καὶ δυνάμει τῶν λοιπῶν διαφέροντες, καὶ κατησφαλισμένοι τοῖς ὅπλοις καὶ ταῖς πρὸς τοὺς κινδύνους μελέταις τὴν τοῦ πολεμεῖν ἐμπειρίαν προσειληφότες ἐπὶ τοῦ μετώπου τῆς φάλαγγος ἴστανται τῶν κατὰ τὸ βάθος ἐπιτεταγμένων προ-  
90 κινδυνεύοντες, ὁ δὲ λοιπὸς ὄμιλος εἰς μόνην φαντασίαν πλήθους συντείνοντες αὐτῷ τῷ συνασπισμῷ δοκοῦσι τι κέρδος τῷ κοινῷ συνεισφέρειν, οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ἀγώνων ὁ μὲν γενναῖος τοῦ Χριστοῦ στρατιώτης καὶ σφοδρὸς κατὰ τῶν ἀλλοφύλων ἀγωνιστής, ὁ μέγας τοῦ πνεύματος ὀπλίτης Βασί-  
95 λειος, ὁ τὴν ἀποστολικὴν πανοπλίαν ἐνδεδυκώς<sup>h</sup> καὶ τῷ θυρεῷ κατησφαλισμένος τῆς πίστεως<sup>i</sup> τό τε ἀμυντήριον ὄπλον, τὴν τοῦ πνεύματος λέγω μάχαιραν<sup>j</sup>, αἰεὶ προβαλλόμενος, οὗτος μὲν προπολεμεῖ τῆς τοῦ κυρίου στρατιᾶς ἐν τῷ πονηθέντι κατὰ τῆς αἰρέσεως λόγῳ ζῶν τε καὶ ἀμυνόμενος  
100 καὶ κατὰ τῶν ἐχθρῶν ἀριστεύων, ἡμεῖς δὲ τὸ πλήθος τῷ θυρεῷ τοῦ προμάχου τῆς πίστεως ἑαυτοὺς ὑποκρύψαντες, καθ' ὅπερ ἂν προηγῆται πρὸς τοὺς ἐναντίους ὁ στρατηγός, τῶν κατὰ δύναμιν ἀγώνων οὐκ ἀφεξόμεθα. **11.** Ἐπειδὴ τοίνυν διελέγχων ἐκεῖνος τὴν ἡπατημένην τῆς αἰρέσεως καὶ

h. Cf. Ep 6, 11 i. Ep 6, 16 j. Ep 6, 17

1. Grégoire ajoute une autre forme d'appel à la bienveillance de ses lecteurs croyants, en se déclarant confiant dans l'assistance divine qui lui permettra de réfuter l'erreur et d'établir la vérité.

2. L'expression prépare le passage suivant dans lequel Grégoire de Nysse s'inspire d'Ep 6, 11-17 consacré au combat que doit soutenir le chrétien. Mais le syntagme « guerrier de l'Esprit » comporte peut-être aussi une allusion au traité *Sur le Saint-Esprit* de Basile, qui représente une contribution fondamentale à la Pneumatologie du iv<sup>e</sup> siècle.

aussi que la main qui écrit soit dirigée, sous l'effet d'une puissance divine, de façon à renverser les doctrines hérétiques, et que les doigts servent à défaire l'armée ennemie, grâce au déploiement, contre les ennemis, d'une argumentation pertinente et vigoureuse<sup>1</sup>.

### Fidélité à la voie tracée

**10.** Dans le cas des guerres entre hommes, ceux qui sont supérieurs aux autres en courage et en force et qui, solidement protégés par leur armure, ont acquis l'habileté à faire la guerre par leur entraînement à affronter les dangers, se tiennent à la tête de la phalange et sont exposés en premier lieu au danger avant ceux qui sont rangés en profondeur, alors que le reste des troupes, s'avancant ensemble, les boucliers serrés les uns contre les autres, tend à créer la seule impression du grand nombre, et semble ainsi apporter une contribution avantageuse au bien commun. De même, dans le cas de nos luttes, le noble soldat du Christ et le vaillant adversaire de ceux qui nous sont étrangers, Basile, le grand guerrier de l'Esprit<sup>2</sup>, lui qui a revêtu l'armure apostolique<sup>h</sup> et qui, protégé par *le bouclier de la foi*<sup>i</sup> et maniant toujours l'arme qui défend – je veux dire *le glaive de l'Esprit*<sup>j</sup> –, Basile, dis-je, combat à la tête de l'armée du Seigneur par son écrit rédigé contre l'hérésie, bien vivant, se défendant en faisant preuve de vaillance dans la lutte contre les ennemis<sup>3</sup>; nous qui formons la masse, nous nous cachons sous *le bouclier de la foi* de celui qui combat au premier rang et nous ne refuserons pas de combattre de toutes nos forces, selon que notre général nous aura montré le chemin contre les ennemis. **11.** Or donc, en réfutant cette illusion trompeuse et inconsistante de l'hérésie, celui-ci (Basile) affirme

3. Le traité rédigé par Basile contre l'hérésie est le *Contre Eunome*. Il en sera souvent question dans la suite. Pour ce qui est du courage effectif de Basile devant les ennemis, voir *CE I*, 124-149.

J 230 105 ἀνυπόστατον φαντασίαν οὐδαμῶς ἄλλως τὴν | προσηγορίαν  
 τῆς ἀγεννησίας ἢ κατ' ἐπίνοιάν φησιν ἐπιλέγεσθαι τῷ Θεῷ  
 καὶ τὰς ἀποδείξεις ἐπήγαγε ταῖς τε κοιναῖς ἐννοίαις καὶ ταῖς  
 γραφικαῖς μαρτυραῖς ἠσφαλισμένας, ὁ δὲ τῆς ἀπάτης εὐρε-  
 τῆς Εὐνόμιος οὔτε συντίθεται τοῖς εἰρημένους οὔτε ἀνατρέπειν  
 110 δυνατῶς ἔχει, συνεχόμενος δὲ πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ὅσω τηλαυ-  
 γέστερον διαλάμπει τῆς εὐσεβείας τὸ δόγμα, τοσοῦτ' ἄλλο  
 κατὰ τὰ νυκτινόμα τῶν ζώων πρὸς τὸ φῶς ἀμβλυώττων καὶ  
 οὐδὲ τὰς συνήθεις τῶν σοφισμάτων καταδύσεις εὐρίσκων  
 μάτην διαπλανᾶται καὶ πρὸς τὸ τοῦ ψεύδους ἀδιεξόδευτον  
 115 εἰσιῶν περὶ τὰ αὐτὰ συνειλεῖται καὶ πᾶς αὐτῷ σχεδὸν περὶ τὴν  
 φλυαρίαν ταύτην ὁ δεύτερος κατησχόληται πόνος, διὰ τοῦτο  
 καλῶς ἔχει καὶ ἡμῖν ἐν τούτῳ γενέσθαι τὴν πρὸς τοὺς ἀντιτε-  
 ταγμένους μάχην, ἐν ᾧ καὶ ὁ πρόμαχος ἡμῶν διὰ τοῦ ἰδίου  
 καθηγήσατο λόγου.

que le terme « être-inengendré » n'est nulle part appliqué à Dieu autrement que par voie conceptuelle, et il a apporté, à ce sujet, les preuves qui s'appuient sur les notions communes et sur le témoignage de l'Écriture ; par contre, Eunome, l'auteur de cette erreur, ni ne donne son assentiment à ces arguments ni ne se montre capable de les réfuter ; mais, plus clairement brille la doctrine de la piété, plus cet homme, serré de près sous le rapport de la vérité, erre vainement à la manière des animaux qui cherchent leur pâture la nuit et qui ont la vue faible pour la lumière, du fait qu'il ne trouve pas les cachettes habituelles des sophismes, et il tourne en rond en répétant les mêmes choses après s'être engagé dans les voies sans issues du mensonge ; presque tout son deuxième ouvrage s'occupe de ces choses vaines. C'est pour ces raisons qu'il nous convient de reprendre le combat contre nos adversaires sur le terrain même que celui qui a combattu à notre tête nous a assigné par son propre ouvrage.

## Première Partie Principaux points de désaccord

### II. « Être-inengendré » et « concept », clefs du système eunomien

12. Πρῶτον δέ φημι χρῆναι πᾶσαν ἐπὶ κεφαλαίῳ τὴν ἡμετέραν περὶ τῶν δογμάτων ὑπόληψιν καὶ τὴν τῶν ἐχθρῶν πρὸς ἡμᾶς διαφωνίαν ἐπιδραμεῖν, ὡς ἂν γένοιτο καθ' ὁδὸν ἡμῖν ἢ τῶν προκειμένων ἐξέτασις. Ἔστι τοίνυν τὸ κεφάλαιον 5 τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐσεβείας τὸ πιστεύειν τὸν μονογενῆ Θεόν, ὅς ἐστιν ἀλήθεια καὶ φῶς ἀληθινὸν καὶ δύναμις Θεοῦ καὶ ζωὴ<sup>a</sup>, ἀληθῶς πάντα εἶναι ἃ λέγεται, τὰ τε ἄλλα καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ταῦτα · Θεὸν καὶ ἀλήθειαν, τουτέστι Θεὸν κατὰ ἀλήθειαν αἰεὶ ὄντα ὅπερ νοεῖται καὶ ὀνομάζεται καὶ οὔτε ποτὲ 10 μὴ ὄντα οὔτε ποτὲ μὴ ἐσόμενον, οὗ τὸ εἶναι ὅ τι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶ πᾶσαν ἐκφεύγει καταληπτικὴν ἔφοδον καὶ πολυπραγμοσύνην · 13. ἡμῖν δέ, καθὼς ποῦ φησι τῆς σοφίας ὁ

a. Cf. Jn 1, 4. 9. 14

1. Si dans le *CE I*, Grégoire commence l'exposé de la partie théologique par la citation du texte-programme de l'*ApAp* d'Eunome (*CE I*, 151-154), dont il fournit ensuite un commentaire détaillé, il adopte cette fois-ci une démarche différente : en effet, il commence par le rappel de ce qui est central pour la foi chrétienne, pour montrer ensuite comment Eunome s'y oppose.

2. Pour la notion d'εὐσεβεία en relation avec ἀλήθεια, voir J. IBANEZ-F. MENDOZA, « Naturalizza de la eusebeia », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 268-274.

**Le point capital de la foi** 12. Pour commencer, je dirai qu'il faut rappeler en résumé toutes nos conceptions concernant la doctrine et les points de désaccord avec nos ennemis, afin que l'examen de notre part des différentes questions soulevées s'effectue de façon méthodique<sup>1</sup>. Or, le point capital de la piété<sup>2</sup> chrétienne est de croire que le Monogène Dieu, qui est la Vérité, la vraie Lumière, la Puissance de Dieu, la Vie<sup>a</sup>, est véritablement tout ce qui est dit de lui et tout le reste, mais avant tout, Dieu et Vérité, c'est-à-dire Dieu en vérité, étant toujours ce qu'il est pensé et ce qu'il est dit être : il n'y a pas de temps où il n'était pas, ni de temps où il ne sera plus, lui dont le fait d'être ce qu'il est selon la substance, quelle qu'elle soit, échappe à toute tentative de saisie et à toute curiosité indiscreète<sup>3</sup>. 13. En ce qui nous concerne, confor-

3. D'après ce passage, le point capital de la doctrine chrétienne est que le Fils est vraiment Dieu, possède dans leur plénitude les attributs divins, est coéternel au Père, a la même substance que le Père, mais que celle-ci échappe à toute saisie intellectuelle (il s'agit d'un rappel de ce qui a été l'objet de longues discussions dans le *CE I*, notamment aux § 187-204 ; 245-254 ; 296-303 ; 329-340 ; 341-358 ; 359-385 ; 460-473 ; 474-534 ; 618-684).

PG 916 λόγος, ἐκ | μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων<sup>b</sup> κατὰ τινὰ τῶν  
γνωσκομένων ἀναλογίαν εἰς γινῶσιν ἔρχεται τοῦ εἶναι, μόνον  
15 τὴν πίστιν διὰ τῶν ἐνεργειῶν, οὐ τὴν γινῶσιν τοῦ τί ἐστὶ  
χαριζόμενος.

J 231 14. Ταύτης τοίνυν τῆς διανοίας παρὰ | πᾶσι τοῖς Χριστιαν-  
οῖς κεκρατηκυίας τοῖς γε τῆς ἐπωνυμίας ταύτης ἀληθῶς  
ἀξίοις, ἐκείνοις φημί οἱ προσκυνεῖν παρὰ τοῦ νόμου μεμαθη-  
20 κότες μηδέν, ὃ μὴ ἔστιν ἀληθινὸς Θεός<sup>bb</sup>, αὐτῶ τῶ προσκυνεῖν  
τὸν μονογενῆ Θεὸν ὁμολογοῦσιν ἐν ἀληθείᾳ καὶ οὐ ψευδώνυ-  
μον εἶναι Θεόν, ἤλθεν ἡ φθοροποιὸς ἐρυσίβη τῆς ἐκκλησίας ἡ  
ἀχρειοῦσα τὰ εὐσεβῆ τῆς πίστεως σπέρματα, ἡ τῆς Ἰουδαί-  
κῆς ἀπάτης συνήγορος, ἔχουσα τι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς ἀθεΐας.  
25 15. Τῶ μὲν γὰρ κτιστὸν ἀναπλάσσειν Θεὸν τῆς τῶν Ἑλλήνων  
ἀπάτης συνήγορος γίνεται, τῶ δὲ μὴ παραδέχεσθαι τὸν υἱὸν  
τὴν Ἰουδαϊκὴν συνίστησι πλάνην. Αὕτη τοίνυν ἡ αἵρεσις ἡ  
παραγραφουμένη τὴν ἀληθινὴν τοῦ κυρίου θεότητα καὶ κατα-  
σκευάζουσα κτιστὸν αὐτὸν εἶναι δεῖν ὑπολαμβάνειν, καὶ μὴ  
30 ἐκεῖνο ὅπερ κατ' οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἀξίαν ἐστὶν ὁ πατὴρ,  
ἐπειδὴ πανταχόθεν τῆς ἀληθείας περιλαμπούσης οὐδεμίαν  
ἔχει κατασκευὴν τὰ ζοφώδη ταῦτα νοήματα, πάντων τῶν  
ὀνομάτων ὑπεριδόντες τῶν εἰς θεοπρεπῆ τινὰ δοξολογίαν  
παρὰ τῆς γραφῆς εὐρεθέντων, ὁμοίως ἐπὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ

b. Sg 13, 5 bb. Cf. Ex. 20, 2-3 ; Dt 5, 6-7 ; 6, 4 ; 6, 13 ; Mt 4, 10 ; Lc 4, 8

1. Voir aussi Rm 1, 20. Les exégètes signalent que d'autres livres de l'Ancien Testament avaient vu une preuve de l'existence du Dieu unique dans les actes de puissance de Yahvé en faveur de son peuple. Dans Sg 13, 5, ils voient une touche grecque, en ce sens que l'auteur argumente à partir de la beauté des choses créées. Les Pères de l'Église ont repris assez couramment cette preuve de l'existence de Dieu. Cl. Moerschini signale à juste titre que les Pères s'inspirent largement de thèmes stoïciens sur l'harmonie du mouvement des corps célestes et la beauté des créatures : CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 318. Notons toutefois qu'ils prennent soin d'insister sur la notion de Dieu créateur, en vue de marquer leur distance par rapport à des doctrines qui ne parlent guère d'un Dieu personnel. Un passage caractéristique de ce genre de présentation figure dans ATHANASE, *Contre les païens* 35-39, SC 18, p. 178-179.

mément à ce que dit quelque part la parole de la Sagesse, c'est à partir de la grandeur et de la beauté des choses créées<sup>b</sup>, selon une certaine analogie avec les choses connues, que nous parvenons à la connaissance de l'existence de Dieu<sup>1</sup>, lui qui nous accorde seulement la foi à travers ses activités mais non pas la connaissance de ce qu'il est<sup>2</sup>.

#### Attaques d'Eunome contre cette foi

14. Alors que cette conception a prévalu chez tous les chrétiens, chez ceux du moins qui sont vraiment dignes de ce nom, je veux dire chez ceux qui ont appris de la Loi qu'il ne faut adorer rien qui ne soit vrai Dieu<sup>bb</sup>, et qui, du fait même qu'ils adorent le Monogène Dieu, confessent qu'il est Dieu en vérité et non par fausse appellation, voici que fait son apparition cette nielle pernicieuse pour l'Église qui rend stériles les pieuses semences de la foi et qui apporte son soutien à l'erreur juive<sup>3</sup>, tout en comportant quelque chose de l'impiété<sup>4</sup> grecque. 15. En effet, en imaginant un Dieu créé, Eunome se fait le soutien de l'erreur des Grecs, en refusant d'admettre le Fils, il confirme l'erreur juive. Or, ces hérétiques qui rejettent la vraie divinité du Seigneur et cherchent à prouver qu'il faut comprendre celui-ci comme créé et non pas comme ce qu'est le Père selon la substance, la puissance et la dignité, ces conceptions ténébreuses ne reposant sur aucune preuve, alors que la vérité brille de toutes parts, ces gens, dis-je, ont dédaigné toutes ces dénominations que l'Écriture a trouvées pour une glorification digne de Dieu et qui sont appliquées à égalité

2. La restriction concernant l'incapacité de l'homme de connaître la substance de Dieu est exprimée pour la deuxième fois, car, aux yeux de Grégoire, elle est capitale. Elle prépare de longs développements sur le concept.

3. Voir CE I, 261-269.

4. Le terme ἀθεΐα signifie « non-croyance aux dieux reconnus » ou « impiété » : le rendre ici par « athéisme » créerait l'équivoque.



35 υιοῦ λεγομένου, ἤλθον ἐπὶ τὸ τῆς ἀγεννησίας ὄνομα τὸ παρ'  
 αὐτῶν τούτων ἐπὶ ἀθετήσει τῆς μεγαλειότητος τοῦ μονογε-  
 νοῦς Θεοῦ συμπεπλασμένον. **16.** Τῆς γὰρ εὐσεβοῦς ὁμολογίας  
 τὴν εἰς τὸν μονογενῆ Θεὸν πίστιν δογματιζούσης, ἵνα πάντες  
 40 τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα<sup>c</sup>, πάσας οὗτοι τὰς  
 εὐσεβεῖς φωνὰς αἷς ἢ τοῦ υἱοῦ μεγαλειότης ὁμοτίμως πρὸς  
 τὴν τοῦ πατρὸς ἀξίαν διασημαίνεται παρωσάμενοι ἐντεῦθεν  
 ἑαυτοῖς τῆς ἀθέου περὶ τὸ δόγμα παρανομίας τὰς ἀρχὰς καὶ  
 τὰς ὑποθέσεις ἐπινοοῦσιν. **17.** Ἐπειδὴ γὰρ ὁ μονογενὴς  
 Θεός, ὡς ἢ τοῦ εὐαγγελίου διδάσκει φωνή, ἐκ τοῦ πατρὸς<sup>d</sup>  
 45 ἐξῆλθε καὶ παρ' αὐτοῦ<sup>e</sup> ἐστίν, ἄλλοις ὀνόμασι τὴν διάνοιαν  
 ταύτην μεταλαβόντες δι' ἐκείνων τὴν ἀληθῆ πίστιν κατα-  
 σπαράσσουσι. **18.** Τὸ γὰρ μὴ ἐκ τινος ὑπερκειμένης αἰτίας  
 εἶναι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας διδασκούσης, οὗτοι ἀγεννησίαν  
 ὠνόμασαν τὸ τοιοῦτον νόημα, καὶ τὴν ἐκ πατρὸς τοῦ μονογε-  
 50 νοῦς ὑπόστασιν τῷ τῆς γεννήσεως διασημαίνουσι ῥήματι,  
 εἶτα συνθέντες τὰς δύο φωνὰς τὴν ἀγεννησίαν τε καὶ τὴν  
 γέννησιν ἀντιφατικῶς ἐναντιουμένας ἀλλήλαις ἐντεῦθεν  
 τοὺς ἀνοήτους τῶν ἐπομένων αὐτοῖς παρακροῦνται· τὸ γὰρ  
 «ἐγεννήθη» καὶ «οὐκ ἐγεννήθη» ὡς ἂν τις ὑποδείγματι σαφη-  
 55 νίσειε, τοιοῦτόν ἐστιν οἶον καὶ τὸ «κἀθήται» καὶ «οὐκ ἀθή-  
 ται» καὶ ὅσα τῷ τοιοῦτῳ λέγεται τρόπῳ. **19.** Οἱ δὲ τῆς κατὰ  
 φύσιν τῶν ῥημάτων ἐμφάσεως τὰς φωνὰς ταύτας παρακινῆ-  
 σαντες ἄλλην αὐτοῖς ἐφαρμόζειν διάνοιαν ἐπὶ καθαιρέσει τῆς  
 εὐσεβείας φιλονεικοῦσιν. Οὐκ ἰσοδυναμοῦσης γὰρ, καθὼς  
 60 εἴρηται, τῆς τῶν ῥημάτων σημασίας τοῦ κἀθήται καὶ οὐ  
 κἀθήται (ἀναιρεῖται γὰρ πῶς ἐν θατέρῳ τῶν σημαينوμένων τὸ  
 ἕτερον) ταύτην τὴν περὶ τὸ σχῆμα τῆς προφορᾶς ἐναντίωσιν

J 232

c. Jn 5, 23    d. Cf. Jn 8, 42    e. Cf. Jn 6, 46 ; 7, 29

1. Le thème de l'homotimie a fait l'objet de commentaires éclairants dans le CE I, 329-340.

2. Grégoire vise un effet subtil en employant ἐπινοέω, verbe auquel correspond le nom ἐπινοία : de façon allusive, il fait comprendre que le terme « être-inengendré », fondamental pour le système d'Eunome, est lui-même dû à la pensée humaine.

au Père et au Fils, et en sont arrivés à l'emploi du terme « être-inengendré », façonné par eux en vue de nier la majesté du Monogène Dieu. **16.** Alors que la confession conforme à la piété enseigne à croire au Monogène Dieu, afin que tous honorent le Fils, comme ils honorent le Père<sup>c</sup>, ces gens rejettent toutes ces pieuses paroles qui indiquent clairement que la grandeur du Fils est égale en dignité à celle du Père, et à partir de là, ils conçoivent<sup>2</sup>, pour leur usage personnel, les principes et les thèses fondamentales de leur violation impie de la doctrine. **17.** En effet, alors que le Monogène Dieu, comme l'enseigne la voix de l'Évangile, est issu du Père<sup>d</sup> et vient d'auprès de lui<sup>e</sup>, ces gens en altèrent le sens en utilisant d'autres mots à l'aide desquels ils mettent en pièces la vraie foi. **18.** En effet, là où la vérité enseigne que le Père n'est pas issu d'une cause supérieure, ces gens ont désigné une telle conception par le terme « être-inengendré »<sup>3</sup>, tandis qu'ils désignent par le terme « engendrement » la subsistance du Monogène à partir du Père ; ensuite ayant mis en relation les deux termes « être-inengendré » et « engendrement » qui s'opposent selon eux en tant que contradictoires, ils s'appuient là-dessus pour écarter du droit chemin ceux de leurs disciples qui sont ignorants. On pourrait rendre cela plus clair par un exemple : les expressions « a été engendré » et « n'a pas été engendré » sont dans le même rapport que « est assis » et « n'est pas assis » et tout ce qui s'énonce de la même manière. **19.** Mais ces gens enlèvent à ces expressions le sens naturel attaché aux termes et rivalisent entre eux pour leur conférer un autre sens, en vue de ruiner la doctrine de la piété. Comme le sens des expressions « est assis » et « n'est pas assis » n'est pas équivalent, ainsi que cela a été dit – en effet, chacune des deux expressions annule respectivement le sens de l'autre –, ces gens prétendent artificieusement que

3. Pour la notion d'être-inengendré, voir CE I, Introduction au CE I, section IV, I, B, p. 89-92.

τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν παραλλαγῆς ἐνδεικτικὴν εἶναι σοφίζονται, τῷ μὲν τὴν γέννησιν τῷ δὲ τὴν μὴ γέννησιν οὐσίαν εἶναι  
 PG 917 65 διοριζόμενοι. **20.** Καίτοι ὡσπερ οὐκ ἔστιν οὐσίαν ἀνθρώπου νομίσαι τὸ καθῆσθαι ἢ μὴ καθῆσθαι τὸν ἄνθρωπον (οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ἂν τις ἀποδοίῃ λόγον καθέδραν τε ἀνθρώπου καὶ ἄνθρωπον αὐτὸν ὀρίζομενος), οὕτως ἢ μὴ γεννηθεῖσα οὐσία κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ ῥηθέντος ἡμῖν ὑποδείγματος ἄλλο τι  
 70 πάντως ἐστὶ τῷ ἰδίῳ λόγῳ πρὸς τὸ ἐκ τοῦ μὴ γεννηθῆναι δηλούμενον. **21.** Ἄλλ' οὗτοι πρὸς τὸν πονηρὸν ἐκεῖνον σκοποῦν ἀφορῶντες, ὡς ἂν μάλιστα τῆς τοῦ μονογενοῦς θεότητος ἢ ἄρνησις αὐτοῖς κυρωθεῖη, οὐχὶ τὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς ἀγεννη-  
 75 ἀγεννησίαν ὀρίζονται, ἵνα τῇ πρὸς τὸ γεννητὸν ἀντιδιαστολῆ τὸ τῆς φύσεως παρηλλαγμένον διὰ τῆς ἐναντιώσεως τῶν ὀνομάτων κατασκευάσωσι. **22.** Καὶ πρὸς μὲν τὴν ἀσέβειαν μυρίοις ὀφθαλμοῖς βλέπουσι, πρὸς δὲ τὸ ἀμήχανον τῆς περὶ τοῦτο σπουδῆς ὡς μεμυκότες τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς ἀμβλυώ-  
 J 233 80 τούσι. Τίς γὰρ μὴ παντάπασι λημῶν τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια οὐ διορᾷ τῆς τοῦ δόγματος αὐτῶν ἀρχῆς τὸ ἀπαγῆς καὶ ἀσύστατον καὶ ὡς ἐπ' οὐδενὸς βέβηκεν αὐτοῖς ὁ λόγος ὁ τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν ποιῶν ;  
 Οὕτωςὲ γὰρ αὐτοῖς ἢ ἀπάτη κατασκευάζεται. Λέξω δὲ  
 85 καθὼς ἐστὶ δυνατὸν ἰσχυρῶς τῇ ἐμαυτοῦ φωνῇ τὸν τῶν ἐχθρῶν ἀνθυποφέρων λόγον.

1. Nous traduisons *καθέδρα* par « position assise » et non pas par « siège ». En effet, cette dernière acception cadre mal avec le contexte ; d'autre part, ARISTOTE propose la première acception dans *Cat.* 7, 3, 6, 10.

2. Effort de précision qui s'appuie sur la différence de sens découlant de la fonction respective de « substance » et d' « être-inengendré », selon que ces mots sont considérés comme sujet ou comme attribut. A noter que dans l'*Apologie*, Eunome emploie *ἀγέννητος* et que *ἀγεννησία* est pratiquement absent. Or, dans le *CE II*, Grégoire parle couramment de *ἀγεννησία*. Est-ce une liberté de sa part ou bien Eunome a-t-il utilisé lui-même *ἀγεννησία* dans l'*ApAp* ? Les fragments conservés comportent deux occurrences, à savoir *CE I*, 475 et *CE III*, 8, 25. Mais *CE I*, 475 comporte une déclaration d'Eunome qui renvoie à ce que Basile a dit en réalité d'Aèce dont il résume

cette opposition dans la forme de l'énoncé signifie une différence selon la substance et ils assignent comme substance à l'un « la génération », à l'autre « l'être-inengendré ». **20.** Or, tout comme il n'est pas possible de penser que la substance d'un homme est le fait d'être assis ou non assis – en effet, on ne donnerait pas la même définition pour la position assise <sup>1</sup> de l'homme que pour l'homme lui-même –, de même, par analogie avec l'exemple donné, la substance non engendrée est, selon sa définition, quelque chose de tout à fait autre que ce qui est signifié par « ne pas avoir été engendré ». **21.** Mais, conformément à leur visée perverse de conférer le plus de force possible à leur négation de la divinité du Monogène, ces gens ne déclarent pas que la substance du Père existe sans avoir été engendrée, mais, inversant le raisonnement, ils soutiennent que l'être-inengendré est la substance <sup>2</sup>, afin de pouvoir prouver, en l'opposant à « engendré », la différence de nature à partir de l'opposition même des termes. **22.** Ils regardent en direction de l'impiété avec d'innombrables yeux ; mais pour ce qui est de l'inanité des efforts pour atteindre leur but, ils ont la vue faible, car ils gardent fermés les yeux de l'âme. Qui, en effet, s'il n'a pas les sens intérieurs totalement émoussés, ne voit pas clairement que les principes d'où découle leur doctrine sont faibles et inconsistants et que leurs arguments ne reposent sur aucune base solide, lorsqu'ils font de l'être-inengendré la substance même ?

### Être-inengendré et simplicité

Voici de quelle manière ils cherchent à établir leur erreur. Pour réfuter celle-ci je vais reprendre l'argumentation des adversaires, en m'exprimant par ma propre voix au mieux de mes capacités.

le raisonnement par la formule : « Nous croyons que l'être-inengendré est la substance du Dieu de l'univers » (BASILE, *CE I*, 4, *SC* 299, p. 165). *CE III*, 8, 25 comporte le terme *ἀγεννησία*, mais on peut se demander s'il s'agit d'une citation explicite ou d'une paraphrase due à Grégoire.

**23.** Φασιν « ἀγέννητον τὸν Θεὸν ὀνομάζεσθαι, ἀπλοῦν δὲ εἶναι τῇ φύσει τὸ θεῖον, τὸ δὲ ἀπλοῦν μηδεμίαν ἐπιδέχεσθαι σύνθεσιν · εἰ οὖν ἀσύνθετος κατὰ τὴν φύσιν ἐστὶν ὁ Θεός, ᾧ τὸ  
 90 τοῦ ἀγεννήτου ἔπεστιν ὄνομα, αὐτῆς ἂν εἴη τῆς φύσεως ὄνομα τὸ ἀγέννητον, καὶ ἔστιν οὐδὲν ἕτερον ἢ ἀγεννησία ἢ φύσις ». **24.** Πρὸς οὗς τοῦτο φαμεν, ὅτι ἕτερον τοῦ ἀσυνθέτου καὶ ἕτερον τοῦ ἀγεννήτου τὸ σημαϊνόμενον. Τὸ μὲν γὰρ τὴν ἀπλό-  
 95 τητα τοῦ ὑποκειμένου, τὸ δὲ τὸ μὴ ἐξ αἰτίας εἶναι παρίστησι, καὶ οὐκ ἐπαλλάσσονται πρὸς ἀλλήλας αἱ τῶν ὀνομάτων ἐμφά-  
 σεις, κἄν περὶ τὸ ἐν ἀμφοτέρα λέγηται. Ἄλλ' ἐκ μὲν τῆς τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίας τὸ ἄνευ αἰτίας εἶναι τὸν οὕτως ὀνομασμένον ἐμάθομεν, ἐκ δὲ τῆς τοῦ ἀπλοῦ τὸ καθαρεύειν συνθέσεως · οὐδέτερον δὲ τούτων ἀντὶ τοῦ ἄλλου λέγεται.  
 100 **25.** Οὐκ οὐδεμίαν ἀνάγκην ἔχει, ἐπειδὴ ἀπλοῦν ἐστὶ τῇ φύσει τὸ θεῖον, ἀγεννησίαν αὐτοῦ τὴν φύσιν κατονομάζεσθαι · ἀλλὰ καθ' ὃ μὲν ἀμερῆς ἐστὶ καὶ ἀσύνθετος, ἀπλοῦς λέγεται, καθ' ὃ δὲ οὐκ ἐγεννήθη, ἀγέννητος. Εἰ δὲ μὴ σημαῖνοι τὸ ἄνευ αἰτίας εἶναι ἢ φωνῇ τοῦ ἀγεννήτου, ἀλλ' ἢ ἀπλότης ἀντιεσέρ-  
 105 χοιτο τῇ σημασίᾳ τοῦ τοιοῦτου ὀνόματος καὶ διὰ τοῦτο ἀγέννητος κατὰ τὸν λόγον τῆς αἰρέσεως λέγοιτο, διότι | ἀπλοῦς ἐστὶ καὶ ἀσύνθετος, μία δὲ τοῦ ἀπλοῦ τε καὶ ἀγεννήτου ἢ σημασία, καὶ ἢ τοῦ υἱοῦ ἀπλότης ἀγεννησία πάντως ὀνομασθήσεται. **26.** Ἀπλοῦν γὰρ εἶναι τῇ φύσει καὶ τὸν μονογενῆ  
 110 Θεὸν οὐκ ἀρνήσονται, εἰ μὴ ἄρα καὶ τὸ Θεὸν εἶναι αὐτὸν

J 234

1. On peut être surpris de trouver dans cette citation quatre fois le mot φύσις là où l'on attend οὐσία. En effet dans l'*Apologie*, EUNOME avait mis en relation « inengendré » et « substance » ; mais il est vrai qu'il emploie aussi φύσις pour parler de la nature divine.

2. S'agit-il d'une citation explicite ? TH. DAMS, *La controverse eunoméenne*, p. 61, se montre prudent ; R. P. Vaggione ne la retient pas comme citation provenant de l'*ApAp*. A notre avis, la fréquence de φύσις et l'assertion « sa nature n'est rien d'autre que l'être-inengendré » portent plutôt la marque de Grégoire : ainsi s'explique la phrase qui introduit ce passage qui résume l'argumentation d'Eunome.

**23.** Ils déclarent que « Dieu est nommé inengendré, que la divinité est simple par nature et que ce qui est simple n'admet aucune composition ; si donc Dieu est non composé selon sa nature, lui qui porte le nom d'inengendré, le nom de sa nature même sera l'inengendré et sa nature <sup>1</sup> n'est rien d'autre que l'être-inengendré » <sup>2</sup>. **24.** Nous leur répondons qu'une chose est le sens de « non composé » et autre chose celui d'« inengendré ». Le premier terme indique la simplicité du sujet, le deuxième désigne le fait d'être sans cause ; la signification de ces noms n'est pas interchangeable de l'un à l'autre, même si les deux sont employés à propos d'un seul (sujet). Mais, à partir de la dénomination d'« inengendré », nous apprenons que celui qui est ainsi nommé est sans cause, tandis qu'à partir de celle de « simple » nous apprenons qu'il est exempt de composition ; aucun de ces deux termes ne s'emploie à la place de l'autre. **25.** Du fait que la divinité est simple par nature, il n'est nullement nécessaire de désigner la nature de celle-ci par « être-inengendré » ; mais en tant qu'elle est indivisible et non composée, elle est appelée « simple » et, en tant qu'elle n'a pas été engendrée, elle est appelée « inengendrée ». Mais si la dénomination d'« inengendré » ne signifie pas « être sans cause », et si la notion de simplicité entre à son tour dans le champ sémantique de ce terme, si donc, d'après l'argumentation de l'hérésie, la divinité est dite inengendrée, pour le motif qu'elle est simple et non composée, et si le sens de simple et d'inengendré est un et le même, alors la simplicité du Fils devra assurément aussi être appelée « être-inengendré » <sup>3</sup>. **26.** En effet, ils ne nieront pas que le Monogène Dieu, lui aussi, est simple <sup>4</sup> par nature, à moins qu'ils ne nient que lui aussi

3. Le premier moment de la réfutation consiste à préciser le sens d'« inengendré » et de « simple » pour montrer qu'ils ne sont pas interchangeables. Le deuxième moment consiste à montrer que si ces termes sont équivalents, le Fils qui est simple est lui aussi inengendré, ce qui fait que l'argument se retourne contre Eunome.

4. Grégoire a abordé le thème de la simplicité dans *CE I*, 231-237.

ἀρνήσαιντο. Οὐκοῦν οὐδεμίαν κατὰ τὸ σημαινόμενον κοινω-  
 νίαν ἢ ἀπλότης πρὸς τὸ ἀγέννητον ἔξει, ὡς διὰ τὸ ἀσύνθετον  
 ἀγεννησίαν τὴν φύσιν λέγεσθαι, ἵνα μὴ δυοῖν ἀτόποιν τὸ  
 ἕτερον καθ' ἑαυτῶν ἐπισπάσωνται, ἢ ἀρνούμενοι τοῦ μονογε-  
 PG 920 115 νοῦς τὴν θεότητα ἢ | κἀκείνῳ τὴν ἀγεννησίαν ἐπιφημιζοντες.  
 27. Ἐπεὶ γὰρ ἀπλοῦν μὲν τῆ φύσει τὸ θεῖον, ὄνομα δὲ κατ'  
 αὐτοὺς τῆς ἀπλότητός ἐστι τὸ ἀγέννητον, ἢ σύνθετον εἶναι  
 τὸν υἱὸν κατασκευάσουσιν, ᾧ τὸ μηδὲ Θεὸν εἶναι συναποδεί-  
 κνυται, ἢ εἰ ὁμολογοῖεν ἐπ' αὐτοῦ τὴν θεότητα, ἀπλοῦν δὲ  
 120 καθὼς εἴρηται τὸ θεῖον ἐστι, τὸν αὐτὸν καὶ ἀγέννητον διὰ τὴν  
 ἀπλότητα πάντως εἶναι κατασκευάσουσιν, εἴπερ ἢ ἀπλότης  
 ταυτὸν τῆ ἀγεννησίᾳ νομίζεται. Ὡς δ' ἂν σαφέστερον τὸ  
 λεγόμενον γένοιτο, πάλιν τὸ ῥηθὲν ἀναλήψομαι.  
 28. Ἡμεῖς τοῦτο φαμεν, ὅτι ἐκατέρῳ τῶν ὀνομάτων ἰδιόν  
 125 τι τὸ σημαινόμενον ὑπέστι καὶ οὔτε τῷ ἀγεννήτῳ τὸ ἀμερὲς  
 ἐρμηνεύεται οὔτε τῷ ἀπλῷ τὸ ἀγέννητον· ἀλλ' ἐν μὲν τῷ  
 ἀπλῷ τὸ ἀσύνθετον ἐνόησαμεν, ἐν δὲ τῷ ἀγεννήτῳ τὸ μὴ ἐξ  
 αἰτίας εἶναι τινος ἐδιδάχθημεν. 29. Τὸν δὲ υἱὸν ἐκ Θεοῦ Θεὸν  
 ὄντα καὶ αὐτὸν ἀπλοῦν πιστεύειν οἴομεθα δεῖν διὰ τὸ πάσης  
 130 συνθέσεως καθαρεύειν τὸ θεῖον καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ  
 ἐπὶ τούτου μήτε διὰ τῆς τοῦ υἱοῦ προσηγορίας τὴν ἀπλότητα  
 τῆς οὐσίας σημαίνειν μήτ' αὐτῆ ἀπλότητι παριστᾶν τὸ τοῦ  
 υἱοῦ σημαινόμενον, ἀλλ' ἐκ τούτου μὲν τὴν ἐκ τοῦ πατρὸς  
 ὑπόστασιν φανεροῦσθαι, ἐκ δὲ τοῦ ἀπλοῦ ὅπερ ἐμφαίνει ἢ  
 J 235 135 τοιαύτη φωνή. Ἐπεὶ οὖν ὁ μὲν τῆς κατ' | οὐσίαν ἀπλότητος

1. La formule « Dieu de Dieu » est l'écho de formules de confessions de foi, notamment de celle du symbole de Nicée, reprise par le symbole dit de Nicée-Constantinople. Eunome lui-même accorde au Fils le titre de Dieu, mais « uniquement selon une ressemblance éminente, ... non incréé » (voir M. VAN PARYS, *Réfutation de la profession de foi d'Eunome*, t. 1, p. 118 et 122 et EUNOME, *Apologie* 28, SC 205, p. 297). Pour les différents symboles proposés à l'occasion des synodes des Encaeniens (341), de Sardique (343), d'Antioche (358), de Rimini (359), de Constantinople (359 et 360), voir A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897 ; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1972<sup>3</sup>.

est Dieu. La simplicité n'aura donc pas de communauté de sens avec le fait d'être « inengendré », au point qu'on puisse dire que la nature est l'être-inengendré, parce qu'elle n'est pas composée ; sinon ils se trouvent eux-mêmes affrontés à l'une des deux absurdités qui consistent ou bien à nier la divinité du Monogène ou bien à attribuer à celui-ci aussi l'être-inengendré. 27. En effet, puisque la divinité est simple par nature, et que, pour ces gens, « inengendré » est le nom qui désigne la simplicité, ou bien ils démontreront que le Fils est composé, et dans ce cas, il est démontré en même temps qu'il n'est pas Dieu, ou bien s'ils confessent la divinité du Fils et si la divinité est simple, comme cela a été dit, alors ils démontreront assurément que le même est aussi inengendré en raison même de sa simplicité, s'il est vrai que la simplicité est censée être la même chose que l'être-inengendré. Mais pour rendre mes propos plus clairs, je vais reprendre de nouveau ce qui a déjà été dit.

**Le Fils, simple,  
 mais non  
 inengendré**

28. Nous-mêmes, nous affirmons que chacun de ces deux termes a un sens spécifique et que ni « indivisible » ne peut être rendu par « inengendré », ni « inengendré » par « simple » ; mais par « simple » nous comprenons « non composé » et dans « inengendré » nous avons appris à voir exprimée l'idée d' « être sans cause ». 29. Nous pensons qu'il faut croire que le Fils est Dieu de Dieu<sup>1</sup> et qu'il est simple, parce que la divinité est exempte de toute composition, et que, de la même manière, dans le cas du Fils, à travers l'appellation de Fils, on ne désigne pas la simplicité de la substance et, inversement, que par « simplicité » on ne rend pas le sens de Fils, mais que l'appellation de Fils révèle la subsistence à partir du Père, et que par le terme « simple » est exprimé précisément ce que ce terme implique. Donc, du moment que le sens de l'expression

λόγος εἷς καὶ ὁ αὐτὸς καὶ ἐπὶ πατρὸς λέγεται καὶ ἐπὶ υἱοῦ, οὔτε ὑφέσει τινὶ οὔτε πλεονασμῷ διαλλάσσω, τὸ δὲ γεννητὸν τῷ ἀγεννήτῳ πολλὴν κατὰ τὸ σημαίνόμενον τὴν διαφορὰν ἔχει (τοῦτο γὰρ ἔστιν ἐν τῷ ἐτέρῳ τῶν ὀνομάτων νοῆσαι, ὃ ἐν  
 140 τῷ ἄλλῳ οὐκ ἔστι), διὰ τοῦτο φάμεν μηδεμίαν ἀνάγκην εἶναι ἀγεννήτου ὄντος τοῦ πατρὸς, ἐπειδὴ ἀπλῆ ἔστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία, ἀγεννησίαν λέγεσθαι αὐτοῦ τὴν οὐσίαν. **30.** Οὐδὲ γὰρ ἀπλοῦ ὄντος τοῦ υἱοῦ, τοῦ αὐτοῦ καὶ γεννητοῦ εἶναι πεπιστευ-  
 145 ῖμένου, ἀπλότητα λέγομεν τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ὥσπερ ἀπλῆ ἔστιν ἡ οὐσία καὶ οὐχ ἀπλότης, οὕτω καὶ ἀγέννητός ἐστιν ἡ οὐσία καὶ οὐχ ἀγεννησία. Τὸν αὐτὸν τρόπον γεννητοῦ ὄντος καὶ τοῦ υἱοῦ, πάσης ἀνάγκης ὁ λόγος καχώρισται, ἐπειδὴ ἀπλῆ αὐτοῦ ἔστιν ἡ οὐσία, γέννησιν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ὀρίζεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἰδίαν ἔμφασιν ἐκάτερα τῶν ὀνομάτων ἔχει ἡ τε γὰρ  
 150 τοῦ γεννητοῦ προσηγορία τὸ ἐκ τινός σοι παρίστησι καὶ τὸ ἀπλοῦν τὸ ἀτηλλάχθαι συνθέσεως.

**31.** Ἄλλ' οὐ ταῦτα κακείνοις δοκεῖ βούλονται γὰρ, ἐπειδὴ ἀπλῆ ἔστιν τοῦ πατρὸς ἡ οὐσία, μὴ ἄλλο τι ἢ ἀγεννησίαν αὐτὴν εἶναι νομίζεσθαι, διότι καὶ ἀγέννητος λέγεται. Πρὸς  
 155 οὗς καὶ τοῦτο ἔστιν εἰπεῖν ὅτι, ἐπειδὴ καὶ κτίστην τὸν πατέρα καὶ δημιουργὸν ὀνομάζουσιν, ἀπλοῦς δὲ κατ' οὐσίαν ἔστιν ὁ ταῦτα ὀνομαζόμενος, ὥρα τοῖς σοφοῖς τούτοις « κτίσιν » καὶ « δημιουργίαν » τὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς ἀποφαίνεσθαι, ἐπεὶ περ  
 160 ἀπλότητος λόγος εἰς τὴν οὐσίαν ἀνάγει. **32.** Ἡ τοίνυν χωρισάτωσαν τοῦ ὀρισμοῦ τῆς θείας οὐσίας τὴν ἀγεννησίαν ἐπὶ

1. W. JAEGER renvoie à EUNOME, *Apologie* 12. Eunome déclare à propos du Fils qu'il est un rejeton (γέννημα) : « Car nous ne pensons pas que la substance est une chose et le signifié autre chose qu'elle ; mais elle est le sujet que signifie le nom, car l'appellation dit vraiment la substance. » Voir BASILE, *CE* II, 6, *SC* 305, p. 27-29 et AÈCE, *Syntagmaton* XVIII. Voir L. R. WICKHAM, « The Syntagmaton of Aetius the Anomean », *JThS*, N.S. 19 (1968), p. 532-569. Le *CE* III comporte de longs développements sur la notion de γέννημα : Voir notamment *CE* III, 1, 87-102 ; III, 2, 72-74 ; 82-95.

« simplicité selon la substance » est un et le même, qu'elle soit employée pour le Père ou le Fils, et que ce mot de « simplicité » n'acquiert pas un sens différent par soustraction ou par addition, vu aussi qu' « engendré » a un sens très différent d' « inengendré » – en effet, il est possible de trouver dans l'un de ces mots une idée qu'il n'est pas possible de trouver dans l'autre –, pour toutes ces raisons, nous affirmons qu'il n'est nullement nécessaire de dire du Père qui est inengendré que sa substance est l'être-inengendré, du moment que sa substance est simple. **30.** Ce n'est pas parce que le Fils est simple et que le même est aussi cru être engendré, que nous déclarons que la simplicité constitue sa substance ; mais de même que la substance (du Père) est simple, mais n'est pas la simplicité, de même la substance est inengendrée, mais n'est pas l'être-inengendré. De la même manière, du moment que le Fils est engendré, cette appellation n'est assujettie à aucune nécessité de définir sa substance comme « génération »<sup>1</sup>, du fait que sa substance est simple ; mais, dans ce cas aussi, chacun de ces deux termes a son sens propre. En effet, l'appellation « engendré » exprime l'idée d'être né de quelqu'un et le terme « simple » exprime l'idée d'être exempt de composition.

#### Autre exemple

**31.** Mais tel ne semble pas être l'avis de ces gens. En effet, comme la substance du Père est simple, ces gens veulent qu'elle ne soit considérée comme rien d'autre que l'être-inengendré ; c'est pour-quoi, elle est aussi appelée « inengendrée ». En guise de réplique, on peut aussi leur dire que, puisqu'ils nomment aussi le Père « créateur » et « ordonnateur » et que celui qui est ainsi dénommé est simple selon la substance, il serait opportun pour ces sages de désigner la substance du Père par « création » et « ordonnancement », s'il est vrai que la notion de simplicité ramène à la substance toute signification des mots employés pour désigner Dieu. **32.** Donc, de deux choses l'une : qu'ils établissent une distinction entre la

J 236  
 165  
 PC 921  
 170  
 175  
 180  
 185

μόνης τῆς ἰδίας ἐμφάσεως μένουσαν ἢ, εἶπερ διὰ τὴν ἀπλό-  
 τητα τοῦ ὑποκειμένου τῆ ἀγεννησία τὴν οὐσίαν ὀρί-  
 ζοιντο, | διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν καὶ τὴν κτίσιν καὶ τὴν δημιουρ-  
 γίαν τῆ τοῦ πατρὸς οὐσία ἐνθεωρεῖτωσαν, ὡς οὐχὶ κτιζούσης  
 καὶ δημιουργούσης τῆς ἐν τῆ οὐσίᾳ δυνάμεως, ἀλλ' αὐτῆς τῆς  
 δυνάμεως κτίσμα καὶ δημιούργημα νοουμένης. **33.** Εἰ δὲ  
 τοῦτο ἀποβάλλουσιν ὡς πονηρόν τε καὶ ἄτοπον, πεισθίητωσαν  
 ἐκ τῆς ἀκολουθίας ἀκαεῖνον τούτῳ συναποβάλλειν τὸν λόγον ·  
 ὡς γὰρ οὐκ ἔστι δημιούργημα ἢ τοῦ δημιουργοῦ οὐσία, οὕτως  
 οὐδὲ ἀγεννησία ἢ τοῦ ἀγεννήτου οὐσία. Συντομίας δὲ χάριν  
 καὶ σαφηνείας πάλιν τὸν αὐτὸν ἐπαναλήψομαι λόγον · εἰ μὴ  
 διὰ τὸ γεγεννηῆσθαι, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀπλῆ καὶ ἀσύνθετος οὐσία ὁ  
 πατήρ εἶναι ἀγέννητος λέγεται, διὰ τὴν αὐτὴν ταύτην αἰτίαν  
 ἀγέννητος καὶ ὁ υἱὸς ὀνομασθήσεται · οὐσία γὰρ καὶ οὗτός  
 ἐστι μονοειδῆς καὶ ἀσύνθετος. **34.** Εἰ δὲ τὸν υἱόν, ἐπειδὴ  
 ἐγεννήθη, γεννητὸν ἐξ ἀνάγκης ὁμολογήσομεν, δῆλον ὅτι καὶ  
 τὸν πατέρα, ἐπειδὴ οὐκ ἐγεννήθη, προσερούμεν ἀγέννητον. Εἰ  
 δὲ τοῦτο ἢ τε ἀλήθεια καὶ ἢ τῶν κειμένων ἀκολουθία κατα-  
 ναγκάζει, πρόδηλον ὅτι οὐχὶ οὐσίας ἐστὶ τὸ ἀγέννητον ὄνομα,  
 ἀλλὰ διαφορᾶς τινος νοημάτων σημαντικὸν τῆς τὸ γεννηθῆν  
 τοῦ μὴ γεννηθέντος διαστελλούσης.  
**35.** Εἴτα καὶ τοῦτο τοῖς εἰρημένοις προσεξετάσωμεν.  
 Εἰ τὸ ἀγέννητον ὄνομά φασι τὴν οὐσίαν σημαίνειν καὶ μὴ  
 τὸ ἄνευ αἰτίας τὴν ὑπόστασιν ἔχειν, ποίῳ ὀνόματι τὸ ἄνευ

définition de la substance divine et l'être-inengendré qui  
 garderait son seul sens spécifique ; ou bien, si en raison de la  
 simplicité du sujet il définissent la substance par l'« être-  
 inengendré », que, pour la même raison, ils envisagent aussi  
 la création et l'ordonnement dans la substance même du  
 Père, non pas en tant que force inhérente à la substance, qui  
 crée et ordonne, mais en tant que force conçue comme créa-  
 tion et ordonnement. **33.** S'ils rejettent ce raisonnement  
 comme défectueux et déraisonnable, qu'ils soient amenés  
 par persuasion au nom de la logique à rejeter en même  
 temps cette autre proposition : tout comme il n'est pas pos-  
 sible que l'ordonnement soit la substance de l'ordonna-  
 teur, de même l'être-inengendré n'est pas la substance de  
 l'inengendré. Par souci de concision et de clarté, je vais  
 reprendre encore une fois la même argumentation : si le  
 Père est dit être inengendré, non pas parce qu'il n'a pas été  
 engendré, mais parce que sa substance est simple et non  
 composée <sup>1</sup>, pour la même raison, le Fils lui aussi sera appelé  
 inengendré ; car, le Fils est aussi substance uniforme <sup>2</sup> et  
 non composée <sup>3</sup>. **34.** Si nous proclamons nécessairement le  
 Fils engendré, puisqu'il est né par voie d'engendrement <sup>4</sup>, il  
 est clair que nous appellerons aussi le Père inengendré,  
 puisqu'il n'a pas été engendré. Cependant, si la vérité et les  
 conséquences des principes posés nous imposent cette  
 conclusion, il est évident que « inengendré » n'est pas le mot  
 qui désigne une substance, mais signifie une différence de  
 conception reposant sur la distinction entre l'« engendré » et  
 le « non-engendré ».

### La notion d'« être sans cause »

**35.** Ajoutons encore à ce qui  
 a été dit l'examen du point sui-  
 vant. Si ces gens soutiennent que  
 le mot « inengendré » désigne la substance et non pas le fait  
 de subsister sans cause, à l'aide de quel terme vont-ils exprimer

4. La précision « puisqu'il est né par voie d'engendrement » implique  
 l'idée « et non par voie de création », comme le prétend Eunome.

1. W. JAEGER renvoie à EUNOME, *Apologie* 8. Voir BASILE, *CE II*,  
 SC 305, p. 249-251. La cohérence logique invite à retenir la leçon τὸ μὴ  
 γεγενῆσθαι.

2. L'adjectif μονοειδῆς que nous traduisons par « uniforme » équivaut en  
 réalité à « simple ».

3. Il sera encore question de la notion de simplicité aux § 42, 499-  
 503, 596-610. La conclusion que tire Grégoire du raisonnement d'Eunome  
 est que le Fils, étant lui aussi simple, devrait être aussi nommé « inen-  
 gendré ».

αἰτίας εἶναι τὸν πατέρα συστήσουσι, τῆς ἀγεννησίας εἰς τὴν  
 τῆς οὐσίας ἐνδειξιν παρ' αὐτῶν ἀποτεταγμένης ; **36.** Εἰ γὰρ  
 μὴ τὴν διασταλτικὴν τῶν ὑποστάσεων διαφορὰν διὰ τῆς τοῦ  
 ἀγεννητοῦ φωνῆς διδασκόμεθα, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως ἐνδει-  
 190 κτικὴν εἶναι τὴν φωνὴν ταύτην ὑποληψόμεθα οἷον ἀπορρέου-  
 J 237 σάν πως τοῦ ὑποκειμένου πράγματος καὶ διὰ τῆς τῶν συλλα-  
 βῶν ἐκφωνήσεως ἐκκαλύπτουσαν τὸ ζητούμενον, ἀνάγκη  
 πᾶσα ἢ μὴ εἶναι τὸν Θεὸν ἀγέννητον ἢ μὴ λέγεσθαι, μηδεμιᾶς  
 φωνῆς τὴν τοιαύτην ἔμφασιν ἰδιαζόντως ἐπ' αὐτοῦ παρεχομέ-  
 195 νης. **37.** Τῆς γὰρ ἀγεννησίας, καθὼς οὗτοί φασι, οὐ τὸ ἄνευ  
 αἰτίας εἶναι διασημαινούσης, ἀλλὰ τὴν φύσιν ἐνδεικνυμένης,  
 περιτραπήσεται πάντως αὐτοῖς πρὸς τοῦναντίον τὸ σόφισμα  
 καὶ εὗρεθήσεται διαφεῦγον <ἐκ> τοῦ δόγματος αὐτῶν ἐπὶ  
 τοῦ Θεοῦ τὸ ἀγέννητον. Μηδενὸς γὰρ ἑτέρου ῥήματος ἢ ὀνό-  
 200 ματος τὸ μὴ γεννηθῆναι τὸν πατέρα παριστῶντος, τοῦ δὲ  
 ἀγεννητοῦ κατὰ τὴν σοφίαν αὐτῶν ἄλλο τι καὶ οὐχὶ τὸ μὴ  
 γεγενῆσθαι διερμηνεύοντος, οἴχεται καὶ συνερρῶν πρὸς τὸν  
 Σαβέλλιον αὐτοῖς κατολισθήσας ὁ λόγος.

**38.** Ἀνάγκη γὰρ πᾶσα διὰ τῆς ἀκολουθίας ταύτης τὸν  
 205 αὐτὸν εἶναι νομίζεσθαι τῷ υἱῷ τὸν πατέρα, τῆς κατὰ τὸ  
 γεννητὸν καὶ ἀγέννητον διαφορᾶς ἐκ τοῦ δόγματος αὐτῶν  
 ἐκκλαπίσης, ὥστε δυοῖν θάτερον ἢ ἀναθήσονται τὴν περὶ τοῦ  
 ὀνόματος δόξαν ὡς διαφορὰν τῆς ἐκατέρου ιδιότητος καὶ οὐχὶ  
 φύσιν σημαίνοντος, ἢ παραμένοντες τοῖς ἐγνωσμένοις περὶ

1. Grégoire pousse Eunome dans les derniers retranchements par ce nouvel argument, tiré une fois de plus de l'examen du sens des mots : si « inengendré » désigne la substance de façon exclusive, alors Eunome ne dispose d'aucun mot pour rendre compte de l'idée de « être sans cause ou sans principe ».

2. Grégoire rappelle discrètement que, pour Basile et lui-même, le terme « inengendré » qualifie non pas la substance divine, mais désigne la marque distinctive du Père, alors que celle du Fils est la génération.

mer le fait que le Père est sans cause, vu qu'ils assignent à l'être-inengendré la fonction de désigner la substance <sup>1</sup> ? **36.** En effet, si nous n'apprenons pas à travers le terme « inengendré » la différence qui sépare les hypostases entre elles <sup>2</sup>, mais que nous supposons que ce terme désigne la nature même, comme s'il émanait en quelque sorte de la réalité sous-jacente et révélait, à travers la prononciation des syllabes, ce qui est objet de la recherche, de toute nécessité, Dieu n'est pas inengendré ou bien il ne sera pas dit être tel, car aucun mot ne comporte une telle signification s'appliquant spécifiquement à lui. **37.** En effet, comme l'être-inengendré, selon les dires de ces gens, ne signifie pas « être sans cause », mais désigne la nature même, leur sophisme aboutira assurément à la conclusion exactement contraire et il se trouvera que l'idée d'« inengendré » disparaîtra de leur doctrine relative à Dieu. En effet, comme aucun autre verbe ou nom <sup>3</sup> n'exprime l'idée que le Père n'est pas engendré et que « être inengendré » signifie, selon leur sagesse, quelque chose d'autre, mais non pas « ne pas avoir été engendré », leur argumentation s'écroule et s'en va confluer avec celle de Sabellius.

### Danger de sabellianisme

**38.** La conséquence logique qui en découle nécessairement est qu'il faut tenir le Père pour le même que le Fils, vu que la différence entre « engendré » et « inengendré » a été enlevée furtivement de leur doctrine. Par conséquent, de deux choses l'une : ou bien ils renonceront à leur opinion au sujet de ce mot en admettant qu'il signifie une différence d'une propriété spécifique de l'un et de l'autre (Père et Fils), et non pas la nature, ou bien ils resteront attachés à leur conception au sujet de ce terme et ils seront d'accord avec

3. Le syntagme ῥῆμα καὶ ὄνομα correspond dans ce contexte à « verbe et nom ». Voir CE II, 157, note.

210 ταύτης τῆς φωνῆς Σαβελλίῳ συνθήσονται · οὐ γὰρ ἔστιν ὅπως  
 ἡ τῶν ὑποστάσεων διαφορὰ τὸ ἀσύγχυτον ἔξει, μὴ τῷ γεν-  
 νητῷ διαστελλομένη πρὸς τὸ ἀγέννητον. **39.** Ὡστε εἰ μὲν  
 PG 924 διαφορὰν σημαίνει τὸ ὄνομα, ἡ οὐσία ἔσται διὰ τῆς προσηγο-  
 ρίας ταύτης ἀσήμαντος · ἄλλος γὰρ τῆς διαφορᾶς καὶ ἕτερος  
 215 τῆς οὐσίας ὁ λόγος · εἰ δὲ πρὸς τὴν φύσιν τὴν σημασίαν τῆς  
 φωνῆς καθέλκουσιν, εἰς τὴν τῶν Ἰοπατόρων λεγομένων  
 ἀπάτην ἀκολούθως ὑποσυρήσονται, τῆς κατὰ τὰς ὑποστάσεις  
 τρανώσεως ὑφαιρεθείσης τοῦ λόγου. **40.** Εἰ δὲ λέγουσι  
 κωλύειν μηδὲν καὶ τὴν πρὸς τὸ γεννητὸν ἀντιδιαστολὴν ἐκ τῆς  
 220 ἀγεννησίας σημαίνεσθαι καὶ αὐτὴν παριστᾶν τὴν οὐσίαν, δια-  
 στειλάτωσαν ἡμῖν τὰς προσφθεῖς τοῦ ὀνόματος σημασίας, ὡς  
 J 238 δύνασθαι κυρίως ἀρμόζειν πρὸς ἑκατέραν διασχισθεῖσαν τοῦ  
 ἀγεννήτου τὴν ἔννοιαν. **41.** Ἡ μὲν γὰρ τῆς διαφορᾶς ἐκ τοῦ  
 ὀνόματος τούτου δῆλωσις ἀμφιβολίαν οὐκ ἔχει, τῷ τῆς ἀντι-  
 225 διαστολῆς λόγῳ συνισταμένη · ἀντὶ γὰρ τοῦ « γεγέννηται ὁ  
 υἱὸς » καὶ « οὐ γεγέννηται ὁ πατὴρ » τὸν μὲν ἀγέννητον τὸν δὲ  
 γεννητὸν λέγεσθαι κατὰ τινα ῥημάτων παρωνυμίαν καὶ ἡμεῖς  
 συντιθέμεθα · ἡ δὲ τῆς οὐσίας δεῖξις ἐκ ποίας διανοίας διὰ τοῦ  
 προσρήματος τούτου σαφηνισθήσεται, εἰπεῖν οὐκ ἂν ἔχοιεν.  
 230 **42.** Ἀλλὰ τοῦτο σιωπήσας ὁ καινὸς θεολόγος ἐτέρους ἡμῖν  
 φληνάφους ἐπὶ τῆς προλαβούσης λογογραφίας εἴρων διέξει-

1. Déjà dans le *Contre Eunome I*, Grégoire avait tiré cette conclusion : voir *CE I*, 226. Rappelons brièvement ce que représente le sabellianisme : Sabellius, à la suite de Noët de Smyrne, défendait la thèse qu'entre le Père, le Fils et l'Esprit, il n'existe aucune différence réelle. Pour Sabellius, Dieu s'est révélé comme Créateur sous le visage (*prosōpon*) du Père, dans l'Incarnation sous le *prosōpon* du Fils ; il sanctifie et vivifie sous le *prosōpon* de l'Esprit. La triade est donc pure apparence : la réalité, c'est la monade unipersonnelle. La Trinité n'est que la trinité des « modes de manifestation d'un Dieu qui est en soi toujours le même ». Parmi les théologiens qui ont combattu le sabellianisme, dénommé aussi modalisme ou monarchianisme, Tertullien est le plus en vue avec son *Adversus Praxean*. Au iv<sup>e</sup> siècle, on traite de sabelliens des auteurs à qui on prête des conceptions allant dans le sens du modalisme ou du monarchianisme. C'est surtout Marcel d'Ancyre qui est visé.

Sabellius<sup>1</sup>. En effet, il n'est pas possible que la différence entre les hypostases échappe à la confusion, si la distinction entre engendré et inengendré n'est pas faite. **39.** Par conséquent, si le terme indique une différence, la substance ne pourra pas être désignée par ce terme ; en effet, une chose est la notion de différence, autre chose celle de substance. Mais si ces gens ramènent le sens du mot à celui de « nature », il seront entraînés, par voie de conséquence, vers l'erreur de ceux qu'on nomme les « Huiopatores »<sup>2</sup>, car le raisonnement aura été privé de la claire distinction relative aux hypostases. **40.** Mais si ces gens font valoir que rien n'empêche que l'opposition avec « engendré » soit aussi signifiée à partir du terme « être-inengendré » et que ce terme désigne aussi la substance, qu'ils établissent pour nous la distinction entre les significations propres par nature à ce mot, afin que la notion d'inengendré sous ses deux aspects puisse être rattachée de manière pertinente à l'un et à l'autre sens. **41.** L'indication de la différence fournie par ce mot ne comporte pas d'équivoque, car elle est confirmée par le procédé de l'opposition. En effet, nous aussi nous admettons qu'au lieu de dire « le Fils a été engendré » et « le Père n'a pas été engendré » on puisse dire « l'engendré » et « l'inengendré » en vertu d'une certaine paronymie. Mais nos adversaires ne seraient pas en mesure d'expliquer en vertu de quelle interprétation cette appellation désigne clairement la substance. **42.** Or, le nouveau théologien<sup>3</sup> garde le silence sur ce point et il poursuit son exposé en y insérant d'autres

2. Le terme de « Huiopâtôr » qui équivalait à « Fils-Père » est attribué à Sabellius. Il désigne celui qui est en même temps Fils et Père et se situe au même niveau que « Patripassiens » qui désigne ceux qui enseignent, au nom du modalisme, que l'on peut dire que le Père a subi la Passion. Dans les deux cas, la différence entre la personne du Père et celle du Fils est abolie. Mais Eunome peut-il à juste titre être présenté comme versant dans le sabellianisme ?

3. L'expression « nouveau théologien » à connotation nettement péjorative revient dans *CE II*, 326, 365, 389, 409.



σιν. « Ὅτι ἀπλοῦς, φησίν, ὃν ὁ Θεὸς ἀγέννητος λέγεται, διὰ τοῦτο ἀγεννησία ἐστὶν ὁ Θεός. » Τί κοινὸν ὁ τῆς ἀπλότητος ἔχει λόγος πρὸς τὴν τοῦ ἀγεννήτου διάνοιαν ; Καὶ γὰρ καὶ ὁ  
 235 μονογενῆς καὶ γεννητός ἐστι καὶ ἀπλοῦς εἶναι οὐκ ἀμφιβάλλεται. « Ἀλλὰ καὶ ἀμερῆς, φησί, καὶ ἀσύνθετος. » Τί καὶ τοῦτο πρὸς τὸ ζητούμενον ; Οὐδὲ γὰρ ὁ υἱὸς πολυειδῆς καὶ συγκείμενος, ἀλλ' ὅμως οὐ διὰ τοῦτο ἀγέννητος. **43.** « Ἀλλὰ καὶ ποσότητος, φησί, καὶ πηλικότητος ἡλλοτριῶται. » Ἔστω καὶ  
 240 ταῦτα. Καὶ γὰρ καὶ ὁ υἱὸς ἀπεριόριστος τῶ πηλικῶ καὶ ἄποσος καὶ ὅμως υἱός. Ἀλλὰ τὸ ζητούμενον οὐ τοῦτο ἐστὶ. Πρόκειται γὰρ ἀποδειχθῆναι κατὰ τίνα τοῦ ἀγεννήτου σημασίαν ἢ οὐσία γνωρίζεται. Ὡς γὰρ ἐκ τῆς φωνῆς ταύτης ὁ τῆς τῶν ιδιωμάτων διαφορᾶς κατελήφθη λόγος, οὕτως ἡξίου  
 245 ἀναμφίβολον εἶναι καὶ τοῦ εἶναι τὴν ἔνδειξιν ἐκ τινος τῶν σημαυνομένων διὰ τῆς αὐτῆς ταύτης προσηγορίας.  
**44.** Ἀλλὰ τοῦτο μὲν σιωπᾶ, λέγει δὲ « μὴ δεῖν κατ' ἐπίνοιαν ἐπιφημιῶσθαι τῶ Θεῷ τὸ ἀγέννητον. Τὰ γὰρ οὕτω λελεγμένα ταῖς φωναῖς, φησί, συνδιαλύεσθαι πέφυκε. » Τί δὲ  
 J 239 250 τῶν λεγομένων οὐχ ὁμοῦ τῶ λεχθῆναι καὶ διαλύεται ; Οὐ γὰρ ὥσπερ κεραμεύοντες ἢ πλινθεύομενοι κατὰ τὴν ἄπαξ γενομένην ἐν τῶ στόματι τοῦ λόγου τύπωσιν ἀδιάλυτα φυλάσσομεν τὰ διὰ τῆς φωνῆς προφερόμενα, ἀλλ' ὁμοῦ τε προσηνεκται διὰ τοῦ φθόγγου ὁ λόγος καὶ τὸ ῥηθὲν οὐκ ἐστὶ.  
 255 **45.** Πάλιν γὰρ πρὸς τὸν ἀέρα τοῦ τῆς φωνῆς πνεύματος

1. Voir EUNOME, *Apologie* 8, SC 305, p. 251. A signaler que la citation n'est pas textuelle, car Eunome dit : « Il serait alors en soi substance inengendrée. »

2. Il faut se défaire de l'impression que Grégoire tourne en rond : en effet, sa démarche va dans le sens de l'approfondissement dans l'examen de l'une des thèses fondamentales d'Eunome.

3. Alors qu'on pouvait s'attendre à un mot signifiant « substance », Grégoire emploie l'infinifitif substantivé de « être ». C'est la preuve qu'il n'est pas esclave d'un mot.

4. Citation libre d'EUNOME, *Apologie* 8, SC 205, p. 245-247.

5. Pour comprendre le raisonnement de Grégoire, il faut se rappeler que, pour Eunome, les choses conçues par voie de concept s'évanouissent

bavardages tirés de l'ouvrage précédent : « Étant simple, dit-il, Dieu est dit inengendré, c'est pourquoi Dieu est être-inengendré »<sup>1</sup>. Mais qu'y a-t-il de commun entre la notion de simplicité et l'idée d'inengendré ? Le Monogène, tout en étant engendré, est sans aucun doute simple, lui aussi. « Mais, dit-il, il (Dieu) est indivisible et non composé ! » Quel est le rapport entre cette affirmation et la question posée ? Le Fils non plus n'est ni multiforme, ni composé, mais il n'est pas inengendré pour autant. **43.** « Mais, dit-il, il (Dieu) est étranger à la quantité et à la grandeur. » Qu'il en soit ainsi. En effet, le Fils aussi est illimité dans sa grandeur et il est sans quantité, et pourtant il est Fils. Mais là n'est pas la question. En effet, le but de notre recherche est de tirer au clair en vertu de quel sens le terme « inengendré »<sup>2</sup> nous fait connaître la substance. Alors que la notion de différence des propriétés peut être comprise à partir de ce terme, ces gens estiment que cette même dénomination est sans équivoque et désigne l'être<sup>3</sup>, en vertu de l'une des significations que comporte ce terme même.

#### Être-inengendré et pensée conceptuelle

**44.** Mais Eunome observe le silence sur ce point et il affirme : « Il ne faut pas attribuer l'être-inengendré à Dieu par voie de conceptualisation ; en effet, ce qui a été dit de cette façon s'évanouit naturellement en même temps que les paroles prononcées<sup>4</sup>. » Mais parmi les mots prononcés, quel est celui qui ne s'évanouit pas avec l'énonciation ? En effet, cela ne se passe pas comme chez ceux qui façonnent des vases ou des briques : une fois que le mot s'est formé dans notre bouche, nous ne gardons pas intact, sans qu'il s'évanouisse, ce qui est proféré par la voix, mais dès que le mot a été proféré par l'émission du son, ce qui a été dit n'est plus<sup>5</sup>. **45.** En effet, une fois que le souffle

ensemble avec le son de la voix, mais que « être-inengendré » n'est pas dû à la conceptualisation et possède donc le statut de ce qui dure. Grégoire s'efforce de montrer que le terme « être-inengendré » relève lui aussi de la conceptualisation.

ἀναχεθέντος, οὐδὲν ἴχνος τῶν εἰρημένων ἐνετυπώθη τῷ  
τόπῳ, ἐν ᾧ γέγονε τῆς φωνῆς ἡ ἀνάχυσις ὥστε εἰ τούτῳ τὸν  
κατ' ἐπίνοιαν λόγον χαρακτηρίζει, τῷ μὴ μένειν λόγον ἀλλὰ  
τῇ φωνῇ τοῦ φθεγγομένου συναφανίζεσθαι, οὐκ ἂν φθάνοι  
260 πάντα λόγον ὀνομάζων ἐπίνοιαν, μηδεμιᾶς ὑποστάσεως ἐν  
οὐδενὶ λόγῳ μετὰ τὴν προφορὰν διαμενούσης. **46.** Οὐδὲ γὰρ  
PG 925 αὐτὴν τὴν ἀγεννησίαν, ἣν ἐξαιρεῖ τῆς ἐπινοίας, ἀδιάλυτον καὶ  
παγίαν μετὰ τὸ προενεχθῆναι δεῖξαι δύνησεται, τῆς προενεχ-  
θείσης διὰ τοῦ φθόγγου ῥήσεως ἐκ τοῦ στόματος ἐν τῷ ἀέρι  
265 μὴ συμμενούσης. Καὶ οὕτω δ' ἂν τις μάθοι τὸ τῶν εἰρημέ-  
νων ἀσύστατον, ὅτι καὶ σιωπῶντες τὰς τῆς ψυχῆς ἐνοιᾶς  
ἀπογραφώμεθα, οὐ τὰ μὲν ὑφ' ἑστώτα τῶν νοημάτων τὴν διὰ  
τῶν γραμμάτων σημείωσιν δέξεται, τὸ δὲ ἀσύστατον ἀμοιρή-  
σει τῆς ἐν τοῖς γράμμασι σημειώσεως. **47.** ἔξεστι γὰρ πᾶν,  
270 ὅτιπερ ἂν ἐπὶ νοῦν ἔλθῃ, καὶ ὑφ' ἑστώτῃ κατὰ τὴν σύνεσιν καὶ  
ὡς ἐτέρως ἔχῃ, κατ' ἐξουσίαν ἐναποθέσθαι τῷ γράμματι,  
καὶ τὸν δὲ εἰς φανέρωσιν διανοίας ὁ φθόγγος ἐστὶ τῷ γράμ-  
ματι ἑπίσης γὰρ δι' ἑκατέρων τὸ νοητὸν ἐξαγγέλλομεν.  
**48.** Πρὸς τί τοίνυν ὁρῶν μόνη συνδιαλύει τῇ φωνῇ τὴν ἐπί-  
275 νοίαν, συνιδεῖν οὐκ ἔχω. Παντὸς γὰρ λόγου τοῦ διὰ τινος ἤχου  
προφερομένου τοῦ μὲν πνεύματος τοῦ τὴν φωνὴν διαπορθ-  
μεύσαντος πρὸς τὸ συγγενὲς ἢ μεταχώρησις γίνεται, ὁ δὲ  
τῶν ῥηθέντων νοῦς διὰ τῆς ἀκοῆς τῷ μνημονικῷ τῆς τοῦ  
ἀκούοντος ψυχῆς ἐγγαράσσεται, εἴτε ἀληθῆς εἴτε διεσφαλ-

J 240

1. Une fois de plus, Grégoire cherche à montrer que l'argumentation d'Eunome se retourne contre lui, à cause des principes auxquels il se réfère de façon irréfléchie.

2. Les stoïciens distinguaient l'existence de ce qui est matériel ὑπάρχειν de la subsistance dans la pensée (ὑφ' ἑστώνει). Le premier verbe désigne ce qui existe au sens propre, le deuxième ce qui subsiste dans la pensée. Les concepts étaient considérés comme une sorte de sédiment de la pensée, permettant la combinaison avec d'autres concepts. Voir KARFIKOVÁ, « Der Ursprung der Sprache », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 299, avec les références à DIOGÈNE LAËRCE, VII, 63, *SVF II*, 181 ; T. KOBUSCH, *Sein und Sprache*, p. 25-35.

de la voix s'est répandu dans l'air, aucune trace de ce qui a été dit ne s'est imprimée dans l'espace dans lequel s'est produite la diffusion de la voix ; par conséquent, si Eunome veut caractériser les mots résultant de la conceptualisation par le fait que la parole ne dure pas, mais s'évanouit avec le son de la voix de celui qui parle, il ne tardera pas à donner à toute parole le nom de concept, car aucun mot ne garde sa subsistance après sa prononciation. **46.** Il ne pourra pas non plus montrer que l'être-inengendré lui-même, auquel il enlève le statut de concept, ne s'évanouit pas, mais garde sa consistance après l'énonciation, car ce mot proféré par le son qui sort de la bouche ne se maintient pas dans l'air<sup>1</sup>. On pourrait aussi apprendre à connaître l'incohérence de ce qu'il dit par le fait qu'il n'est pas possible, même si nous restons silencieux et mettons par écrit les pensées intimes, que les pensées consistantes<sup>2</sup> reçoivent leur signification à partir des lettres tracées, alors que ce qu'il y a d'incohérent n'aurait pas part à la signification contenue dans ces lettres<sup>3</sup>. **47.** En effet, il est possible de confier à l'écriture, selon notre bon plaisir, tout ce qui nous vient à l'esprit, que cela soit consistant selon l'intelligence ou qu'il en soit autrement, et pour manifester la pensée, la parole remplit la même fonction que l'écrit, car nous faisons connaître notre pensée de façon égale grâce aux deux. **48.** Je ne suis pas en mesure de comprendre ce qu'Eunome a en vue lorsqu'il prétend que le concept s'évanouit avec la seule voix. En effet, du moment que pour tout mot proféré au moyen de sons il se produit un passage du souffle qui porte la voix vers ce qui lui est apparenté, le sens de ce qui est dit s'inscrit par l'ouïe dans la mémoire de l'âme de l'auditeur, que ce soit

3. La comparaison avec la pensée fixée par écrit, parallèle au thème de la pensée exprimée par voie orale constitue un élément original pour la discussion. Th. Böhm sait gré à Grégoire d'avoir apporté d'utiles précisions pour faire comprendre qu'il faut distinguer la réalité désignée, l'idée que l'on s'en fait et les mots employés pour la désigner : voir aussi *CE II*, 159-171 ; Th. BÖHM, *Theoria*, p. 191.

280 μένος τύχοι. **49.** Οὐκοῦν ψυχρὰν τῆς ἐπινοίας ταύτης ὁ λογο-  
γράφος ἡμῖν τὴν ἐρμηνεῖαν ταύτην προτείνεται, τῇ διαλύσει  
τῆς φωνῆς χαρακτηρίζων καὶ ὀριζόμενος. Καὶ τούτου χάριν ὁ  
συνετός ἀκροατῆς<sup>f</sup> ἐκεῖνος, καθὼς φησιν Ἑσαΐας, παραγράφ-  
φεται μὲν τὴν ἀδιανόητον ταύτην τῆς ἐπινοίας φυσιολογίαν,  
285 ὄντως διαλυτὴν αὐτὴν καὶ ἀνυπόστατον ἀποδείξας κατὰ τὸν  
τούτου λόγον, τεχνολογεῖ δὲ περὶ τῆς ἐγκειμένης τῇ λέξει  
δυνάμεως, διὰ τῶν γνωρίμων ὑποδειγμάτων τῇ περὶ τῶν  
δογμάτων θεωρίᾳ προσβιβάζων τὸν λόγον.

**50.** Πρὸς ὃν ὁ Εὐνόμιος διὰ τῆς σεμνῆς ταύτης λογογρα-  
290 φίας ἑαυτὸν ἀντεπαίρων ἀναλύειν ἐπιχειρεῖ τὰ περὶ τῆς ἐπι-  
νοίας διηρθρωμένα τοῦτον τὸν τρόπον. Ἄμεινον δὲ ἴσως πρὶν  
διευθῆναι τὰ γεγραμμένα τὸν σκοπὸν ἐξετάσαι, τί βουλόμενος  
ἀποφεύγει τὸ κατ' ἐπίνοιαν ἐπιλέγεσθαι τῷ Θεῷ τὸ ἀγέννη-  
τον. Δόγμα κοινὸν ἐπὶ πάντων τῶν παραδεγμένων τὸν  
295 λόγον τῆς εὐσεβείας κεκράτηκε τὸ πᾶσαν ἐν τῷ Χριστῷ τὴν  
ἐπιπὶδα τῆς σωτηρίας δεῖν ἔχειν, ὡς οὐκ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἐν  
ἀγαθοῖς γενέσθαι, μὴ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως παρεχόμενης  
τὸ σπουδαζόμενον. **51.** Ταύτης δὲ τῆς διανοίας παγίως ταῖς  
ψυχῶν τῶν πεπιστευκότων ἐνεργηρισμένης καὶ πάσης τιμῆς  
300 τε καὶ λατρείας καὶ δόξης τῷ μονογενεῖ Θεῷ παρὰ πάντων ὡς  
ἀρχηγῶ τῆς ζωῆς<sup>g</sup> ἀνακειμένης τῷ ποιῶντι τὰ τοῦ πατρὸς  
ἔργα<sup>h</sup>, καθὼς αὐτὸς ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησί, καὶ  
μηδεμιᾶς κατὰ πᾶσαν ἀγαθοῦ πράγματος ἔνοιαν ὑπερβολῆς  
ἐλαττωμένῳ, οὐκ οἶδα πόθεν παρακινήθεντες δυσμενεῖα καὶ  
305 φθόνῳ τῆς τοῦ κυρίου τιμῆς, καθάπερ ζημίαν ἑαυτοῖς κρίνον-

f. Is 3, 3 LXX g. Ac 3, 15 h. Cf. Jn 10, 37-38

1. Basile consacre un développement assez important à la question du concept et de l'activité conceptuelle de l'intelligence : voir BASILE, *CE I*, 5-6, *SC 299*, p. 181-189. Pour les différents emplois du terme ἐπίνοια, voir V. H. DRECOLL, « Epinoia », dans *Lexicon Gregorianum*, t. 3, p. 793-799.

2. A signaler que Grégoire fait appel à une argumentation qui concerne aussi la doctrine du salut, et donc l'économie, et non pas simplement la « théologie ». La sotériologie proposée par l'Église repose sur l'affirmation de la pleine divinité du Fils.

vrai ou faux. **49.** Elle est donc vaine l'explication du concept que le logographe nous propose, et qu'il caractérise en le définissant comme s'évanouissant en même temps que la voix. C'est pourquoi, cet *auditeur avisé*<sup>f</sup> (Basile), pour employer une expression d'Isaïe, rejette cette explication insensée de la nature du concept, en montrant que, selon l'argumentation même de cet homme, elle manque réellement de solidité et de consistance, et il discute selon les règles de l'art du contenu sémantique de ce terme, en avançant ses propres arguments pour l'examen de la doctrine et en utilisant des exemples familiers<sup>1</sup>.

#### Rabaissement de la dignité du Fils

**50.** Se dressant contre lui et s'exaltant lui-même par ce pompeux écrit, Eunome essaie, de la façon suivante, de réfuter ces considérations formulées de façon si cohérente au sujet de ce qui relève du concept. Mais il est peut-être préférable d'examiner d'abord le dessein d'Eunome avant de rectifier ce qu'il a écrit, pour voir quel but il poursuit en refusant d'admettre que le terme « inengendré » soit appliqué à Dieu par voie de pensée conceptuelle. Dans le cadre de la doctrine commune à tous ceux qui ont reçu la parole de la piété a prévalu l'enseignement selon lequel toute l'espérance du salut doit être placée dans le Christ, parce qu'il n'est pas possible de jouir des biens autrement que par la foi au Christ qui procure ce que nous cherchons avec assiduité<sup>2</sup>. **51.** Cette conviction est solidement ancrée dans l'âme de ceux qui croient, et tout honneur, tout culte et toute gloire sont rendus de la part de tous au Monogène Dieu en tant que *Prince de la vie*<sup>g</sup> qui fait les œuvres du Père<sup>h</sup>, comme le Seigneur le dit lui-même dans l'évangile, lui qui n'est inférieur pour aucune forme d'excellence sous le rapport de ce qui peut être conçu comme réalité bonne ; je ne sais d'où leur viennent ces mouvements d'hostilité et d'envie au sujet de l'honneur rendu au Seigneur, comme s'ils jugeaient que l'hommage d'adoration

J 241 τες τήν γινομένην τῷ μονογενεῖ Θεῷ παρὰ τῶν πεπιστευκό-  
των προσκύνησιν, ἀνταίρουσι ταῖς θείαις τιμαῖς καί πείθειν  
PG 928 ἐπιχειροῦσιν, ὡς οὐδὲν τῶν περὶ αὐτῶν λεγομένων ἀληθῶς  
λέγεται. **52.** Οὕτε γὰρ Θεός, κἂν ὀνομάζῃται πως ὑπὸ τῆς  
310 γραφῆς, ἀληθινός ἐστι Θεός, οὔτε υἱός λεγόμενος ἐπαλη-  
θεύουσαν ἔχει τῇ προσηγορίᾳ τὴν φύσιν οὔτε ἀξίας οὔτε  
φύσεως αὐτῷ πρὸς τὸν πατέρα ἔστι τις κοινωνία. Μηδὲ γὰρ  
εἶναι δυνατὸν τῷ γεγεννημένῳ πρὸς τὸν ποιήσαντα τὸ κατὰ  
τὴν ἀξίαν ἢ τὴν δύναμιν ἢ τὴν φύσιν ὑπάρχειν ὁμότιμον, διότι  
315 τῷ μὲν ἀόριστος ἢ ζωὴ καὶ ἐξ αἰδίου ἢ ὑπαρξίς, τῷ δὲ υἱῷ  
τρόπον τινὰ περιεγράφεται ἢ ζωὴ, τῆς ἀρχῆς καθ' ἣν γέγονε  
περατούσης ἐπὶ τὸ ἄνω τῆς ζωῆς τὴν πρόοδον καὶ τῇ τοῦ  
πατρὸς αἰδιότητι συμπαρατείνεσθαι κωλυούσης. **53.** ὥστε  
καὶ τούτῳ τὴν ζωὴν ἐλλιπῆ νομίζεσθαι καὶ τὸν πατέρα μὴ ἀεὶ  
320 εἶναι, ὅπερ νῦν ἐστὶ τε καὶ λέγεται, ἀλλ' ἕτερόν τι πρότερον  
ἔντα μετὰ ταῦτα βουλεύεσθαι γενέσθαι πατέρα, μᾶλλον δὲ  
οὐχὶ γενέσθαι, ἀλλὰ κληθῆναι ἵνα μὴδὲ γὰρ υἱὸς κατὰ ἀλήθειαν  
ὀνομασθῆναι πατέρα, ἀλλὰ κτίσματος εἰς υἱοῦ κληθῆσιν ὑπο-  
βληθέντος. **54.** Πάντως δέ, φασί, τὸ μεταγενέστερον τοῦ  
325 πρεσβυτέρου καὶ τὸ ὀρισμένον τοῦ αἰδίου καὶ τὸ κατὰ βούλη-  
σιν τοῦ πεποιηκότος γεγεννημένον αὐτοῦ τοῦ πεποιηκότος  
δυνάμει τε καὶ ἀξίᾳ καὶ φύσει καὶ τοῖς ἐκ χρόνου πρεσβείοις  
καὶ ἅπασι τοῖς τιμίῳ ἐξ ἀνάγκης ἡλάττωται. **55.** Οὗ δὲ τὸ  
τέλειον ἐν ταῖς θειοτέραις τῶν ὑπολήψεων ἄπεστι, πῶς ἂν τις

1. Pour mettre en lumière le vrai dessein d'Eunome, Grégoire utilise le procédé rhétorique de l'opposition entre la foi orthodoxe et les thèses hétérodoxes d'Eunome, en ce sens qu'il évoque la masse des fidèles rendant au Fils les honneurs divins dans un esprit de foi et les sectateurs d'Eunome refusant ces honneurs sous l'effet de mouvements d'hostilité et d'envie. Voir LAUSBERG, *Handbuch*, p. 389-399.

2. Pour ce qui est de l'argumentation au sujet de la durée limitée de la vie du Fils et de la non-éternité de celle-ci en raison de l'engendrement, voir CE I, 341-345 ; 372-379 ; 666-684 ; CE III, 6, 1-22, 49-80 ; 7, 25-43. Voir L. D. BALAS, « Eternity and Time », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 142-148.

rendu par les croyants au Monogène Dieu leur cause du dommage à eux-mêmes ; et à cause de cela, ils s'élèvent contre les honneurs divins en s'efforçant de nous convaincre que rien de ce qui a été dit de ces choses n'est vrai <sup>1</sup>. **52.** En effet, selon eux, même s'il a été nommé de quelque façon Dieu par l'Écriture, il n'est pas vraiment Dieu, et même s'il est appelé Fils, il n'a pas la nature correspondant vraiment à cette appellation, et il n'existe aucune communauté de nature ou de dignité entre le Père et lui. En effet, d'après eux, il n'est pas possible que celui qui a été engendré reçoive des honneurs égaux à ceux de celui qui l'a créé, sous le rapport de la dignité, de la puissance ou de la nature, parce que la vie de celui-ci est illimitée et qu'il existe de toute éternité, alors que la vie du Fils est d'une certaine manière circonscrite, car le moment où il commence à être, limite en amont le cours de sa vie et empêche celle-ci de connaître une extension égale à celle de l'éternité du Père <sup>2</sup>. **53.** Par conséquent, ils pensent que la vie du Fils est limitée dans sa durée et que le Père n'a pas toujours été ce que précisément il est et ce qu'il est dit être maintenant, mais qu'il a été quelque chose d'autre auparavant, puis a décidé de devenir Père, ou plutôt, non pas de devenir Père, mais d'être appelé Père <sup>3</sup> ; en toute vérité, il convient de le nommer non pas Père du Fils, mais Père d'une créature, investie par substitution frauduleuse du titre de Fils. **54.** De toute évidence, disent-ils, ce qui est né plus tard est nécessairement inférieur à ce qui est antérieur, ce qui est délimité dans le temps l'est à ce qui est éternel, ce qui est né selon la volonté de celui qui crée l'est à celui qui crée, sous le rapport de la puissance, de la dignité, de la nature, des honneurs liés à l'âge et de tous les autres honneurs. **55.** Mais celui à qui manque la perfection dans ce qui se conçoit de plus digne au sujet de la divinité,

3. Pour ce qui est de la thèse selon laquelle le Père n'a pas toujours été Père, puisqu'il fut un temps où le Fils n'était pas, voir CE I, 361-372 ; 630-638.

330 τοῦτο ταῖς τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ τιμαῖς εὐλόγως ἀποσεμνύ-  
 νειεν ; Ὡς ἐκ τούτου κατασκευάζεσθαι παρ' αὐτῶν τὸν ἀτελῆ  
 μὲν κατὰ τὴν δύναμιν, ἑλλιπῆ δὲ κατὰ τὴν τῆς ζωῆς τελειό-  
 τητα, ὑποχείριον δὲ τῷ δυναστεύοντι, ποιοῦντα δὲ μηδὲν ἄφ'  
 J 242 335 ἑαυτοῦ πλὴν εἴ τι νομοθετεῖται τῷ τοῦ κρατοῦντος προσ-  
 τάγματι, τοῦτον ἐν | μηδεμιᾷ θεοπρεπεῖ τιμῇ τε καὶ ὑπολήψει  
 πιστεῦεν <δεῖν> εἶναι, ἀλλὰ Θεὸν μὲν ὀνομάζειν, κενὸν δὲ  
 πάσης μεγαλοπρεποῦς ἐννοίας περιφέρειν τὸ ὄνομα.

56. Καὶ ἐπειδὴ ταῦτα οὕτως λεγόμενα δίχα τῆς τῶν λογι-  
 σμῶν περιβολῆς παροξύνει πως εἰς ὄργην καὶ φρίττειν ποιεῖ  
 340 τῷ ξενισμῷ τὸν ἀκούοντα (τίς γὰρ δέχεται πονηρὸν σύμβου-  
 λον γυμνῶς καὶ ἀκατασκευῶς τὴν καθαίρεσιν τῆς μεγαλειό-  
 τητος τοῦ Χριστοῦ συμβουλευόντα ;), διὰ τοῦτο παραγωγαῖς  
 τισι πιθαναῖς καὶ ἀπάταις τὴν πονηρὰν ταύτην ἐνέδραν τοῦ  
 λόγου περικαλύψαντες ταῖς ἔξωθεν ἐπινοίαις τοὺς ἀνόητους  
 345 τῶν ἀκροατῶν παρακροῦνται. Τὰ γὰρ ἄλλα κατασκευάσαν-  
 τες, δι' ὧν ἂν ἦ δυνατὸν αὐτομάτως ἐπὶ ταῦτα κατασυρῆναι  
 τὴν τῶν ἀκούοντων διάνοιαν, τῷ ἀκροατῇ τὸ πέρασ τῆς κατα-  
 στραφῆς καταλείπουσιν. 57. Εἰπόντες γὰρ μὴ εἶναι ταῦτόν  
 κατὰ τὴν οὐσίαν τὸν μονογενῆ Θεὸν τῷ ἀληθινῷ πατρὶ καὶ  
 350 τοῦτο σοφιστικῶς συμπεράναντες διὰ τῆς τοῦ ἀγεννήτου  
 πρὸς τὸ γεννητὸν ἀντιθέσεως τὸ ἀπὸ τούτου σιωπῶντες ἐργά-  
 ζονται, αὐτομάτως διὰ τοῦ ἀκολούθου τῆς ἀσεβείας κρατυνο-  
 μένης. Καὶ ὥσπερ τὸ δηλητήριον ὁ φαρμακεὺς εὐπαρά-  
 δεκτον ποιεῖ, τῷ ἐπιβουλευομένῳ μέλιτι καταγλυκάνας τὸν  
 355 ὄλεθρον, καὶ ὁ μὲν ἔδωκε μόνον, τὸ δὲ ἐγκαταμιχθὲν τοῖς

1. Eunome souligne la subordination du Fils en insistant sur l'infériorité d'ordre ontologique (voir *CE I*, 151-154) ; Grégoire s'est longuement expliqué sur l'égalité de pouvoir et de dignité entre le Père et le Fils dans le *CE I*, 167-170 ; 187-204 ; 296-316 ; 333-334 ; 360-385 ; 533-534 ; 639-641.

2. Selon Grégoire, Eunome fournit à ses auditeurs les prémisses sans la conclusion qui en découle : il invite les auditeurs à tirer eux-mêmes la conclusion que le Fils n'est pas vraiment Dieu. Des renseignements relatifs à l'attitude précautionneuse d'Eunome à l'époque où il résidait comme évêque à Cyzique semblent aller dans ce sens. Voir Introduction au *CE I*, *SC 521* p. 26-29.

comment pourrait-on à bon droit le glorifier en lui rendant les honneurs dus au vrai Dieu ? Il en résulte que ces gens cherchent à prouver, à partir de là, que le Fils, imparfait pour ce qui est de la puissance, est en état de manque sous le rapport de la perfection de la vie, qu'il est soumis à celui qui détient le pouvoir, qu'il n'agit en rien de sa propre initiative et n'accomplit que ce qui lui est enjoint par un ordre du maître<sup>1</sup>, que le Fils donc, à ce qu'ils croient, n'a droit à aucun honneur ni à aucune considération convenant à Dieu ; ils l'appellent Dieu, mais ce mot qu'ils lui font porter est vide de toute idée de grandeur majestueuse.

#### Manœuvres d'Eunome

56. Ces propos, formulés de cette façon, sans le revêtement du raisonnement, provoquent l'indignation de l'auditeur et le font frémir à cause de leur caractère étrange : qui accepte un mauvais conseiller qui incite à rejeter purement et simplement, sans justification, la grandeur du Christ ? Pour cette raison, en cachant le piège pervers de leur argumentation moyennant des procédés captieux et fallacieux, ces gens cherchent à tromper ceux de leurs auditeurs qui ne sont pas sensés, à l'aide de notions venant de l'extérieur. Après avoir exposé ces autres arguments par lesquels il est possible d'amener l'esprit des auditeurs à s'engager spontanément dans la direction voulue, ils laissent à ceux-ci le soin d'en tirer la conclusion<sup>2</sup>. 57. En effet, après avoir affirmé que le Monogène Dieu n'est pas identique au vrai Père selon la substance, et après en être arrivés à cette conclusion à force de sophismes concernant l'opposition entre l'ingendré et l'engendré, ils obtiennent ce résultat en gardant le silence sur ce qui en découle, car l'impiété l'emporte d'elle-même en tant que conséquence logique de tout cela. Et tout comme celui qui prépare les médicaments rend le poison mortel facile à prendre, en adoucissant avec du miel la dose fatale destinée à celui à la vie duquel on attend, et tout comme l'empoisonneur se contente de donner le poison,

σπλάγχνοις οὐδὲν ἔτι πραγματευομένου τοῦ φαρμακέως τὴν φθορὰν κατεργάζεται, ὅμοιον τι καὶ παρὰ τούτων γίνεται ·

PG 929 58. ταῖς γὰρ κομψείαις τῶν σοφισμάτων τὸ φθοροποιὸν δόγμα οἶόν | τινι μέλιτι καταχρώσαντες, ἐπειδὴν ἐγγέωσι τὴν  
360 ἀπάτην τῆ ψυχῆ τοῦ ἀκούοντος τὴν περὶ τοῦ μὴ εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν τὸν μονογενῆ Θεόν, τὰ ἄλλα πάντα τούτω καὶ σω-  
πῶντες συγκατειργάσαντο. Τῷ γὰρ πεισθῆναι μὴ ἀληθῶς εἶναι Θεὸν ἐπακολουθεῖ τὸ μηδὲ ἄλλο τι τῶν περὶ αὐτοῦ  
J 243 θεοπρεπῶς λεγομένων ἐν ἀληθείᾳ | λέγεσθαι · εἰ γὰρ οὔτε υἱὸς  
365 οὔτε Θεὸς ἐξ ἀληθείας, ἀλλ' ἐκ καταχρήσεως τούτων ἐκάτε-  
ρον, πάντως ὅτι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ὀνομάτων, οἷς παρὰ τῆς  
θείας γραφῆς ὀνομάζεται, τῆς ἀληθείας κεχώρισται. 59. Οὐ  
γὰρ δὴ τὸ μὲν ἀληθῶς ἐπ' αὐτοῦ ῥηθήσεται, τὸ δὲ ἀμοιρήσει  
τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ πάντως ἀλλήλοις ἀκολουθήσει τὰ πάντα,  
370 ὥστε εἰ μὲν ἀληθῶς εἶη Θεός, καὶ κριτὴν καὶ βασιλέα καὶ  
τὰ καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων εἶναι ὡς λέγεται, εἰ δὲ ἡ  
θεότης ψεύδοιτο, μηδὲ ἄλλο τι τῶν περὶ αὐτοῦ ἀληθεύειν.  
Πεισθέντων τοίνυν τῶν ἡπατημένων τὸ ψευδῶνον ἐπὶ τοῦ  
μονογενοῦς εἶναι τὴν τῆς θεότητος κλησιν, τὸ μηδὲ λατρεῦειν  
375 μηδὲ σεβάζεσθαι μηδὲ ὅλως τὴν Θεῷ χρεωστουμένην ἀπονέ-  
μειν τιμὴν συγκατεσκευάσθη.

60. Ἴνα τοίνυν ἐνεργὸς αὐτοῖς ἡ κατὰ τοῦ σωτῆρος ἐπιχεί-  
ρησις γένηται, ταύτην εὐραντο τῆς βλασφημίας τὴν μέθοδον.  
Συμβουλευούσι μὴ δεῖν τὴν ἐν τοῖς ἄλλοις ὀνόμασι κοινωνίαν  
380 ἐπισκοπεῖν, δι' ὧν τὸ ὁμότιμον τῆς ἀξίας τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν  
πατέρα διασημαίνεται, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ ἀγεννήτου πρὸς τὸ

alors que, sans aucune autre intervention du donneur, le poison <sup>1</sup>, s'insinuant dans les viscères, produit ses effets funestes, ces gens se livrent à des opérations d'un genre semblable. 58. En effet, après avoir agrémenté la doctrine mortifère, comme avec du miel, par l'élégance de leurs sophismes, ils infusent dans l'âme de l'auditeur la doctrine trompeuse selon laquelle le Monogène Dieu n'est pas vrai Dieu, et par là, ils obtiennent tout le reste <sup>2</sup>, même s'ils observent le silence. En effet, la conviction que le Fils n'est pas vraiment Dieu a comme conséquence qu'aucune autre assertion digne de Dieu, faite à son sujet, ne correspond à la vérité. Si en effet, il n'est ni Fils, ni Dieu en toute vérité, chacune de ces deux dénominations étant employée par catachrèse, alors assurément tous les autres titres qui lui sont donnés par la divine Écriture, sont eux aussi éloignés de la vérité. 59. De fait, ce n'est pas telle dénomination qui le désigne qui sera dite conforme à la vérité et telle autre non conforme à la vérité, mais toutes sont assurément liées entre elles, si bien que s'il est vraiment Dieu il sera aussi, en toute vérité, juge, roi et tout ce qui est dit de lui à l'aide de chacun de ces mots tels qu'ils sont dits, mais que si la divinité lui était attribuée faussement, rien d'autre de ce qui est dit de lui ne correspondrait à la vérité. Une fois donc que les gens induits en erreur sont convaincus que l'appellation de Dieu est faussement attribuée au Monogène, la preuve sera fournie en même temps pour eux qu'il ne faut pas l'honorer d'un culte, ni le vénérer, ni lui rendre l'hommage qui, en général, est dû à Dieu.

### Substance de Dieu et notion d'« inengendré »

60. Pour donner de l'efficacité à leur entreprise contre le Sauveur, ils ont trouvé la méthode suivante pour exposer leur blasphème. D'après leurs conseils, il faut non pas examiner ce qu'ont de commun les autres titres, par lesquels est exprimée l'égalité d'honneur et de dignité du Fils et du Père, mais raisonner à

1. L'exemple de l'action du poison a déjà été utilisé en CE I, 4, 32. Voir aussi CE II, 187.

2. Le verbe συγκατειργάσαντο est à mettre en relation avec les verbes ἐργάζονται/κατεργάζεται dans le paragraphe précédent.

γεννητὸν ἀντιθέσεως τὸ παρηλλαγμένον τῆς φύσεως συλλογί-  
 ζεσθαι · τοῦτο γὰρ εἶναι τὴν θεϊαν φύσιν, ὅπερ σημαίνει τὸ  
 τῆς ἀγεννησίας ὄνομα. **61.** Εἶτα πάντων ἀνθρώπων τῶν γε  
 385 νοῦν ἐχόντων ἀμύχανον εἶναι λογιζομένων δυνάμει τινὶ ῥημά-  
 των τὴν ἀφραστον φύσιν ἐξαγγελθῆναι, οὔτε τῆς γνώσεως  
 ἡμῶν τοσοῦτον ἐκτεινομένης, ὡς εἰς τὰ ὑπερέκεινα τῶν γινω-  
 σκομένων φθάνειν, οὔτε τῆς τῶν λόγων ὑπηρεσίας τοσαύτην  
 δύναιμι ἐν ἡμῖν κεκληρωμένης, ὡς ἰκανὴν εἶναι τὸ νοηθὲν  
 390 ἐξαγγεῖλαι, εἴπερ τι καὶ ὅλως ὑψηλὸν τε καὶ θεῖον ἐπὶ νοῦν  
 ἔλθοι, πάλιν οἱ σοφοὶ οὗτοι πολλὴν ἀβελτερίαν καὶ τῆς λογι-  
 κῆς ἐπιστήμης ἀπειρίαν τῶν πολλῶν καταψηφιζόμενοι αὐτοί  
 τε εἰδέναι διαθεβαίουσιν ταῦτα καὶ οἷς ἂν ἐθέλωσι δύνασθαι  
 J 244 τὴν περὶ τούτων ἐμποιῆσαι γνώσιν. **62.** Καὶ διὰ τοῦτο  
 395 λέγουσι μηδὲν ἕτερον εἶναι τὴν θεϊαν φύσιν πλὴν τὴν ἀγεννη-  
 σίαν αὐτήν, καὶ ταύτην « κυριωτάτην καὶ ἀνωτάτω » προσα-  
 γορεύοντες ἅπαν τὸ μεγαλεῖον τῆς θεότητος τῇ φωνῇ ταύτῃ  
 ἐγκατακλείουσιν · ὡς ἐκ τούτου κατασκευάζεσθαι, εἴ ἢ ἀγεν-  
 νησία τὸ κυριώτατον τῆς οὐσίας ἐστὶ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν θεο-  
 400 πρεπῶν ὀνομάτων ταύτῃ συνήρτηται, ἢ θεότης, ἢ ἀφθαρσία,  
 ἢ δύναιμι καὶ τὰ ἄλλα πάντα, εἴ οὖν ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἢ  
 ἀγεννησία ἐστί, πάντως εἴ τι τοῦτο μὴ λέγεται, οὐδὲ ἐκεῖνα  
 ἔσται. **63.** Ὡς γὰρ τὸ λογικὸν καὶ τὸ γελαστικὸν καὶ τὸ  
 ἐπιστήμης δεκτικὸν ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου ἐστίν, εἴ δὲ τι μὴ  
 405 ἐστὶν ἀνθρωπος, οὐδὲ ἐν τοῖς ἰδιώμασι πάντως ἔσται τῆς  
 φύσεως, οὕτως εἴπερ ἀγεννησία ἐστὶν ἢ ἀληθινὴ θεότης, ὅτι τὸ

1. « Science du raisonnement » peut aussi se traduire par « la logique ». Grégoire reproche souvent à Eunome de faire appel à l'art de la dialectique, appris à l'école des philosophes du dehors. Mais il s'attache aussi à montrer qu'Eunome ne respecte pas toujours les règles de cet art.

2. Cette expression provient du texte-programme d'Eunome, cité par Grégoire de Nysse dans *CE I*, 151. A signaler qu'Eunome emploie « substance » et non pas « nature ».

partir de l'opposition entre « inengendré » et « engendré », et en déduire la différence de nature entre les deux, la nature divine étant justement ce que signifie le terme « être-inengendré ». **61.** Or, alors que tous les hommes à l'esprit sensé jugent qu'il est impossible de faire connaître la nature indicible grâce à la force expressive des mots, que notre connaissance ne s'étend pas au point qu'elle soit capable de parvenir à saisir les réalités qui se situent au-delà des choses connues, que la faculté de la parole n'est pas dotée en nous d'une telle puissance que nous soyons capables d'exprimer notre pensée dans le cas où précisément quelque chose de tout à fait élevé et divin nous vient à l'esprit, ces sages, au contraire, condamnant les gens du commun pour leur incompetence et leur ignorance dans le domaine de la science du raisonnement<sup>1</sup>, soutiennent avec assurance qu'ils connaissent celle-ci et qu'ils sont capables de procurer à ceux qui le désirent la connaissance de celle-ci. **62.** Pour cette raison, ils déclarent que la nature divine n'est rien d'autre que l'« être-inengendré » même, et, en la proclamant « la plus authentique et la plus élevée<sup>2</sup> », ils enferment dans les limites de cette appellation toute la grandeur de la divinité. Il en résultera ceci : si l'être-inengendré est l'aspect le plus authentique de la substance et si les autres noms dignes de Dieu, à savoir la divinité, l'incorruptibilité, la puissance et tout le reste, dépendent de cette appellation, si donc l'être-inengendré est cela et ce qui est du même genre, sans aucun doute, si une réalité n'est pas dite être cela, elle ne sera pas non plus le reste. **63.** En effet, tout comme le propre de l'homme est d'être capable de raisonner, de rire<sup>3</sup>, d'acquérir la science et que, si un être n'est pas homme, assurément sa nature ne sera pas douée de ces propriétés, de même, s'il est vrai que l'être-inengendré est la vraie divi-

3. Définition qui provient d'ARISTOTE, *Les parties des animaux* III, 10, 673 a 8 e : voir *CE I*, 420 et note *ad loc.* Voir F. X. RISCH, dans PSEUDO-BASILIIUS, *Adversus Eunomium* IV-V, p. 45, 61 et 139, selon lequel la définition provient de PORPHYRE, *In Cat.* 60, 17 (Busse).

ὄνομα τοῦτο μὴ πρόσεστιν, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν τῆν θεότητα  
 χαρακτηριζόντων τούτῳ πάντως ἐφευρεθήσεται. Τῆς οὖν  
 ἀγεννησίας περὶ τὸν υἱὸν μὴ λεγομένης, τὸ μηδὲ τὰ λοιπὰ  
 PG 932 410 πάντα τῶν ὑψηλῶν τε καὶ θεοπρεπῶν ὀνομάτων ἐπ' αὐτοῦ  
 κυρίως λέγεσθαι κατεσκευάσθη. **64.** Τοῦτο οὖν εἶναι τῆν  
 κατάληψιν τῶν θεῶν μυστηρίων ὀρίζονται, τὸ ἀθετεῖσθαι τοῦ  
 υἱοῦ τῆν θεότητα, μονονουχί φανερώς ἐμβοῶντες παντὶ τῷ  
 τῆν ἀκοήν ὑπέχοντι ὅτι σοὶ ἕξεισι τελείῳ κατὰ τῆν γνῶσιν  
 415 εἶναι, μὴ πιστεύοντι τῷ μονογενεῖ Θεῷ, ὅτι ἐστὶν ἀληθῶς  
 Θεός, μὴ τιμῶντι τὸν υἱὸν καθὼς τιμᾶται ὁ πατήρ, μὴ υἱὸν  
 ἀλλὰ κτίσμα κατὰ τῆν φύσιν εἶναι νομίζοντι, μὴ κύριον,  
 μὴ δεσπότην<sup>1</sup>, ἀλλὰ δοῦλον καὶ ὑποχείριον. Πρὸς τοῦτο γὰρ  
 βλέπει τὸ πέρας τῆς συμβουλῆς, καὶ ἑτέροις ῥήμασιν ἢ  
 420 βλασφημία περικαλύπτεται. **65.** Διὰ ταῦτα ποικίλως κατὰ  
 τῆν προτέραν λογογραφίαν ἐμπυρριχίζων τῇ τῶν σοφισμάτων  
 στροφῇ καὶ διαφόρως τεχνολογῶν τὸ ἀγέννητον, ἐκκλέπτει  
 J 245 τῆν διάνοιαν τῶν εὐεξαπατήτων, | ἐν οἷς φησιν · « Οὐκοῦν εἰ  
 μήτε κατ' ἐπίνοιαν μήτε κατὰ στέρησιν μήτε ἐν μέρει, ἀμερῆς  
 425 γὰρ, μήτε ἐν αὐτῷ ὡς ἕτερον, <ἀπλοῦς γὰρ καὶ ἀσύνθετος,  
 μήτε παρ' αὐτὸν ἕτερον>, εἷς γὰρ καὶ μόνος ἀγέννητος, αὐτὸ  
 ἂν εἴη οὐσία ἀγέννητος. » **66.** Συνιδῶν τοίνυν ὁ διδάσκαλος  
 ἡμῶν τῆν ἐκ τῆς ἀπάτης ἐγγινομένην τοῖς παρακρουσθεῖσι  
 430 ζημίαν, ὅτι αὐτῆς ἐστὶ τῆς εἰς τὸν κύριον ἡμολογίας παράβα-  
 σις ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι αὐτὸν ἀληθῶς Θεὸν συγκατάθεσις,  
 εἰς ὑπερ ἢ τῶν ῥημάτων τούτων ἀκολουθία καταστρέφει τὸ  
 δόγμα, διὰ τοῦτο τὸ μὲν ὡς μέρος μὴ ἐπιλέγεσθαι τῷ Θεῷ

i. Cf. Jude 4

1. Des expressions de ce genre, placées dans la bouche d'Eunome et de ses sectateurs, font penser à un mystagogue qui promet l'initiation aux mystères cachés.

2. La citation provient d'EUNOME, *Apologie* 8, SC 205, p. 251, mais Grégoire reproduit la version qu'en a donnée Basile dans le CE I, 11, qui comporte l'une ou l'autre omission. Voir BASILE, CE I, 11, SC 199, p. 209. Globalement, on peut se montrer d'accord avec Th. Dams et R. P. Vaggione qui estiment que dans les § 12-148, Grégoire n'a donné aucune citation

nité, assurément celui à qui ce nom ne convient pas, ne sera  
 pas trouvé en possession des autres marques caractéristi-  
 ques de la divinité. Or, comme le terme « être-inengendré »  
 n'est pas appliqué au Fils, il est donc prouvé que les autres  
 noms sublimes, convenant à Dieu, ne sont pas employés non  
 plus, au sens propre, dans le cas du Fils. **64.** Ils définissent  
 donc que la compréhension des mystères divins consiste à  
 dénier la divinité au Fils et il s'en faut de peu qu'ils ne crient  
 ouvertement à ceux qui leur prêtent une oreille attentive :  
 « Il t'est possible de posséder une connaissance parfaite<sup>1</sup>, en  
 refusant de croire que le Monogène Dieu est vraiment Dieu,  
 en n'honorant pas le Fils comme le Père est honoré, en  
 estimant qu'il est non pas Fils, mais créature selon sa nature,  
 qu'il n'est pas Seigneur, ni Maître<sup>1</sup>, mais esclave et sujet. »  
 C'est cette conclusion qu'ils ont en vue à travers leurs  
 conseils, même si le blasphème se cache sous d'autres ter-  
 mes. **65.** Pour cette raison, Eunome s'est livré dans son  
 premier ouvrage, de façon variée, aux contorsions captieuses  
 de ses sophismes, et a appliqué son art, selon des modes  
 différents, au terme « inengendré », introduisant ainsi  
 l'erreur dans l'esprit de ceux qui sont faciles à tromper en  
 leur disant : « Si donc l'inengendré n'est tel ni selon le  
 concept, ni selon la privation, ni en partie – car il est indivi-  
 sible –, ni comme une autre chose qui serait en lui – car il est  
 simple et non composé –, ni comme une autre chose qui  
 serait à côté de lui – car il est le seul et unique inengendré –,  
 il sera alors en soi substance inengendrée<sup>2</sup>. » **66.** Comme  
 notre maître (Basile) avait perçu le préjudice subi par ceux  
 qui se sont laissés tromper par cette erreur, du fait que  
 l'assentiment donné à l'affirmation que le Fils n'est pas  
 vraiment Dieu consiste à contrevenir à la confession de foi  
 au Seigneur – c'est précisément à cette conclusion que  
 l'enchaînement logique des propos tenus par Eunome fait  
 aboutir son enseignement –, à cause de cela Basile ne contre-

explicite tirée de l'*ApAp* : voir Th. DAMS, *La controverse eunomienne*, p. 67-69 ; R. P. VAGGIONE, *Eunomius. The Extant Works*, p. 105.



τὴν ἀγεννησίαν οὐκ ἀντιλέγει, ἀπλοῦν τε καὶ ἄποσον καὶ ἀμέγεθες καὶ ἀσύνθετον καὶ αὐτὸς συνομολογῶν εἶναι τὸ  
 435 θεῖον, τὸ δὲ κατ' ἐπίνοιαν μὴ δεῖν ἐπ' αὐτοῦ τὴν ἐπωνυμίαν λέγεσθαι ταύτην καὶ ἀντιλέγει καὶ ἀποδείκνυσιν· οἷς οὐκ ἐμμένων ὁ λογογράφος πάλιν ἡμῖν τὴν παρ' ἑαυτοῦ σοφίαν ἀντικαθίστησιν ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν λόγων, τοῖς περὶ τῆς ἐπινόιας εἰρημένους ἀντιμαχόμενος.

67. Καιρὸς δ' ἂν εἴη λοιπὸν καὶ αὐτῆς μνησθῆναι τῆς εἰς τοῦτο κατασκευῆς, τοσοῦτον ὑπειπόντας μόνον. Οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν οὐσίας Θεοῦ· τάχα δὲ μικρὸν ἔστιν ἐπὶ μόνῃς ἀποφῆσθαι τοῦτο  
 5 τῆς ἀνθρωπίνης δυνάμεως, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀσώματον κτίσιν ἐλάττονα τίς εἰπὼν ἢ ὥστε χωρῆσαι καὶ περιλαβεῖν τῇ γνώσει τὴν ἀόριστον φύσιν οὐ τοῦ παντὸς ἀμαρτήσεται. 68. Οἷον ἔστιν ἐπὶ τῶν καθ' ἡμᾶς ὑποδειγμάτων κατανοῆσαι, ὅτι πολλῶν ὄντων καὶ διαφόρων τῶν διὰ σαρκὸς τὴν ζωὴν εἰληχό-  
 10 των, τῶν μὲν πτηνῶν τῶν δὲ χερσαίων, τό τε ὑπερνεφές ἐν τῇ

1. Après avoir rappelé, dans la section 12-66, les points fondamentaux de la controverse entre Eunome et Basile, à savoir la portée du terme « être-inengendré » appliqué à la substance de Dieu et la vraie divinité du Fils, Grégoire s'attache à prouver que l'intelligence humaine n'est pas capable d'une compréhension exacte de la substance divine. Pour l'analyse détaillée de CE II, 67-124, voir BARMANN, *The Cappadocian Triumph over Arianism*, p. 328-338, 380. Thèse reprise dans CE III, 1, 109.

dit pas l'affirmation que l'être-inengendré ne doit pas être attribué en partie seulement à Dieu et proclame, lui aussi, que la divinité est simple, exempte de quantité et de grandeur (matérielle) et de composition. Par contre, il s'oppose à Eunome, en donnant ses raisons, à propos de l'affirmation de celui-ci que cette appellation (d'inengendré) ne doit pas être attribuée par voie de conceptualisation. Notre logographe n'en demeure pas là, mais nous oppose de nouveau sa sagesse dans ce deuxième ouvrage, en cherchant à réfuter ce qui a été dit à propos du concept.

### III. Penser la nature divine est au-dessus des capacités de l'homme

#### Incompréhensibilité de la substance divine

67. Il serait opportun de rappeler maintenant leur argumentation sur ce point, en ajoutant seulement ceci : la nature humaine ne possède pas en elle-même la faculté d'une compréhension exacte de la substance de Dieu<sup>1</sup>. Cependant, il ne faudrait peut-être pas se limiter à dénier cette possibilité à la seule nature humaine, mais quelqu'un qui dirait que même la création incorporelle est incapable de saisir et d'embrasser par la connaissance la nature infinie ne se tromperait pas du tout<sup>2</sup>. 68. Il est possible de comprendre cela à l'aide d'exemples tirés de notre expérience. Les êtres qui ont obtenu la vie dans l'ordre de la chair sont nombreux et variés, les uns étant ailés et les autres liés à la terre ; et si on comparait entre eux ceux qui s'élèvent au-dessus des nuages grâce à la force de leurs ailes

2. Déjà dans le CE I, 270-294 ; 369-375, figure un passage sur la hiérarchie des êtres, mais en reprenant le thème, Grégoire ne se répète pas littéralement ; il utilise le thème pour une autre forme d'argumentation.

τῶν πτερῶν δυνάμει γενόμενον καὶ τὸ τοῖς κοίλοις ἐγκαθιδρυ-  
 μένον καὶ ἐμφωλεῦον εἰ μὲν πρὸς ἄλληλα κρῖνοιοντο, οὐκ ὀλί-  
 γον ἂν ἀφεστάναι δόξειε τοῦ χειρσαίου τὸ ἐναέριον, εἰ δὲ πρὸς  
 τὰ ἄστρα καὶ τὴν ἀπλανῆ σφαῖραν ἢ σύγκρισις εἶη, οὐδὲν  
 15 ἔλαττον κεχωρισθαι τοῦ οὐρανοῦ τὸ μετεωροποροῦν διὰ πτή-  
 σεως τῶν περὶ γῆν νομισθήσεται ζώων. **69.** Οὕτως καὶ ἡ τῶν  
 ἀγγέλων δύναμις τῷ μὲν ἡμετέρῳ συγκρινομένη πάμπολυ  
 προέχειν δοκεῖ, ὅτι οὐδεμιᾶς αἰσθήσεως ἐνοχλοῦσης γυμνῆ  
 PG 933 τε καὶ ἀπαρακαλύπτῳ τῇ γνωστικῇ δυνάμει τῶν ὑψηλῶν |  
 20 ἐπορέγεται · εἰ δὲ πρὸς τὸ μεγαλεῖον τοῦ ὄντως ὄντος<sup>a</sup> καὶ ἡ  
 ἐκείνων κατάληψις ἐξετάζοιτο, τάχα ὁ τολμήσας εἰπεῖν μὴ  
 πόρρω τῆς ἡμετέρας βραχύτητος καὶ τὴν ἐκείνων δύναμιν  
 ἀφεστάναι τῆς θείας κατανοήσεως οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος ἀπο-  
 25 τολμήσει. Πολὺ γὰρ τὸ μέσον καὶ ἀδιεξίτητον, ᾧ πρὸς τὴν  
 κτιστὴν οὐσίαν ἢ ἄκτιστος φύσις διατετείχισται. **70.** Αὕτη  
 πεπεράτωται, ἐκείνη πέρασ οὐκ ἔχει · αὕτη τοῖς ἰδίους μέτροις  
 κατὰ τὸ ἀρέσαν τῇ σοφίᾳ τοῦ πεποιηκότος ἐμπεριείληπται,

a. Cf. Ex 3, 14

1. Grégoire illustre par un exemple la thèse métaphysique de la distance du créé à l'Incréé. Ce qui est original, c'est la présentation de classes d'êtres selon un schéma d'analogie de proportionnalité. La présentation est sous-tendue par le schème de l'échelonnement et de la distance qui sépare les différentes classes.

2. La notion de connaissance non voilée pourrait être d'origine à la fois biblique et platonicienne. Ainsi 1 Co 13, 12 insiste sur la connaissance confuse de Dieu que nous avons sur terre, l'opposant à la connaissance face à face, qui procure une claire vision. Les exégètes eux-mêmes renvoient au langage métaphorique de la philosophie grecque qui va dans le même sens : par exemple le mythe de la caverne. CL. MORESCHINI qui a étudié ce thème dans *Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno* signale que GRÉGOIRE DE NAZIANZE utilise lui aussi ce langage dans *Or.* 2, 7 et 20, 1 (et indique comme source possible PLATON, *Phédon* 65 a c, 66 c, 67 a) : voir CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 320. L'originalité de Grégoire de Nysse dans ce passage est qu'il applique aux anges cette notion de connaissance non entravée par les sens.

et ceux qui se cachent dans les cavernes pour y vivre, il apparaîtrait qu'une différence non négligeable sépare l'animal lié à la terre de celui qui vit dans les airs. Si la comparaison se faisait avec les astres et la sphère sans mouvement, les animaux qui se déplacent dans les hauteurs en volant seraient jugés tout aussi loin du ciel que les animaux qui vivent sur terre<sup>1</sup>. **69.** De la même façon aussi, la puissance des anges, comparée à la condition qui est la nôtre, apparaît comme étant largement supérieure, car, sans aucune entrave d'un organe des sens, ils sont tendus vers les choses sublimes avec une puissance cognitive pure et non voilée<sup>2</sup>. Mais si l'on examinait leur compréhension au sujet de la grandeur de celui qui est réellement<sup>3</sup>, la personne qui oserait affirmer que la capacité des anges sous ce rapport est peut-être éloignée de la compréhension de Dieu presque autant que notre petitesse, ne s'écarterait pas, par présomption, de ce qui est vraisemblable. En effet, l'intervalle qui sépare comme par une enceinte la nature créée de la substance créée, est grand et infranchissable<sup>3</sup>. **70.** Cette dernière est limitée, la première est illimitée ; celle-ci est enfermée dans ses propres mesures selon ce qu'il a plu à la sagesse de celui qui l'a créée ; celle-là a comme mesure l'infinité<sup>4</sup>. Celle-ci s'étend

3. Au terme de sa remontée dans la hiérarchie des êtres, Grégoire en arrive à la conclusion suivante : en définitive, entre le créé et l'Incréé s'interpose un « mur de séparation » qui empêche le créé d'accéder de plain-pied à la connaissance de la nature divine. A propos de la notion de *διάστημα* dans ce contexte, T. P. VERGHESE note que ce terme désigne non pas une différence qualitative, mais une différence ontologique : T. P. VERGHESE, « Diastema and diastasis », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 253 ; G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 32-33.

4. Grégoire résume certains développements du *CE I* sur les limites à l'intérieur desquelles se déroule l'activité de l'homme et sur le statut de Dieu qui échappe à toute limitation : *CE I*, 256 ; 365 ; 373 ; 688-691 ; *CE II*, 89 ; *CE III*, 1, 103-110. A signaler l'effet obtenu par l'oxymoron : voir L. MÉRIDIÉ, *L'influence de la seconde sophistique sur Grégoire de Nysse*, Paris 1906, p. 201. Pour les notions de temps et d'éternité, voir D. L. BALAS, « Eternity and Time in *Contra Eunomium* », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 138-139.

τῆς δὲ μέτρον ἢ ἀπειρία ἐστίν· αὕτη διαστηματικῆ τινι παρα-  
 τάσει συμπαρεκτείνεται, καὶ χρόνῳ καὶ τόπῳ περιειργουμένη,  
 30 ἐκείνη ὑπερεκπίπτει πάσαν διαστήματος ἔννοιαν, καθ' ὅπερ  
 ἂν τις ἐπιβάλλῃ τὸν νοῦν, κατ' ἐκείνο τὴν πολυπραγμοσύνην  
 ἐκφεύγουσα· ἐν ταύτῃ τῇ ζωῇ καὶ ἀρχὴν τοῖς οὖσι καὶ τέλος  
 ἐστὶν ἐπινοῆσαι, ἢ δὲ ὑπὲρ τὴν κτίσιν μακαριότητος οὔτε ἀρχὴν  
 οὔτε τέλος προσίεται, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ ἐν ἑκατέρῳ σημαινόμενον  
 35 πέφυκεν αἰεὶ ὡσαύτως ἔχουσα καὶ ἐφ' ἑαυτῆς βεβηκυῖα, οὐ  
 διαστηματικῶς ἐκ τινος εἰς τι τῇ ζωῇ διοδεύουσα· οὔτε γὰρ  
 μετουσίᾳ ζωῆς ἐτέρας ἐν τῷ ζῆν γίνεται, ὡς ἀκόλουθον εἶναι  
 καὶ πέρασ καὶ ἀρχὴν τῆς μετουσίᾳ νοεῖσθαι, ἀλλ' αὐτὸ ὅπερ  
 J 247 ἐστὶ ζωὴ ἐστὶν ἐν ἑαυτῇ ἐνεργουμένη, οὔτε μείζων | οὔτε  
 40 ἐλάττων ἐκ προσθήκης ἢ ὑφαιρέσεως γίνεται. Ἡ μὲν γὰρ εἰς  
 τὸ μείζον ἐπαύξεσις ἐν τῷ ἀπείρῳ χώρῳ οὐκ ἔχει, τῆς δὲ  
 κατὰ τὴν ἐλάττωσιν ἐπινοίας τὸ κατὰ φύσιν ἀπαθὲς ἀνεπίδε-  
 κτον. 71. Ὡσπερ δὲ τὸν οὐρανὸν ὁρῶντες καὶ τρόπον τινὰ διὰ  
 τῶν ὁρατικῶν αἰσθητηρίων τοῦ κατὰ τὸ ὕψος ἐφαπτόμενοι  
 45 κάλλους εἶναι μὲν τὸ φαινόμενον οὐκ ἀμφιβάλλομεν, τὸ δὲ τί  
 ἐστὶν ἐρωτηθέντες διερμηνεύσαι τῷ λόγῳ τὴν φύσιν οὐκ ἔχο-  
 μεν, θαυμάζομεν δὲ μόνον τὴν ἐγκύκλιον τοῦ παντὸς ὁρῶντες  
 περιφορὰν καὶ τῶν πλανητῶν τὴν ἐναρμόδιον ἐπὶ τὸ ἔμπαλιν  
 κίνησιν κύκλον τέ τινα τὸν λεγόμενον ζωοφόρον κατὰ τὸ  
 50 λοζὸν ἐγκεχαραγμένον τῷ πόλῳ, ᾧ τὴν κίνησιν τῶν κατὰ τὸ  
 ἐναντίον ἀνειλουμένων παρατηροῦσιν οἱ ταῦτα σοφοί, φωστή-  
 ρων τε διαφορὰς κατὰ τε τὰ μεγέθη καὶ τὰς τῶν αὐγῶν  
 ιδιότητας ἐπιτολάς τε καὶ δύσεις κατὰ τὴν ἐγκύκλιον τοῦ  
 ἔτους περίοδον ἐπὶ τῶν αὐτῶν αἰεὶ καιρῶν γινομένης ἀπαρα-  
 55 θάτως, συνόδους τε τῶν πλανωμένων καὶ ὑποδρομάς τῶν

1. Cf. CEI, 273-277.

2. C'est le début d'un long passage qui sert à illustrer la thèse des limites de notre capacité de compréhension. Ce genre de développement relève du procédé de la *descriptio* ou de l'*ekphrasis*. Il consiste à présenter, de façon vivante, un ensemble de données ou d'évènements, liés entre eux, l'auteur prenant à témoins les lecteurs qui peuvent faire les mêmes observations (LAUSBERG, *Handbuch*, p. 399-420).

selon une extension par intervalles et est enfermée de toutes  
 parts par le temps et l'espace, celle-là transcende toute  
 notion d'intervalle et se dérobe à la curiosité, quel que soit  
 l'aspect auquel on applique son esprit. Dans le cas de la vie  
 d'ici-bas, il est possible de concevoir un commencement et  
 une fin pour les êtres ; la béatitude qui se situe au-delà de la  
 création n'admet ni commencement ni fin, mais, par nature,  
 elle est au-dessus de ce qui est signifié par ces deux termes,  
 car elle est toujours la même et est stable en elle-même et  
 dans sa vie elle ne passe pas par intervalles d'un stade à un  
 autre. En effet, elle n'accède pas à la vie par participation à  
 une autre vie, si bien que, par voie de conséquence, on  
 pourrait concevoir un commencement et une fin de la parti-  
 cipation<sup>1</sup>. Mais elle est ce qu'elle est, à savoir vie active en  
 elle-même, et elle ne devient ni plus grande, ni plus petite  
 par ajout ou soustraction. En effet, l'accroissement tendant  
 vers ce qui est plus grand n'a pas de place dans l'infini et ce  
 qui est impassible par nature n'admet pas la notion de dimi-  
 nution. 71. Prenons une comparaison. En regardant le ciel  
 et en touchant, d'une certaine manière, moyennant le sens  
 de la vue, la beauté qui est dans les hauteurs, nous ne dou-  
 tons pas que ce qui se manifeste à notre vue existe réelle-  
 ment, mais si on nous demande quelle en est la nature, nous  
 sommes incapables d'en fournir l'explication par nos paro-  
 les<sup>2</sup> ; nous voyons seulement avec admiration le mouvement  
 circulaire de l'univers et l'harmonieux déplacement des pla-  
 nètes en sens inverse, et ce qui est nommé cercle du zodia-  
 que, inscrit selon le plan de l'écliptique autour du pôle, sur  
 lequel ceux qui sont compétents en cette matière observent  
 le parcours des corps célestes tournant en sens inverse ;  
 nous voyons aussi avec admiration les différences entre les  
 astres lumineux sous le rapport de la grandeur et des pro-  
 priétés de leurs rayons, leur lever et leur coucher, qui se  
 produisent immuablement toujours au même moment en  
 fonction du déroulement cyclique de l'année ; nous admi-  
 rons encore les conjonctions des planètes, le cours inférieur

ὑποβεηκότων καὶ ἐκλείψεις τῶν ὑπερκειμένων καὶ γῆς ἀπο-  
 σκιάσεις καὶ ἀποκαταστάσεις τῶν ἐκλειπόντων τὴν τε  
 πολυειδῆ τῆς σελήνης ἀλλοίωσιν καὶ τοῦ ἡλίου τὴν ἐπὶ τοῦ  
 μέσου τῶν πόλων κίνησιν, καὶ ὡς ἀνάπλευς ὢν τοῦ ἰδίου  
 60 φωτὸς καὶ ταῖς ἀκτῖσιν ἐν κύκλῳ καταστεφῆς πάντα τε τῇ  
 φωτιστικῇ δυνάμει περιπτυσσόμενος ἔστιν ὅτε καὶ αὐτὸς  
 ἐκλείπει, τοῦ σεληναίου σώματος ὡς φασιν ἐπιπροσθούντος,  
 καὶ ὡς κατὰ τὸ βούλημα τοῦ διατάξαντος αἰετὸν ἰδίον δρόμον  
 ἀνῶν περιπορεύεται διὰ τῆς τεταγμένης προόδου καὶ ὑποβά-  
 65 σεως, τὰς τέσσαρας τοῦ ἔτους ὥρας ἐν ἑαυταῖς ἀνελίσσων,  
 ταῦτα ὁρῶντες εἶναι μὲν τὰ φαινόμενα δι' ὧν ὁρῶμεν οὐκ  
 ἀμφιβάλλομεν, οὐσίας δὲ λόγον ἐκάστου τῶν ὄντων τοσοῦτον  
 ἀπέχομεν κατανοῆσαι, ὅσον εἰ μὴδὲ τὴν ἀρχὴν τῇ αἰσθήσει |  
 τὸ φανὲν ἐγνωρίσαμεν· οὕτω καὶ τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου ὅτι  
 70 μὲν ἔστιν οἶδαμεν, τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον ἀγνοεῖν οὐκ ἀρνού-  
 μεθα.

J 248

PG 936

**72.** | Οἱ δὲ γινώσκων ταῦτα κομπάζοντες πρότερον μὲν  
 περὶ τῶν ὑποβεηκότων εἰπάτωσαν, τί τὸ οὐράνιον οἰόνται  
 σῶμα, τίνα δὲ τὴν κυκλοφοροῦσαν διὰ παντὸς μηχανήν, ἐν  
 75 τίνι δὲ τὴν κίνησιν γίνεσθαι; Ὅπερ γὰρ ἂν τις τῇ διανοίᾳ  
 λογίσῃται, πρῶτον καταλήξει. **73.** Εἰ τε γὰρ ἕτερον ὁμοιοσχη-  
 μάτιστον σῶμα λέγοι τις ἐν τύπῳ περιηρμοσμένον περικρα-  
 τεῖν τὴν φορὰν, ὡς αἰετὸν δρόμον καμπτόμενον ὁμοιοτρόπως  
 80 περὶ ἑαυτὸν ἐλίσσεσθαι, τῇ ἀνάγκῃ τοῦ περιέχοντος ἐξενεχ-  
 θῆναι πρὸς τὸ εὐθὺ καλυόμενον, πῶς ἐρεῖ διαμείνεν ταῦτα τὰ  
 σώματα, διὰ τῆς διηγεκοῦς τρίψεως ἐν ἀλλήλοις οὐ δαπανώ-

1. La présentation faite trouve des parallèles dans la littérature grecque ou latine. Voir, à titre d'exemple, CICÉRON, *De natura deorum* II, 19-21. Même s'il reprend des éléments provenant de la philosophie grecque, Grégoire se garde bien de considérer les astres comme des dieux et il fait comprendre que tous ces mouvements sont réglés par Dieu.

2. De la description précédente, Grégoire retient la donnée du mouvement si bien réglé des astres et il soulève la question de ce qui est à l'origine du mouvement.

des astres qui passent en-dessous de celles-ci, les éclipses de ceux qui se situent au-dessus, les ombres projetées sur la terre et le retour de ceux qui avaient connu l'éclipse, les changements multiformes de la lune, le mouvement du soleil au milieu entre les pôles, le soleil qui, étant comme rempli de sa propre lumière, couronné tout autour de ses rayons et embrassant tout en vertu de la puissance illuminatrice, connaît lui-même quelquefois l'éclipse – car, dit-on, il est caché par le corps de la lune –, et qui, accomplissant toujours sa propre course selon la volonté de celui qui le lui ordonne, fait sa révolution en se levant et en se couchant selon un ordre réglé, et en faisant se dérouler dans leur succession en elles-mêmes les quatre saisons de l'année<sup>1</sup>. En voyant tout cela, nous ne doutons pas de l'existence des réalités qui se manifestent à notre vue, mais pour ce qui est de comprendre la nature de chacune des réalités qui existent, nous en sommes aussi éloignés que si nous n'avions même pas eu un commencement de connaissance de ce qui se présente au sens de la vue. De même, nous savons que le créateur du monde existe, mais nous reconnaissons que nous ne savons pas définir le principe de sa substance.

**72.** Que ceux qui se vantent de connaître ces choses nous parlent d'abord de ce qui relève de l'ordre inférieur ; qu'est donc, à leur avis, le corps céleste ou le mécanisme qui fait tourner sans cesse les astres ? En quoi se produit le mouvement<sup>2</sup> ? Pour tout ce qui pourrait être objet de spéculation pour la raison, la réflexion s'arrêtera assurément, quand elle sera parvenue au seuil de ce qui est inconcevable et incompréhensible. **73.** En effet, si quelqu'un affirme qu'un autre corps de même forme, ajusté à l'autre selon ses contours, commande son mouvement en sorte qu'il le fait tourner sur lui-même dans un cours toujours régi de la même manière, étant empêché, sous la contrainte de celui qui le contient, de se mouvoir en ligne droite, comment pourra-t-il affirmer que ces corps se maintiennent sans se consumer sous l'effet du frottement continu de l'un contre l'autre ?

μενα ; **74.** Πῶς δὲ καὶ ἐνεργεῖται ἡ κίνησις, δύο σωματῶν ὁμοφυῶν πρὸς τύπον ἀλλήλοισ ἐναρμοττόντων, ὅταν τὸ ἕτερον ἀκίνητον μένη ; Τῆ γὰρ ἀκινήσις τοῦ περιεδραγμένου τὸ ἐντὸς διασφιγγόμενον ἀδυνατήσῃ πάντως πρὸς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν. Τί δὲ καὶ τὸ ἐδράζον τοῦ περιέχοντος ἐκείνου τὴν παγιότητα, ὥστε διαμένειν ἄσειστον, ὑπὸ τῆς τοῦ ἐνηρμοσμένου κινήσεως μὴ τινασσόμενον ; **75.** Εἰ δὲ κάκεινου κατὰ τὴν πολυπραγμοσύνην τῆς διανοίας εἶναι τις ἔδρα ὑποληφθεῖν ἢ συντηροῦσα ἐν τῷ παγίῳ τὴν στάσιν, πάντως προῖων κατὰ τὸ ἀκόλουθον ὁ λόγος κάκεινης πολυπραγμονήσῃ βᾶσιν τῆς βᾶσεως καὶ ταύτης ἄλλην καὶ τῆς ἐφεξῆς ἐτέραν καὶ οὕτω διὰ τῶν ὁμοίων ἢ ἐξέτασις ἀνιοῦσα πρὸς τὸ ἄπειρον ἐνεχθήσεται καὶ εἰς ἄπορον καταλήξει, τοῦ εἰς τὴν τοῦ παντὸς σύστασιν ὑποθεβλημένου σώματος τὸ ἐπέκεινα πάλιν κατεξετάζουσα, ὡς μηδαμοῦ στῆναι τὸν λόγον | τοῦ ἀεὶ περιέχοντος τὴν περιβολὴν ζητοῦντα. **76.** Ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὐχὶ κενὸν δέ τι κατὰ τὴν ματαίαν τῶν ταῦτα πεφιλοσοφηκότων ὑπόνοιαν τοῖς οὐρανίοις περιέχεται νότοις καὶ τούτῳ ἐνολισθαίνουσα τοῦ παντὸς ἢ δίνης πρὸς ἑαυτὴν ἀναστρέφει, μηδεμίαν ἐκ στερεοῦ τινος ἀντιτύπιαν εὐρίσκουσα τὴν δυναμένην ἐξ ἀντιβάσεως στῆσαι καὶ ἀνακόψαι προῖουσιν ἐν κύκλῳ τὴν κίνησιν. Τί τοίνυν ἐστὶ τὸ κενὸν ἐκεῖνο, ὃ μήτε σῶμά φασι μήτε νόημα, καὶ μέχρι τίνος ἰστάμενον, καὶ τί τὸ διαδεχόμενον ; Τίς δὲ τοῦ ναστοῦ καὶ ἀντιτύπου ἢ πρὸς τὸ κενὸν καὶ ἀνυπόστατον ἐκεῖνο συγγένεια ; Τί τὸ μεσιτεῦον τοῖς παρηλλαγμένοις τῆ φύσει ; **77.** Πῶς δὲ διὰ τῶν ἑτεροφυῶν ἢ τοσαύτη τοῦ παντὸς ἐναρμοστία συνίσταται ; Τί δ' ἂν τις εἴποι τὸν οὐρανὸν αὐτὸν εἶναι, μίγμα τι τῶν περιεχομένων στοιχείων ἢ ἐν ἐξ ἀπάντων ἢ ἄλλο τι παρὰ ταῦτα ; Τί δὲ τοὺς ἀστέρας αὐτούς, πόθεν δὲ

J 249

1. Cette remontée incessante est à mettre en relation avec l'épectase.

2. Dans ce passage, CL. MORESCHINI voit une allusion aux théories épicuriennes sur la pluralité des mondes (*Gregorio di Nissa*, p. 40). On pourrait ajouter que la mention du « vide » pourrait aussi être une allusion à l'épicurisme (cf. 124).

**74.** Comment s'effectue le mouvement, quand de deux corps de même nature, ajustés l'un à l'autre selon la forme, l'un reste immobile ? En effet, en raison de l'immobilité de celui qui embrasse, celui qui se situe à l'intérieur de ce dernier sera assurément incapable d'une activité propre. Mais qu'est-ce qui assure la solide stabilité de ce corps qui contient l'autre, au point qu'il demeure inébranlé, sans être mis en branle par le mouvement du corps qui lui est ajusté ? **75.** Si, poussé par la curiosité d'esprit, quelqu'un supposait une assise qui maintient solidement la stabilité, assurément le raisonnement, dans sa progression logique, le conduira à s'interroger sur la base de cette base, sur la base de cette dernière, sur celle de la base qui suit, et ainsi la recherche, s'avançant par étapes et remontant du semblable au semblable, s'étendra à l'infini et aboutira à des difficultés insurmontables, parce qu'on chercherait toujours de nouveau le corps au-delà de celui qui est posé comme base de l'univers, si bien que jamais on ne pourrait arrêter le raisonnement cherchant à connaître les corps successifs qui embrassent chaque fois le corps précédent <sup>1</sup>. **76.** Mais il n'en est pas ainsi. D'après les vaines suppositions de ceux qui ont étudié ces questions <sup>2</sup>, un vide est répandu autour de la voûte céleste et le mouvement circulaire de l'univers se déroule dans ce vide par rotation sur lui-même : ce mouvement ne rencontre aucune résistance de la part d'un corps solide qui soit capable de l'arrêter par opposition et de le bloquer dans sa rotation. Qu'est donc ce vide, dont ils affirment qu'il n'est ni un corps, ni une simple idée ? Jusqu'où s'étend-il et qu'est-ce qui lui succède ? Quelle parenté y a-t-il entre ce qui est résistant et solide, et ce vide sans consistance ? Qu'est-ce qui fait le lien entre des choses de nature contraire ? **77.** Comment une harmonie si grande de l'univers peut-elle être établie à partir d'éléments de nature contraire ? Et qu'est-ce qu'on pourrait dire du ciel lui-même ? Est-ce un mélange de tous les éléments qu'il contient ou bien est-ce un élément parmi tous les autres ou bien encore un élément

αὐτοῖς τὴν αὐγὴν ἀποστίλθειν τί οὖσαν καὶ ὅπως συνισταμένην ; Τῆς δὲ διαφορᾶς αὐτῶν κατὰ τε τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος ὁ λόγος τίς ; Τοὺς δὲ ἐντὸς ἑπτὰ κύκλους τὴν ἐναντίαν τῷ παντὶ κίνησιν περιεχομένους τί εἶναι, ὑπὸ ποίας ἀνάγκης ἐλαύνεσθαι ; Τὸ δὲ αἶθρον ἐκείνο καὶ αἰθέριον πῦρ καὶ ὁ ἐγκυχυμένος διὰ μέσου ἀήρ οἶόν τι διατείχισμα γινόμενος τῆς θερμαντικῆς τε καὶ ἀναλωτικῆς φύσεως πρὸς τὴν ὑγρὰν καὶ εὐανάλωτον ; Καὶ ὅπως κατὰ τὸ ἔσχατον ἡ γῆ τῷ | παντὶ ὑποδέβληται ; **78.** Τί τὸ φυλάσσον ἔχει ἐν τῷ βεβαίῳ τὴν στάσιν ; Τί τὸ ὑπερεῖδον αὐτῆς τὴν ἐπὶ τὸ κάτω φοράν ; Εἰ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτά τις ἡμᾶς κατεξετάζοι, ἄρα τις ἔσται τοσοῦτον ἀνεστηκῶς τὴν διάνοιαν ὥστε καθυποσχέσθαι τῶν τοιούτων τὴν γνῶσιν ; Οὐδὲν γὰρ ἕτερον εἰς ἀπόκρισιν τοῖς εὐγνώμοσιν ἢ τοῦτο λείπεται, ὅτι ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας<sup>b</sup> μόνος οἶδε τὸν λόγον τῆς | κτίσεως. Ἡμεῖς δὲ Πίστει νοοῦμεν κατηγορίσθαι τοὺς αἰῶνας ὀήματι Θεοῦ<sup>c</sup>, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος. **79.** Εἰ οὖν ἡ κάτω κτίσις ἡ μέγρι τῶν αἰσθητηρίων τῶν ἡμετέρων φθάνουσα ὑπὲρ τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ γνώσεως, πῶς ὁ μόνος θελήματι τὸ πᾶν συστησάμενος ἐντὸς τῆς ἡμετέρας ἐστὶ καταλήψεως ; *Ματαιότης ταῦτα καὶ μανία ψευδῆς<sup>d</sup>*, καθὼς φησιν ὁ προφήτης, τὸ οἶεσθαι δυνατὴν εἶναι τι τὴν τῶν ἀλήπτων περινοίαν. Οὕτως ἔστιν ἰδεῖν μικρὰ νήπια διὰ τὴν ἐκ τῆς ἡλικίας ἄγνοιαν **135** παίζοντά τε ἰμοῦ καὶ σπουδάζοντα. **80.** Πολλάκις γὰρ ἀκτῖ-

b. Ps 104 (103), 24 c. He 11, 3 d. Ps 40 (39), 4

1. La longue série de questions vise à souligner les apories qui résultent de certaines théories cosmologiques et la difficulté de proposer des solutions rationnellement satisfaisantes. Voir LAUSBERG, *Handbuch*, p. 379-381.

2. Grégoire ramène l'attention du lecteur à la question de fond : comment Celui qui a créé et ordonné l'univers peut-il être saisi par notre faculté de compréhension, alors que celle-ci n'arrive même pas à comprendre la partie de la création que nous atteignons par nos sens ? Il s'agit d'un argument *a fortiori*. IRÉNÉE raisonne de la même façon dans l'*Adversus Haereses* II, 28, 2-3, SC 294, p. 269-277.

différent de tous les autres ? Que dire des étoiles mêmes ? D'où tirent-elles leur clarté brillante ? Quelle est la nature de cette clarté et comment est-elle constituée ? Quelle est la raison de leurs différences entre elles sous le rapport de la beauté et de la grandeur ? Que sont ces sept cercles intérieurs qui produisent le mouvement contraire à celui de l'univers ? Par quelle force contraignante sont-ils mus ? Que sont donc ce feu immatériel et éthéré et l'air répandu dans la zone intermédiaire comme un mur qui sépare la nature qui chauffe et consume de celle qui est humide et facile à consommer ? Comment la terre occupe-t-elle la partie la plus basse à la base de l'univers ? **78.** Qu'est-ce qui la maintient dans une solide stabilité ? Qu'est-ce qui la soutient en entravant son mouvement vers en bas ? Si quelqu'un nous questionnait sur ces points et d'autres points semblables, qui donc aurait l'esprit assez égaré pour lui promettre de lui faire connaître de telles choses ? A ceux qui sont sensés, il ne reste pas d'autre réponse à donner que celle-ci : *celui qui a fait toute chose avec sagesse<sup>b</sup>* est le seul à pouvoir rendre compte de la création, quant à nous, *nous comprenons par la foi que les siècles ont été formés par une parole de Dieu<sup>c</sup>*, comme le dit l'apôtre<sup>1</sup>. **79.** Si donc la partie basse de la création que nous atteignons par nos sens dépasse les capacités limitées de la faculté de connaissance humaine, comment celui qui a constitué l'univers par sa seule volonté peut-il être embrassé par notre faculté de compréhension<sup>2</sup> ? C'est *de la vanité et de la folie mensongère<sup>d</sup>*, comme le dit le prophète, de penser qu'il est possible de comprendre les choses insaisissables. C'est ce que l'on peut constater chez des petits enfants<sup>3</sup> qui jouent et sont sérieux en même temps, à cause de l'ignorance liée à leur âge. **80.** En effet, souvent lorsqu'un rayon de soleil

3. Le thème du jeu des enfants figure dans le *CE* I, 675 et sera repris dans le *CE* II, 469.

νος ἡλιακῆς διὰ θυρίδος αὐτοῖς εἰσρυσίσης περιχαρέντα τῷ  
 κάλλει πρὸς τὸ φαινόμενον ἴεται καὶ φέρειν φιλονεικεῖ διὰ  
 χειρὸς τὴν ἀκτῖνα καὶ διαμάχεται πρὸς ἄλληλα καὶ περιδράσ-  
 σεται τοῦ φωτός, τῇ περιβολῇ τῶν δακτύλων, ὡς οἴεται, τὴν  
 140 αὐγὴν ἐνδησάμενα · ἀλλὰ διαλυθείσης τῶν δακτύλων τῆς  
 ἐμπλοκῆς γέλωτα ποιεῖ τοῖς νηπίοις καὶ κρότον διαρρυῖσα  
 τῶν χειρῶν ἢ τῆς ἀκτῖνος λαβή. **81.** Οὕτω καὶ τὰ τῆς ἡμετέ-  
 ρας γενεᾶς παιδία, καθὼς φησιν ἡ παραβολή<sup>e</sup>, ταῖς ἀγοραῖς  
 ἐγκαθήμενα παίζει · οἱ τὴν θεῖαν δύναμιν διὰ τῶν τῆς προ-  
 145 νοίας λόγων καὶ τῶν ἐν τῇ κτίσει θαυμάτων ταῖς ψυχαῖς  
 ἐλλάμπουσαν βλέποντες οἷον ἀκτῖνά τινα καὶ θερμότητα τῆς  
 ἡλιακῆς ἀπορρέουσαν φύσεως οὐχὶ θαυμάζουσι τὴν χάριν καὶ  
 προσκυνοῦσι τὸν διὰ τούτων νοούμενον, ἀλλ' ὑπερβάντες τὸ  
 χωρητὸν τῇ ψυχῇ ταῖς τῶν σοφισμάτων λαβαῖς τοῦ ἀναφοῦς  
 150 περιδράσσονται καὶ κρατεῖν οἴονται διὰ τῶν συλλογισμῶν,  
 εἴπερ οἴονται · διασχόντος δὲ τοῦ λόγου καὶ διαπτύξαντος τὴν  
 τῶν σοφισμάτων πλοκὴν εὐρίσκεται τοῖς νοῦν ἔχουσι τὸ ἀπει-  
 λημένον οὐδέν. **82.** Οὕτω μικροπρεπῶς τε καὶ βρεφικῶς  
 τοῖς ἀμηχάνοις ἐμματαῖζοντες οἷόν τι παλάμη παιδικῇ τὴν  
 J 251 155 ἀπερινόητον τοῦ Θεοῦ φύσιν ταῖς ὀλίγαις συλλαβαῖς τῆς  
 ἀγεννησίας ἐναποκλείουσι καὶ συναγορεύουσι τῇ παρανοίᾳ  
 καὶ οἴονται τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον εἶναι τὸ θεῖον, ὡς ἀνθρω-  
 πίνῳ λογισμῷ δύνασθαι διὰ μιᾶς προσηγορίας ἐμπεριέρ-  
 γεσθαι, καὶ ταῖς μὲν τῶν ἁγίων φωναῖς ἀκολουθεῖν σχη-  
 160 ματίζονται, αὐτῶν δὲ ἐκείνων ὑπεραίροντες ἑαυτοῦς οὐ δεδοί-  
 κασιν. **83.** Ἄ γὰρ οὐδεὶς τῶν μακαρίων ἀνδρῶν εἰρηκῶς

e. Cf. Mt 11, 16

1. De façon encore plus précise, Grégoire reproche à Eunome de vouloir « enfermer » la « nature incompréhensible de Dieu » non seulement dans les « filets de ses sophismes », mais encore dans le moule du seul terme « être-inengendré ». B. Barmann estime que le refus de la part de Grégoire de considérer l'être-inengendré comme terme désignant la substance de Dieu se fonde non sur des considérations d'ordre linguistique, mais sur un

parvient jusqu'à eux en s'infiltrant par la fenêtre, pleins de joie à cause de sa beauté, ils vont vers ce qui se manifeste à leur vue, en s'efforçant de prendre ce rayon à pleines mains et en rivalisant entre eux pour empoigner le rayon lumineux : ils pensent tenir ainsi la lumière enserrée dans leurs doigts. Mais une fois que l'étreinte des doigts se desserre, les enfants éclatent de rire et battent des mains, parce que le rayon s'est échappé de la prise de leurs mains. **81.** De la même manière, les enfants de notre génération, comme le dit la parabole<sup>e</sup>, assis sur les places publiques, se livrent à leur jeu ; eux qui voient la divine puissance éclairer les âmes par les dispositions de la Providence et les merveilles de la création, comme c'est le cas pour les rayons et la chaleur émanant de la force naturelle du soleil, ils n'admirent pas cette grâce et n'adorent pas celui à qui ces réalités font penser ; mais, outrepassant la capacité de compréhension de l'âme, ils cherchent à enserrer celui qui est impalpable dans les filets de leurs sophismes et ils estiment le tenir dans leurs mains grâce à leurs syllogismes, si du moins ils le pensent. Mais, une fois que la raison a désenchevêtré et défait le tissu de leurs sophismes, ceux qui sont sensés découvrent que ce que ces gens ont saisi, ce n'est rien du tout. **82.** Ainsi donc, ils s'appliquent vainement, de manière mesquine et puérole, à une tâche impossible et, comme avec une main d'enfant, ils cherchent à enfermer la nature incompréhensible de Dieu dans les quelques syllabes du terme « être-inengendré » et ils défendent leur insanité, car ils sont d'avis que ce qui est divin est d'une qualité et d'une grandeur telles que cela peut être enserré par le raisonnement humain dans une seule appellation<sup>1</sup> ; ils font semblant de suivre les paroles des saints, mais ils ne craignent pas de se situer eux-mêmes au-dessus de ceux-ci. **83.** Ce dont il n'est pas prouvé que cela

raisonnement d'ordre métaphysique concernant l'incapacité foncière de l'homme de comprendre la substance suréminente de Dieu : B. BARMANN, *The Cappadocian Triumph*, p. 331.

ἐπιδείκνυται, ὧν τις καὶ λόγος ἐν ταῖς θείαις βίβλοις ἀνάγρα-  
 πτος φέρεται, ταῦτα οὗτοι, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, μὴ  
 εἰδότες μήτε ἀ λέγουσι καὶ περὶ ὧν διατείνονται<sup>f</sup>, ὁμῶς αὐτοί  
 165 τε εἰδέναι φασὶ καὶ τοῖς ἄλλοις καθηγεῖσθαι τῆς εἰδήσεως  
 μεγαλαυχοῦσι. Καὶ διὰ τοῦτο τὸν μονογενῆ Θεὸν μὴ ἀληθῶς  
 εἶναι ὃ λέγεται κατειληφέναι | διίσχυρίζονται. Ἡ γὰρ τῶν  
 PG 940 συλλογισμῶν ἀνάγκη τοῦτο κελεύει.

**84.** Ὡς δεῖλαιοι τῆς ἀγχινοίας, ὡς δυστυχῆς αὐτοῖς καὶ  
 170 ὀλέθριος ἡ περιττὴ καὶ κατεσκευασμένη φιλοσοφία. Τίς οὕτω  
 κατὰ σπουδὴν αὐτομολεῖ πρὸς τὸ βάραθρον, ὡς οὗτοι πόνω  
 καὶ σπουδῇ τὸν λάκκον<sup>g</sup> ἑαυτοῖς τῆς βλασφημίας ὠρύξαντο ;  
 Ὅσῳ τῶ μέτρῳ τῆς ἐλπίδος τῶν Χριστιανῶν ἀφωρίσθησαν  
 οἷῳ χάσματι<sup>h</sup> πρὸς τὴν σῶζουσαν πίστιν διετειχίσθησαν  
 175 ὅσον τῶν κόλπων τοῦ πατρὸς τῆς πίστεως Ἀβραάμ<sup>i</sup> ἀπω-  
 κίσθησαν. **85.** Ἐκεῖνος, εἰ δεῖ κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μεγα-  
 λοφυῖαν<sup>j</sup> ἀλλάξαντα τὴν φωνὴν ἀλληγορικῶς τὸν νοῦν τῆς  
 ἱστορίας κατανοῆσαι, μενούσης δηλαδὴ καὶ τῆς ἱστορικῆς  
 ἀληθείας, ἐξῆλθε διὰ θεοῦ προστάγματος τῆς ἰδίας γῆς καὶ  
 180 τῆς καθ' ἑαυτὸν συγγενείας<sup>k</sup> ἕξοδον ἀνδρὶ προφήτῃ πρὸς  
 Θεοῦ κατανόησιν ἐπειγομένῳ πρέπουσαν. **86.** Οὐ γάρ μω

f. Cf. 1 Tim 1, 7 g. Cf. Ps 7, 16 ; Ps 28 (27), 1 ; 30 (29), 4 ; 40 (39), 3 ;  
 Jr 2, 13 h. Cf. Lc 16, 26 i. Cf. Lc 16, 22-24 j. Cf. Gal 4, 24 ; Rm 4,  
 11 s. k. Cf. Gn 12, 1

1. Le βάραθρον est à Athènes un gouffre, dans lequel on précipitait les  
 condamnés. Même emploi au § 99. Voir aussi Is 14, 23.

2. Le terme χάσμα figure dans la parabole du riche et de Lazare : Lc 16,  
 26.

3. Le verbe διατειρίζω exprime l'idée d'une séparation assurée par un  
 rempart. Dans la parabole de Luc, il est question d'un abîme *infranchissable*  
 entre le riche et Abraham. W. JAEGER signale un parallèle : PHILON, *De*  
*migratione Abraham* 158. A signaler l'habileté avec laquelle Grégoire pré-  
 pare le lecteur aux considérations sur la foi d'Abraham.

ait été dit pour aucun des bienheureux personnages, dont les  
 paroles sont rapportées sous forme écrite dans les livres  
 divins, ces gens, ne sachant même pas ce qu'ils disent, ni ce  
 qu'ils soutiennent énergiquement<sup>f</sup>, comme le dit l'apôtre,  
 prétendent cependant le savoir et ils se vantent d'être les  
 guides des autres en vue de le leur faire connaître. C'est pour  
 cette raison qu'ils affirment avec force avoir compris que le  
 Monogène Dieu n'est pas vraiment ce qu'on dit qu'il est. En  
 effet, la force contraignante des syllogismes l'exige, selon  
 eux.

#### La foi exemplaire d'Abraham

**84.** Combien infortunés sont-ils  
 avec toute leur vivacité d'esprit !  
 Combien malheureuse et funeste est  
 leur extraordinaire et raffinée philosophie ! Qui se précipite  
 dans le gouffre<sup>1</sup>, de plein gré, avec autant de zèle que ces  
 gens qui, par leurs travaux et leur application, ont creusé  
 pour eux-mêmes la fosse<sup>g</sup> du blasphème ? Combien grande  
 est la distance qui les tient éloignés de l'espérance des chré-  
 tiens ! Par quel abîme<sup>h</sup> 2 sont-ils séparés<sup>3</sup> de la foi qui  
 sauve ! Combien loin du sein d'Abraham<sup>i</sup>, le père de la foi,  
 se sont-ils établis ! **85.** S'il faut comprendre le sens de l'his-  
 toire allégoriquement<sup>4</sup>, en changeant le langage selon la  
 pensée sublime de l'apôtre<sup>j</sup>, la vérité de l'histoire restant  
 évidemment sauve, Abraham sortit, sur ordre de Dieu, de  
 son propre pays et de sa parenté<sup>k</sup>, selon une démarche  
 exodale convenant à un homme prophète, pressé d'arriver à  
 la connaissance de Dieu. **86.** En effet, il ne me semble pas

4. Grégoire avertit le lecteur qu'il va proposer une interprétation allégo-  
 rique et il invoque l'autorité de Paul. L'apôtre interprète allégoriquement  
 des faits et des paroles attribués à Abraham (par ex. l'histoire d'Agar et de  
 Sara) et s'explique sur la différence entre la « lettre » qui tue et l'« esprit »  
 qui vivifie. Ce qui différencie Philon de Paul et de Grégoire, c'est que ces  
 derniers pratiquent une allégorie qui se fonde sur des parallèles entre  
 l'Ancien Testament et le Nouveau Testament et qui repose sur la conviction  
 que ce qui est annoncé ou préfiguré dans l'Ancien Testament trouve sa  
 réalisation à travers Jésus Christ.



J 252

δοκεῖ τοπική τις μετάστασις τῶν | νοητῶς εὐρισκομένων  
 προξενεῖν τὴν κατάληψιν. Ἄλλ' αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἰδίας  
 γῆς, τοῦ ταπεινοῦ λέγω καὶ γῆϊνου φρονήματος, ἕξω γενόμε-  
 185 νος καὶ ὑπεράρας ὡς οἶόν τε ἦν τῶν κοινῶν τῆς φύσεως ὄρων  
 ἑαυτοῦ τὴν διάνοιαν καὶ καταλιπὼν τῆς ψυχῆς τὴν πρὸς τὰς  
 αἰσθησεις συγγένειαν, ὡς μηδενὶ τῶν κατ' αἴσθησιν προφαι-  
 νομένων διοχλούμενος πρὸς τὴν κατανόησιν τῶν ἀοράτων  
 190 φαινομένων τὴν διάνοιαν διαπλανώσης, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστο-  
 λος, διὰ πίστεως περιπατῶν, οὐ διὰ εἰδούς<sup>1</sup>, εἰς τοσοῦτον  
 ἐπήρθη τῇ μεγαλοφυΐᾳ τῆς γνώσεως, ὥστε ὄρος νομισθῆναι  
 τῆς ἀνθρωπίνης τελειώσεως, τοσοῦτον γνοὺς τὸν Θεόν, ὅσον  
 ἦν δυνατὸν τὴν βραχεῖαν καὶ ἐπίκηνρον ταύτην δύναμιν ὑπερ-  
 195 ταθεῖσαν χωρῆσαι. **87.** Τοιγαροῦν καὶ ὁ πάσης κτίσεως  
 κύριος, ὡσπερ τι εὐρημα τοῦ πατριάρχου γενόμενος, ἰδίως  
 Θεὸς τοῦ Ἀβραάμ ὀνομάζεται<sup>m</sup>. Ἄλλ' ὅμως τί φησι περὶ  
 ἐκείνου ὁ λόγος; Ὅτι ἐξῆλθεν οὐκ ἐπιστάμενος ποῦ ἀπέρχε-  
 200 οὔτε μὴν τῇ ἀγνοίᾳ ταύτῃ δυσανασχετῶν τε καὶ αἰσχυρόμε-  
 νος. **88.** Τοῦτο μὲν οὖν αὐτῷ καὶ ἡ ἀσφαλῆς ἦν πρὸς τὸ

1. 2 Co 5, 7 m. Cf. Ex 3, 6 n. He 11, 8

1. W. JAEGER signale que dans le manuscrit C figure la glose marginale : « C'est aussi l'avis de Philon. » De fait, tout le passage sur la démarche exodale d'Abraham est marqué par l'influence immédiate ou médiante de Philon. Signalons cependant que Philon parle autant de Moïse que d'Abraham. Voir PHILON, *De migratione Abraham* 17-48 ; 48-54 ; 177, 192-196 ; ORIGÈNE, *Hom. In Genesis* III, 3, SC 7<sup>bis</sup>, p. 120-121 ; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 95-96.

2. Alors qu'Eunome prétend connaître clairement la substance divine, ce qui représente le degré suprême de la connaissance, Grégoire de Nysse fait valoir que la connaissance de la substance divine est inaccessible à la seule raison humaine : devant le mystère de la substance, il convient d'adopter une attitude de foi, dont Abraham est le modèle parfait. Pour ce qui est du thème de la montée progressive vers une connaissance de plus en plus dépouillée, voir *infra*.

qu'une transmigration d'un lieu à un autre puisse procurer la compréhension des réalités intelligibles. Mais Abraham, étant sorti de lui-même et de son propre pays<sup>1</sup>, je veux dire de sa manière de penser basse et terrestre et ayant élevé sa pensée, autant qu'il était possible, au-dessus des limites communes de la nature, renonça à la parenté de l'âme avec les organes des sens, afin de n'être troublé par aucune des réalités se manifestant aux sens et de n'être pas affaibli dans sa capacité de saisir les choses invisibles, son intelligence n'étant induite en erreur ni par l'ouïe répercutant des sons, ni par la vue dans le cas de ce qui se manifeste, *cheminant dans la foi*, comme le dit l'apôtre, *et non dans la claire vision*<sup>1</sup>, Abraham, dis-je, s'est élevé par la sublimité de sa connaissance à un tel degré qu'il fut considéré comme le sommet de la perfection humaine pour avoir connu Dieu autant qu'il était possible à cette capacité médiocre et éphémère d'y parvenir, lorsqu'elle tend vers ce qui est sublime<sup>2</sup>. **87.** C'est pourquoi le Seigneur de toute la création, devenu en quelque sorte une découverte du patriarche, est appelé au sens propre Dieu d'Abraham<sup>m</sup>. Néanmoins, que dit le texte de l'Écriture à son sujet ? Qu'il *sortit sans savoir où il irait*<sup>n</sup>, et sans être capable d'apprendre le nom de celui qu'il aimait, tout en n'éprouvant ni sentiment de peine, ni sentiment de honte à cause de cette ignorance<sup>3</sup>. **88.** Le principe

3. Le paragraphe prouve que Grégoire n'oublie pas le point focal de son argumentation. Malgré les progrès dans la connaissance de Dieu, Abraham ne connaît pas le « nom » de celui qu'il aime. B. BARMANN voit dans ce passage qui mentionne « celui qu'il aime » une preuve que Grégoire dépasse Origène, en ce sens qu'il met l'accent moins sur la γνώσις que sur le dynamisme de l'ἀγάπη. B. BARMANN esquisse un rapprochement de CE II, 85-96 avec *De vita Moysis* et *In Canticum Canticorum* : B. BARMANN, *The Capadocian Triumph*, p. 394-399. Signalons aussi CE I, 333-334. Basile avait aussi mentionné qu'Abraham n'a pas appris à connaître le nom de Dieu : voir CE I, 13, SC 299, p. 219. Voir aussi B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 211-213 ; E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes*, p. 154-158 ; 161-173 ; 196.

ζητούμενον ὁδηγία, τὸ μηδενὶ τῶν προχείρων εἰς κατανόησιν ἐν ταῖς περὶ τοῦ Θεοῦ διανοίαις χειραγωγεῖσθαι μηδὲ τινὶ ὅλως τῶν καταλαμβανομένων ἐνσεύσασαν αὐτοῦ ποτε τὴν  
 205 διάνοιαν στῆναι τῆς εἰς τὸ ἐπέκεινα τῶν γινωσκομένων πορείας. **89.** Ἄλλ' ὡσπερ τὴν ἐγχώριον αὐτοῦ σοφίαν, τὴν Χαλδαϊκὴν λέγω φιλοσοφίαν, μέχρι τῶν φαινομένων ἐστῶσαν τῷ λογισμῷ διαβάς καὶ ὑψηλότερος τῶν διὰ τῆς αἰσθήσεως γινωσκομένων γενόμενος ἐκ τοῦ κάλλους τῶν θεωρουμένων  
 210 καὶ ἐκ τῆς εὐαρμοστίας τῶν οὐρανίων θαυμάτων τὸ πρωτότυπον κάλλος | ἰδεῖν ἐπεθύμησεν, οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα προῖον τῷ λογισμῷ κατελάμβανεν, εἴτε δύναμιν εἴτε ἀγαθότητα εἴτε τὸ ἀνάρχως εἶναι εἴτε τὸ πρὸς οὐδὲν πέρας ὀριζεσθαι εἴτε τι τοιοῦτον ἕτερον νόημα περὶ τὴν θείαν φύσιν  
 215 εὐρίσκειται, πάντα ἐφόδια πρὸς τὴν ἄνω πορείαν καὶ ὑποθέθρας ποιούμενος καὶ ἀεὶ τοῖς εὐρίσκομένοις | ἐπερειδόμενος καὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος<sup>ο</sup> καὶ τὰς καλὰς ἐκείνας ἀναβάσεις, καθὼς φησὶν ὁ προφήτης, ἐν τῇ καρδίᾳ διατιθέμενος<sup>ρ</sup> καὶ πᾶν τὸ καταλαμβανόμενον ὑπὸ τῆς ἰδίας δυνάμεως  
 220 ὡς τοῦ ζητουμένου μικρότερον ὑπερβαίνων, ἐπειδὴ πᾶσαν ἐν ταῖς περὶ τοῦ Θεοῦ ὑπολήψεσι τὴν ἐξ ὀνόματος γινομένην τῆς φύσεως εἰκασίαν παρέδραμεν, ἐκκαθήρας τὸν λογισμὸν τῶν τοιούτων ὑπονοιῶν ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὰν πάσης ἐννοίας τὴν πίστιν ἀναλαβόν, τοῦτο σημεῖον ἐποίησατο τῆς τοῦ Θεοῦ

o. Ph 3, 13 p. Cf. Ps 84 (83), 6

1. L'insistance sur la disponibilité d'Abraham à rester ouvert à toute nouvelle découverte et son refus de se fixer sur une conception à laquelle il est parvenu, comporte implicitement le reproche fait à Eunome de se fixer exclusivement sur l'être-inengendré et de s'arrêter à un mot.

2. M. Ludlow livre une étude fouillée sur les notions de « marchepieds-montées » et y voit un terme-clé pour le parcours gnoséologique qui est évoqué. L'auteur les met en relation avec le thème de l'échelle de Jacob (Gn 28, 19) qui permet de monter de la terre au ciel et au haut de laquelle se

sûr qui le guidait dans sa recherche était de ne se laisser guider par aucune des choses immédiatement perceptibles, pour arriver à la compréhension de ce qui relève de la réflexion sur Dieu et de ne jamais laisser son intelligence entièrement sous le coup de telle ou telle conception, au point qu'elle s'arrête dans sa progression vers ce qui est au-delà des choses connues<sup>1</sup>. **89.** Comme, après avoir dépassé en pensée la sagesse de son pays, je veux dire la philosophie des Chaldéens, qui se limite aux choses visibles, et s'être élevé au-dessus de ce qui est connu par les sens, il ressentit, sous l'effet de la beauté des choses contemplées et de l'harmonie des merveilles célestes, le désir ardent de voir la beauté archétypale, de même, pour toutes les autres choses qu'il comprenait à mesure qu'il progressait dans sa réflexion, que ce soit la puissance ou la bonté ou le fait d'être sans commencement ou le fait de n'être défini par aucune limite ou encore toute autre notion qui se présente à l'esprit au sujet de la nature divine, il en fit des moyens d'approche et des marchepieds pour sa progression vers en haut, s'appuyant toujours sur ce qu'il avait trouvé et *toujours tendu vers l'avant*<sup>ο</sup>, gardant dans son cœur, comme le dit le prophète, ces belles montées<sup>ρ</sup> et dépassant tout ce qu'il avait compris par ses propres forces comme étant trop petit par rapport à ce qui était recherché. Après qu'il eut parcouru, parmi les conceptions relatives à Dieu, toute l'étendue des conjectures au sujet de sa nature, qui sont tirées de son nom, ayant purifié la pensée de telles suppositions, et

tient Dieu, et aussi avec le passage de He 11, 16 concernant les patriarches qui aspiraient à la « patrie céleste » : M. LUDLOW, « Divine Infinity and Eschatology », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 227. On pourrait ajouter que le thème des « montées » de Ps 84 (83), 6 est aussi à prendre en considération. Voir *De virg.*, GNO VIII, 1, 293, 23-294,1 ; 296, 14-16 (SC 119) ; *De beat.* II, 1 ; IV, 1 ; V, 1 ; VI, 5 ; *In Cant.* V, GNO VI, 158, 21-159, 2 ; *Vita Moys.* II, 238-239. Voir aussi J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique* ; « Mystique de la ténèbre », DS 2 ; Th. BÖHM, *Theoria* ; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 96 et 313-315.

225 ἐπιγνώσεως ἀπλανές τε καὶ ἐκδηλον, τὸ κρείττω καὶ ὑψηλό-  
τερον παντὸς γνωριστικοῦ σημείου τὸν Θεὸν εἶναι πιστεῦσαι.

90. Διὰ τοι τοῦτο μετὰ τὴν ἐπιπεσοῦσαν ἐκείνην ἔκστασιν<sup>q</sup>  
ἐκ τῶν ὑψηλῶν θαυμάτων πάλιν εἰς τὴν ἀνθρωπίνην κατακύ-  
ψας ἀσθένειαν Ἐγὼ δὲ εἰμι, φησί, γῆ καὶ σποδός<sup>r</sup>, τουτέστιν  
230 ἄφωνός τε καὶ ἀνενέργητος ὡς πρὸς τὴν τοῦ νοηθέντος ἀγα-  
θοῦ ἐρμηναίαν. 91. Ἡ γὰρ γῆ δοκεῖ μοι καὶ ἡ τέφρα τὸ  
ἄψυχον καὶ τὸ ἄγονον ἅμα διασημαίνειν, καὶ οὕτω νόμος  
πίστεως γίνεται τῷ μετὰ ταῦτα βίω, διδάσκων τῇ κατ' αὐτὸν  
ἱστορία τοὺς τῷ Θεῷ προσιόντας ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλως προσ-  
235 ἐγγίσει Θεῷ, μὴ πίστεως μεσιτευούσης καὶ συναπτούσης  
δι' ἑαυτῆς τὸν ἐπιζητοῦντα νοῦν πρὸς τὴν ἀκατάληπτον φύσιν.

92. Καταλιπὼν γὰρ τὴν ἐκ τῆς γνώσεως πολυπραγμοσύνην,  
Ἐπίστευσε, φησίν, Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς  
δικαιοσύνην<sup>s</sup>. Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' ἐκεῖνον, ὁ ἀπόστολος  
240 λέγει<sup>t</sup>, ἀλλὰ δι' ἡμᾶς, ὅτι τὴν πίστιν, οὐχὶ τὴν γνῶσιν ὁ Θεὸς  
εἰς δικαιοσύνην τοῖς ἀνθρώποις λογίζεται. 93. Ἡ μὲν γὰρ  
γνῶσις ὡσπερ ἐμπειρικὴν τινα τὴν διάθεσιν ἔχει, μόνω τῷ  
γινωσκομένῳ συντιθεμένη, ἡ δὲ τῶν Χριστιανῶν πίστις οὐχ  
οὕτως· οὐ γὰρ τῶν γινωσκομένων, ἀλλὰ τῶν ἐλπίζομένων  
245 ἔστιν ὑπόστασις<sup>u</sup>. Τὸ δὲ διακρατούμενον οὐκ ἐλπίζεται· Ὁ

q. Cf. Gn 15, 12 r. Gn 18, 27 s. Gn 15, 6 ; Rm 4, 3 ; Ga 3, 6 ; Jc 2, 23  
t. Rm 4, 23-24 u. He 11, 1

1. Ce passage est très probablement l'écho du *Banquet* 211-212. A noter que Platon évoque l'ascension vers la Beauté et distingue quatre degrés : la beauté physique, la beauté morale, la beauté de la connaissance, la connaissance du Beau absolu. Cf. PLATON, *Œuvres complètes* II, 2, tr. et comment. de L. Robin, CUF, Paris 1929. Mais à la différence de Platon qui part de l'amour, Grégoire part aussi de la foi comme source du mouvement ascensionnel. Voir aussi PLOTIN, *Ennéades* VI, 7, 36-38 ; M. LUDLOW, « Divine Infinity and Eschatology », et T. DOLIDZE, « The Cognitive Function of Epinoia », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 227 et 448.

2. Interprétation à première vue surprenante. La phrase suivante en fournit la clé. Poussière est synonyme de terre et la terre signifie ce qui est sans âme raisonnable, donc privé de la faculté de penser et de parler.

ayant adopté une foi pure de toutes ces notions<sup>1</sup>, il fixa comme signe infaillible et manifeste de sa connaissance de Dieu le fait de croire que Dieu est plus grand et plus sublime que tout signe propre à le faire connaître.

### Foi et connaissance de Dieu

90. C'est pourquoi, après cette extase qui lui était tombée dessus<sup>q</sup>, replongeant des visions sublimes dans la faiblesse humaine, il déclare : *Je suis poussière et cendre*<sup>r</sup>, c'est-à-dire sans parole<sup>2</sup> et sans force, pour expliquer le bien entrevu en pensée. 91. En effet, la terre et la cendre me semblent signifier à la fois ce qui est sans âme et stérile, et ainsi est établie une loi concernant la foi pour la vie à venir : par ce récit au sujet d'Abraham, elle enseigne à ceux qui veulent s'avancer vers Dieu qu'il n'est pas possible de l'approcher autrement que si la foi joue le rôle d'intermédiaire, en ajustant par elle-même à la nature incompréhensible l'esprit qui cherche à l'atteindre<sup>3</sup>. 92. En effet, ayant renoncé à la recherche indiscrete liée à la connaissance, *Abraham crut en Dieu*, est-il dit, *et cela lui fut compté comme justice*<sup>s</sup>. *Il n'a pas été écrit pour lui*, dit l'apôtre<sup>t</sup>, *mais pour nous* que Dieu compte comme justice pour les hommes la foi et non pas la connaissance. 93. En effet, la connaissance comporte une sorte de disposition à se diriger d'après l'expérience<sup>4</sup> et donne son assentiment aux seules choses connues, alors qu'il en va autrement de la foi des chrétiens : en effet, la foi est *le titre de possession* non pas des choses connues, mais *des choses espérées*<sup>u</sup>. Ce qui est

3. Grégoire annonce le thème qu'il va développer. La connaissance purement humaine ne suffit pas, il faut qu'elle accepte la contribution de la foi. Sur la médiation de la foi, voir M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 62-63.

4. Il s'agit d'une connaissance acquise à partir de l'observation des réalités perceptibles par les sens et qui n'admet comme sûr que ce qui est connu de cette manière (79, 86). Ailleurs, Grégoire a dit qu'elle se limite au monde inférieur, *i. e.* au monde visible. La leçon *ἐμπορικὴ* attestée par certains manuscrits cadre mal avec le contexte et l'idée générale. Voir M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 360.

γὰρ ἔχει τις, φησί, τί καὶ ἐλπίζει<sup>v</sup> ; Τὸ δὲ διαφεῦγον τὴν  
κατανόησιν ἡμῶν ἡμέτερον ἢ πίστις ποιεῖ, διὰ τῆς ἰδίας  
βεβαιότητος ἐγγυωμένη τὸ μὴ φαινόμενον. Οὕτω γὰρ φησι  
περὶ τοῦ πιστοῦ ὁ ἀπόστολος ὅτι *Τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρ-*  
250 *τέρησε<sup>w</sup>*. Μάταιος οὖν ὁ διὰ γνώσεως τῆς μάτην φυσιοῦσης  
ἐπιγνώσκει τὴν θεῖαν οὐσίαν δυνατὸν εἶναι λέγων. **94.** Οὕτε  
γὰρ ἄνθρωπος οὕτω μέγας ὥστε ἐξισῶσαι τῷ κυρίῳ τὴν  
καταληπτικὴν ἑαυτοῦ δύναμιν (*Τίς γὰρ ἐν νεφέλαις ἰσωθή-*  
*σεται τῷ κυρίῳ<sup>x</sup> ; Φησὶν ὁ Δαβὶδ*) οὕτε οὕτω μικρὸν τὸ  
255 ζητούμενον ὥστε ὑπὸ λογισμῶν ἀνθρωπίνης βραχυότητος  
περιληφθῆναι. Ἄκουε τοῦ ἐκκλησιαστοῦ συμβουλεύοντος μὴ  
ἐξενεγκεῖν ῥῆμα πρὸ προσώπου Θεοῦ, ὅτι ὁ Θεός, φησὶν, ἐν  
τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σὺ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω<sup>y</sup>. **95.** Δείκνυσι δέ,  
οἶμαι, διὰ τῆς τῶν στοιχείων τούτων πρὸς ἄλληλα οἰκειώ-  
260 σεως, μᾶλλον δὲ διαστάσεως, ὅσον ὑψηλότερα ἢ θεῖα φύσις  
τῆς τῶν ἀνθρωπίνων λογισμῶν περινοίας. Ὅσον γὰρ ἀνώτερα  
τὰ ἄστρα τῆς τῶν δακτύλων ἀφῆς, τοσοῦτον μᾶλλον δὲ πολ-  
λαπλάσιον καὶ ἢ πάντα νοῦν ὑπερέχουσα φύσις τῶν λογισμῶν  
τῶν γῆϊνων ὑπερανέστηκεν. **96.** Οὐκοῦν μαθόντες, ὅσον τῆς  
265 φύσεως τὸ διαλλάττον ἐστὶ, τοῖς ἰδίοις ὄροις δι' ἡσυχίας  
ἐμμένωμεν. Ἀσφαλέστερον γὰρ ἅμα καὶ εὐσεβέστερον πλέον  
τοῦ νοουμένου τὸ μεγαλοπρεπὲς εἶναι τοῦ Θεοῦ πιστεύειν ἢ  
τισιν ὑπονοίαις τὴν δόξαν αὐτοῦ περιγράψαντα μηδὲν ὑπὲρ  
ἐκεῖνο οἶεσθαι.

PG 944

v. Rm 8, 24 w. He 11, 27 x. Ps 89 (88), 7 y. Si 5, 1

1. Le rôle de la foi, d'après ce passage, consiste à nous faire admettre ce qui dépasse notre connaissance, mais nous est révélé par « les prophètes et l'évangile » (cf. CE II, 98) : elle apporte la garantie de l'existence et de la vérité de ce qui échappe à la perception par les sens.

2. Grégoire cherche à faire comprendre que la méthode d'investigation utilisée pour expliquer les phénomènes naturels grâce à des raisonnements

tenu fermement n'est pas espéré : *Ce que l'on a*, est-il dit, *comment l'espérer encore<sup>v</sup> ?* Mais ce qui échappe à notre connaissance, la foi le fait nôtre, garantissant par sa propre solidité ce qui n'est pas visible. C'est ainsi, en effet, que l'apôtre parle de l'homme de foi : *Comme s'il voyait l'invisible, il tint ferme<sup>w</sup>*. Il fait donc preuve de futilité celui qui, sous l'effet d'une science qui s'enfle vainement, prétend qu'il est possible de connaître la substance divine. **94.** En effet, l'homme n'est pas assez grand pour pouvoir être l'égal du Seigneur pour ce qui est de la capacité de compréhension – en effet, David dit : *Qui dans les nuées sera égal au Seigneur<sup>x</sup> ?* – et ce qui est recherché n'est pas assez humble pour pouvoir être saisi par les raisonnements de la petitesse humaine. Écoute l'Écclésiaste qui conseille de ne pas *proférer de paroles devant Dieu, car*, dit-il, *Dieu est en haut au ciel et toi, tu es en bas sur la terre<sup>y</sup>*. **95.** A mon avis, à travers les relations entre ces éléments ou plutôt à travers la distance entre eux, il veut montrer combien la nature divine est au-dessus de la compréhension que procurent les raisonnements humains. En effet, autant les astres sont trop élevés pour pouvoir être touchés du doigt, autant ou plutôt mille fois autant, la nature qui dépasse toute intelligence se situe au-dessus des pensées terrestres. **96.** Par conséquent, ayant appris combien grande est la différence de nature, restons en toute tranquillité confinés dans nos propres limites. En effet, il est plus sûr et en même temps plus conforme à la piété de croire que la majesté de Dieu dépasse ce qui peut en être pensé que de circonscrire sa gloire par certaines suppositions et de penser que rien n'est supérieur à ces suppositions<sup>2</sup>.

qui font appel à la conjecture et à l'hypothèse peut devenir source d'erreur, quand elle est utilisée pour rendre compte du mystère de Dieu. Celui-ci échappe à l'observation directe. Voir aussi CE III, 6, 8-9.

J 255 270 | **97.** Καὶ ἄλλως δ' ἂν τις ἀσφαλὲς εἶναι φήσειεν ἀπολυ-  
πραγμότητον ἔαν τὴν θεῖαν οὐσίαν ὡς ἀπόρητον καὶ ἀνέπα-  
φον λογισμοῖς ἀνθρωπίνους. Τὸ μὲν γὰρ τῶν ἀδήλων κατα-  
στοχάζεσθαι καὶ τινα τῶν ἀποκρύφων γινῶσιν ἐξ ἐπινοίας  
ἀνθρωπίνων λογισμῶν ἐρευνᾶσθαι πάροδον καὶ ἀκολουθίαν  
275 καὶ ταῖς διεψευσμέναις τῶν ὑπολήψεων δίδωσιν, διότι τῶν  
ἀγνοουμένων ὁ στοχασμὸς οὐ μόνον τὸ ἀληθές, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ  
πολλάκις τὸ ψεῦδος ὡς ἀληθές ὑπολήπεται. **98.** Ὁ δὲ τῶν  
εὐαγγελίων καὶ τῆς προφητείας μαθητῆς ὅτι μὲν ἔστιν ὁ ὢν  
ἐξ ὧν ἀκήκοέ τε τῶν ἀγίων καὶ διὰ τῆς τῶν φαινομένων  
280 εὐαρμοστίας καὶ τῶν τῆς προνοίας ἔργων πιστεύει, τί δὲ καὶ  
ὅπως ἔστιν ὡς ἀνωφελές ἅμα καὶ ἀνήνυτον οὐκ ἐξετάζων  
οὐδεμίαν δώσει τῷ ψεῦδει κατὰ τῆς ἀληθείας τὴν εἴσοδον.  
**99.** Ἐν μὲν γὰρ τῷ πολυπραγμονεῖν καὶ ὁ παραλογισ-  
μὸς χῶραν εὕρισκει, πάσης δὲ πολυπραγμοσύνης ἀργούσης  
285 συναποκόπτεται πάντως καὶ ἡ τοῦ διαμαρτάνειν ἀνάγκη. Καὶ  
ὅτι ἀληθὴς ὁ λόγος, πάρεστιν ἐκ τούτου μαθεῖν. Πῶς αἱ τῶν  
ἐκκλησιῶν αἰρέσεις εἰς ποικίλας καὶ διαφόρους τὰς περὶ Θεοῦ  
ὑπολήψεις ἀπεπλανήθησαν, ἄλλου κατ' ἄλλην τινὰ τῆς δια-  
νοίας κίνησιν ἑαυτὸν ἀπατήσαντος ; Πῶς αὐτοὶ οὗτοι περὶ ὧν  
290 ὁ λόγος ἐστὶ περὶ τὸ βάραθρον τοῦτο τῆς ἀσεβείας κατώ-  
λισθον ; **100.** Ἄρ' οὐχὶ πᾶσιν ἀσφαλέστερον ἦν κατὰ τὴν  
συμβουλὴν τῆς σοφίας<sup>z</sup> μὴ ζητεῖν τὰ βαθύτερα, ἀλλὰ δι'  
ἡσυχίας τὴν ἀπλήν τῆς πίστεως παρακαταθήκην ἄσυλον ἑαυ-  
τοῖς ἀσφαλίζεσθαι<sup>aa</sup> ; Ἄλλ' ἐπειδὴ ὅλως ἀρχὴν ἔλαβεν ἡ τῶν  
295 ἀνθρώπων οὐθένεια τοῖς ἀπερινοήτοις ἐμβατεύειν εἰκῆ καὶ

z. Cf. Si 3, 21    aa. Cf. 1 Tm 6, 20

1. Cette précision prouve que, selon Grégoire, la réflexion intervient aussi quand on parle du domaine de la foi. Mais le croyant doit éviter la prétention de pouvoir expliquer ce que Dieu est selon la substance. Voir CE III, 6, 8-9.

2. Cf. 1 Tm 6, 20. A signaler que le texte reçu porte παραθήκη, alors que Grégoire emploie παρακαταθήκη qui signifie « dépôt confié à quelqu'un ».

**Éviter  
la curiosité indiscreète** **97.** D'un autre côté, on pour-  
rait aussi affirmer qu'il est pru-  
dent de ne pas s'occuper de façon  
indiscreète de la divine substance, vu qu'elle est ineffable et  
qu'elle est hors d'atteinte des raisonnements humains. En  
effet, les conjectures portant sur des choses obscures et la  
recherche d'une certaine connaissance des choses cachées  
moyennant des raisonnements humains, relevant de l'acti-  
vité conceptuelle, ouvrent la voie à des conceptions erro-  
nées, avec leurs conséquences, parce que les conjectures  
relatives aux choses ignorées amènent non seulement à  
admettre ce qui est vrai, mais souvent aussi à admettre  
comme vrai ce qui est faux. **98.** Celui qui se met à l'école des  
Évangiles et de la prophétie croit que celui qui est existe, en  
se basant sur ce qu'il a entendu des saints et aussi sur  
l'harmonie qui règne dans les choses visibles et sur les  
œuvres de la Providence<sup>1</sup>, mais il s'abstient d'étudier ce  
que Dieu est et comment il est, car, selon lui, cela est à la fois  
inutile et vain : ainsi il ne permettra pas au mensonge de  
faire son entrée en scène pour nuire à la vérité. **99.** En effet,  
dans la recherche dictée par la curiosité, le raisonnement  
faux trouve aussi sa place, mais quand aucune curiosité ne  
s'exerce, alors assurément le caractère inévitable de l'erreur  
est supprimé en même temps. Que cette affirmation soit  
vraie, on peut l'apprendre de ce qui suit. Comment les  
factions au sein des Églises ont-elles connu la déviance en se  
diversifiant selon des conceptions variées et diverses au sujet  
de Dieu, les uns se trompant eux-mêmes en suivant un  
courant de pensée, les autres un autre ? Comment ces gens  
dont il est question glissent-ils dans le gouffre de l'impiété ?  
**100.** N'était-il pas plus sûr pour tous de ne pas chercher les  
choses trop profondes, selon le conseil de la sagesse<sup>z</sup>, mais  
de garder en eux-mêmes, en toute sécurité et en toute tran-  
quillité, le simple dépôt de la foi<sup>aa 2</sup>, en le mettant à l'abri de  
toute violation ? Mais une fois que les hommes dans leur  
petitesse eurent commencé à aborder témérairement l'exa-

J 256 δόγμασι κρατύνειν τὰ τῆς ματαίας αὐτῶν οἰήσεως παρευρή-  
 ματα, ἐντεῦθεν ὁ πολὺς | κατάλογος τῶν τῆ ἀληθείᾳ προσπο-  
 λεμούντων, καὶ αὐτοὶ οὗτοι περὶ ὧν ὁ λόγος ἐστὶν οἱ δογματι-  
 300 θεῖον ἄγοντες, μονονουχὶ φανερωῶς εἰδωλοποιοῦντες<sup>ab</sup> ἑαυτῶν  
 τὴν ὑπόνοιαν ἐν τῷ τὴν ἐμφαινομένην τῆ ἀγεννησίᾳ διάνοιαν  
 ταύτην θεοποιεῖν, ὡς οὐχὶ κατὰ τινὰ λόγον ἐπιθεωρουμέ-  
 νην τῆ θεία φύσει, ἀλλ' αὐτὴν οὖσαν Θεὸν ἢ οὐσίαν Θεοῦ.  
 101. Καίτοι γε Ἰσως ἐχρῆν πρὸς τὸν τῶν ἀγίων χορὸν ἀποβλέ-  
 305 ποντας, τοὺς προφήτας λέγω καὶ πατριάρχας, οἷς πολυμερῶς  
 καὶ πολυτρόπως<sup>ac</sup> ὁ τῆς ἀληθείας ἐνεφθέγγετο λόγος<sup>ad</sup>, καὶ  
 μετὰ ταῦτα τοὺς ἀτόπτας τε καὶ ὑπερέτας γενομένους τοῦ  
 λόγου<sup>ae</sup>, δυσωπηθῆναι μὲν τὴν ἀξιοπιστίαν τῶν ὑπ' αὐτοῦ  
 μαρτυρηθέντων τοῦ πνεύματος, ἐμμένειν δὲ τοῖς ὅροις τῆς  
 310 ἐκείνων διδασκαλίας καὶ γνώσεως καὶ μὴ ἐπιτολμᾶν τοῦτοις,  
 ὧν ἡ τῶν ἀγίων κατάληψις οὐκ ἐφήψατο. 102. Ἐκεῖνοι γὰρ  
 ἀγνοοῦμενον τέως τὸν Θεὸν τῆ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ διὰ τὴν ἐπι-  
 κρατοῦσαν τότε περὶ τὰ εἰδωλα πλάνην ἐμφανῆ καὶ γνώριμον  
 τοῖς ἀνθρώποις ποιοῦντες ἕκ τε τῶν θαυμάτων, ἃ τοῖς παρ'  
 315 αὐτοῦ γεγενημένοις ἐμφαίνεται, καὶ ἐκ τῶν ὀνομάτων, δι'  
 ὧν τὸ ποικίλον τῆς θείας δυνάμεως κατανοεῖται, πρὸς τὴν  
 σύνεσιν τῆς θείας φύσεως χειραγωγοῦσι, τὴν μεγαλοπρέπειαν  
 μόνην τῶν περὶ τὸν Θεὸν θεωρουμένων τοῖς ἀνθρώποις γνω-  
 ρίζοντες · τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον ὡς οὔτε δυνατὸν χωρηθῆ-  
 320 ναι οὔτε τι φέροντα τοῖς πολυπραγμονοῦσι τὸ κέρδος ἄρρητον  
 ἀφῆκον καὶ ἀνεξέταστον. 103. Καὶ γὰρ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὅτι

PG 945

ab. Cf. Ex 20, 4 ; Lv 19, 4 ; Dt 5,8    ac. He 1, 1    ad. Col 1, 6  
 ae. Lc 1, 1

1. Après avoir expliqué de façon théorique les dangers de dénaturation de la vraie doctrine liés à la méthode d'investigation, Grégoire cherche à montrer que ce danger n'est pas seulement virtuel. Eunome figure sur la liste de ceux qui combattent la vérité en raison d'une mauvaise approche.

2. Allusion à l'interdiction de fabriquer des idoles : Ex 20, 4 ; Lv 19, 4 ; Dt 5,8.

men des choses incompréhensibles et qu'ils eurent cherché à affermir par leurs doctrines les inventions de leur vaine pensée, alors débuta la longue série de ceux qui combattent la vérité ; et ces gens mêmes dont il est question, ces maîtres d'erreur, firent leur apparition, eux qui cherchent à circonscrire en quelque sorte la divinité<sup>1</sup> et qui, peu s'en faut, fabriquent ouvertement des idoles<sup>ab</sup> avec leurs propres théories, en déifiant<sup>2</sup> la notion exprimée par « être-inengendré » sous prétexte que cette appellation n'est pas appliquée à la nature divine en vertu d'un certain raisonnement, mais que l'être-inengendré est Dieu, ou bien substance de Dieu. 101. Or il leur aurait peut-être fallu regarder en direction du chœur des saints, je veux dire des prophètes et des patriarches, auxquels s'est adressée à maintes reprises et sous maintes formes<sup>ac</sup> la Parole de vérité<sup>ad</sup> et, après ceux-ci, en direction de témoins oculaires et de ceux qui sont devenus serviteurs de la Parole<sup>ae</sup> et il leur aurait peut-être aussi fallu éprouver du respect pour la crédibilité des choses attestées par l'Esprit lui-même, et s'en tenir aux limites de l'enseignement et de la connaissance de ceux-ci, sans avoir l'audace de se tourner vers ce que la capacité de compréhension des saints n'a pas saisi. 102. Alors que Dieu était jusque là inconnu à la vie humaine en raison de l'erreur qui prévalait au sujet des idoles, ces saints ont rendu Dieu manifeste et l'ont fait connaître aux hommes, aussi bien à partir des merveilles qui se révèlent à travers ses œuvres qu'à l'aide des noms, grâce auxquels les multiples aspects de la puissance divine sont compris ; ainsi ils sont des guides sur le chemin de la compréhension de la nature divine, en faisant connaître aux hommes uniquement la grandeur majestueuse de ce qui est observé au sujet de Dieu ; quant à la nature de la substance, ils ont renoncé à en parler et à l'examiner, parce que, pour eux, elle échappe à la saisie de l'esprit et qu'elle ne procure aucun avantage à ceux qui se montrent indiscrets dans leur curiosité. 103. En effet, dans leurs récits, ils ont rapporté que tout le reste, le ciel, la terre, la mer, les temps,

μὲν γέγονε διηγήσαντο, οὐρανὸν γῆν θάλασσαν χρόνους αἰῶ-  
 νας καὶ τὴν ἐν τούτοις κτίσιν, ὅ τι δὲ τούτων ἕκαστον καὶ  
 ὅπως καὶ ὅθεν ἀπεσιώπησαν · οὕτω καὶ περὶ τοῦ Θεοῦ Ὅτι  
 325 μὲν ἔστι καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται<sup>af</sup>,  
 J 257 συμβουλευόουσι πείθεσθαι, τὴν δὲ φύσιν αὐτὴν ὡς ὑπὲρ πᾶν  
 οὐσαν ὄνομα<sup>ag</sup> οὔτε ὠνόμασαν οὔτε ἠμέλλησαν. **104.** Εἰ γάρ  
 τι πρὸς δῆλωσιν τῆς θείας κατανοήσεως μεμαθήκαμεν ὄνομα,  
 πάντα ταῦτα κοινωσίαν ἔχει καὶ ἀναλογίαν πρὸς τὰ τοιαῦτα  
 330 τῶν ὀνομάτων, ἃ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὴν ἰδιότητα δείκνυσιν.  
 Ὡς γὰρ οἱ τὸν ἀγνωσούμενον διὰ τινων γνωρισμάτων δηλοῦντες  
 εὐπατρίδην αὐτόν, ἂν οὕτω τύχη, καὶ τῶν εὐ γεγονότων  
 λέγουσιν εἶναι καὶ λαμπρὸν ἐν πλούτῳ καὶ ἐν ἀξίᾳ περιβλε-  
 πτον ἀνθοῦντά τε τῇ ὥρᾳ καὶ ἐπὶ τόσον διανεστηκότα τῷ  
 335 σώματι, καὶ τὰ τοιαῦτα λέγοντες οὐ τὴν φύσιν τοῦ δηλουμέ-  
 νου, ἀλλὰ τινα γνωρίσματα τῶν περὶ αὐτὸν γινωσκομένων  
 ἐδήλωσαν (οὔτε γὰρ τὸ εὐγενὲς οὔτε τὸ πολυχρήματον οὔτε  
 τὸ περιφανὲς τοῦ ἀξιώματος οὔτε τὸ κατὰ τὴν ὥραν περιβλε-  
 πτον ἢ ἀνθρωπότης ἐστίν, ἀλλ' ἕκαστον τούτων περὶ τὸν τινὰ  
 340 θεωρεῖται) · **105.** οὕτως καὶ πᾶσαι φωναὶ <αί> παρὰ τῆς  
 ἀγίας γραφῆς εἰς δοξολογίαν θεῖαν ἐξευρημένα τῶν περὶ τὸν  
 Θεόν τι δηλουμένων ἀποσημαίνουσιν, ἰδίαν ἔμφασιν ἐκάστη  
 παρεχομένη, δι' ὧν ἢ τὸ δυνατὸν ἢ τὸ τοῦ χείρονος ἀνεπίδε-  
 κτον ἢ τὸ μὴ ἐξ αἰτίας εἶναι ἢ τὸ μὴ εἰς περιγραφὴν τέλους  
 345 ἔρχεσθαι ἢ τὸ κατὰ πάντων ἔχειν τὸ κράτος ἢ ὅλως τι τῶν  
 περὶ αὐτὸν διδασκόμεθα · αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν ὡς οὔτε δια-  
 νοία τινὲ χωρητὴν οὔτε λόγῳ φραστὴν ἀπολυπραγμόνητον  
 εἶασε, σιωπῇ τιμᾶσθαι νομοθετήσασα ἐν τῷ κωλύειν τῶν

les siècles et la création dans le cadre de ceux-ci, est venu à  
 l'existence, mais ils ont observé le silence sur ce que chacune  
 de ces choses est en elle-même, sur le comment et la prove-  
 nance. De même, à propos de Dieu, ils conseillent de croire  
 que *Dieu existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui*  
*le cherchent*<sup>af</sup>. Quant à sa nature même, ils ne lui ont pas  
 donné de nom, ni ne s'apprêtèrent à le faire, parce que cette  
 nature est au-dessus de tout nom<sup>ag</sup>. **104.** En effet, si nous  
 avons appris l'un ou l'autre de ces noms qui expriment la  
 connaissance de Dieu, ces noms, dans leur ensemble, ont un  
 rapport de communauté et d'analogie avec ceux des noms  
 qui désignent un caractère propre à tel homme. De même  
 que ceux qui, cherchant à présenter par des marques pro-  
 pres quelqu'un d'inconnu, déclarent qu'il est de naissance  
 noble, si c'est le cas, et qu'il fait partie de ceux qui sont de  
 bonne naissance, qu'il est illustre par ses richesses et consi-  
 déré pour sa dignité, qu'il est dans la fleur de l'âge, de telle  
 prestance corporelle et autres choses semblables, n'ont pas  
 révélé la nature de celui qui est présenté, mais des traits  
 caractéristiques connus à son sujet – en effet, la nature  
 humaine n'est constituée ni par la noblesse des origines, ni  
 par la richesse, ni par l'éclat lié à la dignité, ni par la considé-  
 ration liée à l'âge, mais chacune de ces qualités est considé-  
 rée comme relative à tel individu –, **105.** de même, toutes les  
 appellations qui ont été trouvées par la sainte Écriture en  
 vue de glorifier Dieu, désignent chacune une des caractéris-  
 tiques connues concernant Dieu et comportent chacune un  
 sens spécifique ; à travers ces noms, nous apprenons, ou bien  
 qu'il est puissant, ou qu'il n'admet pas le mal en lui, ou qu'il  
 est sans cause, ou qu'il ne connaît pas de limites fixées par le  
 terme de son existence, ou qu'il détient le pouvoir sur toutes  
 choses, ou en général quelque chose de ce qui le concerne.  
 Mais l'Écriture ne s'enquiert pas, avec une curiosité indis-  
 crète, de la substance en elle-même, en tant que celle-ci est  
 inaccessible à l'intelligence et inexprimable par la parole ;  
 elle fixe comme règle d'honorer cette substance en silence,

βαθυτέρων τὴν ζήτησιν καὶ ἐν τῷ λέγειν μὴ δεῖν ἐξενεργεῖν  
350 ῥῆμα πρὸ προσώπου Θεοῦ<sup>ah</sup>.

**106.** Διὰ τοῦτο πᾶσάν τις θεόπνευστον φωνὴν ἐρευνώμενος οὐκ ἂν εὖροι τῆς θείας φύσεως τὴν διδασκαλίαν οὐδὲ μὴν ἄλλου τινὸς τῶν κατ' οὐσίαν ὑφеспτηκότων · ὅθεν ἐν ἀγνοίᾳ πάντων διάγομεν πρῶτον ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες οἱ ἄνθρωποι, |  
355 ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα. **107.** Τίς γὰρ ἔστιν ὅς τῆς ἰδίας ἑαυτοῦ ψυχῆς ἐν καταλήψει γεγένηται, τίς ὁ ἐπιγνοὺς αὐτῆς τὴν οὐσίαν, ὑλική τις ἔστιν ἢ ἄυλος, καθαρῶς ἀσώματος ἢ τι καὶ σωματοειδὲς περὶ αὐτὴν θεωρεῖται, πῶς γίνεται πῶς κίρναται, πόθεν εἰσκρίνεται πῶς ἀφίσταται, τί τὸ συνδεσμῶν  
360 καὶ μεσιτεῖον ἔχει πρὸς τὴν τοῦ σώματος φύσιν, πῶς ἢ ἀναφῆς τε καὶ ἀσχημάτιστος ἰδίᾳ τινὶ περιγραφῇ περιείληπται, τίς ἢ κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφορὰ, πῶς ἢ αὐτῆ καὶ ὑπὲρ | τὸν οὐρανὸν ἀνατείνεται τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῶν ἀοράτων καὶ πρὸς τὰ ὑλικά πάθη κατολισθαίνει τῷ βάρει τοῦ  
365 σώματος καθελκομένη, θυμὸν τε καὶ φόβον, λύπην τε καὶ ἡδονήν, ἔλεον καὶ ἀπήνειαν, ἐλπίδα καὶ μνήμην, δειλίαν καὶ θράσος, φιλίαν καὶ μῖσος καὶ πάντα τὰ ἐναντίον ἐν ταῖς δυνάμεσι τῆς ψυχῆς ἐνεργούμενα ; **108.** Τίς ἄρα κατανοήσας οὐκ ἐλογίσαστο, μὴ τινα δῆμον ψυχῶν ἐν ἑαυτῷ συγκεκρατημένον  
370 ἔχοι, πάμπολυ τῶν εἰρημένων ἐκάστου πρὸς τὰ λοιπὰ διαφέροντος καί, καθ' ὃ ἂν ἐπικρατῆ, τὴν κατὰ πάντων ἔχοντος δυναστείαν, ὡς καὶ αὐτὸ τὸ λογιστικὸν ταῖς ἐπικρατήσεσι

J 258

PG 948

ah. Si 5, 1

1. Début d'une nouvelle *descriptio* ou *ekphrasis* relative à notre ignorance de la nature de l'âme. Tout le passage se présente sous forme de questions oratoires. Ce procédé sert ici à conférer à l'expression un tour plus vivant et à faire appel au pathétique. Voir LAUSBERG, *Handbuch*, p. 379-381.

en empêchant une recherche plus approfondie et en déclarant qu'il ne faut pas *proférer de parole devant Dieu*<sup>ah</sup>.

### Connaissance limitée de l'homme

**106.** Pour cette raison, si quelqu'un cherchait à explorer l'ensemble des paroles divinement inspirées, il ne trouverait d'enseignement ni sur la nature divine, ni sur la nature d'aucune autre des choses subsistant selon la substance. Il en résulte que nous vivons dans l'ignorance de toutes ces choses, les hommes ignorant, pour commencer, ce qu'ils sont eux-mêmes, et ensuite ce qu'est tout le reste. **107.** Quel est donc celui qui a acquis la compréhension de sa propre âme<sup>1</sup>? Qui en connaît la substance? Est-elle quelque chose de matériel ou quelque chose d'immatériel? Est-elle purement incorporelle ou bien perçoit-on aussi quelque chose de corporel en elle? Comment vient-elle à l'existence? Comment est-elle composée? D'où vient-elle pour s'insérer dans un corps? Comment quitte-t-elle le corps? Qu'est-ce qui l'enchaîne à la nature du corps en servant d'intermédiaire entre les deux? Comment, tout en étant intangible et privée de forme, est-elle circonscrite en quelque sorte par des limites qui lui sont propres? Quelle est sa diversité sous le rapport de l'activité? Comment la même âme peut-elle s'élever au-dessus du ciel dans sa recherche au sujet des réalités invisibles et comment, tirée en bas par la pesanteur du corps, peut-elle tomber dans les passions matérielles, en ressentant la colère et la peur, la douleur et le plaisir, la pitié et la cruauté, l'espoir et le souvenir, la lâcheté et l'audace, l'amitié et la haine et tout ce qui est produit comme contraire par les facultés de l'âme? **108.** Qui donc, après avoir fait ces observations, ne se demande pas s'il n'a pas en lui, en quelque sorte, une multitude d'âmes agencées entre elles, chacun des aspects particuliers mentionnés différant considérablement des autres, et l'un exerçant sa domination dans la mesure où il l'emporte sur tous les autres, si bien que même la faculté de rai-



τῶν τοιοῦτων κινήματων ὑποκύπτειν καὶ ὑποτάσσεσθαι καὶ τὴν παρ' ἑαυτοῦ συνεργίαν πρὸς τὰς τοιαύτας ὁρμὰς οἷον  
 375 δεσπότη τινὶ τυραννικῶς συνεισφέρειν ; **109.** Τὸ οὖν πολυμερὲς καὶ πολυειδὲς τοῦτο τῶν κατὰ ψυχὴν νοουμένων τίς ὁ διδάξας ἡμᾶς ἐκ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς<sup>ai</sup> λόγος, πότερον ἐν τί ἐστὶν ἐξ ἀπάντων συγκεκραμένον, καὶ τίς ἡ τῶν ἐναντίων πρὸς ἄλληλα κρᾶσις καὶ σύμπνοια, ὡς ἐν πρᾶγμα τὰ πολλὰ  
 380 γενέσθαι ; **110.** Ἄλλ' ἕκαστον τούτων κατ' ἰδίαν νοούμενον οἷον ἐν πολυχώρῳ τινὶ ἀγγεῖῳ τῇ ψυχῇ κατακέκλεισται ; Καὶ πῶς οὐκ αἰεὶ πάντων ὡς ἐγκειμένων τὴν αἴσθησιν ἔχομεν, θαρροῦντες ἅμα καὶ δειλαινόμενοι μισοῦντές τε κατὰ ταῦτόν καὶ ἠδόμενοι καὶ τῶν ἄλλων πάντων συγκεχυμένην καὶ ἀνα-  
 J 259 385 μεμιγμένην ἔνδον τὴν κίνησιν ἔχοντες, ἀλλ' ἀνά μέρος αὐτῶν τὴν δυναστείαν ἐπιγιγνώσκομεν, ὅταν ἐπικρατήσῃ τι τούτων ἡσυχάζοντων τῶν ἄλλων ; **111.** Τίς δὲ ὅλως καὶ ἡ σύνθεσις καὶ ἡ διάθεσις αὕτη καὶ ἡ πολύκενος ἐν ἡμῖν εὐρυχωρία, ὥστε ἐκάστῳ τὴν ἰδίαν χῶραν ἀποταχθῆναι οἷον τισὶ μέσοις διατει-  
 390 χίσμασι κωλυμένῳ πρὸς τὴν ἐπιμιξίαν τοῦ γείτονος ; Αὐτὸ δὲ τοῦτο, εἰ κατ' οὐσίαν ὑφέστηκεν ὁ θυμὸς ἡ ὁ φόβος ἡ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν εἰρημένων ἢ τινες ἀνυπόστατοι κινήσεις τυγχάνουσι, τίς ὁ διερμηνεύσας λόγος ; **112.** Εἰ μὲν γὰρ ὑφεστήκασιν, οὐ μία ψυχὴ, καθὼς εἴρηται, ἀλλὰ τι συγκρότημα ψυχῶν ἐν  
 395 ἡμῖν περιείληπται, ἐκάστου τούτων εἰς ἰδιάζουσαν καὶ περι-

ai. 2 Tm 3, 16

1. Les questions soulevées sont autant d'allusions à des théories concernant l'âme, sa nature, son origine, ses facultés. Grégoire connaît les théories philosophiques, mais aussi les interprétations de passages de l'Écriture relatifs à l'âme. On ne peut que renvoyer à des auteurs grecs comme Platon (*Phédon*), Aristote (*Traité de l'âme*), des études sur Pythagore, les Stoïciens, les Épicuriens, les fragments de Posidonius, les *Tusculanes* de Cicéron (*Tusculanes I, 9-36*). Grégoire de Nysse lui-même a rédigé un traité *De l'âme et de la résurrection* et a examiné des questions relatives à l'âme dans des ouvrages comme le *Discours catéchétique* 5, 16, 26, l'*Antirrheticus adversus Apollinarem* 11-21 ; 26-31 ; 34-37 ; 148-162 ; 168-170 ; 224-229 ;

sonner s'incline devant de tels mouvements dominants et se soumet à eux, apportant de force son concours à ces mouvements comme on apporte un tribut à un despote ? **109.** Quelle parole de *l'Écriture divinement inspirée*<sup>ai</sup> nous a donné un enseignement sur la multiplicité et le caractère multiforme de ce que nous pensons au sujet de l'âme ? Celle-ci est-elle une réalité une, résultant du mélange de tous ces éléments observés ? Quelle est la nature de ce mélange et de l'accord des contraires entre eux, pour que les éléments multiples deviennent une seule réalité ? **110.** Mais est-ce que chacun de ces éléments, considéré séparément, est enfermé dans l'âme comme dans un récipient à grande contenance ? Et comment se fait-il que nous ne les percevions pas toujours tous ensemble, alors qu'ils nous sont inhérents ? Nous sommes courageux et en même temps remplis de crainte, nous éprouvons de la haine et en même temps du plaisir, nous portons en nous le mouvement emmêlé et plein de confusion de tous les autres, mais nous nous apercevons que l'un d'eux est à tour de rôle dominant, lorsqu'il prévaut, alors que les autres ne se manifestent pas<sup>1</sup>. **111.** En bref, que sont en nous cet assemblage, cette disposition d'âme et ce vaste espace intérieur vide, tels que chacun se voit assigner une place spécifique, puisqu'il est empêché comme par des murs qui s'interposent de se mêler au voisin ? Par ailleurs, quel discours peut faire savoir si la colère ou la peur ou même le reste des sentiments mentionnés subsistent selon la substance ou bien s'ils sont des mouvements dépourvus de subsistance ? **112.** En effet, s'ils ont de la subsistance en eux-mêmes, alors ce n'est pas une seule âme qui est contenue en nous, comme cela a été dit, mais un ensemble d'âmes, chaque sentiment, pris séparément, cor-

257-259. Une place à part revient aux ouvrages de spiritualité. Voir E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milano 1993 ; H. SEIDL, « Seele », *TRE* 30, p. 748-759 ; J. BAINVEL, « Âme », *DTC* 1, col. 968-1005.

γεγραμμένην ψυχὴν ἀποκεκριμένου. Εἰ δέ τινα κίνησιν ἀνυπόστατον οἶσθαι χρὴ ταῦτα εἶναι, πῶς κατακρατεῖ καὶ δυναστεύει ἡμῶν τὸ ἀνύπαρκτον καθάπερ ἐκ τυραννίδος ἡμᾶς δουλωσάμενον, ὅτιπερ ἂν τούτων κατακρατῆσαν τύχη;

400 **113.** Καὶ εἰ νοητὸν τί ἐστὶν ἡ ψυχὴ, πῶς ἐν τῷ νοητῷ θεωρεῖται τὸ πολυμερές τε καὶ σύνθετον, ἰδίως τῆς τοιαύτης ἐννοίας παρὰ τὰς σωματικὰς ταύτας ποιότητας θεωρουμένης; Ἡ δὲ αὐξητικὴ δύναμις τῆς ψυχῆς ἢ τε ὀρεκτικὴ καὶ θρεπτικὴ καὶ ἀλλοιωτικὴ καὶ τὸ πάντα μὲν τὰ τοῦ σώματος τρέφεσθαι, μὴ  
405 διὰ πάντων δὲ διήκειν τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ἐπίσης τοῖς ἀψύχοις ἔνια τῶν ἐν ἡμῖν ἀμοιρεῖν τῆς αἰσθήσεως, ὁστέων καὶ χόνδρων ὀνύχων τε καὶ τριχῶν καὶ τρεφομένων καὶ οὐκ αἰσθανομένων; **114.** Τὴν οὖν ἡμιτελῆ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τούτων ἐνεργειαν | τίς ὁ κατανοήσας, εἰπέ μοι; **115.** Καὶ τί περὶ τῆς  
410 ψυχῆς λέγω; Ἄλλ' οὐδὲ τῆς σαρκὸς αὐτῆς τὸ τὰς σωματικὰς ἀναδεδεγμένον ποιότητας ἐναργεῖ τινι καταλήψει μέχρι τοῦ δεῦρο τεθήραται. Ἐὰν γὰρ τις τῷ λόγῳ τὸ φαινόμενον εἰς τὰ ἐξ ὧν σύγκειται διαλύσῃ καὶ ψιλώσας τῶν ποιότητων ἐφ' ἑαυτοῦ κατανοῆσαι φιλονικῆσῃ τὸ ὑποκείμενον, τί κατα-  
415 λειφθήσεται τῇ θεωρίᾳ, οὐ συνορῶ. **116.** Ὅταν γὰρ ἀφέλης τοῦ σώματος τὸ χρῶμα, τὸ σχῆμα, τὴν ἀντιτυπίαν, | τὸ βάρος, τὴν πηλικότητα, τὴν ἐπὶ τόπου θέσιν, τὴν κίνησιν, τὴν παθητικὴν τε καὶ ἐνεργητικὴν διάθεσιν, τὸ πρὸς τί πως ἔχειν, ὧν ἕκαστον οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ σῶμά ἐστι, περὶ δὲ τὸ σῶμα τὰ  
420 πάντα, τί λοιπὸν ἔσται, ὃ τὸν τοῦ σώματος δέχεται λόγον, οὔτε δι' ἑαυτῶν συνιδεῖν ἔχομεν οὔτε παρὰ τῆς γραφῆς μεμαθήκαμεν. **117.** Ὁ δ' ἑαυτὸν ἀγνοῶν πῶς ἂν τι τῶν ὑπὲρ ἑαυτὸν ἐπιγνοίῃ; Καὶ ὁ τῇ περὶ ἑαυτοῦ ἀγνοίᾳ προειθισμένος

PC 949

J 260

1. Après la *descriptio* de l'âme, Grégoire soulève toute une série de questions sur la nature du corps. Son intention est encore de montrer combien notre connaissance est limitée, même pour des réalités personnelles, visibles et palpables.

respondant à une âme particulière et bien déterminée. Mais s'il faut considérer qu'il s'agit d'un mouvement sans subsistance, comment ce qui est sans consistance peut-il exercer le pouvoir et la domination sur nous, comme s'il nous avait réduits en esclavage de façon tyrannique, quel que soit celui qui se trouve être dominant? **113.** Et si l'âme est quelque chose d'intelligible, comment est-il possible de concevoir dans l'intelligible la multiplicité et la composition, alors que ce genre de notion doit être examiné à part en faisant abstraction des qualités d'ordre corporel? La faculté de l'âme de grandir, de désirer, de nourrir, de changer, le fait que toutes les parties du corps soient nourries, alors que la sensation ne parcourt pas tous les membres et que, dans des conditions égales à celles des choses sans vie, certains de nos membres sont privés de sensation, comme le sont les os, les cartilages, les ongles, les cheveux qui reçoivent tous de la nourriture, mais n'éprouvent pas de sensation, **114.** qui donc comprend cette opération de l'âme seulement partielle dans ces domaines? Dis-le moi? **115.** A quoi bon parler de l'âme? Même pour ce qui est de la chair, on n'est pas parvenu jusqu'à maintenant à une compréhension claire de ce qui a reçu les qualités du corps<sup>1</sup>. En effet, si quelqu'un avait décomposé, grâce à la raison, le corps tel qu'il apparaît dans les différents éléments qui le composent et s'il s'était efforcé de comprendre ce qu'est le substrat en lui-même en dépouillant le corps de ses qualités, je ne vois pas ce qu'il retirera de son observation. **116.** En effet, lorsque tu enlèves du corps la couleur, la forme, la dureté, le poids, la quantité, la position dans un lieu, le mouvement, l'aptitude à subir et à agir, la relation à telle ou telle autre chose – aucune de ces qualités n'est à elle seule le corps, mais elles concernent toutes le corps –, que restera-t-il qui puisse recevoir la définition de corps? Nous ne pouvons le savoir par nous-mêmes et nous ne l'avons pas appris non plus de l'Écriture. **117.** Celui qui ne se connaît pas lui-même, comment pourrait-il connaître quelque chose de

ἄρ' οὐχὶ φανερώς δι' αὐτοῦ τούτου διδάσκεται πρὸς μηδὲν  
 425 τῶν ἕξωθεν ἀποκεκρυμμένων ξενίζεσθαι ; Διὰ τοῦτο καὶ τὰ  
 τοῦ κόσμου στοιχεῖα τῇ μὲν αἰσθήσει τοσοῦτον γινώσκομεν,  
 ὅσον τὸ ἀφ' ἐκάστου χρήσιμον πρὸς τὴν ζωὴν ἡμῶν δέχεσθαι,  
 τὸν δὲ τῆς οὐσίας αὐτῶν λόγον οὔτε ἐμάθομεν οὔτε τὸ μὴ  
 εἰδέναι ζημίαν ποιούμεθα. **118.** Τί γάρ μοι πολυπραγμονεῖν  
 430 τοῦ πυρὸς τὴν φύσιν, πῶς ἐκτρίβεται, πῶς ἐξάπτεται, πῶς  
 τῆς παρακειμένης δρασσύμενον ὕλης οὐ πρότερον ἀποχωρεῖ  
 πρὶν διαφαγεῖν καὶ ἐξαναλώσει τὸ ὑποκείμενον, πῶς λανθάνει  
 ὁ σπινθὴρ τῷ λίθῳ ἐγκείμενος, πῶς ψυχρὸς ὢν τοῖς ἀπτομέ-  
 νοις ὁ σίδηρος ἀπογεννᾷ τὴν φλόγα, πῶς τριβόμενα πρὸς  
 435 ἑαυτὰ τὰ ξύλα πῦρ ἀναδίδωσι, πῶς ἀπαυγάζον ἐν ἡλίῳ τὸ ὕδωρ  
 φλόγα ποιεῖ, τῆς τε ἐπὶ τὸ ἄνω φορᾶς τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀει-  
 κίνητον δύναμιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα παρέντες πολυπραγμο-  
 νεῖν τε καὶ ἐξετάζειν μόνον τὸ ἀπ' αὐτοῦ χρήσιμον εἰς τὸν βίον  
 ἑαυτῶν ἐνόησαμεν, εἰδότες ὅτι οὐδὲν ἔλαττον ἔχει τοῦ πολυ-  
 440 πραγμονοῦντος ὁ ἀπραγμόνως τὴν ὠφέλειαν δεχόμενος.

**119.** Διὰ τοῦτο ὡς περιττόν τε καὶ ἀνωφελὲς τὸ περὶ τῆς  
 οὐσίας τῶν γεγονότων ἀδολεσχεῖν ἢ γραφὴ παρῆκε. Καὶ μοι  
 δοκεῖ ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς<sup>aj</sup> Ἰωάννης ὁ τῆ μεγαλοφωνία τῶν  
 κατ' αὐτὸν δογματῶν ὑπερηχῆσας τὰ προλαβόντα κηρύγματα  
 J 261 445 τοῦτο νοήσας ἐπὶ τέλει τῆς εὐαγγελικῆς ἱστορίας | εἰπεῖν ὅτι  
 πολλὰ ἐστὶ τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου γεγενημένα Ἄτινα, φησὶν, ἐὰν  
 γράφηται καθ' ἓν, οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ

aj. Mc 3, 17

1. Voir CE I, 284, 386-387, 442, 680.

ce qui est au-dessus de lui ? Et celui qui est habitué à cette ignorance au sujet de lui-même n'apprend-il pas clairement, à partir de cette donnée, à n'être étonné par aucune des choses cachées qui lui sont extérieures ? Pour cette raison aussi, nous connaissons les éléments du monde, grâce à la sensation, seulement dans la mesure où nous tirons de chacun d'eux des avantages pour notre vie ; mais nous n'avons pas appris à connaître ce qu'est en elle-même leur substance, sans pour autant considérer comme un préjudice le fait de l'ignorer. **118.** A quelle fin m'appliquer aux recherches sur la nature du feu <sup>1</sup>, pour savoir comment on le fait jaillir par frottement, comment il s'enflamme, comment, une fois qu'il s'attaque à la matière qui est à sa portée, il ne s'éteint pas avant d'avoir dévoré et consumé ce qui s'offre à lui, comment l'étincelle se tient cachée dans la pierre à feu, comment le fer, alors qu'il est froid pour ceux qui le tiennent, génère la flamme, comment des morceaux de bois, frottés les uns contre les autres, font jaillir le feu, comment l'eau réverbérant le soleil suscite une flamme ? Renonçant aux recherches sur la cause du mouvement du feu vers le haut, sur sa force toujours en mouvement et sur toutes les questions de cette sorte, nous avons pensé examiner à fond uniquement ce qu'il apporte d'utile à notre vie, sachant que celui qui accepte ses avantages sans se livrer à la recherche n'a rien de moins que celui qui se livre à la recherche par curiosité indiscrette.

**Témoignage de Jean** **119.** Pour ces raisons, l'Écriture omet, comme étant superflus et inutiles, les bavardages creux au sujet de la substance

des choses créées. A mon avis, après avoir fait retentir d'une voix puissante dans ce qui précède la proclamation de son message, Jean, *le fils du tonnerre* <sup>aj</sup>, avait cela en vue, lorsque, à la fin du récit évangélique, il déclare que nombreuses sont les actions accomplies par le Seigneur, et affirme : *Si on les rapportait par écrit une à une, le monde entier ne suffirait*

γραφόμενα βιβλία<sup>ak</sup>, οὐ πάντως ταῦτα λέγων τὰ κατὰ τὰς  
 450 ἰάσεις θαύματα · **120.** τούτων γὰρ οὐδὲν ἀφῆκεν ἀμνημόνευ-  
 τον ἢ ἱστορία, εἰ καὶ μὴ ἐπ' ὀνόματος πάντων τῶν τεθεραπευ-  
 μένων τὴν μνήμην πεποιήται · ὅταν γὰρ λέγῃ νεκροὺς ἐγείρε-  
 σθαι, τυφλοὺς ἀναβλέπειν, κωφοὺς ἀκοῦειν, χωλοὺς περιπα-  
 τεῖν<sup>al</sup>, καὶ πάλιν ἰᾶσθαι πᾶσαν μαλακίαν<sup>am</sup>, οὐδὲν διὰ τούτων  
 ἀνιστόρητον τῶν θαυμάτων ἀπέλιπε, ταῖς καθολικαῖς ἐννοίαις  
 455 ἐμπεριλαβὼν τὰ καθ' ἕκαστον · ἀλλ' ἐκεῖνο τάχα τῷ βᾶθει  
 τῆς γνώσεως ὁ εὐαγγελιστὴς λέγει, ὅτι τὸ μεγαλεῖον τοῦ υἱοῦ  
 τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐκ τῶν διὰ σαρκὸς θαυματοποιουθέντων μόνον  
 γινώσκειν χρή · **121.** μικρὰ γὰρ ταῦτα ὡς πρὸς τὴν λοιπὴν  
 μεγαλουργίαν ἐξεταζόμενα. Σὺ δὲ ἀνάβλεψον εἰς τὸν οὐρανόν,  
 460 ἰδὲ τὰ ἐν αὐτῷ κάλλη, μετένεγκε τὴν διάνοιαν ἐπὶ τὸ πλά-  
 τος τῆς γῆς, ἐπὶ τὰ βᾶθη τοῦ ὕδατος, πάντα τὸν κόσμον τῇ  
 δικαιοῦ λαθὼν καὶ τὴν ὑπερκόσμιον φύσιν τῷ λογισμῷ κατα-  
 νοήσας, ταῦτα γινῶθι τὰ ἀληθινὰ τοῦ σοι διὰ σαρκὸς ἐπιδημή-  
 σαντος ἔργα, ἄτινα, φησίν, ἐὰν καθ' ἕκαστον γράφηται τὸ τί  
 465 καὶ ὅπως καὶ ὅθεν καὶ πόσον, ὑπὲρ τὸ χωρημα τοῦ κόσμου  
 τῆς περὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου διδασκαλίας ἔσται τὸ πλήθος<sup>am</sup>.  
**122.** Ἐπειδὴ γὰρ τὰ πάντα ὁ Θεὸς ἐν σοφίᾳ ἐποίησεν, ἕρον  
 δὲ ἢ τοῦ Θεοῦ σοφία οὐκ ἔχει (τῆς γὰρ συνέσεως αὐτοῦ,  
 φησίν, οὐκ ἔστιν ἀριθμὸς<sup>ao</sup>), ὁ τοῖς ἰδίοις μέτροις πεπερασ-  
 470 μένος κόσμος οὐ χωρήσει ἐν ἑαυτῷ τῆς ἀορίστου σοφίας  
 τὸν λόγον. Εἰ οὖν ὁ κόσμος ὅλος ἐλάττων ἐστὶν ἢ ὥστε  
 τὴν διδασκαλίαν τῶν ἔργων τοῦ κυρίου χωρῆσαι, πόσοι  
 κόσμοι χωρήσουσιν τὴν περὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων διήγησιν ;

ak. Jn 21, 25    al. Mt 11, 5    am. Cf. Mt 4, 23 ; 9, 35 ; 10, 1  
 an. Cf. Jn 21, 25    ao. Ps 147 (146), 5

1. L'expression n'est pas tout à fait claire. S'agit-il de l'évangile de Jean ou bien de l'évangile tel qu'il est rapporté par les quatre évangélistes ? La réponse est apportée par l'indication fournie par la phrase suivante : il s'agit d'un renseignement fourni par Mt 11, 5 et Lc 7, 21.

*pas, je pense, à contenir les livres qu'on écrirait*<sup>ak</sup>. Assuré-  
 ment, il n'a pas dit cela à propos des miracles de guérison.  
**120.** En effet, le récit<sup>1</sup> n'a omis aucun de ceux-ci par oubli,  
 même s'il n'est pas fait mention du nom de tous ceux qui ont  
 été guéris. Lorsqu'il est dit que *les morts ressuscitent*, que  
*les aveugles retrouvent la vue*, que *les sourds entendent*,  
 que *les boiteux marchent*<sup>al</sup>, et encore que toute infirmité est  
 guérie<sup>am</sup>, moyennant ces indications, le récit ne laisse sans  
 mention aucun de ces miracles, car il inclut chaque cas  
 particulier dans des expressions à portée générale. Cepen-  
 dant, en raison de la profondeur de sa connaissance, l'évan-  
 géliste veut peut-être dire qu'il ne faut pas seulement cher-  
 cher à connaître la grandeur sublime du Fils de Dieu à partir  
 des miracles opérés grâce à son corps charnel ; **121.** en effet,  
 ceux-ci sont de peu d'importance si on les compare à la  
 magnificence des autres œuvres<sup>2</sup>. Mais toi, lève ton regard  
 vers le ciel, vois la splendeur qu'il recèle, promène ta pensée  
 sur la vaste étendue de la terre et sur les profondeurs des  
 eaux, embrasse tout l'univers par la pensée et considère la  
 nature supracosmique grâce au raisonnement. Reconnais  
 que ce sont là les vraies œuvres de celui qui t'a visité dans la  
 chair, œuvres dont il est dit que si on rapportait de chacune  
 la nature, la raison d'être, l'origine et la portée, l'abondance  
 de l'enseignement au sujet de ce monde dépasserait la capa-  
 cité de contenance du monde<sup>am</sup>. **122.** Puisque Dieu a tout  
 fait avec sagesse et que la sagesse de Dieu n'a pas de limites  
 – en effet, est-il dit, à *son intelligence point de mesure*<sup>ao</sup> –,  
 le monde enfermé dans ses propres limites ne peut contenir  
 en lui-même les explications relatives à la sagesse sans limi-  
 tes. Si donc le monde tout entier est trop petit pour contenir  
 l'enseignement des œuvres du Seigneur, combien de mon-  
 des faudra-t-il pour contenir les explications sur le Dieu

2. Grégoire introduit, avec une certaine prudence, une interprétation personnelle. Celle-ci n'est peut-être pas tout à fait conforme à l'idée exprimée dans le passage cité. Mais, selon Grégoire, elle est conforme à une idée exprimée dans le Prologue, où il est dit que « tout a été fait par le Logos » (cf. Jn 1, 3). Il s'agit donc d'un élargissement d'ordre théologique.

J 262 123. Τάχα γὰρ οὐδὲ ἡ βλάσφημος ἀρνήσεται γλῶσσα τὸ  
 475 ἀπειροπλάσιον εἶναι τὸν ποιητὴν πάντων τῶν μόνῳ θελή-  
 ματι παραχθέντων εἰς γένεσιν. Εἰ οὖν ἡ κτίσις πᾶσα τοῦ περι  
 ἐαυτῆς λόγου ἐστὶν ἀχώρητος (τοῦτο γὰρ ὁ μέγας Ἰωάννης  
 μαρτύρεται κατὰ γε τὸν ἡμέτερον λόγον), πῶς ἂν ἀνθρωπίνῃ  
 βραχύτης ὄλον τὸν περι τοῦ δεσπότης τῆς κτίσεως χωρήσειε  
 480 λόγον ; 124. Εἰπάτωσαν οἱ τὰ μεγάλα φθεγγόμενοι τί ἐστὶν  
 ἄνθρωπος συγκρίσει τοῦ παντὸς θεωρούμενος ; Ποῖον γεωμε-  
 τρικὸν σημεῖον οὕτως ἀμερές, τί τῶν Ἐπικουρείων ἀτόμων  
 οὕτω τῇ ματαιότητι τῶν ταῦτα θεωρούντων ἀπολεπτύνεται  
 καὶ ἐγγὺς τοῦ μὴ ὄντος γίνεται, ὡς ἀνθρωπίνῃ βραχύτης ἀντ'  
 485 οὐδενός ἐστι πρὸς τὸ πᾶν κρινομένη ; Καθὼς φησι καὶ ὁ  
 μέγας Δαβὶδ καλῶς ἐπεσκεμμένος ἡμῶν τὴν οὐθένειαν ὅτι Ἡ  
 ὑπόστασίς μου ὡσεὶ οὐθὲν ἐνώπιόν σου<sup>ap</sup>, οὐ παντελῶς εἶναι  
 λέγων οὐδέν, ἀλλ' ὅμοιον τῷ μηδέν, τὸ καθ' ὑπερβολὴν πᾶσαν  
 βραχὺ τῇ πρὸς τὸ ἀνύπαρκτον συγκρίσει διασημαίνων.

125. Ἄλλ' ὅμως ἀπὸ τοιαύτης ὠρμημένοι φύσεως πλατύ-  
 νουσι κατὰ τῆς ἀφράστου δυνάμεως τὰ ἴδια στόματα καὶ  
 προσηγορίᾳ μιᾷ τὴν ἀρίστον φύσιν περιμετροῦσι τῷ ὀνόματι  
 τῆς ἀγεννησίας τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ περισφιγγόντες, ἵνα τὴν  
 5 κατὰ τοῦ μονογενοῦς ἐαυτοῖς βλασφημίαν διὰ τούτων ὀδο-  
 ποιήσωσι. Τοῦ δὲ μεγάλου Βασιλείου διορθωσαμένου τὴν  
 ἡπατημένην ὑπόνοιαν καὶ τινα περι τῶν ὀνομάτων διεξελομένων

ap. Ps 39 (38), 6

1. En guise de conclusion pour cette section, Grégoire résume son argumentation et rappelle discrètement le point capital de la discussion : grandeur de Dieu qui est l'auteur de ces merveilles qui dépassent la capacité de

suprême ? 123. Même la langue blasphématoire ne niera peut-être pas que le créateur est infiniment plus grand que tout ce qui a été amené à l'existence par le seul acte de sa volonté. Si donc toute la création ne suffit pas à contenir les explications à son sujet – c'est ce qu'atteste le grand Jean d'après notre interprétation –, comment la petitesse humaine pourrait-elle suffire à contenir toutes les explications au sujet du maître de la création ? 124. Que ces gens grandiloquents disent ce qu'est l'homme s'il est comparé à l'univers ! Quel signe géométrique est aussi indivisible, quel atome des Épicuriens est aussi réduit et aussi proche du néant, en raison de la vanité de ceux qui se livrent à ces considérations, que la petitesse humaine qui n'est rien, comparée à l'univers ? C'est ainsi que le grand David, qui a si bien médité sur notre néant, déclare : *Mon existence est comme rien devant toi*<sup>ap</sup> ; il ne dit pas « absolument rien », mais « semblable à rien », exprimant, par comparaison avec ce qui est sans consistance, l'idée qu'il est petit à l'extrême<sup>1</sup>.

#### IV. Comment penser et dire Dieu : le rôle de l'épinoia<sup>2</sup>

**Position du problème** 125. Néanmoins, à partir d'une nature si petite, ces gens ouvrent toute grande leur propre bouche en s'attaquant à la puissance ineffable et cherchent à tracer des limites autour de la nature sans limites à l'aide d'une seule appellation, en enserrant la substance de Dieu dans le terme « être-inengendré », en vue de se frayer par là une voie pour leur blasphème contre le Monogène. Alors que le grand Basile avait rectifié cette opinion erronée et avait exposé certaines

compréhension de l'homme, petitesse de l'homme et capacité limitée de saisir Dieu.

2. Pour une présentation générale, voir Introduction II, 2 et III, 2.

τος ὡς οὐκ ἐκ φύσεως ὄντων, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν ἐπικειμέ-  
 νων τοῖς πράγμασι, τοσοῦτον ἀπέχουσι τοῦ ἀναλῦσαι πρὸς  
 10 τὴν ἀλήθειαν, ὅτι καθάπερ ἰζῶ τινι προσκατέχονται τοῖς  
 ἀπαξ παρ' αὐτῶν εἰρημένοις καὶ οὐ μεθίενται τοῦ σοφίσματος  
 οὐδὲ κατ' ἐπίνοιαν λέγεσθαι τὸ ἀγέννητον, ἀλλὰ τῆς φύσεως  
 εἶναι παραστατικὸν διορίζονται. **126.** Τὸ μὲν οὖν πάντα διε-  
 J 263 ξιέναι τὸν λόγον καὶ τὴν ληρώδη καὶ μακρὰν | ἐκείνην παρα-  
 15 θέμενον φλυαρίαν ἐπὶ λέξεως ἀνατρέπειν πειρᾶσθαι μακρᾶς  
 PG 953 ἂν εἴη σχολῆς καὶ χρόνου πολλοῦ καὶ πολλῆς | ἀπραξίας  
 δεόμενον, **127.** καθάπερ ἀκούω καὶ τὸν Εὐνόμιον ὑπὲρ τὸν  
 Ἰλιακὸν πόλεμον τῇ πολυετίᾳ φιλοπόνως καὶ καθ' ἡσυχίαν  
 πολλὴν προσεδρεύσαντα ἐν πολλῶ τῷ ὕπνῳ τὸν μακρὸν τοῦ-  
 20 τον ὄνειρον ἑαυτῷ συμπλάσαι, ζητοῦντα φιλοπόνως οὐχ ὅπως  
 ἐρμηνεύσει τι τῶν νοηθέντων, ἀλλ' ὅπως κατὰ τῶν λέξεων  
 ἐπισύρηται κατηναγκασμένα νοήματα καὶ περισυλλέγοντα  
 τὰς εὐηχοτέρας φωνὰς ἐκ συγγραμμάτων τινῶν. **128.** καὶ  
 ὡσπερ οἱ πτωχοὶ δι' ἀπορίαν ἐσθῆτος ἐκ ῥακωμάτων τινῶν  
 25 τοὺς χιτῶνας ἑαυτοῖς περικεντοῦντες συρράπτουσιν, οὕτω  
 καὶ τοῦτον ἄλλην ἀλλαχόθεν λέξιν περιδοσκόμενον διὰ τούτων  
 ἐξυφῆναι ἑαυτῷ τοῦ λόγου τὸν κέντρωνα, οὐκ ἀταλαιπώρως  
 διακολλῶντα τὴν συμβολὴν τῶν ῥημάτων καὶ συναρμύζοντα,  
 οὗ τὸ γλίσχρον καὶ μειρακιῶδες τῆς φιλοτιμίας εἰς ἄμιλλαν  
 30 ἀνδρὶ πρὸς ἀλήθειαν βλέποντι τοσοῦτον ἀπόβλητον, ὅσον  
 ἀθλητῇ τινι τῶν καρτερικῶν καὶ ἐξώρων τὸ διὰ περιεργίας  
 κομμωτικῆς γυναικίζεσθαι, **129.** ἀλλὰ μοι δοκεῖ τὸν σκοπὸν

1. W. JAEGER renvoie à EURIPIDE, *Le Cyclope*, v. 432 où il est question de Polyphème qui n'arrive plus à renoncer à boire du vin : « les ailes prises à la coupe comme à la glu, il vacille... »

2. Le développement annoncé peut paraître de nature répétitive. En réalité, Grégoire pratiquera une approche plus philosophique et plus linguistique, en expliquant longuement ce qu'il entend par « concept ».

3. Reprise d'un thème déjà utilisé dans le *CE I*, 13.

4. Reproche concernant le manque d'originalité d'Eunome dans le domaine de l'expression. Mis en relation avec d'autres déclarations, ce

idées au sujet des noms, en expliquant que ceux-ci ne pro-  
 viennent pas de la nature, mais sont attribués aux réalités en  
 fonction de l'activité conceptuelle de l'esprit, ces gens sont  
 tellement éloignés de revenir à la vérité, qu'ils restent atta-  
 chés comme par de la glu à ce qu'il ont dit une fois pour  
 toutes<sup>1</sup> et qu'ils ne renoncent pas à leur sophisme, mais  
 soutiennent que le terme « inengendré » n'est pas dit selon le  
 concept, mais exprime la nature<sup>2</sup>. **126.** Cependant, exposer  
 toute leur argumentation et essayer de réfuter mot par mot  
 leur bavardage niais et prolix exigeait une longue applica-  
 tion et demanderait beaucoup de temps et beaucoup de  
 loisir. **127.** C'est comme ce qui s'est produit dans le cas  
 d'Eunome, qui, à ce que j'entends dire, s'est appliqué labo-  
 rieusement et en toute tranquillité, pendant une durée  
 d'années qui excède celle de la guerre de Troie<sup>3</sup>, à inventer  
 pour lui-même ce long songe dans un long sommeil, en  
 cherchant péniblement non pas comment interpréter une  
 pensée conçue, mais comment tirer ses pensées violentées  
 vers les mots, tout en collectionnant dans certains écrits les  
 expressions qui rendent un son agréable. **128.** Et de même  
 que les mendiants, à défaut de vêtements, cousent pour  
 eux-mêmes, à l'aide d'une aiguille, des tuniques avec des  
 haillons assemblés, de même cet homme, recueillant une  
 expression par ci, une autre par là, confectionne avec  
 celles-ci un discours à la manière d'un centon<sup>4</sup>; ce n'est pas  
 sans fatigue qu'il a collé ensemble les mots et qu'il en a  
 ajusté l'assemblage, lui dont l'ambition mesquine et juvénile  
 de se lancer dans le combat est aussi méprisable pour un  
 homme qui a en vue la vérité que le sont le comportement  
 efféminé et le soin excessif de la parure pour un athlète  
 robuste et avancé en âge. **129.** Mais, me semble-t-il, il serait

passage souligne une faiblesse que, d'après Grégoire, ne perçoivent pas les admirateurs d'Eunome. Fort de cette conviction, Grégoire s'attache à bien définir le sens des termes employés et à souligner le manque de cohérence de certaines formulations proposées par Eunome. Voir aussi *CE I*, 14; *II*, 404-405; *III*, 5, 24-25.

τοῦ παντός ἐγχειρήματος δι' ὀλίγων ἐπιδραμόντα τὰς μακρὰς περιόδους χαίρειν ἔἶσαι.

35 **130.** Οὐκοῦν εἴρηται παρ' ἡμῶν (οἰκειοῦμαι γὰρ τοῦ διδασκάλου τὸν λόγον) ὅτι τῆς θείας φύσεως ἀμυδρὰν μὲν καὶ βραχυτάτην ἔχομεν διὰ τῶν λογισμῶν τὴν ἀντίληψιν, ἀποχρῶσαν δ' ὅμως τῇ βραχύτητι τῆς δυνάμεως ἡμῶν διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν περὶ αὐτὴν λεγομένων εὐσεβῶς τὴν γνῶσιν  
40 ἐραυζόμεθα. **131.** Τούτων δέ φαμεν τῶν ὀνομάτων οὐ μονοειδῆ πάντων εἶναι τὴν σημασίαν, ἀλλὰ τὰ μὲν τῶν προσόντων τῷ Θεῷ, τὰ δὲ τῶν ἀποπεφυκότων ἔχει τὴν ἔμφασιν, οἷον δίκαιον αὐτὸν καὶ ἀφθαρτον λέγομεν, τῷ μὲν δίκαιῷ τὸ προσεῖναι δικαιοσύνην, τῷ δὲ ἀφθάρτῳ τὸ μὴ προσεῖναι φθορὰν ἐνδεικνύμενοι. Ἐξεστι δὲ πάλιν καὶ ὑπαλλάξαντα τὰς  
45 σημασίας κατὰ τὸ ἔμπαλιν προσφυῶς ἐφαρμόσαι τῷ Θεῷ τὰ ὀνόματα, ὥστε τῷ μὲν ἀπεμφαίνοντι τὸ οἰκεῖον, τῷ δὲ προσόντι τὸ ἀλλότριον παραστήσαι. **132.** Τῇ γὰρ δικαιοσύνη τῆς ἀδικίας ἐναντιουμένης, τῇ δὲ φθορᾷ τῆς αἰδιότητος  
50 ἀντικειμένης, δυνατὸν ἐστὶ χρήσασθαι προσφύρωσ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τοῖς ἐναντίοις, καὶ μὴ διαμαρτεῖν τοῦ προσήκοντος ἐν τῷ εἰπεῖν αἰεὶ τε αὐτὸν εἶναι καὶ ἀδικον μὴ εἶναι, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τῷ λέγειν δίκαιόν τε εἶναι καὶ φθορὰν μὴ προσδέχασθαι. **133.** Οὕτω καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ὀνομάτων τῇ ποιᾷ μεταλήψει  
55 τῆς σημασίας πρὸς ἑκατέραν τὴν ἔμφασιν ἐπιτηδεῖως ἔχειν

J 264

1. Cette précision ne manque pas d'intérêt. En effet, dans le *CE* figurent des emplois du « nous » à propos desquels on peut se demander si Grégoire parle en son nom ou bien s'il est question de Basile et de lui-même en même temps.

2. Voir BASILE, *CE I*, 10, *SC* 299, p. 205 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 28, 4, *SC* 250, p. 109-111. Cf. PLATON, *Timée* 28 c, qui distingue les réalités, objets de la science qui observe et décrit avec exactitude, et les opinions vraisemblables concernant les dieux et l'univers : « Si donc, ô Socrate, en beaucoup de points, sur beaucoup de questions concernant les dieux et la naissance du monde, nous ne parvenons pas à nous rendre capables d'apporter des raisonnements cohérents en tous points et pousser à la dernière exactitude, ne vous en étonnez pas » (trad. A. Rivaud, *CUF*, 1925, p. 142). Voir BASILE, *CE I*, 10, p. 204-205.

bon de rappeler en peu de mots le but de toute son entreprise et de renoncer aux longs détours.

### Les noms pour dire Dieu

**130.** Il a donc été dit de notre part – je fais mien l'enseignement du maître<sup>1</sup> – que de la nature divine nous n'avons qu'une perception obscure et exigüe à travers nos raisonnements, mais que nous nous procurons une connaissance de celle-ci suffisante à nos capacités réduites à l'aide des noms que nous employons, dans un esprit de piété, pour en parler<sup>2</sup>. **131.** Or, nous affirmons que ces noms n'ont pas tous un sens uniforme, mais que les uns désignent ce qui est inhérent à Dieu, les autres ce qui est d'une nature contraire. Ainsi nous disons que Dieu est juste et incorruptible, indiquant par juste que la justice lui est inhérente et par incorruptible que la corruption ne l'est pas. Mais inversement il est possible, par renversement de signification, d'appliquer proprement à Dieu des noms pris en sens contraire, de telle sorte que nous pouvons exprimer ce qui est propre à Dieu par ce qui ne lui convient pas et ce qui lui est étranger par ce qui lui appartient. **132.** En effet, comme l'injustice est contraire à la justice et que l'éternité s'oppose à la corruption, il est possible d'utiliser de façon appropriée les contraires pour parler de Dieu et de ne pas se tromper à propos de ce qui convient, en disant que Dieu est toujours et qu'il n'est pas injuste, ce qui équivaut à l'affirmation qu'il est juste et qu'il n'admet pas en lui la corruption<sup>3</sup>. **133.** De même, nous affirmons que les autres noms sont susceptibles de l'une ou

3. L'insistance de Grégoire sur la notion de privation et de négation s'explique par le fait qu'Eunome maintient fermement ses positions. Il ne considère pas *agenêtos* comme relevant de la privation : « Quand nous disons inengendré, ce n'est pas non plus selon la privation, s'il est vrai que les privations sont privations d'attributs naturels et qu'elles sont secondes par rapport aux possessions » (EUNOME, *Apologie* 8, *SC* 305, p. 249). Malgré la mise au point de BASILE dans le *CE I*, 9-10, *SC* 299, p. 201-205, Eunome a repris sa thèse pour la défendre dans le livre II de l'*ApAp*. Voir *infra CE II*, 142-147 ; 561-570 ; 588-595 ; 596-605.

φαμέν, οἷον τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀθάνατον καὶ πάντα τὰ κατὰ τὸν ὅμοιον ἐκφερόμενα τύπον. Δύναται γὰρ ἕκαστον αὐτῶν ἄλλως καὶ ἄλλως μεταληφθὲν καὶ τὸ προσόν καὶ τὸ μὴ προσόν ἐπὶ τῆς θείας ἐνδείξασθαι φύσεως, ὥστε τοῦ σχήματος τῶν ὀνομάτων ὑπαλλασσομένου τὴν εὐσεβῆ περὶ τὸ ὑποκείμενον διάνοιαν μένειν ἀκίνητον. **134.** Ταῦτόν γάρ ἐστιν ἀνεπίδεκτόν τε πονηρίας τὸν Θεὸν εἰπεῖν καὶ ἀγαθὸν ὀνομάσαι, καὶ ἀθάνατον ὁμολογῆσαι καὶ αἰεὶ ζῶντα εἰπεῖν · οὐδεμίαν γὰρ ἐν τούτοις κατὰ τὸ σημαίνον διαφοράν ἐννοοῦμεν, ἀλλ' ἐν δι' ἑκατέρων τῶν λόγων ἀποσημαίνομεν, καὶ τὸ μὲν θέσιν τὸ δὲ ἀναίρεσίν τινος ἔχειν δοκῆ. **135.** Ὡσαύτως καὶ πάντων ἀρχὴν λέγοντες τὸν Θεὸν καὶ πάλιν ἀναρχὸν ὀνομάζοντες οὐδὲν κατὰ τὰς ἐννοίας μαχόμεθα, καθ' ἑκάτερον τῶν λεγομένων ἀρχηγὸν καὶ αἴτιον εἶναι τοῦ παντός ἀποφαίνοντες · ὥστε καὶ ἀναρχὸν εἴπωμεν καὶ τοῦ παντός ἀρχηγέτην, τῷ μὲν τὸ μὴ προσόν, τῷ δευτέρῳ δὲ τὸ προσόν παρεστήσαμεν, δυνατοῦ ὄντος καθὼς εἴρηται διὰ τῆς τῶν σημαίνοντων ὑπαλλαγῆς μεταλλάξαι πρὸς τὸ ἐναντίον τὰς τῶν ὀνομάτων ἐμφάσεις καὶ τῷ νῦν ἀπεφαίνοντι τέως ὀνόματι διὰ τινος μετασχηματισμοῦ τὸ προσόν γνωρησθῆναι καὶ τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον. **136.** Ἐξεστί γὰρ ἀντὶ τοῦ ἀρχὴν αὐτὸν μὴ ἔχειν εἰπεῖν τὸ ἀρχὴν αὐτὸν τοῦ παντός εἶναι ὀρίσασθαι, καὶ ἀντὶ τούτου πάλιν τὸ μόνον αὐτὸν ἀγεννήτως ὁμολογεῖν ὑφεστάναι · ὥστε τὰ μὲν ῥήματα δοκεῖν τῇ τοῦ σχήματος ἐξαλλαγῇ διαφόρος ἔχειν πρὸς ἄλληλα, τὸν δὲ νοῦν τοῖς λεγομένοις ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν διαμένειν. Τὸ γὰρ σπουδαζόμενον ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ λόγοις ἐστὶν οὐχὶ ῥημάτων εὐφώνιαν εὐκροτόν τε καὶ ἐναρμό-

1. Grégoire pousse l'argumentation plus loin que Basile, en insistant sur le fait que la négation ou l'affirmation sont des procédés stylistiques qui permettent d'exprimer une même idée.

2. D'après d'autres passages du *CE I* et du *CE II*, Eunome se voit reprocher une recherche excessive de la beauté de l'expression et l'entreprise de séduction du lecteur. Sans le vouloir, Grégoire rend hommage à l'écrivain Eunome. Mais les reproches de Grégoire ont encore une autre portée qui relève de la philosophie du langage. Peut-on employer des termes clés comme « inengendré », sans faire les nécessaires distinctions de niveaux : réalité, pensée, pertinence des vocables ?

l'autre signification à la suite de tel ou tel changement de sens, comme c'est le cas pour bon et immortel et pour tous les noms qui sont proférés selon le même modèle. Chaque nom, revêtant telle ou telle forme, peut indiquer ce qui est inhérent à la nature divine ou ce qui ne l'est pas, si bien que malgré le changement de la forme des noms, la pensée pieuse relative au sujet demeure immuable. **134.** En effet, c'est la même chose de dire que Dieu ne peut admettre en lui-même la méchanceté et de le nommer bon, de le proclamer immortel et de dire qu'il vit à jamais. Nous ne percevons aucune différence entre ces expressions en ce qui concerne la signification, mais nous signifions une seule chose à travers chacune des deux expressions, même si l'une semble poser l'affirmation, l'autre la négation de quelque chose<sup>1</sup>. **135.** De la même manière, lorsque nous disons que Dieu est le principe de toutes choses et que nous le nommons inversement « sans principe », il n'y a pas de contradiction dans nos idées, car, par les deux formulations, nous déclarons qu'il est l'auteur et la cause de l'univers : par conséquent, que nous le disions sans principe ou auteur de l'univers, nous exprimons par le premier mot ce qui n'est pas inhérent à Dieu et par le deuxième ce qui lui est inhérent, vu qu'il est possible, comme nous l'avons dit, de changer le sens des mots en son contraire grâce à un changement des choses signifiées et de faire connaître, grâce à un changement de forme, ce qui est inhérent à Dieu, par un mot jusque là négatif, et vice-versa. **136.** En effet, il est possible de définir Dieu comme principe de l'univers au lieu de dire qu'il n'a pas de principe et inversement, au lieu de cela, de confesser que lui seul subsiste sans avoir été engendré. Ainsi, les mots semblent être différents entre eux à la suite du changement de forme, mais le sens de ce qui est dit reste un et le même. En réalité, ce qui est recherché dans le discours relatif à Dieu, c'est non pas d'inventer une agréable et harmonieuse beauté des mots<sup>2</sup>, mais de trouver une pen-



νιον ἐπινοῆσαι, ἀλλ' εὐσεβῆ διάνοιαν ἐξευρεῖν δι' ἧς τὸ πρέπον τῇ ὑπολήψει τῇ περὶ Θεοῦ φυλαχθήσεται. **137.** Ἐπειδὴ τοῖ-  
 85 νων εὐσεβές ἐστι λογίζεσθαι τὸν τοῦ παντὸς αἴτιον αὐτὸν αἰτίαν ὑπερκειμένην μὴ ἔχειν, ταύτης ἡμῖν ἐρηρησμένως τῆς διανοίας μενούσης τίς ἔτι περὶ τὰ ῥήματα τοῖς νοῦν ἔχουσιν καταλείπεται μάχη, πάσης φωνῆς, καθ' ἣν τὸ τοιοῦτον ἐξαγγέλλεται νόημα, τὸ αὐτὸ παριστώσης ; Εἴτε γὰρ ἀρχὴν αὐτὸν  
 90 καὶ αἴτιον τοῦ παντὸς εἶναι λέγοις εἴτε ἀναρχὸν αὐτὸν ὀνομάζεις εἴτε ἀγεννήτως εἶναι εἴτε ἐξ αἰδίου ὑφεστάναι εἴτε τοῦ παντὸς αἴτιον εἴτε ἐξ οὐδενὸς αἰτίου μόνον, πάντα τὰ τοιαῦτα ἰσοστάσιά πως ἀλλήλοις ἐστὶ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν σηματομένων καὶ ὁμοτίμως ἔχει τὰ ῥήματα, καὶ μάταιος ὁ ζυγομα-  
 95 χῶν περὶ τὸν τοιόνδε τῆς φωνῆς ἦχον, ὡς οὐχὶ τῇ διανοίᾳ, ταῖς δὲ συλλαβαῖς καὶ τοῖς φθόγγοις ἐγκειμένης τῆς εὐσεβείας.

**138.** Ταύτης τοίνυν τῆς ἐννοίας παρὰ τοῦ διδασκάλου διηρθρωμένης, δι' ἧς ἔνεστι τοὺς μὴ κεκαλυμμένους τῷ αἰρετικῷ  
 100 προκαλύμματι σαφῶς διῶδειν ὅτι τὸ θεῖον, ὅπως ἂν κατὰ τὴν φύσιν ἔχη, ἀνέπαφόν τέ ἐστι καὶ ἀκατανόητον καὶ πάσης ἀντιλήψεως τῆς ἐκ τῶν λογισμῶν ὑψηλότερον, ἡ δὲ ἀνθρωπίνη διάνοια πολυπραγμονοῦσα καὶ διερευνωμένη δι' ὧν ἂν ᾗ δυνατὸν λογισμῶν ἐπορέγεται καὶ θιγγάνει τῆς ἀπροσπελά-  
 105 στου καὶ ὑψηλῆς φύσεως, οὔτε τοσοῦτον ὄξυωποῦσα ὡς ἐναργῶς | ἰδεῖν τὸ ἀόρατον οὔτε καθάπαξ ἀπεσχοιτισμένη τῆς προσεγγίσεως ὡς μηδεμίαν δύνασθαι τοῦ ζητουμένου λαθεῖν εἰκασίαν. **139.** Ἀλλὰ τὸ μὲν τι τοῦ ζητουμένου διὰ τῆς τῶν

1. Grégoire emploie assez fréquemment τὸ θεῖον (« ce qui est divin, la divinité ») là où l'on attendrait ὁ Θεός. La raison en est probablement la suivante : Eunome emploie ὁ Θεός, mais pour lui, il n'existe qu'un seul qui soit vraiment Dieu. Grégoire de Nysse défend la doctrine selon laquelle, il y a une substance divine et trois Personnes dont chacune est dite Dieu. Τὸ θεῖον lui, semble être assez général pour éviter la focalisation sur le seul Père aux dépens de deux autres Personnes.

2. Θιγγάνω est proche du vocabulaire platonicien ἀπτεσθαι (« toucher la vérité »). Grégoire utilise cette métaphore, parce qu'elle souligne l'obscurité de la connaissance, car le toucher n'implique pas la vision directe : voir M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 60.

sée pieuse grâce à laquelle on puisse sauvegarder la bien-séance des conceptions relatives à Dieu. **137.** Puisqu'il est conforme à la piété d'admettre à la suite d'un raisonnement que celui qui est la cause de toutes choses n'a pas de cause qui lui soit supérieure, et que cette conception demeure solidement ancrée en nous, quel genre de discussion au sujet des vocables reste-t-il pour les gens sensés, du moment que toute parole, par laquelle une telle idée est énoncée, exprime la même chose ? En effet, que tu dises que Dieu est principe et cause de tout ou que tu le nommes sans principe ou que tu affirmes qu'il existe sans avoir été engendré ou bien qu'il subsiste depuis toujours ou bien qu'il est la cause de tout ou bien qu'il est le seul à être sans aucune cause, toutes ces assertions sont en quelque sorte équivalentes entre elles pour le sens exprimé et les mots employés sont d'une égale valeur ; il est donc sot celui qui part en guerre contre des expressions qui sonnent de telle ou telle façon, comme si la piété résidait, non pas dans la pensée, mais dans des syllabes et des sons.

#### Connaissance de la substance et connaissance des attributs

**138.** Notre maître a exposé distinctement cette conception qui rend ceux qui ne sont pas couverts du voile de l'hérésie capables de comprendre clairement que la divinité<sup>1</sup>, quelle que soit sa nature, est intangible et incompréhensible et qu'elle transcende toute capacité de saisie par le raisonnement, tandis que la pensée humaine, pratiquant la recherche et l'investigation par voie de raisonnement, dans les limites de ses possibilités, arrive à atteindre et à toucher<sup>2</sup> la nature élevée et inaccessible, sans avoir cependant la vue assez perçante pour voir clairement ce qui est invisible et sans être, d'autre part, absolument coupée de toute approche, au point de ne pouvoir parvenir à aucune représentation au sujet de l'objet de la recherche. **139.** De l'objet de sa recherche, si la

λογισμῶν ἐπαφῆς ἐστοχάσατο, τὸ δὲ αὐτῷ τῷ μὴ δύνασθαι  
 110 κατιδεῖν τρόπον τινὰ κατενόησεν, οἷόν τινα γινώσιν ἐναργῆ τὸ  
 ὑπὲρ πᾶσαν γινώσιν τὸ ζητούμενον εἶναι ποιησαμένη. **140.** Τά  
 τε γὰρ ἀπεμφαίνοντα περὶ τῆν θείαν φύσιν ἐνόησε καὶ ὅσα  
 πρέπει περὶ αὐτὴν ὑπονοεῖν οὐκ ἠγνόησεν, οὐ μὴν αὐτὴν  
 ἐκείνην ἣτις ἐστὶ περὶ ἣν ταῦτα λογίζεται κατιδεῖν ἠδυνήθη,  
 115 ἀλλ' ἐκ τῆς τῶν προσόντων τε καὶ μὴ προσόντων γνώσεως  
 εἶδεν, ὃ μόνον ὀφθῆναι δυνατόν ἐστίν, ὅτι τὸ παντὸς μὲν  
 PG 957 κακοῦ πόρρωθεν ἰδρυμένον, ἐν | παντὶ δὲ νοούμενον ἀγαθῷ  
 πάντως τι τοιοῦτόν ἐστιν οἷον λόγῳ τε ἄρρητον εἶναι καὶ  
 λογισμοῖς ἀνεπίδακτον. **141.** Οὕτω τοίνυν πάσας μὲν τὰς  
 120 ἀπρεπεῖς ἐνοίας ἐν τῇ περὶ τῆς θείας φύσεως ὑπολήψει τοῦ  
 διδασκάλου ἡμῶν ἀποκαθήραντος, πᾶν δὲ ὅσον εὐφημόν τε  
 καὶ θεοπρεπὲς νοεῖν περὶ αὐτὴν συμβουλευσαντος καὶ διδά-  
 ξαντος, ὡς οὔτε τι τῶν φθαρτῶν οὔτε τῶν διὰ γενέσεως εἰς  
 τὸ εἶναι παρηγμένων τὸ πρῶτον αἰτίον ἐστίν, ἀλλὰ πάσης  
 125 τοιαύτης ὑπονοίας ἔξω νοεῖται, ἐκ δὲ τῆς ἀρνήσεως τῶν μὴ  
 προσόντων καὶ ἐκ τῆς ὁμολογίας τῶν εὐσεβῶς περὶ αὐτοῦ  
 νοουμένων ὅτι ἔστι καταλαμβάνεται, μάχεται τοῖς εἰρημένους  
 ὁ σφοδρὸς κατὰ τῆς ἀληθείας ἀγωνιστῆς καὶ βούλεται τὸν  
 τοῖόνδε τοῦ ῥήματος ἤχον, τὴν τῆς ἀγεννησίας λέγω φωνήν,  
 130 ἐμφανῶς δεικνύναι τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν.

**142.** Καίτοι παντὶ πρόδηλον τῷ γε μετρίως ἐπεσκεμμένῳ  
 τὰς τῶν ὀνομάτων χρήσεις, ὅτι ἡ ἀφθαρσία καὶ ἡ ἀγεννησία  
 διὰ τοῦ ἀφαιρετικοῦ μορίου τὸ μηδὲν τούτων προσεῖναι τῷ  
 Θεῷ, μήτε φθορὰν μήτε γένεσιν, ἀποσημαίνει, ἐπεὶ καὶ ἄλλα

1. Effet de style de forme antithétique pour exprimer ce qu'on a nommé la *docta ignorantia*. Voir TH. ALEXOPOULOS, « Gregor von Nyssa und Plotin », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 421-422 ; T. DOLIDZE, « The Cognitive Function of Epinoia », *ibid.*, p. 450 ; URS VON BALTHASAR, *Présence et Pensée*, p. 73-74.

pensée conjecture un aspect par le toucher des raisonnements, du fait même de ne pas pouvoir le voir, elle en conçoit un autre d'une certaine manière, en ce sens qu'elle acquiert en quelque sorte une connaissance claire du fait que l'objet de sa recherche se situe au-delà de toute connaissance<sup>1</sup>. **140.** En effet, elle conçoit ce qui est incompatible avec la nature divine et elle n'ignore pas ce qu'il convient de penser de celle-ci. Cependant, elle n'a pu découvrir ce qu'est en elle-même la nature divine, au sujet de laquelle elle mène ses raisonnements, mais, à partir de la connaissance de ce qui est inhérent à cette nature et de ce qui ne l'est pas, elle voit seulement ce qu'il est possible de voir, à savoir qu'il s'agit de ce qui se situe loin de tout mal et qui est conçu comme possédant tout bien et qui est assurément tel qu'il est inexprimable en paroles et inaccessible aux raisonnements. **141.** Ainsi donc, notre maître a rejeté toutes les notions qui sont inconvenantes pour la façon de concevoir la nature divine et il a conseillé et enseigné de lui attribuer tout ce qui est louable et digne de Dieu, en tant que la cause première ne fait pas partie de ce qui est corruptible et qu'elle n'accède pas à l'existence à travers la génération, mais qu'elle est conçue comme étant étrangère à toute supposition de ce genre. C'est à partir du rejet de ce qui n'est pas inhérent à la nature divine et à partir de la confession de ce qui lui est attribué dans un esprit de piété que l'on comprend qu'il est. Mais cet homme qui lutte avec ardeur contre la vérité s'oppose à ces propos et veut que le son d'un tel mot, je veux dire l'expression « être-inengendré », indique clairement la substance de Dieu.

**Portée de la particule privative** **142.** Et pourtant il est clair pour quiconque a examiné, ne fût-ce que modérément, l'emploi des mots, qu'en raison de la particule privative, « incorruptibilité » et « être-inengendré » signifient qu'en Dieu n'est présente aucune des deux choses, ni la corrup-

J 267 135 πολλά τῶν ὀνομάτων ὁμοφώνως λεγόμενα | τὴν ἀφαίρεσιν τοῦ  
 μὴ προσόντος, οὐ τὴν θέσιν τοῦ ὄντος ἐνδείκνυται, τὸ ἄκακον  
 καὶ ἄλυπον καὶ ἀπόνηρον καὶ ἀτάραχον καὶ ἀόργητον ἄυπνον  
 ἄνοσον ἀπαθὲς ἀνεπίληπτον καὶ ὅσα τοιαῦτα. **143.** Λέγεται  
 μὲν γὰρ ἀληθῶς ταῦτα καὶ οἷον κατάλογός τις ἐστὶ καὶ ἀπα-  
 140 ρίθμησις τῶν πρὸς τὸ χεῖρον νοουμένων, ὧν τὸ θεῖον κεχώρι-  
 σται, οὐ μὴν τι περὶ οὗ λέγεται διὰ τῶν ὀνομάτων ὁ λόγος  
 παρίστησιν. Τί μὲν γὰρ οὐκ ἐστὶ, δι' ὧν ἠκούσαμεν ἐδιδάχθη-  
 μεν, τί δέ ἐστιν, ἢ τῶν εἰρημένων οὐκ ἐνεδείξατο δύνάμεις.  
**144.** Ὡσπερ γὰρ εἴ τις περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως εἰπεῖν  
 145 τι θέλων τὸ μῆτε ἄψυχον λέγων μῆτε ἀναίσθητον μῆτε πτηνὸν  
 μῆτε τετράπουν μῆτ' ἔνυδρον τὸ μὲν ὄν οὐκ ἐνεδείξατο, τὸ δὲ  
 μὴ ὄν διεσάφησε, καὶ οὔτε ψεύδεται ταῦτα περὶ τοῦ ἀνθρώπου  
 διεξιῶν οὔτε σαφῶς τὸ ὑποκείμενον δείκνυσιν, κατὰ τὸν  
 αὐτὸν λόγον πολλῶν τοιούτων περὶ τὴν θεῖαν φύσιν λεγομέ-  
 150 νων, ἐν οἷς χρὴ τὸν Θεὸν ὑπονοεῖν εἶναι μανθάνομεν, αὐτὸ δὲ ὅ  
 τι ποτὲ ἐστὶ κατ' οὐσίαν διὰ τῶν εἰρημένων οὐ διδασκόμεθα.  
 Φεύγοντες δὲ παντὶ τρόπῳ τῶν ἀτόπων τινὶ νοημάτων ἐν ταῖς  
 περὶ Θεοῦ δόξαις συνεχεθῆναι πολλαῖς καὶ ποικίλαις ἐπωνυ-  
 μίαις ἐπ' αὐτοῦ κεκρήμεθα, κατὰ τὴν τῶν ἐπινοιῶν διαφορὰν  
 155 τὰς προσηγορίας ἀρμόζοντες. **145.** Ἐπειδὴ γὰρ ἐν οὐδὲν  
 ὄνομα περιληπτικὸν τῆς θείας ἐξεύρηται φύσεως κατ' αὐτοῦ  
 τοῦ ὑποκειμένου προσφυῶς τεταγμένον, διὰ τοῦτο πολλοῖς  
 ὀνόμασι, ἐκάστου κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς ἰδιάζουσάν τινα  
 περὶ αὐτοῦ τὴν ἔννοιαν ποιουμένου, τὸ θεῖον προσαγορεύομεν,  
 160 ἐκ τῆς πολυειδοῦς καὶ ποικίλης κατ' αὐτοῦ σημασίας ἐναύ-  
 σματὰ τινα πρὸς τὴν κατανόησιν τοῦ ζητουμένου θηρεῦον-

1. Grégoire examine de façon plus précise, le cas des mots comportant la particule privative. Il s'agit d'une question relevant à la fois de la logique et de la grammaire. Voir *CE II*, 596-604.

2. Voir *De Perfectione*, *GNO VIII*, 1, p. 187, 22.

tion, ni la génération, puisque beaucoup d'autres mots aussi employés avec la même particule expriment l'absence de ce qui n'est pas inhérent à Dieu et non pas l'affirmation de ce qui existe en Dieu <sup>1</sup>, comme c'est le cas pour « exempt de mal, de chagrin, de méchanceté, de trouble, de colère, de sommeil, de maladie, de passion, de reproche » et autres choses de ce genre. **143.** Toutes ces expressions sont conformes à la vérité et constituent une sorte de liste et d'énumération de ce qui est considéré comme mauvais, et dont la divinité est exempte. Cependant, à travers ces mots, le langage ne fournit aucune information sur celui dont il est question. A travers ce que nous avons entendu, nous avons appris ce que Dieu n'est pas ; quant à ce qu'il est, la signification des paroles ne l'indique pas. **144.** C'est comme si quelqu'un voulait parler de la nature de l'homme en disant qu'il n'est ni inanimé, ni insensible, ni ailé, ni quadrupède, ni aquatique : il n'indiquerait pas ce qu'il est, mais il montrerait clairement ce qu'il n'est pas. Il ne ment pas en énumérant ces caractéristiques au sujet de l'homme, et cependant il ne présente pas clairement le sujet en question. De la même manière, alors que beaucoup de choses de ce genre sont dites de la nature divine, choses par lesquelles nous apprenons qu'il faut penser que Dieu est, malgré cela nous n'apprenons pas, à travers ces paroles, ce qu'en définitive il est en lui-même selon la substance. Évitant de toute manière de laisser s'introduire une quelconque pensée absurde dans les opinions sur Dieu, nous utilisons des dénominations nombreuses et variées à son sujet, en adaptant les appellations aux différents concepts. **145.** Puisque l'on n'a trouvé aucun nom qui à lui seul exprime l'ensemble de la nature divine en étant appliqué de façon appropriée au sujet lui-même, nous désignons la divinité par beaucoup de noms, chacun d'entre eux faisant naître une idée spécifique relative à celle-ci en fonction des différentes visées. A partir de significations multiformes et variées, nous cherchons à recueillir quelques lueurs <sup>2</sup> qui nous aident à comprendre l'objet de

J 268  
PG 960

τες. **146.** Ἐρωτῶντες γὰρ ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ διεξετάζοντες  
 τί τὸ θεῖον ἐστὶ, διαφόρως ἀποφαινόμεθα οἷον | τὸ ὑπερκείμε-  
 νον | τῆς τῶν ὄντων συστάσεώς τε καὶ διοικήσεως, ὃ οὐκ ἐξ  
 165 αἰτίας τὴν ὑπαρξίν ἔχει, τοῖς δὲ λοιποῖς πᾶσιν αἴτιον τοῦ εἶναι  
 καθέστηκεν, περὶ δὲ γέννησις καὶ ἀρχὴ καὶ φθορὰ καὶ τέλος  
 οὐκ ἔστιν οὔτε πρὸς τὸ ἐναντίον τροπὴ οὔτε τοῦ κρείττονος  
 ὑφesiς, ὡς μήτε τὸ κακὸν ἐπ' αὐτοῦ χῶραν ἔχειν μήτε τὸ  
 ἀγαθὸν ἀπεῖναι. **147.** Εἰ δὲ τις τὰς τοιαύτας ἐνοίας ὀνόμασι  
 170 διαλαμβάνειν ἐθέλοι, ἀνάγκη πᾶσα τὸ μὲν μὴ προσείμενον τὴν  
 πρὸς τὸ χεῖρον τροπὴν ἀτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον ὀνομά-  
 σαι, τὸ δὲ πρῶτον αἴτιον τοῦ παντός ἀγέννητον προσειπεῖν,  
 ἀφθαρτον δὲ τὸ φθορᾶς ἀνεπίδεκτον, τὸ δὲ εἰς μηδὲν καταλή-  
 γον πέρας ἀθάνατόν τε καὶ ἀτελεύτητον, παντοκράτορα δὲ  
 175 τὸν τοῦ παντός ἐξηγούμενον, καὶ οὕτω τᾶλλα πάντα κατὰ τὰς  
 εὐσεβεῖς ὑπολήψεις ὀνοματοποιούντες ταῖς τῶν ἐπινοιῶν δια-  
 φοραῖς ἄλλως καὶ ἄλλως προσαγορεύομεν, ἢ δύναμιν ἢ κρά-  
 τος ἢ ἀγαθότητα ἢ τὸ μὴ ἐξ αἰτίου εἶναι ἢ τὸ εἰς αἰὲ διαμένειν  
 διὰ τῶν ὀνομάτων σημαίνοντες.

notre investigation. **146.** Quand nous nous interrogeons nous-mêmes, au prix d'un examen attentif, pour savoir ce qu'est la divinité, nous répondons de façon variée en disant par exemple que c'est ce qui transcende la constitution et l'organisation des êtres, ce qui ne tient pas sa subsistance d'une cause, mais constitue la cause de l'existence de tous les autres êtres, ou que c'est ce qui ne connaît ni génération, ni commencement, ni corruption, ni fin, ni changement en son contraire, ni diminution du bien, si bien que ni le mal n'a de place en lui, ni le bien n'est absent de lui. **147.** Si l'on voulait exprimer de telles notions par des mots, de toute nécessité, on nommerait ce qui n'admet pas le mouvement vers le moins bien « immuable » et « inaltérable », ce qui est cause première de l'univers « inengendré », ce qui n'admet pas la corruption « incorruptible », ce qui ne s'arrête pas à un terme « immortel » et « sans fin », celui qui régit l'univers « tout-puissant » ; et ainsi nous créons, pour tous les autres attributs, des mots conformes aux conceptions pieuses, en les désignant tantôt d'une manière, tantôt d'une autre en fonction de la différence de nos concepts, pour signifier, par ces noms, la puissance, le pouvoir, la bonté, l'absence de cause, la durée sans fin <sup>1</sup>.

1. Selon B. BARMANN (*The Cappadocian Triumph*, p. 337), les § 130-147 prouvent que Grégoire va plus loin que Basile. Ce dernier se borne aux considérations relatives aux limitations de l'intelligence humaine ; Grégoire, tout en retenant cet aspect, adopte une démarche métaphysique en insistant sur l'incognoscibilité de la substance divine en raison du caractère illimité de celle-ci.

**Deuxième Partie :**  
**Réfutation des thèses majeures**  
**de l'ApAp d'Eunome**

**A. La question du langage**

**V. Origine des noms et pensée conceptuelle**

**148.** Φημι τοίνυν τῆς τοιαύτης ὀνοματοποιίας τοὺς ἀνθρώ-  
πους εἶναι κυρίους κατὰ τὸ φανὲν ἐκάστῳ προσφυῶς ἐφαρμό-  
ζοντας τῷ ὑποκειμένῳ τὰς κλήσεις, καὶ μηδὲν ἄτοπον εἶναι,  
ὑπερ ὡς φοδερόν τε καὶ φρικῶδες μορμολυττόμενος ὁ λογο-  
5 γράφος προτείνεται, τὸ νεωτέρας εἶναι τὰς τῶν ὀνομάτων  
θέσεις ὁμολογεῖν ἐπὶ παντὸς αὐτοῦ τοῦ κατονομαζομένου  
πράγματος καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ. Οὐ γὰρ ῥῆμα ὁ Θεὸς οὐδὲ  
ἐν φωνῇ καὶ φθόγγῳ ἔχει τὸ εἶναι. **149.** Ἄλλ' ὁ μὲν Θεὸς  
ἐστὶν καθ' ἑαυτὸν, ὃ τι ποτὲ καὶ εἶναι πεπίστευται, ὀνομάζε-  
10 ται δὲ παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων οὐκ αὐτὸ ὃ ἐστὶν (ἄφραστος  
γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὄντος), ἀλλ' ἐξ ὧν ἐνεργεῖν τι περὶ τὴν ζωὴν  
ἡμῶν πεπίστευται τὰς ἐπωνυμίας ἔχει, οἷον καὶ αὐτὸ τοῦτο  
τὸ ἐκ τοῦ προχείρου λεγόμενον · Θεὸν γὰρ | αὐτὸν λέγοντες  
τὸν ἔφορον καὶ ἐπόπτην καὶ διορατικὸν τῶν κεκρυμμένων

**La question** **148.** J'affirme donc que les hommes sont  
maîtres d'une telle création des mots et  
qu'ils adaptent les appellations au sujet, selon ce qui paraît  
approprié à chacun, et je soutiens précisément ce que le  
logographe, cherchant à nous faire peur, présente comme  
redoutable et effrayant, à savoir qu'il n'est nullement  
absurde de proclamer que, dans le cas de toute réalité nom-  
mée et dans le cas de Dieu lui-même, l'attribution des noms  
est postérieure. En effet, Dieu n'est pas un mot et son être ne  
consiste pas dans une voix ou un son. **149.** Mais si Dieu est  
en lui-même ce qu'on croit qu'il est <sup>1</sup>, ceux qui l'invoquent  
ne le nomment pas d'après ce qu'il est effectivement – en  
effet, la nature de celui qui est, est ineffable –, mais il porte  
des noms en fonction de ce qu'il est cru opérer pour notre  
vie, comme par exemple le nom même que nous prononçons  
dans le cas présent : en disant qu'il est Dieu, nous invoquons  
celui qui observe, surveille et discerne les choses cachées <sup>2</sup>.

la Grèce les nommèrent dieux.» Grégoire se fait l'écho d'une tradition  
largement répandue selon laquelle Θεός dérive de θεάομαι, « regarder, sur-  
veiller ». Voir PLUTARQUE, *Isis et Osiris* 60, 375 c. Passages parallèles chez  
GRÉGOIRE DE NYSSE : *CE* II, 585 ; *Ad Eust.* 8, *GNO* III, 1, p. 14 ; *Ad Abl.*  
9, *GNO* III, 1, p. 44 ; *In Cant.* V, *GNO* VI, p. 141 et VII, p. 217. Voir  
CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 324, n. 97.

1. B. POTTIER (*Dieu et le Christ*, p. 209) attire l'attention sur « ce qu'on  
croit qu'il est » et sur « ce qu'il est cru opérer » : la nature même de Dieu  
n'est pas objet de connaissance rationnelle ; le mystère qui entoure la  
substance n'est approché que dans la foi.

2. D'après le *Cratyle* (397 d), Θεός est censé dériver de θέω, « courir » :  
« Voyant les astres agités d'un mouvement et d'une course perpétuels, c'est  
d'après cette faculté naturelle de courir (θεῖν) que les premiers habitants de

15 νοῦντες ἐπικαλούμεθα. **150.** Εἰ δὲ προῦφέστηκε τῶν ἐνεργειῶν ἢ οὐσία, νοοῦμεν δὲ τὰς ἐνεργείας δι' ὧν αἰσθανόμεθα, ῥήμασι δὲ ταύτας ὅπως ἂν ἦ δυνατὸν ἐξαγγέλλομεν, τίς ἔτι καταλείπεται φόβος νεώτερα τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα λέγειν ; Εἰ γὰρ μὴ πρότερον ἐρμηνευόμεν τι τῶν περὶ Θεοῦ  
20 λεγομένων, πρὶν ἂν νοήσωμεν, νοοῦμεν δὲ δι' ὧν ἐκ τῶν ἐνεργειῶν διδασκόμεθα, προῦφέστηκε δὲ τῆς ἐνεργείας ἢ δύναμις, ἢ δὲ δύναμις ἐξήρηται τοῦ θείου βουλήματος, τὸ δὲ βούλημα ἐν τῇ ἐξουσίᾳ τῆς θείας ἀπόκειται φύσεως, ἄρ' οὐ σαφῶς διδασκόμεθα ὅτι ἐπιγίνονται τοῖς πράγμασιν αἱ σημαν-  
25 τικαὶ τῶν γινομένων προσηγορίαι καὶ ὡσπερ σκιαὶ τῶν πραγμάτων εἰσὶν αἱ φωναί, πρὸς τὰς κινήσεις τῶν ὑφeschτῶτων σχηματιζόμεναι ;

**151.** Καὶ ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει, παίθει σαφῶς ἢ θεία γραφή διὰ τοῦ μεγάλου Δαβὶδ τοῦ καθάπερ διὰ τινων ἰδίων καὶ  
30 προσφωῶν ὀνομάτων τῶν ἐκ τῆς ἐνεργείας αὐτῷ νοηθέντων τὴν θείαν φύσιν ἀνακαλοῦντος. *Οἰκτιρῶμων γὰρ, φησί, καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος*<sup>a</sup>. Ταῦτα τοῖνυν τί λέγουσιν ; Ἐνεργείας ἔχειν τὴν σημασίαν ἢ φύσεως ; Οὐκ ἂν τις ἄλλο τι παρὰ τὴν ἐνέργειαν εἴποι. **152.** Πότε | τοῖνυν  
35 ἐνεργήσας τοὺς οἰκτιρισμοὺς ἢ τὸν ἔλεον ὁ Θεὸς ἔσχεν ἐκ τῆς ἐνεργείας τὸ ὄνομα ; Ἄρα πρὸ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ; Καὶ τίς ἦν ὁ τοῦ ἐλέου δεόμενος ; Ἄλλὰ μετὰ τὴν ἀμαρτίαν πάντως, ἢ δὲ ἀμαρτία μετὰ τὸν ἄνθρωπον. Οὐκοῦν μετὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ ἢ τοῦ ἐλεεῖν ἐνέργεια καὶ τοῦ ἐλέου τὸ ὄνομα. **153.** Τί  
40 οὔν ; Ἄρα μὴ καὶ τοῦ Δαβὶδ καταγνώσεται ὁ ὑπὲρ τοὺς προ-

a. Ps 103 (102), 8

1. Passage qui définit encore plus clairement que CE II, 148 les différents niveaux qu'il faut prendre en considération, quand on cherche à dire en mots humains quelque chose du mystère de Dieu.

2. PROCLUS, *In Cratylum*, éd. Pasquali, p. 7, énumère quatre manières de dire que les mots ont une origine naturelle, la troisième consistant à comparer les noms à « des ombres ou des reflets dans des miroirs ». Si l'influence de Platon est vraisemblable, celle de PHILON paraît détermi-

**150.** Mais si la substance existe antérieurement aux énergies, si nous percevons les énergies par le moyen de nos sens et si nous les appelons par des mots dans la mesure de nos possibilités, quelle crainte subsiste-t-il à dire que les noms sont postérieurs aux réalités ? En effet, si nous n'exprimons pas quelque chose de ce que nous disons de Dieu avant de l'avoir pensé, si nous le pensons à l'aide de ce que nous avons appris à partir des énergies, si la puissance existe avant l'activité, si la puissance dépend de la volonté de Dieu, et si la volonté réside dans le pouvoir de la nature divine<sup>1</sup>, est-ce que nous ne recevons pas clairement l'enseignement que les appellations désignant les réalités sont attribuées après coup à ces réalités et que les paroles prenant leur forme selon les mouvements des choses qui existent, sont comme l'ombre de ces réalités<sup>2</sup> ? **151.** Qu'il en soit ainsi, la divine Écriture nous en convainc clairement par l'entremise du grand David qui invoque la nature divine en se servant de noms en quelque sorte spécifiques et appropriés, suggérés à son esprit par l'activité de Dieu : *Miséricordieux*, dit-il, *plein de compassion*, *le Seigneur*, *lent à la colère et plein de pitié*<sup>a</sup>. Que signifient ces paroles ? Le sens s'applique-t-il à l'activité ou à la nature ? Personne ne saurait rien dire d'autre que l'activité. **152.** Quand donc Dieu, exerçant la miséricorde ou la pitié, a-t-il reçu le nom tiré de son activité ? Est-ce avant que la vie humaine ne commence ? Mais qui alors avait besoin de pitié ? C'était sûrement après le péché et le péché vient après l'homme. Par conséquent, l'acte de prendre en pitié et le nom de pitié viennent après l'homme. **153.** Eh bien ! Est-ce que cet homme, qui est supérieur en sagesse aux prophètes, condamnera aussi David d'avoir donné à Dieu des noms

nante : « Le nom occupe toujours le second rang par rapport à l'objet qui lui sert de support, tout à fait comme l'ombre qui accompagne le corps » (*De Decalogo IV, OPA 23*, p. 25). Voir M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 37. Voir aussi G. ARABATZIS, « Limites du langage, limites du monde », dans KARFIKOVÁ (éd), *Contra Eunomium II*, p. 379.

φῆτας φρονῶν, ὅτι δι' ὧν ἐνόησε τὸν Θεόν, διὰ τούτων ὠνόμα-  
 σεν, ἢ καὶ πρὸς αὐτὸν ζυγομαχήσει τὴν σεμνὴν ἐκείνην ὥσπερ  
 ἐκ τραγωδίας προτείνων ῥῆσιν, ὅτι | « τὴν μακαριωτάτην τοῦ  
 Θεοῦ ζῶν τοῖς παρὰ τῆς ἐπινοίας ἀγάλλει ὀνόμασι, τὴν ἐφ'  
 45 ἑαυτῇ μόνῃ καὶ πρὸ τῆς τῶν ἐπινοούντων γεννήσεως ἀγαλλο-  
 μένην » ; **154.** Ἐρεῖ γὰρ πάντως ὁ ὑπὲρ τοῦ προφήτου  
 λέγων, ὅτι ἡ μὲν θεία φύσις ἐφ' ἑαυτῇ μόνῃ ἀγάλλεται καὶ πρὸ  
 τῆς τῶν ἐπινοούντων γεννήσεως, ὁ δὲ ἀνθρώπινος νοῦς, ὅσον  
 χωρεῖ διὰ τῶν ἐνεργειῶν διδασκόμενος, τοσοῦτον φθέγγεται.  
 50 Ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ἡ σοφία  
 φησὶ τὸν πάντων γενεσιουργὸν θεωρεῖσθαι<sup>b</sup> · τῇ δὲ θεία καὶ  
 ὑπερεχούσῃ πάντα νοῦν οὐσίᾳ τὰς τοιαύτας προσηγορίας ἐπι-  
 φημίζομεν, οὐκ ἐκείνην ἀγάλλοντες δι' ὧν ὀνομάζομεν, ἀλλ'  
 ἡμᾶς αὐτοὺς διὰ τῶν λεγομένων ὀδηγοῦντες πρὸς τὴν τῶν  
 55 κρυπτῶν κατανόησιν. **155.** Εἶπα τῷ κυρίῳ, φησὶν ὁ προφή-  
 τῆς, Θεός μου εἶ σύ, ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρειᾶν ἔχεις<sup>c</sup>.  
 Πῶς οὖν τὴν μακαριωτάτην τοῦ Θεοῦ ζῶν ἡμεῖς οὕτως,  
 καθὼς φησιν οὗτος, ἀγάλλομεν, ἦν φησὶν ὁ προφήτης ἀπροσ-  
 δεᾶ τῶν ἀνθρωπίνων εἶναι καλῶν ; Ἡ ἀντι τοῦ ὀνομάζειν τὸ  
 60 ἀγάλλειν ἐνόησε ; **156.** Καὶ μὴν ἀκούομεν παρὰ τῶν ὀρθῶς τῇ  
 λέξει χρωμένων καὶ δι' ἀκριβείας τῶν ὀνομάτων τὴν χρῆσιν  
 πεπαιδευμένων μὴ ἐπὶ ψιλῆς τῆς δηλώσεως τὴν τοῦ ἀγάλλειν  
 τετάχθαι φωνήν, ἀλλὰ τὸ μὲν τοιοῦτον ἢ γνωρίζειν ἢ δηλοῦν ἢ  
 65 σημαίνειν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτότροπον λέγεσθαι, **157.** τὸ δὲ  
 ἀγάλλειν ἴσον ἐστὶ τῷ ἐπικαυχᾶσθαι καὶ ἐπευφραίνεσθαι καὶ  
 εἶ τι τῆς τοιαύτης ἐμφάσεως ἔχεται · ὁ δὲ φησὶν « ἡμᾶς τοῖς

b. Sg 13, 5    c. Ps 16 (15), 2

1. A signaler que par rapport à l'*Apologie*, le langage d'Eunome se fait plus sévère pour Basile. Dans l'*Apologie*, il déclare que « ce n'est pas de nom seulement que nous pensons devoir honorer Dieu » ; dans l'*ApAp*, il accuse nommément Basile de vouloir « magnifier » Dieu avec des mots provenant de concepts humains qui en eux-mêmes n'ont aucune consistance, ni aucun rapport direct avec la substance de Dieu.

d'après ce qu'il a pensé de Dieu ou bien va-t-il le combattre en alléguant, comme s'il provenait d'une tragédie, le solennel passage suivant : « Il (Basile) magnifie avec des mots provenant de concepts la vie bienheureuse de Dieu, qui est magnifiée en elle-même et à elle seule, même avant la naissance de ceux qui façonnent ces concepts <sup>1</sup> » ? **154.** Celui qui prend la défense du prophète dira assurément que la nature divine est magnifiée en elle-même et à elle seule même avant la naissance de ceux qui façonnent des concepts, mais que l'esprit humain exprime seulement ce qu'il a pu saisir en l'apprenant des activités. En effet, la Sagesse dit : *La grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler l'auteur de toutes choses* <sup>b</sup>. Quant à la substance divine qui dépasse toute pensée, nous lui assignons des appellations de ce genre, non pour la magnifier à travers ce que nous nommons, mais pour nous guider nous-mêmes, à travers ce qui est dit, dans nos efforts de compréhension de ce qui est caché. **155.** *J'ai dit au Seigneur*, dit le prophète, *tu es mon Dieu, car tu n'as pas besoin de mes biens* <sup>c</sup>. Comment donc, ainsi que le dit cet homme, magnifions-nous la vie bienheureuse de Dieu, elle, qui, d'après le prophète, n'a pas besoin des biens humains ? Ou bien Eunome a-t-il pris « magnifier » au sens de « nommer » ? **156.** A la vérité, nous apprenons, de la part de ceux qui utilisent le mot au sens exact et qui ont été formés à l'emploi des mots avec leur sens précis, qu'il ne faut pas réduire le mot « magnifier » à la fonction de simple désignation des choses, car cette idée est exprimée par « faire connaître », « manifester », « signifier » ou quelque autre mot de ce genre <sup>2</sup>. **157.** « Magnifier » par contre équivaut à « célébrer », à « être transporté de joie » et à d'autres termes qui se trouvent avoir le même sens. Or, cet homme dit que « nous

2. Le langage d'Eunome souffre parfois d'un manque de précision, qui s'explique éventuellement par la concision du style. Quoi qu'il en soit, Grégoire relève les imprécisions et les exploite pour son argumentation.

τῆς ἐπινοίας ὀνόμασι τὴν μακαρίαν ἀγάλλειν ζωὴν ». Ἡμεῖς δὲ προσθεῖναι μὲν τινα τῇ θεῖα φύσει τιμὴν τῇ ὑπὲρ πᾶσαν οὔση τιμὴν μεῖζον ἢ κατὰ τὴν ἀσθένειαν τὴν ἀνθρωπίνην οἰόμεθα, γνωρίσαι δὲ τι τῶν περὶ αὐτὴν διὰ τῶν εὐσεβῶς ἐπινοουμένων ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων ἐπιχειρεῖν οὐκ ἀρνούμεθα. **158.** Καὶ διὰ τοῦτο καθ' ὅσον δυνατὸν ἡμῖν τὸ εὐσεβὲς | ἰχνεύοντες τὸ μὴ ἐξ αἰτίας ὑπερκειμένης τὸ πρῶτον αἴτιον τὴν ὑπόστασιν ἔχειν καταλαμβάνομεν. Ὅπερ εἰ μὲν ὡς ἀληθὲς ἀποδέχοιτό τις, ἐπαινέτον ἂν εἶη διὰ τὴν ἀλήθειαν μόνην · εἰ δὲ ὡς μεῖζον τῶν λοιπῶν τῶν περὶ τὴν θεῖαν φύσιν νοουμένων τὸ τοιοῦτον κρίνοι καὶ διὰ τοῦτο μόνη ταύτη τῇ ὑπολήψει λέγοι τὸν Θεὸν ἐπιγαυριῶντα καὶ εὐφραϊνόμενον ὡς τινα τῶν ὑπερεχόντων ἀγάλλεσθαι, μόνης τῆς Εὐνομίου Μούσης ἂν εἶη τοῦ λέγοντος αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῇ τὴν ἀγεννησίαν ἀγάλλεσθαι, ἣν δὴ οὐσίαν τε λέγει καὶ μακαρίαν τε καὶ θεῖαν ὀνομάζει ζωὴν.

J 271

PG 964

**159.** | Ἄλλ' ἀκούσωμεν πῶς « κατὰ τὸν ἐπιθάλλοντα τῇ χρεῖα τρόπον καὶ τὸν προλαβόντα τύπον » (οὕτω γὰρ τοῖς ἰσοτύποις τῶν ὀνομάτων πάλιν ἡμῖν ἐνωραϊζεται) πῶς διὰ τούτων « διαλύειν μὲν φησι τὴν περὶ αὐτοῦ γενομένην ὑπόνοιαν, περιστέλλειν δὲ τὴν τῶν ἡπατημένων ἄγνοιαν ». Αὐταῖς γὰρ χρῆσομαι τοῦ διθυραμβιστοῦ ταῖς ὁμοιοκα-

1. Ces termes figurent dans PLATON, *Sophiste*, 262 a (CUF, p. 379) : « Nous avons pour exprimer vocalement l'être quelque chose comme deux genres ... On les appelle soit noms, soit verbes. ... Ce qui exprime les actions, nous l'appelons verbe ... Quant aux sujets qui font ces actions, le signe vocal qui s'y applique est un nom. » Aristote reprend ces dénominations. Ce sont les stoïciens qui distinguent les parties suivantes du discours : nom général (προσηγορία), nom particulier (ὄνομα), verbe (ῥῆμα), conjonction (σύνδεσμος), article (ἄρθρον). Cf. L. KARFÍKOVÁ, « Der Ursprung der Sprache nach Eunomius und Gregor », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 280. Voir aussi T. BORSCHÉ, « Platon », dans P. SCHMITTER (ed), *Sprachtheorien*, p. 140-169.

2. Voir BASILE, *CE* I, 15, *SC* 299, p. 227. Voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, *CE* II, 18, 24, 28, 35, 37, 136, 146, 161, 175, 192.

3. Grégoire signale à plusieurs reprises les apories qui résultent de la thèse d'Eunome d'un lien direct entre un nom et la substance divine : voir G. ARABATZIS, « Limites du langage », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 378-380.

magnifions la vie bienheureuse par des mots provenant de concepts ». Nous, nous pensons que vouloir ajouter quelque honneur à la nature divine qui est au-dessus de tout honneur est une entreprise démesurée pour la faiblesse humaine, mais nous ne refusons pas d'essayer de faire connaître quelque chose qui la concerne, à travers les verbes <sup>1</sup> et les noms, conçus conformément à la piété. **158.** En raison de cela, en suivant les traces de la piété, nous comprenons, autant que cela est possible, que la cause première ne tient pas sa subsistance d'une cause qui lui serait supérieure <sup>2</sup>. Si quelqu'un admettait cette conception comme vraie, ce serait louable en raison de la seule vérité. Mais s'il jugeait une telle conception supérieure au reste de ce qui est pensé au sujet de la nature divine, et si, pour cette raison, il prétendait que Dieu exulte et se réjouit à cause de cette seule conception et est magnifié comme par un privilège suréminent, alors ce serait l'affaire de la seule muse d'Eunome qui déclare que l'être-inengendré est magnifié par lui-même, cet être-inengendré qu'il nomme « substance » et qu'il appelle « vie divine et bienheureuse » <sup>3</sup>.

### Origine divine d'agennètos selon Eunome

**159.** Mais écoutons comment « selon la manière conforme à l'usage et selon la forme précédente » – c'est ainsi qu'Eunome fait à nouveau parade devant nous de mots formés de la même façon –, écoutons, dis-je, comment à l'aide de ceux-ci il prétend « dissiper le soupçon né à son sujet et réprimer l'ignorance de ceux qui ont été trompés ». J'utiliserai les paroles mêmes à terminaisons semblables <sup>4</sup> de cet auteur de dithyrambes. « Déclarant,

4. Effectivement, la phrase citée se caractérise par des « terminaisons semblables » ou *homoeoteleuta* et par le goût de la structure symétrique. Grégoire se montre bien sévère pour des effets de style auxquels lui-même a recours dans d'autres œuvres. Voir L. MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique*, p. 162-164 ; 175-178.



ταλήκτοις φωναῖς. « Εἰπόντες, φησίν, ὅτι τὰ κατ' ἐπίνοιαν  
 90 λεγόμενα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν, ἐπηγάγομεν  
 τούτοις · ὁ δὲ Θεὸς καὶ σιωπώντων καὶ φθεγγομένων καὶ  
 γεγονότων καὶ πρὸ τοῦ γεγονέναι τὰ ὄντα ἦν τε καὶ ἔστιν  
 ἀγέννητος. » **160.** Μάθωμεν τοίνυν τί κοινὸν ἔχει ῥημάτων  
 ἐπίνοια ἢ ὀνομάτων θέσις πρὸς αὐτὰ τὰ πράγματα, ἃ διὰ τῆς  
 95 ποιᾶς τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων φωνῆς σημειούμεθα,  
 ὥστε εἰ ἀγεννήτως ἔστιν ὁ Θεὸς πρὸ τῆς ἀνθρωπίνης συστά-  
 σεως, τὴν ἐμφαντικὴν τῆς τοιαύτης ὑπολήψεως φωνὴν ὡς τῶ  
 φθόγγῳ συνδιαχεομένην ἄκυρον κρίνειν, εἰ κατ' ἐπίνοιαν  
 ἀνθρωπίνην ὀνομασθεῖσα τύχοι. Οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστι τῶ εἶναι  
 J 272 100 τὸ λέγεσθαι. **161.** Ἄλλ' | ἐστὶ μὲν τῇ φύσει ὅπερ ἔστιν ὁ Θεός,  
 λέγεται δὲ παρ' ἡμῶν, ὡς ἂν ἦ δυνατόν ἐξαγγεῖλαι διὰ τὴν  
 τῆς φύσεως ἡμῶν πτωχείαν, ἢ τὰς ἐν τῇ ψυχῇ διαθέσεις  
 ἀδῆλους ἔχει μὴ διὰ φωνῆς ἐκκαλυπτομένης καὶ λόγου.  
 Οὐκοῦν τὸ μὴ ἐξ αἰτίας αὐτὸν εἶναι νοήσαντες ἐπινοίᾳ τινὶ τὴν  
 105 νόησιν ταύτην διὰ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς ἐξαγγέλλομεν.  
**162.** Τίς οὖν ἢ βλάβη τῶ ὄντως ὄντι τὸ ὡς ἔστι παρ' ἡμῶν  
 ὀνομάζεσθαι ; Οὐ γὰρ ἐκ τοῦ ῥηθῆναι ἀγέννητον καὶ τὸ ὑπάρ-  
 χειν ἀγεννήτως ἔστιν, ἀλλ' ἐκ τοῦ εἶναι καὶ τὸ ῥηθῆναι προσ-  
 γίνεσθαι. Τοῦτο δὲ οὐ συνείδεν ὁ λεπτός τὴν διάνοιαν οὐδὲ τὰ  
 110 παρ' αὐτοῦ τεθέντα σαφῶς κατενόησεν. Ἦ γὰρ ἂν ἐπαύσατο  
 τοὺς δι' ἐπινοίας τὴν ἀγεννησίαν ὀνοματοποιούντας κακίζων.  
**163.** Σκοπεῖτε γὰρ ὁ φησι · « τὰ κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα ταῖς

1. W. JAEGER note qu'Eunome reprend une déclaration d'*Apologie* 8. Il convient de préciser qu'il s'agit d'une citation modifiée. Certes, l'idée reste la même, mais la formulation est plus concise et en partie plus précise pour ce qui est de l'antériorité de l'être-inengendré par rapport aux hommes qui emploient le terme : il s'agit bien d'une déclaration qui figure dans l'*ApAp*. A l'arrière-plan se situe la conviction d'Eunome que le terme d'« être-inengendré » est d'origine divine et qu'il existe depuis toujours, antérieurement à l'avènement de l'homme. Au fond, Eunome professe l'identité entre le plan ontologique, le plan gnoséologique et le plan linguistique. A rapprocher de *CE* II, 162-169. Voir G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 100.

dit-il, que ce qui est dit en fonction du concept s'évanouit naturellement avec les sons de la voix, nous ajoutons ceci : que les êtres se taisent ou qu'ils parlent, qu'ils soient déjà venus à l'existence ou avant qu'ils n'y soient venus, Dieu était et est inengendré<sup>1</sup>. » **160.** Apprenons donc ce que l'invention de verbes ou l'attribution de noms ont de commun avec les réalités elles-mêmes, que nous désignons en énonçant tel ou tel verbe ou nom, si bien que, si Dieu existe avant la constitution de l'homme, sans avoir été lui-même engendré, le mot qui exprime une pareille notion doit être jugé impropre en tant qu'il s'évanouit en même temps que le son de la parole, s'il se trouve être le fruit d'une élaboration conceptuelle humaine. En effet, « être » n'équivaut pas à « être dit ». **161.** En effet, Dieu est par nature ce que justement il est, mais il est nommé par nous autant que peut l'exprimer la pauvreté de notre nature, qui tient cachées les dispositions de l'âme, à moins de les révéler à travers la voix et la parole. Comprenant donc que Dieu est sans cause, nous exprimons cette idée grâce à un concept et nous utilisons le terme « inengendré ». **162.** Quel préjudice subit donc celui qui est vraiment, si nous exprimons par un nom comment il est ? En effet, sa subsistance d'une manière inengendrée ne découle pas du fait qu'il est nommé inengendré, mais l'appellation s'ajoute après coup, du fait qu'il l'est. Mais cet homme à l'esprit subtil n'a pas compris cela et n'a pas saisi clairement les principes qu'il avait posés, sinon il aurait cessé de vilipender ceux qui créent le terme « être-inengendré » par élaboration conceptuelle<sup>2</sup>. **163.** Examinez, en effet, ce qu'il dit : « Ce qui est dit selon le concept s'éva-

2. J. S. O'LEARY estime que, tout en reprenant le langage de Basile, Grégoire lui donne un tour plus métaphysique (« Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 321-322).

φωναῖς συνδιαλύεται, ὁ δὲ Θεὸς καὶ γεγεννημένων καὶ πρὸ τοῦ γενέσθαι τὰ ὄντα καὶ ἦν καὶ ἔστιν ἀγέννητος. » Ὁρᾷς ὅτι τὸ  
 115 μὲν εἶναι ὅπερ ἔστιν ἔχει πρὸ τῆς τῶν πάντων ὑπάρξεως, καὶ  
 σιωπώντων καὶ φθεγγομένων οὔτε μᾶλλον οὔτε ἥττον ὢν ὃ  
 ἔστιν, ἢ δὲ τῶν ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων χρῆσις μετὰ τὴν  
 τῶν ἀνθρώπων κατασκευὴν ἐγνωρίσθη τῶν τῆ λογικῆ δυνά-  
 μει παρὰ τοῦ Θεοῦ τιμηθέντων. **164.** Εἰ οὖν ὑστέρα μὲν τοῦ  
 120 πεποιηκότος ἢ κτίσις, τῆς κτίσεως δὲ πάσης ἔσχατος ὁ  
 ἀνθρώπος ἔστιν, ἴδιον δὲ τοῦ ἀνθρώπου ὁ λόγος, λόγου δὲ  
 μέρη ῥήματά τε καὶ ὀνόματα, ὄνομα δὲ ἡ ἀγεννησία, πῶς οὐ  
 συνίησιν οἷς κατασκευάζει, τούτοις μαχόμενος ; Ἡμεῖς τε  
 γὰρ φαμεν ἐφευρῆσθαι τοῖς οὔσι τὰ γνωριστικὰ τῶν ὄντων  
 125 ὀνόματα διὰ τῆς ἀνθρωπίνης ἐννοίας, ἀκεῖνος ὑστέρους ὁμο-  
 λογεῖ τοὺς κεχρημένους τῷ λόγῳ τῆς θείας ἀναδειχθῆναι  
 ζωῆς, εἶναι δὲ τὴν θείαν φύσιν, ὡς νῦν τε ἔστι καὶ αἰεὶ ἦν,  
 ἀγεννήτως.

**165.** Εἰ οὖν ἐκεῖνός τε προὑπάρχειν τῶν ἀνθρώπων ὁμολο-  
 J 273 130 γεῖ τὴν μακαρίαν ζωὴν (πάλιν | γὰρ ἐπαναστρέψας τῷ αὐτῷ  
 χρῆσμαι λόγῳ) ἡμεῖς τε τὸ χρόνος ὑστερον φῦναι τοὺς  
 ἀνθρώπους οὐκ ἀντιλέγομεν, ῥήμασι δὲ κεχρησθαί φαμεν καὶ  
 PG 965 ὀνόμασιν, ἀφ' οὔ τε συνέστημεν καὶ τὸ λογικοὶ εἶναι | παρὰ  
 τοῦ πεποιηκότος ἔσχήκαμεν, ἢ δὲ ἀγεννησία ὀνομά ἐστίν  
 135 ἐμφαντικὸν τοῦ ἰδίου νοήματος, πᾶν δὲ ὄνομα τοῦ ἀνθρωπίνου  
 λόγου μέρος ἐστίν, ἄρα ὁ προὑφεστάναι τῶν ἀνθρώπων τὴν

1. L'adjectif *λογικός* peut se traduire par « qui concerne la parole » ou « qui concerne le raisonnement ». Dans le cas présent, on serait porté à traduire par « capacité de penser et de parler », d'autant plus que pour Grégoire penser et parler sont étroitement liés.

2. Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme* 1-2, SC 6, p. 91. Après avoir décrit la beauté de la création avant l'apparition de l'homme, Grégoire écrit : « Voilà pourquoi l'homme est amené le dernier dans la création, non qu'il soit relégué avec mépris au dernier rang, mais parce que, dès sa naissance, il convenait qu'il fût roi de son domaine... Dieu fait paraître l'homme en ce monde, pour être des merveilles de l'univers et le contemplateur et le maître : il veut que leur jouissance lui donne l'intelli-

nouit avec les paroles ; mais, que les êtres soient déjà venus à l'existence ou avant qu'ils n'y soient venus, Dieu était et il est inengendré. » Tu constates qu'il appartient à Dieu d'être ce qu'il est antérieurement à l'existence de toutes choses, étant ce qu'il est, ni plus, ni moins, que les êtres se taisent ou qu'ils parlent, mais que l'usage des verbes et des noms ne fut connu que depuis l'établissement de l'homme, qui fut honoré par Dieu de la capacité de penser <sup>1</sup>. **164.** Si donc la création est postérieure au créateur, si l'homme est la dernière de toutes les créatures <sup>2</sup>, si la faculté de parler est le propre de l'homme, si les verbes et les noms sont des parties du discours et si « être-inengendré » est un terme, comment Eunome ne comprend-il pas qu'il lutte contre ce qu'il soutient ? Nous, de notre côté, nous affirmons que les noms qui font connaître les réalités ont été découverts et appliqués aux réalités grâce à la pensée humaine ; cet homme, pour sa part, reconnaît qu'il est démontré que ceux qui se servent de la parole sont postérieurs à la vie divine et que la nature divine, telle qu'elle est maintenant et a toujours été, existe en tant qu'inengendrée.

### Le cas du terme *agennētos*

**165.** Si donc cet homme reconnaît que la vie bienheureuse existe antérieurement aux hommes – de nouveau je reviens au même point en utilisant le même langage – et si nous-mêmes, nous ne nions pas que les hommes sont nés plus tard dans le temps, mais affirmons que nous utilisons des verbes et des noms depuis que nous avons été constitués et que nous tenons du créateur d'être doués de raison, si « être-inengendré » est un nom exprimant une idée spécifique et si tout nom est un élément du discours humain, alors celui qui reconnaît que la nature divine est antérieure aux

gence de celui qui les lui fournit, tandis que la grandiose beauté de ce qu'il voit le met sur les traces de la puissance ineffable et inexprimable du créateur. » Voir aussi CICÉRON, *De natura deorum* II, 51.

θείαν φύσιν ὁμολογῶν μεταγενεστέρα ἐῖναι τὴν ἐφευρεθεῖσαν τῇ φύσει κληῖσιν συντίθεται. **166.** Οὐδὲ γὰρ ἦν εἰκὸς τοῦ λόγου τὴν χρῆσιν πρὸ τῆς τῶν κεχρημένων κατασκευῆς ἐνεργεῖσθαι, ὡς περ οὐδὲ γεωργίαν πρὸ τῶν γεωργούντων οὐδὲ ναυτιλίαν πρὸ τῶν ναυτιλλομένων οὐδὲ ἄλλο τι τῶν κατὰ τὸν βίον ἐνεργουμένων πρὸ τοῦ συστῆναι τὸν ἀνθρώπινον βίον. Τί οὖν ἡμῖν διαμάχεται ὁ τοῖς ἰδίοις αὐτοῦ λόγοις ἀκολουθεῖν οὐ γινώσκων ; « Ἦν, φησίν, ὁ Θεὸς ὅπερ ἐστὶ πρὸ τοῦ γενέσθαι τὸν ἀνθρώπον. » Τοῦτο καὶ ἡμεῖς οὐκ ἀρνούμεθα. Πᾶν γὰρ ὅτιπέρ ἐστὶ περὶ τὸν Θεὸν νοούμενον, τοῦτο πρὸ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως ἦν. **167.** Ἀλλ' ὀνομάζεσθαι τοῦτόν φαμεν μετὰ τὸ γενέσθαι τὸν ὀνομάζοντα. Εἰ γὰρ διὰ τοῦτο χρώμεθα τοῖς ὀνόμασιν, ὥστε διδασκαλίαν ἡμῖν ἐκεῖθεν τῶν πραγμάτων γίνεσθαι, μόνον δὲ τὸ ἀγνοοῦν ἐπιδεῆς ἐστὶ τοῦ διδάσκοντος, ἡ δὲ θεία φύσις διὰ τὸ πᾶσαν ἐμπεριειληφέναι τὴν γινώσκων κρείττων πάσης διδασκαλίας ἐστὶ, δέικνυται διὰ τούτων ὅτι οὐ τοῦ Θεοῦ χάριν ἀλλ' ἡμῶν ἕνεκα τὰ ὀνόματα πρὸς δῆλωσιν τοῦ ὄντος ἐπιτενούνται. **168.** Οὐ γὰρ ὅπως ἂν ἐκεῖνος ἑαυτὸν μάθοι, τὸ τῆς ἀγεννησίας ὄνομα τῇ φύσει ἐφήρμωσεν. Ὁ γὰρ εἰδὼς τὰ πάντα καὶ ἑαυτὸν πρὸ πάντων συλλαβῶν καὶ ῥημάτων πρὸς τὸ μαθεῖν ὡς ἔχει φύσεως καὶ ἀξίας οὐκ ἐπιδέεται ἄλλ' ὅπως ἡμεῖς τινα τῶν εὐσεβῶς περὶ αὐτὸν νοουμένων κατάληψιν σχοίημεν, ῥήμασί τισι καὶ συλλαβαῖς τὰς τῶν νοημάτων διαφορὰς ἐτυπώσαμεν, | οἷόν τινα σήμαντρα καὶ χαρακτῆρας τὰς διὰ τοῦ λόγου τυπώσεις τοῖς τῆς διανοίας κινήμασιν ἐπιγράψαντες, ὥστε τῶν ἐγγινομένων τῇ ψυχῇ

J 274

1. Grégoire s'efforce maintenant de démontrer que, contrairement à ce qu'en pense Eunome, le mot *agennētos* est lui aussi dû à la conceptualisation.

2. Grégoire établit une distinction entre ce que notre pensée conçoit au sujet de l'être de Dieu et donc au sujet de ce qu'il a été depuis toujours, et avant l'apparition de l'homme, et ce que nous disons de lui à travers les noms que nous lui donnons, le langage ayant été créé par l'homme après son

hommes, accordera que l'appellation inventée pour désigner cette nature est postérieure <sup>1</sup>. **166.** En effet, il n'était pas normal qu'il fût fait usage du langage avant l'établissement de ceux qui y font appel, tout comme l'agriculture n'a pas été pratiquée avant ceux qui travaillent la terre, ni la navigation avant ceux qui naviguent, ni aucune autre des activités de la vie humaine avant la constitution de cette vie. Pour quel motif nous combat-il donc, cet homme qui ne sait pas se montrer conséquent avec ses propres paroles ? « Dieu, dit-il, était ce qu'il est, avant que l'homme ne commençât à exister. » Nous-mêmes, nous ne nions pas cela. En effet, tout ce qui est pensé au sujet de Dieu existait avant la constitution du monde. **167.** Mais nous affirmons que Dieu a reçu des noms après que celui qui donne des noms fut créé <sup>2</sup>. Si nous utilisons les noms de façon à ce que, grâce à eux, nous recueillions un enseignement sur les réalités et si seule l'ignorance a besoin de quelqu'un qui enseigne, si la nature divine est supérieure à tout enseignement, parce qu'elle embrasse toute connaissance, alors il est démontré par là que les noms ont été inventés, non pas au profit de Dieu, mais à notre profit, en vue de faire connaître celui qui est. **168.** En effet, Dieu n'a pas appliqué le terme « être-inengendré » à sa nature, en vue d'apprendre à se connaître lui-même. Car celui qui connaît l'univers et se connaît lui-même avant toutes choses n'a pas besoin de syllabes ni de mots pour apprendre ce que sont sa nature et sa dignité ; mais nous-mêmes, pour pouvoir comprendre un peu quelque chose de ce que nous pouvons penser pieusement à son sujet, nous avons figuré en mots et en syllabes les différentes conceptions, en inscrivant sur les mouvements de notre esprit les formes façonnées à travers le langage, comme si c'étaient des sceaux et des empreintes, si bien qu'à travers les mots adaptés aux pensées, nous pouvons faire

apparition sur terre. Cependant, la phrase précédente demanderait à être formulée de façon plus nuancée.

κινήματων τρανήν καὶ ἀσύγχυτον ποιεῖσθαι τὴν δῆλωσιν διὰ τῶν ἐφηρμοσμένων τοῖς νοήμασι φθόγγων. **169.** Τί τοίνυν ἐλέγχει τὸν ἡμέτερον λόγον, καθ' ὃν φαμεν ἐπινοηθῆσθαι τὸ τῆς ἀγεννησίας ὄνομα πρὸς ἔνδειξιν τοῦ ἀνάρχως τὸν Θεὸν ὑφεστάναι, τῷ λέγειν ὅτι « ὁ Θεὸς καὶ λαλούντων καὶ σιωπῶντων καὶ διανοουμένων καὶ πρὸ τῆς τῶν γενομένων ἐπινοίας ἦν τε καὶ ἔστιν ἀγέννητος » ; Εἰ μὲν γὰρ τις ἦν ὁ κατασκευάζων μὴ πρότερον αὐτὸν ἀγέννητον εἶναι πρὶν ἢ παρ' ἡμῶν ἐξευρεθῆναι τὸ ὄνομα, συγγνωστὸς ἂν ἦν πρὸς τὴν τοιαύτην ἀτοπίαν ἐκεῖνα γράφων. **170.** Εἰ δὲ τὸ προὑφεστάναι καὶ λόγου καὶ διανοίας αὐτὸν παρὰ πάντων ὁμολογεῖται, ἡ δὲ τοῦ ὀνόματος θέσις, καθ' ἣν ὁ νοῦς ἐξαγγέλλεται, δι' ἐπινοίας παρ' ἡμῶν ἐξευρηθῆσθαι λέγεται, ὁ δὲ σκοπὸς αὐτῷ τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐστι μάχης τὸ δεῖξαι μὴ παρὰ ἀνθρώπων ἐπινοηθῆσθαι τὸ ὄνομα, ἀλλ' εἶναι τοῦτο καὶ πρὸ τῆς ἡμετέρας συστάσεως, οὐκ οἶδα περὶ τίνος λεγόμενον τί κοινὸν ἔχει πρὸς τὴν προκειμένην αὐτῷ σπουδὴν τὸ πρὸ τῶν ὄντων ὑφεστάναι τὸν Θεὸν ἀγεννητικῶς λέγειν καὶ τὸ διαθεβαιούσθαι μεταγενεστέραν εἶναι διαγωνίζεσθαι τοῦ Θεοῦ τὴν ἐπίνοιαν. **171.** Μὴ γὰρ ἐπίνοιάν τις εἶναι τὸν Θεὸν ἀποφαίνεται, ὥστε τοῖς τοιούτοις πρὸς αὐτὸν τῶν λόγων διαγωνίζεσθαι καὶ λέγειν ἅ εἴρηκεν, ὅτι « μαινομένων ἐστὶ | τὸ πρεσθυτέραν τῶν ἐπινοούντων ἡγεῖσθαι τὴν ἐπίνοιαν », καὶ ἔτι πρὸς τούτοις ὅσα ὑποθὰς διεξέρχεται · « ὥσπερ οὖν οὐδὲ ἐκεῖνο φρονούντων, τὸ τοῦς ἀνθρώπους, καίπερ ὄντας ὑστάτους τῶν τοῦ Θεοῦ δημιουργημάτων, προτάττειν τῆς σφῶν αὐτῶν ἐπινοίας. » | Μεγάλην γὰρ <ἂν> τῷ ὄντι τὴν ἰσχὺν ὁ λόγος εἶχεν, εἴπερ τις ἐκ μανίας ἢ παραφροσύνης ἐπίνοιαν εἶναι τὸν Θεὸν ἀπεφαίνετο.

PG 968

J 275

1. Grégoire explique que Dieu n'a pas besoin de forger des mots pour exprimer ses pensées ou pour apprendre à se connaître à travers un langage, comme le font les hommes. Dans un deuxième temps, il expliquera que Dieu ne profère pas de paroles à la manière des hommes : voir 195-204.

connaître les mouvements de l'âme de façon claire et distincte <sup>1</sup>. **169.** Pourquoi dès lors, quand nous affirmons que le mot « être-inengendré » a été inventé par élaboration conceptuelle, en vue d'indiquer que Dieu subsiste sans principe, Eunome cherche-t-il à réfuter notre argumentation en soutenant que « Dieu était et est inengendré, que les êtres parlent ou se taisent ou pensent et avant toute élaboration conceptuelle de la part des êtres créés » ? En effet, si quelqu'un pouvait démontrer que Dieu n'était pas inengendré avant que nous eussions inventé ce mot, il serait excusable d'écrire de telles choses pour s'opposer à une telle absurdité. **170.** Mais s'il est reconnu de la part de tous que Dieu existe antérieurement à la parole et à la pensée, si l'attribution du nom, grâce auquel notre pensée est exprimée, est dite avoir été effectuée de notre part par voie de conceptualisation, si la visée des attaques d'Eunome contre nous est de montrer que le terme « être-inengendré » n'a pas été inventé par les hommes, mais que celui-ci existait déjà avant notre constitution, alors je ne sais ni ce dont il parle, ni ce qu'il y a de commun, pour l'objet du débat soulevé par lui, entre l'affirmation que Dieu existe, en tant qu'inengendré, avant les êtres créés, et son effort opiniâtre pour établir solidement que le concept est postérieur à Dieu. **171.** En effet, il n'est personne pour soutenir que Dieu est un concept, si bien qu'Eunome puisse s'en prendre à lui avec des paroles de ce genre en reprenant ce qu'il a dit : « C'est le fait de gens ayant perdu la raison de penser que le concept est antérieur à ceux qui l'élaborent », ou encore en ajoutant ce qu'il expose plus loin : « Comme s'ils ne pensaient pas que les hommes, tout en étant les dernières dans le temps des créatures de Dieu, se situent avant leurs propres concepts <sup>2</sup>. » Le raisonnement aurait réellement une grande force, si vraiment quelqu'un, dans un moment de déraison ou de folie, soutenait que Dieu

2. On peut regretter que Grégoire ne cite pas la phrase complète.

**172.** Εἰ δὲ οὗτος μὲν ὁ λόγος οὔτε ἔστιν οὔτε μὴν γεγένηται (τίς γὰρ ἂν εἰς τοῦτο παραπληξίας ἐλάσειεν, ὥστε τὸν ὄντως ὄντα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὅσα ἔστιν εἰς γένεσιν ἀγαγόντα, τοῦτον μὴ καθ' ὑπόστασιν ἰδίαν εἶναι λέγειν, ἀλλ' ἐπίνοιαν ὄνόματος αὐτὸν ἀποφαίνεσθαι;) τί μάτην σκιαμαχεῖ τοῖς οὐ τεθεῖσι μαχόμενος; **173.** Ἡ πρόδηλος ἡ αἰτία τῆς ἀδιανοήτου ταύτης φιλονεικίας, ὅτι τοὺς ἐξαπατηθέντας διὰ τοῦ κατὰ τὴν ἀγεννησίαν σοφίσματος αἰσχυρόμενος, ἐπειδὴ διηλέγχθη πάμπλου τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν σημασίας κεχωρισμένον τὸ ὄνομα, ἐκὼν ποιεῖται τῶν λεγομένων τὴν σύγχυσιν, ἀπὸ τοῦ ὄνόματος ἐπὶ τὰ πράγματα μεταδιβάζων τὴν μάχην, ὡς τοὺς ἀνεπιστάτους εὐκόλως διὰ τῆς τοιαύτης παρακρουσθῆναι συγχύσεως, νομίζοντας ἢ ἐπίνοιαν τὸν Θεὸν παρ' ἡμῶν εἰρησθαι ἢ τῆς τῶν ἀνθρωπίνων ὀνομάτων εὐρέσεως δεύτερον, καὶ διὰ τοῦτο καταλιπὼν ἀνέλεγκτον τὸ ἡμέτερον πρὸς ἕτερα μεταφέρει τὴν μάχην; **174.** Τὸ γὰρ παρ' ἡμῶν ἦν, καθὼς εἴρηται, τὸ τῆς ἀγεννησίας ὄνομα μὴ τὴν φύσιν ἐνδείκνυσθαι, ἀλλ' ἐξ ἐπινοίας ἐφαρμόζειν τῇ φύσει, δι' ἧς τὸ ἀνευ αἰτίας αὐτὸν ὑφεστάναι σημαίνεται. Τὸ δὲ παρ' αὐτῶν κατασκευαζόμενον ἦν αὐτῆς εἶναι τῆς οὐσίας ἐνδεικτικὴν τὴν φωνήν. Ποῦ τοίνυν κατεσκευάσθη τὸ οὕτως ἔχειν τὴν τοῦ ὄνόματος δύναμιν; **175.** Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἑτέροις που πάντως τεταμίευται λόγοις, ὁ δὲ πᾶς αὐτῶ πόνος εἰς τὸ ὑφεστάναι τὸν Θεὸν ἀγεννήτως ἡσχόληται ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις σαφῶς αὐτὸν περὶ τούτων ἤρετο, τίνα περὶ τοῦ ὄνόματος τῆς ἀγεννησίας ἔχει διάνοιαν, εἴτε ὡς ἐπινοουμένου πρὸς ἐνδειξιν τοῦ ἀνάρχως εἶναι τὸ πρῶτον αἴτιον εἴτε καὶ ὡς αὐτῆς δηλωτικοῦ τῆς οὐσίας, ὁ δὲ μάλα | σεμνῶς καὶ ἐπιστατικῶς ἀπεκρίνατο

J 276

1. Grégoire s'attache à écarter de Basile et de lui-même l'accusation éventuelle d'enseigner que Dieu est un simple concept qui ne correspond pas à une réalité objective. En effet, la théorie du concept propre à Eunome amène à considérer les choses pensées comme irréelles et fictives et les mots inventés comme constituant un *flatus vocis*. L'insistance de Grégoire sur la réalité du Dieu qui existe avant la pensée conceptuelle s'explique par là. Voir aussi *CE II*, 44-47.

est un concept <sup>1</sup>. **172.** Mais si cette argumentation n'existe pas et n'a pas existé effectivement – en effet, qui a pu venir à un tel degré d'absurdité qu'il affirme que celui qui est vraiment et qui a fait accéder à l'existence toutes les autres choses, aussi nombreuses qu'elles soient, n'existe pas selon sa propre subsistence, mais déclare qu'il est un nom dû à la conceptualisation? –, pourquoi Eunome livre-t-il un vain combat contre des ombres en luttant contre des déclarations qui n'ont pas été faites? **173.** Ou bien plutôt, la cause du goût irréflecti des disputes n'apparaît-elle pas clairement? Éprouvant de la honte devant ceux qui ont été induits en erreur par son sophisme à propos de l'être-inengendré, du fait qu'il a été démontré que le sens de ce nom est absolument étranger à celui de substance, il provoque volontairement la confusion dans ce qui a été dit, en transférant le combat du nom sur les réalités, de façon à tromper facilement, à l'aide d'une telle confusion, ceux qui ne sont pas sur leur garde et qui estiment que nous affirmons que Dieu est un concept ou qu'il est postérieur à l'invention des noms de la part des hommes. Pour ce motif, il se détourne de notre argumentation sans la réfuter et porte le combat sur d'autres points. **174.** Comme nous l'avons dit, notre position était que le terme « être-inengendré » ne désigne pas la nature, mais qu'il est attribué à la nature par voie de conceptualisation et qu'il signifie que Dieu subsiste sans cause. Par contre, ce que ces gens ont cherché à démontrer, c'est que ce terme désigne la substance elle-même. Mais où est-il prouvé que ce mot revêt un tel sens? **175.** Cependant cette question est sûrement réservée pour quelque autre discussion; tous les efforts d'Eunome sont consacrés à la démonstration que Dieu subsiste en tant qu'inengendré. C'est comme si quelqu'un lui demandait clairement à ce sujet quel est le sens qu'il donne au terme « être-inengendré », s'il entend qu'il est élaboré conceptuellement pour indiquer que la cause première est sans principe, ou bien qu'il désigne la substance elle-même, et qu'Eunome réponde sur le ton de

τὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς τὸν Θεὸν ποιητὴν εἶναι μὴ ἀμφιβάλλειν.

220 **176.** Ὡς τοίνυν οὗτος ὁ λόγος ἀπάδει τοῦ προταθέντος καὶ οὐ  
συνήρηται, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον εὖροις ἂν καὶ ἐπὶ τῆς  
καλλιγραφηθείσης αὐτῷ καθ' ἡμῶν μάχης τὸ πρὸς τὸν σκο-  
πὸν ἀσυνάρτητον. Οὕτως δὲ σκοπήσωμεν.

**177.** Ἀγεννητὸν φασὶ τὸν Θεὸν εἶναι · τούτῳ καὶ ἡμεῖς  
225 συντιθέμεθα. Ἀλλὰ καὶ τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν εἶναι · πρὸς  
τοῦτο παρ' ἡμῶν ἀντίρρησις. Ὅνομα γὰρ τοῦτό φαμεν ἐνδεικ-  
τικὸν εἶναι τοῦ ἀγεννήτως τὸν Θεὸν ὑφεστάναι, οὐ τὴν ἀγεν-  
νησίαν εἶναι Θεόν. Ἐλέγχειν ἐπαγγέλλεται τὸν ἡμέτερον  
λόγον · τίς οὖν ὁ ἔλεγχος ; Ὅτι « πρὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων

230 συστάσεως ἦν, φησὶν, ἀγεννήτως ». **178.** Τί τοῦτο πρὸς τὸ  
ζητούμενον ; Δείξειν οὗτος κατεπαγγέλλεται ταῦτόν εἶναι τῷ  
ὑποκειμένῳ τὸ ὄνομα. Οὐσίαν γὰρ εἶναι τὴν ἀγεννησίαν ὀρί-  
ζεται. Τίς οὖν ἡ ἀπόδειξις ; Τὸ δεῖξαι προὑφεστῶτα τῶν  
φωνῆ κεχρημένων τὸν Θεόν ; ὃ τῆς ἀναντιρρήτου καὶ θαυμα-

PG 969 235 στῆς ἀποδείξεως. Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐκ τῆς διαλεκτικῆς | τέχνης  
λογικῆ λεπτοουργία, πρὸς ἣν τίς <ἂν> ἀντιβλέψει τῶν ἀμυή-  
των τῆς ἀπορρήτου παιδεύσεως ; **179.** Ἀλλὰ σεμνῶς ἡμῖν ἐν  
ταῖς περὶ τῆς ἐπινοίας διαστολαῖς αὐτὸ διακωμῶδεϊ τῆς ἐπι-  
νοίας τὸ ὄνομα. « Τῶν γὰρ οὕτω κατ' ἐπίνοιαν λεγομένων  
240 φησὶ τὰ μὲν κατὰ τὴν προφορὰν ἔχειν μόνην τὴν ὑπαρξιν ὡς  
τὰ μηδὲν σημαίνοντα, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν διάνοιαν · καὶ τούτων  
τὰ μὲν κατὰ αὐξήσιν ὡς ἐπὶ τῶν κολοσσιαίων, τὰ δὲ κατὰ  
μείωσιν ὡς ἐπὶ τῶν πυγμαίων, τὰ δὲ κατὰ πρόσθεσιν ὡς ἐπὶ  
τῶν πολυκεφάλων ἢ κατὰ σύνθεσιν ὡς ἐπὶ τῶν μιζοθήρων. »

la gravité et de l'assurance que Dieu est, sans aucun doute, créateur du ciel et de la terre. **176.** De même que cette réponse est en dissonance et en discordance avec la question traitée, de la même manière on pourrait aussi trouver, dans les écrits rédigés dans un beau style et destinés à nous combattre, des éléments sans lien cohérent avec son intention. Examinons le problème de la façon suivante.

**Puissance  
et limites  
de l'épinoia**

**177.** Ils disent que Dieu est inengendré : sur ce point, nous sommes d'accord avec eux. Mais ils disent aussi que l'être-inengendré est la substance : sur ce point, nous les contredisons. En effet, nous affirmons que ce terme indique que Dieu subsiste en tant qu'inengendré, mais non pas que l'être-inengendré est Dieu. Eunome proclame qu'il va réfuter notre argumentation. Mais quelle est sa réfutation ? « Dieu, dit-il, existait en tant qu'inengendré avant la constitution des hommes. » **178.** Quel rapport y a-t-il entre cette affirmation et l'objet de la recherche ? Cet homme proclame qu'il va montrer que le nom est identique au sujet : il définit l'être-inengendré comme étant la substance. Mais quelle en est la preuve ? La démonstration que Dieu existe avant ceux qui utilisent la parole ? Ô quelle démonstration irréfutable et admirable ! Ce sont là des subtilités de raisonnements issus de l'art de la dialectique. Quelle personne non initiée aux arcanes de son enseignement pourrait y faire face ? **179.** Mais sur le ton de la solennité, dans ses distinctions au sujet du concept, il tourne en ridicule le terme même de concept : « Des choses dites selon le concept, dit-il, les unes n'ont d'existence que dans l'énonciation, comme n'ayant pas de sens, les autres ont une signification spécifique. De ces dernières, les unes sont dites par accroissement, comme c'est le cas pour les colosses, les autres par diminution, comme c'est le cas pour les pygmées ; d'autres par addition, comme c'est le cas pour les polycéphales, d'autres encore par composition, comme c'est le cas

J 277 245 **180.** Ὁρᾶς εἰς τί τὴν ἐπίνοιαν ἡμῖν ὁ σοφὸς | διακερματίσας  
 περαιτέρω τὴν δύναμιν αὐτῆς προελθεῖν οὐκ ἤξιώσεν. Ἀσῆ-  
 μαντον εἶναι φησι τὴν ἐπίνοιαν, ἀδιανόητον, τὰ παρὰ φύσιν  
 σοφίζομένην ἢ διακολοβοῦσαν ἢ ὑπερτείνουσιν τὰ ὠρισμένα  
 μέτρα τῆς φύσεως ἢ ἐξ ἑτεροφυῶν συντιθεῖσιν ἢ τερατευομέ-  
 250 νην ταῖς ἀλλοκότοις προσθήκαις. Ἐν τούτοις καταπαίξας τοῦ  
 τῆς ἐπινοίας ὀνόματος ἄχρηστον αὐτὴν καὶ ἀνόνητον τῷ βίῳ  
 τὸ κατ' αὐτὸν ἀποδείκνυσιν. **181.** Πόθεν οὖν τῶν μαθημάτων  
 τὰ ὑψηλότερα, πόθεν ἡ γεωμετρία καὶ ἡ ἀριθμητικὴ φιλοσο-  
 φία καὶ τῶν λογικῶν τε καὶ φυσικῶν θεωρημάτων ἡ διδασκα-  
 255 λία, αἱ δὲ τῶν μηχανημάτων εὐρέσεις καὶ τὰ διὰ χαλκοῦ τε  
 καὶ ὕδατος ἐν ὠροσκοπεῖς θαύματα, αὐτὴ δὲ ἡ περὶ τοῦ  
 ὄντος φιλοσοφία καὶ ἡ τῶν νοητῶν θεωρία καὶ συλλήβδην  
 φάναι πᾶσα ἡ περὶ τὰ μεγάλα τε καὶ ὑψηλὰ τῆς ψυχῆς ἀσχολία ;  
 Τί δὲ ἡ γεωργία, τί δὲ ἡ ναυτιλία, τί δὲ ἡ λοιπὴ κατὰ τὸν  
 260 βίον ἡμῶν οἰκονομία ; **182.** Πόθεν βάσιμος τῷ ἀνθρώπῳ ἡ  
 θάλασσα ; Πῶς δεδούλωται τῷ χερσαίῳ τὸ ἐναέριον, πῶς  
 τιθασσεύεται τὸ ἀνήμερον, πῶς δαμάζεται τὸ φοβερώτερον,  
 πῶς οὐκ ἀφηνιάζει τὸ ἰσχυρότερον ; Ἄρ' οὐ δι' ἐπινοίας ἐφευ-  
 ρέθη ταῦτα πάντα τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ ; Ἔστι γὰρ κατὰ γε τὸν

1. La comparaison avec *Apologie* 8 prouve que dans l'*ApAp* Eunome a tenu partiellement compte de l'argumentation de Basile dans son *CE* I, 5-8. Eunome semble faire une concession en admettant que la pensée conceptuelle est capable d'imaginer ce qui sort de l'ordinaire. En réalité, il retient une connotation péjorative d'*épinovia* : cette forme de pensée est à l'origine de fictions et de l'invention d'êtres irréels, comme c'est le cas pour la mythologie.

2. Certains commentateurs se demandent, si effectivement le reproche de Basile et de Grégoire correspond à la réalité ; Eunome n'admet-il pas aussi une fonction plus positive de l'*épinovia* ? La réponse se heurte à des difficultés à cause du manque de textes pleinement probants. Voir L. KARFIKOVÁ, « Der Ursprung der Sprache », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 283.

pour les monstres hybrides <sup>1</sup>. » **180.** Tu vois à quoi ce sage a réduit le concept en le fractionnant en menues pièces, tout en estimant que le sens du terme ne va pas au-delà de ces acceptions. Le concept, déclare-t-il, est privé de signification, inintelligible, imagine des choses contre la nature, diminue ou accroît démesurément les limites fixées par la nature, compose des êtres d'origine différente, crée des êtres monstrueux par addition d'éléments hétérogènes. Tournant le terme « concept » en dérision par ces propos, il cherche à démontrer, pour sa part, que le concept n'est ni utile, ni profitable pour la vie <sup>2</sup>. **181.** Mais d'où proviennent donc les disciplines plus élevées <sup>3</sup> ? D'où viennent la géométrie et la science des nombres, l'enseignement des arts et des sciences de la logique et de la physique, les inventions des mécanismes, les merveilles des horloges fonctionnant grâce à l'airain et à l'eau, la philosophie même qui a pour objet ce qui existe et la contemplation des intelligibles, et, pour le dire en bref, toute l'activité de l'âme relative aux réalités hautes et élevées ? Qu'en est-il de l'agriculture, de l'art de la navigation, du reste de ce qui relève de l'organisation de notre vie ? **182.** D'où vient que la mer soit accessible à l'homme ? Comment ce qui vit dans l'air peut-il être asservi par ce qui vit sur terre ? Comment ce qui est sauvage peut-il être apprivoisé ? Comment ce qui inspire une assez grande frayeur peut-il être domestiqué ? Comment ce qui est plus fort ne résiste-t-il pas aux rênes ? N'est-ce pas grâce à l'activité conceptuelle de l'esprit que tout cela a été inventé au profit de la vie humaine <sup>4</sup> ? A mon avis, l'activité conceptuelle est

3. Après avoir fait état des idées d'Eunome sur l'*épinovia*, Grégoire en propose sa propre définition. Il commence par énumérer un certain nombre d'activités humaines qui présupposent une faculté spécifique chez l'homme.

4. Nouveau recours à l'interrogation oratoire, destinée à faire prendre conscience de données qui font partie de l'expérience commune et constituent une préparation à la définition qu'il va proposer. J. DEMETRACOPOULOS (« Glossogony or Epistemology ? », p. 392-393) estime que Grégoire de Nyse s'inspire de Philon.

265 ἐμὸν λόγον ἢ ἐπίνοια ἐφοδος εὐρετικὴ τῶν ἀγνοουμένων, διὰ  
 τῶν προσεχῶν τε καὶ ἀκολούθων τῇ πρώτῃ περὶ τὸ σπουδα-  
 ζόμενον νοήσει τὸ ἐφεξῆς ἐξευρίσκουσα. Νοήσαντες γὰρ τι  
 περὶ τοῦ ζητουμένου τῇ ἀρχῇ τοῦ ληφθέντος διὰ τῶν ἐφευρι-  
 σκουμένων νοημάτων συναρμύζοντες τὸ ἀκόλουθον εἰς τὸ  
 270 πέρασ τῶν σπουδαζομένων τὴν ἐγγείρησιν ἄγομεν. **183.** Καὶ  
 τί μοι τὰ μείζω καὶ ὑψηλότερα τῶν τῆς ἐπινοίας κατορθωμά-  
 των ἀπαριθμεῖσθαι ; Ἐξεστι γὰρ τῷ μὴ φιλονείκως ἔχοντι  
 πρὸς τὴν ἀλήθειαν κατιδεῖν ὅτι καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα  
 βιωφελῆ τε καὶ χρήσιμα τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων ὁ χρόνος  
 275 ἐφεῦρεν, οὐχ ἑτέρως ἀλλὰ διὰ τῆς ἐπινοίας ἐξηύρηται. Καὶ  
 J 278 μοι δοκεῖ πάντων τῶν κατὰ τὴν ζωὴν | ταύτην ἐνεργουμένων  
 ἐν ἡμῖν ἀγαθῶν τῶν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν παρὰ τῆς θείας προμη-  
 θείας ἐνυπαρχόντων τὴν ἐπίνοιάν τις προτιμωτέραν κρίνων  
 μὴ ἂν τῆς προπούσης κρίσεως διαψευσθῆναι. **184.** Λέγω δὲ  
 280 ταῦτα παρὰ τοῦ Ἰώβ διδαχθεὶς ἐν οἷς ὁ Θεὸς τῷ λόγῳ  
 πεποιήται διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν τῷ θεράποντι χρηματίζων,  
 τά τε ἄλλα λέγων ὅσα Θεῷ πρέπον ἦν λέγειν καὶ ὅτι αὐτὸς εἶπ,  
 PG 972 ὁ ταῖς τέχναις ἐπιστήσας τὸν ἄνθρωπον καὶ γυναιξὶ χαρμίσά-  
 μενος ὑφαντικὴν τε καὶ ποιικιλτικὴν ἐπιστήμην<sup>d</sup>. Ὅτι γὰρ  
 285 οὐκ ἐνεργεῖα τινὲς τὰς τοιαύτας τέχνας ἡμᾶς ἐδιδάξατο αὐτὸς  
 προκαθήμενος τῆς ἐργασίας, καθάπερ ἐν τοῖς σωματικῶς  
 διδασκόμενοις ἔστιν ἰδεῖν, οὐδεὶς ἂν ἀντίποι πάντως μὴ σάρ-

d. Cf. Jb 38, 36 LXX

1. Cette définition représente un effort de clarification des débats de la part de Grégoire et sous-tend toute sa théorie de la connaissance. Celui-ci se fait l'écho de BASILE : « Après la première idée issue de la sensation, la réflexion ultérieure plus affinée et plus précise sur l'objet pensé est appelée concept » (CE I, 6, SC 299, p. 185-187). Voir ARISTOTE, *Cat.* I, 12, 105 c. Voir aussi CH. APOSTOLOPOULOS, « Die Rolle der Epinoia », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 241 ; B. STUDER, « Der theologiegesehichtliche Hintergrund der Epinoia », p. 22-24 ; T. DOLIDZE, « The Cognitive Function of Epinoia », p. 445-459 ; E. MOUTSOPOULOS, « Epinoia et imaginaire », p. 368 s. ; TH. KOBUSCH, « Die Epinoia - Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie », p. 3-20 ; V. H. DRECOLL, « Epinoia », *Lexicon Gregorianum*, t. III, p. 793-799 ; TH. KOBUSCH, « Zu den

la méthode pour découvrir les choses ignorées ; au sujet de l'objet de la recherche, elle utilise ce qui est lié à une première idée et à ce qui en découle pour découvrir la suite. En effet, après avoir entrevu quelque chose de ce qui est l'objet de recherche, nous ajustons à la première appréhension ce qui en résulte, grâce à des notions que nous élaborons progressivement et ainsi nous menons à son terme l'opération de recherche<sup>1</sup>. **183.** Et pourquoi énumérer les réussites plus grandes et plus élevées de l'intelligence conceptuelle ? En effet, il est possible à celui qui n'est pas querelleur à l'égard de la vérité de constater que toutes les autres choses utiles et avantageuses pour la vie, qui ont été découvertes au cours des temps, ne l'ont été que grâce à l'intelligence conceptuelle. A ce qu'il me semble, il ne s'écarte pas, par erreur, d'un jugement droit, celui qui estime que parmi tous les biens qui ont été produits en nous dans cette vie et qui existent dans nos âmes grâce à la divine Providence, le plus précieux est l'intelligence conceptuelle. **184.** Je dis cela pour l'avoir appris de Job : dans son livre Dieu est présenté comme adressant sa réponse à son serviteur au milieu de la tempête et des nuages, disant, entre autres choses qu'il convenait à Dieu de dire, que c'est lui qui a préposé l'homme aux arts et qu'il a gratifié les femmes de la science du tissage et de la broderie<sup>d 2</sup>. Que Dieu ne nous ait pas enseigné des arts de ce genre par quelque activité exercée par lui, en présidant lui-même aux travaux, comme on peut le voir dans le cas de ceux qui reçoivent un enseignement à travers une activité corporelle, personne assurément ne le contesterait, à moins d'être charnel et pareil à une bête.

sprachphilosophischen Grundlagen », dans MATEO-SECO, *VI Coloquio*, p. 247-268. Voir Introduction II, 2 et III, 2.

2. Grégoire fait appel à l'argument biblique pour donner plus de poids à son argumentation et pour mieux réfuter la thèse d'Eunome sur l'origine divine des noms. Est-ce la seule source de sa théorie ? Assurément non. Mais la précision apportée prouve qu'il cherche à accorder la réflexion de type philosophique avec l'examen de l'Écriture. Voir Ch. Apostolopoulos, cité dans la note précédente.



κινος και κτηνώδης τις ὦν. **185.** Ἄλλὰ μὴν εἴρηται παρ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι ἡμῖν τῶν τοιούτων τεχνῶν ἢ καθήγησις.  
 290 Οὐκοῦν ὁ δοῦς τῇ φύσει τὴν ἐπινοητικὴν καὶ εὐρετικὴν τῶν ζητουμένων δύναμιν αὐτὸς ἡμᾶς πρὸς τὰς τέχνας προήγαγε, καὶ τῷ τῆς αἰτίας λόγῳ πᾶν τὸ εὐρισκόμενόν τε καὶ κατορθούμενον εἰς τὸν ἀρχηγὸν τῆς δυνάμεως ταύτης ἐπαναφέρεται · οὕτω καὶ τὴν ἰατρικὴν ὁ βίος εὐρατο, ἀλλ' ὅμως Θεοῦ  
 295 δῶρον τὴν ἰατρικὴν εἰπὼν τις οὐχ ἁμαρτήσεται. **186.** Καὶ πᾶν ὅτιπέρ ἐστι κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ἐξευρημένον κατ' εἰρήνην καὶ πόλεμον πρὸς τι τῶν χρησίμων ἐπιτηδείως ἔχον, οὐδαμὸθεν ἡμῖν ἔσχε τὴν πάροδον, ἀλλὰ τοῦ νοῦ τὰ καθ' ἕκαστον ἡμῖν καταλλήλως νοοῦντος καὶ ἐφευρίσκοντος · νοῦς  
 300 δὲ ἔργον Θεοῦ · οὐκοῦν ἐκ Θεοῦ πάντα ὅσα διὰ τοῦ νοῦ ἡμῖν πεπόρισται. **187.** Τὸ δὲ λέγεσθαι παρὰ τῶν ὑπεναντίων τὰ μυθώδη πλάσματα καὶ τὰ ψευδῆ τερατεύματα παρὰ τῆς ἐπινοίας λογοποιεῖσθαι καὶ πλάσσεσθαι, οὐδὲ αὐτὸς ἀντιλέγω ·  
 J 279 πρὸς γὰρ τὸν ἡμέτερον σκοπὸν καὶ ὁ | ἐκείνων λόγος συμφέρεται. **Φαμέν** γὰρ καὶ ἡμεῖς τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν ἐναντίων τὴν ἐπιστήμην τῶν τε ἐπωφελῶν καὶ τῶν ὡς ἐτέρως ἐχόντων οἶον τὴν ἰατρικὴν καὶ τὴν κυβερνητικὴν καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστιν · ὁ γὰρ εἰδὼς βοηθῆσαι τοῖς ἀρρωστοῦσι διὰ φαρμάκου ἐπιγνοίῃ ἄν, εἴπερ ἐπὶ κακῷ χροῖτο τῇ τέχνῃ, καὶ τοῖς ὑγιαίνουσιν ἐντροῖψαι τὸ δηλητήριον · **188.** καὶ ὁ πρὸς τὸν λιμένα διευθύνων τῷ πηδαλίῳ τὸ σκάφος εὐθύνειεν ἄν καὶ ἐπὶ χοιράδας ἢ σκοπέλους, εἰ τοῦτο γένοιτο φίλον αὐτῷ τὸ δι' ἐπίδου-

1. A Eunome, qui prétend que les noms ont été donnés aux choses créées directement par Dieu, Grégoire oppose son interprétation. Ce qui est d'origine divine, c'est l'intelligence humaine. Cette intelligence, avec sa faculté d'invention, est à l'origine des progrès dans les différents domaines, dans lesquels se déploie la vie humaine, et aussi de la création des mots qui servent à désigner les différentes réalités. Il s'agit donc d'une origine non pas immédiate, mais médiate. L'intervention de Dieu n'est donc pas niée, ce qui est nié, c'est que les arts ont été enseignés par Dieu directement aux hommes.

**185.** Mais il est dit que l'instruction concernant ces arts nous est venue de Dieu. Donc celui qui a accordé à notre nature la faculté de concevoir et de trouver ce qui est recherché, nous a guidés lui-même vers ces arts et, sous le rapport de la cause, tout ce qui est trouvé et réalisé est à faire remonter jusqu'à l'auteur de cette faculté. Ainsi, si les hommes ont inventé la médecine, néanmoins on ne se trompera pas en disant que la médecine est un don de Dieu. **186.** Et toutes les choses, quelles qu'elles soient, qui ont été découvertes au cours de la vie humaine et qui comportent quelque utilité en temps de paix ou en temps de guerre, n'ont pas eu d'autre origine en nous que notre intelligence qui conçoit et qui découvre chaque chose d'une manière appropriée à notre nature. Or, l'intelligence est l'œuvre de Dieu : donc tout ce qui nous est procuré par l'intelligence nous vient de Dieu <sup>1</sup>. **187.** Si nos adversaires disent que la pensée conceptuelle invente et imagine des fictions fabuleuses et des duperies mensongères, moi-même je ne les contredis pas. En effet, leur argumentation sur ce point rejoint notre propos. Car nous soutenons nous aussi que la science des choses contraires, des choses utiles et des choses qui s'y opposent est la même, comme c'est le cas pour la médecine et la navigation et pour tout ce qui est du même genre. En effet, celui qui sait porter secours aux malades par un médicament saurait aussi, s'il a recours à cet art pour le mal, administrer un poison mortel à des gens bien portants <sup>2</sup>. **188.** Et celui qui pilote le navire vers le port grâce au gouvernail pourrait aussi le diriger vers les écueils ou les récifs, s'il lui plaisait de causer insidieusement la perte de ceux qui sont à bord du

2. A la suite de BASILE, *CE* I, 6, *SC* 299, p. 185, Grégoire fait une concession à Eunome : il reconnaît que la pensée conceptuelle est capable d'imaginer des choses irréelles et des êtres fictifs et même de se mettre au service du mal. Mais elle peut aussi servir à des fins bonnes, ce qu'Eunome ne semble pas prendre en considération. Voir TH. ΒΟΗΜ, *Theoria*, p. 190. Voir aussi *CE* III, 5, 44.

λῆς διαφθεῖραι τοὺς πλέοντας· καὶ ὁ ζωγράφος τῇ αὐτῇ  
 τέχνῃ τὴν τε καλλίστην μορφήν ἐπὶ τοῦ πίνακος ἔδειξε καὶ  
 315 τὴν αἰσχίστην πάλιν ἐναργῶς ἐμιμήσατο· οὕτως ὁ παιδοτρί-  
 βης τὸ ἐξηθροωμένον μέλος διὰ τῆς ἀλειπτικῆς ἐμπειρίας  
 ἐνήρμωσε καὶ τὸ ὑγιαῖνον, εἰ βούλοιο, διὰ τῆς αὐτῆς τέχνης  
 ἐξήρμωσε. **189.** Καὶ τί χρὴ τὰ καθ' ἕκαστον λέγοντα πολὺν  
 ὄχλον ἐπεισάγειν τῷ λόγῳ; Ὡς τοίνυν ἐπὶ τῶν εἰρημένων οὐκ  
 320 ἂν τις ἀντίποι τὸν πρὸς τὸ κρεῖττον ἐνεργεῖν μεμαθηκότα  
 τέχνην τινὰ δύνασθαι ἂν τῇ αὐτῇ καὶ πρὸς τὰ μὴ δέοντα  
 χρῆσασθαι, οὕτως φαμέν καὶ τῆς ἐπινοίας τὴν δύναμιν ἐπ'  
 ἀγαθῷ μὲν ἐντεθεῖσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει,  
 κατακεχρημένων δέ τινων τῇ ἐφευρετικῇ δυνάμει διάκονον  
 325 πολλακίς καὶ συνεργὸν γίνεσθαι τῶν ἀνωφελῶν εὐρημάτων.  
**190.** Οὐκοῦν οὐκ ἐπειδὴ δύναται τὰ ψευδῆ καὶ ἀνύπαρκτα  
 πιθανῶς ἢ ἐπινοία διαπλάσσειν, διὰ τοῦτο τὰ ὄντως ὄντα καὶ  
 ἀληθῶς ὑφ' ἐστῶτα διερευνᾶσθαι οὐ δύναται, ἀλλ' ἢ πρὸς τὸ  
 τοιοῦτον ἐπιτηδείτης μαρτυρία τοῖς εὐγνώμοσι τῆς πρὸς  
 330 ἐκεῖνο δυνάμεως γίνεσθαι. Τὸ γὰρ προθέμενον κατάπληξιν τοῖς  
 ὄρωσιν ἢ θυμηδίαν τινὰ μηχανήσασθαι τῆς πρὸς τὸ σπουδα-  
 ζόμενον ἐπινοίας μὴ ἀπορήσαι, ἀλλ' ἢ πολύχειράς τινας ἢ  
 πολυκεφάλους ἢ πῦρ πνέοντας ἢ δρακόντων ὄλοκας συνεσπει-  
 335 ραμένους εἰδοποιῆσαι ἢ πρὸς τὸ μεῖζον ἐξᾶραι τὴν | συμμε-  
 τρίαν ἢ διακκολοῦσθαι πρὸς τὸ | γελοῖον τὰ μέτρα τῆς φύσεως  
 ἢ πηγᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ δένδρα καὶ ὄρεα γενέσθαι διὰ  
 μεταβολῆς διηγῆσασθαι, δι' ὧν ἔστι ψυχαγωγίαν τινὰ τοὺς  
 διὰ τῶν τοιούτων ἡδομένους εὐρεῖν, ἐναργεστάτην ἀπόδειξιν  
 340 εἶναι φημι τοῦ καὶ τὰ κρεῖττω τῶν μαθημάτων δύνασθαι ἂν  
 διὰ τῆς εὐρετικῆς δυνάμεως κατανοῆσαι. **191.** Οὐ γὰρ πρὸς  
 μὲν τὴν τῶν ἀνυπάρκτων διάπλασιν ἐντελής ἡμῖν ὁ νοῦς παρὰ

PG 973

J 280

navire. Et le peintre fait appel au même art pour représenter  
 une forme très belle sur un tableau et pour imiter, inverse-  
 ment, une forme très laide. De même, le maître de palestra  
 peut rebouter un membre démis grâce à son expérience du  
 massage, et, s'il le voulait, il démettrait l'un des membres  
 sains, grâce au même savoir-faire. **189.** Pourquoi faut-il énu-  
 mérer les choses une à une et surcharger notre raisonnement  
 d'une multitude de détails? Tout comme personne ne  
 contesterait ce qui a été dit, à savoir que celui qui a appris à  
 pratiquer un art à des fins bonnes pourrait aussi exercer le  
 même art à des fins qui ne conviennent pas, de même nous  
 affirmons que la faculté de penser a été implantée par Dieu  
 dans la nature humaine en vue du bien, mais que certains  
 abusent de cette faculté d'invention, si bien que celle-ci offre  
 souvent ses services et son concours pour des inventions  
 nuisibles. **190.** Ainsi donc, ce n'est pas parce que la pensée  
 peut imaginer de manière plausible des fictions mensongè-  
 res et inconsistantes, qu'elle est incapable d'étudier attentiv-  
 vement ce qui existe réellement et subsiste effectivement.  
 Mais cette aptitude à faire une chose est la preuve pour ceux  
 qui sont sensés de la capacité de faire aussi l'autre chose. En  
 effet, lorsque quelqu'un se propose de susciter l'effroi ou le  
 ravissement des spectateurs, il ne manque pas de faire appel  
 à la pensée conceptuelle pour obtenir l'effet recherché; or,  
 le fait de représenter des êtres ayant beaucoup de mains ou  
 de têtes ou crachant du feu ou enserrés dans les replis des  
 dragons ou d'agrandir les proportions ou de diminuer les  
 dimensions naturelles jusqu'au ridicule ou de raconter que  
 des hommes sont transformés en sources, arbres ou oiseaux  
 – autant de procédés auxquels peuvent trouver du plaisir  
 ceux qui sont attirés par là –, moi je déclare que c'est la  
 preuve la plus manifeste, que grâce à cette capacité d'inven-  
 tion, on peut concevoir aussi les savoirs les plus nobles.  
**191.** En effet, ce n'est pas pour l'imagination de choses sans  
 consistance qu'une intelligence pleinement appropriée a été  
 implantée en nous par celui qui nous en a doués, alors que

τοῦ δεδωκότος ἐμπέφυκε, πρὸς δὲ τὴν τῶν ψυχωφελῶν εὐρε-  
 σιν οὐδεμίαν δύναμιν ποριστικὴν τῶν λυσιτελούντων κεκλή-  
 ρωται· ἀλλὰ καθάπερ ἡ ὀρμητικὴ καὶ προαιρετικὴ τῆς ψυχῆς  
 345 ἡμῶν δύναμις κατὰ μὲν τὸ προηγούμενον πρὸς τὴν τῶν καλῶν  
 τε καὶ ἀγαθῶν ἔφεσιν ἐγκατεσκευάσθη τῇ φύσει, χρῆσαιτο δ'  
 ἂν τις καὶ πρὸς τὰ μὴ δέοντα τῇ τοιαύτῃ κινήσει, καὶ οὐκ  
 ἂν τις εἴποι τοῦ πρὸς μὴδὲν ἀγαθὸν τὴν προαίρεσιν ῥέπειν  
 350 τεκμήριον εἶναι τὸ πρὸς τὰ φαῦλά ποτε τὴν ῥοπήν ἔχειν,  
 οὕτως καὶ ἡ περὶ τὰ μάταιά τε καὶ ἀνόνητα τῆς ἐπινοίας  
 κινήσις οὐ κατηγορία τῆς πρὸς τὸ χρήσιμον ἀδυναμίας ἐστίν,  
 ἀλλ' ἀπόδειξις γίνεται τοῦ καὶ πρὸς τὰ ψυχωφελῆ τε καὶ  
 ἀναγκαῖα μὴ ἀπρακτος εἶναι. Ὡς γὰρ ἐξεῦρεν ἐκεῖ τὸ πρὸς  
 355 ἡδονὴν ἢ κατὰπληξιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα τῶν πρὸς τὴν ἀλή-  
 θειαν ἐφόδων οὐχ ἀμαρτήσεται. **192.** Ἐν δὲ τῶν ζητουμένων  
 ἦν, εἰ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐστὶν ὁ Θεός, ἀνάρχως ἐστὶν ἢ τινος  
 ἀρχῆς ἐξημμένον ἔχει τὸ εἶναι. Καταλαβόντες δὲ τῇ διανοίᾳ  
 μὴ δύνασθαι πρῶτον εἶναι τὸ ἐξ ἐτέρου νοούμενον ἐπενοήσα-  
 360 μεν ὄνομα τῆς τοιαύτης ἐμφαντικὸν ὑπολήψεως καὶ φαμεν  
 τὸν ἄνευ αἰτίας ὑπερκειμένης ὄντα ἀνάρχως εἶττον ἀγεννήτως  
 εἶναι. Τὸν δὲ οὕτως ὄντα ἀγέννητον καὶ ἀναρχον ὠνομάσαμεν,  
 οὐ τί ἐστὶν, ἀλλὰ τί οὐκ ἐστὶ διὰ τοῦ ὀνόματος ἐνδεικνύμενοι.  
**193.** Ὡς δ' ἂν μάλιστα καταφανές τὸ νόημα γένοιτο, δι'  
 ὑποδείγματος ἐναργεστέρου παραστῆσαι πειράσομαι. Δεδό-  
 365 σθω περὶ δένδρου τινός εἶναι τὴν ζήτησιν εἴτε φυτευτὸν ἐστὶν  
 ἢ | αὐτομάτως γενόμενον. Εἰ μὲν οὖν ἐκ φυτείας εἴη, φυτευτὸν

J 281

1. La conclusion qui se dégage du développement qui précède est que, grâce à l'*épinōia*, l'homme est capable de « s'élever jusqu'aux sciences les plus nobles » et donc aussi d'éprouver « l'élan vers le bien, le beau et le vrai ».

2. Si nous sommes capables d'utiliser la pensée conceptuelle à des fins bonnes et à des fins mauvaises, c'est que nous sommes libres. La liberté est un thème fondamental de l'anthropologie de Grégoire. Cf. *Discours catéchétique* V-VII, SC 453, p. 169-188 ; R.-J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica des Gregor von Nyssa*, Leiden

pour la découverte de ce qui est utile pour les âmes, il ne nous aurait attribué aucune faculté capable de nous procurer ce qui est avantageux. Mais tout comme la faculté de notre âme qui suscite l'élan ou pousse au choix a été implantée dans notre nature principalement pour susciter le désir ardent du bien et du beau, comme quelqu'un pourrait se servir d'un tel élan pour des choses inconvenantes<sup>1</sup> et que personne ne dirait que le fait que la faculté de choisir<sup>2</sup> incline parfois au mal soit une preuve qu'elle n'éprouve jamais l'inclination au bien, de même le fait que la pensée se porte en direction des choses vaines et inutiles ne la fait pas tomber sous l'accusation qu'elle est impuissante à tendre vers ce qui est utile, mais constitue la preuve qu'elle n'est pas inactive aussi dans la recherche de ce qui est utile et nécessaire à l'âme. De même, en effet, qu'elle imagine, d'une part, ce qui contribue au plaisir et à l'effroi, de même, d'autre part, elle ne manquera pas de moyens pour faire accéder à la vérité. **192.** L'un des points de notre recherche était de savoir si la cause première, qui est Dieu, est sans commencement ou bien si son existence dépend de quelque principe. Mais ayant compris grâce à notre intelligence que ce qui est conçu comme existant à partir d'un autre ne peut pas être premier, nous avons imaginé un nom qui exprime cette idée et nous déclarons que celui qui existe sans aucune cause supérieure existe sans avoir été engendré ou sans principe. Celui qui est tel, nous l'avons donc nommé « inengendré et sans principe », en indiquant par ces appellations non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. **193.** Pour que cette idée devienne la plus claire possible, je vais essayer de l'illustrer à l'aide d'un exemple qui la mette mieux en lumière. Supposons que la recherche porte sur un arbre pour savoir s'il a été planté ou bien s'il a poussé spontanément. Si donc l'arbre est issu d'une plantation, nous déclarerons assuré-

1995. Grégoire insiste en même temps sur l'exigence morale de l'effort de purification en vue de redresser les opinions fausses : voir M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 47-48.

πάντως προσεροῦμεν τὸ δένδρον, εἰ δὲ αὐτομάτως, ἀφύτευ-  
 τον. Τὸ δὴ τοιοῦτον ὄνομα καὶ τῆς ἀληθείας οὐ διασφάλλε-  
 ται· πάντως γὰρ ἢ οὕτως ἢ ἐτέρως ἔσται τὸ δένδρον, καὶ τοῦ  
 370 φυτοῦ τὴν ἰδιόζουσαν οὐκ ἐνδείκνυται φύσιν. Τὸ μὲν γὰρ  
 αὐτοφυῶς εἶναι διὰ τοῦ ἀφυτεύτου ἐμάθομεν, εἰ δὲ πλάτανος  
 ἢ ἄμπελος ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων φυτῶν ἐστὶ τὸ δηλούμενον,  
 διὰ τῆς τοιαύτης ὀνομασίας οὐκ ἐδιδάχθημεν. **194.** Εἰ δὲ  
 νενόηται τὸ ὑπόδειγμα, καιρὸς ἂν εἴη μεταδιβάσαι τὸν λόγον  
 375 ἐπὶ τὸ πρᾶγμα οὐ τὸ ὑπόδειγμα. Τὸ πρῶτον αἴτιον ἐξ οὐδε-  
 μιᾶς ὑπερκειμένης αἰτίας ἔχειν τὸ εἶναι καταλαθόμεθα. Τὸν  
 οὖν ἀγεννήτως ὄντα Θεὸν εἰς ὀνόματος τύπον τὴν ἔνοιαν  
 ταύτην παράγοντες ἀγέννητον ὀνομάσαμεν. Ὅτι μὲν οὖν οὐ  
 διὰ γενέσεώς ἐστίν, ἐκ τῆς τοῦ ὀνόματος ἐμφάσεως ἐδηλώσα-  
 380 μεν, αὐτὴ δὲ ἡ οὐσία ἢ ἀγεννήτως οὔσα τίς κατὰ τὴν ἰδίαν  
 φύσιν ἐστίν, οὐδὲν ἐκ τῆς ἐπωνυμίας ταύτης πρὸς τὸ κατιδεῖν  
 PG 976 ὠδηγήθημεν. **195.** Οὐδὲ γὰρ ἦν | εἰκὸς μέχρι τοσοῦτου τὴν  
 τῶν λογισμῶν ἐπίνοιαν ἰσχύειν, ὥστε ὑπεραίρειν ἡμᾶς τῶν  
 μέτρων τῆς φύσεως καὶ τοῖς ἀλήπτοις ἐπιβιβάξιν καί, ὧν οὐκ  
 385 ἔστιν ἔφοδος εἰς κατανόησιν, ταῦτα τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει περι-  
 λαμβάνειν.

ment qu'il a été planté, mais, s'il a poussé spontanément, nous dirons qu'il est non planté. Une telle dénomination ne s'écarte pas de la vérité. En toute hypothèse, l'arbre sera ou bien du premier genre ou bien du deuxième, mais la dénomination n'indique pas la nature spécifique propre à cette plante. Nous avons appris à travers l'expression « non planté » qu'il a poussé spontanément, mais à travers cette expression nous n'avons pas appris si ce qui est ainsi dénommé est un platane, ou une vigne ou une autre plante de ce genre. **194.** Si l'exemple a été compris, il serait opportun d'appliquer le raisonnement à la réalité illustrée par l'exemple. Nous avons compris que la cause première ne tient son existence d'aucune cause supérieure. Nous avons donc nommé « inengendré » Dieu qui existe sans avoir été engendré, en exprimant cette idée sous la forme de cette appellation. À l'aide de la signification de ce nom, nous avons fait connaître que Dieu n'existe pas à la suite d'un engendrement, mais, à travers cette dénomination, nous n'avons été amenés en rien à discerner ce que la substance elle-même, qui existe en tant qu'inengendrée, est selon sa nature propre. **195.** En effet, il est normal que l'intelligence conceptuelle avec ses raisonnements ne puisse posséder une telle force spéculative qu'elle nous élève au-dessus des limites de notre nature, qu'elle nous donne accès aux choses insaisissables et nous permette d'embrasser par nos connaissances les choses à la compréhension desquelles il n'existe pas d'accès.

Ἄλλὰ διασαλεύει τὸν διδάσκαλον ἡμῶν καὶ περισύρει τὸν λόγον, ὃν περὶ τῆς ἐπινοίας ἐκεῖνός φησι καὶ κατορχεῖται τῶν εἰρημένων, πάλιν συνήθως τῷ κρότῳ τῶν λεξειδίων ἐνσαυρίζων τοῖς ῥήμασι, καὶ φησιν· « ὧν σφετερίζεται τὴν ἐρμη-  
 5 νείαν, τούτων ἐπαισχύνεται τὴν μαρτυρίαν. » **196.** Ἄπαγγεῖ-  
 λας γὰρ τι μέρος τῶν κατ' ἐπινοίαν θεωρηθέντων τῷ διδασ-  
 κάλῳ, ἐν οἷς ἐκεῖνος οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ματαίων ἐνεργὸν  
 10 ἔφασκε τῆς ἐπινοίας εἶναι τὴν χρῆσιν, | ἀλλ' ἔχειν τινὰ καὶ  
 πρὸς τὰ μείζω δύναμιν, διὰ τοῦ κατὰ τὸν σῆτον καὶ τὸ σπέρμα  
 10 καὶ τὴν τροφὴν θεωρήματος ἐπάγει τὰ εἰρημένα, τῇ ἔξωθεν  
 αὐτὸν φιλοσοφία κατακολουθεῖν αἰτιώμενος, καὶ « περικό-  
 πτειν τὴν τοῦ Θεοῦ κηδεμονίαν φησί, μὴ ὁμολογοῦντα παρ'  
 ἐκεῖνου τὰς ὀνομασίας τεθεῖσθαι τοῖς πράγμασι, καὶ συμμα-  
 χεῖν αὐτὸν τοῖς ἀθέοις καὶ κατὰ τῆς προνοίας ὀπλίζεσθαι,  
 15 καὶ τὴν ἐκείνων γνώμην πρὸ τῶν νόμων θαυμάζειν κάκεινοις  
 πλεῖον εἰς σοφίαν νέμειν, οὐκ ἐπεσκεμμένον τοὺς πρώτους  
 τῶν λόγων, ὅτι μήπω παραχθέντων τῶν ἀνθρώπων εἰς γένε-  
 σιν ἢ τοῦ καρποῦ καὶ τοῦ σπέρματος ἐπωνυμία παρὰ τῆς  
 γραφῆς ὀνομάσθη<sup>a</sup>. » **197.** Ταῦτα καθ' ἡμῶν παρ' αὐτοῦ τὰ

J 282

a. Cf. Gn 1, 11-12

1. Le même reproche figure dans *CE I*, 16-17.

2. Le terme *λεξειδιον* est péjoratif. Cf. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.* 1, 10, *SC* 30, p. 83.

3. Voir E. MOUTSOPOULOS, « Epinoia et imaginaire », dans KARFÍKOVÁ (ed.), *Contra Eunomium II*, p. 374.

4. Voir BASILE, *CE I*, 6, *SC* 299, p. 185-189. Dans ce passage, Basile développe d'abord une argumentation de type philosophique qui fait appel à « l'usage commun », et donne l'exemple du blé. Cependant plus loin, il examine l'appel à la pensée conceptuelle dans l'Écriture (*CE I*, 7, *SC* 299, p. 189-193).

## VI. Dieu ne parle pas à la manière des hommes

### Basile refuse d'admettre l'origine divine des noms

Mais Eunome attaque violemment notre maître et essaie de mettre en pièces le raisonnement de celui-ci au sujet de la conceptualisation, en tournant en dérision ce qu'il a dit à ce sujet et en

imprimant une fois de plus, selon son habitude, à ses paroles le rythme burlesque <sup>1</sup> de ses petits mots <sup>2</sup>. Ainsi déclare-t-il : « Il (Basile) rougit du témoignage des choses dont il s'approprie l'interprétation <sup>3</sup>. » **196.** En effet, en rapportant une partie seulement des considérations sur le concept de la part de notre maître, dans laquelle ce dernier affirme que le recours à l'intelligence conceptuelle n'est pas seulement à l'œuvre pour les réalités de peu d'importance, mais possède aussi la capacité de s'élever vers des réalités plus hautes, il se réfère à ses considérations au sujet du blé, de la semence et de la nourriture <sup>4</sup> et, l'accusant de suivre la philosophie du dehors <sup>5</sup>, prétend qu'« il trace des limites à la sollicitude divine, puisqu'il n'admet pas que Dieu lui-même a attribué des dénominations aux réalités, et qu'il se fait l'allié des impies et prend les armes contre la Providence, qu'il admire leur avis plus que les lois divines, qu'il leur reconnaît la supériorité sous le rapport de la sagesse, pour n'avoir pas examiné les premières paroles de l'Écriture, selon lesquelles les noms de fruit et de semence ont été indiqués par l'Écriture <sup>a</sup>, alors que les hommes n'avaient pas encore accédé à l'existence <sup>6</sup>. » **197.** Telles sont ses accusations contre nous.

5. Par « philosophie du dehors », il faut entendre ici la théorie stoïcienne concernant la connaissance (cf. SESBOÜÉ, *SC* 299, p. 185, n. 2).

6. Nous avons mis entre guillemets les paroles d'Eunome rapportées par Grégoire. Mais il ne s'agit pas d'une citation textuelle : Grégoire le dit expressément (197).

20 ἐγκλήματα, οὐχ οὕτως γεγραμμένα τοῖς ἐκείνου ῥήμασι τὰ νοήματα, ἀλλὰ τοσοῦτον ὑπήλλακται παρ' ἡμῶν ἢ φράσις, ὅσον τὸ τραχύ τε καὶ δύσηχρον τῆς συντάξεως τῶν εἰρημένων ἐπανορθώσασθαι. Τί οὖν ἡμεῖς, τί πρὸς τὸν κηδεμόνα τῆς θείας προνοίας ἀποκρινόμεθα ; Ἄδικεῖν ἡμᾶς λέγει ὅτι τὸ μὲν  
25 λογικὸν γεγενῆσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ τὸν ἀνθρωπὸν οὐκ ἀρνούμεθα, τὰς δὲ τῶν ῥημάτων εὐρέσεις εἰς τὴν λογικὴν δύναμιν τὴν ἐντεθεῖσαν παρὰ τοῦ Θεοῦ τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων ἀνάγομεν. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ χαλεπώτατον τῶν ἐγκλημάτων, δι' οὗ πρὸς τὴν τῶν ἀθέων γνώμην αὐτομολεῖν ὁ διδάσκαλος τῆς  
30 εὐσεβείας κατηγορεῖται καὶ « συνηθείας ἐκθέσμου κληρονόμος καὶ συνήγορος » καὶ πάντα ὀνομάζεται τὰ δεινότετα.

**198.** Εἰπάτω τοίνυν ὁ διορθωτὴς τῶν ἡμετέρων πταισμάτων, ὁ Θεὸς ἔθετο τὰς προσηγορίας τοῖς οὖσιν ; Τοῦτο γὰρ φησιν ὁ νέος ἐξηγητὴς τῶν μυστικῶν δογμάτων, ὅτι βλάστην  
35 καὶ βοτάνην καὶ χόρτον καὶ σπέρμα καὶ ξύλον καὶ τὰ τοιαῦτα | κατωνόμασε πρὸ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς ὁ Θεὸς ἐν τῷ παράγειν εἰς κτίσιν τὰ γεγονότα διὰ προστάγματος.

**199.** Οὐκοῦν εἰ φιλῶ παραμένει τῷ γράμματι καὶ κατὰ τοῦτο τὸ μέρος ἰουδαῖζει τῇ γνώμῃ καὶ οὕτω πεπαιδευταὶ ὅτι οὐχὶ  
40 γράμματός ἐστιν ὁ Χριστιανὸς μαθητὴς ἀλλὰ πνεύματος (τὸ γὰρ γράμμα, φησὶν, ἀποκτένει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ<sup>b</sup>), προφέρει δὲ φιλήν ἐπὶ ῥήματος ἡμῖν τὴν τῶν γεγραμμένων ἀνάγνωσιν ὡς Θεοῦ ταῦτα διεξεληθόντος, καὶ εἰ τοῦτο πεπί-  
PG 977 στευκεν, οὐδὲν ἕτερον ἢ | καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀνθρώπων καὶ  
45 τὸν Θεὸν διεξοδικῶς κεχρηῆσθαι λόγῳ κατασκευάσει καὶ φωνῇ καὶ φθόγγῳ διατυποῦν τὰ νοήματα.

b. 2 Co 3, 6

1. A noter le contraste plein d'ironie établi entre Basile qui est accusé « de tracer des limites à la Providence » (196) et Eunome « qui se montre plein de sollicitude pour la Providence » (197). GRÉGOIRE DE NAZIANZE invite Eunome à tourner ses attaques contre « la providence mesquine d'Aristote » et « l'athéisme d'Épicure » (*Or.* 27, 10, *SC* 250, p. 95-97).

2. Dans le préambule relativement long de cette section, Grégoire aborde un autre aspect du problème de la pensée conceptuelle : l'accent est mis sur la question de l'origine des noms : faut-il attribuer l'invention des noms à l'activité conceptuelle de la raison comme le soutient Basile ou bien faut-il l'attribuer à Dieu lui-même comme le prétend Eunome ?

Certes, ce ne sont pas là les mots qu'il a utilisés pour exprimer sa pensée par écrit. Mais il y a eu transposition de notre part, dans la mesure où il le fallait pour corriger la rudesse et le désagrément de son style. Qu'allons-nous faire nous-mêmes, qu'allons-nous répondre à celui qui s'est montré plein de sollicitude pour la Providence divine <sup>1</sup> ? Eunome soutient que nous commettons une injustice, parce que, d'une part, nous ne nions pas que l'homme a été créé par Dieu comme être doué de raison, mais que, d'autre part, nous attribuons l'invention des noms à la puissance de la raison implantée par Dieu dans la nature humaine. C'est là le grief le plus grave en raison duquel il accuse le maître de la doctrine pieuse d'être passé comme transfuge dans le camp de ceux qui professent l'impiété, le nommant « héritier et avocat de pratiques illégales » et tout ce qu'il y a de plus terrifiant <sup>2</sup>.

**198.** Que le redresseur de nos erreurs nous le dise : Dieu a-t-il imposé les appellations aux êtres ? Ce nouvel exégète des doctrines mystiques soutient, en effet, que Dieu a attribué un nom au germe, à l'herbe, au foin, à la semence, à l'arbre et aux autres choses de ce genre avant la formation de l'homme, au moment même où il fait accéder à la création les choses venues à l'existence par son ordre. **199.** Ainsi donc, s'il reste attaché à la pure et simple lettre et si, sur ce point, il suit l'opinion des Juifs <sup>3</sup>, s'il n'a pas appris que le chrétien est disciple non de la lettre, mais de l'esprit – *en effet*, dit-il, *la lettre tue, mais l'esprit vivifie* <sup>b</sup> –, s'il fait valoir contre nous une simple lecture littérale du texte, comme si Dieu lui-même avait raconté cela, et s'il en est convaincu, alors Eunome aura prouvé seulement que Dieu a recours aux développements du discours à la manière des hommes et qu'il exprime ses pensées à l'aide de la voix et des sons.

3. Au-delà de l'interprétation qui s'appuie sur Paul, on peut voir dans ce passage une allusion à l'interprétation littéraliste du récit de la création qui avait cours dans certains milieux juifs. Eunome s'est-il fait l'écho de ces théories ?

**200.** Εἰ τοίνυν τοῦτο νοεῖ, πάντως ὅτι καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα οὐκ ἀρνήσεται · ὁ γὰρ παρ' ἡμῶν λόγος διὰ τῶν φωνητικῶν ἐκφωνεῖται μορίων, ἀρτηρίας γλώσσης ὀδόντων 50 στόματος, συνεργούσης πρὸς τὴν ἐκφώνησιν καὶ τῆς τοῦ ἀέρος ὀλκῆς καὶ τοῦ ἐνδοθεν πνεύματος. Ἰπηχεῖ μὲν γὰρ ἡμῖν ἡ ἀρτηρία κάτωθεν αὐλοῦ τινος δίκην ἐνηρμοσμένη τῇ φάρυγι · ἡ δὲ ὑπερῶα διὰ τοῦ ὑπερκειμένου κενώματος τοῦ κατὰ 55 τοὺς μυκτῆρας διήκοντος καθάπερ τις μαγὰς ἄνωθεν ἐπιπλατύνει τῷ ἤχῳ τὸν φθόγγον. **201.** Ἀλλὰ καὶ αἱ παρειαὶ συνεργούσι τῷ λόγῳ, κατὰ τὰς ποιᾶς τῶν ἄρθρων τυπώσεις κοιλαινόμεναί τε καὶ πλατυνόμεναί τε καὶ διὰ στενοῦ πάλιν τὸν φθόγγον προάγουσαι κατὰ τὰς πολυστροφούς τῆς γλώσσης ἀναστροφάς, ἃς ποιεῖται ἄλλοτε κατ' ἄλλο μέρος ἑαυτῆς, ἢ 60 τοῖς ὀδοῦσιν ἢ τῇ ὑπερῶα τὸ δι' αὐτῆς παρὶν πνεῦμα παρατραχύνουσα πῶς ἢ παραθλίβουσα. **202.** Συντελεῖ δέ τι καὶ ἡ τῶν χειλῶν ὑπουργία ἐν διαφορᾷ τῷ τῆς κινήσεως τρόπῳ ποικίλως συνεφαπτομένη τοῦ φθόγγου καὶ τὸν τῶν ῥημάτων τύπον | συναπαρτίζουσα.

J 284

65 Εἰ τοίνυν ὁ Θεὸς τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι τίθεται, καθὼς ὁ νέος τῆς θείας ἱστορίας ἐξηγητῆς διεσάφησε, βλάστην καὶ βοτάνην καὶ ξύλον καὶ καρπὸν ὀνομάζων, ἀνάγκη πᾶσα μὴ ἄλλως τούτων ἕκαστον εἰπεῖν αὐτὸν ἢ ὡς λέγεται, κατὰ τὰς τῶν συλλαβῶν φημι συμπλοκάς, ὧν αἱ μὲν διὰ χειλῶν αἱ δὲ 70 διὰ γλώσσης αἱ δὲ δι' ἑκατέρων ἀποτυποῦνται. **203.** Εἰ οὖν οὐκ ἂν ἐτέρως ἐκφωνηθεῖ τὸ ὄνομα, μὴ τῶν φωνητικῶν μορίων διὰ τῆς ποιᾶς κινήσεως ἀπογεννώντων τὰς συλλαβὰς καὶ τὸν λόγον, πάντως ὅτι καὶ ταῦτα προστίθησι τῷ Θεῷ καὶ διὰ τὴν τοῦ λόγου χρεῖαν διασχηματίσει τὸ θεῖον. Ἡ γὰρ ποιᾶ

1. Ici commence une *ekphrasis* concernant la formation de la parole et les organes physiques qui la rendent possible. W. JAEGER signale un passage parallèle dans le *De hominis officio* IX (SC 2, p. 115-116). Voir aussi CICÉRON, *De natura deorum* II, 49.

2. S'il a décrit la formation de la parole avec un tel luxe de détails, Grégoire a voulu obtenir un effet de contraste destiné à mieux discréditer la thèse de l'adversaire. Voir à ce sujet PHILON, *De Decalogo* 32-35, OPA 23, p. 55-59.

### Dieu parle-t-il à la manière des hommes ?

**200.** Si donc il est de cet avis, assurément il ne niera pas ce qui s'ensuit logiquement. La parole est émise par nous à travers les organes de la voix, à savoir la trachée-artère, la langue, les dents, la bouche, en même temps que l'aspiration de l'air et l'expiration du souffle venant de l'intérieur contribuent à son émission. En effet, la trachée-artère, adaptée au pharynx, émet, à la manière d'une flûte, des sons venant du fond ; et le palais de la bouche, avec sa cavité supérieure qui s'étend jusqu'aux narines, à la manière du chevalet d'un instrument à cordes, donne du volume aux sons à partir des résonances d'en haut <sup>1</sup>. **201.** Les joues aussi apportent leur concours pour l'émission de la parole, elles qui se creusent et s'élargissent selon certaines conformations des articulations, et qui, à leur tour, font sortir le son à travers un passage étroit, selon les mouvements multiformes de la langue, que celle-ci effectue tantôt avec l'une des parties, tantôt avec l'autre, en rendant rude ou en compressant à l'aide des dents ou à l'aide du palais le son qui passe par elle. **202.** Les lèvres, pour une part, apportent aussi leur contribution, du fait qu'elles prennent part, de façon variée, à l'émission du son, grâce à la diversité de leurs mouvements et aident à donner aux mots leur forme.

Si donc Dieu a imposé les noms aux réalités, comme le fait savoir clairement le nouvel exégète du récit divin, en nommant le germe, l'herbe, l'arbre et le fruit, de toute nécessité Dieu n'a prononcé aucun de ces noms autrement que de la façon qui a été décrite, je veux dire en se conformant à la combinaison des syllabes formées les unes grâce aux lèvres, les autres grâce à la langue, d'autres encore grâce aux deux <sup>2</sup>. **203.** Si donc le nom ne saurait être prononcé autrement que par les organes de la voix qui produisent par un tel mouvement les syllabes et la parole, assurément Eunome attribue cela aussi à Dieu et il représentera la divinité comme ayant besoin du langage articulé. En effet, une telle conformation

75 τῶν τὴν φωνὴν ἐκτελούντων μορίων διάπλασις ἐν σχήματι πάντως ἐστί· σχῆμα δὲ σώματος πέρας· πᾶν δὲ σῶμα τὸ σύνθετον εἶναι οὐ διαπέφυγεν. **204.** Ὅπου δὲ θεωρεῖται σύνθεσις, ἐκεῖ καταλαμβάνεται πάντως καὶ ἡ τοῦ συνθέτου διάλυσις· ἡ δὲ διάλυσις ταύτων κατὰ τὴν ἐννοίαν ἐστί τῆ φθορᾶ. Οὐκοῦν τοῦτο τῆς καθ' ἡμῶν νίκης τῷ λογογράφῳ τὸ πέρας, τὸ δεῖξαι τὸν ἴδιον ἑαυτοῦ Θεόν, ὃν διὰ τοῦ ὀνόματος τῆς ἀγεννησίας ἀνέπλασε, φθηγόμενον μὲν ἵνα μὴ ἀμοιρήσῃ τῆς τῶν ὀνομάτων εὐρέσεως, σχηματιζόμενον δὲ τοῖς φωνη-  
80 τικαῖς μέλεσιν ἵνα τὰ ὀνόματα φθέγγηται, τῆς δὲ τοῦ σώματος φύσεως διὰ τὴν τῶν σχημάτων ἀνάγκην οὐκ ἀμοιρον (οὐ γὰρ ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ τι θεωρηθεῖν σχῆμα, μὴ ἐν σώματι πάντως τυπούμενον), κατ' ὀλίγον δὲ προϊόντα πρὸς τὰ συμφυῆ τοῦ σώματος πάθη διὰ μὲν τοῦ συνθέτου πρὸς τὴν διάλυσιν, διὰ δὲ ταύτης εἰς φθορὰν καταλήγοντα. **205.** Τοιαύτη τοῦ προσφά-  
90 του Θεοῦ ἡ φύσις διὰ τῆς ἀκολουθίας τῶν εἰρημένων ὑπὸ τοῦ νέου θεοποιῦ ἀναπέφηνεν. Ἀλλὰ ἀντιλαμβάνεται τῶν γεγραμμένων καὶ φησι ταῦτα « τὸν Μωϋσέα διαρρήδην βοᾶν ὅτι εἶπεν ὁ Θεός, καὶ προστίθησι τὰ ῥήματα, τὸ Γενηθήτω φῶς καὶ Γενηθήτω στερέωμα | καὶ Συναχθήτω τὰ ὕδατα καὶ  
J 285 PG 980 95 Ὁφθῆτω ἡ ξηρὰ καὶ Βλαστησάτω ἡ γῆ | καὶ Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα καὶ πάντα ὅσα καθεξῆς ἀναγέγραπται ». Οὐκοῦν ἐξετάσωμεν τὴν τῶν εἰρημένων διάνοιαν. **206.** Τίς οὐκ οἶδε καὶ τῶν κομιδῆ νηπίων ὅτι φυσικὴν ἔχει πρὸς ἄλληλα σχέσιν ἀκοή τε καὶ λόγος, καὶ ὡς οὐκ ἔστιν ἀκοὴν ἐνεργῆσαι μηδενὸς  
100 φθηγόμενου, οὕτως οὐδὲ λόγον ἐνεργὸν εἶναι μὴ πρὸς ἀκοὴν εὐθυνόμενον. Εἰ οὖν λέγει τὸ εἰρημέναι τὸν Θεόν, ὑποδειξάτω ἡμῖν καὶ τὴν ἀκοὴν πρὸς ἣν εἴρηκεν. Ἡ πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα

c. Gn 1, 3. 6. 9. 11. 20

1. Grégoire pratique une fois de plus la *reductio ad absurdum*.

2. On remarquera qu' Eunome se réfère à Gn 1 et semble négliger Gn 2-3 qui rend un autre son.

3. Grégoire ne livre pas de commentaire détaillé sur le sens de ces différentes paroles, comme semble l'annoncer la fin de 205. Il soulève une

des organes qui produisent la voix revêt de toute évidence une forme déterminée ; or la forme limite le corps et aucun corps n'échappe à la composition. **204.** Là où s'observe la composition, là aussi, assurément, se conçoit conjointement la dissolution du composé et la dissolution équivaut, du point de vue du sens, à la destruction. Le résultat de la victoire remportée sur nous par le logographe, c'est donc de présenter le Dieu qui lui est propre, ce Dieu qu'il a façonné grâce au terme « être-inengendré », en train de parler pour ne pas être privé de l'invention des noms, en étant figuré avec les organes de la voix pour pouvoir proférer les noms, et sans être privé de la nature corporelle en raison même de l'exigence d'avoir une forme – en effet, une figure ne saurait être perçue en elle-même, si elle n'est pas inscrite dans un corps –, soumis progressivement aux passions inhérentes au corps et finissant par arriver à la dissolution à travers la composition et, à travers celle-ci, à la destruction<sup>1</sup>. **205.** Telle se révèle être la nature de ce Dieu récent, telle qu'elle découle logiquement des déclarations de ce nouveau faiseur de dieux. Cependant, il en appelle à l'Écriture et il affirme que « Moïse proclame en termes précis que Dieu dit, et il ajoute les paroles *Que la lumière soit, Qu'il y ait un firmament, Que les eaux s'amassent, Qu'apparaisse la terre sèche, Que la terre verdisse, Que les eaux produisent* » et tout ce qui est écrit dans la suite ». Examinons donc attentivement le sens de ces paroles<sup>2</sup>. **206.** Qui est-ce qui, même parmi les jeunes enfants, ignore que l'ouïe et la parole entretiennent des rapports naturels de réciprocité : tout comme il n'est pas possible à l'ouïe d'exercer son activité, si personne ne parle, de même il n'est pas possible à la parole de devenir effective, si elle n'est pas dirigée vers l'ouïe de quelqu'un. Si donc Eunome affirme que Dieu a parlé, qu'il nous indique aussi l'ouïe à laquelle s'adressent ses paroles<sup>3</sup>. Ou bien

question générale et fondamentale : à qui Dieu a-t-il dit cela ? La question est justifiée, puisque Eunome avait déclaré que Dieu a imposé les noms aux choses avant la création de l'homme.



λέγειν φήσει ; Οὐκοῦν ἑαυτῷ προστάσσει ταῦτα ἐγκελευόμενος. Καὶ τίς τοῦτο δέξεται, καθῆσθαι τὸν Θεὸν τὸ πρακτέον  
 105 ἑαυτῷ διατάττοντα καὶ ἑαυτῷ διακόνῳ τῶν προσταγμάτων καὶ ὑπηρέτῃ χρώμενον ;

**207.** Εἰ δὲ καὶ τοῦτο δοίη τις εὐαγὲς εἶναι λέγειν, τίς ἐφ' ἑαυτοῦ ῥημάτων ἐδεήθη καὶ λόγων, ἂν ἄνθρωπος ἦ ; Ἄρκει γὰρ ἑκάστῳ τῆς διανοίας ἢ κινήσις τὴν τῆς προαιρέσεως  
 110 ὄρμην ἐμποῖησαι. Ἄλλὰ τῷ υἱῷ διαλέγεσθαι πάντως ἔρεϊ. Καὶ τίς ἦν χρεῖα πρὸς τοῦτο φωνῆς ; Ἴδιον γὰρ τῆς ἐνσωμάτου φύσεως τὸ διὰ ῥημάτων ἐξαγγέλλειν τὰ τῆς καρδίας νοήματα · ὅθεν καὶ ἰσοδυναμοῦσα τῇ χρήσει τῆς φωνῆς ἢ δι' ἐπινοίας τῶν γραμμάτων ἐξεύρηται δῆλως · **208.** ἐπίσης  
 115 γὰρ φθεγγόμενοι τε καὶ γράφοντες τὸ νοηθὲν ἐξαγγέλλομεν, ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν μὴ λίαν ἀφροσύνητων φωνῇ τῆς ἀκοῆς καθικνούμεθα, πρὸς δὲ τοὺς πόρρωθεν γράμμασι δηλοῦμεν τὴν γνώμην, καὶ ἐπὶ τῶν παρόντων πρὸς λόγον τῆς ἀποστάσεως ἢ ἐπιτείνομεν τὸν τόνον τῆς φωνῆς ἢ ὑφίεμεν, ἔστιν δὲ ὅτε καὶ  
 120 διανεύοντες μόνον τὸ πρακτέον τοῖς πέλας διεσαφήσαμεν καὶ τὴν ἐν τῇ ψυχῇ προαίρεσιν καὶ ὀφθαλμὸς τοιῶσδε διατεθεῖς ἐνδείξατο καὶ χειρὸς ποιὰ κινήσις ἢ ἀπειπέ τι τῶν γινομένων ἢ κατεδέξατο. **209.** Εἰ τοίνυν οἱ σώματι περιελημμένοι τὰ κρυπτὰ τῆς διανοίας κινήματα καὶ δίχα φωνῆς ἢ ῥήματος ἢ  
 J 286 125 τῆς ἐν γράμμασιν | ὁμιλίας πολλαχὺς τοῖς πέλας γνωρίζουσι καὶ οὐδεμίαν ἤνεγκε τῷ σπουδαζομένῳ πράγματι ζημίαν ἢ σιωπῆ, ἄρ' ἐπὶ τῆς ἀύλου καὶ ἀναφοῦς καί, ὡς φησιν ὁ

1. Élimination d'une première hypothèse : Dieu n'a pas besoin de se parler à lui-même pour donner des ordres. Même dans le cas de l'homme, les mouvements de la pensée suffisent, sans qu'il soit besoin d'extérioriser la pensée par voie orale, quand il s'agit d'une décision personnelle.

2. MORESCHINI signale à juste titre qu'Eunome peut se référer à une tradition qui remonte au II<sup>e</sup> siècle et selon laquelle le Père s'adresse au Fils (*Gregorio di Nissa, CE II*, 207, n. 108). Il conviendrait de préciser que la remarque vaut surtout pour Gn 1, 27 « Faisons l'homme à notre image ». Mais Eunome pourrait faire valoir que Dieu s'adresse à celui qui est appelé Fils, parce que celui-ci, en tant que première créature, est chargé de l'œuvre de création.

veut-il dire que Dieu a dit cela à lui-même ? Donc Dieu se donne des ordres à lui-même par ces injonctions. Mais qui admettra que Dieu siège en se donnant des ordres à lui-même sur ce qui doit être fait et qu'il se sert de lui-même comme serviteur et exécuteur de ses ordres ?

**Dieu n'a pas besoin  
de paroles  
pour parler à son Fils**

**207.** Même si l'on concédait qu'il est conforme à la piété de dire cela, qui donc aurait besoin de mots et de paroles pour lui-même, même s'il n'est qu'un homme ? Le mouvement de la pensée suffit en effet à chacun pour déclencher l'élan de la décision<sup>1</sup>. Cependant, Eunome dira sûrement que Dieu s'adresse à son Fils<sup>2</sup>. Mais quel besoin de la parole y a-t-il pour un tel échange ? En effet, il est propre à la nature revêtue d'un corps d'exprimer la pensée du cœur à l'aide de paroles. De là vient aussi l'invention, grâce à l'intelligence conceptuelle, de l'expression de ces pensées à l'aide de l'écriture, qui est l'équivalent du recours à la parole. **208.** En effet, nous exprimons nos pensées aussi bien en parlant qu'en écrivant, mais pour ceux qui ne sont pas trop éloignés, nous cherchons à atteindre leur ouïe par la voix, alors que pour ceux qui sont au loin, nous manifestons notre pensée à l'aide de l'écriture ; pour ceux qui sont présents devant nous, selon le degré d'éloignement, nous élevons ou nous baissons le ton de la voix ; quelquefois il arrive que nous fassions connaître ce qu'il faut faire à ceux qui sont près de nous, uniquement par un signe de la tête : même le regard ayant telle ou telle expression manifeste la décision intérieure et tel mouvement de la main indique ou bien le refus ou l'acceptation de ce qui se fait. **209.** Si donc ceux qui sont confinés dans un corps font souvent connaître les mouvements secrets de l'esprit à ceux qui sont proches sans avoir recours à la voix ou aux paroles ou à la correspondance écrite et si le non-recours à la parole ne fait subir aucun préjudice à l'affaire traitée, est-ce que, pour la substance immatérielle et

Εὐνόμιος, « ἀνωτάτω καὶ πρώτης » οὐσίας ῥημάτων χρειὰ τῶν καὶ τοῦ πατρὸς διασαφούντων τὸ νόημα καὶ τῷ μονογενεῖ  
 130 γνωρίζοντων τὸ βούλημα ; « Ῥημάτων τῶν, καθὼς αὐτὸς φησι, τῇ φωνῇ πεφυκότων συνδιαλύεσθαι » ;

Οὐκ οἶδα εἴ τις τῶν νοῦν ἔχόντων ταῦτα ὡς ἀληθῆ παραδέ-  
 ζεται, ἄλλως τε παντὸς φθόγγου πάντως εἰς ἀέρα προχεομέ-  
 135 νου (οὐδὲ γὰρ δυνατὸν γενέσθαι φωνῆν μὴ ἐν ἀέρι συνισταμέ-  
 νην) ἀνάγκη πᾶσα μέσον τι τοῦ φθεγγομένου καὶ τοῦ πρὸς ὃν ὁ λόγος γίνεται καὶ αὐτοῦς ὑποθέσθαι. **210.** Μὴ γὰρ ὄντος τοῦ μεσιτεύοντος, πῶς ἐκ τοῦ λαλοῦντος ἢ φωνῆ διοδεύσει πρὸς τὸν ἀκούοντα ; Τί οὖν ἐροῦσι τὸ μέσον ᾧ τὸν υἱὸν [ἐκ] τοῦ πατρὸς διορίζουσι ; Τῶν μὲν γὰρ σωμάτων ὁ κατὰ τὸν ἀέρα  
 140 τόπος γίνεται μέσος, ἄλλο τι ὢν κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν παρὰ τὴν τῶν ἀνθρωπίνων σωμάτων οὐσίαν. Ὁ δὲ ἀναφῆς καὶ ἀνείδεος καὶ πάσης συνθέσεως καθαρῶν Θεός, τῷ μονογε-  
 νεῖ Θεῷ παραπλησίως, μᾶλλον δὲ ὡσαύτως αὐτῶς τε καὶ ἀσωμάτως τῶν ἰδίων κοινωνῶν βουλευμάτων, εἴπερ διὰ  
 145 φωνῆς ἐποιεῖτο τὴν κοινωνίαν, τί τὸ μεσιτεῦον εἶχε, δι' οὗ ῥέων ὁ λόγος καὶ μεθιστάμενος ταῖς ἀκοαῖς τοῦ μονογενοῦς εἰσφιλίζετο ; **211.** Εἴγε χρῆ καὶ τοῦτο παραδραμεῖν ἀθεώρη-  
 150 τον, τὸ μὴ μεμερίσθαι τὸ | θεῖον ταῖς ἀντιληπτικαῖς ἐνεργείαις, ὡς παρ' ἡμῖν διηρημένως ἕκαστον τῶν αἰσθητηρίων τοῦ συγγενοῦς ἐπιδράσσειται, τοῦ ὄρατοῦ μὲν ἢ ὄρασις τοῦ ἀκουστοῦ δὲ ἢ κατὰ τὴν ἀκοὴν αἴσθησις, καὶ οὔτε γέυεται ἢ ἀφή οὔτε ἢ ἀκοὴ τὴν τῶν ἀτμῶν ἢ τῶν χυμῶν ἀντίληψιν ἔχει, ἀλλὰ παραμένει ἕκαστον τῇ μιᾷ ἐνεργείᾳ εἰς ἣν ἐτάχθη παρὰ |

PG 981

J 287

1. Cf. *CE I*, 151. Citation libre.

2. Argument a fortiori : si déjà l'homme peut exprimer sa pensée sans recourir à la parole, à plus forte raison la substance première immatérielle n'a pas besoin de recourir à la parole pour faire connaître sa volonté au Monogène.

3. Voir plus haut 48 et 159.

4. Grégoire fait de nouveau appel aux données de l'expérience : pour que la parole humaine puisse se faire entendre, il faut quelque chose d'intermédiaire qui est l'air. On ne saurait admettre quelque chose de matériel dans le

intangible, qui, selon Eunome est « la substance la plus élevée et la substance première <sup>1</sup> », il existe le besoin de mots qui manifestent la pensée du Père et font connaître sa volonté au Monogène <sup>2</sup> ? « Ces mots qui, par nature, comme il dit, s'évanouissent avec la voix <sup>3</sup> » ?

J'ignore si une personne sensée admettra cela comme conforme à la vérité, d'autant plus que tout son se répand assurément dans l'air – en effet, une parole ne peut être proferée que si elle prend consistance dans l'air. Les adversaires eux-mêmes devront donc nécessairement supposer quelque chose d'intermédiaire entre celui qui parle et celui à qui la parole s'adresse. **210.** En effet, s'il n'existe pas quelque chose d'intermédiaire, comment la voix de celui qui parle peut-elle se transmettre à celui qui écoute ? Comment donc nommeront-ils ce quelque chose d'intermédiaire, par lequel ils séparent le Père du Fils ? Pour les corps, c'est l'espace rempli d'air qui est cet intermédiaire, étant, selon sa nature propre, quelque chose de différent de la substance des corps humains. Le Dieu intangible, sans forme et préservé de toute composition, puisqu'il fait part de ses propres décisions au Monogène Dieu d'une façon semblable ou, mieux, identique, immatérielle et incorporelle, s'il communique avec lui par la parole, de quelle chose intermédiaire dispose-t-il, qui permette à la parole de se répandre et de se transmettre pour s'établir dans l'oreille du Monogène <sup>4</sup> ? **211.** Il faut aussi passer, sans l'examiner à fond, sur le fait que la divinité n'est pas divisée en parties selon les activités de la perception, comme c'est le cas chez nous où chacun de nos sens perçoit séparément ce qui lui est apparenté, la vue ce qui est visible, le sens de l'ouïe ce qui est audible : le toucher ne goûte pas, l'ouïe ne perçoit ni les odeurs ni les saveurs, mais chaque sens persiste dans une seule activité à laquelle il a été

cas de Dieu. Sur la nécessité de l'air pour la transmission de la parole, voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 28, 28, *SC* 250, p. 163 ; BASILE, *Homélies sur l'Hexaéméron* 3, dans S. GIET, *L'Hexaéméron de saint Basile*, Paris 1948, p. 193-195 ; ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* III, 2, *SC* 7<sup>bis</sup>, p. 111-112.

τῆς φύσεως, ἀνάισθητον τρόπον τινὰ πρὸς ὃ μὴ πέφυκε διαμέ-  
 155 νον καὶ ἄγευστον τῆς ἀπολαύσεως ἧς καρποῦται ἡ γείτων  
 αἴσθησις. **212.** Ἐκεῖ δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὅλον δι' ὅλου τὸ θεῖον  
 ὄρασις ἐστὶ καὶ ἀκοή καὶ γνῶσις. Οὐ γὰρ δὴ θέμις καὶ τὰς  
 ζωώδεστερας τῶν αἰσθήσεων ἐφαρμόζειν τῇ ἀκηράτῳ φύσει.  
 Πλὴν εἰ χρῆ τι καὶ ταπεινὸν ὑποθέσθαι καὶ καταγαγεῖν εἰς  
 160 χαμαιζήλους ὑπολήψεις τὸ θεῖον, ὥστε λαλεῖν μὲν οἶσθαι  
 ῥήματα διὰ στόματος τὸν πατέρα, ἐνεργεῖν δὲ τὴν ἀκοήν τοῦ  
 υἱοῦ, τί τὸ μέσον ὑποτιθέμεθα τὸ διάγον τὴν πατρικὴν φωνήν  
 εἰς τὴν τοῦ υἱοῦ ἀκοήν; **213.** Κτιστὸν εἶναι χρῆ τοῦτο ἢ  
 ἄκτιστον; Ἄλλὰ κτιστὸν μὲν οὐκ ἔστιν εἰπεῖν· πρὸ γὰρ τοῦ  
 165 συστήναι τὴν κτίσιν ὁ λόγος ἐγένετο<sup>d</sup>. ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς  
 θείας φύσεως ἐστὶν οὐδέν. Εἰ οὖν κτίσις οὐκ ἦν, ὃ δὲ μνημο-  
 νευθεὶς ἐν τῇ κοσμογενεῖα λόγος τῆς κτίσεως πρεσβύτερος ἦν,  
 ἄρα ὁ λέγων ῥήματα καὶ φωνῆς ἤχον διὰ τοῦ λόγου σημαί-  
 νεσθαι τί τὸ μεταξὺ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς ὑποθήσεται, ᾧ  
 170 διετυποῦτο ἡ φωνὴ τὰ ῥήματα; Εἰ γὰρ ἔστι μέσον, ἐν ἰδια-  
 ζούσῃ φύσει πάντως ἐστίν, ὡς μήτε τῷ πατρὶ ταῦτόν εἶναι  
 μήτε τῷ υἱῷ κατὰ τὴν φύσιν συμβαίνειν, ἀλλ' ἕτερόν τι  
 πάντως ὃν διίστησιν ἀπ' ἀλλήλων τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν  
 175 μεταξὺ τῶν δύο παρενεύρομενον. **214.** Τί οὖν τοῦτο; Κτιστὸν  
 οὐκ ἔστι· νεωτέρα γὰρ ἢ κτίσις τοῦ λόγου. Γεννητὸν τὸν  
 μονογενῆ ἐδιδάχθημεν, ἀγέννητον πλὴν τοῦ πατρὸς ἐστὶν  
 οὐδέν. Οὐκοῦν ἐξ ἀνάγκης τὸ μηδὲν εἶναι μέσον τοῦ πατρὸς  
 καὶ τοῦ υἱοῦ νοεῖν ὃ τῆς ἀληθείας λόγος<sup>e</sup> συναναγκάζει.

d. Cf. Jn 1, 1 e. Col 1, 5

1. Pour le passage : « la divinité est entièrement vue, ouïe, connais-  
 sance », W. JAEGER renvoie à XÉNOPHANE DE COLOPHON, fr. 24, Diels  
 « tout entier il voit, tout entier il pense, tout entier il écoute ». Voir aussi  
 Ari OJELL, « Service or Mastery ? », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Euno-  
 mium II*, p. 481.

ordonné par la nature, car il reste d'une certaine manière  
 insensible à ce à quoi la nature ne l'a pas destiné et il n'a  
 pas de goût pour le plaisir que le sens voisin éprouve.  
**212.** Dans le cas de la divinité, il n'en va pas de même, car  
 celle-ci est absolument et entièrement vue, ouïe et connais-  
 sance. En effet, il n'est pas permis d'attribuer à la nature  
 pure les sens qui conviennent plutôt aux animaux. Sinon, il  
 faut supposer aussi des choses humbles dans la divinité et  
 abaisser celle-ci au niveau des représentations vulgaires,  
 au point que nous penserions que le Père prononce des  
 paroles à l'aide de sa bouche et que l'ouïe du Fils exerce  
 son activité. Mais alors, qu'est-ce que nous supposons  
 comme chose intermédiaire qui transmet la voix du Père à  
 l'ouïe du Fils<sup>1</sup>? **213.** Faut-il que ce soit quelque chose de  
 créé ou d'incrédé? Mais il n'est pas possible de dire que c'est  
 quelque chose de créé. En effet, le Logos était avant la  
 réalisation de la création<sup>d</sup>. D'autre part, il n'existe rien  
 d'incrédé en dehors de la nature divine. Si donc la création  
 n'était pas encore réalisée et si les paroles dont il est fait  
 mention dans le récit de la genèse du monde sont plus  
 anciennes que la création, qu'y a-t-il donc entre le Père  
 et le Fils, grâce à quoi la voix donne forme aux paroles,  
 que puisse supposer celui qui affirme que les paroles et les  
 sons de la voix sont exprimés moyennant le langage? En  
 effet si cette chose intermédiaire existe, c'est assurément  
 selon sa nature propre, si bien qu'elle n'est pas identi-  
 que au Père et qu'elle ne coïncide pas avec le Fils selon la  
 nature, mais qu'elle est assurément quelque chose de diffé-  
 rent qui sépare l'un de l'autre le Père et le Fils, en s'inter-  
 posant entre les deux. **214.** Qu'est-ce donc? Ce n'est pas  
 quelque chose de créé; en effet, la création est posté-  
 rieure à la parole. Nous avons appris que le Monogène est  
 engendré et que rien n'est inengendré sinon le Père. Par  
 conséquent, *le langage de la vérité*<sup>e</sup> nous contraint néces-  
 sairement de penser qu'entre le Père et le Fils il n'y a rien  
 d'intermédiaire.

180 "Όπου δὲ διάστασις οὐκ ἐπινοεῖται, τὸ συνημμένον πάντως  
 ὁμολογεῖται, τὸ δὲ διὰ πάντων συνημμένον φωνῇ καὶ λόγῳ οὐ  
 μεσιτεύεται. Συνημμένον δὲ λέγω τὸ ἐν πᾶσιν ἀχώριστον. Οὐ  
 γὰρ σωματικὴν τινα συμφυῖαν ἐπὶ τῆς νοεῶς φύσεως τὸ  
 J 288 ὄνομα | τῆς συναφείας ἐνδείκνυται, ἀλλὰ τὴν τοῦ νοητοῦ πρὸς  
 τὸ νοητὸν διὰ τῆς ταυτότητος τῶν θελημάτων ἐνωσίν τε καὶ  
 185 ἀνάκρασιν. **215.** Διότι οὐδὲ ἔστι διαφορὰ μεταξύ τοῦ υἱοῦ  
 καὶ τοῦ πατρὸς ἐν θελήματι, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀρχέτυπον τῆς  
 ἀγαθότητος κάλλος καὶ ἡ εἰκὼν ἐστὶ τῆς ἀγαθότητος. Καὶ  
 ὥσπερ εἴ τις ἑαυτὸν ἐν κατόπτρῳ βλέποι (κωλύει γὰρ οὐδὲν  
 σωματικοῖς ὑποδείγμασι παραστῆσαι τὸ νόημα), κατὰ πάντα  
 190 πρὸς τὸ πρωτότυπον καὶ ἡ εἰκὼν μορφωθήσεται, ὡς αἰτίαν  
 τῆς ἐν τῷ κατόπτρῳ μορφῆς εἶναι τὴν ἐνορωσάν μορφὴν καὶ  
 μήτε κινεῖσθαι μήτε ἐπικλίνεσθαι καθ' ἑαυτὴν τὴν εἰκόνα, μὴ  
 τοῦ πρωτοτύπου τῆς ἐπικλίσεως ἢ τῆς κινήσεως ἄρξαντος, εἰ  
 δὲ κινήθῃ τὸ προηγούμενον, συγκινεῖσθαι πάντως καὶ τὸ ἐν  
 195 τῷ κατόπτρῳ δεικνύμενον, οὕτω φάμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ  
 PG 984 Θεοῦ τοῦ ἀοράτου<sup>f</sup> τὸν κύριον πρὸς πᾶσαν θελήματος κίνησιν  
 ἀμέσως τε καὶ ἀδιαστάτως συνδιατίθεσθαι τῷ πατρὶ.  
**216.** Ἡθέλησέ τι ὁ πατήρ καὶ ὁ ἐν τῷ πατρὶ ὢν<sup>g</sup> υἱὸς εἶχε τὸ  
 θέλημα τοῦ πατρὸς, μᾶλλον δὲ αὐτὸς τοῦ πατρὸς ἐγένετο  
 200 θέλημα. Ὁ γὰρ πάντα τὰ τοῦ πατρὸς ἔχων ἐν ἑαυτῷ<sup>h</sup> οὐκ  
 ἔστιν ὅ τι τῶν τοῦ πατρὸς οὐκ ἔχει. Εἰ δὲ πάντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ  
 τὰ πατρῶα, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα<sup>h</sup>, πάντως μετὰ

f. Col. 1, 15    g. Cf. Jn 10, 38 ; 14, 11 ; 17, 21    h. Cf. Jn 16, 15

1. Ce terme est employé avec une fréquence significative dans le *Discours Catéchétique* VI, 23 ; XI, 11 ; XVI, 52 ; XXVII, 3, 23 ; XXXVII, 7, pour rendre compte de l'union étroite entre l'humanité et la divinité en Jésus-Christ (SC 453).

2. Cf. CE I, 636. Le thème du Fils, image du Père, figure dans Col 1, 15 : « Il est l'image du Dieu invisible. » Voir aussi He 1, 3 ; Sg 7, 22. Mais Grégoire utilise aussi un langage de type platonicien, quand il parle d'« archétype » ou de « prototype ». C'est PHILON qui est à l'origine d'expressions de ce genre, cf. *Legum Allegoriae* III, 207 ; « L'esprit humain est semblable à Dieu, en tant qu'il a été fait selon le modèle d'une Idée archétypale qui est le Logos suprême. »

Là où ne se conçoit pas de séparation, on admet assurément l'union étroite, et ce qui est étroitement uni en tout n'a pas besoin de la médiation de la voix et de la parole. Je nomme « étroitement uni » ce qui sous tous les rapports est inséparable. En effet, dans le cas de la nature intelligible, le terme « union étroite » indique non pas une quelconque connexion corporelle, mais l'union et le mélange<sup>1</sup> de l'intelligible avec l'intelligible moyennant l'identité des volontés. **215.** C'est pourquoi, il n'existe pas de différence entre le Père et le Fils sous le rapport de la volonté, mais l'image de la bonté est conforme à la beauté archétypale de la bonté<sup>2</sup>. C'est comme si quelqu'un se regardait dans un miroir – en effet rien n'empêche de présenter notre pensée grâce à des exemples matériels. L'image se conformera sous tous les rapports au modèle, si bien que la forme de celui qui se regarde est la cause de la forme observée dans le miroir et que l'image ne bougera ni ne s'inclinera en elle-même si le modèle ne se met pas à bouger et à s'incliner en premier lieu, et que, si l'original bouge, l'image qui apparaît dans le miroir bougera assurément aussi. De la même manière, nous affirmons que le Seigneur, *image du Dieu invisible*<sup>f</sup>, est affecté en même temps que le Père, immédiatement et directement, par tout mouvement de la volonté<sup>3</sup>. **216.** Si le Père veut quelque chose, le Fils qui est dans le Père<sup>g</sup> a la volonté du Père, ou plutôt il est lui-même la volonté du Père. En effet, comme il a en lui tout ce qu'a le Père<sup>h</sup>, il n'existe rien de ce qui appartient au Père qu'il ne possède lui aussi. Mais s'il a en lui tout ce qui appartient au Père, bien plus, s'il a en lui le Père même<sup>h</sup>, assurément avec le Père et avec ce qui

3. Basile avait aussi utilisé l'exemple du miroir pour expliquer comment se fait la transmission de la volonté du Père au Fils. Commentant Jn 14, 31, il dit : « Dans l'ordre dont il est parlé, ne voyons pas une parole impérative proférée par l'organe de la voix, notifiant au Fils comme à un subordonné ce qu'il doit faire, mais concevons d'une façon digne de Dieu une transmission de volonté qui se fait de toute éternité du Père au Fils, à la façon d'une forme se réfléchissant en un miroir » (BASILE, *Sur le Saint-Esprit*, SC 17<sup>bis</sup>, p. 316-317 ; voir aussi p. 407).

τοῦ πατρὸς καὶ τῶν τοῦ πατρὸς ὄλον τὸ θέλημα ἐν ἑαυτῷ ἔχει  
 τὸ πατρῶον. **217.** Οὐ χρῆζει τοίνυν λόγῳ μαθεῖν τοῦ πατρὸς  
 205 τὸ θέλημα, αὐτὸς ὢν τοῦ πατρὸς ὁ λόγος κατὰ τὴν ὑψηλοτέ-  
 ραν σημασίαν τοῦ λόγου. Τίς οὖν ἐκεῖνος ὁ λόγος ὁ πρὸς τὸν  
 ὄντως λόγον γινόμενος ; Καὶ πῶς ὁ ὄντως λόγος λόγου πάλιν  
 ἐτέρου πρὸς διδασκαλίαν προσδέεται ; Ἄλλ' ἔρεῖ τις πρὸς τὸ  
 J 289 πνεῦμα τὸ ἄγιον τοῦ πατρὸς γίνεσθαι τὴν φωνήν. | **218.** Οὐδὲ  
 210 τὸ πνεῦμα τῆς ἐκ ῥημάτων διδασκαλίας προσδέεται, ὃ ἐν τῷ  
 Θεῷ ἐστὶ, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος, καὶ πάντα ἐρευνᾷ, καὶ  
 τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ<sup>1</sup>. Εἰ οὖν ῥήματα φθέγγεται ὁ Θεός, πᾶς δὲ  
 λόγος ἐπὶ ἀκοῆς ἐνεργεῖται, οἱ δημηγορεῖν τὸν Θεὸν ἐν διεξο-  
 δικοῖς λόγοις ἀποφαινόμενοι γνωρισάτωσαν ἡμῖν καὶ τὸ τῶν  
 215 θείων λόγων ἀκροατήριον. Πρὸς ἑαυτὸν λαλεῖν οὐκ ἐδέετο, ὁ  
 υἱὸς ἀπροσδεῆς ἦν τῆς ἐκ ῥημάτων διδασκαλίας, τὸ πνεῦμα  
 τὸ ἄγιον πάντα, φησὶν, ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, ἡ  
 κτίσις οὐπω ἦν · πρὸς τίνα ὁ λόγος ἐγένετο ;  
**219.** Ἄλλ' οὐ ψεύδεται, φησὶν, ἡ τοῦ Μωϋσέως γραφή, δι'  
 220 ἧς τὸ εἰρηκεῖναι τι τὸν Θεὸν ἀποφαίνεται. Οὐδὲ γὰρ ὁ μέγας  
 Δαβὶδ τῶν ψευδομένων ἐστὶ, λέγει δὲ σαφῶς οὕτως κατὰ  
 λέξιν ὅτι Οἱ οὐρανοὶ διηγούνται δόξαν Θεοῦ καὶ ποιήσιν  
 χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα · ἡμέρα τῇ ἡμέρα  
 ἐρεῦγεται ὄημα καὶ νύξ ἀναγγέλλει γνώσιν νυκτῖ.<sup>2</sup> **220.** Καὶ

i. 1 Co 2, 10 j. Ps 19 (18), 2-3

1. En 214 b - 216, Grégoire cherche à établir que point n'est besoin de langage parlé pour communiquer entre le Père et le Fils : il n'existe pas de distance entre eux, la relation se fait entre intelligible et intelligible et il y a identité de volonté. Voir A. MEREDITH, « The Language of God and Human Language », dans KARFIKOVÁ (éd.), *Contra Eunomium II*, p. 253-254.

2. Comme c'est assez régulièrement le cas dans le CE I, Grégoire rappelle que, toutes proportions gardées, ce qui est dit du Fils vaut aussi pour l'Esprit. Dans le cas de l'Esprit, le langage parlé n'est pas nécessaire non plus pour communiquer avec le Père ou le Fils.

appartient au Père, il a aussi en lui toute la volonté du Père<sup>1</sup>. **217.** Le Fils n'a donc pas besoin d'apprendre à connaître la volonté du Père moyennant la parole, puisqu'il est lui-même la Parole du Père, selon un sens plus élevé du mot parole. Quelle est donc cette parole qui serait adressée à celui qui est vraiment Parole ? Et comment celui qui est réellement Parole a-t-il, à son tour, besoin d'une autre parole pour son instruction ? Mais on dira peut-être que la voix du Père s'adresse à l'Esprit saint du Père. **218.** L'Esprit non plus n'a pas besoin d'une instruction qui se fait à l'aide de mots, lui qui est en Dieu, comme le dit l'apôtre, et qui *sonde tout, même les profondeurs de Dieu*<sup>2</sup>. Si donc Dieu prononce des paroles et si tout discours agit sur l'ouïe, que ceux qui soutiennent que Dieu s'exprime sous forme de discours développés nous fassent connaître aussi les auditeurs auxquels s'adressent les divines paroles. Dieu n'avait pas besoin de parler à lui-même, le Fils n'avait pas besoin d'une instruction en paroles, l'Esprit saint, est-il dit, *scrute tout, même les profondeurs de Dieu*, la création n'existait pas encore. A qui s'adressait la parole ?

**Comment comprendre :**  
**« Dieu dit » ?** **219.** Mais, dit-il, il n'est pas menteur le texte de Moïse qui fait connaître que Dieu a dit

quelque chose<sup>3</sup>. Car le grand David ne fait pas partie non plus des menteurs, lui qui, de façon claire, dit textuellement : *Les cieux racontent la gloire de Dieu et le firmament annonce l'œuvre de ses mains, le jour au jour en publie le récit et la nuit en annonce la connaissance à la nuit*<sup>1</sup>. **220.** En disant que *les cieux et le firmament racontent*

3. Grégoire reconnaît qu'il n'a pas encore apporté de réponse pleinement satisfaisante à propos de l'expression : « Dieu dit. » Certes, il a démontré que Dieu ne saurait utiliser le langage articulé à la manière des hommes. Mais on ne peut pour autant éliminer le « Dieu dit ». Quelle en est la portée effective ? Dans un premier temps, Grégoire allègue des citations du Ps 19, d'après lesquelles les cieux racontent la gloire de Dieu, sans qu'interviennent la voix et la parole.

225 εἰπὼν διηγείσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ στερέωμα καὶ παρὰ  
 τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς ἀπαγγέλλεσθαι γινῶσιν καὶ  
 ῥήματα, πάλιν ἐπάγει τοῖς εἰρημένοις ὅτι ταῦτα λαλιαὶ οὐκ  
 εἰσὶν οὐδὲ λόγοι οὐδὲ φωναὶ τούτων ἀκούονται<sup>k</sup>. Πῶς οὖν  
 διηγήματα καὶ ἀναγγελίαι καὶ ῥήματα λαλιαὶ οὐκ εἰσὶν οὐδὲ  
 230 φωνὴ διὰ τῆς ἀκουστικῆς αἰσθήσεως ἐγγινομένη ; **221.** Ἄρα  
 μάχεται πρὸς ἑαυτὸν ὁ προφήτης ; Ἄρα τι τῶν οὐκ ἐνδεχο-  
 μένων διέξεισιν, ἄφθογγον ῥῆμα καὶ διήγησιν ἄλαλον καὶ  
 ἀγγελίαν δίχα φωνῆς διδάσκων ; Ἡ παντὸς μᾶλλον ἀληθῆς ἢ  
 προφητεία ἢ τοῦτο διὰ τῶν εἰρημένων διδάσκουσα, ὅτι τὸ  
 235 διήγημα τὸ οὐράνιον καὶ τὸ ῥῆμα τὸ παρὰ τῆς ἡμέρας βοῶμε-  
 νον φωνῆ μὲν ἑναρθρὸς οὐκ ἔστιν οὔτε λαλιὰ διὰ | στόματος,  
 διδασκαλία δὲ τῆς θείας δυνάμεως γίνεται τοῖς ἐπαίειν ἐπι-  
 σταμένοις σιωπῶσης φωνῆς ;  
**222.** Τί οὖν περὶ τούτων ὑπειλήφραμεν ; Τάχα γὰρ ἐὰν  
 240 τοῦτο νοήσωμεν, καὶ τὸ παρὰ Μωϋσέως νενοηχότες ἐσόμεθα.  
 Πολλάκις ἡ γραφὴ πρὸς ἐναργῆ κατανόησιν τοῦ δηλουμένου  
 πράγματος σωματικώτερον διασκευάζει τὴν τῶν νοητῶν  
 θεωρίαν, οἷον δὴ καὶ τοῦτο τὸ δόγμα ἐστὶν ὅπερ δοκεῖ μοι ὁ  
 Δαβὶδ ἀποφαίνεσθαι, τοῦτο δι' ὧν εἶπε διδάσκων ἰσχυρῶς τῶν  
 245 ὄντων ἕκ τινος αὐτομάτου συντυχίας τὴν ὑπόστασιν ἔχει,  
 καθάπερ ὤθησάν τινες τυχαίας τε καὶ ἀλόγους τῶν πρώτων  
 στοιχείων ἀντεμπλοκάς τὸν κόσμον ἡμῖν ὅλον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ  
 καταργάσασθαι, οὐδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν ὄντων ἡκούσης,  
 250 ἀλλ' ἔστι τι τῆς τοῦ παντὸς συστάσεως | καὶ διοικήσεως  
 αἴτιον, οὗ πᾶσα ἡ τῶν νοητῶν ἐξήπται φύσις, ἀκακίθην τὰς  
 ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχει καὶ πρὸς ἐκεῖνο νένευκέ τε καὶ

k. Ps 19 (18), 4

1. Si Grégoire mentionne ici l'explication épicurienne de l'origine du monde par la rencontre fortuite d'éléments premiers, c'est qu'il veut obtenir un effet de contraste avec la théorie chrétienne, qui, tout en empruntant

et que *connaissance* et *récit* sont annoncés par le jour et la nuit, il ajoute la déclaration que *ce ne sont pas des paroles proférées et que le langage et la voix ne se font pas entendre*<sup>k</sup>. Comment donc les récits et les annonces et les mots ne sont-ils ni des paroles, ni une voix perçues par le sens de l'ouïe ? **221.** Est-ce que le prophète se contredit lui-même ? Est-ce qu'il expose quelque chose d'irrecevable, en parlant de parole sans son, de récit sans langage, d'annonce sans voix ? Ou plutôt, la prophétie n'est-elle pas tout à fait conforme à la vérité, lorsqu'elle nous enseigne, à travers ces paroles, que le récit des cieux et la parole crieée par le jour sont non pas une voix articulée, ni une parole proférée à l'aide de la bouche, mais un enseignement de la puissance divine pour ceux qui savent entendre, alors même que la voix ne se fait pas entendre ?

#### Interprétation de Grégoire

**222.** Quel est donc notre avis à ce sujet ? Si nous comprenons ce passage, nous aurons peut-être aussi compris ce que dit Moïse. Souvent, pour procurer une connaissance plus claire d'une réalité qu'elle veut faire connaître, l'Écriture offre une présentation plus matérielle des réalités intelligibles et tel est aussi, selon moi, l'enseignement que propose David ; il nous explique à travers ce qu'il dit qu'aucune des choses qui existent ne tire sa subsistance de quelque rencontre spontanée, comme l'ont pensé certains qui ont imaginé que des combinaisons fortuites et imprévisibles d'éléments premiers ont produit le monde tout entier avec ce qu'il contient, sans qu'aucune Providence ne pénètre le monde<sup>1</sup>, mais qu'il existe une cause de la constitution et du gouvernement de l'univers, dont dépend toute la nature des réalités intelligibles, cause d'où elle tient ses principes et ses causes, vers laquelle elle tend et se tourne et dans laquelle

des éléments à la philosophie du dehors, attribue l'origine du monde à une cause première qui crée et ordonne. Voir *infra* CE II, 420. GRÉGOIRE DE NAZIANZE va dans le même sens : *Or.* 28, 16, *SC* 250, p. 135.

ἐπιστρέφεται καὶ ἐν αὐτῷ διαμένει. **223.** Καὶ ἐπειδὴ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἡ αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως νοουμένη καθορᾶται<sup>1</sup>, διὰ τοῦτο  
 255 πᾶσα ἡ κτίσις καὶ πρὸ γε πάντων, καθὼς φησιν ὁ λόγος, ἡ ἐν τοῖς οὐρανοῖς διακόσμησις διὰ τῆς ἐμφαινόμενης τοῖς γεγενομένοις τέχνης τὴν τοῦ πεποιηκότος σοφίαν ἐνδείκνυται. Καὶ τοῦτό μοι δοκεῖ παραστῆσαι θέλων τὴν ἐκ τῶν φαινομένων μαρτυρίαν τοῦ σοφῶς καὶ ἐντέχνως τὰ ὄντα κατασκευάσθαι  
 260 καὶ εἰσαεὶ διαμένειν ἐν τῇ δυνάμει τοῦ τὸ πᾶν οἰακίζοντος. **224.** Αὐτούς φησι τοὺς οὐρανοὺς, δι' ὧν τὴν σοφίαν τοῦ πεποιηκότος δεικνύουσιν, μονονουχὶ φωνὴν ἀφιέντας βοᾶν καὶ διακηρύσσειν τοῦ δημιουργοῦ τὴν σοφίαν δίχα φωνῆς. Ἐξέστι γὰρ οἶονεὶ λόγῳ ταῦτα διδασκόντων ἀκούειν ὅτι πρὸς  
 J 291 265 ἡμᾶς ὄρωντες, ὡ ἄνθρωποι, | καὶ τὸ ἐν ἡμῖν κάλλος καὶ μέγεθος καὶ τὴν ἀεικίνητον ταύτην περιφορὰν καὶ τὴν εὐτακτόν τε καὶ ἐναρμόνιον καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν κίνησιν ἐνόησατε τὸν ἐπιστατοῦντα τῆς ἡμετέρας συστάσεως καὶ διὰ τοῦ φαινομένου κάλλους τὸ πρωτότυπον  
 270 καὶ ἀόρατον κάλλος ἀναλογίσασθε · οὐδὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ἀδέσποτον ἢ αὐτοκίνητον ἢ αὐτόματον, ἀλλὰ πᾶν τὸ φαινόμενον τε περὶ ἡμᾶς καὶ νοούμενον τῆς ὑψηλῆς τε καὶ ἀφράστου δυνάμεως ἠρτῆται. **225.** Ταῦτα λόγος μὲν ἐναρθρὸς οὐκ ἔστιν, ἐντίθησι δὲ διὰ τῶν φαινομένων ταῖς ψυχαῖς τὴν γνῶσιν  
 275 τῆς θείας δυνάμεως μᾶλλον ἢ εἰ διὰ φωνῆς ὁ λόγος ἐκῆρυσσεν. Ὡσπερ τοῖνυν διηγεῖται ὁ οὐρανὸς καὶ οὐ φθέγγεται, καὶ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα τὴν τοῦ Θεοῦ ποίησιν καὶ φωνῆς οὐ

1. Rm 1, 20

1. Voir *CE I*, 274 et 290. Cl. Moreschini signale une influence néoplatonicienne et renvoie à PLOTIN, *Ennéades VI*, 9, 9, ainsi qu'à GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 41, 9 et *Or.* 28, 17.

2. Grégoire cite explicitement Rm 1, 20 ; il aurait pu ajouter Sg 13, 1-9. Voir aussi, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 28, 21, *SC* 250, p. 143-145, 163-169.

3. Voir *CE II*, 154.

elle se maintient<sup>1</sup>. **223.** Et puisque, comme le dit l'apôtre, *sa puissance éternelle et sa divinité se laissent voir à l'intelligence, depuis la création du monde*<sup>1</sup>, toute la création et avant tout, comme le dit le texte, l'ordonnance des cieux démontrent la sagesse du créateur à travers l'art manifesté par les choses créées<sup>2</sup>. Et il me semble qu'à partir de ce qui se manifeste, il veut fournir le témoignage que ce qui existe a été constitué avec sagesse et art et demeure à jamais régi par la puissance de celui qui tient le timon de l'univers. **224.** Les cieux mêmes, est-il dit, en montrant la sagesse du créateur, émettent presque le son d'une voix quand ils crient et proclament sans recourir à un son la sagesse de celui qui les a faits. Il est possible, en effet, d'entendre les cieux nous instruire comme par un langage parlé en nous disant : « Hommes, en dirigeant le regard vers nous et en voyant en nous la beauté, la grandeur, le mouvement circulaire continu et le cours bien ordonné, harmonieux, toujours invariable et le même, considérez celui qui a la surveillance de notre existence et conjecturez par analogie<sup>3</sup>, à travers la beauté qui se manifeste, la beauté archétypale et invisible<sup>4</sup>. En effet, en nous il n'est rien d'indépendant, rien qui soit doté d'un mouvement propre et spontané, mais tout ce qui se manifeste ou se conçoit à notre sujet, dépend de la Puissance sublime et ineffable. » **225.** Cela ne constitue pas un discours articulé, mais un langage qui, à travers les réalités visibles, fait pénétrer dans notre âme la connaissance de la puissance divine mieux que ne le ferait une proclamation moyennant des paroles. De même donc que le ciel raconte, sans avoir recours à la parole, que le firmament annonce l'œuvre de Dieu sans avoir besoin de voix, que le jour prononce des

4. Voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 28, 29, *SC* 250, p. 167-171. Grâce au procédé de la personnification, Grégoire donne la parole aux astres qui accomplissent le parcours que nous pouvons observer : il illustre ainsi les paroles du Psaume, selon lesquelles les cieux racontent la gloire de Dieu.

προσδέεται, και ῥῆμα προίεται ἡ ἡμέρα και λαλιά οὐκ ἔστιν<sup>m</sup>, και οὐκ ἂν τις εἴποι διεσφάλλθαι τὴν προφητείαν, κατὰ τὸν  
 280 αὐτὸν τρόπον ἐπειδὴ εἰς ἀμφοτέροις τῶ Μωϋσεὶ και τῶ Δαβιδ ὁ διδάσκαλος, τὸ πνεῦμα λέγω τὸ ἅγιον, ὁ τὸ πρόσταγμα καθηγήσασθαι τῆς κρίσεως λέγων οὐ ῥημάτων ἡμῖν δημιουργὸν τὸν Θεὸν ὑποτίθεται, ἀλλὰ πραγμάτων τῶν διὰ τῆς τῶν ῥημάτων σημασίας γνωριζομένων. Ἴνα γὰρ μὴ ἀδέσποτον τινα  
 285 και αὐτοφυῆ τὴν κρίσιν εἶναι νοήσωμεν, και γεγενῆσθαι αὐτὴν παρὰ τῆς θείας φύσεως λέγει και τάξει τινι και ἀκολουθία συστήναί φησι. **226.** Καὶ μακρὸν ἂν εἴη περὶ τῆς τάξεως φιλοσοφεῖν τῶν κατὰ τὴν κοσμοποιῖαν ὑπὸ τοῦ Μωϋσέως ἐν ἱστορίας χαρακτηριστῆρι δογματικῶς εἰρημένων. Ἡ γὰρ ἂν μᾶλλον  
 290 δι' ἐκάστου τῶν γεγραμμένων τὸ πεπλανημένον τε και μάταιον τῆς τῶν ἐναντίων ὑπολήψεως φανερῶς διηλέγχθῃ. Ἐξέστι δὲ τῶ βουλομένῳ τοῖς εἰς τὴν Γένεσιν | πεπονημένοις ἡμῖν ἐντυγχόντι δοκιμάσαι τῶν τε ἡμετέρων και τῶν ὑπεναντίων τὸν ἀκολουθότερον λόγον. **227.** Ἄλλ' ἐπὶ τὴν  
 295 προκειμένην ἡμῖν σπουδὴν ἐπανακτέον τὸν λόγον, ὅτι οὐ πάντως ἐπὶ Θεοῦ φωνὴν και ῥῆμα ἡ τοῦ *Εἰπεῖν* λέξις ἐνδείκνυται, ἀλλὰ τῶ βουλήματι τοῦ Θεοῦ σύνδρομον ἀποφαίνων τὴν δύναμιν αἰσθητικώτερον ἡμῖν τὴν νοητὴν ὑποδείκνυσι θεωρίαν. **228.** Ἐπειδὴ γὰρ θελήματι τοῦ Θεοῦ συνέστη τὰ  
 300 πάντα, σύνηθες δὲ τοῖς ἀνθρώποις λόγω πρῶτον διασημαίνειν τὸ βούλημα | και οὕτως ἐπάγειν τὸ ἔργον συμφωνοῦν τῶ βουλήματι, ἡ δὲ γραφὴ τῆς κοσμογενείας εἰσαγωγὴ πως εἰς θεογνωσίαν τοῖς ἀρχομένοις ἐστί, διὰ τῶν ἐτοιμοτέρων εἰς κατανόησιν τὴν ἰσχὺν τῆς θείας παριστώσα φύσεως, προχει-  
 305 ρότερον δὲ εἰς γνώσιν τῶν νοουμένων ἢ διὰ τῆς αἰσθήσεως κατάληψις γίνεται, τούτου χάριν ὁ Μωϋσῆς διὰ μὲν τοῦ <τὸ> εἰπεῖν τὸν Θεὸν τότε γενέσθαι<sup>n</sup> προτάζει τὴν ὁρητικὴν τοῦ θελήματος ἐξουσίαν παρίστησι, διὰ δὲ τοῦ προσθεῖναι τὸ *Και*

m. Cf. Ps 19 (18), 2-4 n. Cf. Gn 1, 3 s.

1. Grégoire a rédigé un ouvrage intitulé *In Hexaemeron explicatio apologetica ad fratrem Petrum* et un autre ouvrage intitulé *De hominis opificio*. L'indication fournie est intéressante pour la datation.

mots sans qu'il y ait un langage parlé<sup>m</sup> et que personne ne pourrait affirmer que la prophétie est erronée, de la même manière, puisqu'un seul, je veux dire l'Esprit saint, fut le maître de chacun des deux, à savoir de Moïse et de David, celui qui dit que le commandement de Dieu a dirigé la création, nous fait comprendre que Dieu est le créateur, non pas des mots, mais des réalités qui nous sont connues à travers la signification des mots. Afin que nous ne nous représentions pas la création comme étant en quelque sorte née d'elle-même et non gouvernée, le texte nous dit qu'elle doit son origine à la nature divine et affirme qu'elle a été constituée selon un ordre réglé. **226.** Il faudrait beaucoup de temps pour étudier méthodiquement l'ordre suivi par Moïse pour donner, au sujet de la création du monde, son enseignement sous forme de récit historique. Ou plutôt, chacun des passages de son écrit pourrait servir à réfuter clairement l'erreur et la vanité des opinions des adversaires. Celui qui le veut peut, en lisant nos travaux sur la Genèse, vérifier quel est l'enseignement le plus cohérent, celui de nos adversaires ou le nôtre<sup>1</sup>. **227.** Mais il faut ramener la discussion à l'objet du débat, à savoir que, dans le cas de Dieu, le mot *dire* ne renvoie assurément pas à une voix ou à une parole, mais, en indiquant que la puissance de Dieu coïncide avec sa volonté, il nous rend plus sensible une notion d'ordre intelligible. **228.** Puisque tout a été constitué sous l'effet de la volonté de Dieu et que, chez les hommes, il est habituel de signifier la volonté d'abord par des mots et d'amener ainsi l'œuvre à être conforme à leur volonté, et que le récit de la création est en quelque sorte une introduction à la connaissance de Dieu pour des débutants, en ce sens qu'elle présente la force de la nature divine avec des éléments plus accessibles à la connaissance humaine – en effet, l'appréhension à travers les sens rend plus facile la connaissance des réalités d'ordre intelligible –, pour cette raison, Moïse, en déclarant d'abord que Dieu dit que telle chose soit faite<sup>n</sup>, fait connaître la puissance incitatrice de sa volonté et, en ajoutant : *Et il en fut*



ἐγένετο οὕτως<sup>ο</sup>, τὸ μηδεμίαν εἶναι διαφορὰν βουλήσεως καὶ  
 310 ἐνεργείας ἐπὶ τῆς θείας ἐνδείκνυται φύσεως ἄλλα διδάσκει  
 κατηγορεῖσθαι μὲν ἐπὶ Θεοῦ τῆς ἐνεργείας τὴν νόησιν, οὐκ  
 ἐφυστερίζειν δὲ μετὰ τὸ νοηθὲν τὸ ἐνεργούμενον, ἀλλ' ἅμα τὰ  
 δύο καὶ κατὰ ταυτὸν θεωρεῖσθαι, τὴν τε τοῦ νοῦ κίνησιν καὶ  
 τὴν ἀποτελεστικὴν τοῦ πράγματος δύναμιν. **229.** Οὐδὲν γὰρ  
 315 ἔδωκεν ἐνοῆσαι μέσον ὁ λόγος τῆς προαιρέσεως καὶ τῆς  
 πράξεως, ἀλλ' ὡσπερ τῇ ἐξάψει τῆς φλογὸς καὶ ἡ αὐγὴ  
 συνεκφαίνεται καὶ ἐξ ἐκείνης οὐσα καὶ μετ' αὐτῆς συνεκλάμ-  
 πουσα, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἔργον μὲν τοῦ θείου θελήματος  
 ἢ τῶν γεγονότων ἐστὶν ὑπόστασις, οὐ μὴν δευτερεύει τῇ  
 320 τάξει μετὰ τὸ βούλημα. | **230.** Οὐ γὰρ ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων,  
 οἷς τις πρακτικὴ δύναμις ἐκ φύσεως ἐνεστι, τὸ μὲν δυνάμει  
 θεωρεῖται τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς ἐνεργείας ἐκπλήρωσιν, ὡς φέρε  
 εἰπεῖν αἰεὶ μὲν εἶναι ναυπηγὸν φαμεν τῇ δυνάμει τὸν τὴν  
 ναυπηγικὴν ἔχοντα τέχνην, ἐνεργεῖν δὲ τότε, ὅταν ἐπὶ τῶν  
 325 ἔργων δείξῃ τὴν ἐπιστήμην, οὐχ οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς μακαρίας  
 ζωῆς. Ἄλλ' ὅλον ὅτιπέρ ἐστιν ἐν ἐκείνῃ νοούμενον ἐνέργεια  
 καὶ πρᾶξις ἐστίν, ἀμέσως τοῦ βουλήματος πρὸς τὸ κατὰ  
 πρόθεσιν τέλος μεθισταμένου. **231.** Ὡς τοίνυν μαρτυρεῖ τῷ  
 δημιουργῷ τὴν δόξαν ἢ ἐν τῷ οὐρανῷ διακόσμησις καὶ ὁμολο-  
 330 γεῖ τὸν πεποιηκότα καὶ φωνῆς οὐ προσδέεται, οὕτω μοι τὸ  
 ἔμπαλιν ἐκ τῆς τοῦ Μωϋσέως γραφῆς μεταλαθῶν ἂν τις  
 λογίσαιτο, ὅτι καὶ ἑαυτοῦ κτίσμα ὁ Θεὸς λέγει τὸν κόσμον ὁ  
 τῷ προστάγματι τὸ πᾶν οὐσιώσας καὶ ῥημάτων πρὸς δῆλωσιν  
 τῆς ἐννοίας ταύτης οὐκ ἐπιδέεται. **232.** Ὡς οὖν ὁ ἀκούσας  
 335 οὐρανοῦ διηγουμένου<sup>ρ</sup> διεξοδικὸν οὐκ ἐζήτησε λόγον (λαλεῖ  
 γὰρ τῷ νοῦν ἔχοντι διὰ τῶν γινομένων ὁ κόσμος τὴν διὰ τῶν  
 ῥημάτων δῆλωσιν χαίρειν ἑάσας), οὕτω καὶ τοῦ Μωϋσέως  
 λέγοντός τις ἀκούσῃ, ὡς τοῦ Θεοῦ ὀνομαστὶ περὶ τῶν καθ'

*ainsi* °, il indique que, dans le cas de la nature divine, il n'y a pas de différence entre la volonté et la réalisation. Mais il enseigne que si chez Dieu la pensée dirige l'activité, néanmoins ce qui est réalisé n'est pas postérieur à la pensée, mais qu'il faut considérer comme concomitants et simultanés les deux, à savoir le mouvement de l'esprit et la puissance qui produit les réalités. **229.** En effet, la parole citée ne permet de concevoir aucun intervalle entre la décision et l'acte ; mais, tout comme la lumière brille en même temps que jaillit la flamme, provenant de celle-ci et brillant ensemble avec celle-ci, de la même façon, l'existence des êtres créés est l'œuvre de la volonté divine, mais elle n'est pas postérieure au vouloir en vertu d'un ordre de succession. **230.** Ce n'est pas comme chez les autres êtres, auxquels appartient, par nature, une certaine capacité d'agir, mais chez lesquels on observe, d'une part, l'activité en puissance, d'autre part, l'activité exécutée : par exemple, nous disons toujours d'un homme qui connaît l'art de construire des navires qu'il est en puissance constructeur de navires, mais qu'il exerce son activité seulement chaque fois qu'il montre son savoir-faire à travers des œuvres. Mais il n'en est pas ainsi dans le cas de la vie bienheureuse, car tout ce qui est conçu en elle est entièrement activité et réalisation, la volonté passant sans intermédiaire à la fin qu'elle s'est proposée. **231.** De même donc que, sans avoir besoin de voix, l'ordonnance du ciel atteste la gloire du créateur et confesse celui qui l'a fait, de même inversement, à mon avis, on pourrait tirer du récit de Moïse une autre interprétation et conclure que Dieu qui, par son commandement, a fait accéder l'univers à l'existence, déclare le monde sa propre création et n'a pas besoin de paroles pour faire connaître cette pensée. **232.** Tout comme celui qui entend le ciel raconter <sup>ρ</sup> n'est pas à la recherche d'un récit qui s'étale en longueur – en effet, le monde parle à l'homme sensé à travers ce qui existe, en n'ayant que faire de la révélation par les mots –, ainsi, même si quelqu'un entendait Moïse dire que Dieu a donné des ordres et des comman-

ἐκάστον τοῦ κόσμου μερῶν διατάττοντός τε καὶ κελεύοντος,  
 340 μήτε ψεύδεσθαι τὸν προφήτην ὑπονοεῖτω μήτε μικροῖς καὶ  
 χαμαιζήλοις νοήμασι κατασμικρυνέτω τὴν τῶν ὑψηλῶν θεω-  
 ρίαν, οἷον ἐξανθρωπίζων διὰ τῶν τοιούτων τὸ θεῖον καὶ κατὰ  
 τὴν ἡμετέραν συνήθειαν φωνῇ τὰ προστάγματα διεξοδεύειν  
 345 ὑποτιθέμενος, ἀλλὰ τὸ μὲν πρόσταγμα δηλοῦτω τὴν βούλη-  
 σιν, τὰ δὲ τῶν κτισθέντων ὀνόματα αὐτὴν διασημαίνετω τὴν  
 τῶν γεγονότων ὑπόστασιν · ὥστε τὰ δύο διὰ τῶν εἰρημένων  
 μαθεῖν, καὶ ὅτι βουληθεὶς ὁ Θεὸς τὰ πάντα κατεῖργασται καὶ  
 ὅτι ἀπραγμόνως τε καὶ ἀκόπως τὸ θεῖον βούλημα φύσις ἐγένε-  
 νετο.

350 **233.** Εἰ δέ τις τὸ *Ἐἶπεν ὁ Θεός*<sup>4</sup> σαρκικώτερον ἐρμηνεύει,  
 J 294 PC 989 ὡς | διὰ τοῦτο τὸν ἄναρθρον λόγον παρ' αὐτοῦ | γεγενῆσθαι  
 κατασκευάζειν, ὁ αὐτὸς οὗτος καὶ τὸ *Ἐἶδεν ὁ Θεός*<sup>1</sup> κατὰ τὴν  
 ἀντιληπτικὴν ἡμῶν αἴσθησιν διὰ τῆς τῶν ὀφθαλμῶν ἐνεργείας  
 πάντως ὑπονοήσει καὶ τὸ *Ἦκουσε κύριος καὶ ἠλέησέ*  
 355 *με*<sup>8</sup> καὶ *Ἐσφράθη ὁσμήν ἐδωδίας*<sup>1</sup> καὶ ὅσα περὶ κεφαλῆς  
 θείας ἢ ποδῶς ἢ χειρῶς ἢ ῥινῶς ἢ βλεφάρων ἢ δακτύλων ἢ  
 ὑποδήματος ἢ γραφῆ σωματικώτερον διεξέρχεται, πάντα  
 κατὰ τὸ προχείρως σημαίνον ἐκλαθῶν ἀνθρωποειδῆς  
 ἡμῖν διαγράψει τὸ θεῖον καθ' ὁμοιότητα τῶν ἐν ἡμῖν φαινομέ-  
 360 νων. **234.** Εἰ δὲ *δακτύλων* τις ἔργα τοῦς οὐρανούς<sup>2</sup> ἀκούων  
 καὶ χεῖρα κραταιὰν καὶ βραχίονα ὑψηλὸν καὶ ὀφθαλμὸν καὶ  
 βλέφαρα καὶ πόδα καὶ ὑποδήματα θεοπρεπεῖς ἐνοίας δι'  
 ἐκάστου τῶν εἰρημένων ἀναλογίζεται καὶ οὐ διακωλύει τὸν  
 365 περὶ τῆς καθαρᾶς φύσεως λόγον ταῖς σωματικαῖς ὑπολήψειςι  
 καταρρυπαινῶν, ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ τὰς τῶν ῥημάτων  
 ἐκφωνήσεις ἐνδεικτικὰς μὲν ἡγεῖσθαι τοῦ θεοῦ βουλήματος,

q. Gn 1, 3 r. Gn 1, 4 s. Ps 30 (29), 11 t. Gn 8, 21 u. Ps 8, 4

1. Voir *CE* II, 259-261. Grégoire rend compte à sa manière de ce que l'Écriture nomme la puissance créatrice du *dabar* divin. La différence avec la théorie d'Eunome réside dans le fait que ce dernier substantifie en quelque sorte les paroles de Dieu et soutient que la parole, réellement utilisée par Dieu, est antérieure à l'œuvre qu'elle désigne.

dements au sujet de chaque partie de l'univers en nommant chacune par son nom, qu'il ne soupçonne pas le prophète de mentir et qu'il ne rabaisse pas la réflexion sur les choses élevées par des pensées mesquines et vulgaires, en ramenant en quelque sorte par là la divinité à la mesure de l'homme et en supposant que les ordres donnés se communiquent par la voix, conformément à ce qui est habituel chez nous ; mais qu'il se dise que le commandement de Dieu exprime la volonté de Dieu et que le nom des choses créées signifie la réalité de ce qui est venu à l'existence. Ainsi donc, à travers les mots employés, nous apprenons deux choses : d'une part, Dieu, par sa seule volonté, a réalisé l'univers, d'autre part, c'est sans travail et sans peine que la volonté divine s'est faite réalité naturelle<sup>1</sup>.

### Inconséquences d'Eunome

**233.** Si quelqu'un interprète *Dieu dit*<sup>4</sup> de façon trop charnelle, pour prouver par là que Dieu est à l'origine du langage articulé, alors cette même personne supposera assurément aussi que l'expression *Dieu vit*<sup>1</sup> signifie qu'il le fait moyennant l'activité des yeux, conformément à la perception des sens. Et les expressions *Le Seigneur a entendu et il a eu pitié de moi*<sup>2</sup>, *Il respira l'agréable odeur*<sup>1</sup> et tout ce que l'Écriture dit de façon plus concrète au sujet de la tête de Dieu, de son pied, de sa main, de sa narine, de ses paupières, de ses doigts, de ses sandales, s'il accepte toutes ces paroles selon leur sens usuel, il nous représentera la divinité avec une forme humaine, à la ressemblance de ce qui se manifeste en nous. **234.** Si on entend parler *des cieux comme l'œuvre des doigts* de Dieu<sup>2</sup>, de sa main forte, de son bras élevé, de son œil, de ses paupières, de son pied, de ses sandales et si on déduit, par analogie, à partir de chacune des choses dites, des conceptions dignes de Dieu, sans ternir son discours au sujet de la nature pure en l'entachant par des conceptions trop corporelles, on devrait logiquement considérer l'énonciation de ces mots comme l'expression de la

μη μέντοι φωνάς ἐνάρθρους ὑπολαμβάνειν, ἀλλ' ἐκεῖνο λογί-  
 ζεσθαι, ὅτι ὁ τῆς λογικῆς φύσεως δημιουργὸς ἀναλογοῦντα  
 τῷ μέτρῳ τῆς φύσεως τὸν λόγον ἡμῖν δεδώρηται, ὡς ἂν  
 370 ἔχοιμεν ἐξαγγέλλειν δι' αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὰ κινήματα.  
**235.** Ὅσον δὲ ἀπέχει ἡ φύσις τῆς φύσεως, ἡ θεία λέγω τῆς  
 ἡμετέρας, κατὰ τὸ ἴσον μέτρον τῆς ἀποστάσεως πάντα τὰ  
 περὶ αὐτὴν ὄντα τῶν ἐν ἡμῖν θεωρουμένων πρὸς τὸ μεγαλειό-  
 375 τερὸν τε καὶ θεοπρεπέστερον τὴν παραλλαγὴν ἔχει · καὶ ὡς ἡ  
 δύναμις ἡ καθ' ἡμᾶς πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ κρινομένη τὸ μηδὲν  
 ἐστὶ καὶ ἡ ζωὴ πρὸς τὴν ζωὴν καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ ἡμέτερα  
 J 295 πρὸς τὰ ἐν ἐκείνῳ κρινόμενα ὡς οὐδὲν ἐνώπιον | αὐτοῦ<sup>v</sup>,  
 καθὼς ἡ προφητεία φησὶν, οὕτως καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος πρὸς  
 τὸν ὄντως ὄντα λόγον κρινόμενός ἐστιν οὐδὲν. **236.** Οὗτος μὲν  
 380 γὰρ ἐν ἀρχῇ οὐκ ἦν<sup>w</sup>, ἀλλὰ τῇ ἡμετέρᾳ συγκατεσκευάσθη  
 φύσει, οὔτε κατ' ἰδίαν θεωρεῖται ὑπόστασιν, ἀλλ' ὡς φησὶ πού  
 ὁ διδάσκαλος τῷ ψόφῳ τῆς γλώσσης συναφανίζεται, οὔτε τι  
 ἔργον ἐστὶ τούτου νοῆσαι τοῦ λόγου, ἀλλ' ἐν μόνῃ φωνῇ καὶ  
 γράμματι τὴν ὑπόστασιν ἔχει · ὁ δὲ ἐκ τοῦ Θεοῦ λόγος Θεός  
 385 ἐστὶ, λόγος ἐν ἀρχῇ ὄν<sup>x</sup> καὶ εἰσαεὶ διαμένων, δι' οὗ τὰ πάντα  
 ἐστὶ καὶ συνέστηκε<sup>y</sup>, καὶ τοῦ παντὸς ἐπιστατεῖ καὶ πᾶσαν  
 ἔχει τὴν ἐξουσίαν τῶν ἐν οὐρανῷ καὶ τῶν ἐπὶ γῆς<sup>z</sup>, ζωὴ καὶ  
 ἀλήθεια<sup>aa</sup> καὶ δικαιοσύνη<sup>ab</sup> καὶ φῶς<sup>ac</sup> καὶ πᾶν ἀγαθὸν ὧν καὶ  
 πάντα τὰ ἐν τῷ εἶναι διακρατῶν<sup>ad</sup>.

v. Cf. Ps 39 (38), 6 w. Cf. cf. Jn 1, 1 x. Cf. Jn 1, 1 y. Cf. Jn 1, 3 ;  
 Col 1, 17 z. Cf. Mt 11, 27 ; 28, 10 ; Jn 13, 3 ; 17, 2 ; Ep 1, 20-22  
 aa. Cf. Jn 14, 6 ab. Cf. 1 Co 1, 30 ac. Cf. Jn 1, 4 ; 8, 12 ; 12, 46  
 ad. Cf. Col 1, 17

1. C'est par condescendance que Dieu nous a fait don d'un langage proportionné à nos capacités naturelles. Ce passage est à mettre en relation avec *CE II*, 225, où il est dit que c'est l'Esprit saint qui a inspiré Moïse et David et avec *CE II*, 238, où il est dit que l'Esprit saint nous parle à l'aide de nos mots, et avec *CE II*, 242, où il est question de la condescendance de Dieu.

volonté divine sans supposer qu'ils forment un langage articulé, mais estimer que le créateur de la nature raisonnable nous a fait don d'un langage proportionné aux capacités de notre nature, pour que nous puissions exprimer, grâce à lui, les mouvements de l'âme<sup>1</sup>. **235.** Autant est distante une nature d'une autre, je veux dire, la nature divine de la nôtre, autant proportionnellement, est grande la différence entre toutes les conceptions qui sont les nôtres au sujet de la nature divine et le degré de supériorité et de majesté digne de Dieu que la nature divine comporte. Et tout comme la puissance qui est la nôtre, comparée à celle de Dieu, est du néant et que notre vie, comparée à celle de Dieu, et toutes les autres choses qui nous sont propres, comparées à ce qui est propre à Dieu, sont comme du néant devant lui<sup>v</sup>, comme le dit le prophète, de même notre parole, comparée à celui qui est réellement Parole, n'est rien. **236.** En effet, notre parole n'était pas au commencement<sup>w</sup>, mais a été créée en même temps que notre nature. Elle n'est pas à considérer comme ayant en elle-même une existence propre, mais, comme notre maître le dit quelque part, elle s'évanouit avec le son de la langue<sup>z</sup> ; il n'est pas possible non plus de discerner une œuvre quelconque de cette parole, mais elle a sa subsistence uniquement dans la voix et dans l'écriture. Par contre, la Parole qui est issue de Dieu est Dieu, Parole qui était au commencement<sup>x</sup> et qui dure à jamais et grâce à laquelle tout existe et subsiste<sup>y 3</sup>, qui préside à l'univers et qui a le plein pouvoir sur ce qui est au ciel et sur terre<sup>z</sup>, étant Vie et Vérité<sup>aa</sup>, Justice<sup>ab</sup> et Lumière<sup>ac</sup> et tout ce qui est bon, et maintenant toutes choses dans l'existence<sup>ad</sup>.

2. Voir BASILE, *CE I*, 6, *SC* 299, p. 187. Basile fait une mise au point à propos d'une déclaration d'Eunome allant dans ce sens. Mais Basile ajoute que si les paroles s'évanouissent avec le son de la voix, les idées qu'elles expriment, fussent-elles fausses et mensongères, se fixent dans la mémoire.

3. Ce thème qui s'exprime dans *Sg* 1, 7 et *Si* 43, 26 a été emprunté aux stoïciens portés à souligner la cohérence de l'univers. A rapprocher de *He* 1, 3 « Il porte l'univers par la puissance de sa parole ». Voir *TOB*, note à *Col* 1, 17.

237. Τοιοῦτου τοίνυν ὄντος καὶ τοσοῦτου τοῦ λόγου τοῦ  
περὶ τὸν Θεὸν νοουμένου οὗτος τὸν ἐν ὀνόμασι καὶ ῥήμασι καὶ  
συνδέσμοις συναπαρτιζόμενον λόγον ὡς τι μέγα χαρίζεται τῷ  
Θεῷ, ἀγνοῶν ὅτι ὡσπερ ὁ τὴν πρακτικὴν τῆ φύσει ἡμῶν  
5 χαρισάμενος δύναμιν οὐ τὰ καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἔργα δημιουρ-  
γεῖν λέγεται, ἀλλ' ὁ μὲν ἔδωκε τῆ φύσει τὴν δύναμιν, ἐνεργεῖ-  
ται δὲ παρ' ἡμῶν οἰκία καὶ βίβρον καὶ ῥομφαία καὶ ἄρο-  
τρον καὶ ὅτουπερ ἂν ὁ βίος τύχη δεόμενος, ὧν τὰ καθ' ἕκα-  
στόν ἐστι μὲν ἔργα ἡμέτερα, εἰς δὲ τὸν ἡμῶν αὐτῶν αἴτιον  
10 τὴν ἀναφορὰν ἔχει τὸν δεκτικὴν πάσης ἐπιστήμης τὴν φύσιν  
ἡμῶν δημιουργήσαντα, οὕτως καὶ ἡ τοῦ λόγου δύναμις ἔργον  
μὲν ἐστὶ τοῦ τοιαύτην ἡμῶν πεποιγηότους τὴν φύσιν, ἡ δὲ  
PG 992 τῶν καθ' | ἕκαστον ῥημάτων εὐρεσις πρὸς τὴν χρεῖαν τῆς  
τῶν ὑποκειμένων σημασίας παρ' ἡμῶν αὐτῶν ἐπενοήθη.  
15 238. Τεκμήριον δὲ ὅτι πολλὰ τῶν λεγομένων ἀισχρά τε καὶ  
ἄπρεπῆ παντάπασι εἶναι νενόμισται, ὧν οὐκ ἂν τις τῶν νοῦν  
ἔχόντων εὐρετὴν τὸν Θεὸν ὑπολάβου· ὥστε καὶ ἐκ προσώπου  
τοῦ Θεοῦ λέγεται τινα παρὰ τῆς θείας γραφῆς τῶν ἡμῶν  
J 296 συνήθων ῥημάτων, γνωστότεον ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τῶν  
20 ἡμετέρων ἡμῶν διαλέγεται, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῆς τῶν Πρά-  
ξεων ἱστορίας ἐμάθομεν ὅτι ἕκαστος ἐν τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἐν ἧ  
ἐγεννήθη τὴν διδασκαλίαν ἐδέχετο<sup>a</sup>, διὰ τῶν γνωρίμων αὐτῶ

a. Cf. Ac 2, 26

1. A côté des ὀνόματα et des ῥήματα, Grégoire mentionne les σύνδεσμοι comme parties du discours. Il s'inspire probablement de théories stoïciennes. Voir KARFIKOVÁ, « Der Ursprung der Sprache », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 280, note 5. Voir aussi T. BORSCHÉ, « Platon », dans P. SCHMITTER (ed), *Sprachtheorien*, p. 140-169.

2. Au fond, Grégoire essaie d'expliquer la différence entre cause première et causes secondes à propos du langage humain. Dieu est cause première, en ce sens qu'il a donné à l'homme la capacité de parler, mais ce sont les hommes qui sont à l'origine de la diversité des mots et des langues.

## VII. La question du langage vue du côté de l'homme

### L'homme à la faculté de créer des mots

237. Bien que la parole soit de cette qualité et de cette grandeur, quand elle est considérée en Dieu, cet homme attribue généreusement à Dieu comme un grand privilège le langage composé de noms, de verbes et de conjonctions<sup>1</sup> ajustés entre eux, tout en ignorant le cas comparable où celui qui a accordé à notre nature la puissance d'agir n'est pas dit avoir créé chacune de nos œuvres ; mais si c'est lui qui a accordé à notre nature la capacité d'agir, c'est nous-mêmes qui construisons une maison ou produisons un siège, une épée, une charrue et tout ce dont nous pouvons avoir besoin dans notre vie ; prises individuellement, ce sont là nos œuvres, mais elles renvoient à celui qui est notre cause et qui a créé notre nature avec sa capacité d'acquérir toute science. De la même manière, la capacité de parler est aussi une œuvre de celui qui a créé notre nature telle qu'elle est, mais l'invention de chacun des mots en particulier, pour le besoin de faire connaître les objets, est le résultat de notre réflexion<sup>2</sup>. 238. La preuve en est que beaucoup de paroles sont jugées absolument honteuses et inconvenantes, au point qu'aucune personne sensée ne supposerait que Dieu en soit l'inventeur. Par conséquent, même si d'après la divine Écriture certaines des paroles qui nous sont familières sont prononcées personnellement par Dieu, il faut savoir que l'Esprit saint nous parle à l'aide de nos mots, comme nous l'avons appris de l'histoire des Actes qui raconte que chacun entendait l'enseignement dans sa langue maternelle<sup>a</sup>, car il comprenait le sens des paroles à

25 ῥημάτων τῆς δυνάμεως ἐπαύων τῶν λόγων. **239.** Καὶ ὅτι ἀληθῆ ταῦτα, μᾶλλον ἢ τις μάθοι φιλοπονώτερον τὴν Λεῦ-  
 30 τικὴν νομοθεσίαν κατεξετάζων. Τηγάνου γὰρ ἐκεῖ καὶ λαγάνου καὶ σεμιδάλεως<sup>b</sup> καὶ τοιούτων μέμνηται ὀνομάτων ἐν ταῖς μυστικαῖς ἱερουργίαις συμβολικῶς καὶ δι' αἰνίγματος ψυχω-  
 35 φελῆ τινὰ δόγματα ὑφηγούμενος, καὶ μέτρα τινὰ κατονομάζει κατὰ τὴν τότε συνήθειαν ὕφι τι λέγων καὶ νέβελ καὶ ἦν<sup>c</sup> καὶ  
 40 πολλὰ τοιαῦτα · **240.** ἄρα ποιήσας τὰς προσηγορίας ταῦτας καὶ ὀνομάσας, ἢ τὴν ἀρχὴν οὕτω διαταξάμενος γίνεσθαι τε καὶ λέγεσθαι, ὥστε τὸ μὲν τοιοῦτον σπέρμα σίτον εἰπεῖν, τοῦτου δὲ τὴν ἐντεριώνην ὀνομάσαι σεμιδάλιν, καὶ τὰ ἐπιπό-  
 45 λαια καὶ ὑμενώδη καὶ διηπλωμένα τῶν πεμμάτων λάγανα προσεῖπεῖν καὶ τὸ τοιούδε σκεῦος, ἐν ᾧ τὸ ὑγρὸν τοῦ φυράμα-  
 50 τος ἐξοπτᾶται καὶ ἐξικμάζεται, τήγανον<sup>d</sup> ὀνομασθῆναι προστάξει τοῦ τε ὑγροῦ τὴν τοσὴνδε ποσότητα τῷ τοῦ ἦν ἢ τῷ τοῦ νέβελ ὀνόματι διαγορεύειν καὶ τοὺς ξηροτέρους καρποὺς διαμετρεῖσθαι τῷ γόμορ<sup>e</sup> ; **241.** Φλυαρία ταῦτα καὶ ματαιό-  
 55 τῆς Ἰουδαϊκῆ πάμπου τῆς τῶν Χριστιανῶν μεγαλοφυίας ἐκπεπτακυῖα, τὸ οἶεσθαι τὸν μέγαν καὶ ὑψιστον καὶ ὑπὲρ πᾶν ὀνομά τε καὶ νόημα Θεόν, τὸν μόνῃ τῇ τοῦ βουλήματος δυνάμει τὸ πᾶν διακρατοῦντα καὶ εἰς γένεσιν ἄγοντα καὶ ἐν  
 J 297 τῷ εἶναι διατηροῦντα, τοῦτον ὡς | τινὰ γραμματιστὴν τὰς  
 60 τοιάσδε τῶν ὀνομάτων θέσεις διαλεπτουργοῦντα καθῆσθαι. **242.** Ἄλλ' ὥσπερ τοῖς κωφοῖς διασχηματιζόμενοι καὶ χειρο-  
 νομοῦντες τὸ πρακτέον ὑποσημαίνομεν, οὐχὶ τῷ μὴ ἔχειν ἰδίαν αὐτοὶ φωνὴν ὅταν τοῦτο ποιῶμεν, ἀλλὰ τῷ παντάπασι  
 65 ἄχρηστον εἶναι τοῖς οὐκ ἀκούουσι τὴν διὰ τῶν ῥημάτων ὑφή-  
 γησιν, οὕτω καὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κωφεοῦσης τρόπον  
 τινὰ καὶ οὐδενὸς τῶν ὑψηλῶν ἐπαϊούσης τὴν τοῦ Θεοῦ χάριν  
 φαμὲν πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως ἐν τοῖς προφήταις λαλοῦ-

travers les mots qui lui étaient connus. **239.** Que ceci soit vrai, on pourrait l'apprendre encore mieux, en examinant plus soigneusement le code des lois lévitiques. Il y est fait mention de *poêle à frire*, de *galette*, de *fleur de farine*<sup>b</sup> et d'autres noms de ce genre pour les cérémonies mystiques, en vue de faire comprendre par voie de symbole et d'allusion, certains enseignements bénéfiques pour l'âme et il nomme certaines mesures selon l'habitude de l'époque *hyphi*, *nebel*, *hin*<sup>c</sup> et beaucoup d'autres dénominations de ce genre. **240.** Est-ce que Dieu a créé ces appellations et donné ces noms ? Ou bien a-t-il ordonné qu'ils existent et soient prononcés dès le début de façon que telle semence soit appelée *blé* et la moelle de celui-ci *fleur de farine*, que ceux des gâteaux qu'on voit en surface et qui sont membraneux et plats portent le nom de *galette*, que le genre de récipient dans lequel la masse humide s'échauffe et se dessèche doit être désigné par le nom de *poêle à frire*<sup>d</sup>, que la quantité de liquide qui y correspond soit désignée par le nom de *hin* ou de *nebel*, et que les mesures des quantités de fruits secs correspondent au *gomor*<sup>e</sup> ? **241.** C'est de la futilité et de la vanité propres aux Juifs et tout à fait éloignées de la noblesse chrétienne, que de penser que le Dieu grand, Très-Haut, qui est au-dessus de tout nom et de toute pensée, qui régit l'univers par la seule puissance de sa volonté, qui l'a fait accéder à l'existence et le conserve dans l'existence, de penser, dis-je, que ce Dieu siège comme une sorte de maître d'école, en traitant minutieusement de l'attribution des noms. **242.** Mais de même que nous indiquons aux sourds ce qu'il faut faire en utilisant des signes et des gestes de la main, non que nous n'ayons nous-mêmes notre voix propre, lorsque nous faisons cela, mais parce qu'il est absolument inutile de donner des indications sous forme de paroles à des gens qui n'entendent pas, de même, puisque d'une certaine manière la nature humaine aussi est sourde et n'entend rien des choses élevées, nous disons que la grâce de Dieu *parle diversement et sous maintes formes par les pro-*

b. Lv 2, 4-5 c. Lv 23, 13 ; 1 R 1, 24 d. Lv 2, 4-5 e. Ex 16, 16

σαν<sup>f</sup>, κατὰ τὸ ἡμῖν εὐσύνοπτόν τε καὶ σύνθητες τὰς τῶν ἁγίων  
 προφητῶν διασχηματίζουσιν γλώσσας, διὰ τούτων ἡμᾶς εἰς  
 55 τὴν τῶν ὑψηλῶν χειραγωγεῖν κατανόησιν, οὐ κατὰ τὴν ἰδίαν  
 μεγαλοφυΐαν ποιουμένην τὴν διδασκαλίαν (πῶς γὰρ ἂν ἐν τῷ  
 μικρῷ χωρηθεῖ τὸ μέγα ;), ἀλλὰ τῇ βραχύτητι τῆς ἡμετέρας  
 συγκατιοῦσαν δυνάμεως. **243.** Καὶ ὡσπερ τὴν κινήτικὴν τῷ  
 ζῶν δύνανται δοῦς ὁ Θεὸς οὐκέτι δημιουργεῖ καὶ τὰ καθ'  
 60 ἕκαστον διαθήματα (ἅπαξ γὰρ τὴν ἀρχὴν λαβοῦσα παρὰ τοῦ  
 πεποιηκότος ἢ φύσις ἑαυτὴν κινεῖ τε καὶ διεξάγει πρὸς τὸ  
 PG 993 ἕκαστοτε δοκοῦν ἐνεργοῦσα τὴν | κίνησιν, πλὴν παρὰ κυρίου  
 λέγεται τῷ ἀνδρὶ τὰ διαθήματα κατευθύνεσθαι<sup>g</sup>), οὕτως καὶ  
 τὸ δύνασθαι λαλεῖν τε καὶ φθέγγεσθαι καὶ τὸ διὰ φωνῆς  
 65 ἐξαγγέλλειν τὸ βούλημα παρὰ τοῦ Θεοῦ λαβοῦσα ὁδῶ πορεύε-  
 ται διὰ τῶν πραγμάτων ἢ φύσις, σημειᾷ τινα τοῖς οὔσι διὰ τῆς  
 ποιᾶς τῶν φθόγγων διαφορᾶς ἐπιβάλλουσα. **244.** Καὶ ταῦτά  
 ἔστι τὰ παρ' ἡμῶν λεγόμενα ῥήματά τε καὶ ὀνόματα, οἷς τὴν  
 δύνανται τῶν πραγμάτων διασημαίνομεν. Κἂν λέγῃται παρὰ  
 70 τοῦ Μωϋσέως πρὸ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως ὁ καρπὸς καὶ  
 πρὸ τῆς τῶν σπερμάτων τὰ σπέρματα, | οὐκ ἐλέγχει τὸν  
 ἡμέτερον λόγον, οὐδὲ μάχεται τοῖς περὶ τῆς ἐπινοίας εἰρημέ-  
 νοις ἢ τοῦ νομοθέτου διάνοια. **245.** Ὁ γὰρ ἡμεῖς πέρας ὀνομά-  
 ζομεν τῆς παρελθούσης γεωργίας καρπὸν λέγοντες, ἀρχὴν δὲ  
 75 τῆς μελλούσης σπέρμα προσαγορεύοντες, τοῦτο τὸ πρᾶγμα  
 τὸ τοῖς ὀνόμασιν ὑποκείμενον, εἴτε σῖτον εἴτε τι ἄλλο τῶν διὰ  
 σπορᾶς πληθυνόντων, διδάσκει μὴ αὐτομάτως γενέσθαι, ἀλλ'  
 ἐν θελήματι τοῦ πεποιηκότος μετὰ τῆς δυνάμεως ταύτης

f. He 1, 1 g. Ps 37 (36), 23

1. L'idée énoncée en 238 est reprise et présentée de façon plus précise et plus large. A « l'Esprit » correspond « la grâce de Dieu » qui conforme les paroles des prophètes à ce qui nous est familier en vertu d'un mouvement de condescendance. L'accent est mis sur la pédagogie divine.

phètes<sup>f</sup>, conformant les paroles des saints prophètes à ce qui est facile à comprendre par nous et à ce qui nous est familier et que, par ce moyen, elle nous conduit comme par la main vers la connaissance des choses élevées, en nous donnant son enseignement, non pas selon sa propre sublimité – en effet, comment ce qui est grand peut-il être confiné dans ce qui est petit ? –, mais en s'abaissant au niveau de la médiocrité de nos capacités<sup>1</sup>. **243.** Et de même que Dieu, tout en accordant à l'être vivant la capacité de se mouvoir, ne produit pas pour autant chacun de ses pas – en effet, une fois qu'elle a reçu son commencement de la part de son créateur, notre nature se meut elle-même et conduit sa vie en exécutant les mouvements selon ce qui lui paraît chaque fois bon, sauf s'il est dit d'un homme que *le Seigneur dirige ses pas*<sup>g</sup> –, de même notre nature, ayant reçu de Dieu la capacité de parler, d'émettre des sons et de faire connaître la volonté par la voix, avance parmi les réalités en suivant son chemin, en imposant des signes distinctifs aux choses qui existent moyennant certaines variations de sons<sup>2</sup>. **244.** Et ces signes sont ce que nous nommons verbes et noms, grâce auxquels nous signifions le sens des réalités. Même si Moïse parle de fruits avant la création des fruits et de semences avant la création des semences, le sens visé par le législateur ne réfute pas notre raisonnement et ne contredit pas ce qui a été dit à propos de la pensée conceptuelle. **245.** En effet, ce que, pour notre part, nous nommons, sous le terme de fruit, résultat de la culture passée et, sous l'appellation de semence, début de la culture à venir, cette réalité qui est désignée par ces noms – que ce soit le blé ou quoi que ce soit qui se multiplie à la suite des semences – nous apprennent qu'ils ne naissent pas spontanément, mais qu'ils poussent et repoussent avec cette puissance selon la volonté du créateur,

2. Voir CE II, 165-183 pour la thèse de Grégoire sur la non-nécessité du lien entre le nom et la réalité en question. Voir aussi A. MEREDITH, « The Language of God and Human Language », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 252.

ἀναφυῆναι ὥστε τὸν αὐτὸν τε γίνεσθαι καρπὸν ἑαυτὸν τε  
 80 πάλιν ἄγειν σπέρμα γινόμενον καὶ τῷ περιττεύοντι τρέφειν  
 τὸν ἄνθρωπον. **246.** Φύεται δὲ κατὰ θεῖον βούλημα πρᾶγμα,  
 οὐκ ὄνομα ὥστε τὸ μὲν καθ' ὑπόστασιν ὃν πρᾶγμα τῆς τοῦ  
 πεποιηκότος δυνάμεως ἔργον εἶναι, τὰς δὲ γνωριστικὰς τῶν  
 85 ὄντων φωνάς, δι' ὧν τὰ καθ' ἕκαστον πρὸς ἀκριβῆ τε καὶ  
 ἀσύγχυτον διδασκαλίαν ἐπισημειοῦται ὁ λόγος, ταῦτα τῆς  
 λογικῆς δυνάμεως ἔργα τε καὶ εὐρήματα, αὐτὴν δὲ ταύτην  
 τὴν λογικὴν δυνάμιν τε καὶ φύσιν ἔργον Θεοῦ. Καὶ ἐπειδὴ τὸ  
 λογικὸν ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις, ἀναγκαίως κατὰ τὰς τῶν ἔθνῶν  
 διαφορὰς καὶ αἱ τῶν ὀνομάτων διαφοραὶ θεωροῦνται.  
 90 **247.** Εἰ δὲ τις ἀνθρωπικῶς τὸ φῶς ἢ τὸν οὐρανὸν ἢ τὴν γῆν  
 ἢ τὰ σπέρματα παρὰ τοῦ Θεοῦ προσειρηθῆσθαι λέγοι, πάντως  
 ὅτι κατὰ μίαν τινὰ γλώσσης ιδιότητα γεγενῆσθαι κατασκευά-  
 σει τὸν λόγον. Τίς οὖν αὕτη, δειξάτω. Τὸν γὰρ ἐκεῖνο γινώ-  
 σκοντα καὶ τοῦτο μὴ ἀγνοεῖν πάντως οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος  
 95 ἐστί. **248.** Καὶ γὰρ καὶ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ μετὰ τὴν τοῦ πνεύμα-  
 τος κάθοδον<sup>h</sup> καὶ πάλιν ἐν ἀκοαῖς τῶν Ἰουδαίων<sup>i</sup> καὶ ἐν τῇ  
 μεταμορφώσει<sup>j</sup> φωνὴ γίνεται ἄνωθεν διδάσκουσα τοὺς  
 ἀνθρώπους καὶ σχῆμά τι, μὴ τὸ φαινόμενον οἶεσθαι μόνον,  
 ἀλλὰ καὶ τὸν ἀγαπητὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ πιστεῦειν εἶναι ἀληθῆ.  
 100 **249.** Ἡ τοιαύτη φωνὴ πρὸς τὴν τῶν ἀκούοντων σύνεσιν ἐν τῷ  
 ἀερίῳ σώματι παρὰ | τοῦ Θεοῦ διετυπώθη κατὰ τὴν ἐπικρα-  
 τοῦσαν τότε τῶν φθεγγομένων συνήθειαν γενομένη, οὕτω τοῦ  
 Θεοῦ τοῦ πάντας θέλοντος σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀλη-  
 θείας ἐλθεῖν<sup>k</sup> πρὸς τὸν σκοπὸν τῆς σωτηρίας τῶν ἀκούοντων

h. Cf. Mt 3, 17 ; Mc 1, 11 ; Lc 3, 22 i. Cf. Jn 12, 28 j. Cf. Mt 17, 5 par.  
 k. 1 Tm 2, 4

1. Du § 238 au § 246, Grégoire rappelle plusieurs fois la même thèse, tout en variant les formulations : la capacité de parler a été accordée à l'homme par le créateur, mais Dieu n'est pas à l'origine même du langage humain. Voir TH. KOBUSCH, « Die Epinoia », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 18. Voir aussi CL. MORESCHINI, « Introduzione », dans *Gregorio di Nissa*, p. XLIII ; G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 102-103.

si bien que la même chose naît comme fruit, se reproduit elle-même en devenant semence et nourrit les hommes par son rendement abondant. **246.** La volonté divine est à l'origine de la réalité, non pas du nom ; par conséquent, la réalité, quant à sa subsistence, est l'œuvre de la puissance de celui qui l'a produite, tandis que les paroles qui font connaître les choses existantes et grâce auxquelles le langage attribue à chacune des choses une marque distinctive en vue d'une désignation précise et sans confusion, sont l'œuvre et l'invention de la faculté de penser, cette faculté et cette nature rationnelles étant elles-mêmes l'œuvre de Dieu<sup>1</sup>. Et parce que tout homme est doué de raison, nécessairement on constate des différences de noms en fonction des différences entre les peuples.

**Une langue unique ?** **247.** Si quelqu'un affirme que la lumière, le ciel, la terre et les semences ont été nommés par Dieu à la manière humaine, il cherchera assurément à démontrer que le langage trouve son origine dans une langue unique avec ses caractéristiques propres<sup>2</sup>. Mais qu'il nous montre donc de quelle langue il s'agit. Il est tout à fait probable que celui qui connaît le premier point n'ignore pas le deuxième. **248.** Même au Jourdain, après la descente de l'Esprit<sup>h</sup> et de nouveau aux oreilles des Juifs<sup>i</sup> et lors de la Transfiguration<sup>j</sup>, une voix venue d'en haut se fit entendre, enseignant aux hommes à ne pas considérer seulement ce qui se manifestait comme une simple figure, mais à croire que c'était le vrai Fils bien-aimé de Dieu. **249.** Une telle voix a été façonnée par Dieu dans la masse de l'air en vue de faciliter la compréhension des auditeurs, ayant été adaptée à la façon de parler qui prévalait chez les gens de l'époque, car ainsi *Dieu qui veut que tous soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité*<sup>k</sup>

2. Grégoire se contente d'indiquer une thèse qu'il va développer plus loin : si le langage provient directement de Dieu, il doit y avoir eu une langue unique. Voir *infra* 250 s.

105 ἐν τῷ ἀέρι τὸν λόγον ἀρθρώσαντος, καθὼς φησι καὶ πρὸς τοὺς  
 Ἰουδαίους ὁ κύριος τοὺς οἰομένους βροντῆν γεγονέναι, διὰ τὸ  
 ἐν ἀέρι συστῆναι τὸν ἦχον, ὅτι *Οὐ δι' ἐμὲ ἢ φωνὴ αὐτῆ*  
*γέγονεν, ἀλλὰ δι' ὑμῶν*<sup>1</sup>. **250.** Πρὸ δὲ τῆς τοῦ παντός συστά-  
 110 σεως οὐδενὸς ὄντος τοῦ ὑποδεχομένου τὸν λόγον ἢ σωματώ-  
 φωνῆν, ὁ λέγων ῥήμασι τὸν Θεὸν κεχρησθαι πῶς ἀποδώσει τὸ  
 PG 996 εἰκὸς τῷ λόγῳ; Αὐτὸς ἀσώματος, ἢ κτίσις οὐκ ἦν, οὐδὲν  
 περὶ αὐτὸν ὑλῶδες ὁ λόγος ἐννοεῖν δίδωσιν, οἱ ὠφεληθέντες ἂν  
 115 διὰ τῆς ἀκοῆς οὐπω συνέστησαν. Ἀνθρώπων δὲ μὴ ὄντων  
 οὐδὲ διαλέκτου τρόπος κατὰ τινα ἔθλους ἰδιότητα τετύπωτο  
 πάντως. Ὁ τοίνυν πρὸς τὸ γράμμα ψιλὸν βλέπων τίσι λογι-  
 σμοῖς τῆ τοιαύτη διανοία παρίσταται ὡς τοῦ Θεοῦ ταῦτα  
 φεγγομένου τὰ ῥήματά τε καὶ τὰ ὀνόματα; **251.** Καίτοι καὶ  
 120 διὰ τούτων γνώη τις ἂν τὸ μάταιον τῶν τὰ τοιαῦτα λεγόντων.  
 Ὡσπερ γὰρ αἱ τῶν στοιχείων φύσεις ἔργον οὔσαι τοῦ πεποιη-  
 κότος πᾶσιν ὡσαύτως φαίνονται καὶ οὐδεμία κατὰ τὴν αἴσθη-  
 σιν τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ διαφορὰ ἐν τῇ τοῦ πυρὸς ἢ τοῦ ἀέρος  
 ἢ τοῦ ὕδατος μετουσία, ἀλλὰ μία ἐστὶ καὶ ἀκίνητος ἐπὶ  
 125 πάντων ἢ φύσις, ὡσαύτως ἐνεργοῦσα καὶ οὐδὲν πρὸς τὰς  
 διαφορὰς τῶν μετεχόντων ἀλλοιουμένη, οὕτως καὶ ἡ τῶν  
 ὀνομάτων θέσις, εἴπερ ἦν ἐκ Θεοῦ τοῖς πράγμασιν ἐφηρμο-  
 σμένη, πᾶσιν ἂν ἦν ἡ αὐτή. **252.** Νυνὶ δὲ τῶν μὲν πραγμάτων  
 ἢ φύσις ἄτε δὴ παρὰ τοῦ Θεοῦ πεπηγυῖα μένει ἀκίνητος, αἱ δὲ  
 130 σημαντικαὶ τούτων φωναὶ πρὸς τοσαύτας γλωσσῶν διαφορὰς  
 διεσχίσθησαν, ὡς | μηδὲ ἀριθμησασθαι τὸ πλῆθος εὐκόλον  
 εἶναι. Εἰ δὲ τις τὴν ἐπὶ τῆς πυργοποιίας σύγχυσιν ὡς ἐναν-

1. Jn 12, 30

1. Trois exemples tirés du Nouveau Testament servent à illustrer l'idée que Dieu s'adapte à la façon de parler des auditeurs auxquels il s'adresse. Si ailleurs Grégoire avance l'argument de la condescendance de Dieu (242), il fait valoir ici la volonté de Dieu de sauver les hommes en les faisant parvenir à la connaissance de la vérité. Cependant, la présente explication est difficile à harmoniser avec les passages dans lesquels Grégoire cherche à démontrer que Dieu ne parle pas par langage articulé (202-206).

a articulé le langage dans l'air en vue du salut des auditeurs, comme le dit aussi le Seigneur aux Juifs qui pensaient qu'il y avait eu un coup de tonnerre, parce qu'un son s'était formé dans l'air : *Ce n'est pas pour moi qu'il y a eu cette voix, mais pour vous*<sup>1</sup>. **250.** Mais comme avant la constitution de l'univers il n'y avait personne qui pût entendre le langage, ni aucun élément corporel qui pût former la voix articulée, comment celui qui soutient que Dieu s'est servi de mots peut-il donner un air de vraisemblance à ses dires ? Dieu lui-même est incorporel, la création n'existait pas, la raison ne permet d'admettre rien de matériel autour de lui, les éventuels bénéficiaires de l'écoute n'étaient pas encore créés. Comme les hommes n'existaient pas, à coup sûr, aucune manière particulière de parler propre à un peuple n'avait pris forme. Par quels arguments celui qui prend en considération la simple lettre du texte peut-il soutenir l'idée que Dieu a prononcé ces verbes et ces noms ? **251.** L'on pourrait aussi apprendre à connaître la vanité de ceux qui tiennent des propos semblables à travers les données suivantes. En effet, tout comme la nature des éléments, qui sont l'œuvre de celui qui les a créés, se manifeste de la même façon à tous et qu'il n'y a aucune différence de perception pour les hommes dans la part qu'ils prennent du feu, de l'air et de l'eau, car il n'y a qu'une seule nature, immuable pour tous, opérant de la même manière et n'étant pas soumise au changement en fonction de la différence de ceux qui participent d'elle, de même l'attribution de noms adaptés aux réalités, si vraiment elle avait été opérée par Dieu, serait la même pour tous. **252.** En fait, la nature des choses existantes demeure inchangée, parce qu'elle a été fixée par Dieu, mais les paroles désignant ces réalités sont différenciées en tellement de langues qu'il est difficile d'en compter le grand nombre<sup>2</sup>. Et si

2. Dans certains milieux de l'époque, on se demandait si le nombre des langues était de 70 ou 72. Voir A. BORST, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker* I, Stuttgart 1957, p. 244 s.



τιουμένην τοῖς εἰρημένους προφέρει, οὐδὲ ἐκεῖ ποιεῖν λέγεται γλώσσας ὁ Θεὸς τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ συγγεῖν τὴν οὖσαν, ὡς ἂν μὴ πάντες πάντων ἀκούοιεν<sup>m</sup>. **253.** Ἔως γὰρ ἦν πᾶσι κατὰ  
 135 ταῦτόν ἡ ζωὴ καὶ οὐπω πρὸς πολλὰς ἐθνῶν διαφορὰς ἐμερίσθησαν, μιᾷ συνέζων φωνῇ πάντων ἀνθρώπων τὸ πλήρωμα· ἐπεὶ δὲ κατὰ θεῖαν βούλησιν ἔδει πᾶσαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων κατοικισθῆναι τὴν γῆν, τότε διασπασθέντες κατὰ <τὴν> τῆς φωνῆς κοινωनीαν ἄλλος ἀλλαχῆ διεσπάρησαν καὶ πρὸς ἄλλον  
 140 καὶ ἄλλον χαρακτηῖρα ῥημάτων καὶ φωνῆς μεθρημόσθησαν συνδετικὴν τινὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους ὁμονοίας τὴν ὁμοφωνίαν λαχόντες, πρὸς μὲν τὴν τῶν πραγμάτων οὐ διαφωνοῦντες γινῶσιν, πρὸς δὲ τὸν τῶν ὀνομάτων τύπον διαφερόμενοι. **254.** Οὐ γὰρ ἄλλο τι παρ' ἄλλοις ὁ λίθος ἢ τὸ ξύλον δοκεῖ,  
 145 διάφορα δὲ παρ' ἐκάστοις τὰ τῆς ὕλης ὀνόματα, ὥστε μένει παγίως ἡμῖν ὁ λόγος ὁ τὰς ἀνθρωπίνας φωνὰς τῆς ἡμετέρας διανοίας εὐρήματα εἶναι διοριζόμενος. Οὕτε γὰρ ἐξ ἀρχῆς, ἕως ὁμόφωνον ἅπαν ἦν ἑαυτῷ τὸ ἀνθρώπινον, Θεοῦ ῥημάτων τινὰ διδασκαλίαν γεγενῆσθαι τοῖς ἀνθρώποις παρὰ τῆς γρα-  
 150 φῆς μεμαθήκαμεν οὔτε εἰς ποικίλας γλωσσῶν διαφορὰς διατηθέντων ὅπως ἂν ἕκαστος φθέγγοιτο θεῖος ἐπεστάτησε νόμος· ἀλλὰ θελήσας ὁ Θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐν ἄλλαις γενέσθαι γλώσσαις ἀφῆκεν ὁδῶ τὴν φύσιν πορεύεσθαι κατὰ τὸ ἀρέσκον διαρροῦσαν παρ' ἐκάστοις τὸν ἦχον πρὸς τὴν τῶν

m. Cf. Gn 11, 7

1. Apparemment, l'objection ne manque pas de poids ; l'interprétation de Grégoire revêt un caractère d'autant plus original. Non seulement il fait remarquer que l'Écriture ne présente pas les diverses langues comme ayant été créées par Dieu, mais un peu plus loin il fait comprendre que la langue commune parlée jusque là n'est pas non plus une création directe de Dieu. A ce sujet KARFÍKOVÁ mentionne le jugement de A. Borst qui estime que cette théorie est « révolutionnaire » : voir KARFÍKOVÁ, « Der Ursprung der Sprache », p. 288-289, note 54.

l'on objecte que la confusion des langues lors de la construction de la tour contredit nos propos<sup>1</sup>, il n'est pas dit là non plus que Dieu crée les langues parlées par les hommes, mais qu'il provoque la confusion de celle qui existe, pour que, dans leur ensemble, ils ne soient plus en état de s'entendre entre eux<sup>m</sup>. **253.** En effet, aussi longtemps que la vie était la même pour tous et que les hommes n'étaient pas encore divisés entre eux pour former de nombreux peuples, la totalité des hommes vivait ensemble en utilisant une seule et même langue. Mais comme il fallait, selon la volonté divine, que toute la terre fût habitée par les hommes, ils se séparèrent alors en fonction de leur communauté de langue, se dispersant les uns dans une région, les autres dans une autre, et, en se conformant à telle ou telle forme spécifique de noms et de langage, ils ont acquis un parler commun qui servait à chaque groupe de lien pour assurer la concorde réciproque, sans dissoner entre eux pour la connaissance des réalités, mais en différant entre eux pour la forme des noms<sup>2</sup>. **254.** En effet, la pierre ou l'arbre n'ont pas un air différent d'un peuple à l'autre, mais les noms désignant les matériaux sont différents chez chaque peuple, si bien qu'est assurée la solidité de notre raisonnement qui considère les paroles humaines comme inventions de notre intelligence. Car nous n'avons pas appris de l'Écriture qu'à l'origine, aussi longtemps que tout le genre humain avait la même langue, Dieu eût donné aux hommes un quelconque enseignement sur les mots, ni que, lorsque les hommes se divisèrent entre de nombreuses langues différentes, une loi divine eût prescrit comment chacun devait parler ; mais comme Dieu avait voulu que les hommes parlassent des langues différentes, il laissa la nature libre de suivre son chemin et d'articuler les sons au gré de chaque groupe en vue de

2. Voir les considérations d'A. VICIANO, « Algunas lejes logicas del lenguaje, segun Gregorio di Nisa : a proposito de dos pasajes de Contra Eunomium I », dans MATEO-SECO (ed), *VI Coloquio*, p. 321-327.

155 ὀνομάτων σαφήνεια. **255.** Ὁ τοῖνον Μωϋσῆς πολλαῖς ὕστερον γενεαῖς τῆς πυργοποιίας γενόμενος μιᾷ τῶν μετὰ ταῦτα κέχρηται γλώσση ἱστορικῶς τὴν κοσμογένειαν ἡμῖν διηγούμενος καὶ τινὰς τῶ | Θεῶ προσαπτει φωνάς, τῇ ἑαυτοῦ γλώσση καθ' ἣν πεπαίδευτό τε καὶ συνείθιστο ταῦτα διεξιῶν  
 J 301  
 PG 997 160 καὶ οὐκ ἐξαλλάσσων τὰς τοῦ | Θεοῦ φωνάς ἀλλοιοτρόπως τινὶ καὶ ξενίζοντι φωνῆς χαρακτῆρι, ὥστε διὰ τοῦ ξένου τῆς συνηθείας καὶ παρηλλαγμένου τῶν ὀνομάτων αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ εἶναι τὰς φωνάς κατασκευάζειν, ἀλλὰ τῇ συνήθει χρώμενος γλώσση ὁμοίως τὰ τε ἑαυτοῦ καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ διεξέρχεται.  
 165 **256.** Φασὶ δὲ τινες τῶν ἐπιμελέστερον ταῖς θείαις γραφαῖς ἐπηκολουθηκότων μηδὲ ἀρχαῖζειν τὴν Ἑβραίων φωνὴν καθ' ὁμοιότητα τῶν λοιπῶν, ἀλλὰ μετὰ τῶν ἄλλων θαυμάτων καὶ τοῦτο τοῖς Ἰσραηλίταις θαυμαστοποιηθῆναι, τὸ τὴν γλῶσσαν ταύτην ἀθρόως μετὰ τὴν Αἴγυπτον ἐσχεδιασθῆναι τῶ ἔθνει.  
 170 Καὶ τις ἐστὶ τοῦ προφήτου λόγος τὸ τοιοῦτον πιστούμενος ἔν γὰρ τῶ ἐξελεθὲν αὐτόν, φησίν, ἐξ Αἰγύπτου τότε γλῶσσαν ἦν οὐκ ἔγνω ἠκουσεν<sup>n</sup>. **257.** Εἰ οὖν Ἑβραῖος μὲν Μωϋσῆς, τελευταία δὲ τῶν ἄλλων ἢ τῶν Ἑβραίων φωνή, ὁ μετὰ τὴν

n. Ps 81 (80), 6

1. Voir *CE* II, 284, où figurent des remarques semblables au sujet des noms désignant le ciel.

2. Malgré d'apparentes digressions, Grégoire a toujours en vue la réfutation de l'interprétation d'Eunome relative à Gn 1, 1-26.

3. Dans les milieux juifs régnait un large accord sur la haute antiquité de l'hébreu et certains soutenaient que c'était la langue parlée par Dieu quand il s'adressa à Adam et à ses descendants : voir Introduction. Même des auteurs païens comme Celse se montrent intéressés par cette problématique. Celse soutenait que « les Juifs, Égyptiens de race, avaient abandonné l'Égypte après s'être révoltés contre l'État égyptien ». Origène réplique en disant : « Il est impossible pour une telle foule révoltée d'Égyptiens, n'ayant pour origine que la révolte, de devenir une nation au moment même de sa révolte et de changer de langue, au point que ceux qui, jusque là, parlaient la langue égyptienne adoptent subitement la langue hébraïque. » Origène note que, dans ce cas, ils auraient pu adopter la langue des Syriens et des

conférer plus de clarté aux noms<sup>1</sup>. **255.** Or, Moïse, né bien des générations après la construction de la tour, a utilisé l'une des langues postérieures dans son récit historique de la création du monde<sup>2</sup> et il attribue certaines paroles à Dieu, en relatant ces choses en détail dans la langue qui lui a été enseignée et qui lui est familière, sans altérer les paroles de Dieu en leur donnant une tournure différente et étrangère, de façon à prouver par la non-conformité à l'usage et par la différence des noms que ce sont les paroles mêmes de Dieu ; mais il a recours à sa langue habituelle et rapporte de la même manière les paroles de Dieu et les siennes propres. **256.** Certains qui ont fréquenté avec plus d'attention les divines Écritures affirment que la langue hébraïque n'est pas ancienne au même titre que d'autres, mais qu'à côté d'autres merveilles, il arriva aussi miraculeusement qu'après la sortie d'Égypte, cette langue fut créée dans sa totalité pour le peuple. Il existe une parole d'un prophète qui confirme cela : *Lorsqu'il sortit d'Égypte*, dit-il, *il entendit une langue qu'il ne connaissait pas*<sup>3</sup>. **257.** Si donc Moïse fut hébreu et si la langue hébraïque est la dernière des langues<sup>4</sup>, celui qui est né tant de milliers d'années après la

Phéniciens plutôt que de créer la langue hébraïque. Il proclame alors sa conviction : « Les Hébreux, avant leur descente en Égypte, avaient déjà un langage ancestral et les lettres hébraïques différaient des lettres égyptiennes, et c'est elles que Moïse employa pour écrire les cinq livres que les juifs tiennent pour sacrés » (ORIGÈNE, *Contre Celse*, III, 5-6, *SC* 136, p. 21-25). Un peu plus loin, il précise : « Un examen approfondi de la question permet de dire de ceux qui sont sortis de la terre d'Égypte : c'est un miracle que tout le peuple en masse ait repris la langue dite hébraïque... Dans ce sens, un de leurs prophètes a dit... » Suit la citation du Ps 81 (80), 6, reproduite par Grégoire de Nysse.

4. Il convient de signaler que, d'après Origène, la langue hébraïque existait déjà avant la descente en Égypte, alors que, selon Grégoire, cette langue fut créée à l'occasion de la sortie d'Égypte. Sur ce point, il semble suivre d'autres interprètes qui ont étudié l'Écriture de plus près. Cependant, malgré la diversité des opinions, son argumentation ne perd pas sa pertinence, car ce qui est en cause, c'est la postériorité de Moïse par rapport aux événements racontés dans Gn 1, 1-26.

τοῦ κόσμου σύστασιν τοσαύταις ἐτῶν χιλιάσιν ὕστερον γεγο-  
 175 νῶς καὶ τῇ καθ' ἑαυτὸν φωνῇ τὰς τοῦ Θεοῦ διηγούμενος  
 ῥήσεις ἄρ' οὐχὶ σαφῶς διδάσκει τὸ μὴ τοιαύτην φωνὴν τὴν  
 κατὰ ἄνθρωπον σχηματιζομένην ἀναγράφειν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ,  
 ἀλλὰ ταῦτα μὲν λέγειν διὰ τὸ μηδὲ δυνατὸν εἶναι τὸ νοηθῆν  
 ἐτέρως εἰπεῖν ἢ ἀνθρωπίναις φωναῖς, σημαίνειν δὲ διὰ τῶν  
 180 λεγομένων θεοπρεπῆ τινα καὶ μεγαλοφυστέραν διάνοιαν ;  
**258.** Τὸ γὰρ οἶεσθαι τῇ Ἑβραϊδὶ γλώσσει τὸν Θεὸν κεχρησθαι  
 μηδενὸς ὄντος τοῦ τοιαύτης φωνῆς ἐπαίοντος οὐκ οἶδα πῶς ὁ  
 λελογισμένος συνθήσεται. Ἐν ταῖς Πράξεσι μεμαθήκαμεν  
 διὰ τοῦτο τὴν θείαν δύναμιν εἰς πολλὰς διεσχίσθαι φωνάς<sup>ο</sup>, ὡς  
 185 ἂν μηδεὶς τῶν ἑτερογλωσσῶν ἀποστεροῖτο τῆς ὠφελείας ἡ  
 δὲ Θεὸς πρὸ τῆς κτίσεως ἀνθρωπικῶς διεβλήγετο τίνα ὠφελεῖν  
 μέλλων ἐκ τῆς τοιαύτης φωνῆς ; **259.** Τὸ μὲν γὰρ συνδιατίθε-  
 σθαι τῇ τῶν ἀκουόντων δυνάμει τὸν λόγον πρὸς τὸν τῆς  
 ὠφελείας σκοπὸν, οὐδὲν ἂν τις ἀνάξιον τῆς θείας εἶναι φιλαν-  
 190 θρωπίας ὑποτυπήσειεν, ἐπεὶ καὶ Παῦλος ὁ μιμητὴς τοῦ  
 κυρίου πρὸς τὰς τῶν ἀκουόντων ἕξεις οἶδεν ἀρμοδίως τὸν  
 λόγον μεταχειρίζεσθαι, γάλα τοῖς νηπίοις γινόμενος καὶ στε-  
 ρεὰ τοῖς τελείοις τροφή<sup>ρ</sup> · τὸ δὲ μηδενὸς κατορθουμένου σκο-  
 195 ζεῖν τοιαύτην ῥήματα τὸν Θεὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ῥαψωδεῖν, οὐκ  
 ὄντος τοῦ δεομένου τῆς διὰ τῶν τοιούτων φωνῶν σημασίας,  
 οὐκ οἶδα πῶς ἐστὶ μὴ καταγέλαστον ἅμα καὶ βλάσφημον τὸ  
 τοιοῦτον οἶεσθαι. **260.** Οὔτε οὖν Ἑβραία τοῦ Θεοῦ ἢ φωνῇ

ο. Cf. Ac 2, 3-4    ρ. Cf. 1 Co 3, 1-2 ; He 5, 12

1. A partir de ce paragraphe, Grégoire formule la conclusion qui se dégage de l'argumentation qui précède.

2. Pour le récit de la descente de l'Esprit sous forme de langues de feu, les exégètes proposent deux explications : les apôtres parlent effectivement d'autres langues pour se faire comprendre des auditeurs parlant d'autres langues que celle des apôtres ou bien les auditeurs ont compris les paroles des apôtres comme si ceux-ci s'exprimaient dans la langue de chacun. Grégoire ne se prononce pas clairement à ce sujet.

constitution du monde et qui rapporte les paroles de Dieu dans sa propre langue n'enseigne-t-il pas clairement qu'il ne faut pas attribuer à Dieu un langage façonné conformément à celui des hommes, mais qu'il s'exprime ainsi parce qu'il n'est pas possible d'exprimer les pensées autrement qu'avec des paroles humaines, et qu'il fait connaître à travers ces paroles une conception digne de Dieu et de nature plus sublime<sup>1</sup> ? **258.** Je ne sais comment un homme qui a réfléchi sérieusement peut admettre l'idée que Dieu s'est servi de la langue hébraïque, alors qu'il n'y avait personne pour se mettre à l'écoute d'une telle langue. Nous avons appris des *Actes* que la puissance divine a été divisée en de nombreuses langues<sup>ο</sup>, pour qu'aucun de ceux qui pratiquent une autre langue ne fût empêché d'en tirer avantage. Mais si Dieu parlait à la manière humaine avant la création, qui donc voulait-il faire bénéficier de ce langage<sup>2</sup> ? **259.** Personne ne pourrait supposer rien d'indigne de la bienveillance divine à l'égard des hommes dans le fait que le langage soit adapté à la capacité d'écoute des auditeurs en vue de leur procurer des avantages. Paul lui-même, l'imitateur du Seigneur, sait conformer ses paroles, de façon appropriée, aux dispositions de ses auditeurs, devenant lait pour les enfants, nourriture solide pour les parfaits<sup>ρ 3</sup>. Si on cherche à prouver que Dieu déclame pour lui-même de telles paroles, alors qu'aucune intention ne préside à un tel usage de la langue et qu'il n'y a personne ayant besoin de connaître la signification de ces paroles, je ne sais comment éviter de penser qu'une telle chose est ridicule et en même temps blasphématoire. **260.** Donc la langue dans laquelle Dieu s'est exprimé

3. A l'appui de sa thèse, Grégoire invoque aussi le témoignage de Paul. Il insiste sur la façon de présenter en langage différent le message qui est le même. C'est là un thème utilisé assez couramment par les Pères qui parlent de la *paideia* divine.

οὔτε καθ' ἕτερόν τινα τύπον τῶν ἐν τοῖς ἔθνεσι νενομισμένων  
 200 προφερομένη· ἀλλ' ὅσοι τοῦ Θεοῦ λόγοι παρὰ τοῦ Μωϋσέως  
 ἢ τῶν προφητῶν ἐγράφησαν, ἐνδείξεις εἰσὶ τοῦ θεοῦ θελήμα-  
 τος ἄλλως καὶ ἄλλως κατὰ τὴν ἀξίαν τῶν μετεχόντων τῆς  
 χάριτος τῷ καθαρῷ τε καὶ ἡγεμονικῷ τῶν ἀγίων ἐλλάμπου-  
 σαι. **261.** Οὐκοῦν ἐφθέγγετο μὲν ὁ Μωϋσῆς ὡς ἐπεφύκει τε  
 205 καὶ πεπαίδευτο, προσετίθει δὲ τῷ Θεῷ τὰς φωνὰς ταύτας  
 καθὼς εἴρηται πολλάκις διὰ τὸ νηπιῶδες τῶν ἄρτι τῆ θεογνω-  
 σία προσαγομένων πρὸς ἐναργῆ τε παράστασιν τοῦ θεοῦ  
 θελήματος καὶ ὡς ἂν εὐπειθεστέρους ἀπεργάσασαι τοὺς  
 ἀκούοντας τῆ ἀξιοπιστία τοῦ εἰρηκότος δυσωπουμένους.  
 PG 1000 210 **262.** | Ἄλλ' οὐ φησιν ὁ Εὐνόμιος ὁ τοιαύτας καθ' ἡμῶν τὰς  
 λοιδορίας προφέρων, « ὁ τῆς ἐνθέσμου συνηθείας κληρονόμος  
 τε καὶ συνήγορος » – ὑπαλλάξας γὰρ τὴν ὕβριν εἰς εὐφημίαν  
 J 303 τοῖς ἰδίοις αὐτὸν δεξιῶσομαι. Ἄλλ' | « αὐτὸν αὐτῷ μαρτυρεῖν  
 τὸν Μωϋσέα » διίσχυρίζεται « παρὰ τοῦ δημιουργήσαντος  
 215 τὴν φύσιν δεδωρῆσθαι τοῖς ἀνθρώποις τῶν τε ὀνομαζομένων  
 καὶ τῶν ὀνομάτων τὴν χρῆσιν, καὶ τὴν γε τῶν δεδομένων  
 κλησὶν ἀνωτέραν εἶναι τῆς τῶν χρωμένων γενέσεως », οὕτως  
 πάντα κατὰ λέξιν εἰπών. **263.** Εἰ μὲν οὖν ἴδιον κέκτηται τινα  
 Μωϋσέα, παρ' οὗ τὰ σοφὰ ταῦτα διδάσκειται, κάκειθεν  
 220 ὀρμώμενος τοῖς τοιοῦτοις ἐπιθαρσεῖ τῶν λόγων, ὅτι « Θεὸς  
 διαθεσμοθετεῖ, καθὼς οὕτως φησι, τῶν ἀνθρώπων τὰς  
 ῥήσεις », οὕτως τε κελεύει καὶ ἐτέρως ἀπαγορεύει τὰς ἐπι-  
 τῶν πραγμάτων κείσθαι φωνὰς, κεχρήσθω πρὸς τὸ δοκοῦν  
 τοῖς λήροις, σύμμαχον ἔχων τὸν κρυπτὸν Μωϋσέα. Εἰ δὲ  
 225 μόνος ἐστὶ Μωϋσῆς οὗ ἡ γραφὴ κοινὸν μάθημα τοῖς τὸν θεῖον  
 λόγον πεπαιδευμένοις ἐστὶ, δεξιόμεθα τὴν κατὰ γινωσιν, εἰ ὑπὸ

1. Voir ARI OJELL, « Service or Mastery ? », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 482.

2. Comme le signale W. JAEGER, Grégoire applique ironiquement à Eunome les qualificatifs que ce dernier avait utilisés à propos de Basile (voir *supra* 197).

3. Voir CE II, 269 et 443.

n'est ni l'hébreu, ni une autre forme de langue en usage chez les peuples : mais toutes les paroles de Dieu consignées par écrit par Moïse et les prophètes sont des indications de la volonté divine, éclairant, d'une manière ou d'une autre, l'intellect pur des saints selon le degré de dignité de ceux qui ont part à cette grâce <sup>1</sup>. **261.** Ainsi Moïse parlait conformément à ses origines et à son éducation, mais il attribuait ces paroles à Dieu, comme cela a été dit souvent, à cause de l'état d'enfance de ceux qui venaient d'être amenés depuis peu à la connaissance de Dieu, en vue de présenter clairement la volonté de Dieu et de mieux disposer les auditeurs à croire sous l'effet de la crainte respectueuse liée à la véracité de celui qui parle.

#### L'autorité de Moïse

**262.** Mais Eunome nie cela, lui qui profère contre nous de telles injures, lui « l'héritier et le défenseur de pratiques conformes à la loi » – je l'honorerai par ses propres déclarations en changeant le ton injurieux en ton plus bienveillant <sup>2</sup>. Il soutient avec force que « Moïse lui-même témoigne en sa faveur que celui qui a créé la nature, a accordé comme don aux hommes l'usage des choses nommées et l'usage des noms et que l'appellation des choses données est antérieure à la naissance de ceux qui en font usage <sup>3</sup> ». Telles sont toutes ses paroles rapportées littéralement. **263.** Si donc il a trouvé quelque Moïse qui lui est propre et qui lui apprend des choses si sages et si, incité par là, il s'enhardit à déclarer que « Dieu fixe par décret, comme il dit, les noms utilisés par les hommes », ordonnant de donner tels noms aux réalités et défendant de les appeler autrement, qu'Eunome s'adonne donc, comme bon lui semble, à ces stupidités, avec le concours de ce Moïse secret. Mais du moment qu'il existe un seul Moïse, dont l'Écriture procure une connaissance commune à ceux qui ont été éduqués selon la Parole divine, nous accepterons la condamnation, si nous sommes confondus par les paroles de

τῶν τοῦ Μωϋσέως ἐλεγχόμεθα λόγων. **264.** Ποῦ τοίνυν τὸν  
 περὶ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων εὕρατο νόμον, ἐπ' αὐτῶν  
 ἐκθέσθω τῶν γεγραμμένων. Κοσμογένεια καὶ τῶν καθεξῆς  
 230 ἀνθρώπων γενεαλογία καὶ πραγμάτων τινῶν ἱστορία καὶ ἡ  
 ποικίλη νομοθεσία περὶ τε τῶν κατὰ τὴν λατρείαν καὶ τῶν  
 κατὰ τὸν βίον παρατηρημάτων, ταῦτα τῆς Μωϋσέως γραφῆς  
 τὰ κεφάλαια. Εἰ δέ φησιν οὗτος εἶναι τινα ῥημάτων νομοθε-  
 235 σίαν, δεῖξάτω τὸν νόμον, κἀγὼ σιωπήσομαι· ἀλλ' οὐκ ἂν  
 εἰπεῖν ἔχοι. **265.** Οὐ γὰρ ἂν τῶν ἐναργεστέρων ἀφήμενος  
 ἀποδείξωσιν ἐκεῖνα διεξῆσει δι' ὧν καταγέλαστος μᾶλλον ἢ  
 πιθανὸς δοκεῖ τοῖς ἀκούουσι. Τὸ γὰρ οἴεσθαι τοῦτο εἶναι  
 <τὸ> τῆς εὐσεθείας κεφάλαιον, τὸ ῥημάτων εὕρεσιν προσ-  
 240 μαρτυρεῖν τῷ Θεῷ, ὃ μικρὸς εἰς εὐφημίαν ὄλος ὁ κόσμος |  
 καὶ τὰ ἐν αὐτῷ θαύματα, πῶς οὐ τῆς ἐσχάτης εὐηθείας ἐστὶ  
 τῶν μεγάλων ἀφήμενον ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων σεμνύνειν τὸ  
 θεῖον; Πρόσταγμα τῆς κτίσεως καθηγγήσατο ῥηθὲν μὲν  
 παρὰ τοῦ Μωϋσέως ἀνθρωπικῶς, θεοπρεπῶς δὲ γενόμενον.  
**266.** Τὸ τοίνυν ποιητικὸν τῶν θείων δυνάμει συνεστηκότων  
 245 θέλημα τοῦτο ῥημάτων διδασκαλίαν ὁ ἀκριβὴς ἐπίστωρ τῶν  
 γραφῶν ἀποφαίνεται, καὶ ὡσπερ εἰπόντος τοῦ Θεοῦ γενη-  
 θήτω ῥῆμα ἢ συστήτω λόγος ἢ τότε τοιάνδε λαχέτω τὴν  
 κλῆσιν οὗτος εἰς συνηγορίαν προβάλλεται τῶν ἰδίων ῥημάτων  
 τὴν ὑποστατικὴν τῆς κτίσεως ἐν τῷ θεῷ θελήματι κίνησιν,  
 250 ὑπὸ πολλῆς προσοχῆς τῶν γραφῶν καὶ ἐμπειρίας οὐδὲ τοῦτο  
 εἰδώς, ὅτι καὶ ὄρμη διανοίας φωνῆ πολλάκις παρὰ τῆς γραφῆς  
 ὀνομάζεται. **267.** Καὶ τούτου μάρτυς Μωϋσῆς αὐτός, ὃν πολ-

J 304

1. Les considérations concernant un Moïse propre à Eunome sont destinées à mettre en garde contre une interprétation fantaisiste de l'Écriture qui consiste à lire les textes en fonction d'un principe explicatif appliqué arbitrairement à tel passage.

2. Dans les discussions sur l'origine des langues et des différents peuples, les listes généalogiques, notamment celles de Gn 10, 1-32, ont joué un rôle appréciable. Voir Borsst, *Der Turmbau von Babel*, t. 1, p. 120-130. Grégoire ne se réfère pas à ces listes pour étayer son argumentation.

Moïse <sup>1</sup>. **264.** Qu'Eunome montre, à partir des écrits mêmes de Moïse, où il a trouvé la loi concernant les verbes et les noms. Le récit de la création, les listes des générations successives des hommes <sup>2</sup>, l'histoire de certains événements et la législation variée relative au culte et à l'organisation de la vie, tels sont les principaux points des écrits de Moïse. Si cet homme prétend qu'il y a quelque loi à propos des noms, qu'il produise cette loi et nous nous tairons. Mais il en serait incapable. **265.** Autrement il n'abandonnerait pas les démonstrations plus claires pour exposer ce qui le fait paraître aux auditeurs plus ridicule que digne de créance. Penser que le point principal de la piété consiste à attribuer l'invention des mots à Dieu, pour la louange duquel le monde entier et les merveilles qui y sont contenues ne suffisent pas, comment ne serait-ce pas l'expression de la déraison la plus totale ? Car de cette façon, on néglige ce qui est important et on cherche à honorer la divinité à partir de ce qui est humain. La création s'est effectuée à la suite d'un ordre, qui a été relaté de façon humaine par Moïse, mais qui s'est réalisé d'une manière digne de Dieu. **266.** Cet homme, qui connaît si exactement les Écritures, soutient que la volonté créatrice de ce qui est produit par la puissance divine, consiste à enseigner des mots, comme si Dieu avait dit : « Que le mot soit » ou « Que le langage soit constitué » <sup>3</sup> ; pour justifier ses paroles, cet homme fait valoir le mouvement de la volonté divine qui fait exister la création, alors qu'à force d'étudier et de pratiquer l'Écriture, il ne sait même pas qu'un élan de la pensée est souvent appelé 'voix' par l'Écriture <sup>4</sup>. **267.** Ceci est attesté par Moïse lui-même, dont cet

3. Ce passage représente une nouvelle formulation apparemment outrée. En réalité, Grégoire fait allusion à la thèse d'Eunome selon laquelle Dieu crée les noms et les réalités désignées par ces noms : logiquement, on peut en déduire que les noms sont antérieurs aux réalités désignées.

4. La vraie solution consiste à admettre que c'est le mouvement même de la volonté divine qui donne naissance à la création : point n'est besoin de la médiation de paroles à la manière humaine.

λαχῆ παρασύρων κατὰ τοῦτο τὸ μέρος ἠγγνόησε. Τίς γὰρ οὐκ οἶδε τῶν καὶ ὀπωσοῦν καθωμιληκότων τῆ βίβλω, ὅτι κατε-  
 255 πλάγησαν μὲν ἀθρόως ἐν τῇ ἐρήμῳ τῶν Αἰγυπτίων τὴν ἔφο-  
 δον ὁ Ἰσραηλίτης λαός, ἄρτι τὴν Αἴγυπτον ἀποδράσαντες,  
 πανταχόθεν δὲ προφαινομένων αὐτοῖς τῶν δεινῶν, ἐκεῖθεν τῆς  
 260 τῆς | ἀμηχανίας ταύτης ἐκεῖνον ἐπητιῶντο<sup>q</sup> · τοῦ δὲ παραμυ-  
 θουμένου τοὺς κατεπτηχότας τῷ φόβῳ καὶ εἰς προθυμίαν  
 παραθαρσύνοντος<sup>r</sup> γίνεται θεόθεν φωνὴ ὀνομαστὶ τὸν προφή-  
 την προσκαλουμένη · *Τί βοᾷς πρὸς με<sup>s</sup> ; 268.* Καίτοι γε πρὸ  
 τῶν εἰρημένων οὐδεμιᾶς ὁ λόγος ἐπιμέμνηται Μωϋσέως  
 265 φωνῆς, ἀλλ' ἡ πρὸς τὸν Θεὸν τοῦ προφήτου διάνοια φωνὴ τις  
 ὀνομάσθη κατὰ τὸ σιωπώμενον ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς καρδίας  
 νοήματι βοωμένη. Εἰ δὲ Μωϋσῆς βοᾷ μὴ φθεγγόμενος ὑπὸ  
 270 μάρτυρι τῷ τῶν ἀλαλήτων στεναγμῶν<sup>t</sup> ἐπαύοντι, τί καινὸν  
 εἰ καὶ τὸ θεῖον βούλημα γνοῦς ὁ προφήτης, ὡς δυνατὸν ἦν |  
 αὐτῷ τε εἰπεῖν καὶ ἡμῖν ἀκοῦσαι, διὰ τῶν γνωρίμων ἡμῖν καὶ  
 συνήθων ἐφανέρωσε λόγων, διάλογον Θεοῦ σωματικώτερον  
 διαγράφων οὐ ῥήμασι γινόμενον, ἀλλὰ διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν  
 ἐκφωνούμενον ; **269.** *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησε, φησίν, ὁ Θεὸς οὐ τὸ*  
 275 *ὄνομα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ἀλλὰ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν*  
*γῆν<sup>u</sup> · καὶ εἶπε Γενηθήτω φῶς<sup>v</sup>, οὐχὶ προσηγορία φωτός ·*  
*Καὶ διακρίνας τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους ἐκάλεσε, φησίν, ὁ*  
*Θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσε νύκτα<sup>w</sup>.*

J 305

q. Cf. Ex 14, 7-12    r. Cf. Ex 14, 13-14    s. Ex 14, 15    t. Rm 8, 26-27  
 u. Gn 1,1    v. Gn 1, 3    w. Gn 1, 5

1. Voir T. DOLIDZE, « The Cognitive Function of Epinoia », dans KAR-  
 FIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 458. L'auteur renvoie à PLOTIN,  
*Ennéades III*, 8 (30) 4, 1 ; 8 (30) 6, 10 ; VI, 8 (39) 11, 1. Voir aussi  
 CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 327, note 150 qui établit un rappro-  
 chement avec *La Vie de Moïse*, SC 1, p. 92.

homme dénature souvent les paroles, mais qu'il ignore sur ce point. En effet, qui, parmi ceux qui sont tant soit peu familiarisés avec la Bible, ignore que le peuple d'Israël, qui depuis peu avait fui l'Égypte, fut, dans son ensemble, frappé de crainte dans le désert par l'arrivée des Égyptiens ? Alors que les dangers se manifestaient de toutes parts, puisque d'un côté, la mer opposait un mur à leur passage et que, de l'autre, les ennemis empêchaient la fuite vers l'arrière, ils se rassemblèrent autour du prophète et lui reprochaient d'être responsable de cette situation sans issue<sup>q</sup>. Tandis qu'il cherchait à consoler ceux qui étaient perclus de peur et à les exhorter à prendre confiance<sup>r</sup>, une voix venant de Dieu se fait entendre, appelant le prophète par son nom : *Pourquoi cries-tu vers moi ?*<sup>s</sup>. **268.** Or, avant ces paroles, le récit ne mentionne aucune voix de Moïse, mais la pensée du prophète qui se tourne vers Dieu fut appelée en quelque sorte 'voix', émise en criant silencieusement dans la pensée secrète du cœur<sup>t</sup>. Si, à la vérité, Moïse crie sans émettre aucune parole, selon le témoignage de celui qui entend *les gémissements ineffables*<sup>u</sup>, qu'y a-t-il d'étrange si le prophète, connaissant aussi le vouloir divin, nous l'a fait connaître à travers des mots qui nous sont connus et familiers, autant qu'il était possible à lui de les formuler et à nous de les entendre, en rapportant de façon plus concrète le dialogue de Dieu, qui s'est fait non pas à l'aide de paroles, mais est exprimé à travers ses œuvres<sup>v</sup> ? **269.** *Au commencement*, est-il dit, *Dieu créa* non pas le nom du ciel et de la terre, mais le ciel et la terre<sup>w</sup> ; et il dit : *Que la lumière soit*<sup>x</sup> et non le nom de la lumière. Et séparant la lumière des ténèbres, *Dieu*, est-il dit, *appela la lumière jour et appela les ténèbres nuit*<sup>y</sup> <sup>3</sup>.

2. Voir *supra* 219-224.

3. Même procédé qu'en 266.

Τούτοις εικός ἐστὶ τοὺς ἐναντιομένους ἡμῶν ἐπιστηρί-  
 ζεσθαι. Συστήσομαι γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν τῷ λόγῳ καὶ τὰ παρε-  
 280 θέντα παρ' ἐκείνων ἀνθυποίσω τῇ ἀκολουθίᾳ τῆς ἐξετάσεως,  
 ὡς ἂν ἰσχυρότερον ἡμῶν βεβαιωθείη τὸ δόγμα, μηδεμιᾶς ἀντι-  
 θέσεως ἀνεξετάστου παραλειφθείσης. Ἐκάλεσε, φησὶν, ὁ  
 Θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανὸν<sup>x</sup> καὶ τὴν ξηρὰν ἐκάλεσε γῆν<sup>y</sup> καὶ  
 τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος νύκτα<sup>z</sup>. **270.** Πῶς οὖν, ἐροῦσι,  
 285 τῆς γραφῆς ὁμολογούσης παρὰ τοῦ Θεοῦ τεθεῖσθαι τούτοις  
 τὰς κλήσεις ὑμεῖς ἀνθρωπίνης ἐπινοίας εἶναι φατε τὰ ὀνόμα-  
 τα ; Τί οὖν πρὸς ταῦτα ἡμεῖς ; Πάλιν ἐπὶ τὸν ἰδιώτην κατα-  
 φεύγομεν λόγον καὶ φαμεν ὅτι ὁ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐκ τοῦ μὴ  
 ὄντος ἀγαγὼν εἰς οὐσίαν πραγμάτων ἐστὶ δημιουργὸς ἐν ὑπο-  
 290 στάσει θεωρουμένων, οὐκ ὀνομάτων ἀνυποστάτων ἐν φωνῆς  
 ἤχῳ καὶ ψόφῳ γλώττης συνισταμένων · τὰ δὲ πράγματα  
 κατὰ τὴν ἐγκειμένην ἐκάστῳ φύσιν καὶ δύναμιν διὰ τινος  
 σημαντικῆς φωνῆς ὀνομάζεται, κατὰ τὴν ἐπιχωριάζουσαν ἐν  
 ἐκάστῳ [τῷ] ἔθνει συνήθειαν τῆς προσηγορίας τοῖς ὑποκειμέ-  
 295 νοις ἀρμοζομένης. **271.** Ἄλλ' ἐπειδὴ τὰ πολλὰ τῶν ἐν τῇ  
 κτίσει θεωρουμένων οὐχ ἀπλῆν ἔχει τὴν φύσιν, ὡς ἐνὶ ῥήματι  
 δυνατῶς ἔχειν ἐμπεριληφθῆναι τὸ ὑποκείμενον, οἷον ἐπὶ τοῦ  
 πυρὸς ἄλλο μὲν ἐστὶ τῇ φύσει τὸ ὑποκείμενον πρᾶγμα, ἕτερον  
 δὲ τὸ σημαντικὸν τοῦ πράγματος ὄνομα (τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν  
 300 ἐκλαμπτικὸν καὶ καυστικὸν ξηρὸν τε καὶ θερμαντικὸν καὶ  
 ἀναλωτικὸν τῆς ὕλης ἧς ἂν περιδράξῃται, τὸ δὲ ὄνομα φωνή  
 τις βραχεῖα διὰ μιᾶς συλλαβῆς ἐκφωνουμένη), τούτου ἕνεκεν  
 ὁ διαιρῶν λόγος τὰς ἐν τῷ πυρὶ θεωρουμένας δυνάμεις τε καὶ  
 305 ποιότητας ἐκάστην ἰδίως κατονομάζει, καθὼς φθάσαντες  
 εἶπομεν · καὶ οὐκ ἂν τις εἴποι ὄνομα μόνον ἐπιθεδῆσθαι τῷ

J 306

x. Gn 1, 8 y. Gn 1, 10 z. Gn 1, 5

1. Grégoire aborde un autre aspect du problème : la complexité des réalités est souvent telle qu'un seul mot ne suffit pas pour appréhender entièrement telle ou telle réalité.

### Nomination des choses et pensée conceptuelle

Selon toute vraisemblance, nos adversaires vont s'appuyer sur ces passages. Je tiendrai compte des arguments en leur faveur et ce qu'ils ont omis, je vais le reprendre à mon tour dans la logique de l'examen, afin que notre doctrine soit établie de façon plus solide, aucune objection n'étant laissée sans examen. *Dieu*, est-il dit, *appela le firmament ciel*<sup>x</sup> et *il appela la sèche terre*<sup>y</sup> et *la lumière jour et les ténèbres nuit*<sup>z</sup>. **270.** Comment donc, diront-ils, pouvez-vous soutenir que les noms sont dus à la pensée conceptuelle propre à l'homme, alors que l'Écriture proclame que ces noms ont été donnés par Dieu à ces réalités ? Que répondrons-nous à cela ? De nouveau, nous prenons refuge dans notre langage simple et nous disons que celui qui a fait accéder toute la création à l'existence à partir du non-être, est le créateur des réalités dont nous constatons la subsistance, non celui des noms sans consistance constitués de résonances de la voix et de sons de la langue ; les réalités sont dénommées selon leur nature et les potentialités inhérentes à chacune par un terme significatif, conformément à l'habitude en usage dans chaque peuple d'imposer des noms aux objets. **271.** Mais puisque la plupart des choses qui se voient dans la création ont une nature qui n'est pas simple, au point qu'il nous serait possible d'appréhender entièrement le substrat de l'objet à l'aide d'un seul mot<sup>1</sup>, comme c'est le cas pour le feu dont le substrat est par sa nature une chose et le nom qui désigne sa réalité autre chose — en effet, le premier a la propriété de briller, de brûler, d'être sec, de chauffer, de consumer la matière dont il s'empare, alors que le nom est un terme bref, prononcé à l'aide d'une seule syllabe —, pour ce motif, la raison, qui distingue les potentialités et les qualités observées dans le feu, désigne chacune d'entre elles par un nom spécifique,

πυρί, ὅταν τις ἢ φανὸν ἢ ἀναλωτικὸν ἢ ἄλλο τι τῶν περὶ αὐτὸ θεωρουμένων κατονομάσῃ· τῶν γὰρ ἐν αὐτῷ φυσικῶς ἐγκειμένων δυνάμεων σημαντικαὶ εἰσιν αἱ τοιαῦται φωναί.

PG 1004 **272.** Κατὰ | τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῦ

310 στερεώματος μιᾶς φύσεως ἐν ἑκατέρῳ τῶν ὀνομάτων σημα-  
νομένης ἰδιὸν τι τῶν ἐν τῇ κτίσει ταύτῃ γινωσκομένων ἢ  
διαφορὰ τῶν ὀνομάτων παρίστησιν, ὥστε πρὸς τοῦτο βλέπον-  
τας ἡμᾶς ἄλλο τι μαθεῖν διὰ τῆς τοῦ οὐρανοῦ προσηγορίας,  
ἕτερον δὲ διὰ τοῦ στερεώματος. **273.** Ὅταν μὲν γὰρ τὸ πέρασ  
315 τῆς αἰσθητῆς κτίσεως ὑπογράφῃ ὁ λόγος, μεθ' ἣν ἢ νοητὴ τε  
καὶ ὑπερκόσμιος διαδέχεται λήξις, συγκρίσει τῇ πρὸς τὸ  
ἀναφῆς καὶ ἀσώματον καὶ ἀνείδεον στερέωμα λέγεται ἢ ἀρχή  
τε καὶ τὸ πέρασ πάσης τῆς ὑλικῆς ὑποστάσεως· ὅταν δὲ τὴν  
τῶν ὑποκειμένων περιοχὴν ἐξετάζωμεν, ὧ πάσα ἢ ὑλικὴ  
320 περικρατεῖται φύσις, οὐρανὸν τοῦτον προσαγορεύομεν τὸν  
τῶν ὄρατῶν πάντων ὄρον γινόμενον. **274.** Τὸν αὐτὸν τρόπον  
καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τῆς ξηρᾶς, ἐπειδὴ πρὸς δύο ταῦτα <τὰ>  
στοιχεῖα ἢ καταφερῆς τε καὶ βαρεῖα φύσις διεμερίσθη, πρὸς  
τε τὴν γῆν φημι καὶ τὰ ὕδατα, ἢ μὲν τῆς ξηρᾶς προσηγορία |  
325 διασταλτικὴ πως τῆς ἀντιστοιχοῦσης ποιότητος· τῇ γὰρ  
πρὸς τὸ ὑγρὸν ἀντιπαράθεσι ξηρὰ κατωνόμασται, ὅτε ἀπο-  
δυσάμενη θεῖω προστάγματι τὸ περιεχυμένον ὕδωρ ἐπὶ τῆς  
ιδίας ἐφάνη ποιότητος<sup>aa</sup>. **275.** τὸ δὲ τῆς γῆς ὄνομα οὐκέτι

aa. Cf. Gn 1, 9

1. On peut se demander si Eunome entendait parler seulement des noms créés par Dieu pour désigner les réalités existantes ou aussi des noms employés pour désigner les qualités liées à ces réalités. Vu que nous ne disposons pas de l'*ApAp* dans son intégralité, il est difficile de trancher la question.

2. L'*In Hexaemeron* de Grégoire invite à faire un rapprochement entre le thème du feu et les commentaires du récit de la création de *CE II*. En effet, dans cette œuvre, le Nysséen explique que le feu, caché sous la matière originelle, devient source de lumière, lorsque Dieu prononça le « Que la lumière soit » : *In Hex.*, PG 44, 72 CD ; *GNO IV*, 1, p. 19-20 ; CL. MORESCHINI, *Opere di Gregorio di Nissa*, Torino 1992, p. 625-659.

3. Après avoir illustré sa thèse grâce à l'exemple du feu, Grégoire revient aux passages de Gn 1, 1-26, cités par Eunome pour prouver que Dieu a utilisé des mots pour l'œuvre de création : il examine successivement le cas

comme nous venons de le dire<sup>1</sup>. Et on ne pourrait pas dire qu'un seul nom ait été appliqué au feu, quand on désigne chaque fois par un mot spécifique sa propriété de briller ou celle de consumer ou quelque autre propriété qui se constate en lui. En effet de tels mots désignent des potentialités qui lui sont inhérentes par nature<sup>2</sup>. **272.** De la même manière, dans le cas du *ciel* et du *firmament*, chacun de ces deux noms désigne une seule nature, mais la différence des noms exprime une particularité spécifique de ce que nous connaissons de cette réalité créée, si bien que lorsque nous levons nos regards vers elle, nous apprenons une chose à travers l'appellation de *ciel* et une autre chose à travers celle de *firmament*<sup>3</sup>. **273.** En effet, lorsque notre discours veut indiquer les limites de la création sensible, après laquelle vient le domaine du monde intelligible<sup>4</sup> et hypercosmique, le début et la fin de toute existence matérielle sont appelés *firmament*<sup>5</sup> par comparaison avec ce qui est intangible, incorporel et sans forme. Mais quand notre recherche se porte sur ce qui entoure les réalités situées en dessous, ce par quoi toute la nature matérielle est contenue, nous l'appelons *ciel*, qui est la limite de toutes les choses visibles<sup>6</sup>. **274.** C'est aussi le cas pour *la terre* et *la sèche* ; puisque la nature qui tend en bas et qui est pesante fut divisée en deux éléments, je veux dire la terre et les eaux, l'appellation de *sèche* la distingue en quelque sorte de la qualité de l'élément opposé. En effet, elle est appelée *sèche* par opposition à ce qui est humide, lorsque, après avoir été débarrassée, sur l'ordre de Dieu, de l'eau qui la couvrait, elle apparut avec sa qualité propre<sup>aa</sup>. **275.** Le mot *terre* n'indique pas non plus la

de « ciel » et de « firmament », de « terre » et de « partie sèche », de « lumière » et de « jour », de « ténèbres » et de « nuit ».

4. Pour la distinction du monde sensible et du monde intelligible, voir *CE I*, 270-277.

5. Voir *In Hex.*, PG 44, 80 D, qui va dans le même sens. Basile met plutôt l'accent sur la notion de fermeté et de solidité : voir ST. GIET, *L'Hexaéméron de saint Basile*, p. 205-208.

6. La même définition du « ciel » figure dans l'*In Hex.*, PG 44, 78 C. Noter le jeu de mots οὐρανός / ἕρος / ἄρατος.



μιᾶς τινος τῶν περι αὐτὴν ποιότητων τὴν σημασίαν ἐνδείκνυ-  
 330 ται, ἀλλὰ πᾶν ἐμπεριλαμβάνει διὰ τῆς ἐγκειμένης ἐμφάσεως  
 τὸ ἐν τῷ στοιχείῳ νοούμενον, οἷον τὸ ναστόν, τὸ πυκνόν, τὸ  
 ἐμβριθές, τὸ ἀντίτυπον, τὸ πρὸς πᾶσαν καρπῶν τε καὶ ζῶων  
 ἀνατροφὴν ἐπιτήδειον. Οὐκ οὖν οὐ μετωνομάσθη παρὰ τοῦ  
 λόγου ἢ ξηρὰ πρὸς τὸ τελευταῖον αὐτῇ ἐπιβληθὲν ὄνομα (οὐ  
 335 γὰρ ἀπέθετο διὰ τοῦ δευτέρου ὀνόματος τὸ ξηρὰ καὶ εἶναι καὶ  
 λέγεσθαι), ἀλλὰ μενούσης τῆς κλήσεως καὶ ταύτης κάκεινης  
 ἑκατέρω τῶν ὀνομάτων ἰδίᾳ τις ὑπεστι σημασία, ἢ μὲν ἀντι-  
 διαιρετικὴ τῆς ἑτερογενοῦς φύσεως τε καὶ ιδιότητος, ἢ δὲ  
 περιεκτικὴ πάσης τῆς ἐν αὐτῇ θεωρουμένης δυνάμεως.  
 340 **276.** Οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ φωτὸς καὶ τῆς ἡμέρας καὶ πάλιν ἐπὶ  
 τῆς νυκτὸς καὶ ἐπὶ τοῦ σκότους εὐρίσκομεν οὐ συλλαβῶν ἤχον  
 παρὰ τοῦ ποιητοῦ τῶν ὄλων ἐπὶ τούτων δημιουργούμενον,  
 ἀλλὰ πραγμάτων ὑπόστασιν διὰ τῶν προσηγοριῶν τούτων  
 ἐπιγινώσκομεν. **277.** Λύεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ τῇ  
 345 εἰσόδῳ τοῦ φωτὸς τὸ ἐπικρατοῦν σκότος παρὰ τὴν πρώτην  
 κτίσιν · τῆς δὲ γῆς ἐν τῷ μέσῳ περισχεθείσης καὶ τῇ παντα-  
 χόθεν τῶν ἑτεροφυῶν στοιχείων περιβολῇ ἑαυτὴν ἀνεχούσης,  
 καθὼς φησιν ὁ Ἰώβ ὅτι *Κρεμάζων γῆν ἐπὶ μηδενός*<sup>ab</sup>, ἐπά-  
 ναγκες ἦν καθ' ἐν μέρος τοῦ φωτὸς διοδεύοντος ἀντιφρατ-  
 350 τούσης κατὰ τὸ ἀντικείμενον ἐν τῷ ἰδίῳ ὄγκῳ τῆς γῆς ὑπο-  
 λειφθῆναι τινα διὰ τοῦ ἀποσκιάσματος μοῖραν τοῦ σκότους,  
 τῆς δὲ ἀεικινήτου περιφορᾶς τοῦ πόλου συμπεριαιούσης  
 ἑαυτῇ κατ' ἀνάγκην καὶ τὸν ἐκ τοῦ ἀποσκιάσματος ἐπισυμ-  
 βαίνοντα ζῶον τὴν ἐγκύκλιον ταύτην περίοδον τάξαι τὸν  
 355 Θεὸν εἰς τὸ γενέσθαι μέτρον τῆς χρονικῆς παρατάσεως · τὸ δὲ  
 μέτρον τοῦτο ἡμέρα ἐστὶ καὶ νύξ. **278.** Διὰ τοῦτο κατὰ τὴν

ab. Jb 26, 7

1. Le lecteur peut avoir l'impression que Grégoire se complaît dans la longueur des explications, mais assez régulièrement il rappelle, sous forme d'incidentes, la question de fond : est-ce Dieu qui a créé lui-même les mots employés dans le récit de la création ou bien non ?

signification d'une seule des qualités qui lui sont propres, mais, en vertu du sens qui lui est inhérent, inclut tout ce que cet élément représente, par exemple la solidité, la densité, le poids, la résistance, la base de toute nourriture pour les fruits et les animaux. Ainsi donc, le mot *sèche* n'a pas été changé par le récit pour prendre le nom qui lui a été finalement attribué – en effet, par ce deuxième nom, *la sèche* ne cesse pas d'être et d'être dite *sèche* –, mais les appellations étant maintenues l'une et l'autre, il existe une signification propre à chacun des noms, l'une établissant une distinction entre natures et propriétés qui s'opposent, l'autre embrassant toutes les potentialités constatées en elle. **276.** De même, pour ce qui est de la lumière et du jour et encore de la nuit et des ténèbres, nous n'y trouvons pas le son des syllabes créées pour ceux-ci par l'auteur de l'univers, mais nous apprenons à connaître à travers ces appellations l'existence de choses réelles<sup>1</sup>. **277.** En effet, les ténèbres qui régnaient au début de la création sont chassées par l'irruption de la lumière, conformément à la volonté de Dieu. Comme la terre se situait au milieu par rapport à ce qui l'entourait et qu'elle se maintenait fermement grâce aux éléments de nature différente qui l'entouraient de toutes parts, ainsi que le dit Job : *Suspendant la terre sur rien*<sup>ab</sup>, nécessairement, comme la lumière faisait son chemin sur une partie de la terre et que la terre s'interposait du côté opposé par sa propre masse, une partie restait dans les ténèbres à cause de l'ombre portée, et, comme le mouvement circulaire continu du pôle faisait tourner avec lui inévitablement aussi l'obscurité résultant de l'ombre portée de la terre, Dieu a assigné à ce mouvement périodique la fonction de mesurer la durée du temps<sup>2</sup>. Cette mesure est constituée par le jour et la nuit. **278.** C'est pourquoi, dans sa sagesse, Moïse, élucidant ce

2. L'explication qui figure dans *In Hex.*, PG 44, 77 rejoint celle du CE II 277, sauf qu'elle est moins précise sur la terre qui s'interpose en créant des zones de ténèbres.

360 PG 1005 ἑαυτοῦ σοφίαν ἱστορικώτερον τὰ τοιαῦτα τῶν δογμάτων ὁ  
 Μωϋσῆς ἡμῖν σαφηνίζων τὸν ἐξ ἀντιφράξεως τῆς γῆς ἐπει-  
 σιόντα ζόφον χωρισμὸν φωτὸς καὶ σκότους<sup>ac</sup> | ὠνόμασε καὶ  
 τὴν αἰὲ γινομένην περὶ τὸν περιγείον χῶρον τοῦ φωτὸς πρὸς  
 τὸ σκότος ἕμμετρον διαδοχὴν ἡμέραν καὶ νύκτα<sup>ad</sup> προσεῖπεν.  
 "Ὅστε οὐχὶ ἐπὶ κλητὸν τὸ φῶς ἡμέρα προσηγορεύθη, ἀλλ'  
 ὡσπερ ἐγένετο φῶς<sup>ac</sup> καὶ οὐχὶ ψιλὴ προσηγορία φωτὸς, οὕτως  
 καὶ τοῦ χρόνου τὸ μέτρον ἐγένετο, ἐπηκολούθησε δὲ τῷ  
 365 μέτρῳ τὸ ὄνομα, οὐκ ἐν ἡμέραις φάφω παρὰ τοῦ πεποιηκό-  
 τος γενόμενον, ἀλλ' αὐτῆς τῆς τοῦ πράγματος φύσεως ἐπι-  
 σπασαμένης τὴν διὰ τῆς φωνῆς σημασίαν. **279.** Καὶ ὡσπερ εἰ  
 τοῦτο σαφῶς εἶρητο παρὰ τοῦ νομοθέτου, ὅτι πᾶν τὸ φαινόμε-  
 νον καὶ ὀνομαζόμενον οὐκ αὐτοφύες ἐστὶν οὐδὲ ἀποιήτων, ἀλλ'  
 370 ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει, ἀφ' ἑαυτῶν ἂν συνελθῆκαμεν τὸ  
 πάντα τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μέρη καὶ τὴν ἐνθεωρουμέ-  
 νην τάξιν καὶ τὴν γνωριστικὴν τῶν ὄντων δύναμιν τὸν Θεὸν  
 πεποιηθέναι, οὕτως καὶ δι' ὧν εἶπε πρὸς ταύτην ἐνάγει ἡμᾶς  
 τὴν διάνοιαν, εἰς τὸ πιστεῦναι τὸ μηδὲν τῶν ὄντων ἄναρχον  
 375 εἶναι. Καὶ πρὸς τοῦτο βλέπων ὁδῶ καὶ τάξει τὰ καθεξῆς  
 διεξέρχεται, τὴν τῶν γεγονότων ἀκολουθίαν ἀπαριθμούμενος.  
**280.** Ταῦτα δὲ οὐκ ἦν ἄλλως παραστήσασθαι τῷ λόγῳ, μὴ  
 380 J 309 διὰ | τῶν γνωριστικῶν ὀνομάτων τὴν σημασίαν ποιούμενον.  
 Ἐπεὶ οὖν γέγραπται ὅτι Ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν<sup>af</sup>,  
 νοητέον ὅτι ἐποίησεν ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ φωτὸς ἡμέραν ἕτερόν τι  
 οὔσαν κατὰ τὸν ἴδιον λόγον. Οὐ γὰρ ἂν τὸν αὐτὸν ἀποδοίης  
 φωτὸς καὶ ἡμέρας λόγον, ἀλλὰ φῶς μὲν τὸ ἐκ τοῦ ἐναντίου  
 πρὸς τὸ σκότος νοούμενον, ἡμέρα δὲ τὸ τοσόνδε τοῦ ἐν τῷ

ac. Cf. Gn 1, 4 ad. Cf. Gn 1, 5 ae. Gn 1, 3 af. Gn 1, 5

1. W. JAEGER renvoie à *In Cant.*, GNO VI, p. 5, où il est dit que Paul comprend aussi les récits historiques sous ce mot de Loi : ceux-ci nous conduisent aussi vers la connaissance des mystères. Dans le présent contexte, il est peut-être préférable d'insister sur la notion de genre littéraire : selon Grégoire, Moïse utilise le genre littéraire du récit qui permet de présenter de façon plus pédagogique la création que l'on pourrait aussi concevoir comme globale, simultanée et intemporelle, se déployant dans l'espace selon un ordre et un enchaînement prévus en leur totalité par

point de doctrine sous forme d'un récit plus historique<sup>1</sup>, a  
 nommé séparation de la lumière et des ténèbres<sup>ac</sup> le phéno-  
 mène de l'obscurité résultant de l'interposition de la terre et  
 il a appelé jour et nuit<sup>ad</sup> l'alternance constante et régulière  
 de la lumière et des ténèbres dans la zone occupée par la  
 terre. Par conséquent, la lumière n'a pas été nommée  
 jour comme une simple appellation, mais, tout comme *la*  
*lumière fut*<sup>ac</sup> et non la simple dénomination de lumière, de  
 même aussi la mesure du temps fut créée et ensuite seule-  
 ment elle reçut son nom : ce nom ne doit pas son existence  
 aux mots prononcés par le créateur, mais la nature même de  
 la réalité a entraîné une appellation qui en indique la signifi-  
 cation. **279.** De même que, si le législateur avait dit claire-  
 ment que tout ce qui est vu et nommé n'est pas né de façon  
 spontanée sans avoir été créé, mais tient sa subsistance de  
 Dieu, nous aurions convenu de nous-mêmes que le monde  
 entier et toutes les parties qu'il contient avec l'ordre que  
 nous y observons et la capacité de connaître les êtres sont  
 dus à l'œuvre créatrice de Dieu, de même, par ses paroles il  
 nous conduit à cette pensée, nous amenant à croire que rien  
 de ce qui existe n'est sans commencement. Et prenant cela  
 en considération, il raconte selon un ordre méthodique ce  
 qui s'est produit successivement, en indiquant l'ordre de  
 succession des choses créées. **280.** Mais il ne pouvait décrire  
 cela en paroles autrement qu'en le faisant connaître à travers  
 des termes qui en indiquent la signification. Quand donc il  
 est écrit : *Dieu appela la lumière jour*<sup>af</sup>, il faut comprendre  
 que Dieu a fait de la lumière le jour, qui est autre chose selon  
 sa propre définition. En effet, on ne saurait donner la même  
 définition de la lumière et du jour, car la lumière est à  
 comprendre comme l'opposé des ténèbres et le jour comme

la prescience divine. Voir *In Hex.*, PG 72 B. Voir aussi M. ALEXANDRE, « L'exégèse de Gn 1, 1-2a dans l'*In Hexameron* », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 159-160 ; U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée*, p. 28-32 ; G. MASPERO, « Historia », dans *Diccionario de San Gregorio di Nisa*, Burgos 2006, p. 495-504.

φωτὶ διαστήματος μέτρον. **281.** Ὡσαύτως καὶ νύκτα καὶ  
 385 σκότος κατὰ τὴν αὐτὴν τοῦ λόγου διαίρεσιν κατανοήσεις,  
 σκότος μὲν τὸ ἐξ ἐναντίου πρὸς τὸ φῶς νοούμενον ὀριζόμενος,  
 νύκτα δὲ τὴν τοσὴνδε τοῦ σκότους περιγραφὴν ὀνομάζων.  
 Οὐκοῦν ἔρρωται διὰ πάντων ὁ λόγος ἡμῖν, εἰ καὶ μὴ τεχνικῶς  
 κατὰ τὰ σχήματα τῆς διαλεκτικῆς συνηρώτηται, δεικνὺς ὅτι  
 390 Θεὸς πραγμάτων ἐστὶ δημιουργός, οὐ ῥημάτων ψιλῶν. Οὐδὲ  
 γὰρ ἐκείνου χάριν, ἀλλ' ἡμῶν ἕνεκεν ἐπίκειται τοῖς πράγμασι  
 τὰ ὀνόματα.

**282.** Διὰ γὰρ τὸ μὴ πάντοτε δυνατὸν ἡμῖν εἶναι πάντα ἐν  
 ὀφθαλμοῖς ἔχειν τὰ ὄντα τὸ μὲν τι τῶν αἰεὶ παρόντων γινώ-  
 395 σκομεν, τὸ δὲ τῇ μνήμῃ ἐναπογράφομεν. Ἄλλως δὲ οὐκ ἔστιν  
 ἀσύγχυτον φυλαχθῆναι ἡμῖν τὴν μνήμην, μὴ τῆς τῶν ὀνομά-  
 των σημασίας διαστελλούσης ἀπ' ἀλλήλων τὰ ἐναποκείμενα  
 τῇ διανοίᾳ πράγματα. Θεῶ δὲ πάντα πάρεστι καὶ οὐδὲν δεῖ  
 μνήμης αὐτῶ, πάντων τῇ διορατικῇ δυνάμει περικρατουμέ-  
 400 νων τε καὶ θεωρουμένων. **283.** Τίς οὖν ἐπ' αὐτοῦ χρεῖα ῥήμα-  
 τος ἢ ὀνόματος, αὐτῆς ἐν αὐτῶ σοφίας τε καὶ δυνάμειος  
 ἀσύγχυτόν τε καὶ διακεκριμένην τὴν τῶν ὄντων φύσιν περιε-  
 χούσης; Οὐκοῦν παρὰ Θεοῦ μὲν τὰ ὄντα καὶ ὑφειστώτα  
 πάντα, τῆς δὲ ἡμετέρας ἕνεκεν ὁδηγίας ἔπεστι τοῖς οὖσι τὰ  
 405 σημειωτικά τῶν πραγμάτων ὀνόματα. Ταῦτα δὲ κατὰ τὸ  
 ἀρέσκον ταῖς τῶν ἀνθρώπων συνηθείαις γίνεσθαι τις εἰπὼν  
 οὐδὲν εἰς τὸν τῆς προνοίας | πλημμελήσει λόγον. Οὐ γὰρ τὴν  
 φύσιν τῶν ὄντων γίνεσθαι παρ' ἡμῶν, ἀλλὰ τὰ ὀνόματα λέγο-  
 μεν. **284.** Ἄλλως ὀνομάζει τὸν οὐρανὸν ὁ Ἑβραῖος καὶ ἑτέρως  
 410 ὁ Χαναναῖος, νοεῖ δὲ ὡσαύτως ἑκάτερος, οὐδὲν τῇ διαφορᾷ  
 τῶν φθόγγων περὶ τὴν κατανόησιν τοῦ ὑποκειμένου διαμ-  
 φιβάλλοντες. | Ἡ δὲ λῖαν εὐλαβῆς τῶν σοφῶν τούτων ἐθε-

J 310

PG 1008

1. Voir CE I, 372.

2. Voir In Hex., PG 44, 72 B.

mesure déterminée d'un intervalle de lumière. **281.** De la même manière, tu comprendras *nuit* et *ténèbres* selon la même distinction de raison, en définissant les ténèbres comme étant l'opposé de ce qui est considéré comme lumière et en appelant nuit une limite déterminée de ténèbres. Tout cela corrobore notre raisonnement, même s'il n'a pas été construit selon les règles de l'art et les figures de la dialectique : il montre que Dieu est le créateur des réalités existantes et non pas celui des simples mots, car ce n'est pas à cause de Dieu, mais à cause de nous que les noms ont été attribués aux réalités.

**Pouvoir  
de nomination  
selon l'Écriture**

**282.** Comme nous ne pouvons pas avoir tout le temps sous les yeux tout ce qui existe, si nous connaissons une des choses qui se présentent successive-  
 282. Comme nous ne pouvons pas avoir tout le temps sous les yeux tout ce qui existe, si nous connaissons une des choses qui se présentent successive-  
 ment, telle autre nous l'inscrivons dans notre mémoire. Or nous ne pouvons en garder un souvenir distinct que si la signification des noms fait discerner les réalités enregistrées dans notre esprit. Mais à Dieu, tout est présent, nulle mémoire ne lui est nécessaire, car, grâce à sa puissance de vision, il embrasse tout et voit tout <sup>1</sup>. **283.** Quel besoin a-t-il alors de verbes et de noms, vu que la sagesse et la puissance qui lui sont inhérentes embrassent distinctement et sans confusion la nature des choses qui existent <sup>2</sup>? Ainsi donc, tout ce qui existe et tout ce qui subsiste provient de Dieu, mais c'est en vue de nous guider que sont attachés aux choses les noms qui désignent ces réalités. Celui qui affirme que ces noms existent pour satisfaire les usages des hommes ne commettra aucune faute contre la conception de la Providence. En effet, nous affirmons que ce n'est pas la nature des réalités existantes qui vient de nous, mais leur nom. **284.** L'Hébreu donne au ciel un nom, le Cananéen un autre, et pourtant chacun le comprend de la même façon, car la différence des sons ne leur fait pas éprouver le moindre doute à propos de la compréhension de la réalité sous-

λοθηρησκεία<sup>ag</sup>, δι' ὧν, εἰ δοθείη παρὰ ἀνθρώπων εἶναι τοῖς πράγμασι τὰς φωνάς, τὸ ἀρχηγικωτέρους εἶναι τοῦ Θεοῦ τοὺς ἀνθρώπους κατασκευάζει, ἐλέγχεται ματαιὰ τις οὖσα καὶ ἀνυπόστατος καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ κατὰ τὸν Μωϋσέα μνημονευθέντος ἡμῖν ὑποδείγματος. **285.** Αὐτῷ γὰρ τῷ Μωϋσῆ τὴν ἔθετο τὴν προσηγορίαν ; Οὐχ ἡ θυγάτηρ τοῦ Φαραῶ ἐκ τοῦ συμβάντος ἐπονομάσασα ; Μωϋσῆς γὰρ τὸ ὕδωρ λέγεται τῇ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ. Ἐπεὶ οὖν κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ τυράννου κιβωτῶ τὸ βρέφος ἐνθέντες οἱ γεννησάμενοι τοῖς βείθροις ἔδωκαν (οὕτω γὰρ τινες τῶν ἱστορικῶν τὰ κατ' αὐτὸν διηγήσαντο), ἡ δὲ κατὰ θεῖον βούλημα ὑπὸ τῆς δίνης τῶν ὑδάτων ἐκκυμανθεῖσα προσηνέχθη τῇ ὄχθῃ καὶ εὗρημα τῆς βασιλίδος κατ' ἐκεῖνο τῷ λουτρῷ τὸ σῶμα φαιδρυνομένης ἐγένετο, ὡς ἐξ ὕδατος αὐτῇ τοῦ παιδὸς κτηθέντος μνημόσυνον τῆς συντυχίας λέγεται τῷ παιδὶ θέσθαι τὸ ὄνομα<sup>ah</sup>, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ Θεὸς ἐπὶ τοῦ θεράποντος κεχρησθῆναι οὐ παρητήσατο<sup>ai</sup>, οὐδὲ ἀνάξιον ἔκρινε τὴν τῆς βαρβάρου κλησῖν ἐπὶ τοῦ προσφῆτου κυρίαν ἑἶσαι. **286.** Οὕτω πρὸ τούτου ὁ Ἰακώβ τῆς τοῦ συγγόνου πτέρνης ἐπειλημμένος πτερνιστῆς ἐκ τοῦ σχήματος ᾧ συναπεκνήθη προσηγορεύθη : εἰς τοῦτο γὰρ φέρειν τοῦ Ἰακώβ τὴν ἐρμηνείαν εἰς Ἑλλάδα φωνὴν μεταληφθεῖσαν οἱ τὰ τοιαῦτα νενοηκότες διδάσκουσι<sup>aj</sup>. **287.** Καὶ τὸν | Φαρῆς ἡ μαῖα πάλιν ἐκ τοῦ περὶ τὸν τόκον συμβάντος ὠνόμασε<sup>ak</sup>, καὶ οὐδεὶς κατὰ Εὐνόμιον ὡς ἀρχηγικωτέραν αὐτὴν τῆς τοῦ Θεοῦ ἐξουσίας ἐζηλοτύπησεν. Ἀλλὰ καὶ τοῖς πατριάρχαις αἱ μητέρες τὰ ὀνόματα τίθενται, Ῥουβὶμ καὶ Συμεὼν καὶ Λευὶ<sup>al</sup> καὶ

ag. Cf. Col 2, 23 ah. Cf. Ex, 2, 1-10 ai. Cf. Ex 3, 4 aj. Cf. Gn 25, 26 ; 27, 36 ak. Cf. Gn 38, 29 al. Cf. Gn 29, 32-34

1. Expression quelque peu énigmatique : Grégoire veut-il renvoyer à PHILON, *De vita Moysis* 17, qui fournit l'explication sur l'origine du nom de Moïse, donnée par Grégoire ? Voir aussi FLAVIUS JOSÈPHE, *AJ* II, 220-228.

2. Les données de ce paragraphe ont moins de force probante que les précédentes. Ainsi, on pourrait objecter à Grégoire que Dieu impose à Jacob le nom d'Israël (Gn 32, 29).

jacente. Mais la religiosité trop scrupuleuse de ces sages<sup>ag</sup>, qui permettent de prouver que, si on concédait que les noms attribués aux réalités viennent des hommes, les hommes seraient plus anciens que Dieu, se révèle vaine et sans consistance justement en vertu de l'exemple même de Moïse que nous avons évoqué. **285.** En effet, qui a imposé son nom à Moïse lui-même ? N'est-ce pas la fille de Pharaon qui lui a donné son nom d'après ce qui venait de se passer ? En effet, dans la langue des Égyptiens, l'eau se dit « Moïse ». Puisque, à la suite de l'ordre du tyran, ses parents avaient placé l'enfant nouveau-né dans un coffret et l'avaient confié au courant du fleuve – c'est ainsi que certains historiens<sup>1</sup> ont raconté ce qui s'est passé pour Moïse –, ce coffret fut rejeté, sur l'ordre de Dieu, par les tourbillons de l'eau et poussé vers la rive, où il fut découvert par la fille du roi, tandis qu'à ce moment-là elle se baignait et se lavait le corps. C'est pourquoi il est dit qu'à cet enfant qu'elle adopta à sa sortie de l'eau elle donna ce nom en mémorial de cet événement<sup>ah</sup>. Dieu lui-même ne dédaigna pas d'employer ce nom pour son serviteur<sup>ai</sup> et il ne jugea pas indigne d'autoriser une appellation d'origine barbare comme nom propre du prophète. **286.** Et avant celui-ci, Jacob, qui tenait le talon de la plante du pied de son frère, fut appelé « supplanté », d'après la manière dont il fut mis au monde avec lui. D'après l'enseignement de ceux qui sont versés en cette matière, c'est en ce sens que se fait l'interprétation du nom Jacob, traduit en grec<sup>aj</sup><sup>2</sup>. **287.** Et pour ce qui est de Pharès<sup>3</sup>, la sage-femme lui donna ce nom d'après ce qui était arrivé lors de sa naissance<sup>ak</sup>, et personne, à l'instar d'Eunome, n'éprouve de jalousie à son égard, sous prétexte qu'elle est plus ancienne que la puissance divine. Par ailleurs, les mères donnent aussi leur nom aux patriarches, Ruben, Syméon et Lévi<sup>al</sup>, ainsi

3. Il s'agit encore de la naissance de jumeaux. La sage-femme avait attaché un fil rouge à la main tendue par l'un des deux mais celui-ci retira sa main et c'est l'autre qui sortit le premier : la sage-femme lui donna le nom de Pharès, *i. e.* « qui s'est ouvert une brèche ».

τοῖς καθεξῆς πᾶσιν ὁμοίως, καὶ οὐδεὶς κατὰ τὸν νῦν λογογράφον ἐν τοῖς τότε χρόνοις τῆς θείας προνοίας κηδεμῶν ἀνεφάνη, ὥστε κωλύσαι διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων θέσεως ἀρχηγικώτερα τοῦ Θεοῦ γενέσθαι τὰ γύναια. **288.** Τί δ' ἂν τις τὰ καθ' ἕκαστον ἐκ τῆς ἱστορίας λέγοι, ὕδωρ ἀντιλογίας<sup>am</sup> καὶ τόπον πένθους<sup>an</sup> καὶ θουνὸν ἀκροβουστιῶν<sup>ao</sup> καὶ φάραγγα **445** βότρου<sup>ap</sup> καὶ ἀγρὸν αἵματος<sup>aq</sup> καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα τῶν ὀνομάτων τεθέντα μὲν παρὰ τῶν ἀνθρώπων, μνημονευόμενα δὲ πολλάκις καὶ ἐκ προσώπου Θεοῦ, δι' ὧν ἔστι μαθεῖν ὡς οὔτε ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην ἀξίαν ἔστιν ἢ διὰ ῥημάτων γινόμενη κατὰ τῶν πραγμάτων σημειώσεις οὔτε ἡ τῆς θείας **450** φύσεως δύναμις διὰ τούτων τὴν μαρτυρίαν ἔχει.

**289.** Ἀλλὰ τοὺς μὲν ἄλλους φληνάφους, οὓς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐλήρησεν, ὡς οὐδεμίαν ἔχοντας κατὰ τῶν δογμάτων ἰσχὺν ὑπερβῆσομαι, περιττὸν εἶναι κρίνων ἐμφιλοχωρεῖν τοῖς ματαίοις. Τίς γὰρ οὕτως ἄφροντις τῶν σπουδαιότερων **455** φροντίδων, ὥστε τοῖς ἀνοήτοις τῶν λόγων προσαναλίσκειν τὴν σπουδὴν καὶ διαμάχεσθαι πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι « ἀρχηγικώτερον μὲν καὶ κυριώτερον ἀποφαίνομεν τὴν τῶν ἀνθρώπων φροντίδα τῆς τοῦ Θεοῦ κηδεμονίας, τὴν δὲ τοῖς ἀμελεστέροις ἐνοχλοῦσαν ὀλιγωρίαν εἰς τὴν ἐκείνου μεταφέρομεν πρόνοιαν » ; **290.** Ταῦτα ἐπὶ λέξεως ἢ τοῦ διαβάλλοντος ἡμᾶς ἔχει φωνή. Ἐγὼ δὲ ἴσον ἠγοῦμαι περὶ τε τὰ **460** τοιαῦτα σπουδάζειν καὶ γραδίων ὀνειροῖς ἀπο|σχολάζειν. Τὸ γὰρ ἐν | τύπῳ φθόγγων τινῶν οἶεσθαι τῇ θείᾳ φύσει τὸ τῆς ἀρχῆς καὶ κυριότητος ἀξίωμα διαφυλάσσειν καὶ τὴν μεγάλην **465** τοῦ Θεοῦ κηδεμονίαν ἐν τούτῳ δεικνύειν ἀμελεῖν τε πάλιν τὸν

PG 1009  
J 312

am. Nb 20, 13    an. Gn 50, 11    ao. Jos 5, 3    ap. Nb 13, 24  
aq. Mt 27, 8

1. Grégoire indique le motif pour lequel il a mentionné toute une série de noms à l'appui de sa thèse : les noms inventés par les hommes ont été « souvent » mentionnés comme repris par Dieu lui-même. C'est la preuve que Dieu respecte le pouvoir qu'il a accordé aux hommes d'inventer des noms et qu'il ne cherche pas à imposer des noms qu'il aurait créés lui-même.

qu'à tous ceux qui sont venus après eux, et personne ne se montra en ces temps-là plein de sollicitude pour la divine Providence, comme c'est le cas du logographe de nos jours, en cherchant à empêcher les femmes d'être plus anciennes que Dieu, du fait qu'elles imposent un nom. **288.** Et à quoi bon rapporter un par un les noms tirés de l'histoire, *eau de la contradiction*<sup>am</sup>, lieu de *douleur*<sup>an</sup>, *colline des prépuces*<sup>ao</sup>, *ravin de la grappe*<sup>ap</sup>, *champ du sang*<sup>aq</sup> et tous les autres noms de ce genre, attribués par les hommes, mais souvent mentionnés aussi comme prononcés par Dieu en personne <sup>1</sup> ? Il est possible d'apprendre par là que la désignation des réalités à l'aide de mots n'est pas au-dessus de la condition humaine, pas plus que la puissance de la nature divine n'est attestée par eux.

#### Invention des noms et majesté divine

**289.** Mais j'omettrai les autres niaiseries qu'il a débitées contre la vérité, car elles n'ont aucune force probante contre notre doctrine, et je juge superflu de m'arrêter plus longuement à de telles futilités. Qui en effet se montre si peu soucieux de pensées plus sérieuses qu'il consacre ses efforts à des raisonnements insensés et qu'il discute avec des gens qui disent que « nous soutenons que la pensée humaine est plus ancienne et a plus d'autorité que la sollicitude divine et que nous prêtons à la Providence divine une négligence qui trouble les esprits les plus indifférents » <sup>2</sup>. **290.** Tels sont textuellement les propos de celui qui nous accuse calomnieusement. Personnellement, j'estime qu'appliquer son esprit à de telles choses équivaut à s'occuper de songes de vieilles femmes. En effet, prétendre conserver à la nature divine sa dignité de principe et de souveraineté grâce à un type de sonorités et montrer par là la grande sollicitude de Dieu, prétendre inversement que nous négli-

2. Cette fois-ci, Eunome reproche à Basile de méconnaître la sollicitude de la Providence. Il s'agit d'un élément d'argumentation nouveau par rapport à l'*Apologie*.

Θεὸν καὶ ὀλιγωρεῖν τῆς προσηκούσης αὐτῷ προνοίας ἡμᾶς τε διαβάλλειν, ὅτι τὴν λογικὴν δύναμιν παρὰ τοῦ Θεοῦ λαβόντες οἱ ἄνθρωποι ἔπειτα κατ' ἐξουσίαν τοῖς λόγοις πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων δῆλωσιν κέχρηται, τί ἄλλο ἢ οὐχὶ γραῶδης  
 470 μῦθος ἢ κραιπαλώντων ὄνειρος τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ; **291.** Ἡ γὰρ ἀληθὴς τοῦ Θεοῦ δύναμις τε καὶ ἐξουσία καὶ ἀρχὴ καὶ κυριότης κατὰ γε τὸν ἡμέτερον λόγον οὐκ ἐν συλλαβαῖς τὸ εἶναι ἔχει, ἢ οὕτως ἂν εἰς ὁμότιμον ἔλθοι τῷ Θεῷ πᾶς ὅστι-  
 475 κόσμου κάλλη καὶ φωστήρων αὐγαὶ καὶ τὰ ἐπὶ γῆς καὶ θαλάττης θαύματα ἀγγέλων τε στρατιαὶ καὶ ὑπερκόσμιοι δυνάμεις καὶ εἴ τι ἄλλο κατὰ τὴν ἄνω λῆξιν παρὰ τῆς γραφῆς εἶναι δι' αἰνιγμάτων ἀκούομεν, ταῦτά ἐστι τὰ μαρτυροῦντα τῷ Θεῷ ὑπὲρ πάντα δύναμιν. **292.** Φωνῆς δὲ ἔχον τοῖς πεφυκόσι  
 480 φθέγγεσθαι μαρτυρῶν τις οὐδὲν εἰς τὸν δεδωκότα τὴν φωνὴν ἀσεβήσει. Οὐδὲ γὰρ μέγα τι τοῦτο οἴομεθα τὸ σημαντικὰς τῶν πραγμάτων ἐξευρίσκειν φωνάς. Ὡ γὰρ ἡ γραφή κατὰ τὴν ἱστορικὴν κοσμογένειαν ἀνθρώπου<sup>ar</sup> ὄνομα τῷ καθ' ἡμᾶς ἔθετο πλάσματι, τοῦτον ὁ Ἰὼβ βροτὸν<sup>as</sup> ὀνομάζει καὶ τινες  
 485 τῶν ἔξωθεν φῶτα καὶ μέροπα ἔτεροι, ἵνα ἑάσω τὰς κατὰ ἔθνος τοῦ ὀνόματος τούτου διαφοράς. **293.** Ἄρ' οὖν εἰς ἴσον ἄγομεν τῷ Θεῷ καὶ τὰς ἐκείνων τιμάς, ὅτι ἰσοδυναμούσας τῆ τοῦ ἀνθρώπου προσηγορίᾳ κἀκεῖνοί τινες ἐξεῦρον φωνάς, δι' ὧν ὁμοίως δηλοῦται τὸ ὑποκείμενον ; Ἀλλὰ ταύτην μὲν τὴν  
 490 ματαιολογίαν ἐατέον ἡμῖν, καθὼς προεῖπον, καὶ τὰς ἐφεξῆς λοιδορίας ἐν οὐδενὸς μέρει θετέον, ἐν αἷς « καταψεύδεσθαι τῶν θεῶν ἡμᾶς λογίων φησί, καὶ κατὰ πᾶσαν ἄδειαν συνοφαντεῖν τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ αὐτὸν τὸν Θεόν ». Μετέλωμεν δὲ τῷ λόγῳ πρὸς τὰ λειπόμενα.

ar. Gn 1, 26 as. Jb 41, 1

1. Homère emploie φῶς et μέροψ au sens de être humain – homme : d'après LIDDEL-SCOTT, μέροψ a comme sens premier « qui parle de façon articulée » et comme sens dérivé « homme ».

geons Dieu et faisons peu de cas de la Providence qui lui est propre, et nous accuser parce que les hommes ont reçu de Dieu la faculté de la raison pour utiliser, à leur gré, les mots afin de désigner les réalités, qu'est-ce d'autre, tout cela, que des contes de vieilles femmes ou des songes de gens ivres ? **291.** Or, selon notre raisonnement, la puissance, le pouvoir, la primauté et l'autorité véritables de Dieu n'ont pas leur existence dans des syllabes, sinon n'importe quel inventeur de mots arriverait à être égal en honneur à Dieu. Par contre, les siècles sans fin, la beauté du monde, la splendeur des astres, les prodiges sur terre et sur mer, les armées des anges, les puissances supraterrestres et toutes les autres choses des régions supérieures dont l'existence nous est enseignée par l'Écriture à travers un langage voilé, voilà ce qui témoigne de la puissance de Dieu supérieure à tout. **292.** Et en rendant témoignage pour le son de la voix aux êtres doués naturellement de la faculté de parler, on ne sera nullement impie à l'égard du donateur de cette voix. Car nous n'estimons même pas que c'est une chose importante d'inventer des mots pour désigner les réalités. En effet, celui à qui l'Écriture, dans le récit de la création du monde, a donné le nom d'*homme*<sup>ar</sup>, cette créature qui nous correspond, Job le nomme *mortel*<sup>as</sup> et des gens de l'extérieur « humain » et d'autres « être qui parle de façon articulée »<sup>1</sup>, pour ne rien dire de la variété des dénominations selon les différents peuples. **293.** Allons-nous placer au même niveau les honneurs dus à Dieu et ceux qui reviendraient à ces hommes, du fait que ceux-ci aussi ont inventé des mots qui ont un sens équivalent à celui de l'appellation « homme », et par lesquels ils désignent le même sujet ? Il nous faut renoncer à cette façon vaine de parler, comme je l'ai dit plus haut, et ne tenir d'aucune façon compte des propos injurieux qui suivent et selon lesquels « nous proférons des mensonges contre les divins oracles et discréditons toutes choses et Dieu lui-même, sans éprouver aucune crainte respectueuse ». Mais dans notre discussion, passons à l'examen des points restants.

294. Προτίθησι πάλιν τοῦ διδασκάλου ῥῆσιν ἔχουσαν οὕτως. « Παραπλησίως δὲ καὶ οὐδὲν ἀλλοιότερον τὴν τῆς ἐπινοίας χρῆσιν παρὰ τοῦ θείου δεδιδάγμεθα λόγου. Ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τὴν φύσιν τῆς θεότητος τοῖς ἀνθρώ-  
 5 ποις παραδηλῶν ἰδιώμασί τισι τοῖς θεωρουμένοις περὶ αὐτὸν ἀποσημαίνει ταύτην, θύραν<sup>a</sup> ἑαυτὸν λέγων καὶ ἄροτον<sup>b</sup> καὶ ὁδὸν<sup>c</sup> καὶ ἄμπελον<sup>d</sup> καὶ ποιμένα<sup>e</sup> καὶ φῶς<sup>f</sup>. » 295. Τὰ μὲν οὖν ἐφ' ὕβρει ῥηθέντα καθ' ἡμῶν παρ' αὐτοῦ ἐπὶ τούτοις (οὕτω γὰρ αὐτὸν ἢ διαλεκτικῆ μάχεσθαι τοῖς ἀντιλέγουσιν ἐδιδάξα-  
 10 το), παριδεῖν οἴμαι πρέπειν καὶ μηδὲν πρὸς τὰς μεिरακιώδεις ἀνοίας ὑποταράσσεσθαι. Ἄλλὰ τὸ δριμύ τοῦτο καὶ ἄφυκτον ῥῆμα κατεξετάσωμεν, ὅπερ εἰς ἀνατροπὴν τοῦ καθ' ἡμᾶς προτείνεται λόγου. « Τίς, φησί, τῶν ἀγίων ἐστὶν ὃς κατ' ἐπίνοιαν λέγεσθαι | τῷ κυρίῳ ταῦτα μαρτυρεῖ τὰ ὀνόματα ; »

PG 1012

a. Jn 10, 7    b. Jn 6, 35    c. Jn 14, 6    d. Jn 15, 1    e. Jn 10, 11  
 f. Jn 8, 12

1. Voir BASILE, *CE I*, 7, *SC* 299, p. 188-189. W. JAEGER signale à juste titre qu'Eunome cite librement le passage de Basile et en conclut que Grégoire reproduit la citation telle qu'elle figure dans l'*ApAp*. TH. DAMS, de son côté, attire l'attention sur le fait que Basile établit une différence entre les titres (*La controverse eunoméenne*, p. 73). Effectivement, Basile explique que, par exemple, le terme « lumière » indique l'« inaccessibilité de la gloire » propre à la divinité et aussi le rôle illuminateur joué par le Logos incarné. D'autre part, chaque titre a un sens spécifique, si bien qu'il n'est pas simplement interchangeable avec d'autres titres. Pour la liste des titres, voir aussi BASILE, *Sur le Saint-Esprit* VIII, 17, *SC* 17<sup>bis</sup>, p. 304-305. En ce qui concerne l'influence d'Origène, voir notamment J. WOLINSKI, « Le recours aux *epinoiai* du Christ dans le commentaire de Jean d'Origène », dans G. DORIVAL – A. LE BOULLUEC (ed), *Origeniana Sexta*, p. 465-492 ;

## B. Les multiples titres du Christ

### VIII. La pensée conceptuelle et les titres christologiques

**Objet du débat** 294. Eunome produit encore le passage suivant de notre maître : « C'est d'une manière semblable, et nullement différente, que nous avons été instruits par la Parole divine de l'usage du concept. Notre Seigneur Jésus-Christ, voulant révéler aux hommes la nature de la divinité, désigne celle-ci grâce à certaines propriétés que l'on peut considérer en lui, en se nommant lui-même *porte*<sup>a</sup>, *pain*<sup>b</sup>, *chemin*<sup>c</sup>, *vigne*<sup>d</sup>, *pasteur*<sup>e</sup> et *lumière*<sup>f</sup> 1. » 295. Je pense qu'il convient de passer outre aux propos que lui dicte, à ce sujet, son insolence à notre égard – en effet, l'art de la dialectique lui a appris à combattre de cette façon ceux qui le contredisent –, et de ne nous laisser troubler aucunement par ses accès de folie juvénile. Examinons néanmoins cette question tranchante et irrésistible que précisément il avance en vue de réfuter notre argumentation : « Quel est celui des saints, dit-il, qui atteste que ces noms sont attribués au Seigneur par voie de conceptualisation ? »

B. SESBOUÉ, « Les influences chez Basile : la lecture de l'Écriture », dans *SC* 299, p. 72-74 ; H. J. SIEBEN, « Vom Heil in den vielen 'Namen Christi' zur 'Nachahmung' derselben. Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter », *ThPh* 73 (1988), p. 1-28 ; B. STRUDER, « Der theologischeschichtliche Hintergrund der Epinoiai-Lehre », dans KARFIKOVÁ (ed.), *Contra Eunomium* II, p. 21-49. En tout état de cause, les développements consacrés par Grégoire au thème de l'*epinoia* traitent d'une part de l'*epinoia* comprise comme acte de penser et d'autre part de l'*epinoia* comprise comme pensée conçue (*noēma*) ou notion : voir Introduction.

15 **296.** Τίς δὲ ἀπαγορεύει, πρὸς αὐτὸν εἶπομι ἄν, βλάσφημον εἶναι κρίνων τὸ ἐν ἐπινοίᾳ θεωρεῖν τῶν ὀνομάτων τὴν χρῆσιν ; Εἰ γὰρ τὸ μὴ εἰρησθαι τοῦ κεκωλύσθαι λέγει τεκμήριον εἶναι, καὶ τὸ μὴ κεκωλύσθαι τοῦ συγκεχωρῆσθαι σημεῖον εἶναι πάντως συνθήσεται. Ὀνομάζεται τοῖς ὀνόμασι τούτοις ὁ κύριος, ἢ καὶ περὶ τούτων ἕξαρνος ὁ Εὐνόμιος γίνεται ; Ἄλλ' εἰ μὲν ἀρνεῖται τὸ λέγεσθαι ταύτας ἐπὶ Χριστοῦ τὰς φωνάς, ἀμαχητὶ κεκρατήκαμεν. **297.** Τίς γὰρ ἂν περιφανεστέρᾳ γένοιτο νίκη τοῦ δεῖξαι φανερώς θεομαχοῦντα τὸν ἀντικείμενον διὰ τοῦ τὰς θείας τοῦ εὐαγγελίου φωνάς παραγράφεσθαι ;

J 314 25 Εἰ δὲ ἀληθῶς ὁμοβλογεῖ ταῦτα τὸν Χριστὸν ὀνομάζεσθαι, λεγέτω τὸν τρόπον καθ' ὃν εὐσεβῶς ἐφαρμόζεται τῷ μονογενεῖ τὰ ὀνόματα. Μὴ τῆς φύσεως αὐτοῦ τὸν λίθον<sup>g</sup> ἐνδεικτικὸν διορίζεται ; Μὴ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ διὰ τῆς ἀξίτης<sup>h</sup> ἐνόησεν ; Μὴ διὰ τῆς θύρας<sup>i</sup> ἢ τῆς θεότητος τοῦ μονογενοῦς ιδιότητος

30 σημαίνεται ἢ δι' ἐκάστου τῶν ἄλλων, ἵνα μὴ πολλὸν ἐπάγωμεν ὄχλον τῷ λόγῳ πάντα καταλέγοντες τὰ ὀνόματα ; **298.** Οὐ φύσις τοῦ μονογενοῦς ἕκαστον τούτων τῶν ὀνομάτων ἐστίν, οὐ θεότης, οὐκ οὐσίας ἰδίωμα, ἀλλὰ μὴν ὀνομάζεται ταῦτα καὶ ἡ κληῖσις τὸ κύριον ἔχει. Οὐδὲν γὰρ ἄργον καὶ ἀσήμαντον

35 ἐν ταῖς θεαῖς φωναῖς εὐαγές ἐστιν οἶεσθαι. Οὐκοῦν εἰπάτω τὸν λόγον, εἰ ἀθετεῖ τὸ κατ' ἐπινοίαν λέγεσθαι, πρόθεν ἐφαρμόζεται ταῦτα τῷ Θεῷ τὰ ὀνόματα. Ἡμεῖς μὲν γὰρ τοῦτο φαμεν, ὅτι πολυειδῶς τοῦ κυρίου τῆς ἀνθρωπίνης προνοοῦντος ζωῆς ἕκαστον εὐεργεσίας εἶδος δι' ἐκάστου τῶν τοιού-

g. Mt 21, 42 ; 1 P 2, 4 ; Ps 118 (117), 22    h. Mt 3, 10 ; Lc 3, 9  
i. Jn 10, 7

1. On s'attend à un développement sur le fait que le Christ s'attribue ces titres à lui-même et la raison pour laquelle il a recours au concept. BASILE s'était exprimé à ce sujet : voir CE I, 7, SC 299, p. 191.

2. Grégoire fait porter son argumentation sur la question suivante : est-ce que ces titres désignent la nature du Christ ou bien des aspects de son œuvre au profit des hommes ? De cette façon, il rattache cette section de

### Titres christologiques et ἐπινοία

**296.** Mais qui donc parmi eux, lui répondrais-je en guise de réplique, l'interdit, en estimant que c'est un blasphème de considérer que l'usage de ces noms relève de la pensée conceptuelle ? En effet, s'il affirme que le fait de n'avoir pas été dit est une preuve que c'est interdit, il concédera sûrement aussi que le fait de n'être pas interdit signifie que cela est permis. Est-ce que le Seigneur est désigné par ces noms ou bien Eunome nie-t-il même ce point ? Mais s'il nie que ces noms sont dits du Christ, nous aurons vaincu sans combat <sup>1</sup>. **297.** Quelle victoire, en effet, serait plus éclatante que celle qui consiste à montrer que notre adversaire combat ouvertement Dieu en supprimant les divines paroles de l'Évangile ? Mais s'il admet effectivement que ces noms désignent le Christ, qu'il nous dise comment ces noms peuvent être appliqués en toute piété au Monogène. Est-ce qu'il définit sa nature par l'indication de *la pierre* <sup>g</sup> ? Est-ce qu'il s'est représenté sa substance par *la hache* <sup>h</sup> ? Est-ce que la propriété divine du Monogène est signifiée par *la porte* <sup>i</sup> ou par chacun des autres noms <sup>2</sup> ? Je résume, pour ne pas encombrer notre raisonnement par l'énumération de tous les titres. **298.** Aucun de ces noms ne constitue la nature du Monogène, ni sa divinité, ni le caractère spécifique de sa substance, mais le Monogène porte ces titres et l'appellation a un sens pertinent. Il est conforme à la piété de penser que dans les paroles divines il n'y a rien qui soit oiseux, rien qui soit privé de signification. Si Eunome rejette l'idée que ces noms sont dits selon le concept, qu'il nous explique donc en vertu de quoi ils s'appliquent à Dieu. Nous-mêmes, nous affirmons que, comme le Seigneur exerce sa bienveillance de multiples manières au profit de la vie des hommes, chaque aspect de ses bienfaits est connu, de

façon plus cohérente au thème plus général de la pensée conceptuelle capable de dire quelque chose des attributs de Dieu, mais incapable de définir la nature divine.



40 των ὀνομάτων καταλλήλως γνωρίζεται, τῆς ἐνθεωρουμένης  
 αὐτῷ προνοίας τε καὶ ἐνεργείας εἰς ὀνόματος τύπον μεταβαι-  
 νούσης. **299.** Τὸ δὲ τοιοῦτον ὄνομα παρ' ἡμῶν « ἐπινοία »  
 λέγεται ὀνομάζεσθαι. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο φίλον τοῖς ἀντιλέγουσιν,  
 ὅπως ἂν τῷ δοκῆ ἔχέτω. Ἄλλ' ἀντιλέγει τοῖς λεγομένοις ὁ  
 45 τῶν γραφικῶν αἰνιγμάτων ἀνήκοος. **300.** Εἰ γὰρ πεπαίδευτο  
 τὰς θείας φωνάς, ἔγνω πάντως ἂν ὅτι καὶ κατάρα<sup>1</sup> καὶ ἀμαρ-  
 τία<sup>k</sup> καὶ παροιστρῶσα δάμαλις<sup>1</sup> καὶ σκύμνος λέοντος<sup>m</sup> καὶ  
 ἄρκτος ἀπορουμένη<sup>n</sup> καὶ πάραδαλις<sup>o</sup> καὶ τὰ τοιαῦτα κατὰ  
 διαφόρους ἐπινοίας παρὰ τῆς γραφῆς ὁ κύριος λέγεται, τῶν  
 50 ἀγίων τε καὶ θεοφόρων ἀνδρῶν τὸν σκοπὸν τοῦ νοήματος  
 πρὸς ὃν ἀφεώρων εὐθυβόλως τοῖς ὀνόμασι τούτοις διατρα-  
 νούντων, εἰ καὶ διαθεβλήσθαι ταῦτα δοκεῖ πως κατὰ τὴν  
 πρόχειρον ἔνδειξιν τὰ ὀνόματα · ἅπερ ἕκαστον εἰ μὴ κατὰ  
 J 315 τινὰ τις ἐπινοίαν εὐαγῶς ἐπιλέγεσθαι | τῷ Θεῷ συγχωρή-  
 55 σειεν, οὐ καθαρῶσει τῆς ἀσεβεστεράς ὑπονοίας ἢ λέξις.  
**301.** Καὶ μακρὸν ἂν εἴη περὶ πάντων παριστᾶν τε καὶ ἀποδει-  
 κνύειν πῶς ταῦτα καὶ διαβέβληται κατὰ τὴν κοινὴν ὑπόληψιν  
 ἐκ τῆς προχείρου ἐμφάσεως καὶ ὁ τῆς ἐπινοίας λόγος οἰκειοῖ  
 τῆ εὐσεβείᾳ τοῦ Θεοῦ τὰ ὀνόματα. **302.** Ἄλλὰ πρὸς τὸ συν-  
 60 ἐχὲς τῆς ἀκολουθίας προέλθωμεν πάλιν ἐπαναλαβόντες τὸν  
 λόγον. Λέγεται τὰ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τοῦ κυρίου, καὶ  
 οὐκ ἂν τις ἀντεῖποι τῶν καθωμιληκῶτων ταῖς θεοπνεύστοις  
 γραφαῖς ταῦτα μὴ λέγεσθαι. Τί οὖν ; Ἄρ' αὐτῆς τῆς φύσεως

j. Ga 3, 13 k. 2 Co 5, 21 l. Os 4, 16 m. Gn 49, 9 n. Os 13, 8  
 o. Os 13, 7

1. Philostorge signale qu'Eunome ne connaissait l'Écriture que de façon assez superficielle.

2. Grégoire fait une apparente concession en citant des noms et expressions qui semblent peu dignes de Dieu provenant pour la plupart de l'AT. L'un ou l'autre a été appliqué au Christ, mais, dans l'Apocalypse, *panthère*, *ours* et *lion* sont employés pour décrire la bête qui monte de la mer. Les exemples valables sont tout au plus *malédiction*, *péché* et en partie *lion*.

façon appropriée, grâce à chacun des noms de ce genre, sa providence et l'activité observées en lui étant exprimées sous forme d'un nom. **299.** Cependant, un tel nom, nous disons qu'il est attribué par « pensée conceptuelle ». Si cela n'agréé pas à nos adversaires, que chacun pense ce qui lui plaît. Mais l'adversaire de ce que nous disons, c'est celui qui est sourd au langage voilé des Écritures. **300.** En effet, s'il avait été instruit des paroles divines<sup>1</sup>, il saurait assurément que le Seigneur est nommé par l'Écriture, conformément à différentes conceptions, *malédiction*<sup>1</sup>, *péché*<sup>k</sup>, *génisse enragée*<sup>1</sup>, *jeune lion*<sup>m</sup>, *ours acculé*<sup>n</sup>, *panthère*<sup>o</sup> et autres noms semblables<sup>2</sup>, puisque, par ces noms, les hommes saints et inspirés<sup>3</sup> exprimaient clairement et sans ambages la visée précise de leur réflexion, même si apparemment, ces noms, pris au sens courant, peuvent en quelque sorte être diffamatoires. Si on n'admet pas que chacun d'eux est attribué à Dieu, dans un esprit de piété, conformément à une certaine conception, l'appellation ne sera pas à l'abri de soupçons plutôt impies. **301.** Il faudrait beaucoup de temps pour expliquer et montrer, au sujet de toutes ces expressions, en quoi elles sont critiquables selon l'interprétation commune faite en fonction du sens obvie et en quoi la notion de concept permet de concilier ces noms avec la piété à l'égard de Dieu. **302.** Mais passons à ce qui suit selon l'ordre logique, en reprenant notre argumentation. Des noms de ce genre sont appliqués au Seigneur et aucun de ceux qui sont familiarisés avec les Écritures inspirées ne répliquera pour nier que ce soit le cas. Eh bien ! Est-ce qu'Eunome veut soutenir que ces appellations désignent la nature elle-

3. Grégoire fournit une explication sur l'origine de ces noms : ce sont des « hommes saints et inspirés » qui ont utilisé ces termes « dans un esprit de piété et selon la pensée conceptuelle ». Cela revient à dire que Dieu leur a suggéré ces mots par condescendance. Grégoire répond donc de cette manière à l'objection d'Eunome (295).

PG 1013 σημαντικὰς τὰς φωνὰς διορίζεται ; Οὐκοῦν πολυειδῆ τινά |  
 65 φησι τὴν θεϊὰν φύσιν καὶ πολυσύνθετον, κατὰ τὰς διαφορὰς  
 τῶν ἐν τοῖς ὀνόμασι σημαυνομένων τὸ ποικίλον ἐνδεικνυμέ-  
 νην. **303.** Οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ τοῦ ἄρτου<sup>p</sup> καὶ τοῦ λέοντος ἡ  
 σημασία οὐδὲ θύρας τε καὶ δαμάλεως οὐδὲ ἀξίνης καὶ ὕδατος,  
 70 ἀλλ' ἐκάστου τῶν ὀνομάτων ἴδιον ἔστιν ὄρισμὸν ἀποδοῦναι  
 κατ' οὐδὲν ἐπικοινωνοῦντα τοῖς ἄλλοις. Οὐκοῦν φύσιν μὲν οὐ  
 σημαίνουσιν, ἄκυρον δέ τις καὶ ἀσημαντον εἰπεῖν τὴν κλησιν  
 τῶν ὀνομάτων οὐκ ἂν τολμήσειεν. **304.** Εἰ τοίνυν λέγεται μὲν,  
 οὐ κατὰ φύσιν δέ, πᾶν δὲ τὸ παρὰ τῆς γραφῆς λεγόμενον  
 κύριον πάντως ἔστι καὶ προσφυῶς ἐπιλέγεται, τίς ἕτερος  
 75 ὑπολείπεται λόγος τοῦ ἀρμοζόντως τῷ μονογενεῖ Θεῷ τὰς  
 τοιαύτας τετάχθαι φωνὰς πλὴν τοῦ κατ' ἐπίνοιαν τρόπου ;  
 Δῆλον γὰρ ὅτι πρὸς τὸ ποικίλον τῶν ἐνεργειῶν κατὰ διαφό-  
 ρους σημασίας ὀνοματοποιεῖται τὸ θεῖον, ὅπως ἂν νοήσωμεν,  
 οὕτως ὀνομαζόμενον. Τί οὖν λυμάνεται τοῖς εὐσεβεστέροις  
 80 νοήμασιν ἢ τοῦ νοῦ ἡμῶν πρὸς τὴν κατανόησιν τῶν γινομένων  
 συνεργία, ἣν ἡμεῖς μὲν ἐπίνοιαν λέγομεν, εἰ δέ τις ἕτερόν τι  
 καλεῖν ἐθέλοι, οὐ διοισόμεθα ;  
**305.** Ἄλλ' οὐ μεθίησι καθάπερ οἱ δεινοὶ τῶν ἀγωνιστῶν  
 τὴν ἄφυκτον ταύτην καθ' ἡμῶν λαβὴν καὶ φησιν οὕτωςι κατὰ  
 J 316 85 λέξιν ὅτι « ταῦτα δι' ἐπινοίας ἀνθρωπίνης ἔστι τὰ ὀνόματα  
 καὶ κατ' ἐπίνοιαν λέγεται τινων, ἀ οὐδεὶς ἀποστόλων οὐδὲ  
 εὐαγγελιστῶν ἐδίδαξε ». Καὶ μετὰ τὴν ἄμαχον ταύτην ἐπι-  
 χείρησιν ἐπιφέρει τὴν ἱερὰν ἐκείνην φωνήν, τῇ πεπαιδευμένη  
 τὰ τοιαῦτα γλώσση τὴν δυσώδη πάλιν καθ' ἡμῶν λοιδορίαν

p. Jn 7, 10

1. Après avoir admis la diversité des appellations pour désigner le Christ, Grégoire soulève une question de fond : si ces appellations désignent la nature divine, nécessairement celle-ci est composée. Or, Eunome lui-même souligne que la nature divine est non composée. Voir J. ZACHUBER, « Christological Titles », dans KARFIKOVÁ (ed.), *Contra Eunomium II*, p. 267-268 ; TH. ALEXOPOULOS, « Gregor von Nyssa und Plotin », p. 413. Voir aussi CE II, 477 ; CE III, 5, 55-56.

même ? Dans ce cas, il affirme donc que la nature divine est quelque chose de multiforme et de composé et qu'elle révèle la complexité qui est la sienne par la différence des aspects signifiée par ces noms<sup>1</sup>. **303.** En effet, la signification des mots *pain*<sup>p</sup> et *lion*, celle de *porte*, de *génisse*, de *hache* et d'*eau* n'est pas la même, mais il est possible d'assigner à chacun de ces noms une définition propre, qui n'a aucun point commun avec les autres. Donc, s'ils ne désignent pas la nature, nul n'oserait dire que la dénomination liée à ces noms est impropre et privée de signification. **304.** Si donc le Seigneur est ainsi nommé, mais non par nature, et si tout ce qui est dit de lui dans l'Écriture s'applique à lui de façon valide et pertinente<sup>2</sup>, quelle autre explication pour l'application appropriée de telles appellations au Monogène Dieu reste-t-il, en dehors du procédé de la conceptualisation ? En effet, il est clair que la divinité est dénommée avec des mots de sens différents en fonction de la variété de ses activités, portant les noms correspondants à la manière dont nous la concevons. Quel préjudice pour les conceptions pieuses résulte donc du concours de notre esprit pour la compréhension des choses existantes ? Nous nommons ce concours pensée conceptuelle ; si quelqu'un veut l'appeler autrement, nous n'y ferons pas opposition.

#### Une objection d'Eunome

**305.** Mais, tout comme les lutteurs acharnés, Eunome ne lâche pas la prise irrésistible qu'il a sur nous et il dit textuellement : « Que ces noms sont le fruit de la pensée conceptuelle humaine et qu'ils sont énoncés selon l'activité conceptuelle de certains, c'est ce qu'aucun apôtre ni évangéliste n'a enseigné. » Et après cette charge invincible, il élève cette voix auguste, en crachant de nouveau sur nous ses injures fétides dans une langue formée à ce genre d'exercice,

2. Voir *Vit. Moys.*, 176-177 et *In Cant.*, GNO VI, p. 7.

90 ἐκπτύων. **306.** « Τὸ γὰρ τοι, φησί, τὴν ἐξ ἀναλογίας ὁμωνυμίαν προφέρειν εἰς ἀνθρωπίνην ἐπίνοιαν, ψυχῆς ἔργον τὸν μὲν ἔρρωμένον νοῦν κατὰ δίκην παρηρημένης, ἄρρώστῳ δὲ διανοία καὶ πεφωρημένη τινὶ συνηθείᾳ τοῦς τοῦ κυρίου λόγους ἐπισκοπούσης. » Βαβαὶ τῆς διαλεκτικῆς ἀποδείξεως,  
 95 ὡς τεχνικῶς ὁ λόγος αὐτῷ πρὸς τὸν σκοπὸν συμπεραίνεται. **307.** Τίς ἂν ἔτι συσταίῃ τῷ κατ' ἐπίνοιαν λόγῳ, τοσαύτης ὁσμῆς ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ τοῖς ἐπιχειροῦσί τι λέγειν προχουμένης ; Ἄρ' οὖν ἀφεκτέον καὶ ἡμῖν διὰ τοῦτο τῆς πρὸς αὐτὸν τοῦ λόγου συνεξετάσεως, ὡς ἂν μὴ καὶ καθ' ἡμῶν τὴν  
 100 ἀμάραν ταύτην τῆς λαιδορίας ὑποκινήσειεν ; **308.** Ἡ μικροψύχων ἐστὶ τὸ πρὸς τὰς νηπιώδεις παραφροσύνας ἀντιτραχύνεσθαι ; Οὐκοῦν συγχωρητέον τῷ ὑβριστῇ κεχρησῆσθαι πρὸς τὸ δοκοῦν τῷ τρόπῳ. Ἐπαναληπτέον δὲ τὸν ἐκείνου λόγον, ὡς ἂν κάκειῖθεν γένοιτο συμμαχία πρὸς τὴν ἀλήθειαν. **309.** Ἀνα-  
 105 λογίας ἐμνήσθη καὶ τὴν ἐκ ταύτης ὁμωνυμίαν ἐνόησε. Πόθεν ταῦτα μαθὼν καὶ παρὰ τίνος τὰ ῥήματα ; Μωϋσῆς οὐκ εἶπε, προφητῶν καὶ ἀποστόλων οὐκ ἤκουσεν, εὐαγγελισταὶ τὰς τοιαύτας φωνὰς σεσιγήκασιν · οὐδεμιᾶς ἔστι γραφῆς ταῦτα διδασκούσης μαθεῖν. Πόθεν οὖν αὐτῷ τὸ οὕτως εἰπεῖν ; Ἄρ'  
 110 οὐχὶ τῆς τοῦ εἰπόντος διανοίας εὐρημα ὁ τοιοῦτος λόγος ἐστὶν ὁ τὴν ποιὰν τοῦ νοήματος σημασίαν ἀναλογίαν προσαγορεύων ; Πῶς οὖν οὐ συνίησιν οἷς πολεμεῖ, τούτοις συμμάχοις πρὸς τὸν πόλεμον | χρώμενος ; **310.** Πολεμεῖ δὲ τῷ κατ' ἐπίνοιαν λόγῳ αὐτὸς διὰ | τῶν τῆς ἐπίνοιος λόγων τὸ μὴ δεῖν  
 115 κατ' ἐπίνοιάν τι λέγειν κατασκευάζων. « Ἄλλ' οὐδεὶς, φησί,

J 317

PG 1016

1. En fait, il convient de distinguer deux objections. La première part du constat qu'aucun auteur sacré ne mentionne l'activité conceptuelle pour ce qui est des noms en question ; la deuxième met en cause le recours à l'analogie qui débouche sur l'homonymie ou l'équivocité : voir J. ZACHNER, « Christological Titles », p. 267-268. On pourrait ajouter que Grégoire réfute les deux objections en même temps selon un ordre d'entrecroisement des éléments de réfutation. Pour le sens exact de la citation du § 305, voir 295.

et déclare : **306.** « Présenter l'homonymie, provenant de l'analogie, comme activité conceptuelle de l'homme est l'œuvre d'un esprit qui a écarté le sens valide et correct, et examine les paroles du Seigneur en un sens non valide et par une sorte de mauvaise disposition prise en flagrant délit »<sup>1</sup>. Oh, quel art de la dialectique dans la démonstration ! Quelle habileté à conduire le raisonnement à la conclusion visée ! **307.** Qui voudrait encore défendre le raisonnement conceptuel, quand une telle odeur émanant de sa bouche se répand sur ceux qui essaient de dire quelque chose ? Est-ce que, pour cette raison, nous ne devrions pas aussi nous abstenir d'examiner son raisonnement dans la discussion avec lui, pour éviter qu'il ne déverse sur nous ces flots d'injures ? **308.** Ou bien est-ce de la pusillanimité d'avoir des réactions d'exaspération contre ces sottises puérilités ? Il faudrait donc permettre à cet homme emporté d'utiliser ces procédés à son gré. Mais il faut reprendre son raisonnement, au cas où, même là, nous pourrions trouver une aide dans le combat pour la vérité. **309.** Il fait mention de l'analogie et il prend en considération l'homonymie qui en dérive. D'où a-t-il appris cela et de qui sont ces termes ? Moïse ne l'a pas dit, il ne les a pas entendus de la part des prophètes et des apôtres, les évangélistes passent ces mots sous silence. Il n'est pas possible de les apprendre de l'Écriture, puisque nul passage ne les enseigne<sup>2</sup>. D'où lui vient donc cette façon de parler ? Un tel langage qui appelle analogie telle manière de signifier une notion n'est-il pas l'invention de la pensée de celui qui parle ? Comment donc ne comprend-il pas qu'il utilise comme auxiliaires pour son combat ce contre quoi il mène son combat ? **310.** Il bataille contre la notion de concept, alors qu'il emploie lui-même le langage conceptuel en cherchant à démontrer qu'il ne faut rien dire qui relève du

2. Pour ce qui est de l'équivocité (homonymie) dérivant de l'analogie, Grégoire ne s'étend pas sur le sens précis de ces termes techniques. Il se contente de réfuter l'objection d'Eunome, en montrant qu'Eunome lui-même a recours au concept. Signalons néanmoins que le terme « analogie » est employé dans Sg 13, 5 et Rm 12, 6.

τοῦτο τῶν ἁγίων ἐδίδαξεν. » Σὺ δὲ εἰς τίνα τῶν ἀρχαίων ἀναφέρειν ἔχεις τὴν τῆς ἀγεννησίας φωνὴν καὶ ὅτι αὐτῆς κατηγορεῖται τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τῆς οὐσίας, μᾶλλον δὲ « αὐτό ἐστι τὸ ἀγέννητον ἢ οὐσία » ; **311.** Ἡ σοὶ μὲν ἕξεσθαι ἐν οἷς ἂν μέλλῃ τι τῶν ἀσεβῶν συμπεραίνεσθαι καινοτομεῖν τε καὶ παρευρίσκειν τὰς ἀρεσκουσὰς φωνάς, εἰ δέ τι πρὸς τὴν τῆς ἀσεθείας καθάρσειν παρ' ἐτέρου λέγοιτο, παραιρεῖσθαι τῆς ἐξουσίας τὸν ἀντιλέγοντα ; Μεγάλῃς τὰν εἰς τυραννίδος ἐπειλημμένος, εἰ ταύτην σεαυτῷ τὴν ἐξουσίαν κρατύνειας, ὡς **125** ἄπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων κωλύεις, σοὶ ταῦτα ποιεῖν ἐξεῖναι μόνῳ καὶ ἄπερ αὐτὸς κατ' ἐξουσίαν τολμᾷς, τούτων ἀπειργεῖν τοὺς ἄλλους. **312.** Διὰ προστάγματος ἀθετεῖς τὸ κατ' ἐπίνοιαν ἐπιλέγεσθαι ταῦτα τῷ Χριστῷ τὰ ὀνόματα, ὅτι μηδεὶς τῶν ἁγίων τὸ δεῖν οὕτω λέγεσθαι διετάξατο. Πῶς οὖν τῇ τοῦ **130** ἀγεννήτου φωνῇ νομοθετεῖς τὴν θείαν οὐσίαν χαρακτηρίζεσθαι, ἣν οὐδεὶς τῶν ἁγίων παραδεδωκῶς ἐπιδείκνυται ; Εἰ γὰρ οὗτος ἄρος τῆς τῶν ῥημάτων ὀρθότητος, τὸ μόνον ἐκεῖνα φθέγγεσθαι, ἄπερ ἂν ὁ θεόπνευστος λόγος τῆς γραφῆς ὑφηγήσῃται, ἐξαλειπτέον ἂν εἴη τῶν συγγραμμάτων σου τὸ ἀγέννητον, μηδενὸς τῶν ἁγίων τὴν φωνὴν ταύτην θεσμοθετήσαντος. **313.** Ἀλλὰ διὰ τὸν ἐγκείμενον τῷ προσρήματι τούτῳ νοῦν παραδέχῃ τὴν λέξιν. Καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως διὰ τὴν ἐγκειμένην ἔννοιαν τὴν φωνὴν τῆς ἐπινοίας παρεδεξάμεθα. Οὐκοῦν ἢ τὰ **140** δύο τῆς χρήσεως ἐξαιρήσομεν ἢ οὐθέτερον, ὃ τι δ' ἂν γένηται τούτων, δι' ἑκατέρων νικήσομεν. Σιωπηθείσης μὲν γὰρ καθόλου τῆς ἀγεννησίας, πᾶσα συγκατεσθῆθη τῶν ἐναντιῶν κατὰ τῆς ἀληθείας φωνῆ καὶ <ἡ> πρέπουσα τῷ μονογενεῖ Θεῷ | δόξα παρὰ πάντων ἐκλάμψει, μηδενὸς ὄντος ὀνόματος τοῦ ἐξ ἀντιδιαρέσεως τὸ μεγαλεῖον τοῦ κυρίου κατασμικρύνοντος.

J 318

1. Grégoire rappelle l'objet principal du débat : le terme « inengendré » n'est pas non plus employé par les auteurs sacrés.

2. Voir CE I, 658 s. ; CE II, 18, 21, 22, 31, 35-37, 62.

concept. « Mais, dit-il, aucun des saints n'a enseigné cela. » Mais toi-même, à quel personnage ancien peux-tu attribuer le terme d' « être-inengendré »<sup>1</sup> et l'affirmation que ce terme exprime la substance même de Dieu ou mieux « que l'être-inengendré lui-même est la substance »<sup>2</sup> ? **311.** Ou bien t'est-il permis, dans le cas où tu as l'intention d'établir l'une de tes impies conclusions, d'innover en inventant de nouveaux mots qui te plaisent, tandis que, si quelqu'un d'autre faisait valoir un argument en vue de ruiner cette impiété, tu priverais cet opposant de ce droit ? Il serait grand le pouvoir tyrannique que tu détiendrais, si tu possédais pour toi-même ce droit, si bien qu'il te serait permis, à toi seul, de faire ce que tu interdis aux autres, et que tu empêcherais les autres de faire ce que toi-même tu oses faire en toute liberté. **312.** Par décret, tu proscries l'attribution au Christ de ces noms formulés selon la pensée conceptuelle, parce que, dis-tu, aucun des saints n'a ordonné d'employer des dénominations de ce genre. Comment, dans ces conditions, peux-tu décréter que la substance divine doit être désignée par le terme « inengendré », dont la transmission par aucun des saints ne peut être démontrée ? Si donc la norme pour l'usage correct des noms est que seuls soient employés ceux que la parole divinement inspirée de l'Écriture a indiqués, alors il faudrait effacer de tes écrits « inengendré », car aucun des saints ne l'a fixé par décret. **313.** Mais à cause du sens inhérent à cette désignation, tu acceptes le mot. De la même manière, nous aussi, nous avons accepté le terme de concept à cause de la signification qui lui est inhérente. Donc, ou bien nous les excluons tous les deux de l'usage ou bien nous n'en excluons ni l'un ni l'autre : quelle que soit la solution, nous garderons l'avantage. En effet, si l'« être-inengendré » est totalement passé sous silence, toute voix des adversaires qui s'élève contre la vérité s'éteint et la gloire qui convient au Monogène Dieu resplendira de la part de tous, car il n'existera aucune dénomination qui puisse diminuer par opposition la

145 **314.** Εἰ δὲ μένοι ἀμφοτέρα, καὶ οὕτως ἐπικρατήσῃ μεθ' ἡμῶν ἢ ἀλήθεια, εἰς τὴν ἐπίνοιαν ἐκ τῆς οὐσίας μετατεθέντος τοῦ τῆς ἀγεννησίας ὀνόματος. Ἄλλ' ἕως οὐκ ἐξαιρεῖ τῶν ἰδίων λόγων τὴν τοῦ ἀγεννήτου φωνήν, νουθητάτω ἑαυτὸν ὁ καθ' ἡμᾶς Φαρισαῖος μὴ πρότερον πρὸς τὸ ἡμέτερον διαβλέπειν  
150 κάρφος, πρὶν τὴν ἐγκειμένην αὐτῷ δοκὸν ἀποβαλεῖν τῶν ὀμμάτων<sup>1</sup>.

**315.** « Ἄλλ' ὁ Θεός, φησί, καὶ τοῖς ἀσθενεστάτοις τῶν περὶ γῆν τῶν τιμιωτάτων μεταδέδωκεν ὀνομάτων, μὴ συμμεταδοὺς τῆς τῶν ἀξιομάτων ἰσομοιρίας, καὶ τοῖς κυριωτάτοις  
155 τῶν εὐτελεστάτων, μὴ συμμεταφερομένης ὑπὸ τῶν ὀνομάτων τῆς φυσικῆς εὐτελείας. » Ταῦτα κατ' αὐτὴν εἴρηται τὴν λέξιν· οὕτω παρ' αὐτῶν ὡς παρ' ἡμῶν ἀναγέγραπται. Εἰ μὲν τινα κατὰ τὸ βᾶθος ἐγκεχυμένην ἔχει διάνοιαν τὴν ἡμᾶς διαφεύγουσαν, λεγόντων οἱ κατειληφότες τὰ πόρρω τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως, οἱ μεμυημένοι παρ' αὐτοῦ τὴν ἐσωτερικὴν τε  
160 καὶ ἀπόρρητον μύησιν· **316.** εἰ δὲ πλέον οὐδὲν τῶν ἐκ τοῦ προχείρου νοουμένων διερμηνεύουσιν, οὐκ οἶδα ποτέρους ἂν τις ἐλεεινοτέρους τῶν ἐτέρων λογίσαιτο, τοὺς τὰ τοιαῦτα λέγοντας ἢ τοὺς τὰς ἀκοὰς τοῖς τοιοῦτοις ὑπέχοντας. « Τοῖς  
165 ἀσθενεστάτοις, φησί, τῶν περὶ γῆν τῶν τιμιωτάτων μεταδέδωκεν ὀνομάτων, μὴ συμμεταδοὺς τῆς τῶν ἀξιομάτων ἰσομοιρίας. » | Οὐκοῦν σκοπήσωμεν τὴν τῶν εἰρημένων διάνοιαν. **317.** Τὰ ἀσθενέστατα, φησί, ψιλῆς ἀξιοῦται τῆς τῶν τιμίων προσηγορίας, οὐκ ὄντα τὴν φύσιν ἅπερ κατονομάζε-

q. Cf. Mt 7, 3-5

1. On a le droit de se demander ce qu'Eunome veut dire à travers ces propos. A-t-il cherché à expliquer sa pensée de façon plus précise, en l'illustrant éventuellement grâce à des exemples ? Grégoire aurait-il omis de rapporter ces explications ? Faute d'éléments de réponse, on pourrait essayer de trouver des exemples. J. ZACHUBER (« Christological Titles », p. 269) estime qu'un mot comme « substance » ou « bonté » appliqué à des êtres appartenant à tous les niveaux pourrait servir d'exemple ; à l'inverse, les titres christologiques proviennent en grande partie de la sphère terrestre. A lire BASILE, *CE I*, *SC 299*, p. 190-191, on peut avoir l'impression qu'Eunome a repris une distinction de Basile, mais en la reformulant en

majesté du Seigneur. **314.** Si par contre les deux sont maintenus, dans ce cas aussi la vérité l'emportera, et nous avec elle, pour autant que le mot « être-inengendré » aura été transféré de la substance au concept. Mais aussi longtemps qu'il ne retranchera pas de ses propres paroles le mot « inengendré », qu'il s'exhorte lui-même, lui le pharisien de notre temps, à ne pas fixer le regard sur la paille dans notre œil, avant d'avoir enlevé la poutre de ses propres yeux <sup>1</sup>.

**315.** « Mais, dit-il, Dieu a donné  
**Une autre objection** en partage même aux plus faibles des êtres terrestres les noms les plus nobles, sans leur donner en même temps une part égale de dignité, et aux plus puissants il a donné les noms les plus humbles, sans que l'humilité naturelle leur soit transférée en même temps par ces noms. » Ces propos sont cités textuellement : nous les transcrivons tels qu'ils ont été mis par écrit par ces gens. S'ils contiennent quelque signification cachée qui nous échappe à cause de sa profondeur, que ceux qui l'ont comprise nous disent ce qui se situe au-delà de notre capacité de vision <sup>1</sup>, eux qui ont été initiés par lui aux mystères secrets et ineffables <sup>2</sup>. **316.** Mais s'ils n'offrent pas d'interprétation plus profonde que ce qui est compris d'après le sens courant, je ne sais pas lesquels seraient à considérer comme les plus dignes de pitié, ceux qui tiennent de tels propos ou bien ceux qui leur prêtent l'oreille : « Dieu, dit-il, a donné en partage aux plus faibles des êtres terrestres les noms les plus nobles, sans leur donner en même temps une part égale de dignité. » Examinons donc le sens de ces paroles. **317.** Les réalités les plus faibles, à ce qu'il dit, sont jugées dignes d'être appelées purement et

fonction de son principe explicatif. Si on pousse l'analyse, on en arrive à distinguer une formulation qui, au fond, concerne le langage métaphorique et une affirmation qui concerne l'intervention de Dieu pour la création de ces noms.

2. Voir *CE I*, 54.

170 ται, καὶ τοῦτο ἔργον εἶναι λέγει Θεοῦ, τὸ διαψεύδεσθαι τῇ  
 J 319 τιμμιωτέρα κλήσει τὴν χειρόνα φύσιν. Καὶ τὸ ἔμπαλιν τὰς  
 ἀτιμοτέρας φωνὰς τοῖς κατὰ φύσιν προέχουσι τὸν Θεὸν ἐφαρ-  
 μόζειν λέγει, μὴ συμμετατιθεμένης τῇ κλήσει τῆς φύσεως.  
**318.** Ὡς δ' ἂν μάλιστα καταφανές ἡμῖν τὸ λεγόμενον γένοιτο,  
 175 ἐπ' αὐτῶν δειχθήσεται τῶν πραγμάτων ἡ ἀτοπία. Εἴ τις τὸν  
 διὰ πάσης ἀρετῆς εὐδόκιμον ἀκόλαστον λέγοι ἢ ἀναστρέψας  
 τὸν ἴση κακία διαβεβλημένον ἀγαθὸν εἴποι καὶ κόσμιον, ἄρα  
 σωφρονεῖν ὁ τοιοῦτος ἢ τινα τῆς ἀληθείας ἔχειν φροντίδα  
 παρὰ τοῖς νοῦν ἔχουσι νομισθήσεται, ἐπὶ πηλαγμένους πρὸς τοῦ-  
 180 νατίον τὰς προσηγορίας ποιούμενος, μὴ συμμαρτυροῦσης τῇ  
 σημασίᾳ τῶν ὀνομάτων τῆς φύσεως ; Ἐγὼ μὲν οὐκ οἶμαι.  
**319.** Ταῦτα τοίνυν παρὰ τοῦ Θεοῦ γίνεσθαι φησιν οὗτος, ἀ  
 οὔτε ταῖς κοιναῖς τῶν ἐννοιῶν οὔτε ταῖς γραφικαῖς μαρτυρίαῖς  
 συμβαίνει. Ἐν μὲν γὰρ τῇ κατὰ τὸν βίον ἡμῶν συνηθείᾳ  
 185 μόνων τῶν ἐκ μέθης ἢ φρενίτιδος παραπαίωντων ἐστὶ τὸ  
 διαπλανᾶσθαι πρὸς τὰ ὀνόματα καὶ μὴ κατὰ τὸ σημαίνον  
 ταῖς ἐπὶ τῶν πραγμάτων κεχρηῆσθαι φωναῖς, ἀλλὰ κύνα μὲν  
 λέγειν, ἂν οὕτω τύχη, τὸν ἄνθρωπον, κυνὶ δὲ πάλιν ἐφαρμό-  
 ζειν ἀνθρώπου προσηγορίαν. **320.** Ἡ δὲ θεία γραφή τοσοῦτον  
 190 ἀπέχει τοῦ τῇ συγχύσει ταύτη συντίθεσθαι, ὥστε καὶ φανε-  
 ρῶς ἐστὶ τῆς προφητείας ἐπὶ τούτοις σχετλιαζούσης ἀκούειν.  
 Ὁ λέγων, φησί, τὸ φῶς σκότος καὶ τὸ σκότος φῶς, ὁ τιθεὶς  
 τὸ πικρὸν γλυκὺ καὶ τὸ γλυκὺ πικρόν<sup>1</sup>. Πρὸς τί τοίνυν βλέπων  
 τὴν ἀτοπίαν ταύτην προσμαρτυρεῖν οἴεται δεῖν τῷ ἰδίῳ Θεῷ ;  
 195 Εἰπάτωσαν οἱ μυσταγωγηθέντες παρ' αὐτοῦ τὰ ἀπόρρητα, τί

r. Is 5, 20

1. Ailleurs Eunome prétend que Dieu a donné aux êtres des noms appropriés à leur nature : voir CE I, 151 ; CE II, 315.

2. Grégoire avance d'abord un argument tiré de l'expérience courante : dans leurs relations, les hommes n'agissent pas selon les procédés de Dieu, tels qu'ils sont présentés par Eunome.

3. Dans un deuxième temps, Grégoire avance toute une série d'arguments provenant de l'Écriture.

simplement nobles, alors que par nature elles ne sont pas ce que leur nom indique. Et il affirme que c'est l'œuvre de Dieu de donner trompeusement<sup>1</sup> un nom plus honorable à une nature inférieure. Et inversement, il affirme que Dieu attribue des noms moins honorables aux réalités naturellement supérieures, sans que leur nature se transforme en même temps que leur appellation. **318.** Pour que notre argumentation acquière le plus de clarté possible, nous essaierons de démontrer l'absurdité de ses propos à partir des réalités mêmes. Si quelqu'un nommait intempérément celui qui jouit d'une bonne réputation pour toute vertu, ou bien si, inversement, il nommait bon et respectable un homme décrié dans une mesure égale pour ses vices, les gens sensés jugeraient-ils qu'un tel homme a des idées saines ou qu'il a quelque souci de la vérité, alors qu'il inverse les appellations, sans que la nature des réalités atteste ce que les noms signifient ? Personnellement, je ne le pense pas. **319.** Or, c'est cela ce que Dieu a fait, selon cet homme, ce qui n'est en accord ni avec les notions communes, ni avec les témoignages de l'Écriture. En effet, dans la vie ordinaire, c'est habituellement le fait de ceux-là seuls qui divaguent sous l'effet de l'ébriété ou d'un transport de démence de commettre des erreurs sur les noms et de ne pas utiliser les mots selon leur signification pour désigner les réalités, mais de donner, le cas échéant, à un homme le nom de chien ou inversement d'attribuer à un chien l'appellation d'homme<sup>2</sup>. **320.** Quant à la divine Écriture<sup>3</sup>, elle est tellement loin de confirmer cette confusion qu'elle offre même la possibilité d'entendre clairement l'indignation de la prophétie à ce propos : *Lui qui appelle la lumière ténèbres et les ténèbres lumière, lui qui considère l'amertume comme douceur et la douceur comme amertume*<sup>4</sup>. Qu'est-ce qu'Eunome a en vue, lorsqu'il pense devoir attribuer cette insanité au Dieu qui lui est propre ? Que ceux qui sont initiés par lui aux mystères ineffables<sup>4</sup>

4. Voir CE II, 315 ; CE I, 54.

J 320

τῶν περὶ γῆν ἀσθενέστατον κρίνουσιν, ὃ ταῖς τιμιωτάταις τῶν ἐπωνυμιῶν παρὰ τοῦ Θεοῦ σεμνύνεται. **321.** Ἀσθενέστατα τῶν ὄντων τὰ τοιαῦτα τῶν ζώων ἐστὶν οἷς ἡ γένεσις ἀπὸ σήψεως ὑγρῶν τὴν σύστασιν ἔχει, τιμιώτατον δὲ τῶν ὄντων |  
 200 ἀρετὴ τε καὶ ἀγιότης καὶ εἴ τι φίλον τῷ Θεῷ. Ἄρ' οὖν μυῖαι καὶ σκνῖπες καὶ βάτραχοι καὶ οἷς ἐκ κόπρου ἡ γένεσις, ταῦτα τῇ τοῦ ἀγίου καὶ τῇ τῆς ἀρετῆς ἐπωνυμίᾳ τετίμηται, ὥστε σεμνύεσθαι μὲν τοῖς τιμίοις τῶν ὀνομάτων, μὴ συμμετέχει δὲ τῆς τῶν ἀξιομάτων ἰσομοιρίας, καθὼς φησὶν ὁ Εὐνόμιος ;  
 205 **322.** Ἄλλ' οὐπω τὸ τοιοῦτον ἤκουσαμεν, ὅτι τὰ ἀσθενῆ ταῦτα ταῖς μεγαλοφυστέραις τῶν προσηγοριῶν κατωνόμασται ἢ ὅτι τὸ μέγα τῇ φύσει καὶ τίμιον τῇ ἐνδὸς τούτων καθυδρίσθη προσηγορία. Δίκαιος ἦν ὁ Νῶε<sup>s</sup>, φησὶν ἡ γραφή, πιστὸς Ἀβραάμ<sup>1</sup> καὶ πρᾶς Μωϋσῆς<sup>u</sup> καὶ σοφὸς Δαυὶδ<sup>v</sup> καὶ  
 210 σάφρων ὁ Ἰωσήφ<sup>w</sup> καὶ ἀμεμπτος ὁ Ἰωδ<sup>x</sup> καὶ μακροθυμίαν κατωρθώκως ὁ Δαβὶδ<sup>y</sup>. **323.** Εἰπάτωσαν τοίνυν, εἴ πη τούτων ἕκαστος ἐκ τῶν ἐναντίων τὰς ἐπωνυμίας ἔσχεν, ἢ καὶ ἐπὶ τῶν πρὸς τὸ χεῖρον μαρτυρουμένων οἷον Νάβαλ ὁ Καρμηλιός<sup>z</sup> καὶ Φαραὼ ὁ Αἰγύπτιος καὶ Ἀβιμέλεχ ὁ ἀλλόφυλος<sup>aa</sup> καὶ πάντες  
 215 οἱ ἐπὶ κακίᾳ μνημονευόμενοι, εἰ ταῖς δεξιωτέραις τῶν ἐπωνυμιῶν | παρὰ τῆς θείας φωνῆς ἐτιμήθησαν. Οὐκ ἔστι ταῦτα, ἀλλ' ὡς ἔχει φύσεως τε καὶ ἀληθείας, οὕτω τὰ ὄντα παρὰ τοῦ Θεοῦ κρίνεται τε καὶ λέγεται, οὐκ ἐναντίως τοῖς οὖσιν ὀνομαζόμενα, ἀλλ' ὡς ἂν μάλιστα καταφανῆ γένοιτο τὰ σημαινόμενα  
 220 μενα ταῖς οἰκείαις προσηγορίαις ἐξαγγελλόμενα. **324.** Ταῦτα ὁ εὐσθενῆς τὴν διάνοιαν, ὃ « τῆς πεφωρημένης συνηθείας » κατήγορος, ὃ « τοὺς παρηρημένους ἐν δίκῃ τὸν λογισμὸν »

PG 1020

s. Gn 6, 9 ; Si 44, 17 t. 1 M 2, 52 ; Si 44, 20 u. Nb 12, 3 v. Dn 5, 11 w. 4 M 2, 2 (LXX) x. Jb 1, 1 y. Cf. 1 R 26, 9 z. Cf. 1 R 25, 2-3 aa. Cf. Gn 20, 2

1. Sûr de son avantage, Grégoire se livre à un exercice d'amplification oratoire : voir LAUSBERG, *Handbuch*, p. 225-228. L'effet d'antithèse est destiné à souligner le caractère déplacé des affirmations d'Eunome. Mais Eunome a-t-il vraiment voulu en arriver à de pareilles conclusions ? Les

disent quelle est « la plus faible des réalités terrestres » dont ils jugent qu'elle est saluée par Dieu des dénominations « les plus honorables ». **321.** Les plus faibles des êtres vivants sont tels que leur naissance tire son origine de la corruption d'éléments humides et ce qui est le plus honorable parmi ce qui existe, ce sont la vertu et la sainteté et tout ce qui est cher à Dieu. Est-ce que donc mouches, vers, grenouilles et êtres issus des ordures sont honorés de l'appellation de sainteté et de vertu, si bien qu'ils ont l'honneur de porter des noms nobles sans avoir part à l'égalité des dignités, comme le dit Eunome<sup>1</sup> ? **322.** Mais nous n'avions encore jamais entendu rien de semblable, à savoir que ces êtres faibles reçoivent comme noms les appellations les plus nobles et que ce qui est grand et honorable par nature soit outragé en recevant l'appellation de l'un de ces êtres. Comme le dit l'Écriture, Noé était *juste*<sup>s</sup>, Abraham *fidèle*<sup>t</sup>, Moïse *doux*<sup>u</sup>, Daniel *sage*<sup>v</sup>, Joseph *tempérant*<sup>w</sup>, Job *irréprochable*<sup>x</sup>, David accompli en magnanimité<sup>y</sup>. **323.** Qu'ils disent donc si chacun de ces personnages a acquis son nom à partir des propriétés contraires ou bien encore si ceux qui sont mentionnés pour leur méchanceté, tels Nabal le Carmélite<sup>z</sup>, Pharaon l'Égyptien, Abimélech l'étranger<sup>aa</sup> et tous ceux qui sont mentionnés pour leurs vices, si ces gens, dis-je, ont été honorés par la divine voix d'appellations plus favorables. Il n'en est pas ainsi, mais les choses existantes sont jugées et nommées par Dieu selon ce qu'elles sont par nature et en vérité ; elles ne sont pas dénommées en contradiction avec ce qu'elles sont, mais désignées par leurs propres dénominations de telle façon que la signification indiquée soit la plus claire possible. **324.** Cet homme à l'intelligence vigoureuse, ce dénonciateur de « la mauvaise disposition prise en flagrant délit », cet homme qui décrie « ceux qui ont écarté le raisonnement correct », prétend connaître ce qui concerne la

titres de « pierre », « porte » se réfèrent effectivement à des choses basses si on les met en relation avec la dignité divine du Christ : Eunome a peut-être le tort de ne pas préciser sa pensée. Voir aussi CE III, 1, 126-134.

διασύρων, ταῦτα γινώσκειν περὶ τῆς θείας ὑποτίθεται φύσεως, ταύτας περὶ Θεοῦ τὰς δόξας ἐκτίθεται ὡς κατειρω-  
 225 νευομένου τῶν πραγμάτων ταῖς ψευδωνύμοις φωναῖς καὶ τοῖς ἀσθενεστάτοις τὰς τιμιωτάτας χαριζομένου προσηγορίας, ἀντιφθεγγομένης ταῖς προσηγορίαις τῆς φύσεως, καὶ τὰ  
 J 321 τίμια καθυβρίζοντος τῇ πρὸς τὰ φαῦλα τῶν ὄντων ὁμωνυμία.

**325.** Καὶ ἄνθρωπος μὲν τις τῶν πρὸς ἀρετὴν βλεπόντων ἔξω  
 230 τι τῆς ἀληθείας καὶ ἀκουσίως πολλακίς παρενεχθεὶς ὑπ' αἰδοῦς καταδύεται, Θεῷ δὲ πρόπουσαν ἡγεῖται τιμὴν τὸ φανῆναι διαψευδόμενον ταῖς ἐπωνυμίαις τὰ πράγματα ; Οὐ ταῦτα μαρτυροῦσιν αἱ προφητεῖαι τῇ θεῷ φύσει. *Μακροθύμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός*<sup>ab</sup>, φησὶν ὁ Δαβὶδ. Πῶς οὖν ἀληθι-  
 235 νὸς ὁ τῶν πραγμάτων καταψευδόμενος καὶ ὑπαλλάσσει ἐν ταῖς τῶν ὀνομάτων ἐμφάσεσι τὴν ἀλήθειαν ; *Εὐθὺς κύριος ὁ Θεός*<sup>ac</sup> παρὰ τοῦ αὐτοῦ ἄλλιν προσαγορεύεται. **326.** Ἄρ' οὖν εὐθύτητός ἐστι τὸ σεμνύνειν ἐν τοῖς τιμιωτάτοις τῶν ὀνομάτων τὰ ἄτιμα καὶ τὴν ἐπωνυμίαν διδόντα ψιλὴν τῆς ἐμφαινο-  
 240 μένης ἀξίας τῷ ῥήματι βασκαίνειν τῷ μετεληφότι τῆς κλήσεως ; Αὕτη τῶν θεολόγων τούτων ἡ περὶ τοῦ νέου Θεοῦ μαρτυρία · τοῦτο τῆς πολυθρυλήτου διαλεκτικῆς ἀγχινοίας τὸ πέρας, τὸ δεῖξει τὸν Θεὸν αὐτὸν καὶ ταῖς ἀπάταις ἐπιτερπόμενον καὶ τοῦ κατὰ τὸν φθόνον πάθους οὐ καθαρύοντα.

**327.** Ἀπάτης μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ μὴ ὡς ἔχει φύσεώς τε καὶ ἀξίας  
 245 τὰ ἀσθενῆ τῶν πραγμάτων κατονομάζειν, ἀλλ' ἐκ τῶν ὑπερ-  
 250 ρεχόντων τὰς ἐπωνυμίας αὐτοῖς μάτην χαρίζεσθαι, μὴ συμμετατιθέντα τῇ κλήσει τῶν κατονομαζομένων τὴν δύναμιν · φθόνος δὲ τὸ δυνάμενον τὴν τιμιωτέραν λῆξιν τοῖς πρὸς  
 250 τὸ κρεῖττον ὀνομασθεῖσι χαρίζεσθαι ὀκνεῖν τὴν χάριν, οἰο-  
 250 νεὶ ζῆμίαν ἰδίαν κρίνοντα τὴν τῶν ἀσθενῶν εὐπραγίαν.

ab. Ps 86 (85), 15    ac. Ps 92 (91), 16

1. Dans le *Discours Catéchétique*, Grégoire explique que c'est l'ange de la terre qui a agi par envie pour provoquer la chute de l'homme. Le pathos de l'envie fut attisé du fait que Dieu avait créé l'homme à son image et l'avait chargé de régner sur la terre : voir *Or. cat.* VI, SC 453, p. 179-181. Si donc Dieu agit par envie, il se comporte comme l'ange de la terre qui est l'ange du mal.

nature divine et expose ses opinions au sujet de Dieu, comme si Dieu voulait se moquer des réalités en ayant recours à des appellations trompeuses, gratifier les réalités les plus faibles des dénominations les plus honorables, alors que la nature s'oppose à ces appellations, et outrager les choses honorables, en leur donnant les même noms qu'aux réalités viles. **325.** Un homme, qui compte parmi ceux qui ont en vue la vertu, peut dévier souvent involontairement de la vérité et il sera couvert de honte : jugera-t-il pour autant que l'honneur qui convient à Dieu réside dans le fait que Dieu apparaisse comme menteur dans la dénomination des réalités ? Ce n'est pas ce qu'attestent les prophètes au sujet de la nature divine : *Dieu est longanime, riche en miséricorde et véridique*<sup>ab</sup>, dit David. Comment donc est-il véridique, celui qui ment sur les réalités et qui travestit la vérité dans le domaine des significations des noms ? *Le Seigneur Dieu est encore appelé droit*<sup>ac</sup> par le même auteur. **326.** Est-il conforme à la rectitude de magnifier les choses sans valeur en leur donnant les noms les plus honorables et, en conférant cette simple dénomination, sans conférer la dignité exprimée par cette appellation, de porter envie à celui qui reçoit l'appellation ? Tel est le témoignage de ces théologiens au sujet de leur nouveau Dieu. Le résultat de leur sagacité dialectique tant vantée est qu'ils démontrent que Dieu lui-même se délecte à la tromperie et qu'il n'est pas exempt de la passion de l'envie. **327.** En effet, c'est de la tromperie de ne pas nommer les réalités faibles telles qu'elles sont d'après leur nature et leur dignité, mais de les gratifier vainement des appellations tirées des réalités supérieures, sans que soient changé, en même temps que l'appellation, le sens des réalités nommées. Et c'est un effet de la jalousie<sup>1</sup>, quand on peut gratifier d'un sort plus honorable ceux qui reçoivent des noms supérieurs, d'hésiter à leur accorder cette faveur, considérant en quelque sorte le bonheur des êtres faibles comme un préjudice personnel.



**328.** Ἄλλ' ἐγὼ συμβουλεύσαιμ' ἂν τοῖς γε νοῦν ἔχουσι, κἂν ὁ τῶν Γνωστικῶν τούτων Θεὸς τοιοῦτος εἶναι ὑπὸ τῆς τῶν συλλογισμῶν βίας καταναγκάζεται, μὴ οὕτω καὶ τὸν ἀλήθινον Θεόν, τὸν μονογενῆ Θεὸν οἴεσθαι, ἀλλὰ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῶν ὑποκειμένων ὄραν καὶ τὸ κατ' ἄξιαν ἐκάστῳ | προσμαρτυρεῖν καὶ ἐκ τῶν πραγμάτων κατονομάζειν. Δεῦτε, φησίν, οἱ εὐλογημένοι<sup>ad</sup>, καὶ Πορεύεσθε οἱ κατηγορημένοι<sup>ae</sup>, οὔτε τὸν κατάρας ἄξιον τῷ τῆς εὐλογίας τιμήσας ὀνόματι οὔτε τὸ 260 ἔμπαλιν τὸν τὴν εὐλογίαν ἑαυτῷ θησαυρίσαντα μετὰ τῶν ἐξαχίστων ἀποπερψάμενος.

**329.** Ἄλλὰ τί βούλεται τῷ λογογράφῳ τὰ εἰρημένα καὶ πρὸς τίνα βλέπει σκοπὸν ὁ λόγος αὐτῷ ; Μὴ γὰρ δὴ τοῦτό τις ὑπονοεῖτω ὅτι δι' ἀπορίαν ῥημάτων, ὡς ἂν μάλιστα δόξειεν 265 εἰς πλάτος ἐκτείνειν τὸν λόγον, ἀδιανοήτοις τισὶν ἐμβατταρίζων τὴν φλυαρίαν ἐξέτεινεν. Ἄλλ' ἔχει τι καὶ τὸ ἀνόητον τῶν εἰρημένων ὡς πρὸς | τὴν αἴρεσιν ὑποπτον. **330.** Τὸ γὰρ εἰπεῖν « τὰ τιμιώτατα τῶν ὀνομάτων καὶ τοῖς ἀσθενεστάτοις ἐπιλέγεσθαι », κἂν μὴ ἰσομοιροῦντα τύχη κατὰ τὴν φύσιν τοῦ 270 ἀξιωματος, κατασκευὴ τίς ἐστὶν αὐτῷ κατὰ τὸ λεληθὸς τῇ βλασφημίᾳ τὴν ἀκολουθίαν ὑπευτρεπίζουσα : ὡς ἂν τοῦτο παρ' αὐτοῦ μάθοιεν οἱ τὰ ἐκείνου μανθάνοντες, ὅτι κἂν Θεὸς ὁ μονογενῆς<sup>af</sup> ὀνομάζεται καὶ σοφία<sup>ag</sup> καὶ δύναμις<sup>ag</sup> καὶ φῶς<sup>ah</sup> καὶ ἀλήθεια<sup>ai</sup> καὶ κριτὴς<sup>aj</sup> καὶ βασιλεὺς<sup>ak</sup> καὶ ἐπὶ πάντων 275 Θεὸς<sup>al</sup> καὶ μέγας Θεὸς καὶ ἄρχων εἰρήνης καὶ πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος<sup>am</sup> καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, μέχρις ὀνόματος

ad. Mt 25, 34 ae. Mt 25, 41 af. Jn 1, 18 ag. 1 Co 1, 24 ah. Jn 8, 12 ai. Jn 14, 6 aj. Ac 10, 42 ak. Mt 25, 34 al. Rm 9, 5 am. Is 9, 5-6

1. A quel courant de la gnose Grégoire pense-t-il ? Il lui est arrivé de présenter la doctrine eunomienne comme proche du manichéisme : voir *CE I*, 508-530. Mais ici le terme « gnostique » revêt un sens plutôt général, servant à désigner ceux qui prétendent connaître Dieu grâce à la puissance de leurs raisonnements.

2. Le recours à l'Écriture obéit à des fins diverses et complémentaires : invitation à respecter le sens des mots (320), à nommer les personnages en fonction de leurs qualités ou de leurs défauts (323), à retenir que Dieu est véridique et droit (325-326), à croire que le Monogène est soucieux de vérité (328).

**328.** Même si le Dieu de ces gnostiques <sup>1</sup> est obligé d'être tel sous la contrainte de leurs syllogismes, je conseillerais cependant aux gens sensés de penser non pas que le vrai Dieu, le Monogène Dieu, se comporte ainsi, mais qu'il prend en considération la vérité des sujets, attribue à chacun sa dignité propre et donne les noms en fonction des réalités. Venez, dit-il, les bénis <sup>ad</sup> et Allez-vous en, maudits <sup>ae</sup> <sup>2</sup>. Il n'honore pas du nom de *béni* celui qui est digne de malédiction et inversement il ne renvoie pas avec les réprouvés celui qui a thésaurisé pour lui la bénédiction <sup>3</sup>.

### La vraie visée d'Eunome

**329.** Mais à quoi tendent les propos de notre logographe et quel est le but auquel il vise à travers son raisonnement ? Que personne ne suppose qu'en raison du manque de mots <sup>4</sup> il a donné de l'extension à ses niaiseries en bredouillant des choses dénuées de sens, en vue de donner le plus possible l'impression d'allonger son discours. Même ses paroles dénuées de sens ont quelque chose de suspect confinant à l'hérésie. **330.** Dire en effet que « les noms les plus honorables sont attribués même aux choses les plus faibles », même s'il arrive qu'elles ne partagent pas l'égalité de dignité selon la nature, est pour Eunome un moyen destiné à préparer la conclusion blasphématoire, sans qu'on s'en aperçoive : la conséquence en est que ceux qui se mettent à son école apprennent que, même si le *Monogène* est nommé *Dieu* <sup>af</sup>, *Sagesse* <sup>ag</sup>, *Puissance* <sup>ag</sup>, *Lumière* <sup>ah</sup>, *Vérité* <sup>ai</sup>, *Juge* <sup>aj</sup>, *Roi* <sup>ak</sup>, *Dieu au-dessus de tout* <sup>al</sup>, *Grand Dieu, Prince de la paix, Père du siècle à venir* <sup>am</sup> et qu'il porte d'autres titres

3. De façon habile, Grégoire prépare le développement sur la visée d'Eunome de rabaisser le Fils. Ce passage représente la conclusion de son argumentation destinée à réfuter la déclaration d'Eunome du § 315. Grégoire ramène le débat à la question fondamentale du statut du Fils.

4. W. JAEGER signale que ῥημάτων lui paraît corrompu et qu'il préférerait νοημάτων. Effectivement, le sens de la phrase serait plus transparent.

μόνον ἐστὶν ἡ τιμή. **331.** Οὐ γὰρ συμμετέχει καὶ τῆς ἀξίας ἣν ἐμφαίνει τῶν ὀνομάτων ἢ δύναμις. Καὶ ὅπερ ἐποίει τοῖς Βαβυλωνίοις ὁ σοφὸς Δανιὴλ διορθούμενος αὐτῶν τὴν περὶ τὰ  
 280 εἰδῶλα πλάνην, ὡς ἂν μὴ τὸν χαλκὸν ἢ τὸν δράκοντα σέβοιεν, τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ τὸ παρὰ τῶν ματαίων αὐτοῖς ἐπιπεφημισμένον αἰδούμενοι, καὶ σαφῶς δι' ὧν ἐποίησεν ἔδειξεν ὅτι οὐ συμβαίνει τὸ ὑψηλὸν τῆς θεότητος ὄνομα πρὸς τε τὸ ἐρπετὸν θηρίον καὶ πρὸς τὸ σχῆμα ᾧ ὁ χαλκὸς ἐτετύπωτο<sup>an</sup>, ταῦτα  
 J 323 285 πρὸς τὸ ἐναντίον καὶ ὁ ἐχθρὸς τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοῦ μονογενεοῦς Θεοῦ κατασκευάζειν διὰ τῶν δογμάτων φιλονεικεῖ, τοῦτο βοῶν διὰ πάσης τῆς προκειμένης αὐτῷ ῥήσεως ὅτι « μὴ πρὸς τὰ ὀνόματα τοῦ κυρίου βλέπετε ὧν μετείληφεν, ὡς ἐκ τούτων τὸ ἄφραστον αὐτοῦ καὶ ὑψηλὸν τῆς οὐσίας λογίζεσθαι· πολλὰ  
 290 γὰρ καὶ ἄλλα τῶν ἀσθενεστάτων ταῖς ὑπερχούσαις ἐπωνυμίαις τετίμηται, ὧν ἡ μὲν κλήσις τὸ ὑψηλὸν ἔχει, ἡ δὲ φύσις πρὸς τὸ μεγαλεῖον τῆς προσηγορίας οὐκ ἐξαλλάσσεται ». **332.** Διὰ τοῦτο λέγει μέχρις ὀνομάτων ψιλῶν γίνεσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ τοῖς ὑποβεηκόσι τὴν τῆς τιμῆς μετουσίαν, μὴ  
 295 συνακολουθούσης τῇ κλήσει τῆς κατὰ τὴν ἀξίαν ἰσότητος, ὥστε πάντα περὶ τοῦ υἱοῦ μαθόντας, ὅσα τῆς ὑψηλῆς ἐστὶ σημασίας, μέχρις ὀνόματος οἴεσθαι τὴν ἐν ταῖς φωναῖς τιμὴν προσμαρτυρεῖσθαι αὐτῷ, τῆς δὲ κατὰ τὴν ἀξίαν ἰσομοιρίας ἀμέτοχον εἶναι κατὰ τὴν ἐν τοῖς εἰρημένοις τεχνολογίαν.  
 300 **333.** Ἄλλὰ γὰρ ἐνσχολάζων τοῖς ἀνόητοις ἔοικα τι κατὰ τὸ λεληθὸς τοῖς ἐναντίοις χαρίζεσθαι. Πρὸς γὰρ τὰ μάταια τῶν εἰρημένων ἀντιτιθεῖς τὴν ἀλήθειαν ἀποκναίειν μοι δοκῶ τοὺς καθομιλοῦντας τῷ λόγῳ πρὸ τῆς <ὑπὲρ> τῶν καιριωτέρων μάχης. Οὐκοῦν ταῦτα μὲν, ὅπως ἂν ἔχη, τοῖς ἐπιστατικωτέ-

an. Cf. Dan 14, 3-26

1. J. Zschuber porte à l'actif de Grégoire d'avoir bien compris la thèse majeure d'Eunome qui sous-tend sa théorie des noms attribués au Fils : voir J. ZSCHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa*, Leiden 2000, p. 48.

de ce genre, l'honneur concerne seulement les noms. **331.** En effet, il n'a pas part à la dignité que le sens des noms exprime. Considérons ce que faisait le sage Daniel : en rectifiant l'erreur des Babyloniens au sujet des idoles, de façon à les empêcher de rendre un culte à une figure en airain ou à un serpent et à leur faire vénérer le nom de Dieu que des hommes sots avaient attribué à des objets, il leur a montré clairement, à travers ce qu'il a fait, que le nom sublime de la divinité ne convient pas à un reptile, ni à une figure en airain façonnée par moulage<sup>an</sup>. Cela même, en sens inverse, cet ennemi de Dieu s'efforce de le prouver dans le cas du Monogène Dieu par ses doctrines, en proclamant dans toute l'œuvre qu'il nous présente : « Ne prenez pas en considération les noms que le Seigneur a en partage, pour en déduire le caractère ineffable et sublime de sa substance. En effet, beaucoup d'autres réalités comptant parmi les plus faibles ont été honorées de dénominations éminentes : leur appellation comporte un sens sublime, mais leur nature n'est pas changée pour se conformer à la majesté de la dénomination. » **332.** C'est pourquoi il dit que la participation à l'honneur est accordée par Dieu aux choses inférieures simplement pour ce qui est des noms, sans que l'égalité en dignité corresponde à l'appellation, si bien que, tout en apprenant à propos du Fils tout ce qui a une signification sublime, nous devons penser que l'honneur exprimé par ces dénominations ne lui est attribué qu'en ce qui concerne les mots, alors qu'il ne participe pas de l'égalité de dignité, ainsi que l'enseigne son exposé artificieux<sup>1</sup>.

#### Autres contradictions d'Eunome

**333.** Mais en m'attardant à ces absurdités, je donne l'impression de favoriser, à mon insu, quelque peu mes adversaires. En effet, en opposant la vérité à la vanité de leurs paroles, je parais ennuyer ceux qui m'écoutent à l'occasion de ce débat, avant même d'engager le combat au sujet de questions plus urgentes. Il faut donc laisser

305 ροις τῶν ἀκροατῶν ἐατέον, ἡμῖν δὲ πρὸς τὰ προκειμένα μετε-  
νεκτέον τὸν λόγον. **334.** Σιγάσθω δὲ καὶ τὸ προσεχῶς τοῖς  
ἐξητασμένοις προσκειμένον ὅτι : « ταῦτα μέντοι τοῦτον δια-  
τέτακται τὸν τρόπον, οὐ τῆς ἐπινοίας τῶν ἀνθρώπων λαχού-  
σης τὴν ἐξουσίαν τῶν ὀνομάτων » – τίς γὰρ τοῦτό φησι, τὸ  
310 μὴ κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν θεωρούμενον ἐν ἐξουσίᾳ πράγματος  
εἶναί τινος ; Μόνων γὰρ τῶν οἰκεία τινὶ προαιρέσει διοικουμέ-  
νων τὸ κατ' ἐξουσίαν τι πράττειν ἐστίν, ἢ δὲ ἐπινοία τῆς  
ἡμετέρας διανοίας ἐστὶν ἐνέργεια καὶ τῆς τῶν φθεγγομένων  
J 324 ἤρηται προαιρέσεως, οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑφ' ἑστώσα, ἀλλ' ἐν τῇ |  
PG 1024 τῶν διαλεγομένων ὀρμῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα – **335.** « ἀλλ'  
αὐτοῦ, φησί, τοῦ τὰ πάντα δημιουργήσαντος Θεοῦ σχέσεως  
τε καὶ ἐνεργείας καὶ ἀναλογίας μέτροις καὶ νόμοις προσφυῶς  
ἐκάστῳ τῶν ὀνομαζομένων τὰς προσηγορίας συναρμόζον-  
τος ». Ταῦτα δὲ ἢ καθόλου νοῦν οὐκ ἔχει ἢ ὑπεναντίως τοῖς  
320 προεκτεθεῖσιν ἔχει. Εἰ γὰρ προσφυῶς ἀρμόζειν τοῖς ὑποκει-  
μένοις μαρτυρεῖ νῦν τῷ Θεῷ τὰ ὀνόματα, πῶς ἐν τοῖς ἀνωτέ-  
ροις κατασκευάζει τὸν Θεὸν τοῖς ἀτίμοις τὰ ὑψηλότερα τῶν  
ὀνομάτων χαρίζεσθαι, μὴ συμμεταδιδόντα τῆς ἐμφαινομένης  
τῇ σημασίᾳ τῶν ὀνομάτων ἀξίας, καὶ πάλιν τὰ μεγάλα κατὰ  
325 τὴν φύσιν καθυβρίζειν ταῖς ἀτίμοις φωναῖς, τῇ ταπεινότητι  
τῶν ῥημάτων οὐ συμμετατιθεμένης τῆς φύσεως ;

1. Voir TH. KOBUSCH, « Die Epinoia », dans KARFIKOVÁ (ed.) *Contra Eunomium* II, p. 19. Grégoire connaît la distinction établie par certains philosophes entre ce qui existe réellement (ὑπάρχειν) et ce qui existe sous forme de pensée (ὑφίστάσθαι) : voir KARFIKOVÁ, « Der Ursprung der Sprache », p. 280.

2. Cette déclaration d'Eunome contient des éléments déjà mentionnés dans le *CE* I, 151, d'autres éléments qui sont nouveaux, à savoir que Dieu a même donné « des noms naturellement appropriés selon les règles de relation, d'activité et d'analogie ». J. Zachhuber en tire la conclusion qu'Eunome reconnaît qu'en donnant des noms, Dieu lui-même tient compte de certaines règles de relation d'activité et d'analogie : voir J. ZACHHUBER, « Christological Titles », p. 269-270. A noter que la citation donne une première partie de la phrase qui appelle logiquement une deuxième proposition.

ces considérations, quelles qu'elles soient, aux plus avertis des auditeurs, pour revenir aux questions qui constituent le fond du débat. **334.** Passons aussi sous silence ce qui est proche de ce qui a été examiné, à savoir : « Ces choses ont été disposées de cette façon, parce que la pensée conceptuelle humaine ne s'est pas vu attribuer le pouvoir de donner des noms. » Qui donc soutient que ce qui ne s'observe pas comme ayant sa propre subsistance, a le pouvoir de réaliser une action quelconque ? C'est le fait de ceux-là seuls qui sont régis par leur propre décision d'agir selon leur pouvoir : la pensée conceptuelle est une activité de notre intelligence et dépend de la décision de ceux qui parlent ; elle n'a pas de subsistance en elle-même, mais tient sa subsistance de l'impulsion de ceux qui parlent entre eux <sup>1</sup>. **335.** « Mais, dit-il, c'est Dieu lui-même, le créateur de l'univers, qui adapte à chaque être nommé les appellations naturellement appropriées selon les mesures et les règles de relation, d'activité et d'analogie <sup>2</sup>. » Ou bien ces paroles sont absolument dénuées de sens ou bien elles sont contraires à ce qu'Eunome a exposé auparavant. En effet, s'il revendique maintenant pour Dieu le fait d'adapter de façon naturellement appropriée les noms aux sujets, pourquoi a-t-il cherché plus haut à prouver que Dieu gratifie les choses peu honorables de noms plus sublimes, tout en refusant de donner en même temps en partage la dignité exprimée par le sens de ces noms, et, inversement, que Dieu déshonore par des appellations peu honorables les réalités éminentes par nature, puisque la bassesse de ces appellations ne change pas en même temps leur nature <sup>3</sup> ?

3. Grégoire souligne les contradictions entre les paroles d'Eunome rapportées dans le § 315 et dans le § 335.

**336.** Ἄλλ' ἀδικοῦμεν τάχα τὴν ἀδιανόητον αὐτοῦ ταύτην τῶν ῥημάτων συνθήκην ταῖς τοιαύταις κατηγορίαις ὑπάγοντες. Ταῦτα γὰρ καθόλου πάσης ἐστὶ διανοίας ἀλλότρια, οὐ μόνον τῆς ὀρθῆς λέγω τῆς εἰς εὐσέθειαν, ἀλλ' οὐδ' ὅπως οὖν μετέχοντά τινος λογισμοῦ τοῖς ἐξετάζειν ἀκριβῶς ἐπισταμένοις εὐρίσκεται. **337.** Ἐπει οὖν καθ' ὁμοιότητα τῶν θαλασσίων πνευμόνων ὄγκον μὲν τινα τὸ φαινόμενον ἔχειν δοκεῖ, ὁ δὲ ὄγκος φλέγμα ἐστὶ βδελυκτὸν μὲν ἰδεῖν, βδελυκτότερον δὲ εἰς χεῖρας λαβεῖν, διὰ τοῦτο πρεπωδεστάτην πρὸς τὰ μάτια τὴν σιωπὴν κρίνων παραδραμοῦμαι τὰ εἰρημένα σιγῇ. Τίτι γὰρ διοικεῖται νόμῳ ἐνέργειά τε καὶ ἀναλογία καὶ σχέσις καὶ τίς ὁ νομοθετῶν τῷ Θεῷ τοὺς τῆς ἀναλογίας καὶ σχέσεως νόμους καὶ τρόπους, κρεῖττον ἂν εἴη μένειν ἀνεξέταστον ἢ διὰ τῆς περὶ ταῦτα σπουδῆς ναυτίαν τε ποιεῖν τοῖς ἀκούουσι καὶ ἀπάγειν τῶν σπουδαιότερων τὸν λόγον. **338.** Ἄλλὰ δέδοικα μὴ πάντα ἡμῖν ἐπίσης τὰ ἐκ τῆς λογογραφίας τοῦ Εὐνομίου προκείμενα φλέγματά τινα ἦ καὶ θαλάσσιοι πνεύμονες ὥστε κατ' ἀνάγκην ἡμῖν τὸν λόγον | τοῖς εἰρημένοις ἐναπολήξαι, **339.** μὴδεμίαν ἐκ τῶν γεγραμμένων ὕλην εἰς ἐργασίαν εὐρίσκοντα. Ὡς γὰρ τις καπνὸς ἢ ὁμίχλη βαθύνει μὲν καὶ ἀναθολοῖ τὸν ἀέρα, ἐν ᾧπερ ἂν τὴν σύστασιν λάβῃ, καὶ πρὸς τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν κωλύει τὴν ἕρασιν, οὐ μὴν οὕτω καταπυκνοῦται πρὸς ἑαυτὴν ὡς καὶ δρᾶξασθαι τὸν βουλόμενον καὶ περισχεῖν ταῖς παλάμαις καὶ ἀντιτυπῆσαι τῷ πλήττοντι, τοιοῦτόν τι καὶ περὶ τῆς σεμνῆς ταύτης λογογραφίας εἰπὼν τις οὐκ ἂν τῆς ἀληθοῦς εἰκασίας ἀμάρτοι. **339.** Πολὺς ὁ ὕθλος ἐν ὄγκῳ καὶ φλεγμαίνοντι λόγῳ πεπονημένος καὶ τῷ μὴ λίαν διορατικῷ τὴν ψυχὴν ὥσπερ ἀχλὺς τῷ πόρρωθεν βλέποντι σύστασιν ἔχειν τινὰ καὶ φαντασίαν δοκεῖ· εἰ δέ τις κατ' αὐτὸν

J 325

1. CL. Moreschini renvoie à PLATON, *Philèbe* 21 e, où il est question de vie purement végétative. Grégoire semble plutôt sensible au manque de consistance d'un tel mollusque qui illustre, à sa manière, le manque de consistance de la pensée d'Eunome.

### Mise au point

**336.** Nous avons peut-être tort de soumettre à de telles accusations cet assemblage insensé de paroles. En effet, ces propos sont absolument dénués de sens, pas uniquement, je veux dire, de ce sens conforme à la piété droite, mais ils se trouvent dépourvus de toute cohérence logique, quelle qu'elle soit, aux yeux de ceux qui savent les examiner avec exactitude. **337.** Puisque donc, à la ressemblance des poumons de mer <sup>1</sup>, ce qui se voit n'a quelque volume qu'en apparence, n'étant qu'une humeur visqueuse répugnante à voir, et encore plus répugnante à prendre en main, j'estime que le silence est ce qu'il y a de mieux approprié à ces insanités et je passerai sur ces propos sans en discuter. Par quelle loi, en effet, sont régies activité, analogie et relation ? Et qui est celui qui prescrit à Dieu les lois et les modes de l'analogie et de la relation ? Il vaudrait mieux laisser ces questions sans examen plutôt que de provoquer la nausée des auditeurs, en s'efforçant d'y répondre, et de détourner l'argumentation d'aspects plus importants. **338.** Mais je redoute que tout ce qui nous est proposé dans l'écrit d'Eunome ne soit également une sorte d'humeur visqueuse ou de poumon de mer, si bien que nécessairement ce que nous avons dit met un terme à la discussion, du moment que ses écrits ne fournissent aucune matière pour poursuivre notre travail. Tout comme la fumée ou le brouillard épaississent et troublent l'air dans lequel ils trouvent leur consistance, et empêchent la vue d'exercer son activité naturelle, sans pourtant se solidifier en eux-mêmes au point que celui qui le voudrait puisse les saisir de la main et les retenir dans ses paumes et qu'ils offrent de la résistance à celui qui les frapperait, ainsi pourrait-on également s'exprimer au sujet de cette œuvre vénérable sans s'écarter d'une représentation juste. **339.** Nombreux sont les propos futiles, péniblement élaborés dans cet écrit gonflé et enflé, et, à celui qui n'a pas l'esprit assez perspicace, ils peuvent, comme une brume, s'ils sont perçus de loin, sembler avoir une espèce de consistance et de forme ; mais si on s'en

γένοιτο και τῇ ἐξεταστικῇ διανοίᾳ τῶν εἰρημένων ἐφάπτοιτο, καπνοῦ δίκην διαρρεῖ <ὑπὸ> τῆς λαθῆς τὰ νοήματα και εἰς τὸ μὴ ὄν διασικιδναται και οὐ δέχεται διὰ τινος στερερότητος και ἀντιτυπίας τὸν πλήττοντα λόγον. **340.** Τί οὖν χρῆ πράττειν, 360 ἄπορον· εὐσυκοφάντητος γὰρ πρὸς ἐκάτερον παρὰ τοῖς φιλαίτιοις ἡ αἴρεσις, εἴτε καθάπερ τινὰ φάραγγα διαπηδῆσαντες τὴν κενοφωνίαν ἐπὶ τὰ πρανῆ και ἐπίδρομα τὸν λόγον εὐθύνωμεν, τοῖς δοκοῦσί τινα κατὰ τῆς ἀληθείας ἰσχύον ἔχειν συσταθέντες διὰ τῆς ἀντιρρήσεως, εἴτε και πάσῃ συμπαρα- 365 τεινώμεν τῇ φλυαρίᾳ τὴν πρὸς τὰ μάταια μάχην· οὕτω μὲν γὰρ ἐπαχθῆς ἔσται τοῖς ἀφιλοπόνιοις ἡ σπουδὴ και ἀνόνητος ἐν πολλαῖς ἐπῶν χιλιάσιν ἐπ' οὐδενὶ χρησίμῳ μηχανομένη. **341.** Εἰ δὲ τῶν δοκούντων ἔχειν τινὰ κατὰ τῆς ἀληθείας ἰσχύον μόνων ἀντιλαβοῦμεθα, κατηγορίας ἀφορμὴν τοῖς ὑπεναντίοις 370 παρέξομεν ὡς παρεικότες τινὰ τῶν οὐ δεχομένων ἀντίρρησιν. Ἐπειδὴ τοίνυν δύο προκειμένων ἡμῖν, τοῦ τε διὰ πάντων τὸν λόγον ἐλθεῖν και τοῦ τοῖς ἀναγκαιοτέροις μόνους ἐπιδραμεῖν, τὸ μὲν ἐπαχθὲς τοῖς ἀκούουσι, τὸ δὲ τοῖς διαβάλλουσιν ὑποπτον, καλῶς ἔχειν φημι μέσσην τινὰ τραπόμενον ἐκφυγεῖν 375 ἐκατέρωθεν ὡς οἶόν τε | τὸ ὑπαίτιον. **342.** Τίς οὖν ἡ μέθοδος; Πάντων τῶν κατὰ τὸ μάταιον πεπονημένων αὐτῷ συντεμόντες ὡς οἶόν τε τὸν πολὺν συρφετὸν δι' ὀλίγων ἐπιδραμούμεθα κεφαλαιωδῶς τὰ νοήματα, ὡς μήτε τοῖς ἀνοήτοις ἐμβαθύνειν εἰκῆ μήτε τι τῶν εἰρημένων περιύδειν ἀνεξέταστον.

PG 1025  
J 326

1. B. POTTIER (*Dieu et le Christ*, p. 58) relève que Grégoire a conscience du caractère fastidieux que peut prendre sa réfutation et qu'il manifeste de temps en temps son impatience : voir 333, 351, 500, 554, 561, 593, 595, 605.

2. Dans ces paragraphes, Grégoire s'explique de façon plus précise sur la méthode de réfutation qu'il a adoptée. Plus haut, il a déclaré à plusieurs reprises qu'il passera sur tel passage de l'*ApAp* et le lecteur a pu constater avec un certain étonnement qu'il a néanmoins fait des mises au point. Ici, il définit sa méthode : réfuter les points importants, mentionner des passages moins importants, sans entrer dans le détail d'une démonstration circonstanciée. Ainsi, les lecteurs pourront constater qu'il n'a pas omis certains arguments d'Eunome, parce qu'il n'était pas capable de les réfuter.

approche et si on touche ce qui a été dit d'un esprit scrutateur, alors, à l'instar de la fumée, les pensées échappent à la saisie et s'évanouissent dans le néant sans offrir aucune résistance ferme aux arguments qui les frappent. **340.** Que faut-il donc faire ? Il est difficile de le dire. En effet, le choix dans l'un ou l'autre sens est facile à critiquer par ceux qui aiment la chicane. Ou bien, franchissant en quelque sorte d'un bond ces propos vides de sens comme on saute par-dessus un ravin, nous nous dirigeons, dans notre argumentation, vers des lieux découverts et faciles à parcourir, en abordant dans notre réfutation les points qui semblent avoir quelque force probante contre la vérité. Ou bien, nous étendons le combat contre les futilités à l'ensemble de ses insanités. Dans ce dernier cas, l'effort sera insupportable à ceux qui n'aiment pas la fatigue et inutile, s'il s'étend avec prolixité sur plusieurs milliers de lignes sans apporter aucun avantage<sup>1</sup>. **341.** Mais si nous nous attaquons uniquement aux arguments qui semblent avoir quelque force probante contre la vérité, nous fournirons à nos adversaires un prétexte pour nous accuser d'omettre des points qui n'admettent pas de réfutation. Puisque donc deux possibilités se présentent à nous – aborder tous les points de l'argumentation ou faire porter l'attaque uniquement sur les arguments plus contraignants – et que la première solution est insupportable aux auditeurs et la deuxième suspecte à ceux qui sont portés au dénigrement, je dis qu'il est bon d'emprunter une voie moyenne, pour éviter, dans la mesure du possible, d'être exposé aux inculpations de part et d'autre. **342.** Quelle sera donc notre démarche ? Après avoir taillé, autant que possible, dans la masse abondante des immondices constitués de tout ce qu'il a péniblement élaboré en vain, nous aborderons en peu de mots principalement ses idées, de façon à ne pas approfondir à l'occasion ce qui est dépourvu de sens et à ne laisser sans examen aucune de ses affirmations<sup>2</sup>.

380 **343.** Ἄπας τοίνυν ὁ λόγος αὐτῷ πρὸς ταύτην ἀσχολός ἐστι  
 τὴν σπουδὴν, δεῖξαι φιλονεικῶν ἀνθρωπικῶς τὸ θεῖον διαλε-  
 γόμενον καὶ τὰς σημαντικὰς τῶν πραγμάτων φωνὰς αὐτὸν  
 τοῖς οὐσι τὸν τῶν πραγμάτων δημιουργὸν ἐφαρμόζοντα. Καὶ  
 διὰ τοῦτο μαχόμενος πρὸς τὸν εἰπόντα τῆς λογικῆς εἶναι  
 385 φύσεως, ἣν θεόθεν εἰλήφραμεν, τὰ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων, καὶ  
 τῆς ἀληθείας διαμαρτάνειν φησὶ καὶ τῆς ἰδίας αὐτὸν μὴ κρα-  
 τεῖν ὑποθέσεως καὶ ταύτην ἐπαγαγὼν τὴν μέμφιν αὐτῷ  
 τοιοῦτοις κέχρηται λογισμοῖς πρὸς ἀπόδειξιν. **344.** « Εἶπε,  
 φησὶν, ὁ Βασίλειος μετὰ τὸ πρῶτον ἐγγενόμενον ἡμῖν περὶ  
 390 τοῦ πράγματος νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ  
 νοηθέντος ἐξέτασιν ἐπίνοιαν λέγεσθαι. » Καὶ τῇ τοιαύτῃ  
 κατασκευῇ διελέγχει τὸν λόγον, ὡς οἴεται, ὅτι « ἐν οἷς οὐκ  
 ἔστι πρῶτον καὶ δεύτερον νόημα οὔτε λεπτότερον ἔτερον  
 395 ἐτέρου καὶ ἀκριβεστέρον, οὐκ ἂν ἔχοι, φησὶ, χώραν τὸ κατ'  
 ἐπίνοιαν ». **345.** Τέως μὲν οὖν καὶ τοῦτο δολερῶς ὑφαρπάσας  
 παρὰ τῶν ἐχόντων ἀκοὴν φωραθήσεται. Οὐ γὰρ πάσης ἐπι-  
 νοίας τοῦτον πεποιήται τὸν ὄρισμὸν ὁ διδάσκαλος ἡμῶν, ἀλλ'  
 οἷον ἰδικὴν τινα τῶν κατ' ἐπίνοιαν θεωρουμένων ὑποδιαίρεσιν  
 ποιησάμενος, ὡς ἂν μὴ πολὺν ὄχλον ἐπεισαγάγοι τῷ λόγῳ, τὸ  
 400 μέρος τοῦτο διασαφήσας ἀφῆκε τοὺς νοῦν ἔχοντας ἐκ τοῦ  
 μέρους τὸ ὅλον ἐπιλογίζεσθαι. **346.** Καὶ ὡσπερ κατὰ πλειό-  
 νων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει κατηγορεῖσθαι τις τὸ ζῶον  
 εἰπὼν οὐκ | ἂν ὡς διαμαρτῶν τῆς ἀληθείας διελεγχθεῖ ἰδίως  
 τὸν ἀνθρώπον εἰς ὑπογραφήν ἀγαγὼν οὐδ' ἂν τις αὐτὸν ὡς  
 405 ἀποσφαλέντα τοῦ ὄντος εὐθύνοιεν, εἰ μὴ κατὰ πτηνοῦ τε καὶ  
 τετράποδος καὶ ἐνύδρου τὸν αὐτὸν ἀποδοίη λόγον, ὃν ἐπὶ  
 τοῦ κατὰ τὸν ἀνθρώπον ἀπεφήνατο, οὕτω πολυσχιδῶς καὶ

J 327

1. W. JAEGER signale que la citation d'Eunome n'est pas littérale. Effectivement, BASILE dit : « Après la première idée issue de la sensation, la réflexion ultérieure plus affinée et plus précise sur l'objet pensé est appelée concept » (CEI, 6, SC 299, p. 186-187). En réalité, Eunome aurait dû évoquer le contexte dans lequel s'inscrit cette déclaration : Basile explique que nous procédons d'abord par saisie globale d'un objet et qu'ensuite nous examinons l'objet dans sa complexité en distinguant les composantes, les qualités, la destination. Après la déclaration mentionnée par Eunome, Basile donne l'exemple du blé.

### Les noms du Christ d'après l'Écriture

**343.** Toute son argumentation est un incessant effort tendant à démontrer, dans un esprit de chicane, que la divinité parle à la manière des hommes et que le créateur des réalités adapte lui-même aux choses existantes les noms qui les désignent. Pour cette raison, il s'en prend à celui (Basile) qui a dit que de tels noms relèvent de la nature raisonnable que nous avons reçue de Dieu, et il soutient que celui-ci dévie de la vérité et ne maîtrise pas sa propre théorie ; en dirigeant la charge contre lui, Eunome utilise pour la démonstration les raisonnements suivants. **344.** « Basile a affirmé, dit-il, qu'après la première idée qui naît en nous à propos d'une réalité, l'examen plus détaillé et plus minutieux sur l'objet pensé est nommé concept <sup>1</sup>. » Et Eunome réfute cet argument, à ce qu'il pense, par le raisonnement suivant : « Dans le cas où il n'y a pas de première et de deuxième idée, ni d'idée plus détaillée et plus affinée qu'une autre, il ne saurait y avoir de la place pour ce qui est selon le concept. » **345.** Jusque sur ce point aussi, Eunome sera pris en flagrant délit d'omission frauduleuse par ceux qui ont l'oreille attentive. En effet, notre maître n'a pas donné cette définition pour n'importe quelle forme de pensée conceptuelle, mais, après avoir établi une sorte de subdivision pour ainsi dire spécifique aux objets considérés de manière conceptuelle, pour ne pas jeter une grande confusion dans le raisonnement, il a tiré au clair cette partie de la question et laissé à ceux qui sont sensés le soin de considérer le tout d'après cette partie. **346.** Et tout comme quelqu'un qui affirme que l'être vivant peut se voir attribuer des qualités nombreuses qui diffèrent selon l'espèce, ne saurait être convaincu de s'écarter de la vérité spécialement s'il cite l'homme en exemple, et comme personne ne saurait le corriger, sous prétexte qu'il s'est trompé sur la réalité, s'il ne donne pas dans le cas des animaux qui volent, marchent à quatre pattes ou vivent dans l'eau la même définition que celle qu'il a donnée pour l'homme, de même, vu qu'il y a

ποικίλως τοῦ κατ' ἐπίνοιαν θεωρουμένου λόγου οὐκ ἂν ἔλεγχος εἶη τὸ μὴ εἶναι κυρίως ἐκείνην ἐπίνοιαν τῷ καὶ ἕτερον  
 410 εἶναι εἰπεῖν, ὥστε καὶ ἄλλο τι ἐπινοίας εἶδος θεωρηθῆ, τὸ  
 προαποδοθὲν οὐχ ἡμάρτηται. **347.** « Εἰ μὲν οὖν τις, φησί, τῶν ἀποστόλων ἢ τῶν προφητῶν τούτοις χρησάμενος ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ τοῖς ὀνόμασιν ἀπεδείκνυτο, εἶχεν ἂν παραμυθίαν τὸ ψεῦδος. » Ὅσῃν μαρτυρεῖ τῷ λογογράφῳ τὰ εἰρημένα τὴν ἐν  
 415 ταῖς γραφαῖς τοῦ Θεοῦ φιλοπονίαν. Οὐδεὶς εἶπε τῶν  
 PG 1028 προφητῶν ἢ τῶν ἀποστόλων ἄρτον ἢ λίθον ἢ πηγὴν ἢ ἀξίνην ἢ φῶς ἢ ποιμένα<sup>ao</sup> τὸν κύριον ; **348.** Τί οὖν ὁ Δαβὶδ ; Περὶ τίνος φησὶν ὅτι Κύριος ποιμαίνει με<sup>ap</sup>, καὶ Ὁ ποιμαίνων τὸν Ἰσραὴλ πρόσσχες<sup>aq</sup> (Ἄρα τι διαφέρει ποιμένα εἰπεῖν ἢ ποιμαίνοντα ;) καὶ Παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς<sup>ar</sup> ; Ἄρα δέχεται τὸ πηγὴν εἰρησθαι τὸν κύριον καὶ Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες<sup>as</sup> ; Ὁ δὲ Ἰωάννης τὴν ἀναιρετικὴν τῆς κακίας δύναμιν τοῦ κυρίου τῷ τῆς ἀξίνης διασημαίνων ὀνόματι ἐν οἷς φησὶν Ἦδη ἢ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κείται<sup>at</sup>, οὐκ  
 420 ἀξιόπιστος τούτῳ μάρτυς τῶν εἰρημένων δοκεῖ ; **349.** Ὁ δὲ Μωϋσῆς ἐν φωτὶ τὸν Θεὸν βλέπων<sup>au</sup> καὶ ὁ Ἰωάννης φῶς ἀληθινὸν<sup>av</sup> ὀνομάζων, τὸ δὲ αὐτὸ τοῦτο καὶ Παῦλος ἐν τῇ πρώτῃ θεοφανείᾳ περιλαμφθεὶς τῷ φωτὶ καὶ μετὰ ταῦτα τὰς  
 430 κεις<sup>aw</sup>, οὐχ ἱκανὸς ἄρα πρὸς μαρτυρίαν ἐστί ; Περὶ δὲ τοῦ

ao. Jn 6, 35 ; Mt 21, 42 ; Mt 3, 10 ; Jn 4, 14 ; Jn 8, 12 ; Jn 10, 11 ap. Ps 23 (22), 1 aq. Ps 80 (79), 2 ar. Ps 36 (35), 10 as. Mt 21, 42 ; Ps 119 (118), 22-23 at. Mt 3, 10 ; Lc 3, 9 au. Cf. Ex 3, 2 av. Jn 1, 9 aw. Ac 9, 5

1. Ces considérations se comprennent mieux à partir du fait que Basile avait distingué différentes formes d'idées que l'esprit humain peut concevoir et qu'il avait éliminé tout ce qui relève de la fiction ou d'idées fausses. Il reproche même à Eunome d'entendre par concept uniquement des êtres inexistants et fictifs : voir BASILE, CE I, SC 299, p. 185-187 ; GRÉGOIRE, CE I, 219.

2. Pour la liste des titres, voir aussi CE II, 294, 303-304. A l'heure actuelle, on distinguerait plus soigneusement les titres qui sont attribués à Dieu dans l'Ancien Testament et les titres qui sont clairement appliqués au Christ dans le Nouveau Testament. L'argument prophétique selon lequel le

dans la raison considérée du point de vue du concept divi-  
 sion et variété, il n'y aurait pas lieu de réfuter le fait de dire  
 qu'il ne s'agit pas à proprement parler de concept dans un  
 cas, du fait qu'il en existe une autre forme ; par conséquent,  
 même si une autre forme de concept est prise en considéra-  
 tion, celle qui a été définie en premier lieu n'a pas été rendue  
 fautive<sup>1</sup>. **347.** « Si donc, dit Eunome, il était prouvé que l'un  
 des apôtres ou l'un des prophètes a utilisé ces noms à propos  
 du Christ, le mensonge aurait quelque chose de recomman-  
 dable. » Quel grand zèle pour l'étude des écrits divins est  
 attesté par les paroles de notre logographe ! Ainsi donc,  
 aucun prophète, aucun apôtre n'a dit du Seigneur qu'il est  
 pain ou pierre ou source ou hache ou lumière ou pas-  
 teur<sup>ao 2</sup> ? **348.** Qu'en est-il donc de David ? De qui parle-t-il  
 quand il dit : *Le Seigneur me fait paître*<sup>ap</sup> et *Toi qui fais  
 paître Israël, écoute*<sup>aq</sup> – y a-t-il une différence entre dire  
*pasteur ou faisant paître* ? – et *Près de toi est la source de la  
 vie*<sup>ar</sup> ? Est-il recevable que le Seigneur soit appelé source et  
 pierre que les bâtisseurs ont rejetée<sup>as</sup> ? Jean, en désignant  
 du nom de hache la puissance du Seigneur qui détruit le  
 mal, dans le passage où il dit : *Déjà la hache se trouve à la  
 racine des arbres*<sup>at</sup>, ne lui apparaît-il pas comme un témoin  
 digne de foi à propos de ce qui a été dit ? **349.** Moïse voyant  
 Dieu dans la lumière<sup>au 3</sup>, Jean qui le nomme lumière véri-  
 table<sup>av</sup> et, de la même manière, Paul, lors de la première  
 manifestation divine, entouré de lumière et entendant  
 ensuite la voix sortant de cette lumière et disant : *Je suis  
 Jésus, que tu persécutes*<sup>aw</sup>, n'est-ce pas là un témoignage  
 suffisant ? Pour ce qui est du pain, qu'il lise donc l'Évangile,

Christ est la clef qui permet de comprendre certaines expressions de l'Ancien Testament se situe à un autre niveau.

3. HALL est d'avis qu'il s'agit plutôt de la colonne de feu : voir Ex 13, 31. Cependant, la *Vie de Moïse* comporte le passage suivant à propos de l'entrée de Moïse dans la ténèbre : « Le récit présent (entrée dans la ténèbre) semble quelque peu en contradiction avec la théophanie du début (buisson ardent) : alors c'était dans la lumière, maintenant c'est dans la ténèbre que Dieu apparaît » (II, 162, SC 1<sup>bis</sup>, p. 211).

ἄρτου ἀναγνώτω τὸ | εὐαγγέλιον, ὅτι ἡ παρὰ τοῦ Μωϋσέως τροφή ἡ οὐρανόθεν τῷ Ἰσραὴλ χορηγομένη εἰς τὸν τοῦ κυρίου τύπον ὑπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου μετείληπται. **350.** Οὐ γὰρ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσι  
 435 τὸν ἄρτον τὸν ἀληθινόν, ἑαυτὸν λέγων τὸν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ ζωὴν δίδόντα τῷ κόσμῳ<sup>ax</sup>. Ἄλλ' ὁ γνήσιος ἀκροατῆς τοῦ νόμου μηδένα φησὶ τῶν προφητῶν ἢ τῶν ἀποστόλων ταῦτα ἐπιτεθεικέναι τῷ Χριστῷ τὰ ὀνόματα. Τί οὖν τὸ ἐφεξῆς, εἰ αὐτὸς ἑαυτὸν τούτοις ὠνόμασεν ὁ κύριος ;  
 440 Ἐπειδὴ γὰρ τῶν τοῦ σωτῆρος ὀνομάτων οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον οὐδὲ λεπτότερον ἕτερον ἐτέρου καὶ ἀκριθέστερον, ὁμοῦ τὰ πάντα καὶ μετὰ τῆς ἴσης ἀκριθείας γινώσκοντος, οὐδὲ τούτων οὐδενὶ δυνατὸν συναρμόσαι τὸν περὶ τῆς ἐπινοίας αὐτῷ ῥηθέντα λόγον.  
 445 **351.** Πολὺν ἐπήντησα τῷ λόγῳ τὸν ἐκεῖθεν λῆρον · ἀλλὰ παραιτοῦμαι τοὺς ἐντυγχάνοντας συγγνώμην ἔχειν, εἰ μηδὲ τὰ πρόδηλα τῶν ματαίων περιορῶμεν ἀκατανόητα, οὐχ ὡς ἐμφαιδρυνόμενοι τῇ ἀσχημοσύνῃ τοῦ λογογράφου (τί γὰρ φέρει κέρδος ἡμῖν ἐλεγχόμενη τῶν ἐναντίων ἢ ἄνοια ;) ἀλλ' ὡς ἂν ὁδῶ προῖτι συνιστῶσα διὰ πάντων ἑαυτὴν ἢ ἀλήθεια.  
 450 « Ἐπειδὴ, φησὶν, ἑαυτῷ ταύτας ἐπέθηκε τὰς προσηγορίας ὁ κύριος οὔτε τι πρῶτον νοῶν οὔτε δεύτερον οὔτε λεπτότερόν τι ἢ ἀκριθέστερον, οὐκ ἔστιν ἐξ ἐπινοίας εἶναι ταῦτα εἰπεῖν τὰ ὀνόματα. » **352.** Πῶς μέμνηται τοῦ ἰδίου σκοποῦ ; Πῶς οἶδε  
 455 τοὺς λόγους καθ' ὧν τὸν πόλεμον ἐνεστήσατο ; Ἐμνήσθη

ax. Jn 6, 32

1. Terme technique de l'exégèse patristique employé pour désigner les réalités (personnages, événements, objets) de l'Ancienne Alliance qui préfigurent les réalités de la Nouvelle Alliance, notamment le Christ et l'Église. La correspondance entre les deux Alliances résulte de l'unité du dessein salvifique de Dieu. Déjà dans le Nouveau Testament s'exprime cette idée : par ex. Rm 5, 14 : *Adam, figure de celui qui devait venir*.

2. La fin de ce paragraphe représente une paraphrase d'une citation qui figure au § 351. Nous nous rallions à la solution de Moore et Hall qui

où il est dit que la nourriture céleste fournie à Israël par Moïse a été transposée par le Seigneur lui-même en type <sup>1</sup> du Seigneur : **350.** *Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain, mais mon Père donne le pain véritable*, dit-il en se désignant lui-même, *lui qui est descendu du ciel et qui donne la vie au monde*<sup>ax</sup>. Mais ce noble auditeur de la loi affirme qu'aucun prophète, ni aucun apôtre n'a attribué ces noms au Christ. Que dire de ce qui suit, si le Seigneur s'est nommé en personne par ces noms ? Puisque, parmi les noms du Sauveur, l'un n'est pas premier, l'autre second, l'un plus précis et plus exact que l'autre, vu qu'il connaît tout en même temps avec une égale exactitude, il est impossible d'appliquer à aucun de ces noms l'argument avancé par lui au sujet de la pensée conceptuelle <sup>2</sup>.

### Objection d'Eunome

**351.** De son écrit j'ai puisé pour cet exposé beaucoup de niaiseries ; mais je prie les lecteurs d'user d'indulgence, si nous n'avons pas laissé sans examen même les sottises évidentes, non pour prendre plaisir aux inconvenances du logographe – quel avantage nous procure la réfutation des insanités des adversaires ? –, mais pour permettre à la vérité de faire son chemin, en se confirmant elle-même sous tous les rapports. « Puisque, dit-il, le Seigneur s'est appliqué à lui-même ces appellations, sans estimer qu'une chose est première ou seconde, ni qu'une autre est plus précise ou plus exacte, il n'est pas possible d'affirmer que ces noms proviennent de la pensée conceptuelle <sup>3</sup>. » **352.** Quelle évocation de son propre projet ! Quelle connaissance des raisonnements contre lesquels il a engagé le combat ! Notre guide a fait mention

traduisent « l'argument avancé par Basile » au lieu de « l'argument avancé par Eunome ». L'enchaînement des idées est plus satisfaisant. Voir HALL, dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 137, n. 148.

3. Eunome soulève une question de fond : qu'en est-il des noms que le Christ s'applique à lui-même ? La réponse qu'il suggère est peut-être contestable, mais la question se justifie.



J 329 τινός τῶν ὑποτρεχόντων τῇ συνηθείᾳ πρὸς τὴν ἐρμηνείαν τῆς ἐπινοίας ὁ καθηγγητῆς ὁ ἡμέ|τερος καὶ ἐν τοῖς κατωτέροις τῶν ὑποδειγμάτων τὸν νοῦν διασαφήςας οὕτως προσβιβάζει τοῖς ἄνω τὴν θεωρίαν τοῦ λόγου. Εἶπεν γὰρ ὅτι καθ' ἑαυτὸν ὁ  
 460 σῖτος ἐν τι πρᾶγμα κατὰ τὴν ὑπόστασιν φαίνεται, πρὸς δὲ τὰς ἐπιθεωρουμένας αὐτῷ ποικίλας ιδιότητας ἐξαλλάσσει τὰς κλήσεις καὶ σπόρος γινόμενος καὶ καρπὸς καὶ τροφή καὶ ὅσα  
 PG 1029 γίνονται, τσαυτὰ ὀνομαζόμενος. **353.** Παραπλησίως | δέ, φησί, καὶ ὁ κύριος ἐστὶ μὲν καθ' ἑαυτὸν ὁ τι ποτὲ κατὰ τὴν  
 465 φύσιν ἐστί, ταῖς δὲ τῶν ἐνεργειῶν διαφοραῖς συνονομαζόμενος οὐ μίαν ἐπὶ πάντων ἴσχει προσηγορίαν, ἀλλὰ καθ' ἑκάστην ἔννοιαν τὴν ἐξ ἐνεργείας ἐγγινομένην ἡμῖν μεταλαμβάνει τὸ ὄνομα. Τί οὖν ὁ λόγος ἡμῶν διὰ τῶν εἰρημένων ἐλέγχεται ὁ εἰπὼν δυνατὸν εἶναι πολλὰς ἐφαρμόζεσθαι προσηγορίας κατὰ  
 470 τὰς τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰς καὶ τὴν πρὸς τὰ ἐνεργούμενα σχέσιν ἐνὶ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ὄντι τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ, ὡς καὶ ὁ σῖτος εἶς ὡν ἐκ τῶν ποικίλων περὶ αὐτοῦ νοημάτων διαφόροις ἐπωνυμίαις ἐπιμερίζεται ; **354.** Πῶς οὖν ἀνατρέπει τὰ εἰρημένα ὁ λέγων περὶ ἑαυτοῦ ταῦτα τὸν Χριστὸν τὰ ὀνόματα  
 475 λέγειν ; Οὐ γὰρ ὅστις ὁ κατονομάσας τὸ ζητούμενον ἦν, ἀλλὰ περὶ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐννοίας ἡ θεωρία προέκειτο πότερον φύσιν ἐνδείκνυται ἢ ἐπινοητικῶς ἐκ τῶν ἐνεργειῶν ὀνομάζε-  
 ται. Ἄλλ' ὁ δριμύς οὗτος καὶ ἀμφιλαφῆς τὴν διάνοιαν ἀνατρέ-

1. Voir BASILE, *CE I*, 6, *SC* 299, p. 187.

2. Grégoire s'attache à expliquer la portée de l'exemple du blé, donné par Basile. Mais la citation d'Eunome ne concerne pas directement cet aspect : elle a trait aux appellations que le Seigneur s'applique à lui-même. De manière plus générale, Grégoire cherche à expliquer que les différentes appellations correspondent à des distinctions faites par la pensée humaine, car le langage n'est performant que s'il peut s'appuyer sur des mots ayant un sens déterminé. Voir A. BÖHM, *Theoria*, p. 190-191.

3. L'impression que crée le § 353 se confirme. En effet, malgré la déclaration relativement précise d'Eunome, Grégoire prétend qu'il ne s'agit pas de savoir qui dénomme. Pourquoi éviter de répondre à l'objection ? Gré-

d'une chose qui se rencontre couramment, en vue d'expliquer ce qu'est le concept, et, en illustrant sa pensée par des exemples tirés de choses plus humbles, il fait avancer les observations de son discours vers les choses d'en haut. Il a dit, en effet, qu'en lui-même le blé apparaît comme une réalité unique selon sa substance, mais qu'en fonction des multiples propriétés qui s'observent en lui, il change d'appellation, devenant semence, fruit, nourriture et recevant autant de dénominations qu'il a de propriétés<sup>1</sup>. **353.** De la même façon, dit-il, le Seigneur aussi est en lui-même ce qu'il est selon sa nature, quelle qu'elle soit, mais s'il est dénommé en fonction de ses différentes activités, il ne possède pas une seule dénomination, s'appliquant dans tous les cas ; mais il change de nom conformément à chaque notion née en nous en fonction de telle ou telle activité. En quoi donc les propos de Basile sont-ils une réfutation de notre thèse selon laquelle il est possible d'attribuer au Fils de Dieu, qui est unique selon le substrat, de nombreux noms en fonction de ses différentes activités et de la relation aux effets obtenus grâce à ces activités, de même que le blé, tout en étant un, reçoit en partage différentes appellations selon les idées variées qu'on peut se faire à son sujet<sup>2</sup>. **354.** Comment donc celui qui affirme que le Christ s'est attribué ces noms lui-même peut-il réfuter ce qui vient d'être dit ? En effet, la question<sup>3</sup> n'était pas de savoir quel est celui qui dénomme, mais les considérations portaient sur la signification de ces noms en vue de déterminer s'ils désignent la nature ou s'ils sont attribués en fonction de la pensée conceptuelle à partir des activités. Mais cet homme à

goire pouvait faire valoir l'argument esquissé plus haut et selon lequel Dieu utilise les mots inventés par les hommes par condescendance. A la décharge de Grégoire, on peut rappeler qu'il a commenté assez longuement les assertions d'Eunome relatives à l'intervention directe de Dieu pour la nomination des choses. Voir J. ZACHUBER, « Christological Titles », p. 274-275.

πων τὸν ἀποδοθέντα περὶ τῆς ἐπινοίας λόγον τὸν εἰπόντα  
 480 δυνατὸν εἶναι ἐνὶ τῷ ὑποκειμένῳ πολλὰς ἐξευρίσκειν προση-  
 γορίας κατὰ τῶν ἐνεργειῶν τὰς σημασίας ἰσχυρῶς κέχρηται  
 καθ' ἡμῶν τῇ μάχῃ λέγων « μὴ παρ' ἑτέρου τινὸς τεθεῖσθαι  
 τῷ κυρίῳ τὰς τοιαύτας φωνάς ». **355.** Τί οὖν ταῦτα πρὸς τὴν  
 νῦν προκειμένην σπουδὴν ; Μὴ ἐπειδὴ παρὰ τοῦ κυρίου τὰ  
 485 ὀνόματα λέγεται, οὐδὲ ὀνόματα δώσει ταῦτα εἶναι οὐδὲ προ-  
 σηγορίας οὐδὲ | φωνὰς νοημάτων σημαντικὰς ; Εἰ μὲν γὰρ οὐ  
 δέχεται τὸ εἶναι ταῦτα ὀνόματα, τῇ τῶν προσηγοριῶν ἀναιρέ-  
 σει καὶ ἡ ἐπίνοια συνανήρηται · εἰ δὲ οὐκ ἀντιλέγει τὸ τὰς  
 φωνὰς ταύτας ὀνόματα εἶναι, τί βλάπτει τὸν κατ' ἐπίνοιαν  
 490 λόγον διὰ τοῦ δεῖξαι μὴ παρ' ἑτέρου τινὸς, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ  
 τοῦ κυρίου τὰς τοιαύτας τεθεῖσθαι κλήσεις ; **356.** Τὸ γὰρ  
 λεγόμενον ἦν, ὅτι παραπλησίως τῷ κατὰ τὸν σῆτον ὑπο-  
 δείγματι ἐν κατὰ τὸ ὑποκείμενον ὁ κύριος ὢν πρόσφορα ταῖς  
 ἐνεργείαις ἔχει καὶ τὰ ὀνόματα. Τοῦ δὲ σίτου κατὰ τὴν τῶν  
 495 περὶ αὐτὸν θεωρουμένων ἐπίνοιαν τὰς ὀνομασίας ἔχειν ὁμολο-  
 γουμένου συγκατεσκευάζετο καὶ τὸ μὴ φύσεως εἶναι ταύτας  
 ἐπὶ τοῦ κυρίου σημαντικὰς τὰς φωνάς, ἀλλὰ τῷ λόγῳ τῆς  
 ἐπινοίας ἐν τοῖς περὶ αὐτὸν νοουμένοις συνίστασθαι. **357.** Ὁ  
 δὲ ἀντιλέγων ὑπὸ πολλῆς προσοχῆς οὐ πρὸς τὰ τεθέντα ποιεῖ-  
 500 ται τὴν μάχην, ἀλλὰ φησιν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ ταῦτα κατονο-  
 μάζεσθαι, ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις τοῦ κατὰ τὸν Ἰσαὰκ ὀνόμα-  
 τος τὴν ἐρμηνείαν ζητῶν, πότερον γέλωσ<sup>av</sup> ὡς φασί τινες  
 ἐρμηνεύεται ἢ ἄλλο τι σημαίνει τὸ ὄνομα, ὁ δὲ τις τῶν κατὰ  
 505 Ἐὐνόμιον ἐπιστατικῶς ἀποκρίνοιτο παρὰ τῆς μητρὸς τεθεῖ-  
 σθαι τῷ παιδί τὴν κλήσιν · ἀλλ' οὐ τοῦτο, φαίη τις ἂν, τὸ

av. Gn 21, 6

1. Voir BASILE, CE I, 6, SC 299, p. 186-187.

2. Cette manière de répondre à la question soulevée laisse, malgré tout, le lecteur sur sa faim.

l'esprit pénétrant et à la vaste intelligence, en renversant la définition qui a été donnée de la pensée conceptuelle, selon laquelle il est possible de trouver de nombreuses appellations<sup>1</sup> s'appliquant à un substrat unique en fonction de la signification des activités, cet homme, dis-je, mène une vigoureuse bataille contre nous, en soutenant que « de telles appellations n'ont pas été appliquées au Seigneur par quelqu'un d'autre ». **355.** Quel rapport cela a-t-il avec le problème qui nous préoccupe présentement ? Parce que ces noms sont employés par le Seigneur, ne concédera-t-il pas que ce sont des noms ou des appellations ou des mots exprimant des idées ? S'il ne concède pas que ce sont des noms, le concept est éliminé en même temps qu'est éliminée la dénomination. Par contre, s'il ne conteste pas que ces appellations soient des noms, quel préjudice subit la théorie du concept, lorsque l'on montre que de telles appellations ont été appliquées par le Seigneur lui-même et non pas par quelqu'un d'autre ? **356.** En effet, ce qui avait été affirmé (par Basile), c'est que, d'une manière analogue à celle de l'exemple du blé, le Seigneur, tout en étant un en tant que sujet, porte aussi des noms correspondant à ses activités. Et comme il est communément admis que le blé tient ses appellations de la réflexion conceptuelle sur les qualités observées en lui, il (Basile) prouvait en même temps que ces appellations employées pour le Seigneur ne désignent pas sa nature, mais qu'elles trouvent leur fondement, par voie de conceptualisation, dans ce qui est conçu à son sujet. **357.** Mais celui qui nous contredit avec beaucoup d'empressement n'engage pas le combat contre ce qui est en cause, mais il affirme que le Seigneur s'est donné ces noms à lui-même. Il procède de la même manière que quelqu'un qui chercherait la signification du nom Isaac, pour savoir s'il se traduit par *rire*<sup>av</sup>, comme certains le prétendent, ou bien s'il a un autre sens, et obtiendrait, de la part d'un partisan d'Eunome, sur un ton sérieux, la réponse que le nom a été donné à l'enfant par sa mère<sup>2</sup>. Mais, pourrait-on objecter, la

ζητούμενον ἦν, παρὰ τίνος ἢ ἐπωνυμία πεπόρισται, ἀλλὰ τί σημαίνει μεταληφθεῖσα πρὸς τὴν ἡμετέραν γλῶσσαν ἢ τοῦ ὀνόματος ἔννοια. **358.** Καὶ ἐνταῦθα τοίνυν τῆς ζητήσεως οὐσης, εἰ τὰ ποικίλως ἐπιλεγόμενα τῷ κυρίῳ κατ' ἐπίνοιαν  
 510 λέγεται καὶ οὐχὶ τῆς φύσεως τὴν ἔνδειξιν ἔχει, ὁ τοιαύτην ἐπαγαγὼν τὴν ἀπόδειξιν τοῦ μὴ ἐν ἐπίνοιά θεωρεῖσθαι τὰς προσηγορίας, τὸ παρ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου λέγεσθαι ταύτας, πῶς  
 PG 1032 μετὰ τῶν | σωφρονούντων ἀριθμηθήσεται ὁ καὶ πολεμῶν τῇ  
 J 331 ἀληθείᾳ καὶ τοιαύταις πρὸς τὸν | πόλεμον συμμαχίαις χρώμε-  
 515 νος, δι' ὧν ἰσχυρότερον ἀποφαίνει τὸν πολεμούμενον ;

**359.** Εἶτα προῖόν ὡς δὴ κατὰ σκοπὸν αὐτῷ συμπερανθέν-  
 τος τοῦ λόγου ἕτερα προχειρίζεται καθ' ἡμῶν χαλεπώτερα  
 τῶν εἰρημένων ὡς φησι τὰ ἐγκλήματα καὶ πολλὰ προσχετλιά-  
 σσας καὶ προδιαβαλῶν τὸν λόγον καὶ σφοδρῶς τὸν ἀκροατὴν  
 520 ἐπὶ τοῖς μέλλουσι ῥηθήσεσθαι παροξύνας, ἐν οἷς δυσσεδέ-  
 στερά τινα παρ' ἡμῶν αἰτιᾶται κατασκευάζεσθαι, ὡς μὴ  
 μόνον τὰς ἀποκληρωθείσας παρὰ τοῦ Θεοῦ προσηγορίας ταῖς  
 ἐπίνοιαις ἡμῶν προσαπτόντων, οὐκ εἰπὼν τίς ἢ τῶν προσηγο-  
 ριῶν ἀποκλήρωσις καὶ πότε καὶ πῶς γεγεννημένη, <ἀλλὰ>  
 525 καὶ ὡς πάντα φυρόντων τὰ πράγματα καὶ εἰς ταῦτὸν ἀγόντων  
 τοῦ μονογενοῦς τὴν τε οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν, οὐδὲν περὶ  
 αὐτοῦ τούτου διαλεχθεὶς οὐδὲ ἀποδείξας, πῶς ταῦτὸν εἶναι τῇ  
 οὐσίᾳ κατασκευάζεται παρ' ἡμῶν ἢ ἐνέργεια, τέλος ἐπάγει  
 530 ῥήμασιν · **360.** « Ἦδη δέ, φησί, μεταβαίνων ἀπὸ τούτων καὶ  
 τὸν ἐπὶ πάντων Θεὸν ταῖς ἐσχάταις περιβάλλει βλασφημίαις  
 καὶ λόγοις ἀπερρωγόσι καὶ παραδείγμασι παντελῶς ἀποστα-

question n'était pas de savoir par qui le nom a été donné, mais quel est le sens inhérent à ce nom, s'il est traduit dans notre langue. **358.** Puisque donc, dans le cas présent, la question est de savoir si les dénominations variées pour désigner le Seigneur sont énoncées par voie de conceptualisation et si elles ne désignent pas la nature, comment celui qui entreprend de démontrer que ces appellations ne sont pas à considérer comme résultant de la pensée conceptuelle, du moment qu'elles sont employées par le Seigneur lui-même, peut-il être compté parmi les gens sensés, lui qui combat la vérité et utilise pour le combat des moyens de ce genre, grâce auxquels il montre la supériorité de l'adversaire qu'il combat ?

#### Basile accusé d'impiété

**359.** Ensuite, comme si le raisonnement en était arrivé à la conclusion visée, il va plus loin et lance contre nous d'autres accusations encore plus graves que les précédentes à ce qu'il dit, en se lamentant fortement, en calomniant d'avance notre raisonnement et en excitant violemment l'indignation de l'auditeur contre ce qui va être dit ; il nous accuse de chercher à démontrer des choses encore plus impies, en prétendant que non seulement nous attribuons aux concepts les appellations assignées par Dieu – sans dire d'ailleurs en quoi consiste l'attribution des appellations, ni quand et comment elle est intervenue –, mais encore que nous confondons toutes les réalités et que nous identifions la substance et l'activité du Monogène, alors que lui-même n'a pas engagé de discussion au sujet de cette question, et qu'il n'a pas montré comment nous établissons que l'activité est identique à la substance. Pour terminer, il met le couronnement à son accusation, en déclarant en propres termes : **360.** « Et maintenant, dit Eunome, abandonnant ces arguments, il (Basile) couvre le Dieu suprême des pires injures blasphématoires, en utilisant des mots manquant de pertinence et des exemples absolument étrangers au sujet

τοῦσι χρώμενος. » Ἐγὼ δὲ καὶ τοῦτο πρὸ τῶν ἐξητασμένων  
 ἤξιον μαθεῖν, τίνων ἀπερρώγασιν οἱ ἡμέτεροι λόγοι καὶ τίνος  
 535 ἀποστατεῖ τὰ παρ' ἡμῶν παραδείγματα, οὐ πάντως τοῦ  
 μαθεῖν ταῦτα δεόμενος ἀλλ' ἢ δεῖξαι τὸ συρφετῶδες τῶν  
 ῥημάτων τοῦ λογογράφου καὶ ἀκριτόμυθον, οἷς περικυτῶν  
 τὰ ἐν ἀνδράσι γραῖδια καὶ τῷ στόμφῳ τῶν λεξειδίων ἐν ταῖς  
 540 καθ' ἑαυτοῦ τὸν λόγον τοῦτον τοῖς πεπαιδευμένοις προτιθεῖς  
 οὐ συνίησιν. **361.** Ἄλλ' οὐδὲν | τοῦτο πρὸς τὸν σκοπὸν τὸν  
 ἡμέτερον. Εἴθε γὰρ μέχρι τούτων ἦν κατ' αὐτοῦ τὰ ἐγκλη-  
 ματα καὶ μηδὲν περὶ τὴν πίστιν ἐξαμαρτάνων περὶ μόνην τὴν  
 τοῦ λόγου προφορὰν πλημμελεῖν ἐνομίζετο, ὡς ἀντ' οὐδενὸς  
 545 ἂν ἦν αὐτῷ πρὸς ἔπαινον ἢ διαβολὴν τὸ οὕτως ἢ ὡς ἐτέρως  
 τὴν λέξιν ἔχειν. **362.** Ἡ δ' οὖν ἀκολουθία τῶν παρ' αὐτοῦ καθ'  
 ἡμῶν εἰρημένων καὶ τοῦτο προστίθησιν. « Ἐπὶ τοῦ σίτου,  
 φησί, καὶ τοῦ κυρίου διαφόρως γυμνάσας τὰς ἐπινοίας παρα-  
 550 πλησίως καὶ τὴν ἀγριωτάτην οὐσίαν τοῦ Θεοῦ διαφόρως δέχε-  
 σθαι τὰς ἐπινοίας φησί. » Τοῦτό ἐστι τὸ χαλεπώτατον τῶν  
 ἐγκλημάτων καὶ ἐπὶ τούτῳ τὰ βάρεα καθ' ἡμῶν ἐκεῖνα προε-  
 τραγώδησε, δυσσέβειαν καὶ ἀτοπίαν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα  
 τοῖς εἰρημένοις ἐπικαλῶν. Τίς οὖν ἢ τῆς ἀσεβείας ἀπόδειξις ;  
**363.** Εἶπεν ὁ Εὐνόμιος τινα περὶ τοῦ σίτου, τὰ κοινὰ ταῦτα  
 555 καὶ πᾶσιν ἐκ τοῦ προχείρου γνώριμα διευκρινούμενος, ὅπως  
 τε γίνεται καὶ ὅπως τελειοθεῖς διὰ τοῦ καρποῦ τρέφει, φυσι-  
 καῖς τισι δυνάμεσι φερόμενός τε καὶ αὔξων καὶ διοικούμενος ·  
 καὶ ταῦτα εἰπὼν καὶ « τὸν μονογενῆ Θεὸν οὐδὲν ἀπεικὸς εἶναι  
 560 φησι διαφόρως δέχεσθαι τὰς ἐπινοίας | διὰ τε τὰς ἐτερότητας

PG 1033

1. Cette deuxième citation, préparée par celle du § 360, représente effectivement un crescendo dans l'accusation et aborde la question de fond, à savoir le rapport entre la substance divine et les concepts d'origine humaine.

traité. » Avant de passer à l'examen, je voudrais apprendre en quoi notre langage manque de pertinence et à quoi nos exemples sont étrangers : assurément, ce n'est pas que j'éprouve le besoin de savoir cela, mais c'est pour montrer la bassesse et l'obscurité des paroles du logographe, qu'il fait retentir chez les vieilles femmes au milieu des gens virils en se vantant de ses petits mots emphatiques qui sonnent bien aux oreilles de ceux qui les admirent, sans se rendre compte que pour le lecteur cultivé, il fait de ce traité un monument d'accusation contre lui-même. **361.** Mais cela n'a aucun rapport avec notre propos. Si seulement nos charges contre lui pouvaient se limiter à cela ! Si seulement il pouvait être considéré comme commettant des erreurs au sujet de la seule formulation du raisonnement, sans qu'il se trompe dans le domaine de la foi, si bien qu'il serait sans importance qu'il soit loué ou critiqué pour s'être exprimé de telle ou telle façon. **362.** A la série de ses attaques contre nous il ajoute encore celle-ci : « Après avoir manié de façon variée les concepts à propos du blé et du Seigneur, il (Basile) soutient de la même manière aussi que la très sainte substance de Dieu se voit appliquer des concepts de différentes façons<sup>1</sup>. » C'est là l'accusation la plus grave, c'est en se basant sur elle qu'il nous a accablé de lourdes invectives, formulées sur le mode tragique, en nous accusant, dans son écrit, d'impiété, de stupidité et d'autres choses du même genre. Mais quelle est donc la preuve de l'impiété ? **363.** Eunome a formulé certaines considérations sur le blé, en faisant les distinctions usuelles et faciles à connaître pour tous, en rappelant comment il naît, comment il fournit de la nourriture à travers ses grains une fois qu'il a mûri, poussant et croissant sous l'effet de certaines forces naturelles qui le régissent. Et après avoir dit cela, il affirme : « Il n'est en rien déraisonnable que le Monogène Dieu reçoive diverses appellations selon la pensée conceptuelle en fonction des différen-

560 τῶν ἐνεργειῶν καὶ ἀναλογίας τινὰς καὶ σχέσεις ». Ταῦτα γὰρ  
κατακόρωσ ἐπ' αὐτοῦ διαθρυλεῖ τὰ ὀνόματα. « Ἄλλὰ πῶς,  
φησί, οὐκ ἄτοπον, ἀθέμιτον δὲ μᾶλλον, τούτοις παραβάλλειν  
τὸν ἀγέννητον ; » Τίσι τούτοις ; Τῷ σίτῳ, φησί, καὶ τῷ  
μονογενεῖ Θεῷ. **364.** Ὁρᾷς τὴν εὐλάβειαν ; Ἴσον ἀπέχειν τῆς  
565 ἀξίας τοῦ ἀγεννήτου Θεοῦ κατασκευάζει τὸν βραχὺν σίτον  
καὶ τὸν μονογενῆ Θεόν. Καὶ ὅτι οὐ συκοφαντοῦμεν τὸν λόγον,  
παρ' αὐτῶν ἔστι τῶν γεγραμμένων μαθεῖν αὐτοῦ τὴν διά-  
νοιαν. « Πῶς γάρ, φησί, οὐκ ἄτοπον, ἀθέμιτον δὲ μᾶλλον,  
J 333 τούτοις παρὰβάλλειν τὸν ἀγέννητον ; » Καὶ ταῦτα εἰπὼν  
570 ἐπάγει κατὰ τὸ ἠμότιμον τὸν περὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ κυρίου  
λόγον, ἴσον εἰς ἀτοπίαν κρίνων ἐνὶ τούτων παραβάλλειν τὸν  
Θεόν. **365.** Παντὶ δὲ γνώριμον πάντως τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, ὅτι  
τὰ ἴσῳ τῷ μέτρῳ τινὸς ἀφεστηκότα καὶ αὐτὰ πρὸς ἄλληλα τὸ  
ἴσον ἔχει ὥστε κατὰ τὸν σοφὸν θεολόγον ὁ τῶν αἰῶνων  
575 ποιητῆς καὶ πάσης περιδεδραγμένος τῶν ὄντων <τῆς>  
φύσεως ἰσοστάσιος ἀνεδείχθη τῷ βραχυτάτῳ σπέρματι, εἴπερ  
ἐπίσης ἀπολείπεται τῆς πρὸς τὸν Θεὸν συγκρίσεως καὶ αὐτὸς  
καὶ ὁ σῖτος. **366.** Ἄλλ' ἢ μὲν ἀσέβεια τοῦ λόγου τοσαύτη.

1. Ce passage soulève une question de cohérence de la pensée d'Eunome. Alors que jusqu'à présent, celui-ci avait présenté le concept de façon négative, comme source de fictions mensongères, il semble admettre maintenant que les concepts puissent être à l'origine des titres du Christ : or plus haut (294), Eunome avait dit que le Christ s'est appliqué ces titres à lui-même. Deux possibilités s'offrent : ou bien Eunome fait effectivement une concession et il n'est plus logique dans sa théorie ou bien il se montre cynique en faisant comprendre que ces titres ont la même valeur négative que les autres concepts. MOORE (*The Nicene and Post-Nicene Fathers V*, p. 287) propose une solution qui permet d'éviter l'aporie : Eunome aurait repris des éléments figurant dans BASILE, *CE I*, 7, en résumant la pensée de celui-ci ; le fragment du § 363 représenterait le jugement sur la pertinence de cette argumentation de Basile appliquée au cas de l'Inengendré. Le texte aurait donc été retouché. A noter que « Comment n'est-il pas absurde ? » reprend la question de BASILE « En quoi est-il absurde ? » (*CE I, SC 299*, p. 191).

ces d'activités et de certaines analogies et relations <sup>1</sup>. » Il rabat alors les oreilles en énumérant de façon fastidieuse ces noms concernant le Monogène : « Mais comment, dit-il, n'est-il pas absurde ou plutôt sacrilège de comparer l'Inengendré avec ces choses ? <sup>2</sup> » Avec quelles choses ? Avec le blé, dit-il, et le Monogène Dieu. **364.** Remarques-tu sa piété précautionneuse ? Il veut montrer que l'humble blé et le Monogène Dieu sont à égale distance de la dignité du Dieu inengendré. Et preuve que nous ne l'accusons pas faussement pour son raisonnement, il est possible d'apprendre de ses écrits eux-mêmes le sens de sa pensée. Il déclare : « Comment n'est-il pas absurde, dit-il, ou plutôt sacrilège, de comparer l'Inengendré à ces choses ? » Après avoir dit cela, il ajoute le passage sur l'égalité de dignité du blé et du Seigneur, jugeant qu'il est également absurde de comparer l'un ou l'autre à Dieu <sup>3</sup>. **365.** Il est assurément connu de tous que les choses situées à égale distance de quelqu'un sont aussi égales entre elles ; par conséquent, selon ce sage théologien, le créateur des siècles, qui embrasse la nature entière des choses qui existent, est présenté comme étant égal à la semence la plus humble, s'il est vrai que lui-même et le blé se situent à un même degré d'infériorité par rapport à Dieu, si on les compare à celui-ci. **366.** Telle est la grandeur de l'impiété <sup>4</sup> de son raisonnement.

2. Voir J. O'LEARY, « Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », dans KARFIKOVÁ, *Contra Eunomium II*, p. 307-309.

3. Grégoire essaie de reprendre l'avantage, en accusant Eunome de rabaisser le Monogène au niveau du blé et autres choses semblables.

4. Une fois de plus, Grégoire montre que l'accusation d'impiété lancée contre Basile se retourne contre Eunome.

## C. L'être-inengendré et les attributs de Dieu

## IX. Le cas de l'incorruptibilité

Καιρός δ' ἂν εἶη καὶ αὐτὴν ἐξετάσαι τὴν εἰς τὴν βλασφημίαν κατασκευήν, ἐν τίνι πρὸς ἑαυτὴν τῷ λόγῳ δι' ἀκολουθίας συνήρηται. Εἰπὼν γὰρ ἄτοπον εἶναι τῷ σίτῳ καὶ τῷ Χριστῷ τὸν Θεὸν παραβάλλειν περὶ τοῦ σίτου φησὶν ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ Θεὸς καθ' ὁμοιότητα τούτων πρὸς μεταβολὴν ἐπιτήδειος, 5 περὶ δὲ τοῦ μονογενοῦς τὸ μὴ εἶναι αὐτὸν πρὸς μεταβολὴν ἐπιτήδειον σιωπήσας καὶ διὰ τούτου σαφῶς ἐνδειξάμενος τὸ ταπεινὸν τῆς ἀξίας, ἐν τῷ μὴ δεῖν αὐτὸν ὡς καὶ τὸν σῖτον τῷ Θεῷ συγκρίνειν ἀφῆκε τὸν λόγον μετέωρον, οὐδενὶ ἄλλῳ 10 λογισμῷ κατασκευάσας ἐν τῷ μέρει τούτῳ τὸ πρὸς τὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ ἀπαράθετον, ὡς ἱκανῶν ὄντων τῶν περὶ τὸν κόκκον θεωρηθέντων καὶ τοῦ υἱοῦ τὴν πρὸς τὸν πατέρα κατὰ τὸ ταπεινότερον παραλλαγὴν συνενδείξασθαι. **367.** Ἄλλὰ περὶ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ πατρὸς διαλέγεται ὡς οὐκ ἔξ ἐνεργείας προσούσης αὐτῷ. Ἐγὼ δὲ εἰ μὲν ἐνέργειά τις ἐστὶν ἢ 15 ὄντως ζωὴ ἑαυτὴν ἐνεργοῦσα καὶ εἰ ταῦτόν ἐστι τῷ σημαίνοντι τὸ τε αἰεὶ ζῆν καὶ τὸ μηδέποτε εἰς φθορὰν διαλύεσθαι οὕτω τῷ λόγῳ προστίθημι, ἀλλὰ τοῖς ἰδίους ταμιεύσομαι τόποις. **368.** Ὅτι μέντοι μία <ἡ> τῆς ἀφθαρσίας ἐστὶ διάνοια 20 ὡσάυτως ἐπὶ τε τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ νοουμένη καὶ κατ' οὐδὲν τὸ τοῦ πατρὸς ἀφθαρτον | τῆς ἀφθαρσίας τοῦ υἱοῦ παραλλάσσει, οὔτε ὑφέσει τινὶ καὶ ἐπιτάσει οὔτε τινὶ ἄλλῳ διαφορᾷ τρόπῳ τῆς κατὰ τὴν ἀφθαρσίαν παραλλαγῆς

J 334

1. Sur la notion d'incorruptibilité et d'éternité, voir CE I, 666-691 et CE II, 377-379 ; 445-454.

2. Voir CE I, 365 ; III, 6, 56.

Mais il serait temps d'examiner aussi l'argumentation même qui aboutit à ce blasphème, pour voir en quoi celle-ci est logiquement cohérente en elle-même. En effet, en disant qu'il est absurde de comparer Dieu au blé et au Christ, il affirme, au sujet du blé, que Dieu n'est pas soumis au changement à l'instar des choses de ce genre, et à propos du Monogène, il se tait par contre sur le fait que celui-ci n'est pas non plus soumis au changement ; par là il indique clairement l'humilité de sa dignité, mais en affirmant qu'il ne faut pas le comparer à Dieu, comme c'est le cas pour le blé, il laisse le discours en suspens, car il ne cherche à prouver par aucun autre raisonnement dans ce passage la disparité du Fils par rapport au Père, comme si les considérations au sujet du blé étaient suffisantes pour démontrer en même temps la différence, dans le sens de l'infériorité, du Fils par rapport au Père. **367.** Mais au sujet de l'incorruptibilité du Père <sup>1</sup>, il déclare qu'elle ne lui est pas propre en vertu d'une activité. Pour ma part, savoir si la vraie vie est une activité qui se produit elle-même <sup>2</sup> et si vivre toujours équivaut, du point de vue du sens, à ne jamais connaître la dissolution menant à la corruption, c'est là un argument que je n'aborde pas encore, mais que je réserverai pour l'endroit qui lui revient. **368.** Mais qu'il y a, en réalité, une seule notion d'incorruptibilité conçue de la même façon pour le Père et le Fils et que, sous aucun rapport, l'incorruptibilité du Père ne diffère de celle du Fils, vu qu'il ne se trouve pas de différence pour l'incorruptibilité ni par soustraction, ni par extension, ni selon un autre mode de différenciation,

25 εὐρισκομένης, τοῦτο καὶ νῦν φημι εὐκαιρον εἶναι καὶ ἀεὶ  
 λέγειν, ὡς ἂν μηδεμίαν ἔχοι διὰ τούτου χώραν ὁ λόγος αὐτῶ  
 τῇ κατὰ τὴν ἀφθαρσίαν ἐννοίᾳ τῶ πατρὶ προσμαρτυρῶν τὸ  
 πρὸς τὸν υἱὸν ἀκοινωνήτων. **369.** Ὡς γὰρ περὶ τὸν πατέρα ἡ  
 ἀφθαρσία καταλαμβάνεται, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς  
 30 εἶναι οὐκ ἀμφιβάλλεται. Τὸ γὰρ τῆς φθορᾶς ἀπαράδεκτον,  
 ὅπερ ἀφθαρσία καὶ ἔστι καὶ λέγεται, ἴσον μᾶλλον δὲ τὸν αὐτὸν  
 PG 1036 ἔχει λόγον ἐφ' οὐπερ ἂν λέγεται. Τί οὖν μαθῶν | μόνω προσ-  
 μαρτυρεῖ τῶ ἀγεννήτῳ Θεῷ τὸ μὴ ἐξ ἐνεργείας εἶναι τὴν  
 ἀφθαρσίαν αὐτῶ, ὡς διὰ τούτου τὴν κατὰ τοῦ μονογενοῦς  
 παραλλαγὴν τοῦ πατρὸς δεικνύων ; **370.** Εἰ μὲν γὰρ φθαρτὸν  
 35 ὑποτίθεται τὸν κτιστὸν ἑαυτοῦ Θεόν, καλῶς τῇ τοῦ φθαρτοῦ  
 πρὸς τὸ ἀφθαρτὸν διαφορᾷ τὴν κατὰ φύσιν παραλλαγὴν ἀπο-  
 δείκνυσιν · εἰ δὲ ἀνεπίδεκτος φθορᾶς ὡσαύτως ἐκάτερος καὶ  
 οὔτε τὸ μᾶλλον οὔτε τὸ ἥττον ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἀφθα-  
 ρσία καταλαμβάνεται, πῶς δείκνυσι τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν μονο-  
 40 γενῆ υἱὸν τὸ ἀσύγκριτον ; Ἡ τί βούλεται τὸ μὴ ἐξ ἐνεργείας  
 προσμαρτυρεῖσθαι τῶ πατρὶ τὸ ἀφθαρτὸν ;  
**371.** Ἄλλ' ἐκκαλύπτει τὸν σκοπὸν τῶ μετὰ ταῦτα λόγῳ.  
 « Οὐκ ἐξ ἐνεργειῶν, φησὶν, ἀφθαρτός ἐστιν καὶ ἀγέννητος ὡς  
 πατήρ τε καὶ δημιουργός. » Τούτῳ μοι προσέχειν μάλιστα  
 45 τὸν ἀχροατὴν ἀξιῶ. Πῶς ταῦτὸν οἶεται τῶν δύο τούτων  
 ὀνομάτων τὸ σημαινόμενον, τῆς δημιουργίας λέγω καὶ τῆς  
 πατρότητος ; Ἡ ἐνέργειαν γὰρ εἶναι τούτων ἐκάτερον ἐπίσης

1. W. JAEGER signale que τί οὖν μαθῶν est un idiotisme employé par PLATON, *Protagoras*, 353 d et *Apologie* 36 b et par d'autres, exprimant l'étonnement ou l'indignation.

2. La difficulté que Grégoire éprouve provient de ce qu'Eunome recon-  
 naît l'incorruptibilité au Père, parce que celui-ci est substance inengendrée  
 et qu'il considère le Fils comme ayant une autre substance. Grégoire, par  
 contre, se réfère à la doctrine selon laquelle le Fils et le Père ont la même  
 substance. Il en conclut que le Fils est incorruptible au même titre que le  
 Père. Pour ce qui est de l'être-inengendré du Père et de la génération du

j'affirme qu'il est opportun de le dire maintenant et de le  
 dire toujours, de façon qu'Eunome ne puisse trouver aucune  
 occasion de faire valoir par là son argument et de soutenir  
 que le Père n'a rien de commun avec le Fils sous le rapport  
 de la notion d'incorruptibilité. **369.** En effet, l'incorruptibi-  
 lité existe sans aucun doute chez le Fils, telle qu'elle est  
 comprise dans le cas du Père. Le fait de n'être pas sujet à la  
 corruption, ce qu'est justement et ce qu'on nomme incor-  
 ruptibilité, a une signification égale ou plutôt identique,  
 quel que soit celui dont on parle. Qu'est-ce qu'il a donc  
 appris<sup>1</sup> pour vouloir attribuer au seul Dieu inengendré  
 l'incorruptibilité comprise comme ne résultant pas d'une  
 énergie, en vue de montrer à partir de là la différence entre  
 le Père et le Fils ? **370.** Si, en effet, il suppose que son Dieu  
 créé est corruptible, il peut aisément montrer la différence  
 selon la nature moyennant la différence entre celui qui est  
 corruptible et celui qui est incorruptible. Et si chacun des  
 deux est préservé de la corruption de la même façon et si on  
 ne peut concevoir ni du plus, ni du moins dans l'incorrupti-  
 bilité selon la nature, comment va-t-il démontrer que le Fils  
 ne peut pas être comparé au Père ? Ou bien que veut-il en  
 disant qu'il ne faut pas attribuer l'incorruptibilité au Père  
 en raison d'une énergie<sup>2</sup> ?

### Distinction entre Inengendré et Père

**371.** Mais il révèle son dessein par ce qu'il dit ensuite : « Ce n'est pas sous l'effet d'énergies qu'il est incorruptible et inengendré, comme il l'est en tant que Père et Créateur. » Sur ce point, je demanderai qu'on me prête la plus grande attention. Comment conçoit-il l'identité de sens de ces deux noms, je veux dire de la création et de la paternité ? En effet, de façon très claire, il

Fils, il explique que ces deux modes d'être ne relèvent pas de la substance commune, mais de la relation de paternité et de filiation. Il en résulte qu'il doit souvent défendre la pleine divinité du Fils et l'égalité des attributs.

ὀρίζεται σαφῶς οὕτω διαγορεύων τῷ λόγῳ, ὅτι ἄφθορτος μὲν οὐκ ἐνεργεῖα ἐστί, πατήρ δὲ καὶ δημιουργὸς ἐξ ἐνεργειῶν ὀνομάζεται. **372.** Εἰ τοίνυν ταῦτόν ἐστι πατέρα τε καὶ δημιουργὸν αὐτὸν λέγεσθαι, τῷ τὴν | ἐνέργειαν ἀμφοτέρων αὐτῷ γίνεσθαι τῶν ὀνομάτων αἰτίαν, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τὰ τῶν ἐνεργειῶν ἀποτελέσματα ὁμογενῶς ἔχειν ἀλλήλοις κατ' αὐτὸ τὸ ἐξ ἐνεργείας ὁμοίως εἶναι. Τοῦτο δὲ πρὸς ποῖον **55** βλασφημίας πέρας διὰ τῆς ἀκολουθίας ἐκφέρεται, παντὶ δῆλόν ἐστι τῷ ἐπισταμένῳ βλέπειν πρὸς τὸ ἀκόλουθον. Ἐγὼ δ' ὅσα περὶ τούτων λογίζομαι, βούλομαι προσθεῖναι τῇ συνεξετάσει τῶν λόγων. Οὐκ ἔστιν ἐνέργειαν ἀπεργαστικὴν τινος πράγματος αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς συστήναι, μὴ τινος ὑποδε- **60** χομένου τῆς ἐνεργείας τὴν κίνησιν, οἷον ἐνεργεῖν τί φάμεν τὸν χαλκεύοντα, ἐνεργεῖσθαι δὲ τὴν ἐκκειμένην ὕλην τῇ τέχνῃ. **373.** Οὐκοῦν ἀναγκαίως ἔχει σχέσιν τινὰ ταῦτα πρὸς ἄλληλα, ἢ ἐνεργητικὴ καὶ ἢ παθητικὴ δύναμις, ὧν εἰ χωρισθεῖ τῷ λόγῳ τὸ ἕτερον, οὐκ ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ συσταίη καὶ τὸ λειπόμε- **65** νον. Εἰ γὰρ μὴ τὸ πάσχον εἶη, τὸ ἐνεργοῦν οὐκ ἔσται. Τί οὖν ἐκ τούτου κατασκευάζεται; Εἰ οὐ συνίσταται καθ' ἑαυτὴν ἢ ἐνέργεια ἢ ἀποτελεσματικὴ τινος πράγματος, μὴ ὑποκειμένου τοῦ πάσχοντος, ὁ πατήρ δέ, καθὼς οὗτοί φασι, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἐνέργεια, παθητὸς ἄρα διὰ τούτων ὁ μονογενὴς υἱὸς **70** ἀποδείκνυται πρὸς τὴν κίνησιν τῆς ὑφιστάσεως αὐτὸν ἐνεργείας τυπούμενος. **374.** Ὡς γὰρ τὸν τοῦ παντὸς δημιουργὸν φάμεν παθητικὴν τινὰ καὶ εὐεικτον ὕλην ὑποβαλλόμενον ἐνεργὸν ἑαυτοῦ τὴν δημιουργικὴν οὐσίαν ποιῆσαι, ἐπὶ μὲν τῶν αἰσθητῶν τὰς ποικίλας τε καὶ πολυειδεῖς τῷ ὑποκειμένῳ **75** ποιότητος πρὸς τὴν ἐκάστου τῶν γινομένων ἀπεργασίαν τεχνικῶς ἐπιβάλλοντα, ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν ἕτερον τρόπον οὐχὶ ποιότησιν, ἀλλὰ προαιρετικαῖς ὁρμαῖς διαμορφοῦντα τὸ

1. Dans le *CE I*, il est question, à plusieurs reprises, de l'origine du Fils à partir d'une énergie de la première substance : voir *CE I*, 151-154 ; 207-211 ; 420-421 ; 655-665 ; *CE III*, 5, 58 ; 8, 26. Ce qui est nouveau ici, c'est qu'Eunome met sur le même plan la paternité et la création, conçues comme liées à une énergie.

définit chacun de ces deux comme énergie, en précisant explicitement qu'il n'est pas incorruptible en raison d'une énergie, mais qu'il est nommé Père et Créateur sous l'effet d'énergies <sup>1</sup>. **372.** Si donc c'est la même chose de le nommer Père et Créateur, du fait qu'une énergie est la raison de chacun des deux noms, de toute nécessité les effets des énergies sont du même genre entre eux, dans la mesure où ils résultent semblablement d'une énergie. Mais la conclusion blasphématoire à laquelle il aboutit logiquement apparaît clairement à quiconque sait prendre en considération le jeu des conséquences. Pour ma part, je voudrais ajouter à l'examen des paroles mes réflexions personnelles à ce sujet. Il n'est pas possible qu'une activité qui réalise quelque chose subsiste en elle-même, s'il n'existe pas une chose sur laquelle porte le mouvement de l'activité, comme nous disons par exemple que le forgeron exerce son activité, mais que celle-ci s'exerce sur la matière qui est objet de son art. **373.** Donc, nécessairement, la puissance d'agir et la puissance de subir ont entre elles une certaine relation, si bien que si on fait abstraction par le raisonnement de l'une, celle qui reste ne pourrait pas subsister en elle-même. En effet, si ce qui est passif n'existait pas, ce qui est actif n'existerait pas non plus. Qu'est-ce qui est prouvé par là ? Si l'énergie qui produit une réalité ne subsiste pas en elle-même, à moins que n'existe un sujet qui subit, et si le Père n'est autre chose qu'une énergie, comme ces gens le prétendent, il est démontré par là que le Fils Monogène est passible et qu'il a été formé selon le mouvement de l'énergie qui lui a donné la subsistance. **374.** Tout comme nous affirmons que le créateur de l'univers, ayant posé comme fondement une matière passible et malléable, a rendu active sa substance créatrice, en conférant avec art, dans le cas des choses sensibles, les qualités variées et multiformes au substrat en vue de la production de chacune des réalités, tandis que, pour les êtres intelligibles, il a façonné le sujet d'une manière différente, non avec des qualités, mais avec les libres mouvements



J 336 ὑποκείμενον, οὕτως ἐξ ἀνάγκης εἰ ἐνέργειάν τις ὀρίζοιτο τὴν  
πατρότητα, οὐκ ἄλλως ἀποδείξει τοῦ υἱοῦ τὴν ὑπόστασιν, μὴ  
80 κατὰ τινὰ παθητικὴν πάντως ἀπεργασθεῖσαν ὕλην. **375.** Εἰ  
γὰρ ἀπαθὴς νομισθεῖη, ἀντίτυπος πάντως ἢ ἀπάθεια τῷ  
PG 1037 ἐνεργῶντι γενήσεται, κωλυμένης δὲ τῆς ἐνεργείας οὐκ  
ἔσται πάντως τὸ ἐνεργούμενον. Ὡς δυοῖν θάτερον, ἢ παθητὴν  
διὰ τούτων τοῦ μονογενοῦς τὴν οὐσίαν ποιήσουσιν, ἵνα τὴν  
85 ἐνέργειαν δέξῃται, ἢ τοῦτο διὰ τὸ προφανὲς τῆς ἀσεβείας  
ὀκνοῦντες τὸ μὴδὲ ὅλως αὐτὴν εἶναι κατασκευάσουσιν.  
**376.** Ὁ γὰρ παθεῖν ἀποπέφυκεν, οὐδὲ τὴν ποιητικὴν ἐνέρ-  
γειαν ὑφ' ἑαυτοῦ πάντως προσίεται. Ὁ τοίνυν ἐνεργείας τινὸς  
ἀποτέλεσμα τὸν υἱὸν ὀνομάζων ἐν τι καὶ τοῦτον τῶν παθητῶν  
90 διορίζειται ὅσα δι' ἐνεργείας ἔσχε τὴν πρόοδον, ἢ εἴπερ  
ἄρνοῖτο τὸ πάθος, καὶ τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ μετὰ τοῦ πάθους  
ἀρνήσεται. Ἄλλ' ἐπειδὴ καθ' ἑκάτερον τῶν κατὰ τὸ διλήμμα-  
τον προφαινομένων σαφῆς ἢ ἀσέβεια καὶ τὸ μὴ εἶναι λέγειν  
καὶ τὸ παθητὸν αὐτὸν οἶεσθαι, πρόδηλος ἢ ἀλήθεια διὰ τῆς  
95 τῶν ἀτόπων ἀναιρέσεως ἀναφαινομένη. **377.** Εἰ γὰρ καὶ  
ἀληθῶς ἔστι καὶ παθητὸς οὐκ ἔστι, δῆλον ὅτι οὐκ ἐξ ἐνεργείας  
ἔστιν, ἀλλ' ὡς εἰκὸς ἀληθινὸν εἶναι Θεὸν<sup>a</sup> ἐκ τοῦ ἀληθινοῦ  
Θεοῦ τοῦ πατρὸς ἀπαθῶς ἐξ αἰδίου ἀπαυγασθέντα<sup>b</sup> τε καὶ  
ἐκλάμψαντα. Ἄλλὰ « κατ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν, φησὶν, ἄφθαρ-  
100 τὸς ἔστιν ὁ Θεός ». Τί δὲ ἄλλο τῶν θεοπρεπῶν νοημάτων οὐκ  
αὐτῆς ἔχεται τοῦ υἱοῦ τῆς οὐσίας, τὸ δίκαιον, τὸ ἀγαθόν, τὸ  
αἰδίον, τὸ τοῦ κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, τὸ ἐν παντὶ τῷ  
κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένῳ ἀπεριόριστον ; **378.** Ἄρα τίς ἔστιν  
ὁ λέγων ἐπίκτητόν τι τῶν καλῶν εἶναι τῇ θεῖα φύσει καὶ οὐ  
105 πᾶν ὅτιπέρ ἔστι καλὸν ἐκείθεν τε ἀφορμαῖσθαι καὶ ἐν αὐτῇ

a. Cf. 1 Jn 5, 20    b. Cf. He 1, 3

1. Les ariens parlaient parfois de la création du Fils à partir du néant, sous l'effet de la volonté créatrice du Père. Les néo-ariens évitaient de tenir ce langage et Grégoire de Nyse n'adresse pas de reproches sous ce rapport à Eunome. Lui-même raisonne à partir d'une « matière passive » qui doit recevoir sa forme. Précisons qu'il évoque une hypothèse et que pour lui, le Fils n'est pas « fabriqué », mais « engendré » : voir CE II, 377.

de la volonté, de même, nécessairement, si quelqu'un définit la paternité comme énergie, il ne pourra assurément pas définir la subsistence du Fils autrement que comme matière passive résultant d'une activité<sup>1</sup>. **375.** En effet, si cette subsistence était considérée comme impassible, son impassibilité offrirait assurément de la résistance à celui qui agit et donc si l'activité est empêchée, il n'y aura certainement pas de produit résultant de l'activité. Par conséquent, de deux choses l'une : ou bien ils présenteront la substance du Monogène comme quelque chose de passible pour qu'elle puisse devenir un objet sur lequel s'exerce l'activité, ou bien, redoutant cela en raison de l'évidente impiété, ils démontreront que cette substance n'existe pas du tout. **376.** En effet, l'être qui par nature n'est pas passible, n'admet évidemment pas non plus une énergie créatrice agissant sur lui. Celui donc qui déclare que le Fils est un effet résultant d'une énergie, le définit aussi comme l'un des êtres passibles qui tire son origine d'une énergie, ou bien s'il nie la passibilité, il niera la subsistence en même temps que la passivité. Mais puisque l'impiété est évidente pour chacun des termes du dilemme, celui qui consiste à dire que le Fils n'existe pas et celui qui consiste à le considérer comme passible, la vérité se manifeste clairement, lorsqu'on élimine ces absurdités. **377.** En effet, s'il existe réellement et s'il n'est pas passible, il est clair qu'il ne provient pas d'une énergie, mais que justement il est vrai Dieu<sup>a</sup> issu du vrai Dieu le Père, ayant resplendi<sup>b</sup> et brillé impassiblement de toute éternité. Mais « selon la substance même, dit-il, Dieu est incorruptible ». Mais laquelle des autres notions dignes de Dieu ne s'attache-t-elle pas à la substance même du Fils, comme le fait d'être juste, bon, éternel, de n'admettre aucune forme de mal, de n'être pas limité dans la possession de tout ce qui peut être conçu comme bien ? **378.** Existe-t-il quelqu'un qui dise que quelque chose de bon a été acquis de l'extérieur par la nature divine, et non pas que tout ce qui est beau provient de celle-ci et est constaté en elle, comme le dit le prophète : *S'il*

θεωρεῖσθαι, οὕτω τοῦ προφήτου λέγοντος Ὅτι εἶ τι καλόν, αὐτοῦ, καὶ | εἶ τι ἀγαθόν, παρ' αὐτοῦ ἐστι<sup>c</sup>; Συνάπτει δὲ τούτῳ τὸ καὶ « ἀγέννητον κατ' οὐσίαν εἶναι ». **379.** Ἐγὼ δέ, εἰ μὲν οὕτω νοῶν τοῦτο λέγει, ὅτι ἀγεννήτως ἔστι τοῦ πατρὸς ἢ οὐσία, συντίθεμαι τῷ λεγομένῳ καὶ οὐκ ἀντιδίδωμι τῷ δόγματι · οὐδὲ γὰρ τις ὅλως τῶν εὐσεβούντων γεννητὸν εἶναι τὸν πατέρα τοῦ μονογενοῦς ὑποτίθεται · εἰ δὲ τοῦτο μὲν ἐνδείκνυται κατὰ τὸ σχῆμα τοῦ λόγου, κατασκευάζει δὲ τὸ αὐτὴν τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν εἶναι, τοῦτό φημι δεῖν μὴ παραδραμεῖν ἀνεξέταστον, ὡς ἂν μὴ λάθοι τοὺς εὐεξαπατήτους πρὸς τὴν συγκατάθεσιν τῆς βλασφημίας ὑποποιούμενος. **380.** Ὅτι τοίνυν ἄλλο τι τῆς ἀγεννησίας ἐστὶ τὸ νόημα καὶ ἄλλος τῆς θείας οὐσίας ὁ λόγος, ἐξ αὐτῶν τῶν παρ' αὐτοῦ λεγομένων ἐστὶν ὁ ἔλεγχος. « Κατ' αὐτὴν, φησί, τὴν οὐσίαν ἀφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος ἀμιγῆ καὶ καθαρὰν οὐσαν πάσης ἑτερότητος καὶ διαφορᾶς. » Περὶ Θεοῦ ταῦτα λέγει, οὐ « τὴν οὐσίαν ἀφθαρσίαν τε καὶ ἀγεννησίαν εἶναι » φησι. Τρία τοίνυν ἐπὶ Θεοῦ εἶπεν ὀνόματα, τὴν οὐσίαν, τὸ ἀφθαρτον, τὸ ἀγέννητον. **381.** Εἰ μίᾳ τῶν τριῶν τούτων ὀνομάτων ἐπὶ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ἡ ἔννοια, ἡ θεότης ταῦτα τὰ τρία πάντως ἐστὶν · ὡς εἴ τις λέγοι τὸν ἄνθρωπον χαρακτηρίσαι βουλόμενος λογικὸν αὐτὸν εἶναι γελαστικόν τε καὶ πλατυώνυχον · ἐφ' ὧν, διὰ τὸ μηδεμίαν κατὰ τὴν φύσιν ἐν ἐκάστῳ διαφορὰν εἶναι, ἰσοδυναμεῖν τε ἀλλήλοις τὰ ὀνόματα λέγομεν καὶ ἐν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ τὰ τρία, τὴν ἀνθρωπότητα τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπογραφεῖσαν. **382.** Εἰ τοίνυν τοῦτό ἐστὶν ἡ θεότης, ἡ ἀγεννησία τε καὶ ἡ ἀφθαρσία καὶ ἡ οὐσία, κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην ἐν τῇ τοῦ ἐνὸς τούτων ἀφαιρέσει συναναιρεῖσθαι | καὶ

c. Za 9, 17

1. Voir CE I, 658 s.

y a quelque chose de beau, c'est de lui, s'il y a quelque chose de bon, cela provient de lui<sup>c</sup>. Eunome ajoute encore l'expression : « inengendré selon la substance ». **379.** Pour ma part, s'il dit cela en pensant que la substance du Père existe sans avoir été engendrée, je donne mon assentiment à ce qu'il dit et je ne conteste pas son enseignement sur ce point ; en effet, absolument aucune personne pieuse ne suppose que le Père du Monogène est engendré. Par contre, s'il dit cela pour donner le change, alors qu'il cherche à prouver que l'être-inengendré est la substance même, dans ce cas je déclare qu'il ne faut pas laisser cette question sans examen, pour qu'il ne séduise pas, à leur insu, les gens faciles à tromper, en les amenant à donner leur assentiment à son blasphème. **380.** Or le fait que l'idée d'être-inengendré est une chose, et la nature de la substance divine est autre chose, est prouvé par ses propres déclarations : « Selon la substance même, dit-il, il (Dieu) est incorruptible et inengendré, car la substance est sans mélange et pure de toute altérité et différence. » Il dit cela de Dieu, dont « la substance, déclare-t-il, est incorruptibilité et être-inengendré<sup>1</sup> ». Il applique donc trois noms à Dieu, à savoir la substance, l'incorruptibilité et l'être-inengendré. **381.** Si ces trois noms expriment une seule idée à propos de Dieu, la divinité est assurément ces trois choses ; c'est comme si quelqu'un voulait caractériser l'homme en disant qu'il est raisonnable, capable de rire et doté d'ongles larges<sup>2</sup>. Comme il n'y a aucune différence selon la nature dans chaque homme pris individuellement, nous disons que ces mots sont équivalents entre eux et que dans le sujet ces trois sont un, à savoir l'humanité définie grâce à ces mots. **382.** Si donc la divinité est cela, à savoir l'être-inengendré, l'incorruptibilité et la substance, de toute nécessité, nous affirmerons que, si l'une de ces caractéristiques est éliminée, la divinité aussi est supprimée en même

2. Voir CE I, 420-421 ; II, 63 ; Adv. Mac. 15 (GNO III, 1, p. 102, 1) ; Ad Graec. 3 (GNO III, 1, p. 22, 1-2).

τὴν θεότητα. Ὡς γὰρ τὸν μὴ λογικὸν οὐδὲ γελαστικὸν προσεί-  
 135 ποι τις ἂν οὐδὲ ἀνθρώπων, οὕτως καὶ ἐπὶ τούτων τῶν τριῶν  
 ὀνομάτων, τοῦ τε ἀγεννήτου φημι καὶ τοῦ ἀφθάρτου καὶ τῆς  
 οὐσίας, εἰ διὰ τούτων ἡ θεότης χαρακτηρίζεται, ὅταν ἐν τι  
 τῶν τριῶν μὴ ὑπάρχη, διεγράφη πάντως τῷ λείποντι καὶ ὁ  
 τῆς θεότητος λόγος. **383.** Οὐκοῦν ἀποκρινάσθω τίνα περὶ τοῦ  
 140 μονογενοῦς Θεοῦ ἔχει τὴν δόξαν. Γεννητὸν αὐτὸν ἢ ἀγέννητον  
 οἶται ; Γεννητὸν ἐρεῖ πάντως, εἴπερ τοῖς ἰδίοις μὴ μάχοιτο.  
 Εἰ οὖν ταῦτόν ἐστι τῷ ἀγεννήτῳ ἡ οὐσία τε καὶ τὸ ἀφθαρτον,  
 δι' ὧν ἡ θεότης γνωρίζεται, ὧ μὴ πρόσεστι τὸ ἀγέννητον,  
 συναφήρηται τούτου πάντως ἡ οὐσία τε καὶ τὸ ἀφθαρτον, ὧν  
 145 μὴ παρόντων καὶ ἡ θεότης κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην ἐξαιρεθήσε-  
 ται. Οὐκοῦν εἰς διπλοῦν πέρας τῆς κατὰ τὸ βλάσφημον αὐτῶν  
 ἀκολουθίας ὁ λόγος κατήνησεν. **384.** Εἰ γὰρ κατὰ τὸ αὐτὸ  
 σημαινόμενον λέγεται ἐπὶ τοῦ Θεοῦ ἡ οὐσία τε καὶ ἡ ἀφθαρ-  
 σία καὶ τὸ ἀγέννητον, σαφῶς ἀποδείκνυται ὁ καινὸς οὗτος  
 150 θεοποιὸς τὸν παρ' αὐτοῦ κτισθέντα υἷον φθαρτὸν τε γινώσκων  
 διὰ τὸ μὴ γινώσκειν ἀγέννητον, καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ  
 παντελῶς ἀνυπόστατον διὰ τὸ μὴ δύνασθαι αὐτὸν ἐν θεότητι  
 βλέπειν, ᾧ οὐκ ἐνθεωρεῖται τὸ ἀγέννητόν τε καὶ ἀφθαρτον,  
 εἴπερ ταῦτόν τὸ ἀγέννητόν τε καὶ ἀφθαρτον τῇ οὐσίᾳ οἶται.  
 155 **385.** Ἄλλ' ἐπειδὴ πρόδηλος ἐν τούτοις ἐστὶν ἡ ἀπώλεια,  
 συμβουλευσάτω τις τοῖς δειλαίοις ἐπὶ τὸ λειπόμενον τραπήναι  
 τῷ λόγῳ καὶ μὴ ζυγομαχεῖν ἐκ τοῦ προδήλου πρὸς τὴν ἀλή-  
 θειαν, ἀλλὰ συντίθεσθαι ἴδιον ἐκάστου τούτων εἶναι τῶν ὀνο-  
 μάτων τὸ σημαινόμενον, ὅπερ μᾶλλον ἂν τις διὰ τῶν ἀντιδια-  
 160 στελλομένων νοήσειε. **386.** Τὸ τε γὰρ ἀγέννητον τῇ πρὸς  
 τὸ γεννητὸν ἀντιδιαστολῇ ἐξευρίσκομεν καὶ τὸ ἀφθαρτον τῇ

1. JAEGER et HALL signalent une rupture de construction. Nous nous rallions à la solution de HALL qui rattache l'infinitif au verbe λέγομεν qui figure dans la phrase précédente.

temps <sup>1</sup>. De même que l'on dirait que l'être qui n'est pas raisonnable, ni capable de rire n'est pas non plus homme, de même, dans le cas des trois noms à savoir l'être-inengendré, l'incorruptibilité et la substance, si la divinité est caractérisée par là, la notion de divinité sera assurément aussi supprimée dans ce qui reste, lorsque l'un des trois est absent. **383.** Qu'Eunome nous dise donc en guise de réponse quelle opinion il a du Monogène Dieu. Pense-t-il qu'il est engendré ou inengendré ? Il dira sûrement engendré, s'il ne veut pas démentir ses propres déclarations. Si donc la substance et l'incorruptibilité sont la même chose que l'être-inengendré, caractéristiques qui font connaître la divinité, celui à qui manque l'être-inengendré sera assurément aussi privé de la substance et de l'incorruptibilité ; et si celles-ci sont absentes, de toute nécessité la divinité aussi sera éliminée. Ainsi donc la logique du raisonnement conforme à leur blasphème aboutit à une double conclusion. **384.** En effet, si la substance, l'incorruptibilité et l'être-inengendré appliqués à Dieu ont le même sens, alors il est clairement montré que cet innovateur, ce fabricant de divinités reconnaît comme corruptible le Fils qu'il présente comme créé, parce qu'il ne le reconnaît pas comme inengendré, et non seulement cela, mais aussi comme manquant absolument de subsistence, à cause de l'impossibilité de voir en possession de la divinité celui à qui il refuse l'être-inengendré et l'incorruptibilité, s'il est vrai qu'il pense que l'être-inengendré et l'incorruptibilité sont identiques à la substance. **385.** Mais puisque ces conceptions sont manifestement ruineuses, que quelqu'un conseille donc à ces gens infortunés de faire porter leur raisonnement sur l'autre possibilité, et de ne pas lutter ouvertement contre la vérité, mais d'admettre que chacun de ces termes a un sens spécifique, que l'on comprend mieux, il est vrai, à travers ce qui s'y oppose. **386.** Nous concevons ce qui est inengendré par voie d'opposition à ce qui est engendré ; ce qui est incorruptible est compris par comparaison avec ce qui est corruptible, et la

πρὸς τὸ φθαρτὸν παραθέσει γνωρίζεται καὶ ἡ οὐσία τῇ πρὸς  
τὸ ἀνυπόστατον παραλλαγῇ θεωρεῖται. Ὡς γὰρ ὁ μὴ ἐγεννήθη  
ἀγέννητον λέγεται καὶ ὁ μὴ φθείρεται ἀφθαρτον, οὕτως καὶ τὸ  
J 339 165 μὴ ἀνύπαρκτον οὐσίαν κατονομάζομεν, καὶ τὸ ἔμπαλιν ὡς τὸ  
γεννητὸν οὐκ ἀγέννητον λέγομεν καὶ τὸ φθαρτὸν οὐκ ἀφθα-  
ρτον ὀνομάζομεν, οὕτω καὶ τὴν οὐσίαν ἀνύπαρκτον εἶναι οὐ  
λέγομεν. Οὐκοῦν οὐσία μὲν ἐν τῷ εἶναι τι κατανοεῖται, τὸ δὲ  
φθαρτὸν ἢ τὸ ἀφθαρτον ἐν τῷ ποδαπὸν εἶναι, τὸ δὲ γεννητὸν ἢ  
170 ἀγέννητον ἐν τῷ πῶς εἶναι. Ἄλλος οὖν ὁ τοῦ εἶναι λόγος καὶ  
ἕτερος ὁ τὸ πῶς ἢ τὸ ποῖον δι' ἑαυτοῦ σαφηνίζων.

**387.** Καὶ μοι δοκεῖ καλῶς ἔχειν ὑπερβάντι τὴν διὰ μέσου  
ναυτίαν (οὕτω γὰρ οἶμαι χρῆναι τὰς ἀνοήτους αὐτοῦ κατὰ τῆς  
ἐπινοίας ἐπιχειρήσεις κατονομάζειν) τῷ προκειμένῳ ἡμῖν  
ἐμφιλοχωρῆσαι νόηματι. Τὰ γὰρ ὅσα πρὸς ἀνατροπὴν τῶν  
5 περὶ τῆς ἐπινοίας τῷ διδασκάλῳ θεωρημένων ὑπὸ τοῦ  
λογογράφου καθάπερ τις χυμὸς φλεγματοῦδος ἐξήμεσται,  
τοιαῦτά ἐστιν ὡς μηδὲνα κίνδυνον παρέχειν τοῖς ἐντυγχάνου-  
σι, καὶ σφόδρα τις ἡλίθιος ὢν καὶ εὐπαράγωγος τύχη.  
**388.** Τίς γὰρ οὕτως ἔξω διανοίας ἐστὶν ὥστε τὰ ὑποδειγμα-  
10 τικῶς περὶ τοῦ σίτου παρὰ τοῦ διδασκάλου τεθέντα, δι' ὧν  
οἰοῖται τέχνην τινὰ καὶ ἔφοδον πρὸς τὴν τῶν ὑψηλῶν θεωρίαν  
τῷ ἀκροατῇ ὑπετίθετο, ταῦτα ψιλῶς τοῦ Εὐνομίου τοῖς περὶ

1. J. S. O'LEARY (« Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », p. 312-319) s'attache à montrer en quoi Grégoire a raison et en quoi son argumentation n'est pas assez claire dans les § 383-386. Il reconnaît que le Nysséen cherchait avant tout à justifier Basile, ce qui explique parfois le ton un peu surprenant de l'une ou l'autre réfutation. B. BARMANN (*The Cappa-*

substance est saisie à partir de sa différence avec ce qui manque de subsistence. De même, en effet, que ce qui n'a pas été engendré est dit inengendré, et que ce qui ne connaît pas la corruption est dit incorruptible, de même nous nommons substance ce qui n'est pas non-subsistant, et inversement, de même que nous ne nommons pas engendré ce qui est inengendré, et corruptible ce qui est incorruptible, de même nous n'affirmons pas que la substance est non-subsistante. Donc la substance est comprise comme le fait que quelque chose existe, le corruptible ou l'incorruptible comme le fait d'avoir telle ou telle qualité, l'engendré et l'inengendré comme le fait d'exister selon tel ou tel mode. Autre chose est donc l'idée d'être et autre chose la notion qui précise par elle-même la qualité et le mode d'être <sup>1</sup>.

#### X. Attributs divins et concepts humains, origine du langage humain

##### Thèse d'Eunome

**387.** Et il me semble bon d'omettre les passages intermédiaires qui donnent la nausée – c'est ainsi qu'il faut qualifier, à mon avis, ses attaques insensées contre ce qui relève du concept –, et de m'arrêter plus volontiers au thème qui est l'objet du débat. En effet, tout ce que notre logographe a vomi, en quelque sorte sous forme de sécrétion catarrhale, en vue de ruiner les considérations de notre maître au sujet de la pensée conceptuelle, est tel qu'il n'en résulte aucun danger pour les lecteurs, même s'il se trouve que quelqu'un manque de jugement et soit facile à circonvenir. **388.** En effet, qui est privé d'intelligence au point de croire – alors que ces considérations sur le blé, avancées à titre d'exemple par notre maître, par lesquelles il fournissait à l'auditeur en quelque sorte le moyen technique pour accéder à la contemplation des choses sublimes, Eunome les a appliquées purement et simplement

*docian Triumph*, p. 345-346 : 358) attire l'attention sur l'emploi par Grégoire des catégories stoïciennes τὸ εἶναι et τὸ πῶς εἶναι.

τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων ἐφαρμόζοντος λόγοις οἰηθῆναι  
 τι λέγειν αὐτὸν καὶ μετὰ τινος ἀγγινοίας κατὰ τῆς ἀληθείας  
 PG 1041 15 τεχνάζεσθαι ; **389.** Τὸ γὰρ φάσκειν αὐτὸν προπεωδεδεστάτην  
 αἰτίαν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τοῦ γεννηῆσαι τὸν υἱὸν εἶναι τὴν ἀδέσπο-  
 τον ἐξουσίαν καὶ τὴν ἀνυπερβλήτον δύναμιν, ὅπερ οὐ περὶ τοῦ  
 κόσμου μόνον καὶ τῶν ἐν αὐτῷ στοιχείων, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν  
 ἐρπετῶν καὶ θηρίων ἔστιν εἰπεῖν, καὶ τοῦτο ὡς πρέπον ἐπὶ τῆς  
 20 τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ ὑπολήψεως τὸν σεμνὸν θεολόγον ἐκτίθε-  
 σθαι, ἢ τὸ λέγειν καὶ πρὸ τῆς τῶν ὀνομαζόντων γενέσεως  
 ἀγέννητον ἢ πατέρα ἢ τὰ λοιπὰ τῶν ὀνομάτων προσαγορεύε-  
 σθαι τὸν Θεόν, καθάπερ δεδιότα μὴ τοῦ ὀνόματος παρὰ τοῖς  
 J 340 μήπω γεγονόσι σιωπηθέντος ἑαυτὸν ἀγνοήσειεν ἢ εἰς λήθην  
 25 ἑαυτοῦ πέσοι τῇ σιωπῇ τοῦ ὀνόματος ὃ ἔστιν ἀγνοήσας, ἢ τε  
 χλευαστικῇ τῶν ἡμετέρων λόγων καταδρομή, ὅσον τὸ δριμύ-  
 τε καὶ ἀγγίνου ἔχει· δι' ὧν κατασκευάζει τὸ ἄτοπον, ὅτι ὁ  
 πρὸ πάντων αἰώνων καὶ χρόνων καὶ πάσης αἰσθητῆς τε καὶ  
 νοητῆς φύσεως γεγονῶς πατήρ πως περιμένει τοὺς ἀνθρώ-  
 30 πους, ἵνα διὰ τῆς τούτων ὀνομασθῆ ἔπινοίας.  
**390.** « Οὐκ ὀνομαζόμενος, ὡς φησιν ἐκεῖνος, οὔτε ὑπὸ τοῦ  
 υἱοῦ οὔτε ὑπὸ τῶν δι' ἐκεῖνου γενομένων νοητῶν οὐσιῶν. »  
 Οὐδένα γὰρ οὕτως οἶμαι κορύζης εἶναι βαθείας μεστὸν ὡς  
 ἀγνοεῖν ὅτι ὁ μονογενῆς υἱὸς ὁ ἐν τῷ πατρὶ ὢν καὶ ἐν ἑαυτῷ  
 35 τὸν πατέρα βλέπων<sup>a</sup> ὀνόματος ἢ ῥήματος πρὸς τὴν τοῦ ὑπο-  
 κειμένου γνώσιν οὐκ ἐπιδέεται, οὔτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ τὰ  
 τοῦ Θεοῦ βᾶθη διερευνώμενον<sup>b</sup> διὰ τῆς ὀνομαστικῆς προ-  
 σηγορίας πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου γνώσιν ἐνάγεται, οὔτε ἡ  
 ἀσώματος τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων φύσις φωνῇ καὶ  
 40 γλώττη κατονομάζει τὸ θεῖον. **391.** Ἐπὶ γὰρ τῆς αὐλοῦ καὶ

a. Cf. Jn 14, 10. 20 et 16, 25    b. Cf. 1 Co 2, 10

1. En d'autres termes, l'engendrement du Fils est un acte de création résultant de la volonté de la substance première.

aux raisonnements relatifs à la substance du Dieu de  
 l'univers – qu'il dit vraiment quelque chose et qu'il fait  
 preuve de quelque perspicacité dans ses machinations contre  
 la vérité ? **389.** En effet, l'affirmation de sa part que, dans le  
 cas de Dieu, la cause la plus bienséante de l'engendrement du  
 Fils est le pouvoir pleinement libre et la puissance surémi-  
 nente<sup>1</sup>, peut aussi valoir non seulement pour le monde et les  
 éléments contenus en lui, mais aussi pour les reptiles et les  
 animaux sauvages. Et le fait que ce vénérable théologien  
 présente cela comme digne de la conception relative au Dieu  
 Monogène ou le fait qu'il affirme que, déjà avant la naissance  
 de ceux qui donnent des noms, Dieu était appelé inengendré,  
 Père et autres titres, comme s'il craignait que Dieu ne se fût  
 ignoré lui-même, du moment que son nom était passé sous  
 silence de la part de ceux qui n'étaient pas encore nés ou qu'il  
 ne tombât dans l'oubli de lui-même, ignorant ce qu'il est à  
 cause du silence autour de son nom, ou bien encore les charges  
 railleuses contre nos raisonnements, combien tout cela est  
 pénétrant et perspicace ! Il en résulte qu'il imagine une  
 absurdité, à savoir que le Père qui a existé avant tous les  
 siècles, avant tous les temps et avant toute la nature sensible et  
 intelligible, attend en quelque sorte les hommes, afin qu'il  
 reçoive son nom grâce à la pensée conceptuelle de ceux-ci.

**L'homme a besoin  
 du langage articulé** **390.** « N'étant nommé, dit-il, ni  
 par le Fils, ni par les substances  
 intelligibles créées par celui-ci. » Je

pense que nul n'est plein d'une sottise si profonde qu'il  
 ignore que le Fils Monogène, qui est dans le Père et qui voit  
 en lui-même le Père<sup>a</sup>, n'a besoin ni de noms, ni de verbes  
 pour connaître celui qui est posé comme fondement, que  
 l'Esprit saint, qui scrute les profondeurs de Dieu<sup>b</sup>, n'arrive  
 pas à la connaissance de ce qu'il cherche par l'énonciation  
 des noms, et que les puissances supraterrrestres avec leur  
 nature incorporelle n'utilisent pas la voix et la langue pour  
 dénommer la divinité. **391.** En effet, pour la nature immaté-

νοερῶς φύσεως ἢ κατὰ τὸν νοῦν ἐνέργεια λόγος ἐστὶν οὐδὲν τῇ  
 ὑλικῇ τῶν ὀργάνων ὑπηρεσία συγχρώμενος. Καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς  
 ἀνθρωπίνης φύσεως οὐδὲν ἂν ἐδέησεν ἡμῖν τῆς τῶν ῥημάτων  
 καὶ ὀνομάτων χρήσεως, εἰ δυνατόν ἦν γυμνὰ προδεικνύειν  
 45 ἀλλήλοις τὰ τῆς διανοίας κινήματα · νυνὶ δὲ τῶν ἐγγενομένων  
 ἡμῖν νοημάτων διὰ τὸ τῇ σαρκίῃ περιβολῇ τὴν φύσιν ἡμῶν  
 περιείργεσθαι φανερωθῆναι μὴ δυναμένων, ἀναγκαίως καθά-  
 περ σημεῖα τοῖς πράγμασι τὰς ποιὰς τῶν ὀνομάτων θέσεις  
 ἐπιβάλλοντες δι' ἐκείνων τὰς τοῦ νοῦ κινήσεις ἀλλήλοις δημο-  
 50 σιεύομεν. **392.** Εἰ δέ πως ἦν ἀπογυμνοῦν ἑτέρως τὰ τῆς  
 J 341 διανοίας κινήματα, | χαίρειν τὴν περιοδικὴν τῶν ῥημάτων  
 ὑπηρεσίαν ἐάσαντες τηλαυγέστερον ἂν καὶ καθαρώτερον  
 ἀλλήλοις συνεγίνόμεθα, αὐτὴν τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν  
 περὶ ἣν ὁ νοῦς καταγίνεται ταῖς τῆς διανοίας ὁρμαῖς ἐκκα-  
 55 λύπτοντες · νυνὶ δὲ τούτου χάριν τῷ μὲν τινι τῶν ὄντων ὄνομα  
 οὐρανὸν ἐθέμεθα ἑτέρῳ δὲ γῆν καὶ ἄλλω ἄλλο τι καὶ τὸ πρὸς τί  
 πως ἔχειν ἢ τὸ ἐνεργεῖν ἢ τὸ πάσχειν, πάντα ἰδιαζούσαις  
 ἐπισημαίνόμεθα ταῖς φωναῖς, ὡς ἂν μὴ ἀκοινώνητός τε καὶ  
 ἄγνωστος ἢ τοῦ νοῦ κινήσεις ἐν ἡμῖν μένοι. **393.** Ἡ δὲ ὑπερκό-  
 60 σμιος ἐκείνη καὶ ἄυλος φύσις τῆς σωματικῆς περιοχῆς ἔλευ-  
 θέρα οὖσα καὶ ἄνετος οὔτε ἐφ' ἑαυτῆς οὔτε ἐπὶ τῆς ὑπερκει-  
 μένης φύσεως ὀνομάτων δέεται ἢ ῥημάτων, ἀλλ' εἴ που καὶ  
 μνημονεύεται παρὰ τῆς νοερῶς φύσεως λόγος τις ἐν ἱεραῖς  
 PG 1044 βίβλοις ἀνάγραπτος, ἡμῶν ἕνεκεν τῶν ἀκουόντων τὸ | τοιοῦ-  
 65 τον λέγεται τῶν ἀδυνατούντων ἄλλω τρόπῳ μαθεῖν τὸ δηλού-  
 μενον, μὴ διὰ φωνῶν καὶ ῥημάτων ἐξαγγελλόμενον. **394.** Κἂν  
 ὁ Δαβὶδ ἐν πνεύματι λέγῃ τῷ κυρίῳ παρὰ τοῦ κυρίου τι  
 λέγεσθαι<sup>c</sup>, Δαβὶδ ὁ λέγων ἐστὶν ὁ μὴ δυνάμενος ἑτέρως ἡμῖν  
 τὴν τοῦ νοηθέντος διδασκαλίαν ποιήσασθαι, εἰ μὴ διὰ φωνῶν

c. Cf. Ps 110 (109), 1

rielle et intelligible, l'activité de l'esprit est parole et elle n'a  
 aucunement recours au concours matériel des organes de la  
 parole. Et même pour la nature humaine, nous n'aurions  
 nullement besoin de l'usage des verbes et des noms, si nous  
 pouvions manifester entre nous, purement et simplement,  
 les mouvements de notre esprit. Mais, en fait, nous ne pou-  
 vons pas rendre directement perceptibles les pensées qui  
 naissent en nous, parce que notre nature est enfermée dans  
 son enveloppe charnelle, et, nécessairement, en attribuant  
 aux réalités des noms déterminés en qualité de signes dis-  
 tinctifs, grâce à ces derniers nous faisons connaître les uns  
 aux autres les mouvements de notre esprit <sup>1</sup>. **392.** S'il y avait  
 quelque autre possibilité de manifester les mouvements de  
 notre esprit, nous pourrions renoncer à l'usage régulier des  
 mots et avoir les uns avec les autres des rapports plus clairs  
 et plus transparents, en révélant par les mouvements de  
 l'esprit la nature même des réalités dont l'esprit s'occupe.  
 Mais en raison de cette incapacité, nous avons donné à l'une  
 des réalités le nom de ciel, à une autre le nom de terre, à telle  
 autre encore un autre nom, et la relation avec quelque chose  
 et l'agir et le pâtir <sup>2</sup>, nous les désignons chaque fois par des  
 noms spécifiques, afin que le mouvement de l'esprit ne  
 demeure pas en nous, sans être communiqué et sans être  
 connu. **393.** Mais la nature hypercosmique, immatérielle,  
 étant libre et indépendante de l'enveloppe corporelle, n'a  
 besoin de verbes et de noms ni pour elle-même, ni pour la  
 nature qui lui est supérieure <sup>3</sup>; et s'il arrive qu'il soit fait  
 mention d'une parole émanant de la nature intelligible et  
 inscrite dans les livres sacrés, cette parole est énoncée de la  
 sorte à cause de nous-mêmes qui écoutons et sommes inca-  
 pables de comprendre ce qui est révélé autrement  
 qu'exprimé en verbes et en noms. **394.** Même si David  
 déclare en esprit que quelque chose a été dit au Seigneur par  
 le Seigneur <sup>c</sup>, c'est David qui parle, lui qui ne peut pas nous  
 faire connaître l'enseignement au sujet de ce qu'il pense  
 autrement qu'en exprimant, à l'aide de sons et de paroles, la

1. Voir CE II, 207-214 ; 215 ; 218.

2. Grégoire donne le nom de trois catégories aristotéliennes : voir ARISTOTE, *Catégories* 1 b 25.

3. Pour la distinction entre la nature sensible et la nature intelligible, et celle entre la nature intelligible créée (monde des anges) et la nature intelligible incréée (Dieu) : voir CE I, 270-277.

70 καὶ ῥημάτων τὴν ἐγγενομένην αὐτῷ θεόθεν τῶν μυστηρίων  
κατανόησιν ἐρμηνεύσειε.

J 342

**395.** Πάντα τοίνυν τὰ κατὰ τῆς ἐπινοίας αὐτῷ φιλοσο-  
φηθέντα ῥήματα παραδραμεῖν οἴμαι καλῶς ἔχειν, κἄν μανίαν  
ἐπικαλῆ τοῖς τὸ τῆς θεότητος ὄνομα πρὸς δῆλωσιν τῆς ὑπερε-  
75 χούσης φύσεως παρὰ ἀνθρώπων οἰομένοις δι' ἐπινοίας  
λέγεσθαι. Τί μὲν γὰρ οὗτος νοῶν διασύρειν οἴεται δεῖν τὴν  
ἐπίνοιαν, ἐκ τῶν ἐκείνου πάρεστι λόγων τοὺς βουλομένους  
διδάσκεσθαι · ἃ δὲ ἡμεῖς ὑπολαμβάνομεν περὶ τῆς τῶν ὀνομά-  
των χρήσεως, ἐν τοῖς κατόπιν εἰρήκαμεν, ὅτι τῶν πραγμάτων  
80 ἐχόντων ὡς ἔχει φύσεως τὰς ἐρμηνευτικὰς τῶν ὄντων φωνὰς  
ἢ <ἐν> τεθεῖσα παρὰ τοῦ Θεοῦ τῇ φύσει ἡμῶν λογικῇ δυνάμει  
εὔρατο. **396.** Ὡν εἰ μὲν τις τὴν αἰτίαν εἰς τὸν δεδωκότα τὴν  
δύναμιν ἀναφέρει, οὐδὲ ἡμεῖς ἀντιλέγομεν, ὥσπερ καὶ τὸ  
κινεῖσθαι καὶ τὸ ὄρᾶν καὶ τὰ λοιπὰ διὰ τῶν αἰσθήσεων ἐνε-  
85 γεῖν παρ' ἐκείνου λέγομεν γίνεσθαι, παρ' οὗ τὴν τοιαύτην  
ἐσχῆκαμεν δύναμιν. Οὕτως οὖν καὶ τοῦ ὀνομάζειν τὸν Θεὸν  
τὸν ὄντα κατὰ τὴν φύσιν ὅπερ ἐστὶν ἢ μὲν αἰτία κατὰ τὸν  
κοινὸν λόγον εἰς αὐτὸν ἐκείνον τὴν ἀναφορὰν ἔχει, ἢ δὲ ἐξου-  
σία τοῦ τὰ νοηθέντα πάντα τοιῶσδε ἢ ὡς ἐτέρως κατονο-  
90 μάζειν ἐν τῇ φύσει κεῖται · ἢν εἴτε τις ἐπίνοιαν εἴτε ἄλλο τι  
βούλοιο λέγειν, οὐ διοισόμεθα. **397.** Τεκμήριον δὲ τοῦ λόγου  
τοῦτο ποιούμεθα, τὸ μὴ παρὰ πᾶσιν ὁμοίως τὸ θεῖον κατονο-  
μάζεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸ δοκοῦν ἐκάστοις τὸ νοηθὲν ἐρμηνεύε-  
σθαι. Οὐκοῦν πᾶσαν τὴν συρφετώδη περὶ τῆς ἐπινοίας αὐτοῦ  
95 φλυαρίαν σιγήσαντες τῶν δογμάτων ἐξόμεθα, τοσοῦτον  
μόνον παρασημηνάμενοι ἐκ τινῶν τῶν κατὰ τὸ μέσον αὐτῷ  
τῆς κενοφωνίας παρεντεθέντων, ὅπου οἴεται τὸν Θεὸν τοῖς

1. Grégoire cherche à rendre compte, à sa manière, de la médiation des auteurs sacrés qui transmettent dans leur langage la révélation qui vient de Dieu.

2. Voir CE II, 182-195.

3. Pour les § 395-396, voir KARFÍKOVÁ, « Der Ursprung der Sprache », p. 285-287.

connaissance des mystères qu'il porte en lui et qui est d'origine divine <sup>1</sup>.

**L'homme  
et la nomination  
des choses**

**395.** Je juge donc préférable d'omettre tous les propos philosophiques qu'Eunome a tenus contre la pensée conceptuelle, même s'il accuse d'être délirants ceux qui estiment que le nom de la divinité est formulé selon la pensée conceptuelle de la part des hommes, en vue de faire connaître la nature suprême. Ceux qui le veulent peuvent apprendre à partir de ses propres paroles, en vertu de quelle idée cet homme pense devoir lancer ses invectives contre la pensée conceptuelle. Ce que nous-mêmes nous pensons au sujet de l'usage des mots, nous l'avons expliqué plus haut, à savoir que, les choses étant ce qu'elles sont selon leur nature, la faculté de la raison, implantée par Dieu dans notre nature, a inventé les mots qui font connaître les choses qui existent <sup>2</sup>. **396.** Si quelqu'un voulait attribuer la cause de ces appellations à celui qui en a donné la faculté, nous ne le contredirons pas, tout comme nous disons que la capacité de se mouvoir, de voir et d'opérer le reste grâce aux sens provient de celui par qui nous sommes en possession de cette faculté. De même, la raison, pour laquelle nous nommons Dieu qui est selon sa nature ce qu'il est, doit être imputée à Dieu lui-même d'après le sens commun, mais la capacité de nommer de telle ou telle manière tous les objets de notre pensée est innée à notre nature : qu'on veuille la nommer pensée conceptuelle ou autrement, cela nous est indifférent <sup>3</sup>. **397.** Comme preuve de ce raisonnement, nous alléguons le fait que la divinité n'est pas dénommée de la même façon par tous, mais que l'idée qu'on en a est exprimée selon ce qui paraît bon à chaque peuple. C'est pourquoi nous passons sous silence toutes ses niaiseries abjectes au sujet de la pensée conceptuelle et nous nous en tiendrons à notre doctrine, en accordant notre attention seulement à quelques propos qui sont

πρωτοπλάστοις καθάπερ τινὰ παιδαγωγὸν ἢ γραμματιστὴν παρακαθήμενον ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων ὑφηγεῖσθαι διδασκαλίαν · **398.** ἐν οἷς φησιν « αὐτοὺς τοὺς πρώτους ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πλασθέντας ἢ τοὺς προσεχῶς ἐξ ἐκείνων φύντας, εἰ μὴ ἐδιδάχθησαν ὡς ἕκαστα τῶν πραγμάτων λέγεται τε καὶ ὀνομάζεται, ἀλογία καὶ ἀφωνία συζῆν, καὶ οὐδὲν ἄν, φησίν, τῶν βιωφελῶν κατεπράξαντο, ἀδήλου τῆς ἐκάστου διανοίας ὑπαρχούσης δι' ἀπορίαν τῶν σημαινόντων, ῥημάτων δηλαδὴ καὶ ὀνομάτων. » **399.** Τοσαύτη <ἡ> παραφροσύνη τοῦ λογογράφου, ὡς μὴ ἐξαρκεῖν ἡγεῖσθαι τὴν ἐντεθεῖσαν τῇ φύσει παρὰ τοῦ Θεοῦ δύναμιν πρὸς πᾶσαν μέθοδον λογικῆς ἐνεργείας, ἀλλ' εἰ μὴ τὰ καθ' ἕκαστον μάθοιεν, καθάπερ οἱ τὴν Ἑβραίων ἢ τὴν Ῥωμαίων φωνὴν διὰ λέξεων διδασκόμενοι, ἀγνοεῖν τὰ πράγματα ὅτι ἐστὶ, μὴ τὸ πῦρ, μὴ τὸ ὕδωρ, μὴ τὸν ἀέρα, μὴ τὰ λοιπὰ τῶν ὄντων ἐπιγινώσκοντας, εἰ μὴ διὰ τῶν ἐπικειμένων αὐτοῖς ὀνομάτων τὴν περὶ τούτων γνῶσιν ἐκτήσαντο. **400.** Ἡμεῖς δὲ φαμεν ὅτι ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας καὶ τὸ λογικὸν τοῦτο πλάσμα ζωοπλαστήσας μόνῳ τῷ ἐφεῖναι τῇ φύσει τὸν λόγον πᾶσαν τὴν δύναμιν τὴν λογικὴν ἐναπέθετο. **401.** Καὶ ὡσπερ τὴν ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις δύναμιν παρὰ τοῦ πλάσαντος τὸν ὀφθαλμὸν καὶ φυτεύσαντος τὴν ἀκοήν<sup>d</sup> ἐν τῇ φύσει ἔχοντες ἀφ' ἑαυτῶν πρὸς ὃ πέφυκε τῶν αἰσθητηρίων ἐν ἕκαστον, πρὸς τοῦτο κεχρήμεθα καὶ οὐ δεόμεθα οὔτε τοῦ τὰ χρώματα κατονομάσαντος, ὧν ἡ ὄρασις τὴν ἀντίληψιν ἔχει (ἀρκεῖ γὰρ ὁ ὀφθαλμὸς ἑαυτῷ γενέσθαι τῶν τοιούτων διδασκαλός) οὔτε ὧν διὰ τῆς ἀκοῆς ἢ διὰ τῆς γεύσεως ἢ διὰ τῆς

d. Cf. Ps 94 (93), 9

1. Cette fois-ci, la formulation est claire et nette : on ne saurait reprocher à Eunome de manier un langage contourné. Cependant, on aimerait connaître les raisons pour lesquelles il s'exprime avec une telle assurance. Grégoire en indique une, lorsqu'il mentionne le *Cratyle* de Platon. Mais y a-t-il d'autres sources plus contemporaines ? J. Daniélou et d'autres parlent d'une influence d'idées platoniciennes par l'entremise de Jamblique, Proclus : J. DANIELOU, « Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du *Cratyle* », *REG* 69 (1956), p. 412-432 ; voir note du § 404 ; B. BARMANN, *The Cappadocian Triumph*, p. 226-231. Voir aussi Introduction II et III.

formulés au milieu de son discours vide de sens et d'après lesquels il estime que Dieu a enseigné les noms et les verbes aux premiers parents, en siégeant comme une sorte de pédagogue ou de grammairien. **398.** Il y dit : « Ceux qui ont été façonnés les premiers par Dieu ou ceux qui sont nés immédiatement d'eux auraient vécu dans le mutisme et l'incapacité de parler, s'ils n'avaient pas reçu d'enseignement sur la manière de dire et de nommer chaque réalité, et ils n'auraient pu réaliser aucune des choses utiles à la vie humaine, parce que la pensée de chacun serait restée inconnue, vu l'absence des éléments signifiants, je veux dire les verbes et les noms »<sup>1</sup>. **399.** La déraison du logographe est si grande qu'il pense que la faculté implantée par Dieu dans notre nature ne suffit pas pour toute forme d'activité rationnelle, mais que, si on n'apprend pas chaque chose en détail, comme ceux qui apprennent la langue hébraïque ou latine mot à mot<sup>2</sup>, on ignore ce que sont les réalités, car on ne saurait connaître ni le feu, ni l'eau, ni l'air, ni le reste des choses qui existent, à moins qu'on ait acquis la connaissance de ces choses moyennant les noms qui leur sont attribués<sup>3</sup>. **400.** Quant à nous, nous affirmons que celui qui a tout fait avec sagesse et qui a façonné cet être vivant raisonnable, a implanté en lui la pleine faculté de parler par le seul fait d'accorder à sa nature la raison. **401.** Prenons un exemple. Parce que nous possédons dans notre nature, reçue de celui qui a façonné l'œil et qui a implanté l'oreille<sup>d</sup>, la faculté de percevoir par les sens, nous utilisons de nous-mêmes chacun des sens pour l'usage auquel il est naturellement destiné, et nous n'avons besoin ni de quelqu'un qui nomme les couleurs perçues par la vue – en effet, l'œil se suffit à lui-même pour devenir le maître de telles données –, ni de maîtres

2. A mettre en relation avec la fin de 397, où Grégoire qualifie le Dieu d'Eunome de « grammairien » et de « pédagogue ».

3. Grégoire ramène le débat à la question de fond qui est celle de la valeur opératoire de la pensée conceptuelle.



ἀφῆς αἰσθανόμεθα ἀλλοτρίων πρὸς τὴν γνῶσιν διδασκάλων  
 125 δεόμεθα, οἴκοθεν ἔχοντες ἐκάστου τῶν κατ' αἴσθησιν ἐγγινο-  
 μένων ἡμῖν τὸ κριτήριον · οὕτω φαμέν καὶ τὴν διανοητικὴν  
 τῆς ψυχῆς δύναμιν τοιαύτην παρὰ τοῦ Θεοῦ γενομένην ἀφ'  
 ἑαυτῆς τὸ λοιπὸν κινεῖσθαι καὶ πρὸς τὰ πράγματα βλέπειν,  
 καὶ ὡς ἂν μηδεμίαν σύγχυσιν ἢ γνῶσις πάθοι, καθάπερ  
 130 σήμαντρά τινα τὰς διὰ τῶν φωνῶν ἐπισημειώσεις ἐκάστῳ  
 τῶν πραγμάτων ἐπιβάλλειν. **402.** Πιστοῦται δὲ τὸ τοιοῦτον  
 δόγμα καὶ ὁ μέγας Μωϋσῆς εἰπὼν παρὰ τοῦ Ἀδάμ ἐπιτεθεῖ-  
 σθαι τοῖς ἀλόγοις τῶν ζώων τὰς ἐπωνυμίας, οὕτως ἰ γράφας  
 τῷ ῥήματι · *Καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ*  
 135 *θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγα-*  
*γεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἰδεῖν τί καλέσει αὐτὰ · καὶ | πᾶν ὃ*  
*ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδὰμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτῷ · καὶ*  
*ἐκάλεσεν Ἀδὰμ ὀνόματα πᾶσι τοῖς κτήνεσι καὶ πᾶσι τοῖς*  
*θηρίοις τοῦ ἀγροῦ<sup>e</sup>.*  
 140 **403.** Ἄλλ' εἶοικε καθάπερ τις γλωσσῶδες πηλὸς καὶ ἐχέκολλ-  
 λος ὁ κατὰ τῆς ἐπινοίας αὐτῷ συντεθεὶς λῆρος παρακατέχειν  
 ἡμᾶς καὶ μὴ ἔαν τῶν χρησιμωτέρων προσάψασθαι. Πῶς  
 γὰρ ἂν τις παραδράμοι τὴν σπουδαίαν ἐκείνην καὶ πεφρον-  
 τισμένην φιλοσοφίαν, ἐν οἷς φησι « μὴ μόνον τοῖς ποιήμασιν  
 145 ἐμφαίνεσθαι τὴν τοῦ δημιουργοῦ μεγαλοπρέπειαν, ἀλλὰ καὶ  
 τοῖς ὀνόμασι διαδείκνυσθαι τὴν τοῦ Θεοῦ σοφίαν οἰκείως  
 καὶ προσφυῶς ἐκάστῳ τῶν γενομένων τὰς προσηγορίας

e. Gn 2, 19-20

1. Grégoire formule de plus en plus clairement sa thèse, à mesure qu'Eunome devient plus précis dans ses déclarations sur l'origine divine des noms. A noter que la thèse de Grégoire suppose la liberté humaine dans le domaine du langage : voir *Discours Catéchétique* 5 et 31, *SC* 453, p. 169 et 283. Voir aussi TH. ΒΟΗΜ, *Theoria*, p. 192.

2. L'argument biblique s'impose, puisqu'Eunome avait allégué Gn 1, 1-26 en faveur de sa thèse : voir *CE* II, 443-44 ; 547. Pour la nomination des animaux par Adam, voir aussi PHILON, *De opificio mundi* 148 ; *Legum Allegoriae* II, 14-15 ; *Quaestiones in Genesim* 20-21. Dans cette dernière œuvre figure le passage suivant : « Parce que Dieu a donné un intellect à

étrangers pour la connaissance de ce que nous percevons au moyen de l'ouïe, du goût ou du toucher, car nous possédons en nous-mêmes la faculté de juger chacune des impressions de nos sens. De la même manière, nous affirmons que la faculté de raisonner de l'âme, telle qu'elle provient de Dieu, se met, dès lors, d'elle-même en mouvement et observe les réalités et, pour que la connaissance soit préservée de toute confusion, cette faculté attribuée à chaque réalité une sorte de cachet à travers la signification des mots <sup>1</sup>. **402.** Le grand Moïse lui-même confirme cet enseignement, lorsqu'il dit qu'Adam a assigné leur nom aux vivants non doués de raison, écrivant textuellement : *Et Dieu modela encore à partir de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à Adam pour voir comment il les appellerait ; et toute appellation donnée par Adam à un être vivant, c'était son nom ; et Adam donna des noms à tous les bestiaux et à tous les animaux des champs* <sup>e 2</sup>.

#### Arguments tirés de la philosophie et de la littérature

**403.** Mais, pareilles à une fange visqueuse et collante, les absurdités, qu'Eunome énonce contre la pensée conceptuelle, semblent bien nous retenir et nous empêcher de nous adonner à des considérations d'un plus grand intérêt. En effet, comment quelqu'un pourrait-il passer sous silence cette grave philosophie élaborée avec soin selon laquelle, comme il dit, « non seulement la magnificence du créateur se manifeste dans les choses créées, mais encore la sagesse de Dieu est révélée par les noms, lui qui a adapté à chacune des choses qui existent une

l'homme premier-né de la terre..., selon lequel, devenu capable de savoir, il a une tendance naturelle à penser, il le stimule à faire ses preuves comme un maître avec son disciple... De plus, il représente aussi clairement tout ce qui est volontaire et en notre pouvoir, couvrant de confusion ceux qui disent que tout se fait par nécessité » (*Quaest. in Gen.* 21, *OPA* 34 A, Paris 1979, p. 85-87). Voir aussi *CE* II, 412.

ἀρμόσαντος » ; **404.** Ταῦτα Κρατύλῳ τάχα τῷ Πλατωνικῷ  
 διαλόγῳ ἢ αὐτὸς ἐντυχὼν ἢ τινος τῶν ἐντετυχηκότων  
 150 ἀκούσας διὰ τὴν πολλήν, οἶμαι, πτωχείαν τῶν νοημάτων  
 ἐρράπτει τοῖς ἰδίοις λήροις τὰς ἐκεῖ φλυαρίας, ὅμοιον τι ποιῶν  
 τοῖς τὴν τροφήν ἐκ προσαιτήσεως ἑαυτοῖς συναγεῖρουσιν.  
**405.** Ὡς γὰρ ἐκεῖνοι βραχὺ τι παρ' ἐκάστου τῶν ὀρεγόντων  
 δεχόμενοι ἐκ ποικίλων τε καὶ πολυειδῶν τὴν τροφήν ἑαυτοῖς  
 155 ἐρανίζουσιν, οὕτω καὶ ὁ τοῦ Εὐνομίου λόγος διὰ τὴν τοῦ  
 ἀληθινοῦ ἄροτου<sup>f</sup> πένιαν τὰς πανταχόθεν ψίχας ῥημάτων τε  
 καὶ ὀνομάτων τῷ ἰδίῳ συνεργανίζει πόνῳ καὶ τούτου χάριν  
 περιπτυπηθεὶς τῇ καλλιφωνίᾳ τῆς Πλατωνικῆς λέξεως πρέ-  
 πειν οἴεται δόγμα τῆς ἐκκλησίας τὴν ἐκεῖνου φιλοσοφίαν  
 160 ποιήσασθαι. **406.** Πόσαις γάρ, εἰπέ μοι, φωναῖς κατὰ τὰς  
 τῶν ἔθνῶν διαφορὰς ἢ τοῦ στερεώματος κατονομάζεται  
 κτίσις ; Ἡμεῖς οὐρανὸν τοῦτο λέγομεν, σαμαεῖμ ὁ Ἑβραῖος, ὁ  
 Ῥωμαῖος καίλουμ καὶ ἄλλως ὁ Σύρος ὁ Μῆδος ὁ Καππα-  
 165 δόκης ὁ Μαυρούσιος ὁ Θραξ ὁ Αἰγύπτιος, οὐδὲ ἀριθμῆσαι |  
 PG 1048 ῥάδιον | τὰς τῶν ὀνομάτων διαφορὰς, ὅσαι κατὰ ἔθνος περὶ τε  
 J 345

f. Jn 6, 32

1. Ce qui est parfois simplement suggéré par des expressions figurant dans *CE* I, 151 ; *CE* II, 259-269 ; 289-293, est formulé de façon explicite dans ce passage. Si on le rapproche de *CE* II, 398, on en arrive à la conclusion que, selon Eunome, non seulement Dieu a procédé à la nomination des choses, mais a aussi enseigné aux hommes un langage dont il est l'auteur.

2. Cette référence a suscité de nombreux commentaires depuis les articles de J. DANÉLOU, « Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du *Cratyle* », *REG* 69 (1956), p. 412-432, et « Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'école d'Athènes », *REG* 80 (1967), p. 395-411. J. Daniélou est d'avis que les théories linguistiques d'Eunome proviennent du néo-platonisme de Jamblique et de Proclus, mais cette thèse est en partie contestée par des érudits. Le passage du *Cratyle* auquel Grégoire fait allusion est le suivant : « Il est clair que les dieux donnent avec justesse ces noms qui sont les noms naturels » (*Crat.* 391 d, *CUF*, 1931, p. 62). Ce passage s'inscrit dans un long développement sur la nomination des choses, la fonction sociale des noms, la justesse naturelle des noms, le rôle des poètes, les noms des dieux, la part de conventions dans les noms. Voir Introduction : II, 3 et III, 3.

dénomination propre, ajustée à sa nature »<sup>1</sup>. **404.** Eunome a peut-être lu cela lui-même dans le dialogue de Platon intitulé *Cratyle*<sup>2</sup> ou bien il l'a entendu de la part de quelqu'un qui a lu ce dialogue, et, en raison de la pauvreté de sa pensée, il assemble, à mon avis, les futilités de celui-ci et ses propres insanités, en se comportant à la manière de ceux qui collectent pour eux-mêmes de la nourriture par voie de mendicité. **405.** En effet, tout comme les mendiants, recevant un petit peu de la part de chacun de ceux qui leur donnent quelque chose, rassemblent en quête d'une nourriture composée d'éléments variés et multiformes, de même le livre d'Eunome, en raison de la pénurie *du pain véritable*<sup>f</sup>, assemble avec beaucoup de peine pour lui-même des bribes de verbes et de noms provenant de partout, et pour cette raison, frappé de l'élégance du style platonicien, il pense qu'il conviendrait de faire de cette philosophie la doctrine de l'Église<sup>3</sup>. **406.** Par combien de mots différents selon les divers peuples, dis-moi, nomme-t-on la création du firmament ? Nous, nous le nommons *ouranos*, l'Hébreu *samaim*, le Romain *caelum*<sup>4</sup>, le Syrien, le Mède, le Cappadocien, le Maure, le Thrace, l'Égyptien le nomment chaque fois autrement. Il n'est pas facile d'énumérer les différents noms, si

3. Grégoire ne s'étend guère sur l'influence du *Cratyle* ; bien plus, il fait comprendre qu'Eunome a retenu quelques éléments de ce dialogue, en les mêlant à d'autres éléments provenant d'Épicure (410) ou d'Aristote (411) ou d'autres auteurs. Eunome est présenté comme un assembleur d'éléments hétéroclites, confectionnant le tissu bigarré et disparate de son argumentation ; le seul avantage qui lui est reconnu est celui de la recherche de l'élégance du style. Ce passage est intéressant en ce qui concerne la question des influences subies par Eunome. Voir H. DÖRRIE, « Gregors Theologie », dans *Gregor und die Philosophie*, p. 26-27 ; 33. Voir aussi Introduction : III, 3.

4. Le philologue sera intéressé par le nom latin *caelum*, transcrit καίλουμ. S'agit-il d'une coquetterie d'un intellectuel qui respecte la graphie du latin classique ou bien est-ce la preuve que le « c » était encore prononcé comme « k » et le « ae » comme « ai » ? En tout cas, Grégoire ne transmet pas le mot d'après la prononciation populaire, déjà répandue à l'époque.

τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν λοιπῶν πραγμάτων οὔσαι τυγχάνουσιν.

**407.** Ποῖον οὖν, εἶπέ, τούτων τὸ προσφυές ἐστὶν ὄνομα, ᾧ ἡ μεγαλοπρεπὴς σοφία τοῦ Θεοῦ διαδείκνυται ; Ἄν τὸ Ἑλληνικὸν τῶν λοιπῶν προτιμῆσης, ἀντιστήσεται σοὶ τυχὸν ὁ <sup>170</sup> Αἰγύπτιος τὸ ἑαυτοῦ προβαλλόμενος · κὰν τῷ Ἑβραϊκῷ τὰ πρωτεῖα νεύμης, ἀντιπαρεξάγει ὁ Σύρος τὴν ἰδίαν φωνήν · οὐδὲ ὁ Ῥωμαῖος τούτοις τῶν πρωτεῶν ὑφήσεται καὶ ὁ <sup>175</sup> Μῆδος οὐ δέξεται μὴ τὰ ἑαυτοῦ προτερεῦειν καὶ ἐκ τῶν λοιπῶν ἔθνῶν ἕκαστος τὰ ἑαυτοῦ πρὸ τῶν ἄλλων ἀξιώσει πρωτεύειν. **408.** Τί οὖν οὐ πείσεται τὸ δόγμα πρὸς τοσαύτας φωνῶν διαφορὰς ὑπὸ τῶν ἀμφισβητούντων διασχιζόμενον ; « Ἄλλ' ἐκ τούτων, φησί, καθάπερ νόμων ἐμφανῶς κειμένων δηλοῦται τὸ τὸν Θεὸν ταῖς φύσεσι πρεπούσας καὶ καταλλήλους ποιῆσθαι τὰς κλήσεις. » **409.** Ὡ τῆς μεγαλοφυΐας τοῦ <sup>180</sup> δόγματος. Οἷας ὑπολήψεις ταῖς θείαις διδασκαλαῖς ὁ θεολόγος χαρίζεται, ὧν οὐδὲ τοῖς βαλανεῦσι φθονοῦσιν οἱ ἄνθρωποι. Καὶ γὰρ ἐκείνοις συγχωροῦμεν ὀνοματοποιεῖν τὰς ἐνεργείας περὶ ἃς πονοῦντες τυγχάνουσι, καὶ οὐδεὶς αὐτοὺς ταῖς ἰσοθέοις τιμαῖς ἀπεσέμνυνεν, ὅτε ποδάνιπτρα καὶ ψιλέθειρα <sup>185</sup> καὶ χειρόμακτρα καὶ τοιαῦτα πολλὰ τοῖς γινομένοις παρ' αὐτῶν ὀνόματα τίθενται, προσφυῶς δηλοῦντα τῇ ἐμφάσει τῶν ῥημάτων τὸ ὑποκείμενον. **410.** Ἄλλὰ παραδραμοῦμαι καὶ ταῦτα καὶ τὴν Ἐπικούρειον αὐτῶν φυσιολογίαν <τὴν> ἐφεξῆς κειμένην, ἣν ἰσοδυναμεῖν τῇ ἐπινοίᾳ φήσει ὁ τὸ κενὸν καὶ <sup>190</sup> ἄτομον καὶ τὰς τυχαίας τῶν ὄντων γενέσεις συγγενῶς ἔχειν λέγων πρὸς τὸ διὰ τῆς ἐπινοίας δηλούμενον. Ὡ πῶς ἐνόησε τὸν Ἐπίκουρον. Εἰ τὰς σημαντικὰς τῶν πραγμάτων φωνὰς τῇ λογικῇ δυνάμει | τῆς φύσεως ἡμῶν ἀνατίθεμεν, διὰ τοῦτο τὰ

J 346

1. Cette phrase, qui offre le canevas d'une saynète qui fait penser à l'apologue du *Zadig* de Voltaire, prépare l'effet de contraste qui sera obtenu grâce à la citation qui figure dans le paragraphe suivant. Voir aussi ORIGÈNE, *Contre Celse* IV, 45, SC 147, p. 129-133.

nombreux, qui se rencontrent chez les divers peuples au sujet du ciel et des autres réalités. **407.** Quel est donc parmi ces noms, dis-moi, celui qui est naturellement propre à exprimer la magnificence de la sagesse de Dieu ? Si tu préfères l'appellation grecque aux autres, l'Égyptien s'opposera peut-être à toi, en proposant la sienne ; si tu accordes la première place au terme hébreu, le Syrien s'y opposera en avançant la sienne ; et le Romain ne cédera pas la prééminence à ceux-ci et le Mède n'admettra pas que ses dénominations n'aient pas le premier rang ; et pour les autres peuples, chacun estimera que ses dénominations doivent avoir la priorité par rapport aux autres <sup>1</sup>. **408.** Quel sort subira donc cette doctrine, mise en pièces sous l'effet de ceux qui se disputent au sujet des différences de dénominations si nombreuses : « Mais, dit-il, de ces paroles, comme de lois promulguées en public, il ressort clairement que Dieu a assigné des noms appropriés correspondant à chaque nature » ? **409.** Ô la noblesse de la doctrine ! De quelles conceptions notre théologien gratifie-t-il les enseignements divins, au point que les hommes ne les envieraient même pas aux garçons de bain. Nous permettons à ceux-ci d'inventer des mots pour les activités dans lesquelles ils se trouvent engagés, mais personne ne les couvre d'honneurs égaux à ceux de Dieu, lorsqu'ils imposent à ce qu'ils font des noms comme bains de pied, pâte épilatoire, essuie-mains et beaucoup de choses du même genre, mots qui désignent de façon appropriée et claire, en raison de leur signification, l'objet en question. **410.** Mais je passe aussi là-dessus, de même que sur leur philosophie de la nature, d'inspiration épicurienne, qui vient tout de suite après et dont il dira qu'elle équivaut du point de vue du sens à la pensée conceptuelle, en affirmant que le vide, l'atome et la génération fortuite des êtres sont apparentés avec ce que nous exprimons par pensée conceptuelle. Ô quelle compréhension d'Épicure ! Ainsi donc, si nous attribuons les mots qui désignent les réalités à la faculté de la raison propre à notre nature, nous sommes

ἀμερῆ σώματα καὶ τὰς τῶν ἀτόμων ἀντεμπλοκάς καὶ συγ-  
 195 κρούσεις καὶ ἀποπάσεις καὶ τὰ τοιαῦτα κατ' Ἐπίκουρον  
 λέγοντες ἐλεγχόμεθα. **411.** Σιγάσθω καὶ ὁ προστάτης αὐτοῦ  
 καὶ σύμμαχος τῶν δογμάτων Ἀριστοτέλης, οὗ τὴν δόξαν ἐν  
 τοῖς ἐφεξῆς φησὶ τοῖς τῆς ἐπινοίας λόγοις συμφέρεσθαι.  
 « Ἐκείνου γὰρ φησὶ εἶναι τὸ δόγμα τὸ μὴ διὰ πάντων τῶν  
 200 ὄντων διήκειν τὴν πρόνοιαν μηδὲ μέχρι τῶν περιγεῖων διαβαί-  
 νειν πραγμάτων », ὅπερ οὗτος « σύμφωνον τοῖς κατὰ τὴν  
 ἐπινοίαν ἐζητασμένοις εἶναι » διῆσχυρίζεται. Οὕτως ἐστὶ κρί-  
 νειν ἐπεσκευασμένος δι' ἀκριβείας τὰ δόγματα. Ἄλλὰ προῖόν  
 « χρῆναι φησὶ ἢ μηδὲ τὴν γένεσιν τῶν ὄντων τῷ Θεῷ συγ-  
 205 χωρεῖν ἢ δόντας ταύτην μὴ παραιρεῖσθαι τὴν τῶν ὀνομάτων  
 θέσιν ». **412.** Καὶ μὴν καὶ περὶ τῶν ἀλόγων, καθὼς φθάσαν-  
 τες εἰρήκαμεν, τὸ ἐναντίον παρὰ τῆς γραφῆς διδασκόμεθα,  
 ὅτι οὐτε ἐποίησεν ὁ Ἄδὰμ τὰ ζῶα οὔτε ὠνόμασεν ὁ Θεός,  
 ἀλλὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ μὲν ἡ γένεσις, παρὰ δὲ τοῦ ἀνθρώπου  
 210 τῶν γεγονότων ἡ κληῖσις, ὡς ὑπὸ τοῦ Μωϋσέως ἰστόρηται<sup>g</sup>.  
**413.** Εἶτα λόγων ἡμῖν ἐγκώμιον τῷ ἰδίῳ διεξέεισι λόγῳ,  
 ὥσπερ ἀτιμάζοντός τινος τοῦ λόγου τὴν δύναμιν, καὶ φησὶ  
 μετὰ τὴν ἀσύφλητον ἐκείνην καὶ στομφώδη τῶν ῥημάτων  
 συνθήκην « προνοίας νόμῳ καὶ μέτρῳ τελείῳ συναΐσαι τῇ  
 215 γνώσει καὶ τῇ χρήσει τῶν ἀναγκαίων τὴν μετάδοσιν τῶν

g. Cf. Gn 2, 19-20

1. W. JAEGER renvoie à l'*Épître d'Épicure à Hérodote* 43-44, où il est question d'atomes, de combinaisons, de heurts, et à MARC AURÈLE, *Pensées* VII, 50. Sur l'arrière-plan épicurien de la théorie d'Eunome relative à la pensée conceptuelle, voir TH. KOBUSCH, « Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift Contra Eunomium des Gregor von Nyssa », dans MATEO SECO (ed), *VI Coloquio*, p. 247-268. L'auteur relève notamment que, pour les épicuriens, la pensée conceptuelle est à l'origine de représentations fictives : ce qui est conçu par la pensée humaine est soumis à la loi du hasard et a un caractère fortuit et aléatoire. Pour rendre compte de noms offrant la garantie de la justesse, non soumise à ce qui est contingent, Eunome prône sa théorie de l'origine divine des noms.

accusés par là de parler à la manière d'Épicure de corpuscules indivisibles, de combinaisons, de heurts et de répulsion d'atomes et d'autres choses de ce genre<sup>1</sup> ! **411.** Que le silence se fasse aussi autour d'Aristote, son patron et son allié pour ce qui est de sa doctrine, dont l'opinion, dit-il dans ce qui suit immédiatement, concorde avec les explications sur la pensée conceptuelle. « L'enseignement d'Aristote, dit-il, est que la Providence ne pénètre pas toutes les choses et ne n'étend pas aux réalités terrestres » et il soutient que « c'est justement en accord avec les recherches sur la pensée conceptuelle ». C'est de cette façon qu'il s'applique à juger les doctrines avec exactitude. Mais il va plus loin en disant : « Il faut ou bien ne pas attribuer à Dieu l'origine de ce qui existe ou bien, si nous lui attribuons celle-ci, ne pas le priver de l'attribution des noms »<sup>2</sup>. **412.** A la vérité, même à propos des bêtes dépourvues de raison, comme nous l'avons dit précédemment<sup>3</sup>, l'Écriture nous enseigne le contraire, à savoir qu'Adam n'a pas fait les êtres vivants pas plus que Dieu ne leur a assigné leur nom ; au contraire, l'origine des êtres vient de Dieu et les noms donnés aux êtres qui existent viennent de l'homme, comme le rapporte l'histoire écrite par Moïse<sup>g</sup>. **413.** Ensuite, Eunome nous présente dans son propre langage un éloge des paroles, comme si quelqu'un cherchait à dévaluer la force de la parole et, après cet assemblage de mots, emphatiques et sans valeur, il affirme « qu'il a, par une loi de la Providence et selon une parfaite mesure, rattaché étroitement à la connaissance et à l'usage des choses

2. Grégoire et Eunome s'accusent réciproquement de s'inspirer du philosophe du dehors qu'est Aristote. W. JAEGER signale que la thèse mentionnée ne figure pas explicitement dans les œuvres d'Aristote, mais dans la tradition doxographique : voir H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin 1976<sup>4</sup>, p. 130. HALL (*CE* II, p. 152, n. 167) fait observer que cette thèse est compatible avec l'idée aristotélicienne que Dieu ne s'occupe pas de ce qui lui est inférieur. Voir aussi A. MEREDITH, « The language of God and Human Language », dans KARFÍKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 248.

3. Voir *CE* II, 402.

J 347 ὄνοματάων » · καὶ πολλὰ τοιαῦτα ἐν βαθεῖ τῷ ὕπνῳ ληρήσας  
 ἐπὶ τὴν ἄμαχόν τε καὶ ἀνανταγώνιστον ἀνάγκην μεταβαίνει  
 τῷ λόγῳ. **414.** Λέξω δὲ οὐκ ἐπὶ ῥημάτων, ἀλλ' ἐπὶ μόνῃς τῆς  
 220 διανοίας τὸν παρ' ἐκείνου λόγον ἐκθέμενος. « Οὐ ποιηταῖς,  
 PG 1049 σιν ἐν ταῖς | περὶ Θεοῦ ὑπολήψεσιν. » Οἷα χαρίζεται τῷ Θεῷ ὁ  
 γεννάδας τὰ τῆς ποιητικῆς ἐξουσίας εὐρήματα τῷ Θεῷ προ-  
 σάπτων, ὥστε διὰ τούτου σεμνότερον τοῖς ἀνθρώποις καὶ  
 225 ὑψηλότερον τὸν Θεὸν δοκεῖν εἶναι, ὅταν πιστεύωσιν οἱ Εὐνο-  
 μίῳ μαθητεύμενοι τὸ λικριφίς καὶ τὸ κάρκαιρε καὶ τὸ εὐράξ  
 καὶ τὸ κέραιρε καὶ τὸ φῦ χειρὶ καὶ σίζε καὶ δούπησε καὶ  
 ἀράθησε καὶ κανάχιζε καὶ σμερδαλέον κονάδιζε καὶ λίγξε καὶ  
 ἴαχε καὶ μερμήριξε καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ὅτι οὐ κατ' ἐξουσίαν  
 τινὰ πρὸς τὸ δοκοῦν οἱ ποιηταὶ διεξέρχονται, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ  
 230 τοῦ Θεοῦ τὰ ῥήματα ταῦτα μυσταγωγούμενοι τοῖς μέτροις  
 ἐνεύρουσι. **415.** Παρείσθω καὶ ταῦτα καὶ τὸ σοφὸν ἐκείνο καὶ  
 ἄμαχον ἐπιχείρημα τὸ « τοὺς ἀγίους τῶν ἀνδρῶν μὴ ἔχειν  
 ἡμᾶς ἐπιδεικνύναι κατὰ τὴν γραφικὴν ἱστορίαν καινὰς ἐπε-  
 ξευρόντας φωνάς ». Εἰ μὲν γὰρ ἀτελής ἦν μέχρι τῆς ἀναδεί-  
 235 ξεως τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων ἢ ἀνθρωπίνῃ φύσει καὶ οὕτω τῇ  
 χάριτι τῇ λογικῇ συμπεπλήρωτο, καλῶς ἔδει παρ' αὐτῶν

1. On peut voir dans ce passage un essai de définition du rôle social du langage. Grégoire cherche lui aussi à rendre compte de cet aspect. La différence est qu'Eunome explique tout à partir d'une intervention directe de Dieu, alors que Grégoire insiste sur le rôle joué par l'homme.

2. A l'arrière-plan se trouvent peut-être des passages de *Cratyle* sur le rôle des poètes (*Crat.* 392 d – 393 c) et du *Ion* sur l'inspiration poétique (*Ion* 533 c – 542 b).

3. W. JAEGER donne les références suivantes : λικριφίς « obliquement » (*Iliade* XIV, 463 ; *Odyssée* XIX, 451) – κάρκαιρε « retentit » (*Il.* XX, 157) – εὐράξ « de côté » (*Il.* XI, 251 ; XV, 541) – κέραιρε « mélange » (*Il.* IX, 203) – φῦ χειρὶ « s'accroche à la main » (fréquent chez Homère) – σίζε « produit un bruit de sifflement » (*Od.* IX, 394) – δούπησε « fait du bruit en tombant » (fréquent chez Homère) – ἀράθησε « s'est entrechoqué » (fréquent chez Homère) – κανάχιζε « résonne » (*Il.* XII, 36) – σμερδαλέον « terrible à voir ou à entendre » (fréquent chez Homère) – κονάδιζε « résonne avec force » (fréquent chez Homère ; σμερδαλέον κονάδιζε : *Il.* II, 466 ;

nécessaires à la vie la communication des noms »<sup>1</sup>. Et dans son rêve profond, il débite beaucoup de niaiseries de ce genre, pour les transformer ensuite dans son ouvrage en nécessités logiques, invincibles et irrésistibles. **414.** Je rapporterai une déclaration non pas en la citant textuellement, mais en indiquant le sens : « Il ne faut pas attribuer l'invention des mots aux poètes qui se sont trompés dans leurs suppositions au sujet de Dieu »<sup>2</sup>. Quel hommage flatteur adressé à Dieu de la part de cet homme noble qui attribue à Dieu les trouvailles dues à la puissance d'invention poétique, si bien que Dieu semble plus vénérable et plus auguste aux hommes, lorsque les disciples instruits par Eunome croient que des mots comme *likiphris*, *karkaire*, *eurax*, *keraire*, *phu cheiri*, *size*, *doupèse*, *arabèse*, *kanachize*, *smerdaleon*, *konabize*, *linxe*, *iache*, *mermerixe*<sup>3</sup> et tous les mots semblables, croient donc, dis-je, que les poètes ne les utilisent pas selon leur bon vouloir, en toute liberté, mais qu'ils les insèrent dans leur vers après avoir été initiés à l'usage de ces termes par Dieu lui-même. **415.** Mais passons aussi sur ces propos et sur le raisonnement, plein de sagesse et irréfutable, selon lequel « nous ne pouvons pas montrer d'après l'histoire rapportée dans l'Écriture que les saints personnages ont inventé des paroles nouvelles »<sup>4</sup>. Certes, si la nature humaine avait été imparfaite jusqu'à la manifestation de ces personnages et n'avait pas encore accédé à son statut de plénitude par le don de la raison, les hommes auraient dû, à bon droit, chercher auprès d'eux à combler leur manque.

XXI, 593) – λίγξε « résonne » (*Il.* IV, 125) – ἴαχε « pousse un cri » (fréquent chez Homère) – μερμήριξε « s'inquiète, médite » (fréquent chez Homère). Pour plus de détails, voir G. AUTENRIED, *Wörterbuch zu den homerischen Gedichten*, Leipzig 1877.

4. On peut regretter que la façon de citer de Grégoire ne permette pas de mieux saisir l'enchaînement des idées de l'*ApAp*. Si déjà on constate une certaine progression dans l'argumentation d'Eunome, on peut aussi admettre un souci d'enchaînement logique.

ἐπιζητεῖσθαι τὴν τοῦ λείποντος πλήρωσιν · **416.** εἰ δὲ εὐθὺς  
 παρὰ τὴν πρώτην ἀπροσδεῆς καὶ τελεία κατὰ τὴν λογικὴν τε  
 καὶ διανοητικὴν ἐνέργειαν ἢ φύσιν ὑπέστη, πῶς ἂν τις ἔτι  
 J 348 240 κατὰ τὸ εὐκόλον | ἐπιζητοῖη πρὸς σύστασιν τοῦ κατὰ τὴν  
 ἐπίνοιαν λόγου τὸ τοὺς ἁγίους κατάρξαι φωνῶν ἢ ῥημάτων, ἢ  
 εἰ μὴ τοῦτο ἔχομεν ἀποδειῖξαι, ἱκανὴν ἑαυτῷ κρίνειν ἀπόδει-  
 ξιν τοῦ τὸν Θεὸν ἡμῖν νενομοθετηκέναι τὰς τοιάσδε συλλαβὰς  
 καὶ τὰ ῥήματα ; **417.** « Ἄλλ' ἐπειδὴ, φησίν, οὐκ ἀνάινεται ὁ  
 245 Θεὸς τὴν πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ θεράποντας ὁμιλίαν, ἀκόλουθόν  
 ἔστιν οἰεσθαι αὐτὸν ἐξ ἀρχῆς τὰς προσφευῖς τῷ πράγματι  
 τεθεῖσθαι προσηγορίας. » Τί οὖν καὶ πρὸς τοῦτο ἡμεῖς ; Τοῦ  
 μὲν καταδέχεσθαι τὸν Θεὸν τὴν πρὸς ἄνθρωπον ὁμιλίαν  
 αἰτίαν εἶναι τὴν φιλανθρωπίαν διοριζόμεθα. **418.** Ἐπει δὲ οὐκ  
 250 ἐνδέχεται τὸ τῇ φύσει βραχὺ τῶν ἰδίων μέτρων ὑπεραρθῆναι  
 καὶ τῆς ὑπερεχούσης φύσεως τοῦ ὕψους ἐφάψασθαι, τούτου  
 χάριν αὐτὸς πρὸς τὸ ἡμέτερον ἀσθενὲς κατάγων τὴν φιλάν-  
 θρωπον δύναμιν, ὡς ἡμῖν δυνατὸν ἦν δέξασθαι, οὕτω τὴν παρ'  
 ἑαυτοῦ χάριν καὶ ὠφέλειαν νέμει. **419.** Καθ' ἅπερ γὰρ κατὰ τὴν  
 255 θείαν οἰκονομίαν ὁ ἥλιος τὸ σφοδρὸν τῶν ἀκτίνων καὶ ἄκρα-  
 τον τῷ διὰ μέσου κατακεράσας ἀέρι σύμμετρον ἐπάγει τοῖς  
 δεχομένοις τὴν ἀύγην τε καὶ τὴν θερμότητα, καθ' ἑαυτὸν ὦν  
 τῇ ἀσθενείᾳ τῆς φύσεως ἡμῶν ἀπροσπέλαστος, οὕτω καὶ ἡ  
 θεία δύναμις καθ' ὁμοιότητα τοῦ ῥηθέντος ἡμῖν ὑποδείγματος  
 260 ἀπειροπλασίως ὑπεραίρουσα τὴν φύσιν ἡμῶν καὶ ἀπρόσιτος  
 εἰς μετουσίαν οὔσα οἷόν τις μήτηρ εὐσπλαγχνος τοῖς ἀσῆμοις  
 τῶν νηπίων κυζήμασι συνδιαψελλιζομένη τοῦτο νέμει τῇ  
 ἀνθρωπίνῃ φύσει ὃ λαβεῖν δυνατῶς ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ἐν ταῖς  
 265 πον σχηματίζεται καὶ ἀνθρωπικῶς φθέργεται καὶ ὀργῆν καὶ

**416.** Par contre, si la nature (humaine) était parfaite dès le premier moment de sa subsistence et ne souffrait d'aucun manque sous le rapport de l'activité rationnelle et réflexive, comment quelqu'un sera-t-il encore enclin à chercher si les saints personnages ont été les premiers à employer les verbes et les noms, pour construire un discours selon la pensée conceptuelle, ou bien, si nous ne pouvons pas démontrer cela, à juger qu'il est suffisamment évident pour lui-même que Dieu a fixé pour nous les règles pour tels ou tels mots et syllabes ? **417.** « Mais, dit-il, puisque Dieu ne refuse pas d'entretenir des relations familières avec ses serviteurs, il s'ensuit qu'il faut croire que, dès le début, il a imposé à la réalité des appellations appropriées et naturelles. » Que répondrons-nous à cela ? La raison pour laquelle Dieu accepte d'avoir des relations familières avec l'homme, nous affirmons que c'est sa philanthropie. **418.** Mais puisque la petitesse de notre nature ne peut pas outrepasser ses propres limites et atteindre la hauteur de la nature suprême, pour ce motif, il abaisse lui-même sa puissance bienveillante pour les hommes jusqu'au niveau de notre faiblesse et il dispense sa grâce et son aide, autant qu'il nous est possible de les recevoir<sup>1</sup>. **419.** Tout comme, selon l'économie divine, le soleil tempère la pure intensité de ses rayons en traversant l'air qui s'interpose et procure une lumière et une chaleur proportionnées à ceux qui les reçoivent, alors qu'en lui-même, il ne peut être approché en raison de la faiblesse de notre nature, de la même manière, conformément à l'exemple que nous avons donné, la puissance divine, tout en surpassant infiniment notre nature et tout en étant inaccessible à une participation de notre part, comme une mère compatissante qui joint ses balbutiements aux cris dépourvus de sens de ses petits enfants, donne à la nature humaine ce qu'elle est capable de recevoir ; c'est pourquoi, dans ses apparitions variées aux hommes, Dieu prend une forme humaine, parle

1. En parlant de philanthropie, Grégoire rejoint Eunome qui parle de relations familières que Dieu veut entretenir avec les hommes : mais à la différence d'Eunome, Grégoire insiste sur la condescendance de Dieu qui respecte le langage inventé par les hommes.

J 349

PG 10525

ἔλεον καὶ τὰ τοιαῦτα ὑποδύεται πάθη, ὡς ἂν διὰ πάντων τῶν  
καταλλήλων ἡμῖν χειραγωγοῖτο ἡ νηπιώδης ἡμῶν ζωή,  
διὰ τῶν τῆς | προνοίας λόγων τῆς θείας φύσεως ἐφαπτομένη.  
**420.** "Οτι | γὰρ οὐδενὶ πάθει τῶν καθ' ἡδονὴν ἢ κατ' ἔλεον ἢ  
270 ὀργὴν συμβαινόντων εὐαγές ἐστιν ὑποκεισθαι τὸ θεῖον οἶε-  
σθαι, οὐδεὶς <ἂν> ἀντίποι τῶν καὶ μετρίως ἐπεσκεμμένων  
τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν · ἀλλ' ὅμως καὶ εὐφραίνεσθαι  
κύριος λέγεται ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ<sup>h</sup> καὶ ὀργίζεσθαι θυμῷ  
ἐπὶ τὸν ἐπταικότα λαὸν<sup>i</sup> καὶ ἐλεεῖν πάλιν ὃν ἂν ἐλεήσῃ καὶ  
275 οἰκτερεῖν ὡσαύτως<sup>j</sup>, δι' ἐκάστου οἶμαι τῶν τοιούτων ῥημά-  
των τοῦτο τοῦ λόγου ἡμᾶς παιδεύοντας, ὅτι διὰ τῶν ἡμετέρων  
ιδιωμάτων ἢ τοῦ Θεοῦ πρόνοια τῆ ἀσθενείᾳ ἡμῶν ἐπιμίγνυ-  
ται, ὡς ἂν οἱ τε πρὸς ἀμαρτίαν ῥέποντες φόβῳ τῆς τιμωρίας  
ἑαυτοῦς τῶν κακῶν ἀνέχοιεν οἱ τε προειλημμένοι μὴ ἀπογι-  
280 νώσκοιεν τὴν ἐκ μεταμελείας ἐπάνοδον πρὸς τὸν ἔλεον βλέπον-  
τες, καὶ οἱ δι' ἀκριβοῦς πολιτείας κατορθοῦντες τὸν βίον  
μᾶλλον ταῖς ἀρεταῖς ἐπαγγάλλοιντο, ὡς εὐφραίνοντες τῷ ἰδίῳ  
βίῳ τὸν τῶν ἀγαθῶν γινόμενον ἔφορον. **421.** "Ωσπερ δὲ οὐκ  
ἔστι κωφὸν ὀνομάσαι τὸν διὰ σχημάτων τῶ κωφῷ καθῶς  
285 ἐπαίειν πέφυκεν ὀμιλοῦντα, οὕτως οὐδὲ ἀνθρώπινον λόγον  
περὶ τὸν Θεὸν οἰηθῆναι, ἐπειδὴ πρὸς ἀνθρώπους αὐτῷ κατ'  
οἰκονομίαν ἐχρήσατο. Καὶ γὰρ ἡμεῖς κλωγμῷ καὶ ποππυσμῷ  
καὶ συρίγματι τὰ ἄλογα διευθύνειν εἰώθαμεν, ἀλλ' οὐ τοῦτο  
ἡμῖν ὁ λόγος ἐστὶν ὧ τῆς τῶν ἀλόγων ἀκοῆς καθικνούμεθα,  
290 ἀλλὰ πρὸς μὲν ἡμᾶς αὐτοῦς τῆ φύσει κεχρήμεθα, τοῖς δὲ  
ἀλόγοις ὁ κατάλληλος ψόφος καὶ ὁ ποιὸς διὰ τοῦ σχήματος

h. Cf. Is 62, 5 ; 65, 19 i. Cf. Ps 106 (105), 40 ; Is 5, 25 j. Cf. Ex 33, 19

1. Selon Eunome, Dieu fait preuve de bienveillance en fournissant à l'homme un langage qu'il a créé lui-même ; selon Grégoire, Dieu utilise le langage même de l'homme pour s'adresser à lui en tenant compte de ce que la nature humaine est capable de recevoir : « Quod recipitur, ad modum recipientis recipitur », disaient les théologiens naguère. Voir G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 101.

à la manière des hommes<sup>1</sup> et assume colère, pitié et d'autres passions du même genre, de façon qu'à travers tout ce qui nous est adapté, nous soyons conduits par la main dans notre vie de petits enfants, en contact avec la nature divine grâce aux paroles de la Providence. **420.** Aucun de ceux qui ont examiné, ne fût-ce que modérément, ce que les choses sont en vérité, ne pourrait contester qu'il est conforme à la piété de croire que la divinité n'est sujette à aucune passion liée au plaisir, à la pitié ou à la colère. Cependant, il est dit que le Seigneur se réjouit de ses serviteurs<sup>h</sup>, qu'il se met en colère dans son cœur contre le peuple qui a commis des fautes<sup>i</sup> et inversement, qu'il a pitié de qui il a pitié et se montre miséricordieux de la même manière<sup>j</sup> : par chacune des paroles de ce genre, le texte nous enseigne, selon moi, que la divine Providence entre en relation avec notre faiblesse en utilisant des moyens d'expression qui nous sont propres, afin que ceux qui sont enclins au péché s'abstiennent d'eux-mêmes de faire le mal par peur du châtement, que ceux qui ont déjà commis le péché ne désespèrent pas de prendre le chemin du retour en faisant pénitence, eu égard à la miséricorde de Dieu, et que ceux qui vivent de façon droite, selon un genre de vie bien réglé, éprouvent encore plus de joie en raison de leurs vertus, dans la mesure où, par leur propre vie, ils réjouissent celui qui veille sur les hommes de bien. **421.** Tout comme il n'est pas possible de nommer sourd-muet celui qui parle avec un sourd-muet par des gestes, ce qui est le moyen naturel pour se faire comprendre de celui-ci, de même il n'est pas possible de concevoir chez Dieu un langage humain, du fait qu'il l'a utilisé selon l'économie pour s'adresser aux hommes. En effet, nous-mêmes, nous avons l'habitude de conduire les animaux sans raison à l'aide de claquements de la langue, de sons produits par les lèvres, de sifflements ; mais ce par quoi nous atteignons l'oreille des animaux sans raison ne constitue pas notre langage. Entre nous, nous utilisons notre langage naturel, alors que pour les animaux sans raison le bruit approprié et certains sons

ἤχος πρὸς τὴν χρεῖαν ἐξήρκεσεν. **422.** Ἄλλ' οὐ βούλεται τοῖς  
 ἡμετέροις ἡ εὐλαβῆς οὗτος τὸν Θεὸν κεχρησθαι διὰ τὴν πρὸς  
 κακίαν ἡμῶν βροπὴν, ἀγνοῶν ἡ φίλτατος ὅτι δι' ἡμᾶς οὐδὲ  
 J 350 295 κατάρα<sup>k</sup> καὶ ἁμαρτία γενέσθαι<sup>l</sup> ἀπέσχετο. | Τοσοῦτον αὐτῷ  
 περίεστι τῆς φιλανθρωπίας ὡς οὐχὶ τῶν ἀγαθῶν μόνον, ἀλλὰ  
 καὶ τῶν κακῶν τῶν ἡμετέρων ἐκουσίως εἰς πείραν ἔλθειν. Ὁ  
 δὲ τῶν κακῶν τὴν κοινωνίαν καταδεξάμενος πῶς ἂν τοῦ  
 καλλίστου τῶν ἡμετέρων, φημί δὲ τοῦ λόγου, τὴν μετουσίαν  
 300 ὥκνησεν ;

**423.** Ἀλλὰ τὸν Δαβὶδ εἰς συνηγορίαν προβάλλεται καὶ  
 φησιν « ἐκεῖνον λέγειν παρὰ τοῦ Θεοῦ τοῖς πράγμασι τὰ  
 ὀνόματα τεθεῖσθαι διὰ τὸ γεγράφθαι τοῦτον τὸν τρόπον · Ὁ  
 ἀριθμῶν πλήθῃ ἄστρον καὶ πᾶσιν αὐτοῖς ὀνόματα καλῶν<sup>m</sup>. »  
 305 Ἐγὼ δὲ πρόδηλον μὲν ἡγοῦμαι παντὶ τῷ νοῦν ἔχοντι τὸν περὶ  
 τούτων λόγον ὡς οὐδεμίαν ἔχει κοινωνίαν πρὸς τὸ προκειμέ-  
 νον. Ἐπειδὴ δὲ τινὰς εἰκὸς ἀνεπισκέπτως τῷ λόγῳ προστίθε-  
 σθαι, βραχέα περὶ τούτων διαληψόμεθα. **424.** Οἶδε πολλάκις  
 ἡ θεία γραφὴ τοιαύτας τῷ Θεῷ περιτιθέναι φωνάς, ὡς μηδὲν  
 310 ἀπάδειν αὐτὰς τῶν ἡμετέρων δοκεῖν οἷον τὸ Ὁλογίσθη θεμῶ  
 κύριος<sup>n</sup> καὶ Μετενόησεν ἐπὶ τῇ κακίᾳ αὐτῶν<sup>o</sup> καὶ Μετε-  
 μελήθη<sup>p</sup> χρίσας τὸν Σαοὺλ εἰς βασιλέα καὶ Ἐξηγήσθη ὡς ὁ  
 ἔπινῶν κύριος<sup>q</sup>, καὶ ἔτι πρὸς τούτοις καθέδραν<sup>r</sup> καὶ στάσιν<sup>s</sup>  
 καὶ κίνησιν<sup>t</sup> καὶ πολλὰ τοιοῦτα διέξεισιν, ἃ φύσει μὲν περὶ τὸν  
 315 Θεὸν οὐκ ἔστι, πρὸς δὲ τὴν οἰκονομίαν τῶν παιδευομένων οὐκ  
 ἀχρήστως ἔχει. **425.** Τούς τε γὰρ ἐκλυτωτέρους ἢ τῆς ὀργῆς

PG 1053

k. Cf. Ga 3, 13 l. Cf. 2 Co 5, 21 ; Rm 8, 3 m. Ps 147 (146), 4  
 n. Ps 106 (105), 40 o. Jon 3, 10 p. 1 R 15, 35 q. Ps 78 (77), 65  
 r. Cf. Ps 110 (109), 1 s. Cf. Ps 3, 8 t. Cf. Gn 3, 8

1. La section consacrée au commentaire du verset du Psaume cité par Eunome est nettement structurée et représente une sorte de petite unité au sein d'une démonstration plus large.

accompagnés de gestes suffisent à répondre aux besoins. **422.** Mais cet homme pieux ne veut pas que Dieu se soit servi de nos paroles à cause de notre propension au mal : notre cher ami ignore qu'à cause de nous le Seigneur n'a pas renoncé à devenir malédiction<sup>k</sup> et péché<sup>l</sup>. Sa philanthropie est tellement grande qu'il est venu de plein gré pour faire l'expérience non seulement de ce qui est bien, mais aussi de ce qui est mal chez nous. Celui qui a accepté de partager les maux avec nous, comment aurait-il hésité à participer à ce qui représente le plus noble de nos privilèges, je veux dire le langage ?

#### Une objection tirée du Ps 147 (146), 4

**423.** Mais, comme défenseur, il produit David, en affirmant que « celui-ci déclare que les noms ont été assignés aux choses par Dieu, puisque, dans ses écrits, il s'est exprimé ainsi : *Celui qui compte la multitude des astres et les appelle chacun par son nom*<sup>m</sup>. » Pour ma part, j'estime qu'il est patent pour tout homme sensé que l'argumentation à ce sujet n'a rien de commun avec le sujet traité. Mais puisqu'il est vraisemblable que certains donnent leur assentiment à cet argument sans l'avoir examiné, nous allons discuter brièvement ce point<sup>1</sup>. **424.** La divine Écriture sait souvent attribuer à Dieu des paroles telles qu'elles semblent ne différer en rien des nôtres<sup>2</sup>. Ainsi, *Dieu se mit en colère dans son cœur*<sup>n</sup>, et *Dieu se repentit de leur malice*<sup>o</sup> et *Il se repentit*<sup>p</sup> d'avoir oint Saül pour le faire roi, et *Le Seigneur s'éveilla comme un dormeur*<sup>q</sup>, et, en plus de cela, elle le présente comme siégeant<sup>r</sup>, comme se tenant debout<sup>s</sup>, comme se mouvant<sup>t</sup> et comme adoptant beaucoup d'attitudes de ce genre, ce qui par nature ne convient pas à Dieu, mais ne manque pas d'utilité pour la direction de ceux qui sont éduqués par là. **425.** En effet,

2. La réfutation débute par des considérations assez générales sur le langage anthropomorphique utilisé par l'Écriture. Grégoire prépare ainsi le commentaire en deux temps sur la citation alléguée par Eunome.



ἔνδειξις συστέλλει τῷ φόβῳ καὶ τοῖς δεομένοις τοῦ τῆς μετα-  
 νοίας φαρμάκου συμμετανοεῖν ἐπὶ τῇ κακίᾳ λέγει τὸν κύριον,  
 τοῖς δ' αὖ ἐν εὐπραγίαις τισὶ πρὸς ὕβριν ἐκφερομένοις τὸ μὴ  
 320 παραμένειν αὐτοῖς τὴν εὐημερίαν, κὰν ἐκ Θεοῦ τὸ τοιοῦτον  
 εἶναι δοκῆ, διὰ τῆς ἐπὶ τοῦ Σαοὺλ μεταμελείας προδεικνύσει,  
 τοῖς τε μὴ ἐμβαθύνουσι τῷ πτώματι τῆς ἀμαρτίας, ἀλλὰ  
 καθάπερ ἐξ ὕψους τινὸς τοῦ ματαίου βίου διαναστάσι συνανί-  
 στασθαι τὸν Θεὸν καὶ συναφυπνίζεσθαι λέγει, ἐστάναι δὲ τοῖς  
 325 ἀκλινῶς ἐπὶ τοῦ καλοῦ βεβηκόσι, καὶ καθέζεσθαι τοῖς ἐν τῷ  
 J 351 καλῷ καθιδρυμένοις, | κινεῖσθαι δ' αὖ πάλιν καὶ περιπατεῖν  
 ἐπὶ τῶν μετακινήθენტων ἀπὸ τῆς ἐν τῷ καλῷ παγιότητος ·  
**426.** ὡς ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ ἡ ἱστορία διέξεισι περιπατοῦντα τὸ  
 δειλινὸν ἐν τῷ παραδείσῳ τὸν Θεὸν<sup>1</sup> διαγράφουσα, τῷ μὲν  
 330 δειλινῷ τὴν πρὸς τὰ σκοτεινὰ τοῦ πρωτοπλάστου ῥοπήν δια-  
 σημαίνουσα, τῇ δὲ κινήσει τὸ ἀπαγῆς τοῦ ἀνθρώπου περὶ τὸ  
 καλὸν καὶ τὸ ἄστατον. **427.** Ἀλλὰ ταῦτα μὲν τοῖς πολλοῖς  
 πόρρωθεν ἴσως ὡς πρὸς τὴν προτεθεῖσαν ἡμῖν θεωρίαν εἶναι  
 δόξει, ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἂν τις ἀπάδειν εἴποι τοῦ προκειμένου, ὅτι  
 335 πολλοὶ τὸ ἑαυτοῖς ἄληπτον οὐδὲ Θεῶ ληπτὸν εἶναι νομίζου-  
 σιν, καὶ ἕπερ ἂν ἐκφύγη τὴν ἑαυτῶν κατανόησιν, περισσότε-  
 ρον εἶναι τοῦτο καὶ τῆς θείας δυνάμεως οἴονται. **428.** Ἐπειδὴ  
 τοίνυν τοῦ ποσοῦ μέτρον ἡμεῖς τὸν ἀριθμὸν πεποιήμεθα, ὁ δὲ  
 ἀριθμὸς οὐδὲν ἕτερον ἢ σύνθεσις μονάδων ἐστὶ, ποικίλως τῆς  
 340 μονάδος εἰς πλήθος ἐπαυξομένης (μονὰς γὰρ καὶ ἡ δεκάς  
 κατὰ σύνθεσιν μονάδων πρὸς τοῦτο περαινομένη, μονὰς πάλιν  
 ἡ ἑκατοντάς ἐκ δεκάδων συντιθεμένη, ὡσαύτως καὶ ἡ χιλιάς  
 ἄλλη μονὰς καὶ ἡ μυριάς ὁμοίως ἀναλόγως ἐκ πολλαπλασια-

u. Gn 3, 8

1. Pour une fois, Grégoire pratique l'exégèse allégorique, alors qu'en règle générale, il s'en abstient dans le *Contre Eunome*. Il la met en œuvre avec une relative aisance dans d'autres œuvres comme ses homélies *Sur le Cantique des Cantiques* ou la *Vie de Moïse*.

2. Le développement sur les nombres sert de préambule plus direct aux considérations sur le sens du verset du psaume cité par Eunome.

ceux qui manquent plutôt de frein, la menace de la colère de Dieu les retient par la peur, et de ceux qui ont besoin du remède du repentir, l'Écriture dit que le Seigneur se repent de leur malice en même temps qu'eux ; par contre, à ceux qui sont portés à l'orgueil en raison de quelque réussite, elle montre, à travers le repentir de Dieu au sujet de Saül, que la prospérité ne dure pas pour eux, même si une telle chose semble venir de Dieu ; quant à ceux qui ne s'enfoncent pas sous l'effet de la chute dans le péché, mais se relèvent d'une vie vaine comme on se relève du sommeil, l'Écriture leur dit que Dieu se lève et s'éveille avec eux ; pour ceux qui sont parvenus au bien en toute droiture, elle dit qu'il se tient debout ; pour ceux qui sont établis dans le bien, elle dit qu'il siège, et inversement, pour ceux qui se sont éloignés de la fermeté dans le bien, elle dit qu'il se meut et qu'il se promène. **426.** Ce que rapporte, à propos d'Adam, le récit historique quand il décrit *Dieu se promenant vers le soir dans le paradis*<sup>1</sup> : par *le soir*, il indique le penchant du premier homme pour ce qui est ténébreux et par le mouvement, le manque de constance et de stabilité de l'homme dans le bien<sup>1</sup>. **427.** Beaucoup de gens auront peut-être l'impression que tout cela est assez éloigné de la question proposée à notre examen, mais personne ne pourrait dire que la chose suivante n'est pas en accord avec notre propos, à savoir que beaucoup pensent que ce qui est insaisissable pour eux-mêmes ne peut pas être saisi non plus par Dieu et qu'ils estiment que ce qui échappe à leur propre intelligence, se situe aussi au-delà de la puissance divine. **428.** Or, nous-mêmes, nous faisons du nombre la mesure de la quantité<sup>2</sup> et le nombre n'est rien d'autre que la combinaison d'unités, du fait que l'unité s'accroît, de façon variée, pour former un grand nombre – en effet, la décade est aussi une unité, obtenue par une combinaison d'unités aboutissant à ce nombre, et, à son tour, la centaine, composée de décades, est une unité, et, de la même manière, le millier est une autre unité, et, de même, la myriade, obtenue proportionnellement par

345 *σμοῦ, ἡ μὲν ἐκ χιλιάδων, ἡ δὲ ἐξ ἑκατοντάδων πρὸς τοῦτο κεφαλαιουμένη, ἅπερ ἅπαντα τοῖς ὑποκειμένοις ἐπιμερίζοντες σημεῖα τῆς ποσότητος τῶν ἀριθμουμένων πραγμάτων ποιούμεθα* · **429.** ὡς ἂν οὖν παιδευθείημεν παρὰ τῆς θείας γραφῆς τὸ μηδὲν ἄγνωστον εἶναι τῷ Θεῷ, ἐξηριθμηῆσθαι παρ' αὐτοῦ λέγει τὸ πλῆθος τῶν ἄστρων<sup>v</sup>, οὐ τοῦτον τὸν τρόπον *350* γινομένης τῆς ἀριθμῆσεως (τίς γὰρ οὕτως εὐήθης ὡς τῷ περιττῷ καὶ ἀρτίῳ τὸν Θεὸν οἶεσθαι διαλαμβάνειν τὰ ὄντα καὶ διὰ τῆς τῶν μονάδων συνθέσεως πρὸς τὸ κεφάλαιον τῆς ἀθροισμένης ποσότητος τὸν ἀριθμὸν συμπεραίνειν;) · ἀλλ' ἐπειδὴ ἐν ἡμῖν ἀκριβῆς τοῦ ποσοῦ γνῶσις ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ *J 352 355* γίνεται, ὡς ἂν καὶ περὶ τοῦ Θεοῦ παιδευθείημεν ὅτι πάντα τῇ γνώσει τῆς σοφίας αὐτοῦ περιεληπταὶ καὶ οὐδὲν ἐκφεύγει τὴν ἀκριβῆ κατανόησιν, τούτου χάριν ἀριθμεῖν τὰ ἄστρα τὸν Θεὸν διωρίσατο, τοῦτο δὲ ὧν λέγει νοεῖν συμβουλεύων, μὴ κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἡμετέρας γνώσεως καὶ τὸ θεῖον οἶεσθαι *360* τῶν ὄντων ἐφάπτεσθαι, ἀλλὰ τὰ ἡμῖν ἄληπτά τε καὶ ἀνεπινόητα πάντα τῇ γνώσει τῆς θείας σοφίας ἐμπεριείργεσθαι. **430.** Τῶν γὰρ ἄστρων διὰ τὸ πλῆθος ἐκφευγόντων τὸν ἀριθμὸν ὡς πρὸς ἀνθρωπίνην ἐπίνοιαν, ἀπὸ μέρους τὸ πᾶν *PG 1056* ἐκδιδάσκων ὁ λόγος ἐκ τοῦ ταῦτα κατηγορηθῆσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ λέγειν τὸ μηδὲν τῶν ἡμῖν ἀγνωστον ἐκφεύγειν τοῦ Θεοῦ τὴν γνῶσιν διαμακρύρεται. Διὰ τοῦτό φησιν *'Ο ἀριθμῶν πλήθη ἄστρων'*, οὐκ ἀγνοῶν δηλαδὴ πρὶν ἐξαριθμηῆσαι τὴν τῶν ἄστρων ποσότητα. Πῶς γὰρ εἰκὸς αὐτὸν ἀγνοεῖν ὃ ἐποίησεν; **431.** Ὁ γὰρ τοῦ παντὸς ἐπιστάτης οὐκ ἂν ἀγνοοίη τὸ *370* ἐμπεριελημμένον τῇ περιεκτικῇ τῶν ὄλων δυνάμει. Τί δήποτε οὖν ἀριθμεῖ ἕπερ ἐπίσταται; Τῶν γὰρ ἀγνοούντων ἐστὶ τὸ τῷ ἀριθμῷ διαμετρεῖν τὴν ποσότητα, ὃ δὲ τὰ πάντα

multiplication, celle-ci étant la somme de milliers et le millier étant la somme de centaines ; tous ces nombres, nous les appliquons aux différents objets et nous en faisons les signes de la quantité des objets comptés. **429.** Pour nous instruire qu'il n'y a rien d'inconnaissable pour Dieu, la sainte Écriture dit que la multitude des astres a été comptée par lui<sup>v</sup> ; cependant le compte n'a pas été fait de la manière qui vient d'être décrite – quel homme est assez sot pour penser que Dieu prend connaissance des choses qui existent grâce aux nombres pairs et impairs et, qu'en combinant des unités, il finit par arriver au chiffre qui représente la somme totale de la quantité dans son ensemble ? Mais comme, dans notre cas, la connaissance exacte de la quantité se fait à l'aide du nombre, afin que nous soyons instruits, pour ce qui est de Dieu, que celui-ci embrasse tout par la connaissance de sa sagesse et que rien n'échappe à la perspicacité de son intelligence, pour ce motif, l'Écriture déclare que Dieu compte les astres, invitant, à travers ces paroles, à concevoir ceci : ne pas s'imaginer que c'est selon les possibilités limitées de notre connaissance que la divinité, elle aussi, atteint les réalités, mais que tout ce qui est insaisissable et inconcevable pour nous est embrassé par la connaissance de la divine sagesse. **430.** En effet, comme les astres échappent au dénombrement à cause de leur multitude dans la mesure où cela dépend de la capacité de concevoir de l'homme, le texte enseigne le tout par la partie, et, en disant que Dieu a compté les astres, atteste que rien de ce qui nous est inconnaissable n'échappe à la connaissance de Dieu. C'est pour ce motif qu'il est dit : *Celui qui compte la multitude des astres*<sup>w</sup>, quoiqu'il n'ignore assurément pas le nombre des astres avant de les avoir comptés. En effet, comment est-il vraisemblable qu'il ignore ce qu'il a créé ? **431.** Celui qui préside à l'univers ne saurait ignorer ce qui est embrassé par sa puissance qui contient en elle l'ensemble des réalités. Pourquoi, dès lors, compte-t-il ce qu'il sait ? En effet, il appartient aux ignorants de mesurer la quantité par le

εἰδῶς πρὸ γενέσεως ἀριθμοῦ διδασκάλου πρὸς τὴν τῶν ὑπο-  
 κειμένων γνῶσιν οὐκ ἐπιδέεται. Ἄλλὰ μὴν ἀριθμεῖν λέγεται  
 375 παρὰ τοῦ Δαβίδ· δηλονότι πρὸς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν  
 κατὰ τὸ ἡμῖν χωρητὸν τοῦ λόγου πρὸς σαφήνειαν κατιόντος  
 τὸ ἀκριβῶς εἰδέναι τὰ ἡμῖν ἄγνωστα διὰ τῆς τοῦ ἀριθμοῦ  
 σημασίας ὁ Δαβὶδ ἐνεδείξατο. **432.** Ὡσπερ οὖν ἀριθμεῖν  
 λέγεται οὐδὲν τῆς ἀριθμητικῆς περιόδου πρὸς τὴν τῶν ὄντων  
 380 γνῶσιν ἐπιδεόμενος, οὕτως καὶ πᾶσιν αὐτοῖς ὀνόματα καλεῖν<sup>x</sup>  
 ἢ προφητεία λέγει, οὐ ταύτην οἶμαι τὴν διὰ τῆς φωνῆς κλησιν  
 ὑποσημαίνουσα. Ἦ γὰρ ἂν εἰς ἀτοπὸν τι καὶ ἀνάξιον τῆς περὶ  
 Θεοῦ ὑπολήψεως ὁ λόγος προῖων καταλήγοι, εἴπερ ταῦτα  
 385 λέγοι τὰ ὀνόματα παρὰ τοῦ Θεοῦ τεθεῖσθαι τοῖς ἄστροις τὰ  
 ἐν τῇ συνηθείᾳ ἡμῶν ἀναστρεφόμενα. **433.** Εἰ γὰρ ταῦτά τις  
 δοίη θεόθεν ἐπικεκλήσθαι, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τῶν Ἑλληνικῶν  
 εἰδώλων ἐκεῖθεν οἶεσθαι τὴν κλησιν ἐπιπεφημισθαι τοῖς  
 ἄστροις καὶ ὅσα τῆς μυθικῆς ἱστορίας ἐπιλέγεται τοῖς  
 390 ἀστράφους ὀνόμασιν ἀληθῆ νομίσει, ὡς τοῦ Θεοῦ τὰς τοιαύτας  
 αὐτοῖς ἐπικυροῦντος φωνάς. Οὕτως ἢ ἐβδομάς τῶν ἐμπερι-  
 χομένων τῷ παντὶ πῶλῳ τοῖς Ἑλληνικοῖς εἰδώλοις ἐπιμε-  
 ρισθεῖσα ἔξω μέμψεως τοὺς πρὸς ταῦτα πεπλανημένους  
 ποιήσει, εἴπερ ἐκ Θεοῦ πιστευθεῖ τούτο διατετάχθαι.  
**434.** Οὕτως ὁ κατὰ τὸν Ὁρίωνα καὶ Σκορπίον μῦθος εἰς

x. Ps 147 (146), 4

1. Grégoire signale une fois de plus le danger de dérive lié aux déclarations manquant de nuances d'Eunome : à la limite, on en arrive à la conclusion que Dieu lui-même est à l'origine du nom des divinités païennes d'après lesquelles sont dénommés les sept planètes et d'autres astres. Il s'agit d'un cas typique de réduction à l'absurde. Mais plus loin, Grégoire concède que l'Écriture utilise certains de ces noms et il en propose une explication : voir CE II, 437-439.

2. Les planètes sont dénommées « astres errants » (οἱ πλάνητες) à cause de leur rotation et des variations périodiques de l'endroit précis où elles apparaissent : les planètes sont distinguées des « étoiles fixes » (ἀστέρεις ἀπλανεῖς). Les Grecs donnent le chiffre de cinq, puis de sept planètes. Les

nombre ; par contre, celui qui connaît toutes choses avant même leur naissance n'a pas besoin du nombre qui lui enseigne la connaissance des objets. Mais, dira-t-on, David affirme qu'il compte : il est évident que le texte s'abaisse pour notre instruction, par souci de clarté, en s'adaptant à nos capacités, quand David a indiqué par la signification du nombre que Dieu sait de façon exacte ce qui nous est inconnaissable. **432.** De même donc qu'il est dit qu'il compte, alors qu'il n'a nul besoin de recourir au décompte arithmétique pour connaître les choses qui existent, de même la prophétie dit qu'il appelle chacun par son nom<sup>x</sup>, sans donner à entendre par là, je pense, l'appellation qui se fait par la voix. A la vérité, si on poussait le raisonnement, il aboutirait à quelque chose d'absurde et d'indigne en ce qui concerne la conception de Dieu, si vraiment il dit que Dieu a assigné aux astres les noms dont nous faisons couramment usage. **433.** En effet, si quelqu'un admettait que ces appellations sont d'origine divine, nécessairement il devrait aussi croire que les appellations des idoles grecques assignées aux astres ont la même origine et estimer vrai tout ce que rapportent les récits mythiques au sujet des noms des astres, comme si Dieu authentifiait de telles dénominations<sup>1</sup>. Ainsi l'hebdomade des planètes qui encerclent tout le pôle, portant respectivement les noms d'une idole grecque, disculpera ceux qui se sont trompés à ce sujet, si vraiment on croit que Dieu en a décidé ainsi<sup>2</sup>. **434.** De cette manière, les fables<sup>3</sup> concer-

noms pour les désigner proviennent de la mythologie : ainsi Mars porte en grec le nom d'Arès, Vénus le nom d'Aphrodite, Mercure le nom d'Hermès, Jupiter celui de Zeus, Saturne celui de Kronos. Mais il existe aussi des noms dérivés de l'observation : par ex., Jupiter peut être désigné par Phaëthon (le brillant), Vénus par Phosphoros (qui apporte la lumière), Mars par Pyrocios (l'ardent).

3. Pour les différents astres et constellations, W. JAEGER donne la référence du PSEUDO-ERATOSTHÈNE, *Catasterismi*, dans A. OLIVIERI (ed), *Mythographi graeci* III, 1, Leipzig 1897, p. 5, 9, 30, 36, 37, 39, 41 (voir les nouvelles éditions de J. PAMIAS I MASSANA, Barcelone 2004, et de J. PAMIAS UND K. GEUS, Oberhaid 2007).

395 πίστιν ἄγεται καὶ τὰ περὶ τῆς Ἄργουος διηγήματα καὶ ὁ  
 Κύκνος καὶ ὁ Ἄετός καὶ ὁ Κύων ἢ τε κατὰ τὸν Στέφανον τῆς  
 Ἀριάδνης μυθοποιία, καὶ τοῦ ζωοφόρου κύκλου τῶν κατὰ  
 τινὰ σχηματισμὸν ἐπινοηθέντων τοῖς φαινομένοις ὀνομάτων  
 Θεὸν εὐρετὴν ὑπονοεῖσθαι κατασκευάσει, εἴπερ καλῶς ὁ  
 400 Εὐνόμιος οἶεται τὸν Δαβὶδ λέγειν ὅτι ταῦτα αὐτοῖς τὰ ὀνό-  
 ματα ὁ Θεὸς ἐπιτίθησι. **435.** Ἐπεὶ οὖν ἄτοπον τῶν τοιούτων  
 ὀνομάτων τὸν Θεὸν εὐρετὴν οἶεσθαι, ὡς ἂν μὴ καὶ τὰ τῶν  
 εἰδώλων ὀνόματα ἐκεῖθεν τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι δοκοίη, καλῶς  
 ἂν ἔχοι μὴ ἀνεξετάστως τὸ ῥηθὲν παραδέξασθαι, ἀλλὰ καθ'  
 405 ὁμοιότητα τῶν κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἡμῖν νενοημένων καὶ τὸν ἐν  
 τούτῳ νοῦν κατανοῆσαι. Ἐπειδὴ γὰρ ἐν ἡμῖν μαρτύριον  
 τῆς ἀκριβοῦς ἐστὶ γνώσεως τὸ ἐξ ὀνόματος παρ' ἡμῶν προσ-  
 καλεῖσθαι τὸν γνώριμον, διδάσκει διὰ τούτων ἡμᾶς ὅτι τῶν  
 ἡμῖν ἀλήπτων οὐ μόνον τὸ πλήρωμα τῆς ἐν κεφαλῶν ἀθροί-  
 J 354 410 ζομένης ποσότητος διαλαμβάνει τῇ γνώσει ὁ τὸ πᾶν περιέ-  
 χων, ἀλλὰ καὶ τὰ καθ' ἕκαστον δι' ἀκριβείας ἐπίσταται.  
**436.** Τοῦτου χάριν οὐ μόνον ἐξηριθμηκέναι τὰ πλήθη τῶν  
 ἀστρων αὐτὸν ὁ λόγος φησίν, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὀνόματος ἕκαστον  
 PG 1057 προσκαλεῖσθαι, ὅπερ σημαίνει | τὸ μέχρι τῶν λεπτοτέρων  
 415 διήκειν αὐτοῦ τὴν ἀκριβείαν καὶ οὕτως ἀκριβῶς ἐπιγινώσκειν  
 τὰ καθ' ἕκαστον, ὡς ὁ ἄνθρωπος τὸν δι' ὀνόματος αὐτῷ  
 γνωρίζομενον. Εἰ δέ τις λέγοι ἄλλας εἶναι τὰς παρὰ τοῦ Θεοῦ  
 τοῖς ἀστροῖς ἐπικειμένους φωνάς, ἃς ἀγνοεῖν οἶεται τὴν ἀνθρω-  
 πίνην χρῆσιν, περὶ ὧν ὑπολαμβάνει τὸν Δαβὶδ εἰρηκέναι,  
 420 πόρρω τῆς ἀληθείας ὁ τοιοῦτος ἀποπλανᾶται. **437.** Εἰ γὰρ ἦν  
 ἕτερα ἐπὶ τῶν ἀστρων ὀνόματα, οὐκ ἂν ἡ θεία γραφὴ τούτων  
 ἐποιεῖτο μνήμην τῶν ὀνομάτων, ἃ ἐν τῇ καταχρήσει τῆς  
 Ἑλληνικῆς συνηθείας ἐστίν, Ἡσαίου μὲν λέγοντος Ὁ ποιῶν

nant Orion et le Scorpion sont rendues crédibles et de même les récits relatifs à Argô, au Cygne, à l'Aigle, au Chien, et l'histoire mythique concernant la couronne d'Ariane, et on cherchera aussi à prouver que Dieu doit être conçu comme l'inventeur des noms qui ont été imaginés en fonction de certaines configurations des réalités visibles pour le cercle du Zodiaque<sup>1</sup>, si vraiment Eunome a raison de penser que David dit que Dieu leur assigne ces noms. **435.** Puisqu'il est donc absurde de penser que Dieu est l'inventeur de ces noms, et afin que les noms des idoles ne donnent pas l'impression de tenir leur origine de lui, il serait bon de ne pas laisser inexaminé ce qui a été dit, mais d'essayer d'en saisir le sens à l'instar de ce que nous avons conçu pour le nombre. Comme le fait de désigner par un nom celui qui est connu de nous est pour nous l'attestation d'une connaissance exacte<sup>2</sup>, l'Écriture nous enseigne par là que celui qui contient l'univers, parmi ce qui nous est insaisissable, non seulement saisit l'ensemble des réalités prises comme un tout, mais connaît aussi avec exactitude chacune prise une à une<sup>3</sup>. **436.** C'est pourquoi le texte dit non seulement qu'il a compté la multitude des astres, mais aussi qu'il les appelle chacun par son nom, ce qui signifie que sa perspicacité atteint même les plus petits d'entre eux et qu'ainsi il les connaît chacun un par un, de façon aussi précise que l'homme connaît celui qui lui est connu par son nom. Si quelqu'un déclare que les appellations assignées par Dieu aux astres sont différentes et s'il pense que l'usage humain les ignore, si c'est à elles qu'il suppose que David s'est référé, un tel homme s'égaré loin de la vérité. **437.** En effet, si les noms donnés aux astres étaient différents, la divine Écriture ne ferait pas mention de ces noms qui sont conformes à l'usage courant grec. C'est ainsi qu'Isaïe dit : *Celui*

1. Cercle du Zodiaque : voir *CE* II, 71.

2. C'est l'un des rares passages où Grégoire reconnaît à l'homme la possibilité d'une connaissance exacte traduite dans un langage juste. Dans le cadre de la polémique avec Eunome, il souligne plutôt l'imperfection des connaissances humaines. Voir M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, p. 45.

3. L'argumentation concernant les noms des astres et constellations est la même que pour le décompte des étoiles : il s'agit d'un langage imagé destiné à exprimer l'idée que Dieu connaît tout.

Πλειάδα καὶ Ἑσπερον καὶ Ἀρκτοῦρον καὶ ταμεῖα Νότου<sup>y</sup>,  
 425 τοῦ δὲ Ἴωδ τὸν Ὠρίωνα καὶ τὴν Ἀσηρώθ<sup>z</sup> ὀνομάζοντος, ὡς  
 ἐκ τούτου δῆλον εἶναι, ὅτι τοῖς ἐν τῷ βίῳ τετριμμένοις ὀνό-  
 μασι πρὸς διδασκαλίαν ἡμῶν συγκέχρηται ἡ θεία γραφή.  
 Οὕτω καὶ Ἀμαλθείας κέρασ<sup>aa</sup> ἐν τῷ Ἴωδ ἀκηκόαμεν καὶ παρὰ  
 τῷ Ἡσαΐα Σειρωῆνας<sup>ab</sup>, τοῦ μὲν τὸ πάμφορον τῶν ἀγαθῶν ἐκ  
 430 τῆς Ἑλληνικῆς ὑπονοίας οὕτω κατονομάζοντος, Ἡσαΐου δὲ  
 τὴν ἐξ ἀκοῆς ἠδονὴν τῷ τῶν Σειρήνων παραδηλοῦντος ὀνόμα-  
 τι. **438.** Ὡσπερ οὖν ἐνταῦθα τοῖς ἐκ τῶν μυθικῶν διηγημάτων  
 ὀνόμασιν ὁ θεόπνευστος συνεχρήσατο λόγος, πρὸς τὸ τῶν  
 ἀκούοντων χρήσιμον βλέπων, οὕτω κακῆϊ τὰς ἐκ τῆς ἀνθρω-  
 435 πίνης ἐπινοίας τοῖς ἄστροις ἐπικληθείσας φωνὰς εἶπεν ἀνε-  
 παισχύντως ὁ λόγος, διδάσκων ὅτι πᾶν | πρᾶγμα τὸ ὅπως οὖν  
 παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ὀνομαζόμενον ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπαρξίν ἔχει,  
 τὸ πρᾶγμα, οὐχὶ τὸ ὄνομα. **439.** Οὐ γὰρ ὁ ὀνομαζόμενος, ἀλλ' ὁ  
 ποιῶν, φησί, Πλειάδα καὶ Ἑσπερον καὶ Ἀρκτοῦρον<sup>ac</sup>. Οὐκοῦν

J 355

y. Jb 9, 9    z. Cf. Jb 38, 31-32    aa. Jb 42, 14    ab. Is 13, 21  
 ac. Jb 9, 9

1. Les Pléiades constituent une petite constellation dont les étoiles sont groupées et comme attachées les unes aux autres.

2. Hespérus : Vénus.

3. Arcturus : étoile de la constellation du Bouvier, en face de la Grande Ourse.

4. Chambre du Sud : constellation australe.

5. La Couronne (*Mazzâmôth* = plein de majesté) désigne une constellation particulièrement lumineuse qui peut être mise en parallèle avec la Grande Ourse (Jb 38, 32).

6. Corne d'Amalthée : Jb 42, 14 LXX. Amalthée est la chèvre ou nourrice de Zeus changée plus tard en constellation. La corne d'Amalthée équivaut à la corne d'abondance. Même problématique dans *In Cant.* IX, GNO VI, p. 288, 6 s. Grégoire y explique aussi que l'Écriture a parfois recours à certains mythes du dehors, de manière à rendre plus accessible le sens sous-jacent. Ainsi le livre de Job mentionne Corne d'Amalthée comme nom de la troisième fille de Job : « Il est évident pour tout le monde que c'est la mythologie grecque qui a forgé le récit relatif à Amalthée : à en

qui fait les Pléiades<sup>1</sup> et Hespérus<sup>2</sup> et Arcturus<sup>3</sup> et les Chambres du Sud<sup>4 y</sup> et que Job nomme Orion et Asémôth<sup>5 z</sup>, si bien qu'il en ressort clairement que, pour nous instruire, la divine Écriture se sert des noms qui sont d'un usage courant dans notre vie. De la même manière, nous entendons Job parler de la corne d'Amalthée<sup>aa 6</sup> et Isaïe de sirène<sup>ab</sup>, le premier dénommant ainsi l'abondance de tous les biens selon une conception grecque, Isaïe indiquant par le nom de sirènes ce qui charme l'oreille<sup>7</sup>. **438.** Donc, de même que dans ce passage, la parole divinement inspirée a utilisé des noms provenant de récits mythiques<sup>8</sup>, parce qu'elle a en vue l'intérêt des auditeurs, de même, ailleurs, le texte rapporte, sans aucun sentiment de honte, des appellations attribuées aux astres en vertu de la pensée conceptuelle humaine, enseignant par là que toute réalité recevant un nom, quel qu'il soit, de la part des hommes, tient sa subsistance de Dieu, je veux dire la réalité et non pas le nom. **439.** En effet, l'Écriture ne dit pas : Celui qui nomme, mais *Celui qui fait les Pléiades et Hespérus et Arcturus*<sup>ac</sup>. Je pense donc qu'il a

croire la fable, Amalthée, qui était une chèvre, aurait servi de nourrice à l'illustre Crétois et, une de ses cornes s'étant détachée, du creux de celle-ci aurait jailli une abondance de fruits de toute sorte. La sainte Écriture ajouterait-elle donc foi à la légende d'Amalthée ? Nullement, mais en témoignant, par ce nom, que la fille de Job possède toute espèce de fécondité dans les biens de la vertu, elle fait en sorte que celui qui écoute l'Écriture d'une manière réfléchie ne retienne du nom en question que la visée laudative et laisse tomber le merveilleux mythologique » (trad. A. ROUSSEAU, dans GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles 2008, p. 215).

7. Dans Isaïe (LXX), « sirène » désigne des bêtes du désert qui occuperont les futures ruines de Babylone. L'interprétation de Grégoire, qui fait allusion à Homère, est donc assez éloignée du texte d'Isaïe.

8. On ne saurait accuser Grégoire d'avoir évité de répondre à une objection basée sur l'emploi de noms provenant de la mythologie grecque. L'explication qu'il en donne rejoint le principe général : c'est par condescendance divine que l'Écriture tient compte de l'usage courant pour se faire mieux comprendre de la part des hommes, mais ce n'est pas Dieu qui est à l'origine directe de ces noms.

440 ἰκανῶς οἶμαι διὰ τῶν εἰρημένων καὶ τὸν Δαβὶδ τῆς ἡμετέρας  
 ὑπολήψεως σύμμαχον ἀποδεδεῖχθαι, οὐ τὸ κατονομάζειν τὸν  
 Θεὸν τὰ ἄστρα διὰ τῆς προφητείας διδάσκοντα, ἀλλὰ τὸ  
 ἀκριβῶς γινώσκειν κατὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων συνήθειαν τῶν  
 ἐκείνους μάλιστα δι' ἀκριβείας ἐπισταμένων, οὓς καὶ ὀνομα-  
 445 στί προσκαλεῖσθαι διὰ πολλὴν συνήθειαν δύνανται. **440.** Εἰ δὲ  
 χρῆ καὶ τὴν παρὰ τῶν πολλῶν ἐπὶ τοῖς ῥητοῖς τούτοις τῆς  
 ψαλμωδίας ἐκθέσθαι διάνοιαν, πολὺ μᾶλλον ἀπελεγχθήσεται  
 τὸ μάταιον τῆς Εὐνομίου περὶ τούτων οἰήσεως. Λέγουσι γάρ  
 οἱ ἐπιμελέστερον ἐζητακότες τὸν νοῦν τῆς θεοπνεύστου γρα-  
 450 φῆς ὅτι οὐ πάντα τὰ ὄντα τῆς θείας ἐστὶν ἐξαριθμήσεως ἄξια ·  
 ἐν τε γὰρ τοῖς εὐαγγελικοῖς συσσιτιοῖς τοῖς γεγονόσι κατὰ  
 τὴν ἔρημον οὔτε τὸ νηπιῶδες οὔτε τὸ γυναικεῖον ἀριθμοῦ  
 ἄξιον ἐνομισθη<sup>ad</sup>, καὶ ἐν τῇ ἐξόδῳ τοῦ Ἰσραηλίου λαοῦ μόνοι  
 τῷ ἀριθμῷ κατελέγησαν οἱ ἤδη κατὰ τῶν ἐχθρῶν ἔπλα φέρειν  
 455 καὶ ἀριστεύειν δυνάμενοι<sup>ae</sup>. **441.** Οὔτε γὰρ πάντων τὰ ὀνό-  
 ματα τοιαῦτά ἐστιν ὡς διὰ τοῦ θεοῦ στόματος φέρεσθαι, ἀλλ'  
 ἀριθμεῖται μὲν εἴ τι καθαρὸν καὶ οὐράνιον, ὃ διὰ τὸ ὕψος τῆς  
 πολιτείας ἀμιγῆς μένον τῆς πρὸς τὸν ζῆλον ἐπιμιξίας ἄστρον  
 λέγεται, ὀνομάζεται δὲ εἴ τι κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον τοῦ ἐγγρα-  
 460 φῆναι ταῖς θείαις δέλτοις ἄξιον γίνεται. Περὶ γὰρ τῶν ὑπε-  
 ναντίων φησὶν ὅτι *Ὁὐ μὴ μνησθῶ τῶν ὀνομάτων αὐτῶν*  
*διὰ χειλέων μου*<sup>af</sup>. **442.** Ὀνόματα δέ, οἷα τοῖς τοιοῦτοις  
 ἄστροις ἐπιβάλλει | ὁ κύριος, σαφῶς παρὰ τῆς Ἡσαίου προ-  
 φητείας | ἐμάθομεν ἢ φησιν *Ἐκάλεισά σε τὸ ὄνομά σου, ἐμὸς*  
 465 *εἰ σὺ*<sup>ag</sup> · ὥστε εἴ τις ἑαυτὸν κτήμα ποιεῖ τοῦ Θεοῦ, ὄνομα  
 τούτῳ τὸ ἔργον γίνεται. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐχέτω, ὅπως ἂν  
 ἔχειν δόξη τοῖς ἐντυγχάνουσιν. **443.** Ὁ δὲ προστίθησι τοῖς

PG 1060  
J 356

ad. Cf. Mt 1, 4, 21    ae. Cf. Ex 12, 37 ; Nb 1, 45    af. Ps 16 (15), 4  
 ag. Is 43, 1

1. Argument complémentaire : certains passages de l'Écriture font com-  
 prendre que Dieu ne juge pas toutes choses dignes d'être comptées ou  
 d'être nommées par leurs noms.

été démontré de façon suffisante, à travers ce qui a été dit,  
 que David lui aussi corrobore notre conception, en ce sens  
 qu'il enseigne à travers la prophétie non pas que Dieu attri-  
 bue leur nom aux astres, mais qu'il les connaît avec exacti-  
 tude, comme c'est habituel pour les hommes qui connais-  
 sent avec exactitude surtout ceux qu'ils peuvent appeler par  
 leur nom en raison d'une grande familiarité avec eux.  
**440.** S'il faut aussi faire état de l'interprétation donnée par  
 un grand nombre à propos de ces paroles du Psaume,  
 l'absurdité de l'opinion d'Eunome à ce sujet pourra être  
 encore mieux réfutée<sup>1</sup>. En effet, ceux qui ont étudié plus  
 soigneusement le sens de l'Écriture divinement inspirée<sup>2</sup>  
 affirment que toutes les choses ne sont pas dignes d'être  
 comptées par Dieu ; en effet, pour les repas au désert, dont  
 parlent les Évangiles, ni les enfants, ni les femmes n'ont été  
 jugés dignes d'être dénombrés<sup>ad</sup> et pour l'exode du peuple  
 d'Israël, seuls ceux qui étaient capables de prendre les armes  
 et de lutter vaillamment contre l'ennemi, ont été pris en  
 compte<sup>ae</sup>. **441.** Les noms pour désigner toutes choses ne  
 sont pas tous de nature à être prononcés par la bouche de  
 Dieu. Si ce qui est compté, c'est tout ce qui est pur et  
 céleste, ce qui, à cause de sa condition élevée, restant exempt  
 de mélange avec les ténèbres, est appelé astre, c'est par son  
 nom qu'est nommé tout ce qui, pour la même raison, est  
 digne d'être inscrit sur les tablettes divines. En effet, à pro-  
 pos des choses contraires, Dieu déclare : *Que je ne men-  
 tionne pas leur nom avec mes lèvres*<sup>af</sup>. **442.** Quelle sorte de  
 noms Dieu attribue à de tels astres, nous l'avons appris  
 clairement de la prophétie d'Isaïe qui dit : *Je t'ai appelé par  
 ton nom, toi, tu es à moi*<sup>ag</sup>. Par conséquent, si quelqu'un se  
 fait la possession de Dieu, cet acte devient son nom. Mais  
 qu'il en soit comme il plaira au lecteur. **443.** Cependant, à ce

2. Voir ORIGÈNE, *In Matthaëum* XI, 3, *GCS* 38, p. 37, 21, comme le  
 signale W. JAEGER. Cl. Moerschmann signale qu'Origène a développé l'idée  
 sous forme d'un commentaire allégorique, alors que Grégoire se contente  
 de mentionner le fait.

εἰρημένοις, τὰ πρῶτα τῆς κοσμογενείας εἰς μαρτυρίαν τοῦ  
 παρὰ τοῦ Θεοῦ τοῖς οὔσι τὰς φωνὰς κεῖσθαι, ὧν περ ἐν τοῖς  
 470 κατόπιν ἰκανῶς ἐξητασμένων περιττῆν κρίνω τὴν ἐπανάλη-  
 ψιν, καὶ τὴν τοῦ Ἀδάμ φωνή<sup>ah</sup>, ἣν προφητικῶς εἰς Χριστὸν  
 καὶ τὴν ἐκκλησίαν γεγενῆσθαι φησιν ὁ ἀπόστολος<sup>ai</sup>, ἐρμη-  
 νεύετω κατ' ἐξουσίαν οὗτος ὡς βούλεται. **444.** Οὐδεὶς γὰρ  
 οὕτως ἡλίθιος ὡς Παύλου τὰ κεκρυμμένα τῶν μυστηρίων ἐν  
 475 τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος ἡμῖν ἐκκαλύπτοντος ἀξιοπιστότε-  
 ρον ἐρμηνέα τῶν θείων ποιήσασθαι τὸν Εὐνόμιον τὸν φανερῶς  
 ταῖς φωναῖς τῆς θεοπνεύστου μαρτυρίας ἀντιμαχόμενον καὶ  
 τὸ μὴ κατωνομάσθαι παρὰ τοῦ Ἀδάμ τῶν ἀλόγων τὰ εἶδη διὰ  
 τῆς παρεξηγήσεως τοῦ ῥήτου τούτου κατασκευάζειν ἐκδιαζό-  
 480 μενον.

**445.** Παρεῖσθω καὶ τὰ τῆς ὕβρεως αὐτοῦ ῥήματα καὶ ἡ  
 ἄχαρις ἀμουσία ἐκείνη καὶ ἡ κοπρώδης αὐτοῦ καὶ βεβολιτω-  
 μένη φωνὴ διεξιούσα μετὰ τῆς συνήθους εὐστομίας ταῦτα  
 κατὰ τοῦ διδασκάλου ἡμῶν · « τὸν σπορέα τῶν ζιζανίων<sup>a</sup> καὶ  
 5 τὴν τοῦ καρποῦ † πρόσοψιν καὶ Οὐαλεντίνου παραφθορὰν καὶ  
 τὸν παρ' ἐκείνου καρπὸν, ὃν ἐν τῇ ψυχῇ λέγει σεσωρευῆσθαι  
 τοῦ διδασκάλου », καὶ ἡ λοιπὴ τῶν εἰρημένων ἀηδία συγκα-

ah. Cf. Gn 2, 24 ; 1 Co 15, 45    ai. Cf. Ep 5, 31-32

a. Cf. Mt 13, 25-26

1. Voir *CE* II, 262, 269.

2. Pourquoi Grégoire mentionne-t-il ce passage sans en expliciter claire-  
 ment le contenu ? R. P. VAGGIONE (*Eunomius. The Extant Works*, p. 107  
 n. 12) suppose que Grégoire a fait des coupures dans l'exégèse de Gn  
 proposée par Eunome.

qu'il a déjà dit, Eunome ajoute que les débuts du récit de la  
 création du monde fournissent le témoignage que Dieu attri-  
 bue les appellations aux choses qui existent. Mais j'estime  
 superflu de répéter ce qui a été examiné avec le soin suffisant  
 dans ce qui précède<sup>1</sup>. Et la parole d'Adam<sup>ah</sup>, dont l'apôtre  
 dit qu'elle s'applique prophétiquement au Christ et à  
 l'Église<sup>ai</sup><sup>2</sup>, que cet homme l'interprète comme il l'entend.  
**444.** Personne n'est assez sot pour faire d'Eunome un inter-  
 prète des réalités divines plus digne de confiance que Paul  
 qui nous révèle, dans la puissance de l'Esprit, les mystères  
 cachés, alors qu'Eunome s'oppose ouvertement aux paroles  
 du témoignage divinement inspiré et s'applique de toutes  
 ses forces à prouver, à travers une fausse exégèse du passage  
 en question, qu'Adam n'a pas assigné leur nom aux diffé-  
 rentes espèces d'animaux sans raison<sup>3</sup>.

## XI. L'incorruptibilité dans ses rapports avec l'être-inengendré et la substance

**Le cas de l'incorruptibilité** **445.** Passons aussi sur ses paro-  
 les insolentes, ses grossièretés  
 déplaissantes et sa voix couverte de  
 fange et d'ordures qui, avec sa grâce coutumière dans le  
 langage, lance cette série d'accusations contre notre maître :  
 « Semeur d'ivraie<sup>a</sup>, aspect du fruit<sup>4</sup>, corruption de Valen-  
 tin<sup>5</sup>, fruit de celui-ci », dont il dit que « notre maître l'a  
 amassé dans son âme » ; que le reste de ses propos odieux

3. Ce paragraphe semble prouver qu'Eunome a bien parlé de Gn 2, 29,  
 tout en maintenant son affirmation que c'est Dieu qui a donné les noms aux  
 animaux.

4. W. JAEGER signale que le texte semble être corrompu.

5. L'accusation devient plus claire dans *CE* II, 464.

λυφθήτω τῇ σιωπῇ, καθάπερ καὶ τὰ μεμυδηκότα τῶν σωμάτων τῇ γῆ κατακρύπτομεν, ὡς μὴ πολλοῖς δι' ὄχλου τὴν  
10 δυσωδίαν γίνεσθαι.

**446.** Πρὸς δὲ τὴν ἀκολουθίαν τῶν εἰρημένων μετενεκτέον τὸν λόγον. Πάλιν γὰρ ἐκτίθεται τινα ῥῆσιν τοῦ διδασκάλου ἔχουσιν οὕτως : « Ἄφθαρτον γὰρ καὶ ἀγέννητον τὸν Θεὸν |  
J 357 τῶν ὄλων λέγομεν, κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς τοῖς ὀνόμασι  
15 τούτοις χρώμενοι : ὅταν μὲν γὰρ εἰς τοὺς κατόπιν αἰῶνας ἀποθιλέψωμεν, ὑπερεκπίπτουσιν πάσης περιγραφῆς εὐρίσκοντες τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ ἀγέννητον αὐτὸν λέγομεν : ὅταν δὲ τοῖς ἐπερχομένοις αἰῶσι τὸν νοῦν ἐπιβάλωμεν, τὸ ἀόριστον καὶ ἄπειρον καὶ οὐδενὶ τέλει καταληπτὸν προσηγορούσαμεν  
20 ἄφθαρτον. **447.** Ὡς οὖν τὸ ἀτελεύτητον τῆς ζωῆς ἄφθαρτον, οὕτω τὸ ἀναρχον αὐτῆς ἀγέννητον ὀνομάσθη, τῇ ἐπινοίᾳ ἡμῶν ἐπιθεωρούντων ταῦτα. » Τὴν μὲν οὖν λοιδορίαν, ἣν προοίμιον τῆς τῶν εἰρημένων θεωρίας πεποιήται, πάλιν παρήσομεν, « σπέρματός τινος ὑπαλλαγὴν » καὶ « σπορᾶς  
25 καθηγγητὴν » καὶ « τὸ τῆς μέμψεως ἀσυλλόγιστον » καὶ ὅσα ἄλλα τῇ ἀκορήτῳ γλώσσει κενεμθατῶν διεξέρχεται : ἐφ' ᾧ δὲ διαβάλλειν ἐπιχειρεῖ συκοφαντῶν τὸν λόγον, πρὸς τοῦτο καὶ ἡμεῖς τραπησόμεθα. **448.** Ἐλέγγειν ἡμᾶς ἐπαγγέλλεται ὡς μὴ φύσει λέγοντας ἄφθαρτον εἶναι τὸ θεῖον. Ἡμεῖς δὲ μόνον  
30 τῆς φύσεως ἀλλοτριούμεν ἐκεῖνα ὅσα ἐπίκτητα γίνονται τισὶ καὶ ἀπόκτητα : ὧν δὲ ἄνευ τὸ ὑποκείμενον νοηθῆναι φύσιν οὐκ ἔχει, πῶς ἂν τις ἐν αἰτίᾳ γένοιτο ὡς αὐτὴν ἑαυτῆς διαχω-

1. La question de l'incorruptibilité et de l'être-inengendré a déjà été abordée dans *CE I*, 668-684 et *CE II*, 130-147 ; elle peut sembler représenter une sorte de parenthèse au sein d'un développement plus général sur la pensée conceptuelle et le langage de l'Écriture. En réalité, elle nous ramène au cœur du débat, à savoir la portée du terme d'« inengendré ».

2. Cette citation comporte de légères variantes par rapport au texte reçu : celui-ci porte *προσαγορεύοντες* là où la citation porte *χρώμενοι*, *πάσης περιγραφῆς* au lieu de *πάσης ἀρχῆς*, *τῇ ἐπινοίᾳ θεωρούντων ἐκάτερα* au lieu de *τῇ ἐπινοίᾳ θεωρούντων ταῦτα*. Les changements sont-ils dus à Eunome ou à Grégoire ?

soit couvert du voile du silence, comme on enfouit sous terre les corps en putréfaction, pour éviter que leur odeur fétide n'importune un plus grand nombre de personnes.

**446.** Il faut faire porter maintenant notre discours sur la suite de ce qu'il dit <sup>1</sup>. De nouveau, il produit un passage de notre maître dont la teneur est la suivante : « Nous nommons le Dieu de l'univers incorruptible et inengendré, en utilisant <sup>2</sup> ces appellations selon des visées différentes. En effet, lorsque nous regardons vers les siècles passés et que nous découvrons que la vie de Dieu transcende toute délimitation, nous le nommons inengendré ; mais lorsque nous dirigeons l'attention de notre esprit vers les siècles à venir, nous appelons incorruptible ce qui est sans limite et sans fin et qui ne peut être délimité par aucun terme <sup>3</sup>. **447.** De même donc que le fait que sa vie ne connaît pas de terme est nommé incorruptible, de même le fait qu'elle n'a pas de commencement est nommé inengendré, en fonction de considérations auxquelles nous nous livrons selon la pensée conceptuelle <sup>4</sup>. » Nous passerons de nouveau sur les injures qu'Eunome formule en guise de préambule à l'examen de ce passage : « altération d'une semence », « maître de semence <sup>5</sup> », « manque de rigueur logique de son reproche » et tout le reste qu'il déverse de sa langue immonde en se mouvant dans le vide ; quant à nous, nous portons notre attention sur les points à propos desquels Eunome s'efforce d'attaquer calomnieusement le raisonnement de Basile. **448.** Eunome annonce qu'il va prouver que nous affirmons que la divinité n'est pas incorruptible par nature. Mais, pour notre part, nous considérons comme étranger à la nature uniquement ce qui est acquis par certains et qui peut être perdu, mais pour les choses sans lesquelles le sujet ne peut être pensé relativement à sa nature, comment quelqu'un

3. Certains manuscrits portent *τόν* au lieu de *τό*, ce qui autorise la traduction par « celui qui est sans limite ».

4. Voir BASILE, *CE I*, 7, *SC* 299, p. 192-193.

5. A mettre en relation avec les expressions qui figurent dans *CE II*, 445.



PG 1061

ρίζων | τὴν φύσιν ; Εἰ μὲν οὖν ἐπιγεννηματικὴν τῷ Θεῷ τὴν  
 ἀφθαρσίαν ὁ ἡμέτερος λόγος ἐπρέσβευεν ὡς ποτε περὶ αὐτὸν  
 35 μὴ οὖσαν ἢ ὡς οὐκ ἐσομένην ποτέ, καιρὸν ἂν εἶχε ταῦτα ἐπὶ  
 διαβολῇ καθ' ἡμῶν λέγειν. **449.** Εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν  
 καὶ ὁ νῦν ἐστὶ πάντοτε εἶναι τὸ θεῖον ὁ ἡμέτερος διορίζεται  
 λόγος καὶ οὐδὲν ἐκ παραυξήσεως αὐτῷ τινος καὶ προσθήκης  
 τῶν μὴ προσόντων προσγίνεσθαι, ἀλλ' ἐν παντὶ τῷ κατὰ τὸ  
 40 ἀγαθὸν νοουμένῳ καὶ λεγομένῳ πάντοτε εἶναι, πῶς μὴ κατὰ  
 φύσιν αὐτῷ προσμαρτυρεῖν τὴν ἀφθαρσίαν διαβαλλόμεθα ;  
**450.** Ἄλλ' ἐκ τῆς ὑπαναγνωσθείσης τῷ διδασκάλῳ ῥήσεως  
 τῆς τοιαύτης τοῦ λόγου διαβολῆς εἰληφέναι τὰς | ἀφορμὰς  
 5 J 358 σχηματίζεται, ὡς ἐκ τῆς παραθέσεως τῶν αἰώνων τῷ Θεῷ  
 45 τὴν ἀφθαρσίαν ἡμῶν πορίζόντων. Εἰ μὲν οὖν παρ' ἡμῶν τὸ  
 ἡμέτερον ῥητὸν προεφέρετο, ὑποπτος ἂν ἦν ἴσως εἰς ἀπολο-  
 γίαν ὁ λόγος, ὡς νῦν ἡμῶν ἐπιδιορθουμένων καὶ πρὸς τὸ  
 ἀνεύθυνον μετατιθέντων τὰς ὑπαιτίους φωνάς · ἐπεὶ δὲ παρὰ  
 τοῦ ἐχθροῦ τὰ ἡμέτερα λέγεται, τίς ἂν ἰσχυροτέρα γένοιτο  
 50 τῆς ἀληθείας ἀπόδειξις αὐτῆς τῆς τῶν ἀντιδικούντων ἡμῶν  
 μαρτυρίας ; **451.** Πῶς τοίνυν ὁ παρ' ἡμῶν ἔχει λόγος ὃν ἐπὶ  
 διαβολῇ προχειρίζεται καθ' ἡμῶν ὁ Εὐνόμιος ; « Ὅταν, φησί,  
 τοῖς ἐπερχομένοις αἰῶσι τὸν νοῦν ἐπιβάλωμεν, τὸ ἀόριστον  
 καὶ ἄπειρον καὶ οὐδενὶ τέλει καταληπτὸν προσηγορεύσαμεν  
 55 ἄφθαρτον. » Ἄρα τῷ πορίσαι τὸ προσαγορευῆσαι ταῦτὸν ὁ  
 Εὐνόμιος οἶεται ; Καὶ τίς οὕτως ἔξω τοῦ καθεστηκότος ἐστίν,  
 ὡς τὰς ἰδιαζούσας τῶν ῥημάτων τούτων ἀγνοεῖν ἐμφάσεις ;  
**452.** Πορίζει μὲν γὰρ ὁ τὸ μὴ προσὸν αὐτῷ κτησάμενος,  
 προσαγορεύει δὲ ὁ τὸ ὄν σημαντικῶς ὀνομάζων. Πῶς οὖν ἐπὶ

pourrait-il être accusé de séparer la nature en elle-même ? Si donc notre raisonnement avait fait prévaloir l'idée que l'incorruptibilité de Dieu est quelque chose d'adventice en tant qu'il fut un temps où l'incorruptibilité ne lui appartenait pas ou qu'il y aura un temps où elle ne lui appartiendra plus, c'est à juste titre qu'Eunome pourrait lancer son attaque calomnieuse contre nous. **449.** Mais si notre argumentation précise que la divinité est toujours la même et que ce qu'elle est maintenant, elle le sera toujours et que rien de ce qu'elle ne posséderait pas déjà, ne s'y ajoute sous forme d'une quelconque augmentation ou addition, mais qu'elle est toujours en possession de tout ce qui est conçu et affirmé comme bien, comment pouvons-nous être accusés calomnieusement de ne pas attribuer à Dieu une incorruptibilité conforme à sa nature ? **450.** Mais il fait croire que c'est du passage de notre maître cité plus haut qu'il a tiré l'occasion d'une telle accusation relative à son argumentation, comme si nous procurions <sup>1</sup> l'incorruptibilité à Dieu à partir de la juxtaposition des siècles. Or donc, si notre texte avait été présenté par nous-mêmes, nos propos pourraient peut-être susciter le soupçon d'être une défense personnelle, comme si nous cherchions à corriger et à modifier les paroles incriminées, en vue de les rendre irréprochables. Mais du moment que nos paroles sont rapportées par notre adversaire, quelle preuve de la vérité pourrait être plus solide que le témoignage même de nos adversaires ? **451.** Quelle est donc de notre part l'argumentation dont Eunome dispose pour nous attaquer calomnieusement ? « Lorsque, dit Basile, nous dirigeons l'attention de notre esprit vers les siècles à venir, nous appelons incorruptible ce qui est sans limite et sans fin et qui ne peut être délimité par aucun terme. » Est-ce qu'Eunome juge que « appeler » est la même chose que « procurer » ? Qui est hors de son assiette au point d'ignorer le sens propre de ces mots ? **452.** En effet, « procurer » se dit de celui qui fait acquérir à quelqu'un ce qu'il ne possède pas, « appeler » de celui qui nomme de manière

1. Le verbe πορίζω va jouer un rôle important dans les paragraphes qui suivent. Selon G. ARABATZIS (« Limites du langage, limites du monde », p. 380-381), ce terme est d'origine platonico-aristotélicienne.

60 τούτοις ὁ τῆς ἀληθείας φροντιστῆς οὐκ αἰσχύνεται ἐν προ-  
 δήλῳ τῆ συκοφαντίᾳ τὴν διαβολὴν συμπεραίνων ; Καὶ καθά-  
 περ οἱ ἕκ τινος πάθους μὴ βλέποντες ἐν ὄψει τῶν βλέπόντων  
 ἀσχημονοῦσι τὸ παρ' αὐτῶν μὴ ὀρώμενον καὶ παρὰ τῶν  
 ὑγιαίνοντων ἀγνωεῖσθαι νομίζοντες, τοιοῦτόν τι πέπονθεν ὁ  
 65 ὄξυδερκῆς οὗτος καὶ ταχὺς τὴν διάνοιαν τὴν ἰδίαν πρὸς τὴν  
 ἀλήθειαν πῆρῳσιν καὶ ἐν τοῖς ἀκούουσιν οἴεται. **453.** Καὶ τίς  
 οὕτως ἡλίθιος ὡς μὴ παραθεῖναι τῇ διαβολῇ τὰ συκοφαντού-  
 μενα ῥήματα καὶ ἐκ τῆς ἐκατέρων ἀναγνώσεως τὴν κακουρ-  
 γίαν τοῦ λογογράφου φωρᾶσαι ; Ὁ ἡμέτερος λόγος προσαγο-  
 70 ρεῖται τὸ ἄφθαρτον, ἐκεῖνος κατηγορεῖ τοῦ τὴν ἀφθαρσίαν  
 πορίζοντος. Τί κοινὸν ἔχει τὸ πορίζειν τῷ λέγειν ; Ἀπὸ τῶν  
 ἰδίων ἕκαστος εὐθύνεσθαι δίκαιος, οὐκ ἐκ τῶν ἀλλοτρίων  
 ὑπέχειν τὰς μέμψεις. Νυνὶ δὲ κατηγορεῖ μὲν ἡμῶν καὶ ἡ  
 πικρία πρὸς ἡμᾶς βλέπει, κατακρίνει δὲ οὐδένα κατὰ γε τὸν  
 75 ἀληθῆ λόγον ἢ ἑαυτόν. **454.** Εἰ γὰρ τὸ πορίζειν τῷ Θεῷ τὴν  
 ἀφθαρσίαν ὑπαίτιον, τοῦτο δὲ παρ' οὐδενὸς ἄλλου πλὴν παρ'  
 αὐτοῦ λέγεται μόνου, ἄρα αὐτὸς ἑαυτοῦ γίνεται ὁ συκοφάντης  
 κατηγοροῦς, τὸ ἑαυτοῦ διαβάλλων, οὐ τὸ ἡμέτερον.

Καὶ περὶ τοῦ κατὰ τὴν ἀγεννησίαν ὀνόματος ἡμεῖς μὲν  
 80 φάμεν, ὅτι ὥσπερ τὸ ἀτελεύτητον τῆς ζωῆς ἀφθαρτον, οὕτως  
 τὸ ἀναρχον αὐτῆς ἀγέννητον ὀνομάσθη · οὕτοσι δὲ παρὰ τῶν  
 αἰώνων ἡμᾶς λέγει κατὰ πάντων τῶν γεννητῶν προξενεῖν  
 αὐτῷ τὰ πρεσβεῖα. **455.** | Σιωπῶ τὸ βλάσφημον ὅτι κοινοποιεῖ  
 85 πρὸς πᾶν γεννητὸν τὸν μονογενῆ Θεόν, τῇ περιληπτικῇ φωνῇ  
 πρὸς ὁμοτίμους ὑπολήψεις παντὶ τῷ διὰ γενέσεως ὑφιστάτωτι

J 359

PG 1064

1. Progressivement on comprend mieux l'argumentation d'Eunome. Celui-ci accuse Basile d'attribuer à Dieu l'incorruptibilité en plus de l'être-inengendré, parce que Basile a attribué à Dieu le nom d'incorruptible. Il faut donc admettre que, selon Eunome, le nom et la réalité désignée sont si intimement liés que donner un nom revient à ajouter la réalité désignée à la nature divine. Eunome ne fait pas la distinction entre la réalité, l'idée que l'on a de cette réalité, le nom employé pour désigner la réalité.

2. Le verbe προξενέω employé au lieu de πορίζω a le sens de « procurer grâce à l'entremise de quelqu'un ».

significative ce qui existe. Comment donc, dans ce cas, notre homme qui médite sur la vérité ne rougit-il pas de construire ouvertement son accusation sur une fraude ? Il arrive que ceux qui ne voient pas à la suite d'une maladie, se comportent de façon inconvenante sous le regard de ceux qui voient, en pensant que ce qu'ils ne voient pas est aussi ignoré de ceux qui ont la vue saine ; quelque chose de semblable arrive à cet homme au regard perçant et à l'esprit vif : il s'imagine que ses auditeurs sont frappés eux aussi de la cécité qui lui est propre à l'égard de la vérité. **453.** Qui est assez sot pour ne pas mettre en parallèle les paroles incriminées et l'accusation et pour ne pas prendre notre logographe en flagrant délit de falsification, en lisant les deux ? Notre discours désigne ce qu'est l'incorruptible, cet homme accuse celui qui procure l'incorruptibilité <sup>1</sup>. Qu'y a-t-il de commun entre procurer et nommer ? Chaque homme a le droit de n'être censuré que d'après ses propres déclarations et de ne pas subir de reproches en raison de déclarations faites par d'autres. Or, cet homme nous accuse et il nous regarde avec aigreur, mais à vrai dire, il ne condamne personne d'autre que lui-même. **454.** En effet, si procurer à Dieu l'incorruptibilité est une charge et si cela n'est dit par personne d'autre que par lui seul, alors le dénonciateur devient accusateur de lui-même, car il accuse ses propres déclarations et non pas les nôtres.

### Le cas de l'être-inengendré

Et à propos du mot relatif à l'inengendrement, nous-mêmes nous disons que, de même que ce qui n'a pas de terme pour la vie est incorruptible, de même ce qui est sans commencement pour la vie est nommé inengendré. Mais cet homme affirme que nous procurons <sup>2</sup> à Dieu la primauté par rapport à tous les êtres créés en nous basant sur les siècles. **455.** Je passe sous silence son blasphème qui consiste à équiperer le Monogène Dieu à toutes les choses créées, en ramenant le Fils de Dieu, par un terme englobant, à l'idée d'égalité de dignité avec tous ces êtres qui

τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ κατάγων· ἀλλὰ τὴν ἀδιανόητον αὐτοῦ  
κακουργίαν τοῖς συνετωτέροις τῶν ἀκροατῶν προθήσω τῷ  
λόγῳ. « Παρὰ τῶν αἰώνων προξενεῖ Βασίλειος κατὰ πάντων  
τῶν γεννητῶν τῷ Θεῷ τὰ πρεσβεῖα. » Τίς ἡ ἀδιανόητος αὐτή  
90 κενοφωνία ; Πρόξενος Θεοῦ ἄνθρωπος γίνεται καὶ προξενεῖ  
διὰ τῶν αἰώνων αὐτῷ τὰ πρεσβεῖα ; **456.** Τίς ἡ ματαία τῶν  
ἀνυποστάτων τούτων ῥημάτων κενεμβασία, εἰ τὸ ὑπερεκ-  
πίπτων τὴν διαστηματικὴν τῶν αἰώνων παράτασιν ἐφ' ἐκά-  
95 λος εἶπεν σημαίνεσθαι ἐπὶ τοῦ, καθὼς εἶπεν ὁ ἀπόστολος,  
μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς ἔχοντος τέλος<sup>b</sup>, ὡς διάφοροις  
τοῖς ῥήμασι τὸ διάφορον σημανθῆναι τῆς ὑπολήψεως, καὶ διὰ  
τοῦτο τὸ μὲν πάσης ἀρχῆς ἀνώτερον ἀναρχον λέγεσθαι καὶ  
ἀγέννητον, τὸ δὲ μηδενὶ τέλει | περιγραφόμενον ἀθάνατον  
100 ὀνομάσαι καὶ ἀφθαρτον ; Ταῦτα πορισμὸν καὶ προξένησιν καὶ  
τὰ τοιαῦτα οὐκ αἰσχύνεται γράφων. **457.** Ἀλλὰ καὶ διχοτο-  
μεῖσθαι παρ' ἡμῶν φησι τοὺς αἰῶνας, ὥσπερ οὐκ ἀνεγνωκῶς  
ἂ παρέθετο ἢ ὡς ἐν ἐπιλήσμοσι τῶν λεγομένων τὸν ἑαυτοῦ  
λόγον διατιθεῖς. Τί φησιν ὁ διδάσκαλος ; Ἐὰν τὰ πρὸ τῆς  
105 κτίσεως ἐνόησωμεν καὶ τοὺς αἰῶνας τῷ λογισμῷ διαβάντες  
τὸ ἀπερίγραπτον τῆς αἰδίου ζωῆς λογισώμεθα, τῇ τοῦ ἀγεν-  
νήτου προσηγορίᾳ τὸ τοιοῦτον διάσημαίνομεν νόημα, καὶ εἰς  
τὸ ἐφεξῆς τὴν διάνοιαν τρέψωμεν καὶ περισσοτέραν τῶν αἰώ-  
νων τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ καταλάβωμεν, διὰ τῆς ἀτελευτήτου  
110 καὶ ἀφθάρτου φωνῆς τὴν διάνοιαν ταύτην διερμηνεύομεν.  
**458.** Ποῦ τέμνει τοὺς αἰῶνας ἐν τοῖς εἰρημένους ὁ λόγος, εἰ

b. He 7, 3

1. Cette citation formule un autre reproche d'ordre méthodologique fait à Basile. Celui-ci « se base sur les siècles » dans son raisonnement et prétend pouvoir définir des attributs de Dieu à partir de considérations sur la suite des siècles. Le reproche sera formulé de façon encore plus claire dans la suite. Voir aussi *CE I*, 508-518 ; 675-680.

2. Grégoire essaie d'expliquer que l'on peut envisager la question du « sans principe » de la vie divine ou celle du « sans fin » comme celle d'aspects différents de la même réalité qui est la nature de Dieu. Il s'agit de points de vue différents, le tout étant vu et pensé à partir de l'homme. Pour Eunome, par contre, ce genre de considérations est déplacé, car le terme

existent par voie de génération ; mais, dans mon exposé, je vais présenter à mes auditeurs les plus avisés sa mauvaise foi insensée : « Basile, dit-il, procure à Dieu la primauté par rapport à tous les êtres créés en se basant sur les siècles<sup>1</sup>. » Quel discours inintelligible et vide de sens ! L'homme devient « patron » de Dieu et lui procure la primauté en se basant sur les siècles. **456.** Quelle sottise de se mouvoir dans le vide en utilisant des mots sans consistance ! En effet, notre maître a dit que le caractère transcendant de la substance divine par rapport à l'extension des siècles dans les deux sens est exprimée par des mots significatifs, dans le cas de celui qui, selon l'apôtre, *n'a ni commencement des jours, ni fin de la vie*<sup>b</sup>, si bien que par la différence des termes est exprimée la différence des conceptions, et que, à cause de cela, ce qui est au-delà de tout commencement est dit « sans principe » et « inengendré » et ce qui n'est déterminé par aucune fin, est appelé « immortel » et « incorruptible ». Eunome n'a pas honte d'écrire que cela consiste à « procurer » et à être « patron » et autres choses de ce genre<sup>2</sup>. **457.** Mais Eunome affirme aussi que « nous divisons les siècles en deux<sup>3</sup> », comme s'il n'avait pas lu ce qu'il cite ou comme s'il avait exposé ses propos devant des gens qui ont oublié ce qui a été dit. Que dit notre maître ? Si nous considérons ce qui précède la création en parcourant en pensée les siècles, et si nous envisageons le caractère illimité de la vie éternelle, nous exprimons cette idée par l'appellation d' « inengendré » ; si nous tournons notre attention vers ce qui suit et si nous comprenons que la vie de Dieu transcende les siècles, nous rendons cette idée grâce aux termes « sans fin » et « incorruptible ». **458.** A quel endroit le discours

inengendré est d'origine divine et, à ce titre, doit être reçu tel quel. Voir J. S. O'LEARY, « Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », p. 321-322.

3. Voir *CE II*, 455.

τὴν ἀϊδιότητα τοῦ Θεοῦ κατὰ πᾶσαν ἐπιβολὴν ἐπίσης προ-  
 φαινομένην καὶ πανταχόθεν ὡσαύτως ἔχουσαν καὶ μηδενὶ  
 διαστήματι μετρομένην τοῖς κατὰ δύναμιν ἐξαγγέλλομεν  
 115 ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν ; **459.** Ἐπειδὴ γὰρ ἡ ἀνθρωπίνη  
 ζωὴ διαστηματικῶς κινουμένη ἀπὸ τινος ἀρχῆς εἰς τι τέλος  
 προοῦσα διέξεισι καὶ μεμέρισται πρὸς τὸ παρωχηκός τε καὶ  
 προσδοκώμενον ὃ τῆδε βίος, ὡς τὸ μὲν ἐλπίζεσθαι τὸ δὲ  
 120 μνημονεῦσθαι, τούτου χάριν ὡς πρὸς τὴν ἡμετέραν σχέσιν τό  
 τε παρωχηκός καὶ τὸ προσδοκώμενον τῆς διαστηματικῆς  
 παρατάσεως ἐννοοῦντες, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ὑπερκειμένης  
 φύσεως ἐκ καταχρήσεως λέγομεν, οὐχ ὡς τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς  
 ἰδίας ζωῆς κατόπιν ἑαυτοῦ τι καταλιπόντος διάστημα καὶ  
 πρὸς τὸ προκείμενον πάλιν ἐν τῷ ζῆν διοδεύοντος, ἀλλ' ὡς  
 125 τῆς ἡμετέρας κατανοήσεως ὡς πρὸς τὴν ἰδίαν ἡμῶν φύσιν  
 περινοούσης τὰ πράγματα καὶ τὸ αἰδιον ἐν τῷ παρωχηκῶτι  
 J 361 καὶ μέλλοντι διαμετρούσης, ὅταν μῆτε τὸ κατόπιν περικόπτῃ  
 προοῦσαν εἰς τὸ ἄπειρον τοῦ ἀορίστου τὴν ἔννοιαν, μῆτε τὸ  
 ἔμπροσθεν σύστασιν τινα καὶ ὄρον τῆς ἀπείρου ζωῆς ἐπαγ-  
 130 γέλλῃται. **460.** Εἰ ταῦτα καὶ νοοῦμεν καὶ λέγομεν, πῶς ἡμῖν  
 PG 1065 ἡ τῶν αἰώνων ἐπιθρουλεῖται τομῆ, εἰ μὴ καὶ τὴν ἀγίαν γραφὴν  
 διχοτομεῖν τοὺς αἰῶνας ὁ Εὐνόμιος λέγοι τῆ αὐτῆς διανοίᾳ τῆς  
 θείας ζωῆς τὴν ἀπειρίαν διασημαίνουσαν, τοῦ μὲν Δαβὶδ τὴν  
 πρὸ τῶν αἰώνων βασιλείαν ὑμνήσαντος, τοῦ δὲ Μωϋσέως τὴν  
 135 ὑπὲρ τοὺς αἰῶνας ἐκτεινομένην τοῦ Θεοῦ βασιλείαν δεί-  
 ξαντος ὡς ἐξ ἀμφοτέρων ἡμᾶς διδαχθῆναι ὅτι πᾶν διαστη-  
 ματικὸν νόημα ἐντὸς τῆς θείας φύσεως περιείληπται, τῆ ἀπει-  
 ρία τοῦ τὸ πᾶν περιέχοντος ἀπανταχόθεν ἔμπερατούμενον.

1. A mesure qu'il avance dans la réfutation, Grégoire précise sa théorie de la connaissance relative à la pensée conceptuelle et au langage qui en résulte. Ici, il insiste sur la catégorie du devenir qui caractérise le déroulement de notre vie, sur les données psychologiques liées au souvenir et à l'espoir (ou à l'attente). Ailleurs, il explique que pour Dieu, l'éternité, c'est l'éternel présent : voir *CE I*, 365-368 ; 372 ; 666-673 ; *CE III*, 1, 126-139 ;

divise-t-il les siècles en deux, si, dans la mesure de nos possibilités, nous proclamons, grâce à des verbes et des noms, que l'éternité de Dieu se révèle sous tous les rapports dans des conditions égales et reste toujours la même à tous les égards et n'est mesurée par aucun intervalle de temps ? **459.** Puisque la vie humaine qui se déroule par périodes progresse à partir d'un commencement vers une fin et que la vie ici-bas est divisée entre ce qui est passé et ce qui est attendu, si bien que nous espérons l'un et que nous nous souvenons de l'autre, à cause de cela, nous parlons par catachrèse au sujet de la nature suréminente, comme nous avons l'habitude de le faire, compte tenu de notre condition, en pensant à ce qui est passé et à ce qui est attendu eu égard à l'extension des périodes de temps, non pas en ce sens que Dieu laisse derrière lui quelque intervalle de sa propre vie et que, dans sa vie, il tend de nouveau vers quelque chose qui est situé devant lui, mais en ce sens que notre intelligence ne comprend les réalités que conformément à la nature qui nous est propre et mesure l'éternité en fonction du passé et du futur, le passé n'arrêtant pas la pensée dans sa remontée vers l'illimité et l'infini et le futur n'annonçant pas non plus un arrêt et un terme de la vie sans limites <sup>1</sup>. **460.** Si nous pensons et affirmons cela, pourquoi la division des siècles nous est-elle reprochée sans cesse ? A moins qu'Eunome n'affirme que la sainte Écriture divise aussi les siècles en deux, en indiquant selon la même conception l'infinité de la vie divine, puisque David chante le règne (de Dieu) avant les siècles et que Moïse montre que la royauté de Dieu s'étend au-delà des siècles, si bien que les deux nous apprennent que toute idée d'intervalle est contenue à l'intérieur de la nature divine, étant délimitée de toutes parts par l'infinité de celui

6, 1-22, 49-80 ; 7, 25-43. Voir URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, p. 7-17 ; DAVID L. BALAS, « Eternity and Time in Contra Eunomium », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 140-142 ; 142-146.

140 **461.** Ὁ μὲν γὰρ Μωϋσῆς εἰς τὸ ἐφεξῆς βλέπων βασιλεύειν αὐτόν φησι τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι<sup>c</sup> · ὁ δὲ μέγας Δαβὶδ πρὸς τὸ κατόπιν ἀγαγὼν τὴν διάνοιαν εἶπεν Ὁ δὲ Θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰῶνος<sup>d</sup>, καὶ πάλιν Εἰσακούσεται ὁ Θεὸς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων<sup>e</sup>.

145 **462.** Ἄλλ' ὁ σοφὸς Εὐνόμιος ἐρρῶσθαι φράσας τοῖς τηλικούτοις καθηγηταῖς ἄλλην φησὶν ἡμᾶς λέγειν ἀναρχον ζωῆν, ἐτέραν δὲ τὴν ἀτελεύτητον πάλιν καὶ αἰώνων τινῶν ἐτερότητας καὶ διαφορὰς συνδιασχίζουσας τῇ ἐτερότητι ἑαυτῶν καὶ τὴν περὶ Θεοῦ φαντασίαν. **463.** Ἄλλ' ὡς ἂν μὴ διὰ μακροῦ γένοιτο ἡμῖν ἢ πρὸς τὰ εἰρημένα μάχη, αὐτὴν προθήσομεν  
150 ἀδασάνιστόν τε καὶ ἀνεξέταστον τὴν ἐν τούτοις τοῦ Εὐνομίου φιλοπονίαν ἱκανὴν οὔσαν δι' ὧν σπουδάζει περὶ τὸ ψεῦδος ἐκδηλοτέραν ποιῆσαι τοῖς συνομιλοῦσιν τὴν ἀλήθειαν. Ἐρωτᾷ γὰρ ἡμᾶς προϊὼν τῷ λόγῳ, « τί ποτε τοὺς αἰῶνας οἰόμεθα » · καίτοι γε δικαιότερον ἦν παρ' ἡμῶν αὐτῷ τὰ τοιαῦτα προτε-  
155 νεσθαι τῶν ἐρωτημάτων · τίς γὰρ ἐστὶν ὁ τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν | ἐπεγνωκέναι λέγων ὁ τὰ ἡμῖν ἀνεφικτα καταληπτὰ τῇ ἰδίᾳ συνέσει διοριζόμενος ; Οὐκοῦν αὐτὸς ἡμῖν φυσιολο-

J 362

c. Ex 15, 18    d. Ps 74 (73), 12    e. Ps 55 (54), 20

1. Voir CE II, 451 et CE I, 365-368.

2. Déjà dans le CE I figure un passage qui va dans le même sens : voir CE I, 508-518 ; 675-680.

3. L'invitation réciproque à définir le sens du mot αἰών semble pleinement justifiée, vu que l'objectivité de la discussion est conditionnée par là. Néanmoins, il convient de signaler que dans le CE II, 13, Basile s'explique sur la notion d'αἰών. Si le Fils, explique-t-il, a été créé par le Père, alors que tout d'abord il n'était pas, alors il faut admettre un intervalle qui sépare le Père et le Fils : « L'usage commun range tout intervalle, soit dans le temps, soit dans les siècles, étant donné qu'à ce qu'est le temps dans les réalités sensibles correspond la nature du siècle (αἰώνιος) dans les réalités supracosmiques. » B. SESBOÛÉ explique que l'αἰών est la durée propre aux êtres

qui embrasse tout<sup>1</sup>. **461.** Considérant la suite des siècles, Moïse déclare : *Il règne de siècle en siècle pour toujours*<sup>c</sup> ; le grand David, se tournant en pensée vers le passé, déclare : *Dieu, notre Roi, avant les siècles*<sup>d</sup>, et encore : *Dieu entendra, lui qui existe avant les siècles*<sup>e</sup>.

### Le cas de la division de la substance

**462.** Mais le sage Eunome, donnant congé à des guides de cette importance, affirme que nous parlons d'une vie qui est « sans principe » et d'une autre vie qui est « sans fin » et de variétés et de différences de siècles qui, par leur diversité, entraînent l'éclatement même de l'idée de Dieu<sup>2</sup>. **463.** Mais pour que la querelle au sujet de ce qu'il dit ne prenne pas trop d'ampleur, nous allons présenter, sans l'avoir vérifié, ni examiné, la pratique laborieuse d'Eunome sur ce point, car elle suffit à rendre plus claire aux gens avisés la vérité à propos des soins qu'il prend pour établir le mensonge. En effet, en progressant dans son discours, il nous demande « quelle idée au juste nous avons des siècles<sup>3</sup> ». En réalité, c'était plutôt notre droit de lui soumettre une question de ce genre. Qui, en effet, est celui qui prétend connaître la substance de Dieu et qui soutient que ce qui nous est inaccessible est compréhensible à sa propre intelligence ? Que lui-même nous explique donc l'essence des siècles d'après les principes de la nature, lui qui se vante

créés, de nature purement intelligible et se situe entre le temps cosmique et l'éternité. C'est ce qu'au Moyen Age, on désignait par le terme *aevum*. Quant à la traduction, il vaut mieux éviter le terme d'éon à cause des risques de confusion avec les systèmes des éons gnostiques. Le terme de « siècle » est préférable. Voir B. SESBOÛÉ, dans BASILE, CE II, 13, SC 305, p. 48-49 et CE I, Introduction, SC 299, p. 88-89 ; V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, p. 33-41 ; A.-J. FESTUGIÈRE, « Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ », dans *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, p. 254-271.

γείτω τὴν τῶν αἰώνων οὐσίαν ὃ τὰ ὑπερέκεινα κατειληφέναι  
 κομπάζων, καὶ τὸ ἀμφίρημον τοῦτο καὶ διλήμματον τῆς  
 160 ἀποκρίσεως μὴ λίαν φοβερῶς ἐπισειέτω τοῖς ἰδιώταις ἡμῖν,  
 ὡς εἰ τόδε τοὺς αἰῶνας εἶναι νομίσομεν, τῆσδε τῆς ἀτοπίας  
 ὑπαπαντώσεως, καὶ εἰ τὸ ἕτερον, τῆς ἐτέρας. **464.** « Εἰ μὲν  
 γὰρ αἰδίλους, φησί, λέγοιτε, Ἕλληγες ἔσεσθε καὶ Οὐαλεντῖνοι  
 καὶ βάρβαροι · εἰ δὲ γεννητοὺς, οὐκέτι, φησὶν, ὁμολογήσετε  
 165 τῷ Θεῷ τὸ ἀγέννητον. » Ὡ τῆς ἀμάχου ταύτης καὶ ἀναντα-  
 γωνίστου ἐπιχειρήσεως · ἐάν τι γεννητὸν ὁμολογήθῃ, ὃ  
 Εὐνόμει, ἢ τοῦ ἀγεννήτου ὁμολογία παραγραφῆσεται. Καὶ  
 ποῦ σοι διερρυήκασιν αἱ τοῦ γεννητοῦ πρὸς τὸ ἀγεννητον  
 τεχνολογίαι, δι' ὧν τὸ ἀνόμοιον τῆς τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν γεγεν-  
 170 νηκότα οὐσίας κατεσκευάζετο ; **465.** Ἔοικεν γὰρ ἀφ' ὧν νῦν  
 διδασκόμεθα μὴ ἀνομοίως ἔχειν ὁ πατήρ κατὰ τὴν οὐσίαν ὡς  
 πρὸς τὸ γεννητὸν θεωρούμενος, ἀλλὰ καθόλου τῆ τοῦ ἀγεννή-  
 του ὁμολογία εἰς τὸ μὴ ὄν ἀναλύεσθαι, εἴπερ ἐάν γεννητοὺς  
 εἴπωμεν τοὺς αἰῶνας, εἰς τὸ μηκέτι τὸν ἀγέννητον ὁμολογεῖν  
 175 ἐναγόμεθα. Ἄλλ' ἰδωμεν τὴν ἀνάγκην δι' ἣν ἡμᾶς πρὸς τὴν  
 συγκατάθεσιν τῆς ἀτοπίας ταύτης συναναγκάζει. **466.** « Ὡν

1. Eunome rappelle que dans les écoles philosophiques, le terme d'*αἰών* servait à désigner l'éternité. Même BASILE confirme cette signification : « Certains jugent déjà les siècles dignes de l'appellation d'éternité, sous prétexte qu'ils se trouvent tenir cette dénomination du fait qu'ils sont continuellement » (*CE II*, 17, *SC* 305, p. 71). B. SESBOÜÉ signale qu'il existait une étymologie, communément admise, selon laquelle *αἰών* vient d'*αἰέ* et renvoie à l'étude de FESTUGIÈRE, citée *supra* (p. 409), p. 261. On pourrait ajouter qu'il existe une variante *αἰεῖ*, fréquente chez Homère et dans les textes religieux.

2. « Grecs », parce que les penseurs grecs admettaient assez généralement que l'*αἰών* désigne l'éternité ou la durée infinie.

3. « Valentinien », parce que ces gnostiques parlaient d'une multiplicité d'éons représentant le monde supracosmique et constituant le Plérôme. Voir A. ORBE, *La Epinoia*, p. 9-15.

4. Le sens de « barbares » dans ce contexte est plus difficile à déterminer. Faut-il comprendre par là « étrangers », comme le sont par exemple les Perses et les Mèdes ou bien « gens sans culture » ?

de comprendre les choses qui transcendent les siècles. Qu'il ne brandisse pas de façon trop effrayante devant nous, simples particuliers, le périlleux dilemme de sa réponse, à savoir que si nous pensons des siècles une chose, il en résultera telle absurdité et que si nous en pensons telle autre chose, il en résultera telle autre absurdité. **464.** « En effet, dit-il, si vous les appelez éternels <sup>1</sup>, vous serez des Grecs <sup>2</sup>, des Valentinieniens <sup>3</sup> et des barbares <sup>4</sup> ; si vous les nommez engendrés <sup>5</sup>, vous ne reconnaissez plus que Dieu est inengendré <sup>6</sup>. » Ô, quelle argumentation invincible et irrésistible ! Si quelque chose, ô Eunome, est admis comme engendré, l'affirmation d'être inengendré est éliminée ! Mais où se sont donc perdus les exposés conformes aux règles de l'art et relatifs à l'engendré par rapport à l'inengendré, grâce auxquels tu cherchais à prouver la dissimilitude entre le Fils et celui qui l'a engendré ? **465.** Il semble bien, d'après ce que nous apprenons maintenant, que le Père n'est pas dissemblable selon la substance, s'il est considéré par rapport à l'engendré, mais que, de façon générale, par la confession de son être-inengendré, nous le réduisons à la non-existence, s'il est vrai que lorsque nous disons que les siècles ont été engendrés, nous sommes amenés à ne plus confesser l'inengendré <sup>7</sup>. Mais examinons la nécessité par laquelle il veut nous forcer à donner notre assentiment à cette absurdité. **466.** « Si ces choses, dit-il, par

5. En réalité, BASILE avait précisé : « Puisque la pensée situe tous les siècles en deçà de la génération du Fils, étant donné qu'ils sont les créatures de celui-ci... » (*CE II*, 17, *SC* 305, p. 69). Par contre, on pourrait penser à un système d'engendrement en ce qui concerne les syzygies d'entités mâles et femelles qui forment des paires d'éons.

6. Grégoire s'explique plus en détail sur cette accusation dans *CE II*, 466-471.

7. Quelle est exactement la pensée d'Eunome ? Il semble bien qu'il cherche à montrer que, si on veut parler de la substance divine – qui selon lui est être-inengendré –, il faut s'abstenir de toute comparaison avec les créatures. Ainsi, raisonner à partir des siècles peut créer l'impression que l'être-inengendré dépend de l'existence des siècles. Voir J. S. O'LEARY, « Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », p. 324.

γὰρ τῆ παραθέσει, φησί, προσγίνεται τῷ Θεῷ τὸ ἀναρχον, τούτων οὐκ ὄντων οὐκ ἔσται τὸ προστιθέμενον. » Ὡ τῆς ἰσχυρᾶς ταύτης καὶ ἀφύκτου λαβῆς · ὡς ἐκ τῶν μέσων ἡμᾶς  
 PG 1068 180 τοῖς ἀλύτοις ἄμμασιν ἀθλητικῶς διασφίγγας | ἔχει. Τῆ παραθέσει τῶν αἰώνων προσγίνεσθαι λέγει τῷ Θεῷ τὸ ἀγέννητον. Παρὰ τίνος προσγίνεσθαι ; Τίς τοῦτό φησιν, ὅτι τῷ ἀνάρχω ὄντι ἐξ ἐπικτήσεως διὰ παραθέσεώς τινων προσγίνεται τὸ ἀγέννητον ; Οὐτε ἡ λέξις οὔτε ἡ διάνοια τῆς ἀτοπίας ταύτης  
 185 ἐν τοῖς ἡμετέροις ἐλέγχεται λόγοις. **467.** Ἡ μὲν γὰρ λέξις ἑαυτῆς | ἐστὶ συνήγορος οὐδὲν ἔχουσα τοιοῦτον οἶον καθ' ἡμῶν προενήνεκται · τῆς δὲ τῶν εἰρημένων ἐμφάσεως τίς ἂν ἐξηγητῆς ἀξιοπιστότερος νομισθεῖται αὐτῶν τῶν πατέρων τοῦ λόγου ; Οὐκοῦν ἡμεῖς δικαιότεροι λέγειν τί νοοῦμεν, ὅταν  
 190 ἐπέκεινα τῶν αἰώνων τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ εἶναι διορίζομεθα · λέγομεν δὲ ταῦτα ἄπερ ἐν τοῖς φθάσασιν εἴρηται. **468.** Ἀλλά φησι τῆς παραθέσεως τῶν αἰώνων οὐκ οὔσης ἀδύνατον εἶναι τὸ ἐκ ταύτης τῷ Θεῷ προστιθέμενον, προστεθεῖσθαι δὲ τὴν ἀγεννησίαν λέγει. Λεγέτω καὶ παρ' ὅτου τῷ Θεῷ τὸ τοιοῦτον  
 195 προστέθειται. Εἰ μὲν οὖν παρ' ἑαυτοῦ, γελοῖος ἂν εἴη τὴν ἰδίαν ἄνοιαν ἐπικαλῶν τοῖς ἡμετέροις λόγοις · εἰ δὲ παρ' ἡμῶν, ὑπαναγνώτω τὴν λέξιν, καὶ τὴν κατηγορίαν δεξόμεθα.

J 363

la juxtaposition desquelles Dieu acquiert d'être sans commencement, n'existent pas, il n'y aura point d'ajout. » Ô quelle prise vigoureuse et irrésistible ! Combien fortement, à la manière d'un lutteur, il nous tient enserré à la taille par des prises dont on ne peut se défaire ! Il affirme que la qualité d'inengendré est ajoutée à Dieu par la juxtaposition des siècles. Par qui est-elle ajoutée ? Qui est-ce qui soutient que la qualité d'inengendré est ajoutée à celui qui est sans commencement à la suite d'une acquisition par la voie d'une juxtaposition ? On ne saurait prouver que l'affirmation ou l'idée d'une telle absurdité figurent dans nos déclarations. **467.** Notre affirmation se justifie elle-même, car elle ne ressemble à rien de ce qui nous est reproché ; quant à la signification des paroles employées, quel interprète est jugé plus digne de foi que les auteurs des déclarations ? Nous avons donc un droit plus grand de dire ce que nous pensons, lorsque nous soutenons que la vie de Dieu transcende les siècles. Nous redisons donc ce qui a été dit plus haut. **468.** Eunome affirme que si la juxtaposition des siècles n'existe pas, il est impossible qu'il y ait quelque chose qui s'ajoute à Dieu à partir de celle-ci, mais il affirme que l'être-inengendré a été ajouté. Qu'il nous dise donc aussi de la part de qui une telle chose a été ajoutée à Dieu. Si c'est de sa part, il se rendrait ridicule en attribuant sa propre déraison à nos paroles ; si c'est de notre part, qu'il cite le passage et nous accepterons l'accusation <sup>1</sup>.

1. On peut être surpris que Grégoire ne songe pas à citer la mise au point de Basile à propos de l'origine des siècles : voir *CE* II, 464, note 5, mentionnant BASILE, *CE* II, 17.

### D. Questions de méthodologie théologique

#### XII. Eunome réduit tous les attributs divins à un seul

469. Ἀλλὰ παραδραμεῖν οἶμαι χρῆναι καὶ ταῦτα καὶ ὅσα  
 τούτων κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἔχεται. Παιδίων γὰρ ἀντικρὺς  
 ἐστὶν ἀθύρματα κατασκευάς τινας οἰκοδομημάτων ἐν ψάμμῳ  
 διατιθέντων. Συνθεῖς γὰρ τινὰ κώλου περιόδον καὶ μόλις ἐπὶ  
 5 τὸ πέρασ διεξελθὼν « τὴν αὐτὴν ζωὴν » ἀποδείκνυσιν « ἀναρ-  
 χὸν τε εἶναι καὶ ἀτελεύτητον », ἡμετέραν πληρῶν εὐχὴν ἐν τῇ  
 τοιαύτῃ σπουδῇ. Οὐδὲ γὰρ παρ' ἡμῶν ἄλλο τι λέγεται ἢ ὅτι  
 μία ἐστὶ καὶ συνεχὴς αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡ θεία ζωὴ, ἀπειρός τε  
 καὶ ἀίδιος καὶ οὐδαμῶθεν οὐδενὶ πέρατι κωλυομένη πρὸς τὸ  
 10 ἀόριστον. 470. Μέχρι τούτων ὁ λογογράφος τοὺς ἑαυτοῦ  
 πόνους καὶ τοὺς ἰδρωῖτας τῇ ἀληθείᾳ χαρίζεται, δεικνὺς τὴν  
 αὐτὴν ζωὴν κατ' οὐδέτερον μέρος περατουμένην, οὔτε εἰ τὸ  
 πρὸ αἰώνων τις ἐξετάζοι οὔτε εἰ τὸ μετὰ τοῦτο λογίζοιτο.  
 Ἄλλ' ἐν τοῖς ἐφεξῆς πάλιν πρὸς τὴν ἰδίαν ἐπανέρχεται σύγγυ-  
 15 σιν. Εἰπὼν γὰρ τὴν αὐτὴν εἶναι ζωὴν ἀναρχὸν τε καὶ ἀτε-  
 λεύτητον, ἀφείς τὸν περὶ τῆς ζωῆς λόγον καὶ τὰς ἐπιθεωρου-  
 μένας ὑπολήψεις τῇ θείᾳ ζωῇ εἰς μίαν τὰς πάσας ἔνοιαν  
 συντάξας | ἐν τὰ πάντα ἐποίησεν. 471. « Εἰ γὰρ ἡ ζωὴ, φησὶν,  
 ἀναρχὸς τε καὶ ἀτελεύτητος καὶ ἀφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννη-  
 20 τος, ταῦτ' ἂν εἴη τῷ ἀγεννήτῳ ἢ ἀφθαρσίᾳ καὶ τῷ ἀτελευ-  
 τήτῳ τὸ ἀναρχόν. » Καὶ προστίθησι τοῦτοις τὴν ἐκ τῶν  
 λογισμῶν συμμαχίαν · « οὐ γὰρ δυνατόν, φησί, τὴν μὲν ζωὴν  
 εἶναι μίαν, τὸν δὲ τοῦ ἀφθάρτου λόγον μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ  
 τοῦ ἀγεννήτου λόγῳ. » Καλῶς ὁ γενναῖος προστίθησι.

J 364

1. Cette formulation est surprenante, puisque *supra* Eunome avait plu-  
 tôt parlé de substance et que maintenant il parle de vie.

469. Mais je pense qu'il faut  
 passer sur ce point et sur les  
 autres, quels qu'ils soient, qui s'y  
 rattachent logiquement. En effet, ce sont tout simplement  
 des jeux comme les pratiquent les enfants qui construisent  
 dans le sable des sortes de maisons. En effet, ayant construit  
 un membre d'une période et étant à peine arrivé à la conclu-  
 sion, Eunome démontre que « la même vie est à la fois sans  
 commencement et sans fin »<sup>1</sup> et il comble nos désirs par un  
 effort de ce genre. En effet, nous n'avons dit rien d'autre que  
 ceci, à savoir que la vie divine est une et continue en elle-  
 même, sans limites et éternelle et, que nulle part, elle n'est  
 empêchée par une limite d'être infinie. 470. Jusque là, notre  
 écrivain consacre ses efforts et sa transpiration à la vérité, en  
 montrant que la vie de Dieu n'est limitée nulle part, qu'elle  
 soit examinée avant les siècles ou envisagée pour les siècles à  
 venir. Mais, dans la suite de son exposé, il revient de nouveau  
 à la confusion qui est la sienne. En effet, après avoir dit que  
 cette vie est sans commencement et sans fin, il cesse de  
 parler de la vie et réunit toutes les conceptions rendant  
 compte de la vie divine en une seule idée, en réduisant le  
 tout à une seule notion. 471. « En effet, dit-il, si la vie est  
 sans commencement, sans fin et incorruptible et inengen-  
 drée, alors l'incorruptibilité sera la même chose que le fait  
 d'être inengendré et le sans commencement la même chose  
 que le sans fin. » A ces paroles il ajoute ce que lui fournit  
 l'appel au raisonnement : « En effet, dit-il, il n'est pas possi-  
 ble que la vie soit une, alors que la notion d'incorruptible  
 n'est pas la même que celle d'inengendré. » Bel ajout de la  
 part de ce noble écrivain.



25 **472.** Δοκεῖ δὲ μὴδὲ τὸν τῆς δικαιοσύνης λόγον ἕτερον  
 παρὰ τὰ εἰρημένα τυγχάνειν μὴδὲ τὸν τῆς σοφίας καὶ τὸν τῆς  
 δυνάμεως καὶ τὸν τῆς ἀγαθότητος καὶ ἐκάστου τῶν θεο-  
 πρεπῶν ὀνομάτων, καὶ μὴδεὶς ἔστω λόγος κατὰ τὸ ἰδιάζον  
 30 ὑποκείσθω τὸ σημαίνον, καὶ εἷς ὑπογραφῆς λόγος τὸν  
 περὶ ἐκάστου τῶν λεγομένων ὄρον ἀποπληρούτω· κἂν  
 ἐρωτηθῆς τὸ τοῦ κριτοῦ σημαίνον, τὴν τῆς ἀγεννησίας  
 ἐρμηνείαν ἀπόκρισαι, κἂν τῆς δικαιοσύνης δέη τὸν ὀρισμὸν  
 PG 1069 ἀποδοῦναι, τὸ ἀσώματόν σοι πρόχειρον εἰς τὴν ἀπόκρισιν  
 35 ἔστω, τί δὲ σημαίνει ἡ ἀφθαρσία, ὅπερ ἡ τοῦ ἐλέου πάντως  
 κερῆς ἢ ἡ τῆς κρίσεως σημασία παρίστησιν. **473.** Οὕτω καὶ τὰ  
 καθ' ἕκαστα πάντα πρὸς ἄλληλα μεταχωρεῖτω, μηδεμιᾶς  
 ἰδιαζούσης ἐμφάσεως τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου διαστελλούσης.  
 Καὶ εἰ ταῦτα νομοθετεῖ ὁ Εὐνόμιος, τί μάτην αἱ γραφαὶ  
 40 πολυωνύμως τὴν θεῖαν φύσιν ἀνακαλοῦσιν, Θεὸν κριτὴν  
 δίκαιον ἰσχυρὸν μακρόθυμον ἀληθινὸν ἐλεήμονα<sup>a</sup> καὶ ἄλλα  
 πολλὰ τοιαῦτα κατονομάζουσαι; **474.** Εἰ γὰρ οὐδὲν τῶν  
 ὀνομάτων ἐπὶ τινος ἰδιαζούσης ἐννοίας καταλαμβάνεται,  
 πάντα δὲ ἀλλήλοις διὰ τῆς κατὰ τὸ σημαίνον συγχύσεως  
 45 ἀναπέφυρται, μάταιον ἂν εἶη πολλαῖς ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ταῖς  
 ἐπωνυμίαις κεχρηῆσθαι, μηδεμιᾶς τῆς κατὰ τὸ σημαίνον-  
 μενον διαφορᾶς ἀπ' ἀλλήλων τὰ ὀνόματα διαστελλούσης.  
 J 365 **475.** Ἀλλὰ τίς οὕτως ἀπόπληκτος ὡς ἀγνοεῖν ὅτι ἡ μὲν θεία  
 φύσις, ὅ τι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶ, μία ἐστὶν ἀπλή τις καὶ  
 50 μονοειδής καὶ ἀσύνθετος καὶ κατ' οὐδένα τρόπον ἐν ποικίλῃ  
 τινὶ συνθέσει θεωρουμένη, ἡ δὲ ἀνθρωπίνη ψυχὴ χαμαι κει-  
 μένη καὶ ἐν τῷ γήινῳ τούτῳ βίῳ κατορωρυγμένη διὰ τὸ μὴ  
 δύνασθαι τηλαυγῶς κατιδεῖν τὸ ζητούμενον πολλαῖς ἐννοίαις  
 τῆς ἀφράστου φύσεως πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς ἐπορέγε-  
 55 ται, οὐ κατὰ μίαν τινὰ διάνοιαν τὸ κεκρυμμένον θηρεύουσα;

**472.** Mais alors, à mon avis, il se trouve que la notion de justice n'est pas différente non plus de ce qui a été dit, ni celles de sagesse, de puissance, de bonté et de chacune des désignations dignes de Dieu. Qu'aucune notion ne soit alors conçue avec son sens propre, mais que la liste entière des désignations renvoie à une seule signification et qu'un seul mode de description suffise à définir chacune des notions mentionnées. Si on te demande quelle est la signification du mot juge, réponds que c'est le sens d'être-inengendré ; si on te prie de donner la définition de la justice, que la notion d'incorporel soit prête pour la réponse ; si on te demande ce que signifie incorruptibilité, tu diras assurément que c'est la même signification que celle de pitié ou celle de jugement. **473.** Qu'ainsi toutes ces notions prises une à une soient échangées l'une avec l'autre, sans qu'aucune signification propre les distingue l'une de l'autre. Et si Eunome décrète cela, pourquoi les Écritures donnent-elles vainement à la nature divine des noms multiples, en nommant Dieu juge, juste, fort, magnanime, véridique, miséricordieux <sup>a</sup> et en lui donnant de nombreux autres noms de ce genre ? **474.** En effet, si aucun de ces noms n'est compris selon un sens propre et si tous ces noms sont entremêlés les uns avec les autres en raison de l'absence de distinction pour la signification, il serait vain d'utiliser beaucoup de dénominations à propos du même sujet, puisqu'aucune différence de signification ne distingue les noms les uns des autres. **475.** Mais qui est assez déraisonnable pour ignorer que la nature divine, quelle qu'elle soit selon la substance, est une, simple, uniforme, non composée, et que, d'aucune manière, elle ne peut être considérée comme composée d'éléments variés, et que, par contre, l'âme humaine, qui se tient au niveau de la terre et est enfouie dans les profondeurs de cette vie terrestre, du moment qu'elle ne peut pas percevoir distinctement ce qu'elle cherche, tend vers la nature ineffable, de diverses manières, sous maintes formes et à l'aide de nombreuses notions, sans pouvoir atteindre le mystère caché en faisant

a. Cf. Ps 26 (25), 1 ; 29 (28), 11 ; 31 (30), 10

**476.** Ἡ γὰρ ἂν εὐκολος ἦν ἡ κατάληψις, εἰ μία τις ἡμῖν ἐφοδος πρὸς τὴν θεῖαν ἀποκέκριτο γνῶσιν· νυνὶ δὲ διὰ μὲν τῆς ἐμφαινόμενης τῷ παντὶ σοφίας σοφὸν εἶναι τὸ τοῦ παντὸς ἐπιστατοῦν ἐνοήσαμεν, διὰ δὲ τῆς τῶν θαυμάτων μεγαλοῦ-  
 60 γίας δυνάμεως ἐμφασιν ἐδεξάμεθα, τὸ δὲ ἐξ ἐκείνου πᾶν ἐξῆφθαι πιστεύειν τοῦ μηδεμίαν αὐτοῦ τῆς ὑπάρξεως αἰτίαν εἶναι τεκμήριον γίνεται. **477.** Πάλιν τὸ βδελυκτὸν τῆς κακίας νοήσαντες τὸ ἀναλλοίωτον αὐτοῦ καὶ ἀμιγῆς πρὸς κακίαν καταλαμβάνομεν τὴν τε τοῦ θανάτου διαφθορὰν κακῶν ἔσχα-  
 65 τον εἶναι νομίσαντες ἀθάνατόν τε καὶ ἄφθαρτον τὸν ἀλλότριον παντὸς τοιοῦτου νοήματος ὠνομάσαμεν, οὐ τὸ ὑποκείμενον ταῖς ἐννοίαις ταύταις συνδιασχίζοντες, ἀλλ' ὅ τι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστίν, ἐν εἶναι πεπιστευκότες πρὸς πάσας τὰς τοιαύ-  
 70 τας ὑπολήψεις οἰκείως ἔχειν τὸ νοηθὲν ὑπειλήφαμεν. **478.** Οὐ γὰρ μάχεται πρὸς ἄλληλα τὰ ὀνόματα κατὰ τὴν τῶν ἀντιθέ-  
 των φύσιν, ὡς εἰ τὸ ἐν ὑπάρχοι, μὴ ἂν αὐτῷ συνθεωρηθῆναι τὸ ἕτερον, ὡς οὐκ ἐνδέχεται ζῶν ἅμα καὶ θάνατον περὶ τὸν αὐτὸν νοηθῆναι, ἀλλὰ τοιαύτη ἐστὶν ἐκάστου τῶν ἐπὶ τῆς  
 75 θείας φύσεως λεγομένων ἢ ἐμφασις, ὥστε καὶ ἰδιάζῃ τῷ σημαίνοντι, μηδεμίαν ἴσχειν πρὸς τὸ συνονομαζόμενον ἐναντιώσιν. **479.** Τί γὰρ ἐναντιοῦται τῷ ἀσωμάτῳ τὸ δίκαιον, καὶ μὴ συμβαίνει κατὰ τὴν ἐννοιαν ἀλλήλοις τὰ ῥήματα ; | Ποῖαν δὲ μάχην ἢ ἀγαθότης ἔχει πρὸς τὸ ἀόρατον ; Οὕτως οὐδὲ τὸ αἰδίδιον τῆς θείας ζωῆς διπλοῖς ὀνόμασι τε καὶ νοήμασι  
 80 γνωρίζομενον, τῷ ἀτελευτήτῳ καὶ τῷ ἀνάρχῳ, τῇ διαφορᾷ τῶν ὀνομάτων συνδιατέμνεται· καὶ οὔτε ταῦτόν ἐστι τῷ ἑτέρῳ κατὰ τὴν σημασίαν τὸ ἕτερον (τὸ μὲν γὰρ τὴν τῆς ἀρχῆς τὸ δὲ τὴν τοῦ τέλους ἀλλοτριώσιν ἔδειξεν) οὔτε μερι-

J 366

1. Dans les § 475-477, Grégoire rappelle sa théorie de la connaissance de Dieu : l'homme ne peut pas percevoir distinctement la nature ineffable, il cherche à atteindre le mystère caché à l'aide de multiples notions ; c'est à partir des choses créées que s'effectue la remontée vers la Sagesse qui a créé l'univers ; c'est aussi par antithèse avec ce qui est mal que l'on peut définir certains attributs.

appel à une seule notion ? **476.** En effet, la compréhension de Dieu aurait été facile, si une seule approche pour accéder à la connaissance de Dieu avait été fixée pour nous. Mais en réalité, c'est à partir de la sagesse qui se manifeste dans l'univers que nous concevons que ce qui gouverne l'univers est sage, et c'est à partir de la magnificence de ses œuvres merveilleuses que nous nous faisons une idée de sa puissance. Le fait de croire que l'univers dépend de lui fournit un indice pour le fait qu'aucune cause n'est à l'origine de son existence. **477.** Inversement, en considérant le caractère répugnant du mal, nous comprenons qu'il est étranger au changement et au mélange avec le mal et, en estimant que la corruption de la mort est le mal extrême, nous nommons immortel et incorruptible celui qui est étranger à toute notion de ce genre. Nous ne divisons pas le sujet en lui-même par de telles pensées, mais nous croyons que, quelle que soit sa substance, il est un, et nous admettons que ce qu'on pense de lui a un rapport d'affinité avec toutes ces notions <sup>1</sup>. **478.** En effet, les noms ne sont pas en conflit les uns avec les autres selon le mode naturel des opposés, au point que si l'un existe, l'autre ne peut être envisagé en même temps, tout comme il n'est pas possible de concevoir ensemble la vie et la mort pour un même sujet. Mais la signification de chacune des dénominations appliquées à la nature divine est telle que, même si elles ont un sens distinct, elles ne sont nullement en opposition avec celles qui sont énoncées en même temps. **479.** En effet, en quoi le juste s'oppose-t-il à l'incorporel, même si les mots ne coïncident pas entre eux du point de vue de la signification ? Quelle opposition y a-t-il entre la bonté et l'invisibilité ? De même, l'éternité de la vie divine, bien qu'elle soit connue par deux noms et deux notions, à savoir « sans fin » et « sans commencement », n'est pas divisée en deux en raison de la différence des mots. Ni l'un n'est identique à l'autre selon la signification – en effet, l'un indique l'absence de commencement, l'autre l'absence de fin –, ni la différence des notions

PG 1072 σμόν | τινὰ τοῦ ὑποκειμένου ἢ τῶν ἐπιθεωρουμένων αὐτῶ  
 85 νοημάτων διαφορά παρεσκεύασε.  
**480.** Τὰ μὲν δὴ παρ' ἡμῶν ταῦτα, τὰ δὲ παρὰ τοῦ πολε-  
 μοῦντος ἡμῖν κατ' αὐτὴν μὲν τὴν τῆς λέξεως σύμφρασιν  
 τοιαῦτά ἐστιν, ὡς μηδεμίαν τὴν ἐκ τῶν λογισμῶν συμμαχίαν  
 ἔχειν, ἀλλοκότως αὐτοῦ τὰς τοιαύτας στομφώδεις καὶ ἀδια-  
 90 νόητους φωνὰς ἐν κώλων καὶ περιόδων σχήματι πρὸς τὸ  
 συμβᾶν ἀποπτύοντος. Ὁ δὲ σκοπὸς τῶν λεγομένων οὗτός  
 ἐστὶ, τὸ μηδεμίαν εἶναι τῶν ποικίλων ὀνομάτων κατὰ τὰς  
 ἐμφάσεις διαφοράν. **481.** Ἀνάγκη δὲ πᾶσα, ὡς ἔοικεν, αὐτὴν  
 ἐπὶ λέξεως παραθέσθαι τὴν ῥῆσιν, ὡς ἂν μὴ συκοφαντικῶς  
 95 ἐπιφέρειν αὐτῶ τι τῶν οὐ προσόντων δοκοίημεν. « Τῶν γὰρ  
 ἀληθῶν φησι λόγων ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ δηλουμένων  
 πραγμάτων λαμβανόντων τὴν ἐπίκρισιν καὶ τῶν ἐτέρων ἐτέ-  
 ροις πράγμασι συναρμοζομένων ὥσπερ αὖ καὶ τῶν αὐτῶν  
 τοῖς αὐτοῖς, ἐξ ἀνάγκης δεῖν δυοῖν εἶναι θάτερον, ἢ καὶ τὸ  
 100 πρᾶγμα τὸ δηλούμενον πάντως ἕτερον ἢ μηδὲ τὸν δηλοῦντα  
 λόγον ἕτερον. » **482.** Ταῦτα καὶ πολλὰ ἐπὶ τούτοις ἄλλα  
 τοιαῦτα πρὸς τὴν τοῦ προτεθέντος αὐτῶ σκοποῦ κατασκευὴν  
 διεξέρχεται, ἐκβαλὼν τοῦ λόγου σχέσεις τινὰς καὶ παραθέσεις  
 καὶ εἶδος καὶ μέτρον καὶ μέρος καὶ χρόνον καὶ τόπον, ὡς διὰ  
 105 τῆς τούτων ὑπεξαίρεσεως τῆς οὐσίας ἐνδεικτικὴν τὴν ἀγεννη-  
 σίαν γενέσθαι. Ἡ | δὲ κατασκευὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον,  
 λέξω δὲ τῇ ἑαυτοῦ λέξει τὸ νόημα. **483.** « Οὐκ ἄλλη τις,  
 φησίν, ἢ ζωὴ παρὰ τὴν οὐσίαν ἐστίν, ὡς ἂν μὴ τις σύνθεσις  
 περὶ τὴν ἀπλήν νοοῖτο φύσιν, πρὸς τὸ μετέχον καὶ μετεχόμε-  
 110 νον τῆς ἐννοίας μεριζομένης · ἀλλ' αὐτό, φησίν, ὅπερ ἐστὶν ἢ  
 ζωὴ, οὐσία ἐστὶ », καλῶς τὰ τοιαῦτα φιλοσοφῶν. Οὐ γὰρ

J 367

1. Cette citation comporte une formulation assez générale qui énonce un principe fondamental au gré d'Eunome : Grégoire donne *infra* une version plus complète de cette déclaration (487).

conçues à son sujet ne produit une quelconque partition du sujet.

**L'unité  
de la substance divine  
mise en cause ?**

**480.** Telle est notre position ; quant aux propos de notre adversaire, d'après le contexte même de ses déclarations, ils sont tels qu'ils ne reçoivent aucun soutien de la part des raisonnements, bien qu'Eunome crache, de façon imprévue et de manière étrange, des mots pompeux et vides de sens sous forme de membres de phrases et de périodes. La visée de ses propos est d'affirmer qu'il n'existe aucune différence entre les divers noms en ce qui concerne la signification. **481.** Mais, à mon avis, il est absolument nécessaire de rapporter textuellement sa déclaration, pour éviter de paraître lui attribuer calomnieusement des propos qui ne sont pas les siens : « En effet, dit-il, du moment que les paroles vraies tirent leur détermination des réalités sous-jacentes signifiées et que des noms différents sont adaptés à des réalités différentes tout comme inversement les mêmes noms sont attachés aux mêmes réalités, nécessairement il faut de deux choses l'une, ou bien que l'objet réel signifié soit absolument autre ou bien que le mot qui signifie ne soit pas autre <sup>1</sup>. » **482.** Il expose ces idées et beaucoup d'autres semblables relatives à cette question pour prouver ce qu'il s'est proposé et il exclut de son raisonnement certaines relations, comparaisons, formes, mesures, parties, indications de temps et de lieu, afin que, à la suite de la mise à l'écart de tout cela, l'être-inengendré puisse désigner la substance. Tel est son mode de démonstration, mais j'exprimerai cette idée dans mon langage à moi. **483.** « La vie, dit-il, n'est pas différente de la substance ; par conséquent, aucune composition ne saurait être conçue pour la nature simple, en ce sens que la pensée distinguerait en elle ce qui est participé et ce qui participe ; bien au contraire, dit-il, la substance est ce qu'est précisément la vie. » Sur ce point, il raisonne de façon

ἄν τις ἀντείποι τῶν νοῦν ἐχόντων μὴ ταῦτα οὕτως ἔχειν.

**484.** Ἄλλὰ πῶς τὸν λόγον ἐπὶ τὸν σκοπὸν συνεπέρανεν ; « Εἰ τὸ ἀναρχὸν σημαίνοντες, φησί, τὴν ζωὴν ἐσημήναμεν, ταύτην δὲ τὴν ζωὴν οὐσίαν λέγειν ὁ τῆς ἀληθείας ἀναγκάζει λόγος, αὐτῆς εἶναι τῆς θείας οὐσίας φησί σημαντικὸν τὸ ἀγέννητον. » Ἡμεῖς δὲ τὸ μὲν μὴ γεγενῆσθαι παρ' ἑτέρου τὴν θείαν ζωὴν, ὅπερ σημαίνει ἢ τοῦ ἀναρχοῦ διάνοια, καὶ αὐτοὶ συντιθέμεθα, αὐτὸ δὲ τὸ διὰ τῆς τοῦ μὴ γεγενῆσθαι λέξεως σημαίνον οὐσίαν νομίζειν μόνων τῶν ἐκ μανίας παραφερομένων οἰόμεθα. **485.** Τίς γὰρ οὕτως ἐξέστηκεν ὡς ὄρισμὸν οὐσίας τὴν μὴ γέννησιν ἀποφύνασθαι ; Ὡς γὰρ οἰκείως ἔχει πρὸς τὸ γεννητὸν ἢ γέννησις, οὕτω δηλαδὴ καὶ τῷ ἀγεννητῷ ἐφαρμοσθήσεται ἢ μὴ γέννησις. Ὁ οὖν οὐκ ἔστι περὶ τὸν πατέρα

J 368 130 **486.** Ὡς δ' ἂν μάλιστα καταφανῆς ὁ περὶ τὸν τόπον τοῦτον αὐτοῦ γένοιτο λῆρος, οὕτωςί τὸν λόγον διασκοπήσωμεν. Δι' ὧν γὰρ ἐπὶ τοῦ πατρὸς εἰς τὴν ἀγεννησίαν τὸν τῆς οὐσίας περιήγαγε λόγον, ἐξετάσωμεν εἰ μὴ κατὰ τὸ ἴσον διὰ τῶν αὐτῶν ἐπιχειρημάτων καὶ τοῦ υἱοῦ τὴν οὐσίαν εἰς τὴν ἀγεννησίαν ἀνάξομεν. **487.** | « Δεῖ, φησί, τῆς αὐτῆς ζωῆς καὶ τῆς εἰλικρινῶς μιᾶς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λόγον, κἄν τοῖς ὀνόμασι καὶ τῷ τρόπῳ καὶ τῇ τάξει φαίνεται διάφορος τῶν

1. Par souci de clarté, Grégoire résume le raisonnement d'Eunome, en s'exprimant dans son langage à lui. Il distingue deux niveaux d'affirmation : d'une part, la vie en Dieu est la substance même, et, sur ce point, il marque son accord ; d'autre part (voir 484) l'inengendrement désigne la substance et, sur ce point, il oppose un refus catégorique.

2. Voir *CE* I, 658 ; II, 23, 31-33, 37, 60-62, 445, 456-460, 504-507, 537-540, 561-570. Voir note JAEGER à 485, l. 23, relative à une éventuelle lacune.

3. Grégoire rappelle, sans insister, qu'en réalité le terme *agennētos* est un terme privatif qui indique une absence : tel n'est pas le cas selon Eunome. Voir *CE* II, 561-570.

juste ; aucune personne sensée ne niera qu'il en soit ainsi.

**484.** Mais comment fait-il aboutir son raisonnement à la conclusion conforme à son intention : « Si en désignant ce qui est sans commencement, dit-il, nous avons désigné la vie, et si le langage de la vérité nous force à dire que cette vie est substance, l'inengendré, dit-il, signifie la substance divine elle-même. » Nous-mêmes, nous sommes d'accord avec lui pour affirmer que la vie divine n'a pas été engendrée à partir d'un autre – c'est le sens de la notion de sans commencement –, mais, à notre avis, la supposition que l'expression « n'avoir pas été engendré » signifie substance est le fait de ceux-là seuls qui ont l'esprit égaré sous l'effet du délire <sup>1</sup>.

**485.** Qui, en effet, est hors de lui au point de déclarer que le non-engendrement est la définition de la substance <sup>2</sup> ? De même, en effet, que l'engendrement a un rapport d'affinité avec engendré, de même assurément le non-engendrement est en relation avec inengendré. Si donc l'être-inengendré désigne ce qui n'est pas présent chez le Père, comment pouvons-nous prendre l'indication de ce qui n'est pas présent en lui pour la substance elle-même <sup>3</sup> ? Mais s'étant accordé à lui-même ce qui n'est reconnu comme valable ni par nous-mêmes, ni par la cohérence logique de ses propres prémisses, Eunome arrive à la conclusion que l'être-inengendré de Dieu désigne la vie divine.

#### Ce qui est dit du Père vaut pour le Fils

**486.** Pour que ses divagations à ce sujet soient révélées le plus clairement possible, nous allons examiner le texte de la façon suivante : à partir des arguments par lesquels, dans le cas du Père, il fait aboutir son raisonnement au sujet de la substance à l'être-inengendré, essayons de voir si nous ne pouvons pas, selon la même méthode et grâce aux mêmes arguments, ramener aussi la substance du Fils à l'être-inengendré. **487.** « Il faut, dit-il, que la notion de la vie, qui est la même et absolument unique, soit aussi une et la même, même si elle paraît com-

γὰρ ἀληθῶν λόγων ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ δηλουμένων  
πραγμάτων λαμβανόντων τὴν ἐπίκρισιν καὶ τῶν ἐτέρων ἐτέ-  
140 ροις πράγμασι συναρμοζομένων, ὥσπερ αὖ καὶ τῶν αὐτῶν  
τοῖς αὐτοῖς, ἐξ ἀνάγκης δεῖν δυοῖν εἶναι θάτερον, ἢ καὶ τὸ  
πρᾶγμα τὸ δηλούμενον πάντως ἕτερον ἢ μηδὲ τὸν δηλοῦντα  
λόγον ἕτερον, μηδενὸς ὑποκειμένου πράγματος παρὰ τὴν τοῦ  
υἱοῦ ζωῆν, ᾧ τις ἂν ἢ τὴν διάνοιαν ἐπερείσειεν ἢ τὸν ἕτερον  
145 λόγον ἐπιρρίψειε. » **488.** Μὴ τίς ἐστὶν ἐν τοῖς εἰρημένοις  
ἀναρμοστίαι, ὡς οὐ δέον ἐπὶ τοῦ μονογενοῦς τὰ τοιαῦτα λέγειν  
ἢ γράφειν ; Οὐχὶ καὶ ὁ υἱὸς αὐτός ἐστι « ζωὴ εἰλικρινῶς  
μία » ; Οὐχὶ καὶ ἐπ' αὐτοῦ « ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι προσήκει  
λόγον, κὰν τοῖς ὀνόμασιν ἢ τῷ τρόπῳ καὶ τῇ τάξει φαίνεται  
150 διάφορος » ; Οὐχὶ καὶ ἐπ' ἐκείνου τῶν δύο τὸ ἕτερον ἐξ  
ἀνάγκης στήσεται, « ἢ καὶ τὸ πρᾶγμα τὸ δηλούμενον πάντως  
ἕτερον ἢ μηδὲ τὸν δηλοῦντα λόγον, μηδενὸς ὑποκειμένου  
πράγματος παρὰ τὴν ζωῆν αὐτοῦ, ᾧ τις ἂν ἢ τὴν διάνοιαν |  
ἐπερείσειεν ἢ τὸν ἕτερον λόγον ἐπιρρίψειεν » ; **489.** Οὐδὲν  
155 παρ' ἡμῶν τοῖς περὶ τοῦ πατρὸς εἰρημένοις παρὰ τοῦ Εὐνο-  
μίου ἐμμέμικται, ἀλλ' ἐπ' αὐτῆς ἤλθομεν τῆς ὁμολογίας καὶ  
τῆς ἀκολουθίας, μόνον « τοῦ υἱοῦ » παρενθέντες τὸ ὄνομα. Εἰ  
οὖν καὶ αὐτὸς μία ζωὴ εἰλικρινῆς πάσης συνθέσεως καὶ  
διπλόης κεχωρισμένη καὶ οὐδὲν ὑπόκειται πρᾶγμα παρὰ τὴν  
160 τοῦ υἱοῦ ζωῆν (πῶς γὰρ <ἄν> ἐν τῷ ἀπλῶ μίξις ἄλλοτρίου  
πράγματος ὑποπτεύοιτο ; Οὐ γὰρ ἂν ἔτι ἀπλοῦν εἶη τὸ μεθ'  
ἐτέρου νοούμενον), ἀπλῆ δὲ ζωὴ καὶ ἡ τοῦ πατρὸς οὐσία,  
ἀπλῆς δὲ ζωῆς κατ' αὐτὸν τὸν τε τῆς ζωῆς καὶ τὸν τῆς  
165 οὔτε ὑφέσεως οὔτε τῆς κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ποιὸν ἐτερότητος

J 369

1. Avec W. JAEGER signalons que le texte d'Eunome porte « Père » : Grégoire avoue (489) qu'il a substitué « Fils » à « Père ». De cette manière, il prépare l'argument suivant.

2. Une fois de plus, Grégoire exploite une déclaration d'Eunome visant le Père et l'applique au Fils, en vue de montrer combien le langage d'Eunome manque de rigueur.

porter des différences en raison des noms, de la manière et de l'ordre ; en effet, du moment que les paroles vraies tirent leur détermination des réalités sous-jacentes signifiées et que des noms différents sont adaptés à des réalités différentes, tout comme, inversement les mêmes noms sont attachés aux mêmes réalités, nécessairement il faut de deux choses l'une, ou bien que l'objet réel désigné soit absolument autre ou bien que le mot qui désigne ne soit pas autre, vu qu'en dehors de la vie du Fils <sup>1</sup>, il n'existe aucune réalité sous-jacente sur laquelle on puisse appuyer la pensée ou à laquelle on puisse appliquer un autre nom. » **488.** Y a-t-il dans ces propos une incohérence telle qu'il ne faut pas dire ou écrire de telles choses à propos du Monogène ? N'est-il pas vrai que le Fils lui aussi est « vie absolument unique » ? Ne convient-il pas pour lui aussi qu'il y ait « une seule et même définition », même si elle paraît comporter « des différences en raison des noms, de la manière et de l'ordre » ? Ne faut-il pas aussi admettre nécessairement pour lui de deux choses l'une : « ou bien que l'objet désigné soit absolument autre ou bien que le mot qui désigne ne soit pas autre, vu qu'en dehors de la vie du Fils, il n'existe aucune réalité sous-jacente, sur laquelle on puisse appuyer la pensée ou à laquelle on puisse appliquer un autre nom » <sup>2</sup> ? **489.** Rien qui provienne de nous-même n'a été mêlé à ce qui a été dit par Eunome au sujet du Père, mais nous avons adopté la même confession et la même conclusion, en insérant seulement par substitution le nom du Fils. Si donc le Fils aussi est vie absolue et unique, exempte de toute composition et de toute dualité et si aucune réalité n'est sous-jacente en dehors de la vie du Fils – en effet, comment un mélange avec une réalité différente pourrait-il être supposé dans ce qui est simple ? En effet, ce qui est conçu comme étant associé à quelque chose d'autre ne serait plus simple –, si la vie et la substance du Père sont simples, s'il n'y a aucune différence de cette vie simple en ce qui concerne la notion même de vie et celle de simplicité, du fait que ni l'augmentation, ni la diminution, ni la différence

τὴν παραλλαγὴν ἐμποιούσης, ἀνάγκη πᾶσα τὰ ταῖς αὐταῖς ἐννοίαις συμβαίνοντα καὶ ὑπὸ τῶν αὐτῶν προσηγοριῶν ὀνομάζεσθαι. **490.** Εἰ οὖν ἐν τὸ πρᾶγμα τὸ κατὰ τὴν ἀπλότητα τῆς ζωῆς ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καταλαμβάνεται, οὐδεμίαν τοῦ τῆς ἀπλότητος λόγου καθὼς εἴρηται παραλλαγὴν δεχομένου, ἀνάγκη πᾶσα τὸ τῷ ἐνὶ ἐφαρμοζόμενον ὄνομα καὶ πρὸς τὸ ἕτερον προσφωῶς ἔχειν ὥστε εἴ ἡ ἀπλότης τῆς τοῦ πατρὸς ζωῆς τῷ τῆς ἀγεννησίας ὀνόματι διασημαίνεται, μηδὲ πρὸς τὴν τοῦ υἱοῦ ἀπλότητα τὴν φωνὴν ἀνοικεῖως ἔχειν. **491.** Ὡσπερ γὰρ τὸ λογικὸν καὶ θνητὸν καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν ἄνθρωπος ὀνομάζεται ὁμοίως ἐπὶ τε τοῦ Ἀδάμ καὶ τοῦ Ἄβελ καὶ οὐδὲν τὴν τῆς φύσεως ἐπωνυμίαν ὑπήμειψεν, οὔτε ἐπὶ τοῦ Ἄβελ τὸ διὰ γεννήσεως οὔτε ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ τὸ ἀνευ γεννήσεως εἰς ζωὴν παρελθεῖν, οὕτως εἴπερ τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀσύνθετον τῆς τοῦ πατρὸς ζωῆς ὄνομα τὴν ἀγεννησίαν ἔχει, ὡσαύτως καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ζωῆς ἡ αὐτὴ ἐννοια τῇ αὐτῇ φωνῇ κατ' ἀνάγκην ἐφαρμοσθήσεται, εἴπερ « δεῖ, καθὼς φησιν ὁ Εὐνόμιος, δυοῖν θάτερον, ἢ καὶ τὸ πρᾶγμα τὸ δηλούμενον | πάντως ἕτερον ἢ μηδὲ τὸν δηλοῦντα λόγον ἕτερον εἶναι ».

**492.** Ἄλλὰ τί τοῖς ματαίοις ἐμφιλοχωροῦμεν εἰκῆ, δέον αὐτὴν τοῖς φιλοπονωτέροις εἰς ἔλεγχον τῆς ἀνοίας τῶν λόγων προτείνειν τοῦ Εὐνομίου τὴν βίβλον καὶ δίχα τῶν εὐθυνόντων αὐτόθεν οὐ μόνον τὸ τοῦ δόγματος βλάσφημον, ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς συνηθείας ἄτονον τοῖς συνετοῖς ἐπιδεικνύει ; Πολυτρόπως γὰρ οὐκ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας ἐννοίας, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτῷ

1. Voir J. S. O'LEARY, « Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », p. 327-328.

2. Le raisonnement de Grégoire semble plausible, à condition qu'on accepte les mêmes prémisses que lui. Eunome se situe en réalité à un autre niveau, en partant, à tort ou à raison, de l'idée que la substance du Père est ontologiquement différente de celle du Fils, les deux étant dans un rapport de créateur à créature.

3. Voir CE I, 496, 497, 609-611 ; III, 1, 74-75 ; G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 7.

4. Sans le faire de façon systématique, Grégoire établit une distinction entre la rigueur du raisonnement et la justesse de l'expression. Les stoïciens insistaient sur ces qualités du style : voir M. BARATIN, « Aperçu de la linguistique stoïcienne », dans P. SCHMITTER, *Geschichte der Sprachtheorien*, t. 2, p. 197.

selon la quantité ou la qualité ne suscitent en elle un quelconque changement, nécessairement ce qui coïncide avec les mêmes conceptions devra aussi être désigné par les mêmes appellations<sup>1</sup>. **490.** Si donc, dans le cas de la simplicité de la vie, une seule réalité se comprend dans le Père et le Fils, vu que la notion de simplicité n'admet aucune différence, comme nous l'avons dit, il faut nécessairement que le nom attaché à l'un appartienne aussi naturellement à l'autre. Par conséquent, si la simplicité de la vie du Père est signifiée par le terme d'être-inengendré, ce terme n'est pas impropre non plus pour parler de la simplicité du Fils<sup>2</sup>. **491.** En effet, de même que l'être raisonnable, mortel et capable de pensée et de science est appelé homme de façon semblable dans le cas d'Adam ou d'Abel, et qu'un échange de dénomination de leur nature n'est provoqué en rien ni, dans le cas d'Abel, par le fait d'accéder à la vie à travers la génération, ni, dans le cas d'Adam, par l'accès à la vie sans génération<sup>3</sup>, de même, si la simplicité et la non-composition de la vie du Père a pour nom l'être-inengendré, semblablement, dans le cas de la vie du Fils, la même notion devra nécessairement être exprimée adéquatement par la même dénomination, s'il est vrai, comme le dit Eunome « qu'il faut de deux choses l'une, ou bien que la réalité désignée soit absolument différente, ou bien que le mot qui désigne ne soit pas autre ».

**Les attributs de Dieu sont-ils équivalents ?** **492.** Mais pourquoi nous attarder au gré du hasard à ces futilités, alors qu'il faudrait présenter

à ceux qui sont plus studieux le livre même d'Eunome, en vue de prouver la sottise de ses propos, et sans recourir à des gens qui le corrigent, de montrer à partir de là aux personnes avisées non seulement le blasphème de sa doctrine, mais aussi son manque de rigueur dans l'usage des mots<sup>4</sup>. Donnant, de façon très diverse, une interprétation fautive du terme *épinovia*, non seulement en ce qui concerne la conception qui est la nôtre, mais aussi en ce qui concerne

190 δοκοῦν τὸ τῆς ἐπινοίας ὄνομα παρερμηνεύων, καθάπερ ἐν  
 νυκτομαχίᾳ μηδενὸς διακρίνοντος τὸ φίλιόν τε καὶ ἀλλότριον,  
 δι' ὧν ἡμῖν προσπολεμεῖν οἴεται, τὸ ἴδιον δόγμα κατακεντῶν  
 οὐ συνήσιν. **493.** Ὡ γὰρ μάλιστα τῆς ἐκκλησίας τῶν εὐσε-  
 195 βούντων ἑαυτὸν ἀλλοτριοῦν οἴεται δεῖν τοῦτ' ἔστι, τὸ κατα-  
 σκευάζειν « ὁψέ ποτε τὸν Θεὸν γεγενῆσθαι πατέρα καὶ τὸ τῆς  
 πατρότητος ὄνομα νεώτερον εἶναι τῶν λοιπῶν ὀνομάτων, ἅσα  
 περὶ αὐτὸν λέγεται. Ἐξ ἐκείνου γὰρ αὐτὸν κληθῆναι πατέρα  
 ἀφ' οὗ προέθετο γενέσθαι πατὴρ καὶ ἐγένετο. » **494.** Ἐπειδὴ  
 200 τοῖνον ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ κατασκευάζει « πάσας τὰς ἐπιλεγο-  
 μένας τῇ θεῷ φύσει προσηγορίας κατὰ τὸ σημαινόμενον  
 ἀλλήλαις συμφέρεσθαι καὶ μηδεμίαν ἐν αὐταῖς εἶναι διαφο-  
 ράν », ἐν δὲ τῶν ἐπιλεγόμενων ἔστιν ὀνομάτων καὶ ὁ πατὴρ  
 (ὡς γὰρ ἀφθαρτός τε καὶ αἰδῖος, οὕτω καὶ πατὴρ ὀνομάζε-  
 205 ται), ἣ κυρώσει καὶ ἐπὶ τῆς φωνῆς ταύτης τὴν περὶ τῶν  
 λοιπῶν ὀνομάτων δόξαν καὶ διαφθερεῖ τὴν πρώτην ὑπόληψιν,  
 εἴπερ πάσαις ταῖς προσηγορίαις καὶ ἡ τῆς πατρότητος ἔννοια  
 συμπεριειλημμένη τύχοι, **495.** (δῆλον γὰρ ὅτι εἰ ταῦτ' εἶη τὸ  
 σημαινόμενον ἀφθάρτου τε καὶ πατρὸς, ὡς αἰεὶ ἀφθαρτος,  
 210 οὕτως αἰεὶ καὶ πατὴρ ὁμολογηθήσεται, μῖα, ὡς φησι, πᾶσι  
 τοῖς ὀνόμασι τῆς σημασίας οὕσης) ἢ | εἰ φοβοῖτο ἐξ αἰδίου  
 προσμαρτυρεῖν τῷ Θεῷ τὴν πατρότητα, λύσει κατ' ἀνάγκην  
 τὸ ἐπιχείρημα, ἐκάστω τῶν ὀνομάτων ἰδιάζουσιν ἐνυπάρχειν  
 215 ὁμολογῶν σημασίαν, καὶ οὕτως ὁ πολὺς αὐτῷ περὶ τῶν ὀνο-  
 μάτων ὕθλος πομφόλυγος δίκην ἀπορραγεῖς κατασβέννυται.  
**496.** Εἰ δὲ ἀπολογοῖτο περὶ τῆς ἐναντιότητος ὡς μόνης τῆς  
 τοῦ πατρὸς καὶ τῆς τοῦ δημιουργοῦ προσηγορίας ἐπιγεννημα-  
 τικῶς τῷ Θεῷ προσγενομένης, διὰ τὸ ἐξ ἐνεργείας, ὡς αὐτὸς

J 371

1. Cette thèse d'Eunome soulève une question fondamentale de sémantique, celle de la synonymie et de l'homonymie. B. POTTIER (*Dieu et le Christ*, p. 174) signale que dans l'*Apologie* 17, Eunome avait énoncé la thèse que « beaucoup de noms sont synonymes dans le cas du seul vrai Dieu » et que dans l'*ApAp*, il en arrive à dire que tous les attributs sont convertibles (*CE* II, 377-378 ; 483-484 ; 494-496).

l'acception qui lui semble bonne, comme s'il était engagé dans une bataille nocturne au cours de laquelle personne ne peut distinguer l'ami de l'ennemi, il ne comprend pas qu'il est en train de porter des coups à sa propre doctrine à travers les arguments grâce auxquels il croit nous combattre. **493.** La raison principale pour laquelle il croit devoir s'éloigner de l'Église des gens pieux est qu'il cherche à prouver que « Dieu est devenu Père plus tard dans le temps et que le nom de Père est plus récent que les autres noms qui lui ont été attribués. Il est appelé Père à partir du moment où il a décidé de devenir Père et où il l'est devenu. » **494.** Or, puisque dans le présent ouvrage, il cherche à prouver « que toutes les appellations appliquées à la nature divine coïncident les unes avec les autres du point de vue de leur signification, sans qu'il y ait aucune différence entre elles », et que le nom de Père est l'un des titres qui lui sont attribués – en effet, de même qu'il est nommé incorruptible et éternel, il est aussi nommé Père –, ou bien, au sujet de ce nom, il confirmera la conception qu'il a au sujet des autres noms et il mettra donc à mal sa première opinion, s'il est vrai que la notion de paternité se trouve aussi incluse dans chacune des autres appellations **495** – en effet, il est clair que si la signification d'« incorruptible » est la même que celle de Père, il serait toujours confessé Père tout comme il est toujours confessé incorruptible, vu que pour tous les noms, à ce qu'il dit, la signification est une et la même –, ou bien, s'il craignait d'attribuer à Dieu la paternité de toute éternité, il devrait nécessairement renoncer à son entreprise, en reconnaissant que chaque nom a un sens spécifique<sup>1</sup>, et ainsi ses nombreuses niaiseries au sujet des noms se dissolveront en éclatant comme des bulles. **496.** S'il voulait se défendre au sujet de l'opposition des noms entre eux en prétextant que seule l'appellation de Père et de Créateur est appliquée à Dieu par voie d'ajout postérieur, chacune de ces deux appellations étant appliquées à Dieu en raison d'une énergie,

λέγει, ἑκατέρας ἐπιλέγεσθαι τῷ Θεῷ τὰς φωνάς, περιγράψει  
 220 τὴν πολλὴν ἡμῶν περὶ τὸ προκείμενον ἀσχολίαν, αὐτὰ ἁπο-  
 λογῶν ἃ πολλοῖς ἔδει πόνους παρ' ἡμῶν διελέγεσθαι. Εἰ  
 γὰρ μία τῆς τε τοῦ δημιουργοῦ καὶ τῆς τοῦ πατρὸς φωνῆς ἡ  
 σημασία (ἐξ ἐνεργείας γὰρ ἑκατέρα), ἰσοδυναμεῖ πάντως  
 225 ἀλλήλοις καὶ τὰ διὰ τῶν φωνῶν σημαίνόμενα ὧν γὰρ τὸ  
 σημαίνόμενον τὸ αὐτό, τούτων οὐδὲ τὸ ὑποκείμενον πάντως  
 διάφορον. **497.** Εἰ οὖν ἐξ ἐνεργείας καὶ πατὴρ καὶ δημιουργὸς  
 ὀνομάζεται, ἔξεστι πάντως καὶ ὑπαλλάξαντι κατὰ τὸ ἀντι-  
 στρέφον τοῖς ὀνόμασι χρῆσασθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι καὶ δημιου-  
 ρὸς τοῦ υἱοῦ καὶ πατὴρ τοῦ λίθου ἐστὶν ὁ Θεός, εἴπερ ἁμοιρὸν  
 230 ἐστὶ τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα τῆς κατὰ φύσιν σχετικῆς σημασίας.  
 Τὸ δὲ διὰ τούτου κατασκευαζόμενον οὐκέτ' ἀμφίβολον ἔχει  
 τὴν ἀτοπίαν τοῖς γε νοῦν ἔχουσιν. **498.** Ὡς γὰρ ἀτοπὸν ἐστὶ  
 λίθον ἡγεῖσθαι Θεὸν ἢ ἄλλο τι τῶν διὰ κρίσεως ὑποστάντων,  
 οὕτως ἁπολογηθήσεται μηδὲ τῷ μονογενεῖ Θεῷ δεῖν προσ-  
 235 μαρτυρεῖν τὴν θεότητα, μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς τῆς κατὰ τὴν  
 ἐνέργειαν σημασίας ἀμφοτέρας τῷ Θεῷ τὰς κλήσεις κατὰ τὸν  
 Εὐνομίου λόγον προσμαρτυρούσης, καθ' ἣν καὶ πατὴρ καὶ  
 δημιουργὸς ὀνομάζεται.

PG 1077

**499.** Ἀλλὰ τῶν προκειμένων ἐχώμεθα. Διαβάλλων γὰρ  
 240 τὸν ἡμέτερον λόγον τὸν κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς λέγοντα τὴν  
 περὶ Θεοῦ γνώσιν ἡμῖν συναγείρεσθαι φησὶ μηκέτ' | αὐτὸν  
 παρ' ἡμῶν ἀπλοῦν εἶναι κατασκευαζέσθαι ὡς μεταλαμβά-  
 νοντα τῶν νοημάτων τῶν δι' ἐκάστης προσηγορίας σημαίνο-  
 μένων καὶ διὰ τῆς ἐκείνων μετουσίας συμπληροῦντα ἑαυτῷ  
 245 τὴν κατὰ τὸ εἶναι τελείωσιν. Ταῦτα διὰ τῆς ἑμαυτοῦ λέξεως

J 372

1. Voir *CE* II, 371.

2. Effet par substitution qu'on peut mettre en parallèle avec *CE* I, 599-603.

3. D'une part, Grégoire insiste sur le fait que pour Eunome des attributs comme l'être-inengendré, l'incorruptibilité, l'absence de commencement et l'absence de fin sont considérés comme identiques ; par contre Père et Créateur ne le sont pas, vu que ces termes sont employés selon l'énergie. Voir B. PORTIER, *Dieu et le Christ*, p. 175.

4. La question soulevée par Eunome est celle de la simplicité divine : d'après lui, si les noms pour désigner les différents attributs en Dieu sont le résultat de la pensée conceptuelle, l'homme confère progressivement une

comme il dit <sup>1</sup>, il réduira à néant tout le travail que nous avons consacré à cette question, en admettant ce que nous avons dû établir au prix de pénibles efforts. En effet, si la signification de l'appellation de Créateur et de celle de Père est une et la même – en effet, les deux proviennent d'une énergie –, les réalités signifiées par ces appellations sont assurément aussi équivalentes entre elles ; en effet, là où la signification est la même, la réalité sous-jacente n'est assurément pas différente non plus. **497.** Si donc Dieu est nommé Père et Créateur en fonction d'une énergie, il est absolument permis d'utiliser aussi ces noms en les échangeant par voie d'inversion et de dire que Dieu est le Créateur de son Fils et le Père de la pierre <sup>2</sup>, si vraiment le nom de Père est étranger au sens de relation selon la nature <sup>3</sup>. Mais, pour les gens avisés, il ne fait aucun doute que ce qui est prouvé par là relève de l'absurdité. **498.** En effet, tout comme il est absurde de penser que Dieu est une pierre ou quelque chose d'autre qui existe par voie de création, de même on admettra qu'il ne faut pas attribuer la divinité au Monogène Dieu, du moment que, selon l'argumentation d'Eunome, une seule et même signification, dérivant de l'énergie, est attribuée aux deux appellations de Dieu, selon lesquelles il est nommé Père et Créateur.

**Diversité  
des dénominations  
et simplicité divine**

**499.** Mais tenons-nous en au sujet en question. Eunome s'attaque calomnieusement à notre raisonnement selon lequel nous acquérons la connaissance de Dieu selon des visées différentes et il affirme que, tel que nous le montrons, il n'est plus simple, vu qu'il participe des notions signifiées par chacune des appellations et que, moyennant la participation à celles-ci, il obtient la plénitude sous le rapport de l'existence <sup>4</sup>. J'écris cela dans mon propre langage en résumant son plénitude croissante à Dieu. Grégoire cherche à montrer rapidement, grâce à un exemple, qu'Eunome confond diversité des attributs et simplicité de la substance divine et qu'il réifie en quelque sorte les concepts en leur donnant le statut de composantes de la nature divine.



γράφω συντέμνων αὐτοῦ τὴν μακρὰν ἀδολεσχίαν. **500.** Ἀλλὰ πρὸς τὴν ματαιίαν ταύτην οἶμαι καὶ ἄτονον περιττολογίαν οὐδὲ τὴν ἀντίρρησιν ἂν τινα τῶν εὖ φρονούντων ἔξω τῆς κατὰ τὴν ἄνοιαν κατηγορίας ποιήσασθαι. Εἰ μὲν γάρ τι τοιοῦτον ἐν  
 250 τοῖς παρ' ἡμῶν εἰρημένους ἦν, ἔδει πάντως ἡμᾶς ἢ ἀνατίθεσθαι τὰ κακῶς εἰρημένα ἢ τὸ ἀμφίβολον τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀνεύθυνον τῆς ἐρμηνείας ἄγειν. Ἐπεὶ δὲ οὔτε εἴρηται παρ' ἡμῶν τοιοῦτον οὐδὲν οὔτε ἢ τῶν εἰρημένων ἀκολουθία πρὸς τὴν τοιαύτην ἀνάγκην ἔξωθεὶ τὴν δianoίαν, τί δεῖ τοῖς ἁπολο-  
 255 γουμένοις ἐνδιατρίβοντα ἀποκναίειν τοὺς ἐντυγχάνοντας τῇ παρατάσει τοῦ λόγου ; **501.** Τίς γὰρ οὕτως ἔξω διανοίας ἐστίν, ὡς ἀκούσας διὰ πολλῶν ἡμῶν νοημάτων τὰς εὐσεβεῖς περὶ Θεοῦ ὑπολήψεις ἀθροίζεσθαι σύνθετον ἐκ διαφόρων τὸ θεῖον οἰεσθαι ἢ ἐκ μεταλήψεως τινων ἑαυτῶ συναγείρειν τὴν  
 260 τελειότητα ; Εὐρατό τις καθ' ὑπόθεσιν γεωμετρίαν, ὃ δὲ αὐτὸς οὗτος ὑπειλήφθω καὶ ἀστρονομίας εὐρετῆς εἶναι ἰατρικῆς τε πάλιν καὶ γραμματικῆς καὶ γεωμετρίας καὶ ἄλλων τοιούτων ἐπιτηδευμάτων τινῶν ἄρ' ἐπειδὴ πολλὰ καὶ διάφορα τὰ ὀνόματα τῶν ἐπιτηδευμάτων περὶ τὴν μίαν θεωρεῖται  
 265 ψυχῇ, σύνθετος διὰ τοῦτο ἢ ψυχῇ νομισθήσεται ; **502.** Καίτοιγε πλεῖστον διαφέρει τὸ κατὰ τὴν ἰατρικὴν σημαίνονμενον τῆς ἀστρονομικῆς ἐπιστήμης καὶ ἢ γραμματικῆς πρὸς τὴν γεωμετρίαν οὐδεμίαν κατὰ τὸ σημαίνονμενον τὴν κοινωνίαν ἔχει, οὐδ' αὖ πάλιν ἢ ναυτιλία καὶ ἢ γεωπονία .  
 270 ἀλλὰ μὴν περὶ τὴν μίαν ψυχῇ ἐκάστου τούτων τὸν λόγον δυνατὸν ἐστὶν ἀθροισθῆναι, καὶ οὐ διὰ τοῦτο πολυσύνθετος ἢ ψυχῇ γίνεται οὐδὲ | πάντα τὰ ὀνόματα τῶν ἐπιτηδευμάτων πρὸς ἓν σημαίνονμενον ἀνακίρναται. **503.** Εἰ τοίνυν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς διὰ τοσούτων ὀνομάτων τῶν περὶ αὐτὸν λεγομένων  
 275 οὐδὲν εἰς τὴν ἀπλότητα βλάπτεται, πῶς ἂν τις οἰηθεῖη τὸν

J 373

1. Nous traduisons γεωπονίας, leçon attestée par la tradition manuscrite.

bavardage verbeux. **500.** Mais, je suis d'avis, qu'en réponse à une telle verbosité, vaine et sans force, aucune personne faisant partie des gens sensés ne pourrait essayer de riposter sans soulever l'accusation d'insanité. Si nos propos comportaient quelque chose de semblable, nous devrions assurément ou bien rétracter ce qui a été mal dit ou bien donner une interprétation exacte de ce qui a un sens équivoque. Cependant, puisque rien de tel n'a été dit par nous et que les conséquences logiques de nos déclarations n'imposent pas à la pensée la nécessité d'une telle conclusion, pourquoi nous faut-il nous attarder à des choses admises et fatiguer les lecteurs en faisant traîner la discussion en longueur ? **501.** En effet qui a perdu la raison au point que, pour avoir entendu que les conceptions pieuses au sujet de Dieu sont réunies par nous moyennant de nombreux efforts de réflexion, il se mette à supposer que la divinité est composée d'éléments différents ou bien qu'elle arrive à la perfection par assemblage d'éléments auxquels elle participe ? Admettons à titre d'hypothèse que quelqu'un ait découvert la géométrie et supposons que cette même personne ait aussi inventé l'astronomie et encore la médecine, la grammaire, l'agriculture<sup>1</sup> et d'autres disciplines de ce genre : du moment que les noms nombreux et variés de ces disciplines regardent sa seule âme, allons-nous estimer pour autant que son âme est composée ? **502.** Certes, il existe une très grande différence entre ce qui est signifié par la médecine et la science de l'astronomie ; ni la grammaire, ni par ailleurs l'art de la navigation, ni l'agriculture n'ont rien de commun du point de vue du sens avec la géométrie. Néanmoins, il est possible de regrouper l'idée de chacune d'elles en une seule âme, et ce n'est pas pour ce motif que l'âme devient un composé d'éléments variés ou que toutes les dénominations de ces disciplines sont confondues en une seule signification. **503.** Si donc l'esprit humain ne subit aucun préjudice sous le rapport de la simplicité en raison de la multiplicité des noms qui lui sont appliqués, comment quelqu'un

Θεόν, εἰ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ ἀγαθὸς καὶ ἀίδιος καὶ πάντα τὰ θεοπρεπῆ καλοῖτο ὀνόματα, εἰ μὴ μία πᾶσι νομισθεῖη τοῖς ὀνόμασι σημασία, ἢ πολυμερῆ γίνεσθαι ἢ ἐκ μετουσίας τούτων τὸ τέλειον ἑαυτῷ συναγείρειν τῆς φύσεως ;

280 **504.** Ἄλλ' ἐξετάσωμεν αὐτοῦ καὶ τὴν σφοδροτέραν καθ' ἡμῶν κατηγορίαν ἔχουσαν οὕτως. « Εἰ δὲ δεῖ, φησὶν, ἐπὶ τὸν ἀποτομώτερον χωρῆσαι λόγον, οὐδὲ τὴν οὐσίαν αὐτῆν ἀνεπίμικτον καὶ καθαρὰν φυλάσσει τῶν χειρόνων καὶ τῶν ἐναντίων. » Ἡ μὲν οὖν κατηγορία τοσαύτη, ὃ δὲ τῶν ἐγκλημάτων ἔλεγχος τίς ; | Ἴδωμεν τὴν σφοδρὰν αὐτοῦ καὶ ῥητορικὴν καθ' ἡμῶν ἐπιχείρησιν. « Εἰ κατὰ τὸ ἀτελεύτητον, φησί, τῆς ζωῆς μόνον ἐστὶν ἀφθαρτος καὶ κατὰ τὸ ἀναρχον μόνον ἀγέννητος, καθ' ὃ μὴ ἐστὶν ἀφθαρτος, φθαρτὸς ἐσται, καὶ καθ' ὃ μὴ ἐστὶν ἀγέννητος, γεννητὸς ἐσται. » **505.** Καὶ ἐπαναλαθῶν πάλιν τὸ αὐτὸ φησιν : « ἔσται ἄρα κατὰ μὲν τὸ ἀναρχον ἀγέννητος ὁμοῦ καὶ φθαρτὸς, κατὰ δὲ τὸ ἀτελεύτητον ἀφθαρτος ὁμοῦ καὶ γεννητὸς. » Ὁ μὲν οὖν ἀποτομώτερος αὐτοῦ λόγος οὕτός ἐστιν, ὃν καθ' ἡμῶν προοίσειν ἠπέλιπεν εἰς ἔλεγχον τοῦ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ λέγειν ἡμᾶς ἐπιμεμίχθαι 295 τοῖς ἐναντίοις τε καὶ τοῖς χειρόσι. Ἐγὼ δὲ φανερόν μὲν ἠγοῦμαι τοῖς ἐρρωμένον ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον, ὅτι οὐδεμίαν ἐν τοῖς εἰρημένοις δεδωκότος τοῦ διδασκάλου τῷ συκοφάντη λαθῆν, παραποιήσας οὗτος πρὸς τὸ δοκοῦν τὰ εἰρημένα τὴν μεираκιώδη ταύτην τοῦ σοφίσματος 300 παιδιὰν συνεπέρανεν. | **506.** Πλὴν ὡς ἂν ἐκδηλώτερον πᾶσι γένοιτο τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἐκεῖνό τε πάλιν ἐπὶ λέξεως ἀναγνώσομαι καὶ ἀντιπαραθήσω τούτοις τοῦ Εὐνομίου τὰ ῥήματα. « Ἄφθαρτον, φησὶν ὁ διδάσκαλος, καὶ ἀγέννητον τὸν

PG 1080

285

290

295

J 374

300

1. Voir CE II, 271-276 ; 300 ; 375. Voir aussi BASILE, CE I, 6, SC 299, p. 184-188 ; G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 35.

2. J. S. O'LEARY (« Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », p. 329), reprenant une mise au point faite par PETAVIUS (*Opus de theologicis dogmatibus* I, 7, 8), explique qu'Eunome ne fait pas la nécessaire distinction entre ce que nous pensons d'une chose et ce que la chose est en elle-même. On pourrait ajouter qu'il estime que les distinctions de raison que font les adversaires correspondent en fait à des réalités chaque fois distinctes.

pourrait-il penser que Dieu, lorsqu'il est appelé sage, juste, bon, éternel ou autres dénominations dignes de Dieu, ou bien devienne un composé d'éléments variés ou acquière pour lui-même la plénitude de sa nature par participation à ces notions, si on n'admet pas l'unicité de signification pour toutes les dénominations ? <sup>1</sup>

### Un sophisme d'Eunome

**504.** Mais examinons aussi une autre accusation plus véhémente, lancée par Eunome contre nous. C'est la suivante : « S'il faut, dit-il, en venir à un raisonnement plus abrupt, il (Basile) ne garde pas la substance divine elle-même pure de tout mélange et exempte de ce qui est mauvais et contraire. » Telle est l'accusation : mais quelle est la preuve de ces reproches ? Voyons l'attaque véhémente, conforme à l'art oratoire, qu'Eunome lance contre nous : « Si Dieu, dit-il, est incorruptible uniquement en tant que sa vie est sans fin et s'il est inengendré uniquement en tant qu'il est sans commencement, il sera corruptible, dans la mesure où il n'est pas incorruptible, et engendré, dans la mesure où il n'est pas inengendré. » **505.** Et répétant la même affirmation, il dit : « Il sera donc inengendré en tant qu'il est sans commencement et en même temps corruptible, et il sera incorruptible en tant qu'il est sans fin, et en même temps engendré » <sup>2</sup>. Voilà donc le raisonnement plus abrupt qu'il a menacé de produire contre nous pour prouver que nous avons déclaré que la substance de Dieu est mêlée à ce qui est mauvais et contraire. Pour ma part, j'estime qu'il est évident, pour ceux qui sont capables de porter un jugement sain sur la vérité, que, bien que dans ses propos notre maître n'ait offert aucune prise à ce calomniateur, cet homme les a déformés à sa guise et a conclu son exposé par le jeu puéril de ce sophisme. **506.** Néanmoins, pour que cela devienne plus clair pour tous les lecteurs, je répéterai encore une fois littéralement le passage (de Basile) et je le confronterai aux paroles d'Eunome : « Nous nommons, dit le maître, le Dieu

Θεὸν τῶν ὄλων λέγομεν κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς τοῖς ὀνό-  
 305 μασι τούτοις χρώμενοι · ὅταν μὲν γὰρ εἰς τοὺς κατόπιν αἰῶ-  
 νας ἀποβλέψωμεν, ὑπερεκπίπτουσιν πάσης περιγραφῆς εὐρί-  
 σκοντες τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ ἀγέννητον αὐτὸν λέγομεν · ὅταν  
 δὲ τοῖς ἐπερχομένοις αἰῶσι τὸν νοῦν ἐπιβάλλωμεν, τὸ ἀόριστον  
 καὶ ἄπειρον καὶ οὐδενὶ τέλει καταληπτὸν προσηγορέωμεν  
 310 ἄφθαρτον. **507.** Ὡς οὖν τὸ ἀτελευτήτων τῆς ζωῆς ἄφθαρτον,  
 οὕτω καὶ τὸ ἀναρχον αὐτῆς ἀγέννητον ὠνομάσθη, τῇ ἐπινοίᾳ  
 ἐνθεωρούντων ἡμῶν ταῦτα. » Οὗτος τοῦ διδασκάλου ὁ λόγος,  
 τοῦτο παιδεύων ἡμᾶς διὰ τῶν εἰρημένων, ὅτι μία οὕσα τῇ  
 φύσει καὶ συνεχῆς πρὸς ἑαυτὴν ἡ θεία ζωὴ οὔτε ἀπὸ ἀρχῆς  
 315 τινος ἄρχεται οὔτε πέρατι τινι περιγράφεται, καὶ ὅτι τὰς  
 ἐπιθεωρουμένας τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐννοίας ἔξεστι δι' ὀνομάτων  
 τινῶν φανεράς καταστῆσαι. **508.** Τό τε γὰρ μὴ ἐξ αἰτίας εἶναι  
 τινος διὰ τῆς τοῦ ἀνάρχου τε καὶ ἀγεννήτου φωνῆς ἐξαγγέ-  
 λωμεν, καὶ τὸ μηδενὶ περιγράφεσθαι τέλει μηδὲ εἰς φθορὰν  
 320 διαλύεσθαι, τοῦτο ἢ τοῦ ἀφθάρτου τε καὶ ἀτελευτήτου διαση-  
 μαίνει λέξις · καὶ τούτῳ διορίζεται τὸ δεῖν ἐπὶ τῆς θείας ζωῆς  
 τὸ μὲν τὴν ἀρχὴν μὴ ἔχειν ἀγεννήτως εἶναι λέγειν, τὸ δὲ  
 ἀτελευτήτως εἶναι ἄφθαρτον κατονομάζειν, ἐπειδὴ πᾶν τὸ  
 τοῦ εἶναι παυσάμενον ἐν ἀφανισμῷ γίνεται πάντως, ἀφανι-  
 325 σμὸν δὲ τοῦ ὄντος ἀκούσαντες τὴν τοῦ συνεστῶτος φθορὰν  
 ἐνόησαμεν. Τὸν οὖν μηδέποτε τοῦ εἶναι παυόμενον ἀλλότριόν  
 τε τῆς κατὰ φθορὰν διαλύσεως ὄντα ἄφθαρτον ὀνομάζεσθαι  
 λέγει. | **509.** Τί οὖν πρὸς ταῦτα ὁ Εὐνόμιος ; « Εἰ κατὰ τὸ  
 330 ἀτελευτήτων, φησί, τῆς ζωῆς μόνον ἐστὶν ἄφθαρτος καὶ κατὰ  
 τὸ ἀναρχον μόνον ἀγέννητος, καθ' ὃ μὴ ἐστὶν ἄφθαρτος,

J 375

1. Voir BASILE, *CE I*, SC 299, p. 192-193 et *CE II*, 446-447. Après avoir cité l'argument d'Eunome, qui met en cause Basile, Grégoire cite d'abord la déclaration de Basile : c'est à partir de celle-ci qu'il mène sa réfutation relative au raisonnement d'Eunome.

de l'univers incorruptible et inengendré, en utilisant ces appellations selon des visées différentes. En effet, lorsque nous regardons vers les siècles passés, et que nous découvrons que la vie de Dieu transcende toute délimitation, nous le nommons inengendré ; mais lorsque nous dirigeons l'attention de notre esprit vers les siècles à venir, nous appelons incorruptible ce qui est sans limite et sans fin et qui ne peut être délimité par aucun terme. **507.** De même donc que le fait que sa vie ne connaît pas de terme est appelé incorruptible, de même le fait qu'elle n'a pas de commencement est nommé inengendré, en fonction de considérations auxquelles nous nous livrons selon la pensée conceptuelle »<sup>1</sup>. Telle est l'argumentation du maître, qui nous enseigne par ce qu'il dit que la vie divine, qui est une par nature et continue en elle-même, n'a pas connu de commencement à partir de quelque principe et n'est pas limitée par quelque fin, et qu'il est possible d'exprimer clairement, grâce à certains noms, les idées qui se dégagent de la réflexion sur une vie de ce genre. **508.** En effet, nous exprimons l'idée que Dieu n'est pas issu d'une quelconque cause par les expressions « sans commencement » et « inengendré », et l'idée d'absence de toute limitation par une fin et celle d'une absence de dissolution menant à la destruction, nous les exprimons par les expressions « incorruptible » et « sans fin ». Et il établit par là que, dans le cas de la vie divine, nous devons dire que ce qui n'a pas de commencement existe en tant qu'inengendré et que ce qui est sans fin doit être appelé incorruptible, puisque tout ce qui a cessé d'exister est assurément dans un état d'anéantissement, et que, en entendant parler d'anéantissement de ce qui existe, nous pensons à la destruction du composé. Il dit donc que celui qui ne cesse jamais d'exister, étant exempt de la dissolution par voie de corruption, nous le nommons incorruptible. **509.** Quelle est la réplique d'Eunome à cela : « Si Dieu, dit-il, est incorruptible uniquement en tant que sa vie est sans fin et s'il est inengendré uniquement en tant qu'il est sans commence-

PG 1081

φθαρτός ἔσται, καὶ καθ' ὃ μὴ ἔστιν ἀγέννητος, γεννητός  
 ἔσται. » Τίς ταῦτά σοι | δέδωκεν, ὦ Εὐνόμιε, ὡς μὴ πάση  
 συνθεωρεῖσθαι τῇ ζωῇ τοῦ Θεοῦ τὴν ἀφθαρσίαν ; Τίς διελών  
 εἰς δύο τὴν θείαν ζωὴν ἰδιαζούσαις φωναῖς ἐπονομάζει τῶν  
 335 ἡμιτόμων ἐκάτερον, ὥστε ᾧπερ ἂν τμήματι τοῦτο προσῆ τὸ  
 ὄνομα, μὴ προσεῖναι λέγειν αὐτῷ καὶ τὸ ἕτερον ; **510.** Τῆς  
 σῆς αὕτη διαλεκτικῆς ἢ δριμύτης, τὸ τὴν ἀνάρχως οὖσαν  
 ζωὴν φθαρτὴν εἰπεῖν εἶναι καὶ τῇ ἀφθάρτῳ μὴ συνθεωρεῖσθαι  
 τὸ ἀναρχον ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις λογικὸν τε καὶ νοῦ καὶ  
 340 ἐπιστήμης δεκτικὸν τὸν ἄνθρωπον εἶναι λέγοι, ἐκάτερον  
 ἐφαρμόζων τούτων τῶν ὀνομάτων τῷ ὑποκειμένῳ κατὰ διά-  
 φορον ἐπιβολὴν τε καὶ ἔννοιαν, ἔπειτα παρὰ τινος τοιοῦτου  
 καταχλευάζοιτο διεξιόντος τὰ ὅμοια, ὅτι εἰ δεκτικὸς νοῦ καὶ  
 ἐπιστήμης ὁ ἄνθρωπος, λογικὸς κατὰ τοῦτο εἶναι οὐ δύναται,  
 345 ἀλλὰ καθ' ὃ δεκτικὸς ἔστιν ἐπιστήμης, τοῦτο μόνον ἔσται, τὸ  
 δὲ ἕτερον οὐ χωρήσει ἢ φύσις, καὶ πάλιν εἰ λογικὸν ὀρίζει τὸν  
 ἄνθρωπον, οὐκέτι αὐτῷ τὸ δεκτικὸν τοῦ νοῦ συγχωρήσει.  
**511.** Καθ' ὃ γὰρ λογικὸς ἔστιν, ἀμέτοχος διανοίας ἀναδειχθή-  
 σεται. Εἰ δὲ πρόδηλον ἐν τούτοις ἐστὶ παντὶ τὸ γελοῖον τε καὶ  
 350 ἀνόητον, οὐδὲ ἐπ' ἐκείνου πάντως ἀμφίβολον. Ἀναγνοὺς γὰρ  
 τοῦ διδασκάλου τὴν ῥῆσιν σκιὰν εὐρήσεις τὴν παιδιὰν τοῦ  
 σοφίσματος. Οὐτε γὰρ ἐν τῷ κατὰ τὸν ἄνθρωπον ὑποδείγματι  
 τὸ δεκτικὸν τῆς ἐπιστήμης ὑπὸ τοῦ λόγου κωλύεται ἢ ὑπὸ τοῦ  
 δεκτικοῦ τῆς διανοίας ὁ λόγος, οὔτε τὸ αἰδίδιον τῆς θείας ζωῆς  
 355 ἢ τὸ ἀφθαρτον οὐκ ἔχει, εἰ ἀναρχον ἦ, ἢ εἴπερ τὴν ἀφθα-  
 ρσίαν τις αὐτῇ μαρτυρήσειε, τὸ ἀνάρχως εἶναι ἀφαιρεθήσεται.  
**512.** Ἄλλ' ὃ τῇ | τέχνῃ τῆς διαλεκτικῆς ἀγγινοίας ἀναζητῶν

J 376

ment, il sera corruptible, dans la mesure où il n'est pas incorruptible, et engendré, dans la mesure où il n'est pas inengendré. » Mais qui donc, Eunome, t'a concédé que l'incorruptibilité n'est pas considérée comme associée à toute la vie de Dieu ? Qui a divisé la vie divine en deux parties et a donné un nom particulier à chacune des deux moitiés, si bien qu'il en arrive à affirmer que si tel nom est appliqué à telle moitié, l'autre nom ne peut pas non plus lui être attribué ? **510.** C'est la subtilité de ton art de la discussion qui te fait dire que la vie qui est sans commencement est corruptible et que ce qui est sans commencement ne peut pas être conçu comme associé à la vie incorruptible. C'est comme si quelqu'un disait que l'homme est un être doué de raison et capable de réflexion et de science, en appliquant l'un et l'autre de ces noms au sujet selon une différence d'intention et de notion, et qu'ensuite il soit tourné en ridicule par quelqu'un de semblable à toi, qui explique de la même façon que, si l'homme est capable de réflexion et de science, il ne peut pas être doué de raison à cause de cela, mais que, dans la mesure où il est capable de science, il ne sera que cela, sa nature n'admettant pas l'autre propriété ; et inversement, si on définissait l'homme comme être raisonnable, il ne lui accorderait plus la capacité de réfléchir. **511.** Dans la mesure, en effet, où il est raisonnable, il serait prouvé qu'il ne participe pas à la pensée. Si, dans ce cas, le ridicule et la déraison de ces propos sont manifestes à tous, dans le cas de Basile, il n'y a aucune ambiguïté. En lisant le passage du maître, tu trouveras que le jeu puénil des sophismes n'est qu'une ombre. En effet, dans l'exemple concernant l'homme, ni le fait d'être capable de science n'est empêché par le fait d'être capable de raison, ni le fait d'être capable de raison n'est empêché par le fait d'être capable de pensée : de même il n'est pas vrai que l'éternité de la vie divine ou bien ne possède pas l'incorruptibilité, si elle est sans commencement, ou bien, si quelqu'un lui attribue l'incorruptibilité, sera privée d'être sans commencement. **512.** Mais en cherchant la vérité moyennant les

τὴν ἀλήθειαν ἐκ τῶν ἰδίων τῷ ἡμετέρῳ λόγῳ παρενθεις ἃ  
 ἐβούλετο ἑαυτῷ μάχεται καὶ ἑαυτὸν ἀνατρέπει, τῶν ἡμετέρων  
 οὐ προσαπτόμενος. Τὸ γὰρ παρ' ἡμῶν οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τὸ  
 360 τὴν ἀνάρχως οὖσαν ζωὴν ἀγέννητον δι' ἐπινοίας ὀνομάζεσθαι  
 λέγειν, ὀνομάζεσθαι, οὐχὶ γίνεσθαι, καὶ τὴν εἰς τὸ ἀόριστον  
 προϋοῦσαν τῇ τοῦ ἀφθάρτου σημαίνειν προσηγορίαν, οὐ ποιεῖν  
 ἀφθαρτον, ἀλλὰ σημαίνειν οὖσαν τοιαύτην. **513.** Ὡστε τὸ μὲν  
 365 ἀόριστον καθ' ἑκάτερον εἶναι τὴν θεῖαν ζωὴν τοῦ ὑποκειμένου  
 ἴδιον εἶναι, τὸ δὲ οὕτως ἢ οὕτως τὰ ἐπιθεωρούμενα τῷ ὑπο-  
 κειμένῳ νοήματα λέγεσθαι περὶ τὴν φωνὴν ἐστὶ μόνον τὴν  
 ἐνδεικτικὴν τοῦ σημαινομένου νοήματος. Ἐν νόημα περὶ τὴν  
 θεῖαν ζωὴν τὸ μὴ ἐξ αἰτίας αὐτὴν εἶναι · τοῦτο ἢ τοῦ ἀγεννή-  
 370 του λέξις ἐνδείκνυται. Ἐτερον νόημα περὶ τὴν θεῖαν ζωὴν τὸ  
 ἀόριστον αὐτὴν εἶναι καὶ ἀτελεύτητον · τοῦτο ἢ τοῦ ἀφθάρτου  
 προσηγορία παρίστησιν · ὥστε τὸ μὲν ὑποκείμενον εἶναι,  
 ὕπερ ἐστίν, ὑπὲρ πᾶν ὄνομα τε καὶ νόημα, τὸ δὲ μήτε ἐξ αἰτίας  
 αὐτὸ εἶναι μήτε εἰς τὸ ἀνύπαρκτόν ποτε περιῖστασθαι, ταῦτα  
 375 διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπινοίας σημαίνεσθαι.

**514.** Τί τοίνυν ἐκ τῶν ἡμετέρων αὐτὸν πρὸς τὴν ἀνόητον  
 ταύτην παιδιὰν παρεκίνησεν, ὥστε πάλιν ἐπαναλαβόντα τὸ  
 ἴσον εἰπεῖν ἐν τούτοις τοῖς ῥήμασι · « ἔσται ἄρα κατὰ μὲν τὸ  
 ἀναρχον ἀγέννητος ὁμοῦ καὶ φθαρτός, κατὰ δὲ τὸ ἀτελεύτη-  
 380 τον ἀφθαρτος ὁμοῦ καὶ γεννητός. » Τοῦτο δὲ κἂν μὴ παρ'  
 ἡμῶν διευκρινηθῇ τῷ λόγῳ, παντὶ πρόδηλόν ἐστι τῷ καὶ  
 ὁπωσοῦν διανοίας μετέχοντι ὅπως ἐστὶ καταγέλαστον καὶ  
 1084 ἀνόητον, μᾶλλον δὲ ἀσεβὲς καὶ κατάκριτον. **515.** Ὡ γὰρ λόγῳ  
 385 αὐτῷ τρόπῳ παντὸς εὐσεβοῦς τε καὶ θεοπρεποῦς καταπαίξει  
 ὀνόματος. Οὐ γὰρ μόνον τὰ δύο ταῦτα περὶ τὴν θεῖαν θεωρεῖ-

artifices de sa subtilité dialectique et en insérant, à sa guise, dans notre argumentation, des éléments provenant de lui-même, cet homme lutte contre lui-même et se réfute lui-même, sans réussir à toucher notre argumentation. En effet, notre position ne consistait en rien d'autre que dans l'affirmation suivante : la vie qui existe sans commencement est appelée inengendrée en fonction de la pensée conceptuelle appelée telle, non pas devenue telle –, et la vie qui s'étend à l'infini est désignée par l'appellation d'« incorruptible », non pour la rendre incorruptible, mais pour signifier qu'elle est incorruptible en elle-même. **513.** Par conséquent, le fait que la vie divine est illimitée dans les deux sens est une propriété du sujet, mais le fait que les notions observées dans le sujet sont exprimées de telle ou telle façon concerne uniquement le mot qui manifeste la pensée qui est signifiée. Une notion relative à la vie divine est que cette vie est sans cause et cette notion est indiquée par le terme inengendré ; une autre notion relative à la vie divine est que cette vie est illimitée et sans fin et cette notion est exprimée par le terme incorruptible. Par conséquent, le fait que le sujet est ce qu'il est, se situe au-delà de tout nom et de toute pensée <sup>1</sup>, mais le fait qu'il existe sans cause et qu'il n'aboutit jamais à la non-subsistance est exprimé par le sens contenu dans ces noms.

**514.** Quelles sont nos conceptions qui l'ont poussé à ce jeu puéril et stupide, au point que reprenant le thème, il répète la même chose en ces termes : « Il sera donc inengendré en tant qu'il est sans commencement et en même temps corruptible, et il sera incorruptible en tant qu'il est sans fin et en même temps engendré. » Même si cela n'a pas été examiné en détail dans notre livre, il sera clair, pour tous ceux qui ont tant soit peu d'intelligence, combien cela est ridicule et stupide, ou plutôt impie et condamnable. **515.** L'argument par lequel il prouve le lien entre corruptible et sans commencement servira de la même façon à tourner en ridicule tout nom conforme à la piété et digne de Dieu. En effet, ce ne sont pas seulement ces deux notions

1. Voir *Adv. Mac.*, *GNO* III, 1, p. 107 : « Il n'est pas possible que le discours monte aussi haut que la pensée. »

ται ζωήν, τὸ ἀνάρχως τε εἶναι καὶ φθορὰν μὴ προσδέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἄυλός τε καὶ ἀόργητος λέγεται ἄτρεπτός τε καὶ ἀσώματος ἀόρατός τε καὶ ἀσχημάτιστος ἀληθής τε καὶ  
 390 δίκαιος, καὶ ἄλλα μυρία περὶ τὴν θεῖαν ζωὴν ἐστὶ νοήματα, ὧν ἕκαστον ἐφ' ἑαυτοῦ κατὰ τινα ἰδιάζουσαν ἔννοιαν ταῖς σημαν-  
 τικαῖς φωναῖς ἐξαγγέλλεται. **516.** Παντὶ τοῖνυν ὀνόματι, τῷ  
 σημαντικῷ λέγω τῆς θεοπρεποῦς ὑπολήψεως, ἔξεστι συμπλέ-  
 ζαι τὴν ἐπινοηθεῖσαν παρὰ τοῦ Εὐνομίου κατὰ τὸ ἀλλόκοτον  
 395 συζυγίαν. Οἷον τὸ ἄυλόν τε καὶ τὸ ἀόργητον ἀμφοτέρα λέγε-  
 ται περὶ τὴν θεῖαν ζωὴν, ἀλλ' οὐ κατὰ τῆς αὐτῆς διανοίας  
 ἑκάτερον· τὸ μὲν γὰρ καθαρῶς ἐπιμιξίας τὸ θεῖον  
 διὰ τῆς τοῦ ἄυλου φωνῆς ἐνόησαμεν, ἐν δὲ τῷ ἀοργήτῳ ἢ  
 ἀλλοτριώσις τοῦ κατὰ τὴν ὀργὴν πάθους σημαίνεται.  
 400 **517.** Ἐπιδραμεῖται τοῖνυν καὶ τούτοις κατὰ τὸ εἰκὸς ὁ Εὐνό-  
 μιος καὶ τὸ ἴσον ἐν τοῖς εἰρημένοις ὀρχήσεται. Λέξει γὰρ κατὰ  
 τὸν αὐτὸν εἰρημὸν τὴν ἀτοπίαν συμπλέκων· εἰ καθὸ κεχώρι-  
 σται τῆς ὑλικῆς ἐπιμιξίας, ἄυλος λέγεται, κατὰ τοῦτο οὐκ  
 ἐστὶ ἀόργητος, καὶ εἰ διὰ τὸ μὴ προσίεσθαι τὴν ὀργὴν ἐστὶν  
 405 ἀόργητος, οὐκ ἐστὶ δυνατὸν ἐπ' αὐτοῦ ὁμολογεῖσθαι τὸ ἄυλον,  
 ἀλλὰ κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην ἐν μὲν τῷ καθαρῶς ὑλης ἄυλος  
 ὁμοῦ καὶ ὀργίλος ἀναδειχθήσεται, ἐν δὲ τῷ τὴν ὀργὴν μὴ  
 προσίεσθαι ἀόργητός τε καὶ ὑλικὸς κατὰ ταῦτὸν εὐρεθήσεται.  
 Οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ποιήσει πάντων. **518.** Καὶ εἰ δοκεῖ,  
 410 προθῶμεν ἑτέραν συζυγίαν ὀνομάτων τοιαύτην, τὸ ἄτρεπτον  
 λέγω καὶ τὸ ἀσώματον. Τῶν γὰρ δύο τούτων ὀνομάτων ἑκα-  
 τέρου κατὰ τὴν ἰδιάζουσαν ἔμφασιν ἐπὶ τῆς θείας λεγομένην  
 ζωῆς, ὁμοίως καὶ ἐπ' αὐτῶν ἢ τοῦ Εὐνομίου σοφία κατα-  
 σκευάσει τὴν ἀτοπίαν. Εἰ γὰρ τὸ | ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον τῆ φωνῆ  
 415 τοῦ ἄτρεπτου σημαίνεται καὶ τὸ νοερὸν τῆς οὐσίας ἢ τοῦ

J 378

qui sont appliquées à la vie divine, à savoir l'existence sans commencement et l'exemption de corruption, mais cette vie divine est aussi appelée immatérielle, sans colère, immuable, incorporelle, invisible et sans figure, vraie et juste et autres notions si nombreuses concernant la vie divine. Chacune des notions, en elle-même, est exprimée avec un sens propre moyennant des noms qui en indiquent la signification. **516.** Donc il est permis d'appliquer à tout nom – je veux dire aux noms qui expriment une conception appropriée à la divinité – l'étrange lien imaginé par Eunome. Par exemple, il est dit de la vie divine qu'elle est à la fois immatérielle et sans colère, mais les deux termes ne revêtent pas la même signification. En effet, par le terme « immatériel », nous comprenons que la divinité est exempte de tout mélange avec la matière, alors que l'expression « sans colère » signifie que la divinité est étrangère à la passion de la colère. **517.** Selon toute vraisemblance, Eunome va donc s'attaquer également à ces termes et se trémousser autour de ce qui a été dit. En nouant ensemble ses arguments stupides selon le même enchaînement logique, il dira : « Si, dans la mesure où elle est exempte de mélange avec la matière, la vie divine est dite immatérielle, elle ne sera pas sans colère de ce fait, et si elle est sans colère, vu que la colère est absente, il n'est pas possible de lui reconnaître l'immatérialité, mais de toute nécessité le fait d'être exempte de matière implique qu'elle est immatérielle et en même temps portée à la colère, et le fait de n'être pas encline à la colère révélera qu'elle est en même temps sans colère et matérielle. » Et tu feras de même pour toutes les autres dénominations. **518.** Si donc vous en êtes d'accord, proposons une autre paire de termes associés de cette façon, à savoir immuable et incorporel. Alors que ces deux termes sont appliqués à la vie divine, chacun avec son sens propre, la sagesse d'Eunome prouvera aussi son absurdité de la même façon dans le cas de ces deux termes. En effet si le terme « immuable » désigne ce qui reste toujours identique à soi-même, et si l'appellation « incorporel »

ἀσωμάτου προσηγορία παρίστησιν, ἔρεϊ πάντως τὰ αὐτὰ καὶ  
 ἐπὶ τούτων ὁ Εὐνόμιος, ὅτι ἀσύμβατά ἐστι καὶ ἀλλότρια καὶ  
 ἀκοινωνήτως ἔχει πρὸς ἄλληλα τὰ τοῖς ὀνόμασιν ἐνθεω-  
 ρούμενα τούτοις νοήματα. **519.** Ἐν μὲν γὰρ τῷ πάντοτε  
 420 ὡσαύτως ἔχειν τὸ θεῖον μόνον ἄτρεπτον ἔσται καὶ οὐκ ἀσώ-  
 ματον, ἐν δὲ τῷ νοερῷ τε καὶ ἀειδεῖ τῆς οὐσίας τὸ μὲν  
 ἀσώματον ἔχει, τοῦ δὲ ἀτρέπτου κεχώρισται ὥστε συμβαί-  
 νειν ὅταν μὲν τὸ ἀναλλοίωτον ἐπὶ τῆς θείας θεωρῆται ζωῆς,  
 μετὰ τοῦ ἀτρέπτου καὶ σῶμα αὐτὴν εἶναι κατασκευάζεσθαι,  
 425 ὅταν δὲ τὸ νοερὸν ἐξετάζηται, ὁμοῦ τε ἀσώματον αὐτὴν εἶναι  
 καὶ τρεπτὴν διορίζεσθαι. **520.** Ταῦτα τοῦ Εὐνομίου τὰ σοφὰ  
 κατὰ τῆς ἀληθείας εὐρήματα. Τί γὰρ δεῖ πᾶσιν ἐπεξιόντα  
 παρατείνειν ἐν ἀδολεσχίᾳ τὸν λόγον; Ἔστι γὰρ ὁμοίως ἐπὶ  
 πάντων τὴν ἀλογίαν ταύτην κατασκευαζομένην θεάσασθαι.  
 430 Καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀληθινὸν καὶ τὸ δίκαιον ὁμοίως ἀλλήλοις κατὰ  
 τὴν προλαβοῦσαν πλοκὴν μαχешθήσεται. ἄλλο γὰρ τῆς  
 ἀληθείας καὶ ἕτερον τοῦ δικαίου τὸ σημαίνόμενον. **521.** Ὡστε  
 εἰπεῖν ἂν ἐκ τοῦ ἀκολούθου καὶ περὶ τούτων Εὐνόμιον τῷ μὲν  
 δικαίῳ τὸ ἀληθὲς μὴ παρεῖναι, τῇ δὲ ἀληθείᾳ λείπειν τὸ  
 435 δίκαιον, καὶ συμβαίνειν ὅταν τὸ τῆς ἀδικίας ἀλλότριον ἐπὶ  
 Θεοῦ τις λογιζέται, δίκαιόν τε καὶ ψευδὲς εἶναι τὸ θεῖον κατὰ  
 ταῦτὸν ἀποφαίνεσθαι, ἐὰν δὲ τὴν πρὸς τὸ ψεῦδος αὐτοῦ ἄλλο-  
 τρίωσιν λογιζόμεθα, ἀληθὲς ἅμα καὶ ἄδικον κατασκευάζειν  
 τὸ θεῖον. **522.** Οὕτως τὸ ἀόρατον, οὕτως τὸ ἀσχημάτιστον.  
 440 Ἐξέσται γὰρ διὰ τῶν\* κατὰ τὴν ὁμοίωτροπον τοῖς προεκτε-  
 θεῖσι σοφίαν μῆτε ἐν τῷ ἀσχηματίστῳ τὸ ἀόρατον εἶναι  
 λέγειν μῆτε ἐν τῷ ἀοράτῳ τὸ ἀσχημάτιστον, ἀλλὰ τῷ μὲν  
 ἀοράτῳ συμπλέξει τὸ σχῆμα, ὁρατὸν δὲ διὰ τῆς ἀναστροφῆς  
 κατασκευάσει τὸ ἀσχημάτιστον, τὰ αὐτὰ ἐπὶ τούτων εἰπὼν, ἄ

PG 1085

J 379

désigne le caractère intelligible de la substance, Eunome  
 dira assurément la même chose à propos de ces deux termes,  
 en répétant que les conceptions attachées à ces termes sont  
 inconciliables entre elles, étrangères l'une à l'autre, n'ayant  
 rien de commun l'une avec l'autre. **519.** En effet, du fait  
 qu'elle est toujours la même, la divinité sera seulement  
 immuable et non incorporelle, et du fait qu'elle est intelli-  
 gible et sans forme<sup>1</sup> pour la substance, elle est incorporelle,  
 mais est privée de l'immutabilité. Par conséquent, lorsqu'on  
 envisage l'immutabilité de la vie divine, il s'ensuit qu'avec  
 l'immutabilité est établi en même temps le caractère corpo-  
 rel de cette vie, et que, lorsqu'on examine l'aspect intelli-  
 gible, elle doit être définie comme étant en même temps incor-  
 porelle et soumise au changement. **520.** Voilà les savantes  
 trouvailles d'Eunome contre la vérité ! Quel besoin y a-t-il  
 d'examiner tout en détail et d'allonger le discours par du  
 verbiage ? En effet, il est possible de constater que cette  
 insanité peut être établie de la même façon pour toutes les  
 autres dénominations. Le véritable et le juste s'opposent  
 l'un à l'autre selon l'enchaînement logique précédent, la  
 signification de la vérité étant une chose, celle du juste autre  
 chose. **521.** Par voie de conséquence logique, Eunome pour-  
 rait aussi dire à propos de ces notions que le vrai ne va pas de  
 pair avec le juste et que le juste fait défaut à la vérité, et que  
 lorsque quelqu'un considère, à propos de Dieu, le fait qu'il  
 est incompatible avec l'injustice, il affirmera que la divinité  
 est à la fois juste et menteuse, mais que lorsque nous consi-  
 dérons qu'elle est étrangère au mensonge, nous établissons  
 qu'elle est tout ensemble véridique et injuste. **522.** Il en est  
 de même pour l'invisibilité et pour l'absence de figure. En  
 effet, à travers ces termes, conformément à la sagesse du  
 même genre que celle qui a été exposée précédemment, il  
 sera permis d'affirmer que ni l'invisibilité ne va de pair avec  
 l'absence de figure, ni l'absence de figure avec l'invisibilité,  
 mais que la figure est liée à l'invisibilité ; ainsi, par voie  
 d'inversion, il prouvera que ce qui est sans figure est visible,

1. W. JAEGER renvoie à PLATON, *Phèdre* 79 b, 80 d pour le terme ἀειδεῖ.

445 περί τοῦ ἀφθάρτου τε καὶ ἀνάρχου ἐτεχνολόγησεν, ὅτι ὅταν τὸ  
 ἀσύνθετον τῆς θείας ζωῆς λογιζώμεθα, ἀσχημάτιστον μὲν  
 αὐτὴν ὁμολογοῦμεν, οὐ μὴν καὶ ἀόρατον, καὶ ὅταν τὸ μὴ  
 δύνασθαι σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς τὸν Θεὸν ἰδεῖν ἐνοήσωμεν,  
 τὸ ἀόρατον αὐτῷ συγχωρήσαντες τὸ ἔξω σχήματος εἶναι οὐ  
 450 συνθησόμεθα. **523.** Εἰ δὲ ταῦτα καταγέλαστα πᾶσιν ὁμοίως  
 δοκεῖ καὶ ἀνόητα, πολὺ μᾶλλον ἐκείνων τὴν ἀτοπίαν ὁ νοῦν  
 ἔχων καταψηφίζεται, ὅθεν ὀρμηθεὶς ὁ λόγος ἐπὶ ταῦτα δι'  
 ἀκολουθοῦ τοῦ ἀτοπίαν προήγαγεν.

Ἄλλ' ἐπιλαμβάνεται τῆς τοῦ διδασκάλου φωνῆς, ὡς οὐ  
 455 δεόντως ἐν τῷ ἀτελευτήτῳ θεωρούσης τὸ ἀφθαρτον καὶ ἐν τῷ  
 ἀφθάρτῳ νοούσης τὸ ἀτελευτήτον. Οὐκοῦν τι παραπλήσιον  
 τῇ ἀγγινοῖᾳ τοῦ Εὐνομίου καὶ ἡμεῖς γελοιάσωμεν. Ἐξετάσω-  
 μεν γὰρ τὴν τοιαύτην αὐτοῦ γνώμην περὶ τῶν ὀνομάτων  
 τούτων, ἧτις ἐστίν. **524.** Ἄλλο τι φήσει τῷ σημασινομένῳ τὸ  
 460 ἀτελευτήτον εἶναι παρὰ τὸ ἀφθαρτον ἢ ἐν τὰ δύο συνθήσεται.  
 Ἄλλ' εἰ μὲν ἐν ἀμφοτέροισι λέγοι, τῷ ἡμετέρῳ συναγορεύσει  
 λόγῳ· εἰ δὲ ἄλλο φήσει τοῦ ἀφθάρτου εἶναι καὶ ἕτερον  
 τοῦ ἀτελευτήτου τὸ σημασινομένον, ἀνάγκη πᾶσα ἐπὶ τῶν  
 ἀλλοτριῶς ἐχόντων πρὸς ἄλληλα μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι κατὰ τὴν  
 465 δύναμιν τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον. **525.** Οὐκοῦν εἰ ἄλλη τοῦ ἀφθάρ-  
 του ἢ ἔννοια καὶ τοῦ ἀτελευτήτου πάλιν ἕτέρα, καὶ ἐστὶ  
 τούτων ἐκάτερον ὅπερ οὐκ ἐστὶ τὸ ἕτερον, οὔτε τὸ ἀφθαρτον  
 ἀτελευτήτον εἶναι δώσει οὔτε τὸ ἀτελευτήτον ἀφθαρτον, ἀλλὰ  
 470 φθαρτὸν μὲν ἐστὶ τὸ ἀτελευτήτον, τελευτητὸν δὲ τὸ ἀφθα-  
 ρτον. Ἄλλὰ παραιτοῦμαι τοὺς ἐντυγχάνοντας μὴ καθ' ἡμῶν

1. Voir CE II, 446, 506.

2. Grégoire reconnaît lui-même qu'il s'est livré à des jeux d'esprit à titre d'amusement. Mais en même temps, il n'a pas perdu de vue l'enjeu du débat. En effet, dans le § 523, il indique qu'il a voulu démontrer par là l'invalidité des prémisses à partir desquelles Eunome mène son raisonnement. B. POTIER (*Dieu et le Christ*, p. 68) qualifie ce procédé d'argumentation par la moquerie.

en utilisant pour ces notions le même raisonnement technique que pour les notions d'incorrupible et de sans principe, à savoir que, lorsque nous considérons l'absence de composition de la vie divine, nous reconnaissons qu'elle est sans figure, mais non pas qu'elle est invisible, et que, lorsque nous pensons qu'il n'est pas possible de voir Dieu avec les yeux du corps, tout en admettant son invisibilité, nous n'accordons pas qu'il soit sans figure. **523.** Si ces élucubrations paraissent à tous pareillement ridicules et insensées, à plus forte raison un homme sensé condamnera-t-il l'absurdité des prémisses à partir desquelles Eunome a construit son raisonnement pour aboutir logiquement à cette insanité.

#### Incorructibilité et absence de fin

Mais il s'en prend aux paroles du maître, en lui reprochant de voir de façon non pertinente l'incorructibilité dans l'absence de fin et de concevoir l'absence de fin comme incorruptibilité<sup>1</sup>. Essayons donc, nous aussi, de nous amuser d'une façon à peu près semblable à la manière subtile d'Eunome<sup>2</sup>. Examinons son opinion au sujet de ces noms pour savoir quelle elle est. **524.** Ou bien il affirmera que, du point de vue de la signification, « sans fin » est différent de « incorruptible », ou bien il concédera que les deux sont identiques. Mais, s'il affirme que les deux sont identiques, il confirmera notre argumentation ; si, par contre, il affirme que le sens d' « incorruptible » est une chose et celui de « sans fin » autre chose, il est tout à fait nécessaire que, dans le cas de choses étrangères l'une à l'autre, l'une ne soit pas la même que l'autre du point de vue du sens. **525.** Par conséquent, si la notion d' « incorruptible » est une chose et celle de « sans fin » une autre et si chacune des deux est précisément ce que l'autre n'est pas, il ne concédera ni que l'incorructibilité soit sans fin, ni que le « sans fin » soit incorruptible, mais ce qui est sans fin sera corruptible et ce qui est incorruptible connaîtra la fin. Mais je conjure mes lecteurs de ne pas faire retomber sur nous la condamnation concer-



J 380

PG 1088 480

τρέψαι τὴν ἐπὶ τῷ γελοίῳ κατάγνωσιν. **526.** Ταῦτα γὰρ ἡμεῖς πρὸς τὸν γελοιαστὴν ὑπ' ἀνάγκης ἐπαίξαμεν, ἵνα διὰ τῆς ὁμοίας παιδιᾶς τὴν μειρακιώδη τοῦ σοφίσματος αὐτοῦ πλοκὴν διαλύσωμεν. Ἄλλ' εἰ μὴ βαρὺ τε καὶ ὀχληρὸν τοῖς |  
 475 ἐντυγχάνουσι φαίνοιτο, οὐκ ἄκαιρον ἂν εἶη πάλιν ἐπὶ λέξεως ἐκθέσθαι τοῦ Εὐνομίου τὰ ῥήματα. « Εἰ κατὰ τὸ ἀτελεύτητον, φησί, τῆς ζωῆς μόνον ἐστὶν ἀφθαρτος καὶ κατὰ τὸ ἀναρχον μόνον ἀγέννητος, καθ' ὃ μὴ ἐστὶν ἀφθαρτος, φθαρτός ἐσται, καὶ καθ' ὃ μὴ ἐστὶν ἀγέννητος, γεννητός ἐσται. » Καὶ  
 ἐπαναλαβὼν τὸ αὐτὸ πάλιν φησὶν | « ἔσται ἄρα κατὰ μὲν τὸ ἀναρχον ἀγέννητος ὁμοῦ καὶ φθαρτός, κατὰ δὲ τὸ ἀτελεύτητον ἀφθαρτος ὁμοῦ καὶ γεννητός ». **527.** Τὰς γὰρ ἀκαίρους ἐν τῷ μέσῳ τῶν περιπτῶν παρενθήκας ὡς οὐδὲν πλέον εἰς τὴν τοῦ λόγου κατασκευὴν συντελοῦσας παρίημι. Ἀλλὰ τὴν μὲν  
 485 διάνοιαν τῶν ἡμετέρων λόγων, ἀφ' ὧν αὐτὸς οὗτος παρέθετο, παντὶ ῥάδιον οἶμαι κατανοῆσαι ὡς οὐδεμίαν ἔχει κοινωσίαν πρὸς τὴν κατασκευασθεῖσαν αὐτῷ καθ' ἡμῶν κατηγορίαν. « Ἀφθαρτον γὰρ καὶ ἀγέννητον τὸν Θεὸν τῶν ὅλων λέγομεν, φησὶν ὁ διδάσκαλος, κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς τοῖς ὀνόμασι  
 490 τούτοις χρώμενοι. **528.** Τῷ γὰρ ὑπερεκπίπτειν αὐτόν, φησί, τῆς τῶν αἰώνων περιγραφῆς κατὰ πᾶν διάστημα τῆς χρονικῆς παρατάσεως, εἴτε τὸ ἐξ ἀρχῆς εἴτε τὸ ἐφεξῆς λογιζοίμεθα, τὸ καθ' ἑκατέραν ἔννοιαν τῆς αἰδίου ζωῆς ἀόριστόν τε καὶ ἀπερίγραπτον τὸ μὲν τῷ τῆς ἀφθαρσίας ὀνόματι, τὸ δὲ τῷ  
 495 τῆς ἀγεννησίας διασημαίνομεν. » Οὗτοσί δὲ φησι λέγειν ἡμᾶς ὅτι τὸ ἀναρχον οὐσία ἐστὶ καὶ τὸ ἀτελεύτητον οὐσία πάλιν

1. Grégoire donne pour la quatrième fois dans cette section une citation déjà donnée (cf. 504, 509, 514). Il s'agit d'une argumentation par insistance qui, en citant plusieurs fois un même passage et en l'accompagnant de commentaires destinés à éclairer le lecteur, vise à souligner la gravité des conséquences découlant des déclarations d'Eunome.

2. W. JAEGER note que la citation du passage de BASILE, *CE I*, 7, *SC* 299, p. 192-193, est assez libre. On pourrait parler d'une paraphrase, destinée à

nant ces raisonnements ridicules. **526.** En effet, pour notre part, nous avons été forcé de nous livrer à ce jeu puéril pour riposter à ce bouffon, afin de défaire, par un jeu enfantin semblable au sien, la trame puérole de son sophisme. Mais si cela ne paraît pas trop pénible et trop importun à mes lecteurs, il ne serait pas inopportun de citer encore une fois textuellement des paroles d'Eunome. « Si, dit-il, Dieu est incorruptible uniquement en tant que sa vie est sans fin et s'il est inengendré uniquement en tant qu'il est sans commencement, il sera corruptible dans la mesure où il n'est pas incorruptible et il sera engendré dans la mesure où il n'est pas inengendré. » Et reprenant le même raisonnement, il affirme : « Il sera donc inengendré en raison de l'absence de commencement et en même temps corruptible, et il sera incorruptible en raison de l'absence de fin et en même temps engendré »<sup>1</sup>. **527.** J'omets les remarques hors de propos et superflues qu'il a insérées au cœur de ce passage, car elles n'apportent rien de plus à l'argumentation sur ce point. Quant à la visée de nos propos, à partir desquels cet homme a donné sa citation, je pense qu'il est facile à tout un chacun de comprendre qu'elle n'a rien de commun avec l'accusation que cet homme a machinée contre nous. En effet, dit le maître, « nous nommons le Dieu de l'univers incorruptible et inengendré, en utilisant ces appellations selon des visées différentes. **528.** Du fait, dit-il, qu'il transcende la limitation par les siècles sous le rapport de toute mesure de durée d'ordre temporel, que nous considérons ce qu'il a été depuis le commencement ou ce qu'il sera dans la suite, nous désignons le caractère illimité et infini de la vie éternelle envisagée sous les deux aspects, l'un par le terme incorruptibilité, l'autre par le terme être-inengendré »<sup>2</sup>. Or, cet homme affirme que nous soutenons que l'absence de commencement est substance et que l'absence de fin est encore

formuler la pensée de Basile dans un langage qui tient compte des objections d'Eunome. Voir *CE I*, 666-684 ; II, 506.

ἐστίν, ὡς δύο τμήματα οὐσιῶν κατὰ τὸ ἐναντίον λεγόμενα  
 παρ' ἡμῶν συμβάλλεσθαι · καὶ οὕτω κατασκευάζει τὸ ἄτο-  
 πον, τὰ ἑαυτοῦ τιθεὶς καὶ τοῖς ἑαυτοῦ συμπλεκόμενος, καὶ τὰς  
 500 παρ' ἑαυτοῦ συντεθείσας διανοίας ἐξωθῶν εἰς τὸ ἄτοπον κατ'  
 οὐδὲν τῶν ἡμετέρων προσάπτεται. **529.** Τὸ γὰρ κατὰ τὸ  
 ἀτελεύτητον τῆς ζωῆς μόνον τὸν Θεὸν ἀφθαρτον εἶναι τούτου  
 ἐστὶ καὶ οὐχ ἡμέτερον. Ὡσαύτως καὶ τὸ ἀφθαρτον ἀναρχον  
 μὴ εἶναι τῆς αὐτῆς ἐστὶν ἀγγινοίας [τὸ] εὕρημα τῆς τὸ μὴ  
 505 προσὸν εἰς τὸν τῆς οὐσίας λόγον κατατασσούσης. Ἡμεῖς γὰρ  
 οὐδὲν τῶν μὴ προσόντων οὐσίαν εἶναι διοριζόμεθα. **530.** Οὐ  
 πρόσεστι δὲ τῷ Θεῷ οὔτε τὸ εἰς φθορὰν τὴν ζωὴν καταλῆξαι  
 οὔτε τὸ ἀπὸ γεννήσεως τοῦ εἶναι ἀρξασθαι · ὅπερ διὰ τῶν δύο  
 τούτων ὀνομάτων, τῆς τε ἀφθαρσίας καὶ τῆς ἀγεννησίας,  
 510 παρίσταται. Ὁ δὲ τὸν ἴδιον λῆρον τοῖς ἡμετέροις δόγμασιν  
 ἐπιθρυλήσας ἑαυτὸν στηλιτεύων διὰ τῆς κατηγορίας τῆς καθ'  
 ἡμῶν οὐ συνίησιν. **531.** Ὁ γὰρ οὐσίαν τὴν ἀγεννησίαν εἶναι  
 διοριζόμενος εἰς αὐτὴν κατὰ τὸ ἀκόλουθον τὴν ἀτοπίαν ἐκδή-  
 σεται ἢν τοῖς ἡμετέροις δόγμασιν ἐπιφέρει. Ἄλλο γὰρ τῆς  
 515 ἀρχῆς καὶ ἄλλο τοῦ τέλους κατὰ τὴν διαστηματικὴν παράτα-  
 σιν νοουμένων, εἰ μὲν τὴν ἐνὸς τούτων στέρησιν οὐσίαν τις  
 εἶναι δοίη, ἐξ ἡμισείας αὐτοῦ τὴν ζωὴν ὑποστήσει μόνῳ τῷ  
 ἀνάρχῳ ὑφεστῶσαν, πρὸς δὲ τὸ ἀτελεύτητον οὐκέτι διὰ τῆς  
 φύσεως ἐπεκτείνουσιν, εἴπερ φύσις ἢ ἀγεννησία νομίζοιτο ·  
 520 **532.** εἰ δὲ ἀμφοτέρᾳ τις οὐσίαν εἶναι βιάζοιτο, ἀνάγκη πᾶσα  
 κατὰ τὸν ἀποδοθέντα τοῦ Εὐνομίου λόγον ἐκάτερον τῶν ὀνο-

J 381

1. Formulation assez prégante du reproche d'Eunome. On peut se demander au nom de quelle école philosophique celui-ci croit pouvoir proposer un principe explicatif de ce genre.

2. Cette phrase résume assez clairement la démarche adoptée par Grégoire pour la réfutation d'Eunome : montrer les faiblesses de l'argumentation d'Eunome qui pose des prémisses qui aboutissent à des conclusions qui, elles-mêmes, sont en contradiction avec certaines déclarations

substance, comme si nous avions combiné deux moitiés de  
 substance<sup>1</sup>, qui, d'après le nom, sont contradictoires. Et  
 ainsi, il construit son argument absurde, en posant ses pro-  
 pres prémisses et en s'attaquant à ses propres positions, il  
 pousse jusqu'à l'absurde cet assemblage d'idées personnel-  
 les, sans atteindre en rien ce que nous avons dit<sup>2</sup>. **529.** En  
 effet, la conception selon laquelle Dieu est incorruptible  
 uniquement en ce sens que sa vie n'a pas de fin est la sienne  
 et non pas la nôtre. De même, la trouvaille que ce qui est  
 incorruptible n'est pas sans commencement est le fait de  
 cette même subtilité qui range dans la catégorie de la subs-  
 tance ce qui n'est pas propre à celle-ci. Car, pour notre part,  
 nous affirmons qu'aucune des choses qui ne sont pas pro-  
 pres n'est substance. **530.** Or, il n'est propre à Dieu ni de  
 terminer la vie par la corruption, ni de commencer à exister  
 par voie de génération, ce qui justement est exprimé par les  
 deux termes d'incorruptibilité et d'être-inengendré. Mais,  
 en répandant son propre bavardage au sujet de notre doctrine,  
 Eunome ne comprend pas qu'il dresse une stèle d'infamie<sup>3</sup>  
 contre lui-même en lançant ses accusations contre nous.  
**531.** En effet, celui qui définit l'être-inengendré comme  
 substance aboutira logiquement à l'absurdité même qu'il  
 reproche à notre doctrine. En effet, le commencement est  
 une chose, la fin autre chose, lorsqu'ils sont conçus en fonc-  
 tion d'une juxtaposition d'intervalles ; si quelqu'un admet  
 que la privation de l'un des deux est substance, il supposera  
 que la vie divine subsiste à moitié, en existant seulement  
 comme sans commencement, mais qu'elle ne s'étend pas  
 par nature jusqu'à l'absence de fin, s'il est vrai que  
 l'être-inengendré est considéré comme étant la nature.  
**532.** Si quelqu'un soutenait avec insistance que l'une et  
 l'autre sont substance, il est absolument nécessaire que,

d'Eunome. Bien plus, parfois les conclusions que l'on peut tirer des prémisses d'Eunome vont dans le sens des thèses orthodoxes, notamment à propos du Fils.

3. Voir CE I, 5 ; II, 6, 15.

μάτων κατὰ τὴν ἐγκειμένην ἔμφρασιν καὶ ἐν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τὸ εἶναι ἔχειν τοσοῦτον ὑπάρχον μόνον, ὅσον ἡ σημασία τῆς προσηγορίας ἐνδείκνυται · καὶ οὕτως ἰσχυρὸς ὁ τοῦ Εὐνομίου λόγος γενήσεται οὔτε τοῦ ἀνάρχου τὸ ἀτελεύτητον ἔχοντος οὔτε τοῦ ἀτελευτήτου τὸ ἀναρχον, ἐπειδὴ κατὰ τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ οὐσία τῶν εἰρημένων ἐστὶν ἐκάτερον καὶ ἀμίκτως τὰ δύο ταῖς ἐννοίαις ἔχει πρὸς ἄλληλα, καὶ οὔτε ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ τέλος τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον οὔτε τὰ ἀναιρετικὰ τούτων

PG 1089 530 ὀνόματα πρὸς ἄλληλα ταῖς σημασίαις συμφέρεται. **533.** | Ὡς δ' ἂν καὶ αὐτὸς ἐπιγνοίῃ τὸν ἴδιον λῆρον, ἐκ τῶν παρ' ἐκείνου ῥηθέντων ἐσται ὁ ἔλεγχος. Λέγει γὰρ τοῖς ἡμετέροις μαχόμενος ὅτι ὁ Θεὸς καὶ κατὰ τὸ ἀτελευτήτον | ἐστὶν ἀγέννητος καὶ κατὰ τὸ ἀγέννητον ἀτελεύτητος, ὡς μιᾶς ἐν ἐκατέροις τῶν

J 382 535 ὀνομάτων ἐμφάσεως οὔσης. Εἰ τοίνυν καὶ κατὰ τὸ ἀτελεύτητον ἐστὶν ἀγέννητος καὶ ταῦτόν ἐστι κατὰ τὸ σημαίνονμενον τὸ ἀτελεύτητον τε καὶ ἀγέννητον, ἀτελεύτητον δὲ καὶ τὸν υἱὸν εἶναι συντίθεται, ἀγέννητον ἐκ τῆς ἀκολουθίας ταύτης καὶ τὸν υἱὸν κατ' ἀνάγκην συνθήσεται, εἴπερ ταῦτόν ἐστι, καθὼς

540 εἴρηκε, τῷ ἀνάρχῳ τὸ ἀτελεύτητον. **534.** Ὡς γὰρ ἐν τῷ ἀγεννήτῳ βλέπει τὸ ἀτελεύτητον, οὕτως ὁμολογεῖ νενοηκέναι καὶ ἐν τῷ ἀτελευτήτῳ τὸ ἀναρχον. Οὐ γὰρ ἂν ἐν τῷ ἴσῳ τὴν τῶν ὀνομάτων ἀναστροφὴν ἐποιήσατο. « Ἀλλὰ φύσει καὶ οὐ παραθέσει τῶν αἰώνων, φησὶν, ὁ Θεὸς ἐστὶν ἀγέννητος. » Τίς

545 δὲ ὁ περὶ τούτου μαχόμενος, τὸ μὴ φύσει τὸν Θεὸν πᾶν εἶναι ὅτι καὶ λέγεται ; **535.** Καὶ γὰρ καὶ δίκαιον καὶ δυνατὸν καὶ πατέρα καὶ ἄφθαρτον οὔτε τῇ πρὸς τοὺς αἰῶνας παραθέσει λέγομεν τὸν Θεὸν εἶναι οὔτε τῇ πρὸς ἕτερόν τι τῶν ὄντων ἀναφορᾶ, ἀλλὰ περὶ αὐτὸ τὸ ὑποκείμενον, ὅτι ποτὲ κατὰ τὴν

550 φύσιν ἐστίν, πᾶσαν εὐσεβῆ θεωροῦμεν ὑπόληψιν. Ὡς εἴ γε

selon le raisonnement avancé par Eunome, chacun des deux termes, compris d'après son sens propre, comporte aussi l'existence sous le rapport de la substance, subsistant uniquement pour autant que la signification de l'appellation l'indique. Ce raisonnement d'Eunome sera valable, si ce qui est sans commencement n'implique pas ce qui est sans fin ni ce qui est sans fin ce qui est sans commencement, puisque, selon son raisonnement, chacune des deux choses mentionnées est substance, et que les deux ne se confondent pas entre elles sous le rapport du sens : ni la notion de commencement n'a le même sens que celle de fin, ni les termes qui expriment la privation de celles-ci ne concordent entre eux pour ce qui est de la signification. **533.** Mais pour qu'Eunome puisse reconnaître lui-même sa propre niaiserie, la réfutation se fera à partir de ses déclarations. En effet, en s'attaquant à notre argumentation, il affirme que Dieu est inengendré en tant qu'il est sans fin et qu'il est sans fin en tant qu'il est inengendré, comme s'il n'y avait qu'une seule signification pour ces deux expressions. Si donc il est inengendré en tant qu'il est sans fin et si sans fin et inengendré ont le même sens, s'il accorde que le Fils aussi est sans fin, il devra nécessairement admettre, par voie de conséquence, que le Fils aussi est inengendré <sup>1</sup>, si vraiment l'absence de fin équivaut à absence de commencement, comme il l'a prétendu. **534.** De même qu'il voit l'absence de fin dans l'inengendré, de même il reconnaît avoir pensé que l'absence de commencement est exprimée par l'absence de fin. Autrement, il n'aurait pas effectué l'inversion de ces termes, en leur donnant un statut d'équivalence : « Mais, dit-il, Dieu est inengendré par nature et non pas par juxtaposition de siècles » <sup>2</sup>. Mais qui donc conteste cela, et soutient que Dieu n'est pas par nature tout ce qui est dit de lui ? **535.** En effet, nous ne disons pas que Dieu est juste, puissant, Père, incorruptible, par juxtaposition des siècles ou par référence à une autre chose qui existe, mais nous considérons toutes les conceptions pieuses dans le sujet lui-même, quelle que soit sa nature. Ainsi,

1. Une fois de plus, Grégoire part d'une déclaration d'Eunome pour montrer que celle-ci constitue une prémisses à partir de laquelle on peut établir la conclusion que le Fils lui aussi est inengendré.

2. De l'avis de J. S. O'LEARY (« Divine Simplicity and the Plurality of Attributes », p. 333), Eunome veut exprimer l'idée que la substance divine ne saurait être définie à partir de données d'ordre temporel.

καθ' ὑπόθεσιν μήτε αἰὼν μήτε τι ἄλλο τῶν κατὰ τὴν κτίσιν νοουμένων δεδημιούργητο, οὐδὲν ἦρτον ἦν ἂν ὁ Θεὸς ὕπερ νῦν εἶναι πεπίστευται, οὐδὲν τῶν αἰώνων εἰς τὸ γενέσθαι ὅ ἐστι προσδεόμενος. **536.** « Ἄλλ' οὐκ ἐπέσακτον, φησίν, οὐδὲ σύνθετον οὐδὲ διάφορον ἔχει ζωὴν · αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ ἀίδιος ζωὴ κατ' αὐτὴν τὴν ζωὴν ἀθάνατος, κατ' αὐτὴν τὴν ἀθανασίαν ἀφθαρτος. » Ταῦτα καὶ περὶ τοῦ μονογενοῦς μεμαθήκαμεν, καὶ ὁ ἀντιλέγων οὐκ ἔστι, εἰ μὴ τις ἄρα ταῖς Ἰωάννου φωναῖς ἐκ τοῦ προφανοῦς διαμάχοιτο. Οὕτε γὰρ ἐπεισῆχθη τῷ νιῶ ἡ ζωὴ (*Ἐγὼ γὰρ εἰμι, φησίν, ἡ ζωὴ<sup>b</sup>*) οὔτε σύνθετος | αὐτοῦ ἡ ζωὴ οὔτε διάφορος, ἀλλὰ κατ' αὐτὴν ἐστὶ τὴν ζωὴν ἀθάνατος (<ἐν> τίνι γὰρ ἂν τις ἄλλω τὸ ἀθάνατον πλὴν ἐν ζωῇ θεωρήσεις;) καὶ κατ' αὐτὴν τὴν ἀθανασίαν ἀφθαρτος. Τὸ γὰρ θανάτου κρείττον καὶ φθορᾶς πάντως ἐστὶν ἀνεπίδεκτον.

**537.** Μέχρι τούτου καὶ ὁ ἡμέτερος ἔπεται λόγος. Τὸν δὲ συγγεγραμμένον τοῖς εἰρημένους γρίφον ἐρμηνεύοντων οἱ τῇ Προνίκου σοφία ἐγγυμασθέντες · ἐξ ἐκείνης γὰρ δοκεῖ μοι τῆς παρασκευῆς τὰ εἰρημένα προενηνοχέειναι. Τί γὰρ φησιν; « Ἀφθαρτος ὢν ἀνάρχως ἀγέννητός ἐστιν ἀτελευτήτως οὔτε καθ' ἕτερον οὔτε δι' ἕτερον οὔτε πρὸς ἕτερον λεγόμενος. » Ὁ γὰρ κεκαθαρμένος τὴν ἀκοήν καὶ διορατικὸς τὴν διάνοιαν οἶδε καὶ πρὸ τῶν ἐμῶν λόγων ὅτι πλὴν τοῦ πατάγου τῶν ὀνομάτων, ἃ τῇ ἀλλοκότῳ αὐτῶν συμπλοκῇ κατεκρότησεν, οὐδὲν ἕγνος ἐπιστημονικῆς διανοίας ἐν τοῖς εἰρημένους εὐρίσκειται. **538.** Εἰ δὲ ἄρα τις καὶ σικὰ νοήματος τῷ ψόφῳ τῶν ῥημάτων ἐνευρεθείη, ἀσεβὲς τὸ εὐρεθῆν | ἔσται πάντως ἡ καταγέλαστον. Τί γὰρ νοῶν τοῦτο λέγεις, εἰπέ μοι, ὅτι ἄναρ-

b. Jn 11, 25

1. En guise de conclusion pour cette section, Grégoire donne une citation de l'œuvre d'Eunome, assortie d'un bref commentaire. Il attire de nouveau l'attention sur le fait que la déclaration peut s'appliquer au Fils tout aussi bien qu'au Père.

2. Voir CE I, 50 ; III, 7, 25.

3. Voir CE II, 534.

même si, par hypothèse, ni siècle, ni rien d'autre de ce qui est conçu comme œuvre produite par voie de création n'avait été réalisé, néanmoins Dieu serait ce que nous croyons maintenant qu'il est, car il n'a nul besoin des siècles pour être ce qu'il est. **536.** « Mais, dit Eunome, Dieu a une vie qui ne vient pas de l'extérieur et qui ne comporte ni composition, ni diversité ; en effet, lui-même est la vie éternelle, il est immortel en raison de cette vie même et incorruptible en raison de l'immortalité même. » Mais cela, nous l'avons aussi appris au sujet du Monogène, et personne ne le conteste, à moins qu'il ne veuille contredire ouvertement les paroles de Jean <sup>1</sup>. En effet, la vie ne vient pas au Fils de l'extérieur – *Je suis la Vie* <sup>b</sup>, dit-il en effet –, sa vie n'est ni composée, ni diverse, mais il est immortel en raison de cette vie même – en effet, en quoi d'autre peut-on observer l'immortalité si ce n'est dans la vie ? – et il est incorruptible en raison de cette immortalité même. Ce qui est plus fort que la mort n'admet assurément pas non plus la corruption.

« **Inengendré** »  
et « **sans fin** »  
ne sont pas  
**interchangeables**

**537.** Jusque là, notre propre raisonnement suit le sien. Mais que ceux qui sont exercés dans l'art de Prunicos <sup>2</sup> expliquent le langage entortillé qu'il utilise dans son écrit. Il me semble, en effet, que c'est de cet art que provient ce qu'il dit. Que dit-il ? « Étant incorruptible sans commencement, il est inengendré sans fin, et il est nommé tel ni selon autre chose, ni à cause d'autre chose, ni par rapport à autre chose » <sup>3</sup>. Celui qui a l'oreille purifiée et l'esprit perspicace sait, avant même que je ne parle, qu'à part le bruit des noms qu'il fait résonner avec force moyennant leur combinaison étrange, on ne peut repérer dans ses propos aucune trace d'un sens intelligible. **538.** Mais si dans ce fracas de mots, on pouvait trouver ne fût-ce qu'une ombre de pensée, ce qui serait trouvé serait assurément impie ou ridicule. En effet, que penses-tu, dis-moi, en déclarant que Dieu est sans commencement en étant sans fin et sans fin en étant sans commence-

χός ἐστὶν ἀτελευτήτως καὶ ἀτελεύτητος ἀνάρχως ; Ἄρα ταύ-  
 τὸν οἶει τὴν ἀρχὴν εἶναι τῷ τέλει καὶ καθ' ἑνὸς κεῖσθαι  
 580 νοήματος τὰς δύο φωνάς, ὡς Πέτρου καὶ Σίμωνος<sup>c</sup> αἱ προση-  
 γορίαί ἐν τι τὸ ὑποκείμενον δι' ἑαυτῶν δηλοῦσι, καὶ τούτου  
 χάριν ὡσπερ τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει ταῦτόν εἶναι νομίζεις, οὕτως  
 συνάψας πρὸς μίαν σημασίαν τὰς δύο φωνάς τὰς ἑκατέρου  
 τούτων ἀναιρετικάς, τοῦ τέλους λέγω καὶ τῆς ἀρχῆς, ἐκ τοῦ  
 585 ἀντιστρόφου νοήσας τῷ ἀνάρχῳ ταῦτόν εἶναι τὸ ἀτελεύτητον  
 μίαν τὰς δύο φωνάς συγχέας ἐν ἀλλήλαις ἐποίησας, | καὶ  
 τοῦτό σοι βούλεται τῶν ὀνομάτων ἡ μίξις ἐν τῷ λέγειν  
 ἀγέννητον εἶναι ἀτελευτήτως καὶ ἀτελεύτητον ἀγεννήτως ;  
**539.** Καὶ πῶς οὐκ εἶδες τὸ ἀσεβὲς ἐν τοῖς λεγομένοις ἅμα καὶ  
 590 καταγέλαστον ; Εἰ γὰρ ἐκ τοῦ ἴσου γίνεται διὰ τῆς καινῆς  
 ταύτης μίξεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἀναστροφή, ὡς τὸ ἀγέννητον  
 ἀτελευτήτως εἶναι ἀγέννητον καὶ τὸ ἀτελεύτητον ἀγεννήτως  
 εἶναι ἀτελεύτητον, ἀνάγκη πᾶσα πᾶν ἀτελεύτητον μὴ ἄλλως  
 εἶναι εἰ μὴ ἀγεννήτως εἶη · καὶ οὕτως εὐρίσκεται σοι, ὦ  
 595 φίλτατε, ἡ πολυθρύλητος ἀγεννησία ἡ μόνη κατὰ σὲ τοῦ  
 πατρὸς τὴν οὐσίαν χαρακτηρίζουσα κοινοποιουμένη πρὸς πᾶν  
 τὸ θάνατον καὶ πάντα ποιῶσα τῷ πατρὶ ὁμοούσια, διὰ τὸ  
 πᾶσιν ὁμοίως ἐμφαίνεσθαι, οἷς διὰ τῆς ἀθανασίας πρόβεισιν ἡ  
 ζωὴ πρὸς τὸ ἄπειρον, ἀρχαγγέλοις ἀγγέλοις ἀνθρωπίναις  
 600 ψυχαῖς, τάχα δὲ καὶ αὐτῇ τῇ ἀποστατικῇ δυνάμει, τῷ δια-  
 βόλῳ καὶ τοῖς δαίμοσιν. **540.** Εἰ γὰρ τὸ ἀτελεύτητόν τε καὶ  
 ἀφθαρτον ἀγεννήτως κατὰ τὸν σὸν λόγον πάντως ἐστί, παντὶ  
 τῷ ἀτελευτήτῳ τε καὶ ἀφθάρτῳ συνθεωρεῖσθαι πάντως χρὴ  
 τὸ ἀγέννητον. Τούτοις περιπίπτουσιν οἱ πρὶν μαθεῖν ἃ προσή-  
 605 κει μαθεῖν, δι' ὧν διδάσκειν ἐπιχειροῦσι τὴν ἑαυτῶν ἀμαθίαν  
 δημοσιεύοντες. **541.** Εἰ γὰρ εἶχέ τινα διακριτικὴν ἐπιστήμην,

c. Cf. Mt 16, 17-18

1. Emploi surprenant et plein d'ironie du terme ὁμοούσιος : ce terme refusé par Eunome pour exprimer l'unicité de substance pour le Père et le Fils devrait logiquement être employé pour tous ceux qui sont considérés comme immortels, y compris les démons.

ment ? Penses-tu que le commencement est la même chose  
 que la fin et que les deux termes expriment la même notion,  
 comme les appellations Pierre et Simon<sup>c</sup> désignent par  
 elles-mêmes un même sujet ? Est-ce à cause de cela que, de  
 même que tu estimes que commencement et fin sont identi-  
 ques, tu regroupes aussi sous une seule signification les deux  
 appellations qui impliquent la négation respective de cha-  
 cune de ces données, je veux dire commencement et fin et  
 que, inversement, tu imagines que le sans fin est la même  
 chose que le sans commencement, en confondant les deux  
 termes entre eux pour en faire un seul ? N'est-ce pas à cela  
 que tend ton mélange des noms, lorsque tu declares que  
 Dieu est inengendré en étant sans fin et qu'il est sans fin en  
 étant inengendré ? **539.** Comment donc ne perçois-tu pas le  
 caractère impie et en même temps ridicule de ce que tu dis ?  
 En effet, si, à la suite de ce nouveau genre de mélange,  
 l'échange des noms peut s'effectuer dans des conditions  
 égales, de façon que celui qui est inengendré est inengendré  
 en étant sans fin et que celui qui est sans fin est sans fin en  
 étant inengendré, il est absolument nécessaire que tout ce  
 qui est sans fin ne le soit qu'en tant qu'inengendré. Et ainsi,  
 cher ami, il se trouvera que cet être-inengendré tellement  
 vanté, qui, seul, selon toi, caractérise la substance du Père,  
 devient la propriété commune de tout ce qui est immortel et  
 rend tout cela consubstantiel au Père<sup>1</sup>, puisqu'elle se mani-  
 feste de façon semblable chez tous ceux dont la vie s'étend à  
 l'infini en raison de l'immortalité, à savoir les archanges, les  
 anges, les âmes humaines, et peut-être même la puissance  
 rebelle, à savoir le diable et les démons. **540.** En effet, si  
 l'absence de fin et l'incorruptibilité existent sûrement,  
 d'après ton argumentation, selon le mode de l'inengendré, il  
 faut assurément que l'être-inengendré soit attribué à tout ce  
 qui est sans fin et sans corruption. C'est dans cette erreur  
 que tombent ceux qui, avant d'avoir appris ce qu'il convient  
 d'apprendre, exposent en public leur propre ignorance à  
 travers ce qu'ils entreprennent d'enseigner. **541.** En effet, si

οὐκ ἂν ἠγγόησε τὴν ἰδιαζόντως ἐγκειμένην τῷ τε ἀνάρχῳ καὶ τῷ ἀτελευτήτῳ διάνοιαν, καὶ ὅτι τὸ μὲν ἀτελευτήτον κοινὸν πάντων ἐστίν, ὅσα διαρκεῖν πεπίστευται τῇ ζωῇ πρὸς τὸ  
 610 ἄπειρον, τὸ δὲ ἀναρχον μόνου ἐστὶ τοῦ ἄνευ αἰτίας ὄντος.  
**542.** Πῶς οὖν ἐστὶ τὸ πάντων κοινὸν ἰσοδύναμον ἐκείνων νομίσει, ὃ μόνου τοῦ Θεοῦ κατ' ἐξαιρέτον εἶναι παρὰ πάντων πεπίστευται, ὥστε διὰ τούτου ἢ κοινοποιῆσαι πρὸς πάντα τὰ τῆς ἀθανασίας μετέχοντα τὸ ἀγέννητον ἢ μηδὲν ἀθάνατον  
 615 συγχωρεῖν εἶναι, εἴπερ μόνου ἐστὶ τοῦ ἀγεννήτου τὸ ἀτελευτήτως εἶναι, καὶ τὸ ἔμπαλιν εἰ τοῦ ἀτελευτήτου μόνου ἐστὶ τὸ ἀγεννήτως εἶναι. Οὕτω γὰρ ἂν εἶναι νομισθεῖται τὰ ἀτελευτήτα πάντα ἀγέννητα.

J 385

PG 1093

| **543.** Ἄλλ' ἐάσθω καὶ ταῦτα καὶ ἡ συνήθης αὐτοῦ λοιδορία, ἣν τοῖς εἰρημένοις ἐπήντησε, μετὰ τούτων σιγάσθω, πρὸς δὲ τὸ ἀκόλουθον ἔλθωμεν τῆς ἀναγνώσεως. Τάχα δέ μοι δοκεῖ καλῶς ἔχειν καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐφεξῆς παραδραμεῖν  
 5 ἀνεξέταστα. Ἐν πᾶσι γὰρ ὁ αὐτός ἐστὶν οὐ τοῖς παρ' ἡμῶν συμπλεκόμενος, ἀλλ' | ἑαυτῷ διδοὺς ὡς ἐκ τοῦ ἡμετέρου δῆθεν τὰς πρὸς ἀντίρρησην ἀφορμὰς· οἷς τὸ δι' ἀκριθείας ἐπεξιέναι μάταιον ἂν τις εἴποι τῶν κρίνειν ἐπεσκεμμένων, ἐκάστου τῶν μετὰ διανοίας ἐντυγχανόντων αὐτὸν τῷ συγ-  
 10 γράμματι ἐξ αὐτῶν τῶν λεγομένων τὴν συκοφαντίαν κατα-

1. Grégoire tire la conclusion de ce qui vient d'être dit (537-541). Malheureusement, le contexte dans lequel s'insère le passage cité ne nous est pas connu, si bien que nous sommes incapables de savoir dans quelle mesure Grégoire a éventuellement forcé le sens du propos d'Eunome.

Eunome était quelque peu doué de la faculté de discernement, il n'aurait pas ignoré le sens spécifique inhérent aux termes « sans commencement » et « sans fin » ; de même, il n'aurait pas ignoré que l'absence de fin est commune à tout ce dont la vie est censée être capable de subsister à l'infini, alors que l'absence de commencement concerne seulement celui qui est sans cause. **542.** Comment est-il possible de considérer que ce qui est commun à tous est l'équivalent de ce qui est cru par tous comme exclusivement propre à Dieu seul, au point que, par là, ou bien l'être-inengendré devienne une propriété commune à tous les êtres qui participent de l'immortalité, ou bien, qu'on admette que rien n'est immortel, s'il est vrai que l'existence sans fin est propre à celui-là seul qui est inengendré et, inversement, s'il est vrai que le fait d'exister en tant qu'inengendré est propre à celui-là seul qui est sans fin ? De cette façon, toutes les choses sans fin seraient considérées comme inengendrées <sup>1</sup>.

### XIII. Pour Eunome, les noms désignant la dignité de Dieu sont antérieurs à l'homme avec sa pensée conceptuelle

#### Thèse d'Eunome

**543.** Mais laissons aussi de côté ces propos et passons aussi sous silence, ensemble avec ceux-ci, les injures qu'il a l'habitude de mêler à ce qu'il dit, et passons à la suite de la lecture. Il me semble qu'il est peut-être opportun de parcourir les passages suivants sans les examiner à fond. En effet, il reste partout le même, car il ne s'attaque pas aux arguments que nous avançons, mais il détermine pour lui-même les points à réfuter, en prétendant qu'ils proviennent de nous. Ceux qui ont appris à porter un jugement pourraient déclarer qu'il est vain de parcourir tout cela en détail, quand chaque lecteur avisé de son écrit <sup>2</sup> peut comprendre la fausseté de l'accusa-

2. Le texte de W. JAEGER porte αὐτόν là où l'on attend αὐτοῦ. Il s'agit probablement d'une faute d'impression.

λαμβάνοντος. **544.** « Πρεσβυτέραν λέγει τοῦ Θεοῦ τὴν ἀξίαν τῆς τοῦ ἡμετέρου καθηγητοῦ ἐπινοίας. » Οὐδὲ ἡμεῖς ἀντιλέγομεν. Ἡ γὰρ τοῦ Θεοῦ ἀξία, ἦντινα χρῆ καὶ ταύτην νομίζουσιν εἶναι, οὐ τῆς καθ' ἡμῶν μόνον γενεᾶς προτερεύει, ἀλλὰ καὶ  
 15 πάσης τῆς κτίσεως καὶ αὐτῶν ὑπέρκειται τῶν αἰώνων. Τί οὖν ἐκ τούτων τῷ λόγῳ προσγίνεται, εἰ μὴ Βασιλείου μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων τῶν ὄντων ἀνωτέρα ὁμολογεῖται τοῦ Θεοῦ ἡ ἀξία ; Ναί, φησίν, « ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἡ ἀξία ἐστίν ». **545.** Καὶ τίς ἀπέδειξε ταῦτόν εἶναι τῇ ἀξίᾳ τὴν προσηγορίαν, ἵνα καὶ  
 20 ἡμεῖς τῷ λεγομένῳ συνθώμεθα ; « Φύσεως ἡμᾶς, φησί, διδάσκει θεσμὸς ἐν τοῖς ὀνομαζομένοις πράγμασιν, οὐκ ἐν τῇ τῶν ὀνομαζόντων ἐξουσίᾳ κεῖσθαι τὴν τῶν ὀνομάτων ἀξίαν. » Τίς οὖτος ὁ τῆς φύσεως νόμος καὶ πῶς οὐ κατὰ πάντων κεκυρωμένος ; Εἰ γὰρ <ἡ> φύσις τὸ τοιοῦτον ἐνομοθέτησε, κατὰ  
 25 πάντων αὐτὴν ἔδει τὸ κράτος ἔχειν τῶν κοινωνοῦντων τῆς φύσεως, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὅσα ἐστὶ τῆς φύσεως ἴδια. **546.** Εἰ οὖν ὁ νόμος τῆς φύσεως ἐκ τῶν πραγμάτων ἡμῶν ἀναφύεσθαι τὰς προσηγορίας ἐποίει ὥσπερ ἐκ τῶν σπερμάτων ἡ τῶν ῥιζῶν τὰ βλαστήματα, καὶ μὴ τῇ προαιρέσει τῶν  
 30 δηλούντων τὰ πράγματα | τὰς σημαντικὰς τῶν ὑποκειμένων ἐπωνυμίας ἐπέτρεπε, πάντες ἂν ἤμεν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἀλλήλους ὑμόγλωσσοι. Μὴ γὰρ παρηλλαγμένων τῶν ἐπικειμένων τοῖς πράγμασιν ὀνομάτων, οὐκ ἂν πρὸς ἀλλήλους κατὰ τὸ εἶδος διεφωνοῦμεν τοῦ λόγου. « Ὅσιόν φησιν εἶναι καὶ τῷ τῆς  
 35 προνοίας νόμῳ προσφύεστατον ἄνωθεν ἐπικεῖσθαι τοῖς πράγ-

J 386

1. Selon Eunome, la dignité de Dieu trouve son expression dans son nom, bien plus, elle est identique à ce nom. Or, le nom de Dieu est « inengendré ». Comme la dignité de Dieu est antérieure à l'apparition de l'homme et à sa pensée conceptuelle, ce nom lui-même doit être antérieur à l'homme : voir *CE* II, 389 et *infra* 552. Notons aussi le lien étroit établi par Eunome entre le nom, la substance ou la dignité divine.

2. On ne peut s'empêcher de faire un rapprochement entre ce passage et celui dans lequel Eunome prétend que Dieu a donné des noms honorables même aux choses terrestres sans leur conférer l'égalité de dignité : Voir *CE* II, 323. Reconnaissons que dans ce passage, Eunome veut faire com-

tion à partir de ce qui y est dit. **544.** Il déclare que « la dignité de Dieu est plus ancienne que la pensée conceptuelle de notre maître ». Nous ne le contredisons pas. En effet, la dignité de Dieu, quelle que soit la façon dont il faut la concevoir, est antérieure non seulement à notre génération, mais à toute la création, et elle transcende les siècles eux-mêmes. Quel ajout aux arguments résulte de ces paroles, si la dignité de Dieu est reconnue comme étant antérieure non seulement à Basile, mais à tout ce qui existe ? Oui, dit-il, « mais c'est le nom qui est la dignité »<sup>1</sup>. **545.** Et qui a démontré que le nom est la même chose que la dignité, en vue de nous faire adhérer nous aussi à ce qui a été dit ? « Une loi de notre nature, dit-il, nous apprend que la dignité des noms réside dans les réalités nommées<sup>2</sup> et non pas dans la volonté de ceux qui donnent les noms. » Quelle est cette loi de nature ? Et pourquoi n'est-elle pas valable dans tous les cas ? En effet, si la nature avait promulgué une telle loi, celle-ci aurait dû valoir pour tous ceux qui ont en commun cette nature, tout comme c'est le cas pour toutes les autres choses propres à cette nature. **546.** Si donc la loi de nature avait fait naître pour nous les appellations à partir des réalités, comme les plantes naissent à partir des semences ou des racines, et si elle n'avait pas laissé les dénominations qui désignent les objets au libre choix de ceux qui font connaître les réalités, nous serions tous des hommes parlant une même langue entre eux. En effet, si les noms attribués aux réalités n'étaient pas différents entre eux, nous n'utiliserions pas entre nous des formes de langage différentes<sup>3</sup>. « C'est une chose sainte, dit-il, et tout à fait conforme à la loi de la Providence que les noms soient appliqués d'en haut aux

prendre que la dignité des noms réside dans la dignité des réalités nommées et non pas dans la volonté de ceux qui donnent les noms. Mais il n'est pas interdit de relever le manque de cohérence entre les paragraphes 323 et 545.

3. D'après les citations eunomiennes qui figurent dans le *CE* I et le *CE* II, Eunome ne s'est pas prononcé sur la diversité des langues dans leur rapport à la prétendue origine divine des noms.

μασι τὰς φωνάς. » **547.** Πῶς οὖν ἠγγνόησαν οἱ προφηῆται τὸ  
 ὄσιον καὶ τὸν τῆς προνοίας νόμον οὐκ ἐπαιδευθήσαν, οἱ μηδὲ  
 μου κατὰ τὸν σὸν λόγον τὴν ἀγεννησίαν θεοποιήσαντες ; Πῶς  
 δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Θεὸς ἀγνοεῖ τὸ τοιοῦτον εἶδος τῆς ὁσιότητος,  
 40 ὅς γε οὐκ ἄνωθεν ἐπιτίθησι τοῖς παρ' αὐτοῦ πλασθεῖσι ζώοις  
 τὰς προσηγορίας, ἀλλὰ τῷ Ἀδὰμ τὴν ἐξουσίαν τῆς ὀνοματο-  
 ποιίας χαρίζεται<sup>a</sup> ; Εἰ γὰρ προσφυές τῷ τῆς προνοίας νόμῳ,  
 καθὼς φησιν ὁ Εὐνόμιος, καὶ ὄσιόν ἐστι τὸ ἄνωθεν ἐπικεῖσθαι  
 τοῖς πράγμασι τὰς φωνάς, ἀνόσιον πάντως καὶ ἀνάρμοσ-  
 45 τον παρὰ τῶν κάτω τοῖς οὖσιν ἐφαρμοσθῆναι τὰς κλήσεις.  
**548.** « Ἄλλ' ὁ πάντων κηδεμών, φησί, δημιουργίας νόμῳ  
 ταῖς ἡμετέραις ἐγκατασπεῖραι ψυχαῖς ἐδικαίωσε. » Καὶ εἰ  
 ταῦτα ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς κατεσπάρη, πῶς ἀπὸ Ἀδὰμ  
 μέχρι τῆς σῆς παραβάσεως ὁ τῆς ματαιότητος ταύτης καρπὸς  
 50 οὐκ ἐβλάστησε ταῖς ψυχαῖς, ὡς φῆς, τῶν ἀνθρώπων ἐγκείμε-  
 νος, ὥστε ὄνομα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τὴν ἀγεννησίαν κλη-  
 θῆναι ; Εἶπε γὰρ ἂν τοῦτο καὶ ὁ Ἀδὰμ καὶ οἱ καθεξῆς ἀπ'  
 ἐκείνου πάντες, εἶπερ παρὰ τοῦ Θεοῦ τῇ φύσει τὸ τοιοῦτον  
 κατέσπαρτο. **549.** Ὡσπερ γὰρ τὰ νῦν ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἐκ  
 55 τῆς σπερματικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῆς πρώτης κτίσεως εἰς αἰὲ  
 διαμένει καὶ οὐδὲν ἐν τῷ | παρόντι σπέρμα καινοτομεῖται  
 παρὰ τῆς φύσεως, οὕτως καὶ ὁ λόγος οὗτος, εἶπερ ἦν, καθὼς  
 σὺ φῆς, θεόθεν κατεσπαρμένος τῇ φύσει, τῇ πρώτῃ ἂν τῶν  
 πρωτοπλάστων φωνῇ συνεβλάστησε καὶ τῇ διαδοχῇ | τῶν  
 60 ἐπιγινομένων συνδιεξήρχετο. Ἄλλ' ἐπειδὴ τοῦτο παρὰ τὴν  
 πρώτην οὐκ ἦν (οὐδέεις γὰρ τῶν πρώτων μέχρι τοῦ νῦν ἀνθρώ-

a. Cf. Gn 2, 19-20

1. Nouvelle étape du raisonnement : si vraiment Dieu a créé les noms en même temps que les êtres, pourquoi a-t-il chargé Adam de donner des noms aux différents animaux ? Voir *CE II*, 402.

2. Cette assertion, à laquelle Grégoire fait probablement déjà allusion au § 546, apporte un élément important pour comprendre la transmission de la

réalités. » **547.** Comment donc se fait-il que les prophètes aient ignoré ce qui est saint et qu'ils n'aient pas appris à connaître la loi de la Providence, eux qui n'ont jamais fait de l'être-inengendré un dieu, conformément à ton argumentation ? Comment Dieu lui-même peut-il ignorer une telle forme de sainteté, lui qui n'a pas imposé d'en haut les appellations aux êtres créés par lui, mais a conféré à Adam le pouvoir d'inventer des noms<sup>a 1</sup> ? S'il est conforme à la loi de la Providence, comme le dit Eunome, et si c'est une chose sainte que les appellations soient imposées d'en haut aux réalités, alors il est certainement impie et inconvenant que les noms soient attribués aux êtres qui existent par ceux qui vivent ici-bas. **548.** « Mais, dit-il, celui qui prend soin de tout a jugé bon, par une loi de la création, de semer ces noms dans nos âmes »<sup>2</sup>. Mais si ces noms sont semés dans l'âme des hommes, comment se fait-il que, depuis Adam jusqu'à ta prévarication, le fruit de cette vaine idée n'ait pas pris forme, alors que, d'après tes dires, elle est inhérente aux âmes des hommes, si bien que l'être-inengendré aurait dû être proclamé comme nom de la substance du Père ? En effet, Adam lui-même et tous ceux qui sont venus après lui auraient utilisé cette dénomination, si vraiment un tel nom avait été implanté par Dieu dans leur nature. **549.** En effet, de même que les plantes qui naissent maintenant de la terre durent à jamais, moyennant la transmission des semences, depuis la création originelle, et qu'aucune innovation dans les semences due à la nature n'intervient dans le présent, de même ce terme, si vraiment il avait été implanté par Dieu dans la nature, comme tu le dis, serait éclos dès les premières paroles des protoplastes et serait passé aux générations successives des descendants. Mais, en fait, puisque ce terme n'existait pas au début – en effet, aucun des hommes qui ont

connaissance des noms, dont Dieu est l'auteur. Rétrospectivement, on peut estimer que le jugement de Grégoire, selon lequel Eunome présente Dieu comme une sorte de maître d'école, est une présentation caricaturale.



πων πρὸ σοῦ τὸ τοιοῦτον ἐφθέγγετο), δῆλον ὅτι νόθον τι καὶ  
 παρευρημένον ἐκ τῆς ζιζανιώδους ἀνεφύη σποράς, οὐκ ἐκ τῶν  
 καλῶν ἐκείνων σπερμάτων ἃ τῷ ἀγρῷ τῆς φύσεως, εὐαγγελι-  
 65 κῶς εἰπεῖν<sup>b</sup>, ὁ Θεὸς κατεβάλετο. **550.** «Ὅσα γὰρ ἐν τῇ κοινῇ  
 φύσει πάντως ἐστίν, οὐ νῦν τοῦ εἶναι τὴν ἀρχὴν ἔχει, ἀλλ' ἐκ  
 τῆς πρώτης συστάσεως συνανεφάνη τῇ φύσει, ὡς ἢ τε τῶν  
 αἰσθητηρίων ἐνέργεια καὶ τὸ πρὸς τι τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιθυ-  
 70 μητικῶς ἢ ἀλλοτρίως ἔχειν καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον κοινὸν  
 ὁμολογεῖται τῆς φύσεως, ὧν οὐδὲν ἐν τοῖς ἐπιγινόμενοις ὁ  
 βίος ἐκαινοτόμησεν, ἀλλ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ἰδιώμασι ἀπὸ τῶν  
 πρώτων μέχρι τῶν ἐσχάτων συνδιατηρεῖται διὰ παντός τὸ  
 ἀνθρώπινον, οὐδὲν τῆς φύσεως οὔτε τῶν ἐξ ἀρχῆς προσόντων  
 ἀποβαλλούσης οὔτε τῶν μὴ προσόντων προσλαμβάνουσας.  
 75 **551.** «Ὡσπερ δὲ τὸ μὲν ὄραν κοινὸν ὁμολογεῖται τῆς φύσεως,  
 τὸ δὲ τεχνικῶς ὄραν ἐξ ἐπιτηδεύσεως τοῖς ἐσπουδακόσι περὶ  
 τὰς ἐπιστήμας προσγίνεται (οὐ γὰρ πάντων ἐστίν ἢ διὰ τῆς  
 διόπτρας ἐπιστημονικῆ κατανόησις ἢ τῶν γεωμετρικῶν  
 γραμμῶν ἢ ἀποδεικτικῆ θεωρία ἢ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἐφ'  
 80 ὧν οὐ τὸ βλέπειν, ἀλλὰ τὸ πρὸς τι κεχρῆσθαι τῷ βλέπειν παρὰ  
 τῆς τέχνης ἐφεύρηται), οὕτω καὶ τὸ λογικὸν μὲν εἶναι κοινὸν  
 ἂν τις εἴποι τῆς ἀνθρωπίνης οὐσίας καὶ ἴδιον ἄνωθεν συγκα-  
 τουσιωμένον τῇ φύσει, τὸ δὲ τοῖς οὔσι σημαντικὰς τινὰς  
 ἐφευρίσκειν προσηγορίας τῶν ἀνθρώπων εἶναι τῶν τὴν логи-  
 85 κὴν δύναμιν θεόθεν ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένων, τῶν αἰεὶ κατὰ  
 τὸ ἀρέσκον αὐτοῖς πρὸς τὴν τῶν δηλουμένων | σαφήνειαν  
 λέξεις τινὰς τῶν πραγμάτων ἐμφαντικὰς ἐφευρισκόντων.  
**552.** « Ἄλλ' ἐὰν ταῦτα κρατῆ, δυοῖν φησι κατασκευάζεσθαι  
 90 θάτερον, ἢ τῶν ἐπινοούντων τὴν ἐπίνοιαν πρεσβυτέραν ἢ τὰς  
 τῷ Θεῷ κατὰ φύσιν προσηκούσας προσηγορίας καὶ πάντων

b. Cf. Mt 13, 24

1. Grégoire reprend une accusation lancée par Eunome contre Basile, pour la diriger contre Eunome lui-même : voir *CE II*, 445.

vécu, avant toi, des origines jusqu'à maintenant n'a prononcé un tel mot –, il est clair que c'est une invention illégitime qui a germé à partir d'une semence d'ivraie<sup>1</sup>, et non à partir de ces bonnes semences que Dieu a répandues dans le champ de la nature, pour parler à la manière de l'Évangile<sup>b</sup>. **550.** Assurément, ce qui est inhérent à la nature qui nous est commune ne commence pas à exister maintenant, mais est apparu en même temps que la nature dans sa constitution originelle, comme par exemple l'activité des sens, les mouvements de désir ou de répulsion dans le domaine des choses humaines, et les autres caractéristiques de ce genre reconnues comme communes à la nature, pour lesquelles la vie n'a introduit aucune innovation chez les descendants; l'humanité conserve du début jusqu'à la fin, en toutes choses, les mêmes propriétés, puisque la nature ne perd rien de ce qui lui appartenait depuis le début ni n'acquiert ce qu'elle ne possédait pas. **551.** De même qu'il est admis que voir est commun à la nature, mais que l'observation liée aux arts s'acquiert par la pratique de la part de ceux qui s'appliquent aux sciences – en effet, tout le monde ne possède pas la connaissance scientifique que procurent les instruments d'optique ou la perception de la valeur démonstrative des figures géométriques ou d'autres choses semblables, pour lesquelles l'art a inventé non pas la vue, mais la façon d'utiliser la vue en fonction d'un but précis –, de même, on pourrait dire que la faculté de la raison est commune à la nature humaine et existe comme propriété accordée d'en haut en même temps que la nature, mais que l'invention des noms pour désigner les êtres qui existent est le fait des hommes qui possèdent en eux la faculté de la raison accordée par Dieu, et qui, à leur gré, inventent sans cesse des mots désignant les réalités en vue de l'élucidation de ce qu'ils veulent faire connaître. **552.** « Mais, dit-il, si ces considérations prévalaient, des deux choses suivantes l'une serait prouvée : ou que la pensée conceptuelle est plus ancienne que ceux qui la conçoivent, ou bien que les appellations convenant à Dieu selon sa nature et préexistant à toutes choses sont posté-

προϋπαρχούσας τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως ὑστέρας. »  
 Ἄρα καὶ πρὸς τὰ τοιαῦτα διαμάχεσθαι χρὴ καὶ πρὸς τὴν  
 οὕτως ἐκδηλον ἄνοιαν διὰ τοῦ λόγου συμπλέκεσθαι ; Καὶ τίς  
 οὕτως εὐτελής, ὡς διὰ τῶν τοιούτων βλαβῆναι καὶ νομίσει, εἰ  
 95 τῆς λογικῆς δυνάμεως εἶναι πιστευθεῖν τὰ ῥήματα, ἢ πρεσβυ-  
 τέρως τῶν λαλούντων ὁμολογεῖν εἶναι τὰς τῶν ῥημάτων  
 φωνὰς ἢ πλημμελεῖν εἰς τὸ θεῖον οἴεσθαι, τῶν ἀνθρώπων,  
 καθὼς χωροῦσι μετὰ τὸ γενέσθαι ἄνθρωποι, τὸ θεῖον ὀνομα-  
 ζόντων ; **553.** Τὸ γὰρ μὴ δεῖσθαι τὴν ὑπερέχουσαν φύσιν  
 100 ῥημάτων διὰ φωνῆς καὶ γλώττης ἐκτυπομένων ἤδη τε εἰρη-  
 ται καὶ περιττὸν ἂν εἴη διὰ τῶν αὐτῶν ὄχλον ἐπιτιθεῖν τῷ  
 λόγῳ. Τὸ γὰρ ἀπροσδεῆς τῆ φύσει καὶ τέλειον καὶ ἀπερίττον  
 οὔτε τι τῶν δεόντων οὐκ ἔχει οὔτε τῶν μὴ δεόντων τι ἔχει.  
 Ἐπεὶ οὖν τὸ μὴ δεῖν αὐτῷ τῆς ὀνομαστικῆς κλήσεως ἐκ τῶν  
 105 φθασάντων ἀποδέδεικται λόγων καὶ ἐκ τῆς κοινῆς τῶν νοῦν  
 PG 1097 ἐχόντων συγκαταθέσεως ὁμολογεῖται, οὐδεὶς ἂν ἀντίποι τῆς  
 ἐσχάτης ἀσεβείας εἶναι τὸ προσμαρτυρεῖν τῷ Θεῷ τὰ μὴ  
 δεόντα.

**554.** Ἄλλ' οὐδὲν οἶμαι χρῆναι τοῦτοις καὶ τοῖς τοιούτοις  
 110 ἐνδιατρίβειν οὐδὲ τὰ καθεξῆς εἰρημένα δι' ἀκριβείας ἐλέγ-  
 χειν ἰκανῶς γὰρ τοῖς ἐπιστατικωτέροις αὐτὸς ὁ τῷ ἀντιδίκῳ  
 πονηθεὶς λόγος συνήγορος τῶν τῆς εὐσεβείας δογμάτων ἀνα-  
 φανήσεται. Φησὶ γὰρ « τὴν οὐσίαν αὐτὴν ἀφθαρσίαν εἶναι καὶ  
 ἀθανασίαν ὡσαύτως ». **555.** Ἐγὼ δὲ εἶπε πρόσεστι ταῦτα τῆ  
 115 θεῖα φύσει εἶτε αὐτὰ ταῦτα | κατὰ τὸ σημανόμενον ἢ οὐσία  
 J 389 ἐστίν, οὐδὲν οἶμαι χρῆναι πρὸς αὐτὸν διαμάχεσθαι ὅ τι γὰρ  
 ἂν νικήσῃ τῶν εἰρημένων, τὸν ἡμέτερον πάντως συστήσει  
 λόγον. Εἰ μὲν γὰρ προσείη τῆ οὐσία τὸ μὴ φθείρεσθαι, πρόσε-

1. Voir CE II, 389.

2. Voir CE II, 195-218.

rieures à la naissance des hommes <sup>1</sup>. » Faut-il donc aussi combattre de tels propos et faire appel à la raison pour s'attaquer à une sottise aussi évidente ? Qui est assez simple d'esprit pour être embarrassé à cause de telles déclarations et penser que, s'il croit que les paroles relèvent de la faculté de la raison, il faut ou bien admettre que les sons des paroles sont plus anciens que ceux qui parlent ou bien estimer qu'il offense la divinité, du fait que les hommes, une fois qu'ils ont accédé à l'existence, donnent des noms à la divinité dans la mesure de leur capacité ? **553.** Il a déjà été dit que la nature suprême n'a pas besoin de mots exprimés par la voix et la langue <sup>2</sup>, et il serait inutile de gonfler notre discours en répétant cela. En réalité, ce qui par nature n'a besoin de rien, est parfait et n'a rien de superflu, ne manque de rien de ce qui est nécessaire et ne possède rien de ce qui n'est pas nécessaire. Puisque donc il a été montré dans ce qui précède et qu'il est admis, d'un accord général, par les personnes sensées que Dieu n'a pas besoin d'appellation à l'aide de noms, personne ne contestera que c'est le propre de l'impiété extrême d'attribuer à Dieu ce dont il n'a pas besoin.

**Pas d'équivalence  
 entre substance,  
 être-inengendré  
 et immortalité**

**554.** Cependant, j'estime qu'il ne faut aucunement s'arrêter à ce genre de raisonnements et à d'autres du même genre, ni réfuter en détail les paroles qui suivent. En effet, pour les personnes plus attentives, il apparaîtra assez clairement que le traité, composé péniblement par notre adversaire, plaide en faveur de la doctrine de la piété. Il dit en effet : « La substance même est incorruptibilité et de même immortalité. » **555.** Que ces propriétés s'ajoutent à la nature divine ou qu'elles constituent en elles-mêmes, selon leur signification, la substance de Dieu, j'estime, pour ma part, qu'il n'y a aucune nécessité d'engager le combat contre lui sur ce point. En effet, quelle que soit la supposition qui l'emporte, elle confirmera assurément notre argumentation. En effet, si

στιν αὐτῇ πάντως καὶ τὸ μὴ διὰ γεννήσεως εἶναι, καὶ οὕτως ὁ  
 120 τῆς ἀγεννησίας λόγος ἔξω τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν σημασίας  
 ἀπωσθήσεται. **556.** Εἰ δὲ ὅτι οὐ φθείρεται ὁ Θεός, ἀφθαρσίαν  
 τις λέγει τὴν οὐσίαν εἶναι, καὶ ὅτι θανάτου κρείττων ἐστὶ, διὰ  
 τοῦτο αὐτὴν τὴν φύσιν ἀθανασίαν εἶναι ὀρίζοιτο, ἀφθαρτος δὲ  
 ὁ υἱὸς καὶ ἀθάνατος, ἀφθαρσία ἂν εἴη καὶ ἀθανασία καὶ τοῦ  
 125 μονογενοῦς ἡ οὐσία. Εἰ οὖν ἀφθαρσία μὲν ὁ πατήρ, ἀφθαρσία  
 δὲ ὁ υἱός, οὐσία δὲ τούτων ἐκάτερον, οὐδεμία δὲ κατὰ τὴν τῆς  
 ἀφθαρσίας ἔννοιαν ἐπινοεῖται διαφορά, κατ' οὐδὲν πάντως ἡ  
 οὐσία τῆς οὐσίας διενεχθήσεται, εἴπερ ἐπίσης ἐπ' ἀμφοτέρων  
 ἡ φύσις τῆς φθορᾶς ἡλλοτριώται. **557.** Κἂν τὰ αὐτὰ πάλιν  
 130 ἐπαναλαμβάνων ταῖς ἀφύκτοις ἡμᾶς, ὡς οἴεται, τῶν διλημμά-  
 των ἀνάγκαις καταδῆ, λέγων εἰ μὲν διορίζοιτο παρ' ἡμῶν τὸ  
 προσὸν τοῦ ὄντος, σύνθετον τὸ θεῖον κατασκευάζεσθαι, εἰ δὲ ἡ  
 ἀπλότης ὁμολογοῖτο, αὐτῆς τῆς οὐσίας σημαντικὴν τὴν  
 ἀφθαρσίαν καὶ τὴν ἀγεννησίαν πάντως ἀναφανήσεσθαι, πάλιν  
 135 αὐτὸν σύμμαχον τῶν ἡμετέρων ἀποδείξομεν λόγων. **558.** Εἰ  
 γὰρ πάντη σύνθετον ποιεῖ τὴν θείαν οὐσίαν τῷ προσεῖναι τι  
 λέγειν αὐτῇ, οὐδὲ τὴν πατρότητα πάντως ἐκτὸς τῆς οὐσίας  
 ἀποποιήσεται, ἀλλὰ φύσει πατέρα ὁμολογήσει ὡς ἀφθαρτόν  
 τε καὶ ἀθάνατον, καὶ οὕτως καὶ μὴ βουλούμενος εἰς τὴν τῆς  
 140 φύσεως οἰκειότητα τὸν υἱὸν καταδέξεται. Οὐ γὰρ ἔσται δυνα-  
 τὸν ἐκείνου φύσει πατρὸς ὄντος τῆς φυσικῆς πρὸς αὐτὸν  
 σχέσεως τὸν υἱὸν ἀφορίζεσθαι. **559.** Εἰ δὲ ἔξω τῆς φύσεως  
 προσεῖναι λέγει τῷ Θεῷ τὴν πατρότητα, καὶ ἡμῖν δώσει  
 145 οὐδὲν τῆς ἀπλότητος ἀθετουμένης, εἰ ἔξω τῆς οὐσίας τὸ κατὰ

J 390

1. Grégoire rappelle qu'ailleurs Eunome a distingué ce qui est substance divine (le fait d'être inengendré) et ce qui est attribué à Dieu comme appellation en vertu de la pensée conceptuelle et qui ne saurait exprimer la substance de Dieu : voir *CE II*, 445-468 ; 504-523. Mais Eunome a aussi soutenu que le sens d'incorruptible est contenu dans celui d'inengendré.

2. Grégoire réagit contre la distinction d'Eunome entre l'être-inengendré qui est substance de Dieu et la paternité qui est liée à une énergie divine : voir *CE II*, 366-367.

la non-corrupibilité s'ajoute à la substance, le fait d'exister sans avoir été engendré est, à coup sûr, aussi un ajout à la substance, et ainsi la notion d'être-inengendré sera étrangère au sens de la substance <sup>1</sup>. **556.** Si, parce que Dieu ne connaît pas la corruption, quelqu'un soutenait que sa substance est incorruptibilité, et s'il spécifiait que sa nature même est immortalité parce qu'il est plus fort que la mort, et si le Fils, de son côté, est incorruptible et immortel, alors la substance du Monogène serait aussi incorruptibilité et immortalité. Si donc le Père est incorruptibilité et le Fils incorruptibilité, l'incorruptibilité étant substance dans les deux cas, et si aucune différence n'est conçue pour la notion d'incorruptibilité, assurément l'une des substances ne différera en rien de l'autre, si précisément la nature de chacun des deux est également exempte de corruption. **557.** Même si, en reprenant encore une fois les mêmes arguments, Eunome pense nous tenir enchaînés grâce à la force contraignante de ses dilemmes auxquels on ne saurait échapper, en affirmant que, si nous distinguons ce qui est propriété qui s'ajoute et ce qui est, il sera prouvé que la divinité est composée, mais que si on admet sa simplicité, il apparaîtra assurément que l'incorruptibilité et l'être-inengendré désignent la substance, nous montrerons encore une fois qu'il nous apporte son concours pour notre argumentation. **558.** En effet, s'il imagine que la substance divine est entièrement composée, du fait qu'il dit que quelque propriété s'y ajoute, alors il ne pourra certainement pas non plus exclure de la substance la paternité, mais il reconnaîtra assurément que Dieu est Père par nature <sup>2</sup>, comme il est incorruptible et immortel, et ainsi, même sans le vouloir, il devra admettre pour le Fils la communauté de nature (avec le Père). En effet, si le Père est Père par nature, il ne sera pas possible d'exclure le Fils de la relation de nature avec le Père. **559.** Mais s'il affirme que la paternité s'ajoute de l'extérieur à la nature divine, Eunome devra assurément nous concéder aussi le droit de dire, à notre tour, que quelque chose s'ajoute au Père, la simplicité n'étant nullement

τὴν ἀγεννησίαν σημαίνοιο. Εἰ δὲ αὐτῆς φησι τῆς οὐσίας  
σημαντικὸν τὸ ἀφθαρτον καὶ τὸ ἀγέννητον καὶ ἰσοδυναμεῖν  
ἀλλήλοις ἑκάτερα τῶν ὀνομάτων διύσχυρίζοιο, ὡς μηδεμίαν  
ἐπ' αὐτῶν εἶναι διαφορὰν τῷ ταύτῳ ἑκατέρωι ἐγκεῖσθαι τὸ  
150 σημαίνόμενον, καὶ μίαν λέγει τοῦ ἀφθάρτου καὶ τοῦ ἀγεννή-  
του τὴν ἔννοιαν, ὃ τὸ ἐν τούτων ὧν καὶ τὸ ἕτερον πάντως  
ἐστίν. **560.** Ἀλλὰ μὴν ἀφθαρτος ὁ υἱὸς εἶναι καὶ παρὰ τούτων  
οὐκ ἀμφιβάλλεται· ἀγέννητος ἄρα κατὰ τὸν Εὐνομίου λόγον  
καὶ οὗτός ἐστιν, εἴπερ ταύτῳ σημαίνει τῇ ἀγεννησίᾳ τὸ  
155 ἀφθαρτον. Ὡστε δυοῖν θάτερον, ἢ ἄλλο τι παρὰ τὴν ἀφθαρ-  
σίαν τὸ ἀγέννητον σημαίνειν συνθήσεται ἢ ἐπιμένων τοῖς  
δεδογμένοις πολλαχῶς περὶ τὸν μονογενῆ Θεὸν βλασφημή-  
σει, ἥτοι φθαρτὸν αὐτὸν ποιῶν ἵνα μὴ ἀγέννητον | λέγῃ, ἢ  
ἀγέννητον εἶναι κατασκευάζων ἵνα μὴ φθαρτὸν ἀποδείξῃ.

PG 1100

**561.** Ἀλλ' οὐκ οἶδ' ὃ τι προσήκει πράττειν, εἴτε δι' ἀκο-  
λουθίας ἐπεξιμένα πᾶσι τοῖς προκειμένοις εἴτε καὶ τούτοις  
περιορίσαι τὴν πρὸς τὰ μάταια μάχην. Καθάπερ γὰρ ἐπὶ τῶν  
τὰ δηλητήρια πωλούντων ἢ ἐν ὀλίγῳ πείρα παντὸς τοῦ φαρ-  
1 μάκου τὴν πρὸς τὸν ἕλεθρον δύναμιν τοῖς ὠνομημένοις κατεγ-  
γυᾶται, καὶ οὐδεὶς ἀμφιβάλλει τὴν ἐκ τοῦ μέρους διαφθορὰν  
διὰ τινος πείρας καταμαθὼν μὴ ὅλον εἶναι τὸ πωλούμενον

1. Grégoire part encore d'une déclaration d'Eunome pour montrer que, si on admet les prémisses, on en arrive à la conclusion que le Fils aussi est inengendré. Il ne s'agit pas d'inlassables répétitions du même argument : en effet, Grégoire se réfère à des déclarations qui introduisent des points de vue différents.

niée, quand le fait d'être inengendré est compris au sens d'extérieur à la substance. Mais s'il affirme que l'incorruptibilité et l'être-inengendré signifient la substance même, et s'il soutient que ces deux termes sont équivalents entre eux, du moment qu'aucune différence n'existe entre eux du fait que la même signification est inhérente aux deux, et s'il déclare que la notion d'incorruptible et celle d'inengendré sont une et la même, alors celui qui est l'une d'elles est assurément aussi l'autre. **560.** Mais, en réalité, que le Fils soit incorruptible, cela n'est contesté même pas par ces gens ; selon le raisonnement d'Eunome, le Fils lui aussi est donc inengendré, s'il est vrai que l'incorruptibilité signifie la même chose qu'inengendré <sup>1</sup>. Donc de deux choses l'une : ou bien il admettra qu'être-inengendré signifie autre chose qu'incorruptibilité, ou bien, s'il maintient ses positions, il préférera de multiples façons des blasphèmes contre le Monogène Dieu, soit en l'imaginant corruptible, pour éviter de dire qu'il est inengendré, soit en essayant de prouver qu'il est inengendré, pour éviter de le présenter comme corruptible.

#### XIV. Noms privatifs : leur portée quand il s'agit de parler de Dieu

##### Eunome refuse la notion de privation

**561.** Mais je ne sais ce qu'il convient de faire : faut-il examiner successivement tous les arguments avancés par Eunome ou bien faut-il mettre fin au combat contre des choses vaines ? De même que, dans le cas de ceux qui vendent des poisons, l'essai avec une petite dose garantit aux acheteurs l'efficacité mortifère de tout le poison, et que personne, après avoir appris à connaître, à la suite d'un essai, l'effet funeste d'une partie du poison, ne doute que l'ensemble de ce qui est vendu ne soit un poison

10 ὀλέθρου φάρμακον, οὕτως οἶμαι δεῖν καὶ τὴν δηλητηριώδη  
 ταύτην φαρμακείαν τοῦ λόγου διὰ τῶν ἐξετασμένων ἐπιδειχ-  
 11 θεῖσαν μηκέτι ἀμφίβολον εἶναι τοῖς γε νοῦν ἔχουσι τὸ διὰ  
 παντὸς εἶναι τοιαύτην οἷα διὰ τῶν φθασάντων ἐλήλεγκται,  
 καὶ τούτου χάριν τὸ μὴ προάγειν εἰς μῆκος τοῦ τοῖς ματαίως  
 ἐμφιλοχωρεῖν αἰρετώτερον εἶναι λογίζομαι. **562.** Ἄλλ' ἐπειδὴ  
 12 πολλαχόθεν τὸ πιθανὸν ἑαυτοῖς οἱ προστάται τῆς ἀπάτης  
 13 εὐρίσκουσι καὶ δέος μὴ τὸ παροφθῆναι τι τῶν πεπονημένων  
 αὐτοῖς εὐπρόσωπος καθ' ἡμῶν γένηται διαβολῆς ἀφορμή, ὡς  
 τὸ ἰσχυρότερον ἔλλειοιπτότων, | τούτου χάριν παρητησάμην  
 τοὺς καθομιλοῦντας ἡμῶν τῇ σπουδῇ μηδεμίαν κατα-  
 γνόντας ἀδολεσχίαν ἔπεσθαι προθύμως τῷ λόγῳ πανταχοῦ  
 14 κατ' ἀνάγκην πρὸς τὰς τοῦ ψεύδους ἐπιχειρήσεις ἑαυτὸν  
 ἀντεξάγοντι. **563.** Ἐπειδὴ τοίνυν μόγις ποτὲ τὸν περὶ τῆς  
 ἐπινοίας ὄνειρον ἐν βαθεῖ τῷ ὕπνῳ διαπλάσσω ἐπαύσατο,  
 τοῖς ἀτόνοις ἐκείνοις καὶ ἀδιανοήτοις τῶν ἐπιχειρημάτων  
 ἑαυτὸν καθοπλίζων μετὰγει τὸν λόγον ἐπὶ ἕτερον ὄνειρον  
 15 πολὺ τῆς προλαβούσης φαντασίας ἀνοητότερον. Ἐξέστι δὲ  
 γνῶναι τοῦ πόνου τὸ μάταιον τὴν περὶ τῆς στέρησεως αὐτοῦ  
 τεχνολογίαν κατανοήσαντας. **564.** Ἄλλὰ τὸ μὲν πάσῃ τῇ  
 φλυαρίᾳ συμπλέκεσθαι αὐτοῦ ἂν εἴη τοῦ Εὐνομίου καὶ τῶν  
 κατ' αὐτὸν τῶν μηδεμίαν πρὸς τὰ σπουδαιότερα τῶν πραγμά-  
 16 των ἀναδεδεγμένων φροντίδα. Ἡμεῖς δὲ διὰ συντομίαις ἐπὶ  
 κεφαλαίῳ τοῖς εἰρημένους ἐπιδραμούμεθα, ὡς ἂν μήτε τι τῶν  
 ὑπαιτίων παραλειφθεῖ μήτε τι τῶν ματαίων εἰς ἀνόνητον  
 μῆκος προαγάγοι τὸν λόγον. **565.** Μέλλον γὰρ προσθήσειν

J 391

1. L'argument *pars pro toto*, illustré grâce à l'exemple du poison, est destiné à faire comprendre que ce qui a été réfuté jusqu'à présent suffit à montrer le caractère délétère de la doctrine d'Eunome.

2. C'est comme le complément du § 562. Grégoire donne une assez bonne définition de la méthode adoptée pour le traitement de certaines déclarations d'Eunome : passer en revue les principaux points de l'argumentation sans donner trop d'ampleur au commentaire. Cette précision permet de mieux comprendre des passages antérieurs dans lesquels Gré-

qui cause la mort, de même, à mon avis, les gens sensés ne  
 doivent plus mettre en doute que le caractère délétère du  
 poison contenu dans l'ouvrage d'Eunome, comme cela a été  
 montré au sujet des points examinés, reste, dans tout  
 l'ouvrage, le même que celui qui a été dénoncé dans ce qui  
 précède <sup>1</sup>. Pour cette raison, je pense qu'il est préférable de  
 ne pas m'étendre à propos de ces vanités plutôt que de  
 prolonger la discussion à ce sujet. **562.** Néanmoins, puisque  
 les champions de l'erreur trouvent en leur faveur des élé-  
 ments de persuasion provenant de sources multiples, et  
 qu'il est à craindre que le fait de négliger une chose qu'ils  
 ont élaborée péniblement ne leur fournisse un prétexte  
 pour nous accuser calomnieusement d'avoir esquivé leur  
 argument le plus solide, pour ce motif, je demande à ceux  
 qui m'accompagnent dans mon effort de me suivre de bon  
 cœur, sans nous reprocher la prolixité dans l'exposé qui  
 s'oppose partout, selon les besoins, aux machinations du  
 mensonge. **563.** Donc, alors qu'Eunome a à peine cessé  
 de façonner, dans la profondeur de son sommeil, son rêve  
 chimérique au sujet de la pensée conceptuelle, en s'armant  
 de ces faibles et insensés arguments, il fait porter son dis-  
 cours sur une autre chimère, encore beaucoup plus insensée  
 que la précédente. On peut apprendre à connaître la vanité  
 de son art, en étudiant sa façon de traiter de la privation.  
**564.** Mais s'attaquer en détail à l'ensemble des sottises  
 reviendrait à Eunome lui-même et à ses sectateurs qui n'ont  
 nullement le souci de s'occuper de sujets plus importants.  
 Pour notre part, nous passerons en revue, de façon suc-  
 cincte, les principaux points de son argumentation, de façon  
 à ne rien omettre de ses charges et à ne pas donner une  
 ampleur inutile à quelque idée absurde <sup>2</sup>. **565.** Se disposant,

goire dit qu'il ne veut pas s'arrêter à telle déclaration, alors qu'il la mentionne quand même et en donne un bref commentaire. Par contre, Grégoire se livre à des considérations beaucoup plus détaillées dans des sections consacrées aux arguments d'Eunome jugés importants.

τὴν περὶ τῶν στερητικῶν ὀνομάτων τεχνολογίαν ἐπήγγελλται  
 35 « δείξειν τῶν ἡμετέρων δογμάτων ἀτοπίαν, ὡς αὐτός φησιν,  
 ἀνήκεστον καὶ εὐλάθειάν τινα προσποιήτῃον καὶ ἐπίληπτον ». Ἡ μὲν οὖν ὑπόσχεσις αὕτη : ὁ δὲ τῶν ἐγκλημάτων ἔλεγχος  
 τίς ; « Εἰπόντων, φησί, τινῶν στερήσει γεννήσεως εἶναι τὸν  
 Θεὸν ἀγέννητον, ἡμεῖς ἐπ' ἐλέγχῳ τούτων μηδαμῶς ἀρμόζειν  
 40 τῷ Θεῷ μήτε τὴν φωνὴν ταύτην μήτε τὴν ἔνοιαν εἶπομεν. »  
**566.** Δειξάτω τὸν προστάτην τοῦ λόγου εἴ τις τῶν ἀφ' οὗ  
 γεγονάσιν ἄνθρωποι μέχρι τοῦ νῦν εἴτε παρὰ βαρβάρους εἴτε  
 παρ' Ἑλλησι τὸ τοιοῦτον παραφθεγζάμενος δείκνυται, καὶ  
 ἡμεῖς σιωπήσομεν. Ἄλλ' οὐκ ἂν ἐλεγχθείη τῶν ἐν παντὶ  
 45 χρόνῳ γεγενημένων ἀνθρώπων οὐδεὶς τὸ τοιοῦτον εἰπὼν πλὴν  
 εἴ τις μαίνοιτο. Τίς γὰρ οὕτως ἐκ μέθης | παράφορος, τίς  
 οὕτως ὑπὸ μανίας ἢ φρενίτιδος ἐξεστηκώς τὴν διάνοιαν, ὡς  
 50 τοῦτον εἰπεῖν τὸν λόγον, ὅτι τῷ ἀγέννητῳ Θεῷ κατὰ φύσιν  
 μὲν ἐστὶν ἡ γέννησις, στερηθεὶς δὲ τοῦ κατὰ φύσιν ἐκ γεννη-  
 τοῦ τοῦ πρόσθεν γέγονε μετὰ ταῦτα ἀγέννητος ; **567.** Ἄλλὰ  
 ταῦτα τῆς ῥητορικῆς τὰ τεχνάσματα, τὸ ἐν οἷς ἐλέγχονται  
 προσώπων τινῶν ὑποβολαῖς τὴν ἐκ τῶν ἐλέγχων αἰσχύνην  
 55 διὰ διδράσκειν. Οὕτω καὶ περὶ τῆς ἀπολογίας ἐκείνης ἀπολε-  
 λόγηται, δικασταῖς καὶ κατηγοροῖς ἀνατιθεὶς τῆς ἐπιγραφῆς  
 τὴν αἰτίαν, οὐ κατηγοροῦς, οὐ κρίσιν, οὐ δικαστήριον ἐπιδει-  
 ξαὶ δυνάμενος. Καὶ νῦν ὡς ἄλλοτρίαν μωρίαν ἐπανορθούμε-  
 νος « εἰς ἀνάγκην φησὶ τοῦ οὕτως εἰπεῖν ἐληλυθένα ».

1. Dans l'*Apologie*, EUNOME a rejeté clairement la notion de privation pour rendre compte du sens d'inengendré : « Ce n'est pas non plus selon la privation, s'il est vrai que les privations sont privations d'attributs naturels et qu'elles sont secondes par rapport aux possessions » (*Apologie* 8, SC 305, p. 248-249). B. SESBOÜÉ renvoie à ARISTOTE, *Catégories* X, 2 a 30. BASILE commente ce passage dans CE I, 9, SC 299, p. 203. V. H. DRECOLL souligne le fait qu'Eunome refuse le concept de privation à la fois pour le terme et pour l'idée exprimée par le terme : voir V. H. DRECOLL, « Gottesbezeichnungen und Unsterblichkeit », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium* II, p. 341 ; TH. BÖHM, *Theoria*, p. 114-118 (avec des indications de la parenté des vues d'Eunome et de Syrianus et d'Alexandre d'Aphrodise). Pour les discussions au sujet de la privation et de la négation, voir Introduction II, 8 et III, 8.

en effet, à proposer sa théorie au sujet des noms indiquant une privation, Eunome déclare « qu'il va montrer l'absurdité incurable de notre doctrine », comme il dit, « et notre piété feinte et répréhensible ». Telle est sa promesse ; mais quelle est la preuve de cette accusation ? « Quand certains, dit-il, affirment que Dieu est inengendré en raison de la privation de la génération, nous déclarons, pour notre part, en guise de réfutation, que ni ce mot, ni cette notion ne sont d'aucune manière appropriés à Dieu »<sup>1</sup>. **566.** Qu'il révèle celui qui est à l'origine de cette affirmation, si vraiment il est prouvé qu'un homme, depuis l'origine de l'humanité jusqu'à maintenant, soit chez les barbares, soit chez les Grecs, a tenu de tels propos, et nous observerons le silence. Mais de tous les hommes nés au cours de toute cette période, il n'en est aucun dont on puisse prouver qu'il a tenu de tels propos, sauf s'il a perdu la raison. Qui en effet a l'esprit dérangé sous l'effet de l'ivresse, ou bien qui a perdu la raison sous l'effet de la folie ou de la démence au point d'énoncer l'affirmation que la génération appartient à la nature du Dieu inengendré, mais que privé de sa condition naturelle antérieure d'engendré, celui-ci est devenu après coup inengendré ? **567.** Mais ce sont là des artifices de rhétorique que de chercher à échapper à la honte d'être convaincu d'erreur en mettant en avant d'autres personnes, dans le cas où l'on a été réfuté. C'est de cette manière qu'il s'est défendu à propos de son *Apologie*, lorsqu'il a attribué aux juges et aux accusateurs la cause de ce titre, sans pouvoir prouver qu'il y a eu des accusateurs ou un jugement ou un tribunal<sup>2</sup>. Et maintenant, comme s'il voulait corriger la sottise d'autrui, il affirme « qu'il en est venu à la nécessité de parler de cette

2. Dans son CE I, Basile accuse Eunome d'avoir donné à son ouvrage un titre destiné à induire en erreur et à réagir contre des accusations avancées par des gens d'Église influents : voir BASILE, CE I, 2, SC 299, p. 149-155 et GRÉGOIRE, CE I, 72-102.

**568.** Οὗτος ὁ ἔλεγχος « τῆς ἀνηκέστου ἡμῶν ἀτοπίας καὶ τῆς προσποιήτου καὶ ἐπιλήπτου εὐλαθείας ». « Ἄλλ' ἀποροῦντας  
 60 ἡμᾶς φησιν οὐκ ἔχειν ὅ τι χρῆσόμεθα τοῖς παροῦσι καὶ τὴν ἀπορίαν ἐπικρυπτομένους ἐκεῖνον μὲν ἐκ τῶν ῥημάτων εἰς τὴν τοῦ κόσμου διαβάλλειν σοφίαν, αὐτοὺς δὲ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος οἰκειοῦσθαι διδασκαλίαν. » **569.** Ἄλλος ὄνειρος οὗτος, τοσοῦτον ἑαυτῷ προσεῖναι τῆς ἔξω σοφίας οἴεσθαι, ὡς φοβε-  
 65 ρὸν Βασιλείῳ διὰ τοῦτο δοκεῖν. Οὕτω τινὲς καὶ βασιλεῦσιν ὁμόθρονοι καὶ τῆς ὑψηλοτέρας ἀξίας εἶναι πολλάκις ἑαυτοὺς ἐφαντάσθησαν, τῆς ἠπατημένης τῶν ἐνυπνίων ὕψεως ἐκ τῆς καθ' ὑπάρ ἐπιθυμίας τὴν περὶ τούτου δόκησιν ἐντιθείσης.  
**570.** Οὐκ ἔχοντά φησιν Βασίλειον, ὅ τι τοῖς εἰρημένοις χρή-  
 70 σεται, διαβάλλειν αὐτὸν ἐπὶ τῇ τοῦ κόσμου σοφίᾳ. Πολλοὺ μέντοι τὴν τοιαύτην ἂν διαβολὴν ἐτιμήσατο, τὸ φοβερὸς νομισθῆναι τῇ περιουσίᾳ τῶν λόγων καὶ τῶν ἐπιτυχόντων τινί, μὴ τί γε Βασιλείῳ καὶ τινι τῶν κατ' αὐτόν, εἴπερ τις ὅλως ἐστὶ κατ' αὐτὸν ἢ ἐγένετο.  
 75 **571.** Ἄλλὰ τὸν μὲν διὰ μέσου λόγον, εἴπερ λόγος ἐστὶν ἢ ἀνδραποδώδης αὐτοῦ λαιδορία καὶ τὰ ἄμουσα σκώμματα δι' ὧν κατατρέχει τῶν ἡμετέρων οἴεται, πάντα παρήσω, βδελυκτὸν τε καὶ ἀγῆδὲς ποιούμενος τοσοῦτοις μολύσμασι τὸν

J 393

1. Effectivement, BASILE a déclaré : « Ils sont d'Aristote, comme pourraient le dire ceux qui l'ont lu, dans son livre intitulé *Les Catégories*, les termes concernant la possession et la privation » (CE I, 9, SC 299, p. 201). Grégoire, lui-même, dit qu'Eunome est disciple des « philosophes de l'extérieur ».

2. Dans le même passage, Basile déclare : « Il devrait nous suffire de montrer que sa parole ne vient pas de l'enseignement de l'Esprit, mais de la sagesse des princes de ce monde. » Notons d'emblée que Basile entend parler des textes de l'Écriture écrits sous l'inspiration de l'Esprit. On constatera que Grégoire ne s'arrête pas à cette déclaration d'Eunome, mais ailleurs il précise parfois que les textes de l'Écriture sont divinement inspirés.

manière ». **568.** Telle est la preuve de « l'absurdité incurable qui est la nôtre et de notre piété feinte et répréhensible ». « Mais, dit-il, dans notre embarras, nous ne savons pas quoi faire dans la situation présente, et en cachant cet embarras, nous l'accusons, à partir de ses paroles, de verser dans la sagesse du monde<sup>1</sup>, alors que nous-mêmes nous revendiquons l'enseignement provenant du Saint-Esprit<sup>2</sup>. » **569.** C'est là un autre rêve<sup>3</sup> de sa part que de croire qu'il possède une si grande sagesse du monde qu'il apparaisse comme un adversaire redoutable de Basile. C'est de la même façon que certains s'imaginent souvent en rêve qu'ils siègent à côté des rois et ont revêtu la dignité suprême, parce que la vision trompeuse d'un songe, surgie du désir éprouvé en état de veille, fait naître cette illusion en eux. **570.** Basile, dit-il, ne sachant pas quoi répondre<sup>4</sup> à ce qui a été dit, se met à l'accuser calomnieusement de faire appel à la sagesse du monde<sup>5</sup>. Il aurait, à la vérité, accordé beaucoup de prix à une accusation de ce genre, à savoir d'être estimé, en raison de l'abondance de ses paroles, redoutable à l'un de ses lecteurs, mais non pas à Basile ou à l'un de ses disciples, si vraiment quelqu'un est tout à fait semblable à celui-ci ou bien l'a été.

### Connaissance sensible et contemplation des Intelligibles

**571.** Mais toute la partie intermédiaire de l'argumentation, si vraiment on peut nommer argumentation ses injures dignes d'un esclave et ses moqueries sans goût, par lesquelles il pense combattre nos arguments, je la laisserai de côté, esti-

3 Reprise du thème du rêve, évoqué dans CE II, 563.

4. L'expression οὐκ ἔχω ὅ τι χρῆσομαι figure dans PLATON, *Protagoras* 321 a. A signaler que c'est Eunome qui l'emploie. Serait-ce une indication qu'il connaît aussi Platon ? Ou bien, s'agit-il d'une expression courante à l'époque ?

5. Effectivement, BASILE avait déclaré : « Il colporte des spéculations qui lui viennent de la sagesse du monde » (CE I, 9, SC 299, p. 199).

ἡμέτερον ἐμφορύνεσθαι λόγον, ὡσπερ οἱ τὰ ὀχθώδη τε καὶ  
 80 ὀδωδότα τῶν ἐλκῶν μυσταττόμενοι καὶ δυσανασχετοῦντες τὴν  
 θέαν τῶν ἀπὸ πληθωρικῆς τινος βαρυχυμίας δι' ἀκροχορδό-  
 νων καὶ ἤλων ἀλλοιωθέντων τὴν ἐπιφάνειαν. Τὸν δὲ νοῦν  
 αὐτοῦ δι' ὀλίγων ἐκθέμενος τὴν πολλὴν τῶν εἰρημένων παρα-  
 δραμοῦμαι δυσωδίαν. Ἔσται δέ μοι τέως κατ' ἐλευθερίαν ὁ  
 85 λόγος διεξαγόμενος, οὐδὲν πρὸς τὸ ἐπηρραστικῶς σπαράσ-  
 σειν τι τῶν λεγομένων ἐπιστρεφόμενος. **572.** Πᾶς λόγος ὅ γε  
 ἀληθῶς λόγος σημαντικὴ τίς ἐστὶ τῶν κατ' ἔνοιαν κινήμα-  
 των φωνή. Πᾶσα δὲ τῆς ὑγιοῦς διανοίας ἐνέργειά τε καὶ  
 κινήσις πρὸς τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν τε καὶ θεωρίαν, ὡς ἂν οἶόν  
 90 τε ἦ, βλέπει. Διχῆ δὲ μεμέρισται τῶν ὄντων ἢ φύσις εἷς τε τὸ  
 νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν διαιρουμένη· ἀλλὰ τῶν μὲν κατ'  
 αἶσθησιν φαινομένων διὰ τὸ πρόχειρον τῆς κατανοήσεως  
 κοινὴ πρόκειται πᾶσιν ἢ γνῶσις, οὐδεμίαν περὶ τὸ ὑποκεί-  
 μενον ἀμφιβολίαν ἐμποιοῦσης τῆς αἰσθητικῆς ἐπικρίσεως.  
 95 **573.** Τὰς τε γὰρ τῶν χρωμάτων καὶ τῶν λοιπῶν ποιότητων  
 διαφοράς, ὅσα δι' ἀκοῆς ἢ ὀσφρήσεως ἢ τῆς κατὰ τὴν ἀφήν ἢ  
 τὴν γεῦσιν αἰσθήσεως ἐπικρίνομεν, ὁμοφώνως πάντες οἱ τῆς  
 αὐτῆς κοινωνοῦντες φύσεως γινώσκομέν τε καὶ ὀνομάζομεν,  
 100 δοκεῖ τῶν κατὰ τὸν βίον ἀναστρεφόμενων πραγμάτων, ἃ πρὸς  
 τε τὸν πολιτικὸν καὶ τὸν ἠθικὸν τοῦ βίου σκοπὸν καταγίνεται.  
**574.** Ἐν δὲ τῇ θεωρίᾳ τῆς νοερᾶς φύσεως διὰ τὸ ὑπερκεῖσθαι  
 αὐτὴν τῆς αἰσθητικῆς καταλήψεως στοχαστικῶς τῆς διανοίας

PG 1104

1. Grégoire n'hésite pas à susciter un mouvement de répulsion en donnant des détails aussi crus. Voir LAUSBERG, *Handbuch*, § 257.

2. Selon B. BARMANN (*The Cappadocian Triumph*, p. 338-341), la section CE II, 572-587 constitue une introduction à la philosophie du langage de Grégoire : elle aurait pu se situer au début du CE II.

3. Ce sont des aspects de la philosophie qui, chez Platon et Aristote, concernent la conception de la vie en société et la conduite de la vie individuelle en fonction des vertus.

mant répugnant et odieux d'entacher notre discours par de telles souillures, comme ceux qui ont horreur des plaies gonflées et sentant mauvais, et qui supportent difficilement la vue de ceux qui, à cause de la production pléthorique de graves tumeurs corporelles, ont la face apparente de leur peau altérée par des verrues et des excroissances <sup>1</sup>. Je rendrai brièvement compte du sens de son argumentation, mais j'éviterai la forte odeur de ses paroles malodorantes. Je présenterai l'argumentation de façon libre, sans qu'elle tende aucunement à dilacérer avec insolence quelque chose de ce qui a été dit. **572.** Toute parole qui est une vraie parole est une émission de sons qui exprime les mouvements de la pensée <sup>2</sup>. Mais toute activité et tout mouvement d'un esprit sain tend, autant que possible, à la connaissance et à l'observation des choses qui existent. Or, de par leur nature, les choses sont divisées en deux parties, selon une distinction entre ce qui est intelligible et ce qui est sensible. La connaissance des phénomènes sensibles s'offre communément à tous en raison de la facilité de l'observation, le jugement des sens ne créant aucune ambiguïté à propos de l'objet. **573.** En effet, les différences des couleurs et des autres qualités que nous discernons moyennant l'ouïe ou l'odorat ou le sens du toucher ou celui du goût, nous tous qui participons à la même nature, nous les connaissons et les nommons à l'unisson. Et il en va de même du reste des autres réalités qui se présentent au cours de notre vie et semblent offrir une perception plus évidente, à savoir celles qui concernent les fins politiques et éthiques de la vie <sup>3</sup>. **574.** Mais dans le cas de la contemplation de la nature intelligible <sup>4</sup>, vu que celle-ci transcende la perception sensible, l'intelligence cherche à

4. Il s'agit du domaine de la métaphysique, dont parlent Platon, notamment à l'occasion de sa théorie des Idées, Aristote dans son ouvrage *La métaphysique*, et d'autres philosophes dans le cadre de leur système. Les auteurs chrétiens se sentent globalement plus proches du platonisme, tout en apportant les corrections conformes à leur foi.



J 394

ἐπορεύομένης τῶν ἐκφευγόντων τὴν αἴσθησιν ἄλλοι ἄλλως  
 105 κινούμεθ' ἀ τε περὶ τὸ ζητούμενον καὶ κατὰ τὴν ἐγγινομένην  
 ἐκάστῳ περὶ τὸ ὑποκείμενον διάνοιαν, ὅπως ἂν οἶόν τε ἦ, τὸ  
 νοηθὲν ἐξαγγέλλομεν, ἐγγίζοντες ὡς ἐνὶ μάλιστα τῇ δυνάμει  
 τῶν νοηθέντων διὰ τῆς τῶν ῥημάτων ἐμφάσεως. **575.** Ἐν δὲ  
 τούτοις ἔστι μὲν πολλάκις καὶ δι' ἀμφοτέρων κατορθωθῆναι  
 110 τὸ σπουδαζόμενον, τῆς τε διανοίας οὐχ ἀμαρτούσης τοῦ  
 ζητουμένου καὶ τῆς φωνῆς εὐθυβόλως τὸ νοηθὲν διὰ τῆς  
 προσφουῶς ἐρμηνείας ἐξαγγελλούσης ἔστι δὲ τυχόν καὶ  
 ἀμφοτέρων ἢ τοῦ ἐτέρου γε τούτων ἀποτυχεῖν, ἢ τῆς κατα-  
 ληπτικῆς διανοίας ἢ τῆς ἐρμηνευτικῆς δυνάμεως τοῦ προσή-  
 115 κοντος παρενεχθείσης. **576.** Δύο τοίνυν ὄντων δι' ὧν ἅπας  
 εὐθύνεται λόγος, τῆς τε κατὰ τὸν νοῦν ἀσφαλείας καὶ τῆς ἐν  
 ῥήμασι προφορᾶς, κρεῖττον μὲν ἂν εἴη τὸ δι' ἀμφοτέρων  
 εὐδόκιμον, οὐχ ἦττον δὲ ἀγαθὸν τῆς προσηκούσης μὴ διαμαρ-  
 τεῖν ὑπολήψεως, κἂν ὁ λόγος ἐλάττων τῆς διανοίας τύχη.  
 120 Ὅταν τοίνυν περὶ τῶν ὑψηλῶν καὶ ἀθεάτων ἢ διάνοια τὴν  
 σπουδὴν ἔχη, ὧν οὐκ ἐφικνεῖται ἢ αἴσθησις (λέγω δὲ περὶ  
 τῆς θείας καὶ ἀφράστου φύσεως, ἐν οἷς τολμηρὸν μὲν καὶ τὸ  
 προχεῖρως τι τῇ διανοίᾳ λαβεῖν, τολμηρότερον δὲ τὸ ταῖς  
 ἐπιτυχούσαις ἐπιτρέπειν φωναῖς τὴν τῆς ἐγγινομένης ἡμῶν  
 125 ὑπολήψεως ἐρμηνείαν) τότε χαίρειν ἐάσαντες τὸν ἐν τοῖς  
 ῥήμασιν ἦχον, οὕτως ἢ ἐτέρως κατὰ τὴν δυνάμιν τῶν φθεγγο-  
 μένων ἐξαγγελλόμενον, μόνην ἐξετάζομεν τὴν διάνοιαν τὴν  
 ἐμφαινόμενὴν τοῖς ῥήμασιν, εἴτε ὑγιῶς εἴτε ἄλλως ἔχει, τὰς  
 ῥηματικὰς ταύτας ἢ ὀνοματικὰς ἀκριβολογίας γραμματιστῶν  
 130 τέχναις παραχωρήσαντες. **577.** Ἐπειδὴ τοίνυν μόνα τὰ

1. Le terme ἐπορεύω implique l'idée de tension vers ce qui est parfait, sous l'effet d'un attrait que le Bien idéal exerce sur l'âme purifiée. Mais, vu la difficulté de rendre compte de l'objet recherché, nous devons nous contenter d'« approches » plus ou moins valables. A souligner que Grégoire se montre sensible à la progression dans la précision des termes en fonction des avancées réalisées dans le domaine de la réflexion.

saisir <sup>1</sup>, par voie de conjecture, ce qui échappe à la sensation. Pour ce motif, nous sommes en mouvement, d'une manière ou d'une autre, autour de l'objet de notre recherche et, en fonction de l'idée qui naît en chacun de nous à propos de cet objet, nous énonçons notre pensée, aussi bien que possible, en essayant de faire correspondre le plus fidèlement possible la signification des choses pensées et le sens des mots employés. **575.** Dans ce domaine, il est souvent possible d'obtenir le résultat recherché par deux voies, quand l'intelligence ne se trompe pas sur l'objet recherché, et que la parole proférée énonce correctement, à l'aide d'une expression appropriée, ce qui est pensé ; mais il peut aussi arriver que nous nous trompions pour les deux voies ou l'une des deux, du fait que la faculté de compréhension ou la capacité d'interpréter s'écartent de ce qui se convient <sup>2</sup>. **576.** Donc, comme il y a deux facteurs qui règlent la correction de tout discours, à savoir la sûreté de la pensée et l'expression verbale, la meilleure solution serait celle qui reçoit la caution des deux ; néanmoins, il est bon de ne pas faire erreur en ce qui concerne la justesse de la conception, même s'il arrive que l'expression ne soit pas à la hauteur de la pensée conçue. Donc chaque fois que l'intelligence s'applique aux choses élevées et invisibles, que les sens n'arrivent pas à atteindre – je parle de la nature divine et ineffable, dont il est téméraire de vouloir saisir quelque chose par la pensée de façon hâtive, et encore plus téméraire de confier au premier mot venu l'expression de la pensée qui s'est formée en nous –, alors, laissant de côté le son des paroles, qui s'expriment de telle ou telle manière selon les capacités de ceux qui parlent, nous examinons seulement le sens manifesté par les paroles, pour voir s'il est pertinent ou non, et nous abandonnons à l'art des grammairiens les subtilités concernant les verbes et les noms <sup>3</sup>. **577.** Donc, puis-

2. Grégoire reconnaît la difficulté d'arriver à des concepts adéquats et à un vocabulaire approprié à propos de Dieu.

3. Pour CE II, 574-578, voir B. POTTIER, *Dieu et le Christ*, p. 198-199.

γνωσκόμενα διὰ τῆς ὀνοματικῆς σημειούμεθα κλήσεως, τὰ δὲ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν ὄντα σημειωτικαῖς τισι προσηγορίαις διαλαμβάνειν οὐχ οἶόν τε (πῶς γὰρ ἂν τις τὸ ἀγνοούμενον σημειώσαιτο;), διὰ τοῦτο οὐδεμιᾶς ἐπ' αὐτῶν προσφυοῦς

J 395 135 εὐρισκομένης προσηγορίας, ἣ τὸ ὑποκείμενον ἱκανῶς παραστήσει, πολλοῖς καὶ διαφόροις ὀνόμασιν, ὅπως ἂν ἦ δυνατόν, ἀνακαλύψαι βιαζόμεθα τὴν ἐγγενομένην ἡμῖν περὶ τοῦ θεοῦ ὑπόνοιαν. **578.** Ἀλλὰ μὴν τὰ ὑπὸ κατάληψιν ἡμετέραν ἐρχόμενα τοιαῦτά ἐστιν, ὥστε πάντως ἢ ἐν διαστηματικῇ τινι

140 παρατάσει θεωρεῖσθαι τὰ ὄντα ἢ τοπικοῦ χωρήματος παρεχέειν τὴν ἔννοιαν, ἐν ᾧ τὰ καθ' ἕκαστον εἶναι καταλαμβάνεται, ἢ τῇ κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος περιγραφῇ ἐντὸς γίνεται τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως, ἐπίσης καθ' ἑκάτερον πέρασ τῷ μὴ ὄντι περιγραφόμενα (πᾶν γὰρ τὸ ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν ἔχον

145 τοῦ εἶναι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἄρχεται καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν καταλήγει), ἢ τὸ πάντων ἔσχατον διὰ τῆς σωματικῆς τῶν ποιότητων συνθήκης καταλαμβάνομεν τὸ φαινόμενον, ἢ φθορὰ καὶ πάθος καὶ τροπὴ καὶ ἀλλοίωσις καὶ τὰ τοιαῦτα συνέζευκται. **579.** Διὰ τοῦτο ὡς ἂν μηδεμίαν οἰκειότητα πρὸς τὰ κάτω

PG 1105 150 πράγματα ἢ ὑπερκειμένη φύσις ἔχειν δοκοίη, τοῖς ἀποχωριστικοῖς τῶν τοιούτων νοήμασι τε καὶ ῥήμασιν ἐπὶ τῆς θείας κεχρήμεθα φύσεως, τὸ ὑπὲρ ἄνω τῶν αἰώνων προαιώνιον λέγοντες καὶ τὸ ὑπὲρ ἀρχὴν ἀναρχον καὶ τὸ μὴ τελειούμενον ἀτελεύτητον ἀσώματόν τε τὸ χωρὶς σώματος τὴν ὑπόστασιν

155 ἔχον καὶ τὸ μὴ φθειρόμενον ἀφθαρτον καὶ τὸ τροπῆς ἢ πάθους ἢ ἀλλοιώσεως ἀνεπίδεκτον ἀπαθὲς καὶ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοιώτων. **580.** Τὰ δὲ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων τεχνολογούντων μὲν ὡς ἂν ἦ φίλον αὐτοῖς οἱ βουλόμενοι καὶ ὀνόματα ἄλλα τοῖς

1. Grégoire signale que le domaine de la perception humaine comporte quatre aspects : succession d'intervalles de temps, extension dans l'espace, limitation par un début et une fin, caractère composé des êtres soumis à cause de cela à la loi du changement. La nature divine se situe au-dessus de ces données.

2. Sur cet aspect, voir TH. ALEXOPOULOS, « Gregor von Nyssa und Plotin », dans KARFIKOVÁ (ed), *Contra Eunomium II*, p. 413-415.

que nous signifions moyennant des dénominations uniquement les choses connues et qu'il n'est pas possible de déterminer moyennant des appellations significatives les choses qui dépassent la connaissance – comment quelqu'un pourrait-il signifier ce qui n'est pas connu ? –, pour ce motif, du fait que nous ne pouvons trouver aucune appellation appropriée par nature à ces choses et capable de désigner le sujet de façon adéquate, nous sommes forcés de recourir, dans la mesure du possible, à des mots nombreux et variés, pour révéler la conception qui est née en nous à propos de la divinité. **578.** Cependant, les choses que nous parvenons à comprendre sont assurément telles, ou bien qu'elles sont considérées comme existant dans le cadre d'une succession d'intervalles, ou bien qu'elles fournissent la notion d'extension dans un espace, dans le cadre duquel chacune d'elles est appréhendée en elle-même, ou bien qu'elles entrent dans notre champ de vision, en tant qu'elles sont délimitées quant à leur commencement et à leur fin<sup>1</sup>, étant également limitées des deux côtés par le non-être – en effet, tout ce qui a un commencement et une fin commence à exister à partir du non-être et se termine par le non-être –, ou bien enfin, que nous percevons ce qui se présente à notre vue comme un composé de qualités corporelles, auxquelles sont liés corruption, passion, changement, altération et autres caractéristiques de ce genre. **579.** C'est pourquoi, pour éviter que la nature suprême n'apparaisse comme ayant une quelconque parenté de nature avec les réalités inférieures, nous faisons appel, au sujet de la nature divine, à des notions et à des mots qui la distinguent de ces dernières<sup>2</sup> : nous nommons « antérieur aux siècles » ce qui est au-delà des siècles, « sans commencement » ce qui est au-delà du commencement, « sans fin » ce qui n'a pas de fin, « incorporel » ce qui existe sans corps, « incorruptible » ce qui ne se corrompt pas, « impassible, immuable et inaltérable » ce qui est étranger à la passion, au changement et à l'altération. **580.** Que ceux qui le désirent traitent de tels noms selon les procédés

160 ὄνομασι τούτοις ἐφαρμοζόντων, στερητικὰ ἢ ἀφαιρετικὰ ἢ ὅ  
 τι φίλον αὐτοῖς ὀνομάζοντες, ἡμεῖς δὲ τοῦ διδάσκειν ἢ μανθά-  
 νειν τὰ τοιαῦτα τοῖς φιλοτίμοις παραχωρήσαντες μόνον τὸν  
 νοῦν ἐξετάσωμεν, εἰ τῆς εὐσεβοῦς τε καὶ θεοπρεποῦς ὑπολή-  
 ψεως ἐντός ἐστιν ἢ κεχώρισται. **581.** Εἰ μὲν οὖν ἢ οὐκ ἦν  
 165 πρότερον ὁ Θεὸς ἢ οὐκ ἔσται ποτέ, οὐκ ἂν κυρίως οὔτε  
 ἀτελεύτητος οὔτε ἀναρχος λέγοιτο ὡσαύτως δὲ οὔτε ἀναλ-  
 λοίωτος οὔτε ἀσώματος οὔτε | ἄφθαρτος, εἴπερ ὑπονοοῖτο  
 170 περὶ αὐτὸν ἢ σῶμα ἢ φθορὰ ἢ ἀλλοίωσις ἢ τι τοιοῦτον. Εἰ δὲ  
 τούτων εὐαγές ἐστιν οὐδὲν περὶ αὐτὸν ἐνοεῖν, εὐσεβὲς ἂν εἴη  
 πάντως τοῖς χωριστικοῖς τῶν ἀπεμφαινόντων ῥήμασιν ἐπ'  
 αὐτοῦ κεχρησθαι καὶ λέγειν ταῦτα ἃ ἤδη πολλάκις εἰρήκαμεν,  
 ἀφθαρτόν τε καὶ ἀτελεύτητον καὶ ἀγέννητον καὶ ὅσα τοῦ  
 τοιοῦτου εἰδους ἐστί, τῆς ἐγκειμένης ἐκάστω τούτων τῶν  
 175 ὀνομάτων ἐμφάσεως μόνον τὸν χωρισμὸν τῶν ἡμῖν προχείρων  
 εἰς κατανόησιν διδασκούσης, οὐκ αὐτὴν τὴν φύσιν τῆν τῶν  
 ἀπεμφαινόντων κεχωρισμένην ἐρμηνευούσης. **582.** Τί γὰρ  
 οὐκ ἔστι τὸ θεῖον τῆς τῶν ὀνομάτων τούτων σημασίας προδει-  
 κνυούσης, τί ἐστὶν ἐκεῖνο κατὰ τὴν φύσιν ὃ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἐν  
 ἀδήλω μένει. Ἀλλὰ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ὀνομάτων, ὧν ἡ σημα-  
 180 σία θέσεώς τινός ἐστιν ἐνδεικτικὴ καὶ ὑπάρξεως, οὐκ αὐτῆς  
 τῆς θείας φύσεως, ἀλλὰ τῶν περὶ αὐτὴν εὐσεβῶς θεωρουμέ-  
 νων τὴν ἐνδειξιν ἔχει. **583.** Νοήσαντες γὰρ ὅτι οὐδὲν τῶν

techniques qui leur plaisent et qu'ils appliquent à ces noms  
 d'autres noms, en les nommant « privatifs » ou « négatifs » ou  
 comme bon leur semble ; quant à nous, laissons le soin  
 d'enseigner et d'apprendre de telles choses à ceux qui en ont  
 l'ambition et examinons seulement le sens de ces noms,  
 pour voir s'il est conforme à une conception pieuse et digne  
 de Dieu ou s'il s'en écarte <sup>1</sup>. **581.** Si donc Dieu n'a pas existé  
 depuis toujours et s'il y aura un temps où il n'existera plus, il  
 ne pourrait pas être appelé au sens propre « sans fin », ni  
 « sans commencement ». De la même manière, il ne saurait  
 être ni inaltérable, ni incorporel, ni incorruptible, si on pou-  
 vait supposer, en ce qui le concerne, un corps, la corruption,  
 l'altération ou quelque chose de semblable. Mais s'il est  
 conforme au respect dû à Dieu de ne penser rien de tel à son  
 sujet, il serait assurément conforme à la piété d'employer, en  
 ce qui le concerne, des mots qui le différencient de ce qui est  
 incompatible avec lui, et de répéter ce que nous avons déjà  
 souvent dit, à savoir qu'il est incorruptible, sans fin, inen-  
 gendré, et tout ce qui est du même genre, car le sens inhé-  
 rent à chacun de ces termes nous enseigne seulement à le  
 différencier d'avec ce qui se présente de soi-même à notre  
 perception, mais n'exprime pas la nature elle-même, séparée  
 des choses qui sont incompatibles avec elle. **582.** En effet, la  
 signification de ces noms indique avant tout ce que la divi-  
 nité n'est pas, alors que la question de savoir ce qu'est, selon  
 sa nature, cette divinité qui n'est pas cela, reste enveloppée  
 d'obscurité. Même les autres noms dont la signification indi-  
 que quelque chose de positif et de réel ne fournissent pas  
 d'indications sur la nature divine elle-même, mais sur ce qui  
 résulte de nos réflexions menées, dans un esprit de piété,  
 sur ce qui s'y rapporte <sup>2</sup>. **583.** En effet, en considérant

1. EUNOME (*Apolologie* 8) refuse la στέρησις en pensant avant tout  
 à ἀγέννητος. Grégoire veut éviter une discussion technique sur les mots  
 dits privatifs. Il préfère raisonner à partir de certains termes pour  
 montrer qu'ils expriment ce que Dieu n'est pas. BASILE, lui aussi, avait  
 refusé de s'engager dans un débat sur le sens technique des noms dits  
 privatifs (*CE I*, 8, *SC* 299, p. 201), mais a cherché à en définir la portée à la  
 lumière de termes comme incorruptible, indivisible, invisible (*ibid.*, p. 201-  
 203).

2. Grégoire emploie περὶ suivi du génitif et περὶ suivi de l'accusatif.  
 Dans ce dernier cas, le groupe prépositionnel dépend souvent d'un verbe

comme θεωρέω : l'accusatif s'explique du fait que les considérations por-  
 tent non pas sur la nature divine en elle-même, mais sur des aspects divers  
 concernant en quelque sorte l'aura de rayonnement de cette nature. Voir  
 G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 33.

ὄντων τῶν τε φαινομένων καὶ τῶν νοουμένων αὐτόματόν  
 τινα καὶ τυχαίαν ἔχει τὴν σύστασιν, ἀλλὰ πᾶν, ὅτιπερ ἐν τοῖς  
 οὔσι καταλαμβάνεται, τῆς πάντων τῶν ὄντων ὑπερκειμένης  
 185 φύσεως ἐξήπται ἀκαίθην τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἔχει, τό τε  
 κάλλος καὶ τὸ μέγεθος τῶν ἐν τῇ κτίσει θαυμάτων κατανοή-  
 σαντες, ἐκ πάντων τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἄλλα νοήματα  
 περὶ τὸ θεῖον λαμβάνοντες ἰδίους ὀνόμασιν ἕκαστον τῶν ἐγγι-  
 νομένων ἡμῖν νοημάτων διερμηνεύομεν, ἀκολουθοῦντες τῇ  
 190 συμβουλῇ τῆς σοφίας, ἣ φησιν ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς  
 κτισμάτων ἀναλόγως δεῖν τὸν τῶν πάντων γενεσιουργὸν  
 θεωρεῖσθαι<sup>a</sup>. **584.** Δημιουργὸν μὲν τὸν ποιητὴν τῶν θνητῶν  
 προσαγορεύομεν, δυνατόν δὲ τὸν τῆς τοσαύτης περικρα-  
 τήσαντα κτίσεως, ᾧ ἐξήρκεσεν ἡ δύναμις οὐσίαν ποιῆσαι  
 PG 1108 195 τὴν βούλησιν. Τό τε τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀγαθὸν ἐνόησαντες |  
 J 397 | ἀκολούθως τὸν ταύτης καθηγησάμενον τῇ τοῦ ἀγαθοῦ προ-  
 σηγορία κατονομάζομεν, τῆς τε μελλούσης κρίσεως τὸ ἀδέ-  
 καστον παρὰ τῆς θείας παιδευθέντες γραφῆς κριτὴν αὐτὸν καὶ  
 δίκαιον διὰ τούτων προσαγορεύομεν· καὶ πάντα συνελόντι  
 200 φάναι, τὰ περὶ τῆς θείας φύσεως ἐγγινόμενα ἡμῖν νοήματα εἰς  
 ὀνομάτων τύπον μεταλαμβάνομεν, ὡς μηδεμίαν κλησὶν δίχα  
 τινὸς ἰδιαζούσης ἐννοίας ἐπὶ τῆς θείας λέγεσθαι φύσεως.  
**585.** Ἀλλὰ καὶ τὴν Θεὸς φωνὴν ἐκ τῆς ἐποπτικῆς ἐνεργείας  
 κεκρατηκέναι κατελαβόμεθα. Πᾶσι γὰρ παρεῖναι τὸ θεῖον καὶ  
 205 πάντα θεᾶσθαι καὶ διὰ πάντων ἔκειν πεπιστευκότες τὴν  
 τοιαύτην διάνοιαν τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνομεν, πρὸς  
 τοῦτο παρὰ τῆς ἀγίας ὀδηγηθέντες φωνῆς. Ὁ γὰρ εἰπὼν ὅτι  
 Ὁ Θεὸς μου πρόσσεχες μοι<sup>b</sup> καὶ Ἴδε ὁ Θεός<sup>c</sup> καὶ τὸ Ὁ Θεὸς  
 γινώσκει τὰ κρύφια τῆς καρδίας<sup>d</sup>, σαφῶς τὴν ἐγκειμένην τῇ  
 210 φωνῇ ταύτῃ διάνοιαν ἐρμηνεύει, ὅτι ἐκ τοῦ θεᾶσθαι Θεὸς

a. Sg 13, 5    b. Ps 22 (21), 2    c. Ps 84 (83), 10    d. Ps 44 (43), 22

1. La citation est assez libre, mais respecte le sens du texte de Sg 13, 5.

qu'aucune chose existante, qu'elle se manifeste ou qu'elle  
 soit objet de pensée, ne subsiste de son propre mouvement  
 ou sous l'effet du hasard, mais que tout ce qui se rencontre  
 parmi les choses qui existent, dépend de la nature qui trans-  
 cende l'ensemble des choses existantes et trouve en celle-ci  
 la cause de son existence, et en nous montrant attentifs à la  
 beauté et à la grandeur des merveilles de la création, nous  
 nous formons d'autres idées sur la divinité à partir de tout  
 cela et d'autres choses semblables, et nous exprimons par  
 des noms spécifiques chacune des idées nées en nous, en  
 suivant le conseil de la Sagesse qui dit que nous devons  
*contempler par analogie à partir de la grandeur et de la  
 beauté des créatures, l'auteur de toutes choses*<sup>a 1</sup>. **584.** Nous  
 appelons « créateur » celui qui est l'auteur des êtres mortels,  
 « puissant » celui qui commande souverainement à une si  
 vaste création et dont la puissance a suffi pour faire accéder  
 ce qu'il veut à l'existence. Prenant en considération le caract-  
 ère bon de notre vie, nous désignons en conséquence, par  
 l'appellation de bon, celui qui est le promoteur de cette vie ;  
 ayant appris de la divine Écriture l'impartialité du jugement  
 à venir, nous le nommons aussi juge et juste à cause de cela.  
 Pour le dire en quelques mots, nous transférons les concep-  
 tions qui sont nées en nous à propos de la nature divine dans  
 le moule des mots, si bien qu'aucune appellation n'est appli-  
 quée à la nature divine sans une signification spécifique.  
**585.** Mais nous avons aussi compris que le nom « Dieu »  
 a prévalu en raison de l'activité d'observation<sup>2</sup>. En effet,  
 croyant que la divinité est présente à tout, qu'elle voit tout et  
 pénètre tout, nous exprimons une telle idée par ce nom, en  
 nous laissant guider en cela par la sainte parole. En effet,  
 celui qui dit : *Mon Dieu, tourne-toi vers moi*<sup>b</sup> et *Regarde,  
 ô Dieu*<sup>c</sup> et *Dieu connaît les secrets du cœur*<sup>d</sup>, exprime  
 clairement le sens inhérent à cette appellation, à savoir que

2. Pour cette interprétation, voir aussi CE II, 149, note. Les citations qui suivent n'apportent pas la preuve formelle de la justesse de l'étymologie ; mais elles gardent leur valeur en elles-mêmes.

ὀνομάζεται. **586.** Διαφέρει γὰρ οὐδὲν *Πρόσσχες* εἰπεῖν καὶ Ἰδε καὶ Θεάσαι. Ἐπει οὖν τὸ θεατὸν ὁ θεώμενος βλέπει, Θεὸς εἰκότως τοῦ ὀρωμένου ὁ θεώμενος λέγεται. Ὡστε καὶ διὰ τούτου μερικὴν τινα τῆς θείας φύσεως ἐνέργειαν διδαχθέντες  
215 τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐν περινοίᾳ διὰ τῆς φωνῆς ταύτης οὐκ ἐγενόμεθα · οὐ μὴν ἐπειδὴ ὀνόματος προσφουῶς ἀποροῦμεν, ζημιοῦσθαί τι τὸ θεῖον εἰς δόξαν ὑπολαμβάνομεν. **587.** Ἡ γὰρ ἀδυναμία τῆς τῶν ἀνεκφωνήτων ἐξαγορεύσεως κατηγοροῦσα τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἡμῶν πτωχείας μείζονα τῆς τοῦ Θεοῦ  
220 δόξης τὴν ἀπόδειξιν ἔχει διδάσκουσα ἡμᾶς, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, ὅτι μόνον ἐστὶ Θεοῦ προσφυῆς ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν αὐτὸν εἶναι πιστεύειν ὄνομα<sup>ε</sup>. Τὸ γὰρ ὑπερβαίνειν αὐτὸν πᾶσαν διανοίαν κίνησιν καὶ ἐξώτερον εὐρίσκεισθαι τῆς ὀνομα-  
225 τικῆς περιλήψεως τεκμήριον τῆς ἀφράστου μεγαλειότητος τοῖς ἀνθρώποις καθίσταται.

J 398

Ἐπι **588.** Περὶ μὲν δὴ τῶν ὀνομάτων τῶν ἐπὶ Θεοῦ καθ' ὃν δὴποτε τύπον ἐκφωνουμένων ταῦτα γινώσκομεν · ὣν τὴν ἐκθεσιν ἀκατάσκευόν τε καὶ ἀπλήν τοῖς εὐγνωμονεστέροις τῶν ἀκροατῶν παρεθέμεθα, πρὸς τὰς ἀτόνους τοῦ Εὐνομίου  
230 περὶ τούτων μάχας αἰσχροὺν ἅμα καὶ ἀπρεπῆς ἡμῖν αὐτοῖς κρίναντες ἐκθύμως ἀντικαθίστασθαι. Τί γὰρ ἂν τις εἴποι τῷ λέγοντι « τὸν τύπον τῶν ὀνομάτων κυριώτερον ἡμᾶς ποιῆσθαι τῆς τῶν ὀνομαζομένων ἀξίας, τοῖς ὀνόμασι τὴν κατὰ τῶν πραγμάτων δωρουμένους προνομίαν καὶ τοῖς ἀνίστοις ἰσο-  
235 τιμίαν » ; **589.** Ταῦτα οὕτως εἴρηται παρὰ τῆς ἐκείνου

e. Cf. Ph 2, 9

1. Grégoire indique une des clés de sa théologie apophatique en se référant à Ph 2, 9. Cependant, de façon générale, il faut éviter de présenter Grégoire comme défendant la thèse d'un apophatisme radical : en réalité, son apophatisme concerne la nature divine en elle-même mais il admet que nous pouvons parler des perfections divines en nous référant à l'œuvre *ad extra*. Voir G. MASPERO, *Trinity and Man*, p. 95-99.

2. A propos du développement sur les noms négatifs et la remontée par voie d'analogie, V. H. DRECOLL (« Gottesbezeichnungen und Unsterblichkeit », p. 347) signale l'ouvrage d'Alkinoos, intitulé *Didaskalikos*, d'inspiration platonicienne. Celui-ci distingue trois voies d'approche : l'approche

Dieu tire son nom du fait qu'il observe. **586.** En effet, il n'y a aucune différence, que l'on dise : *Tourne-toi vers moi* ou *Regarde* ou « Observe ». Puisque celui qui observe regarde ce qui est observé, celui qui observe est nommé à juste titre Dieu (« Theos ») de ce qui est vu. Par conséquent, nous avons appris à connaître par là une activité partielle de la nature divine, mais par cette appellation, nous ne sommes pas parvenus à la compréhension de la substance divine en elle-même. A la vérité, nous n'estimons pas que la divinité ait subi quelque préjudice dans sa gloire, du fait que nous ne savons pas trouver un mot approprié à sa nature. **587.** En effet, l'incapacité de nommer les choses indicibles, qui trahit la pauvreté de notre nature, montre encore mieux la gloire de Dieu, en nous enseignant, comme dit l'apôtre, que le seul nom approprié à Dieu est de croire qu'il est au-dessus de tout nom<sup>e 1</sup>. En effet, le fait d'être au-delà de tout mouvement de la pensée et d'échapper à la délimitation par un nom constitue pour les hommes une preuve de sa majesté ineffable.

### Le cas de l'immortalité

**588.** Voilà ce que nous savons en ce qui concerne les noms qui sont énoncés au sujet de Dieu, quelle qu'en soit la forme. Nous en avons proposé une présentation, dépouillée et simple, pour les auditeurs plus bienveillants, parce que nous avons pensé qu'il est honteux et indécent pour nous de nous opposer avec vigueur aux faibles attaques d'Eunome sur ce point. En effet, que pourrait-on répondre à celui qui affirme que « nous avons attaché plus d'importance à la forme des noms qu'à la dignité des choses nommées, en accordant aux noms la prévalence sur les réalités et l'égalité d'honneur à des choses inégales »<sup>2</sup>. **589.** Telles sont les paro-

selon la négation à partir des sensations, l'approche par voie d'analogie, la remontée à partir de la contemplation de la beauté sensible, se transformant en contemplation de la beauté de l'âme pour aboutir à la contemplation du Beau.

φωνῆς. Κρινέτω δὲ ὁ κρίνειν ἐπεσκεμμένος, εἴ τι καίριον ἢ σφοδρὰ τοῦ συκοφάντου κατηγορία καθ' ἡμῶν ἔχει, ἐφ' ᾧ καὶ ἀπολογήσασθαι ἄξιον, ὅτι « δωρούμεθα τοῖς ὀνόμασι τὴν κατὰ τῶν πραγμάτων προνομίαν », πᾶσιν ὄντος προδήλου, 240 ὅτι οὐδὲν τῶν ὀνομάτων οὐσιώδη καθ' ἑαυτὸ τὴν ὑπόστασιν ἔχει, ἀλλὰ γνώρισμά τι καὶ σημεῖον οὐσίας τινὸς καὶ διανοίας γίνεται πᾶν ὄνομα, αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μῆτε ὑπάρχον μῆτε νοούμενον. **590.** | Τῷ δὲ μὴ ὑφেষτηκότι πῶς ἔστι νέμειν τὰς δωρεάς, διδασκέτω τοὺς μαθητὰς τῆς ἀπάτης ὁ προσφυῶς 245 κεχρησθαι τοῖς ὀνόμασιν ἀξιῶν καὶ τοῖς ῥήμασιν. Τούτων δὲ οὐδ' ἂν ἐπεμνήσθη ὅλως, εἰ μὴ δι' αὐτῶν ἔδει τὴν ἀπέδειξιν τῆς κατὰ τὸν νοῦν τε καὶ τὴν λέξιν ἀτομίας τοῦ λογογράφου ποιήσασθαι. Καὶ ὅσα τῆς θεοπνεύστου γραφῆς ἀναρμόστως καὶ οὐ κατὰ σκοπὸν ἐπισύρεται, διαφορὰν ἀθανασίας ἀγγέλων 250 τε καὶ ἀνθρώπων τεχνολογῶν, οὐκ οἶδα πρὸς ὅ τι βλέπων καὶ τί διὰ τούτου κατασκευάζων, καὶ ταῦτα παρήσω (τὸ γὰρ ἀθάνατον, ἕως ἀθάνατον ἦ, τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον συγκριτικῶς οὐ προσδέχεται · **591.** εἰ γὰρ ὑποστολήν τινα κατὰ σύγκρισιν τὸ ἕτερον τῶν παρατεθειμένων μέρος ἐν τῷ τῆς ἀθανασίας ἔχει λόγῳ, ἀνάγκη | πᾶσα μὴδὲ ἀθάνατον τὸ τοιοῦτον 255 κατονομάζεσθαι · πῶς γὰρ ἂν ἔτι κυρίως λέγοιτο ἀθάνατον οὐ τὸ θνητὸν ἢ διὰ συγκρίσεως ἀντιπαράθεσις κατηγορήσῃ ; ) καὶ

PG 1109

J 399

1. Pour Eunome, le nom a un autre statut que pour Grégoire. D'après certaines déclarations selon lesquelles « l'inengendré est la substance », le nom est plus que simple signe : on pourrait parler d'une sorte d'identité entre le nom et la réalité distinguée. Grégoire s'oppose à des conceptions de ce genre, mais il admet qu'un concept en tant que pensée peut avoir une sorte de subsistence.

2. V. H. DRECOLL (« Gottesbezeichnungen und Unsterblichkeit », p. 350-351) fait un relevé des passages scripturaires qui parlent d'immortalité et en arrive à la conclusion que seuls deux d'entre eux entrent en ligne de compte, à savoir Sg 8, 17 et 1 Co 15, 53.

3. Dans le *CE I*, 180-182, Grégoire avait utilisé l'argument que la substance n'admet ni le plus, ni le moins en s'inspirant d'ARISTOTE, *Catégories*

les proférées par sa voix. Que celui qui sait juger avec circonspection juge si l'accusation véhémement lancée contre nous par ce calomniateur est vraiment adéquate et par conséquent digne d'une réfutation, cette accusation selon laquelle « nous accordons aux noms la prévalence sur les réalités ». Il est clair pour tous qu'aucun nom n'existe en tant que substance<sup>1</sup>, mais que tout nom est un signe qui indique une substance et une pensée, alors qu'en lui-même et par lui-même, il n'a de subsistence, ni en tant que réalité, ni en tant que pensée. **590.** Comment peut-on accorder des privilèges à ce qui n'a pas de subsistence ? Que cet homme, qui prétend employer les verbes et les noms selon leur sens naturellement approprié, l'explique aux disciples qui le suivent dans son erreur. Pour ma part, je n'en aurais pas du tout fait mention, s'il n'avait pas fallu démontrer par ce biais la faiblesse du logographe sous le rapport de la pensée et de l'expression. Et tous les passages de l'Écriture divinement inspirée qu'il introduit dans son argumentation, alors qu'ils sont inadaptés et hors de propos, en traitant selon les règles de sa technique de la différence de l'immortalité des anges et des hommes, je ne sais ce qu'il vise par là<sup>2</sup> et ce qu'il veut prouver et j'omettrai cela – en effet, l'immortalité, en tant qu'immortalité, n'admet pas le plus ou le moins par voie de comparaison<sup>3</sup> : **591.** en effet, si l'une des deux parties du groupe de ceux qui sont comparés connaissait une diminution par rapport à l'autre sous le rapport de l'immortalité, de toute nécessité ce qui est tel ne doit plus être nommé immortel. Comment pourrait-on encore nommer immortel au sens propre ce dont l'opposition par voie de comparaison fait ressortir la mortalité ? – J'omettrai aussi cette préci-

3 b 33. Ici, il applique le principe à la notion d'immortalité. Est-ce qu'Eunome entendait établir une sorte de gradation dans la notion d'immortalité, selon que celle-ci est appliquée à Dieu (au sens absolu), aux anges (selon leur nature spécifique), aux hommes (qui sont appelés à l'immortalité à la fin des temps) ? Les fragments conservés ne permettent pas de répondre à la question.

τὴν λεπτὴν ἐκείνην ἀκρίθειαν, « τὸ μὴ κελεύειν ἀδιάφορον εἶναι καὶ μέσση τὴν τῆς στέρησεως ἔννοιαν, ἀλλὰ τὸν μὲν τῶν κρειπτόνων χωρισμὸν στέρησιν λέγειν, τὴν δὲ τῶν χειρόνων ἀπόστασιν μὴ δεῖν τῷ ὀνόματι τοῦτω διασημαίνειν », ὡς, εἰ ταῦτα κρατήσῃς, μηκέτι κατ' αὐτὸν τῆς ἀποστολικῆς ἀληθεύσεως φωνῆς, ἢ φησι μόνον αὐτὸν ἔχειν ἀθανασίαν<sup>f</sup> καὶ τοῖς ἄλλοις παρέχειν. **592.** Τί γὰρ ἔχει κοινὸν ἢ ἐπαχθεῖσα ῥῆσις αὐτῷ πρὸς τὸν προάγοντα λόγον, οὔτε ἡμῖν οὔτε ἄλλοις τισὶν τῶν νοῦν ἐχόντων δυνατὸν ἐννοῆσαι. Καὶ ἐπειδὴ τὰ σοφὰ ταῦτα καὶ λεπτὰ κατιδεῖν οὐκ ἰσχύσαμεν, « ἀνεπιστήμονας » ὀνομάζει « καὶ τῆς τῶν πραγμάτων κρίσεως καὶ τῆς τῶν ὀνομάτων χρήσεως », οὕτωςι τοῖς ῥήμασι γράφων. **593.** Καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ὡς οὐδεμίαν ἔχοντα κατὰ τῆς ἀληθείας ἰσχὺν παραδραμοῦμαι ἀνεξετάστως, καὶ τὸ διαβάλλειν αὐτὸν τὴν ἐκτεθεῖσαν παρ' ἡμῶν τοῦ ἀφθάρτου τε καὶ ἀσωμάτου διάνοιαν, ὡς ἐκατέρας τῶν προσηγοριῶν τούτων τῆς μὲν τὸ ἀδιάστατον, ᾧ ἢ τριμερῆς τῶν σωμάτων οὐκ ἐνθεωρεῖται διάστασις, τῆς δὲ τὸ φθορᾶς ἀνεπίδεκτον σημαίνουσης, καὶ τὸ λέγειν αὐτὸν οὕτωςι τοῖς ῥήμασι, ὅτι « οὐ δικαιοῦμεν τὸν τῶν ὀνομάτων τύπον εἰς ἀναρμόστους ἐκπεσεῖν ἐννοίας », καὶ <τὸ μὴ> τοῦ μὴ εἶναι ἢ μὴ προσεῖναι σημαντικὸν ὑπολαμβάνειν τούτων ἕκαστον, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ εἶναι, καὶ ταῦτα σιγῆς ἄξια καὶ βαθείας λήθης εἶναι κρίνας παρήσω τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἐφ' ἑαυτῶν φωρᾶσαι | τὴν μεμιγμένην μετὰ τῆς ἀνοίας ἀσέβειαν · ὅς ἀξιοῖ μὴ ἀντιδιαστέλλεσθαι τὸ φθαρτὸν τῷ ἀφθάρτῳ μὴδὲ ἀπόστασιν σημαίνειν τοῦ χειρόνος τὴν ἀφαιρετικὴν σημασίαν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ εἶναι διὰ τοῦ ὑποκειμένου σημαίνεσθαι. **594.** Εἰ τοίνυν οὐκ ἀφαιρετικὴ φθορᾶς ἢ τοῦ ἀφθάρτου σημασία παρὰ τοῦ κενῶς ταῦτα τεχνολογοῦντος νομίζεται, τούναντίον πάντως κατὰ πᾶσαν

f. 1 Tm 6, 16

1. Eunome établit une distinction entre *στέρησις* et *ἀπόστασις*. Grégoire y voit une savante subtilité à laquelle on ne comprend rien. Voir V. H. DRECOLL, « Gottesbezeichnungen und Unsterblichkeit », p. 349-351.

sion subtile, par laquelle il invite « à ne pas dire que la notion de privation est indifférente et intermédiaire, mais à dire que la séparation d'avec le bien est privation, alors que le fait d'être éloigné du mal ne doit pas être désigné par ce mot »<sup>1</sup>. Par conséquent, si ces vues l'emportaient, la parole de l'apôtre ne serait plus vraie, elle qui dit que *lui seul possède l'immortalité*<sup>f</sup> et qu'il l'accorde aux autres. **592.** Il n'est possible ni à nous, ni à d'autres personnes sensées de comprendre ce que cette déclaration introduite par lui a de commun avec l'argumentation précédente. Puisque nous n'avons pas été à même de pénétrer le sens de ces savantes subtilités, il nous nomme « ignorants dans le jugement des réalités et dans l'usage des mots », ainsi qu'il l'écrit textuellement. **593.** Je laisserai aussi de côté, sans les examiner, tous ses propos du même genre, estimant qu'ils n'ont aucune force contre la vérité, ainsi que ses critiques de la conception que nous avons exposée au sujet de l'incorruptibilité et de l'incorporéité, à savoir que ces deux termes signifient l'un ce qui est sans dimension, en quoi ne s'applique pas l'extension tridimensionnelle des corps, l'autre, ce qui n'admet pas la corruption. J'omettrai aussi sa déclaration faite en ces termes : « Nous n'avons pas regardé comme juste que la forme des mots aboutisse à des conceptions inconvenantes ». Quant à sa supposition que chacun de ces deux termes indique non pas le « fait de ne pas être » ou « le fait de ne pas ajouter quelque chose à l'être », mais l'être même, j'estime qu'elle est digne d'un silence et d'un oubli profonds et je laisserai aux lecteurs le soin de découvrir par eux-mêmes l'impiété mêlée à la sottise. Eunome prétend que la corruptibilité ne s'oppose pas à l'incorruptibilité et que le sens privatif ne signifie pas le fait d'être éloigné du mal, mais que l'être même est signifié par le mot en question. **594.** Si donc celui qui exerce vainement son art sur cette question ne comprend pas la signification d'incorruptible comme excluant la corruption, il en résultera nécessai-

ἀνάγκη ὁ τοιοῦτος ἐνδείζεται τοῦ ὀνόματος τύπος. Εἰ γὰρ οὐκ ἔστι φθορᾶς ἀλλοτριώσις ἢ ἀφθαρσία, συγκατάθεσις ἔστι  
 290 πάντως τοῦ ἀπεμφαίνοντος· αὕτη γὰρ τῶν ἀντιθέτων ἢ  
 PG 1112 φύσις, ὡς | τῇ τοῦ ἐνὸς ἀφαιρέσει τὴν τοῦ ἀντικειμένου θέσιν  
 ἀντεισιέναι. 595. Ἀλλὰ καὶ τὴν δριμεῖαν ἐκείνην κατασκευὴν  
 τοῦ φύσει τὸν Θεὸν ἀνεπίδεκτον εἶναι θανάτου, ὡσπερ ὄντος  
 τοῦ τὴν ἐναντίαν περὶ τούτων ἔχοντος δόξαν, χαίρειν ἐάσω-  
 295 μεν· ἡμεῖς γὰρ ἐν τοῖς ἀντιθέτοις οὐδὲν διαφέρειν ἡγοῦμεθα ἢ  
 τόδε λέγειν τι εἶναι ἢ τὸ ἐναντίον μὴ εἶναι· οἷον δὴ καὶ ἐπὶ τοῦ  
 παρόντος λόγου ζωὴν<sup>ε</sup> εἰπόντες τὸν Θεὸν εἶναι ἀπαγορευόμεν  
 τῇ δυνάμει διὰ τῆς ὁμολογίας αὐτῆς τὸ θάνατον περὶ αὐτὸν  
 ἐννοεῖν, κἂν μὴ διὰ τῆς φωνῆς ἐξαγγέλωμεν· καὶ ὅταν ἀνε-  
 300 πίδεκτον αὐτὸν θανάτου ὁμολογήσωμεν, τῷ αὐτῷ λόγῳ τὸ  
 ζωὴν αὐτὸν εἶναι κατεσκευάσαμεν.

596. « Ἄλλ' οὐχ ὄρῳ, φησί, πῶς ἂν ἐκ τῶν μὴ προσόντων  
 ὑπερέχοι τῶν αὐτοῦ ποιημάτων ὁ Θεός. » Καὶ ἐπὶ τῷ σοφῷ  
 τούτῳ ἐπιχειρήματι « μετὰ ἀσεθείας ἡλίθιον » ὀνομάζει τὸν  
 305 μέγαν Βασιλεῖον τὸν τοῖς τοιοῦτοις ἐπιτολήσαντα λόγοις·  
 πρὸς ὃν εἶπομι ἂν μὴ λίαν ἀφειδῶς κατὰ τῶν ταῦτα λεγόντων  
 κερῆσθαι ταῖς ὕβρεσι, μὴ πη καὶ ἑαυτὸν λάθῃ τοῖς αὐτοῖς  
 καθυδρίζων. Τάχα γὰρ οὐδ' ἂν αὐτὸς ἀντεῖποι ἐν τούτῳ τὸ  
 μεγαλεῖον τῆς θείας γνωρίζεσθαι φύσεως, ἐν τῷ μηδεμίαν  
 310 ἔχειν πρὸς ταῦτα κοινωνίαν, ὧν ἡ κάτω φύσις μετέχουσα  
 δείκνυται. 597. Εἰ γὰρ ἐν τινι τούτων εἴη, οὐδ' ἂν τὸ πλέον

g. Cf. Jn 11, 25

1. Grégoire emploie τύπος tout comme Eunome dans la citation du § 593. Voir aussi BASILE, *CE I*, 9, *SC* 299, p. 200-204. D'après le contexte, il s'agit bien de la forme spécifique que revêtent les noms dits privatifs comme incorruptible, immortel, invisible et inengendré « qui sont dits selon la privation ».

2. Le principe énoncé à la fin du § 594 est illustré par un exemple. A signaler que Grégoire fait appel au jeu des synonymes plus spontanément qu'Eunome.

3. Eunome soutient de façon claire que la transcendance de Dieu ne se laisse pas exprimer par des termes privatifs.

rement qu'une telle forme<sup>1</sup> du nom indique le contraire. En effet, si l'incorruptibilité n'est pas absence de corruption, alors assurément, c'est la confirmation d'une incongruité ; en effet, la nature même des opposés est telle que la négation de l'un entraîne l'affirmation de l'autre qui s'y oppose. 595. Mais passons aussi sur cette autre argumentation pénétrante, selon laquelle Dieu, par nature, n'est pas soumis à la mort, comme s'il y avait quelqu'un soutenant une opinion contraire à ce sujet. Pour notre part, nous estimons que, dans le cas des choses qui s'opposent, il n'y a pas de différence entre l'assertion qu'une chose est et celle que le contraire n'est pas ; par exemple, dans le cas présent, quand nous disons que Dieu est la Vie<sup>ε</sup>, nous refusons implicitement par cette proclamation d'envisager la mort chez lui, même si nous ne l'exprimons pas explicitement en paroles ; et lorsque nous aurons proclamé qu'il n'est pas soumis à la mort, nous aurons fait comprendre de la même manière qu'il est la Vie<sup>2</sup>.

#### Noms privatifs et transcendance de la nature divine

596. « Mais, dit-il, je ne vois pas comment Dieu est supérieur à ses créatures en vertu de ce qui ne lui appartient pas »<sup>3</sup>. Sur la base de ce savant argument, il nomme « stupide dans son impiété » le grand Basile, qui a eu le courage d'utiliser de tels termes. En guise de réponse, je lui dirai de ne pas avoir recours sans retenue aux insultes contre ceux qui s'expriment de cette façon, pour éviter que lui-même, à son insu, ne se couvre éventuellement d'insultes à travers ces mêmes mots. Lui-même ne niera peut-être pas que la majesté divine se fait connaître en tant qu'elle n'a rien de commun avec ces choses dont on constate qu'elles participent de la nature inférieure<sup>4</sup>. 597. En effet, si la nature divine se trouvait dans

4. Pour réfuter l'assertion d'Eunome, Grégoire avance l'argument que c'est justement du fait que Dieu n'a pas les propriétés de la nature inférieure qu'il est transcendant.



ἔχοι, ἀλλὰ ταῦτόν ἄν εἴη πάντως ἐκάστω τῶν ἐπικοινωνούντων τοῦ ιδιώματος. Εἰ | δὲ ὑπὲρ ταυτὰ ἐστι, τῷ μὴ ἔχειν δηλαδὴ ταῦτα τῶν ἐχόντων ὑπερανέστηκε, καθάπερ  
 315 φαιμέν κρείττονα τῶν ἐν ἁμαρτίαις ὄντων εἶναι τὸν ἀναμάρτητον · τὸ γὰρ τοῦ κακοῦ κεχωρίσθαι τοῦ πλουτεῖν ἐν τοῖς ἀρίστοις ἀπόδειξις γίνεται. Ἄλλ' ὁ μὲν ὑβριστῆς κεκρήσθω τῇ φύσει · ἡμεῖς δὲ μικρόν τι παρασημηνάμενοι τῶν ἐν τῷ μέρει τούτῳ ῥηθέντων πρὸς τὰ προκείμενα τὸν λόγον μετὰξομεν.  
 320 **598.** « Ὁμοίως φησὶν αὐτὸν ὑπερέχειν τῶν μὲν θνητῶν ὡς ἀθάνατον, τῶν δὲ φθαρτῶν ὡς ἀφθαρτον, τῶν δὲ γεννητῶν ὡς ἀγέννητον. » Ἄρα πᾶσιν ἐστι πρόδηλος ἢ τοῦ θεομάχου τῆς ἀσεβείας κατασκευῆ, ἢ λόγῳ προσήκει διανακαλύψαι τὴν πονηρίαν ; Τίς οὐκ οἶδεν ὅτι τὰ τῷ αὐτῷ μέτρῳ ὑπερεχόμενα  
 325 ἴσα πάντως ἀλλήλοις ἐστίν ; Εἰ οὖν ὁμοίως ὑπερέχεται παρὰ τοῦ Θεοῦ τὸ φθαρτὸν καὶ γεννητὸν, γεννητὸς δὲ καὶ ὁ κύριος, Εὐνόμιος συμπερανάτω τὸ ἐκ τῶν θεθέντων ἀνακύπτων ἀσέβημα. **599.** Δῆλον γὰρ ὅτι ταῦτόν ἡγεῖται τῇ φθορᾷ καὶ τῷ θανάτῳ τὴν γέννησιν, ὡς ταῦτόν ἐν τοῖς πρὸ τούτου λόγοις  
 330 [ἐν] τῷ ἀφθάρτῳ τὸ ἀγέννητον ἀπεφήνατο. Εἰ οὖν ἐν ἴσῳ βλέπει τὴν φθορὰν καὶ τὴν γέννησιν καὶ ὁμοίως λέγει τὸν Θεὸν ἀφεστάναι τῶν δύο, γεννητὸς δὲ ὁ κύριος, μηδεὶς παρ' ἡμῶν ἀπαιτεῖτω προστεθῆναι τὸ ἐκ τοῦ λόγου ἀκόλουθον, ἀλλ' ἀφ' ἑαυτοῦ συλλογισάσθω τὸ πέρας, εἴπερ ἐπίσης καὶ  
 335 κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον τοῦ γεννητοῦ καὶ τοῦ φθαρτοῦ ἢ τοῦ

1. Eunome semble avoir voulu préciser ce qu'il a déclaré dans le passage cité *supra* (596). Un indice en est que le même verbe *υπερέχω* est repris. Cependant, la formulation est trop générale ; au fond, Eunome a recours à des termes privatifs qu'il oppose à des termes sans la particule privative, alors que *supra* il en avait contesté la pertinence. Néanmoins, il faut tenir compte de la citation dans le § 599.

2. Grégoire retourne l'argument à partir de la notion d'engendré. Si, dans le cas de Dieu, la corruption est dépassée au même degré que la

l'une de celles-ci, elle n'aurait rien de plus, mais elle serait assurément identique à chacune de celles qui participent de cette particularité. Mais si elle se situe au-dessus de ces choses, c'est justement parce qu'elle transcende celles qui ont ces qualités, du fait qu'elle-même ne les a pas, comme nous disons que celui qui est sans péché est supérieur à ceux qui vivent dans le péché. En effet, le fait d'être séparé du mal devient une preuve de la richesse dans le domaine des choses meilleures. Mais que cet homme violent suive sa nature ; nous-mêmes, après avoir fait de brèves observations sur ce qui est dit dans cette partie, nous ferons porter l'argumentation sur le sujet en question. **598.** « Dieu, dit-il, dépasse à un même degré les êtres mortels, en tant qu'il est immortel, les êtres corruptibles, en tant qu'il est incorruptible, les êtres engendrés en tant qu'il est inengendré <sup>1</sup>. » Est-ce que la preuve de l'impiété de cet ennemi de Dieu n'est pas claire pour tous ou bien convient-il de dévoiler sa perversité par des explications ? Qui ignore que les choses qui sont dépassées selon les mêmes mesures sont assurément égales entre elles ? Si donc Dieu dépasse au même degré la corruption et la génération, et si le Seigneur est engendré, qu'Eunome tire la conclusion impie qui se dégage de ces prémisses. **599.** En effet, il est clair qu'Eunome considère que la génération est identique à la corruption et à la mort, tout comme, dans le passage précédent, il a soutenu que l'être-inengendré est identique à l'incorruptibilité. Si donc il considère que la corruptibilité et la génération se situent au même niveau et s'il affirme que Dieu est également distant des deux, et si le Seigneur est engendré, que personne ne nous demande d'ajouter ce qui découle logiquement de ce discours, mais qu'on dégage de soi-même la conclusion qui s'impose, si vraiment la nature divine est à égale distance, de la même manière, de la génération et de la corruptibilité <sup>2</sup>.

génération, on doit en conclure que si le Fils est engendré, il appartient au monde inférieur et est corruptible et mortel comme les êtres qui font partie de ce monde.

Θεοῦ φύσις ἀφέςτηκεν. « Ἄλλ' οὐκ ἔστι, φησίν, ἀπουσία θανάτου καὶ φθορᾶς λέγειν ἄφθαρτον αὐτὸν καὶ ἀθάνατον. »

PG 1113 340 **600.** Πειθέσθωσαν τοῖς εἰρημένοις οἱ τῶν βίνων ἐλκόμενοι καὶ πρὸς τὸ δοκοῦν ἐκάστω περιαγόμενοι καὶ λεγέτωσαν  
J 402 παρεῖναι τῷ Θεῷ τὴν φθορὰν καὶ τὸν θάνατον, ἵνα ἀθάνατός τε καὶ ἀφθαρτος λέγηται. Εἰ γὰρ οὐχὶ τὴν ἀπουσίαν τοῦ θανάτου καὶ τῆς φθορᾶς, καθὼς φησιν ὁ Εὐνόμιος, αἱ ἀφαιρετικαὶ τούτων προσηγορίαι σημαίνουσι, πάντως τὸ παρεῖναι αὐτῷ τὰ ἐναντία τε καὶ ἀλλότρια διὰ τῆς τεχνολογίας ταύτης  
345 κατασκευάζεται. **601.** Ἐκαστον γὰρ τῶν νοουμένων ἢ ἀπεστι πάντως τινὸς ἢ οὐκ ἀπεστιν, οἷον φῶς σκότος ζωὴ θάνατος ὑγεία νόσος καὶ ὅσα τοιαῦτα · ἐφ' ὧν εἰ τὸ ἕτερον τις τῶν νοουμένων ἀπεῖναι λέγοι, τὴν τοῦ ἑτέρου πάντως παρουσίαν κατασκευάζει. Εἰ οὖν φησὶ « μὴ τοῦ θανάτου ἀπουσία τὸν  
350 Θεὸν ἀθάνατον λέγεσθαι », δῆλος ἂν εἶη παρουσίαν αὐτῷ θανάτου κατασκευάζων καὶ διὰ τούτου τὴν ἀθανασίαν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων ἀρνούμενος. **602.** Πῶς γὰρ ἂν ἔτι ἀθάνατος ἀληθῶς εἶη καὶ ἀφθαρτος, οὐ μὴ ἀπεῖναι λέγει τὴν φθορὰν καὶ τὸν θάνατον ; Ἄλλ' ἴσως ἐρεῖ τις ἡμᾶς ἐπηρεαστικώτερον τῷ  
355 λόγῳ προσφύεσθαι · μὴ γὰρ ἂν οὕτω μανῆναι τινα ὡς κατασκευάζει τὸν Θεὸν μὴ εἶναι ἀθάνατον. Ἀλλὰ τῶν μὲν ἐν τῷ κρυπτῷ τισι νοουμένων οὐδεὶς ἀνθρώπων τὴν γνῶσιν ἔχει, διὰ δὲ τῶν λεγομένων ὁ στοχασμὸς ἡμῶν τῶν κεκρυμμένων ἐγγίνεται. **603.** Οὐκοῦν πάλιν τὸ βῆθὲν ἀναλάβωμεν. « Οὐκ  
360 ἀπουσία θανάτου, φησίν, ὁ Θεὸς ἀθάνατος λέγεται. » Πῶς

1. On peut se demander si les passages cités dans les § 596 et 598 ne formaient pas un tout avec la présente citation. Ce serait la preuve que Grégoire a livré ses commentaires à mesure qu'il progressait dans la lecture des différentes phrases sans tenir compte de l'enchaînement des idées chez Eunome. En disséquant ce qui se tenait logiquement (du moins selon la logique d'Eunome), il lui était plus facile de formuler des objections.

2. Il semble qu'Eunome veuille dire que le terme immortel s'applique à Dieu de façon absolue, sans que l'on cherche à l'expliquer par l'idée d'absence de mort. Son raisonnement n'est cependant pas exposé de façon claire. Cela permet à Grégoire de reprendre l'initiative, même s'il a recours à un langage outrancier.

« Mais, dit-il, il n'est pas possible de nommer Dieu incorruptible et immortel en raison de l'absence de la mort et de la corruption »<sup>1</sup>. **600.** Que se laissent persuader par ces propos ceux qui sont tirés par le nez ou se tournent en tous sens, selon ce qu'il plaît à chacun, et qu'ils disent que la corruption et la mort sont présentes en Dieu, pour que Dieu puisse être dit immortel et incorruptible. En effet, si, selon Eunome, les appellations privatives ne signifient pas absence de mort et de corruption, alors, assurément, il sera prouvé par son art de la technique que des choses contraires et étrangères (à sa nature) sont présentes en Dieu. **601.** En effet, assurément chacune des choses pensées ou bien est assurément absente de quelque chose ou bien n'est pas absente, comme c'est le cas pour la lumière et les ténèbres, la vie et la mort, la santé et la maladie, et toutes les choses semblables : si quelqu'un dit à propos de celles-ci que l'une des deux choses conçues est absente, il supposera sans aucun doute la présence de l'autre. Si donc Eunome affirme que « Dieu n'est pas nommé immortel en raison de l'absence de mort », il sera clair qu'il suppose la présence de la mort en lui et qu'il nie par là l'immortalité du Dieu de l'univers<sup>2</sup>. **602.** En effet, comment serait-il encore vraiment immortel et incorruptible ce Dieu dont Eunome dit que la mort et la corruption ne sont pas absentes de lui ? Mais quelqu'un dira peut-être que nous nous attachons avec trop de malveillance à cet argument, car personne n'est déraisonnable au point de supposer que Dieu n'est pas immortel. Mais aucun homme ne connaît les pensées conçues par certains en cachette, et c'est à travers leurs paroles que nous faisons des conjectures sur ce qui est caché. **603.** Reprenons donc encore une fois son affirmation : « Dieu, dit-il, n'est pas dit immortel en raison de l'absence de mort »<sup>3</sup>. » Comment admettre ce qui a

3. La citation est reprise pour la troisième fois (voir *supra* 599, 601). Elle scande, d'une certaine façon la progression de la mise au point de Grégoire. A signaler que les citations offrent des variantes pour la forme, non pour le fond.

δεξόμεθα τὸ λεγόμενον, ὅτι οὐκ ἄπεστι τοῦ Θεοῦ ὁ θάνατος, κἄν ἀθάνατος λέγηται ; Οὐκοῦν εἰ τοῦτο κεύει νοεῖν, θνητὸς ἔσται πάντως ὁ τοῦ Εὐνομίου Θεὸς καὶ φθορᾶ ὑποκείμενος. Οὐ γὰρ οὐκ ἄπεστι θάνατος, ἀθάνατος εἶναι φύσιν οὐκ ἔχει.

365 Ἄλλὰ μὴν εἰ μήτε θανάτου μήτε φθορᾶς ἀπουσίαν αἰ προσηγορίαι σημαίνουσιν, ἢ μάτην ἐπιλέγονται τῷ ἐπὶ πάντων Θεῷ ἢ ἕτερόν τινα νοῦν ἐν αὐταῖς περιέχουσι. **604.** Τίς οὖν οὗτος, ἐρμηνεύσάτω ὁ τεχνολόγος. Ἄλλ' « ἡμεῖς οἱ, καθὼς φησιν ὁ Εὐνόμιος, ἀνεπιστήμονες καὶ τῆς τῶν πραγμάτων κρίσεως

370 καὶ τῆς τῶν ὀνομάτων χρήσεως », ἄνοσον λέγειν ἐμάθομεν οὐχ οὐ τὸ κράτος, ἀλλ' οὐ ἡ νόσος κεχώρισται, καὶ ἄπληρον οὐ τὸν ἔξω τῶν συμποσίων ὄντα, ἀλλὰ τὸν μηδεμίαν ἐν ἑαυτῷ πῆρωσιν ἔχοντα · καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως ἢ ἐκ τοῦ παρόντος ἢ ἐκ τοῦ μὴ παρόντος κατονομάζομεν ἀνδρεῖον

375 ἄνδρον, ὑπνώδη ἄπνον καὶ ὅσα τῆς συνηθείας ἔχεται ταύτης.

**605.** Ἄλλ' οὐκ οἶδα τί φέρει κέρδος τὸ τὰς φλυαρίας ταύτας ἀξιοῦν ἐξετάσεως. Ἄνδρι γὰρ ἐν πολιῶ ζῶντι καὶ πρὸς ἀλήθειαν βλέποντι οὐ μικρὰ πρὸς κατάκρισιν αἰτία τὸ τὰ

380 γελοῖα τε καὶ ἄσπουδα τῆς τοῦ ἀντιπάλου φιλονεικίας διὰ στόματος φέρειν. Διὸ παρήσω κάκεινα καὶ τὰ ἐφεξῆς ἐκείνοις προσκείμενα · ἔστι δὲ ταῦτα · « μηδεμίαν, φησί, τῆς ἀληθείας μήτε τῷ Θεῷ συμφυῖαν προσμαρτυρούσης » ·

**606.** εἰ γὰρ μὴ εἶρητο τοῦτο, τίς ἦν ὁ διφυᾶ τὸν Θεὸν εἶναι

été dit, à savoir que la mort n'est pas absente de Dieu, même s'il est dit immortel ? Si donc Eunome nous demande d'accepter cette idée, son Dieu sera assurément mortel et sujet à la corruption. En effet, celui de qui la mort n'est pas absente ne peut pas être immortel par nature. Mais, en réalité, si ces termes ne signifient ni absence de mort, ni absence de corruption, ou bien ils sont appliqués vainement au Dieu au-dessus de tout, ou bien ils comportent en eux-mêmes quelque autre signification. **604.** Quelle est alors cette signification ? Que notre technologue nous l'explique. Quant à nous, qui, aux dires d'Eunome, « sommes ignorants dans le jugement des réalités et dans l'usage des mots <sup>1</sup> », nous avons appris à nommer « sain » non pas celui qui est privé de vigueur corporelle, mais celui qui est exempt de maladie et à nommer « valide » non pas celui qui est à l'écart des banquets, mais celui qui n'est pas privé de l'usage d'un membre ; et tout le reste, nous le nommons de la même manière ou bien en fonction de ce qui est présent ou en fonction de ce qui n'est pas présent, comme par exemple viril ou manquant de virilité, endormi ou sans sommeil, et tout ce qui relève de cet usage courant.

#### Immortalité et substance : le cas du Fils

**605.** Mais je ne sais quel avantage il existe à juger ces sottises dignes d'être examinées. Pour un homme qui avance en âge <sup>2</sup> et qui a en vue la vérité, c'est un motif non négligeable de condamnation de reprendre dans sa bouche les propos ridicules et méprisables formulés par un adversaire qui aime la dispute. C'est pourquoi, je passerai sur ces propos et ceux qui se situent à leur suite et que voici : « La vérité, dit-il, n'attribuant à Dieu aucune union de nature <sup>3</sup>. » **606.** Si cela n'avait pas été dit,

1. Reprise d'un passage de *CE II*, 592. A noter les effets de style que comporte la citation donnée : parallélisme de la construction des membres de cette partie de la phrase, anaphore, homéotéleute.

2. Le terme *πολιός*, adjectif substantivé, s'emploie couramment pour désigner l'état d'un homme aux cheveux grisonnants, au sens de « qui avance en âge ». Pour les anciens, cette locution est normalement synonyme de « qui atteint l'âge mûr ».

3. V. H. DRECOLL (« Gottesbezeichnungen und Unsterblichkeit », p. 354) invite, à juste titre, à faire le lien entre cette citation au génitif absolu et celle du § 606 également au génitif absolu. La note de HALL, *CE II*, p. 196, va dans le même sens.

385 λέγων πλὴν σοῦ τοῦ πᾶσαν ὀνόματος ἔννοιαν τῆ τοῦ πατρὸς  
οὐσίᾳ συμφύροντος καὶ μηδὲν ἕξωθεν προσεῖναι λέγοντος, ἀλλ'  
ἕκαστον τῶν περὶ τὸ θεῖον ὀνομάτων τῆ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ  
ἐγκεντρίζοντος ; Εἰτά φησι « μήτε μὴν ἕξωθεν καὶ παρ'  
ἡμῶν πλαττομένην τοιαύτην ἔννοιαν εὐσεβεῖας νόμοις ἐγγρα-  
390 φούσης ». Ἄλλὰ παραιτήσομαι πάλιν περὶ τῶν εἰρημένων, ὡς  
PG 1116 οὐχὶ γελωτοποιῶν τοῖς ἐντυγχάνουσι | τὰς ἐπιγελάστους ταύ-  
τας ἐξεθέμην φωνάς, ἀλλ' ὡς ἂν πείσαιμι τὸν ἀκροατὴν, ἀφ'  
οἷας οὗτος παρασκευῆς τῶν λόγων ὀρμώμενος ὁ τὸν ἡμέτερον  
ιδιωτισμὸν διαπλύνων ἔπειτα τῆς ἀληθείας καταθρασύνεται.  
395 **607.** Τίς ὢν κατὰ τὸν λόγον καὶ οἷα φηγεγόμενος ὁ τοῖς  
παχυδέριμοις τῶν ἀκροατῶν ἐντροφῶν τε καὶ ἐμπομπεύων, οἱ  
τὰς στομφώδεις αὐτὸν ταύτας ξηροστομίας κακοσυνθέτως  
διαπεραίνοντα ὡς κερρατηκότα τῶν πάντων τῆ δυνάμει τῶν  
λόγων ἀνακηρύσσουσιν ; Ἄλλ' αὐτὴν εἶναι φησι τὴν οὐσίαν  
400 ἀθανασίαν. Τὴν δὲ τοῦ μονογενοῦς οὐσίαν τί φῆς, πρὸς αὐτὸν  
εἶποιμι ἂν, ἀθανασίαν ἢ οὐχί ; Ἐπειδὴ καὶ ἐπὶ ταύτης ἢ  
J 404 ἀπλότης οὐδεμίαν, καθὼς φῆς, συμφύταιν προσίσταται. **608.** Εἰ  
μὲν οὖν ἀρνεῖται τὸ ἀθανασίαν εἶναι τοῦ υἱοῦ τὴν οὐσίαν,  
δῆλον εἰς ὅ τι βλέπει. Τὸ γὰρ ἀντιδιαστελλόμενον τῷ ἀθα-  
405 νάτῳ οὐ λίαν ἐστὶ λεπτῆς κατανοῆσαι φρενός. Ὡς γὰρ τὸ μὴ  
ἄφθαρτον φθαρτὸν ἢ ἀκολουθία τῆς ἀντιδιαίρεσεως δείκνυσι  
καὶ τρεπτὸν τὸ μὴ ἄτρεπτον, οὕτω καὶ θνητὸν πάντως τὸ  
μὴ ἀθάνατον. Τί οὖν ὁ τῶν καινῶν δογμάτων ἐξηγητῆς,  
τί περὶ τῆς τοῦ μονογενοῦς ἡμῖν οὐσίας κυριολογήσει ;  
410 **609.** Πάλιν γὰρ τὴν αὐτὴν προσοίσω τῷ λογογράφῳ ἐρώτη-

1. Cette formulation un peu sibylline se comprend à la lumière du § 602-603 et de la citation du § 606.

2. Le verbe ἐγκεντρίζω se rencontre chez ARISTOTE, *Plant.* 1, 6, 2 au sens de greffer. Grégoire a pu retenir ce sens, parce qu'il veut faire comprendre qu'Eunome ramène tout à la substance, alors qu'il devrait distinguer entre la substance et les attributs qui s'expliquent à partir des activités divines.

3. De nouveau, Grégoire soulève la question du Fils. Il évoque une première possibilité : Eunome peut refuser d'admettre que l'immortalité

qui donc aurait dit que Dieu a une double nature, excepté toi qui unis par nature toute notion exprimée par un nom à la substance du Père, toi qui soutiens que rien ne s'ajoute de l'extérieur <sup>1</sup>, mais qui greffes chacun des noms concernant la divinité sur la substance de Dieu <sup>2</sup>. Ensuite il dit : « La piété n'inscrivant pas dans ses lois une telle notion qui vient de l'extérieur et a été façonnée par nous. » Au sujet de cette déclaration, je demanderai de nouveau de me pardonner, car je n'ai pas cité ces paroles ridicules en vue de faire rire les lecteurs, mais en vue de convaincre les auditeurs, en montrant à partir de quel assemblage de paroles cet homme, qui nous reproche notre simplicité, s'élance hardiment contre la vérité. **607.** Qu'est-il donc quand il argumente et quels propos tient-il, cet homme qui se complaît dans des auditeurs à l'esprit obtus et se vante devant eux, si bien que ceux-ci proclament haut et fort qu'en menant à terme ces aridités emphatiques mal composées, il l'a emporté sur tous ses adversaires par la force de son argumentation. Cependant, il affirme que la substance, en elle-même, est immortalité. Mais je pourrais lui objecter : que dis-tu de la substance du Monogène ? Est-elle immortalité ou bien non ? Pour elle non plus, la simplicité, comme tu dis, n'admet aucune union de nature. **608.** Si donc il nie que la substance du Fils est immortalité, il dévoile clairement ce qu'il a en vue. En effet, point n'est besoin d'un esprit trop subtil pour comprendre ce qui s'oppose à l'immortalité. En effet, de même que la conséquence logique de la distinction par opposition montre que ce qui n'est pas incorruptible est corruptible, et que ce qui n'est pas immuable est soumis au changement, de même elle fait assurément apparaître que ce qui n'est pas immortel est mortel. Que nous dira donc cet interprète des nouvelles doctrines, que nous dira-t-il, en respectant le sens propre des mots, au sujet de la substance du Monogène <sup>3</sup> ? **609.** Je pose

est substance, dans le cas du Fils. Par voie de conséquence, il suppose que le Fils est mortel et que c'est « la mort qui est substance du Fils » (609).

σιν. Δώσει και ταύτην ἀθανασίαν εἶναι ἢ οὐ συνθήσεται ; Εἰ μὲν οὖν μὴ δέχοιτο τοῦ υἱοῦ τὴν οὐσίαν ἀθανασίαν εἶναι, ἀναγκαίως τῷ ἐναντίῳ συνθήσεται, διὰ τῆς τοῦ κρείττονος ἀφαιρέσεως θάνατον αὐτὴν εἶναι κατασκευάζων. **610.** Εἰ δὲ  
 415 φεύγων τὸ ἄτοπον ἀθανασίαν και τοῦ μονογενοῦς τὴν οὐσίαν κατονομάζοι, οὐδεμίαν ἐξ ἀνάγκης διὰ τοῦτο κατὰ τὴν οὐσίαν διαφορὰν εἶναι συνθήσεται. Εἰ γὰρ ἐπίσης ἢ τε τοῦ πατρὸς και τοῦ υἱοῦ φύσις ἀθανασία ἐστίν, ἀθανασία δὲ πρὸς ἑαυτὴν οὐδενὶ λόγῳ διαφορᾶς διασχίζεται, ἄρα και παρ' αὐτῶν τῶν  
 420 ἔχθρῶν ὁμολογεῖται τὸ μηδένα διαφορᾶς λόγον ἐπὶ τοῦ πατρὸς και τοῦ υἱοῦ κατὰ τὴν οὐσίαν εὐρίσκεισθαι.

**611.** Ἀλλὰ καιρὸς ἂν εἶη τὴν χαλεπὴν αὐτοῦ καθ' ἡμῶν προθεῖναι κατηγορίαν, ἣν ἐπὶ τέλει τοῦ λόγου πεποιήται, λέγων « ἡμᾶς ἐκ τοῦ πάντη μὴ ὄντος τὸν πατέρα λέγειν ». Κλέψας τινὰ λέξιν ἐκ τῆς συμφράσεως και ψιλὴν αὐτὴν και  
 5 ἀσύντακτον ἐκ τοῦ λοιποῦ σώματος ἀφελκύσας κνίζειν ἐπιχειρεῖ τοῖς ἀπλήκτοις ὁδοῦσι κατασπαράσσων, μᾶλλον δὲ

1. Une deuxième possibilité pour Eunome est d'admettre que l'immortalité est substance du Fils : dans ce cas, il sera forcé de reconnaître qu'il n'existe aucune différence entre le Père et le Fils sous le rapport de la substance. Par conséquent, Eunome devra adopter le point de vue de Basile et de Grégoire.

de nouveau la même question à notre logographe : accorde-t-il que la substance du Fils est immortalité ou bien ne l'accorde-t-il pas ? Si donc il n'accorde pas que la substance du Fils est immortalité, nécessairement il admettra le contraire, car, en excluant la réalité meilleure, il suppose que c'est la mort qui est la substance du Fils. **610.** Par contre, si, pour éviter l'absurdité, il nomme « immortalité » la substance du Monogène, il accordera nécessairement qu'en raison de cela, il n'existe aucune différence selon la substance. En effet, si la nature du Père et celle du Fils sont à titre égal « immortalité » et si l'immortalité n'est divisée en elle-même par aucune idée de différence, alors même nos adversaires reconnaîtront qu'on ne peut trouver aucune idée de différence entre le Père et le Fils sous le rapport de la substance <sup>1</sup>.

### E. Erreur de fond de Basile ?

#### XV. Basile accusé par Eunome d'enseigner que Dieu vient du non-être absolu

##### La démarche de Basile

**611.** Mais il serait temps de présenter la grave accusation qu'il a lancée contre nous à la fin de son ouvrage, en affirmant que « nous disons que le Père vient de ce qui est absolu non-être <sup>2</sup> ». Ayant sorti furtivement une expression de son contexte et l'ayant arrachée du corps du texte, en l'isolant et en la déconnectant du reste, il essaie de la dilacerer en la mordant de ses dents émoussées, ou plutôt, en répandant

2. Ce passage n'est qu'un résumé d'une citation plus longue qui figure en 618. Il s'agit donc d'une citation tronquée qui défigure le sens du texte.

κατασιελίζων τὸν λόγον. Λέξω δὲ πρῶτον μὲν τὴν διάνοιαν τῶν παρὰ τοῦ διδασκάλου περὶ τοῦτου διευκρινηθέντων ἡμῶν, εἴθ' οὕτω τὸν λόγον αὐτὸν ἐπὶ λέξεως παραθήσομαι, ὡς ἂν  
 10 πᾶσι γένοιτο φανερός ὁ ἐπὶ λύμῃ τῆς ἀληθείας ταῖς τῶν εὐσεβούντων σπουδαῖς εἰσφθειρόμενος. **612.** Προσάγων γὰρ ἡμᾶς τῇ τοῦ ἀγεννήτου | σημασίᾳ διὰ τῶν καθ' ἑαυτὸν λόγων ὁ διδάσκαλος ἡμῶν τοιαύτην ἡμῶν ἔφοδον πρὸς τὴν τοῦ ζητου-  
 15 μένου γινῶσιν ὑπέθετο, δεικνὺς πόρρω τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ἐννοίας ὃν τοῦ ἀγεννήτου τὸ σημαίνόμενον. Τοῦ εὐαγγελιστοῦ, φησί, τῆς κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου γενεαλογίας ἐκ τοῦ Ἰωσήφ τὴν ἀρχὴν ποιησαμένου, εἶτα προϊόντος ἐπὶ τὸν αἰχρόνῳ πρεσβύτερον καὶ ἐν τῷ Ἀδάμ τὸ πέρας τῆς γενεαλογίας ὀρίσαντος | καὶ διὰ τὸ μὴ ὑπερκεῖσθαι τοῦ πρωτοπλάστου  
 20 σωματικὸν πατέρα τοῦ Θεοῦ φήσαντος<sup>a</sup>, πρόχειρον εἰναί φησι τῇ ἐκάστου διανοίᾳ περὶ τοῦ Θεοῦ τοῦτο λαθεῖν ὅτι ὁ Θεός, ἐξ οὗ ὁ Ἀδάμ, οὐ καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀνθρωπικῶς γενεαλογηθέντων καὶ αὐτὸς ἐξ ἑτέρου τὴν ὑπόστασιν ἔχει. **613.** Ἐπειδὴν γὰρ πάντα διεξελθόντες τὸν Θεὸν μετὰ πάντα  
 25 τῷ νῶ λάθωμεν, τὴν πάντων ἀρχὴν ἐνόησαμεν. Ἀρχὴ δὲ πᾶσα εἴπερ ἑτέρου τινὸς ἐξημμένη τύχοι, ἀρχὴ οὐκ ἔστιν. Οὐκοῦν εἰ ἀρχὴ τοῦ παντὸς ὁ Θεός, οὐδ' ὅτι οὖν ἔσται τῆς τῶν πάντων ἀρχῆς ὑπερκεῖμενον. Αὕτη τοῦ διδασκάλου περὶ τῆς τοῦ ἀγεννήτου σημασίας ἡ ἔκθεσις. Καὶ ὅτι οὐδὲν ἔξω τῆς ἀλη-  
 30 θείας αὐτῷ παρ' ἡμῶν μεμαρτύρηται, αὐτὴν ἐπὶ ῥημάτων τὴν περὶ τοῦτου ῥῆσιν ἐκθήσομαι. **614.** « Ὁ εὐαγγελιστής, φησί, Λουκᾶς τὴν κατὰ σάρκα γενεαλογίαν τοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος

a. Lc 3, 23-38

1. Le passage, objet du débat, figure dans BASILE, *CE I*, 15, *SC* 299, p. 225-229. Pour commencer, Basile déclare que pour étudier la notion d'inengendré, il faut se demander « comment Dieu est-il ? » et non pas « qu'est-il (selon la substance) ? »

2. Du passage de BASILE, *CE I*, 15, Grégoire donne d'abord un résumé sous forme de paraphrase, en vue de montrer que Basile insiste sur le fait que Dieu est sans principe.

dessus sa salive. Je présenterai d'abord le sens des distinctions soigneusement établies pour nous par notre maître ; ensuite, je citerai textuellement l'argument lui-même, de façon qu'apparaisse en pleine lumière, aux yeux de tous, celui qui s'est introduit dans les occupations des gens pieux en vue de la ruine de la vérité. **612.** En cherchant à nous faire comprendre le sens d' « inengendré » moyennant son propre raisonnement <sup>1</sup>, notre maître nous a suggéré la voie d'approche suivante pour arriver à la connaissance de ce qui est l'objet de la recherche, en montrant que la signification d' « inengendré » est fort éloignée de la notion de substance. Lorsque l'évangéliste, dit-il, fait commencer à partir de Joseph la généalogie du Seigneur selon la chair, qu'il remonte ensuite vers l'ancêtre chaque fois plus ancien et termine l'énumération par Adam et qu'il dit qu'Adam est *de Dieu* <sup>a</sup> du moment qu'il n'y a plus de père selon la chair au-delà de lui, Basile explique qu'il est aisé à chacun de saisir par l'intelligence, à propos de Dieu, que Dieu, à partir duquel Adam tire son origine, ne tient pas lui-même son existence d'un autre à la manière de ceux qui figurent dans une généalogie humaine <sup>2</sup>. **613.** En effet, quand, après avoir parcouru toutes choses, nous saisissons Dieu par la pensée après toutes ces choses, nous concevons le principe de toutes choses. Or, aucun principe, s'il se trouve dépendre de quelqu'un d'autre, n'est principe. Donc, si Dieu est principe de tout, il n'y aura rien, quoi que ce soit, qui soit au-dessus de ce principe de tout. Telle est l'explication que donne notre maître en ce qui concerne la signification d'inengendré <sup>3</sup>. Pour prouver que nous ne lui avons attribué rien d'étranger à la vérité, je citerai textuellement le passage relatif à cette question. **614.** « Quand l'évangéliste Luc, dit-il, expose la généalogie selon la chair de notre Dieu et sau-

3. Grégoire, de son côté, met l'accent sur le « sans principe ». Cette insistance s'explique par l'accusation d'Eunome, selon laquelle Basile affirme que « le Père vient de ce qui est absolu non-être ».

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκτιθέμενος καὶ ἀπὸ τῶν τελευταίων  
 ἐπὶ τοὺς πρώτους ἀναποδίξων ἤρξατο μὲν ἀπὸ τοῦ Ἰωσήφ,  
 35 εἰπὼν δὲ τοῦτον τοῦ Ἡλεί, τὸν δὲ τοῦ Ματθᾶθ καὶ οὕτω κατὰ  
 ἀνάβασιν πρὸς τὸν Ἀδὰμ τὴν ἐξήγησιν ἐπαναγαγόν, εἶτα  
 ἔλθων ἐπὶ τοὺς ἄνω καὶ εἰπὼν ὅτι ὁ Σῆθ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ, ὁ δὲ  
 Ἀδὰμ ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἐναυθῆα τῆς ἀναβάσεως ἔληξεν. Ὡσπερ  
 οὖν ἐκεῖνος εἶπεν ὅτι ὁ Ἀδὰμ ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἡμεῖς ἑαυτοῦς  
 40 ἐρωτήσωμεν ὁ δὲ Θεὸς ἐκ τίνος ; **615.** Ἄρ' οὐχὶ πρόχειρόν  
 ἐστὶ τῇ ἐκάστου διανοίᾳ ὅτι ἐξ οὐδενός ; Τὸ δὲ ἐξ οὐδενός τὸ  
 ἀναρχόν ἐστι δηλονότι, τὸ δὲ ἀναρχον τὸ ἀγέννητον. Ὡς οὖν  
 ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων οὐκ ἦν οὐσία τὸ ἐκ τίνος, οὕτως οὐδὲ ἐπὶ  
 τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων οὐσίαν ἔστιν εἰπεῖν τὸ ἀγέννητον. » Τίσιν  
 45 ὀφθαλμοῖς ἔτι πρὸς τὸν ὁδηγὸν ὑμῶν ἀποβλέπετε ; Πρὸς ὑμᾶς  
 λέγω τὴν τῶν ἀπολλυμένων ἀγέλην. Πῶς ἔτι τὴν ἀκοὴν  
 ὑποκλίνετε τῷ τοιαύτῃ στήλῃ τῆς ἰδίας ἀναιδείας διὰ τῶν  
 λόγων στήσαντι ; Οὐκ αἰσχύνεσθε νῦν γοῦν, εἰ καὶ μὴ πρό-  
 τερον, τοιοῦτῳ χειραγωγῶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν χρώμενοι ;  
 50 **616.** Οὐ σημείψω χρήσεσθε τούτῳ τῆς περὶ τῶν δογμάτων  
 αὐτοῦ μανίας, τῷ οὕτω πρὸς τὴν ἀλήθειαν αὐτὸν τῶν γεγραμ-  
 μένων ἀναισχύντως ἀντικαθίστασθαι ; Οὕτως ὑμῖν καὶ τὰς  
 θείας ἐρμηνεύει φωνάς, οὕτω τῆς τῶν δογμάτων ἀληθείας  
 προΐσταται, ὡς ἀπελέγγειν Βασιλεῖον ἐκ τοῦ πάντη μὴ ὄντος  
 55 γενεαλογοῦντα τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν ; **617.** Εἶπω τὴν παρ'  
 αὐτοῦ ῥῆσιν, ἐκθωμὰ τῆς ἀναισχυντίας τὰ ῥήματα ; Παρίημι  
 τὰς ὕβρεις, οὐ μέφομαι ταῖς λοιδορίαις · οὐ γὰρ αἰτιῶμαι τὸν

1. En donnant, dans un second temps, la citation textuelle du passage incriminé (BASILE, *CE I*, 15, *SC 299*, p. 225-227), Grégoire fait preuve d'habileté. La paraphrase qui précède attire l'attention sur des points importants, la citation textuelle permet au lecteur de se faire une idée précise de la pensée de Basile. Signalons quelques variantes : le texte de Basile porte ἀνάβασις et ἐπανάγω, celui de Grégoire porte ἀνάβασις et ἐπαναγάγω.

2. Voir *CE I*, 5 ; *CE II*, 530.

veur Jésus-Christ, et qu'il remonte pas à pas des derniers jusqu'aux premiers, il commence par Joseph, en disant que celui-ci vient d'Héli, ce dernier de Mattath, et il fait remonter ainsi à rebours son énumération jusqu'à Adam. Ensuite, étant arrivé aux tout premiers et ayant dit que Seth est d'Adam et Adam de Dieu, il met un terme à sa remontée. Donc de même que celui-ci dit qu'Adam est de Dieu, demandons-nous, nous-mêmes : de qui est Dieu ? **615.** Mais chacun ne pense-t-il pas spontanément qu'il ne vient de personne ? Ce 'de personne' est manifestement le 'sans principe' et le 'sans principe' est l'ingénéré. Et de même que, dans le cas des hommes, leur substance n'est pas leur 'de qui', de même, dans le cas du Dieu de l'univers, il n'est pas possible de dire que 'l'ingénéré est sa substance' <sup>1</sup>. » Avec quels yeux regardez-vous encore votre guide ? C'est la question que je vous adresse, à vous qui formez le troupeau de gens perdus. Comment pouvez-vous encore prêter l'oreille à cet homme qui a dressé une telle stèle <sup>2</sup> commémorative de sa propre impudence ? N'avez-vous pas honte, du moins maintenant, même si cela n'a pas été le cas auparavant, d'avoir recours à un tel guide pour vous conduire à la vérité ? **616.** Ne tiendrez-vous pas pour un signe de la folie de sa doctrine le fait qu'il s'oppose de façon si impudente à la vérité de ce qui a été écrit ? Est-ce ainsi qu'il vous explique les paroles divines, est-ce ainsi qu'il se fait le défenseur de la vérité de la doctrine, au point qu'il cherche à prouver que Basile s'est trompé en faisant remonter la généalogie du Dieu suprême à ce qui est non-être absolu <sup>3</sup> ? **617.** Rapporterais-je ses propres déclarations, citerais-je ses propos impudents ? J'ometts les insultes, je ne lui reproche pas ses injures. Je n'accuse pas de sentir mauvais celui dont la bouche exhale une odeur fétide ou de souffrir d'une

3. Effets de rhétorique : Grégoire prend à témoins les sectateurs d'Eunome, celui-ci étant pris en flagrant délit de mensonge et de fraude et faisant violence aux paroles mêmes de l'Écriture. Voir LAUSBERG, *Handbuch*, § 239, 257-258.

ὄδωδὸτα τῷ στόματι ὅτι ὄδωδεν, οὐδὲ τὸν τῷ σώματι λελω-  
 δημένον ὅτι λελώδηται. Τὰ γὰρ τοιαῦτα φύσεώς ἐστιν ἀτυχή-  
 60 ματα τὴν παρὰ τῶν νοῦν ἐχόντων μέμψιν ἐκφεύγοντα. Οὐκοῦν ἢ τοῦ ὑβρίζειν σπουδὴ λογισμῶν ἐστιν ἀρρωστία καὶ  
 δυσκληρία ψυχῆς τὸν ὑγιαίνοντα λογισμὸν λελωδημένης. Οὐδεὶς οὖν μοι λόγος ὢν λελοιδόρηται, ἀλλὰ τὴν σφοδρὰν  
 65 ἡμῶν κατηγορίαν πρὸς τὸν σκοπὸν ἑαυτοῦ συνεπέρανε, διαρ-  
 ρήδη γράψω κατ' αὐτὰ τὰ ῥήματα.

**618.** « Ἴνα γὰρ, φησί, μὴ κωλυθῆ τὸν υἱὸν ἐκ μετου-  
 σίας εἰπεῖν τοῦ ὄντος, λέληθεν ἑαυτὸν τὸν ἐπὶ πάντων  
 Θεὸν ἐκ τοῦ πάντη μὴ ὄντος εἰπῶν. Εἰ γὰρ τὸ 'μηδὲν' τῷ  
 70 πάντη μὴ ὄντι ταῦτόν | κατὰ τὴν ἔννοιαν, τῶν δὲ ἰσοδυνα-  
 μού|των ἀκώλυτος ἢ μετάληψις, ὁ λέγων ἐξ οὐδενὸς εἶναι τὸν  
 Θεὸν ἐκ τοῦ πάντη μὴ ὄντος εἶναι λέγει τὸν Θεόν. » Πρὸς τί  
 τῶν εἰρημένων πρότερον ἴδωμεν, ὅτι ἐκ μετουσίας τοῦ Θεοῦ  
 τὸν υἱὸν οἶεται καὶ τοῖς μὴ τοῦτο δεχομένοις ἐπισκεδάξει τοῦ  
 75 στόματος ἑαυτοῦ τὴν δυσωδίαν, ἢ τὴν ψυχρὰν καὶ ὄνειρώδη  
 τοῦ σοφίσματος συνθήκην διεξετάσωμεν ; Ἄλλ' ὅτι μὲν τὸ ἐκ  
 μετουσίας τῆ θεΐα φύσει προσάπτει υἱοὺς ποιητῶν μόνων καὶ  
 μυθοπλαστῶν ἐστιν, οὐκ ἂν ἀγνοοίη τις τῶν καὶ ὄπωσόν  
 μετεχόντων φρονήσεως. **619.** Οὕτω γὰρ οἱ τοῖς μέτροις τοῦς  
 80 μύθους ἐνεείροντες Διονύσους τινὰς καὶ Ἑρακλέας καὶ  
 Μίνωας καὶ ἄλλους τοιούτους ἐκ δαιμονίας εἰς ἀνθρώπινα  
 σώματα συμπλοκῆς διαπλάσσοσι καὶ ὑπεραίρουσι τῶν λοι-  
 πῶν ἀνθρώπων τοῦς τοιούτους τῷ λόγῳ ὡς τῆ μετουσία τῆς  
 κρείττονος φύσεως τὸ πλέον ἔχοντας. Οὐκοῦν τοῦτον μὲν τὸν

J 407  
 PC 1120

1. D'après Liddel-Scott, le verbe *λωδᾶω* sert parfois à désigner le fait d'être lépreux. Le présent passage serait donc une allusion à la maladie de la peau dont souffrait Eunome d'après PHILOSTORGE, *Histoire ecclésiastique* X, 6, GCS 21, p. 128.

2. En donnant la citation tirée de l'*ApAp* après celle qui est tirée du *CE* de Basile, Grégoire entend souligner la gravité de la déformation qu'Eunome fait subir au texte de Basile.

infirmité corporelle celui qui est infirme<sup>1</sup> : ce sont là des infortunes naturelles que les gens sensés s'abstiennent de blâmer. Quant à l'empressement à insulter, c'est une faiblesse du raisonnement et une infortune de l'âme privée d'un jugement sain. Il n'y aura donc de ma part aucun commentaire de ses propos injurieux, mais ce vigoureux et irrésistible entrelacement de son syllogisme, qui lui permet de faire aboutir des accusations contre nous à une conclusion conforme à son intention, je le transcrirai de façon précise, mot à mot.

**618.** « Pour qu'il ne soit pas empêché, déclare-t-il, de dire que le Fils existe par participation à celui qui existe, il (Basile)

affirme, sans en avoir conscience, que le Dieu suprême provient de ce qui est absolu non-être ; en effet, si 'rien' est équivalent du point de vue du sens à 'absolu non-être' et si la substitution des mots ayant le même sens ne connaît pas d'empêchement, alors celui qui dit que Dieu provient de 'rien' dit assurément que Dieu provient de ce qui est 'absolu non-être'<sup>2</sup>. » Laquelle de ces assertions allons-nous d'abord prendre en considération ? Celle selon laquelle il croit que le Fils existe par participation à Dieu et qui lui sert à répandre l'odeur fétide de sa bouche sur ceux qui n'admettent pas cela ? Ou bien, allons-nous examiner en détail la texture vaine et illusoire de son sophisme ? Mais aucun de ceux qui participent tant soit peu du bon sens n'ignore que ce sont les seuls poètes et créateurs de mythes qui attribuent à la nature divine des fils par participation. **619.** En effet, ceux qui entrelacent les mythes dans les vers (de leurs poèmes) inventent des Dionysos, des Héraclès, des Minos et d'autres personnages de ce genre, provenant de l'union d'esprits avec un corps humain, et ils élèvent de tels êtres au-dessus du reste des hommes en raison de leur supériorité découlant de leur participation à une nature plus élevée. Il convient donc de faire le silence autour de ce langage qui fournit en lui-



85 λόγον ὡς οἴκοθεν τὸν τῆς ἀνοίας ἅμα καὶ ἀσεβείας ἔλεγχον  
 ἔχοντα σιωπῆσαι προσήκει, προθεῖναι δὲ μᾶλλον τὸν ἅμαχον  
 ἐκείνον συλλογισμόν, ὡς ἂν μάθοιεν οἱ καθ' ἡμᾶς ἰδιῶται  
 οἴων καὶ ὄσων οἱ τὰς τεχνικάς ἐφόδους μὴ παιδευθέντες  
 ἐζημιώθησαν. **620.** « Εἰ γὰρ τὸ 'μηδέν', φησί, τῷ πάντῃ μὴ  
 90 ὄντι ταύτῳ κατὰ τὴν ἔννοιαν, τῶν δὲ ἰσοδυναμούντων ἀκώλυ-  
 τος ἢ μετᾶλληψις, ὁ λέγων ἐξ οὐδενὸς εἶναι τὸν Θεὸν ἐκ τοῦ  
 πάντῃ μὴ ὄντος εἶναι λέγει τὸν Θεόν. » Τίς ἔδωκε τῷ τὴν  
 Ἀριστοτελικὴν ἡμῖν αἰχμὴν ἐπισειόντι, ὅτι τὸ λέγειν τινὰ  
 πατέρα μὴ ἔχειν ταύτῳ ἐστὶ τῷ ἐκ τοῦ πάντῃ μὴ ὄντος αὐτὸν  
 95 γεγενῆσθαι λέγειν ; Ὁ γὰρ τοὺς γενεαλογουμένους παρὰ τοῦ  
 λόγου καθεξῆς ἀριθμήσας ἀεὶ τοῦ μνημονευθέντος ὑπερκεί-  
 μενον πατέρα δηλονότι νοεῖ. **621.** Τί γὰρ ἦν ὁ Ἥλει τοῦ  
 Ἰωσήφ ; Τί δὲ ὁ Ματτάθ τοῦ Ἥλει ; Τί δὲ ὁ Ἀδάμ τοῦ Σήθ ;  
 J 408 Ἄρ' οὐχὶ πρόδηλον καὶ τοῖς ἄγαν νηπίοις ὅτι πατέρων ἐστὶν  
 100 ἀπαρίθμησις ὁ τῶν μνημονευθέντων τούτων ὀνομάτων κατὰ-  
 λογος ; Εἰ γὰρ ὁ Σήθ τοῦ Ἀδάμ υἱός, πατὴρ τοῦ ἐξ αὐτοῦ  
 γεγεννημένου πάντως Ἀδάμ. Οὕτως εἰπέ μοι καὶ τοῦ ἐπὶ  
 πάντων Θεοῦ πατὴρ τίς ; Εἰπέ τῷ ἐρωτῶντι, ῥῆξον φωνήν,  
 ἀπόκριναι, πᾶσαν τὴν λογικὴν σου τέχνην πρὸς τὴν πεῦσιν  
 105 ταύτην συγκρίνησον : ἄρ' εὐρήσεις τινὰ λόγον τὴν τοῦ σοφί-  
 σματός σου λαβὴν διαφεύγοντα ; **622.** Τίς ὁ τοῦ ἀγεννήτου  
 πατὴρ ; Ἐχεις εἰπεῖν ὅστις ; Οὐκοῦν οὐκ ἀγέννητος ; Ἀλλὰ  
 συνθλιβόμενος ἐρεῖς πάντως, ὃ δὴ καὶ εἰπεῖν ἐστὶν ἐπάναγκες  
 ὅτι « οὐδείς ». Τί οὖν, ὦ φίλτατε, ἄρα σοι οὐπω λέλυται ἢ  
 110 μαλθακὴ τοῦ σοφίσματος αὕτη διαπλοκὴ ; Ἄρα συνῆκας τοῖς  
 ἰδίους κόλποις ἐνσειελίσας ; Τί φησιν ὁ μέγας Βασίλειος ; « Ὅτι

1. Après avoir redonné la deuxième partie de la citation tirée de l'*ApAp*, Grégoire examine la solidité et la pertinence de l'argumentation d'Eunome. D'emblée, il souligne qu'Eunome a déformé la pensée de Basile, au point de soutenir que Basile a affirmé que Dieu provient du non-être absolu : alors

même la preuve de sa déraison et en même temps de son impiété ; il convient plutôt de présenter cet irrésistible syllogisme, afin que les gens simples parmi nous apprennent de quelle nature et de quelle importance sont les dommages qu'ils ont subis pour n'avoir pas été formés à ces méthodes techniques. **620.** « En effet, dit-il, si 'rien' est équivalent du point de vue du sens à 'absolu non-être' et si la substitution de mots ayant le même sens ne connaît pas d'empêchement, alors celui qui dit que Dieu provient de rien dit assurément que Dieu provient de ce qui est absolu non-être. » Qui donc a fait à cet homme, qui brandit contre nous la lance d'Aristote, la concession que le fait de dire que quelqu'un n'a pas de père équivaut à dire qu'il provient du non-être absolu<sup>1</sup> ? En effet, celui qui a énuméré l'un après l'autre ceux qui sont cités par le texte dans la généalogie pense évidemment au père qui précède chaque fois le personnage mentionné. **621.** En effet, qu'est-ce que Héli était par rapport à Joseph, Mattath par rapport à Héli, Adam par rapport à Seth ? N'est-il pas évident, même pour les plus naïfs, que la liste de ces noms mentionnés est une énumération de pères ? Si Seth est le fils d'Adam, alors assurément Adam est le père de celui qu'il a engendré. Ainsi, dis-moi qui est le père du Dieu suprême ? Dis-le à celui qui t'interroge, romps le silence, réponds, mets en œuvre toutes les ressources de ta technique pour répondre à cette question. Pourras-tu trouver quelque explication qui permette d'échapper aux prises de ton sophisme ? **622.** Qui est le père de l'inengendré ? Peux-tu dire qui il est ? N'est-il pas inengendré ? Cependant, serré de près, tu diras sûrement ce qu'à la vérité il est nécessaire de dire, à savoir « aucun ». Eh bien, cher ami, est-ce que la lâche trame de ton sophisme n'est pas encore défaite ? Est-ce que tu n'as pas compris que tu as bavé sur ton propre sein ? Que dit le grand Basile ? Que l'inengendré ne provient d'aucun

que Basile avait dit que Dieu ne vient d'aucun père (οὐδενός au masculin), Eunome lit cet οὐδενός comme un neutre, qu'il interprète comme équivalent de « rien, néant, non-être ».

ὁ ἀγέννητος ἐξ οὐδενός ἐστι πατρός. Ἐκ γὰρ τῶν προγενεα-  
 λογηθέντων πατέρων ἡ ἀκολουθία κατὰ τὸ σιωπώμενον συν-  
 ομολογεῖσθαι δίδωσι τοῦ πατρὸς τὴν προσθήκην. **623.** Σὺ τὸ  
 115 ἐξ οὐδενός πατρός τὸ μηδὲν ἐποίησας, καὶ πάλιν τὸ μηδὲν εἰς  
 τὸ πάντῃ μὴ ὄν μεταλαβὼν τὸν λελυμένον ἐκεῖνον συλλογι-  
 σμὸν συνεπέρανας. Οὐκοῦν τὰ σοφὰ σου ταῦτα τῆς τεχνικῆς  
 ἀγγινοίας πρὸς σέ μεταχθήσεται. Τίς τοῦ ἀγεννήτου πατῆρ,  
 ἐρωτῶ ; Οὐδεῖς, ἐρεῖς κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην. Ὁ γὰρ ἀγέννητος  
 120 πατέρα πάντως οὐκ ἔχει. **624.** Εἰ τοίνυν οὐδεῖς τοῦ  
 ἀγεννήτου πατῆρ, τὸ δὲ οὐδεῖς παρὰ σοῦ πρὸς τὸ μηδὲν  
 1121 μετελήφθη, τὸ δὲ μηδὲν κατὰ τὸν σὸν λόγον τῷ πάντῃ μὴ ὄντι  
 ταῦτόν ἐστι κατὰ τὴν ἔννοιαν, ἀκώλυτος δὲ τῶν ἰσοδυναμούν-  
 των, καθὼς φῆς, ἡ μετάληψις, ὁ εἰπὼν ὅτι οὐδεῖς ἐστι τοῦ  
 125 ἀγεννήτου πατῆρ ἐκ τοῦ πάντῃ μὴ ὄντος εἶναι λέγει τὸν ἐπὶ  
 πάντων Θεόν.

J 409

**625.** Τοιοῦτον, ὡς ἔοικεν, ἐστίν, ὃ Εὐνόμει, κακόν (τοῖς  
 σοῖς γὰρ χρήσομαι λόγοις) οὐ « τὸ δοκεῖν εἶναι | σοφὸν πρὸ  
 τοῦ εἶναι τετιμημέναι » (μικρὸν γὰρ ἴσως τὸ τοιοῦτον εἰς  
 δυστυχίαν), ἀλλὰ τὸ ἑαυτὸν ἀγνοεῖν καὶ μὴ γινώσκειν, ὅσον  
 5 ἐστὶ τὸ διάφορον τοῦ ὑψηπετοῦς Βασιλείου καὶ τοῦ χειροσαίου  
 θηρίου. **626.** Εἰ γὰρ ἐφεώρα τὸν βίον ἡμῶν τὸ ὄξυ καὶ θεῖον  
 ὄμμα ἐκεῖνο, εἰ περιεπόλει τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν τῷ τῆς  
 σοφίας πτερῶ, ἔδειξεν ἂν καταπτὰς ἐπὶ σέ τῷ ῥοίζῳ τῶν  
 λόγων, οἷω τῷ ὀστράκῳ τῆς ἀνοίας συμπεφυκώς πρὸς τίνα  
 10 δι' ἀπάτης σεαυτὸν ἀντεπήγειρας, ἕθρεσι ταῖς κατ' αὐτοῦ καὶ  
 λοιδορίαις τὸ δοκεῖν τις εἶναι παρὰ τοῖς γραῖδιόις καὶ τοῖς

père. En effet, de la liste des pères énumérés antérieurement  
 dans la généalogie, il résulte que l'on peut admettre, sans  
 qu'il soit explicité, l'ajout de « père ». **623.** Toi, tu as compris  
 « d'aucun père » comme « rien », et substituant ensuite  
 « non-être absolu » à « rien », tu as mené à sa conclusion ce  
 syllogisme incohérent. Cette habileté de ton artificieuse  
 subtilité se retournera donc contre toi. Je te le demande :  
 qui est le père de l'inengendré ? Tu diras nécessairement :  
 « aucun ». En effet, celui qui est inengendré n'a certaine-  
 ment aucun père. **624.** Si donc « aucun » n'est père de l'in-  
 engendré, si « rien » a été substitué par toi à « aucun », si, selon  
 ton raisonnement, « rien » est l'équivalent du point de vue  
 du sens de « non-être absolu » et si, comme tu le dis, la  
 substitution des mots ayant le même sens ne connaît pas  
 d'empêchement, alors celui qui dit qu'« aucun » n'est père  
 de l'inengendré, dit que le Dieu au-dessus de tout provient  
 du « non-être absolu ».

## XVI. Conclusion

**625.** Eunome, à ce qu'il semble, un tel mal – j'utiliserai  
 tes propres paroles – est non pas « de préférer l'honneur de  
 paraître sage à celui d'être vraiment sage » – c'est là peut-  
 être une petite infortune –, mais de s'ignorer soi-même et de  
 ne pas savoir combien grande est la différence entre Basile  
 qui s'élève vers les hauteurs et la bête qui se meut sur terre.  
**626.** En effet, si l'œil perçant et divin de Basile observait  
 notre vie, s'il survolait la vie humaine de l'aile de sa sagesse,  
 il foncerait sur toi dans son vol avec le cri impétueux de ses  
 paroles et montrerait avec quelle carapace de sottise tu es né  
 et contre qui tu t'es dressé en te trompant toi-même,  
 en cherchant par tes insolences et tes injures contre lui  
 à paraître être quelqu'un devant les vieilles femmes et les

ἐκτομίαις θηρώμενος. **627.** Πλὴν ἀλλ' οὐκ ἀπελπιστέον σοι  
καὶ τῶν ὀνύχων ἐκείνου. Τὸ γὰρ ἡμέτερον ὡς μὲν πρὸς ἐκεῖ-  
νον ὄνυχος μοῖρα κρινόμενον πολλοῦ ἂν εἴη, πρὸς δὲ σὲ τοσοῦ-  
15 τόν ἐστιν, ὅσον ἰκανὸν εἶναί σοι περιρρῆξαι τῆς ἀπάτης τὸ  
ἔλυτρον καὶ δεῖξαι τὴν ἐγκεκρυμμένην τῷ ὀστράκῳ ἀσχημο-  
σύνην.

eunuques. **627.** Néanmoins, il ne faut pas espérer ne plus  
sentir ses serres. En effet, l'ouvrage qui est le nôtre serait  
une chose de valeur, si, comparé au sien, il était jugé consti-  
tuer une partie seulement de ses serres. Mais par rapport au  
tien, il est tel qu'il suffit à briser l'enveloppe de ta tromperie  
et à montrer l'impudence cachée à l'intérieur de la carapace.

## INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

*Le premier chiffre correspond au paragraphe, la lettre à la citation dans le paragraphe (les allusions sont en italique)*

ANCIEN TESTAMENT		11, 7	252 <i>m</i>
		12, 1	85 <i>k</i>
<b>Genèse</b>		15, 6	92 <i>s</i>
		15, 12	90 <i>q</i>
1, 1	269 <i>u</i>	18, 27	90 <i>r</i>
1, 3	205 <i>c</i> ; 228 <i>n</i> ;	20, 2	323 <i>aa</i>
	233 <i>q</i> ; 269 <i>v</i> ;	21, 6	357 <i>ay</i>
	278 <i>ae</i>	25, 26	286 <i>aj</i>
1, 4	233 <i>r</i> ; 278 <i>ac</i>	27, 36	286 <i>aj</i>
1, 5	269 <i>w</i> ; 269 <i>z</i> ;	29, 32-34	287 <i>al</i>
	278 <i>ad</i> ; 280 <i>af</i>	38, 29	287 <i>ak</i>
1, 6	205 <i>c</i> ; 228 <i>o</i>	49, 9	300 <i>m</i>
1, 8	269 <i>x</i>	50, 11	288 <i>an</i>
1, 9	205 <i>c</i> ; 228 <i>o</i> ;		
	274 <i>aa</i>		
1, 10	269 <i>y</i>	<b>Exode</b>	
1, 11	205 <i>c</i> ; 228 <i>o</i>	2, 1-10	285 <i>ah</i>
1, 11-12	196 <i>a</i>	3, 2	349 <i>au</i>
1, 15	205 <i>c</i> ; 228 <i>o</i>	3, 4	285 <i>ai</i>
1, 20	205 <i>c</i>	3, 6	87 <i>m</i>
1, 26	292 <i>ar</i>	3, 14	69 <i>a</i>
2, 19-20	402 <i>e</i> ; 412 <i>g</i> ;	12, 37	440 <i>ae</i>
	547 <i>a</i>	14, 7-12	267 <i>q</i>
2, 24	443 <i>ah</i>	14, 13-14	267 <i>r</i>
3, 8	424 <i>t</i> ; 426 <i>u</i>	14, 15	267 <i>s</i>
6, 9	329 <i>s</i>	15, 18	461 <i>c</i>
8, 21	233 <i>t</i>	16, 16	240 <i>e</i>

20, 2-3	<i>14 bb</i>	<b>4 Maccabées (LXX)</b>	
20, 4	<i>100 ab</i>		
33, 19	<i>420 j</i>	2, 2	322 w
<b>Lévitique</b>		<b>Job</b>	
2, 4-5	239 b ; 240 d	1, 1	322 x
19, 4	<i>100 ab</i>	9, 9	437 y ; 439 ac
23, 13	239 c	26, 7	277 ab
		38, 21-32	<i>437 z</i>
<b>Nombres</b>		38, 36	184 d
1, 45	<i>440 ae</i>	41, 1	292 as
12, 3	322 u	42, 14	437 aa
13, 24	288 ap	<b>Psaumes</b>	
20, 13	288 am	3, 8	<i>424 s</i>
<b>Deutéronome</b>		7, 16	<i>84 g</i>
5, 6-7	<i>14 bb</i>	8, 4	234 u
5, 8	<i>100 ab</i>	16 (15), 2	155 c
6, 4	<i>14 bb</i>	16 (15), 4	441 af
6, 13	<i>14 bb</i>	19 (18), 2-3	219j ; 225m ; <i>232p</i>
32, 30	<i>3 a</i>	19 (18), 4	220 k ; 225 m
<b>Josué</b>		22 (21), 2	585 b
5, 3	288 ao	23 (22), 1	348 ap
		26 (25), 1	<i>473 a</i>
<b>I Rois</b>		28 (27), 1	<i>84 g</i>
1, 24	239 c	28 (27), 11	<i>84 g</i>
15, 35	424 p	29 (28), 11	<i>473 a</i>
17, 4-54	<i>4 b</i>	30 (29), 4	<i>84 g</i>
17, 40	9 f	30 (29), 11	233 s
25, 2-3	<i>323 z</i>	31 (30), 10	<i>473 a</i>
26, 9	<i>322 y</i>	36 (35), 10	348 ar
		37 (36), 23	243 g
<b>1 Maccabées</b>		39 (38), 6	124 ap ; 235 v
2, 52	322 t	40 (39), 3	<i>84 g</i>
		40 (39), 4	79 d
		44 (43), 22	585 d
		55 (54), 20	461 e

74 (73), 12	461 d	43, 1	442 ag
78 (77), 65	424 q	62, 5	<i>420 h</i>
80 (79), 2	348 aq	65, 19	<i>420 h</i>
81 (80), 6	256 n	<b>Jérémic</b>	
84 (83), 6	<i>89 p</i>	2, 13	<i>84 g</i>
84 (83), 10	585 c	<b>Daniel</b>	
86 (85), 15	325 ab	5, 11	322 v
89 (88), 7	94 x	14, 3-26	331 an
92 (91), 16	325 ac	<b>Osée</b>	
94 (93), 9	<i>401 d</i>	4, 16	300 l
103 (102), 8	151 a	13, 7	300 o
104 (103), 24	78 b	13, 8	300 n
106 (105), 40	<i>420 i ; 424 n</i>	<b>Jonas</b>	
110 (109), 1	<i>394 c ; 424 r</i>	3, 10	424 o
118 (117), 22	297 g	<b>Zacharie</b>	
119 (118), 22-23	348 as	9, 17	378 c
144 (143), 1	9 g		
147 (146), 4	423 m ; 429 v ; 430 w ; 432 x	<b>NOUVEAU TESTAMENT</b>	
147 (146), 5	122 ao	<b>Matthieu</b>	
<b>Sagesse</b>		1, 4, 21	<i>440 ad</i>
13, 5	13 b ; 154 b ; 583 a	3, 10	297 h ; 347 ao ; 348 at
<b>Ecclésiastique (Siracide)</b>		3, 17	<i>248 h</i>
3, 21	100 z	4, 10	<i>14 bb</i>
5, 1	94 y ; 105 ah	4, 23	<i>120 am</i>
44, 17	322 s	7, 3-5	<i>314 q</i>
44, 20	322 t	9, 35	<i>120 am</i>
<b>Isaïe</b>		10, 1	<i>120 am</i>
3, 3	49 f		
5, 20	320 r		
5, 25	<i>420 i</i>		
9, 5-6	330 am		
13, 21	437 ab		

11, 5	120 al	3, 10	424 o
11, 16	<i>81 e</i>	4, 14	347 ao
11, 27	<i>236 z</i>	5, 20	<i>377 a</i>
13, 24	<i>549 b</i>	5, 23	16 c
13, 25-26	<i>445 a</i>	6, 32	350 ax ; 405 f
16, 17-18	<i>538 c</i>	6, 35	294 b ; 347 ao
17, 5	<i>248 j</i>	6, 46	<i>17 e</i>
21, 42	297 g ; 347 ao ;	7, 10	303 p
	348 as	7, 29	<i>17 e</i>
25, 34	328 ad ;	8, 12	<i>236 ac</i> ; 294 f ;
	330 ak		330 ah ;
25, 41	328 ae		347 ao
27, 8	288 aq	8, 42	<i>17 d</i>
28, 18	<i>236 z</i>	10, 7	294 a ; 297 i
		10, 11	294 e ; 347 ao
		10, 37-38	<i>51 h</i>
		10, 38	<i>216 g</i>
<b>Marc</b>		11, 25	536 b ; 595 g
1, 11	<i>248 h</i>	12, 28	<i>248 i</i>
3, 17	119 aj	12, 30	249 l
		12, 46	<i>236 ac</i>
<b>Luc</b>		13, 3	<i>236 z</i>
1, 1	101 ae	14, 6	<i>236 aa</i> ; 294 c ;
3, 9	297 g ; 348 at		330 ai
3, 22	<i>248 h</i>	14, 10	<i>390 a</i>
3, 23-38	612 a	14, 11	<i>216 g</i>
4, 8	<i>14 bb</i>	14, 20	<i>390 a</i>
16, 22-24	<i>84 i</i>	15, 1	294 d
16, 26	<i>84 h</i>	16, 15	<i>216 g</i>
		16, 25	<i>390 a</i>
		17, 2	<i>236 z</i>
<b>Jean</b>		17, 21	<i>216 g</i>
1, 1	<i>213 d</i> ; <i>236 w</i> ;	21, 25	119 ak ;
	<i>236 x</i>		<i>121 an</i>
1, 3	<i>236 y</i>		
1, 4	<i>12 a</i> ; <i>236 ac</i>	<b>Actes</b>	
1, 9	<i>12 a</i> ; 349 av	2, 3-4	<i>258 o</i>
1, 14	<i>12 a</i>	2, 26	<i>238 a</i>
1, 15	<i>216 g</i>	3, 15	51 g
1, 18	330 af		

9, 5	349 w	6, 11	10 h
10, 42	330 aj	6, 16	10 i
		6, 17	10 j
<b>Romains</b>		<b>Philippiens</b>	
1, 20	223 l	2, 9	<i>103 ag</i> ; <i>587 e</i>
4, 3	92 s	3, 13	89 o
4, 11	<i>85 j</i>		
4, 23-24	92 t	<b>Colossiens</b>	
8, 3	<i>422 l</i>	1, 5	214 e
8, 24	93 v	1, 6	101 ad
8, 26-27	268 t	1, 15	215 f
9, 5	330 al	1, 17	<i>236 y</i> ; <i>236 ad</i>
		1, 24	330 ag
<b>1 Corinthiens</b>		2, 23	<i>284 ag</i>
1, 24	330 ag	3, 6	<i>199 c</i>
1, 30	<i>236 ab</i>	<b>1 Timothée</b>	
2, 10	218 i ; 390 b	1, 7	<i>83 f</i>
3, 1-2	<i>259 p</i>	2, 4	249 k
3, 8	8 e	6, 16	591 f
11, 3	6 c	6, 20	<i>100 aa</i>
15, 45	<i>443 h</i>	<b>2 Timothée</b>	
<b>2 Corinthiens</b>		3, 16	109 ai
2, 10	<i>390 b</i>	<b>Hébreux</b>	
3, 6	199 b	1, 1	101 ac ; 242 f
5, 7	86 l	1, 3	<i>377 b</i>
5, 21	300 k ; <i>422 l</i>	5, 12	<i>259 p</i>
		7, 3	456 b
<b>Galates</b>		11, 1	93 u
3, 6	92 s	11, 3	78 c
3, 13	300 j ; <i>422 k</i>	11, 6	103 af
4, 24	<i>85 j</i>	11, 8	87 n
<b>Éphésiens</b>		11, 27	93 w
1, 20-22	<i>236 z</i>		
1, 21	<i>103 ag</i>		
5, 31-32	<i>443 ai</i>		

**Jacques**

2, 23

92 s

**Jude**

4

64 i

**1 Pierre**

2, 4

297 g

**Apocalypse**

21, 10

8 d

21, 12

8 d

**1 Jean**

5, 20

377 a

**INDEX SÉLECTIF DES MOTS GRECS**

Le premier chiffre correspond au §, le deuxième à la ligne du texte grec (il peut y avoir plusieurs lignes pour un même §).

**Index des noms propres**

Ἄβελ 491, 176, 178	Γολιάθ 4, 19, 23 ; 6, 51
Ἄδιμέλεχ 323, 214	Δαθίδ 5, 43 ; 9, 79 ; 94, 254 ; 124, 486 ; 151, 29 ; 153, 40 ; 219, 221 ; 222, 244 ; 225, 280 ; 322, 211 ; 325, 234 ; 348, 417 ; 394, 67, 68 ; 423, 301 ; 431, 375, 378 ; 434, 400 ; 436, 419 ; 439, 440 ; 460, 133 ; 461, 141
Ἀβραάμ 84, 175 ; 87, 197 ; 92, 238 ; 322, 209	Δανιήλ 322, 209 ; 331, 279
Ἀδάμ 402, 132, 136, 137, 138 ; 412, 208 ; 426, 328 ; 443, 471 ; 444, 478 ; 491, 176, 178 ; 547, 41 ; 548, 48, 52 ; 612, 18, 22 ; 614, 36, 37, 38, 39 ; 621, 98, 401, 102	Διόνυσος 619, 80
Αἰγύπτιος 267, 255 ; 285, 420 ; 323, 214 ; 406, 164 ; 407, 170	Ἑβραϊκός 407, 170
Αἴγυπτος 256, 169, 171 ; 267, 256	Ἑβραῖος 256, 166 ; 257, 172, 173 ; 260, 193 ; 284, 409 ; 399, 109 ; 406, 162
Ἀμαλθεία 437, 428	Ἑβραῖς 258, 181
Ἄργος 434, 395	Ἑλλήν 15, 25 ; 464, 163 ; 566, 43
Ἀριάδνη 434, 397	Ἑλληνικός 14, 24 ; 407, 168 ; 433, 386, 391 ; 437, 423, 430
Ἀριστοτέλης 411, 197	Εὐνόμιος 1, 1 ; 11, 109 ; 50, 289 ; 127, 17 ; 158, 79 ; 209, 128 ; 262, 210 ; 287, 436 ; 296, 20 ; 321, 204 ; 338, 342 ; 357, 504 ; 363, 554 ; 388, 12 ; 405, 155 ; 414, 224 ; 434, 400 ; 440, 448 ; 444, 476 ; 451, 52, 56 ; 460, 132 ; 462, 144 ; 463, 150 ; 464, 167 ;
Ἀριστοτελικός 620, 93	
Ἀσηρώθ 437, 425	
Βαβυλώνιος 331, 279	
Βασίλειος 10, 94 ; 125, 6 ; 344, 389 ; 455, 88 ; 544, 88 ; 569, 65 ; 570, 69, 73 ; 596, 305 ; 616, 54 ; 622, 111 ; 625, 5	
Γένεσις 226, 292	
Γνωστικοί 328, 253	

- 473, 39; 489, 155; 491, 182;  
492, 187; 498, 237; 506, 302;  
509, 328; 516, 394; 517, 400;  
518, 413, 417; 520, 426; 521,  
433; 523, 457; 526, 476; 532,  
521, 524; 547, 43; 560, 153;  
564, 28; 588, 229; 598, 327;  
600, 342; 603, 363; 604, 369;  
625, 1  
Ἡλεί 614, 35; 621, 97, 98  
Ἡρακλῆς 619, 80  
Ἡσαίας 49, 283; 437, 423, 429,  
430; 442, 463  
Θρᾷξ 406, 164  
Ἰακώβ 286, 430, 433  
Ἰησοῦς 294, 4; 349, 429; 614, 33  
Ἰλακός 127, 18  
Ἰορδάνης 248, 95  
Ἰουδαϊκός 14, 23; 15, 17; 241, 40  
Ἰουδαῖος 248, 96; 249, 106  
Ἰσραήλ 348, 419; 349, 432  
Ἰσραηλίτης 4, 19; 256, 168; 267,  
256; 440, 453  
Ἰωάννης 119, 443; 123, 477; 348,  
422 (le Baptiste); 349, 426; 536,  
558  
Ἰώβ 184, 280; 277, 348; 292, 484;  
322, 210; 437, 425, 428  
Ἰωσήφ 322, 210; 612, 17; 614,  
34; 621, 98  
Καππαδόκη 406, 163  
Κρατύλος 404, 148  
Λευῆς 287, 438  
Λουκᾶς 614, 32  
Ματθαῖο 614, 35; 621, 98  
Μαυρούσιος 406, 164  
Μῆδος 406, 163; 407, 173  
Μίνως 619, 81  
Μοῦσα 158, 80  
Μωϋσῆς 205, 92; 219, 219; 222,  
540; 225, 280; 226, 288; 228,  
306; 231, 331; 232, 337; 244,  
70; 255, 155; 257, 172; 260,  
200; 261, 204; 262, 214; 263,  
219, 224, 225; 263, 227; 264,  
232; 265, 243; 267, 252; 268,  
264, 267; 278, 358; 284, 416;  
285, 417, 419; 309, 106; 322,  
209; 349, 426, 431; 350, 434;  
402, 132; 412, 210; 460, 134;  
461, 139  
Νάβαλ 323, 213  
Νῶε 322, 208;  
Οὐαλεντῖνος 445, 5; 464, 163  
Παῦλος 259, 190; 349, 427; 444,  
474  
Πέτρος 538, 580  
Πλατωνικός 404, 148; 405, 158  
Πράξεις 238, 20; 258, 183  
Πρόνικος 537, 567  
Ῥουβὴν 287, 438  
Ῥωμαῖος 399, 110; 406, 163; 407,  
172  
Σαθέλλιος 37, 203; 38, 210  
Σαούλ 424, 312; 425, 321  
Σήθ 614, 37; 621, 98, 101  
Σίμων 538, 580  
Συμεών 287, 438  
Σύρος 406, 163; 407, 171  
Υἱοπάτωρ 39, 216  
Φαραώ 285, 418; 323, 214  
Φαρές 287, 434  
Χαλδαϊκός 89, 207  
Χανααῖτος 284, 410  
Χριστιανός 8, 66; 12, 5; 14, 1; 84,  
173; 93, 243; 199, 40; 241, 40  
Χριστός 6, 48, 50; 10, 93; 50, 295,  
297; 56, 342; 294, 4; 296, 21;  
297, 25; 312, 128; 347, 413;  
350, 438; 354, 474; 366, 3;  
443, 471; 614, 33  
ᾠρίων 434, 394; 437, 425

## Index d'une sélection de mots grecs

- ἀγαθός 50, 291, 297; 51, 303; 89,  
225; 90, 230; 133, 56; 134, 62;  
140, 117; 146, 167, 169; 155,  
56; 167, 152; 183, 277; 189,  
320, 323; 190, 339; 191, 346,  
348; 236, 388; 318, 177; 327,  
250; 337, 339; 377, 101, 103;  
378, 107; 420, 283; 422, 296;  
437, 429; 449, 40; 503, 276;  
536, 564; 556, 122; 576, 117,  
118; 584, 195, 196; 591, 260;  
597, 315, 317; 609, 413; 619, 84  
ἀγαθότης 89, 212; 147, 178; 215,  
187 (2); 472, 27; 479, 78  
ἀγαπάω 87, 199  
ἄγγελος 69, 17; 291, 476; 539,  
599; 590, 249  
ἀγεννησία 11, 106; 15, 35; 18, 48,  
51; 21, 75; 22, 83; 23, 91; 25,  
101, 108; 26, 113, 115; 27, 122;  
29, 142; 30, 145; 31, 153; 32,  
161, 163; 33, 171; 35, 186; 37,  
195; 40, 220; 42, 233; 46, 262;  
60, 384; 62, 395, 398, 402; 63,  
406, 409; 66, 433; 82, 156; 100,  
301; 125, 4; 141, 129; 142,  
132; 158, 80; 162, 111; 164,  
122; 165, 134; 168, 155; 169,  
166; 173, 198; 174, 207; 175,  
215; 177, 225, 227; 178, 232;  
204, 82; 310, 117; 313, 141;  
314, 147; 379, 114; 380, 117,  
122; 382, 132; 454, 79; 468,  
194; 472, 32; 482, 105; 485,  
125, 128; 486, 132, 135; 490,  
173; 491, 180; 528, 495; 530,  
509; 531, 512; 531, 519; 539,  
595; 547, 38; 548, 51; 555,  
120; 557, 134; 559, 146; 560,  
154  
ἀγέννητος 23, 87, 90, 91; 24, 97;  
25, 103, 104, 105, 107; 26, 112;  
27, 117, 120; 28, 125, 126, 127;  
29, 138, 141; 30, 145; 31, 154;  
33, 171, 174, 175; 34, 178, 182;  
35, 184; 36, 189, 193; 37, 199,  
201; 38, 206, 212; 40, 123; 41,  
226; 42, 232, 234, 238; 43, 242;  
44, 248; 50, 293; 57, 350; 60,  
381; 65, 422, 426, 427; 125, 12;  
147, 172; 159, 93; 161, 105;  
162, 107; 163, 114; 169, 169,  
170; 177, 224; 192, 361; 194,  
378; 214, 176; 310, 119; 312,  
130, 134; 314, 148; 363, 568;  
364, 565, 569; 369, 32; 371, 43;  
378, 108; 380, 120, 123; 382,  
136; 383, 140, 141, 142; 384,  
149, 151, 153, 154; 386, 160,  
164, 166, 170; 389, 22; 446, 13,  
17; 447, 21; 454, 91; 456, 99;  
457, 106; 464, 165, 167, 168;  
465, 172, 174; 466, 181, 184;  
471, 19, 20, 24; 484, 116; 485,  
123; 504, 288, 289; 505, 291;  
506, 303, 307; 507, 311; 508,  
318; 509, 330, 331; 512, 361;  
513, 369; 514, 379; 526, 478,  
479, 481; 527, 488; 533, 533,  
534, 536, 537, 538; 534, 541,  
544; 537, 569; 538, 588; 539,  
591, 592; 540, 604; 542, 614,  
615, 618; 559, 147, 150; 560,  
163, 156, 158, 159; 565, 39;  
566, 48; 566, 50; 581, 171; 598,  
322; 599, 330; 612, 12, 15; 613,  
29; 615, 42; 622, 106, 107, 112;  
623, 118, 119; 624, 121, 125  
ἀγεννήτως 21, 73; 136, 78; 137,  
91; 160, 96; 162, 108; 164,  
128; 170, 180; 175, 214; 177,



- 227, 230 ; 192, 360 ; 194, 377, 380 ; 379, 109 ; 508, 322 ; 538, 588 ; 539, 592, 594 ; 540, 602 ; 542, 617
- ἀγών 1, 1 ; 2, 13 ; 9, 77, 78 ; 10, 92, 103
- ἀγωνιστής 10, 94 ; 141, 128 ; 305, 83
- ἀδέσποτος 224, 270 ; 225, 284 ; 389, 16
- ἀειδής 519, 421
- ἀθανασία 536, 556, 563 ; 539, 598 ; 542, 614 ; 554, 114 ; 556, 123, 124 ; 590, 249 ; 591, 254 ; 601, 351 ; 607, 400, 401 ; 608, 403 ; 609, 411, 412 ; 610, 415, 418 (2)
- ἀθάνατος 133, 56 ; 134, 62 ; 147, 174 ; 456, 99 ; 477, 65 ; 536, 556, 561, 562 ; 539, 597 ; 542, 614 ; 556, 124 ; 558, 139 ; 590, 252 (2) ; 591, 255, 256 ; 598, 321 ; 599, 337 ; 600, 340 ; 601, 350 ; 602, 352, 356 ; 603, 360, 362, 364 ; 608, 404, 408
- αἶδιος 52, 315 ; 54, 325 ; 137, 91 ; 223, 253 ; 377, 98, 102 ; 457, 106 ; 459, 126 ; 464, 163 ; 469, 9 ; 479, 79 ; 494, 204 ; 495, 211 ; 503, 276 ; 511, 354 ; 528, 493 ; 536, 555
- αἰδιότης 52, 318 ; 132, 49 ; 458, 112
- αἴρεσις 8, 63 ; 10, 99 ; 11, 104 ; 15, 27 ; 25, 106 ; 99, 287 ; 329, 267 ; 340, 361
- αἰρετικός 9, 82 ; 138, 99
- αἰσθητός 273, 315 ; 374, 74 ; 389, 28 ; 572, 91
- αἰτία 18, 47 ; 24, 94, 97 ; 25, 104 ; 28, 128 ; 32, 164 ; 33, 174 ; 35, 185, 186 ; 37, 196 ; 105, 344 ; 118, 436 ; 137, 86 ; 146, 165 ; 158, 73 ; 161, 104 ; 173, 196 ; 174, 208 ; 185, 292 ; 192, 360 ; 194, 376 ; 215, 190 ; 222, 251 ; 372, 52 ; 389, 16 ; 396, 82, 87 ; 417, 249 ; 448, 32 ; 476, 61 ; 508, 317 ; 513, 369, 373 ; 541, 610 ; 567, 55 ; 583, 185 ; 605, 379
- αἴτιος 135, 69 ; 137, 85, 90, 92 (2) ; 141, 124 ; 146, 165 ; 147, 172, 178 ; 158, 74 ; 175, 217 ; 192, 356 ; 194, 375 ; 222, 250 ; 237, 9
- αἰών 78, 127 ; 103, 322 ; 291, 474 ; 330, 276 ; 365, 574 ; 389, 28 ; 446, 15, 18 ; 450, 44 ; 451, 53 ; 454, 82 ; 455, 88, 91 ; 456, 93 ; 457, 102, 105, 108 ; 458, 111 ; 460, 131, 132, 134, 135 ; 461, 140 (2), 142, 143 ; 462, 146 ; 463, 153, 158, 161 ; 465, 174 ; 466, 181 ; 467, 190 ; 468, 192 ; 470, 13 ; 506, 305, 308 ; 528, 491 ; 534, 544 ; 535, 547, 551, 553 ; 544, 15 ; 579, 152
- ἀκατάληπτος 72, 76 ; 91, 236
- ἀκατανόητος 138, 101 ; 351, 447
- ἀκέφαλος 4, 22 ; 6, 51
- ἀληθεύειν 59, 372 ; 591, 262
- ἀληθής 17, 46 ; 48, 279 ; 97, 276, 277 ; 99, 286 ; 158, 75 ; 209, 132 ; 221, 233 ; 239, 24 ; 248, 99 ; 291, 471 ; 338, 352 ; 433, 389 ; 453, 75 ; 481, 96 ; 487, 138 ; 515, 389 ; 521, 434, 438
- ἀληθινός 6, 52 ; 12, 6 ; 14, 20 ; 15, 28 ; 52, 310 ; 55, 330 ; 57, 349 ; 58, 361 ; 63, 406 ; 121, 463 ; 325, 234 (2) ; 328, 254 ; 349, 427 ; 350, 435 ; 377, 97 (2) ; 405, 156 ; 473, 41 ; 520, 430
- ἀληθῶς 12, 7 ; 14, 18 ; 51, 308 ; 58, 362 ; 59, 368, 370 ; 64, 415 ; 66, 430 ; 83, 166 ; 143, 139 ; 190, 328 ; 297, 25 ; 377, 96 ; 572, 87 ; 602, 353
- ἀμερής 25, 102 ; 28, 125 ; 42, 236 ; 65, 424 ; 124, 482 ; 410, 194
- ἀμέτοχος 332, 299 ; 511, 348

- ἀμιγής 89, 223 ; 380, 120 ; 441, 458 ; 477, 63
- ἀναίρεσις 9, 82 ; 134, 66 ; 355, 487 ; 376, 95
- ἀνααιρετικός 348, 422 ; 532, 529 ; 538, 584
- ἀναλλοίωτος 147, 171 ; 477, ; 519, ; 579, 156 ; 581, 165
- ἀναλογία 13, 14 ; 20, 69 ; 104, 329 ; 306, 90 ; 309, 104, 111 ; 335, 317 ; 337, 337, 338 ; 363, 560
- ἀναλογίζομαι 224, 270 ; 234, 368
- ἀναρχος 135, 67, 70 ; 137, 90 ; 192, 361 ; 279, 374 ; 447, 21 ; 454, 81 ; 456, 98 ; 462, 145 ; 466, 177 ; 469, 5 ; 470, 15 ; 471, 19, 21 ; 479, 80 ; 484, 114, 118 ; 504, 287 ; 505, 291 ; 507, 311 ; 508, 318 ; 509, 330 ; 510, 339 ; 511, 355 ; 514, 379 ; 515, 384 ; 522, 445 ; 526, 477, 481 ; 528, 496 ; 529, 503 ; 531, 518 ; 532, 525, 526 ; 533, 540 ; 534, 542 ; 538, 577, 585 ; 541, 607, 610 ; 579, 153 ; 581, 165 ; 615, 42 (2)
- ἀνάρχως 89, 213 ; 169, 166 ; 175, 217 ; 192, 356, 360 ; 466, 182 ; 510, 337 ; 511, 356 ; 512, 361 ; 515, 387 ; 537, 569 ; 538, 578
- ἀναρχής 81, 149 ; 107, 361 ; 209, 127 ; 210, 141 ; 273, 317
- ἀνεκφώνητος 587, 218
- ἀνεπίμικτος 504, 282
- ἀνθρωπικῶς 247, 90 ; 258, 186 ; 265, 243 ; 343, 381 ; 419, 265 ; 612, 22
- ἀνθρώπινος 7, 55 ; 10, 85 ; 67, 3, 5 ; 79, 130 ; 82, 157 ; 86, 193 ; 90, 228 ; 94, 255 ; 95, 261 ; 97, 272, 274 ; 102, 312 ; 123, 478 ; 124, 484 ; 138, 102 ; 152, 36 ; 154, 48 ; 155, 59 ; 157, 69 ; 160, 96, 99 ; 164, 125 ; 165, 135 ; 166, 142 ; 173, 204 ; 182, 264 ; 186,

- 296; 189, 323; 210, 141; 242, 50; 254, 146, 148; 257, 179; 265, 241; 270, 286; 288, 448; 298, 38; 305, 85; 306, 91; 391, 43; 415, 235; 419, 263; 421, 285; 430, 363; 436, 418; 438, 434; 459, 115; 475, 51; 503, 273; 539, 599; 550, 68, 73; 551, 82; 619, 81; 626, 7
- άνθρωποειδής 233, 358
- άνθρωπος 20, 65, 66, 67, 68; 61, 384; 63, 404, 405; 92, 241; 94, 252; 100, 295; 102, 314, 318; 104, 330; 106, 354; 124, 481; 144, 144, 147; 148, 1; 152, 38 (2); 163, 118; 164, 121 (2); 165, 129, 132, 136; 166, 145; 170, 176; 171, 187; 177, 229; 182, 260; 183, 274; 184, 283; 190, 336; 196, 17; 197, 25, 27; 198, 36; 199, 44; 207, 108; 224, 265; 228, 300; 245, 81; 246, 88; 248, 98; 250, 114; 251, 122; 252, 133; 253, 136, 137; 254, 149, 152; 257, 177; 262, 215; 263, 221; 264, 230; 283, 406; 284, 413, 415; 288, 446; 289, 458; 290, 468; 292, 483; 293, 488; 294, 4; 319, 188, 189; 325, 229; 334, 308; 346, 404, 407; 381, 126; 389, 29; 395, 75; 409, 181; 412, 209; 414, 223; 417, 248; 419, 264 (2); 421, 286; 426, 331; 436, 416; 438, 437; 439, 443; 455, 90; 491, 175; 510, 340, 344, 347; 511, 352; 546, 31; 548, 48, 50; 549, 61; 551, 84; 552, 91, 97, 98; 566, 42, 45; 587, 225; 590, 250; 602, 357; 615, 43; 619, 83
- άνθρωπότης 104, 339; 381, 130
- άνομιος 464, 169
- άνομοίως 465, 171
- άντιτυπία 76, 102; 116, 416; 339, 359
- άντιτυπος 76, 106; 275, 332; 375, 81
- άνυπαρκτος 112, 396; 124, 489; 190, 326; 191, 341; 386, 165, 167; 513, 374
- άνυπόστατος 11, 105; 49, 285; 76, 106; 111, 392; 112, 396; 270, 290; 284, 416; 384, 152; 386, 163; 456, 92
- άζίωμα 104, 338; 290, 464; 315, 154; 316, 166; 321, 204; 330, 270
- άορατος 86, 188; 93, 249; 107, 364; 138, 106; 215, 196; 224, 270; 479, 78; 515, 389; 522, 439, 441, 442, 443 (2), 447
- άοριστος 52, 315; 67, 7; 122, 470; 125, 3; 446, 18; 451, 53; 459, 128; 469, 10; 506, 308; 512, 362; 513, 365, 371; 528, 493
- άπαθειν 375, 81
- άπαθής 70, 42; 142, 138; 375, 81; 579, 156
- άπαθώς 377, 98
- άπειρία 61, 392; 70, 28; 460, 133, 138
- άπειροπλασιών 123, 475
- άπειροπλασιώς 419, 260
- άπειρος 70, 41; 75, 94; 291, 474; 446, 19; 451, 54; 459, 128, 129; 469, 8; 506, 309; 539, 599; 541, 610
- άπερίγραφτος 457, 106; 528, 493
- άπεριόριστος 43, 240; 377, 103
- άπλότης 24, 93; 25, 104, 108; 26, 112; 27, 117, 121 (2); 29, 131, 132, 135; 30, 144, 145; 31, 160; 32, 162; 42, 233; 489, 164; 490, 168, 170, 172, 174; 503, 275; 557, 133; 559, 145; 607, 402

- άπλοῦς 23, 87; 24, 98; 25, 100, 102, 106, 107; 26, 109; 27, 116, 119; 28, 126, 127; 29, 129, 134, 141; 30, 143, 144, 147, 151; 31, 153, 156; 33, 173; 42, 232; 65, 425; 66, 433; 100, 293; 271, 296; 475, 49; 483, 109; 489, 160, 161, 162, 163; 491, 179; 499, 242; 588, 228
- άπογεννώ 118, 434; 203, 72
- άπóρρητος 97, 271; 178, 237; 315, 161; 320, 195
- άποχωριστικός 579, 150
- άπροσδεής 155, 58; 218, 216; 416, 238; 553, 102
- άρθρον 201, 56
- άρνησις 21, 73; 141, 125
- άρρητος 102, 320; 140, 118
- άρχάγγελος 539, 599
- άρχέτυπος 215, 186
- άρχή 16, 42; 22, 81; 52, 316; 70, 32, 33, 38; 71, 68; 100, 294; 135, 66; 136, 76, 77; 137, 89; 146, 166; 182, 268; 192, 357; 222, 251; 236, 380, 385; 240, 31; 243, 60; 245, 74; 254, 147; 269, 273; 273, 317; 290, 464; 291, 471; 417, 246; 435, 403; 456, 96, 98; 459, 116; 479, 83; 507, 314; 508, 322; 528, 492; 531, 515; 532, 528; 538, 579, 582, 584; 550, 66, 73; 578, 142, 144; 579, 153; 612, 17; 613, 25 (2), 26, 27, 28
- άρχηγέτης 135, 70
- άρχηγικός 284, 414; 287, 436, 441; 289, 457
- άρχηγός 51, 301; 135, 69; 185, 293
- άρχω 215, 193; 228, 303; 330, 275; 507, 315; 530, 508; 578, 145; 614, 34
- άσήμαντος 39, 214; 180, 246; 298, 34; 303, 71
- άσυλλόγιστος 447, 25
- άσύνθετος 23, 89; 24, 93; 25, 102, 107; 26, 112; 28, 127; 33, 173, 176; 42, 236; 65, 425; 66, 434; 475, 50; 491, 179; 522, 446
- άσύντακτος 611, 5
- άσύστατος 22, 82; 46, 266, 268
- άσχημάτιστος 107, 361; 515, 389; 522, 439, 441, 442, 444, 446
- άσώματος 67, 5; 107, 357; 250, 112; 473, 317; 390, 39; 472, 34; 479, 76; 515, 389; 518, 411, 416; 519, 420, 422, 425; 579, 154; 581, 166; 593, 273
- άσωμάτως 210, 144
- άτελεύτητος 147, 174; 447, 20; 454, 80; 457, 109; 462, 146; 469, 6; 470, 15; 471, 19, 20; 479, 80; 504, 286; 505, 291; 507, 310; 508, 320; 509, 329; 513, 371; 514, 379; 523, 455, 456; 524, 460, 463; 525, 466, 468 (2), 469; 526, 476, 481; 528, 496; 529, 502; 531, 518; 532, 525, 526; 533, 533, 534, 535, 537 (2), 540; 534, 541, 542; 538, 578, 585, 588; 539, 592, 593 (2); 540, 601, 603; 541, 608 (2); 542, 616; 579, 154; 581, 165, 171
- άτελευτήτως 508, 323; 537, 569; 538, 578, 588; 539, 592; 542, 615
- άτρεπτος 147, 171; 515, 388; 518, 410, 415; 519, 420, 422, 424; 579, 156; 608, 407
- άυλος 77, 116; 107, 357; 209, 127; 391, 40; 393, 60; 515, 388; 516, 395, 398; 517, 403, 405, 406
- άύλωσ 210, 143
- άφαιρέσις 142, 135; 382, 133; 594, 291; 609, 414
- άφαιρετικός 142, 133; 580, 159; 593, 284; 594, 285; 600, 342

- ἀφθαρσία 62, 400 ; 142, 132 ; 367, 14 ; 368, 19, 21, 23, 26 ; 369, 28, 30, 33 ; 370, 38 ; 380, 122 ; 382, 132 ; 384, 148 ; 448, 34 ; 449, 41 ; 450, 45 ; 453, 70 ; 454, 76 ; 471, 20 ; 472, 35 ; 509, 333 ; 511, 355 ; 528, 494 ; 530, 509 ; 554, 113 ; 556, 121, 124, 125 (2) ; 557, 134 ; 560, 155 ; 594, 289
- ἄφθαρτος 131, 43, 44 ; 147, 173 ; 368, 21 ; 370, 36, 41 ; 371, 43, 48 ; 377, 99 ; 380, 120, 123 ; 382, 136 ; 383, 142, 144 ; 384, 153, 154 ; 386, 161, 164, 166, 169 ; 446, 13, 20 ; 447, 20 ; 448, 29 ; 451, 55 ; 453, 70 ; 454, 80 ; 456, 100 ; 457, 110 ; 471, 19, 23 ; 477, 65 ; 494, 204 ; 495, 209 (2) ; 504, 287, 288 ; 505, 292 ; 506, 303, 310 ; 507, 310 ; 508, 323, 327 ; 509, 329, 330 ; 510, 338 ; 511, 355 ; 512, 363, 364 ; 513, 371 ; 514, 380 ; 522, 445 ; 523, 455, 456 ; 524, 460, 462 ; 525, 465, 467, 468, 469 ; 526, 477, 478, 482 ; 527, 488 ; 529, 502, 503 ; 535, 547 ; 536, 557, 563 ; 537, 569 ; 540, 602, 603 ; 556, 123 ; 558, 138 ; 559, 147, 150 ; 560, 152, 155 ; 579, 155 ; 581, 166, 171 ; 593, 272, 283 ; 594, 286 ; 598, 321 ; 599, 330, 337 ; 600, 341 ; 602, 353 ; 608, 406
- ἄφραστος 61, 386 ; 125, 2 ; 149, 10 ; 224, 272 ; 331, 289 ; 475, 54 ; 576, 122 ; 587, 224
- ἀχώριστος 214, 181
- βράθρον 84, 171 ; 99, 290
- βούλευμα 210, 144
- βούλημα 71, 63 ; 150, 22, 23 ; 209, 130 ; 227, 297 ; 228, 301, 302 ; 229, 320 ; 230, 327 ; 232, 348 ; 234, 366 ; 241, 42 ; 243, 65 ; 246, 81 ; 268, 269 ; 285, 423
- βούλησις 54, 325 ; 228, 309 ; 232, 344 ; 253, 137 ; 584, 195
- γένεσις 123, 476 ; 141, 123 ; 142, 134 ; 172, 193 ; 194, 379 ; 196, 17 ; 241, 43 ; 244, 70 ; 262, 217 ; 321, 198, 201 ; 389, 21 ; 410, 190 ; 411, 204 ; 412, 209 ; 431, 373 ; 455, 85 ; 552, 91
- γεννάω 18, 54 (2) ; 20, 68, 70 ; 25, 103 ; 33, 173 ; 34, 177, 178, 181, 182 ; 37, 200, 202 ; 41, 225, 226 ; 52, 313 ; 54, 326 ; 238, 22 ; 285, 421 ; 386, 163 ; 389, 16 ; 464, 169 ; 484, 117, 119 ; 621, 102
- γέννησις 18, 50, 52 ; 19, 64 (2) ; 30, 148 ; 146, 166 ; 153, 45 ; 154, 48 ; 485, 122, 123, 124 ; 491, 178 (2) ; 530, 508 ; 555, 119 ; 565, 38 ; 566, 49 ; 599, 329, 331
- γεννητός 21, 75 ; 29, 137 ; 30, 143, 146, 150 ; 34, 177 ; 38, 206, 211 ; 40, 219 ; 41, 227 ; 42, 235 ; 57, 351 ; 60, 382 ; 214, 175 ; 379, 111 ; 383, 140, 141 ; 386, 161, 166, 169 ; 454, 82 ; 455, 84, 89 ; 464, 164, 166, 168 ; 465, 172, 173 ; 485, 123 ; 504, 289 ; 505, 292 ; 509, 331 ; 514, 380 ; 526, 479, 482 ; 566, 49 ; 598, 321, 326 (2) ; 599, 332, 335
- γίγνομαι 4, 22 ; 8, 65 ; 9, 80 ; 11, 117 ; 12, 3 ; 15, 26 ; 27, 123 ; 44, 251 ; 45, 257 ; 48, 277 ; 50, 297 ; 51, 306 ; 52, 316 ; 53, 321, 322 ; 57, 357 ; 60, 378 ; 68, 11 ; 70, 37, 40 ; 71, 54 ; 72, 75 ; 77, 117 ; 86, 184 ; 87, 196 ; 89, 209, 221 ; 91, 233 ; 101, 307 ; 102, 315 ; 103, 322, 325 ; 104, 332 ; 107, 356, 358 ; 109, 380 ; 119, 442, 446 ; 124, 484 ; 150, 25 ; 159, 86, 92 (2) ; 163, 113, 114 ; 166, 144 ; 167, 148, 150 ; 169, 168 ; 172, 191 ; 185, 289 ; 188, 312 ; 189,

- 325 ; 190, 330, 336 ; 191, 352 ; 193, 363, 366 ; 197, 25 ; 198, 37 ; 205, 93, 94 ; 208, 122 ; 209, 134, 136 ; 210, 140 ; 213, 165 ; 216, 199 ; 217, 209, 218 ; 218, 218 ; 221, 237 ; 223, 256 ; 225, 285 ; 228, 306, 307, 309 ; 229, 319 ; 232, 336, 346, 348 ; 233, 351 ; 240, 31 ; 245, 77, 79, 80 ; 247, 92 ; 248, 97 ; 249, 102, 106, 108 ; 254, 149, 152 ; 255, 156 ; 257, 174 ; 259, 192 ; 265, 243 ; 266, 246 ; 267, 262 ; 268, 272 ; 269, 275 ; 273, 321 ; 277, 355 ; 278, 360, 363, 364, 366 ; 279, 376 ; 283, 406, 408 ; 285, 426 ; 287, 442 ; 288, 448 ; 291, 474 ; 296, 20 ; 297, 23 ; 304, 80 ; 308, 104 ; 313, 139 ; 318, 174 ; 319, 182 ; 323, 219 ; 332, 293 ; 339, 356 ; 352, 462, 463 ; 359, 524 ; 363, 556 ; 372, 52 ; 374, 75 ; 375, 82 ; 389, 24, 29 ; 390, 32 ; 396, 85 ; 401, 122, 127 ; 403, 147 ; 409, 185 ; 412, 210 ; 420, 283 ; 422, 295 ; 429, 350, 355 ; 440, 451 ; 441, 460 ; 442, 466 ; 443, 472 ; 445, 10 ; 448, 30, 32 ; 450, 49 ; 454, 77 ; 455, 90 ; 463, 149 ; 476, 62 ; 482, 106 ; 486, 131 ; 493, 196, 199 (2) ; 502, 272 ; 503, 278 ; 506, 301 ; 508, 324 ; 512, 362 ; 532, 525 ; 535, 553 ; 539, 590 ; 552, 98 ; 562, 16 ; 566, 42, 45, 50 ; 570, 74 ; 578, 142 ; 586, 216 ; 589, 242 ; 597, 317 ; 611, 10 ; 620, 95
- γνώρισμα 104, 331, 336 ; 589, 241
- γνωριστικός 89, 226 ; 164, 124 ; 246, 83 ; 279, 372 ; 280, 378
- γράμμα 46, 268, 269 ; 47, 271, 272 ; 199, 38, 40, 41 ; 207, 114 ; 208, 117 ; 209, 125 ; 236, 384 ; 250, 116
- γραμματικός 501, 262 ; 502, 267
- γραμμή 551, 79
- γραφή 15, 34 ; 52, 310 ; 58, 367 ; 105, 341 ; 109, 377 ; 116, 421 ; 119, 442 ; 151, 28 ; 196, 19 ; 219, 219 ; 222, 241 ; 228, 302 ; 231, 331 ; 233, 357 ; 238, 18 ; 256, 165 ; 263, 225 ; 264, 232 ; 266, 246, 250, 251 ; 270, 285 ; 291, 477 ; 292, 482 ; 300, 49 ; 302, 63 ; 304, 73 ; 309, 108 ; 312, 133 ; 320, 189 ; 322, 208 ; 347, 415 ; 412, 207 ; 424, 309 ; 429, 348 ; 437, 421, 427 ; 460, 131 ; 473, 39 ; 584, 188 ; 590, 248
- γραφικός 11, 108 ; 299, 45 ; 319, 183 ; 415, 233
- διαλεκτικός 178, 235 ; 281, 389 ; 295, 9 ; 306, 94 ; 326, 242 ; 510, 337 ; 512, 357
- διάπλασις 191, 341 ; 203, 75
- διαπλάσσω 190, 327 ; 563, 22 ; 619, 82
- διασημαίνω 16, 41 ; 18, 50 ; 37, 196 ; 60, 381 ; 91, 232 ; 124, 489 ; 228, 300 ; 232, 345 ; 244, 69 ; 348, 423 ; 426, 330 ; 457, 107 ; 460, 133 ; 490, 173 ; 508, 320 ; 528, 495 ; 585, 206 ; 591, 261
- διασκοπέω 486, 131
- διάστημα 70, 30 ; 280, 384 ; 458, 114 ; 459, 123 ; 528, 491
- διαστηματικός 70, 28 ; 456, 93 ; 459, 120 ; 460, 136 ; 531, 515 ; 578, 139
- διαστηματικῶς 70, 36 ; 459, 116
- διερμηνεύω 37, 202 ; 71, 46 ; 111, 393 ; 316, 162 ; 457, 110 ; 583, 189
- δόγμα 9, 74, 82 ; 11, 111 ; 12, 2 ; 16, 42 ; 22, 81 ; 37, 198 ; 38, 206 ; 49, 288 ; 50, 294 ; 58, 359 ; 66,

432; 100, 296; 119, 444; 198, 34; 222, 243; 239, 28; 269, 281; 278, 357; 289, 452; 331, 286; 379, 111; 397, 95; 402, 132; 405, 159; 408, 175; 409, 180; 411, 197, 199, 203; 492, 188, 193; 530, 510; 531, 514; 554, 112; 565, 35; 608, 408; 616, 50, 53

δογματίζω 16, 38

δογματικῶς 226, 289

δογματιστής 100, 298

δύναμις 8, 72; 9, 82; 10, 86, 103; 12, 6; 15, 30; 32, 166, 167; 49, 287; 52, 314; 54, 327; 55, 332; 61, 385, 389; 62, 401; 67, 3, 5; 68, 11; 69, 17, 19, 22; 71, 61; 81, 144; 86, 194; 89, 212, 219; 94, 253; 102, 316; 107, 367; 113, 403; 118, 437; 125, 2; 130, 38; 137, 93; 143, 143; 147, 177; 150, 22 (2); 163, 118; 174, 212; 180, 246; 185, 291, 293; 189, 322, 324; 190, 330, 340; 191, 343, 345; 196, 9; 197, 26; 221, 237; 223, 253, 260; 224, 273; 225, 275; 227, 298; 228, 314; 230, 321 (2), 323; 235, 375; 237, 5, 6, 11; 238, 23; 241, 43; 242, 58; 243, 59; 244, 69; 245, 78; 246, 83, 86, 87; 258, 184; 259, 188; 266, 244; 270, 292; 271, 303, 308; 275, 339; 279, 372; 282, 399; 283, 401; 288, 450; 290, 467; 291, 471, 476, 479; 327, 248; 330, 273; 331, 278; 348, 422; 363, 557; 373, 63; 389, 17; 390, 39; 395, 81; 396, 83, 86; 399, 108; 400, 116; 401, 117, 127; 410, 193; 413, 212; 418, 253; 419, 259; 427, 337; 431, 370; 444, 475; 458, 114; 472, 27; 476, 60; 524, 465; 539, 600; 551, 85; 552, 95; 561, 5; 574, 107; 575, 114; 576, 126; 584, 194; 595, 298; 607, 398

εἰκασία 89, 222; 138, 108; 338, 352

ἐμφαντικῶς 160, 97; 165, 135; 192, 359; 456, 94; 551, 87

ἐμφασίς 19, 57; 24, 95; 30, 149; 32, 162; 36, 194; 105, 342; 131, 42; 133, 55; 135, 73; 157, 66; 194, 379; 275, 330; 301, 58; 325, 236; 409, 186; 451, 57; 467, 187; 473, 38; 476, 60; 478, 74; 480, 93; 518, 412; 532, 522; 533, 535; 574, 108; 581, 173

ἐνδειξις 35, 187; 43, 245; 169, 166; 175, 216; 260, 201; 300, 53; 358, 510; 425, 317; 485, 126; 582, 181

ἐνέργεια 13, 15; 74, 87; 114, 408; 107, 362; 150, 15, 16, 21 (2); 151, 30, 33; 152, 36, 39; 154, 49; 184, 285; 211, 148, 153; 228, 310, 311; 230, 322, 326; 233, 353; 298, 41; 304, 77; 334, 313; 335, 317; 337, 337; 338, 348; 353, 465, 467, 470; 354, 477, 481; 356, 494; 359, 526, 528; 363, 560; 367, (2); 369, 32; 370, 40; 371, 43, 47, 49 (2); 372, 51, 53, 54, 58, 60; 373, 67, 69, 70; 374, 78; 375, 82, 85; 376, 87, 88, 90; 377, 96; 391, 41; 399, 108; 409, 182; 416, 239; 496, 218, 223; 497, 226; 498, 236; 550, 68; 572, 88; 585, 203; 586, 214

ἐνεργέω 70, 39; 74, 83; 107, 368; 149, 11; 152, 35; 166, 139, 142; 152, 35; 183, 276; 189, 320; 206, 99; 212, 161; 218, 213; 228, 312; 230, 324; 237, 6; 243, 62; 251, 124; 353, 470; 367,

16; 372, 60, 61; 373, 65; 375, 82, 83; 392, 57; 396, 84

ἐνεργητικῶς 116, 418; 373, 63

ἐνεργός 60, 377; 196, 7; 206, 100; 374, 72

ἐννοια 11, 107; 40, 223; 46, 266; 51, 303; 55, 337; 70, 30; 89, 223; 113, 401; 120, 454; 135, 68; 138, 98; 141, 120; 145, 159; 147, 169; 164, 125; 194, 377; 204, 79; 231, 334; 234, 362; 313, 138; 319, 183; 353, 467; 354, 476; 357, 508; 368, 26; 381, 125; 459, 128; 470, 17; 474, 43; 475, 53; 477, 67; 479, 77; 483, 110; 489, 167; 491, 181; 492, 190; 494, 207; 507, 316; 510, 342; 515, 391; 525, 466; 528, 493; 532, 528; 556, 127; 559, 151; 565, 40; 572, 87; 578, 141; 584, 202; 591, 259; 593, 278; 606, 385, 389; 612, 15; 618, 70; 620, 90; 624, 123

ἐνσώματος 207, 111

ἐνυπάρχω 183, 278; 495, 213

ἐνωσις 214, 184

ἐξανθρωπιζώ 232, 342

ἐξηγητήης 198, 34; 202, 66; 467, 188; 608, 408

ἐξίς 259, 191

ἐπακολουθεῶ 58, 363; 256, 166; 278, 364

ἐπαληθεύω 52, 310

ἐπέκεινα 75, 96; 88, 205; 467, 190

ἐπιγεννηματικῶς 448, 33

ἐπιγεννηματικῶς 496, 217

ἐπίγνωσις 89, 225; 249, 103

ἐπιμιξία 111, 390; 441, 458; 516, 397; 517, 403

ἐπινοέω 16, 43; 70, 33; 136, 83; 153, 45; 154, 48; 157, 71; 167, 154; 169, 165; 170, 176; 171,

184; 175, 216; 192, 358; 214, 179; 237, 14; 434, 398; 516, 394; 552, 89; 556, 127

ἐπινοητικῶς 185, 290

ἐπινοητικῶς 354, 477

ἐπίνοια 11, 106; 44, 247; 45, 258, 260; 46, 262; 48, 274; 49, 280, 284; 50, 290, 293; 56, 344; 65, 424; 66, 435, 439; 70, 42; 97, 273; 125, 8, 12; 144, 154; 147, 176; 153, 44; 157, 67; 159, 89; 160, 94, 98; 161, 104; 162, 111; 163, 112; 169, 168; 170, 174, 181; 171, 182, 185, 188, 190; 172, 194; 173, 203; 174, 208; 179, 238 (2), 239; 180, 245, 247, 251; 182, 263, 265; 183, 271, 275, 278; 187, 302; 189, 322; 190, 322, 327; 191, 350; 195, 383; 195, 2; 196, 6, 8; 207, 113; 244, 72; 270, 286; 294, 3; 295, 14; 296, 16; 298, 36; 299, 42; 300, 49, 54; 301, 58; 304, 76, 81; 305, 86; 306, 91; 307, 96; 310, 114, 115; 312, 127; 313, 138; 314, 146; 334, 308, 312; 344, 391; 345, 396, 398; 346, 408, 409, 410; 350, 444; 351, 453; 352, 457; 354, 479; 355, 488, 489; 356, 495, 498; 358, 509, 511; 359, 523; 362, 548, 550; 363, 559; 387, 3, 5; 389, 30; 395, 72, 75, 77; 396, 90; 397, 94; 403, 141; 410, 189, 191; 411, 198, 202; 416, 241; 430, 363; 438, 435; 447, 21; 492, 191; 507, 311; 512, 361; 513, 375; 544, 12; 552, 89; 563, 22

ἐπισημειοῦμαι 246, 85

ἐπισημειώσις 401, 130

ἐπομαι 2, 13; 18, 53; 537, 565; 562, 19

ἐπονομάζω 285, 419; 509, 334

ἐπωνυμία 14, 18; 66, 435; 144, 153; 149, 12; 194, 381; 196, 18; 320, 197; 321, 202; 323, 212, 215; 325, 232; 326, 239; 327, 247; 331, 290; 353, 473; 357, 506; 402, 133; 474, 46; 491, 177; 546, 31

ἔργον 6, 54; 51, 302; 98, 280; 121, 464; 122, 472; 186, 300; 228, 301; 229, 318; 230, 325; 234, 360; 236, 383; 237, 5, 9, 11; 246, 83, 86, 87; 251, 120; 268, 272; 306, 91; 317, 170; 442, 466

ἐρμηγεύω 28, 126; 127, 21; 150, 19; 233, 350; 357, 503; 394, 71; 397, 93; 443, 472; 537, 566; 581, 175; 585, 210; 604, 368; 616, 53

ἐρμηγευτικός 395, 80; 575, 114

ἑτερογενής 275, 338

ζωή 12, 7; 51, 301; 52, 315, 316, 317; 53, 319; 55, 332; 68, 9; 70, 32, 36, 37, 39; 102, 312; 117, 427; 149, 11; 152, 36; 153, 44; 155, 57; 157, 67; 158, 82; 164, 127; 165, 130; 182, 264; 183, 274, 276; 186, 296; 230, 326; 235, 376 (2); 236, 387; 253, 135; 298, 39; 348, 420; 350, 436; 367, 16; 419, 267; 446, 17; 447, 20; 454, 80; 456, 96; 457, 106, 109; 459, 116, 123, 129; 460, 133; 462, 145; 467, 190; 469, 5, 8; 470, 12, 15, 16, 17; 471, 18, 22; 478, 72; 479, 79; 483, 108, 111; 484, 114, 115, 118; 485, 128; 487, 135, 144; 488, 147, 153; 489, 158, 160, 162, 163 (2); 490, 169, 172; 491, 179, 180, 181; 504, 287; 506, 307; 507, 310, 314, 316; 508, 321; 509, 329, 333, 334; 510, 338; 511, 354; 512, 361; 513, 365, 369, 370; 515, 387, 390; 516, 396; 518, 413; 519, 423; 522, 446; 526, 477; 528, 493; 529, 502; 530, 507; 531, 517; 536, 555 (2), 556, 560 (2), 561 (2), 563; 539, 599; 541, 609; 584, 195; 595, 297, 301; 601, 346; 626, 7

θεῖον (τό) 23, 88; 25, 101; 27, 116, 120; 29, 130; 66, 435; 82, 157; 100, 300; 138, 100; 143, 140; 145, 159; 146, 163; 203, 74; 211, 148; 212, 156, 160; 232, 342, 348; 233, 359; 263, 225; 265, 242; 268, 269; 304, 78; 343, 381; 390, 40; 397, 92; 420, 270; 429, 359; 448, 29; 449, 37; 501, 259; 516, 397; 519, 420; 521, 436, 439; 552, 97, 98; 557, 132; 577, 137; 582, 176; 583, 188; 585, 204; 586, 217; 606, 387

θέλημα 79, 130; 123, 475; 214, 184; 215, 186, 196; 216, 199, 200, 203; 217, 205; 228, 299, 308; 229, 318; 245, 78; 260, 201; 261, 208; 266, 245, 249; 277, 344

θεογνωσία 228, 303; 261, 206

θεολόγος 42, 230; 326, 241; 365, 574; 389, 20; 409, 180

θεόπνευστος 106, 351; 109, 377; 302, 62; 312, 133; 438, 433; 440, 449; 444, 477; 590, 248

θεοποιέω 100, 302; 547, 38

θεοποιός 205, 91; 384, 150

θεοπρεπής 15, 33; 55, 335; 62, 399; 63, 410; 141, 122; 234, 362; 235, 374; 257, 180; 377, 100; 472, 27; 503, 277; 515, 385; 516, 393; 580, 162

θεοπρεπώς 58, 364; 265, 243

θεότης 15, 28; 21, 72; 26, 115; 27, 119; 59, 372, 374; 62, 397, 400;

63, 406, 407; 64, 413; 223, 253; 294, 4; 297, 29; 298, 33; 331, 283; 381, 125; 382, 131, 134, 137, 139; 383, 143, 145; 384, 152; 395, 74; 498, 235

θεοφάνεια 349, 428; 419, 264

θέσις 116, 417; 134, 65; 142, 136; 148, 6; 160, 94; 170, 174; 241, 45; 251, 126; 287, 441; 391, 48; 411, 206; 582, 179; 594, 291

θεωρία 49, 288; 115, 415; 181, 257; 222, 243; 227, 299; 232, 341; 352, 459; 354, 476; 388, 11; 427, 333; 447, 23; 551, 79; 572, 89; 574, 102

θιγγάνω 138, 104

ιδιότης 38, 208; 71, 53; 104, 330; 247, 92; 250, 115; 275, 338; 297, 29; 352, 461

ιδιωτισμός 606, 394

ιδίωμα 43, 244; 63, 405; 294, 5; 298, 33; 420, 277; 550, 71; 597, 313

ισοδυναμέω 19, 59; 207, 113; 293, 487; 381, 128; 410, 189; 559, 147; 496, 223; 618, 70; 620, 90; 624, 123

ισοδύναμος 542, 611

ισοτιμία 588, 235

ιστορία 85, 178; 91, 234; 119, 445; 120, 450; 202, 66; 226, 289; 238, 21; 264, 230; 288, 443; 415, 233; 426, 328; 433, 388

ιστορικός 85, 178; 278, 357; 285, 422; 292, 483

ιστορικώς 255, 157

κακοσυνθέτως 607, 397

καταλαμβάνω 43, 244; 83, 167; 88, 204; 89, 212, 219; 115, 414; 141, 127; 158, 74; 192, 357; 194, 376; 204, 78; 315, 159; 369, 28; 370, 39; 457, 109; 463, 158; 474, 43; 477, 64; 490, 169; 543, 10; 578, 141, 147; 583, 184; 585, 204

καταληπτικός 12, 11; 94, 253; 575, 113

καταληπτός 446, 19; 451, 54; 463, 156; 506, 309

κατάληψις 64, 412; 69, 21; 79, 131; 86, 183; 101, 311; 107, 356; 115, 411; 168, 159; 228, 306; 476, 56; 573, 99; 574, 103; 578, 138

κατάχρησις 58, 365; 437, 422; 459, 122

κατονομάζω 25, 101; 148, 6; 198, 36; 239, 28; 271, 304, 307; 274, 326; 317, 169; 322, 206; 327, 246, 248; 328, 257; 354, 475; 357, 500; 386, 165; 387, 3; 390, 40; 396, 89; 397, 92; 401, 121; 406, 161; 437, 430; 439, 441; 444, 478; 473, 42; 508, 323; 584, 197; 591, 256; 604, 374; 610, 416

κλήσις 53, 323; 59, 374; 148, 3; 165, 138; 262, 217; 266, 248; 270, 286; 275, 336; 285, 429; 298, 34; 303, 71; 317, 171, 173; 326, 240; 327, 248; 331, 291; 332, 295; 352, 462; 355, 491; 357, 505; 408, 179; 412, 210; 432, 381; 433, 387; 498, 236; 547, 45; 553, 104; 577, 131; 584, 201

κτίζω 32, 165; 232, 345; 384, 150

κτίσις 31, 157; 32, 164; 67, 5; 70, 33; 78, 126; 79, 128; 81, 145; 87, 195; 103, 323; 123, 476, 479; 164, 120 (2); 198, 37; 213, 165, 166, 167; 214, 175; 218, 218; 223, 254, 255; 225, 282, 285; 250, 112; 258, 186; 265, 242; 266, 249; 270, 288; 271, 296; 272, 311; 273, 315; 277,

- 346; 406, 162; 457, 105; 498, 233; 535, 551; 544, 15; 549, 55; 583, 186; 584, 194
- PG 11:*  
κτίσμα 13, 13; 32, 167; 53, 323; 64, 417; 154, 50; 231, 332; 583, 191
- J 102:*  
κτίστης 31, 155  
κτιστός 15, 25, 29; 69, 25; 213, 163, 164; 214, 174; 370, 35  
κύριος (ὁ) 4, 29; 8, 65; 10, 98; 15, 28; 51, 302, 305; 64, 417; 66, 430; 87, 195; 94, 252, 254; 119, 446; 122, 472; 151, 32; 155, 55; 215, 196; 233, 354; 243, 62; 249, 106; 259, 191; 294, 3; 295, 14; 296, 20; 298, 38; 300, 49; 302, 61; 306, 93; 313, 144; 325, 236; 331, 288; 347, 417; 348, 418, 421, 423; 349, 433 (2); 350, 439; 351, 452; 353, 464; 354, 483; 355, 484, 491; 356, 493, 497; 358, 509, 512; 362, 548; 364, 570; 394, 67; 420, 273; 424, 311, 313; 425, 318; 442, 463; 598, 326; 599, 332; 612, 16  
κύριος 62, 396, 399; 148, 2; 285, 430; 289, 457; 298, 34; 304, 74; 315, 154; 588, 232  
κυριότης 290, 464; 291, 472  
κυρίως 40, 222; 63, 411; 346, 409; 581, 164; 591, 256  
μεταγενής 54, 324; 165, 137; 170, 180  
μεταλαμβάνω 17, 46; 133, 58; 231, 331; 286, 433; 326, 240; 331, 288; 349, 433; 353, 467; 357, 507; 499, 242; 584, 201; 623, 116; 624, 122  
μετάληψις 133, 54; 501, 259; 618, 67; 620, 91; 624, 124  
μετάνοια 425, 317  
μετάστασις 86, 182  
μετασχηματισμός 135, 75

- μεταχώρησις 48, 277  
μεταχωρέω 473, 37  
μετέχω 251, 125; 260, 202; 336, 331; 483, 109 (2); 514, 382; 542, 614; 596, 310; 618, 79  
μετονομάζω 275, 333  
μετουσία 70, 37, 38; 251, 123; 332, 294; 419, 261; 422, 299; 499, 244; 503, 278; 618, 67, 73, 77; 619, 83  
μονογενής 12, 5; 14, 21; 15, 36; 16, 38; 17, 43; 18, 49; 21, 26; 109, 114; 42, 235; 51, 300, 306; 57, 349; 58, 361; 59, 374; 64, 415; 83, 166; 125, 5; 209, 129; 210, 142, 146; 214, 176; 297, 26, 29; 298, 32; 304, 75; 313, 142; 328, 255; 330, 273; 331, 285; 359, 526; 363, 558, 564; 364, 566; 366, 6; 369, 28, 33; 370, 39; 373, 69; 375, 84; 379, 112; 383, 140; 389, 20; 390, 34; 455, 84; 488, 146; 498, 234; 536, 557; 556, 125; 560, 157; 607, 400; 608, 409; 610, 415  
μονοειδής 33, 176; 131, 41; 475, 50  
μυσταγωγέω 320, 195; 414, 230  
ὁμογενῶς 372, 53  
ὁμοιότης 199, 44; 233, 359; 256, 167; 337, 332; 366, 5; 419, 259; 435, 405; 612, 22  
ὁμολογέω 14, 21; 27, 119; 34, 177; 134, 63; 136, 78; 148, 6; 164, 125; 165, 129, 137; 170, 173; 196, 12; 214, 180; 231, 329; 270, 285; 297, 25; 356, 495; 464, 164, 166; 465, 174; 495, 210, 214; 496, 220; 498, 234; 500, 254; 517, 405; 522, 447; 534, 541; 544, 17; 550, 70; 551, 75; 552, 96; 553, 106; 557, 133; 558, 138; 595, 300; 610, 420

- ὁμολογία 16, 37; 66, 429; 141, 126; 464, 167; 465, 173; 489, 156; 595, 298  
ὁμοσύνοσις 539, 597  
ὁμότημος 52, 314; 60, 380; 291, 473; 364, 570; 455, 85  
ὁμοπύλωσις 16, 40; 137, 94  
ὁμωνυμία 306, 90; 309, 105; 324, 228  
ὄνομα 15, 33, 35; 17, 45; 21, 77; 23, 90 (2); 24, 95; 25, 105; 27, 116; 28, 124; 29, 139; 30, 149; 31, 159; 34, 180; 35, 184, 185; 37, 199; 38, 208; 39, 213; 40, 221; 41, 224; 55, 337; 58, 366; 60, 379, 384; 62, 400; 63, 407, 410; 87, 199; 89, 221; 102, 315; 103, 325; 104, 328, 330; 120, 450; 125, 3, 7; 130, 39; 131, 40, 47; 133, 54, 60; 135, 73, 74; 142, 132, 135; 143, 141; 145, 156, 158; 147, 169, 179; 148, 5; 150, 18; 151, 30; 152, 36, 39; 153, 44; 156, 61; 157, 67, 71; 159, 85; 160, 94, 95; 163, 117; 164, 122 (2), 125; 165, 133, 134, 135; 167, 149, 153; 168, 155; 169, 166, 171; 170, 174, 177; 172, 195; 173, 200, 201, 204; 174, 207, 211; 175, 215; 177, 226; 178, 232; 179, 239; 180, 251; 192, 359, 362; 193, 368; 194, 377, 379; 202, 65; 203, 71; 204, 81, 83, 84; 214, 183; 232, 345; 237, 2; 239, 26; 240, 38; 241, 42, 45; 244, 68; 245, 76; 246, 82, 89; 250, 118; 251, 126; 253, 143; 254, 145, 155; 255, 162; 262, 216; 264, 228; 269, 274; 270, 286, 290; 271, 299, 301, 305; 272, 310, 312; 275, 328, 334, 335, 337; 278, 365; 280, 378; 281, 392; 282, 396; 283, 401, 405, 408; 285, 427; 287, 438, 441; 288, 446; 292, 486; 295, 14; 296, 16, 19; 297, 27, 31; 298, 32, 37, 40, 41; 299, 42; 300, 51, 53; 301, 59; 302, 61; 302, 66; 303, 69, 72; 305, 85; 310, 118; 312, 128; 313, 143; 314, 347; 315, 153, 155; 316, 166; 318, 181; 319, 186; 321, 203; 325, 236; 326, 238; 328, 259; 330, 276; 331, 278, 281, 283, 288; 332, 293, 297; 334, 309; 335, 321, 323, 324; 343, 385; 347, 413; 348, 423; 350, 438, 440; 351, 454; 353, 468; 354, 474, 476; 355, 485 (2), 487, 489; 356, 494; 357, 501, 503; 357, 508; 363, 561; 371, 46; 372, 52; 380, 123; 381, 124, 129, 130; 382, 136; 385, 158; 389, 22, 23, 25; 390, 35; 391, 44, 48; 392, 55; 393, 62; 395, 74, 78; 398, 106; 399, 113; 402, 137, 138; 403, 146; 405, 157; 406, 165; 407, 167; 409, 186; 411, 205; 413, 216; 423, 303, 304; 432, 380, 384; 433, 389; 434, 398, 400; 435, 402, 403, 407; 436, 413, 416; 437, 421, 422, 425; 438, 433, 438; 441, 455, 461; 442, 464, 465; 446, 14; 454, 79; 456, 94; 458, 115; 472, 28; 474, 43, 47; 478, 70; 479, 79, 81; 480, 92; 487, 137; 488, 149; 489, 157; 490, 171, 173; 491, 180; 492, 191; 493, 197 (2); 494, 203, 206; 495, 211, 213, 214; 497, 228, 230; 501, 264; 502, 272; 503, 274, 277, 278; 506, 304; 507, 316; 509, 336; 510, 341; 513, 373, 375; 515, 386; 516, 392; 518, 410, 411, 418; 523, 458; 527, 489; 528, 494; 530, 509; 532, 521,

530; 533, 535; 534, 543; 537, 573; 538, 587; 539, 591; 544, 18; 545, 22; 546, 33; 548, 51; 559, 148; 565, 34; 577, 136; 580, 157, 158, 159; 581, 173; 582, 176, 178; 583, 188; 584, 201; 585, 206; 586, 216; 587, 221, 222; 588, 226, 232, 233; 589, 238, 240, 242; 590, 245; 591, 261; 592, 269; 593, 277; 594, 288; 604, 370; 606, 385, 387; 621, 100

*ὀνομάζω* 6, 49; 12, 9; 18, 49; 23, 87; 24, 98; 25, 108; 31, 156, 157; 33, 175; 45, 260; 52, 309; 53, 323; 55, 336; 58, 367; 87, 197; 103, 327; 134, 62; 135, 67; 137, 90; 147, 171; 149, 9; 153, 41; 154, 53; 155, 59; 158, 82; 160, 99; 162, 107; 167, 147, 148; 192, 361; 194, 378; 196, 19; 197, 31; 202, 67; 240, 31, 33, 36; 245, 73; 262, 215; 266, 252; 268, 266; 270, 293; 278, 359; 279, 369; 281, 387; 284, 409; 287, 435; 292, 484; 296, 19; 297, 25; 298, 33; 299, 43; 304, 79; 323, 218; 327, 250; 330, 273; 335, 318; 349, 427; 350, 439; 352, 463; 354, 477; 371, 50; 376, 89; 386, 167; 389, 21, 30; 390, 31; 396, 86; 398, 102; 437, 425; 438, 437; 412, 208; 421, 284; 439, 438; 441, 459; 447, 21; 452, 59; 454, 81; 456, 100; 477, 66; 489, 167; 491, 176; 494, 204; 497, 227; 498, 238; 507, 311; 508, 327; 512, 361, 362; 545, 21, 22; 552, 98; 573, 98; 580, 160; 585, 211; 588, 233; 592, 268; 596, 304

*ὀνομασία* 193, 373; 196, 13; 356, 495

*ὀνομαστί* 232, 338; 267, 262; 439, 444

*ὀνομαστικός* 390, 37

*ὀνομαστικός* 553, 104; 576, 129; 577, 131; 587, 223

*ὀνοματοποιέω* 147, 176; 162, 111; 304, 78; 409, 182

*ὀνοματοποιῶ* 148, 1; 547, 41

*ὀύσια* 12, 11; 15, 30; 19, 63, 64; 20, 65, 68; 21, 73, 74; 22, 83; 29, 132, 135, 142 (2); 30, 144, 145 (2), 148 (2); 31, 153, 156, 158, 160; 32, 161, 163, 166; 33, 170, 171, 173, 175; 34, 180; 35, 184, 187; 39, 213, 215; 40, 220; 41, 228; 43, 243; 57, 349; 62, 399; 65, 427; 67, 3; 69, 25; 71, 67, 70; 93, 251; 97, 271; 100, 303; 102, 319; 105, 346; 106, 353; 107, 357; 111, 391; 117, 428; 119, 442; 125, 4; 141, 130; 144, 151; 150, 16; 154, 52; 158, 81; 173, 199; 174, 210; 175, 218; 177, 225; 178, 232; 194, 380; 209, 128; 210, 141; 270, 289; 297, 28; 298, 33; 310, 118, 119; 312, 130; 314, 146; 331, 289; 359, 526, 528; 362, 549; 374, 73; 375, 84; 377, 98; 379, 101; 378, 108; 379, 110, 114; 380, 118, 119, 122, 123; 382, 132, 137; 383, 142, 144; 384, 148, 154; 386, 162, 165, 167, 168; 388, 13; 390, 32; 456, 94; 463, 156, 158; 464, 170; 465, 171; 475, 49; 477, 68; 482, 105; 483, 108, 111; 484, 115, 116, 120; 485, 121, 125; 486, 133, 134; 489, 162; 504, 282; 505, 294; 518, 415; 519, 421; 528, 496, 497; 529, 505, 506; 528, 497; 531, 512, 516; 532, 520, 522, 527; 539, 596; 548, 51; 551, 82; 554,

113; 555, 115, 118, 120; 556, 122, 125, 126, 128 (2); 557, 133; 558, 136, 137; 559, 145, 146; 584, 194; 586, 215; 589, 241; 606, 386, 387; 607, 399, 400; 608, 403, 409; 609, 412; 610, 415, 416, 421; 612, 14; 615, 43, 44

*ὀύσιω* 231, 333

*ὀύσιώδης* 589, 240

*παράστασις* 261, 207

*παρωνυμία* 41, 227

*πατήρ* 15, 30, 34; 16, 39, 41; 17, 44; 18, 48, 49; 21, 73; 29, 133, 136, 141; 31, 153, 155, 158; 32, 165; 33, 174; 34, 178; 35, 186; 37, 200; 38, 205; 41, 226; 51, 301; 52, 312, 318; 53, 319, 321, 323; 57, 349; 60, 381; 64, 416; 84, 175; 209, 129; 210, 139; 212, 161; 213, 169, 171, 173; 214, 176, 177; 215, 186, 197; 216, 198 (2), 199 (2), 200, 201, 202, 203 (2); 217, 204, 205, 209; 330, 275; 350, 434; 366, 11, 12; 367, 14; 368, 20, 21, 26; 369, 27, 34; 370, 39, 41; 371, 44, 49; 372, 50; 373, 68; 377, 98; 379, 109, 112; 389, 22, 29; 390, 34, 35; 465, 171; 467, 188; 485, 124; 486, 132; 489, 155, 162; 490, 169, 172; 491, 180; 493, 196, 198, 199; 494, 203, 204; 495, 209, 210; 496, 217, 222; 497, 226, 229, 230; 498, 237; 535, 547; 539, 596, 597; 548, 51; 556, 125; 558, 138, 141; 559, 144; 606, 385; 610, 417, 421; 611, 3; 612, 20; 620, 94, 97; 621, 99, 101, 103; 622, 107, 112, 113, 114; 623, 115, 118, 120; 624, 121, 125

*πατρότης* 371, 47; 374, 79; 493, 197; 494, 207; 495, 212; 558, 137; 559, 143

*περίληψις* 587, 224

*περίνοια* 79, 133; 95, 261; 586, 215

*πνεῦμα* 10, 94, 97; 45, 255; 48, 276; 101, 309; 199, 40, 41; 200, 51; 201, 60; 217, 209; 218, 210, 216; 225, 281; 238, 19; 248, 95; 390, 36; 394, 67; 444, 475; 568, 62

*ποίημα* 403, 144; 596, 303

*ποιότης* 113, 402; 115, 411, 413; 271, 304; 274, 325, 328; 275, 329; 374, 75, 77; 573, 95; 578, 146

*πολυειδής* 42, 237; 71, 58; 109, 376; 145, 160; 302, 64; 374, 74; 405, 154

*πολυειδῶς* 298, 38

*πολυσύνθετος* 302, 65; 502, 271

*πολυωνύμιος* 473, 40

*προαιώνιος* 579, 152

*πρόνοια* 81, 144; 98, 280; 196, 14; 197, 24; 222, 248; 283, 407; 287, 440; 289, 460; 290, 466; 298, 41; 411, 200; 413, 214; 419, 268; 420, 277; 546, 35; 547, 37, 42

*προσεῖναι* 63, 407; 131, 41, 44 (2), 48; 133, 58 (2); 135, 71 (2), 75; 140, 115 (2); 141, 126; 142, 133, 136; 367, 15; 383, 143; 449, 39; 452, 58; 481, 95; 485, 126; 509, 335; 509, 335; 529, 505, 506; 530, 507; 550, 73; 550, 73; 555, 114, 118 (2); 557, 132; 558, 136; 559, 143, 144; 569, 64; 593, 278; 596, 302; 606, 386

*προσηγορία* 11, 105; 24, 97; 29, 131; 30, 150; 39, 213; 43, 246; 52, 311; 82, 158; 125, 3; 144,

155 ; 150, 25 ; 154, 52 ; 198, 33 ;  
 240, 30 ; 269, 275 ; 270, 294 ;  
 272, 313 ; 274, 324 ; 276, 343 ;  
 278, 363 ; 285, 418 ; 293, 488 ;  
 317, 169 ; 318, 180 ; 319, 189 ;  
 322, 206, 208 ; 323, 220 ; 324,  
 226, 227 ; 331, 292 ; 335, 318 ;  
 351, 451 ; 353, 466, 469 ; 354,  
 480 ; 355, 485, 487 ; 358, 513 ;  
 359, 522, 523 ; 390, ; 403, 147 ;  
 417, 247 ; 457, 107 ; 489, 167 ;  
 494, 201, 207 ; 496, 217 ; 499,  
 243 ; 512, 363 ; 513, 372 ; 518,  
 416 ; 532, 524 ; 538, 580 ; 545,  
 19 ; 546, 28 ; 547, 41 ; 551, 84 ;  
 552, 90 ; 577, 132, 135 ; 584, ;  
 593, 273 ; 600, 343 ; 603, 365  
*πρόσταγμα* 55, 334 ; 85, 179 ; 198,  
 37 ; 206, 105 ; 225, 281 ; 231,  
 333 ; 232, 343, 344 ; 265, 242 ;  
 274, 327 ; 285, 420 ; 312, 127  
*προστάτης* 411, 196 ; 562, 14 ; 566,  
 41  
*προστάτω* 206, 103 ; 240, 36  
*προσφυής* 40, 221 ; 151, 30 ; 407,  
 167 ; 417, 246 ; 546, 35 ; 547,  
 42 ; 575, 112 ; 577, 134 ; 586,  
 216 ; 587, 221  
*προσφύομαι* 602, 355  
*προσφυώς* 131, 46 ; 145, 157 ; 148,  
 2 ; 304, 74 ; 335, 317, 320 ; 403,  
 147 ; 409, 186 ; 490, 172 ; 590,  
 244  
*πρόσωπον* 94, 257 ; 105, 350 ; 238,  
 17 ; 288, 447 ; 567, 52  
*προτιμάω* 407, 169  
*πρότιμος* 8, 67 ; 183, 278  
*προϋπάρχω* 165, 129 ; 552, 91  
*προϋφίστημι* 150, 15, 21 ; 165, 136 ;  
 170, 172 ; 178, 233  
*πρωτότυπος* 89, 210 ; 215, 190,  
 193 ; 224, 269  
*ῥήμα* 18, 50 ; 19, 57, 60 ; 37, 199 ;  
 41, 227 ; 61, 385 ; 64, 419 ; 66,

431 ; 78, 127 ; 94, 257 ; 105,  
 350 ; 128, 28 ; 136, 79, 82 ; 137,  
 87, 94 ; 141, 129 ; 148, 7 ; 150,  
 17 ; 157, 71 ; 160, 93, 95 ; 163,  
 117 ; 164, 122 ; 165, 132 ; 168,  
 156, 159 ; 195, 4 ; 197, 20, 26 ;  
 199, 42 ; 202, 63 ; 205, 93 ; 207,  
 108, 112 ; 209, 124, 128, 130 ;  
 212, 161 ; 213, 168, 170 ; 218,  
 210, 212, 216 ; 219, 224 ; 220,  
 227, 229 ; 221, 232, 235 ; 225,  
 278, 282, 284 ; 227, 296 ; 231,  
 333 ; 232, 337 ; 234, 365 ; 237, 2,  
 13 ; 238, 19, 23 ; 242, 49 ; 244,  
 68 ; 250, 111, 118 ; 253, 140 ;  
 254, 148 ; 259 ; 264, 228, 233 ;  
 265, 238 ; 266, 245, 248, 247 ;  
 268, 272 ; 271, 296 ; 278, 365 ;  
 281, 390 ; 283, 400 ; 288, 448 ;  
 291, 474 ; 295, 12 ; 309, 106 ;  
 312, 132 ; 326, 240 ; 329, 264 ;  
 335, 326 ; 336, 328 ; 359, 530 ;  
 360, 537 ; 390, 35 ; 391, 43 ; 392,  
 51 ; 393, 62, 66 ; 394, 70 ; 395,  
 73 ; 397, 99 ; 398, 105 ; 402,  
 134 ; 405, 156 ; 409, 187 ; 413,  
 213 ; 414, 218, 220, 230 ; 416,  
 241, 244 ; 420, 275 ; 445, 1 ; 451,  
 57 ; 453, 68 ; 456, 92, 97 ;  
 458, 115 ; 479, 77 ; 506, 303 ;  
 514, 378 ; 526, 476 ; 538, 576 ;  
 552, 95, 96 ; 553, 100 ; 568, 61 ;  
 574, 108 ; 576, 117, 126, 128 ;  
 579, 151 ; 581, 169 ; 590, 245 ;  
 592, 269 ; 593, 276 ; 613, 30 ;  
 617, 56, 66  
*ῥηματικός* 576, 129  
*ῥήσις* 46, 264 ; 153, 43 ; 257, 176 ;  
 263, 222 ; 294, 1 ; 331, 287 ; 446,  
 12 ; 450, 42 ; 481, 94 ; 511, 351 ;  
 592, 265 ; 613, 30 ; 617, 56  
*σημαίνω* 19, 61 ; 24, 93 ; 25, 103 ;  
 26, 111 ; 28, 125 ; 29, 132, 133,  
 138 ; 35, 184 ; 38, 209 ; 39, 213 ;

40, 220 ; 43, 246 ; 60, 383 ; 70,  
 34 ; 134, 64 ; 135, 72 ; 137, 93 ;  
 147, 179 ; 156, 64 ; 174, 209 ;  
 179, 241 ; 213, 168 ; 233, 358 ;  
 257, 179 ; 272, 310 ; 297, 30 ;  
 302, 66 ; 303, 71 ; 319, 186 ; 323,  
 219 ; 357, 503, 507 ; 367, 16 ;  
 371, 46 ; 384, 148 ; 385, 159 ;  
 398, 105 ; 436, 414 ; 456, 95, 97 ;  
 472, 30, 32, 35 ; 474, 44, 46 ;  
 478, 75 ; 484, 114 (2), 118, 119 ;  
 494, 201 ; 495, 209 ; 496, 224,  
 225 ; 499, 243 ; 502, 267, 268,  
 273 ; 512, 363, 364 ; 513, 368,  
 375 ; 516, 399 ; 518, 415 ; 520,  
 432 ; 524, 459, 463 ; 533, 536 ;  
 555, 115 ; 559, 146, 150 ; 560,  
 154, 156 ; 593, 275, 283 ; 593,  
 285 ; 600, 343 ; 603, 366 ; 612,  
 15  
*σημαντικός* 34, 181 ; 150, 24 ; 252,  
 129 ; 270, 293 ; 271, 299, 308 ;  
 292, 481 ; 302, 64 ; 343, 383 ;  
 355, 486 ; 356, 497 ; 410, 192 ;  
 484, 116 ; 485, 128 ; 515, 391 ;  
 546, 30 ; 551, 83 ; 559, 147 ; 593,  
 279  
*σημαντικῶς* 452, 59  
*σημασία* 19, 60 ; 25, 105, 108 ; 31,  
 159 ; 39, 215 ; 40, 221 ; 43, 242 ;  
 131, 41, 46 ; 133, 55 ; 145, 160 ;  
 151, 33 ; 173, 199 ; 217, 206 ;  
 225, 284 ; 237, 14 ; 259, 196 ;  
 275, 329, 337 ; 278, 367 ; 280,  
 378 ; 282, 397 ; 303, 68 ; 304,  
 78 ; 309, 111 ; 318, 181 ; 332,  
 297 ; 335, 324 ; 354, 481 ; 431,  
 378 ; 472, 36 ; 479, 82 ; 495, 211,  
 214 ; 496, 223 ; 497, 230 ; 498,  
 236 ; 503, 278 ; 532, 523, 530 ;  
 538, 583 ; 555, 120 ; 582, 176,  
 178 ; 593, 284 ; 594, 286 ; 612,  
 12 ; 613, 29  
*σημεῖον* 89, 224, 226 ; 124, 482 ;  
 243, 66 ; 296, 18 ; 391, 48 ; 428,  
 346 ; 589, 241 ; 616, 50  
*σημειῶω* 160, 95 ; 577, 131, 134  
*σημειώσεις* 46, 268, 269 ; 288, 449  
*σημειωτικός* 283, 405 ; 577, 132  
*σκοπέω* 163, 112 ; 176, 223 ; 316,  
 167  
*σκοπός* 21, 71 ; 50, 292 ; 129, 32 ;  
 170, 175 ; 176, 222 ; 187, 304 ;  
 249, 104 ; 259, 189 ; 300, 50 ;  
 306, 95 ; 329, 263 ; 352, 454 ;  
 359, 516 ; 361, 541 ; 371, 42 ;  
 480, 91 ; 482, 102 ; 484, 113 ;  
 573, 101 ; 590, 249 ; 617, 65  
*σοφία* 13, 12 ; 37, 201 ; 66, 437 ; 70,  
 27 ; 78, 125 ; 89, 206 ; 100, 292 ;  
 122, 467, 468, 470 ; 154, 50 ;  
 196, 16 ; 223, 257 ; 224, 261,  
 263 ; 278, 357 ; 283, 401 ; 330,  
 273 ; 400 ; 403, 146 ; 407, 168 ;  
 429, 356, 361 ; 472, 26 ; 476, 58 ;  
 518, 413 ; 522, 441 ; 537, 567 ;  
 568, 62 ; 569, 64 ; 570, 70 ; 583,  
 190 ; 626, 8  
*στέργησις* 65, 424 ; 531, 516 ; 563,  
 26 ; 565, 38 ; 591, 259, 260  
*στερητικός* 565, 34 ; 580, 159  
*στοιχείον* 77, 110 ; 95, 259 ; 117,  
 426 ; 222, 247 ; 250, 110 ; 251,  
 120 ; 274, 323 ; 275, 331 ; 277,  
 347 ; 389, 18  
*συγγένεια* 76, 107 ; 85, 180 ; 86, 187  
*συγγενής* 48, 277 ; 211, 150  
*συγγενῶς* 410, 190  
*συλλαβή* 36, 191 ; 82, 155 ; 137, 96 ;  
 168, 156, 159 ; 202, 69 ; 203, 72 ;  
 271, 302 ; 276, 341 ; 291, 472 ;  
 416, 243  
*συλλογίζομαι* 60, 382 ; 599, 334  
*συλλογισμός* 81, 150 ; 83, 168 ; 328,  
 254 ; 617, 64 ; 619, 87 ; 623, 116  
*συμμετανοέω* 425, 318



συμμετέχω 8, 66 ; 321, 203 ; 331, 277  
 συμπληρώω 415, 236 ; 499, 244  
 σύμπνοια 109, 379  
 συμφυής 204, 87  
 συνακολουθέω 332, 295  
 σύνδεσμος 237, 3  
 σύνθεσις 23, 89 ; 24, 99 ; 29, 130 ; 30, 151 ; 111, 387 ; 179, 244 ; 204, 78 ; 210, 142 ; 428, 339, 341 ; 429, 352 ; 475, 51 ; 483, 108 ; 489, 158  
 σύνθετος 27, 117 ; 113, 401 ; 203, 77 ; 204, 78, 88 ; 501, 258, 265 ; 536, 554, 560 ; 557, 132 ; 558, 136  
 συνίστημι 15, 27 ; 35, 186 ; 41, 225 ; 77, 109, 112 ; 79, 131 ; 165, 133 ; 166, 142 ; 209, 134 ; 213, 165 ; 225, 287 ; 228, 299 ; 236, 386 ; 249, 107 ; 250, 114 ; 266, 244, 248 ; 267, 259 ; 269, 279 ; 270, 291 ; 307, 96 ; 340, 364 ; 351, 450 ; 356, 498 ; 372, 59 ; 373, 64, 66 ; 508, 325 ; 555, 117  
 συνολογέω 66, 434 ; 622, 113  
 συνονομάζω 353, 465 ; 478, 75  
 συντίθημι 11, 109 ; 18, 51 ; 38, 210 ; 41, 228 ; 93, 243 ; 165, 138 ; 177, 225 ; 180, 249 ; 258, 183 ; 279, 370 ; 296, 19 ; 320, 190 ; 379, 110 ; 385, 158 ; 403, 141 ; 428, 342 ; 469, 4 ; 484, 118 ; 485, 126 ; 522, 450 ; 524, 460 ; 528, 500 ; 533, 539 ; 545, 20 ; 560, 156 ; 609, 411, 413 ; 610, 417  
 σύστασις 75, 95 ; 146, 164 ; 160, 96 ; 166, 147 ; 170, 177 ; 177, 230 ; 180, 249 ; 222, 249 ; 224, 269 ; 250, 108 ; 257, 174 ; 321, 199 ; 338, 347 ; 339, 354 ; 416, 240 ; 459, 129 ; 550, 67 ; 583, 183  
 σχέσις 206, 98 ; 335, 316 ; 337, 337, 338 ; 353, 471 ; 363, 560 ; 373, 62 ; 459, 119 ; 482, 103 ; 558, 142  
 σχετικός 497, 230  
 σχήμα 19, 62 ; 116, 416 ; 133, 59 ; 136, 79 ; 203, 75, 76 ; 204, 85, 86 ; 248, 98 ; 281, 389 ; 286, 431 ; 331, 284 ; 379, 113 ; 421, 284, 291 ; 480, 90 ; 522, 443, 449  
 σχηματισμός 434, 398  
 τεχνάζομαι 388, 15  
 τέχνασμα 567, 51  
 τεχνολογέω 49, 286 ; 65, 422 ; 522, 445 ; 580, 157 ; 590, 250 ; 594, 287  
 τεχνολογία 332, 299 ; 464, 169 ; 563, 27 ; 565, 34 ; 600, 344  
 τεχνολόγος 604, 368  
 τιμάω 16, 39 (2) ; 64, 416 (2) ; 105, 348 ; 163, 119 ; 321, 202 ; 323, 216 ; 328, 259 ; 331, 291 ; 570, 71 ; 625, 3  
 τιμή 51, 299, 305, 307 ; 55, 330, 335 ; 59, 376 ; 157, 68, 69 ; 293, 487 ; 325, 231 ; 330, 277 ; 332, 294, 297 ; 409, 184  
 τίμιος 54, 328 ; 315, 153 ; 316, 165 ; 317, 169, 171 ; 320, 196 ; 321, 199, 203 ; 322, 207 ; 324, 226, 228 ; 326, 238 ; 327, 249 ; 330, 268  
 τρεπτός 519, 426 ; 608, 407  
 υίός 15, 26, 35 ; 16, 39, 40 ; 25, 108 ; 27, 118 ; 29, 128, 131, 133, 136 ; 30, 143, 147 ; 33, 175 ; 34, 176 ; 38, 205 ; 41, 226 ; 42, 237 ; 43, 240, 241 ; 52, 310, 315 ; 53, 322, 323 ; 58, 364 ; 60, 380 ; 63, 409 ; 64, 413, 416 (2) ; 119, 443 ; 120, 456 ; 207, 110 ; 210, 138 ; 212, 162, 163 ; 213, 169, 172, 173 ; 214, 178 ; 215, 185 ; 216, 198 ;

218, 216 ; 248, 99 ; 332, 296 ; 353, 471 ; 366, 11, 12 ; 368, 20, 21, 27 ; 370, 40 ; 373, 69 ; 374, 79 ; 376, 89 ; 377, 101 ; 384, 150 ; 389, 16 ; 390, 32, 34 ; 455, 86 ; 464, 169 ; 486, 134 ; 487, 144 ; 488, 147 ; 489, 157, 160 ; 490, 169, 174 ; 491, 181 ; 497, 229 ; 533, 537, 539 ; 536, 559 ; 556, 124, 126 ; 558, 140, 142 ; 560, 152 ; 608, 403 ; 609, 412 ; 610, 418, 421 ; 618, 67, 74, 77 ; 621, 101  
 ύπαρξις 52, 315 ; 146, 165 ; 163, 115 ; 179, 240 ; 438, 437 ; 476, 61 ; 582, 179 ; 583, 185  
 ύπαρξω 52, 314 ; 162, 107 ; 382, 138 ; 398, 104 ; 461, 143 ; 478, 71 ; 532, 523 ; 589, 242  
 ύπερέχω 95, 263 ; 154, 52 ; 158, 79 ; 327, 246 ; 331, 290 ; 395, 74 ; 418, 251 ; 553, 99 ; 596, 303 ; 598, 320, 324, 325  
 ύπέρκειμαι 544, 15 ; 574, 102 ; 612, 19  
 ύπερκείμενος 18, 47 ; 71, 56 ; 137, 86 ; 146, 163 ; 158, 73 ; 192, 360 ; 194, 376 ; 200, 53 ; 393, 61 ; 459, 121 ; 579, 150 ; 583, 184 ; 613, 28 ; 620, 96  
 ύπογραφή 346, 404 ; 472, 30  
 ύπογράφω 273, 315 ; 381, 131  
 ύπόκειμαι 420, 270 ; 472, 30 ; 489, 159  
 ύποκείμενος 24, 94 ; 32, 163 ; 36, 191 ; 115, 414 ; 118, 432 ; 133, 60 ; 144, 148 ; 145, 157 ; 148, 3 ; 178, 232 ; 237, 14 ; 245, 76 ; 270, 294 ; 271, 297, 298 ; 273, 319 ; 284, 411 ; 293, 489 ; 328, 256 ; 335, 320 ; 353, 471 ; 354, 480 ; 356, 493 ; 373, 67 ; 374, 74, 78 ; 381, 129 ; 390, 35 ; 409, 187 ; 428, 345 ; 431, 373 ; 448, 31 ; 477, 66 ; 479, 84 ; 481, 96 ; 487, 138, 143 ; 488, 152 ; 496, 225 ; 510, 341 ; 513, 365, 366, 372 ; 535, 549 ; 538, 581 ; 546, 30 ; 572, 93 ; 574, 106 ; 577, 135 ; 593, 285 ; 603, 363  
 ύπόληψις 12, 2 ; 55, 329, 335 ; 89, 221 ; 97, 275 ; 99, 288 ; 136, 84 ; 141, 120 ; 147, 176 ; 158, 78 ; 160, 97 ; 192, 359 ; 212, 160 ; 234, 364 ; 226, 291 ; 301, 57 ; 389, 20 ; 409, 180 ; 414, 221 ; 432, 383 ; 439, 441 ; 455, 85 ; 456, 87 ; 470, 17 ; 477, 69 ; 494, 206 ; 501, 258 ; 516, 393 ; 535, 550 ; 576, 119, 125 ; 580, 162  
 ύπόνοια 76, 99 ; 89, 223 ; 96, 268 ; 100, 301 ; 125, 7 ; 141, 125 ; 159, 86 ; 300, 55 ; 437, 430 ; 577, 138  
 ύπόστασις 18, 50 ; 29, 134 ; 35, 185 ; 36, 188 ; 38, 211 ; 39, 217 ; 45, 260 ; 93, 245 ; 124, 487 ; 158, 74 ; 172, 194 ; 222, 245 ; 229, 319 ; 232, 346 ; 236, 381, 384 ; 246, 82 ; 270, 289 ; 273, 318 ; 276, 343 ; 279, 370 ; 334, 310, 315 ; 352, 460 ; 374, 79 ; 376, 91 ; 579, 154 ; 589, 240 ; 612, 23  
 ύποτάττω 108, 373  
 ύφίστημι 9, 73 ; 46, 267 ; 47, 270 ; 106, 353 ; 111, 391 ; 112, 393 ; 136, 78 ; 137, 91 ; 150, 26 ; 169, 167 ; 170, 179 ; 174, 209 ; 175, 213 ; 177, 227 ; 190, 328 ; 283, 403 ; 334, 314 ; 373, 70 ; 416, 239 ; 455, 85 ; 498, 233 ; 531, 517, 518 ; 590, 243  
 φυσικός 206, 98 ; 315, 156 ; 363, 556 ; 558, 141  
 φυσικώς 271, 307  
 φύσις 19, 57 ; 21, 76 ; 23, 89, 90, 91, 88 ; 25, 101 (2) ; 26, 109, 113 ; 27, 116 ; 36, 189 ; 37, 196 ; 38, 209 ; 39, 215 ; 52, 311, 312, 314 ;

54, 327 ; 60, 382, 383 ; 61, 386 ;  
 62, 395 ; 63, 406 ; 64, 417 ; 67, 3,  
 7 ; 69, 25 ; 70, 42 ; 71, 46 ; 76,  
 108 ; 77, 118 ; 81, 447 ; 82, 155 ;  
 86, 185 ; 89, 214, 222 ; 91, 236 ;  
 95, 260, 263 ; 96, 265 ; 100, 303 ;  
 102, 317 ; 103, 326 ; 104, 335 ;  
 106, 352 ; 107, 360 ; 118, 430 ;  
 121, 462 ; 125, 1, 3, 8, 12 ; 130,  
 36 ; 133, 59 ; 138, 101, 105 ; 140,  
 112 ; 141, 120 ; 144, 144, 149 ;  
 145, 156 ; 149, 11 ; 150, 23 ; 151,  
 31, 33 ; 154, 47 ; 157, 68 ; 158,  
 76 ; 161, 100, 102 ; 164, 127 ;  
 165, 137, 138 ; 167, 151 ; 168,  
 155, 157 ; 174, 207, 208 ; 180,  
 247, 249 ; 185, 290 ; 189, 323 ;  
 190, 335 ; 191, 346 ; 193, 370 ;  
 194, 381 ; 195, 384 ; 197, 27 ;  
 204, 85 ; 205, 90 ; 207, 112 ; 210,  
 140 ; 211, 154 ; 212, 158 ; 213,  
 166, 171, 172 ; 214, 182 ; 222,  
 250 ; 225, 286 ; 228, 304, 310 ;  
 230, 321 ; 232, 348 ; 234, 364,  
 368, 369 ; 235, 371 (2) ; 236,  
 381 ; 237, 4, 6, 10, 12 ; 242, 50 ;  
 243, 61, 66 ; 246, 87 ; 251, 120,  
 124 ; 252, 128 ; 254, 153 ; 262,  
 215 ; 270, 292 ; 271, 296, 298 ;  
 272, 310 ; 273, 320 ; 274, 323 ;  
 275, 338 ; 278, 366 ; 283, 402,  
 408 ; 288, 450 ; 290, 463 ; 294,  
 4 ; 297, 27 ; 298, 32 ; 302, 63,  
 65 ; 303, 70 ; 304, 73 ; 317, 169,  
 171, 172, 173 ; 318, 181 ; 322,  
 207 ; 323, 217 ; 324, 224, 227 ;  
 325, 233 ; 327, 245 ; 330, 269 ;  
 331, 291 ; 335, 325, 326 ; 338,  
 347 ; 343, 385 ; 353, 465 ; 354,  
 477 ; 356, 496 ; 358, 510 ; 365,  
 576 ; 370, 36, 38 ; 378, 104 ; 381,  
 128 ; 389, 29 ; 390, 39 ; 391, 41,  
 43, 46 ; 392, 53 ; 393, 60, 62, 63 ;  
 395, 75, 80, 81 ; 396, 87, 90 ;  
 399, 107 ; 400, 116 ; 401, 119 ;  
 408, 178 ; 410, 193 ; 415, 235 ;  
 416, 239 ; 418, 250, 251 ; 419,  
 258, 260 ; 263, 268 ; 424, 314 ;  
 448, 29, 30, 31, 33 ; 449, 41 ;  
 459, 122, 125 ; 460, 137 ; 473,  
 40 ; 475, 49, 54 ; 478, 71, 74 ;  
 483, 109 ; 491, 177 ; 494, 201 ;  
 497, 230 ; 503, 279 ; 507, 314 ;  
 510, 346 ; 531, 519 (2) ; 534, 543,  
 545 ; 535, 550 ; 545, 20, 23, 24,  
 26 (2) ; 546, 27 ; 548, 53 ; 549,  
 57, 58 ; 550, 63, 66, 67, 70, 73 ;  
 551, 75, 83 ; 552, 90 ; 553, 99,  
 102 ; 555, 115 ; 556, 123, 129 ;  
 558, 138, 140, 141 ; 559, 142 ;  
 566, 48, 49 ; 572, 90 ; 573, 98 ;  
 574, 102 ; 576, 122 ; 579, 150,  
 152 ; 581, 174 ; 582, 177, 180 ;  
 583, 185 ; 584, 200, 202 ; 586,  
 214 ; 587, 219 ; 594, 291 ; 595,  
 293 ; 596, 309, 310 ; 597, 318 ;  
 599, 336 ; 603, 364 ; 610, 418 ;  
 617, 59 ; 618, 77 ; 619, 84  
 φῶς 11, 112 ; 12, 6 ; 71, 60 ; 80,  
 139 ; 205, 94 ; 236, 388 ; 247,  
 90 ; 269, 275 (2), 276, 277, 284 ;  
 276, 340 ; 277, 345, 349 ; 278,  
 359, 360, 362, 363 (2) ; 280, 379,  
 380, 382 (2), 384 ; 281, 386 ; 294,  
 7 ; 320, 192 (2) ; 330, 273 ; 347,  
 417 ; 349, 426 (2), 428, 429 ; 601,  
 346  
 φῶς 292, 485  
 φωτιστικός 71, 61  
 χρονικός 277, 355 ; 528, 491  
 χρόνος 54, 327 ; 70, 29 ; 103, 322 ;  
 126, 16 ; 165, 131 ; 183, 274 ;  
 278, 364 ; 287, 440 ; 389, 28 ;  
 482, 104 ; 566, 45 ; 612, 18

## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS .....	7
ABRÉVIATIONS ET SIGLES .....	9
BIBLIOGRAPHIE .....	11
INTRODUCTION .....	15
I. Datation, tradition manuscrite et structuration du <i>Contre Eunome II</i> .....	15
1. Occasion et date du <i>Contre Eunome II</i> .....	15
2. Ordre de transmission du <i>Contre Eunome II</i> dans les différents manuscrits .....	16
3. Le plan du <i>Contre Eunome II</i> .....	19
4. Cohérence interne .....	25
a. L'ordre adopté par Eunome dans le livre II de l' <i>ApAp</i> .....	25
b. L'ordre adopté par Grégoire dans le <i>Contre         Eunome II</i> .....	26
II. LES THÈSES D'EUNOME RELATIVES À LA PENSÉE CONCEPTUELLE DANS LEURS RAPPORTS AVEC SA THÉORIE DU LANGAGE .....	27
1. Un principe épistémologique : il est possible de connaître le nom de la substance divine et donc sa nature .....	27
2. Le jugement négatif d'Eunome sur l'activité concep- tuelle de l'esprit ( <i>épinouia</i> ) .....	30
3. Pensée conceptuelle et nomination des choses : correspondance entre les noms et la nature des choses désignées .....	34
4. Origine divine des noms .....	37

5. Comment les hommes arrivent-ils à connaître les noms imposés par Dieu avant la création des hommes ? .....	40
6. Noms de Dieu : unicité ou multiplicité ? .....	43
7. Nom unique - simplicité de Dieu .....	44
8. Les titres multiples du Christ .....	47
9. Refus de considérer l' <i>agennètos</i> comme expression d'une privation .....	49
10. Basile accusé de considérer Dieu comme issu du rien absolu .....	50
III. LA THÉORIE DU LANGAGE DANS SES RAPPORTS AVEC LA PENSÉE CONCEPTUELLE SELON GRÉGOIRE DE NYSSE ...	52
1. Préliminaires : Raison et foi .....	52
a. Un principe d'ordre épistémologique : les limites de la raison humaine interdisent à celle-ci de comprendre la substance divine ...	53
b. La foi au secours de la raison : l'exemple d'Abraham .....	57
c. Jugement positif sur l'activité conceptuelle de l'esprit humain .....	58
2. Sources et influences .....	61
3. Est-ce que les noms correspondent effectivement à la réalité désignée ? .....	61
a. Est-ce que cette correspondance entre la réalité désignée et le nom est aussi directe que le pense Eunome ? .....	62
b. Le caractère dynamique du langage .....	63
4. Origine humaine et non divine des noms .....	65
a. Les preuves scripturaires d'Eunome sont sans valeur probante .....	65
b. Dieu n'a pas besoin de langage .....	65
c. Recours au texte biblique en vue d'une explication plus claire : Ps 19 (18), 4 <i>Les cieux racontent la gloire de Dieu</i> et Ps 19 (18), 3 <i>Le jour au jour en publie le récit</i> .....	66
d. Origine divine de la raison humaine .....	69
e. Origine humaine des noms et du langage ....	70

5. Le cas des noms divins : même les noms divins sont dus à l' <i>épinouia</i> .....	72
a. Incompréhensibilité de Dieu ne signifie pas inconnnaissance totale de Dieu .....	72
b. La raison humaine, capable de raisonner à partir des activités divines, invente des noms pour définir les attributs de Dieu .....	73
c. C'est par condescendance que Dieu emploie des termes d'origine humaine .....	74
6. Unicité ou multiplicité des noms divins pour désigner Dieu .....	77
a. Devoir de piété ? .....	77
b. Nom divin unique – noms divins multiples ..	78
c. La multiplicité des noms n'équivaut pas à la négation de la simplicité divine .....	79
d. Refus de considérer les noms divins comme synonymes .....	81
e. Le cas de l'homonymie .....	81
7. Les titres multiples du Christ .....	82
8. <i>Agennètos</i> est-il à considérer comme un terme privatif ? .....	84
9. Basile a-t-il vraiment affirmé que « Dieu vient du néant absolu » ? .....	87
TEXTE ET TRADUCTION .....	95
I. INTRODUCTION .....	97
Grégoire reprend le combat contre Eunome .....	97
Fidélité à la voie tracée .....	105
PREMIÈRE PARTIE : principaux points de désaccord ..	109
II. « ÊTRE-INENGENDRÉ » ET « CONCEPT », CLEFS DU SYSTÈME EUNOMIEN .....	109
Le point capital de la foi .....	109
Attaques d'Eunome contre cette foi .....	111
Être-inengendré et simplicité .....	115
Le Fils, simple, mais non inengendré .....	119
Autre exemple .....	121

La notion d' « être sans cause » .....	123
Danger de sabellianisme .....	125
Être-inengendré et pensée conceptuelle .....	129
Rabaissenent de la dignité du Fils .....	133
Manœuvres d'Eunome .....	137
Substance de Dieu et notion d'« inengendré » .....	139
III. PENSER LA NATURE DIVINE EST AU-DESSUS DES CAPACITÉS DE L'HOMME .....	145
Incompréhensibilité de la substance divine .....	145
La foi exemplaire d'Abraham .....	159
Foi et connaissance de Dieu .....	165
Éviter la curiosité indiscreète .....	169
Connaissance limitée de l'homme .....	175
Témoignage de Jean .....	181
IV. COMMENT PENSER ET DIRE DIEU : LE RÔLE DE L'ÉPINOIA .....	185
Position du problème .....	185
Les noms pour dire Dieu .....	189
Connaissance de la substance et connaissance des attributs .....	193
Portée de la particule privative .....	195
DEUXIÈME PARTIE : RÉFUTATION DES THÈSES MAJEURES DE L'APAP D'EUNOME .....	201
A. LA QUESTION DU LANGAGE .....	201
V. ORIGINE DES NOMS ET PENSÉE CONCEPTUELLE .....	
La question .....	201
Origine divine d' <i>agennètos</i> selon Eunome .....	207
Le cas du terme <i>agennètos</i> .....	211
Puissance et limites de l' <i>épinouia</i> .....	219
VI. DIEU NE PARLE PAS À LA MANIÈRE DES HOMMES .....	233
Basile refuse d'admettre l'origine divine des noms .....	233
Dieu parle-t-il à la manière des hommes ? .....	237
Dieu n'a pas besoin de paroles pour parler à son Fils .....	241
Comment comprendre : « Dieu dit » ? .....	249
Interprétation de Grégoire .....	251
Inconséquences d'Eunome .....	259

VII. LA QUESTION DU LANGAGE VUE DU CÔTÉ DE L'HOMME .....	263
L'homme a la faculté de créer des mots .....	263
Une langue unique ? .....	269
L'autorité de Moïse .....	279
Nomination des choses et pensée conceptuelle .....	285
Pouvoir de nomination selon l'Écriture .....	293
Invention des noms et majesté divine .....	297
B. LES MULTIPLES TITRES DU CHRIST .....	301
VIII. LA PENSÉE CONCEPTUELLE ET LES TITRES CHRISTOLOGIQUES .....	301
Objet du débat .....	301
Titres christologiques et <i>épinouia</i> .....	303
Une objection d'Eunome .....	307
Une autre objection .....	313
La vraie visée d'Eunome .....	321
Autres contradictions d'Eunome .....	323
Mise au point .....	327
Les noms du Christ d'après l'Écriture .....	331
Objection d'Eunome .....	335
Basile accusé d'impiété .....	341
C. L'ÊTRE-INENGENDRÉ ET LES ATTRIBUTS DE DIEU .....	347
IX. LE CAS DE L'INCORRUPTIBILITÉ .....	347
Distinction entre Inengendré et Père .....	349
X. ATTRIBUTS DIVINS ET CONCEPTS HUMAINS, ORIGINE DU LANGAGE HUMAIN .....	359
Thèse d'Eunome .....	359
L'homme a besoin du langage articulé .....	361
L'homme et la nomination des choses .....	365
Arguments tirés de la philosophie et de la littérature .....	369
Une objection tirée du Ps 147 (146), 4 .....	383
XI. L'INCORRUPTIBILITÉ DANS SES RAPPORTS AVEC L'ÊTRE-INENGENDRÉ ET LA SUBSTANCE .....	397
Le cas de l'incorruptibilité .....	397
Le cas de l'être-inengendré .....	403
Le cas de la division de la substance .....	409

D. QUESTIONS DE MÉTHODOLOGIE THÉOLOGIQUE .....	415
XII. EUNOME RÉDUIT TOUS LES ATTRIBUTS DIVINS À UN SEUL.	415
Unité de Dieu, diversité des attributs.....	415
L'unité de la substance divine mise en cause ?....	421
Ce qui est dit du Père vaut pour le Fils .....	423
Les attributs de Dieu sont-ils équivalents ? .....	427
Diversité des dénominations et simplicité divine .	431
Un sophisme d'Eunome .....	435
Incorruptibilité et absence de fin .....	447
« Inengendré » et « sans fin » ne sont pas interchangeables.....	455
XIII. POUR EUNOME, LES NOMS DÉSIGNANT LA DIGNITÉ DE DIEU SONT ANTÉRIEURS À L'HOMME AVEC SA PENSÉE CONCEPTUELLE .....	459
Thèse d'Eunome.....	459
Pas d'équivalence entre substance, être-inengendré et immortalité.....	467
XIV. NOMS PRIVATIFS : LEUR PORTÉE QUAND IL S'AGIT DE PARLER DE DIEU .....	471
Eunome refuse la notion de privation.....	471
Connaissance sensible et contemplation des Intelligibles.....	477
Le cas de l'immortalité .....	489
Noms privatifs et transcendance de la nature divine.....	495
Immortalité et substance : le cas du Fils .....	501
E. ERREUR DE FOND DE BASILE ? .....	505
XV. BASILE ACCUSÉ PAR EUNOME D'ENSEIGNER QUE DIEU VIENT DU NON-ÊTRE ABSOLU.....	505
La démarche de Basile.....	505
Contre-sens d'Eunome .....	511
XVI. CONCLUSION .....	515
INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES .....	519
INDEX SÉLECTIF DES MOTS GRECS .....	525
TABLE DES MATIÈRES .....	547

## SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.  
 † J. Daniélou, s.j. ; † C. Mondésert, s.j.  
 Directeur : B. Meunier  
 Conseiller scientifique : P. Mattei

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteurs anciens et titres d'ouvrages anonymes, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection.

Pour une information plus complète, une « liste numérique » est téléchargeable sur le site Internet, à l'adresse suivante : [www.sources-chretiennes.mom.fr](http://www.sources-chretiennes.mom.fr). Elle présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique également les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.

On peut se la procurer aussi au secrétariat de l'Institut des « Sources chrétiennes », 22 rue Sala, F-69002 Lyon (Tél. : 0472777350 et Courriel : [sources.chretiennes@mom.fr](mailto:sources.chretiennes@mom.fr)).

### LISTE ALPHABÉTIQUE (1-563)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	AMPHILOQUE D'ICONIUM Homélie : 552 et 553
ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91
ÆLRED DE RIEVAUX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76	ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des mystères : 25 bis Des sacrements : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis Jacob et la Vie heureuse : 534 La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52	APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359
AMBROSIASIER Contre les païens : 512 Sur le destin : 512	APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145 APOPTHEGMES DES PÈRES, I : 387 - II : 474 - III : 498
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélie mariales : 72	APPONIUS Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I-III : 420 - IV-VIII : 421 - IX-XII : 430
	ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89

ARISTIDE  
Apologie : 470

ATHANASE D'ALEXANDRIE  
Deux apologies : 56 bis  
Discours contre les païens : 18 bis  
Voir « Histoire acéphale » : 317  
Lettre sur les synodes : 563  
Sur l'incarnation du Verbe : 199  
Vie d'Antoine : 400

ATHÉNAGORE  
Supplique au sujet des chrétiens : 379  
Sur la résurrection des morts : 379

AUGUSTIN  
Commentaire de la Première Épitre  
de S. Jean : 75  
Sermons pour la Pâque : 116

AVIT DE VIENNE  
Histoire spirituelle, I-III : 444  
- IV-V : 492  
Éloge consolatoire de la chasteté :  
546

BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172

BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA  
Correspondance, vol. I : 426 et 427  
- vol. II : 450 et 451  
- vol. III : 468

BASILE DE CÉSARÉE  
Contre Eunome : 299 et 305  
Homélie sur l'Hexaéméron : 26 bis  
Sur le Baptême : 357  
Sur l'origine de l'homme : 160  
Traité du Saint-Esprit : 17 bis

BASILE DE SÉLEUCIE  
Homélie pascale : 187

BAUDOIN DE FORD  
Le Sacrement de l'autel : 93 et 94

BÈDE LE VÉNÉRABLE  
Le Tabernacle : 475  
Histoire ecclésiastique du peuple anglais,  
- I-II : 489  
- III-IV : 490  
- V : 491

BENOÎT DE NURSIE  
La Règle : 181-186

BERNARD DE CLAIRVAUX  
Introduction aux Œuvres complètes :  
380  
A la louange de la Vierge Mère : 390  
L'Amour de Dieu : 393  
La Conversion : 457  
Éloge de la nouvelle chevalerie : 367  
La Grâce et le Libre Arbitre : 393  
Lettres, 1-41 : 425  
- 42-91 : 458  
- 92-163 : 556  
Le Précepte et la Dispense : 457  
Office de saint Victor : 527  
Sermons divers, 1-22 : 496  
- 3-69 : 518

- 70-125 : 545  
Sermons pour l'année, I.1 : 480  
- I.2 : 481  
Sermons sur le Cantique, 1-15 : 414  
- 16-32 : 431  
- 33-50 : 452  
- 51-68 : 472  
- 69-86 : 511  
Sermons variés : 526  
Vie de S. Malachie : 367

CALLINICOS  
Vie d'Hypatios : 177

CASSIEN, voir JEAN CASSIEN

CÉSAIRE D'ARLES  
Œuvres monastiques,  
- II. Œuvres pour les moniales : 345  
- II. Œuvres pour les moines : 398  
Sermons au peuple : 175, 243 et 330  
Sermons sur l'Écriture, 81-105 : 447  
Voir aussi VIE DE CÉSAIRE D'ARLES : 536

CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME  
118 : 189 et 190

CHARTREUX  
Lettres des premiers chartreux : 88  
et 274

CHROMACE D'AQUILÉE  
Sermons : 154 et 164

CLAIRE D'ASSISE  
Écrits : 325

CLAUDE DE TURIN  
Commentaire sur le Livre de Ruth :  
533

CLÉMENT D'ALEXANDRIE  
Extraits de Théodote : 23  
Le Pédagogue : 70, 108 et 158  
Protreptique : 2 bis  
Quel riche sera sauvé ? : 537  
Stromate, I : 30  
- II : 38  
- IV : 463  
- V : 278 et 279  
- VI : 446  
- VII : 428

CLÉMENT DE ROME  
Épître aux Corinthiens : 167

CODE THÉODOSIEN, voir LOIS  
RELIGIEUSES...

COMMENTAIRE SUR LA PARAPHRASE CHRÉ-  
TIENNE DU MANUEL D'ÉPICTÈTE : 503

CONCILES GAULOIS DU IV<sup>e</sup> SIÈCLE : 241

CONCILES MÉROVINGIENS (CANONS  
DES) : 353 et 354

CONSTANCE DE LYON  
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320,  
329 et 336

COSMAS INDICOPLEUSTÈS  
Topographie chrétienne : 141, 159  
et 197

CYPRIEN DE CARTHAGE  
A Démétrien : 467  
A Donat : 291  
Ceux qui sont tombés : 547  
La Bienfaisance et les Aumônes : 440  
La Jalousie et l'Envie : 519  
L'Unité de l'Église : 500  
La Vertu de patience : 291

CYRILLE D'ALEXANDRIE  
Contre Julien, I-II : 322  
Deux dialogues christologiques : 97  
Dialogues sur la Trinité : 231, 237  
et 246  
Lettres festales, I-VI : 372  
- VII-XI : 392  
- XII-XVI : 434

CYRILLE DE JÉRUSALEM  
Catéchèses mystagogiques : 126

DÉFENSOR DE LIGUGÉ  
Livre d'étincelles : 77 et 86

DENYS L'ARÉOPAGITE  
La Hiérarchie céleste : 58 bis

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR  
L'OCTAVE DE PÂQUES : 146

DHUODA  
Manuel pour mon fils : 225 bis

DIADOQUE DE PHOTICÉ  
Œuvres spirituelles : 5 bis

DIDYME L'AVEUGLE  
Sur la Genèse : 233 et 244  
Sur Zacharie : 83, 84 et 85  
Traité du Saint-Esprit : 386

A DIOGNÈTE : 33 bis

DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES  
(DIDACHÈ) : 248 bis

DOROTHÉE DE GAZA  
Œuvres spirituelles : 92

ÉGÉRIE  
Journal de voyage : 296

ÉPHREM DE NISIBE  
Commentaire de l'Évangile concordant  
ou Diatessaron : 121  
Hymnes pascales : 502  
Hymnes sur la Nativité : 459  
Hymnes sur le Paradis : 137

EUDOCIE, PATRICIUS, OPTIMUS, CÔME  
DE JÉRUSALEM  
Centons homériques : 437

EUGIPPE  
Vie de S. Séverin : 374

EUNOME  
Apologie : 305

EUSÈBE DE CÉSARÉE  
Voir PAMPHILE, Apologie pour Ori-  
gène : 464 et 465

Contre Hiéroclès : 333  
Histoire ecclésiastique,  
Introduction et index : 73  
- I-IV : 31  
- V-VII : 41  
- VIII-X : 55  
Préparation évangélique, I : 206  
- II-III : 228  
- IV-V, 17 : 262  
- V, 18-VI : 266  
- VII : 215  
- VIII-X : 369  
- XI : 292  
- XII-XIII : 307  
- XIV-XV : 338  
Questions évangéliques : 523  
Vie de Constantin : 559

ÉVAGRE LE PONTIQUE  
Le Gnostique : 356  
Scholies à l'Écclésiaste : 397  
Scholies aux Proverbes : 340  
Sur les pensées : 438  
Traité pratique : 170 et 171

[ÉVAGRE LE PONTIQUE]  
Chapitres des disciples d'Évagre : 514

ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE  
Histoire ecclésiastique : 542

ÉVANGILE DE PIERRE : 201

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124

FACUNDUS D'HERMIANE  
Défense des Trois Chapitres I : 471  
- II.1 : 478  
- II.2 : 479  
- III : 484  
- IV : 499

FAUSTIN (et MARCELLIN)  
Supplique aux empereurs : 504

FIRMUS DE CÉSARÉE  
Lettres : 350

FRANÇOIS D'ASSISE  
Écrits : 285

FULGENCE DE RUSPE  
Lettres ascétiques et morales : 487

GALAND DE REIGNY  
Parabolaire : 378  
Petit livre de proverbes : 436

GÉLASE I<sup>er</sup>  
Lettre contre les Lupercales et dix-  
huit messes : 65

GEOFFROY D'AUXERRE  
Entretien de Simon-Pierre avec Jésus :  
364  
Notes sur la vie et les miracles de  
saint Bernard : 548

GERTRUDE D'HELFTA  
Les Exercices : 127  
Le Héraut : 139, 143, 255 et 331

GRÉGOIRE DE NAREK  
Le Livre de prières : 78

GRÉGOIRE DE NAZIANZE  
Discours, 1-3 : 247  
- 4-5 : 309  
- 6-12 : 405  
- 20-23 : 270  
- 24-26 : 284  
- 27-31 : 250  
- 32-37 : 318  
- 38-41 : 358  
- 42-43 : 384  
Lettres théologiques : 208  
La Passion du Christ : 149

GRÉGOIRE DE NYSSE  
Contre Eunome,  
- I (1-146) : 521  
- I (147-691) : 524  
- II : 551  
La Création de l'homme : 6  
Discours catéchétique : 453  
Homélie sur l'Écclésiaste : 416  
Lettres : 363  
Sur les titres des psaumes : 466  
Traité de la virginité : 119  
Vie de Moïse : 1 bis  
Vie de sainte Macrine : 178

GRÉGOIRE LE GRAND  
Commentaire sur le Cantique : 314  
Dialogues : 251, 260 et 265  
Homélie sur Ézéchiel : 327 et 360  
Homélie sur l'Évangile, I, 1-20 : 485  
- II, 21-40 : 522  
Morales sur Job, I-II : 32 bis  
- 11-14 : 212  
- 15-16 : 221  
- 28-29 : 476  
- 30-32 : 525  
- 33-35 : 538  
Registre des Lettres, I.1 : 370  
- 1.2 : 371  
- II : 520  
Règle pastorale : 381 et 382

GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA)  
Commentaire sur le Premier Livre  
des Rois : 351, 391, 432, 449,  
469 et 482

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE  
Remerciement à Origène : 148

GUERRIC D'IGNY  
Sermons : 166 et 202

GUIGUES I<sup>er</sup> LE CHARTREUX  
Les Coutumes de Chartreuse : 313  
Méditations : 308

GUIGUES II LE CHARTREUX  
Lettre sur la vie contemplative : 163  
Douze méditations : 163

GUILLAUME DE BOURGES  
Livre des guerres du Seigneur : 288

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY  
Exposé sur le Cantique : 82

Exposé sur l'Épître aux Romains,  
I-III : 544  
Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223  
Le Miroir de la foi : 301  
Oraisons méditatives : 324  
Traité de la contemplation de Dieu :  
61

GUILLAUME MONACHI  
Contre Henri schismatique et hérétique : 541

HERMAS  
Le Pasteur : 53 bis

HERMIAS  
Satire des philosophes païens : 388

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM  
Homélie pascale : 187

HILAIRE D'ARLES  
Vie de S. Honorat : 235

HILAIRE DE POITIERS  
Commentaire sur le Psaume 118 :  
344 et 347  
Commentaires sur les Psaumes, I : 515  
Contre Constance : 334  
Sur Matthieu : 254 et 258  
Traité des Mystères : 19 bis  
La Trinité : 443, 448 et 462

HIPPOLYTE DE ROME  
Commentaire sur Daniel : 14  
La Tradition apostolique : 11 bis

HISTOIRE « ACÉPHALE » ET INDEX  
SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES  
D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317

HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48

HONORAT DE MARSEILLE  
Vie d'Hilaire d'Arles : 404

HUGUES DE BALMA  
Théologie mystique : 408 et 409

HUGUES DE SAINT-VICTOR  
Six opusculs spirituels : 155

HYDACE  
Chronique : 218 et 219

IGNACE D'ANTIOCHE  
Lettres : 10 bis

IRÉNÉE DE LYON  
Contre les hérésies, I : 263 et 264  
- II : 293 et 294  
- III : 210 et 211  
- IV : 100 (2 vol.)  
- V : 152 et 153  
Démonstration de la prédication  
apostolique : 406

ISAAC DE L'ÉTOILE  
Sermons, 1-17 : 130  
- 18-39 : 207  
- 40-55 : 339

ISIDORE DE PÉLUSE  
Lettres, I : 422  
- II : 454

JEAN D'APAMÉE  
Dialogues et traités : 311

JEAN DE BÉRYTE  
Homélie pascale : 187

JEAN CASSIEN  
Conférences : 42, 54 et 64  
Institutions : 109

JEAN CHRYSOSTOME  
A Théodore : 117  
A une jeune veuve : 138  
Commentaire sur Isaïe : 304  
Commentaire sur Job : 346 et 348  
Homélie sur Ozias : 277  
Huit catéchèses baptismales : 50  
Lettre d'exil : 103  
Lettres à Olympias : 13 bis  
Panégyriques de S. Paul : 300  
Sermons sur la Genèse : 433  
Sur Babylas : 362  
Sur l'égalité du Père et du Fils : 396  
Sur l'incompréhensibilité de Dieu :  
28 bis  
Sur la providence de Dieu : 79  
Sur la vaine gloire et l'éducation des  
enfants : 188  
Sur le mariage unique : 138  
Sur le sacerdoce : 272  
Trois catéchèses baptismales : 366  
La Virginité : 125

PSEUDO-CHRYSOSTOME  
Homélie pascale : 187

JEAN DAMASCÈNE  
Écrits sur l'islam : 383  
La Foi Orthodoxe, I : 535  
- II : 540  
Homélie sur la Nativité et la  
Dormition : 80

JEAN MOSCHUS  
Le Pré spirituel : 12

JEAN SCOT ÉRIGÈNE  
Commentaire sur l'Évangile de Jean :  
180  
Homélie sur le Prologue de Jean : 151

JÉRÔME  
Apologie contre Rufin : 303  
Commentaire sur Jonas : 323  
Commentaire sur S. Matthieu : 242  
et 259  
Débat entre un Luciférien et un  
Orthodoxe : 473  
Homélie sur Marc : 494  
Trois vies de moines : 508

JONAS D'ORLÉANS  
Instruction des laïcs : 549 et 550  
Le Métier de roi : 407

JULIEN DE VÉZELAY  
Sermons : 192 et 193

JUSTIN  
Apologie pour les chrétiens : 507

PSEUDO-JUSTIN  
Ouvrages apologetiques : 528

LACTANCE  
La Colère de Dieu : 289  
De la mort des persécuteurs : 39  
(2 vol.)  
Épitomé des Institutions divines : 335  
Institutions divines, I : 326  
- II : 337  
- IV : 377  
- V : 204 et 205  
- VI : 509  
L'Ouvrage du Dieu créateur : 213  
et 214

LÉON LE GRAND  
Sermons, 1-19 : 22 bis  
- 20-37 : 49 bis  
- 38-64 : 74 bis  
- 65-98 : 200

LÉONCE DE CONSTANTINOPLE  
Homélie pascale : 187

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198

LIVRE D'HEURES DU SINAI : 486

LOIS RELIGIEUSES DES EMPEREURS ROMAINS,  
DE CONSTANTIN À THÉODOSE II (312-  
438) :  
- Code Théodosien XVI : 497  
- Code Théodosien I-XV. Code Justi-  
nien. Constitutions sirmondiennes :  
531

PSEUDO-MACAIRE  
Œuvres spirituelles, I : 275

MANUEL II PALÉOLOGUE  
Entretien avec un musulman : 115

MANUEL D'ÉPICTÈSE, voir COMMENTAIRE  
SUR LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE...

MARC LE MOINE  
Traités : 445 et 455

MARCELLIN, voir FAUSTIN

MARIUS VICTORINUS  
Traités théologiques sur la Trinité :  
68 et 69

MAXIME LE CONFESSEUR  
Centuries sur la Charité : 9  
Questions à Thalassios, I, 1-40 : 529  
II, 41-55 : 554

MÉLANIE, voir VIE

MÉLITON DE SARDES  
Sur la Pâque : 123

MÉTHODE D'OLYMPÉ  
Le Banquet : 95

NERSÈS ŠNORHALI  
Jésus, Fils unique du Père : 203

NICÉPHORE BLEMMYDÈS  
Œuvres théologiques, I : 517  
- II : 558

NICÉTAS STÉTHATOS  
Opuscules et Lettres : 81

NICOLAS CABASILAS  
Explication de la divine liturgie :  
4 bis  
La Vie en Christ : 355 et 361

NIL D'ANCYRE  
Commentaire sur le Cantique des  
Cantiques, I : 403

OPTAT DE MILÈVE  
Traité contre les donatistes, I-II : 412  
- III-VII : 413

ORIGÈNE  
Commentaire sur le Cantique : 375  
et 376  
Commentaire sur l'Épître aux Romains,  
- I-II : 532  
- III-V : 539  
- VI-VIII : 543  
- VIII-IX : 555  
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120 bis  
- VI-X : 157  
- XIII : 222  
- XIX-XX : 290  
- XXVIII et XXXII : 385  
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI :  
162  
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et  
227  
Entretien avec Héraclide : 67  
Homélie sur la Genèse : 7 bis  
Homélie sur l'Exode : 321  
Homélie sur le Lévitique : 286 et 287  
Homélie sur les Nombres, I-X : 415  
- XI-XIX : 442  
- XX-XXVIII : 461  
Homélie sur Josué : 71  
Homélie sur les Juges : 389  
Homélie sur Samuel : 328  
Homélie sur les Psaumes 36 à 38 :  
411  
Homélie sur le Cantique : 37 bis  
Homélie sur Jérémie : 232 et 238  
Homélie sur Ézéchiel : 352  
Homélie sur S. Luc : 87  
Lettre à Africain : 302  
Lettre à Grégoire : 148  
Philocalie : 226 et 302  
Traité des principes : 252, 253, 268,  
269 et 312

PACIEN DE BARCELONE  
Écrits : 410

PALLADIOS  
Dialogue sur la vie de Jean  
Chrysostome : 341 et 342

PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE  
Apologie pour Origène : 464 et 465

PASSION DE PERPÉTUE ET DE FÉLICITÉ  
suivi des ACTES : 417

PATRICK  
Confession : 249  
Lettre à Coroticus : 249

PAULIN DE PELLA  
Poème d'action de grâces : 209  
Prière : 209

PHILON D'ALEXANDRIE, voir LES  
ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE...

PSEUDO-PHILON  
Les Antiquités bibliques : 229 et 230  
Prédications synagogales : 435

PHILOXÈNE DE MABBOUG  
Homélie : 44 bis

PIERRE DAMIEN  
Lettre sur la toute-puissance divine :  
191

PIERRE DE CAVA, voir GRÉGOIRE LE  
GRAND

PIERRE DE CELLE  
L'École du cloître : 240

POLYCARPE DE SMYRNE  
Lettres et Martyre : 10 bis

PTOLÉMÉE  
Lettre à Flora : 24 bis

QUATORZE HOMÉLIES DU IX<sup>e</sup> SIÈCLE : 161

QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉ-  
TIEN : 401 et 402

QUODVULTDEUS  
Livre des promesses : 101 et 102

RABAN MAUR  
Commentaire sur le Livre de Ruth :  
533

LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et  
298

RICHARD DE SAINT-VICTOR  
Les Douze Patriarches : 419  
La Trinité : 63

RICHARD ROLLE  
Le Chant d'amour : 168 et 169

RITUELS  
Rituel cathare : 236  
Trois antiques rituels du Baptême : 59

ROMANOS LE MÉLODE  
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283

RUFIN D'AQUILÉE  
Les Bénédictions des patriarches : 140

RUPERT DE DEUTZ  
Les Œuvres du Saint-Esprit, I-II : 31  
- III-IV : 165

SALVIEN DE MARSEILLE  
Œuvres : 176 et 220

SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE  
D'AQUILÉE : 267

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE  
Histoire ecclésiastique, I : 477

- II-III : 493  
- IV-VI : 505  
- VII. Index : 506

SOZOMÈNE  
Histoire ecclésiastique, I-II : 306  
- III-IV : 418  
- V-VI : 495  
- VII-IX : 516

SULPICE SÈVÈRE  
Chroniques : 441  
Gallus : 510  
Vie de S. Martin : 133-135

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN  
Catéchèses : 96, 104 et 113  
Chapitres théologiques, gnostiques et  
pratiques : 51 bis  
Hymnes : 156, 174 et 196  
Traité théologiques et éthiques : 122  
et 129

SYMÉON LE STUDITE  
Discours ascétique : 460

TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256,  
261, 271 et 282

TERTULLIEN  
A son épouse : 273  
La Chair du Christ : 216 et 217  
Contre Hermogène : 439  
Contre les valentiniens : 280 et 281  
Contre Marcion, I : 365  
- II : 368  
- III : 399  
- IV : 456  
- V : 483  
De la patience : 310

De la prescription contre les héré-  
tiques : 46  
Exhortation à la chasteté : 319  
Le Manteau : 513  
Le Mariage unique : 343  
La Pénitence : 316  
La Pudicité : 394 et 395  
Les Spectacles : 332  
La Toilette des femmes : 173  
Traité du Baptême : 35  
Le Voile des vierges : 424

THÉODORET DE CYR  
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et  
315  
Correspondance : 40, 98, 111 et 429  
Histoire des moines de Syrie : 234  
et 257  
Histoire ecclésiastique, Livres I-II : 501  
- Livres III-V : 530  
Thérapeutique des maladies helléniques :  
57 (2 vol.)

THÉODOTE  
Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHIE  
Trois livres à Autolyclus : 20

TYCONIUS  
Livre des Règles : 488

VICTORIN DE POETOVIO  
Sur l'Apocalypse et autres écrits : 423

VIE D'OLYMPIAS : 13 bis

VIE DE CÉSaire D'ARLES : 536

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90

VIE DES PÈRES DU JURA : 142

#### SOUS PRESSE

JEAN CHRYSOSTOME, **Homélie sur la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte.** Tome I et II. N. Rambault.

JEAN CHRYSOSTOME, **L'impuissance du diable.** A. Peleanu.

PHILOSTORGE, **Histoire ecclésiastique.** B. Bleckmann, D. Meyer, J.-M. Prieur.

#### PROCHAINES PUBLICATIONS

ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, **Histoire ecclésiastique.** Tome II. L. Angliviel de la  
Beaumelle, B. Grillet, G. Sabbah.

EUTHÉRIOS DE TYANE, **Protestation.** L. Neyrand, J. Paramelle, M. Tetz.

HILAIRE DE POITIERS, **Sur les Psaumes.** Tome II. P. Descourtieux.



LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte original et traduction française

1. **Introduction générale, De opificio mundi.** R. Arnaldez.
2. **Legum allegoriae.** C. Mondésert.
3. **De cherubim.** J. Gorez.
4. **De sacrificiis Abelis et Caini.** A. Méasson.
5. **Quod deterius potiori insidiari soleat.** I. Feuer.
6. **De posteritate Caini.** R. Arnaldez.
- 7-8. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.** A. Mosès.
9. **De agricultura.** J. Pouilloux.
10. **De plantatione.** J. Pouilloux.
- 11-12. **De ebrietate. De sobrietate.** J. Gorez.
13. **De confusione linguarum.** J.-G. Kahn.
14. **De migratione Abrahami.** J. Cazeaux.
15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl.
16. **De congressu eruditionis gratia.** M. Alexandre.
17. **De fuga et inventione.** E. Starobinski-Safran.
18. **De mutatione nominum.** R. Arnaldez.
19. **De somniis.** P. Savinel.
20. **De Abrahamo.** J. Gorez.
21. **De Iosepho.** J. Laporte.
22. **De vita Mosis.** R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. **De Decalogo.** V. Nikiprowetzky.
24. **De specialibus legibus.** Livres I-II. S. Daniel.
25. **De specialibus legibus.** Livres III-IV. A. Mosès.
26. **De virtutibus.** R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. **De praemiis et poenis. De execrationibus.** A. Beckaert.
28. **Quod omnis probus liber sit.** M. Petit.
29. **De vita contemplativa.** F. Daumas et P. Miquel.
30. **De aeternitate mundi.** R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. **In Flaccum.** A. Pelletier.
32. **Legatio ad Caium.** A. Pelletier.
33. **Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca.** F. Petit.
- 34 A. **Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.).** C. Mercier.
- 34 B. **Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.).** C. Mercier et F. Petit.
- 34 C. **Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.).** A. Terian.
35. **De Providentia, I-II.** M. Hadas-Lebel.
36. **Alexander vel De animalibus (e vers. armen.).** A. Terian.

Dans « Sources Chrétiennes » :

*Œuvres théologiques du même auteur*

Discours catéchétique : 453

Contre Eunome I : 521 et 524

*Autour d'Eunome*

BASILE DE CÉSARÉE, Contre Eunome, I-III : 299 et 305

JEAN CHRYSOSTOME, Sur l'incompréhensibilité de Dieu (Homélie I-V) : 28 bis

DERNIERS OUVRAGES PARUS

- 552/3. AMPHILOQUE D'ICONIUM, **Homélie**, Tomes I-II. M. Bonnet, S.J. Voicu.
554. MAXIME LE CONFESSEUR, **Questions à Thalassios (41-55)**. Tome II. J.-C. Larchet, F. Vinel.
555. ORIGÈNE, **Commentaire sur l'Épître aux Romains (Livres IX-X)**. Tome IV. L. Brésard, M. Fédou.
556. BERNARD DE CLAIRVAUX, **Lettres (92-163)**. Tome III. M. et G. Duchet-Suchaux.
558. NICÉPHORE BLEMMEYDÈS, **Œuvres théologiques**. Tome II. M. Stavrou.
559. EUSÈBE DE CÉSARÉE, **Vie de Constantin**. L. Pietri, M.-J. Rondeau.
563. ATHANASE D'ALEXANDRIE, **Lettre sur les synodes**. A. Martin, X. Morales.