

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 558

NICÉPHORE BLEMMYDÈS

ŒUVRES
THÉOLOGIQUES

Tome II

*INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE,
TRADUCTION ET NOTES*

PAR

Michel STAVROU

*Professeur à l'Institut Saint-Serge (Paris)
Chercheur au Centre d'Histoire et Civilisation
de Byzance (Collège de France – CNRS)*

LES ÉDITIONS DU CERF,
24, rue des TANNERIES, PARIS 13^e

2013

*La publication de cet ouvrage a été préparée
par l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(CNRS, UMR 5189 HiSoMA).
La révision en a été assurée par Smaranda BADILITA*

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

IMPRIMÉ EN FRANCE

© Les Éditions du Cerf, 2013
<http://www.editionsducerf.fr>

ISBN : 978-2-204-09687-4
ISSN : 0750-1978

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage constitue le second tome de l'édition des œuvres théologiques de Nicéphore Blemmydès et fait suite au volume *Sources chrétiennes* 517, où le lecteur pourra trouver une introduction générale sur l'époque, la vie et l'œuvre théologique de l'auteur byzantin, ainsi qu'une présentation de nos principes généraux d'édition et de traduction.

À la suite des quatre opuscules publiés dans le premier tome, ce volume contient l'édition et la traduction des six textes suivants :

- La Lettre à Jacques de Bulgarie
- Le traité *De theologia*
- Les *Autres syllogismes sur la procession du saint Esprit*
- Le compte rendu du dialogue de 1234 avec les Latins
- Le compte rendu du dialogue de 1250 avec les Latins
- Le traité *De fide*

La Bibliographie proposée ci-après regroupe seulement les œuvres citées dans ce volume (elle complète celle du volume *SC* 517).

Ma sincère gratitude s'adresse à Bernard Meunier, directeur de la collection des « Sources Chrétiennes », et à Smaranda Badilita qui a entièrement relu le manuscrit en vue de sa publication.

Michel STAVROU

Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge (Paris)
Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance
(Collège de France - CNRS)

BIBLIOGRAPHIE

1. SIGLES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACO* : *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, éd. E. Schwartz-J. Straub, Berlin 1914 s.
- AnBoll* : *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, 1882 s.
- BHG* : *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Subsidia Hagiographica, 8a), éd. F. Halkin, Bruxelles, 1957³.
- BMGS* : *Byzantine and Modern Greek Studies*, Oxford, 1975 s.
- BZ* : *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig-Munich, 1892 s.
- CCSG* : *Corpus Christianorum : Series Graeca*, Turnhout-Louvain, 1977 s.
- CPG* : *Clavis Patrum Graecorum* : éd. M. Geerard-F. Glorie, Turnhout, 1974 s.
- CSEL* : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne, 1865 s.
- DHGE* : *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, Paris, 1909 s.
- DOP* : *Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge, Mass., 1941 s.
- DTC* : *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, 1903 s.
- DSp* : *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1937-95.
- DzS* : H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Fribourg i. Br.-Barcelone, 1976³⁶.
- ΕΕΘΣΠΘ* : 'Επιστημονική 'Επετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessalonique 1953 s.
- GCS* : *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1897 s.
- GNO* : *Gregorii Nysseni Opera*, Leiden.
- JÖB* : *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, Vienne, 1969 s.

- MANSI :** J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vol., Florence-Venise, 1759-98 (réimpr. anastatique Graz 1960-1962).
- NBP :** *Nova Bibliotheca Patrum*, Rome, éd. A. Mai, 10 vol., Rome, 1852-1905.
- OCA :** *Orientalia Christiana Analecta*, Rome, 1935 s.
- OCP :** *Orientalia Christiana Periodica*, Rome, 1935 s.
- PG :** *Patrologiae cursus completus... Series Graeca...*, éd. J.-P. Migne, 162 vol., Paris, 1857-1866.
- PL :** *Patrologiae cursus completus... Series Latina...*, éd. J.-P. Migne, 221 vol., Paris, 1844-1864.
- PTS :** *Patristische Texte und Studien*, Berlin, 1964 s.
- REB :** *Revue des Etudes Byzantines*, Paris, 1944 s.
- RHE :** *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900 s.
- RSR :** *Recherches de Science Religieuse*, Paris, 1910 s.
- SSL :** *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain, 1922 s.
- TM :** *Travaux et Mémoires* (Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines), Paris, 1965 s.
- TU :** *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin, 1882 s.

2. SOURCES

Seuls figurent les ouvrages grecs antérieurs à 1453.

ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodegos = Viae dux – Anastasii Sinaitae*, éd. K.-H. Uthemann, CCSG 8, Louvain-Turhout, 1981.

ARISTOTE, *Catégories*, éd. et trad. fr. R. Bodéüs, Paris, 2001.

–, *Éthique à Nicomaque*, éd. et trad. angl. H. Rackham [corr. de l'éd. de Bekker, 1832], Londres, 1962.

–, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Paris, 1997.

–, *Métaphysique* = ARISTOTLE, *The Metaphysics*, repr. éd. Bekker (Oxford 1837) et trad. angl. H. Tredennick, Londres, 1961, t. I-II.

–, *Topiques*, éd. Y. Strache et M. Wallies, Teubner Text, Leipzig, 1923.

–, *Topiques*, trad. J. Tricot, Paris, 1939.

- BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, II, éd. G.-M. de Durand, B. Sesboüé, L. Doutreleau, SC 305, Paris, 1983.
- , *De Spiritu*, éd. P. Henry, *Études plotiniennes*, I. *Les états du texte de Plotin*, Paris, 1938.
- , *Lettres* = SAINT BASILE, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, t. I-III, Paris, 1957-1966.
- , *Sur le Saint-Esprit*, éd. B. Pruche, SC 17^{bis}, Paris, 1968.
- (PSEUDO-)BASILE DE CÉSARÉE, *Lettre 38* = SAINT BASILE, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, t. I, Paris, 1957, p. 81-92.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates I*, éd. O. Staehlin, C. Mondésert, M. Carter, SC 30, Paris, 1951.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Apol. adv. Theodoretum*, ACO, éd. E. Schwartz, Berlin, vol. I,1,6, 1928.
- , *Contre Julien*, éd. P. Burguière – P. Evieux, SC 322, Paris, 1985.
- , *Dialogues sur la Trinité*, éd. G. M. de Durand, SC 231, 236, 246, Paris, 1976, 1977, 1978 [CPG 5216].
- , *In Ioannis Evangelium*, éd. P.E. Pusey, Oxford, 1872.
- , *Le Christ est un*, éd. G.-M. de Durand, SC 97, Paris, 1964.
- , *Lettres*, ACO, éd. E. Schwartz, Leipzig, vol. I,1,1 - I,1,5, 1927.
- , *Sur l'Incarnation* = CYRILLE D'ALEX., *Deux dialogues christologiques*, éd. G.-M. de Durand, SC 97, Paris, 1964, p. 188-301.
- (PSEUDO-)DENYS L'ARÉOPAGITE, *Noms divins*, éd. B.R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, vol. 1 : *De Divinis nominibus* [PTS 33], Berlin, 1990.
- , *Théologie mystique*, éd. G. Heil – A.-M. Ritter, *Corpus dionysiacum*, vol. 2 [PTS 36], Berlin, 1991.
- DIDYME D'ALEXANDRIE, *De Spiritu Sancto*, éd. L. Doutreleau, SC 386, Paris, 1992.
- ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Ancoratus*, éd. K. Holl, GCS 25, Leipzig, 1915.
- , *Panarion*, éd. K. Holl, rév. J. Dummer, t. I-III, GCS 25-31-37, Leipzig, 1915, Berlin, 1980², 1985².
- EULOGUE D'ALEX., *De Trinitate* = BARDENHEWER, O. (éd.), « Unge-druckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien (580-607) über Trinität und Inkarnation », *Theologische Quartalschrift*, 78, 1896, p. 353-401.

- GALIEN, *De foetuum formatione libellus* = cf. GALIEN, *Opera omnia*, éd. C.G. Kühn, t. IV, p. 652-702, Leipzig, 1822.
- GEORGES ACROPOLITE, *Deuxième traité contre les Latins [= Sur la proc. du saint Esprit]* = HEISENBERG, A., *Georgi Acropolitae Opera II, Historia, Breviarium historiae, Theodori Scutariotae additamenta*, t. II, Leipzig, 1903 [rééd. (corr. cur. P. Wirth), Stuttgart, 1978], p. 45-66.
- , *Histoire* = HEISENBERG, A., *Georgi Acropolitae, Opera I, Historia, Breviarium historiae, Theodori Scutariotae additamenta*, t. I, Leipzig, 1903 [rééd. (corr. cur. P. Wirth), Stuttgart, 1978].
- GEORGES MÉTOCHITE, *Histoire* = COZZA-LUZI, J., *Georgii Metochita Historia Dogmatica, NBP*, éd. A. Mai, Rome, t. VIII, X : Parties I-II : t. VIII, 2 (1871), p. 1-227 ; Partie III : t. X (1905), p. 319-370.
- GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire* = FAILLER, A. – LAURENT, V., *Georges Pachymérés. Relations historiques*, t. I-V, Paris, 1984-2000.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4*, éd. J. Bernardi, SC 309, Paris, 1983, p. 86-293.
- , *Discours 6*, éd. M.-A. Calvet-Sébasti, SC 405, Paris, 1995, p. 120-179.
- , *Discours 20*, éd. J. Mossay, SC 270, Paris, 1980, p. 56-85.
- , *Discours 22*, éd. J. Mossay, SC 270, Paris, 1980, p. 218-259.
- , *Discours 23*, éd. J. Mossay, SC 270, Paris, 1980, p. 280-311.
- , *Discours 28*, éd. P. Gallay, SC 250, Paris, 1978, p. 100-175.
- , *Discours 30 (De Filio II)*, éd. P. Gallay, SC 250, Paris, 1978, p. 226-275.
- , *Discours 31 (De Spiritu Sancto)*, éd. P. Gallay, SC 250, Paris, 1978, p. 276-343.
- , *Discours 32*, éd. P. Gallay, SC 318, Paris, 1985, p. 82-155.
- , *Discours 37*, éd. P. Gallay, SC 318, Paris, 1985, p. 270-319.
- , *Discours 38*, éd. C. Moreschini, SC 358, Paris, 1990, p. 104-149.
- , *Discours 39*, éd. C. Moreschini, SC 358, Paris, 1990, p. 150-197.
- , *Discours 40 (In sanctum Baptisma)*, éd. C. Moreschini, SC 358, Paris, 1990, p. 198-311.
- , *Discours 41 (In Pentecostem)*, éd. C. Moreschini, SC 358, Paris, 1990, p. 312-355.

- , *Lettres*, éd. P. Gallay, SC 208, Paris, 1998.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ad Ablabium* = GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, éd. F. Mueller, GNO, t. III,1, Leiden, 1958.
- , *Contre Eunome* = GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, éd. W. Jaeger, GNO, t. I-II, Leiden, 1960 [CPG 3135] ; I, 1-146 : trad. R. Winling, SC 521, Paris, 2008 ; I, 147-691 : trad. R. Winling, SC 524, Paris, 2010.
- GRÉGOIRE PALAMAS, *Discours apodictiques* = GRÉGOIRE PALAMAS, *Œuvres complètes*, t. I, éd. B. Bobrinsky, Thessalonique, 1962, p. 23-153.
- GRÉGOIRE PALAMAS, *Œuvres complètes* = ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. Κ. (et al.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράματα*, t. I-III, Thessalonique, 1962/66/70.
- HIPPOLYTE DE ROME, *Refutatio omnium haeresium*, éd. M. Marcovich, PTS 25, Berlin, 1986.
- IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses* = IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, trad. A. Rousseau, Paris, 1985².
- JEAN DE CÉSARÉE, *Contra monophysitas*, éd. M. Richard, Turnhout et Louvain, 1977.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. sur Jean 82*, éd. B. de Montfaucon, *Opera omnia*, vol. 8, Paris, 1834².
- , *Hom. sur l'incompréhensibilité de Dieu*, éd. A.-M. Malingrey, SC 28^{bis}, Paris, 1970.
- JEAN DAMASCÈNE, *Contra imaginum calumniatores*, éd. B. Kotter, dans *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. III [PTS 17], Berlin, 1975.
- , *Contra Manichaeos*, éd. B. Kotter, dans *Die Schriften des J. v. D.*, vol. IV [PTS 22], Berlin, 1981.
- , *Dialectica*, éd. B. Kotter, dans *Die Schriften des J. v. D.*, vol. I [PTS 7], Berlin, 1969.
- , *Expositio fidei*, éd. B. Kotter, dans *Die Schriften des J. v. D.*, vol. II [PTS 12], Berlin, 1973.
- , *Hom. in Transfig.*, éd. B. Kotter, dans *Die Schriften des J. v. D.*, vol. V [PTS 29], Berlin, 1988.
- , *Institutio elementaris*, éd. B. Kotter, vol. I [PTS 7], Berlin, 1969.
- LXX = *Septuaginta*, éd. A. Rahlfs, t. I-II, Stuttgart, 1952⁵.

NESTORIUS, *Hom.* = F. LOOFS (éd.), *Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905.

NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie* : cf. MUNITIZ, *Nicephori Blemmydae Autobiographia*.

–, *Autres syllogismes* = NIC. BLEMMYDÈS, *Autres syllogismes sur la procession du Saint-Esprit*, éd. princeps dans ce volume : *infra* p. 221-233.

–, *Compte rendu du dialogue avec les Latins de 1234* = Reprise de NIC. BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 25-40, CCSG 13, p. 57-63 dans ce volume : *infra* p. 242-257.

–, *Compte rendu du dialogue avec les Latins de 1250* = Reprise de NIC. BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 50-60, CCSG 13, p. 67-73 dans ce volume : *infra* p. 258-271.

–, *De anima* = NIC. BLEMMYDÈS, *ed. Lipsiensis*, t. III, p. 29-48 [la thèse de M. Verhelst restant inédite, nous avons fait référence à la pagination de l'édition princeps de Leipzig ; toutefois nous indiquons d'abord le n° de paragraphe de l'édition critique de M. Verhelst : cf. VERHELST, *Traité de l'âme*, t. II, p. 1-39].

–, *De corpore* = NIC. BLEMMYDÈS, *ed. Lipsiensis*, t. III, p. 1-29.

–, *De fide* = NIC. BLEMMYDÈS, [Extrait] du premier [chapitre] de son *typikon* : *Sur la foi*, éd. critique nouvelle dans ce volume : *infra* p. 327-379.

–, *De theologia* = NIC. BLEMMYDÈS, *Traité sur la théologie*, éd. princeps dans ce volume : *infra* p. 181-211.

–, *De virtute et ascesi* = NIC. BLEMMYDÈS, *ed. Lipsiensis*, t. III, p. 121-140 ; à paraître : l'édition d'E. Gielen, *Nicephori Blemmydae De virtute et ascesi necnon Iosephi Racendytæ De virtute*, CCSG 80.

–, *ed. Heisenberg* = NICEPHORI BLEMMYDAE *Curriculum Vitae et Carmina nunc primum edidit Aug. Heisenberg. Praecedit dissertatio de vita et scriptis Nicephori Blemmydae* [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Leipzig, 1896.

NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *ed. Lipsiensis* = ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΜΟΝΑΣΤΟΥ ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΤΟΥ ΒΛΕΜΜΙΔΟΥ ΕΠΙΤΟΜΗ ΛΟΓΙΚΗΣ ... μετὰ τῆς ἐπιτόμου αὐτοῦ ΦΥΣΙΚΗΣ... περὶ ΣΩΜΑΤΟΣ... καὶ περὶ ΨΥΧΗΣ..., περὶ ΨΥΧΗΣ καὶ ΑΡΕΤΗΣ καὶ ΑΣΚΗΣΕΩΣ τοῦ αὐτοῦ ΒΛΕΜΜΙΔΟΥ, προηγουμένης τούτων τῆς καθολικωτέρας αὐτοῦ

- ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ...*, [volume in -8° édité par Dorothée Voulismas en 3 tomes I-III ayant chacun sa propre pagination], Leipzig 1784.
- , *Encomium à saint Jean* [= ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον τοῦ Χριστοῦ καὶ εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην τὸν θεολόγον] = MUNITIZ, *Blemmydes' encomium on saint John*, p. 302-346.
- , *Epistula Universalior* = cf. MUNITIZ, *Nicephori Blemmydae Autobiographia*, p. 85-94.
- , *Epitome logica* = NICEPHORI BLEMMIDAE *Epitomes Isagogicae Liber primus. Epitome logica*, PG 142 (Paris, 1865) [reprise de l'éd. de J. Wegelin, Augsbourg, 1605], col. 687-1004.
- , *Epitome physica* = NICEPHORI BLEMMIDAE *Epitomes Isagogicae Liber II. Epitome physica*, PG 142 (Paris, 1865) [reprise de l'éd. de J. Wegelin, Augsbourg, 1605], col. 1005-1320.
- , *Lettre à Jacques* = NIC. BLEMMYDÈS, *Traité sur le Saint-Esprit où il est montré que sa procession se fait par le Fils*, éd. critique nouvelle dans ce volume : *infra* p. 73-153. [la numérotation nouvelle des paragraphes correspond à cette éd. critique].
- , *Lettre à Jean III Doukas* = NIC. BLEMMYDÈS, *Œuvres théologiques*, t. I, p. 258-273.
- , *Lettre pneumatologique à Théodore II* = NIC. BLEMMYDÈS, *Œuvres théologiques*, t. I, p. 304-353.
- , *Lettres* = FESTA, N. *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII...Appendix III. Nicephori Blemmidae Epistulae XXXIII...*, Florence, 1898, p. 290-329 [Trente lettres adressées à Théodore II Laskaris, une lettre à Michel VIII Paléologue et deux lettres au patriarche Manuel II].
- , *Mémoire de 1234* = NIC. BLEMMYDÈS, *Œuvres théologiques*, t. I, p. 319-325 [éd. critique de P. Canart reprise et corrigée].
- , *Œuvres théologiques*, t. I, introd., texte critique, trad. et notes par M. Stavrou, SC 517, Paris, 2007.
- , *Orationes de vitae fine* = cf. LACKNER, *Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde*, p. 1-34.
- , *Statue impériale* = HUNGER, H. – SEVCENKO, I., *Des Nikephoros Blemmydes, Βασιλικὸς Ἀνδριάς, und dessen Metaphrase des Georgios Galesiotes und Georgios Oinaiotes*, Wiener Byzantinistische Studien, Band XVIII, Vienne, 1986, p. 43-116.

- , *Syllogismes hypothétiques* = NIC. BLEMMYDÈS, *Œuvres théologiques*, t. I, p. 220-233.
- , *Typikon*, ed. Heisenberg = NIC. BLEMMYDÈS, ed. Heisenberg, p. 93-99.
- , *Typikon*, ed. Munitiz = MUNITIZ, *Missing chapter*.
- NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire* = BEKKER, E., *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, t. I-III, Bonn, 1829-1855 [texte réédité in PG 148-149].
- NICÉTAS DE MARONÉE, *Sixième dialogue entre un Grec et un Latin sur la Procession du saint Esprit* = GIORGETTI, C., *Nicétas de Maronée et ses dialogues V et VI sur la proc. du saint Esprit*, Univ. du Latran, Rome, 1965, p. 342-392.
- NICOLAS CABASILAS, *La Vie en Christ*, éd. et trad. fr. M.-H. Congourdeau, t. I : SC 355, Paris, 1989 ; t. II : SC 361, Paris, 1990.
- ORIGÈNE, *Comm. sur Jean I* = ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean (I-V)*, éd. C. Blanc, SC 120, Paris, 1966.
- , *Hom. sur la Genèse*, éd. L. Doutreleau, SC 7^{bis}, Paris, 1976.
- , *Hom. sur les Nombres*, éd. A. Méhat, SC 29, Paris, 1951.
- PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Lettres*, éd. A. Mai, NBP, t. VIII, Rome, 1871.
- PHOTIUS, *Amphilochia* = *Photii patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphilochia*, éd. L. G. Westerink, t. IV-VI, Leipzig, 1986-1988.
- , *Bibliothèque*, éd. R. Henry, t. I-VIII, Paris, 1967-1977.
- , *Lettres* = *Photii patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphilochia*, éd. B. Laourdas – L. G. Westerink, t. I-III, Leipzig, 1983-1985.
- SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Hom. sur le saint Baptême*, éd. A. Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα 5, Saint-Pétersbourg, 1898.
- TERTULLIEN, *Adversus Praxean*, éd. A. Kroymann, CSEL 47, Vienne, 1906.
- THÉODORE II LASKARIS, *Discours apologétique* = SWETE, H.B. [éd.], *Theodorus Lascaris Junior. De processione Spiritus oratio apologetica*, Londres, 1875.
- , *Éloge de Jean Vatatzès* = cf. TARTAGLIA, *Encomio dell'imperatore Giovanni Duca*, p. 45-79 [trad. fr. dans DELOBETTE, *Deux éloges par Théodore II Lascaris*, t. II, p. 119-171].

- , *Lettres* = FESTA, N., *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII...Appendix III. Nicephori Blemmidae Epistulae XXXIII...*, Florence, 1898.
- , *Sur la théologie chrétienne* : cf. KRIKONIS, *Traité théologiques de Théodore II*.
- THÉODORE II LASKARIS, *Traité théologique IV* = ΚΟΣΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ, Α., *Τοῦ σοφωτάτου βασιλέως Κύρου Θεοδώρου Δούκα τοῦ Λασκάρι λόγος τέταρτος περὶ θεωνυμίας*, Athènes 1987.
- THÉODORE DE RAÏTHOU, *Proparaskeuè* = THÉODORE DE RAÏTHOU, *Proparaskeuè*, éd. F. Diekamp, *Analecta patristica*, X. *Theodorus von Raïthu*, OCA 117, Rome, 1938.
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *À Autolycus*, éd. G. Bardy, SC 20, Paris, 1948.
- (PSEUDO-)ZONARAS, *Lexicon* = TITTMANN, A.H., *Ioannis Zonarae Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis...*, t. I-II, Leipzig, 1808 [réimpr. anastatique : Amsterdam 1967, œuvre du XIII^e s. parfois attribuée à Nicéphore Blemmyès].

3. CATALOGUES DE MANUSCRITS ET OUVRAGES DE CODICOLOGIE

- ATSALOS, B., *La terminologie du Livre-manuscrit à l'époque byzantine*, Thessalonique, 1971 [réimpr. anastatique en 2001].
- BANDINI, A. M., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera graecorum Patrum*, t. I-III, Florence, 1764-1770 [réimp. en 2 vol., Leipzig, 1961].
- BARBOUR, « Holkham Hall » = BARBOUR, R., « Summary description of the greek manuscripts from the Library at Holkham Hall », *The Bodleian Library Record*, Vol. VI N° 5 (Août 1960), p. 591-613.
- BEEES = BENES, N. A., *Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων*, t. I : *Τὰ χειρόγραφα τῆς Μονῆς Μεταμορφώσεως*, Athènes, 1998.
- BOLL, F., *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, t. VII : *Codices Germanicos*, Bruxelles, 1908.
- BRIQUET, C.M., *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition, vers 1282 jusqu'en 1600*, t. I-IV, Paris, 1907.

- CANART, *Scribes grecs* = CANART, P., « Scribes grecs de la Renaissance. Additions et corrections aux répertoires de Vogel-Gardthausen et de Patrinélis », *Scriptorium*, 17, 1963, p. 56-82.
- CARTER, *Codices Chrysostomici* = CARTER, R.E., *Codices Chrysostomici graeci. II : Codices Germaniae*, Paris, 1968.
- COXE, H. O., *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, t. I-II, Oxford, 1853 [réimp. 1969].
- DE ANDRES, *Cod. desaparecidos* = DE ANDRES, G., *Catálogo de los Códices Griegos desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial*, El Escorial, 1968.
- , *El Escorial* = De Andres, G., *Catálogo de los Códices Griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, t. II-III, Madrid, 1965-1967.
- , *Madrid* = DE ANDRES, G., *Catálogo de los Códices Griegos de la Biblioteca nacional*, Madrid, 1987.
- , « Catálogo Uceda » = DE ANDRES, G., « Catálogo de los mss. de la biblioteca del Duque de Uceda », *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 78, 1975, p. 5-40.
- DE RICCI, S., *A handlist of manuscripts in the Library of the Earl of Leicester at Holkham Hall abstracted from the Catalogue of William Roscoe and Frederic Madden and annotated* [Supplement to the Bibliographical Society's Transactions N° 7], Oxford, 1932.
- DEVREESE, *Le fonds Coislin* = DEVREESE, R., *Catalogue des manuscrits grecs de la B. N.*, t. II. *Le fonds Coislin*, Paris, 1945.
- DILLER, « Three Greek scribes working for Bessarion » = DILLER, A., « Three Greek scribes working for Bessarion : Trivizias, Callistus, Hermonymus », *Italia Medioevale e Umanistica*, 10, 1967.
- DILLER-SAFFREY-WESTERINK, *Bibliotheca graeca Grimani* = DILLER, A. – SAFFREY, H.D. – WESTERINK, L.G., *Bibliotheca graeca manuscripta cardinalis Dominici Grimani, 1461-1523*, Venise, éd. della Laguna, coll. « Biblioteca Nazionale Marciana. Collana di Studi », n° 1, 2003.
- EUSTRATIADÈS = ΣΩΦΡΟΝΙΟΣ ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, *Ἀγιορειτικῶν κωδίκων κατάλοιπα*, Paris, 1925.

- FERNANDEZ, « La colección de Uceda » = FERNANDEZ POMAR, J.M., « La colección de Uceda y los manuscritos griegos de Constantino Láscaris », *Emérita*, 34, 1966, p. 211-288.
- FRYDE, *Greek Manuscripts Library of Medici* = FRYDE, E. B., *Greek Manuscripts in the Private Library of the Medici 1469-1510*, t. I-II, Aberystwyth [*The National Library of Wales*], 1996.
- GAMILLSCHEG, E., « Scordylia », *Codices manuscripti*, 3, 1977, p. 17-22.
- GAMILLSCHEG-HARLFINGER, *Repertorium der gr. Kopisten* = GAMILLSCHEG, E. – HARLFINGER, D., *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, Vienne : t. 1 (Großbritannien).A-C, 1981 ; t. 2 (Frankreich).A-C, 1989 ; t. 3 (Rom mit dem Vatikan), Vienne, 1997.
- GERSTINGER, « Sambucus » = GERSTINGER, H., « Johannes Sambucus als Handschriftensammler », *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien, herausgegeben zur Feier des 200jährigen Bestehens des Gebäudes*, Wien, 1926, p. 251-400.
- GIANNELLI, C., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti...*, *Codices Vaticani Graeci, codices 1485-1683*, Vatican, 1950.
- GRAUX, *Origines du fonds grec de l'Escurial* = GRAUX, CH., *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial*, Paris, 1880.
- HARDT, I., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae Bavaricae*, t. I-IV, Munich, 1806-1810.
- HUNGER, *Catalogue manuscrits de Vienne* = HUNGER, H., *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, t. I, Vienne, 1961.
- HUNGER, H – LACKNER, W., *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, t. III, Vienne, 1992.
- Inventaire manuscrit des Barber. gr.* = *Inventaire manuscrit des Barberiniani graeci*, Vatican, Salle des Consultations, ms. 376.
- Inventaire manuscrit des Vat. gr. 993-2160* = *Inventaire manuscrit des Vaticani graeci 993-2160*, Vatican, Salle des Consultations, ms. 323.
- Inventaire manuscrit des Vat. gr. 1501-2402* = *Inventaire manuscrit des Vaticani graeci 1501-2402*, Vatican, Salle des Consultations, ms. 324.

- IRIARTE, *Matritensis codices* = IRIARTE, J., *Regiae Bibliothecae Matritensis codices graeci manuscripti*, t. I, Madrid, 1769.
- KIBRE, P., *The library of Pico della Mirandola*, New York, 1936.
- LAMBROS, *Catalogue Mount Athos* = LAMBROS, SP. P., *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἐλληνικῶν κωδίκων*, t. I-II, Cambridge, 1895, 1900. Réimpr. anast. : Amsterdam, 1966.
- , « Musée néohellénisme » = ΛΑΜΠΡΟΣ, ΣΠ. Π., « Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς. Β. Κώδικες τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας », *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 6, 1909, p. 230-240.
- LEHMANN, *Geschichte der alten Fuggerbibliothek* = LEHMANN, P. *Eine Geschichte der alten Fuggerbibliothek*, t. I-II, Tübingen, 1956, 1960.
- MAGRI, « Miscellanea di Teodoro Metochites » = MAGRI, A., « Per una tradizione manoscritta dei Miscellanea di Teodoro Metochites », *JÖB*, 32/4, 1982, p. 49-64.
- MARTINI, E., *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, t. I-II, Milan, 1893, 1896, 1902.
- MARTINI, A. – BASSI, D., *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Milan, t. I-II, 1906.
- MIONI, E., *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti. Vol. I : Thesaurus Antiquus. Codices 1-299*, Rome, 1981.
- MOSIN, V.A. – TRALJIC, S. M., *Filigranes des XIII^e et XIV^e siècles*, t. I-II, Zagreb, 1957.
- MÜLLER, « Janos Laskaris » = MÜLLER, K. K., « Neue Mittheilungen über Janos Laskaris und die Mediceische Bibliothek », *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 1, 1884, p. 333-412.
- NICOL, D. M., « Kaisersalbung : the unction of emperors in late Byzantine coronation ritual », *BMGS*, 2, 1976, p. 37-52.
- OMONT, *Catalogue mss Fontainebleau* = OMONT, H., *Catalogue des manuscrits grecs de Fontainebleau sous François Ier et Henri II*, Paris, 1889.
- , *Catalogue mss Pelicier* = OMONT, H., *Catalogue des manuscrits grecs de Guillaume Pelicier*, Paris, 1886.

- , *Inventaire mss B.N.* = OMONT, H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, t. I-IV, Paris, 1898.
- PAPADOPOULOS-KÉRAMÉUS, A. I., *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων*, t. I-V, Saint-Pétersbourg, 1891-1915.
- PUNTONI, V., « Indice dei codici greci della Biblioteca Estense di Modena », *Studi italiani di Filologia classica*, 4, 1896, p. 379-536 [rééd. Ch. Samberger, Leipzig, 1965].
- SAKKELION, B.N. Athènes = ΣΑΚΚΕΛΙΩΝ, Ι. – ΣΑΚΚΕΛΙΩΝ, Α., *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athènes, 1892.
- SCARPATI, CL., « Per la biblioteca di Leonardo : “Libro di Giorgio Valla” », *Aevum*, 74, 2000, p. 669-673.
- SPILLING, *Augsburg* = SPILLING, H., *Die Handschriften der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg*, Wiesbaden, 1984.
- SPYRIDON-EUSTRATIADÉS = ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΛΑΥΡΙΩΤΗΣ-ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ Σ., *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας*, Paris, 1925.
- STUEMUND, W. – COHN, L., *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. XI : Verzeichnis der griechischen Handschriften, 1 [Codices ex Bibliotheca Meermanniana Phillippici graeci nunc Berolinenses]*, Berlin, 1890.
- TURYN, A., *Codices Vaticani graeci saeculis xiii et xiv scripti annorumque notis instructi*, Vatican, 1964.
- VITELLI, G., « Indice dei codici greci Riccardiani, Magliabechiani e Marucelliani », *Studi italiani di Filologia classica*, 2, 1894, p. 473-542.
- VOGEL, M. – GARDTHAUSEN, V., *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance, Beiheft zum Zentralblatt f. Bibliothekswesen*, 33, Leipzig, 1909.
- ZANETTI, A. M. – BONGIOVANNI, A., *Graeca D. Marci Bibliotheca codicum manu scriptorum per titulos digesta...*, Venise, 1740.

4. ÉTUDES ET OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

ALLATIUS, L., *Graecia orthodoxa*, t. I-II, Rome, 1652-1659.

ANDREEVA, *Deux lettres de Blemmydès* = ANDREEVA, M.-A., « Adresaty i datirovka dvukh pisem Nikifora Vlemmida [= Destinataires et date de deux lettres (IV et XXVII) de Nicéphore Blemmydès, en russe] », *Sbornik statej P. N. Miljukova*, Prague, 1930, p. 193-204.

ANGOLD, *Byzantine Government 1204-1261* = ANGOLD, M., *Byzantine Government 1204-1261 – A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204-1261)*, Oxford, 1975.

–, « Byzantium in exile » in *The New Cambridge Medieval History* [ouvrage collectif, éd. D. Abulafia], Vol. V (c. 1198 - c. 1300), Cambridge, 1999, p. 543-568.

–, « Were Byzantine monastic *typika* literature ? », *The Making of Byzantine History* [ouvrage collectif, éd. R. Beaton et Ch. Roueché], Londres, 1993, p. 46-70.

ANTHIMOS, « Catalogue chronologique des archevêques de Prima Justiniana » = ΑΝΘΙΜΟΣ, « ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΚΟΣ ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΤΩΝ ΠΑΛΑΙ ΠΟΤΕ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΩΝ ΤΗΣ Α ΙΟΥΣΤΙΝΙΑΝΗΣ ΑΧΡΙΔΩΝ », *Ekkli. Aletheia*, 9, 1889, p. 158-60.

BARONIUS, *Annales ecclesiasticae* = BARONIUS, *Annales ecclesiasticae*, t. I-XXI, rééd. Theiner, Barri Ducis, 1870 [réédition à Rome en 1887].

BARVINOK, B. I., *Nikifor Vlemmid i ego sotchinenija* [=Nicéphore Blemmydès et ses œuvres, en russe], Kiev, 1911.

BEVEGNI, C., art. « Théodore II Doukas Lascaris », dans *Encyclopédie philosophique universelle, Dictionnaire des œuvres philosophiques* [dir. J.-F. Mattéi], t. I, Paris, 1992, p. 855.

BONITZ, H., *Index aristotelicum*, Berlin, 1870.

BOULNOIS, M.-O., *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, *Coll. des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 143, Paris, 1994.

BRANCA, V. (dir.), *Giorgio Valla tra scienza e sapienza* [ouvrage coll.], Florence, 1981.

BRÉHIER, L., *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1949.

- BROWNING, R., *Notes on Byzantine Prooimia, Wiener byzantinistische Studien*, Band I. Supplement, Vienne, 1966.
- CANART, « Mémoire de Nicée 1234 » = CANART, P., « Nicéphore Blemmyde et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234) », *OCP*, 25, 1959, p. 310-325.
- CATALDI-PALAU, A., « L'Arsenale Sacro di Andronico Camatero », *REB*, 51, 1993, p. 5-62.
- CAVE, G., *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, t. I-II, Bâle, 1741-1745².
- CHRISTOU, *Œuvres complètes de Grégoire Palamas* : cf. GRÉGOIRE PALAMAS, *Œuvres complètes*.
- CONGOURDEAU, M.-H., « L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur », *Nouvelle revue théologique*, 111, 1989, p. 693-709.
- CONTICELLO, « Pseudo-Cyrille *De Trinitate* » = CONTICELLO, V., « Pseudo-Cyril's "De SS. Trinitate" : A Compilation of Joseph the Philosopher », *OCP*, 61, 1995, p. 117-129.
- CRISCUOLO, « Note sull'Enciclopedia » = CRISCUOLO, R., « Note sull'Enciclopedia del filosofo Giuseppe », *Byzantion*, 44, 1974, p. 255-281.
- DAGRON, G., *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris, 1996.
- , « L'iconoclasme et l'établissement de l'orthodoxie » dans *Histoire du christianisme*, dir. J.-M. MAYEUR et al., t. IV, Paris, 1993, p. 93-165.
- DARROUZÈS, « Syméon le Nouveau Théologien » = Introd. de SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, éd. J. Darrouzès, SC 51, Paris, 1958, p. 7-38.
- DECLERCK, J., *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*, CCSG 10, Turnhout-Louvain, 1982.
- DE HALLEUX, A., « Cyrille, Théodoret et le "Filioque" », *RHE*, 74, 1979, p. 597-625.
- DELOBETTE, *Deux éloges par Théodore II Lascaris* = DELOBETTE, L., *Théodore II Lascaris : Éloge de Nicée, Éloge de Jean Vatatzès* [thèse microfichée inédite de l'Université de Paris IV Sorbonne], t. I-II, Paris, 1997.

- DENEFFE, A., « Perichoresis, circumincesso, circuminsessio. Eine terminologische Untersuchung », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 47, 1923, p. 497-532.
- DÖLGER, F.-KARAYANNOPULOS, J., *Byzantinische Urkundenlehre*, Handbuch der Altertumswissenschaft XII, Munich, 1968.
- DÖLGER-WIRTH, *Regesten Kais.* = DÖLGER, FR. – WIRTH, P., *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 564-1435*, t. III, 1204-1282, Munich, 1977².
- DOSITHÉE, *Histoire* = ΔΟΣΙΘΕΟΣ, *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχουσάντων*, Bucarest, 1715.
- , *Tomos Agapis* = ΔΟΣΙΘΕΟΣ, *Τόμος ἀγάπης*, Jassy (Moldavie), 1698.
- DUJCEV, I., « Die letzten Jahre des Erzbischofs Iakobos von Achrida », *Medioevo Bizantino-Slavo*, I, Rome, 1965, p. 345-367.
- , « Un nouveau témoignage de Jacques de Bulgarie », *Byzantinoslavica*, 21, 1960, p. 54-61 (repris dans *Medioevo Bizantino-Slavo*, I, Rome, 1965, p. 359-368).
- ETIENNE, H., *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris, 1851.
- FAILLER, *Chronologie*, I et II = FAILLER, A., « Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymère », *REB*, 38, 1980, p. 5-103 ; 39, 1981, p. 145-249.
- FEDALTO, G., *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, t. I-II, Padoue, 1988.
- FLICHE, A.-MARTIN, V. (dir.), *Hist. de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1934-1963, 20 vol. parus.
- FROIDEVAUX, L., « Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge », *RSR*, 19, 1929, p. 232-247.
- GARDNER, A., *The Lascarids of Nicaea. The story of an Empire in exile*, Londres, 1912, réédit. Amsterdam, 1964.
- GARITTE, « S. Antoine » = GARITTE, G., « Un fragment grec attribué à S. Antoine l'Ermite », *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, XX, 1939, p. 165-170.
- GARRIGUES, J.-M., « Le martyr de saint Maxime le Confesseur », *Revue thomiste*, 1976/3, p. 410-452.
- GAUTHIER, « Maxime le Conf. et l'acte humain » = GAUTHIER, R.-A., « Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte

- humain », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 21, 1954, p. 51-100.
- GELZER, H., *Der Patriarchat von Achrida*, Leipzig, 1902.
- GIORGETTI, C., *Nicétas de Maronée et ses dialogues V et VI sur la proc. du saint Esprit* [thèse dactylographiée inédite en latin], Univ. du Latran, Rome, 1965.
- GOLUBINSKIJ, *Précis de l'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine* = GOLUBINSKIJ, E., *Kratkij otcherk istorii pravoslavnykh tserkvej bolgarskoj, serbskoj i rumynskoj* [= Précis de l'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine, en russe], Moscou, 1871.
- GOUILLARD, *Synodikon* = GOUILLARD, J., *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire*, CRHCB, TM 2, Paris, 1967.
- GOUNARIDIS, *Pratique et discours politique à Nicée* = GOUNARIDIS, P., *Pratique politique et discours politique dans l'Etat de Nicée, 1204-1261* [thèse de 3^e cycle dactylographiée de Paris I], Paris, 1983.
- Grégoire, *Relation de l'Esprit au Fils chez Jean Damascène* = GRÉGOIRE, J., « La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas », *RHE*, 64, 1969, p. 713-755.
- GRIBOMONT, J., *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, *Bibliothèque du Muséon* 32, Louvain, 1953.
- GRUMEL, « Blemmydès et la proc. du s. Esprit » = GRUMEL, V., « Nicéphore Blemmyde et la procession du Saint-Esprit », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 18, 1929, p. 636-656.
- , *Regestes Patr.* = GRUMEL, V., *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, Kadiköy, 1936.
- GUILLAND, R., *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1926.
- Heiberg, « Beiträge » = HEIBERG, J.L., « Beiträge zur Geschichte Georg Valla's und seiner Bibliothek », dans *XVI. Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen*, Leipzig, 1896, 129 pp. [p. 353-481].
- HEISENBERG, *Curriculum Vitae* : cf. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *ed. Heisenberg*.
- JANIN, R., art. 'Bulgarie', *DHGE*, t. X, Paris, 1937, col. 1120-1194.

- JOÛON, « Les verbes boulomai et thelô » = JOÛON, P., « Les verbes boulomai et thelô dans le N.T. », *RSR*, 30, 1940, p. 227-238.
- JUGIE, « Scholarios » = JUGIE, M., art. « Georges Scholarios », *DTC*, 14, 1941, 2^e partie, col. 1521-1570.
- , *Theologia Dogmatica* = JUGIE, M., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, Paris, t. II, 1933, p. 296-535.
- KARPOZILOS, *The ecclesiastical controversy between Nicaea and the Epiros* = KARPOZILOS, A. D., *The ecclesiastical controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1233)*, *Byzantine Texts and Studies* 7, Thessalonique, 1973.
- KOTTER, *Pege gnoseos* = KOTTER, B., *Die Überlieferung der Pege gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos*, *Studia patristica et byzantina* 5, Ettal, 1959.
- KRIARAS, E., *Λεξικό τῆς Ἑλληνικῆς δημόδου γραμματείας*, Thessalonique, 1968ss, 15 vol. parus.
- KRIKONIS, *Traité théologiques de Théodore II* = ΚΡΙΚΩΝΗΣ, ΧΡ., *Θεοδώρου Β' Λασκάρεως, περὶ Χριστιανικῆς Θεολογίας Λόγοι, Ἀνάλεκτα Βλατάδων*, 49 [Fondation patriarcale d'Etudes patristiques], Thessalonique, 1988.
- KRUMBACHER, K., *Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum ende des Oströmischen Reiches (527-1453)* [2^e éd. complétée par A. Ehrhard et H. Gelzer], Munich, 1897.
- LABHARDT, « *Curiositas* » = LABHARDT, M., « *Curiositas*. Notes sur l'histoire du mot et de la notion », *Museum Helveticum*, 17, 1960, p. 206-224.
- LACKNER, « *Physiklehrbuches* » = LACKNER, W., « Die erste Auflage des Physiklehrbuches des Nikephoros Blemmydes », éd. F. PASCHKE, *Überlieferungs – geschichtliche Untersuchungen*, TU 125, Berlin, 1981, p. 351-364.
- LAEMMER, H., *Scriptorum Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta*, t. I-II, Fribourg-en-Brigau, 1866.
- LAMMA, P., « Un prostagma inedito attribuito a Isacco II l'Angelo » in *Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti*, di Modena, série V, 10, 1952, p. 230-249.
- LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

- LANDUCCI-RUFFO, « *Physiologia* » = LANDUCCI-RUFFO, P., « Note sulla « *Physiologia* » di Giorgio Valla », *Physis*, 1971, p. 13-20.
- LAURENT, *Regestes Patr.* = LAURENT, V., *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. 1, *Les actes des patriarches*, Fasc. 4, *Les regestes de 1208 à 1309*, Paris, 1971.
- , *Corpus des sceaux byzantins* = LAURENT, V., *Le Corpus des Sceaux de l'Empire Byzantin*, t. V/2, Paris, 1965.
- LE QUIEN, M., *Oriens christianus*, Paris, 1740.
- LECLERCQ, H., *Histoire des Conciles*, t. III, 2^e P., Paris, 1910.
- LEGRAND, *Bibliographie hellénique (XVIII^e s.)* = LEGRAND, E., *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVIII^e siècle*, t. I-II, Paris, 1918-1928.
- LOUTH, *St John Damascene* = LOUTH, A., *St John Damascene, Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, 2002.
- LSJ = LIDDELL, H.G. – SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon* [révision H.S. Jones], Oxford, 1990⁹ [avec supplément, 1968].
- MANDAKASOS, *Les Paralipomènes de Joseph Bryennios* = ΜΑΝΔΑΚΑΣΟΣ, Θ., *Ἰωσήφ τοῦ Βρυεννίου τὰ Παραλειπόμενα*, t. I-III, Leipzig, 1784.
- MERCATI, G., « *Blemmidea* », *Bessarione*, 31, 1915, p. 226-238 [repris dans MERCATI, *Opere minori*, t. III, p. 428-440].
- , « *Iacobi Bulgariae archiepiscopi Opuscula* », *Bessarione*, 33, 1917, p. 73-89 & 208-227.
- , *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone* = MERCATI, G., *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota* [Studi e Testi 56], Vatican, 1931.
- , *Opere minori* = MERCATI, G., *Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio*, t. I-VI, *Studi e Testi* 76-80 et 296, Vatican, 1937-1941, 1984.
- , « *Pretesi Scritti* » = MERCATI, G., « *Pretesi Scritti di Giorgio Metochita ; un'altra impostura di A. Darmario* », *Bessarione*, 33, 1917, p. 337-339 [repris dans MERCATI, *Opere minori*, t. IV, p. 41-43].
- , « *Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria* », *Actes du IV^e Congrès international des études byzantines*, Sofia 1934,

- Bulletin de l'Institut archéologique bulgare*, 9, 1935, p. 165-176 [repris dans *Collectanea Byzantina*, I, Bari, 1970, p. 99-113].
- MEYENDORFF, *Grégoire Palamas : Défense des saints hésychastes* = MEYENDORFF, J., *Grégoire Palamas : Triades pour la défense des saints hésychastes*, introd., texte critique, trad. et notes, t. I-II, Louvain, 1959.
- , *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959.
- MUNITIZ, « Blemmydes' encomium on St. John » = MUNITIZ, J. A., « Blemmydes' encomium on St. John the Evangelist (BHG 931) », *AnBoll*, 107, 1989, p. 285-346.
- , *Letters of Nicephorus Blemmydes to Patriarch Manuel II* = MUNITIZ, J. A., « Blemmydes Revisited : The Letters of Nicephorus Blemmydes to Patriarch Manuel II » in *Porphyrogenita – Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides* [ouvrage coll., éd. Ch. Dendrinos, J. Harris, E. Harvalia-Crook, J. Herrin], Oxon, 2003, p. 369-387.
- , « Missing chapter » = MUNITIZ, J.A., « A missing chapter from the *typikon* of Nikephoros Blemmydes », *REB*, 44, 1986, p. 199-207.
- , *Partial account* = MUNITIZ, J. A., *A partial Account. Intr. et traduction anglaise annotée de l'Autobiographie*, SSL, 48, Louvain, 1988.
- , « Reappraisal of Blemmydes' First Discussion with the Latins » = MUNITIZ, J. A., « A Reappraisal of Blemmydes' First Discussion with the Latins », *Byzantinoslavica*, 51, 1990, p. 20-26.
- NIARCHOS, *Philosophie hellénique à Byzance* = NIAPXOΣ, K., *Ἡ ἑλληνικὴ Φιλοσοφία κατὰ τὴν βυζαντινὴν τῆς περιόδου*, Athènes, 1996.
- NICOL, D., *The Despotate of Epiros [de 1204 à 1267]*, Oxford, 1957.
- NORET, *Vitae Athanasii Athonitae* = NORET, J., *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae*, CCSG 9, Turnhout et Louvain, 1982.
- Octoèque* = Ὀκτώηχος τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, éd. M. Σαλιδέρος, Athènes [s. d.].
- OPELT, I., « A christianisation of Pagan Etymologies », *TU*, 80, *Studia Patristica* 5, 1962, p. 532-540.

- ORPHANOS, *Deux discours antirrhétiques de C. Méliténiotès* = ΟΡΦΑΝΟΣ, Μ. Α., *Κωνσταντίνου Μελιτηνιώτου, Λόγοι αντιρρητικοί δύο*, Athènes, 1986.
- OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin* = OSTROGORSKY, G., *Histoire de l'État byzantin*, traduit de l'allemand par Jean GOUILLARD, Paris, 1983².
- PAPPADOPOULOS, *Théodore II* = PAPPADOPOULOS [sic], J.B., *Théodore II Lascaris, empereur de Nicée*, Paris, 1908.
- PREGER, TH., « Die Chronik vom Jahre 1570 », *BZ*, 11, 1902, p. 4-15.
- PRZYCHOCKI, G., « De Gregorii Nazianzeni epistularum codicibus Laurentianis », *Wiener Studien*, 1911, p. 251-263.
- PSEFTONGAS, « *De Trinitate* de Nicéphore » = ΨΕΥΤΟΓΚΑΣ, Β. Σ., « Νικηφόρου τοῦ Ἰταλοῦ, Περὶ τῆς Ἀγίας Τριάδος », *ΕΕΘΣΠΘ*, 23, 1978, p. 211-231.
- RAHNER, K., *Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot « Theos »*, *Ecrits théologiques*, 1, 1959, p. 11-111.
- RAYNALDUS, T., *Annales ecclesiasticæ*, t. I-XIII, Coloniae Agrippinæ, 1694.
- REFOULÉ, F., « La date de la lettre à Évagre », *RSR*, 69, 1961, p. 520-548.
- RENOUARD, A.-A., *Annales de l'imprimerie des Alde*, Paris, 1834.
- RICHARD, *Asterius* = RICHARD, M., *ASTERII SOPHISTAE Commentariorum in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae edidit Marcel Richard, Symbolae Osloenses fasc. suppl. 16*, Oslo, A.W. Bjøgger, 1956.
- SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ* = SESBOÛÉ, B., *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris, 1994.
- SNÉGAROV, *Histoire de l'archevêché d'Ochrid* = SNÉGAROV, I., *Istoriija na Ochridskata archiepiskopija* [= Histoire de l'archevêché d'Ochrida, en bulgare], t. I, Sofia, 1924.
- SOLIGNAC, A., art. 'Volonté', *DSp*, t. XVI, 1994, col. 1220-1226.
- SOPHOCLES, E.A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, Cambridge, Mass., 1975², 2 vol.
- SPINKA, M., *A History of Christianity in the Balkans*, Chicago, 1933.

- SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano* = SPITERIS, J., *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII*, OCA 208, Rome, 1979.
- STAVROU, « Blemmydès, figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophrones » = Stavrou, « Le théologien Nicéphore Blemmydès (1197-v.1269), figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophrones », 21^e Congrès international d'études byzantines, Londres 2006, OCP, 74, 2008, p. 165-179.
- , « Premier traité de Blemmydès » = STAVROU, M., « Le Premier traité sur la procession du Saint-Esprit de Nicéphore Blemmydès », OCP, 67, 2001, p. 39-141.
- , « L'unité du projet épistémique de Nic. Blemmydès » = STAVROU, M., « De la philosophie à la théologie : l'unité du projet épistémique de Nicéphore Blemmydès (1197-v. 1269) », dans *Byzantine theologians, the systematization of their own doctrine and their perception of foreign doctrines*, éd. A. Rigo – P. Ermilov, coll. *Quaderni di Néa Rhomè*, 3, Rome, 2009, p. 103-124.
- STEAD, « *Perichoresis* in the *De Trinitate* of Pseudo-Cyril » = STEAD, J., « *Perichoresis* in the Christological chapters of the *De Trinitate* of Pseudo-Cyril of Alexandria », *Dominican Studies*, 6, 1953, pp. 12-20.
- STIERNON, D., art. 'Joseph le Philosophe', *DSp*, t. VIII, 1974, col. 1388-1392.
- , « Nicéphore Blemmydès » = STIERNON, D., art. 'Nicéphore Blemmydès', *DSp*, t. XI, 1982, col. 187-198.
- TARTAGLIA, *Encomio dell'imperatore Giovanni Duca* = TARTAGLIA, L., *Teodoro II Duca Lascari Encomio dell'imperatore Giovanni Duca*, Naples, 1990.
- TERZAGHI, « L'Enciclopedia » = TERZAGHI, N., « Sulla composizione dell'Enciclopedia del filosofo Giuseppe », *Studi italiani di Filologia classica*, 10, 1902, p. 121-132.
- THOMAS-HERO, *Foundation documents* = THOMAS, J. – CONSTANTINIDES HERO, A. [éd.], *Byzantine monastic foundation documents*, *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, 35, vol. 1-5, Washington, D.C., 2000.
- TREU, « Ein Schulgespräch » = TREU, M., « Ein byzantinisches Schulgespräch », *BZ*, 2, 1893, p. 96-105.

- , « Joseph » = TREU, M., « Der Philosoph Joseph », *BZ*, 8, 1899, p. 1-64.
- TROUPEAU, « Églises et chrétiens dans l'Orient musulman » = TROUPEAU, G., « Églises et chrétiens dans l'Orient musulman » dans *Histoire du christianisme*, dir. J.-M. Mayeur et al., t. IV, Paris, 1993.
- VAILHÉ, S., art. 'Achrida' *DHGE*, I, Paris, 1912.
- , art. 'Bulgarie', *DTC*, t. II a, Paris, 1905.
- VALLA, *De expetendis* = GEORGII VALLAE Placentini viri clarissimi, *De expetendis et fugiendis rebus opus*, Venetiis in ædibus Aldi Romani, impensa ac studio Ioannis Petri VALLAE filii pietissimi, mense decembri M.D.I. [2 volumes in-fol.].
- VERHELST, *Traité de l'âme* = VERHELST, M., *Le « Traité de l'âme » de Nicéphore Blemmyde* [thèse dactylographiée de l'Université de Louvain], t. I-II, Louvain, 1976.
- Zacharopoulos, *Voulismas* = ΖΑΧΑΡΟΠΟΥΛΟΣ Ν., *Δωρόθεος Βουλησιμᾶς ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀνεκδότων αὐτοῦ ἐπιστολῶν* [thèse dactylographiée soutenue à l'École de Théologie de l'Université Aristote], Thessalonique, 1969.

TEXTE ET TRADUCTION

La lettre à Jacques de Bulgarie

Introduction

1. Étude du document

a) Objet du texte, authenticité, genre littéraire, destinataires

L'objet du texte

Dans l'introduction de cette lettre à Jacques de Bulgarie, désignée par Allatius (Léon Allacci) sous le nom de *Premier traité* sur la procession du Saint-Esprit ¹, Nicéphore Blemmydès annonce clairement qu'il se propose de réfléchir sur la « question posée » (προκείμενον ζήτημα) : « à savoir si le Saint-Esprit procède d'auprès du Père par le Fils, *ou bien* s'il procède du Père immédiatement et non par le Fils ² ». On voit d'entrée de jeu que le traité s'inscrit dans le contexte d'un affrontement entre deux opinions théologiques jugées inconciliables. La mise en forme de la question est d'ailleurs purement rhétorique, puisque la réponse est fournie d'emblée : Nicéphore souligne que sa position est défendue

1. Cette appellation de *Premier traité* vient de l'édition princeps réalisée par Allatius en 1653 reprise dans la patrologie de Migne (v. p. 70, n. 4). Le terme λόγος est en fait très général et peut désigner tout type de discours, même du genre laudatif.

2. 1, 23-25.

par de nombreux docteurs de l'Église et qu'il s'en est déjà expliqué dans trois lettres. L'objet de cet écrit est donc de démontrer la justesse de cette première réponse : l'Esprit procède du (ἐκ) Père ¹ *par* (διὰ) le Fils. Mais il s'agit d'abord d'une réfutation des objections des tenants de la position adverse, que d'un exposé positif et serein de la doctrine reconnue par Blemmydès.

Authenticité du texte

L'authenticité de ce texte comme œuvre de Nicéphore Blemmydès est parfaitement assurée. D'une part, on note depuis les témoins les plus anciens (fin du XIII^e s.) la concordance de la tradition manuscrite – si l'on excepte le ms tardif *Mutinensis gr. 240* (œuvre, entre autres mains, du copiste faussaire André Darmarios) – dans l'attribution du texte à Nicéphore ; d'autre part, on trouve dans les développements de ce traité plusieurs tournures de style ou expressions familières de Nicéphore ² ; enfin, l'argument décisif en faveur de l'authenticité est le témoignage de deux auteurs de la fin du XIII^e siècle, Georges Pachymère et Jean Bekkos, qui, comme on va le voir ³, permet d'identifier le destinataire de cette lettre.

Le genre littéraire : un écrit d'apologétique théologique

Le texte se présente, dès la première phrase, comme un discours s'adressant « à un thérapeute sacré et à tous ceux qui sont versés dans la même science que lui ⁴ ». La lettre

1. Ou « d'auprès (παρά) du Père » : les expressions ἐκ Πατρός et παρὰ Πατρός sont équivalentes pour Blemmydès.

2. Exemples : la crase τοῦμφανές en (1, 19) ou l'adj. θειογραφικόν en (1, 22) que l'on retrouve dans d'autres écrits de Nicéphore, ou encore l'emploi de l'expression aristotélicienne τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι (14, 21), également présente dans l'*Epitome logica* (v. *infra*, p. 386, n.c. 26).

3. Voir *infra*, p. 41-42.

4. 1, 1-2.

possède bien un destinataire particulier, le « thérapeute sacré » (ἱερόν : il s'agit d'un prélat), mais elle doit être diffusée aussi auprès des « doctes » (σοφοί), destinataires indirects au jugement desquels se soumet d'avance Nicéphore : ils pourront confirmer ou corriger ses propos ¹. Après un court exorde où il expose sa souffrance de se sentir seul, incompris, voire suspecté pour ses convictions théologiques, Blemmydès reprend l'annonce initiale du (1,1) et précise que son traité s'adresse « à des doctes qui cherchent et poursuivent la paix, celle qui réside en Christ » (1, 20-22). Ces lecteurs paisibles s'opposent aux chicaneurs évoqués précédemment (1,13).

Après ces deux références, Nicéphore n'évoque à nouveau ses destinataires directs et indirects qu'à la fin de sa lettre, en deux endroits :

Au ch. 20, il interpelle ses lecteurs :

Mais à présent, vous que l'époque actuelle appelle à entraîner de nombreux peuples vers la concorde selon le Christ (ὁμόνοια κατὰ Χριστόν), vous allez éclaircir [cette doctrine], vous [les fidèles] de ce même Esprit, en suivant jusqu'au bout les enseignements des Pères [...] ².

Il est clair que cette harangue s'adresse à des pasteurs et sans doute même à des évêques, les λαοί désignant les communautés dont ils ont la charge mais aussi celles avec lesquelles ils sont invités à restaurer la « concorde selon le Christ ». L'allusion est claire et vise la restauration de l'unité religieuse avec les chrétiens d'Occident, déjà évoqués de façon assez vague au ch. 12 comme « les autres enfants du Père de l'Héritier ³ ». Les destinataires indirects de la lettre sont des évêques appelés à œuvrer à la réunion des chrétiens.

Enfin, un peu plus loin (ch. 20), pour faire valoir le fait que les pères du Concile de Nicée II ne se seraient pas privés

1. 1, 3-5.

2. 20, 3-7.

3. 12, 12.

de faire savoir leur opposition si le patriarche Taraise avait professé une doctrine à leurs yeux contestable, Blemmydès prend à témoin le destinataire premier de la lettre et le place par hypothèse dans une situation analogue :

Mais je pourrais à bon escient interroger aussi ta grande Sainteté (τὴν σὴν πολλὴν ἀγιότητα), assuré de ton humour, de ta simplicité et de ta propension à l'indulgence. Si un jour tu avais énoncé une opinion qui ne fût pas saine – « À Dieu ne plaise que je me trouve dans de pareilles dispositions », disais-tu, « que je me tienne dans pareille pensée, dans pareille croyance ! », en martelant tes mots –, tes proches auraient-ils accepté tranquillement la venue d'un être déshonoré ? Ne t'auraient-ils pas contredit ? Ne se seraient-ils pas dressés contre toi ? Pour ma part, je crois qu'ils n'auraient pas reconnu leur propre maître avant qu'il ne se soit débarrassé de son infamie et ne l'ait soumise, en toute justice, aux imprécations de l'anathème ¹.

Ce passage confirme que la *Lettre* a bien été rédigée pour un destinataire concret, et nous informe que celui-ci est un évêque prestigieux (τὴν σὴν πολλὴν ἀγιότητα), ce que corrobore le fait que Nicéphore l'imagine occupant la situation du patriarche Taraise. Blemmydès entretenait une relation d'amitié étroite avec ce prélat : il connaît son caractère enjoué et modeste, et se permet une hypothèse quelque peu impertinente. Il lui rappelle aussi une discussion partagée naguère (imparfait ἔφασκες), au cours de laquelle il lui avait déjà suggéré cette même hypothèse. Blemmydès a aussi écrit sa lettre pour la faire circuler dans les milieux ecclésiastiques grecs favorables à une réconciliation avec les Latins ² ;

1. 20, 35-44.

2. Cette cause ne manquait pas, sous les règnes de Jean III Doukas et de Théodore II Laskaris, de partisans parmi les membres les plus influents du clergé byzantin. Outre Jacques, archevêque d'Ochrid, à qui cette lettre est adressée (v. *infra*), on peut évoquer Germain, métropolitain d'Andrinople, futur patriarche Germain III (1265-66) et négociateur de l'union de Lyon (v. GEORGES MÉTOCHITE, *Historia dogmatica*, éd. J. Cozza-Luzi, VIII, p. 32-34, n. 23 ; EO 33, 1934, p. 24, n. 5), Nicéphore, métropolitain d'Ephèse,

ce qui incite S. G. Mercati à laisser entendre que Blemmydès ne pouvait dédier son discours qu'à un destinataire occupant un haut poste de la hiérarchie ecclésiastique ¹.

Il s'agit donc d'une lettre ouverte destinée à un public choisi sous le couvert de l'une des figures dominantes du haut clergé byzantin. Ce n'est pas un discours proprement antirrhétique car il vise d'abord à montrer la vérité d'une doctrine à défendre. Si l'auteur y pourfend sans cesse ses adversaires en produisant leurs objections, son but premier reste néanmoins de défendre sa propre position à travers ses réfutations. En aucun cas Blemmydès ne s'adresse à la partie adverse. Son but est plutôt de fournir à des alliés une argumentation solide, fondée sur la tradition patristique, en faveur de sa doctrine pneumatologique.

Les adversaires théologiques de Nicéphore Blemmydès

La *Lettre* ne nous livre pas l'identité précise des adversaires théologiques de Nicéphore ; nous est seulement donné le détail de leurs arguments, auxquels répond avec soin notre auteur.

Sans reprendre ici le détail de ces arguments, on peut dire à la lecture du compte-rendu qu'en fait Blemmydès qu'il s'agit de conservateurs formalistes qui ont systématisé et figé la doctrine de Photius, ce qui les amène à rejeter catégoriquement toutes les affirmations des Pères établissant que l'Esprit procède « du Père par le Fils ». Leur hostilité envers les Latins les pousse à refuser cette formule patristique, craignant d'y voir un compromis en faveur de la pneumatologie filioquiste (c'est pourquoi Nicéphore cherche d'emblée à montrer qu'il n'en est rien). Mais cette attitude de repli des

futur patriarche également (1260) (v. GEORGES MÉTOCHITE, *op. cit.*, VIII, p. 39, n. 28), ou encore Andronic, métropolitain de Sardes, qui conduisit une délégation envoyée en 1253 à Rome par Jean III Doukas (v. *infra*).

1. Voir MERCATI, « Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria », p. 172.

contradicteurs de Blemmydès les amène à refouler tout un pan de la Tradition ecclésiale.

Dans l'exorde de son traité, Nicéphore nous livre quelque indice :

Si les langues qui tombent d'accord sur le même point sont nombreuses, comment ne sembleraient-elles pas à la plupart des gens l'emporter sur une seule qui penche d'un autre côté ? Et si, de plus, parmi celles-là se trouvent les plus éminentes (αἱ ὑπεροχαὶ), comment le parler vrai pourrait-il aboutir à un bien pour celui qui n'est pas d'accord [avec elles], selon l'évidence ¹ ?

De ce propos allusif, on peut induire que les adversaires de Nicéphore sont majoritaires et comptent dans leurs rangs les personnages dont l'avis fait autorité. Peut-être s'agit-il du cercle des prélats du patriarcat liés à la cour impériale, qui ne montraient aucun empressement à suivre la politique unioniste de la fin du règne de Jean III. Plus encore, il est possible que Nicéphore désigne à mots couverts l'empereur Théodore II parmi ces voix « les plus éminentes » (αἱ ὑπεροχαὶ) ². On sait que celui-ci, théologien à ses heures, a composé trois traités antilatins sur la procession du Saint-Esprit ³. Dans ces écrits, il défend, en ne laissant place à aucune ouverture, la position photienne traditionnelle de la procession de l'Esprit du Père seul. Il est probable qu'il se montra pour le moins réservé à l'égard de la pneumatologie du *Per Filium* défendue par son ancien maître Nicéphore, mais on ne peut qu'en rester à des hypothèses sur ce point précis.

1. 1, 15-19.

2. Sur Théodore II Laskaris, voir notre présentation dans SC 517, p. 277-279.

3. Le premier, intitulé *Discours apologétique sur la procession du Saint-Esprit* (THÉODORE II LASKARIS, *Discours apologétique*), est daté de 1254 (v. KRIKONIS, *Traité théologiques de Théodore II*, p. 76), tandis que les deux autres, intitulés *Premier et second discours antilatins sur la procession du Saint-Esprit* (THÉODORE II LASKARIS, *Sur la théologie chrétienne*, p. 124-148) sont datés de 1256 (v. KRIKONIS, *ibid.*, p. 61-64).

Le premier destinataire de la *Lettre* : l'archevêque Jacques de Bulgarie

La tradition manuscrite du texte ne mentionne pas le destinataire de la lettre de Blemmydès ¹. Son nom, l'archevêque Jacques de Bulgarie, apparaît pourtant en sous-titre de la première édition du texte par Léon Allacci. Le *scriptor* grec de la Vaticane tenait cette information des témoignages concordants de deux contemporains de Blemmydès, Georges Pachymère et Jean Bekkos.

Georges Pachymère mentionne en effet le destinataire de la *Lettre* dans son *Histoire* : il rapporte qu'en 1279-1280, le patriarche Jean Bekkos recevant de la part des Byzantins des récriminations toujours plus nombreuses contre l'Union de Lyon (1274) fut amené à prendre la plume pour justifier théologiquement l'union décrétée par ce concile.

Lui tombe donc entre les mains l'écrit que le très savant Blemmydès [sic] adressa à l'empereur Théodore et qui commence ainsi : *Celui qui cherche à contretemps et trouve en temps voulu*, et l'écrit qu'il adressa à Jacques de Bulgarie et qui porte en exorde : *Je souffre d'un mal que je vais dévoiler, car c'est à un saint sauveur...* ²

Le second témoignage est celui que fournit Jean Bekkos, ancien patriarche de Constantinople (1275-1282) partisan de l'Union de Lyon (1274), dans le second Livre qu'il écrivit sur sa déposition :

1. Contrairement à ce qu'affirme A. HEISENBERG (*Curriculum vitae*, p. XLIX), qui sans doute n'avait pas vu lui-même les manuscrits contenant la *Lettre à Jacques*, sinon il n'aurait pas indiqué un titre erroné, et n'aurait pas mentionné le *Vat. gr. 1455* qui en fait ne transmet pas ce traité.

2. GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, VI, 23 [trad. V. Laurent citée], t. II, p. 603 : « Πίπτει γοῦν εἰς χεῖρας ἐκείνω τὰ τῷ σοφωτάτῳ Βλεμμίδῃ [sic] γραφέντα πρὸς τε τὸν βασιλέα Θεόδωρον, ἀρχὴν ἔχοντα τὸ Ὁ ζητῶν ἐν οὐ καιρῷ καὶ λαμβάνων ἐν καιρῷ, καὶ τὰ πρὸς τὸν Βουλγαρίας Ἰάκωβον, τὸ Ἔστι μοι πάθος ὄπερ ἐξαγγελῶ πρὸς ἀκέστορα γὰρ ἱερὸν προοίμιον φέροντα ».

Je découvre le célèbre Blemmydès [...] qui destine un écrit sur cette question à un homme qui, autrefois élu archevêque de Bulgarie, choisit pourtant d'aller vivre retiré à l'Athos en raison d'une existence vouée à l'amour de Dieu ; bien des personnes encore vivantes témoignent de sa supériorité dans les lettres ; d'ailleurs une preuve précise en est donnée par les œuvres [composées] durant sa vie, qu'il a laissées après sa mort. Cet homme avait pour nom Jacques. En lui écrivant, le célèbre Blemmydès déplore la division des Églises, faisant état de son indignation tandis qu'il expose les motifs de cette division ¹.

Ces deux témoignages convergents nous livrent le nom du destinataire de la *Lettre*, ce qui recoupe les conclusions tirées de l'analyse de la lettre, montrant qu'il s'agissait d'un évêque byzantin de haut rang.

La vie de Jacques de Bulgarie

Jusqu'aux études récentes de S. G. Mercati ² et de son disciple I. Dujcev ³, on ne savait que très peu de choses de ce prélat, sinon qu'il avait été un successeur de Démétrios Chomatènos comme archevêque d'Ochrid (ou Achrida), siège de l'ancien archevêché de Bulgarie (distinct du nouvel archevêché fondé en 1187 à Tirnovo, capitale du second

1. « Τὸν Βλεμμύδην εὕρισκω ἐκεῖνον, [...] γραφὴν τινα περὶ τῆς ὑποθέσεως ἐγχαράττοντα ταύτης πρὸς τινα Βουλγαρίας μὲν ἀρχιεπίσκοπον τῷ χρόνῳ ἀναδειχθέντα, διὰ δὲ βίου θεοφίλειαν πρὸς ὄρος τὸν Ἄθω ἀναχωρητικῶς ἐλόμενον ζῆν, οὗ καὶ αὐτοῦ τῆς ἐν λόγοις περιουσίας πολλοὶ μὲν τῶν εἰσέτι ζώντων οἱ μάρτυρες, ἀκριβῆς δὲ ἀπόδειξις ἄπερ τῷ βίῳ μετὰ θάνατον ἐκεῖνος καταλέλοιπεν οἰκειᾶ συγγράμματα· Ἰάκωβος ἢ κλησὶς ἦν τῷ ἀνδρί. Πρὸς τοῦτον ὁ Βλεμμύδης ἐπιστέλλων ἐκεῖνος τὴν τῶν Ἐκκλησιῶν διάστασιν ἀποδύρεται, τὴν μετὰ τῶν αἰτίων αὐτῆς ἐντεῦθεν παριστῶν ἑαυτοῦ ἀγανάκτησιν. » (JEAN BEKKOS, *De depositione sua*, II, 5 ; PG 141, 976 D-977 A). Certains byzantinistes comprennent les deux participiales μὲν ἀρχιεπίσκοπον τῷ χρόνῳ ἀναδειχθέντα, διὰ δὲ [...] ἐλόμενον ζῆν comme se rapportant à l'époque de l'envoi de la lettre.

2. MERCATI, *Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria*, p. 165-176.

3. DUJCEV, « Un nouveau témoignage de Jacques de Bulgarie », p. 54-61.

empire bulgare¹). Pachymère (outre la mention évoquée plus haut) le cite dans son *Histoire* (I, 30 et II, 26) pour lui attribuer par erreur – et à la place de Démétrios Chomaténos² – le couronnement de Théodore I^{er} Ange (souverain du Despotat d'Épire) à Thessalonique en 1225 ou 1227/8³.

Grâce aux travaux de Mercati et Dujcev, on peut considérer que Jacques (peut-être appelé Proarchios⁴) naquit probablement à la fin du XII^e s. en Achaïe, qu'il était moine, vers 1222, au monastère Saint-Mélèce sur les pentes du Cithéron (Béotie), et que, se distinguant par sa piété et sa haute culture, il fut remarqué par des proches de l'empereur Jean III Doukas Vatatzès qui le fit nommer archevêque d'Ochrid. On ignore la date précise de son élévation à l'épiscopat⁵ : trop de vides subsistent encore dans la liste épiscopale d'Ochrid⁶. Sa charge se situe entre celle de Démétrios

1. La création de ce nouvel archevêché de Tirnovo répondait à la volonté du tsar Asen I^{er} d'ériger une Église autocéphale associée au nouvel état bulgare indépendant. Or Ochrid se trouvait alors en territoire byzantin ; de plus, l'archevêché, tout à fait hellénisé depuis Basile II, avait perdu son caractère bulgare. Le nouvel archevêché de Tirnovo et le nouvel archevêché autonome de Serbie (en 1220), se constituèrent en partie avec les dépouilles de l'archevêché d'Ochrid. Voir GONIS, *Histoire de l'Église bulgare*, p. 56.

2. Comme l'atteste GEORGES ACROPOLITE : v. *Histoire*, 21, éd. A. Heisenberg, t. I, p. 34. Une lettre de réponse, adressée par le Patriarche Germain II à l'archevêque Démétrios Chomaténos qui lui avait écrit, fait reproche à celui-ci du couronnement de Théodore I^{er} Ange qui a porté atteinte à l'unité de l'Église byzantine : v. Regeste n° 1244, in LAURENT, *Regestes Patr.*, p. 52.

3. Voir GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, t. I, p. 115, n. 4 et p. 190, n. 2.

4. Ce nom de famille Προάρχιος est fourni par le seul L. Allacci sur la base d'une lecture conjecturale du *Vat. gr. 1898* (qui a, hélas, été rogné au cours d'une nouvelle reliure, après le XVII^e s., à l'endroit intéressant). Voir MERCATI, « Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria », p. 169.

5. A. Failler fixe cette succession aux alentours de 1240. Voir GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, t. II, p. 602, n. 3.

6. Il n'existe pas – à notre connaissance – d'étude globale récente sur l'histoire médiévale de l'Archevêché d'Ochrid, la plus approfondie restant la thèse de I. SNÉGAROV : *Histoire de l'archevêché d'Ochrid* parue en bulgare en 1924. Voir aussi GOLUBINSKIJ, *Précis de l'histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine*, p. 34-45, 106-140 ; GELZER, *Der Patriar-*

Chomatènos (1220-1236) et celle de Constantin Cabasilas (av. 1259-vers 1261) ¹. Il est probable qu'elle commença après 1240 ².

Cette nomination à un siège économiquement prospère « constituait sans nul doute un acte de reconnaissance envers cet homme pour ses qualités peu communes ³ ». On peut se demander néanmoins si Jacques fut intronisé à Ochrid ; Jean Asen ayant battu, en 1230, le prince Théodore Ange et annexé une partie de ses États, Ochrid était au pouvoir des Bulgares. Mais leurs victoires militaires permirent aux Byzantins de recouvrer la ville d'Ochrid avant 1246 ⁴ et d'y rétablir leur domination pour plus d'un siècle (malgré des troubles intermittents).

Dans des circonstances non élucidées, Jacques fut contraint, vers la fin de 1246, de s'enfuir (ἀποδιδράσκον-

chat von Achrida ; VAILHÉ, Bulgarie, et Achrida. Les données plus anciennes de LE QUIEN, Oriens christianus, t. II, p. 287-300 et ANTHIMOS, « Catalogue chronologique des archevêques de Prima Justiniana », p. 158-60 sont trop fantaisistes pour être fiables. La liste d'évêques d'Ochrid donnée par FEDALTO (Hierarchia ecclesiastica orientalis, t. I, p. 548) n'est ni précise ni argumentée pour l'époque qui nous occupe. Ouvrages plus généraux : SPINKA, A History of Christianity in the Balkans ; LAURENT, Corpus des sceaux byzantins, t. V.2, p. 317-318 ; KARPOZILOS, The ecclesiastical controversy between Nicaea and the Epiros ; NICOL, The Despotate of Epiros.

1. Voir MERCATI, « Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria », p. 170. J'ai corrigé la date de la mort de Chomatènos, fixée aujourd'hui à 1236 (au lieu de 1234). Les dates limites de la charge de Cabasilas sont encore très mal connues (v. *infra*).

2. Lorsque Blemmydès passa plusieurs mois en Thessalie et en Macédoine, envoyé par Jean III Doukas à la recherche de manuscrits, il lui fut proposé le siège de l'archevêché d'Ochrid qui venait d'être vacant (*Autobiographie*, éd. Munitiz, I, 64). On sait que ce séjour de Blemmydès eut lieu en 1239-1240 (v. MUNITIZ, *A Partial account*, Louvain, p. 21 ; BREDEKAMP, *The Byzantine empire of Thessaloniki*, p. 248). Le siège d'Ochrid fut donc occupé seulement après le départ de Blemmydès, c'est-à-dire au moins en 1240.

3. DUJCEV, « Un nouveau témoignage de Jacques de Bulgarie », p. 55.

4. Avant 1246 (v. OSTROGORSKY, *Histoire de l'Etat byzantin*, p. 464) et non en 1251 comme l'écrit R. JANIN dans « Bulgarie », col. 1135.

τος ¹⁾ de son siège épiscopal et de se réfugier à Thessalonique, récemment reconquise par les Byzantins (fin 1246). Il y fut bien accueilli par le Grand Domestique Andronic Paléologue (père du futur empereur Michel Paléologue), à qui il demeura dès lors très attaché : la mort d'Andronic lui donna en 1247 l'occasion d'écrire une *Monodie* et plusieurs poèmes à sa mémoire, édités par S. G. Mercati ²⁾. Nous ne possédons malheureusement plus aucun de ses écrits théologiques renommés, auxquels Jean Bekkos fait allusion.

Le simple fait que Jacques soit destinataire de la lettre de Blemmydès, dont le ton apparaît à la fois amical et déférent, permet de penser qu'il partageait sa conviction d'une conciliation possible avec les Latins sur la question du *Filioque*, à partir de la formule patristique de la procession du Saint-Esprit « du (ἐκ) Père par (διὰ) le Fils ».

On ignore quand prit fin l'épiscopat de Jacques. A partir de quelques allusions de la *Monodie*, Mercati croit pouvoir conclure que Jacques était déjà, en 1247, retiré au Mont Athos. Mais la découverte par I. Dujcev, en 1958, d'une note marginale du manuscrit grec 181 de la Bibliothèque Publique de Leningrad a permis d'établir qu'en octobre 1248, Jacques, en tant qu'archevêque de Bulgarie, avait fait don de deux manuscrits à un monastère de son diocèse ³⁾. De plus, quelques années plus tard, durant l'automne 1252-1253, Jacques accueillit en personne l'empereur Jean III Doukas Vatatzès (†1254) en visite à Thessalonique, et prononça à cette occasion un discours très élogieux ⁴⁾. Il semble donc

1. L'expression est donnée, sans plus de précisions sur les conditions de sa fuite, par Jacques dans sa *Monodie* composée à la mort d'Andronic Paléologue. Voir MERCATI, « Iacobi Bulgariae archiepiscopi Opuscula », p. 81.

2. Voir *Ibid.*, p. 73-89 et 208-27.

3. Voir DUJCEV, « Un nouveau témoignage de Jacques de Bulgarie », p. 56-58.

4. Voir MERCATI, « Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria », p. 172-173. Le texte du discours a été édité par MERCATI : « Iacobi Bulgariae archiepiscopi Opuscula », p. 208-221. La date de la visite de Jean III à

évident que Jacques était encore archevêque à cette époque.

Après cette date, on peut penser que Jacques continua à exercer sa charge épiscopale à Thessalonique, en se rendant souvent à l'Athos (ce que suggèrent des passages de la *Monodie*, remarqués par S. G. Mercati), jusqu'au jour où il décida d'abandonner son siège pour embrasser complètement la vie monastique qu'il pratiquait déjà. Il est possible – s'il était encore archevêque à cette époque – qu'il ait participé aux discussions sur l'union religieuse, qui eurent lieu entre les légats du pape Alexandre IV et l'empereur Théodore II Laskaris en octobre 1256 ¹, mais ceci n'est que pure hypothèse.

On ignore malheureusement la date d'intronisation du successeur de Jacques, Constantin Cabasilas : on sait seulement qu'elle se situe avant septembre 1259 ². Jacques acheva sa vie comme moine dans un monastère athonite ³.

Thessalonique est donnée par I. DUJCEV (à partir de la mention d'une bataille navale qui eut lieu près de Rhodes) : « Die letzten Jahre des Erzbischofs Jakobos von Achrida », p. 351.

1. Voir SC 517, p. 32.

2. Il semble que Constantin Cabasilas fut métropolitain de Durazzo (Dyrrachion) avant 1235, puis archevêque de Strumitza (Tibérioupolis), et enfin archevêque d'Ochrid avant sept. 1259, sous les règnes de Théodore II Laskaris et Michel VIII Paléologue. Voir SNÉGAROV, *Histoire de l'archevêché d'Ochrid*, t. I, p. 211 ; GOUILLARD, « Cabasilas (Constantin) », col. 13 ; *PLP*, fasc. 5, N° 10097. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS considère que Cabasilas est devenu archevêque d'Ochrid vers 1260 (v. *BZ*, 8, 1899, p. 76). La solution juridique émanant d'un archevêque d'Ochrid vers 1250, dont le texte a été édité par A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS (*Ἀνάλεκτα Ἱεροσολ. Σταχ.*, t. I, 1891, p. 474-476) serait donc de Jacques Proarchios, et non de Cabasilas (comme le croyait A. Papadopoulos-Kérameus).

3. MERCATI pensait que l'higoumène de la Grande Lavra Jacques, mentionné dans un acte athonite datant de 1288, n'était autre que l'ex-archevêque de Bulgarie (*op. cit.*, p. 170), mais DUJCEV a montré qu'il s'agissait sans doute d'un autre personnage homonyme (v. « Un nouveau témoignage de Jacques de Bulgarie », p. 59).

b) Structure et contenu de la *Lettre*

Il est difficile de tracer des divisions bien nettes dans l'ordonnancement général de la *Lettre à Jacques*. L'énoncé des témoignages patristiques en faveur de la doctrine du *Per Filium* que Blemmydès s'emploie à défendre est souvent introduit par le rappel de telle ou telle objection des adversaires. Ce procédé donne à la *Lettre* une forte tonalité apolo-gétique. De plus, le développement est scandé par plusieurs exhortations aux destinataires.

Si l'on excepte l'introduction (ch. 1) et la brève conclu-sion (ch. 22), la *Lettre* se présente *grosso modo* sous forme d'un triptyque : la première partie expose les fondements patristiques de la doctrine pneumatologique de Nicéphore (ch. 2-12) ; la deuxième est la réfutation d'une série d'objec-tions produites par les adversaires du théologien nicéen (ch. 13-19) ; la troisième partie (ch. 20-21), enfin, développe le modèle de doctrine pneumatologique que constitue pour Nicéphore la confession du patriarche Taraise (qui reconnaît la procession de l'Esprit « du Père par le Fils ») adoptée par les Pères de Nicée II.

Première partie (2-12) : les fondements patristiques de la procession « par le Fils »

Cette partie où Nicéphore pose les fondements patristi-ques de la doctrine du *Per Filium* peut être divisée en sept sections dont les plus importantes sont la troisième et la septième.

1. Le caractère patristique de la procession de l'Esprit « par le Fils » (2-3)

Pour souligner que la pneumatologie qu'il défend n'a rien d'innovant, Nicéphore entend montrer qu'elle s'inscrit fer-

mement dans la grande Tradition de l'Église : inspirateur des évangélistes, l'Esprit Saint a aussi incité les Pères à exprimer cette doctrine (2). Prétendre que les écrits des Pères qui en rendent témoignage ont été falsifiés par les pneumatomaques est absurde, puisque la doctrine du *Per Filium* repousse cette hérésie en prônant que le Saint-Esprit est consubstantiel au Fils. Supposer une corruption universelle des écrits des Pères est aussi invraisemblable (3).

2. La procession *Per Filium*, défendue par les adversaires du *Filioque* (4-5)

Pour couper court au soupçon que la pneumatologie du *Per Filium* équivaldrait à la doctrine latine du *Filioque* – considérée à Byzance comme une hérésie –, Nicéphore fait valoir que non seulement les théologiens byzantins adversaires des Latins (après le schisme) n'ont jamais dénoncé cette doctrine patristique, mais qu'ils s'en sont même servis pour combattre le *Filioque*. Il cite (4) le témoignage de l'*Arsenal sacré*, œuvre d'Andronic Kamatéros (xii^e s.) dont l'autorité est reconnue de tous. Dans le passage cité, un Latin et un Grec conversent autour de l'expression de Cyrille d'Alexandrie selon laquelle le Saint-Esprit provient « substantiellement des deux (οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν), autrement dit du (ἐκ) Père par (διά) le Fils ». Tandis que le Latin laisse entendre que ἐκ τοῦ Υἱοῦ équivaut à διὰ τοῦ Υἱοῦ, le Grec lui répond qu'une telle interprétation défend la procession ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ mais que cette formulation, qui met le Père et le Fils au même plan, est inconciliable avec la formule finale de Cyrille.

Blemmydès produit ensuite (5) le dossier patristique de Nicétas de Maronée (xii^e s.) : il cite une intervention du controversiste grec face à son interlocuteur latin. Occasion est donnée de fournir les témoignages convergents d'Athanasie et de Cyrille d'Alexandrie, de Grégoire de Nysse et de Jean Damascène, et de souligner que la préposition ἐκ peut

jouer sémantiquement le rôle de *διά*. Il en ressort, pour Nicéas, que l'on peut affirmer indifféremment que l'Esprit Saint existe à partir (*ἐκ*) du Fils (Athanasie), ou bien qu'il est issu des deux (*ἐξ ἀμφοῖν*) (Cyrille), ou encore de (*ἐκ*) la cause première, le Père, et de (*ἐκ*) celui qui est immédiat au Père, le Fils (Grégoire de Nysse), si l'on entend par ces formules que l'Esprit existe à *partir du Père par le Fils* – expression attestée chez Jean Damascène. L'idée que l'Esprit procéderait à partir du Fils comme de la cause première est écartée catégoriquement.

3. L'enseignement d'Athanasie et son explication (6-7)

Cette section est d'une importance cruciale dans l'ensemble du traité puisque Nicéphore y développe sa propre exégèse du texte-clé d'Athanasie d'Alexandrie cité par Nicéas de Maronée.

Le théologien nicéen produit (6) un extrait de la *Première Lettre à Sérapion* d'Athanasie, où celui-ci établit que « puisqu'unique est le Fils, le Verbe vivant, il faut qu'unique, parfaite et pleine soit la Vie sanctificatrice et illuminatrice, celle-ci étant son énergie et son don. Cette [vie] est dite procéder du Père *parce que* (*ἐπειδή*) c'est d'auprès du Verbe, que l'on confesse [exister] à partir du Père, qu'elle *resplendit*, est envoyée et est donnée ¹. »

Certains interprètent ici le verbe « resplendir » comme se rapportant à la manifestation temporelle. Mais, demande Nicéphore, comment la procession éternelle de l'Esprit *ἐκ Πατρὸς* pourrait-elle être déduite de la manifestation temporelle de l'Esprit par le Fils ? Le verbe « resplendir » vise donc bien, dans le texte d'Athanasie, non pas l'économie divine mais l'existence éternelle (*ὑπαρξις*) de la Divinité. En tant qu'énergie du Verbe de Dieu, l'Esprit resplendit

1. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion*, I, 20 (PG 26, 577 C-580 A).

éternellement d'auprès de lui et donc, par lui, d'auprès du Père.

Pour renforcer son exégèse, Nicéphore fait appel à plusieurs textes des Pères Cappadociens et de Jean Damascène, établissant que le verbe « resplendir » se rapporte bien au contenu de l'existence éternelle des hypostases du Fils et de l'Esprit et non pas seulement à leur manifestation temporelle, comme voudraient le croire les photianistes formalistes.

4. Réponse à une objection spécieuse (8)

Nicéphore reproduit alors une objection spécieuse de ses adversaires : l'Esprit serait dit procéder du Père pour que l'on n'aille pas penser que, si le Fils manifeste et donne l'Esprit comme celui qui lui est apparenté (συγγενές), il le fait en tant que principe de ce même Esprit. Notre auteur coupe court à l'objection, en faisant valoir que l'idée même d'envisager le Fils comme principe de l'Esprit en vertu du fait qu'il le donne comme son συγγενές est absurde : en effet le Verbe est lui-même apparu (προπεφηνώς) du Père, ce qui établit que le Père est le seul principe de l'Esprit.

5. Les témoignages d'autres Pères grecs du IV^e siècle (9-10)

Nicéphore étoffe ici son dossier patristique en faveur du *Per Filium* : Basile de Césarée souligne en effet que l'Esprit Saint existe à partir (ἐκ) de Dieu par (διά) le Fils. Plusieurs extraits de l'*Ancoratus* d'Epiphane de Chypre et du *Thesaurus* de Cyrille d'Alexandrie sont cités comme établissant que l'Esprit « provient du (ἐκ) Père et du Fils, c'est-à-dire (τουτέστι) par (διά) le Fils, d'auprès (παρά) du Père ».

Nicéphore produit ensuite un court extrait du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse, établissant qu'étant en union avec le Fils, même dans le fait de tenir du Père la cause de son existence, « l'Esprit en est en revanche éloigné par ce qui lui est particulier : par le fait qu'il ne subsiste pas à partir du

Père à titre d'unique engendré et qu'il apparaît par le Fils lui-même ». Certains comprennent ici le verbe *apparaître* (πεφηνέναι) dans le seul sens de la manifestation temporelle et non pas de l'existence éternelle de l'Esprit. Mais notre auteur montre que le second sens s'impose aussi à partir de son emploi par Basile et Cyrille dans des passages théologiques se rapportant aux venues à l'existence du Fils et de l'Esprit. Le verbe *apparaître* exprime l'existence (ὑπαρξίς) éternelle, et s'identifie donc, pour l'Esprit Saint, au verbe *procéder*.

Nicéphore reprend alors la thématique de la fin de la citation précédente de Grégoire de Nysse pour souligner en quoi l'Esprit se distingue de la création, puisque l'un et l'autre – en un sens différent, il est vrai, – « sont apparus » par le Fils. La création, explique-t-il, possède l'être (ἔχειν τὸ εἶναι) par (διὰ) le Fils, ce qui n'est pas le cas pour l'Esprit. De plus, si l'Esprit existe (εἶναι) par le Fils, cela lui vient du Père par nature, tandis que la création existe par le Fils d'auprès du Père en vertu d'un acte créateur.

6. Les deux approches symboliques des relations intra-trinitaires chez les Pères (11)

Ce chapitre montre qu'il existe chez les Pères grecs deux approches différentes des relations intra-trinitaires, donnant donc lieu à deux types de symboles.

Les images ou expressions qui valorisent une certaine symétrie *in divinis* entre le Fils et l'Esprit (les rayons, les fleuves, les lumières, etc.) soulignent la distinction absolue du Fils et de l'Esprit (dont les hypostases ne sont pas « l'une dans l'autre », ce qui entraîne le rejet de tout modalisme) et l'importance de la « monarchie » du Père, le fait que le Père est la cause de l'être du Fils et de l'Esprit. L'image des « mains de Dieu » n'a d'ailleurs pas un sens univoque, les « mains » pouvant parfois désigner seulement le Verbe. La mise en évidence de la dualité des hypostases du Fils et de

l'Esprit, toutes deux issues du Père, est figurée dans des triades comportant une symétrie axée sur le symbole représentatif du Père.

Mais il existe aussi un autre type de triades qui apporte un éclairage complémentaire sur le mystère de la vie trinitaire : les triades séquentielles, telles que « Dieu – main droite – doigt », ou encore la triade maximienne substance – puissance – énergie, qui figurent la procession de l'Esprit par le Fils d'auprès du Père. Un texte majeur de Cyrille d'Alexandrie montre qu'il faut comprendre la procession de l'Esprit Saint comme le fait pour celui-ci d'être naturellement répandu (προχέομενον φυσικῶς), cet épanchement se faisant à partir du Père par le Fils dans l'Esprit.

7. Exhortation à retrouver la vérité de la foi et l'unité chrétienne (12)

Cette section conclusive de la première partie donne lieu à une exhortation vibrante appelant, d'une part, à retrouver l'« eau vive » de la vérité de la foi concernant la procession du Saint-Esprit, mais aussi, d'autre part, à rassembler les brebis chrétiennes dispersées pour « avoir à nouveau un troupeau unique ».

Deuxième partie (13-19) : réfutation des objections à la procession « par le Fils »

Cette partie, consacrée à réfuter les objections à la procession de l'Esprit « d'auprès du Père par le Fils », se subdivise en cinq sections.

1. La procession par le Fils ne fait pas déchoir l'Esprit Saint de sa divinité (13-14)

Nicéphore montre tout d'abord que procéder par le Fils ne fait en rien déchoir l'Esprit de sa divinité : l'Esprit est

de même rang que le Fils en vertu de leur consubstantialité, de même que, si le Père est, par la causalité, plus grand que le Fils et l'Esprit, cela ne l'empêche pas d'être de même rang qu'eux par l'identité de nature entre les trois hypostases.

Notre auteur retourne ensuite, avec un art du syllogisme qui confine au sophisme, une objection présentée par les photianistes stricts et qui utilise le lien entre *ὁμοούσιον* et *ὁμοδύναμον*. Nicéphore « proclame catégoriquement » que la procession de l'Esprit « [vient] du Père de même que tout ce que possède le Fils » et qu'il n'y a pas lieu de craindre que le *Per Filium* entraîne pour le Fils d'être mis au rang du Père.

2. La procession d'auprès du Père n'interdit pas la procession par le Fils (15-16)

Dans cette section, Blemmydès établit que le fait de souligner que le Saint-Esprit procède « du Père lui-même » ou bien « du Père seul » revient à valoriser la cause première qu'est le Père au sein de la Trinité, mais ne s'oppose pas au fait que l'Esprit procède « du Père par le Fils ». Il répond tout d'abord à une double objection qui lui est faite à partir d'une citation de Léonce de Césarée et de Jn 15, 26. Si Léonce dit que l'Esprit est « propre au Fils » (*ἴδιον τοῦ Υἱοῦ*) et non l'inverse, c'est pour montrer que l'Esprit existe *par le Fils* à partir du Père, tandis que le Fils, lui, existe *immédiatement* (*ἀμέσως*) du Père. Blemmydès admet comme Léonce que l'on dise que l'Esprit procède du Père lui-même, ou encore du Père seul : l'épithète a pour but d'opposer le Père non pas au Fils mais à la création (car le Père est source de la Divinité), contre l'hérésie pneumatomaque qui rabaissait l'Esprit au rang de créature. On peut dire aussi que l'Esprit procède du Père seul comme du principe en soi : cette formulation a en vue « la référence à la cause première ».

3. Rejet d'une exégèse fautive de l'expression « Père des Lumières » (17)

Nicéphore rejette ici une mauvaise exégèse de l'expression néotestamentaire « Père des Lumières », les Lumières désignant pour Nicéphore non pas le Fils et l'Esprit mais les énergies divines, les « illuminations qui viennent de Dieu ». Et, là encore, sont dispensés quelques conseils pour mener une saine exégèse des textes scripturaires.

4. Rejet de la confusion entre le *Per Filium* et le *Filioque* (18)

Nicéphore dénonce, dans cette quatrième section, la confusion que commettent ses adversaires entre procession de l'Esprit « par le Fils » et procession « à partir du Fils » : on revient en quelque sorte à la thématique développée au début du traité, où Blemmydès voulait montrer que sa position se démarque du *Filioque* latin. Suivant en cela Jean Damascène, il rejette explicitement la procession de l'Esprit à partir (ἐκ) du Fils (18, 11) ; et il confesse que l'Esprit existe à partir du Père *par* le Fils.

Une nouvelle fois sont reprises les citations de Jn 16, 15 ; 17, 10 qui établissent que tout ce qu'a le Fils appartient au Père pour souligner que la donation éternelle de l'Esprit par le Fils vient à celui-ci du Père *de façon ultime*, et donc que le Fils ne tient pas une place principielle dans la procession de l'Esprit.

5. L'absence du *Per Filium* dans le credo (19)

Enfin, la dernière section de cette deuxième partie établit que l'absence dans le texte du Credo de l'expression « par le Fils » ne prouve rien en soi, puisqu'il n'y est pas davantage fait mention de la divinité du Saint-Esprit, donnée pourtant essentielle de la foi chrétienne.

Troisième partie (20-21) : l'exemple de la confession de Taraise

Cette partie est consacrée à authentifier précisément le modèle pneumatologique que constitue pour Blemmydès la confession du patriarche Taraise, car celle-ci mentionne explicitement la procession du Saint-Esprit ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ.

1. Exhortation aux évêques à préciser la pneumatologie des Pères (20, 1-8)

Blemmydès s'adresse aux évêques pour qu'ils éclaircissent la doctrine pneumatologique qu'il défend. Cette partie se détache par son souffle oratoire particulier.

2. La confession de Taraise n'a été critiquée par personne (20, 9-73)

Dans une première section, il montre que le *tomos* de Taraise n'a été critiqué par personne et que si les Pères de Nicée II avaient eu quelque raison de s'en plaindre, ils ne se seraient point privés de le faire : en fait, ils ont considéré que la profession de foi de Taraise contenant le *Per Filium*, et la réponse des orientaux (à laquelle était joint le *tomos* du patriarche de Jérusalem Théodore) qui ne contenait pas le *Per Filium* ne différaient en rien sur le contenu de la foi.

3. La confession de Taraise fut adoptée par tous les Pères de Nicée II (21)

Nicéphore démontre positivement, témoignages des Pères de Nicée II à l'appui, que ceux-ci ont jugé la confession de Taraise identique à la confession de Théodore, patriarche de Jérusalem, qui ne mentionne pas le *Per*

Filium. Aucun doute n'est possible, car s'il y avait eu la moindre imperfection dans cette confession, elle aurait été remarquée et dénoncée par les Pères du 7^e Concile œcuménique.

Conclusion : vénérer les Pères engage à suivre leur doctrine (22)

En conclusion, Blemmydès fustige l'attitude incohérente de ses adversaires qui vénèrent des Pères dont ils ne suivent pas la doctrine établissant clairement que le Saint-Esprit procède « du Père par le Fils ». Pourtant, de l'arbre bon ne peut sortir qu'un beau fruit, et par conséquent si l'on reconnaît la sainteté des Pères et qu'on leur rende un culte, il est absurde de ne pas accepter la doctrine qu'ils ont enseignée. C'est sur une invitation à avoir foi dans la Tradition ecclésiastique transmise par les Pères et à ne pas s'en écarter que s'achève la *Lettre*.

c) Datation de la *Lettre*

À la lecture du témoignage de Jean Bekkos cité plus haut ¹, Allacci, Heisenberg et Barvinok considéraient que l'archevêque Jacques, à l'époque où la lettre de Blemmydès lui était adressée, avait cessé, depuis longtemps déjà, d'exercer sa charge, et vivait en moine reclus dans un monastère de l'Athos ². Or, la phrase de Bekkos nous semble trop imprécise pour pouvoir être utilisée. De plus, l'analyse de la *Lettre* nous a montré que celle-ci s'adresse bien à un évêque en fonction. Jacques était donc encore en charge du siège d'Ochrid – au moins aux yeux de Blemmydès. Enfin, nous savons que Nicéphore se retira définitivement de la vie

1. V. *supra*, p. 41-42.

2. Voir ALLATIUS, *Graecia orthodoxa*, t. II, p. 43 ; HEISENBERG, *Curriculum Vitae*, p. XLV ; BARVINOK, p. 114, n. 1.

publique au cours du règne de Théodore II Laskaris ¹. La date de la mort de ce souverain (16 août 1258) offre donc un *terminus post quem non* pour la date de composition de la *Lettre à Jacques*.

Deux points peuvent aussi nous aider à cette datation : le premier, comme l'indiquait déjà Heisenberg, est le passage (20, 3-7) où Nicéphore interpelle les évêques favorables à la restauration de l'unité des Églises ². Le second, non moins éclairant, est le long passage (12, 1-12) où il développe la métaphore biblique du puits à déboucher, que nous citons presque entièrement :

Si aucun des saints n'a encore enseigné clairement que c'est par (διά) le Fils que la procession de l'Esprit s'effectue d'auprès (παρά) du Père, nous ne sommes pas forcés, nous non plus, de creuser un puits nouveau ³. Mais si ce puits avait été creusé de longue date et qu'une main de Philistin l'ait obstrué ou comblé, n'y aura-t-il pas quelqu'un pour un jour le nettoyer complètement et, après avoir enlevé la terre abondante de l'ignorance, trouver l'eau vive et ramener le troupeau funestement dispersé des brebis du pâturage à l'Unique engendré et Bien-aimé, en vue d'avoir à nouveau, par le pasteur commun, un troupeau unique, au besoin après avoir imité la condescendance du Bon Pasteur Lui-même ? Allons donc, avec les autres enfants du Père de l'Héritier [...].

Malgré ses aspects cryptiques, la métaphore fait assez clairement allusion aux efforts généreux à fournir (à l'image de la συγκατάβασις du Christ) pour revenir à l'unité ecclé-

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 78 ; MUNITIZ, *Partial account*, p. 24.

2. Voir HEISENBERG, *Curriculum Vitae*, p. XLV-XLVI. Le texte est le suivant : « νῦν δὲ καιροῦ καλοῦντος ὑμᾶς ἐπὶ τὸ πολλοὺς λαοὺς εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν ὁμόνοιαν ἐφελκύσασθαι, διαρθρώσετε ὑμεῖς οἱ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ἐντελῶς τοῖς τῶν [...] πατέρων ἐπόμενοι δόγμασιν [...] » (v. trad. cit. *supra*, p. 37).

3. Le puits est vu par Blemmydès comme une image de la recherche théologique qui permet à l'homme d'atteindre l'eau vive des vérités de la foi, en enlevant la « terre de l'ignorance » qui l'en sépare. La métaphore est reprise d'Origène (v. *infra*, p. 117, n. 4).

siale avec les Latins (les « autres enfants du Père de l'Héritier »). Ces deux extraits laissent penser que la *Lettre* est écrite dans un contexte de tractations théologiques entre Grecs et Latins, même si, comme le suggère l'introduction de la *Lettre*, celles-ci rencontrent l'opposition tenace de théologiens byzantins influents. Il nous faut donc examiner les différentes périodes où un dialogue avec les Latins était plus ou moins engagé.

Le dialogue de 1234 à Nicée auquel Blemmydès participa est exclu, car trop ancien par rapport à l'épiscopat de Jacques. Celui de 1250 à Nymphée, où Blemmydès joua aussi un rôle de premier plan, ne convient pas non plus, car le récit qu'en donne l'*Autobiographie*¹ ne correspond nullement au contexte décrit dans la lettre étudiée : Nicéphore n'y fait que repousser les arguments des Latins sans proposer la moindre ouverture, ni mentionner la procession de l'Esprit « du Père par le Fils ». Le fait que trois autres lettres aient déjà été écrites sur le sujet dont traite la *Lettre à Jacques* (1, 28-29) montre que la doctrine de Blemmydès avait mûri, depuis le dialogue de 1250.

Entre 1250 et 1258 (*terminus post quem non* de la composition de la lettre), eurent lieu un certain nombre de tractations entre Grecs et Latins. L'empereur Jean III Doukas envoya auprès du pape une légation en 1253, mais il n'y eut plus d'autre venue de légats romains à Nicée, après 1250, jusqu'à la fin de son règne (1254)².

Si nous suivions l'historien Nicéphore Grégoras, nous pourrions considérer que Blemmydès a rédigé sa *Lettre à Jacques* vers 1253. En effet, Grégoras raconte, dans son *Histoire*, que Michel VIII Paléologue cherchait, vers 1273³,

1. Voir *Autobiographie*, II, 50-60.

2. Voir SC 517, p. 29-31.

3. Le passage est situé, dans l'*Histoire* de Grégoras, au moment où Michel VIII fait jeter en prison le chartophylax Jean Bekkos parce que celui-ci refusait l'union avec Rome. Or, cet événement eut lieu en 1273 : v. GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, V, 13, t. II, p. 485.

à convaincre les clercs de la Grande Église du bien-fondé de sa politique d'union avec Rome :

L'empereur se rappela que vingt-cinq ans auparavant, sous le règne de Jean Doukas, la même proposition [d'union] avait été avancée par les Latins. A l'époque, un homme savant, Nicéphore Blemmydès, très versé dans les écrits inspirés de Dieu, avait commencé à rassembler une grande quantité de témoignages tirés des écrits inspirés de Dieu qui semblaient donner raison à la doctrine des Latins. Il avait également écrit sur le sujet, évidemment en secret, pour échapper au soupçon de la foule, mais il avait rédigé plusieurs choses sur le sujet ¹.

En fait, les informations rapportées ici par Grégoras n'apparaissent pas assez fiables, comparées à celles de Pachymère ², dont elles semblent constituer un vague résumé ³, pour pouvoir être prises sérieusement en considération.

Une nouvelle période de tractations politico-théologiques entre Nicée et Rome devait s'ouvrir deux ans après la mort de Jean III, sous le règne de Théodore II Laskaris

1. « Ὅψὲ δ' ἐπὶ νοῦν ἀναβιθασάμενος ὁ βασιλεὺς, ὡς καὶ πρὸ πέντε καὶ εἴκοσιν ἐτῶν ἐπὶ τῆς Ἰωάννου τοῦ Δούκα βασιλείας ἡ τοιαύτη παρὰ Λατίνων ἐκινήθη ὑπόθεσις, καὶ ἦν τῆνικαῦτα σοφὸς ἀνὴρ Νικηφόρος ὁ Βλεμμύδης, θείων γραφῶν ἐμπειρότατος, δὲ σχολῇ δεδωκῶς ἑαυτὸν ἤρξατο συλλέγειν πολλὰς παρὰ τῶν θείων γραφῶν μαρτυρίας, συγκροτεῖν δοκούσας τῶ τῶν Λατίνων δόγματι, καὶ λογογραφεῖν ἐπὶ τούτοις, λάθρα μὲν διὰ τὴν τῶν πολλῶν ὑπόληψιν, ἐλογογράφει δ' οὖν ἔστιν ἄ. » (NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, V, 2, l. 12-19, éd. E. Bekker, p. 129).

2. On est amené à supposer que, soit Grégoras fixe bien l'emprisonnement de Bekkos en 1273 et alors il fixe les tractations de Jean III en 1248 : mais il est impossible que Blemmydès ait écrit aussi tôt sa *Lettre à Jacques*, soit que Bekkos ait été enfermé, selon lui, bien plus tard qu'en 1273, mais cela contredirait les faits rapportés par Pachymère. Dans tous les cas, la chronologie de Grégoras n'est pas satisfaisante. Il apparaît assez clairement que Grégoras, né en 1294, ne connaît pas les événements qu'il rapporte, contrairement à Pachymère qui en était un témoin direct (sur l'incertitude des faits rapportés dans les premiers livres de l'*Histoire* de Grégoras, v. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, p. 244-245).

3. Il semblerait que Grégoras ait regroupé en un seul deux épisodes distincts décrits par GEORGES PACHYMÈRE : *Histoire*, V, 12, t. II, p. 479, et VI, 23, t. II, p. 603.

(4 novembre 1254). Ce dernier, après deux guerres contre les Bulgares, entama des démarches avec Rome et y envoya des fonctionnaires civils avant mars 1256. Le nouveau pape Alexandre IV accueillit les apocrisiaires de l'empereur et envoya à son tour pour des discussions avec le *basileus* un groupe de légats : ils réussirent à rencontrer Théodore II et le patriarche Arsène à Thessalonique, et à s'entretenir avec eux durant l'automne 1256, jusqu'à ce que la négociation s'achève par un échec ¹.

Il est difficile a priori de situer notre traité par rapport à ces deux périodes ². Cependant, une analyse attentive du passage (12, 4-11) de la *Lettre* fait valoir que celui que Nicéphore appelle de ses vœux pour retrouver l'« eau vive » de la vérité dogmatique sur la procession de l'Esprit, et ramener au Christ le troupeau chrétien dispersé est très probablement l'empereur Théodore II ³. Ce qui nous conduit à penser que la période de tractations évoquée par la *Lettre* est celle de 1255-56. De plus, le fait même que dans

1. Voir SC 517, p. 31-33.

2. L'*Autobiographie* de Blemmydès n'apporte malheureusement aucun élément déterminant pour notre recherche, la période du règne de Théodore II y étant traitée de façon trop elliptique. J. A. Munitiz suppose que la période de réclusion définitive de Blemmydès dans son monastère commença vers 1256 (v. MUNITIZ, *Partial account*, p. 24). C'est un *terminus ante quem* probable (mais incertain) pour la rédaction de la *Lettre à Jacques*.

3. Pour Blemmydès, en effet, l'empereur est, par sa fonction, celui qui « rassemble tout et se tient au-dessus de tout », « Dieu par grâce » (« κατὰ χάριν θεός », v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*, X), « fils du Très-Haut », « l'oint du Seigneur » : v. *Lettres*, XIV : « Συνδέεις τὰ διηρημένα καὶ τὰ διεστῶτα ἐνοῖς, ὁ χριστὸς τοῦ Κυρίου, τῆς φύσεως τὸ ἐξάαιρετον, τῆς γνώμης τὸ ὑπέρτατον, [...] ὁ πάντα συλλαβὼν καὶ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ ὑπὲρ πάντα καθεστηκῶς, οἷα θεὸς καὶ Ὑψίστου υἱός. » Théodore II convenait a priori pour remplir les tâches décrites (retrouver la vérité et rétablir l'unité) puisqu'il se trouvait être à la fois empereur et théologien et, par sa fonction donc, était « à l'image de la *συγκατάβασις* du Christ », mais, comme le montre son *Autobiographie*, Nicéphore déchantait rapidement dans les espoirs qu'il avait mis en son illustre élève, à mesure que le pouvoir impérial de celui-ci prenait une dérive autoritaire.

son appel voilé à une intervention décisive de Théodore II, Nicéphore exprime un espoir nuancé par l'expectative¹ montre qu'au moment où il rédigeait sa lettre, il ne paraît pas avoir eu connaissance des résultats d'une négociation en cours. On peut supposer à bon droit que Nicéphore, bien informé qu'il était – vu son prestige et sa position privilégiée à la cour impériale en tant qu'ancien précepteur du *basileus* et malgré la disgrâce passagère qui avait suivi l'affaire de la Marchesina vers 1249² –, n'aurait pas manqué de faire allusion à l'existence des entretiens de l'automne 1256 s'il en avait eu alors connaissance. Tout laisse donc penser que la *Lettre* a plutôt été écrite après mars 1256 (date de l'envoi des représentants de l'empereur) et avant que Nicéphore n'ait reçu la nouvelle de l'échec de ces tractations, en un temps où notre auteur pouvait avoir encore à l'esprit la dynamique du dialogue relancé par Jean III en 1253 mais prématurément interrompu l'année suivante³.

Si l'on s'en tient à ces conclusions, on peut donc considérer que la *Lettre à Jacques* a été rédigée entre avril et novembre 1256, sans doute plutôt autour de l'été 1256⁴.

Dans le tome I des *Œuvres théologiques* de Blemmydès, nous avons déjà noté que la *Lettre à Jacques* a été écrite à une tout autre époque que la *Lettre pneumatologique* à

1. Nous donnons un tel sens au $\pi\omicron\tau\epsilon$ de la question posée (12, 6).

2. C'est cette année-là que nous situons cet épisode tumultueux (v. SC 517, p. 48).

3. Nicéphore éprouvait une certaine inimitié envers le patriarche Manuel II qui, entre autres faits, avait (vers 1250) critiqué (vainement) la christologie de Blemmydès devant le saint-synode (*Autobiographie*, II, 50-60, éd. J. Munitiz, p. 67-73 et MUNITIZ, *Letters of Nicephorus Blemmydes to Patriarch Manuel II*) : cette donnée rend plus fragile l'hypothèse d'une collaboration théologique entre les deux clercs pour la préparation de ce dialogue qui n'eut finalement pas lieu.

4. Trompé par sa mauvaise interprétation du passage de l'*Histoire* d'Acropolite évoqué plus haut, HEISENBERG (*Curriculum Vitae*, p. XLIX) conclut que la *Lettre à Jacques* aurait été écrite en 1253. Or, sous le règne de Jean III, Blemmydès n'aurait pas invoqué, même à mots couverts, l'intervention d'un empereur théologien, c'est-à-dire de Théodore II.

*Théodore II*¹ : non seulement les sources patristiques invoquées y sont différentes, mais surtout, tandis que, dans cette dernière, le moine évoque le conflit sur le *Per Filium* comme n'étant pas encore parvenu jusqu'à lui, on constate que, dans la *Lettre à Jacques*, ce conflit a pris consistance parmi les théologiens nicéens, et que Nicéphore s'y trouve personnellement impliqué.

2. Tradition manuscrite du texte

a) Description des manuscrits

Il subsiste six manuscrits complets et deux manuscrits incomplets contenant la *Lettre à Jacques de Bulgarie* de Nicéphore Blemmydès. Les huit manuscrits sont présentés dans l'ordre alphabétique des lieux où ils se trouvent :

1. ESCURIAL, Biblioteca de El Escorial : Scorial. gr. 554 (ω.IV.2) (E)²

– Papier ; 1422 (f. 334) ; ff. VIII. 341 (+167^a) ; 202 × 137 mm. ; pleine p. ; 25 l.

– Filigranes : ciseaux (v. BRIQUET, n. 3666 : *Perpignan 1448*), cheval entier (v. BRIQUET, n. 3567 : *Venise 1433*), et enclume (v. BRIQUET, n. 5955 : *Perpignan 1420-1425*).

– Contenu : écrits théologiques de Jean Bekkos et de Blemmydès (contient aussi la *Lettre pneumatologique à Théodore II*).

– Texte : f. 163-179.

– Le ms semble avoir été copié dans un milieu latin ou latinophone. Il a appartenu à Mateo Dandolo³.

1. Sur notre datation de la *Lettre pneumat. à Théodore II*, fixée en 1255, voir SC 517, p. 282-288.

2. Voir DE ANDRES, *El Escorial*, t. III, p. 206-207.

3. Voir SC 517, p. 290.

2. FLORENCE, Biblioteca Medicea-Laurenziana : *Laurentianus gr. Plut. 8.26 (F)*¹

– Parchemin ; vers 1280 [v. *infra*] ; ff. 275 ; 280 × 233 mm ; pleine p. : 192 × 160 mm. ; 33 l.

– Contenu : écrits théologiques de Jean Bekkos, de Blemmydès (contient aussi la *Lettre pneumatologique à Théodore II*), et de Constantin Méliténiotès.

– Texte : f. 236-244.

– Le ms a sans doute été copié, autour de 1280, par un religieux latin d'un des couvents de Péra².

3. MILAN, Biblioteca Ambrosiana : *Ambrosianus gr. 290 (E 64 sup.) (A)*³

– Papier ; xv^e-xvi^e s. ; ff. III.264 ; 220 × 148 mm.

– Contenu : miscellanées de textes ascétiques et théologiques.

– Texte partiel [ch. 1 à 3, ll. Inc. ἔστι μοι πάθος – τὴν λύμην ἐπισημήνασθαι] : f. 1-1v.⁴

– Ce ms, vu son contenu, nous semble avoir été copié pour le compte d'un orthodoxe. A. Martini et D. Bassi indiquent (v. *infra*, p. XLIII) la présence au f. 248 d'un acte (non précisé) daté du xvi^e s., mais le début du manuscrit peut être plus ancien.

1. Voir BANDINI, t. I, p. 381-384 ; FRYDE, *Greek Manuscripts Library of Medici*, p. 325, 475, 496-499 ; V. LAURENT in *EO*, 29, 1930, p. 398-400.

2. Voir SC 517, p. 289, n. 1.

3. Voir MARTINI-BASSI, t. I, p. 319-325 et *addendum* p. XLIII.

4. La collation de l'extrait de la *Lettre à Jacques* a été faite par le Dr. Cesare Pasini, de Milan, que nous remercions chaleureusement.

4. MODÈNE, Biblioteca Estense : *Mutinensis gr. 240* (a.J.6.28, olim III F 17) (J) ¹

– Papier ; xv^e-xvi^e s. ; ff. 218 ; divisé en huit parties (dont la partie IV : ff. 46-133) ; 280 × 190 mm ; pleine p. : 27 l. [in ff. 91-93v].

– Contenu : miscellanées de textes philosophiques, théologiques et hymnographiques (contient aussi la *Lettre pneumatologique à Théodore II*).

– Texte partiel et lacunaire [12, 11 à la fin (avec lacune importante : 15, 46 και διὰ τὸν Πατέρα ζῶ – 22, 6-7 τῆς συμφωνίας). Inc. Φέρε δὴ μετὰ τῶν ἄλλων παίδων – και ὁ καρπός] : f. 90v-93v.

– Ce ms résulte de la réunion de 8 fragments copiés par 6 copistes différents dont le faussaire André Darmarios. Le copiste de la partie IV (f. 46-133) pourrait être un occidental ou un grec occidentalisé, car on ne trouve presque aucune abréviation (pas même pour les *nomina sacra*) dans la copie des textes de Blemmydès ².

5. PARIS, Bibliothèque Nationale : *Parisinus gr. 1303* (P) ³

– Papier ; fin xiv^e s. ; ff. 176 ; 212 × 139 mm ; pleine p. : 163 × 92 mm. ; 24 l.

– Plusieurs filigranes (identifiés par nous) : f. 3-4 : deux cercles l'un au-dessus de l'autre traversés par un trait s'achevant en croix latine (v. BRIQUET, n. 3161 : *Avignon 1375*, MOSIN-TRALJIC, n. 2073 : *Sienne 1364*) ; f. 156-157 : deux croissants (v. BRIQUET, n. 5369 : *Gênes 1369* ; HARLFINGER, *Croissant 21* : *Mistra*, sept. 1369) ; f. 171-174 : fruit (v. BRIQUET, n. 7376 : *Sienne, 1355-56*).

1. Voir LAMMA, « Un prostagma inedito attribuito a Isacco II l'Angelo », p. 230-249 ; PUNTONI, p. 519-520 ; GAMILLSCHEG, « Scordylia », p. 22, n. 28 ; MAGRI, « Miscellanea di Teodoro Metochites », p. 53-54.

2. Voir SC 517, p. 292.

3. Voir OMONT, *Inventaire mss B.N.*, t. I, p. 293-294 ; ORPHANOS, *Deux discours antirrhétiques de C. Méliténiotès*, p. 44-51.

– Contenu : textes théologiques (contient aussi la *Lettre pneumatologique à Théodore II*).

– Texte : f. 145-162v.

– Le ms paraît avoir été copié autour de 1370 pour le compte d'un orthodoxe. Il a appartenu au cardinal Nicolas Ridolfi, puis à Catherine de Médicis ¹.

6. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana : Barberinianus gr. 415 (B) ²

– Papier ; v. 1520 (P. Canart) ; ff. 316 ; 214 × 155 mm ; pleine p. ; 23 l.

– Contenu : écrits théologiques de Jean Bekkos et de Blemmydès (contient aussi la *Lettre pneumatologique à Théodore II*).

– Texte : f. 147v-162v.

– Vu son contenu, le ms semble avoir été copié dans un milieu latin ou latinophone dans les années 1510-1530 d'après P. Canart. Utilisé par Allacci, il fit partie de la bibliothèque Barberini au xviii^e s. ³

7. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana : Vaticanus gr. 1115 (V) ⁴

– papier ; 2^e m. xiv^e s. ; ff. 156 ; 213 × 145 mm ; pleine p. ; 35 l. Fait de 21 cahiers quaternions sauf les 9^e et 10^e cahiers qui sont des quinions, le 12^e, ancien quaternion, qui compte 7 folios, et le 13^e, ancien quinion, qui compte 9 folios.

– Contenu : œuvres théologiques (contient aussi la *Lettre pneumatologique à Théodore II*).

1. Voir SC 517, p. 289, n. 1.

2. Voir *Inventaire manuscrit des Barber. gr.*, f. 536-538.

3. Voir SC 517, p. 296.

4. Voir *Inventaire manuscrit des Vat. gr. 993-2160*, f. 89v-91v. Voir V. LAURENT, *EO*, 26, 1927, p. 142 ; M. JUGIE, *EO*, 27, 1928, p. 396 ; MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, p. 159.165.

- Texte : f. 46-53.
- Le ms, qui (selon Mercati) est presque entièrement de la main de Démétrios Kydonès (14^e s.) a appartenu à celui-ci puis à Manuel Kalékas ou à Maxime Chrysobergès, frères prêcheurs ¹.

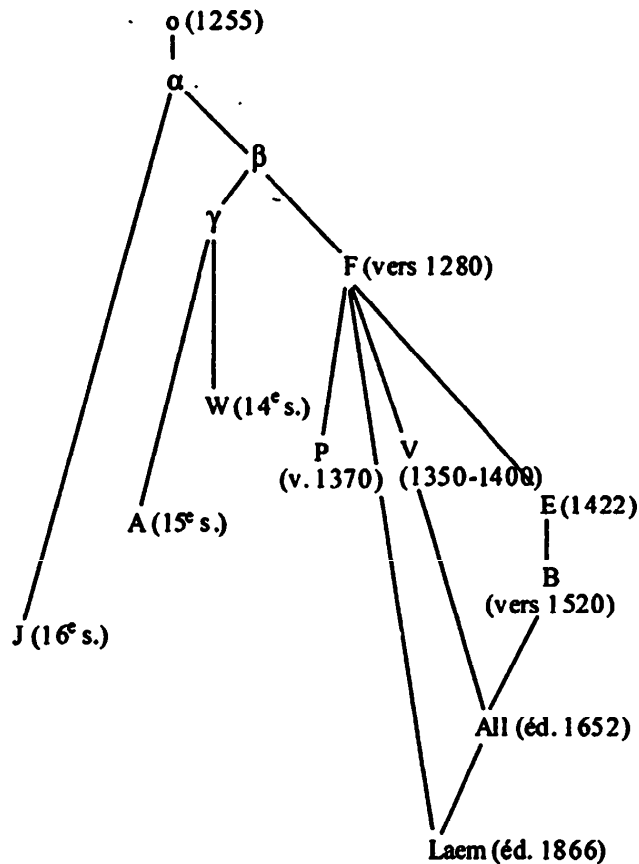
8. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana :
Vaticanus gr. 2401 (W) ²

- papier ; xiv^e s. ; 476 pages numérotées ; 221 × 151 mm ; pleine p. ; 24 l.
- Contenu : œuvres ascétiques et théologiques (contient aussi la *Lettre pneumatologique à Théodore II*).
- Texte : p. 321-357.
- Vu son contenu, le ms semble avoir été copié dans un milieu monastique grec ³.

b) Stemma

L'étude stemmatique détaillée ⁴ nous amène à proposer le stemma suivant :

1. Voir SC 517, p. 297.
2. Voir *Inventaire manuscrit des Vat. gr. 1501-2402*, f. 244-245 ; GAMILLSCHEG-HARLFINGER, *Repertorium der gr. Kopisten*, t. 3.A-C, n° 610.
3. Voir SC 517, p. 298-299.
4. Pour l'étude stemmatique détaillée, voir STAVROU, « Premier traité de Blemmydès », p. 66-68. Cette première étude ne prenait toutefois pas en compte le ms tardif J, que nous avons découvert par la suite.



c) Le titre de la *Lettre*

Le titre de la *Lettre* nous est transmis par la tradition manuscrite selon deux variantes ¹, aucune d'elles n'étant sans doute de la main de Blemmydès ².

(1) Τοῦ μακαριωτάτου καὶ σοφωτάτου Νικηφόρου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμίδου, λόγος περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅτι διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐστὶν αὐτῷ ἡ ἐκπόρευσις (attestée par A et W).

(2) Τοῦ ἐν μονοτρόποις ἁγιωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου κυροῦ Νικηφόρου πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμίδου, λόγος ἀποδεικνύων διὰ χρήσεων γραφικῶν δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ θεο-

1. La copie de la Lettre n'a pas de titre dans le ms J.

2. Des épithètes comme ἀγιώτατος et φιλοσοφώτατος ont évidemment été ajoutées par des copistes conscients que le traité aurait d'autant plus d'autorité que le prestige de son auteur serait souligné.

λογεῖσθαι τὸ Πν(εῦμ)α τὸ ἅγιον (attestée par F et sous une forme très proche par B, E, P et V).

L'existence de deux variantes si différentes nous amène à penser que ces titres ont été donnés, de façon indépendante, aux copies d'un archétype commun β (lui-même sans titre) : d'une part à l'hyparchétype γ, ancêtre commun de A et W, d'autre part à F.

Notre choix entre les deux titres s'est appuyé sur des critères de forme et de cohérence par rapport au contenu du traité :

1° La désignation de l'auteur est plus proche, dans le premier titre (*versio brevior*) que dans le second, de la forme habituelle – brève – qu'elle prend dans les titres d'autres écrits de Blemmydès : la séquence Νικηφόρου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμίδου est analogue à la séquence Νικηφόρου μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου propre aux deux titres de l'*Autobiographie* de Nicéphore et à celui de la *Lettre Ouverte* (suite à l'affaire de la Marchesina) ¹ ; elle est aussi quasiment identique à la séquence Νικηφόρου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τοῦ Βλεμμίδου qui ouvre le titre de l'*Éloge de Jean le Théologien* ² ; en revanche, l'épithète ἀγιωτάτου présente dans le second titre laisse penser que celui-ci fut rédigé après la mort de Blemmydès (v. 1272), peut-être par le copiste de F.

2° On ne trouve pas dans la *Lettre à Jacques* d'expression approchante de celle que donne le second titre, à savoir que l'Esprit δι' Υἱοῦ θεολογεῖται (avec le verbe θεολογεῖν ³ au passif) ; mais on lit en deux endroits des expressions qui

1. Voir *Autobiographie*, éd. J. Munitiz, p. 3, 47 et 91.

2. Voir MUNITIZ, « Blemmydes' encomium on St. John », p. 302.

3. Le verbe θεολογεῖν peut signifier : 1° enseigner à propos de Dieu ; ou 2° reconnaître comme Dieu [le Christ ou l'Esprit Saint]. Dans le contexte, le premier sens s'impose. Le verbe être nous semble donc sous-entendu comme commandant les prépositions διά et ἐξ.

ressemblent à celle qu'offre le premier titre : διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐστὶν αὐτῷ ἡ ἐκπόρευσις ¹.

3° Malgré ce qu'annonce le second titre, Blemmydès n'enseigne nulle part dans cette *Lettre* une doctrine (θεολογεῖν) de la procession du Saint-Esprit à partir du Fils (ἐξ Υἱοῦ) ². À chaque fois qu'il résume son point de vue, il se contente d'indiquer la procession διὰ τοῦ Υἱοῦ ³ et se prononce expressément contre le sens causal de la procession ἐκ τοῦ Υἱοῦ ⁴.

Ces éléments nous conduisent à préférer le premier titre comme le plus ancien – peut-être contemporain de Blemmydès –, et le plus conforme au contenu théologique du traité ⁵. L'autre titre et ses variantes sont mentionnés dans l'apparat critique.

d) Les éditions précédentes du texte

Les lettres pneumatologiques de Blemmydès adressées à l'Archevêque Jacques de Bulgarie et à l'empereur Théodore II Laskaris ont été éditées pour la première fois par Léon Allacci en 1652, sous les titres respectifs de

1. 1) δι' Υἱοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν εἶναι παρὰ Πατρὸς (12, 2-3) ; 2) Ἦδεισαν γὰρ ἀκριδῶς τοὺς τῶν θεοφόρων πατέρων προέχοντας δι' Υἱοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν εἶναι τεθεολογηκότας ἐκ τοῦ Πατρὸς (20, 49-52).

2. C'est pourquoi A. Heisenberg contestait l'authenticité de ce titre, reprochant à Allacci de ne pas avoir mentionné cette contradiction entre titre et contenu : « [...] iure mireris, quod Allatius hanc inscriptionem falsam et postea additam esse aut non viderit aut consulto silentio praeterierit. » (v. HEISENBERG, *Curriculum vitae*, p. XLV).

3. Ex. : τὸ [ζήτημα] ἐστὶν, εἰ δι' Υἱοῦ τὸ Ἅγιον ἐκπορεύεται Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς, ἢ μὴν ἐκ Πατρὸς προσεχῶς, ἀλλ' οὐ δι' Υἱοῦ (1, 23-25). Voir aussi (6, 1-5) ; (12, 2-3) ; (18, 12) ; (20, 49-52).

4. Λέγομεν δὲ καὶ ἡμεῖς ὡς οὐκ ἂν ἐκ τοῦ Υἱοῦ προηγουμένως λεχθείη τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ (18, 10-12).

5. Interrogé sur ce point, notre ami le R. P. J. Paramelle (†), dans une lettre du 8 octobre 1998, confirmait l'hypothèse que la première version du titre soit la plus ancienne comme « hautement vraisemblable », et voyait la deuxième version comme l'œuvre d'un copiste « latinophone ».

Traité I et *Traité II*¹. Il les a éditées, d'après les manuscrits B et V disponibles à Rome, dans son œuvre *Græcia orthodoxa*², et accompagnées d'une traduction latine. De là le texte latin fut repris par Raynaldus dans ses *Annales ecclésiastiques*³. J.-P. Migne a publié en 1865 les textes grec et latin d'Allacci dans le tome 142 de sa *Patrologie grecque*⁴.

Allacci n'ayant utilisé pour son édition que les manuscrits B et V, Lämmer a amélioré en 1866 l'édition des deux *Lettres* en se fondant également sur le manuscrit F de la Laurentiana⁵. D'abord reproduite par Theiner en 1870 dans les *Annales* de Baronius⁶, cette édition a été reprise en 1887 dans ces mêmes *Annales*⁷. Il faut noter que toutes ces éditions ne comportaient pas d'apparat critique.

e) Spécificités de notre édition critique

Nous avons éliminé de l'apparat les manuscrits B, E et P, mais gardé V qui, copié par Démétrios Kydonès, est d'un intérêt exceptionnel. Aux manuscrits restants nous avons ajouté ponctuellement l'édition d'Allacci (reprise par Migne) et celle de Lämmer. Les leçons d'Allacci ne sont mentionnées *que là où elles diffèrent de notre leçon* ; par défaut, l'édition d'Allacci coïncide avec notre texte. De même, nous n'indiquons l'édition de Lämmer que là où elle s'écarte de celle d'Allacci, même lorsqu'elle concorde avec notre leçon.

1. Pour l'attribution d'un ordre aux deux traités, Allacci a suivi la présentation des deux textes dans les manuscrits.

2. Voir ALLATIUS, *Graecia orthodoxa*, t. I, 1652, p. 1-38, 39-60.

3. Voir RAYNALDUS, *Annales ecclesiasticae*, t. XIII, 1694, p. 652-657 et 657-660.

4. Voir MIGNE, *PG* 142, 533-565, 565-584.

5. V. LAEMMER, *Scriptorum graeciae orthodoxae bibliotheca selecta*, t. I, 1866, p. 108-158, 159-186.

6. Voir BARONIUS, *Annales ecclesiasticae*, t. XXI, rééd. 1870, p. 521-531, 533-538.

7. Voir BARONIUS, *Annales ecclesiasticae*, t. XXI, rééd. 1887, p. 521-531, 533-538.

Pour établir l'édition critique, nous avons fait servir de base le ms W, un témoin remarquable (il respecte le δε enclitique caractéristique du XIII^e s., dans ἀχρονόν δε en 7, 34).

Sur quelques points, cependant, face à des omissions et variantes de W, nous avons préféré la leçon donnée par l'excellent ms F, également représentatif de la branche β.

Quelques exemples significatifs :

11, 55 Θεῶ καὶ Πατρὶ F V : Πατρὶ καὶ Θεῶ W

14, 9 οὐδὲ F V : ὁ δὲ W

20, 16 ἐπελάβοντο F V : ἐπέλαβον W

Le texte de notre édition présente un certain progrès par rapport aux éditions antérieures puisque les textes des éditions d'Allacci et de Lämmer s'écartent respectivement trente-deux fois et trente fois du nôtre. On voit d'ailleurs que l'édition de Lämmer ne représentait pas un net progrès par rapport à celle d'Allacci : il semble que Lämmer se soit appuyé sur le ms Q pour tenter, en vain, d'améliorer l'*editio princeps*.

Notre édition de la *Lettre à Jacques* propose, par rapport aux éditions antérieures, une nouvelle subdivision du texte¹ en 22 chapitres repérés par des titres synthétiques dans le texte de la traduction.

1. Voir SC 517, p. 123.

SIGLES DES MANUSCRITS ET ÉDITIONS

- A** *Ambros. gr. 290 (E 64 sup) (xv^e s.)*
F *Laurentianus Plut. VIII, 26 (fin xiii^e s.)*
J *Mutinensis gr. 240 (a.J.6.28) (xv^e s.)*
V *Vaticanus gr. 1115 (2^e moitié xiv^e s.)*
W *Vaticanus gr. 2401 (xiv^e s.)*
All Edition ALLATIUS (1652)
Laem Edition LAEMMER (1866)

[PG 142, 533] Τοῦ μακαριωτάτου καὶ σοφωτάτου Νικηφόρου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμύδου, λόγος περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅτι διὰ τοῦ Υἱοῦ ἔστιν αὐτῷ ἡ ἐκπόρευσις.
4

1. Ἔστι μοι πάθος ὅπερ ἐξαγγελῶ· καὶ γὰρ ὁ λόγος πρὸς ἀκέστορα ἱερόν, καὶ ὅσοι τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης αὐτῷ. Ἐγὼ τοῖς σοφοῖς παρρησίᾳ λαλῶ, καὶ οὔτι μοι δέος ἐκκαλύπτοντι τὴν διάνοιαν· ἢ γὰρ βεβαίωσιν ἢ διόρθωσιν ἢ ἄπταιστος κρίσις ἐπαγάγοι τοῖς λεγομένοις. Ἀσόφοις δὲ διαλεγόμενος ὑποστέλλομαι, καὶ μάλισθ' ὅτε περὶ Θεοῦ φθέγγομαι· δέδοικα γὰρ τὸ μὴ ξυνιέναι αὐτούς, ὡς ἐντεῦθεν ἐπισφαλῆ πρὸς τὸν λόγον ὑπόνοιαν ὑφορώμενος. Εἰ δὲ τῷ ἀσόφῳ συνέλθῃ τὸ φίλερι, τότε καὶ πρὸς τὸ λέγειν ὅλως ὀκνῶ τε καὶ ἀναδύομαι.
5

WAFV

Titre : 1 Τοῦ μακαριωτάτου καὶ σοφωτάτου AW : Τοῦ μακαριωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου V (Τοῦ μακαριωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου om. All) Τοῦ ἐν μονοτρόποις ἁγιωτάτου καὶ φιλοσοφωτάτου κυροῦ F || Νικηφόρου *post* πρεσβυτέρου *transp.* V || 2 μοναχοῦ καὶ om. F || μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου om. All || Βλεμμύδου F^{ac} V : Βλεμμίδου AF^{pc} W || *post* λόγος *add.* πρῶτος All || 2-4 περὶ – ἐκπόρευσις. AW : ἀποδεικνύων διὰ χρήσεων γραφικῶν δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ θεολογεῖσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον FV (*post* ἅγιον. *add.* Πρὸς τὸν Ἀρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας ΙΑΚΩΒΟΝ All).

1, 6 ὅτε AFW : ὅτι V || 8 συνέλθῃ W : συνέλθει A συνέλθοι FV.

Lettre à Jacques de Bulgarie

Du très bienheureux et très docte moine et prêtre Nicéphore Blemmydès, traité sur le saint Esprit [où il est montré] que sa procession se fait par le Fils ¹.

Introduction : l'isolement de Nicéphore. Objet de sa lettre

1. J'ai une épreuve que je vais dévoiler : ce traité, en effet, s'adresse à un thérapeute sacré et à tous ceux qui sont versés dans la même science que lui. Moi, avec les doctes ², je parle franchement et n'éprouve nulle crainte à dévoiler ma pensée ; car [je souhaite] que leur jugement infaillible apporte à mes propos soit une confirmation soit une rectification. Mais lorsque je m'entretiens avec des ignorants, je me contrôle, surtout lorsque je m'exprime sur Dieu ; je redoute en effet qu'ils ne comprennent pas, car je crains alors de leur part une dangereuse suspicion envers mon discours. Mais si l'esprit de querelle ³ s'ajoute à l'ignorance, alors j'hésite même à parler et je me dérobe. Car de même qu'est irreceva-

1. Voir Appendice, n. c. 1.

2. Les σοφοί sont ici ceux qui se signalent par leur ἐπιστήμη (1, 2) : nous traduisons donc par « les doctes ».

3. Le substantif τὸ φιλέρι est attesté chez PHOTIUS (*Bibliothèque*, 279, 12) (cité dans ÉTIENNE, *Thesaurus Graecae Linguae*, t. VIII, c. 811, art. Φίλερις).

- 10 Ὡσπερ γὰρ οὐκ ἀποδεκτὸς ὁ θρασέως καὶ ἀπερισκέπτως
 θεολογῶν — ἠνιοχεῖσθαι γὰρ τὴν θεολογίαν φόβῳ χρεῶν, ὡς
 ἂν μὴ πρὸς ἀπωλείας ὤσειεν ὀλισθήματα —, παραπλησίως καὶ
 ὁ φιλονείκως ἀκροώμενος καὶ τρόπῳ παντὶ πρὸς τὸ ἀντιλέ-
 γειν ὄρῳν, ἀποπεμπτέος καὶ ἀποτρόπαιος. Ἔρις γὰρ κακό-
 15 χαρτος ταράττει καὶ συγχεῖ τὴν ἀλήθειαν. Εἰ δὲ καὶ γλῶσσαι
 πολλαὶ εἰσιν αἱ συρρευεῖσαι πρὸς τὸ αὐτό, πῶς οὐκ ἂν δόξαιεν
 τοῖς πολλοῖς περιγινόμεναι μιᾶς ἑτερορρεποῦς ; εἰ δὲ καὶ ὦν
 αἱ ὑπεροχαί, πῶς εἰς ἀγαθὸν ἀποδαίη τῷ ἀσυμφώνῳ τὸ ἀλη-
 θευτικόν, κατὰ γε δὴ τοῦμφανές ;
- 20 Οὕτως ἐν τούτοις ἔχων, οὕτω πάσχων, ἐπεὶ πρὸς σοφοῦς
 νῦν ὁ λόγος καὶ εἰρήνην ζητοῦντας τὴν ἐν Χριστῷ καὶ
 διώκοντας^a, πεπαρρησιασμένως ἐρῶ περὶ τοῦ προκειμένου
 ζητήματος· τὸ δὲ ἐστίν, εἰ δι' Υἱοῦ τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται
 Πνεῦμα παρὰ Πατρός, ἢ μὴν ἐκ Πατρὸς προσεχῶς, ἀλλ' οὐ
 25 δι' Υἱοῦ. Καὶ ὅτι μὲν τὸ πρῶτον πολλοὶ τῶν ἱερῶν διδασκά-
 λων παρέδοσαν, οὐδεὶς δὲ τὸ δεύτερον, οἶμαι δὴ πάντα μαρτυ-
 ρῆσειν ἄνδρα θειογραφικὸν εὐθύτητι διοικούμενον. [536]
 Οὐχ ἤττον δὲ καὶ ἡμεῖς ἐν τρισὶν ἐπιστολαῖς φθάσαντες ὑπε-
 μνήσαμεν.

WAFV

1, 16 τὸ *om.* A || 24 *ante* Πατρὸς¹ *add.* τοῦ A.

1. a. Ps 33, 15

1. Blemmydès laisse clairement entendre que la majorité des théologiens de son entourage ne partage pas ses positions doctrinales sur la procession du saint Esprit. Voir *supra*, p. 39-40.

ble celui qui parle des choses divines de façon arrogante et inconsiderée (la théologie doit en effet être guidée par la crainte, de peur qu'elle ne pousse sur la pente glissante de la perdition), de même, à peu près, celui qui écoute dans un esprit querelleur et cherche la contradiction par tous les moyens est intolérable et exécrationnable. Car la discorde, qui se complaît dans le mal, perturbe et embrouille la vérité. Si les langues qui tombent d'accord sur le même point sont nombreuses, comment ne sembleraient-elles pas à la plupart des gens l'emporter sur une seule qui penche d'un autre côté¹ ? Et si, de plus, parmi celles-là se trouvent les plus éminentes, comment le parler vrai pourrait-il aboutir à un bien pour celui qui n'est pas d'accord [avec elles], selon l'évidence² ?

Telle étant ma situation, telle étant mon épreuve, puisque ce traité s'adresse maintenant à des doctes *qui cherchent et poursuivent la paix*^a, celle qui réside en Christ, c'est en toute franchise que je parlerai sur la question posée : à savoir si le saint Esprit procède d'auprès du Père par le Fils, ou bien s'il procède du Père immédiatement et non par le Fils. Le fait que la première assertion ait été transmise par de nombreux saints docteurs tandis que la seconde ne l'a été par aucun, je crois assurément que tout homme versé dans l'Écriture sainte³ et guidé par la droiture pourra l'attester. Mais nous-même avons consacré trois lettres à le rappeler.

2. Cette crase τούφανές se retrouve dans d'autres écrits de NICÉPHORE BLEMMEYDÈS : *Autobiographie*, II, 61, 3, p. 73 ; *Statue impériale*, 43, 2, p. 56 ; *Orationes de vitae fine*, I, 1, p. 2.

3. On trouve dans l'*Autobiographie* (I, 68, 8, p. 34) l'expression ἔμπλεως θειογραφικῆς γνώσεως pour présenter le nouvel évêque d'Éphèse (trad. Munitiz : « full of the knowledge of sacred scripture »). La connaissance de l'Écriture signifie une compétence théologique au sens large.

2. Ὅτι δὲ τὸ μὴ τοῖς εὐαγγελίοις σαφῶς τὴν φωνὴν ἐντε-
 τάχθαι, τοῦτο δὴ τὸ πρόχειρον εἰς ἀντιλογίαν πολλοῖς, οὐτι-
 που τοῦ δόγματος ἀφαιρεῖται τὸ εὐπαράδεκτον, ἢ τῶν θεο-
 λογησάντων ἀξιοπιστία παρίστησιν· ἐπεὶ « μὴδ' ἐξεῖναι
 5 ἀπιστεῖν τοῖς ὑπὸ τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν εἰρημένοις, ἀλλ'
 ἀπόδειξιν εἶναι τοῦ λόγου τὸ ἐκείνων ἀξιοπίστον, πάσης δυνά-
 μεως λογικῆς καὶ ἀντιλογικῆς ἰσχυρότερον » ὁ τῆς θεολογίας
 ἐπώνυμος ἐν τοῖς Σηλιτευτικοῖς ἀποφαίνεται. Ὁ γὰρ τοῖς
 10 θεηγόροις ἐνέπνευσε, καὶ Θεοῦ φωναὶ τὰ τῶν ὅλων ἁγίων
 συγγράμματα.

3. Τὸ δὲ λέγειν αὐτὰ νενοθεῦσθαι. παρὰ τῶν Πνευματομά-
 χων, ἡλίθιον· ἐπεὶ κατ' οὐδὲν ὅλως τῇ αἵρέσει συμβάλλεται τὸ
 δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμολογεῖσθαι προοδικῶς εἶναι
 παρὰ Πατρός, εἰ μὴ τούναντίον ἅπαν, καὶ καταβάλλει ταύτην
 5 καὶ ἀναιρεῖ. Τῇ μὲν γὰρ κτίσμα βλασφημεῖται τὸ Πνεῦμα, τῷ

WAFV

2, 4 μὴδ' *codd.* : μὴ Grég. Naz^{ed} || 5 ἀπιστεῖν *codd.* : διαπιστεῖν Grég.
 Naz^{ed} || 10-11 ἁγίων συγγράμματα *codd.* Laem : ἁγίων ἅγια συγγράμματα
 All.

1. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 4, 102, SC 309 [= Grég. Naz^{ed}],
 p. 252 (PG 35, 637 B).

2. Il s'agit des *Discours* 4 et 5, intitulés *Invectives contre Julien*, où
 Grégoire s'efforce de souligner les méfaits du règne de Julien l'Apostat et de
 montrer que l'Empire romain, après cette folle parenthèse, se doit d'être
 chrétien.

L'expression « par le Fils » n'est pas néotestamentaire mais patristique

2. Que l'expression ne figure pas explicitement dans les évangiles – ce qui, précisément, pousse beaucoup de gens à la contester – n'empêche nullement que la doctrine soit parfaitement recevable : c'est ce qu'établit la confiance dont jouissent les théologiens qui l'ont enseignée, car « il n'est pas permis de douter de ce qu'ont dit les Pères théophores mais la confiance dont ils jouissent constitue la confirmation de leur parole, cette confiance ayant plus de poids que toute faculté d'argumentation et de contre-argumentation ¹ », comme le déclare dans ses *Invectives* ² celui qui tient son nom de la théologie ³. Celui, en effet, qui a inspiré les évangélistes, c'est lui aussi qui a inspiré les autres exégètes sacrés ⁴, et les ouvrages de tous les saints sont des paroles de Dieu ⁵.

Les ouvrages des Pères n'ont pas été altérés après coup par des hérétiques

3. Affirmer que ces ouvrages ont été corrompus par les Pneumatomaques, c'est une sottise, car la confession que l'Esprit saint existe par voie de procès ⁶ d'auprès du Père par le Fils ne profite absolument en rien à l'hérésie, pour ne pas dire tout au contraire qu'elle la renverse et la réfute. L'hérésie, en effet, blasphème l'Esprit en le tenant pour une

3. Grégoire de Nazianze est appelé couramment dans le monde grec « Grégoire le Théologien », à cause de ses *Discours théologiques* consacrés à la Trinité.

4. Dans l'*Autobiographie* (II, 37, 1-2, p. 62), Blemmydès emploie le terme *θηγορία* pour désigner l'interprétation théologique de l'Écriture.

5. En bon byzantin, Nicéphore souligne l'unité d'inspiration qui existe entre l'Écriture et les écrits patristiques, tous inspirés par l'Esprit saint.

6. L'adverbe *προοδικῶς* est lié au terme *πρόδος*, que nous traduisons par « procès » pour le distinguer de la « procession » (*ἐκπόρευσις*).

δ' ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς κηρύττεται τοῦ Υἱοῦ καὶ ὁμοούσιον
 Πατρὶ καὶ Υἱῷ. Τίνα δ' ἂν ἔχη καὶ λόγον τὸ τὴν τοιαύτην
 κακουργίαν ταῖς ἀπανταχῆ τῆς οἰκουμένης ἱεραῖς ἐνσκῆψαι
 βίβλοις τῶν τοσοῦτων ἀγίων ὁμοῦ, καὶ τὴν παραφθορὰν οὕτω
 10 γενέσθαι παγκόσμιον τοῖς τῶν μεγάλων πατέρων συγγράμ-
 μασι, καὶ μηδένα τῶν πρὸ ἡμῶν τὴν λύμην ἐπισημήνασθαι ;
 Οὐκ ἔστι τοῦτο, οὐκ ἔστι. Διανοίας τὸ τοιοῦτον ἀνάπλασμα
 κακοδαίμονος.

4. Πῶς δὲ καὶ ὅσοι κατὰ Ῥωμαίων γεγράφασι τὰ τῆς
 ἔριδος μετὰ τὸ σχίσμα καὶ τὴν διάστασιν, πρὸς μὲν τὸ ἐκ τοῦ
 Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα εἶναι οὐσιωδῶς, ὡς εἶχον, ἀντέστησαν, πρὸς
 δὲ τὸ δι' Υἱοῦ παρὰ τοῦ Πατρός, οὐδαμῶς ; Μᾶλλον μὲν οὖν
 5 οἱ λογιώτεροι, καὶ συνηγοροῦντες αὐτῷ κατεφάνησαν κἀντεῦ-
 θεν ἐπιχειροῦντες ἀνασκευάζειν τὸ ἐκ τοῦ Υἱοῦ. Καὶ ὅτι τοῦθ'
 οὕτως ἔχον ἐστίν, ἐκ τῆς Ἱερᾶς Ὀπλοθήκης μανθάνομεν
 ὅπως δὲ ἡ βίβλος αἰδέσιμος ἦν τοῖς τότε τῶν λογίων ἀνδρῶν
 λογάσι, καὶ περισπούδαστος εἰσέπειτά τε καὶ ἕως ἡμῶν περι-
 10 πυστος καὶ ἐξαίρετος, καὶ οὐδεὶς ποτε κατ' αὐτῆς οὐδὲ τῶν
 πάντη ἀπηναιδευμένων κινῆσαι γλῶσσαν ὅλως τετόλμηκεν,
 ἐπεὶ καὶ βιαιότερον ἐνίσταται πρὸς τὴν υἰόθεν τοῦ Πνεύματος

WAFV

3, 7 ἔχη AFW : ἔχοι V || 8 ἀπανταχῆ AFW : ἀπανταχοῦ V^{ut vid} || τῆς
 AF : ταῖς VW || 11 ἐπισημήνασθαι : *hic desinit* A.

4, 10 κατ' αὐτῆς *codd.* : κατ' αὐτοῦ Laem.

1. Blemmydès désigne les Latins par ce terme de signification évidemment ambiguë à Byzance, les sujets de l'empire se désignant eux aussi comme les Ῥωμαῖοι. Voir Appendice, n. c. 2.

2. L'*Arsenal sacré* a été composé vers 1170 par le théologien Andronic Kamatéros, évêque de la Ville, à la demande de Manuel I^{er} Comnène

créature, tandis que cette confession le proclame comme étant de la substance même du Fils et consubstantiel au Père et au Fils. Quelle vraisemblance y aurait-il, en outre, qu'un tel méfait se soit abattu partout à la fois sur les livres sacrés de tant de saints, répandus sur la terre entière, que la corruption ait ainsi touché en tout lieu du monde les ouvrages des Pères éminents, et que nul de nos prédécesseurs n'ait signalé ce dommage ? Non ! Non ! cela n'est pas vrai. Une telle hypothèse est l'invention d'un esprit mauvais.

La procession de l'Esprit « par le Fils » est défendue dans l'Arsenal sacré

4. Comment donc ceux même qui ont écrit contre les Romains ¹, après le schisme et la séparation, la relation de cette querelle, se sont-ils, comme c'est le cas, opposés à l'affirmation que l'Esprit existe substantiellement à partir du Fils, mais nullement à celle qu'il existe, par le Fils, d'auprès du Père ? Surtout, les plus savants d'entre eux sont apparus comme défendant cette dernière formule et entreprenant de mettre à bas par suite de cela la procession à partir du Fils. Qu'il en est bien ainsi, nous l'apprenons de *l'Arsenal sacré* ² ; or les faits eux-mêmes crient avec force à quel point ce livre était vénérable pour l'élite des savants de ce temps-là, recherché par la suite avec empressement, et jusqu'à nous réputé et apprécié, et comment aucun même de ceux qui ont perdu toute pudeur n'a jamais eu l'audace de dire un mot contre lui ³, du fait qu'il se dresse avec une force

(1143-1180), pour offrir un « arsenal » d'arguments étoffés de références patristiques contre les hérésies des Latins (monarchie papale et *Filioque*) et les erreurs christologiques des Arméniens. Voir Appendice, n. c. 3.

3. Sur l'autorité de cet ouvrage, v. GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, VII, 9, t. III, p. 41 : « [...] l'Arsenal sacré, qui est reçu parmi les livres authentiques de l'Église (τὴν Ἱερὰν Ὀπλοθήκην, βιβλίον οὐσαν ἐγκρινομένην ταῖς γνησίαις τῆς Ἐκκλησίας). »

πρόδοον, αὐτὰ βοᾷ διαπρυσίως τὰ πράγματα. Ἐν ταύτῃ
 Ῥωμαῖοι διαλογικοῖς νόμοις εἰσάγονται ῥῆσιν τοῦ σοφωτάτου
 15 Κυρίλλου προτείνοντες εἰς σύστασιν τοῦ σφῶν αὐτῶν δόγμα-
 τος, οὕτως ἔχουσιν· « Τρεπτὸν δὲ οὗτοι που τὸ Πνεῦμα
 ἐστίν, ἢ εἴπερ τὸ τρέπεσθαι νοσεῖ, ἐπ' αὐτὴν ὁ μῶμος τὴν
 θείαν ἀναδραμεῖται φύσιν, εἴπερ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς
 καὶ μὴν καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἡγουν ἐκ
 20 Πατρὸς δι' Υἱοῦ προερχόμενον Πνεῦμα. » Τίς οὖν ἡ ἀπολο-
 γία πρὸς τοὺς ἐκ Ῥώμης, κατανοήσωμεν· « Ὁ μακάριος
 οὗτος πατὴρ Κύριλλος τὰς πολλὰς τῶν ὑμετέρων λόγων προ-
 φάσεις προαναιρῶν, σύντομον εὐθὺς τῇ τῶν ἀσαφῶν συλλα-
 βῶν [537] προφορᾷ προσήνεγκε τὴν σαφήνειαν. Εἰπὼν γὰρ
 25 “οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν” τὸ Πνεῦμα προέρχεσθαι, τὸ ἡγουν ἐκ
 Πατρὸς δι' Υἱοῦ συντόμως ἐπήγαγε. Τὸ δὲ διὰ τῆς τοιαύτης
 ἐπαγωγῆς συναγόμενον, οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ ἐκ μόνου τοῦ
 Πατρὸς τὸ Πνεῦμα προέρχεσθαι, οὐ μὴν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ· εἰ
 γὰρ καὶ τοῦτ' ἦν, οὐκ ἂν τῷ ἀγίῳ τῆς τοιαύτης προσθήκης
 30 ἐδέησεν. » Οἱ ἐκ Ῥώμης πρὸς ταῦτα· « Τοίνυν οὐδ' ἡμεῖς
 σφαλλόμεθα, ἀκολούθως τῷ θείῳ τούτῳ πατρὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς
 μὲν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγοντες ἐκπορεύεσθαι, πλὴν
 ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ, τὴν ἐξ ἀντὶ τῆς διὰ καὶ νοοῦντες καὶ ἐρμηνεύον-
 τες. » — « Ἄλλ' ὁ καὶ σύνδεσμος, φασὶν οἱ πρὸς ἔλεγχον
 35 χωροῦντες αὐτῶν, ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ παρ' ὑμῶν προστιθέμενος,
 οὐκ ἔῃ τοιαῦτα λέγειν ὑμᾶς· προφανῶς ἐλέγχων ὡς ἐκ τοῦ

WFV

4, 16 που VW : που F || 19 ἡγουν FW : ἡως V || 20 προερχόμενον *codd.* :
 προχέομενον *Cyr^{ed}* ἐκχεόμενον *Bekkos^{ed}* || 22 ὑμετέρων F V W : ἡμετέρων
 All || 29 τῆς τοιαύτης *ante* τῷ ἀγίῳ *transp.* V || 30 ἐδέησεν *codd.* : ἐδέησε
Kamat^{ms} || 31 τοῦ FW *Laem* : *om.* V All.

1. Nous traduisons par « procès » le terme πρόδοος, pour le distinguer de la « procession » (ἐκπόρευσις).

2. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De adoratione in spiritu et veritate*, I (PG 68, 148A [= *Cyr^{ed}*]). Pour la citation de l'*Arsenal sacré*, v. *Monac. gr.* 229, f. 24v. Voir Appendice, n. c. 4.

particulière contre le procès¹ de l'Esprit à partir du Fils. Dans ce livre, des Romains sont présentés, dans le cadre d'un dialogue, comme alléguant une citation du très docte Cyrille à l'appui de leur propre doctrine. Cette citation est la suivante : « Changeant, l'Esprit ne l'est certes pas, ou bien, s'il est atteint du mal du changement, le blâme en rejaillira sur la nature divine elle-même, étant donné qu'il est [l'Esprit] de Dieu le Père et tout autant [celui] du Fils, l'Esprit [issu] substantiellement des deux, autrement dit qui provient du Père par le Fils² ». Apprenons quelle est la réponse donnée à ceux de l'Église de Rome : « Cyrille, ce bienheureux Père, réfutant d'avance les nombreuses explications de vos discours, a fourni d'emblée l'évidence concise contre l'énonciation de syllabes confuses. Ayant dit, en effet, que l'Esprit provient « substantiellement des deux », il a ajouté avec concision l'expression : « autrement dit du Père par le Fils ». Or la conclusion qui résulte d'un tel ajout n'est autre que celle-ci : l'Esprit provient du Père seul, et certes non pas aussi du Fils, car si tel était le cas, le saint n'aurait pas eu besoin d'une telle addition³ ». À quoi ceux de l'Église de Rome répliquent : « Eh bien, nous non plus, nous ne nous trompons pas lorsqu'en accord avec ce saint Père nous disons que l'Esprit procède du Père et du Fils, si ce n'est qu'à propos du Fils nous concevons et énonçons⁴ ἐκ au lieu de διά.⁵ » Mais ceux qui s'emploient à les réfuter disent : « La conjonction *et* ajoutée par vous à propos du Fils ne vous permet pas de dire cela, car elle vous convainc claire-

3. A. KAMATÉROS, *Arsenal sacré*, in *Monac. gr. 229*, f. 24v-25 [= Kamat^{ms}].

4. Le verbe ἐρμηνεύω peut s'utiliser dans les deux directions : du signifiant au signifié (= interpréter) mais aussi, comme c'est le cas ici, du signifié au signifiant (= exprimer).

5. A. KAMATÉROS, *Arsenal sacré*, *Monac. gr. 229*, f. 25 [= Kamat^{ms}].

Πατρός καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγοντες ἐκπορεύεσθαι, καθ' ὅποιον σημαινόμενον ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τὴν ἐξ ἐκλαμβάνεσθε, κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ νοεῖτε ταύτην καὶ
 40 λέγετε. Τοίνυν ἢ καὶ ἐπ' ἀμφοῖν, τῷ Πατρὶ δηλαδὴ καὶ τῷ Υἱῷ, τὴν ἐξ πρόθεσιν κατὰ τὴν αὐτὴν σημασίαν τιθέατε, καὶ πῶς οὐκ ἐναντιοῦσθε τῷ θείῳ πατρὶ, τὴν μὲν ἐξ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς, τὴν δὲ διὰ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκφωνήσαντι ; ἢ καὶ ἐπ' ἀμφοῖν ἀντὶ τῆς διὰ τὴν ἐξ λαμβάνετε, διὰ τοῦ Πατρὸς καὶ διὰ
 45 τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγοντες ἐκπορεύεσθαι· καὶ δότε λοιπὸν ἡμῖν ἕτερον, ἐξ οὗ τὸ Πνεῦμα διὰ τῶν δύο τούτων ἐκπορεύεσθαι λέγεται. Κατ' ἄλλην γὰρ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς, καὶ κατ' ἄλλην ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ σημασίαν τὴν αὐτὴν καὶ μίαν πρόθεσιν ἐκλαμβάνεσθαι, παρὰ τοῦ συμπλεκτικοῦ τούτου συνδέσμου
 50 βιαίως κωλύεσθε, καθὰ προειρήκαμεν. Τὸ γὰρ ἀσυνδέτως λέγειν ἢ γράφειν, ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἐκ τοῦ Υἱοῦ, καὶ ὑμεῖς ὡς βάρβαρον καὶ ἀδιανόητον ἀποφεύγετε. » Ταῦτα μὲν ἐκ τῆς *Ἱερᾶς Ὀπλοθήκης*.

5. Ἄλλος δὲ τις τῶν ἐκκρίτων δὴ καὶ αὐτὸς τοῖς ἐκ Ῥώμης διαλεγόμενος, ἐπειδὴ προεῖλετο δεῖξαι μὴδ' ὅπως οὖν ἀλλήλοις ἐναντία ὄντα κατὰ γε τὸ ἀληθὲς τὰ παρὰ τῶν ἀγίων λεγόμενα, κὰν δοκῇ τοῖς ἀπερισκέπτοις, « Ἦν ἄν, φησίν,
 5 ἐναντία, εἰ πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ τοῦ αὐτοῦ ὄντα

WFV

4, 41 αὐτὴν *codd.* : αὐτῆς *Kamat*^{ms} || 47 λέγεται *codd.* : λέγετε *Kamat*^{ms} || 50 καθὰ *codd.* : καθὼς *Kamat*^{ms}.

5, 1 δὲ F V : δὲ W || ὅθεν ἄλον*** καὶ οὗτος ἐστὶ νικήτας οὗ οἱ λόγοι ὀπισθεν ἐγγρ(άφησαν) V *mg.* || 2 μὴδ' ὅπως οὖν VW : μὴδοπως οὖν F || 4 *post* Ἦν *add.* γὰρ *Nic.Mar*^{ed}.

1. *Ibid.*, *Monac. gr.* 229, f. 25.

ment, lorsque vous affirmez que l'Esprit procède du Père et du Fils, que vous concevez et employez à propos du Fils la préposition ἐκ exactement dans le même sens où vous la comprenez à propos du Père. D'où il s'ensuit que, ou bien vous appliquez la préposition ἐκ aux deux, c'est-à-dire au Père et au Fils, dans le même sens – mais alors comment ne vous opposez-vous pas au saint Père qui a prononcé un ἐκ à propos du Père et un διά à propos du Fils ? –, ou bien à propos des deux vous prenez ἐκ dans le sens de διά, pour dire que l'Esprit procède par le Père et par le Fils – et présentez-nous, dans ce cas, un autre dont l'Esprit est dit procéder par ces deux-là, puisque, du fait de cette conjonction de coordination, comme nous l'avons dit, il vous est absolument interdit de comprendre dans un sens pour le Père et dans un autre sens pour le Fils la même et unique préposition. En effet, quant à dire ou à écrire par asyndète [que l'Esprit procéderait] « du Père, du Fils », vous-mêmes refusez cette formule comme barbare et inintelligible¹. » Voilà donc ce que dit l'*Arsenal sacré*.

Le dossier patristique de Nicétas de Maronée

5. Un autre personnage qualifié qui dialoguait, lui aussi, avec ceux de [l'Église de] Rome², se proposant de montrer que, contrairement à ce qu'il semble aux esprits inattentifs, les paroles des saints, en vérité, ne s'opposent nullement les unes aux autres, dit : « Elles s'opposeraient entre elles si, visant la même chose, sous le même rapport et dans le même

2. Le passage cité ensuite par Blemmydès (v. note 2, page 89) est de Nicétas dit « de Maronée », neveu de l'archevêque de Maronée et lui-même archevêque de Thessalonique († v. 1180), auteur de six *Dialogues entre un Latin et un Grec sur la Procession du saint Esprit* (rédigés en 1177-78 selon C. Giorgetti), où il fait valoir une équivalence possible entre le *Filioque* des Latins et le *διὰ τοῦ Υἱοῦ* des Grecs, et où il reprend les idées unionistes de l'empereur Manuel Comnène. V. GIORGETTI, *Nicétas de Maronée et ses dialogues V et VI*.

σημαντικά, παρὰ μὲν τῶν ἀπεβάλλοντο, παρὰ δὲ τῶν ἐνεκρίνοντο. Οὕτω γοῦν καὶ ἐν τούτοις ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔφη τὸ Πνεῦμα ἐκπορευόμενον^a. Καὶ τάχα πάντα ἀναφέρων πρὸς τὸν Πατέρα ὡς πρὸς πρώτην αἰτίαν, καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος ἴσως ἐκπόρευσιν αὐτῷ ἀνατίθησι. Καὶ ὁ μὲν μέγας Ἀθανάσιος οὕτως εἶπε τὸ Πνεῦμα “ἐκ τοῦ Πατρὸς”, ὡς “παρὰ τοῦ Λόγου τοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς” ἐκπορευόμενον. Ὁ δὲ Νύσσης, εἰπὼν τὸν Υἱὸν εἶναι “προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου”, τουτέστι τοῦ Πατρὸς, ἐξῆς λέγει· τὸ Πνεῦμα “διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου”. Ὁ σοφὸς Κύριλλος προφανῶς εἴρηκεν “ἐξ ἀμφοῖν”, δηλαδὴ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ· ἀλλ’ ἐφερμηνεύων πῶς τὸ ἐξ ἀμφοῖν εἶπεν, ἐπήγαγεν· “ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι’ Υἱοῦ”. Ὁ μέντοι Δαμασκηνὸς Ἰωάννης, τὸ ἐκ Πατρὸς λέγων ὡς ἐκ πρώτης ἀρχῆς καὶ πρώτης αἰτίας, “οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ”, φησὶν, ὡς ἐκ πρώτης ἀρχῆς· καὶ οὐκ ἀπηγόρευσε [540] τὸ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ὡς ἐκ τοῦ προσεχοῦς, ἦτοι διὰ τοῦ προσεχοῦς. Ταυτὸν γὰρ δύναται ἢ διὰ πρόθεσις καὶ ἢ ἐξ, καὶ

W F V

5, 7-8 ἐκ τοῦ Πατρὸς *post* ἔφη *transp.* Nic.Mar^{ed} || 9 πρὸς² *om.* Nic.Mar^{ed} || 10 ἴσως *om.* V Nic.Mar^{ed} || Καὶ ὁ μὲν FVW : ὁ Nic.Mar^{ed} || 11 τὸ Πνεῦμα *om.* Nic.Mar^{ed} || 12 τοῦ³ *om.* Nic.Mar^{ed} || ἐκπορευόμενον FV : πορευόμενον W || δὲ *om.* Nic.Mar^{ed} || 13 *post* Νύσσης *add.* Γρηγόριος Nic.Mar^{ed} || 17 ἤγουν FW : ἤως V || *post* ἐκ *add.* τοῦ All || 18 *post* Ἰωάννης *add.* ὡς καὶ σὺ πρὸ ὀλίγου εἰρηκῶς κάμει εἰς ταύτην ἰθυνας τὴν διάνοιαν, Nic.Mar^{ed} || 19-20 πρώτης αἰτίας – καὶ *om.* W || 22 Ταυτὸν γὰρ δύναται ἢ διὰ πρόθεσις καὶ ἢ ἐξ *codd.* : Ταυτὸν γὰρ δύνασθαι πολλάκις ἔφαμεν τὴν διὰ πρόθεσιν καὶ τὴν ἐκ Nic.Mar^{ed}.

5. a. Jn 15, 26

1. Il semble que, linguistiquement parlant, πρὸς τὸ αὐτό se rapporte au référent, τοῦ αὐτοῦ au signifié et κατὰ τὸ αὐτό au lien entre référent et signifié.

2. Le titre de « cause première » (πρώτη αἰτία) qui signifie la cause en soi et n’implique pas l’idée d’une cause seconde est emprunté à GRÉG. DE NAZ.

sens¹, [leurs expressions] étaient rejetées par les uns et admises par les autres. Ainsi, sur la question qui nous intéresse, le Christ a dit que *l'Esprit procède du Père*^a, et c'est vraisemblablement parce qu'il rapporte tout au Père comme à la cause première² que, sans doute, il lui attribue aussi la procession de l'Esprit. Aussi Athanase le Grand a-t-il dit dans ce sens que l'Esprit [existe] à partir du Père, en tant que procédant d'auprès du Verbe qui [existe] à partir du Père³. Quant à l'évêque de Nysse, après avoir dit que le Fils existe « immédiatement à partir du premier », c'est-à-dire du Père, il affirme ensuite que l'Esprit « [existe] par celui qui existe immédiatement à partir du premier⁴ ». Le docteur Cyrille a clairement dit qu'il est issu des deux, à savoir du Père et du Fils, mais, expliquant en quel sens il avait dit « des deux », il a ajouté : « autrement dit il provient du Père par le Fils⁵ ». Quant à Jean Damascène, en affirmant que [l'Esprit provient] du Père comme du principe premier⁶ et de la cause première, il a dit : « non pas du Fils », comme du principe premier, mais il n'a pas banni la formule qu'il procède « du Fils », en tant qu'il procède *de* celui qui est immédiat ou bien *par* celui qui est immédiat⁷. Les prépositions *διά* et *ἐκ* ont en effet le même sens ; cela est courant

chez qui il désigne la monarchie du Père : v. par ex. *Pour la Pentecôte* (Disc. 41), 9, SC 358, p. 334 (PG 36, 441 B) ou encore *5^e Discours théologique* (Disc. 31), 14, SC 250, p. 302 (PG 36, 149 A). Cette expression est utilisée par Blemmydès dans le même sens.

3. VOIR ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion*, I, 20 (PG 26, 580 A), passage cité à nouveau par Blemmydès en (6, 6-12). Voir Appendice, n. c. 5.

4. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, 15, éd. F. Mueller, p. 56, l. 5-6 (PG 45, 133 B).

5. CYRILLE D'ALEX., *De adoratione in spiritu et veritate*, I (PG 68, 148 A).

6. Comme dans *πρώτη αίτια*, l'adjectif *πρώτη* dans l'expression *πρώτη ἀρχή* a une valeur intensive et non pas numérale.

7. VOIR JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 8, éd. B. Kotter, p. 30, l. 289-290 (PG 94, 832 A-B).

τοῦτο σύνηθες καὶ αὐτῇ τῇ Γραφῇ, καὶ τοῖς ἁγίοις πατράσιν οὐκ ἀγνοούμενον. Εἰ μὲν ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ
 25 τοῦ Υἱοῦ, καὶ εἰ ἐξ ἀμφοῖν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἐκ πρώτης μὲν αἰτίας τοῦ Πατρὸς, ἐκ τοῦ προσεχοῦς δὲ τοῦ Υἱοῦ, ἄπερ φησὶν ὁ μέγας Ἀθανάσιος, ὁ μέγας Κύριλλος, ὁ Νύσσης Γρηγόριος, οὐκ ἂν ὁ σοφὸς Ἰωάννης ἀντιφθέγξαιτο, ἀλλ' ἐρεῖ καὶ αὐτὸς ὅτι οὕτως καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα· διὰ τοῦ Υἱοῦ
 30 γὰρ φησὶ καὶ αὐτός, ὡς ἰσοδυναμούσης τῆς διὰ καὶ τῆς ἐξ. Εἰ δὲ ὡς ἐκ πρώτης αἰτίας καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λέγοι τις, ὅπερ εἶπε τῶν ἁγίων οὐδεὶς, καὶ ἀντιφθέγξεται καὶ μέγα βοήσει. » Ἐπὶ τοσοῦτον καὶ ταῦτα.

6. Πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους τῶν νεωτέρων εὐρίσκομεν ἐνισταμένους μὲν πρὸς τὸ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, κατασκευάζοντας δὲ καὶ μάλα γενναίως τὸ δι' Υἱοῦ, καθ' ἣν προδιεσημηνάμεθα δήλωσιν. Ὅθεν οὐκ οἶδ' ὅ τι παθόντες ἀρτίως τινὲς οὐκ ἀνέχονται
 5 τὸ Πνεῦμα δι' Υἱοῦ προέρχεσθαι παρὰ τοῦ Πατρὸς.

WFV

5, 24 *post* ἀγνοούμενον. *add.* ἀλλά μοι μηδεὶς ἐπιλαμβανέσθω τῆς τοῦ προσεχοῦς λέξεως· τοῦ γὰρ Νύσσης ἐστὶν ἡ φωνή, εὐσεβῶς καὶ παρ' ἐκείνου νοουμένη καὶ παρ' ἡμῶν, ὡς καὶ αὐτὸς μεμαρτύρηκας, αὐτὸς ταύτας τὰς μαρτυρίας παραγαγών. ὥστε καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, καὶ οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ Nic.Mar^{ed} || *ante* Εἰ *add.* καὶ V || *post* μὲν *add.* γὰρ Nic.Mar^{ed} || τοῦ² *om.* Nic.Mar^{ed} || 25 δὲ *om.* Laem Nic.Mar^{ed} || 26 τοῦ¹ *om.* Nic.Mar^{ed} || τοῦ² *om.* W || 28 ἀντιφθέγξαιτο *codd.* : ἀντιφθέγξεται Laem || ἐρεῖ *codd.* : ἐρῆ All || 29-30 διὰ τοῦ Υἱοῦ γὰρ φησὶ καὶ αὐτός, ὡς ἰσοδυναμούσης τῆς διὰ καὶ τῆς ἐξ *codd.* : τὸ δι' Υἱοῦ γὰρ καὶ αὐτὸς φησὶν ἐν πολλοῖς τῶν αὐτοῦ, καὶ ἰσοδυναμεῖ ἐνταῦθα ἢ ἐξ τῆς διὰ Nic.Mar^{ed} || 31 ὡς ἐκ πρώτης αἰτίας καὶ *om.* Nic.Mar^{ed} || λέγοι *codd.* : λέγει Nic.Mar^{ed} || 32 ἀντιφθέγξεται *codd.* : ἀντιφθέγξαιτο Laem.

même dans l'Écriture ¹ et n'est pas ignoré des saints Pères. Si [l'on dit que l'Esprit existe] à partir du Fils – en tant qu'[il existe] à partir du Père par le Fils –, et même qu'il est issu des deux, ou si pareillement [on dit qu'il existe] à partir de la cause première, le Père, mais aussi de celui qui est immédiat, le Fils – toutes choses que disent Athanase le Grand, Cyrille le Grand et Grégoire de Nysse –, ce n'est pas le docte Jean [Damascène] qui s'y opposera, mais il dira lui aussi qu'en ce sens l'Esprit [existe] aussi à partir du Fils, car il dit, lui aussi, que [l'Esprit existe] par le Fils, les [prépositions] *διὰ* et *ἐκ* étant équivalentes. Si, en revanche, quelqu'un vient à dire que c'est comme [issu] de la cause première que l'Esprit [existe] aussi à partir du Fils, ce que n'a dit aucun des saints, Jean s'y opposera et se récriera hautement ². » En voilà assez pour ce sujet.

Enseignement d'Athanase sur la procession de l'Esprit. Explication de la citation

6. Mais nous trouvons beaucoup d'autres théologiens parmi les récents qui se dressent contre la formule « à partir du Fils » et établissent avec un beau courage la formule « par le Fils » selon la signification que nous avons indiquée précédemment. C'est pourquoi j'ignore ce qui a bien pu arriver récemment à certains pour ne pas admettre que l'Esprit provient par le Fils d'auprès du Père.

1. Voir Appendice, n. c. 6.

2. NICÉTAS DE MARONÉE, *Sixième dialogue entre un Grec et un Latin sur la Procession du saint Esprit*, p. 379-381, l. 885-926 [= Nic.Mar^{ed}]). Ce *Dialogue* est transmis par le *Laurent. gr. Plut. XXXI, 37* et par le *Vat. gr. 1115* (notre ms 'V'), xiv^e s., f. 43^v, sq. Blemmydès reproduit ici l'une des interventions du « Grec » s'adressant au « Latin ».

Ἄλλ' ἴδωμεν οἷαπερ περὶ τούτου διδάσκει τὸν ἐπίσκοπον Σεραπίωνα δι' ἐπιστολῆς ὃ τῆς ἀθανασίας ἀξιόνομος· «Ὡσπερ γέννημα μονογενὲς ὃ Υἱὸς ἐστίν, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Υἱοῦ διδόμενον καὶ πεμπόμενον, καὶ αὐτὸ
 10 ἐν καὶ οὐ πολλά, οὐδὲ ἐκ πολλῶν ἔν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ Πνεῦμα. Ἐνὸς γὰρ ὄντος τοῦ Υἱοῦ, τοῦ ζῶντος Λόγου, μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἁγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ζωὴν, οὕσαν ἐνέργειαν αὐτοῦ καὶ δωρεάν· ἥτις γε ἐκ Πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ Λόγου τοῦ
 15 ἐκ Πατρὸς ὁμολογουμένου ἐκλάμπει καὶ ἀποστέλλεται καὶ δίδοται. »

Ἐπιφύονται τῷ ἐκλάμπειν τινές, καὶ φανερώσεως εἶναι φασιν αὐτὸ δηλωτικόν, οὐχ ὑπάρξεως· τὸ γὰρ ἐκπορεύεσθαι προδηλωκέναι τὴν ὑπαρξίν. Εἰ τοίνυν ἐκπορεύεσθαι τὸ
 20 Πνεῦμα λέγεται παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐπειδὴ παρὰ τοῦ Λόγου φανεροῦται, μὴ οὔσης τῆς φανερώσεως, οὐδ' ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγοιτ' ἂν ἐκπορεύεσθαι ; Τί γοῦν ; Πρὸ τοῦ γεγονέναι τὴν κτίσιν, εἴτε τὴν αἰσθητὴν, εἴτε τὴν νοητὴν, ἔνθα παρὰ τοῦ Λόγου πεφανέρωται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἂν αὐτὸ
 25 λεχθείη ἐκπορευόμενον ἐκ Πατρὸς ; Ὡσπερ γὰρ εἴ τις τὸν ἄνθρωπον λέγοντος οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικὴν ἐπειδὴ ζῶν ἐστίν, εἴπερ ἔχει τις ἕτερος τὸ αἷτιον ἀνελεῖν, συνανέλοι καὶ τὸ

WFV

6, 6 οἷαπερ W : οἷα FV || 13 ζωὴν, οὕσαν *codd.* : ζῶσαν Athan^{ed} || 15 *post* ἐκ *add.* τοῦ V Athan^{ed} || ὁμολογουμένου *codd.* : ὁμολογουμένως All || 23 εἴτε τὴν αἰσθητὴν *codd.* Laem : *om.* All.

1. Il s'agit d'Athanase d'Alexandrie (comme en témoigne la citation qui suit), dont le nom provient du mot ἀθανασία (immortalité) et que son combat pour la foi nicéenne a auréolé d'un immense prestige.

2. Ce titre pneumatologique correspond à la définition biblique de l'Esprit comme onction, qui est la « bonne odeur » du Christ (2 Co 2, 14-16) par laquelle ce dernier est oint, et qui « instruit de toutes choses »

Mais voyons ce qu'enseigne exactement sur ce point à l'évêque Sérapion dans une lettre celui qui mérite le nom de l'immortalité¹ : « De même que le Fils est un rejeton, unique engendré, ainsi l'Esprit est-il donné et envoyé d'auprès du Fils et il est lui-même un et non multiple, ni l'un issu d'une multiplicité mais lui-même seul Esprit. Car puisque unique est le Fils, le Verbe vivant, il faut qu'unique, parfaite et pleine soit la Vie sanctificatrice et illuminatrice, celle-ci étant son énergie² et son don. Cette [vie] est dite procéder du Père parce que c'est d'auprès du Verbe, que l'on confesse [exister] à partir du Père, qu'elle resplendit, est envoyée et est donnée³. »

Certains s'en prennent au terme *resplendir* et disent qu'il exprime la manifestation et non pas l'existence parce que le terme *procéder* a déjà exprimé l'existence⁴. Si donc l'Esprit est dit procéder d'auprès du Père *parce que* c'est d'auprès du Verbe qu'il est manifesté, alors, à supposer qu'il n'y ait pas de manifestation, on ne dirait pas qu'il procède du Père ? Mais quoi ? Avant que n'advienne la création, aussi bien la sensible que l'intelligible, où l'Esprit saint a été manifesté d'auprès du Verbe, on ne pourrait pas dire qu'il procédait du Père ? C'est comme si, à supposer que quelqu'un dise que l'homme est une substance animée et douée de sensation *parce qu'il* est un être vivant, quelqu'un d'autre qui pût supprimer la cause en arrivait à supprimer

(1 Jn 2, 27). L'Esprit, pour Athanase, coïncide avec l'opération de Dieu elle-même, le Père agissant « par le Verbe dans l'Esprit » : v. ATHANASE, *Lettres à Sérapion*, I, 28 (PG 26, 596 AB).

3. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion*, I, 20 (PG 26, 577 C-580 A [= Athan^{ed}]). Extrait cité également dans l'*Arsenal sacré*, Monac. gr. 229, f. 25v mais sans le passage « οὐδὲ ἐκ πολλῶν ἐν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ Πνεῦμα », ce qui prouve, si ce ms est fidèle à son archétype, que Blemmydès n'a pas puisé sa citation dans l'*Arsenal sacré*.

4. Cette critique que dénonce Nicéphore porte sur l'interprétation de la dernière phrase citée d'Athanase.

συμπέρασμα. Τὸν αὐτὸν τρόπον τῆς αὐτῶν ὑποθέσεως ἀνατε-
τραμμένης, τὸ δῆθεν συναγόμενον, ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς, διε-
30 σκέδασται.

Καὶ οὗτοι μὲν ἔτι, δι' ὃ λέγεται παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπο-
ρεύεσθαι τὸ Πνεῦμα, ζητείτωσαν. Ἡμεῖς δὲ τὴν ἀληθῆ προ-
σλαβόμενοι σημασίαν τῆς λέξεως, οὕτω συλλογισόμεθα· τὸ
Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου, τουτέστι διὰ τοῦ Λόγου πρόεισιν ἐκ
35 Πατρὸς, ὡσπερ ἐξ ἡλίου διὰ τοῦ φωτὸς φωτιστικὴ λαμπη-
δών. Κάπειδὴ τοῦτό ἐστιν, ὃ δὲ Λόγος ἐκ τοῦ Πατρὸς ὡμο-
λόγηται, διὰ τοῦτο καὶ τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς ἐκπο-
ρεύεσθαι λέγεται. Κέχρηται δὲ τῇ ἐκλάμπειν ὁ διδάσκαλος
λέξει, καταλλήλως τῇ φωτιστικῇ ζωῇ. [541] Διὰ τοῦτο καὶ
40 τοῦ Λόγου ἐνέργειαν, ζῶσαν δηλονότι καὶ ὑφειστώσαν, τὸ
ἅγιον ὠνόμασε Πνεῦμα, τὸν Λόγον καὶ Υἱὸν εἰδὼς Θεοῦ
δύναμιν ἐνυπόστατον. Ἐπεὶ δὲ διὰ τῆς δυνάμεως ἡ ἐνέργεια,
ἡ δὲ δύναμις ὁμολογουμένως ἐκ τοῦ Θεοῦ, διὰ τοῦτο ἐκ Θεοῦ
ἡ ἐνέργεια. Τοῦτο γὰρ βούλεται τῷ διδασκάλῳ, τὸ λέγεται
45 ἐκπορεύεσθαι, ὡς τῆς τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσεως λεγομέ-
νης καὶ κηρυττομένης ἐκ τοῦ Πατρὸς, διὰ τὴν πρὸς τὸ πρῶ-
τον αἴτιον ἀναφορὰν. Ὡς μὲν οὖν ἐνέργεια τοῦ Υἱοῦ καὶ Θεοῦ

W F V

6, 28 τῆς *codd.* : τῶν *Laem e corr.* || 33 οὕτω *FW* : οὕτως *V* ||
συλλογισόμεθα *FV* : συλλογισώμεθα *W* || 36 τοῦτό ἐστιν *FW* : τοῦτ' ἐστιν
V || 46 τοῦ *om.* *All* || 47 αἴτιον *codd.* *Laem* : *om.* *All* || ἐνέργεια *codd.*
Laem : ἐνέργειαν *All.*

1. Voir Appendice, n. c. 7.

2. Si l'on rejette l'exégèse que « resplendir » signifie simplement la manifestation temporelle, alors la conséquence (absurde) – que la procession de l'Esprit découlerait de sa manifestation temporelle à partir du Fils – est hors de question. Blemmydès retourne contre ses adversaires leur propre raisonnement.

du même coup la conclusion [qui en découle] ¹. Mais de la même façon, si le présupposé de ces gens est rejeté, la prétendue conséquence, qui est seulement la leur, se trouvera détruite ².

Mais que ces hommes se demandent encore pour quelle raison l'Esprit est dit procéder d'auprès du Père ! Quant à nous, qui avons compris la véritable signification du terme, nous raisonnerons ainsi : l'Esprit [provient] d'auprès du Verbe, c'est-à-dire que, par le Verbe, il provient du Père, de même que l'éclat lumineux provient du soleil par la lumière. Et puisqu'il en est ainsi, et que le Verbe est confessé [comme provenant] du Père, il en résulte qu'on dit également que l'Esprit procède d'auprès du Père. Le docteur utilise le mot *resplendir* en conformité avec la « Vie illuminatrice ». C'est pourquoi il a également appelé le saint Esprit « énergie du Verbe », c'est-à-dire [énergie] vivante et subsistante ³, sachant que le Verbe et Fils est la puissance hypostasiée ⁴ de Dieu. Et puisque c'est par la puissance que [vient] l'énergie, et que tout le monde admet ⁵ que la puissance [vient] de Dieu, il en résulte que l'énergie [vient] de Dieu. Tel est, chez le docteur, le sens de l'expression « Il est dit procéder » : que la procession de l'Esprit est dite et proclamée [se faire] à partir du Père en référence à la cause première. Donc, en

3. Cette glose est une réminiscence probable de l'expression cyrillienne « ὑποστατικὴ ἐνέργεια » (v. *Thesaurus*, 34, PG 75, 580 A. 596 C). Celle-ci a pour but d'empêcher toute interprétation modaliste de l'expression d'Athanasie et souligne donc que l'Esprit est une personne autosubsistante.

4. L'expression « Θεοῦ δύναμις ἐνυπόστατος » pour désigner le Verbe est empruntée à CYRILLE D'ALEX., *Dialogues sur la Trinité*, VI, 614 D, SC 246, p. 92. Voir Appendice, n. c. 8.

5. L'adverbe ὁμολογουμένως est continuellement employé par Blemmydès dans son *Epitomè de Logique* pour désigner la façon dont s'exerce le consensus des esprits à propos d'une évidence rationnelle. Il ne semble pas avoir chez lui le sens fort lié à l'ὁμολογία πίστεως.

Λόγου, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον αἰδίως ἐκλάμπει παρ' αὐτοῦ, ταυτὸν δ' εἰπεῖν δι' αὐτοῦ, παρὰ τοῦ Πατρὸς· ὡς δὲ δωρεὰ καὶ
50 ἀποστέλλεται καὶ δίδοται φυσικῶς.

7. Ὅτι δὲ τὸ ἐκλάμπειν ἐν θεολογίᾳ παραστατικόν ἐστι τῆς ἀπαθοῦς καὶ ἀχρόνου ὑπάρξεως, καὶ ὁ μέγας Βασίλειος δείκνυσιν οὕτω λέγων ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Ἀντιρρητικῶν· « Κοινή πρόληψις πᾶσιν ὁμοίως χριστιανοῖς ἐνυπάρχει τοῖς
5 γε ὡς ἀληθῶς τῆς προσηγορίας ταύτης ἀξίους, περὶ τοῦ φῶς εἶναι τὸν Υἱὸν γεννητόν, ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἀπολάμπαντα. » Καὶ πάλιν· « Ἀγαθοῦ μὲν Πατρὸς ἀγαθὸς Υἱὸς· φωτὸς δὲ τοῦ ἀγεννήτου φῶς ἐξέλαμψε τὸ αἶδιον. » Καὶ Γρηγόριος δὲ τῶν Νυσσαέων ὁ σοφὸς ἱεράρχης, οὕτω φησὶν
10 ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἀντιρρητικῶν· « Πατὴρ μὲν ἀναρχος καὶ ἀγέννητος καὶ αἰεὶ Πατὴρ νοεῖται. Ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχές ἀδιαστάτως ὁ μονογενὴς Υἱὸς τῷ Πατρὶ συνεπινοεῖται. Δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ πρὶν τι κενόν τε καὶ ἀνυπόστατον διὰ μέσου παρεμπεσεῖν νόημα, εὐθὺς τὸ Πνεῦμα
15 τὸ ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται, οὐχ ὑστερίζον κατὰ τὴν ὑπαρξιν μετὰ τὸν Υἱόν, ὡς ποτὲ τὸν Μονογενῆ δίχα τοῦ Πνεύματος νοηθῆναι, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι, ὅθεν καὶ τὸ μονογενές ἐστι φῶς, διὰ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκλάμπαν, οὔτε διαστήματι
20 οὔτε φύσεως ἑτερότητι τοῦ Πατρὸς ἢ τοῦ Μονογενοῦς ἀποτέ-

WFV

7, 3 τῷ *om.* FV || 4 πρόληψις VW : πρόσληψις F || 14 *post* εὐθὺς *add.* καὶ Grég.Nys^{ed} || 16 ὡς *codd.* : ὥστε Grég.Nys^{ed} || 20-21 ἀποτέμνεται *codd.* : ἀποτεμνόμενον Grég.Nys^{ed}.

1. BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, II, 25, 82-85, SC 305, p. 104 (PG 29, 629 AB) [= Bas^{ed}].

tant qu'énergie du Fils et Dieu Verbe, l'Esprit saint resplendit éternellement d'auprès de lui, ce qui revient à dire : par lui d'auprès du Père. D'autre part, en tant que don, il est envoyé et donné par nature.

Témoignages des Cappadociens sur le sens du verbe resplendir

7. D'ailleurs, que le verbe *resplendir* exprime en théologie l'existence impassible et intemporelle, même Basile le Grand le montre en s'exprimant ainsi dans le deuxième livre de ses *Antirrhétiques* : « Il existe un principe commun, d'une façon semblable, chez tous les chrétiens – chez ceux du moins qui sont dignes de cette appellation –, selon lequel le Fils est la lumière engendrée, lui qui a jailli de la lumière inengendrée ¹ ». Et encore : « Il est le Fils bon d'un Père bon, et, de la lumière inengendrée, a resplendi la lumière éternelle ². » Voici aussi ce que dit Grégoire, le docte évêque de Nysse, dans le premier livre de ses *Antirrhétiques* : « D'une part, le Père est pensé comme étant sans principe, inengendré et toujours père. D'autre part, c'est [comme existant] à partir de lui immédiatement sans aucune distance, que le Fils unique engendré est conçu avec le Père. Et c'est [comme existant] par lui et avec lui, avant que surgisse dans l'intervalle quelque pensée vide et inconsistante, que l'Esprit saint est aussitôt saisi de façon conjointe : n'étant nullement postérieur au Fils pour ce qui est de l'existence – d'une manière telle que l'Unique engendré serait un moment pensé sans l'Esprit –, mais, d'une part, tenant lui aussi la cause de son être du Dieu de toutes choses, dont est [issue] également la Lumière unique engendrée, et d'autre part resplendissant par la vraie lumière, il n'est séparé du Père et de l'Unique engendré par aucune distance ou diffé-

2. *Ibid.*, II, 27, 36-37, SC 305, p. 114 (PG 29, 636 A).

μνεται. » Πάλιν πρὸς αὐτὸν ὁ μέγας Βασίλειος, περὶ διαφο-
 ρᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως· « Ὁ δὲ Υἱὸς τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς
 ἐκπορευόμενον Πνεῦμα, δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρί-
 ζων, μόνος μονογενῶς ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἐκλάμψας,
 25 οὐδεμίαν κατὰ τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων τὴν κοινωνίαν
 ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, ἢ πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. » Ἰωάν-
 νης ὁ σοφὸς ποιητὴς ἐν ὕμνοις πρὸς τὴν ὑπέραγνον Θεομή-
 τορα· « Σὺ μήτηρ Θεοῦ ἀσυνδυάστως γεγένησαι τοῦ ἐξ ἀκη-
 ράτου Πατρὸς ἐκλάμψαντος. » Ἐν τούτοις ὁ ἐξηγούμενος, ὁ
 30 πολλοῖς θαυμαζόμενος, ὁ καὶ τῶν ἱερῶν κανόνων πρῶτος
 σαφηνιστὴς « Τὸ ἐκλάμψαντός, φησί, τὴν ἄνω γέννησιν τοῦ
 Υἱοῦ ἀπαθῆ παρίστησιν· ὡς γὰρ ἡ λαμπηδὼν ἐκ τοῦ ἡλίου
 ἀπαθῶς ἔξεισιν, οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς ἀπαθῶς γεγέννηται τῷ
 Πατρί· καὶ τὸ ἄχρονόν δε τοῦ Υἱοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ἄναρχον
 35 διὰ τοῦ ἐκλάμψαι διδάσκει ὁ ποιητὴς· ὡς γὰρ ἅμα φῶς καὶ
 ἅμα ἡ ἐξ αὐτοῦ λαμπηδὼν, οὕτως ἅμα νοηθεῖη Πατὴρ, ἅμα
 παρέπεται νοεῖσθαι καὶ τὸν Υἱόν. »

WFV

7, 32 *ante* ἀπαθῆ *add.* τὴν Zonaras^{ms} || 33 ἀπαθῶς *post* ἔξεισιν *transp.*
 Zonaras^{ms} || 34 ἄχρονόν δε F W : ἄχρονον δὲ V Zonaras^{ms} || καὶ² *post* κατὰ
 τοῦτο *transp.* Zonaras^{ms} || 35 διδάσκει ὁ ποιητὴς· ὡς *codd.* : δηλαδὴ εἰ
 Zonaras^{ms}.

1. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, I, 1, § 378, éd. W. Jaeger [= Grég.Nys^{ed}], vol. I, p. 138, SC 524, p. 160-162 (PG 45, 369). Extrait cité dans *Arsenal sacré, Monac. gr.* 229, ff. 66v-67.

2. Cf PSEUDO-BASILE, *Lettre 38* [reconnue comme de Grégoire de Nysse], 4, 29-34, éd. Y. Courtonne, t. I, p. 85.

3. Citation littérale du début du *théotokion* de la 3^e ode du canon des matines du dimanche de ton 5 (ou 1^{er} mode plagal) (v. *Octoèque*, p. 106).

4. Il s'agit des canons hymnographiques de Jean Damascène et Cosmas de Maïoum. Il résulte de l'identification de la citation suivante que le

rence de nature ¹. » Basile, s'adressant encore au même [Grégoire], écrit à propos de la différence entre substance et hypostase : « Quant au Fils, qui fait connaître par lui et avec lui l'Esprit qui procède du Père, et qui seul à titre d'unique engendré a resplendi à partir de la lumière inengendrée, il ne possède, selon la propriété de ses marques distinctives, aucune communion avec le Père ni avec l'Esprit saint ² ». Jean, le docte poète, dit dans ses hymnes adressées à la très pure Mère de Dieu : « Toi, tu es devenue sans union la mère de Dieu, de celui qui a resplendi à partir du Père éternel ³ ». Sur ce texte, le commentateur qui suscite l'admiration de beaucoup et qui est aussi le premier interprète des canons sacrés ⁴, dit : « Le terme « qui a resplendi » (ἐκλάμψαντος) désigne comme impassible la naissance d'en haut du Fils : de même que l'éclat sort de façon impassible du soleil, de même aussi le Fils a-t-il été engendré de façon impassible par le Père. Et par le [terme] « avoir resplendi » (ἐκλάμψαι), le poète enseigne également le caractère intemporel et, en ce sens, sans commencement du Fils ⁵ : de même en effet que, à la fois est la lumière et à la fois l'éclat qui s'en dégage, de même à la fois on pense le Père et à la fois la pensée que l'on a du Fils en résulte ⁶. »

commentateur ici évoqué est Jean Zonaras († ap. 1159), historien et canoniste connu surtout pour son commentaire du *Syntagma*. Son explication des canons dominicaux de Jean Damascène (v. note *infra*) était très prisée à Byzance, de même que le fameux commentaire des canons hymnographiques écrit par Théodore Prodrome et intitulé l'*Orphanotrophos*.

5. Zonaras rapproche probablement l'aoriste ἐκλάμψαι de l'imparfait ἦν utilisé dans Jn 1, 1-3 pour exprimer l'existence éternelle du Verbe.

6. Œuvre inédite, le *Commentaire des canons dominicaux de Jean Damascène* de Jean Zonaras est transmis par de nombreux manuscrits, dont le *Coislin 219* (XIII^e s.) [= Zonaras^{ms}] qui contient également l'*Orphanotrophos* (v. DEVRESSE, *Le fonds Coislin*, p. 200-201). Le passage cité se trouve dans le commentaire du canon du premier mode plagal, au f. 296v., l. 25, sq.

[544] Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ὑπὲρ τὴν χρεῖαν. Ὅπου γὰρ ἡ τοῦ λόγου διάνοια λελογισμένη καὶ λίαν ἡρμοσμένη φαίνεται, 40 τοιοῦτοτρόπως ἐκλαμβανομένης τῆς λέξεως, ἄλλως δ' ἔχειν ὑπονοουμένης, πολὺ τὸ ἀλόγιστον φέρουσα καὶ ἀνάρμοστον, τὶ χρὴ πλέον ἐκεῖσε ζητεῖν εἰς τὴν τῆς ἀληθείας παράστασιν;

8. Τὸ δὲ λέγειν· « Ἴνα μὴ νομίση τις, ὡς ἀρχὴ τοῦ Πνεύματος ὁ Υἱὸς ἐπιφανεροῖ τὸ Πνεῦμα διὰ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ δίδωσιν ὡς συγγενές, διὰ τοῦτο λέγεται ἐκ Πατρὸς αὐτὸ ἐκπορεύεσθαι », περιέργον μὲν, ἀλλ' εὐφώρατον. Ποίαν 5 γὰρ τὸ φανεροῦν καὶ δίδοναι τοιοῦτοτρόπως ὑποψίαν εἰσαγάγη ἀρχῆς; ἢ πῶς ὡς συγγενές διδοὺς ὁ Λόγος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἀντιδοθείη παρὰ τοῦ συγγενοῦς; ἢ πῶς τοῦ Λόγου προπεφηνότος ὁμολογουμένως ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐχὶ 10 καὶ πῶς ἀρχὴ τοῦ Πνεύματος ὁ Λόγος νομισθείη λοιπόν; Ἄπαγε τῶν τοιούτων παρεξηγήσεων, οἷδ' ὅτι φαίης ἂν καὶ αὐτὸς τῷ ἐριστικῷ.

WFV

8, 1 νομίση *post* τις *transp.* V || 5-6 εἰσαγάγη FW : εἰσαγάγοι V || 6 *ante* ἀρχῆς *add.* ἂν V || ὁ *codd.* Laem : *om.* All || 8 προπεφηνότος W : πεφηνότος FV.

1. Blemmydès partage avec ses adversaires l'idée que l'Esprit est συγγενές à l'égard du Fils. Voir Appendice, n. c. 9.

2. « De cette façon », c'est-à-dire comme quelqu'un qui lui est apparenté.

Mais cela est sans doute plus que suffisant. Là où la signification d'une expression apparaît sensée et parfaitement adaptée, à condition de comprendre le mot de cette manière alors que, si on le prenait en un autre sens, la pensée en deviendrait déraisonnable et inadaptée, que faut-il chercher par surcroît pour exposer la vérité ?

Réponse à une objection spécieuse

8. Quant à dire : « Ne pas laisser croire que c'est comme principe de l'Esprit que le Fils le manifeste par son enseignement et le donne comme [quelqu'un qui lui est] apparenté ¹, tel est le motif pour lequel l'Esprit est dit procéder du Père », c'est là un [discours] recherché mais aisément réfutable. En quoi donc le fait qu'il le manifeste et qu'il le donne de cette façon ² nourrirait-il le soupçon [qu'on fait du Fils] un principe ? Ou bien comment, en donnant l'Esprit saint comme [quelqu'un qui lui est] apparenté, le Verbe ne serait-il pas donné à son tour par celui qui lui est apparenté ³ ? Ou [encore], puisque le Verbe est de l'avis de tous bien apparu du Père, comment tout ce que possède le Verbe ne serait-il pas aussi de l'avis de tous [issu] du Père ? Et comment alors le Verbe serait-il tenu pour le principe de l'Esprit ? Je sais que tu pourrais toi-même aussi dire au chicaneur : Au diable des interprétations aussi tortueuses !

3. « Celui qui est apparenté [au Fils] » désigne ici le Père : Blemmydès laisse ainsi entendre que l'Esprit, à travers le Fils, est donc finalement donné par le Père, ce qui coupe court au reproche de faire du Fils un principe de l'Esprit (argument repris un peu différemment dans la phrase ἡ πῶς... suivante). Voir Appendice, n. c. 10.

9. Τὸ μέντοι δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι, καὶ Βασίλειος ὁ μέγας πολλαχοῦ, καὶ δὴ καὶ τοῖς Ἀντιρρητικοῖς ἀποφαίνεται, « Πῶς ἂν οὖν, φάσκων, χωρίζοιτο τὰ ἀχώριστα, Λόγος Θεοῦ, καὶ Πνεῦμα ἐκ Θεοῦ δι' 5 Υἱοῦ ; Εἰ Πνεῦμα ἀπιστεῖται, καὶ Λόγος συναπιστεῖται. » Περὶ τούτου καὶ ὁ διορατικώτατος Ἐπιφάνιος ἐν τῷ Ἀγκυρωτῶ διέξεισιν οὕτως· « Φησὶν οὖν ὁ μακάριος Πέτρος τοῖς περὶ τὸν Ἀνανίαν· Τί ὅτι ἐπέειπεν ὑμᾶς ὁ Σατανᾶς, ψεύσασθαι ὑμᾶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ;^a Καὶ φησὶν· Οὐκ ἀνθρώπων 10 ἐψεύσασθε, ἀλλὰ Θεῶ^b. Ἄρα Θεὸς ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, ᾧ ἐψεύσαντο, οἱ ἀπὸ τοῦ τιμήματος νοσφισάμενοι. » Καὶ πάλιν· « Ὁ Πατὴρ ἀληθοῦς Υἱοῦ ἐστὶ Πατὴρ. Φῶς ὅλος, καὶ Υἱὸς Πατρὸς ἀληθοῦς, φῶς ἐκ φωτός, οὐχ ὡς τὰ ποιητὰ ἢ τὰ κτιστὰ προσηγορία μόνη^c. τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Πνεῦμα 15 ἀληθείας^d ἐστὶ, φῶς τρίτον παρὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, τὰ δὲ ἄλλα πάντα θέσει ἢ παραθέσει ἢ κλήσει. » Ταῦτα καὶ ὁ διορατικώτατος Ἐπιφάνιος τῷ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ κεχρημέ- νος ἀντὶ τοῦ ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ. Καθὰ καὶ ὁ σοφώτατος

WFV

9, 2 καὶ FV : καὶ W All || 9 ὑμᾶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον *codd.* : τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ Eriph^{ed} || 9-10 ἀνθρώπων ἐψεύσασθε *codd.* : ἐψεύσω ἀνθρώποις Eriph^{ed} || 10 *ante* Θεῶ *add.* τῷ Eriph^{ed} || 13 *ante* Υἱὸς *add.* <ὁ> Eriph^{ed} || Πατρὸς ἀληθοῦς *codd.* : ἀληθοῦς πατρὸς <υἱός> Eriph^{ed} || 14 τὸ¹ *codd.* : καὶ Eriph^{ed} || τὸ² *om.* Eriph^{ed} || 16 ἢ παραθέσει *om.* Eriph^{ed} || 18 *ante* Πατρὸς *add.* τοῦ W.

9. a. Ac 5, 3 b. Ac 5, 4 c. Cf. Gn 1 d. Jn 14, 17 ; 15, 26 ; 16, 13 ; 1 Jn 4, 6

1. PSEUDO-BASILE, *Contre Eunome*, V, 1 (PG 29, 737 B).

2. L'épithète διορατικὸς est appliquée aux moines charismatiques. Ériphane est cité dans les *Apophtegmes* (v. PG 65, 161-168).

Témoignages de Basile, Épiphane et Cyrille en faveur de la procession par le Fils

9. Pourtant, le fait que c'est par le Fils que l'Esprit procède d'auprès du Père, Basile le Grand lui aussi le déclare en bien des endroits et notamment dans ses *Antirrhétiques*. Il y dit : « Comment pourraient être séparés les êtres inséparables, le Verbe de Dieu et l'Esprit [qui existe] à partir de Dieu par le Fils ? Si l'on refuse sa foi à l'Esprit, on la refuse en même temps au Verbe ¹. » Au sujet de l'[Esprit], le très clairvoyant ² Épiphane donne, également dans l'*Ancoratus*, les explications suivantes : « Le bienheureux Pierre dit donc à Ananie et à son entourage : *Pourquoi Satan vous a-t-il tentés au point que vous mentiez au saint Esprit ?* ^a Et il dit : *Ce n'est pas à un homme que vous avez menti, mais à Dieu.* ^b C'est donc qu'il est Dieu, [issu] du Père et du Fils, l'Esprit à qui avaient menti ceux qui avaient retenu une partie du prix ³. » Et il dit encore : « Le Père est père d'un véritable fils. [Celui-ci est] tout entier lumière et fils d'un véritable père, Lumière de Lumière, non point comme les êtres qui ont été faits ou créés par une simple appellation ^c ; l'Esprit saint est l'*Esprit de vérité* ^d, troisième lumière [venant] d'auprès du Père et du Fils, alors que tous les autres [êtres existent] par adoption, permission ou vocation ⁴. » Voilà donc ce que dit le très clairvoyant Épiphane, usant de la formule « du Père et du Fils » au lieu de « du Père par le Fils ». De même également le très docte Cyrille, dans

3. ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Ancoratus*, 9, 2-3, éd. K. Holl [= Epiph^{ed}], p. 16 (PG 43, 32 C).

4. *Ibid.*, 71, 2, éd. K. Holl, [= Epiph^{ed}], p. 88 (PG 43, 148 B). Le terme *θέσις*, désignant dans le droit antique l'adoption (et s'opposant à *φύσις*), a été repris par la théologie chrétienne pour désigner l'adoption filiale en Christ, v. ATHANASE D'ALEX., *Contre les Ariens*, II, 59 (PG 26, 272 C). Le terme *παράθεσις* (absent de l'éd. critique d'Épiphane) est attesté dans le sens de « permission » chez PHILOX. DE MABBOUG : *Lettre 3*, éd. A. Mai, p. 183. Le terme néotestamentaire *κλήσις* désigne l'appel (vocation) de l'homme par Dieu (v. Rm 11, 29 ; 1 Co 1, 26 ; 2 Pi 1, 10, etc.).

Κύριλλος ἐν τοῖς *Θησαυροῖς* λέγων οὕτως· « Ὁπερ ὁ μακά-
 20 ριος Μωϋσῆς ἐμπεφυσῆσθαι παρὰ Θεοῦ τῷ ἀνθρώπῳ δισχυ-
 ρίσαστο^e, τοῦτο Χριστὸς ἀνανεῶν ἐν ἡμῖν μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν
 ἀναβίωσιν ἐνεφύσησε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς λέγων· λάβετε
Πνεῦμα^f. ἵνα πάλιν ἀναμορφωθέντες εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς εἰκόνα,
 σύμμορφοι φαινώμεθα τῷ πεποιηκότι διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος
 25 μετοχῆς. Ὅτε τοίνυν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν ἡμῖν γινόμενον
 συμμόρφους ἡμᾶς ἀποδεικνύει Θεοῦ, πρόεισι δὲ καὶ ἐκ
 Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, πρόδηλον ὅτι τῆς θείας ἐστὶν οὐσίας,
 οὐσιωδῶς ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς προῖόν. » Πρόεισι, φησὶν, ἐκ
 Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, τουτέστι δι' Υἱοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς.

10. Ὁ δὲ γε τῶν Νυσσαέων καὶ τῆς οἰκουμένης φωστήρ, ἐν
 πόσοις παρίστησιν ἐναργῶς ὅτι δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον
 ἐκ Πατρὸς· τέως γοῦν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν *Ἀντιρρητικῶν* τάδε
 λέγει περὶ τοῦ Πνεύματος· « Τῷ Πατρὶ κατὰ τὸ ἄκτιστον
 5 συναπτόμενον, πάλιν αὐτοῦ τῷ μὴ Πατὴρ εἶναι καθάπερ
 ἐκεῖνος διαχωρίζεται· τῇ δὲ πρὸς [545] τὸν Υἱὸν κατὰ τὸ
 ἄκτιστον συναφεία καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ
 Θεοῦ τῶν ὄλων ἔχειν, ἀφίσταται πάλιν τῷ ἰδιάζοντι, ἐν τῷ
 μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι'
 10 αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι. Πάλιν δὲ τῆς κτίσεως διὰ τοῦ

WFV

9, 21 μετὰ *codd.* : κατὰ All || 23 *post* Πνεῦμα *add.* ἅγιον W ||
 25 γινόμενον *codd.* : γενόμενον Cyr^{ed} || 27 ἐστὶν οὐσίας FW : οὐσίας ἐστὶν
 V.

10, 3 γοῦν FV : δ' οὖν W.

ses *Trésors*, dit ceci : « Ce que le bienheureux Moïse a affirmé avoir été insufflé de la part de Dieu en l'homme^e, c'est cela que le Christ a renouvelé en nous après sa résurrection d'entre les morts, quand il a soufflé sur ses disciples en disant : *Recevez l'Esprit*^f ; afin qu'ayant été à nouveau reformés pour parvenir à l'image que nous avons dès l'origine, nous apparaissions conformes à celui qui nous a créés par la participation de l'Esprit. Puisque donc l'Esprit saint, en se trouvant en nous, nous rend conformes à Dieu, et que d'autre part il provient du Père et du Fils, il est évident qu'il est de la substance divine, substantiellement en elle et provenant d'elle¹. » Il provient, dit-il, du Père et du Fils, c'est-à-dire par le Fils, d'auprès du Père.

Témoignage de Grégoire de Nysse. Sens du terme apparaître

10. Quant au flambeau de Nysse et de la terre habitée, en combien d'écrits montre-t-il clairement que c'est par le Fils que l'Esprit saint [existe] à partir du Père ! En tout cas dans le premier livre de ses *Antirrhétiques*, il dit ceci à propos de l'Esprit : « Étant uni au Père selon l'incréd, il est en revanche séparé de lui par le fait de n'être pas père comme lui l'est ; tandis qu'étant en union intime avec le Fils selon l'incréd, même dans le fait de tenir du Dieu de l'univers la cause de son existence, il en est en revanche éloigné par ce qui lui est particulier : par le fait qu'il ne subsiste pas à partir du Père à titre d'unique engendré et qu'il apparaît² par le Fils lui-même. En revanche, la création subsistant par

1. CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 34 (PG 75, 585 A) [= Cyr^{ed}]. Le même thème apparaît aussi de façon très proche dans : *Thesaurus*, 13 (PG 75, 228 AB. 231-232) ; *Dialogues sur la Trinité*, VII, 638 CD, SC 246, p. 162-163. Le texte cité sera aussi reproduit par JEAN BEKKOS : *Epigraphai* (PG 141, 617 B).

2. Voir Appendice, n. c. 11.

Μονογενοῦς ὑποστάσης, ὡς ἂν μὴ κοινότητά τινα τὸ Πνεῦμα νομισθῆ ἢ πρὸς ταύτην ἔχειν ἐκ τοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι, ἐν τῷ ἀτρέπτῳ καὶ ἀναλλοιώτῳ καὶ ἀπροσδεεῖ τῆς ἐτέρωθεν ἀγαθότητος διακρίνεται τὸ Πνεῦμα ἀπὸ τῆς κτίσεως. »

- 15 Διαποροῦσι περὶ τοῦ πεφηνέναι τινές, « μὴ ποτε, λέγοντες, φανερώσεως αὐτὸ δηλωτικὸν ἐστίν, οὐχ ὑπάρξεως ». Καίτοι γ' ἐχρῆν αὐτούς, εἰ μὴ τῷ ἐνεργητικὸν εἶναι τὸ ῥῆμα κατὰ τε προφορὰν καὶ δήλωσιν ὁμοῦ προσεσχέκεσαν, κὰν γοῦν ἐξ ἄλλων ῥήσεων πατρικῶν τὴν σημασίαν κατανενοηκέναι τῆς
- 20 λέξεως, καὶ μὴ τῆς ἀληθείας ἐπηρεαστὰς καθεστηκέναι διακενηῆς. Αὐτίκα γὰρ ὁ μέγας Βασίλειος ταῦτα λέγει περὶ τοῦ Πνεύματος· « Οὐδὲν ἔχον ἑαυτῷ ἐπίκτητον, ἀλλ' αἰδίως πάντα ἔχον, ὡς Πνεῦμα Θεοῦ, καὶ ἐξ αὐτοῦ πεφηνός », ὁ δὲ σοφώτατος Κύριλλος περὶ τοῦ Χριστοῦ· « Τὸν Θεοῦ μεσίτην
- 25 καὶ ἀνθρώπων^a κατὰ τὰς Γραφὰς συγκεῖσθαι φαμὲν ἐκ τε τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητος, τελείως ἐχούσης κατὰ τὸν ἴδιον λόγον, καὶ ἐκ τοῦ πεφηνότος ἐκ τοῦ Θεοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, τουτέστι τοῦ Μονογενοῦς. » Καὶ πάλιν· « Ἰδιὸν ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, οὔτοι που μόνον ἢ Λόγος ἐστὶ πεφηνῶς ἐκ
- 30 Πατρός, ἀλλ' εἰ καὶ νοοῖτο καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος γεγωνός. Πρόδηλον δὴπουθεν ὡς Θεὸς μὲν τὸ Πνεῦμα, τὸ ἐξ οὗ κυρίως ἔχον καὶ φυσικῶς ὡς Θεός, τὰ δ' ἄλλα ποιήματα καταχρηστι-

WFV

10, 22 *ante* ἑαυτῷ *add.* ἐν Bas^{ed} || 31 δὴπουθεν *om.* V Laem || ὡς Θεὸς *codd.* : ἐν Θεῷ Cyr^{ed}.

10. a. 1 Tm 2, 5

1. GRÉGOIRE. DE NYSSE, *Contre Eunome*, I, 1, § 280-281, éd. W. Jaeger, vol. I, p. 108-109, SC 524, p. 94-96 (PG 45, 336). Voir Appendice, n. c. 12.

2. C'est-à-dire quelque chose qui lui soit adventice.

3. BASILE DE CÉSARÉE, *De Spiritu*, éd. P. Henry [= Bas^{ed}], p. 195, l. 5-8.

4. CYRILLE D'ALEX., *Sur l'Incarnation*, 688 C, SC 97, p. 220 (PG 75,

l'Unique engendré, pour qu'on n'aille pas croire que l'Esprit possède un caractère commun avec elle du fait qu'il apparaît par le Fils, c'est par son caractère invariable et immuable et en ce qu'il n'a pas besoin d'une bonté qui lui vienne d'ailleurs, que l'Esprit se distingue de la création ¹ ».

Certains sont embarrassés par le [terme] *apparaître* (πεφηνέναι) « Est-ce que ce n'est pas la manifestation qu'il exprime, demandent-ils, et non l'existence ? » Or, s'ils n'étaient pas attentifs au fait que la forme verbale est active à la fois par sa forme grammaticale et son sens, ils auraient dû tout au moins comprendre la signification du mot πεφηνέναι à partir d'autres expressions des Pères et ne pas devenir en vain des calomniateurs de la vérité. Basile le Grand, par exemple, dit ceci à propos de l'Esprit : « Il ne possède rien d'adventice en lui-même ², mais de toute éternité il possède tout en tant qu'Esprit de Dieu et c'est à partir de lui qu'il apparaît ³ ». Quant au très docte Cyrille, il dit à propos du Christ : « Le médiateur entre Dieu et les hommes ^a, nous disons, conformément aux Écritures, qu'il est composé d'une humanité semblable à la nôtre, parfaitement conforme à sa propre raison d'être, et du Fils qui est apparu de Dieu par nature, c'est-à-dire du [Fils] unique engendré ⁴. » Et encore ⁵ : « L'Esprit est propre au Fils, et cela non seulement du fait que celui-ci est le Verbe qui est apparu du Père, mais encore si on l'envisage en tant qu'il est devenu homme semblable à nous ⁶ ; il est tout à fait évident que l'Esprit est Dieu, lui à qui s'applique proprement et par nature l'expres-

1208 CD). Cet extrait qui souligne la parfaite humanité du Christ s'inscrit clairement dans un contexte anti-apollinariste.

5. La citation qui suit est la concaténation de deux extraits d'œuvres différentes de Cyrille d'Alexandrie.

6. CYRILLE D'ALEX., *Sur l'Incarnation*, 707 A, SC 97, p. 276-278 (PG 75, 1241 B). Thème récurrent dans *Sur la Foi droite à Théodose*, 37 (PG 76, 1189 A). L'idée que le saint Esprit est le « propre » du Fils, ἴδιον τοῦ Υἱοῦ, était déjà exprimée par Athanase : v. *Lettres à Sérapion*, III, 1 ; IV, 3 (PG 26, 628, 641).

κώτερον, ὡς ἐκ ποιητοῦ καὶ δημιουργοῦ πεφηνότα, ἐξ οὗ
 λεγόμενα », ὥστε σημαντικὸν ὑπάρξεως ἀριδῆλως τὸ πεφη-
 35 νέναι. Τῆς Γραφῆς δὲ διαγορευούσης οὕτω περὶ τοῦ Πνεύμα-
 τος· « Ὡς οὖν ὁ δημιουργὸς Λόγος ἐστερέωσε τὸν οὐρανόν,
 οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ^b ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπο-
 ρεύεται^c, τουτέστιν ἐκ τοῦ στόματος^d αὐτοῦ »· καὶ πάλιν·
 « Οὔτε ἀλλότριον τῆς τοῦ Θεοῦ δόξης τὸ Πνεῦμα, ἐκ τοῦ
 40 ἀρρήτου στόματος ἀρρήτως πεφηνός », οὐ ταυτὸν ἐπὶ τοῦ
 Πνεύματος δείκνυται φανερώς, τὸ πεφηνέναι καὶ ἐκπορεύε-
 σθαι ;

Τοιγαροῦν ἔδει καὶ τοὺς ἐνταυθοῖ περὶ τοῦ πεφηνέναι δια-
 ποροῦντας, ἀλλαχόθεν, ὡς ἔφαμεν, ἐκ τῶν ἀναμφιλέκτων τὴν
 45 τῆς λέξεως πορίσασθαι δῆλωσιν, ἢ μὴν ἐκ γε τῆς τοῦ λόγου
 συμφράσεως, συνεωρακέναι τὸ ἀληθὲς καὶ μὴ παραλογί-
 ζεσθαι σφᾶς αὐτούς. Ποίαν γὰρ ἂν ἔχειν ὑπωπτεύθη πρὸς τὴν
 κτίσιν κοινότητα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐκ τοῦ τὴν μὲν διὰ τοῦ
 Μονογενοῦς ὑποστῆναι, τὸ δὲ δι' αὐτοῦ πεφανερῶσθαι αὐτῆ ;
 50 Ἡ πῶς ἐν ἄλλοις διακρινόμενον τὸ Πνεῦμα ἀπὸ τῆς κτίσεως,
 οὐ μᾶλλον ἂν διεκρίνετο προχειρότερον ἐκ τοῦ τὴν μὲν διὰ τοῦ
 Μονογενοῦς ἔχειν τὸ εἶναι, τὸ δὲ μὴ δι' αὐτοῦ δὴ τοῦ Μονογε-
 νοῦς ; Ἀλλὰ τοῦτό ἐστι δι' Ἰϋοῦ τὸ εἶναι τῷ Πνεύματι παρὰ

WFV

10, 33 *ante* ἐξ *add.* τὸ Cyr^{cd} || 39 *post* Οὔτε *add.* οὖν Bas^{cd} || ἐκ *om.* All
 (*rest.* Laem) || 40 πεφηνός *codd.* : ἐκπεφηνός Bas^{cd}.

10. b. Mt 12, 28 ; Cf. Ps 32, 6 c. Jn 15, 26 d. Cf. Ps 32, 6

1. CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 33 (PG 75, 568 A) [= Cyr^{ed}]. Pour l'emploi particulier du terme *καταχρηστικῶς*, (« abusivement ») qui s'oppose à *κυρίως* (« proprement ») chez Cyrille, v. M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, p. 67-71.

2. Allusion à Ps 32, 6 (LXX) que les deux citations suivantes vont commenter. Cette transition du texte est rédigée dans un style assez relâché.

3. BASILE DE CÉSARÉE, *Hom. in Ps. 32* (PG 29, 333 B), cité par A. Kamatéros d'après J. BEKKOS (PG 141, 432 D-433 A). Le « c'est-à-dire de sa bouche » renvoie à Ps 32, 6, l'image biblique semblant désigner le Père qui, en tant que Bouche, prononce un Verbe et émet un Souffle.

sion « [Il est issu] de lui », en tant qu'il est Dieu ; tandis que les œuvres [créées], c'est par abus de langage qu'elles sont dites [issues] de [Dieu], en tant qu'elles *sont apparues* du créateur et démiurge ¹ », d'où il résulte très clairement que le [terme] *apparaître* exprime l'existence. Or, puisque l'Écriture l'expose ainsi à propos de l'Esprit ², « de même donc que le Verbe créateur a affermi le ciel, il en est de même de *l'Esprit de Dieu* ^b qui *procède d'auprès du Père* ^c, c'est-à-dire de sa bouche ^{d 3} », et encore : « Il n'est pas étranger à la gloire de Dieu, l'Esprit qui ineffablement *apparaît* de la bouche ineffable ⁴ », n'est-il pas manifestement montré qu'à propos de l'Esprit, *apparaître* et *procéder* s'identifient ?

Ainsi donc ceux qui se trouvent ici dans l'embarras à propos du [terme] *apparaître* auraient-il dû, comme nous l'avons dit, aller chercher à d'autres endroits le sens du mot d'après [ses] emplois incontestables, ou du moins prendre conscience de la vérité à partir du contexte de la phrase, et ne pas s'égarer dans leurs propres sophismes ⁵. Quel caractère commun avec la création, en effet, soupçonnerait-on l'Esprit saint de posséder, si l'on part du constat que la création subsiste par l'Unique engendré tandis que l'Esprit saint est manifesté par lui auprès de la création ? Ou bien comment l'Esprit, qui se distingue de la création sur d'autres points, ne s'en distinguerait-il pas bien davantage par le fait que celle-ci possède l'être par l'Unique engendré, tandis que lui, ce n'est certes pas par l'Unique engendré lui-même [qu'il le possède] ? Mais ce fait d'être par le Fils

4. Ps.-BASILE DE CÉSARÉE, *Hom. sur le saint Esprit* (CPG 2926), PG 31, 1433 BC [= Bas^{ed}). La « bouche ineffable » désigne le Père. Voir Appendice, n. c. 13.

5. Nicéphore revient à présent au texte de GRÉGOIRE DE NYSSE (*Contre Eunome*, I, 1, § 280-281) cité en 10, 3-11 pour en proposer une glose. Les deux dernières phrases de ce ch. 10 (jusqu'à *πεφηνέναι* inclus) forment une paraphrase de Grégoire, mais, curieusement, Nicéphore y reprend tous les termes de l'évêque de Nysse en en inversant la présentation sous forme de chiasme.

Πατρός φυσικῶς, δι' Υἱοῦ καὶ τῆ κτίσει ἀλλὰ δημιουργικῶς.
 55 Τρεπτὴ γὰρ αὕτη, διὸ καὶ ἀλλοιωτὴ καὶ τῆς ἐκ Θεοῦ ἀγαθό-
 τητος ἐπιδεής, τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐτρέπη ἀπὸ τοῦ μὴ
 εἶναι εἰς τὸ εἶναι μεταβαλόν· ἦν γὰρ αἰεὶ, διὸ οὐδὲ [548]
 κτίσμα. Εἰ γὰρ τὸ κτιστὸν τρεπτόν, τὸ μὴ τρεπτὸν οὐ κτι-
 στόν. Ἡ κτίσις ἀλλοιωτὴ κατὰ προκοπὴν λαμβάνουσα τὸν
 60 ἁγιασμόν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀποφοιτῶσα τοῦ κρείττονος καὶ
 πρὸς τὸ χειρόν ὑποποδίζουσα, τὸ δὲ Πνεῦμα τὴν ἀκροτάτην
 ἁγιωσύνην αἰδίως αὐχεῖ. Τοιγαροῦν, εἰ τὸ κτιστὸν καὶ ἀλ-
 λοιωτόν, τὸ μὴ ἀλλοιωτόν οὐδὲ κτιστόν. Ἡ κτίσις κατὰ
 μέθεξιν ἔχει τὸ ἀγαθὸν ἐκ Θεοῦ, τὸ δὲ Πνεῦμα αὐτάγαθον.
 65 Ἐν ἅρα τῷ ἀπροσδεεῖ τῆς ἐτέρωθεν ἀγαθότητος καὶ τῷ
 ἀναλλοιώτῳ καὶ τῷ ἀτρέπτῳ διακρίνεται τὸ Πνεῦμα ἀπὸ τῆς
 κτίσεως. Εἰ μὴ ταῦτα γάρ, ἐνομίσθη ἄν τινα πρὸς τὴν κτίσιν
 ἔχειν κοινότητα τῷ δι' Υἱοῦ πεφηνέναι παρὰ Πατρός.

11. Ἄλλ' εὐθύς αἰ ψαλμικαὶ τοῦ Θεοῦ χειῖρες^a, αἰ θεολογι-
 καὶ ἀκτῖνες σὺν τοῖς ὁμοίοις ποταμοῖς, οἱ « θεόφυτοί τε βλα-
WFV

10, 64 *post* ἐκ *add.* τοῦ All.

11. a. Ps 8, 7 ; 9, 17 ; 18, 2 ; 30, 6 ; 73, 3 ; 77, 72 ; 91, 5 ; 94, 5 ; 101, 26 ;
 110, 7 ; 118, 73 ; 137, 8 ; 142, 5

1. Construite de façon très elliptique, cette phrase difficile semble présenter une asyndète après φυσικῶς. Il suffirait d'avoir δι' Υἱοῦ <δὲ> καὶ τῆ κτίσει pour ajouter en clarté.

2. On retrouve ce même énoncé sous forme d'une question rhétorique dans le traité *De anima* de NICÉPHORE BLEMMYDÈS : « Τί γὰρ κτιστὸν οὐ τρεπτὸν ὠμολόγηται ; » (*De anima*, 33, p. 42).

appartient à l'Esprit de la part du Père par nature, tandis qu'[être] par le Fils [appartient] aussi à la création, mais par un acte créateur¹. Cette dernière en effet est variable et donc changeante, et elle a besoin de la bonté qui vient de Dieu, tandis que l'Esprit saint n'a pas varié en passant du non-être à l'être, car il a toujours été et il n'est donc pas une créature. Si en effet le créé est variable², l'invariable n'est pas créé. La création est changeante, recevant grâce à un progrès la sanctification, mais également s'écartant du meilleur et glissant vers le pire, tandis que l'Esprit est glorifié éternellement par sa sainteté éminente³. Ainsi donc, si le créé est aussi changeant, ce qui n'est pas changeant n'est pas non plus créé. La création, c'est par participation qu'elle possède le bien qui vient de Dieu, tandis que l'Esprit est le Bien par excellence. C'est donc en ce qu'il n'a pas besoin d'une bonté qui lui vienne d'ailleurs, et par [son caractère] immuable et invariable, que l'Esprit se distingue de la création. Car s'il n'en était pas ainsi, on croirait qu'il possède un caractère commun avec la création, du fait qu'il apparaît par le Fils d'auprès du Père.

Les deux approches symboliques des relations intratrinaires

11. Mais aussitôt [voici] *les mains*^a de Dieu⁴ évoquées dans les *Psaumes*, les rayons de Dieu⁵ avec les fleuves qui

3. Sur l'opposition entre la création sanctifiée par l'Esprit et l'Esprit possesseur de la sainteté par nature, v. BASILE DE CÉSARÉE, *Lettre* 159, 2, éd. Y. Courtonne, t. II, p. 87.

4. La référence des « mains de Dieu » au Fils et à l'Esprit vient d'IRÉNÉE DE LYON : *Adv. Haer.*, IV, 7, 4 ; V, 6, 1 (trad. A. Rousseau, p. 425, 582).

5. Voir Ps.-GRÉGOIRE DE NAZ., *Lettre à Évagre* (CPG 3332), PG 46, 1105 CD, qui utilise les expressions : « οἱ ἀκτῖνες τοῦ Πατρὸς » et « ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς », à propos du Fils et de l'Esprit : « [...] Notre Sauveur et le saint Esprit, le rayon redoublé du Père, nous donnent la lumière de la vérité et restent unis au Père (ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται τῆς ἀληθείας τὸ φῶς, καὶ τῷ Πατρὶ συνήνωται). »

στοι » καὶ τὰ δίδυμα σπλάγχνα καὶ φῶτα τοῦ Πατρὸς^b, καὶ εἴ
 τι τοιοῦτον ἀντιπροτείνεται, καὶ οὐκ ἴσασιν οἱ ταῦτα δὴ προ-
 5 βαλλόμενοι τὸ τῶν ὑποστάσεων ἀσύγχυτον καὶ τὸ πρῶτον
 αἴτιον ἐντεῦθεν παραδηλούμενα. Τέως δ' οὖν ὁ τὰ θεῖα πολὺς
 Ἀθανάσιος, ἐν τῷ περὶ τῆς τοῦ μονογενοῦς Λόγου ἐνανθρω-
 πήσεως, τοιαῦτά φησι περὶ αὐτοῦ τοῦ Μονογενοῦς· « Ὅτε
 10 παρατίθεται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς χεῖρας τοῦ Πατρὸς^c ὡς
 ἄνθρωπος, ἑαυτὸν παρατίθεται ἑαυτῷ ὡς Θεῷ· αὐτὸς γὰρ ἡ
 χεὶρ καὶ αἱ χεῖρες τοῦ Πατρὸς. » Ὁ δὲ σοφὸς Ἰωάννης ἐπ'
 ἐκκλησίας ὑμῶν τὸν διαπετάσαντα τὰς χεῖρας ἐν τῷ Σταυρῷ
 δι' ἐμέ, ταῖς ἀχράντοις αὐτοῦ χερσὶ κηρύττει γεγονέναι τὴν
 ἐμὴν κατ' ἀρχὰς διάπλασιν ἐκ χοῦς^d, τὸ δημιουργικὸν τοῦ
 15 Λόγου καὶ <τὸ> τῆς Ἐνεργείας ἀνυστικὸν χεῖρας ὀνομάζων
 συμβολικῶς ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς. Εἰ δέ τις καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ

WFV

11, 9 *ante* χεῖρας *add.* τὰς VW || 10 ἑαυτῷ ὡς *codd.* : τῷ Athan^{ed} || *post*
 Θεῷ *add.* ἵνα πάντας ἀνθρώπους παραθῆται τῷ Θεῷ Athan^{ed} || γὰρ *codd.* :
 γὰρ ἐστὶν Athan^{ed} || 11-12 ἐπ' Ἐκκλησίας *post* ὑμῶν *transp.* W || 14 κατ'
 ἀρχὰς F Laem : καταρχὰς VW All || 15 τὸ *addidi.*

11. b. Jc. 1, 17 c. Lc 23, 46 d. Cf. Ps 118, 73

1. Voir Ps.-GRÉGOIRE DE NAZ., *Lettre à Évagre* (CPG 3332), PG 46, 1108 A, qui compare le Fils et l'Esprit à deux fleuves issus de la source du Père.

2. PSEUDO-DENYS, *Noms divins*, II, 7, éd. B.R. Suchla, p. 132 (PG 3, 645 B).

3. Voir Ps.-DENYS, *Théologie mystique*, III, 5, éd. G. Heil - A.-M. Ritter, p. 146 (PG 3, 1033 A) qui désigne le Fils et l'Esprit comme « les lumières intérieures de la Bonté (τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος φῶτα) » (où la Bonté est le Père). L'expression τὰ σπλάγχνα, que Blemmydès attribue au Pseudo-Denys (v. *infra* 11, 2), est absente du corpus aréopagitique, mais il est vraisemblable qu'elle vient d'une mauvaise mémorisation du passage sus-indiqué dont le sens est très proche.

leur sont semblables ¹, les « rejets plantés par Dieu ² », les doubles entrailles ³ et *lumières du Père* ^{b 4}, et tout ce qui peut être évoqué d'analogie ; et ceux qui mettent en avant de telles [expressions] ne savent pas que sont suggérés par là le caractère inconfusable des hypostases et la Cause première. Mais en tout cas, Athanase, qui est éminent dans les choses divines, dans son traité *Sur l'Incarnation du Verbe unique engendré*, dit des choses semblables à propos de l'Unique engendré lui-même : « Lorsqu'il *remet son esprit aux mains du Père* ^c en tant qu'homme, il se remet lui-même à lui-même en tant que Dieu ; car c'est lui qui est la main et les mains du Père ⁵. » Quant au docte Jean, en chantant au milieu de l'église ⁶ celui qui pour moi a étendu ses mains sur la Croix, il proclame que par ses mains immaculées s'est opérée ma formation à l'origine à partir de terre ^{d 7}, en appelant symboliquement « mains », à partir de notre réalité humaine, le caractère créateur du Verbe et le caractère efficace de l'Énergie ⁸. Mais si l'on choisit d'appeler « mains de

4. Voir Ps.-DENYS, *Théologie mystique*, III, 5, éd. G. Heil – A.-M. Ritter, p. 146 (PG 3, 1033 A) ; *Noms divins*, II, 7, éd. R. Suchla, p. 132 (PG 3, 645 B). Cette image trinitaire dérive probablement d'une glose de Jc 1, 17 (cité ensuite par Blem. en 17, 1-2). GEORGES PACHYMÈRE, de même, signale cette interprétation trinitaire de Jc 1, 17 dans sa *Paraphrase de la Hiérarchie céleste* (PG 3, 129 C).

5. Ps.-ATHANASE [= Marcel d'Ancyre d'après M. Tetz], *De incarnatione et contra Arianos*, 12 (CPG 2806), PG 26, 1004 C [= Athan^{ed}]. Voir Appendice, n. c. 14.

6. Le terme *ἐκκλησία* désigne ici l'église-bâtiment (cf. *Autobiographie*, I, 25, l. 6, éd. J. Munitiz, p. 15).

7. Citation du 1^{er} tropaire de la 1^{re} ode du canon du dimanche du ton 1. Voir *Octoèque*, p. 20. Ce texte est brodé autour du verset Ps 118, 73 : « Tes mains m'ont créé et façonné ».

8. Ce passage s'inspire partiellement de l'*Isagogè* d'HADRIEN (exégète antiochien du v^e s.) : « Τὸ ἀνυστικὸν τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ, χειῖρας ὀνομάζει, ὡς τῶν παρ' ἡμῖν... » (PG 98, 1280 C).

Πνεῦμα χειῖρας αἰροῖτο καλεῖσθαι Θεοῦ, τὴν προσήκουσαν αἰτίαν συνεκδεχέσθω καὶ εὐλογον. Καὶ ὅτε μὲν ἀκούοι τὸν Υἱὸν βραχίονα καὶ δεξιάν τοῦ Θεοῦ, δάκτυλον^ε δὲ τὸ Πνεῦμα
 20 τὸ ἅγιον, τότε τὴν ἄκραν συμφυῖαν θεωρεῖτω τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, καὶ τὸ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι. Τὸν Υἱὸν δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα χειῖρας νοῶν τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀσύγχυτον ἐντεῦθεν συνεπινοεῖτω καὶ ἰδιοῦπόστατον τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, οὐ τὸ μὴ
 25 διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρός, ὡσπερ οὐδὲ τὸ μὴ ἀλληλουχεῖσθαι ταῦτα κατὰ τὴν δεξιάν χειῖρα καὶ τὴν εὐώνυμον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἔνθεν εἶναι, τὸ δ' ἔνθεν, οὐκ ἐν ἀλλήλοις.

Διὰ ταῦτα καὶ ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος ποτὲ μὲν
 30 ἀκτῖνι παρεικάζει τὸν Υἱὸν, φωτὶ δὲ τὸ Πνεῦμα, καὶ τὸν μὲν πηγῇ, τὸ δὲ ποταμῷ. Ποτὲ δὲ τὸ τῶν εἰρημένων τῆς θεότητος ὑποστάσεων ἀσύγχυτον παραδηλῶσαι προθέμενος, καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς ἀχώριστον ἐν τῇ καθόδῳ τῇ πρὸς ἡμᾶς,

WFFV

11, 17 αἰροῖτο FV : αἰρεῖται W.

11. e. Cf. Lc 11, 20

1. Sur le Fils vu comme bras du Père, v. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *De ecclesiastica theologia*, I, 20 (PG 24, 892 B), DIDYME D'ALEX., *De Spiritu Sancto*, 21, SC 386, p. 226 (PG 39, 1051).

2. Sur le Fils vu comme main du Père, v. PSEUDO-ATHANASE, *Contre les Ariens*, IV, 33 (PG 26, 517 C) CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 34 (PG 75, 576 D) ou encore GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, 5 (PG 45, 697 B) ; *ib.*, 6 (PG 45, 720 C).

3. Sur l'Esprit comme doigt de Dieu, v. Ps.-ATHANASE, *De Incarnatione et contra Arianos*, 19 (PG 26, 1020 A) ; DIDYME D'ALEX., *De Spiritu Sancto*, 20, SC 386, p. 226 (PG 39, 1051) ; CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 34 (PG 75, 576 D-577 A).

4. Le terme συμφυῖα est employé par les Pères aussi bien en triadologie : GRÉGOIRE DE NAZ., *Disc.* 40, 41, SC 358, p. 294 (PG 36, 417 B), qu'en christologie pour désigner l'union des deux natures en Christ : GRÉGOIRE DE NAZ., *Lettre* 101, 31, SC 208, p. 48 (PG 37, 181 C).

Dieu » le Fils et l'Esprit, il faut comprendre en même temps la cause raisonnablement fondée qui leur appartient ; et lorsqu'on entend appeler le Fils « bras ¹ » et « droite de Dieu ² », et l'Esprit saint [son] « doigt ^{e 3} » il faut alors considérer l'extrême cohésion ⁴ du Fils et de l'Esprit et le fait que c'est par le Fils que l'Esprit procède d'auprès de Dieu le Père ⁵. En pensant le Fils et l'Esprit comme les « mains de Dieu », on doit par là concevoir en même temps le caractère inconfusable et autosubsistant ⁶ du Fils et de l'Esprit, [mais] non point que l'Esprit ne procéderait pas, par l'Unique engendré, d'auprès du Père, ni, non plus, que [le Fils et l'Esprit], à l'exemple de la main droite et de la main gauche, ne seraient pas solidaires l'un de l'autre mais existeraient l'un d'un côté, l'autre de l'autre, et non pas l'un dans l'autre ⁷.

C'est pourquoi le grand théologien Grégoire tantôt compare le Fils à un rayon, et l'Esprit à une lumière ⁸, et aussi le premier à un ruisseau, et le second à un fleuve ⁹ ; tantôt, se proposant de mettre en évidence le caractère inconfusable des hypostases de la divinité – hypostases dont on a parlé – et le fait qu'elles sont inséparables du Père dans leur des-

5. Lors du dialogue avec les Latins de 1250 à Nymphée, Blemmydès fit valoir, à l'aide de l'image de la main et des doigts, qu'il existe une certaine relation de dépendance de l'Esprit par rapport au Fils (v. *infra*, p. 265).

6. La traduction française ne peut rendre pleinement par un adjectif le sens du terme *ἰδιοῦπόστατον* (*litt.* « subsistant en propre »), « autosubsistant » correspondant plutôt à *ἀύθυπόστατον*.

7. Voir Appendice, n. c. 15.

8. Voir GRÉGOIRE DE NAZ., 5^e *Discours théol.* (*Disc.* 31), 32, *SC* 250, p. 338 (*PG* 36, 169 B).

9. GRÉGOIRE DE NAZ. propose avec réticence une image « naturelle » de la Trinité : il compare le Père à une source (*ὄφθαλμός*), le Fils à un ruisseau (*πηγή*) et l'Esprit à un fleuve (*ποταμός*). Son hésitation vient de sa crainte que le Fils et l'Esprit ne soient réduits à des puissances impersonnelles existant en Dieu. Voir 5^e *Discours théol.* (*Disc.* 31), 31, *SC* 250, p. 338 (*PG* 36, 169 A).

ὡσπερ ἀκτῖνας δύο πέμπεσθαι ταύτας ἐξ ἑνὸς ἡλίου φησὶ καὶ
 35 δύο ποταμούς ἐκ μιᾶς πηγῆς, προβαίνοντας μὲν πολὺ τε καὶ
 εἰς μακρόν, ἐχομένους δὲ τοῦ ὄθεν διαπαντός· ἄλλοτε τὸ
 ἀδιαίρετον τῆς Τριάδος παραστῆσαι βουλόμενος καὶ ὁμότι-
 μον, ἓνα μαργαρίτην [549] ταύτην ἀποκαλεῖ. Καὶ Διονύσιος
 μὲν ὁ θεωρητικώτατος δίδυμα σπλάγχνα τοῦ Πατρὸς καὶ
 40 φῶτα, καὶ ἄνθη καὶ βλαστοὺς θεοφύτους προσαγορεύει τὸν
 Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα, τὸ τῶν ὑποστάσεων ὑπεμφαίνων ἀσύγ-
 χυτον καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχειν καὶ ἄμφω τὸ εἶναι γνησίως
 καὶ ἀκραιφνῶς. Ἔτεροι δὲ τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν ρίζαν μὲν ὀνο-
 μάζουσι τὸν Πατέρα, κλάδον τὸν Υἱόν, καὶ καρπὸν τὸ
 45 Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ τοῦ Υἱοῦ
 παρὰ τοῦ Πατρὸς ὑποδεικνύοντες ὑπαρξιν. Ἀκούω δὲ καί
 τινος θεολήπτου καὶ θεοσόφου καθηγητοῦ περὶ τῆς ὑπερθέου
 Τριάδος οὕτωςί με διδάσκοντος· « Τὴν μὲν ἀνωτάτω ρίζαν,
 ἧς ἐπέκεινα τὸ σύμπαν οὐδέν, ἐννοήσεις τὸν Πατέρα. Τὸν δὲ
 50 γε τῆς ἀνωτάτω ρίζης ἐκπεφυκότα καὶ γεγεννημένον, παρα-
 δέξῃ τὸν Υἱόν, οὐκ ἐν ἴσῃ τάξει τοῖς πεποιημένοις τὴν ἐν
 χρόνῳ λαχόντα γέννησιν, οὔτε μὴν ἐν ἐλάττοσιν ἢ ἐν οἷς ὁ
 Πατὴρ τὸ τῆς ἰδίας φύσεως ἐκφαίνοντα κάλλος, ἀλλ' ἅμα τε
 καὶ συναΐδιον, καὶ πᾶν ὀτιοῦν ἰσόμετρον ἔχοντα, δίχα μόνου
 55 τοῦ τεκεῖν· προσήκοι γὰρ ἂν τοῦτο μόνῳ τῷ Θεῷ καὶ Πατρί.
 Ἄγιον δὲ Πνεῦμα προσερεῖς τὸ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ

WFV

11, 34 ταύτας FV : ταῦτα W || 35-36 προβαίνοντας... ἐχομένους All :
 προβαίνοντα... ἐχόμενα *codd.* || 36 ἄλλοτε *codd.* : δὲ All ἄλλοτε δὲ Laem ||
 54 συναΐδιον, καὶ *codd.* : συναΐδιον Cyr^{ed} All || 55 Θεῷ καὶ Πατρί FV :
 Πατρί καὶ Θεῷ W || 56 *ante* Θεοῦ *add.* τοῦ All.

1. Voir Ps.-GRÉGOIRE DE NAZ., *Lettre à Évagre* (PG 46, 1105 CD). Voir Appendice, n. c. 16.

2. Voir *ibid.* (PG 46, 1108 A), et la note précédente.

cente vers nous, il dit qu'elles sont comme deux rayons lancés par un soleil unique¹ et deux fleuves issus d'un ruisseau unique, qui certes s'avancent beaucoup et loin mais sans cesser de dépendre de leur origine². Ailleurs, désirant faire voir le caractère indivisible et l'égalité d'honneur dans la Trinité, il donne à celle-ci le nom de « perle unique³ ». Quant au grand contemplatif Denys, il appelle le Fils et l'Esprit les doubles « entrailles » et « lumières » du Père, les « fleurs », et les « rejets plantés par Dieu⁴ », laissant entendre le caractère inconfusable des hypostases et le fait que [c'est] du Père [que] tous deux tiennent [leur] être réellement et complètement⁵. D'autres parmi les hommes vénérables appellent « racine » le Père, « rameau » le Fils et « fruit » l'Esprit saint, désignant l'existence du saint Esprit, par le Fils, d'auprès du Père⁶. J'entends également un maître inspiré de Dieu et versé dans les choses divines⁷ qui, à propos de la supradivine Trinité, m'enseigne ainsi : « Tu concevras le Père comme la racine suprême, au-delà de laquelle il n'y a absolument rien. Tu accepteras le Fils comme celui qui est issu et engendré de la racine suprême, non qu'il ait eu, au même rang que les créatures, sa génération dans le temps, ni non plus qu'il fasse rayonner la beauté de la nature qui lui appartient à un rang inférieur à celui du Père, mais en même temps [que lui] et de façon coéternelle, et comme celui qui possède absolument tout à égalité [avec lui], à la seule exception du fait d'engendrer, puisque cela ne saurait convenir qu'au seul Dieu et Père. Tu appelleras saint Esprit celui qui par nature est répandu du Dieu et Père par

3. VOIR GRÉGOIRE. DE NAZ., *Sur la parole de l'Évangile* : « Lorsque Jésus eut achevé ces discours » (Disc. 37), 18, SC 318, p. 308 (PG 36, 304 A).

4. Pour ces trois images, v. Ps.-DENYS, *Noms divins*, II, 7, éd. B.R. Suchla, p. 132 (PG 3, 645 B).

5. Pour l'association à valeur d'insistance de *γνησίως* et *ἀχραιφνῶς*, cf. *Autobiographie*, II, 48, 10.

6. Voir Appendice, n. c. 17.

7. Il s'agit de Cyrille d'Alexandrie, comme en témoigne le passage cité.

προχεόμενον φυσικῶς καὶ καθάπερ ἐν τύπῳ τῆς ἐκ στομάτων
 διαπνοῆς τὴν ἰδίαν ἡμῖν ὑποσημαῖνον ὑπαρξιν. Οὕτω τε σαφῆ
 καὶ ἀσύγχυτον τὴν τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν ἰδικαῖς ὑπάρξε-
 60 σιν ἰδιότητα τηρῶν, μίαν τε καὶ ὁμοούσιον τὴν ἀπάντων
 βασιλίδα προσκυνήσεις φύσιν. » Τί τὸ προχεῖσθαι φυσικῶς ;
 Αὐτὸ δὴ τὸ ἐκπορεύεσθαι, τοῦ Πνεύματος ὑπαρξίς ἰδικὴ καὶ
 ἰδίωμα, καθὼς τοῦ Πατρὸς τὸ ἀνωτάτω εἶναι καὶ οὐ ἐπέκεινα
 μηδέν, τουτέστι τὸ ἀναρχον, καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ παρὰ τοῦ
 65 Πατρὸς γεγεννηθῆσθαι. Περὶ τούτων γὰρ ἡ σύμπασα ῥῆσις
 διεξιει, τοὺς τῆς ὑπάρξεως τρόπους εἰλικρινῶς διορίζουσα
 τῶν μακαρίων τῆς θεότητος ὑποστάσεων.

12. Ἄλλὰ τί χρὴ περὶ τῶν τοιούτων μακρηγορεῖν ; Εἰ μὲν
 οὐδέπω σαφῶς οὐδεὶς τῶν ἀγίων ἐδίδαξε τὸ δι' Υἱοῦ τὴν
 τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν εἶναι παρὰ Πατρός, οὐδ' ἡμεῖς
 ἀνάγκην ἔχομεν ὀρύσσειν φρέαρ καινόν. Εἰ δ' ἐκπαλαι τοῦτο
 5 τὸ φρέαρ ὠρώρυκτο, Φιλιστιαίου δὲ χεὶρ ἐνέφραξεν ἢ
 συνέχωσεν^a, οὐκ ἀνακαθάρη τις αὐτό ποτε, καὶ τὸν χοῦν
 ἐκφορήσας τὸν πολὺν τῆς ἀγνοίας, εὕρη τὸ ζῶν ὕδωρ, καὶ τῶν
 τῆς νομῆς προβάτων τὸ σύνταγμα διατμηθὲν οὐ καλῶς εἰς
 μίαν πάλιν ποιμνὴν διὰ τοῦ κοινοῦ ποιμένος ἐπισυνάψει τῶ

W F V

12, 3 ante Πατρὸς add. τοῦ W || 6 ἀνακαθάρη FW : ἀνακαθαρηῆ V
 ἀνακαθαριεῖ All || 7 εὕρη FV^{ac}W : εὐρήσει V^{pc}.

12. a. Cf. Gn 26, 12-22

1. Voir Appendice, n. c. 18.

2. CYRILLE D'ALEX., *Dialogues sur la Trinité*, II, 422 d-423 a, t. I, SC 231, p. 238-240 (PG 75, 721 D-724 A) [= Cyr^{ed}]. C'est un texte majeur de Cyrille sur la caractérisation des modes d'existence des hypostases divines. Il est cité par l'*Arsenal sacré* selon JEAN BEKKOS, *Réfutation de Kama-*

le Fils et qui, sous la figure de l'haleine ¹ [s'échappant] de la bouche, nous indique son existence propre. Gardant ainsi manifeste et inconfusable le caractère propre des trois hypostases, chacune dans son existence singulière, tu adoreras comme unique et consubstantielle la nature qui règne sur toutes choses ². » Que signifie « être répandu par nature » ? Précisément le fait même de procéder, l'existence singulière et la propriété de l'Esprit, de même que [celle] du Père, [c'est d']être au rang le plus élevé au-delà duquel il n'y a rien – c'est-à-dire [d'être] sans principe –, et [celle] du Fils, d'être engendré d'auprès du Père. La phrase entière expose en effet ces points, en distinguant avec précision les modes d'existence ³ des bienheureuses hypostases de la Divinité.

Exhortation à retrouver l'« eau vive » de la vérité et l'unité des chrétiens

12. Mais qu'est-il besoin de s'étendre là-dessus ? Si aucun des saints n'a encore enseigné clairement que c'est par le Fils que la procession de l'Esprit se fait d'auprès du Père, nous ne sommes pas forcés, nous non plus, de creuser un puits nouveau ⁴. Mais si ce puits avait été creusé de longue date et qu'une main de Philistin l'ait obstrué ou comblé^a ⁵, n'y aura-t-il pas quelqu'un pour un jour le nettoyer complètement et, après avoir enlevé la terre abondante de l'ignorance, trouver l'eau vive et ramener le troupeau funestement dispersé des brebis du pâturage à l'Unique engendré et Bien-

téros, XCI (PG 141, 524 BC), et la partie du texte consacrée au saint Esprit est citée par J. BEKKOS lui-même dans PG 141, 625 CD.

3. Sur l'expression patristique *τρόπος υπάρξεως*, également employée par Blemmydès au ch. 9 de son *Mémoire de Nicée 1234*, voir SC 517, *Introduction générale*, p. 96, n. 1.

4. La métaphore repose sur le récit biblique des puits bouchés par les Philistins, Isaac étant alors contraint de creuser des puits nouveaux (Gn 26, 12-22). Voir Appendice, n. c. 19.

5. Voir Appendice, n. c. 20.

- 10 Μονογενεῖ καὶ Ἀγαπητῷ, ἔστιν οὗ καὶ τὴν αὐτοῦ δὴ τοῦ
καλοῦ Ποιμένος^b ἐκμιμησάμενος συγκατάβασιν ; Φέρε δὴ
μετὰ τῶν ἄλλων παίδων τοῦ πατρὸς τοῦ Κληρονόμου, καὶ
χάριτι πατρὸς τῶν ἐθνῶν, καὶ τὸν μέγαν πάλιν κἀνταῦθα
παραγάγωμεν Ἀθανάσιον, καὶ ἴδωμεν αὖθις ὅσον δὴ καὶ
15 αὐτὸς τῇ τοῦδε τοῦ φρέατος ὀρυγῆ συνεβάλετο. Τί γοῦν κατ'
Εὐσεβίου τοῦ Σαμοσατέως καὶ Μελετίου τῶν ἄλλοφύλων^c
τῆς πίστεως ἠκροβόλισεν ὁ τοῦ δεσπότη οἰκογενῆς, ὁ τῆς
Ἐκκλησίας ὑπέρμαχος ; « Ἦν δὲ ἀδύνατον ἐν τῇ τῆς Τριάδος
δόξῃ τὸ Πνεῦμα δοξάζεσθαι, μὴ προοδικῶς ὄν ἐκ Θεοῦ δι'
20 Υἱοῦ ἀλλὰ ποιητικῶς ἐκ Θεοῦ γεγονός, ὡς [552] λέγουσι. »
Τί τὸ προοδικῶς, ἐν τῷ *Περὶ δογμάτων καὶ καταστάσεως*
ἐπισκόπων ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος συντόμως ἠρμήνευσεν
« Εἰ πολυπραγμονεῖς, εἰπὼν, Υἱοῦ γέννησιν καὶ Πνεύματος
πρόοδον, κἀγὼ σου πολυπραγμονῶ τὸ κρᾶμα ψυχῆς καὶ
25 σώματος. » Καὶ πάλιν « Μὴ δὲ τοῦ Πνεύματος περιεργάζου
τὴν πρόοδον. » Ἐν δευτέρῳ δὲ τῶν *Εἰρηνικῶν* « Ἄλλ'
ἐκεῖσε ἀνοίσεις τὸ καλὸν γέννημα καὶ τὴν θαυμασίαν πρόο-
δον. » Καὶ πάλιν « Αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν

WFVJ

12, 11 φέρε δὴ : *hic incipit* J || 13 κἀνταῦθα FJV : ἐνταῦθα W || 15 τοῦ
om. V || ὀρυγῆ FJW : ἀνορυγῆ V || 23 *post* Εἰ *add.* δὲ Grég.Naz^{ed} || 24 *post*
ψυχῆς *add.* τε V || 25 Μὴ δὲ FJW : Μῆδὲ V Grég.Naz^{ed} || τοῦ *om.* All ||
26 δὲ *post* Εἰρηνικῶν *transp.* J.

12 b. Jn 10, 11.14 c. Cf. Is 2, 5

1. Voir Appendice, n. c. 21.

2. Celui que Blemmydès appelle de ses vœux pour nettoyer le puits, trouver l'eau vive et ramener le troupeau dispersé au Christ, est très probablement l'empereur. Voir Appendice, n. c. 22.

3. L'expression « les autres enfants du père de l'Héritier » semble désigner les chrétiens d'Occident, enfants d'un même père dans la foi, Abraham, le Père des Nations (Gn 17, 5 ; Rm 4, 17). L'Héritier est Isaac, figure

aimé, en vue d'avoir à nouveau, par le pasteur commun ¹, un troupeau unique, au besoin après avoir imité la condescendance du *Bon Pasteur* ^b lui-même ? ² Allons donc, avec les autres enfants du père de l'Héritier, [qui est] aussi par grâce le Père des nations ³, produisons à nouveau à cette étape le grand Athanase, et voyons encore comment il a, lui aussi, contribué au déblaiement de ce puits ! Pourquoi donc le serviteur du Maître, le champion de l'Église, a-t-il engagé un combat contre Eusèbe de Samosate et Méléce, les « Allophy-les » ^c [étrangers] envers la foi ⁴ ? « Selon eux, l'Esprit ne pouvait pas être glorifié de la gloire de la Trinité, n'étant pas, par voie de procès, [issu] de Dieu par le Fils mais étant venu à l'être par voie de création ⁵. » Ce que signifie ce « par voie de procès », celui qui tient son nom de la théologie ⁶ l'a expliqué brièvement dans son *Discours sur les Dogmes et l'Installation des Evêques* : « Si tu fais des recherches indis-crètes sur la génération du Fils et le procès de l'Esprit, à mon tour je fais des recherches indis-crètes sur le mélange en toi de l'âme et du corps ⁷ », et encore : « Ne scrute pas le procès de l'Esprit ⁸ ». Et dans le deuxième *Discours sur la Paix* : « Mais tu feras remonter là ⁹ l'heureuse génération et l'admirable procès ¹⁰ ». Et encore : « Il nous appartient de

vétérotestamentaire du Christ. Blemmydès suggère ici un parallèle typologique entre les relations Père – Christ, et Abraham – Isaac.

4. Le terme ἀλλοφύλοι est dans la LXX un terme technique pour désigner les Philistins (ex. Is 2, 5 ; 14, 29, etc). L'épithète utilisée s'inscrit donc encore dans la métaphore du puits bouché.

5. PSEUDO-ATHANASE, *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii* (CPG 2242), PG 28, 88 C. Le caractère inauthentique de cette œuvre est certain.

6. Grégoire de Nazianze, dit le Théologien.

7. GRÉGOIRE DE NAZ., *De dogmate et constitutione episcoporum* (Disc. 20), 11, SC 270 [= Grég. Naz^{ed}], p. 80 (PG 35, 1077 C).

8. *Ibid.*, 10, SC 270, p. 78 (PG 35, 1077 A-B). Voir Appendice, n. c. 23.

9. C'est-à-dire à la cause, le Père.

10. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 23, 7, SC 270, p. 294 (PG 35, 1160 A). Il faut noter toutefois que ce sens de γέννημα (comme processus au même plan que la πρόδος de l'Esprit) n'est pas attesté.

θεότητος, ἀνάρχω καὶ γεννήσει καὶ προόδω γνωριζομένην. »
 30 Ὅν οὖν ἔχει λόγον ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τὸ ἀνάρχως, ἐπὶ τε τοῦ
 Υἱοῦ τὸ γεννητῶς, τὸν αὐτὸν ἐπὶ τοῦ Πνεύματος τὸ προοδι-
 κῶς, ταυτὸν δ' εἰπεῖν ἐκπορευτικῶς.

13. Ἐγὼ δ' ἀκήκοά ποτε καὶ οὕτω διαπορούντων τινῶν.
 « Εἰ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, πῶς ὁ θεολογικώτατος Γρηγό-
 ριος εἶρηκε· “Θέλω τὸν Πατέρα μείζω εἰπεῖν^a, ἐξ οὗ καὶ τὸ
 ἴσοις εἶναι τοῖς ἴσοις ἐστὶ καὶ τὸ εἶναι, τοῦτο γὰρ παρὰ
 5 πάντων δοθήσεται· καὶ δέδοικα τὴν ἀρχὴν μὴ ἐλαττόνων
 ἀρχὴν ποιήσω καὶ καθυβρίσω διὰ τῆς προτιμήσεως” ; Εἰ
 Λόγος καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἴσα, ἴσην ἂν ἔχοιεν καὶ τὴν ὑπαρξίν
 ἔχοντα καὶ ἄμφω ταύτην ὡσαύτως παρὰ Πατρός. » Ταῦτα
 τῶν καινοτέρων ἀπορημάτων, ὡς οὐκ ἂν πρὸς τὸν Μονογενῆ
 10 τὴν ἰσότητα τοῦ Πνεύματος ἔχοντος, εἰ δι' αὐτοῦ ἐκπορευόι-
 το· καὶ μὴν καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἐν τῇ ἐνστάσει παρειλημμένης
 ῥήσεως πατρικῆς, ἡ λύσις προφαίνεται· « Δέδοικα γάρ, φησί,
 τὴν ἀρχὴν μὴ ἐλαττόνων ἀρχὴν ποιήσω », ὥστε θέλει καὶ τὴν
 ἀρχὴν ὁ μέγας Γρηγόριος ἴσην εἶναι τοῖς ἐξ αὐτῆς, μηδὲν τὸ
 15 ἀρχικὸν παραβλαπτομένην ἐκ τῆς ἰσότητος, ἥτις ὁμοτιμίαν

WFVJ

13, 1 Ἐγὼ FVW : ἔσω J || 2 πῶς FVW : ποῦ J || 8 ante Πατρός add. τοῦ
 W || 10 ἰσότητα FVW : ἰδιότητα J || 13-14 μὴ ἐλαττόνων – τὴν ἀρχὴν om.
 J || 14 Γρηγόριος JW : θεηγόρος FV.

13. a. Jn 14, 28

1. *Ibid.*, 11, SC 270, p. 302 (PG 35, 1161 C) La citation est mal coupée par Blemmydès. Les trois termes désignent les propriétés hypostatiques du Père, du Fils et du saint Esprit.

connaître la nature une et identique de la Divinité, identifiée par le fait d'être sans principe, par la génération, par le procès¹ ». Donc, à la manière dont le « sans principe » s'applique au Père et le « par génération » au Fils, de même s'applique à l'Esprit le « par procès » – ce que signifie identiquement le « par procession ».

La procession par le Fils n'ôte pas à l'Esprit son égalité de rang envers le Fils

13. Mais pour ma part, j'ai entendu un jour certains exprimer encore ainsi leur objection : « Si l'Esprit existe par le Fils, comment le très grand théologien Grégoire a-t-il dit : « Je voudrais dire que le *Père est plus grand*^a, lui dont ceux qui sont de rang égal tirent leur égalité de rang et leur être même – car cela, tout le monde l'admettra – ; et je redoute de faire du Principe le principe d'êtres inférieurs et de l'outrager par cette mise en avant² » ? Si le Verbe et l'Esprit saint sont de rang égal, ils devraient avoir aussi une existence³ de rang égal, la tenant tous deux de la même manière d'auprès du Père. » C'est une des difficultés les plus étranges⁴, comme si l'Esprit n'avait pas l'égalité de rang avec l'Unique engendré s'il procédait par lui ! Pourtant, c'est à partir du même écrit patristique, accepté dans l'objection, qu'apparaît la solution : « Je redoute, dit-il en effet, de faire du Principe le principe d'êtres inférieurs » ; si bien que le grand Grégoire veut que même le principe soit de rang égal avec ceux qui sont issus de lui, sans que sa qualité de prin-

2. GRÉGOIRE. DE NAZ., *Discours 40 (In sanctum baptismum)*, 43, SC 358, p. 298 (PG 36, 420 B-C).

3. Voir Appendice, n. c. 24.

4. De façon analogue, Blemmydès utilise le superlatif *καινότατος* dans son *Autobiographie*, II, 18, 9 (éd. J. Munitiz, p. 54), pour qualifier une vérité étonnante.

δείκνυσι καὶ ταυτότητα φύσεως, καθὼς ὁ αὐτὸς πάλιν διδάσκαλος ἐν δευτέρῳ τῶν *Εἰρηνικῶν* διαγορεύει σαφέστατα· « Τριάς, λέγων, ὡς ἀληθῶς ἡ Τριάς, ἀδελφοί, Τριάς δέ, οὐ πραγμάτων ἀνίσων ἀπαρίθμησις, ἀλλ' ἴσων καὶ ὁμοτίμων
 20 σύλληψις. » Ὡσπερ οὖν ἡ τῶν τριῶν ἰσότης οὐκ ἀφαιρεῖται τοῦ ἐνὸς τὴν ἀρχὴν, οὕτω καὶ ἡ τῶν ἐκ τῆς ἀρχῆς ἰσότης οὐκ ἐστὶν ἀναιρετική τοῦ τὸ Πνεῦμα δι' Υἱοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι. Ταύτην μὲν οὖν ἐν τῇ Τριάδι τηρεῖν τὴν ἰσότητα, τῶν ἀναγκαιοτάτων ἐστίν, ἀποπεμπτέον δὲ πόρρω τὴν
 25 σύγχυσιν ὡς ὑπερβολὴν, ὡς ἔλλειψίν τε τὴν ἀνισότητα, τουτέστι τὴν ἀλλοτριώσιν. « Τί γὰρ δεῖ Θεὸν ἢ συναλείφειν κακῶς ἢ κατατέμνειν εἰς ἀνισότητα ; » Καὶ πάλιν· « ἢ συστέλλειν θεότητα καὶ ἀναλύειν ἀθέως, ἢ κατατέμνειν ἀνίσοις ἀλλοτριότησιν ἢ μεγέθους ἢ φύσεως. »

14. « Ἄλλ' εἶπερ, φασί, διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λεχθεῖη, θεογόνος ἂν εἴη καὶ ὁ Υἱός, τοῦτο δὲ τοῦ Πατρὸς ἰδίωμα· συμερίσεται ἄρα ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ τὸ τοιοῦτον ἰδίωμα. Τῆς δὲ θεογόνου δυνάμεως μένον ἔρημον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐ
 5 κινδυνεύσει μεγάλῳ βαθμῷ τῆς θεότητος ἐκπεσεῖν, εἴ γε τῇ

WVJ

13, 18-19 οὐ πραγμάτων ἀνίσων FJW : οὐκ ἀνίσων πραγμάτων V || 23-24 τηρεῖν *post* τὴν ἰσότητα *transp.* W.

1. GRÉG. DE NAZ., *Discours* 23, 10, SC 270, p. 300-302 (PG 35, 1161 B-C).
2. Tout ce passage (qui suit la cit. de Grég. de Naz.) est aussi une reprise paraphrastique de Grég. de Nazianze.
3. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 39, 11, SC 358, p. 172 (PG 36, 348 A).

cipe soit en rien lésée par l'égalité qui indique partage du même honneur et identité de nature, comme ce même docteur le déclare à nouveau très clairement dans le deuxième *Discours sur la Paix*, lorsqu'il dit : « La Trinité, en vérité, est trinité, frères ! Mais la Trinité n'est pas une addition de réalités inégales, mais l'union de [réalités] égales et dignes du même honneur ¹. » De même donc que l'égalité des trois n'enlève pas à l'un d'entre eux son titre de principe, de même l'égalité de ceux qui sont issus du principe ne supprime pas le fait que l'Esprit procède par le Fils d'auprès du Père. Cette égalité dans la Trinité doit donc être préservée à tout prix, tandis qu'il faut rejeter au loin la confusion comme excès, et l'inégalité de rang, c'est-à-dire la séparation [des hypostases], comme déficience ². « Pourquoi en effet faut-il soit resserrer Dieu de façon néfaste, soit le morceler jusqu'à l'inégalité de rang ³ ? » Ou encore « soit contracter la divinité et la dissoudre de façon impie, soit la morceler par des séparations inégales de majesté ou de nature ⁴ » ?

Réponse à une argumentation spécieuse portant sur substance et puissance

14. « Mais, déclarent-ils, si l'on disait que l'Esprit [existe] par le Fils, le Fils aussi serait engendreur de Dieu ⁵, or cela est la propriété du Père ⁶ ; le Fils partagera donc avec le Père cette propriété. Mais alors l'Esprit saint, restant dépourvu de la puissance d'engendrer Dieu, ne courra-t-il pas le risque de déchoir bien au-dessous de la divinité, puisque avec cette

4. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 18, 16 (PG 35, 1005 A). Grégoire rejette d'un côté le sabellianisme et de l'autre l'arianisme.

5. Le terme θεογόνοϛ est employé par le Pseudo-Denys dans le traité des *Noms Divins*, II, 1, éd. B.R. Suchla, p. 123 (PG 3, 637 B) et II, 7, *ibid.*, p. 132 (PG 3, 645 B).

6. Voir Ps.-DENYS, *Noms divins*, II, 7, éd. B.R. Suchla, p. 132 (PG 3, 645 B).

δυνάμει καὶ τὴν οὐσίαν ἀνάγκη συνυφαιρεῖσθαι ; Εἰ γὰρ τὸ ὁμοούσιον ὁμοδύναμον, τὸ μὴ ὁμοδύναμον οὐδ' ὁμοούσιον. »

[553] Βαβαί, πόσον ἐμοὶ φέρει τὰ εἰρημένα τὸ δύσληπτον. Εἰ γὰρ ὁ Πατὴρ γεννᾷ τὸν Υἱὸν μὴ ἔκ τινος τοῦτο λαβῶν, οὐδὲ
 10 ὁ Υἱὸς ἔχει τὸ Πνεῦμα λαβῶν αὐτὸ φυσικῶς παρὰ τοῦ Πατρὸς οὐ γεννώμενον, ἀλλ' ἐκπορευόμενον δι' αὐτοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς, οὐκ οἶδα ποῖον ἐντεῦθεν ἰδίωμα πατρικὸν ἔξειν φάσκουσι τὸν Υἱόν, πῶς δὲ καὶ θεογόνον τὸν Πατέρα κατονομάζουσι. Εἰ μὲν ὅτι Θεὸν γεννᾷ τὸν Υἱόν, ἀληθῶς τοῦτο τῆς
 15 πατρικῆς ἐξαιρέτου ὑποστάσεως· ὁ δὲ Υἱὸς οὐ θεογόνος, υἱὸν μὴ γεννῶν. Εἰ δὲ τὸ γεννᾶν καὶ προβάλλειν καὶ ἄμφω συνάγοντες εἰς ταῦτό, θεογόνον οὕτω τὸν Πατέρα φασίν, ἰδοὺ Θεοῦ γόνος καὶ τὸ Πνεῦμα, καὶ πῶς μονογενῆς ὁ Υἱός ; Εἰ δ' ἀπαρακαλύπτως τὸ προβάλλειν εἰσάγοντες ὡς ἰδίωμα πατρι-
 20 κόν, ἐντεῦθεν κατασκευάζουσι τὸ μὴ δι' Υἱοῦ πεφηνέναι τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς, ἐκ τοῦ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι σοφίζονται· τὸ γὰρ ἐκ Πατρὸς μὴ δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα καὶ τὸ ἰδίωμα εἶναι πατρικὸν τὸ προβλητικόν, ἄντικρυς ταυτόν. Ποία δὲ γραφή

W F V J

14, 9 οὐδὲ FV : ὁ δὲ W || 17 ταῦτό FW : ταυτόν V || 18 ὁ *codd.* Laem : *om.* All || 21 *ante* Πατρὸς *add.* τοῦ W || αἰτεῖσθαι *codd.* : ἐκχεῖσθαι All || 23 ἄντικρυς *post* ταυτόν *transp.* W.

1. Nous traduisons ici le terme ὁμοούσιον par « de même substance » pour préserver le balancement qui existe entre les termes ὁμοούσιον et ὁμοδύναμον. Le « même » exprime ici l'identité et non une simple similitude.

2. L'argument des adversaires de Blemmydès s'inspire en substance de PHOTIUS, *Mystagogie du saint Esprit*, 34 (PG 102, 313 BC). Pourtant, le contexte est tout autre puisque Blemmydès ne défend pas la procession de l'Esprit ἐκ τοῦ Υἱοῦ mais διὰ τοῦ Υἱοῦ. C'est ce qu'il va faire valoir pour sa défense.

puissance devra disparaître du même coup [sa] substance [divine] ? Si en effet ce qui est de même substance ¹ est de même puissance, ce qui n'est pas de même puissance n'est pas de même substance ². »

Oh ! comme ces propos me sont difficiles à saisir ! En effet, si le Père engendre le Fils sans avoir reçu cela de quiconque et que le Fils ne possède pas l'Esprit pour l'avoir reçu par nature engendré d'auprès du Père mais en tant que procédant par lui d'auprès du Père ³, je ne sais quelle espèce de propriété paternelle ils affirment que le Fils possèdera pour ce motif, ni en quel sens ils appellent le Père « engendreur de Dieu ». Si c'est du fait qu'il engendre le Fils, qui est Dieu, cela est vraiment réservé à l'hypostase paternelle ; le Fils quant à lui n'est pas engendreur de Dieu, car il n'engendre pas de fils ; mais si c'est en ramenant au même sens les deux [termes] « engendrer » et « émettre » qu'ils déclarent ainsi le Père « engendreur de Dieu », voici que l'Esprit devient aussi un « engendré » de Dieu ; et comment le Fils sera-t-il l'Unique engendré ? Si en revanche, c'est en introduisant ouvertement comme propriété paternelle le fait d'émettre [l'Esprit], qu'ils établissent, par là, que ce n'est pas par le Fils que l'Esprit apparaît d'auprès du Père, ils argumentent en sophistes, du fait qu'ils posent au départ un postulat ⁴ : [dire] que l'Esprit [existe] à partir du Père et non par le Fils et [dire] que la puissance d'émettre [l'Esprit] ⁵ est la propriété paternelle reviendraient directement au même ⁶. Mais quel témoignage écrit atteste une

3. Voir Appendice, n. c. 25.

4. Voir Appendice, n. c. 26.

5. Le προβλητικόν est la δύναμις que possède le Père de faire procéder l'Esprit. Il conviendrait mieux de traduire ici προβλητικόν par *capacité, faculté d'émettre*, mais, ce faisant, on perdrait le lien avec le terme ὁμοδύναμον, traduit par « de même puissance ». Or, comme on va le voir en 14, 30-35, le raisonnement de Blemmydès s'appuie justement sur le fait que le προβλητικόν est une δύναμις.

6. Cette phrase explicite la précédente. Voir Appendice, n. c. 27.

τὸ τοιοῦτον ἰδίωμα παραδίδωσιν ; Ἐπειτα πῶς τὸ προσὸν τῷ
 25 Πατρὶ καθάπερ ἀρχῇ προβλητικὸν συμμερισθήσεται τῷ Υἱῷ
 ἐκ τοῦ δι' αὐτοῦ εἶναι τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρός ; Εἰ μὲν γὰρ
 ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγει τις ὡς ἐκ πρώτης ἀρχῆς, ἔσται
 δὴ καὶ ὁ Υἱὸς κατὰ τὸ ἀρχικὸν κοινωνὸς τῷ Πατρὶ, καὶ πῶς
 Υἱός ; ἀνακόλουθον τοῦτο καὶ ἄτοπον· εἰ δὲ καὶ αὐτὴ τοῦ
 30 Πνεύματος ἢ ἐκπόρευσις ἐκ τοῦ Πατρὸς διαρρήδην κηρύττε-
 ται, καθὼς καὶ πάντα ὅσα ἔχει ὁ Υἱός^a, προδήλως σκιαμα-
 χοῦσιν οἱ ἀντιτείνοντες.

Ἐν δέ γε τοῖς ἐπενηνεγμένοις προσλαβώμεθα καὶ τὸν Υἱὸν
 ἡμεῖς καὶ ἀντεπενέγκωμεν· τῆς θεογόνου δυνάμεως ἔρημον ὄν
 35 τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἔρημος ὢν καὶ ὁ Υἱός, οὐ κινδυνεύουσι
 κατ' αὐτοὺς τῆς θεότητος ἐκπεσεῖν ; Ἐγὼ δὲ θαυμάζω καὶ
 τὴν αὐτῶν σὺν ἀντιθέσει ἀντιστροφὴν, δι' ἧς μὴ εἶναι κατα-
 σκευάζουσι τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ὁμοούσιον. Εἰ γὰρ τὸ μὲν
 ὁμοούσιον ὁμοδύναμον, τὸ δὲ μὴ ὁμοδύναμον οὐδ' ὁμοούσιον,
 40 ἢ ὁ Υἱὸς ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁμοδύναμος
 ἦν ὑπέθεντο δύναμιν, καὶ γεννήσει πάντως Υἱόν, ἢ οὐχ ὁμοδύ-
 ναμος τὴν τοιαύτην δύναμιν τὴν γεννητικὴν, καὶ κατ' αὐτοὺς
 οὐδ' ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ.

W F V J

14, 39 οὐδ' FW : μὴ δ' V μηδ' Laem || 42 δύναμιν τὴν γεννητικὴν FW :
 γεννητικὴν δύναμιν V.

14. a. Cf. Jn 17, 10

1. L'équivalence postulée par les adversaires de Blemmydès n'est pas attestée par la Tradition ecclésiastique. Le terme γραφή désigne ici indistinctement un texte scripturaire ou patristique.

telle propriété ¹ ? Ensuite, comment la puissance d'émettre [l'Esprit], qui appartient au Père comme au principe, sera-t-elle partagée par le Fils du [simple] fait que l'Esprit est [issu] par lui d'auprès du Père ? En effet, si l'on dit que l'Esprit est issu du Fils comme du principe premier, le Fils aussi partagera donc avec le Père la qualité de principe ! Et comment sera-t-il fils ² ? Cela est incohérent et absurde. Si en revanche on proclame catégoriquement que la procession même de l'Esprit [vient] du Père, de même que tout ce que possède le Fils^a, il est manifeste que ceux qui s'opposent [à la procession de l'Esprit par le Fils] se battent contre des ombres.

Mais comprenons, quant à nous, le Fils d'après les arguments rapportés et proposons un contre-argument : à en croire ces gens, l'Esprit saint étant dépourvu de la puissance d'engendrer Dieu, et le Fils en étant de même dépourvu, ne courront-ils pas le risque de déchoir de la divinité ? J'admire, quant à moi, la réponse qu'ils opposent et par laquelle ils [en viennent à] établir que le Fils ne serait pas consubstantiel au Père. En effet, si ce qui est de même substance est de même puissance, et ce qui n'est pas de même puissance n'est pas de même substance, ou bien [nous disons que] le Fils est de même substance que le Père et de ce fait il est aussi de même puissance – de cette puissance qu'ils ont présupposée –, et forcément il engendrera un fils, ou bien [nous disons qu'] il n'est pas de même puissance quant à cette puissance génératrice, et, à les en croire, il ne sera pas non plus de même substance que le Père ³.

2. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du saint Esprit*, 9 (PG 102, 289 A), où Photius explique que la procession de l'Esprit à partir du Fils abolirait le caractère immuable des propriétés personnelles du Père et du Fils.

3. Voir Appendice, n. c. 28.

15. Καὶ « Πῶς, φασιν, εἰ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ Καισαρείας Λεόντιος ἔλεγε κατὰ Νίκαιαν, ὡς ἐκ τῆς ὅλης συνόδου πρὸς τὸν Φιλόσοφον· “Δέχου μίαν θεότητα τοῦ Πατρὸς τοῦ γεννήσαντος τὸν Υἱὸν ἀνεκφράστως, καὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ γεγεννημένου ἐξ αὐτοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τοῦ ἐκπορευομένου ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς, ἰδίου δὲ ὄντος τοῦ Υἱοῦ^a” ; Πῶς δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος ἐν εὐαγγελίοις φησὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι^b, μὴ προστιθεὶς τὸ διὰ τοῦ Υἱοῦ ; » Πρὸς ταῦθ’ ἡμεῖς οὕτως ἀνθυποφύρομεν. Διὰ τί τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἴδιον εἶπεν ὁ Λεόντιος τοῦ Υἱοῦ, μὴ μέντοι καὶ τὸν Υἱὸν ἴδιον εἶναι τοῦ Πνεύματος, εἰ μὴ τὸν μὲν ἤδει ἀμέσως ἐκ τοῦ Πατρὸς, τὸ δὲ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς ; Εἰ [556] βουλευτὸν δέ, τὸ μόνον παρελήφθω ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ, ὡς ἂν ἡ ἔνστασις ἐπὶ πλέον ἔχη τὸ βιαίον, καὶ εἰρήσθω τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου ἐκπορευόμενον. Τί γοῦν ; ὅτε φησὶν ὁ τὰ θεῖα πολὺς Ἀθανάσιος ἐν τῷ κατὰ Ἀρειανῶν πρώτῳ τὸν Σωτήρα μόνον εἶναι τοῦ ἁγίου Πνεύματος χορηγόν, οὐ δώσομεν τῷ Πατρὶ τὸ εἶναι χορηγῶ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ; Ἡ ὅταν λέγη ὁ Κύριος περὶ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας μηδένα εἰδέναι, μὴ δὲ τοὺς ἀγγέλους τῶν οὐρανῶν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ Πατέρα μόνον^c, οὐ δώσομεν καὶ τῷ Υἱῷ ταύτην τὴν εἶδησιν ; Ἡ ὅτε

WFVJ

15, 14 ἐπὶ πλέον F : ἐπιπλέον VW || 17 Σ(ωτή)ρα *codd.* : π(ατέ)ρα All || 18 Π(ατ)ρι *codd.* : Υἱῷ All || 21 μὴ δὲ *codd.* : μηδὲ All.

15. a. Cf. Rm 8, 9 ; 1 P 1, 11 b. Jn 15, 26 c. Mt 24, 36

1. Ps.-GÉLASE DE CYZIQUE, *Historia concilii Nicaeni*, 20 (CPG 6034), *MANSI* 2, 860 D-E (PG 85, 1288 C). Appendice, n. c. 29.

Réponse à une objection invoquant les témoignages de Léonce et même du Seigneur

15. « Comment, disent-ils encore, si l'Esprit saint [existe] par le Fils, Léonce de Césarée disait-il à Nicée, en s'adressant au Philosophe au nom du Concile tout entier : « Accepte l'unique divinité du Père qui a engendré le Fils de manière ineffable, du Fils qui est engendré de lui, et du saint Esprit qui procède du Père lui-même et qui est propre au Fils^{a 1} » ? Et comment le Seigneur lui-même dit-il dans les évangiles que *l'Esprit saint procède d'après du Père^b*, sans ajouter « par le Fils » ? » À ces objections nous répondons de la façon suivante : Pourquoi Léonce a-t-il dit que l'Esprit saint est propre au Fils sans dire pour autant que le Fils est propre à l'Esprit, si ce n'est qu'il savait que l'un [existe] immédiatement² à partir du Père, et l'autre, par le Fils, à partir du Père lui-même ? Mais si l'on veut, acceptons le terme « seul » à la place du terme « lui-même », pour que l'objection s'impose encore davantage, et disons que l'Esprit saint procède du Père seul. Eh quoi ! Lorsque Athanase, qui est éminent dans les choses divines, dit dans son premier discours *Contre les Ariens* que le Sauveur seul est donateur du saint Esprit³, n'accorderons-nous pas au Père d'être donateur du même Esprit ? Ou bien lorsque le Seigneur dit, à propos de ce jour ou de cette heure-là, que nul ne les connaît, pas même les anges des cieux, sinon son Père seul^{c 4},

2. Le terme ἀμέσως utilisé par Blemmydès peut être rapproché du προσέχως de Grégoire de Nysse.

3. Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Ariens*, I, 46 (PG 26, 108 A). Leçon mentionnée par Migne en n. 97 : « Ὁ δὲ Σωτὴρ τὸ ἔμπαλιν Θεὸς ὢν καὶ τὴν βασιλείαν τοῦ Πατρὸς αἰεὶ βασιλεύων, τοῦ τε Πνεύματος τοῦ ἁγίου αὐτὸς ὢν χορηγὸς μόνος. » Il est probable que Blemmydès s'appuyait sur cette leçon.

4. Cette citation évoque la controverse sur l'interprétation du passage « Mon Père est plus grand que moi » (Jn 14, 28) qui eut lieu en 1170 et s'acheva par un concile réaffirmant que le Christ *en tant qu'homme* est dit inférieur à Dieu. Voir GOILLARD, *Synodikon*, p. 76-80 ; 216-226.

πρὸς τὸν Πατέρα φησίν· *Αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα
 γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας
 25 Ἰησοῦν Χριστόν^d, οὐκ ἐροῦμεν Θεὸν ἀληθινὸν τὸν Χριστόν,
 οὐκ ἐροῦμεν Θεὸν ἀληθινὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; Ἄλλ' ὡσπερ
 ὅταν ὁ Πατὴρ εἰδέναι λέγεται μόνος, πᾶσά τις ἑτέρα γινῶσις
 τουτέστι τῶν γενητῶν ἐξαργεῖ, καὶ ὅταν μόνος ἀληθινὸς μαρ-
 τυρῆται Θεός, πᾶς τις ἑτεροφυῆς Θεὸς ἀποπέμπεται, τὸν
 30 αὐτὸν τρόπον καὶ ὅτε παρὰ μόνου τοῦ Πατρὸς λεχθείη τὸ
 Πνεῦμα προέρχεσθαι, πᾶσά τις ἑτεροούσιος ἀρχὴ πόρρω
 φεύζεται. Τὸ γὰρ μόνον οὐκ ἐξ ἀνάγκης ποιεῖται διαίρεσιν
 τῶν τῆς θεότητος ὑποστάσεων, ὡς αὐτὸς πάλιν ὁ θειότατος
 Ἄθανάσιος ἐν *Διαλέξει τῇ πρὸς Ἄρειον ἀποδείκνυσιν*. Οὕτως
 35 οὖν οὐδὲ τὸ αὐτοῦ· διευκρινητικὸν γὰρ μᾶλλον τοῦτό ἐστιν ἢ
 διαιρετικόν.*

Εἰ δοκεῖ δέ, συμπαρειλήφθων καὶ τὸ μόνου καὶ τὸ αὐτοῦ·
 τίς οὐχ ὁμολογεῖ τῶν φρονούντων ὀρθῶς ἐξ αὐτοῦ μόνου τοῦ
 Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς ἐκ πρώτης ἀρχῆς
 40 ἐκπορεύεσθαι, καὶ πάντα ὅσα ἔχει ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς
 ταῦτ' ἔχειν αὐτόν^e; Ἐγὼ δὲ τὸ λοιπὸν δέδοικα μὴ τις καὶ
 τελείαν ἀδυναμίαν τῆς τοῦ Θεοῦ *Δυνάμεως*^f, καὶ ζωῆς ἐρη-
 μίαν τῆς *Αὐτοζωῆς*, καὶ ἀλογίαν τοῦ ἐνυποστάτου Λόγου
 καταψηφίσαιτο, προσμαρτυρεῖν τὸν Κύριον ἑαυτῷ ταῦτα δια-
 45 τεινόμενος, *Οὐ δύναμαι, λέγοντα, ποιεῖν ἀπ' ἑμαντοῦ οὐδέν^g,*
καὶ Διὰ τὸν Πατέρα ζῶ^h, καὶ *Ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν*

W F V J

15, 28 γενητῶν F W : γηγενῶν V || 35 διευκρινητικὸν F V : διακρινητικὸν
 All διερευνητὸν W διακριτικὸν Laem || 37 συμπαρειλήφθων F W :
 συμπαρειλήφθω V || 46 καὶ διὰ τὸν Πατέρα ζῶ - 22, 6-7 τῆς συμφωνίας
 om. J.

15. d. Jn 17, 3 e. Cf. Jn 16, 15 ; 17, 10 f. 1 Co 1, 24 g. Jn 5, 30
 h. Jn 6, 57

1. Voir PSEUDO-ATHANASE, *Disputatio contra Arium*, 26 (CPG 2250),
 PG 28, 472-473.

n'accorderons-nous pas également au Fils ce savoir ? Ou bien lorsqu'il dit au Père : *Telle est la vie éternelle : qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ^d*, ne dirons-nous pas que le Christ est le vrai Dieu, ne dirons-nous pas que l'Esprit saint est le vrai Dieu ? Mais de même que, lorsqu'on dit que le Père est le seul à savoir, toute autre connaissance – c'est-à-dire émanant des créatures – s'évanouit, et que, lorsque Dieu est annoncé comme le seul vrai, tout dieu d'une nature différente est congédié, de la même façon aussi, lorsque l'Esprit est dit provenir du Père seul, tout principe de substance différente sera rejeté au loin. Le terme « seul » en effet n'établit pas nécessairement de division entre les hypostases de la divinité, comme le très divin Athanase lui-même le montre encore dans son *Dialogue avec Arius*¹, et pas davantage le terme « lui-même » : il distingue en effet plutôt qu'il ne divise.

Mais si l'on veut, acceptons à la fois le terme « seul » et le terme « lui-même ». Qui donc, s'il est de ceux qui réfléchissent bien, ne confesse pas que l'Esprit saint procède du seul Dieu le Père lui-même comme du principe premier et que tout ce qu'a le Fils, c'est du Père qu'il le possède^e ? Mais moi je redoute alors qu'on ne condamne à une complète impuissance *la Puissance de Dieu^f*, à une absence de vie la Vie en soi, et à la déraison la Raison hypostatique², en soutenant que le Seigneur l'atteste à son sujet lorsqu'il dit : *Je ne peux, moi, rien faire de moi-même^g*, et *C'est grâce au Père que je vis^h*, et *La parole que vous entendez n'est pas de moi mais*

2. Présence d'un jeu de mots entre ἀλογία et Λόγος ; celui-ci se poursuit avec la citation de Jn 7, 16 : « la parole... » (malheureusement une traduction unique de λόγος est impossible). L'adjectif ἐνυπόστατος souligne que le λόγος de Dieu (contrairement à la parole humaine) n'est pas une simple modalité de la divinité mais un être personnel consistant, le Verbe de Dieu. L'expression est aussi empruntée à CYRILLE D'ALEX., *Contra Julianum*, VIII (PG 76, 924 B. 929 A), ou à JEAN DAMASCÈNE : v. *Expositio fidei*, I, 8, éd. Kotter, p. 20, l. 40-41 (PG 94, 809 A).

ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με Πατρός¹, τοῦ Κυρίου λέγοντος διὰ τὴν τοῦ Πατρὸς τιμὴν καὶ τὴν εἰς τὸ πρῶτον αἴτιον ἀναφορὰν, διὰ τε τὸ μὴ δοκεῖν εἶναι ἀντίθεος καὶ ὡς ἀπ' ἄλλης
 50 τινὸς ἐξουσίας ποιεῖσθαι τοὺς λόγους, ὅτι Ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με Πατρός.

16. Ἀμφιβάλλει τις ὅλως τῶν νοῦν ἐχόντων ; Τί δὴ ποτε παρὰ τοῦ Πατρὸς εἴρηκεν ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας^a, τὸ δι' ἐμοῦ μὴ προσθείς, καίτοιγε τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας εἰπὼν, ἑαυτοῦ μεμαρτύρηκεν εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ
 5 ἅγιον· Ἐγὼ γάρ εἰμι, φησὶν, ἡ ἀλήθεια^b ; Περὶ δὲ τοῦ οἰκείου λόγου τί φησιν ; Οὐχ ὅτι « Ὁ λόγος ὁ ἐμὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς ἔστιν » ἀλλ' ὅτι Ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με Πατρός^c. Τί ἂν οὖν ἐγεγόνει λοιπόν, εἴ πως εἴρηκει ὁ Κύριος ὅτι « Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔστιν
 10 ἐμόν », ἢ « οὐκ ἐκπορεύεται δι' ἐμοῦ » ; Καίτοιγε τὴν εὐγνώμονα καὶ συνετὴν ἀκοὴν οὐδ' οὗτος ἂν ὁ λόγος παρέβλαψε, δι' ἧς αἰτίας ἀποδεδώκαμεν.

WFV

16, 8 εἴ πως FV : εἶπερ W.

15. i. Jn 7, 16

16. a. Jn 15, 26 b. Jn 14, 6 c. Jn 7, 16

*du Père qui m'a envoyé*ⁱ. Or c'est en vue de l'honneur du Père, de la référence à la cause première, et pour ne pas sembler s'opposer à Dieu et prononcer ces paroles comme si elles venaient d'une autre autorité, que le Seigneur dit : *La parole que vous entendez n'est pas de moi mais du Père qui m'a envoyé*.

Réponse à une autre objection s'appuyant sur Jn 15, 26

16. Mais quelqu'un d'attentif peut-il rester perplexe¹ ? Pourquoi donc [le Christ] a-t-il dit que c'est d'auprès du Père que procède l'*Esprit de la vérité*^a, sans ajouter « par moi », alors qu'en disant : l'*Esprit de la vérité*, il a attesté que l'Esprit saint était sien, puisqu'il dit : *Moi, je suis la vérité*^b. Or que dit-il à propos de sa propre parole ? non pas : « Ma parole est [issue] d'auprès du Père », mais : *La parole que vous entendez n'est pas de moi mais du Père qui m'a envoyé*^c. Au reste, que se serait-il donc passé si d'aventure le Seigneur avait dit : « L'Esprit saint n'est pas de moi » ou bien « Il ne procède pas par moi » ? Pourtant, même ce discours n'aurait pas blessé une oreille bienveillante et avisée, pour les raisons que nous avons exposées².

1. Voir Appendice, n. c. 30.

2. Blemmydès veut souligner que le Christ rapporte au Père comme à la cause première tout ce qu'il possède, y compris le fait de faire resplendir le saint Esprit. Le même argument apologétique était déjà développé (pour défendre la procession du saint Esprit *ex Filio*) par saint Augustin, v. *Tract. 99 in Joann.*, 7 (PL 35, 1888). Il est possible que Blemmydès en ait eu connaissance indirectement lors des discussions théologiques qu'il eut avec les Latins en 1234 et 1250.

17. [558] Πῶς δ' ἐπιβάλλουσιν εὐστοχώτατα καὶ τῶ
 πᾶσαν δόσιν ἀγαθὴν καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν εἶναι
 παρὰ τοῦ τῶν φωτῶν Πατρός^a ; Φῶτα λέγουσιν ἔνταυθοῖ τὸν
 Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα, Πατέρα δὲ αὐτῶν τὸν Θεόν, μὴ συνι-
 5 ἔντες ὡς εἰ πατὴρ τοῦ Πνεύματος ὁ Θεός, ἐξ ἀνάγκης τὸ
 Πνεῦμα υἱός. Ὁ Πατὴρ γὰρ κυρίως υἱοῦ πατὴρ, καὶ πῶς ὁ
 Λόγος μονογενῆς εἰ καὶ τὸ Πνεῦμα υἱός ; Ἄλλ' ὡσπερ πατὴρ
 τῶν οἰκτιρμῶν^b ὁ Θεός, ὡς αἷτιος καὶ δοτὴρ οἰκτιρμῶν, οὕτω
 καὶ πατὴρ τῶν φωτῶν ἐστὶ τε καὶ ὀνομάζεται, φῶτα δὲ
 10 πάντες οἱ ἐκ Θεοῦ φωτισμοί, πᾶσαι αἱ ἐλλάμψεις, πάντα τὰ
 οὐράνια χαρίσματα, καὶ λαμπρὰ ταῦτα καὶ δόσεις εἰσὶν ἀγα-
 θὰ καὶ δωρήματα τέλεια· πάντων δὲ τούτων γενέτης καὶ
 παροχεὺς ὁ Θεός, οὐκ ἀνθρώποις μόνον ἀλλὰ καὶ ταῖς ὑπερκο-
 σμίαις ἀπάσαις δυνάμεσι. Χρὴ τοίνυν ἀπανταχοῦ τῆς Γραφῆς
 15 προσφυῆ τῷ ῥητῷ τὴν διάνοιαν ἐκζητεῖν καὶ συνηρημένην
 ἑαυτῇ καὶ συνάδουσαν, καὶ τὸ αἷτιον ὄντως αἷτιον ἀρμοδιώτα-
 τον, καὶ μὴ πρὸς ἀνοδίας καὶ κρημνοὺς ἐκτοπίζεσθαι, τὴν
 εὐθεΐαν ἐῶντας καὶ ἀπλανῆ.

18. Τὸ τελευταῖον αὐτῶν καὶ δυσάντητον· πῶς εἰ διὰ τοῦ
 Υἱοῦ τὸ Πνεῦμά ἐστιν, ὁ σοφὸς Ἰωάννης φησὶν ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ

WFV

18, 1 ante Τὸ τελευταῖον *add.* Ἀλλὰ καὶ V || *post* δυσάντητον *add.* τότε· V.

***Rejet d'une exégèse fautive du terme scripturaire
« Lumières »***

17. Mais comment se penchent-ils aussi avec tant d'acuité¹ sur le fait que *tout beau présent et tout don parfait viennent d'en haut, d'auprès du Père des lumières*^{a 2} ? Ils appliquent ici le nom de *lumières* au Fils et à l'Esprit ; et celui de *Père* de ces [lumières] à Dieu, sans se rendre compte que, si Dieu est père de l'Esprit, alors nécessairement l'Esprit est fils. C'est d'un fils en effet que le Père est proprement père. Et comment le Verbe [serait-il] l'Unique engendré, si l'Esprit aussi est fils ? Mais de même que Dieu est le *Père des miséricordes*^b, en tant que cause et donateur des miséricordes, de la même façon il est et il est également appelé le *Père des lumières* : lumières sont toutes les illuminations qui viennent de Dieu, toutes les splendeurs, tous les charismes célestes, et ces lumières sont éclatantes, elles sont « beaux présents » et « dons parfaits », l'auteur³ et le dispensateur de tous ces biens étant Dieu, qui les accorde non seulement aux hommes mais aussi à toutes les puissances hypercosmiques. Il faut donc partout dans l'Écriture rechercher le sens correspondant au mot, un sens approprié et cohérent, ainsi que le motif [de son emploi], le motif qui convient vraiment le mieux, et ne pas s'égarer vers des chemins impraticables et des précipices, en délaissant la voie droite et sans écarts.

***Il ne faut pas confondre les expressions « par le Fils »
et « à partir du Fils »***

18. Leur argument ultime et impressionnant, le voici : si c'est par le Fils que l'Esprit existe, comment le docte Jean

1. Ce propos de Nicéphore semble faire preuve d'une certaine ironie.

2. Voir Jc 1,17 : « *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων.* » (En italiques la différence par rapport à la référence du texte).

3. γενέτης : *litt.* le générateur. En français littéraire le mot « auteur » (par rémanence de l'étymologie de *auctor*, du verbe *augere*, faire croître) a gardé ce sens à l'arrière-plan.

Πνεῦμα μὴ λέγεσθαι καὶ ὅτι μόνος αἷτιος ὁ Πατήρ ; Εἰς
 ταῦτό γὰρ συνάγουσιν, ὡς ἔοικε, τὸ ἐκ τοῦ Υἱοῦ καὶ τὸ δι'
 5 Υἱοῦ. Ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός, εἰ καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς οἶδε τὸ
 Πνεῦμα, πλὴν ἀλλὰ δι' Υἱοῦ, δῆλον ἐξ ὧν ἐν ἄλλοις φησὶν
 αὐτὸ Πνεῦμα Υἱοῦ, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ
 Πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἐξ ὧν τε πρὸς Κύριον ἐν ὕμνοις βοᾷ·
 « Ἰλεων νέμοις ἡμῖν Πνεῦμα μεταδοτικὸν ἀγαθότητος ἐκ
 10 Πατρὸς διὰ σοῦ προερχόμενον. » Λέγομεν δὲ καὶ ἡμεῖς ὡς
 οὐκ ἂν ἐκ τοῦ Υἱοῦ προηγουμένως λεχθεῖη τὸ Πνεῦμα τὸ
 ἅγιον, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ· χρεῶν γὰρ ὁμολογεῖ-
 σθαι τὴν πατρικὴν ὑπόστασιν ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ τοῦ Υἱοῦ
 καὶ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ. Μόνος γὰρ αἷτιος ὁ Πατήρ, καὶ
 15 οὐκ ἂν εἶη αἷτιον ἀρχικὸν ὁ Υἱὸς ὧν αὐτοαἷτιος ὁ Πατήρ.
 Μίαν γὰρ ἀρχὴν τὸν Πατέρα τὸν ἀναρχον δογματίζομεν καὶ
 κτίσεως καὶ θεότητος, τῆς κτίσεως ποιητικὴν, φυσικὴν τῆς
 θεότητος. Ὁ μὲν οὖν ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγων ὑποψίαν
 παρέχει τοῦ τὸν Υἱὸν δογματίζειν ἔχοντα τὸ προβλητικόν, ὡς
 20 ὁ Πατήρ τὸ γεννητικόν. Καὶ διὰ τοῦτο φησὶν ὁ θεῖος οὗτος
 ἀνὴρ, ὅτι « ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν ». Ὁ δὲ λέγων

WfV

18, 14-15 καὶ οὐκ — Πατήρ *om.* W.

1. Voir JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 8, éd. B. Kotter, p. 30 (PG 94, 832 A-B).

2. V. *Ibid.*, I, 8, p. 30 (PG 94, 833 A), tiré de Rm 8, 9.

3. Citation littérale de la fin du 2^e tropaire de la 9^e ode du canon de la Mère de Dieu, aux matines du dimanche de ton 3 (v. *Octoèque*, p. 72). Voir Appendice, n. c. 31.

4. Voir GRÉG. DE NAZ., *De dogmate et constitutione episcoporum* (*Disc.* 20), 7, SC 270, p. 72 (PG 35, 1073 B) : ἀρχὴ γὰρ Υἱοῦ Πατήρ ὡς αἷτιος ; Ps.-ATHANASE, *Quaestiones aliae*, 11 (PG 28, 784 C) : αἷτιός ἐστι μόνος ὁ Πατήρ ; PHOTIUS, *Mystagogie du saint Esprit*, 15 (PG 102, 293 AB).

déclare-t-il que l'Esprit n'est pas dit [exister] à partir du Fils et que le seul causateur est le Père ¹ ? A ce qu'il semble en effet ils ramènent au même sens les expressions « à partir du Fils » et « par le Fils ». Or, que le même auteur, tout en sachant que l'Esprit [existe] à partir du Père, sait toutefois aussi que c'est par le Fils, cela ressort clairement de ce qu'il dit ailleurs, quand il l'appelle « Esprit du Fils ² », non pas en tant qu'il procéderait de celui-ci mais en tant qu'il procède, par celui-ci, du Père ; cela ressort aussi des hymnes où il clame au Seigneur : « Puisses-Tu nous distribuer l'Esprit favorable dispensateur de bonté, qui provient du Père par Toi ³ ! » Nous disons, nous aussi, que l'Esprit saint ne peut pas fondamentalement être dit [exister] à partir du Fils, mais à partir du Père par le Fils ; on doit en effet confesser l'hypostase paternelle comme principe et cause aussi bien du Fils que de son Esprit. Il n'y a en effet qu'un seul causateur, le Père ⁴, et le Fils ne saurait être causateur principal de ceux dont le Père est le causateur en soi ⁵. Nous professons en effet que le Père sans principe est principe unique aussi bien de la création que de la divinité ⁶ : principe producteur pour la création, et principe naturel pour la divinité. Celui, par conséquent, qui dit que c'est à partir du Fils qu'[existe] l'Esprit s'expose au soupçon de professer que le Fils possède la puissance d'émettre [l'Esprit] de même que le Père possède celle d'engendrer. Et c'est pourquoi cet homme divin déclare : « nous ne disons pas que c'est à partir du Fils qu'[existe] l'Esprit ». Mais celui qui dit que l'Esprit

5. Blemmydès se révèle fidèle à PHOTIUS : *Mystagogie du saint Esprit*, 11 (PG 102, 292 AB). Le fait d'être principe de l'Esprit, qui appartient au Père, ne saurait être partagé par le Fils.

6. La puissance créatrice et l'activité créatrice de Dieu le Verbe et du saint Esprit sont ramenées au premier principe, c'est-à-dire à Dieu le Père ; c'est pourquoi Blemmydès le nomme *μὴν ἀρχὴν κτίσεως*. Dans son *De fide*, Nicéphore note également : « C'est lui le Fils [qui est] aussi le Verbe de Dieu le Père, par qui le Père a produit toute la création » (6, 1-2) (voir *infra*, p. 343).

ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ Υἱοῦ προδήλως ὁμολογεῖ
τὸν Πατέρα μόνον αἷτιον εἶναι τῆς τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύ-
σεως. Πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ Υἱός, οὕτως ἔχει λαβὼν αὐτὰ
25 παρὰ τοῦ Πατρὸς, οὐσιωδῶς δηλονότι καὶ φυσικῶς, ὡς
κυρίως Υἱὸς ἐκ κυρίως Πατρὸς.

19. Εἰ δὲ καὶ τῷ ἱερῷ Συμβόλῳ τῆς πίστεως οὐκ ἐμπεριεί-
ληπται τὸ δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς
ἐκπορεύεσθαι, θαυμάζειν οὐ χρή. Καὶ ἕτερα γὰρ τῶν ἀναγκαι-
καίων οὐ περιέχει τὸ Σύμβολον, καὶ τὸ δὴ ἀναγκαιότατον,
5 ὅτι τὸ ἅγιον Πνεῦμα [560] Θεὸς καὶ ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τε
καὶ τῷ Υἱῷ. Διὰ τί γὰρ τὸν μὲν Υἱὸν ἀναγορεύει Θεοῦ Υἱὸν
καὶ γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς, καὶ
οὐ ταῦτα μόνον ἀλλὰ καὶ Θεὸν αὔθις ἀληθινὸν καὶ ὁμοούσιον
τῷ Πατρὶ, περὶ δὲ τοῦ ἁγίου Πνεύματος οὐδὲν τοιοῦτον
10 διέξεισιν, ἀλλ' ὕστερον, ὅτε περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ θεότη-
τος λόγος ἐγεγόνει πολὺς, τότε κύριον αὐτὸ καλεῖ καὶ τῷ
Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον ἀπο-
φαίνεται ; Πότερον ἐντεῦθεν οὐχ ὁμολογήσομεν οὕτω σαφῶς
Θεὸν εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ; Ἡ καὶ ὁμοούσιον κηρύτ-
15 τοντες οἷς συμπροσκυνεῖται καὶ συνδοξάζεται, λόγους καινο-
τομίας εἰς τὴν τῆς πίστεως ὁμολογίαν ὑφέξομεν ; Καὶ τίς ἂν
εἶπη τοῦτο φρονῶν ὑγιῶς ;

WFV

18, 24-26 οὕτως — Υἱὸς *om.* W.

19, 1-2 ἐμπεριείληπται *codd.* : ἐμπεριείληπτον Laem || 17 εἶπη F W :
εἶποι V.

[existe] à partir du Père par le Fils confesse ouvertement que le Père est le seul causateur de la procession de l'Esprit. Tout ce que possède le Fils, en effet, il le possède pour l'avoir reçu de cette façon d'auprès du Père : substantiellement et par nature, en tant qu'[il est] proprement le Fils de celui qui est proprement le Père.

L'absence de l'expression « par le Fils » dans le Credo ne prouve rien

19. Mais si le Symbole sacré de la foi ne contient pas que c'est par le Fils que l'Esprit saint procède du Père, il ne faut point s'en étonner. Car le Symbole ne contient pas non plus d'autres points nécessaires, notamment le plus nécessaire, à savoir que le saint Esprit est Dieu et consubstantiel au Père et au Fils. Pourquoi en effet proclame-t-il que le Fils est Fils de Dieu, engendré du Père avant tous les siècles, et, sans s'en tenir là, ajoute-t-il encore qu'il est vrai Dieu et consubstantiel au Père, tandis qu'à propos du saint Esprit il ne développe rien de tel mais ensuite, lorsqu'il y aurait eu beaucoup à dire sur sa substance et sa divinité, il l'appelle Seigneur et déclare qu'avec le Père et le Fils il est adoré et glorifié ? Omettrons-nous pour cela de confesser aussi clairement que l'Esprit saint est Dieu ? Ou bien, en le proclamant consubstantiel à ceux avec qui il est adoré et glorifié, introduirions-nous dans la confession de la foi des propos innovants ¹ ? Quel homme sain d'esprit dirait cela ?

1. Le terme *καινότης* est employé par Blemmydès dans son *Autobiographie* (I, 69, 17, éd. J. Munitiz, p. 35) de façon assez péjorative pour désigner un acte ou une pensée qui s'oppose à la tradition.

20. Οὕτως οὖν οὐδὲν ἐξάϊσιον, εἰ καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος οἱ τότε μὲν πατέρες διὰ τινος αἰτίας οὐ διηυκρίνησαν· νῦν δὲ καιροῦ καλοῦντος ὑμᾶς ἐπὶ τὸ πολλοὺς λαοὺς εἰς τὴν κατὰ Χριστὸν ὁμόνοιαν ἐφελκύσασθαι, διαρθρώσατε ὑμεῖς οἱ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ἐντελῶς τοῖς τῶν ἐπὶ 5 σοφία καὶ ἀγιότητι περιόπτων καὶ περιπύστων πατέρων ἐπόμενοι δόγμασιν, οἷς ἀρχῆθεν καὶ ἕως ἡμῶν τὸ πάντη ἀνεπίληπτον συντετήρηται.

Οἷς καὶ Ταράσιος, ὁ ἀγιώτατος καὶ τὰ θεῖα σοφώτατος, 10 ὠχυρωμένος καὶ ἠδρασμένος, ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον προανεκήρυξε διὰ λιβέλλου συνοδικοῦ, καὶ τὸ ἀκροατήριον οἰκουμενικὸν καὶ παγκόσμιον, καὶ οὐδεὶς τῶν ἀπάντων τῆς αὐτοῦ θεολογίας ἐπιλαδέσθαι 15 τετόλμηκεν, εἰ καὶ τινες τῶν ἄρτι σοφῶν οὐδ' ἐνταυθοῖ τρόπους ἀντιλογίας ἡμηχάνησαν ἐξευρεῖν. Φασὶ γὰρ ὅτι κατὰ τὸ σιωπώμενον ἐπελάβοντο τοῦ λιβέλλου οἱ Ἀνατολικοὶ τὸ δι' Υἱοῦ παρέντες ἐν τῇ σφῶν αὐτῶν ὁμολογίᾳ τῆς πίστεως. Καί τοι ποῖον ἐντεῦθεν ἢ ἀντιλογία φέρει τὸ κραταιόν, εἰ τὸν τοῦ μακαριωτάτου Σωφρονίου τόμον ἐκεῖνοι τυχόντες ἔχειν

WFFV

20, 3 τὸ *om.* FV || 4 λαοὺς *om.* W || 4-5 διαρθρώσατε F^{pc} W : διαρθρώσατε V || 14 ἐνταυθοῖ FW : ἐνταῦθα V || 16 ἐπελάβοντο FV : ἐπέλαβον W.

1. Voir Appendice, n. c. 32.

2. Voir *MANSI* 12, 1122 C-D : « Πιστεύω [...] εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸν κύριον καὶ ζωοποιῶν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον [...]. » Voir Appendice, n. c. 33.

3. La « θεολογία » désigne la triadologie par excellence et « ἡ αὐτοῦ θεολογία » non pas une élaboration personnelle mais la manière dont Taraise confessait les dogmes reconnus.

4. Nuance ironique, fréquente pour le mot σοφοί depuis 1 Co 1, 18-25 et Mt 11, 25.

***Les évêques doivent suivre l'enseignement des Pères.
L'exemple de Taraise.***

20. Ainsi donc, rien de choquant si, pour certaines raisons, les Pères de cette époque n'ont pas non plus explicité la procession de ce même Esprit. Mais à présent, vous que l'époque actuelle appelle à entraîner de nombreux peuples vers la concorde selon le Christ, vous allez éclaircir [cette doctrine], vous [les fidèles] de ce même Esprit ¹, en suivant jusqu'au bout les enseignements des Pères fameux et réputés pour leur sagesse et leur sainteté, enseignements dont le caractère tout à fait irréprochable s'est maintenu dès l'origine et jusqu'à nous.

C'est sur ces enseignements que le très saint Taraise également, fort savant dans les choses divines, s'est fortifié et fermement établi pour proclamer publiquement, par un document synodal, que l'Esprit saint procède du Père par le Fils ² : son auditoire était représentatif de toute la chrétienté et universel, et de tous [ses auditeurs] aucun n'a osé critiquer sa doctrine trinitaire ³, même si quelques-uns des « sages ⁴ » de notre époque ne se sont pas gênés pour y trouver des occasions de contestation. Ils disent en effet que les Orientaux ont critiqué tacitement le document, en laissant de côté l'expression « par le Fils » dans leur propre confession de foi ⁵. Pourtant, quel poids peut avoir la contestation qui se fonde là-dessus, si [les Orientaux], ayant eu la chance de posséder le Tome ⁶ du très bienheureux Sophrone ⁷, l'ont envoyé en le gardant – comme il se devait –

5. La « confession de foi des Orientaux », c'est la Lettre ou Tomos de Théodore de Jérusalem jointe à leur propre lettre. L'expression *δι' Υἱοῦ* n'y apparaît pas (v. *MANSI* 12, 1135 C).

6. Le terme *τόμος* désigne un document rédigé sur un sujet précis. Sur les multiples sens du mot *τόμος* à l'époque byzantine, voir *ATSALOS, Terminologie du Livre-manuscrit à l'époque byzantine*, p. 150-161.

7. Il semble qu'on ait affaire ici à un lapsus de Blemmydès. Il confond le Tomos de Théodore avec celui de Sophrone, également patriarche de Jérusalem, dont la Synodique avait pareillement été lue au Concile de Constantinople III (681).

- 20 ἐστάλκασιν, ἀπαραποίητον αὐτόν, ὡς ἔδει, τηρήσαντες, ἐπεὶ
 μηδ' ἀνάγκην εἶχον μετεγγράφειν καὶ ἀντιπέμπειν ἅπερ ἐδέ-
 ξαντο ; Τοῦτο δειξάτω τις, εἴ τινα μέμψιν κὰν γοῦν μετρίαν
 τῷ τοῦ Πατριάρχου προσῆψαν γράμματι, καὶ εἰ μὴ τοῦτο,
 25 τέως εἰ μὴ ἐπαίνων καὶ τούτων πολλῶν καὶ μεγάλων αὐτὸ
 κατηξίωσαν· « θεωρητικῆς καὶ θεοφρονεστάτης διανοίας »
 ἀνωμολόγησαν εἶναι, πανίερων, θεόπνευστων, τὴν τῆς ὀρθοδο-
 ξίας ἀκρίβειαν καὶ τῶν ἀποστολικῶν τε καὶ πατρικῶν δογμα-
 των τὴν διαφανεστάτην ἐξάπλωσιν ὡς ἀκτῖνας ἡλιακὰς προ-
 βαλλόμενον. Καὶ λέγει τις ἐπιλήψιμόν τι φέρειν αὐτοὺς
 30 ἡγήσασθαι τὸ τοσαύτης τετυχηκὸς παρ' αὐτῶν ἀναρρήσεως ;
 Ἄλλ' οὗτοι μὲν οὕτως· ἢ δ' οἰκουμενικῆ Σύνοδος ἀκροασα-
 μένη τετάρακται ; Τεθορύβηκε ; Τὸ καινὸν ἀπηγόρευκεν
 ἄκουσμα, καθὼς εἰώθει συμβαίνειν ταῖς τῶν ἀλλοκότων δογ-
 μάτων εἰσαγωγαῖς ; Οὐδαμῶς.
- 35 Ἐροίμην δ' ἂν προσφόρως καὶ τὴν σὴν πολλὴν ἀγιότητα,
 τῷ ταύτης ἰλαρῶ καὶ ἀτύφῳ καὶ πρὸς ἀνοχὴν ἐτοίμῳ τεθαρ-
 ρηκῶς. Εἴ τινα ποτε προηνέγκω [561] δόξαν οὐχ ὑγιαίνου-
 σαν, — « Ἀπειὴ δὲ καὶ γνώμης οὕτως ἔχειν », ἔφασκες, « οὐ-
 τῶ φρονεῖν, οὕτω πιστεύειν », διατεινόμενος —, πότερον
 40 ἂν ἡρεμαίως οἱ πλησίον σου τὴν τοῦ δυσφήμου προσήκαντο
 πάροδον ; Οὐκ ἂν ἀντεῖπον ; Οὐκ ἂν ἐξ ἐναντίας σου ἔστη-
 σαν ; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, μὴ δὲ τὸν οἰκεῖον σφᾶς αὐτοὺς ἐπεγνω-

WFV

20, 21 μετεγγράφειν FV : μεταγράφειν W || 22 Τοῦτο *codd.* Laem : Διὰ τοῦτο All || 26 ἀνωμολόγησαν FW : ἀνομολογήσαντος V ἀνομολογήσαντες All || 30 τὸ *om.* W || αὐτῶν FV : αὐτοῖς W.

1. Blemmydès répond à l'argument de ses adversaires qui laissent entendre que si les Orientaux avaient accepté le δι' Υἱοῦ de Taraise, ils auraient corrigé la Lettre de Théodore pour la rendre conforme à celle de Taraise. En fait, les Orientaux n'avaient nul besoin de réécrire des articles de foi du Tome de Théodore car ils acceptaient intégralement cet écrit, considérant le δι' Υἱοῦ de Taraise comme une simple précision.

infalsifié, du fait qu'ils n'avaient nul besoin de le réécrire et d'envoyer à la place [de ce Tome] ce qu'ils en avaient accepté¹ ? Que l'on montre s'ils ont ajouté un blâme, fût-il modéré, à la lettre du patriarche et, si en tout cas cela n'a pas été le cas, s'ils n'ont pas jugé cette lettre digne de grandes et nombreuses louanges ! Ils ont confessé qu'elle émanait d'une « intelligence contemplative très versée dans les choses divines² », qu'elle était très sacrée, inspirée de Dieu, et diffusait comme les rayons du soleil l'exactitude de l'orthodoxie et l'exposé très limpide des doctrines apostoliques et patristiques ! Quelqu'un dit-il qu'ils ont considéré que [cette lettre] comportait quelque chose de répréhensible, [elle] qui avait reçu de leur part une telle acclamation ? C'est ce que font pourtant ces gens-là ; mais le Concile œcuménique a-t-il été troublé par ce qu'il entendait ? A-t-il poussé des clameurs hostiles ? A-t-il rejeté des propos qui innovaient, comme cela s'était habituellement produit devant l'introduction de doctrines déviantes ? Nullement.

Mais je pourrais à bon escient interroger aussi ta grande Sainteté, assuré de ta bonne humeur³, de ta simplicité et de ta promptitude à l'indulgence. Si un jour tu avais énoncé une opinion qui ne fût pas saine « À Dieu ne plaise que je me trouve dans de pareilles dispositions », disais-tu, « que je me tienne dans pareille pensée, dans pareille croyance ! », en martelant tes mots, tes proches auraient-ils accepté tranquillement la venue d'un être déshonoré ? Ne t'auraient-ils pas contredit ? Ne se seraient-ils pas dressés contre toi ? Pour ma part, je crois qu'ils n'auraient pas reconnu leur propre

2. Cette expression est reprise par Blemmydès de la Lettre des prélats orientaux à Taraise : v. *MANSI* 12, 1127 D-E. La suite : τὴν τῆς διανοίας – προβαλλόμενον est une paraphrase de *MANSI* 12, 1127 D, l. 6-8.

3. Blemmydès prépare son correspondant à l'hypothèse quelque peu impertinente qui va suivre. Voir Appendice, n. c. 34.

κέναι καθηγεμόνα, πρὶν αὐτὸν ἀποσκευάσασθαι τὸ ἀπόβλητον
 καὶ ταῖς τοῦ ἀναθέματος ἀραῖς ἐνδικώτατα καθυποδαλεῖν.
 45 Ἐκεῖ δὲ τοῦναντίον ἅπαν· οἱ γὰρ τῆς οἰκουμενικῆς συνελεύ-
 σεως, καὶ μάλισθ' ὅσοι τὴν ἱεράν Γραφὴν ἐπιστημονικώτεροι
 καὶ σοφώτεροι, τῶν λιβέλλων καὶ ἀμφοτέρων εἰς ἀκρόασιν
 ὑπανεγνωσμένων κοινήν, ὡς ἓνα τούτους κεκρίκασι, τῶ μὴ
 θατέρου θάτερον παραλλάττειν τι κατ' εὐσέβειαν. Ἦδειςαν
 50 γὰρ ἀκριβῶς τοὺς τῶν θεοφόρων πατέρων προέχοντας δι'
 Υἱοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν εἶναι τεθεολογηκότας ἐκ
 τοῦ Πατρὸς, τοὺς τε παρὰ Πατρὸς αὐτὸ διηγγελκότας ἐκπο-
 ρευόμενον, οὐκ ἀνηναμένους τὸ δι' Υἱοῦ. Εἰ τοίνυν τοῖς ἐκ τοῦ
 Πατρὸς εἰρηκόσι τὸ Πνεῦμα ἐκπορευόμενον οὐκ ἀπείρηται
 55 ὅλως τὸ δι' Υἱοῦ, τοῖς δέ γε διαρθρῶσαι τὴν ἐκ Πατρὸς
 ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος παρ' αὐτοῦ κεκινήμενοις τοῦ
 Πνεύματος προσερέθη τὸ δι' Υἱοῦ, εὐδηλον ὅτι σύμπαντες οἱ
 τοῦ Πνεύματος οὐκ ἄλλως ἐκ τοῦ Πατρὸς αὐτὸ πεφρονήκασι
 ἐκπορεύεσθαι εἰ μὴ δι' Υἱοῦ, μηδεμίαν παρείδυσιν ἔχοντες
 60 τοῦ ἐναντιολογεῖν ἐν αὐτοῖς· ἄκρας δὲ μᾶλλον συμφωνίας
 οὔσης ἐν τοῖς ἀγίοις, καὶ τὸ αὐτὸ τῶν ὅλων πεπαιδευμένων
 φρονεῖν^a καὶ τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης^b καὶ ὁμονοίας ὄντων ἐν
 Πνεύματι, καθὰ δὴ καὶ οἱ τὸ ἱερὸν μάθημα παραδεδωκότες
 συνοδικῶς. Κάκεινοι γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ἱερογραφι-
 65 κῶς τὸ τοιοῦτον ἐξέθεντο, λόγοις οἰκονομίας τὴν φωνὴν

WFV

20, 52 αὐτὸ διηγγελκότας FW : διηγγελκότας αὐτὸ V || 59 ἔχοντες FV
 Laem : ἔχοντος W All.

20. a. Cf. Rm 15, 5 ; Ph 4, 2 b. Cf. Rm 8, 6 ; 15, 30 ; Ga 5, 22

1. Le terme καθηγεμών désigne celui qui se distingue par son savoir. Blemmydès l'utilise dans son *Autobiographie* (I, 38, 11, éd. J. Munitiz, p. 22), pour désigner son père spirituel et supérieur dans la vie monastique.

maître ¹ avant qu'il ne se soit débarrassé de son infamie et ne l'ait soumise, en toute justice, aux imprécations de l'anathème. Or là-bas [à Nicée], c'est tout le contraire qui est advenu : les membres de cette réunion œcuménique, et surtout ceux qui étaient les plus savants et les plus sages dans la connaissance de l'Écriture sainte, ayant entendu ensemble la lecture des deux documents à la suite ², ont jugé que les deux étaient comme un seul, du fait que l'un ne différait en rien de l'autre pour ce qui touche à la piété. Ils connaissaient parfaitement en effet ceux qui, éminents parmi les Pères théophores, ont enseigné que c'est par le Fils que la procession de l'Esprit se fait à partir du Père, et ceux qui ont transmis que c'est d'auprès du Père qu'il procède, sans refuser l'expression « par le Fils ». Si donc, par ceux qui ont dit que l'Esprit procède du Père, l'expression « par le Fils » n'est absolument pas interdite tandis que c'est par ceux qui ont été mus par l'Esprit lui-même pour expliciter la procession de l'Esprit à partir du Père qu'a été ajoutée l'expression « par le Fils », il est bien clair que tous les [fidèles] de l'Esprit n'ont pas pensé qu'il procède du Père autrement que par le Fils, aucune contradiction ne s'étant introduite entre eux — car c'est plutôt l'accord parfait qui règne parmi les saints, tous ayant été formés à avoir les mêmes pensées^a, et tous demeurant dans l'Esprit d'amour, de paix^b et de concorde —, de même qu'il en était pour ceux qui ont transmis l'enseignement sacré par les conciles. Car eux aussi, s'exprimant dans le langage de l'Écriture Sainte ³, exposèrent selon la

En II, 12, 1, il désigne également Karykès, le meilleur des philosophes de Nicée, comme « ὁ τῶν φιλοσόφων καθηγεμῶν » (que J. Munitiz traduit par : « the leader of the philosophers »).

2. C'est-à-dire la Lettre de Taraise et la réponse des Orientaux (à laquelle était joint le Tome de Théodore de Jérusalem).

3. Le terme *ἱερογραφικῶς* désigne la manière dont le symbole de foi de Constantinople a été élaboré, pour l'article concernant l'Esprit saint, à partir de termes du Nouveau Testament, ce qui explique, comme le dit Blemmydès un peu plus loin, qu'il ne dise pas expressément que l'Esprit est Dieu.

παρασιωπήσαντες, τῷ τε πρὸς ἄλλα σπεύδειν ἐπείγοντα καὶ τῷ τῶν αἵρετιζόντων τὸν θόρυβον ἀποσείεσθαι. Δι' ἣν αἰτίαν οὐδὲ Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον σαφῶς οὕτω καὶ καθαρῶς προσηγόρευσαν, τῷ μὴ ἔχειν ἐκ τῶν Εὐαγγελίων ἐτοιμῶς τὴν
 70 προσηγορίαν πιστώσασθαι. Τί δ' ἔδει πρὸς διαλέξεις καὶ ὑπὲρ τῶν τοιούτων φωνῶν χωρεῖν αὐτοὺς καὶ λογομαχεῖν καὶ τὸν πολὺν κλονεῖσθαι λαόν, ἐνὸν καὶ ἄλλως ἀναντιρρήτως τὴν εὐσεβῆ κρατύνεσθαι καὶ ὀρθόδοξον ἔννοιαν ;

21. "Ὅτι δὲ τὸ ἐκ Πατρὸς λέγειν ἐκπορευόμενον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ τὸ ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ, ταυτὸν κατ' ἔννοιαν, οὐ διάφορον, ἐκ τῶν τῆς αὐτῆς ἐβδόμης Συνόδου πρακτικῶν ἐναργέστατα καταφαίνεται. Τῶν τόμων γὰρ ὑπανεγνωσμένων συνοδικῶς, τοῦ τε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς δι'
 5 Υἱοῦ διασαφοῦντος ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ αἰδίως ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ αὐτὸ Πνεῦμα διαγορεύοντος, ὁ μὲν τῶν τῆς Συνόδου σεπτῶν πατέρων οὕτως ἔχουσαν τὴν γνώμην ἐξήνεγκεν : « Ἐν μηδεμιᾷ ἐννοίᾳ παραλλάττοντα καὶ τὰ νῦν ἀναγνωσθέντα γράμματα ἐκ τῆς Ἀνατολῆς
 10

W F V

21, 3 διάφορον FV : διαφέρον W || 5 *post* ἐκ τοῦ *add.* θεοῦ καὶ Laem || 10 γράμματα *codd.* Laem : *om.* All.

1. Voir Appendice, n. c. 35.

2. Le premier Tome est la Lettre de Taraise ; le second est la réponse du patriarche de Jérusalem Théodore qui écrit : « Πιστεύομεν [...] εἰς ἓν Πνεῦμα ἅγιον, τὸ αἰδίως ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον [...] ». Voir *MANSI* 12, 1135 C.

même pensée la même doctrine, ayant passé sous silence l'expression pour des raisons d'économie ¹, du fait qu'ils se hâtaient vers d'autres affaires urgentes et qu'ils repoussaient le tumulte des tenants des hérésies. C'est pour cette raison qu'ils n'appelèrent pas non plus l'Esprit saint « Dieu » de cette façon claire et nette, parce qu'ils n'avaient pas dans les Évangiles de quoi confirmer cette appellation. A quoi bon se lancer dans des discussions pour défendre les termes en question, se battre sur des mots et jeter un peuple immense dans l'agitation, alors qu'il était possible de faire prévaloir autrement et sans contradiction la pensée pieuse et orthodoxe ?

Les Pères de Nicée II étaient en plein accord avec Taraise

21. Or, dire que l'Esprit saint procède du Père ou dire qu'il procède du Père par le Fils, cela revient au même quant au sens, sans aucune différence : cela ressort de façon tout à fait évidente des Actes de ce même septième Concile. Car, les Tomes ayant été lus en concile, l'un précisant clairement que l'Esprit saint procède du Père par le Fils et l'autre déclarant que de toute éternité le même Esprit procède de Dieu le Père ², l'un des vénérables Pères du concile énonça son opinion en ces termes : « Ayant trouvé que, sur aucun point pour le sens, la lettre ³ qui vient d'être lue et qui avait été envoyée d'Orient ⁴ au très saint archevêque et patriarche

3. Le mot *γράμματα*, comme *litterae*, désigne dans ce contexte une unique lettre. En l'occurrence, c'est la Lettre des Orientaux (qui inclut le Tomos de Théodore I^{er} de Jérusalem).

4. Le terme *Ἀνατολή* désigne les « Diocèses orientaux », c'est-à-dire les Patriarcats d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem.

πεμφθέντα πρὸς Ταράσιον τὸν ἀγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον καὶ οἰκουμενικὸν πατριάρχην, τοῦ ὑπ' αὐτοῦ προομολογηθέντος ὄρου τῆς πίστεως εὐρών, ἀγὼ ὁ ἀνάξιος τούτοις συντίθεμαι. » Ὁ δὲ τοιαύτην ὦν [564] ἠκροάσατο τὴν κρίσιν
 15 πεποίηκε· « Τὰ ἀναγνωσθέντα γράμματα Ταρασίου τοῦ ἀγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου καὶ τὰ ἀπὸ τῆς ἀνατολικῆς διοικήσεως παρὰ τῶν αὐτόθι ἀρχιερέων, τοιαύτην οἰκειότητα ἔχειν πρὸς τὰ τοῦ αὐτοῦ ἡγοῦμαι ἀρχιερέως Κωνσταντινουπόλεως, ὥστε μηδεμίαν ἑτερότητα
 20 ἐν αὐτοῖς εἶναι ἀλλὰ τελείαν ταυτότητα, ὡς ἐν καὶ τὸ αὐτὸ τὰ ἄμφω εἶναι, ἡγουν πεπληρωμένα πάσης ὀρθοδοξίας. » Ἐτερος οὕτωςι ἀπεφήνατο· « Οἷς ὁ τῆς εὐσεβείας μεμελέτηται τρόπος, τούτοις δῆπου πάντως καὶ ὁ τῆς ὀρθοδοξίας διαλάμπεται λόγος. Εἰκότως τοίνυν καὶ ἡ ἐμὴ βραχύτης, τοῖς
 25 ἀναγνωσθεῖσιν ἱεροῖς καὶ συνοδικοῖς γράμμασι τοῦ ὀσιωτάτου καὶ μακαριωτάτου τῆς βασιλευούσης τῶν πόλεων ἀρχιεπιδρου Ταρασίου, ἃ πρὸς τοὺς τῆς ἐώας ἐξαπέστειλεν, ἔτι γε μὴν καὶ τοῖς παρ' αὐτῶν πρὸς αὐτὸν ἀποσταλεῖσι νουνεχῶς τὸ τῆς διανοίας ἐνερείσας ὄμμα, κατὰ πάντα τῇ τῶν ἀγίων
 30 πατέρων συμφωνοῦντα ὀρθοδόξῳ πίστει, διὰ τῆς ἀναγνώσεως ἔγνων. » Ἄλλος ταύτας εἶρηκε τὰς φωνάς· « Σύμφωνα ὀρῶν τὰ συνοδικὰ γράμματα Ταρασίου τε τοῦ ἀγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου καὶ τὰ ἀντίγραφα αὐτῶν τὰ ἀπὸ τῶν τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερέων, συντίθεμαι αὐτοῖς. » Ἐτερος οὕτως ἐφθέγγετο· « Ὡσπερ ἐν φρονοῦντες ἐληλύθαμεν, οὕτω καὶ ἐν λέγειν ἐδιδάχθημεν. Συμφώνων τοίνυν οὐσῶν τῶν ὑπαναγνωσθεισῶν συνοδικῶν κεραιῶν Ταρασίου τοῦ ἀγιωτά-

WFV

21, 12 αὐτοῦ V : αὐτῶν F W || 13 ὄρου *codd.* : ὄρον Laem || 13-14 συντίθεμαι *codd.* : συντίθημι Mansi || 21 ἡγουν FW : ἡως V || 31 ἔγνων *codd.* : ἔγνω Mansi || 32 τε *om.* Mansi.

1. Déclaration de Constantin, évêque de Constantia (de Chypre): MANSI 12, 1147 A-B.

2. Voir Appendice, n. c. 36.

œcuménique Taraise ne diffère de la définition de foi professée auparavant par celui-ci, moi aussi, indigne, j'y adhère ¹ ». Un autre Père émit ce jugement sur ce qu'il avait entendu : « Je considère que la lettre qui a été lue du très saint archevêque et patriarche œcuménique Taraise et celle venant du Diocèse d'Orient ², écrite par les prélats ³ de là-bas, ont une telle affinité avec les paroles de ce même prélat de Constantinople qu'il n'y a aucune différence entre elles mais une parfaite identité, comme si les deux ne faisaient qu'un seul et même [texte], les deux étant pleinement orthodoxes ⁴. » Un autre se prononça de la façon suivante : « Ceux qui se sont exercés au mode de vie de la piété, c'est eux assurément qui font briller la doctrine de l'orthodoxie. C'est donc avec raison qu'ayant attentivement fixé l'attention de ma pensée sur la lettre synodale sacrée qui a été lue, celle que le très saint et très bienheureux Taraise, prélat de la reine des villes, a envoyée à ceux de l'Orient, et d'autre part sur celle que ceux-ci lui ont adressée, mon humilité aussi a reconnu à cette lecture qu'en tous points elles étaient en accord avec la foi orthodoxe des saints Pères ⁵. » Un autre prononça ces paroles : « Voyant que la lettre synodale du très saint patriarche œcuménique Taraise et sa réponse qui émane des prélats d'Orient sont en accord [l'une avec l'autre], j'y adhère ⁶. » Un autre s'exprima ainsi : « De même que nous sommes venus partageant la même pensée, de même avons-nous appris à dire la même chose : la missive synodale du très saint patriarche œcuménique Taraise qui a été lue et qui

3. Les supérieurs des communautés monastiques orientales portaient le titre d'ἀρχιερεῖς que nous rendons par le mot « prélats », ce même titre assez vague étant appliqué aussi au patriarche Taraise.

4. Déclaration de Stavrakios, évêque de Chalcédoine : *MANSI* 12, 1150 B. Pour que le propos de cet évêque n'apparaisse pas incohérent, il faut supposer que « τὰ τοῦ αὐτοῦ... Κρόλεως » fait référence à d'autres écrits ou propos de Taraise que sa Lettre.

5. Déclaration de Théodore, évêque de Catane : *MANSI* 12, 1151 A-B.

6. Déclaration d'Anastase, évêque de l'ancienne Nicopolis d'Épire : *MANSI* 12, 1151 B-C.

του οἰκουμενικοῦ πατριάρχου τῶν σταλεισῶν παρ' αὐτοῦ
 πρὸς τοὺς τῆς ἐώας ἀγιωτάτους ἀρχιερεῖς, καὶ τῶν ἀντιγρά-
 40 φων τῶν παρ' αὐτῶν πρὸς αὐτὸν πεμφθέντων, πρὸς τὴν ἀγίαν
 καὶ ὀρθόδοξον πίστιν τῶν ἐξ οἰκουμενικῶν Συνόδων, οὕτω
 κἀγὼ πιστεύω. » Οἱ λοιποὶ τῶν ὀσιωτάτων ἐπισκόπων ταῦτ'
 ἐξεφώνησαν· « Πᾶσα ἡ κατὰ χάριν Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ
 Θεοῦ ἡμῶν καὶ φιλευσεβὲς θέσπισμα τῶν γαληνοτάτων καὶ
 45 ὀρθοδόξων ἡμῶν βασιλέων συναθροισθεῖσα ἀγία Σύνοδος,
 τὴν γενομένην ἀναφορὰν παρὰ Ἀδριανοῦ πάπα τῆς πρεσβυτέ-
 ρας Ῥώμης πρὸς τοὺς ὀρθοδοξοτάτους ἡμῶν βασιλεῖς, καὶ
 τὸν νυνὶ ἀναγνωσθέντα χάρτην, ὅρον ὀρθοδοξίας τοῦ ἀγιωτά-
 του καὶ μακαριωτάτου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ταρασίου
 50 ὄντα, καὶ τὰ ἀπὸ τῆς Ἀνατολῆς ἀναπεμφθέντα πρὸς τὴν
 αὐτοῦ μακαριότητα παρὰ τῶν ἀρχιερέων γράμματα ἀποδεχό-
 μενοι, στοιχοῦμεν καὶ ἀσπαζόμεθα. » Ἐντεῦθεν οἱ τὸ ἀληθὲς
 ἐκζητοῦντες πορίζονται καὶ ὅτι τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ τὸ
 Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι μετὰ τῆς οἰκείας Συνόδου
 55 κατεξετάσας καὶ δοκιμάσας ὁ ἀγιώτατος Τάρασιος οὕτω θεο-
 φρόνως καὶ θεοπνεύστως ἐξέθετο, κρίσει πολλῶν κυρωσάμε-
 νος αὐτὸ καὶ βεβαιωσάμενος καὶ κήρυγμα παγκόσμιον δι'
 ἐπιστολῆς εἰς πᾶσαν διαπεφοιτηκυίας Ἐκκλησίαν Χριστοῦ
 ποιησάμενος.

60 Εἰ δὲ τὸ τῆς πίστεως Σύμβολον, ὃ παρὰ τῶν τῆς δευτέρας
 Συνόδου πατέρων ἐκτέθειται, καὶ οἱ τῆς ἐβδόμης ὅρον τῆς
 πίστεως καὶ αὐθις εἶναι κεκρίχασιν, οὐδὲν θαυμαστόν. Ἡρετί-
 σαντο γὰρ ἐν τῷ κοινῷ τὸν πᾶσιν ἐγνωσμένον καὶ καθωμιλη-
 μένον λόγον καὶ εἰσέτι κρατεῖν, καὶ μὴ δοκεῖν νέαν
 65 ὁμολογίαν ἐπὶ μηδενὶ κέρδει παραδιδόναι αὐτούς, ἡνωμένης
 οὔσης τῷ τότε τῆς Ἐκκλησίας ἀπάσης Χριστοῦ. Τέως τῶν

WFV

21, 44 *ante* φιλευσεβὲς *add.* τὸ V || 44-45 καὶ ὀρθοδόξων *post* ἡμῶν
transp. Mansi || 46 Ἀδριανοῦ *codd.* : Ἀδριανοῦ All || 47 ὀρθοδοξοτάτους
codd. : ὀρθοδόξους Mansi || 55-56 θεοφρόνως καὶ *codd.* Laem : *om.* All ||
 57 αὐτὸ καὶ βεβαιωσάμενος *om.* Laem || 63 καθωμιλημένον *codd.* Laem :
 καθωμολογημένον All.

avait été adressée par lui aux très saints prélats d'Orient, et la réponse envoyée par eux au patriarche étant en accord avec la foi sainte et orthodoxe des six Conciles œcuméniques, voilà ce que je crois moi aussi ¹. » Les autres très saints évêques s'exclamèrent ainsi : « Tout le saint concile rassemblé par la grâce du Christ notre vrai Dieu et par une pieuse décision de nos empereurs sérénissimes et orthodoxes, nous recevons, nous suivons et nous adoptons le rapport fait par Hadrien, pape de l'Ancienne Rome, pour nos empereurs très orthodoxes, ainsi que le document qui vient d'être lu, définition de la foi orthodoxe [émanant] du très saint et bienheureux patriarche œcuménique Taraise, et la lettre envoyée d'Orient à sa béatitude par les prélats ². » À partir de là, ceux qui cherchent le vrai concluent aussi que le très saint Taraise a exposé en homme versé dans les choses divines et inspiré de Dieu, après examen et approbation avec son propre synode, [l'affirmation] que l'Esprit saint procède du Père par le Fils, l'ayant ratifiée et confirmée par le jugement d'un grand nombre, et proclamée à la face de l'univers par une lettre diffusée à travers toute l'Église du Christ.

Que si le Symbole de la foi, qui avait été rédigé par les Pères du deuxième Concile, a été à nouveau jugé par les Pères du septième comme définition de la foi, il n'y a là rien d'étonnant. Car ils décidèrent en délibération publique que prévalait toujours un texte connu et récité par tous, et qu'il ne semblait pas bon de transmettre sans aucun profit une nouvelle confession [de foi], l'Église du Christ tout entière étant à ce moment unie. En tout cas, aucun d'entre eux tous

1. Déclaration de Jean, évêque de Tauroménion : *MANSI* 12, 1151 C-D.

2. *MANSI* 12, 1154 B-C.

ἀπάντων οὐδείς ἀντιφθέγξασθαι τῷ πατριάρχῃ τετόλμηκεν· ἦν γὰρ ἂν τοῖς πρακτικοῖς [565] ἐντεταγμένη καὶ ἡ ἀντίρρησις. Ἄλλ' ὡς ἔοικε, νῦν σύμπασα γνῶσις, σύμπας ζῆλος, τότε
 70 δέ γε καὶ ἐφεξῆς τοιοῦτον οὐδέν ; Πῶς γὰρ ἂν τὸ τῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότριον, εἴπερ ἦν ὅλως, ἀνεπισήμαντον ἕως δεῦρο παρεωράθη καὶ ἀστηλίτευτον ; Ποῖον τῶν ἐκφύλων δογμάτων οὐ διεφαιλίσθη πολυτρόπως παραδειγματισθέν ; Ποῖος ἀρχηγὸς τῆς οἴασου ἰαίρέσεως ἢ συνήγορος οὐκ ἐκκήρυκτος ;

22. Τὸ δι' Υἱοῦ παρὰ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τινὲς ἀποβάλλονται· καὶ τοὺς τὸ δόγμα θεμένους ἀνάγραφτον οἰκιοῦνται, καὶ πατέρας ἀποκαλοῦσι καὶ διδασκάλους καὶ ἁγίους Θεῶ, καὶ φωναῖς εὐφήμοις ἐπ' ἐκκλησίας
 5 γεραίρουσι, καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν αἰτοῦνται, καὶ τῆς ἐξ αὐτῶν ἐπικουρίας ἰκετεύουσιν ἐπιτεύξασθαι· καὶ ποίας ταῦτα τῆς συμφωνίας ; Ἄλλ' ἔγωγε τέως τῶν ἁγίων ἀνδρῶν ὑγιῆ πέπεισμαι εἶναι τὰ δόγματα, καὶ ὧν οὐχ ὑγιῆ τὰ δόγματα, τούτους οὐκ ἂν εἴποιμι ἁγίους ποτέ, οὕτως ἀφελῶς ἔχω καὶ ἀπραγμῶ-
 10 νως. Οὐδὲ γὰρ δένδρον ἀγαθὸν ἐωράκειν ποτέ καρπὸν πονηρὸν προβαλλόμενον· ἀλλὰ τοῦ σαπροῦ δένδρου τὸν καρπὸν ἐκεῖνον εἶναι πεπειράμαι πονηρὸν, τοῦ δ' ἀγαθοῦ δένδρου καλὸς ἀραρότως καὶ ὁ καρπός^a.

WFVJ

22, 2 τινὲς F : τίνες VW || 4 Θεῶ *codd* : θεοῦ Laem || 11 τὸν *codd*. Laem : *om.* All.

n'a eu l'audace de s'opposer au patriarche, sinon cette contradiction aurait aussi été insérée dans les Actes. Mais, dirait-on, [nous aurions] aujourd'hui la connaissance et le zèle en plénitude tandis qu'en ce temps-là, et par la suite, il n'y avait rien de tel ¹ ? Comment en effet ce qui est étranger à l'orthodoxie, pour peu que cela ait été, aurait-il pu n'être pas signalé jusqu'à présent mais négligé au lieu d'être stigmatisé ? Quelle est la doctrine aberrante qui n'a pas été discréditée et vilipendée de toutes les manières ? Quel auteur ou défenseur d'une hérésie quelconque n'a pas été excommunié publiquement ?

Conclusion : vénérer les Pères engage à suivre leur doctrine

22. Que c'est par le Fils, d'après du Père, que procède l'Esprit saint, certains rejettent cette doctrine, mais ils s'approprient ceux qui l'ont fixée par écrit, ils les appellent pères, docteurs, saints de Dieu, et ils les célèbrent au sein des églises par des expressions élogieuses, ils implorent leurs prières et les supplient afin d'obtenir leur secours ! et quel accord tout cela reflète-t-il ? Quant à moi, j'ai en tout cas la conviction que les doctrines des hommes saints sont saines, et ceux dont les doctrines ne sont pas saines, je ne pourrais jamais les dire saints, tant je suis simple et sans complication. Je n'ai jamais vu en effet un arbre bon produire un fruit mauvais, je sais toutefois par expérience que *le fruit de l'arbre pourri, celui-là est mauvais, mais que de l'arbre bon [sort] inévitablement un beau fruit^a.*

1. Par cette interrogation ironique, Blemmydès accuse à mots couverts ses adversaires de mettre en doute l'intégrité des Pères de Nicée II, puisque, pour eux, Taraise a fait une confession de foi contestable, mais à laquelle, cependant, aucun des Pères n'a opposé la moindre critique.

Le traité *De theologia*

Introduction

1. Etude du document

a) Objet et circonstances de la rédaction, destinataire, authentification

L'objet du texte et son destinataire

L'unique manuscrit, le *codex Vindob. Phil. gr. 149* (xiv^e s.), qui nous a transmis le *De theologia* de Nicéphore Blemmydès indique en tête du texte : Λόγος περὶ τῆς θεολογίας τοῦ Βλεμμύδου. Le texte commence directement, sans préliminaire aucun, par une série de citations scripturaires montrant que le Christ est le seul chemin vers la connaissance de Dieu. Le texte, qui semble « acéphale », donne l'impression d'avoir été tronqué de la préface qui devait mentionner son destinataire, exposer son objet et développer sans doute un *prooemium* conforme aux règles de la rhétorique.

Attribué à Nicéphore Blemmydès par son titre, ce texte se présente comme une défense, appuyée sur la tradition patristique, du caractère apophatique de la théologie chrétienne et comme un appel à la prudence exigée dans tout exercice de réflexion théologique. En outre, deux passages du traité nous révèlent qu'il s'agit d'une lettre adressée à un empereur. Tout d'abord :

« [...] Ta sainte Majesté, qui a tant de goût pour l'étude, voit précisément, parce qu'elle est nourrie des divins savants, que faire des recherches sur de tels [sujets] est bien téméraire ; quant à produire par soi-même des explications sur ces [questions], c'est de loin le comble de la témérité, puisque, comme le dit Salomon, trop "instables sont les pensées des hommes" ¹. »

Il s'agit donc d'un empereur aimant l'étude (φιλομαθηστατος). Puis, à la fin du traité :

« [...] dans le Christ Jésus notre Seigneur, lui qui donne aussi à ta sainte Majesté une conduite qui plaît à Dieu, une force invincible contre les ennemis [...] ². »

L'usage de l'expression ἡ βασιλεία σου joint à la formule finale spécifique qui exprime le souhait de Nicéphore (ici « une force invincible contre les ennemis ») montre assez clairement que le destinataire n'est autre que l'empereur régnant.

Le *basileus* dont il s'agit doit donc être l'un des trois avec qui Nicéphore Blemmydès entretint des rapports durant sa longue vie : Jean III Doukas Vatatzès (1222-1254), Théodore II Laskaris (1254-1258) ou Michel VIII Paléologue (1259-1282) ³.

Ici se pose une question déterminante : quel(s) théologien(s) Blemmydès met-il implicitement en accusation à travers son plaidoyer en faveur du caractère apophatique de la théologie chrétienne ? L'empereur destinataire de la lettre ou un tiers ? Les deux hypothèses sont *a priori* envisageables, mais la seconde nous semble improbable : dans les trois lettres théologiques où Nicéphore déclare son opposition à des théologiens, il décrit toujours tant soit peu ses adver-

1. *De theologia*, 12, 13-18, voir p. 198-200.

2. *De theologia*, 18, 10-12, voir p. 210.

3. Avant 1224, Nicéphore n'était qu'un jeune homme sans relation avec la cour impériale. Il est impensable qu'il ait pu écrire une telle lettre à l'empereur Théodore I^{er} Laskaris (1208-1222).

saires¹ ; ici rien de tel. C'est pourquoi, nous penchons pour la première hypothèse : c'est l'empereur destinataire de la lettre que Nicéphore entend critiquer, avec le ménagement et la prudence qui s'imposent.

Il ne peut s'agir que d'un empereur savant, personnellement engagé dans une quête théologique qui, aux yeux de Nicéphore, lui aurait fait dépasser les bornes de l'εὐσέβεια, animé par une *hybris* intellectuelle à laquelle le moine théologien tente de mettre un terme. On remarque la liberté de ton dont use Blemmydès lorsqu'il tente de dissuader le souverain de faire de libres recherches, et qu'il lui reproche implicitement de tenter de peser ce que valent les traditions des Pères (§ 18).

Le cadre étant ainsi précisé, l'empereur à la fois savant et théologien, suffisamment familier de Nicéphore pour lui permettre de tenir à son égard des propos si fermes et critiques, ne peut être que Théodore II Laskaris, son ancien élève, à qui il fut lié par une relation très étroite, souvent passionnelle, dont témoigne une correspondance suivie entre les deux hommes². Ni Jean III Doukas ni Michel VIII Paléologue n'étaient versés dans la théologie au point de faire eux-mêmes des recherches telles que la lettre les suggère. Par ailleurs, Blemmydès semble avoir peu fréquenté

1. À savoir la *Lettre à Jean III Doukas*, où il s'en prend aux théologiens latins filioquistes, et les deux lettres pneumatologiques adressées à Jacques de Bulgarie et à Théodore II Laskaris, où il dénonce le rejet du *Per Filium* de la part de certains théologiens byzantins.

2. Après le couronnement de Théodore II, Blemmydès vécut retiré dans son monastère, mais il échangea une correspondance régulière avec l'empereur. Dans ses lettres, Blemmydès adopte à la fois un ton excessivement élogieux envers l'empereur mais, pour ce qui est du fond, la grande liberté de ton peut aller jusqu'à l'impertinence. Par exemple dans sa lettre IV à Théodore II (dont le contenu l. 35-36 montre qu'elle est écrite sous le règne de ce dernier), il semble se mettre en colère contre l'empereur qui, malgré des promesses écrites, n'a toujours pas envoyé à son ancien maître un morceau de pourpre demandé par celui-ci pour la célébration des sacrements. Il n'hésite pas à ridiculiser l'empereur en faisant usage d'une ironie mordante (v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*, IV, p. 295-296).

Michel VIII et, lorsque celui-ci accéda au pouvoir à la mort de Théodore II (1258), il se trouvait retiré dans son monastère d'Emathia et n'aurait pas osé s'adresser à lui dans les termes de la lettre que nous étudions ¹.

Théodore II Laskaris ², au contraire de Jean III Doukas ³ et de Michel Paléologue, était un savant enthousiaste qui fit beaucoup pour la renaissance intellectuelle de la société byzantine confinée dans l'Empire de Nicée ⁴ ; son tempérament maladif le portait à la retraite et à la méditation. Ecrivain fécond, il eut une véritable prédilection pour les études philosophiques, comme l'attestent deux traités considérables rédigés surtout avant 1254 : *Sur l'unité de la nature* et *L'interprétation de l'univers* ⁵. Passionné également de théologie, il écrivit lui-même plusieurs œuvres, comme on le verra ci-après. Dans une lettre de sa correspondance, il promet à un certain Philippe de l'aider à bâtir son

1. Il est vrai que Blemmydès dut se rendre (à contre-cœur) à l'assemblée de Magnésie, le 13 septembre 1258 (v. FAILLER, *Chronologie*, t. I, p. 29-30), qui avait à se prononcer sur la promotion de Michel Paléologue à la dignité de despote et à la charge de régent du jeune empereur Jean IV Laskaris. D'autre part, il semble assuré que la lettre XXXII de la correspondance de Blemmydès n'est pas adressée à Michel d'Epire mais à Michel VIII Paléologue, et écrite après 1261 au temps où Michel était Despote (v. ANDREEVA, *Deux lettres de Blemmydès*, p. 193-204), mais le ton de la lettre est très distant et n'évoque en rien celui de la lettre qui nous occupe ici.

2. Sur Théodore II, voir notre introduction à la *Lettre pneumat. à Théodore II*, SC 517, p. 278-279.

3. Laurence Delobette note en ce sens que « Jean Vatatzès ne semble pas féru de théologie ». En théologie, « Vatatzès s'en remet [...] le plus souvent à Nicéphore Blemmydès » (DELOBETTE, *Deux éloges par Théodore II Laskaris*, p. 221).

4. Georges Ostrogorsky a consacré (dans *Histoire de l'État byzantin*, p. 468-470) à Théodore II quelques lignes très élogieuses : « Le règne de Théodore II montra que l'empire de Nicée ne le cédait non plus en rien à l'ancienne Byzance pour la culture. [...] L'empire de Nicée connut une renaissance intellectuelle qui fait penser à l'époque de Constantin VII Porphyrogénète. »

5. Voir NIARCHOS, *Philosophie hellénique à Byzance*, p. 59-67 ; BEVEGNI, « Théodore II Doukas Laskaris », p. 85.

habitation, probablement son monastère, à condition de réunir une confrérie s'occupant de la philosophie supérieure, c'est-à-dire la théologie¹.

Dans son *Autobiographie*, Nicéphore considère que Théodore était plus instruit que son père Jean III Doukas, mais manquait, en comparaison de celui-ci, de prudence et de modestie² : c'est précisément le reproche que Nicéphore fait, de façon voilée, au destinataire de sa lettre. On sait que Théodore était soucieux d'affirmer sa suprématie, au titre d'empereur, dans l'interprétation du dogme chrétien, lors de la tenue de synodes auxquels il participait en présidant les débats³. L'identité du destinataire nous semble donc assez vraisemblablement établie⁴.

Circonstances de la rédaction de la lettre

Dans quelles circonstances précises, Nicéphore a-t-il été amené à écrire cette lettre à Théodore II ? La lecture attentive du texte nous permet de retenir trois passages susceptibles de livrer quelques éléments sur le contexte de sa composition :

1. Voir THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, CXLVIII, p. 212 (on ne dispose que d'un fragment de cette lettre).

2. Voir NICÉPHORE BLEMMEYDÈS, *Autobiographie*, I, 73 : « ἐπεικειά δὲ καὶ μετριοφροσύνη λειπόμενος ».

3. Voir GARDNER, *The Lascarids of Nicaea*, p. 209 ; ANGOLD, *Byzantine Government 1204-1261*, p. 57.

4. Dans une lettre du 15 février 2004, le P. Joseph A. Munitiz nous faisait part très aimablement d'un autre point de vue : la lettre pourrait avoir été envoyée à l'empereur Jean III Doukas, pour le « mettre en garde contre d'autres théologiens » avant 1234. Cette hypothèse intéressante nous semble peu plausible, car 1° comme on l'a vu, rien ne permet de supposer que la lettre s'en prend à un tiers et non au destinataire, et 2° de 1222 à 1240, le jeune Nicéphore fut protégé et guidé par le patriarche Germain II, qui était très antilatin. Aussi, il semble inenvisageable que Nicéphore ait écrit à cette époque les passages pneumatologiques de cet écrit sans dénoncer le *Filioque* et qu'il ait pu tenir les positions iréniques qu'on y trouve en faveur de l'unité des chrétiens (v. 17, 1-2), alors que le *Mémoire de 1234* et la *Lettre à Jean III Doukas* montrent un Nicéphore pugnace et hostile aux Latins.

1) Le passage (12, 13-18) cité plus haut, important pour désigner le destinataire ¹.

Non seulement Théodore II effectue à titre privé des recherches théologiques mais, insinue Nicéphore, il prétend même fournir par lui-même (οἰκοθεν) des explications en ce domaine ; c'est dire que, loin de se contenter d'interpréter les écrits des Pères, il tente de rendre compte à sa façon du mystère divin, ce qui est « le comble de la témérité ». Ainsi Blemmydès reproche-t-il par là à son ancien élève d'avoir rédigé des écrits théologiques selon une démarche de créativité tout individuelle, sans s'être inscrit dans le sillon de la Tradition – comme le conçoit Nicéphore qui semble avoir eu à ce sujet une vision conventionnelle.

2) Deuxième passage éclairant le contexte de rédaction :

« [...] Si nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils seul [...], et si nul n'a *expliqué* la procession du saint Esprit à partir du Père si ce n'est « celui qui est dans le sein du Père » [...], il vaut mieux pour nous faire complètement silence [...] et il nous faut nous contenter des Ecritures et ne pas penser en contradiction avec les interprètes de l'Esprit, de peur que n'ait été prononcée contre nous la parole prophétique qui dit : *Malheur à ceux qui se croient des sages et s'estiment savants !* ² »

Nous pouvons déduire que le point abordé par l'écrit de Théodore II mis en accusation est la théologie trinitaire. Sous une apparence anodine, la citation scripturaire finale (Is 5, 20) cingle, car elle exprime un véritable déni de la science théologique du *basileus*.

3) Troisième passage :

« [...] Que soit glorifié unanimement ce qui est confessé chez tous les chrétiens, mais que ce qui est inconnu ne soit pas matière à querelles ! ³ »

1. Voir plus haut p. 156.

2. *De theologia*, 15, 1-16, voir p. 202-204.

3. *De theologia*, 17, 1-3, voir p. 208.

Cette phrase presque conclusive reste assez énigmatique par sa portée. Elle pourrait signifier que l'œuvre trinitaire de Théodore II avait été contestée et prêtait le flanc à la critique.

À la lumière de ces trois extraits, il semble vraisemblable que la lettre ici étudiée constitue une réaction de Blemmydès à des écrits de théologie trinitaire rédigés par son ancien élève. Malgré le caractère parfois orageux de leurs relations (notamment à l'occasion de la succession en 1254 au trône patriarcal vacant), Nicéphore et Théodore II ont maintenu une correspondance régulière. Théodore avait l'habitude d'envoyer à ses proches une copie de ses écrits ¹. Il est probable que, comme il avait coutume de le faire ², il avait soumis au jugement de son ancien maître une œuvre de sa propre composition et que Nicéphore lui répondit par cette lettre.

Il est dès lors opportun d'examiner l'œuvre théologique de Théodore II, en vue de trouver un texte de théologie trinitaire qui puisse être mis en rapport avec la lettre de Nicéphore. Comme œuvres théologiques de ce souverain, nous disposons aujourd'hui d'un discours pneumatologique défendant la procession de l'Esprit saint du Père seul, édité à Londres en 1875 par H.B. Swete ³, et d'un recueil théologique, *Sur la théologie chrétienne*, composé de huit traités, édité pour la première fois en 1988 par Chr. Krikonis ⁴.

Le premier discours sus-mentionné, une lettre adressée à l'évêque latin de Cotrone Nicolas ⁵ vers 1254, ne présente pas d'innovation et exprime de façon assez conventionnelle, par une accumulation de citations des Pères, la position

1. Voir PAPPADOPOULOS, *Théodore II*, p. 164.

2. Voir par ex. THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, XX, l. 1-2, p. 26.

3. Voir THÉODORE II LASKARIS, *Discours apologétique*. Cette édition est reproduite en annexe de l'ouvrage de KRikonis : voir THÉODORE II LASKARIS, *Sur la théologie chrétienne*, p. 157-182.

4. Voir THÉODORE II LASKARIS, *Sur la théologie chrétienne*. Le 4^e traité de ce recueil avait déjà été publié à Athènes par A. Kosmatopoulos : v. THÉODORE II LASKARIS, *Traité théologique IV*.

5. Sur cet évêque, voir SC 517, p. 284, n. 2.

photienne sur la procession du saint Esprit : l'*ekporèse* de l'Esprit a pour unique source le Père tandis que l'envoi de l'Esprit à la création se fait par le Fils ¹. Il n'y a là – ni sur le fond ni dans la méthode utilisée – rien qui puisse être interprété comme une démarche périlleuse, même par un théologien byzantin sourcilleux.

Dans le recueil *Sur la théologie chrétienne*, les quatre traités I à IV, datés d'après Noël 1254 (jour du couronnement de Théodore II), s'enchaînent de façon logique et sont consacrés, directement ou non, à la théologie trinitaire. Le traité V est aussi triadologique, mais, daté d'avant Noël 1254, il ne peut intéresser notre recherche. Les traités VI et VII, datés d'après Noël 1254, constituent deux discours antilatins, très classiques par leur objet, sur la procession du saint Esprit. Enfin le traité VIII est consacré à l'Annonciation. Finalement seuls les traités I à IV peuvent retenir ici notre attention. Ces écrits, très marqués par le néoplatonisme ², représentent, pour C. Bevegni, « d'une certaine manière le couronnement de l'activité spéculative de l'auteur ³ ». Les deux premiers traités sont plutôt philosophiques par leur objet et leur terminologie. Le quatrième constitue une reprise peu originale des idées-clés du traité *Sur les Noms divins* du Pseudo-Denys. Seul le traité III est d'objet directement triadologique.

Ce dernier traité, dont, malheureusement, nous ne possédons plus que le début, pourrait bien – mais ce n'est là qu'une hypothèse – être à l'origine de la lettre de Blemmydès. Les investigations de Théodore II, s'appuyant sur de très subtils développements unissant philosophie, géométrie et mathématiques, semblent en effet s'écarter considérablement de l'apophatisme de la tradition patris-

1. Voir THÉODORE II LASKARIS, *Discours apologétique*, 13, p. 161.

2. Les titres des traités sont les suivants : I : *Sur l'Étant* ; II : *Que l'Étant est l'Un* ; III : *Que l'Un est Trois* ; IV : *De la dénomination de Dieu* (v. THÉODORE II LASKARIS, *Sur la théologie chrétienne*, p. 56-59).

3. BEVEGNI, « Théodore II Doukas Laskaris », p. 855.

tique ¹. Comme le note L. Delobette, Théodore II « se trouve éloigné de ce que prônait Jean Damascène, pour qui la théologie devait prévaloir, et qui ne retenait de la philosophie et de la science que ce qui était compatible avec elle ² ».

Si Nicéphore s'efforce, dans sa lettre, de dissuader son ancien élève de poursuivre des recherches jugées comme périlleuses et insensées, c'est que le *basileus* risquait à ses yeux de dépasser la « juste mesure de la piété ». On peut penser que la recherche de Théodore II, non conventionnelle dans son approche et trop personnelle devait donc mettre à la gêne Nicéphore, pour qui le respect de la tradition théologique n'autorisait guère qu'à reprendre les leçons des Pères et à les commenter avec justesse.

Authentification de la lettre

Paradoxalement, le côté inachevé de cette lettre plaide en faveur de son authenticité : un faux aurait sans doute présenté la finition qui manque à cet écrit. D'autre part, comme on l'a vu, le sujet entrait dans les préoccupations du destinataire dont des relations étroites avec le rédacteur de la lettre justifient la liberté de ton de ce dernier, alors qu'il s'adresse à son souverain – ce qui est en soi un autre gage d'authenticité.

1. Dans ce traité intitulé *Que l'Un est Trois*, Théodore II explique que l'Un est à la fois stable (mis en mouvement une fois pour toutes) – et à ce titre il *est* –, et qu'il est aussi vivant et en éternel mouvement. La cause en Dieu est la paternité d'où proviennent la puissance et l'énergie, c'est-à-dire le Fils et le Souffle (= l'Esprit). Cette idée est représentée un peu plus loin par un schéma géométrique de trois cercles emboîtés, où se trouvent inscrits les termes $\tau\acute{\iota}$, $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, $\zeta\omega\nu$, tandis que dans l'intersection des trois cercles est noté le mot $\acute{\epsilon}\nu$. L'auteur commence ensuite à expliquer son schéma et l'attribution de chacun des termes à une hypostase trinitaire distincte : $\tau\acute{\iota}$ pour le Père, $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ pour le Fils, $\zeta\omega\nu$ pour le Saint-Esprit, mais le traité se trouve tronqué à cet endroit. Voir THÉODORE II, *Sur la théologie chrétienne*, p. 94-98.

2. Voir DELOBETTE, *Deux éloges par Théodore II Laskaris*, t. I, p. 324.

D'un point de vue philologique, les auteurs cités ou utilisés dans la lettre sont par importance décroissante : Grégoire de Nazianze, Athanase et Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Raïthou, Basile de Césarée, Jean Damascène, Jean Chrysostome. On remarque que, à l'exception de Chrysostome, ces auteurs se trouvent tous cités dans le *De fide* et dans les deux traités sur la procession du Saint-Esprit de Blemmydès.

Enfin et surtout, l'auteur du *De theologia*, soulignant que les extrêmes sont à éviter, donne en exemple la tempérance (σωφροσύνη) comme juste milieu entre les extrêmes que sont la licence et la niaiserie (ἡλιθιότης)¹. Il s'inspire directement ici d'Aristote², en remplaçant cependant l'ἀναισθησία du Stagirite par le terme ἡλιθιότης. Or, on trouve exactement cette définition dans le *De virtute et ascési* de Nicéphore Blemmydès, où celui-ci explique à ses moines : « La tempérance est le juste milieu entre la licence et la niaiserie³ ». Cette vertu est d'ailleurs une notion centrale dans la réflexion éthique de Blemmydès⁴.

Ainsi, le caractère authentique du *De theologia* nous semble bien assuré par ces diverses considérations.

Au plan théologique, sur la question importante de la procession de l'Esprit saint, on voit, d'une part, que le *De theologia* cite la pneumatologie de Cyrille d'Alexandrie⁵, qui est une des sources majeures utilisées par Nicéphore dans ses deux traités pneumatologiques en faveur du *Per Filium*, et, d'autre part, que cet écrit soutient une position à

1. Voir *De theologia*, 11, 25-28, p. 196.

2. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 b (*Éthique à Nicomaque* (tr. fr.), p. 103) : toute vertu est « médiété » (juste milieu) entre des extrêmes, et II, 8, 1108 : la σωφροσύνη est « μεσότης » entre ἀκολασία et ἀναισθησία.

3. « ἡ σωφροσύνη, μεσότης ἀκολασίας καὶ ἡλιθιότητος » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De virtute et ascési*, p. 129, l. 1-2).

4. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Statue impériale*, II, 21, p. 50 ; V, 88, p. 68.

5. Voir *De theologia*, 10, 31-50, p. 192-194.

la fois traditionnelle (on ne va pas au-delà de la référence à Jn 15, 26) et détachée de toute polémique antilatine ¹. Cette lettre s'intègre assez naturellement dans l'évolution de la pneumatologie de Nicéphore comme une étape faisant suite à la défense du *Per Filium* et annonçant le détachement face à la question de la procession de l'Esprit saint, constaté dans le *De fide*.

L'absence de *proœmium* et le caractère difficilement compréhensible de plusieurs passages de la lettre semblent aller de pair avec le fait que le texte nous est transmis par un unique manuscrit, pourtant manuscrit d'érudit : il est probable que cette pièce épistolaire, qui ternissait l'image du *basileus* Théodore II, n'était pas destinée à la publication et ne fut diffusée que partiellement, longtemps après la mort de Théodore II et dans des cercles restreints ².

b) Datation du Traité

En dehors de toutes références externes, seule l'analyse du texte peut nous fournir des éléments pour dater cet écrit. Nous avons vu que cette lettre répondait probablement à l'envoi par l'empereur régnant Théodore II Laskaris d'un traité de théologie trinitaire dont le contenu était jugé contestable. La datation d'un tel écrit peut fournir un *terminus post quem* pour notre lettre.

Nous savons que Théodore II s'employa, au début de son règne, à mener successivement contre les Bulgares deux longues campagnes qui l'occupèrent dès janvier 1255 et jusqu'à fin octobre 1256, avec une interruption de cinq mois en janvier-mai 1256 ³. C'est durant ce répit entre deux expé-

1. Voir *De theologia*, 19, 5, p. 202-204.

2. On peut aussi supposer qu'il s'agit du brouillon d'une lettre de Nicéphore destinée à Théodore II, lettre qu'il aurait envoyée par la suite, après en avoir rédigé le *proœmium* qui manque à notre texte.

3. Théodore II fut retenu toute l'année 1255 par une première campagne militaire (voir *SC* 517, p. 287-288). Après une période de paix de cinq mois (de janvier à mai 1256), Théodore II retourna à Didymoteichon pour, de là,

ditions militaires, si l'on en croit Ch. Krikonis, que Théodore II aurait pu composer ses discours I à IV ¹ ; pourtant, il semble difficile, au vu de sa correspondance, que le *basiléus* ait pu, à cette époque, avoir la disponibilité d'esprit nécessaire pour se consacrer à l'étude philosophique ou théologique ². Il paraît plus vraisemblable de supposer que les œuvres de Théodore II composées durant son règne ont été rédigées après ces campagnes militaires, donc à partir de novembre 1256.

Dans ces conditions, la lettre *De theologia* de Nicéphore Blemmydès a probablement été écrite, elle aussi, en 1256-1257. En 1258, le pouvoir de Théodore II s'était radicalisé et suscita de vives oppositions de la part de Nicéphore Blemmydès, ce que le ton de la présente lettre n'atteste pas.

c) Structure de la Lettre

Il est difficile de mettre en évidence dans cette lettre une progression linéaire dans l'argumentation déployée par Nicé-

attaquer les Bulgares et leurs alliés les Coumans (NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, III, 1, t. I, p. 56 ; PAPPADOPOULOS, *Théodore II*, p. 90). Cette seconde campagne, finalement victorieuse, occupa Théodore II jusqu'en octobre 1256 (v. NICOL, *Prise et reconquête de Constantinople*, p. 92).

1. Voir KRIKONIS, *Traité théologique de Théodore II*, p. 56-58.

2. C'est de cet intervalle (janvier-mai 1256) entre les deux campagnes militaires antibulgares que semble dater la lettre XLIV adressée à Blemmydès où Théodore II se justifie de son apparente cupidité par le fait que tout son argent et ses efforts sont consacrés à développer une armée forte : « Dès que le soleil se lève, je n'ai d'autre souci que mes soldats. Un peu plus tard je reçois les ambassadeurs en audience, ensuite je passe l'armée en revue. À midi, j'étudie les affaires de l'État, puis je monte à cheval pour aller entendre aux portes du palais les personnes qui ne peuvent pas y entrer. [...] Nos ennemis sont multiples : Bulgares, Italiens, Serbes, Persans [= Turcs d'Iconium]. Les Grecs (τὸ ἑλληνικόν) ne doivent se fier qu'à leurs propres forces ; aussi ont-ils avant tout besoin d'une forte armée. Si j'amasse de l'argent, c'est pour entretenir une armée pour nous défendre [...]. » (*Lettres*, XLIV, p. 58, trad. in PAPPADOPOULOS, *Théodore II*, p. 82, 86 – passages mis en italiques par nous ; on note l'emploi positif, en un sens presque national, du substantif τὸ ἑλληνικόν). Théodore II ne semble pas avoir eu le loisir de se consacrer à des recherches philosophiques.

phore. Les citations des Pères s'enchaînant les unes les autres donnent une impression d'accumulation à peine maîtrisée. L'auteur semble développer sa pensée de façon circulaire, le thème du péril des vaines recherches théologiques revenant sans cesse comme un refrain modulé sur différents tons.

Après une courte introduction (1-2) soulignant que la connaissance de Dieu ne peut s'obtenir que par le Christ et dans l'Esprit, on peut de façon sommaire distinguer dans la lettre trois grandes parties : la première (3-5) est un recueil de citations des Pères, de portée théorique et pratique : le Dieu trinitaire est en soi transcendant et incompréhensible, et ceux qui cherchent à sonder le mystère divin ne peuvent que se fourvoyer. La deuxième partie, centrale, de la lettre (6-11) est de contenu pédagogique : elle met en évidence les quelques grandes hérésies auxquelles ont naguère abouti, en triadologie et en christologie, des recherches théologiques incongrues. La troisième partie reprend les mêmes thèmes que la première en produisant de nouveaux Pères, notamment tout le premier chapitre de l'*Expositio fidei* de Jean Damascène (12-16). Nicéphore invite son lecteur à se contenter des Écritures en matière trinitaire, sans chercher à penser le mystère divin (15).

La conclusion (17-18) appelle le *basileus* à penser avec humilité les choses divines, à s'en remettre au Christ qui, lors de sa seconde venue en gloire, dispensera aux chrétiens la connaissance théologique (reprise du thème de l'introduction). Cet écrit s'achève sur une exhortation à suivre l'exemple des Pères et à ne pas faire des recherches indiscretes sur le mystère divin.

On constate que cette lettre ne contient pas un message théologique très original ; elle illustre le fait que, pour le moine d'Emathia, la théologie ne saurait se réduire à un exercice intellectuel mais constitue d'abord une ouverture à la contemplation, ce qui la distingue des autres sciences ¹.

1. Voir STAVROU, « L'unité du projet épistémique de Nic. Blemmydès ».

La redondance de l'appel à ne pas scruter les mystères divins est telle qu'elle donne à l'ensemble une certaine lourdeur qui peut expliquer pourquoi cet écrit fut apparemment peu copié et diffusé : nous ne disposons aujourd'hui que d'un seul témoin.

2. Tradition manuscrite du texte

Description du manuscrit

Il subsiste actuellement un seul manuscrit connu contenant le *De theologia* de Nicéphore Blemmydès :

VIENNE, Österr. Nationalbibliothek : *Phil. gr. 149* (XIV^e s.)
(V) ¹

– papier ; XIV^e s. ; ff. VII.358 [ff. 351-358 vides] ; 233 × 145 mm ; pleine p. : 30 l.

– Plusieurs filigranes : combinaison de lettres MAB (v. Briquet n. 12014 : *Gênes 1311*), lettre M (Briquet n. 8318 : *Bologne 1303*), combinaison de lettres BONHA (?) non datée, corne (v. Briquet n. 7633 : *Torcello 1314*), cloche (v. Briquet n. 3936 : *Murano 1347*), corne (v. Briquet n. 7633 : *Torcello 1314*), montagne (v. Briquet n. 11925 : *Reggio d'Emilia 1438*).

– Contenu : miscellanées de contenu scientifique, dogmatique et historique :

Hexaemeron de Georges de Pisidie (f. 1-8v) ; vers sur les sept Conciles œcuméniques, de Michel Psellos (f. 8v-9) ; extrait des *Catéchèses* de Syméon le Nouveau Théologien (f. 9v) ; *Chronique* de Constantin Manassès (f. 10-154) ; éléments d'astronomie de Théodore Prodromos (f. 158-168v) ; texte de Christophe de Mytilène (f. 168v) ; *Characteres epistolici* de Libanius (f. 169-173) ; deux extraits théologiques de Théodore Prodromos (f. 173v) ; extraits de lettres et de poèmes de Grégoire de Nazianze (f. 174-

1. Voir HUNGER, *Catalogue manuscrits de Vienne*, p. 250-255.

188v) ; présentation anonyme des grandes doctrines théologiques hérétiques (f. 189-191v) ; *De omnifaria doctrina* de Michel Psellos (f. 192-222v) ; *Solutiones quaestionum naturalium* de Syméon Seth (f. 222v-247v) ; extraits de l'*Expositio fidei* de Jean Damascène (f. 248-259v) ; chapitres exégétiques anonymes sur l'AT et le NT (f. 260-263v) ; lettre de Jean Damascène au patriarche de Constantinople (f. 264) ; extrait du *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys (f. 265) ; fragment de Basile de Césarée sur l'incarnation du Verbe (f. 265v) ; lettre du métropolite de Kiev Jean au pape Clément III (f. 265v-269v) ; extraits de Grégoire de Nazianze, Grégoire Dialogos, Nil, Basile de Césarée (f. 269v-270v) ; extrait de Flavius Josèphe sur les Phéniciens (f. 270v-271) ; texte anonyme sur le sens théologique du Samedi saint (f. 271v) ; extrait de l'*Homélie* III du Pseudo-Clément (f. 272-273v) ; extrait de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène (f. 274) ; *De generatione hominis* de Splénios (f. 274-274v) ; exégèse anonyme de Jn 19, 25 (sur la sœur de Marie) (f. 274v-275) ; *Epistula ad Zachariam* (lettre sur l'eucharistie) de Jean Damascène (f. 275-275v) ; extrait des *Antirrhétiques* du patriarche Nicéphore I^{er} (f. 275v-277v) ; extraits de Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, Macaire d'Alexandrie, Isidore de Péluse, Anastase le Sinaïte (Quest. 31), Barsanuphe, Jean Climaque, Dorothée (f. 277v-285v) ; traité anonyme sur les devoirs envers les défunts (f. 286-288v) ; extrait d'une exégèse scripturaire de Michel Glykas (f. 288-292) ; traité anonyme sur l'excès des lamentations funèbres (f. 292v-293v) ; traité anonyme sur la création d'Adam (f. 294-300) ; *De theologia* de Nicéphore Blemmydès (f. 300v-305v) ; description versifiée d'événements néotestamentaires à Jérusalem, de Perdikas d'Éphèse (f. 306-309v) ; lettres de Grégoire de Chypre (f. 310-325v) ; lettres d'Isidore de Péluse (f. 326-346) ; traité *De virtute et vitio* d'Andronic Comnène Doukas (f. 346v-350v).

– Texte : f. 300v-305v.

– Le ms est du xiv^e s. (H. Hunger). Il est probable qu'il fut copié par un érudit, compte tenu de la présence de textes rares. Il a été acquis à Constantinople par Augerius de Busbeck (f. V.354v).

– Titre : Λόγος περι τῆς θεολογίας τοῦ Βλεμμύδου. Le titre de la Lettre semble avoir été donné par le copiste.

– La copie est de qualité moyenne. Beaucoup d’obscurités dans la syntaxe, mais il est possible que celles-ci proviennent de l’original. L’écriture est régulière et harmonieuse, nerveuse et serrée.

L’édition du texte

Le savant anglican G. Cave (1637-1713) est le seul auteur qui, dans sa monumentale histoire de l’Église (dans la 2^{de} édition publiée *post mortem* par H. Wharton ¹), fasse explicitement mention d’une œuvre distincte de Blemmydès intitulée *Oratio de SS. Trinitate* et contenue dans le *cod. Vindob. Philos. 149. num. 22*. A. Heisenberg considérait à tort que cette œuvre, nommée *Περὶ Τριάδος* dans le manuscrit autrichien, n’était que le *Περὶ πίστεως* ² opinion reprise par B. Barvinok ³.

L’édition qui suit constitue donc l’édition *princeps* de ce texte.

3. Édition critique du texte

Le découpage en paragraphes et la numérotation ont été réalisés par nos soins.

Les passages entre guillemets désignent les extraits de textes scripturaires ou patristiques cités par l’auteur. Dans ces citations (parfois encombrées de gloses), nous mettons en italiques les mots authentifiés comme appartenant à l’ouvrage cité. En dehors de leur emploi dans les citations, les caractères italiques signalent des expressions ou passages empruntés par l’auteur à une source identifiée.

1. Voir CAVE, *Scriptorum ecclesiasticorum historia*, Bâle, 1745, t. II, p. 305.

2. Voir HEISENBERG, *Curriculum Vitae*, p. LI.

3. Voir BARVINOK, p. 147, n. 1.

SIGLE DU MANUSCRIT

v *Vindob. Phil. gr. 149* (xiv^e s.)

[f. 300v] Λόγος περὶ τῆς θεολογίας τοῦ Βλεμμύδου.

1. Τὰ τοῦ ἐνυποστάτου Λόγου καὶ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Θεοῦ
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐν Εὐαγγελίοις ῥηθέντα
πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλους, τιθέμεθα· λέγει
γὰρ ἡ αὐτοαλήθεια· Ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ
5 ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν Πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. Εἰ
ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν· καὶ ἀπ' ἄρτι
γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἐώρακατε αὐτόν^a. Καὶ πάλιν· Ὁ ἐώρα-
κῶς ἐμὲ ἐώρακε τὸν Πατέρα· καὶ πῶς σὺ λέγεις, ὦ Φίλιππε·
Δεῖξον ἡμῖν τὸν Πατέρα καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν ; Οὐ πιστεύεις ὅτι
10 ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστι ; Τὰ ῥήματα ἃ
ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, ἀπ' ἐμαντοῦ οὐ λαλῶ, ὁ δὲ Πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ
μένων, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα^b. Καὶ αὖθις· Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με,
τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε· καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν
Πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον πέμψει ὑμῖν, ἵνα μένη μεθ'
15 ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ
δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό· ὑμεῖς
δὲ γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἐστι.^c

Titre : Βλεμμύδου scripsi : Βλεμίδου V.

1. a Jn 14, 6-7 b Jn 14, 8-10 c Jn 14, 15-17

Traité de Blemmydès sur la théologie

Jésus-Christ est le chemin vers la connaissance de Dieu

1. Nous exposons ce qu'a dit à ses disciples et apôtres, dans les évangiles, la Parole hypostatique ¹, le Fils de Dieu et Dieu lui-même, Jésus-Christ notre Sauveur ; [lui] la Vérité en soi dit en effet : *Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père sinon par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon père ; dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu.*^a Et encore : *Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment toi, Philippe, dis-tu : « Montre-nous le Père et cela nous suffit » ? Tu ne crois pas que moi, je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les mots que je vous dis, ce n'est pas de moi-même que je les dis, mais le Père qui demeure en moi, c'est Lui qui fait les œuvres.*^b Et encore : *Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements ; et moi je prierai le Père, et il vous enverra un autre Paraclet pour demeurer avec vous à jamais, l'Esprit de la vérité, que le monde ne peut recevoir parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas. Mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure chez vous et qu'il est en vous.*^c

1. L'expression ἐνυπόστατος Λόγος est courante chez CYRILLE D'ALEXANDRIE (v. par ex. *Contre Julien*, VIII, PG 76, 924 B). L'adjectif ἐνυπόστατος précise le caractère subsistant, hypostatique de la *parole* de Dieu, qui n'est pas un simple attribut de la substance divine. Voir de même Appendice, n.c. 8, p. 382).

2. Τούτοις γοῦν ἀκολούθως καὶ ὁ μέγας Ἀθανάσιος, ἐκ τοῦ Κατὰ ἄρειανῶν λόγου, τοιαῦτα εὔρηται λέγων· « Ἡ ἅγια καὶ μακαρία Τριάς ἀδιαίρετος καὶ ἠνωμένη πρὸς ἑαυτὴν ἐστὶ· καὶ λεγομένου τοῦ Πατρὸς, πρόσεστι καὶ ὁ τούτου Λόγος καὶ
 5 τὸ ἐν τῷ Λόγῳ Πνεῦμα. Ἐὰν δὲ ὁ Υἱὸς ὀνομάζεται, ἐν τῷ Υἱῷ ἐστὶν ὁ Πατήρ, καὶ τὸ Πνεῦμα οὐκ ἐστὶν ἐκτὸς Λόγου. Μία γάρ ἐστὶν ἢ ἐκ τοῦ Πατρὸς χάρις δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ πληρουμένη. » Καὶ πάλιν· « Οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνοῦσι μὲν τῷ Πατρὶ, ἀλλ' ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ,
 10 ὁμολογοῦντες Υἱὸν καὶ ἐν αὐτῷ τὸ Πνεῦμα. Ἀχώριστον γὰρ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, ὡς ἀχώριστος ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, αὐτὴ ἢ ἀλήθεια ἢ λέγουσα· Πέμψω ὑμῖν τὸν Παράκλητον, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας^a, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτό, οὐ γινώσκει αὐτό^b.

3. Ἀλλὰ καὶ πρὸς Ἀντίοχον ἄρχοντα, ὁ αὐτὸς τάδε φησὶν· « Ἀπερίεργος ὁ λόγος καὶ ὁ τρόπος τῆς εὐσεβείας, πίστει μόνῃ ἀλλ' οὐκ ἐρευνήσει γνωριζόμενος καὶ τιμώμενος· Θεὸς γὰρ καταλαμβανόμενος, οὐκ ἐστὶ Θεός. Εἰ γὰρ τοὺς ἀγγέλους

2, 5 Λόγῳ : υἱῷ Athan^{ed} || post δὲ add. καὶ Athan^{ed} || 6 ante Λόγου add. τοῦ Athan^{ed} || 7 ἢ om. Athan^{ed} || 12 post ἀλήθεια add. μαρτυρεῖ Athan^{ed} || 13 post ἀληθείας, add. ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, Athan^{ed}.

3, 3 ἐρευνήσει : ἐξερευνήσει Athan^{ed}.

La Trinité est uné et indivisible, chaque personne divine renvoyant aux deux autres

2. C'est en conformité avec ces paroles qu'on trouve Athanase le Grand, dans le traité *Contre les Ariens*¹, dire à son tour ceci : « La sainte et bienheureuse Trinité est indivisible et possède l'unité avec elle-même ; aussi, le Père étant cité, son Verbe est également là et aussi l'Esprit, qui est dans le Verbe. Mais si le Fils est nommé, le Père est dans le Fils, et l'Esprit n'existe pas en dehors du Verbe ; car unique est la grâce qui, issue du Père par le Fils, s'achève dans l'Esprit² ». Et encore : « Les vrais adorateurs adorent le Père mais dans l'Esprit et en vérité, confessant le Fils et, en lui, l'Esprit. En effet, l'Esprit est inséparable du Fils, comme est inséparable du Père le Fils, la Vérité elle-même ayant dit : *Je vous enverrai le Paraclet, l'Esprit de la vérité^a, que le monde ne peut recevoir car il ne le voit pas, il ne le connaît pas^{b 3}.* »

Incapacité de l'esprit humain à sonder le mystère trinitaire

3. Mais le même dit également ceci au gouverneur Antiochus : « La doctrine et la pratique de la piété ne sont pas objet d'investigation : c'est par la foi seule mais non point par la recherche qu'elles sont connues et honorées⁴ ; car un Dieu saisi [par l'intelligence] n'est pas Dieu. Si, en effet,

1. Nicéphore cite peut-être ce passage de mémoire, car il le rapporte à un traité *Contre les Ariens*, alors qu'il s'agit, en fait, d'un extrait de la 1^{re} Lettre à Sérapion (voir note suivante).

2. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion*, I, 14 (PG 26, 565 AB) [= Athan^{ed}].

3. *Ibid.*, I, 33 (PG 26, 608 AB).

4. Les deux participes se rapportent au double sujet ὁ λόγος καὶ ὁ τρόπος, mais ne nous semblent pas pouvoir avoir ὁ Θεός pour sujet implicite.

- 5 καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς – κτίσματα ὄντα – καταλαβεῖν οὐ
 δυνάμεθα, πόσω γε μᾶλλον αὐτῷ τῷ τούτων ποιητῇ καὶ
 δεσπότῃ || [f. 301] πρέπει [γὰρ] τῷ ὄντι εἶναι ἀκατάληπτον.
 Οὐκοῦν ἢ τῶν χριστιανῶν πίστις, καὶ ὁ τούτων τρισυπόστα-
 τος Θεὸς οὔτε εἷς ἐστὶ τὴν ὑπόστασιν ἀνθρωπόμορφος ὡς οἱ
 10 Ἑλλήνων παῖδες μυθεύονται, οὔτε πάλιν τρεῖς τινες θεοὶ
 ὥσπερ ἀλλήλων ἀπέχοντες· ἅπαγε τῆς ἑλληνικῆς μυθολογίας·
 ἀδιαίρετος γὰρ ἐν ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσιν ἢ τῆς μιᾶς οὐσίας
 θεότης. Πλὴν εἰδέναι χρὴ ὅτιπερ οὔτε ῥήμασιν ἢ ἐνθυμήμασι
 καταλαβεῖν, ἢ διηγήσασθαι τι τῆς Θεότητος νοῦς ἀνθρώπινος
 15 δύναται. Πάντες δὲ ὅσοι Θεὸν καταλαβέσθαι ἔσπευσαν, τὴν
 ἑαυτῶν σκιὰν κατεδίωξαν· καὶ ὅσοι περὶ οὐσίας Θεοῦ εἶπειν
 κατετόλμησαν, τὴν ἄβυσσον μετρήσαι τῇ ἑαυτῶν δρακί
 ἔσπευσαν· καὶ ὅσοι βαθῦναι ἐνόμισαν, εἰς πονηρὰς αἱρέσεις
 ἐτρέπησαν. Ὁ γὰρ Πατὴρ καὶ Θεὸς οὐχ ὡς ἐγὼ ὁ κτιστὸς
 20 ὑπάρχει πατὴρ γεννήσας κτιστὸν υἱόν· οὐδὲ ὁ Υἱὸς ὡς πᾶς
 σαρκικῶς γεννώμενος υἱὸς γεγέννηται· οὐδὲ τὸ Πνεῦμα τὸ
 ἅγιον ὡς τὸ τοῦ ἀνθρώπου πνεῦμα ὑπάρχει ἀνυπόστατον
 ἀλλ' ἄρρητον καὶ ἀνέκφραστον τὸ τῆς ἁγίας Τριάδος ὑπάρχει
 μυστήριον· καὶ μὴ εἶπης· Πῶς ; ὑπὲρ γὰρ τὸ πῶς ἐστὶ τοῦτο·
 25 μὴ δὲ εἶπης· Ποίῳ τρόπῳ ; ὑπὲρ γὰρ τρόπον ὁ θεῖος τρόπος·
 μὴ δὲ εἶπης· ποίῳ λόγῳ ; ὑπὲρ γὰρ λόγον ὁ θεῖος λόγος.
 Ἄλλὰ πίστευε εἰς Πατέρα, μὴ ἐρευνήσης δὲ τὸ πρᾶγμα·
 προσκύνει τὸν Υἱόν, μὴ πολυπραγμονῶν τὴν αὐτοῦ γέννησιν·
 ἀνύμνει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, μὴ ἐκζητῶν τὸ τῆς ἁγίας Τριά-
 30 δος μυστήριον. » Ἄλλά γε καὶ ἐν ἄλλοις αὐτοῦ λόγοις, ὁ

3, 5 καὶ : ἢ Athan^{ed} || 6 γε *om.* Athan^{ed} || 6-7 καὶ δεσπότῃ *om.* Athan^{ed} ||
 7 γὰρ *seclusi* || ὄντι *om.* Athan^{ed} || *post* ἀκατάληπτον *add.* Μυστήριον
 γὰρ γνωριζόμενον οὐδὲν ἐστὶ λοιπὸν θαυμαζόμενον Athan^{ed} || 8 τῶν *om.*
 Athan^{ed} || 13 ἢ : οὔτε Athan^{ed} || 14 τι Athan^{ed} : τις V || 16 *post* ὅσοι *add.* τι
 Athan^{ed} || 17 κατετόλμησαν : ἠβουλήθησαν Athan^{ed} || 19 ἐτρέπησαν :
 ἐνέπεσαν Athan^{ed} || 20 *post* γεννήσας *add.* ὡς ἐγὼ Athan^{ed} || 21 σαρκικῶς :
 σαρκικὸς Athan^{ed} || γεννώμ(εν)ος υἱὸς γεγέννητ(αι) : γεγέννηται υἱὸς
 Athan^{ed} || 22 ὑπάρχει ἀνυπόστατον : περίγραφτον Athan^{ed}.

nous ne pouvons saisir ni les anges ni nos âmes – des réalités créées –, combien plus à leur créateur et maître faut-il vraiment qu'appartienne la qualité d'incompréhensibilité ! Eh bien, c'est la foi des chrétiens, et leur Dieu trihypostatique n'est ni [un dieu] unique par l'hypostase, de forme humaine comme le mettent en fable les *enfants des Grecs*¹, ni à l'inverse trois dieux se tenant pour ainsi dire éloignés les uns des autres. Arrière l'affabulation grecque ! La divinité de la substance unique est en effet indivisible en les trois hypostases. Seulement il faut savoir que ni par des mots ni par des pensées un esprit humain ne peut ni saisir ni décrire quoi que ce soit de la Divinité. Mais tous ceux qui se sont efforcés de saisir Dieu ont couru après leur ombre ; et ceux qui ont osé parler de la substance de Dieu se sont efforcés de mesurer l'abîme avec leur propre main ; et ceux qui ont cru approfondir [ce sujet] se sont fourvoyés dans des hérésies funestes. Car celui qui est Père et Dieu n'est pas père comme moi qui suis créé, pour avoir engendré un fils créé ; et le Fils n'a pas été engendré comme n'importe quel fils engendré de façon charnelle ; et le saint Esprit n'est pas dépourvu d'hypostase² comme l'esprit de l'homme, mais le mystère de la sainte Trinité est indicible et inexprimable. Aussi, ne dis pas : Comment ? car cela excède le comment ; et ne dis pas : Sous quel mode ? car le mode divin excède [tout] mode ; et ne dis pas : Par quelle raison ? car la raison divine excède [toute] raison. Mais crois en le Père sans chercher à sonder la réalité ; adore le Fils sans faire des recherches indiscretes sur sa génération ; célèbre le saint Esprit sans enquêter sur le mystère de la sainte Trinité³. » Mais dans

1. L'expression οἱ Ἑλλήνων παῖδες pour désigner les Hellènes semble empruntée à GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 39, 7, SC 358, p. 160 (PG 36, 341 B).

2. Voir Appendice, n. c. 37.

3. PSEUDO-ATHANASE [auteur postérieur au VI^e s. d'après M. Richard], *Quaestiones ad Antiochum ducem*, 1 (PG 28, 597 D-600 B) [= Athan^{ad}].

αὐτὸς οὕτω προτρέπεται λέγων· « Τῆς ἀκαταλήπτου καὶ τρι-
 συποστάτου μιᾶς οὐσίας καὶ Θεότητος τὴν διαφορὰν μὴ
 περιεργάζου, οὐ γὰρ καταληπτὴ, ἀλλ' ἃ προσετάγη σοι,
 ταῦτα διανοοῦ^a, καὶ περαιτέρω μὴ ἐξέταζε· προσετάγη σοι δὲ
 35 τί πιστεύειν ; "Ὅτι ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγέννηται, καὶ τὸ
 Πνεῦμα ἐκπορεύεται. »

4. Καὶ ὁ ἐν θεολογίᾳ μέγας Γρηγόριος ἐκ τοῦ *Εἰς τὴν
 Πεντηκοστὴν* λόγου αὐτοῦ, οὕτω κατὰ ῥῆμα διεξιὼν λέγει·
 « Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν μὲν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται, οὔτε
 ἀρξάμενον, οὔτε παυσόμενον, ἀλλ' αἰεὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συντε-
 5 ταγμένον καὶ συνυπάρχον καὶ συναριθμούμενον· οὐδὲ γὰρ
 ἔπρεπεν ἐλλείπειν ποτὲ ἢ Πατρὶ Υἱὸν ἢ Πνεῦμα Υἱῷ· τῷ
 μεγίστῳ γὰρ ἂν ἦν ἄδοξος ἢ Θεότης, ὥσπερ ἐκ μεταμελείας
 ἐλθοῦσα εἰς συμπλήρωσιν τελειότητος. » Καὶ μετ' ὀλίγα· ||
 [f. 301v] « Δι' οὗ Πατὴρ γινώσκεται, καὶ Υἱὸς δοξάζεται,
 10 καὶ παρ' ὧν μόνων γινώσκεται », τουτέστι παρὰ Πατρὸς καὶ
 Υἱοῦ· οὕτω μὲν οὖν καὶ ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Πνεύματος γινώσκει-
 ται καὶ ὁ Υἱὸς δοξάζεται· γινώσκεται δὲ πάλιν τὸ Πνεῦμα
 παρὰ μόνων τούτων· τουτέστι παρὰ μόνου τοῦ Πατρὸς καὶ
 τοῦ Υἱοῦ· καὶ ἔστι μία σύνταξις τῆς ἁγίας Τριάδος ἧγουν
 15 ἔνωσις μία καὶ ἡ αὐτὴ λατρεία.

3, 34 *post* περαιτέρω *add.* τούτων Athan^{ed} || *post* δὲ *transp.* σοι Athan^{ed} || 35 ἐκ τοῦ π(ατ)ρ(ὸ)ς γεγέννηται V : γεννᾶται Athan^{ed}.

4, 5 καὶ συνυπάρχον V : τε Grég^{ed} || 6 *post* υἱὸν *transp.* π(ατ)ρὶ Grég^{ed}.

3. a Si 3, 22

1. Ps.-ATHANASE, *Contra Macedon.*, I, 14 (PG 28, 1313 B) [= Athan^{ed}].

d'autres traités encore, le même [Athanasie] exhorte ainsi en disant : « Ce qui distingue au sein de la substance et Divinité unique, insaisissable et trihypostatique, ne le scrute pas, car cela n'est pas saisissable ; mais *applique ton esprit à ce qui t'a été ordonné*^a sans rechercher davantage. Et qu'est-ce qu'il t'a été ordonné de croire ? Que le Fils a été engendré du Père, et que [de celui-ci] l'Esprit procède¹. »

Les relations intratrinitaires sont inconnaissables à l'esprit humain

4. Et Grégoire qui est grand en théologie, dans son discours *Pour la Pentecôte*, dit littéralement, dans la continuité de son exposé : « L'Esprit saint était toujours, il est et il sera : il n'a pas commencé, il ne cessera point, mais toujours il est uni au Père et au Fils, coexistant et compté avec eux. Il ne convenait pas, en effet, que jamais le Fils manquât au Père ou l'Esprit au Fils : ce serait le comble du déshonneur pour la Divinité d'être arrivée en quelque sorte par un changement à la plénitude de la perfection². » Et peu après : « C'est par lui que le Père est connu et que le Fils est glorifié, et il n'est connu que d'eux seuls³ », c'est-à-dire du Père et du Fils. Ainsi donc, le Père est connu par l'Esprit et [par celui-ci] le Fils est glorifié, mais inversement l'Esprit est connu de ceux-ci seulement, c'est-à-dire seulement du Père et du Fils, et ils forment *l'ensemble unique* de la sainte Trinité, c'est-à-dire une seule *union* et un même *objet d'adoration*⁴.

2. GRÉGOIRE DE NAZ., *Sur la Pentecôte* (Disc. 41), 9, SC 358, p. 334 [= Grég^{ed}] (PG 36, 441 B). Si l'Esprit n'existait pas éternellement avec le Père et le Fils, il devrait avoir été surajouté ensuite à cause d'un manque dans la nature divine, ce qui est inacceptable pour Grégoire.

3. *Ibid.*, 9, SC 358, p. 336 (PG 36, 441 C).

4. Les termes en italiques sont empruntés aussi à GRÉGOIRE DE NAZ. : 1^o μία σύνταξις et λατρεία : v. *Sur la Pentecôte* (Disc. 41), 9, SC 358, p. 336, l. 22 (PG 36, 441 C) ; 2^o ένωσις : v. *Sur les Lumières* (Disc. 39), 12, SC 358, p. 172, l. 22 (PG 36, 348 A).

Ὁ αὐτὸς δὲ ἐν τῷ *Εἰρηνικῷ* πρώτῳ λόγῳ αὐτοῦ περὶ τῆς τοιαύτης πραγματείας φησὶν· « Ἡ ἅγια Τριάς, ὅπως ἔχει πρὸς ἑαυτὴν τάξεως, ὑφ' ἑαυτῆς αὕτη μόνης γινώσκειται, σεπτὴ δὲ ἡμῖν ὁμοίως καὶ λατρευτὴ, καὶ μόνη τοῖς Ἁγίοις
 20 τῶν Ἁγίων ἐμβατεύουσα, τὴν δὲ κτίσιν πᾶσαν ἐκτὸς ἑῶσα ». Καὶ ἐν τῷ *Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος* λόγῳ αὐτοῦ τοιαῦτα λέγει· « τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται^a, τίς οὖν ἢ ἐκπόρευσις ; » καὶ πρὸς τὸν ἀντιλέγοντα, οὕτως τὴν ἐρώτησιν ποιεῖται· « Εἶπέ σὺ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ
 25 Πατρὸς, καὶ γὰρ τὴν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος, καὶ παραπληκτίσωμεν ἄμφω εἰς Θεοῦ μυστήρια παρακλύπτοντες· καὶ ταῦτα τίνες ; Οἱ μὴδὲ τὰ ἐν ποσὶν εἰδέναι δυνάμενοι, μὴδὲ ψάμμον θαλασσῶν καὶ σταγόνας ὑετοῦ καὶ ἡμέρας αἰῶνος ἐξαριθμεῖσθαι^b, μὴ ὅτι γε
 30 Θεοῦ βάθεσιν^c ἐμβατεύειν καὶ λόγον ὑπέχειν τῆς οὕτως ἀρρήτου καὶ ὑπὲρ λόγον φύσεως. »

Ἄλλὰ καὶ ἐν τῷ *Περὶ θεολογίας* λόγῳ αὐτοῦ, τάδε λέγων εὔρηται· « Ἀκούεις γέννησιν ; Τὸ πῶς μὴ περιεργάζου. Ἀκούεις τὸ Πνεῦμα τὸ προῖόν ἐκ τοῦ Πατρὸς ; Τὸ πῶς μὴ
 35 πολυπραγμόνει. Εἰ δὲ πολυπραγμονεῖς γέννησιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος πρόοδον, καὶ γὰρ σου πολυπραγμονῶ τὸ κράμα ψυχῆς τε καὶ σώματος. »

4, 17-18 ὅπως ἔχει πρὸς ἑαυτὴν V : πρὸς μὲν ἑαυτὴν ὅπως ἔχει Grég^{ed} ||
 18 ὑφ' ἑαυτῆς αὕτη μόνης γινώσκειται V : αὕτῃ μόνη γινωσκομένη Grég^{ed} ||
 26 παραπληκτίσωμεν V : παραπληκτίσομεν Grég^{ed} || 33 Τὸ V : ὅτι Grég^{ed} ||
 34 τὸ¹ om. Grég^{ed} || πῶς V : ὅπως Grég^{ed} || 35 post Υἱοῦ transp. γέννησιν Grég^{ed} || 36 σου : σοι V || 37 τε om. Grég^{ed}.

Le même [auteur], dans son premier discours *Sur la paix* consacré au même sujet, dit : « La sainte Trinité est seule à connaître par elle-même la manière dont elle se tient en ordre face à elle-même, mais [elle est] digne d'être honorée et adorée par nous de façon égale, étant la seule à pénétrer dans le Saint des Saints et laissant toute la création au dehors ¹ ». Et dans son discours *Sur le saint Esprit*, il s'exprime ainsi : « *L'Esprit saint qui procède du Père*^a, qu'est-ce donc que cette "procession" ² ? ». Et à son contradicteur il adresse la question suivante : « Dis-moi ce que c'est pour le Père que d'être inengendré et je t'expliquerai la génération du Fils ainsi que la "procession" de l'Esprit : alors délirons tous les deux en nous penchant sur les mystères de Dieu ! Et qui sommes-nous pour cela ? Nous ne pouvons même pas connaître ce qui est à nos pieds, ni *compter les grains de sable de la mer, les gouttes de la pluie et les jours de l'éternité*^b, encore bien moins pénétrer les *profondeurs de Dieu*^c et rendre raison de la Nature si ineffable qui dépasse tant notre raison ³. »

Mais également dans son discours *Sur la théologie*, on le trouve dire ceci : « Tu entends parler de génération ? Ne scrute pas le comment. Tu entends parler de l'Esprit procédant du Père ? Ne fais pas de recherches indiscretes sur le comment. Si tu fais des recherches indiscretes sur la génération du Fils et le procès de l'Esprit, à mon tour je fais des recherches indiscretes sur le mélange en toi de l'âme et du corps ⁴. »

1. GRÉGOIRE DE NAZ., *Sur la Paix I* (Disc. 6), 22, SC 405, p. 176 [= Grég^{ed}] (PG 35, 749 CD).

2. Voir GRÉGOIRE DE NAZ., *5^e Discours théologique* (Disc. 31), 8, SC 250, p. 290 [= Grég^{ed}] (PG 36, 141 B).

3. *Ibid.*, p. 290 ; PG 36, 141 B-C.

4. Voir GRÉGOIRE DE NAZ., *De dogmate et constitutione episcoporum* (Disc. 20), 11, SC 270, p. 78-80 [= Grég.Naz^{ed}] (PG 35, 1077 C).

5. Ταῦτα μὲν τοῦ Θεολόγου, ἀλλ' ὅμως εἰπώμεν καὶ ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς περὶ τούτων· ὅτι μὲν ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι, οἶδαμεν, τὸ δὲ πῶς, οὐχί, οἶδε μόνος ἐκεῖνος ὁ ἀκατάληπτος δημιουργός, ὁ τὰ διεστῶτα ἐνώσας εἰς ἓν· καὶ ὅτι
 5 μὲν ἀσώματος ἡ ψυχὴ καὶ ἄυλος, οἶδαμεν, || [f. 302] τουτέστιν ἠκούσαμεν [γάρ], τί δὲ τὸ εἶδος αὐτῆς καὶ ποταπὴ τὴν οὐσίαν ἐστίν, οὐκ ἴσμεν, ὅτι καὶ ἀνερμήνευτον τοῦτο μεμνήκε· πῶς γὰρ ἂν καὶ εἰδείη τις τὴν κατ' εἰκόνα κτισθεῖσαν τοῦ ἀπερινοήτου καὶ ἀκατάληπτου Θεοῦ ; Ἐὰν ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία
 10 κατελαμβάνετο, κατελαμβάνετο ἂν καὶ αὐτὸ τὸ τῆς εἰκόνας πρωτότυπον· εἰ δὲ τὸ πρωτότυπον ἀκατάληπτον, ἀκατάληπτος ἐξ ἀνάγκης καὶ ἡ τοῦ πρωτοτύπου εἰκὼν. Ἐνθεν τοι καὶ πολλὰ μὲν ἐφιλοσοφήθη περὶ αὐτῆς, οὐδεὶς δὲ τὴν ταύτης οὐσίαν ἠδυνήθη καταλαβέσθαι ποτέ, κατ' εἰκόνα κτισθεῖσαν
 15 ὡς εἴρηται τοῦ ἀκατάληπτου καὶ ἀπερινοήτου Θεοῦ. Εἰ γὰρ τὸ κτίσμα ἀνεξερεύνητον καὶ ἀνεκδιήγητον καθ' ἡμᾶς ὄν, τίς λοιπὸν τὴν ἀκατάληπτον καὶ ἀνεξιχνίαστον, ἀναρχόν τε καὶ ὑπέρχρονον οὐσίαν τῆς μιᾶς τρισυποστάτου Θεότητος, ὁποῖος ἄρα καὶ εἶη τῶν γηγενῶν, τολμήσειεν ἂν περιεργάσασθαι καὶ
 20 πολυπραγμονῆσαι τὴν ἀπασῶν τῶν νοερῶν ὑπερτάτην δυνάμεων ἄγνωστον οὔσαν καὶ ἀκατάληπτον ;

5, 2-3 τῷ σώματι *scripsi* : τὸ σῶμα V || 6 γὰρ *seclusi* || 11-12 ἀκατάληπτος *scripsi* : ἀκατάληπτον V || 20 ὑπερτάτην *scripsi* : ὑπερτάτων V.

1. Voir GRÉGOIRE DE NAZ., 2^e Discours théologique (Disc. 28), 22, SC 250, p. 146 (PG 36, 56 A). Voir Appendice, n. c. 38.

2. Voir GALIEN, *De foetuum formatione libellus*, 6, éd. C. G. Kühn, t. IV, p. 699-700.

Si l'âme est en soi inconnaissable, Dieu, son modèle, est a fortiori incompréhensible

5. Tels sont les propos du Théologien, mais cependant parlons à partir de notre propre fonds sur ces questions. Que l'âme est unie au corps nous le savons, mais de quelle manière, nous l'ignorons¹. Il est seul à le savoir, Lui, le Créateur incompréhensible, qui a uni en une unique [réalité] les [éléments] séparés. Et que l'âme est incorporelle et immatérielle, nous le savons, c'est-à-dire que nous l'avons entendu dire, mais quelle est sa forme et de quelle sorte elle est par la substance, nous ne le savons pas car cela aussi est demeuré inexplicable². Comment, en effet, pourrait-on même connaître [l'âme] qui a été créée à l'image du Dieu inconcevable et incompréhensible ? Si la substance de l'âme était compréhensible, le prototype même de l'image serait lui aussi compréhensible. Mais si le prototype est incompréhensible, l'image du prototype est aussi, nécessairement, incompréhensible. De là vient que bien des recherches philosophiques ont été menées au sujet de l'âme ; mais nul n'a jamais été capable de comprendre sa substance – qui est créée, comme il est dit, à l'image du Dieu incompréhensible et inconcevable. Si effectivement la créature est pour nous une réalité qui ne peut faire l'objet d'une recherche approfondie ni être exposée en détail, qui donc, quel que fût son rang parmi les mortels, oserait scruter la substance insaisissable, indiscernable, sans principe et supratemporelle de la Divinité unique en trois hypostases et faire des recherches indiscretes sur elle, la plus haute³ entre toutes les puissances spirituelles⁴, alors qu'elle est inconnaissable et incompréhensible ?

3. On se satisferait davantage de *ὑπερτέραν* en lieu et place de *ὑπερτάτην*.

4. Il est surprenant que Blemmydès semble ici compter Dieu dans le domaine des puissances spirituelles, oubliant la distance ontologique entre créé et increé soulignée par les Pères du iv^e siècle. Voir Appendice, n. c. 39.

6. Ἀλλὰ τοῦτο δεῖ πιστεύειν ἡμᾶς, ἀφ' ὧν ἄνωθεν ἠκούσαμεν· τὸ δὲ πῶς, αὐτῷ τῷ Κυρίῳ καταλείψομεν· οὐδὲ γὰρ τι πλέον νοῆσαι παρ' αὐτοῦ συγχωρούμεθα, ἵνα μὴ τοιοῦτόν τι πάθωμεν ὅποιον ὁ πεσὼν Ἐωσφόρος^a. τὴν γὰρ δοθεῖσαν
 5 αὐτῷ παρὰ Κυρίου λαμπρότητα μὴ δυνηθεὶς ἐνεγκεῖν ἅτε τυγχάνουσαν ἄπλετον, ἀνετράπη τὲ παραχρῆμα, καὶ πτώμα κατὰ γῆς ἐξαίσιον ἔπεσεν^b. Ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ τῆς ἀληθείας ἐκτραπέντες καὶ τοῦ Θεοῦ μακρυνθέντες, οἵτινες καὶ γεννήτορες τῶν αἱρέσεων γεγονότες, τὰ αὐτὰ πεπόνθησιν τῷ τῆς
 10 κακίας ἐφευρετῆ^c· καὶ πῶς, ἄκουε· ὅτι ὁ μὲν Ἄρειος <καὶ ὁ> Νεστόριος τὸν τε τῆς θεολογίας καὶ <τὸν> τῆς οἰκονομίας διαιροῦνται Λόγον, Σαβέλλιος δὲ καὶ Εὐτυχῆς ἀπεναντίας τούτων συγχέουσιν. Ἄρειος γὰρ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖ, ἀλλὰ τὴν Μονάδα ἀρνεῖται καὶ οὐ λέγει ὁμοούσιον τὴν
 15 ἁγίαν Τριάδα καὶ διήρει ταύτην, οὐ κατὰ τὰς ὑποστάσεις μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν δόξαν· ὁ δὲ Σαβέλλιος τὴν Μονάδα ὁμολογεῖ, ἀλλὰ τὴν Τριάδα ἀρνεῖται· τὸν γὰρ αὐτὸν λέγει καὶ Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ ὁμοούσιον εἶναι τὴν ἁγίαν Τριάδα
 20 ἐδίδασκε, τουτέστι μίαν ὑπόστασιν, ἓνα λέγων τὸν Θεόν, || [f. 302v] καὶ τὸν αὐτὸν μὲν ὡς Πατέρα φανῆναι, ἄλλοτε δὲ ὡς Υἱόν, καὶ αὖθις ὡς Πνεῦμα μεταμειδόμενόν τε καὶ ἀλλοιούμενον, καὶ πρὸς τοὺς καιροὺς καὶ τὰς χρείας μεθαρμο-

6, 10 καὶ ὁ *addidi* || *in mg* αἰρετικοὶ ἄρειος σαβέλλιος νεστόριος ||
 11 τὸν *addidi* || 20 λέγων *scripsi* : λέγον V.

6. a Is 14, 12 b Is 14, 12 c Rm 1, 30

1. Ce passage biblique, Is 14, 12, a toujours été interprété par la tradition des Pères comme décrivant la chute primordiale de Satan.

Ceux qui ont voulu sonder le mystère divin ont sombré dans l'hérésie

6. Pourtant, nous devons croire en ce [mode d'être trinitaire] à partir de ce que nous avons entendu d'En haut ; quant à la manière [dont il existe], nous la laisserons au Seigneur lui-même. Il ne consent pas, en effet, à ce que nous en sachions davantage, pour que nous ne subissions pas un sort comparable à celui du *Porte-lumière, qui a déchu*^{a 1} : n'ayant pu, en effet, porter la splendeur qui lui avait été donnée par le Seigneur, parce qu'elle était immense, il fut renversé sur le champ et *fit* une terrible *chute sur terre*^b. De la même manière, ceux également qui se sont détournés² de la vérité et éloignés de Dieu – tous ceux qui ont enfanté les hérésies – ont subi le même sort que l'*inventeur de la malice*^c. Écoute de quelle façon : d'un côté, Arius et Nestorius divisent le Verbe de la théologie et [celui] de l'économie ; de l'autre, Sabellius et Eutychès, en s'opposant aux premiers, confondent [les deux]. Arius, en effet, confesse les trois hypostases mais nie la Monade ; il dit que la sainte Trinité n'est pas consubstantielle, et il la divisait non seulement selon les hypostases mais aussi selon la substance, la puissance et la gloire, tandis que Sabellius confesse la Monade mais nie la Trinité : il dit en effet que le Père, le Fils et le saint Esprit sont un même [sujet], et il enseignait que la sainte Trinité est consubstantielle, c'est-à-dire [qu'elle est] une unique hypostase : il disait que Dieu est unique et que le même [Dieu] d'une part s'est manifesté comme Père et à un autre moment comme Fils et de nouveau comme Esprit, en se transformant, en changeant et en s'accommodant aux moments et aux nécessités, et que c'est ce tout qu'est la

2. On note ici le lien étymologique qui unit les deux verbes ἀνατρέπομαι (« être renversé ») et ἐκτρέπομαι (« se détourner ») utilisés par Blemmydès, pour souligner la corrélation qui existe entre la démarche des hérésiarques et la chute de Satan.

ζόμενον, καὶ τὸ ὅλον φαντασίᾳ τὴν ἁγίαν Τριάδα καὶ οὐκ
25 ἄληθείᾳ, καὶ εἰς ἓν τὰ τρία πρόσωπα συναιρῶν.

7. Ἡ δὲ Ἐκκλησία καὶ Μονάδα ὁμολογεῖ καὶ Τριάδα
κηρύττει· ἓνα μὲν οὖν φαμέν εἶναι τὸν Θεὸν ἡγουν μίαν Θεό-
τητα διὰ τὸ ταυτὸν τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῆς
δόξης· τρία δὲ πρόσωπα ἀριθμοῦμεν, ὑφεστῶτα δηλαδὴ καὶ
5 οὐκ ἐπινοία μόνη νοούμενα, ναὶ μὴν καὶ Τριάδα ὁμοούσιον
ὀρθοδόξως ὁμολογοῦμεν· Τριάδα μὲν γὰρ δοξάζομεν καὶ
ὑμνοῦμεν κατὰ τὰς ὑποστάσεις, ὁμοούσιον δὲ ταύτην καὶ
λέγομεν καὶ πιστεύομεν, μὴ δὲ μίαν ἐν τοῖς τρισὶν εἰδότες
διαφορὰν ἢ μόνον ἐν τῷ Πατρὶ, τὴν ἀγεννησίαν· ἐν τῷ Υἱῷ,
10 τὴν γέννησιν· καὶ ἐν τῷ Πνεύματι, τὴν ἐκπόρευσιν.

8. Ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος, Νεστόριος
μὲν τὴν φυσικὴν διαφορὰν λέγει, ἀλλὰ τὴν ἔνωσιν οὐχ' ὁμολο-

7, 5 νοούμενα *ut videtur*.

8, 1 *in mg* μακεδόνιος παῦλος θεόδωρος μάνης εὐτυχῆς διόσκορος
ἀπολινάριος ὠριγένης.

1. Voir ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, 62, 1-2, éd. K. Holl, t. II, p. 389-391.

2. Le terme ἐπινοία ou κατ' ἐπίνοιαν désigne classiquement le processus par lequel l'esprit humain s'introduit dans les profondeurs secrètes d'une réalité quelconque : l'esprit décompose cette réalité en éléments distincts

sainte Trinité, de façon illusoire et non pas en vérité, et il réunissait en une seule les trois personnes ¹.

Confession orthodoxe de la doctrine trinitaire

7. L'Église, quant à elle, à la fois confesse la Monade et proclame la Trinité : nous disons que Dieu est un, c'est-à-dire une Divinité unique par l'identité de substance, de puissance et de gloire, mais nous dénombrons trois personnes, c'est-à-dire subsistantes et non pas conçues seulement en pensée ², et nous confessons aussi de façon orthodoxe une Trinité consubstantielle. En effet, nous glorifions et louons une Trinité selon les hypostases, mais nous la disons et la croyons consubstantielle, sans connaître aucune différence entre les trois si ce n'est seulement, dans le Père la non-génération, dans le Fils la génération, et dans l'Esprit la procession ³.

Premier aperçu des grandes hérésies christologiques

8. De façon analogue, pour ce qui a trait à l'un de la sainte Trinité ⁴, d'un côté Nestorius parle de différence

qu'il étudie l'un après l'autre : v. JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica*, 65, éd. B. Kotter, p. 135, l. 84-97 (PG 94, 660) ; *Expositio fidei*, I, 8, éd. B. Kotter, p. 28, l. 224 (PG 94, 828). Nicéphore entend souligner la pleine réalité des personnes divines dans la Trinité.

3. Voir GRÉGOIRE DE NAZ., 5^e Discours théologique (Disc. 31), 9, SC 250, p. 292 (PG 36, 141 D-144 A).

4. L'expression « L'un de la sainte Trinité », utilisée à propos du Christ, est issue de l'hymne du 5^e Concile œcuménique (553) (anath. 4 et 10) et se trouve dans l'hymne « ὁ Μονογενής » de la Liturgie byzantine, attribuée à Justinien. Après avoir évoqué les hérésies trinitaires, Nicéphore passe aux hérésies christologiques.

γεῖ, οὐδὲ λέγει ταύτην καθ' ὑπόστασιν γεγονέναι· ὁ δὲ Εὐτυ-
 χῆς καὶ Διόσκορος τὴν μὲν ἔνωσιν ὁμολογοῦσι, τὴν δὲ κατ' οὐ-
 5 σίαν διαφορὰν ἀρνοῦνται καὶ σύγχυσιν τῶν φύσεων εἰσά-
 γουσι, λέγοντες [γὰρ] τοσοῦτον ἐνοῦσθαι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ
 τῷ ἐκ τῆς Θεοτόκου γεννηθέντι ὡς μίαν φύσιν τὰς δύο μετὰ
 τὴν ἔνωσιν ἀποτελεσθῆναι, ἀντεῦθεν σύγχυσιν καὶ φύσιν
 τῶν δύο φύσεων ἀσεβῶς δογματίζοντες ὡς συνάγεσθαι οὕτως
 10 συμπάσχειν καὶ τὴν Θεότητα τῇ προσληφθείσῃ σαρκί· εἰς
 τοῦτο δὲ τὸ ἄτοπον ἐκεῖνοι ἐπέπεσον τῷ Νεστορίῳ τάχα
 ἐναντιούμενοι λέγοντι τὸν μὲν Χριστόν, ψιλὸν ἄνθρωπον, τὸν
 δὲ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἠνῶσθαι κατὰ σχέσιν αὐτῷ.

9. Ἡ δὲ Ἐκκλησία καὶ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν διὰ τὸ
 ἀδιαίρετον καὶ τὴν κατ' οὐσίαν διαφορὰν διὰ τὸ ἀσύγχυτον
 πρεσβεύει. Ἐνωθῆναι μὲν καθ' ὑπόστασιν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ
 τῷ προσλήμματι ἀδιαίρετως πιστεύομεν, ὡς καὶ κρᾶσιν
 5 παράδοξον λογιζέσθαι τὴν ἔνωσιν διὰ τὸ ἀχώριστον φρονοῦ-
 μεν· ἀσυγχύτους δὲ καὶ ἀφύρτους μένειν τὰς φύσεις δοξά-
 ζομεν καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν, ἑκατέρας τηρούσης τὰ φυσικὰ
 ἰδιώματα.

8, 6 λέγοντες *scripsi* : λέγοντας V || γὰρ *seclusi* || ἐνοῦσθαι *scripsi* :
 ἐνῶσθαι V || 9 δογματίζοντες *scripsi* : δογματίζοντας V.

1. L'expression est héritée de la christologie de CYRILLE D'ALEX. : voir
Contre Nestorius, I (PG 76, 16 C.40 B) ; II (PG 76, 84 D) ; III (PG 76,

naturelle, mais il ne confesse pas l'union [des natures] et ne dit pas que celle-ci s'est produite selon l'hypostase ; de l'autre côté Eutychès et Dioscore confessent l'union [des natures] mais ils nient la différence de substance, et introduisent la confusion des natures en disant que le Fils de Dieu a été tellement uni à celui qui était né de la Mère de Dieu que les deux natures sont devenues une seule après l'union, et à partir de là ils professent de façon impie une confusion et un mélange des deux natures, jusqu'à en conclure que même la divinité aurait souffert avec la chair assumée ; mais c'est dans cette absurdité qu'ils sont tombés sous prétexte de s'opposer à Nestorius qui disait que le Christ était un simple homme et que le Fils de Dieu s'était uni à lui par relation.

Exposé de la doctrine christologique orthodoxe

9. L'Église, quant à elle, soutient aussi bien l'*union selon l'hypostase*¹ à cause du caractère indivisible [de celle-ci], que la différence selon la substance à cause du caractère inconfusable [des natures]. Que le Fils de Dieu a été indivisiblement uni selon l'hypostase à ce qu'il assumait, nous le croyons, de même que nous pensons que l'union est concevable comme un mélange paradoxal à cause du caractère inséparable [des natures] ; et nous pensons d'autre part que les natures demeurent sans confusion et sans mélange [entre elles] même après leur union, du fait que chacune d'elles garde ses propriétés naturelles.

157 A), *Or. ad Arcadium et Marinam* [CPG 5219] (PG 76, 1248 D) ; elle fut adoptée par le 5^e Concile œcuménique (553), qui entérine l'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν des deux natures divine et humaine en Christ (ACO, t. IV, 1, p. 242).

10. Ἄλλ' οὐαὶ ταῖς μεθοδίαις τοῦ νοητοῦ σκότους^a καὶ τοῖς αὐτῶ πειθομένοις. Πῶς οἱ μὲν τῶν αίρετικῶν, ἤγουν ὁ Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς καὶ Μομψουεστίας <ὁ> Θεόδωρος, ψιλὸν ἄνθρωπον || [f. 303] τὸν Χριστὸν εἶναι ἔλεγον· οἱ δέ, Μά-
 5 νης καὶ οἱ σὺν αὐτῶ, Θεὸν μόνον κατὰ φαντασίαν ὑποδυόμενον τὸ ἀνθρώπινον· οἱ δέ, Νεστόριος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, Θεὸν ὁμολογοῦντες καὶ ἄνθρωπον, τὰς δύο φύσεις οὐ συνῆγον εἰς μίαν ὑπόστασιν, ἄλλ' ὥσπερ φύσεις δύο, οὕτω καὶ δύο ὑποστάσεις καὶ δύο υἱοὺς ἔλεγον· οἱ δέ, ὁ τε Εὐτυχῆς καὶ
 10 Διόσκορος, συνδραμεῖν εἰς μίαν ὑπόστασιν τὰς δύο φύσεις δοξάζοντες, καὶ αὐτὰς τὰς φύσεις φερθῆναι καὶ συγχυθῆναι εἰς ἑαυτὰς ἐδογματίζον· καὶ μίαν φύσιν ἐξηλλαγμένην δι' ἀμφοτέρων τῶν φύσεων ἀπεφήναντο, καὶ οὕτω μήτε τῶ Θεῶ καὶ Πατρὶ μήτε ἡμῖν ὁμοούσιον λέγοντες τὸν Κύριον· Ἀπολι-
 15 νάριος δὲ « ἑτέρας παραφροσύνης ἠγήσατο· τῶν γὰρ ἀρειανῶν ἄψυχον παντάπασι λεγόντων τὴν τοῦ Κυρίου σάρκα », ὡσαύτως καὶ ὁ Ὁριγένης μὴ ἔμψυχον ἀνειληφέναι σάρκα τὸν Κύριον ὡς τῆς Θεότητος ἀρκούσης ἀντὶ ψυχῆς, αὐτὸς « ὁ Ἀπολινάριος ἔφη ὅτι σάρκα μὲν ἔμψυχωμένην ἀνέλαβεν ὁ
 20 Κύριος, νοῦν δὲ τὸν ἡμέτερον οὐ προσήκατο, μηδὲ γὰρ δεηθῆναι νοὸς ἀνθρώπινου ἐκείνην τὴν σάρκα ἡγεμονευομένην παρὰ τοῦ αὐτῆν ἐνδεδυκότος Θεοῦ Λόγου ». Καὶ ὁ μὲν Μακεδόνιος,

10, 1 τοῖς *ut videtur* || 3 ὁ *addidi* || 15 παραφροσύνης : ματαιοφροσύνης Théod^{ed} || 16 ἄψυχον παντάπασι : παντάπασιν ἄψυχον Théod^{ed} || 19 *post* ἔμψυχωμένην *add.* ψυχῆ ζωτικῆ Théod^{ed} || 21 παρὰ : ὑπὸ Théod^{ed}.

10. a Cf. Ep 6, 11-12

1. Voir THÉODORE DE RAÏTHOU, *Proparaskeuè*, éd. F. Diekamp, p. 187, l. 14-15, qui utilise l'expression ψιλὸν ἄνθρωπον pour présenter la christologie de Paul de Samosate.

Présentation des principales hérésies christologiques. Le nestorianisme

10. Mais malheur aux manœuvres des ténèbres spirituelles^a et à ceux qui leur sont dociles ! Comment, parmi les hérétiques, les uns, c'est-à-dire Paul de Samosate et Théodore de Mopsueste disaient que le Christ était un *simple homme*¹, et les autres, Mani et ses acolytes, le disaient Dieu seulement, ayant revêtu l'humanité de façon illusoire² ! D'autres encore, Nestorius et ses disciples, en [le] confessant Dieu et homme ne réunissaient pas les deux natures dans une unique hypostase, mais à l'instar de deux natures, ils parlaient également de deux hypostases et de deux fils. D'autres encore, Eutychès et Dioscore, pensant que les deux natures ont convergé en une seule hypostase, professaient que ces natures étaient mélangées et confondues ensemble, et déclaraient une seule nature, complètement changée par les deux natures à la fois, disant ainsi que le Seigneur n'était consubstantiel ni à Dieu le Père, ni à nous. Quant à Apollinaire, « il a été l'initiateur d'une autre folie : en effet, les ariens ayant dit que la chair du Seigneur était absolument sans âme³ », de même qu'Origène [affirmait] également que ce n'était pas une chair animée que le Seigneur avait prise sur lui parce que la divinité tenait lieu d'âme, « Apollinaire, pour sa part, a dit que le Seigneur a bien pris sur lui une chair animée⁴ mais qu'il n'a pas pris notre intellect, et qu'en effet cette chair dirigée par le Dieu Verbe qui l'avait revêtue n'avait pas besoin d'un intellect humain »⁵. Quant à

2. Voir *ibid.*, p. 187, l. 2, qui utilise le terme *φαντασία* pour la christologie de Mani.

3. THÉODORE DE RAÏTHOU, *Proparaskeuè*, *op. cit.*, p. 187, l. 25 – p. 188, l. 2 [= Théod^{ed}].

4. Voir Appendice, n. c. 40.

5. THÉODORE DE RAÏTHOU, *Proparaskeuè*, p. 188, l. 2-5 [= Théod^{ed}].

οὐ μόνον οὐσίας ἐτέρας ἔλεγε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον παρὰ τὸν
 Θεὸν καὶ Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, ἀλλὰ καὶ κτίσμα καὶ δοῦλον
 25 ἐκάλει αὐτὸ τοῦ Θεοῦ· ὁ δέ γε Νεστόριος τῷ Μακεδονίῳ
 δῆθεν ἐναντιούμενος ὡς ὁ Σαβέλλιος τῷ Ἀρείῳ, καὶ πρὸς τὴν
 δόξαν ταύτην ἀντιφερόμενος κακῶς τὸ κακὸν ἰᾶτο, ὃς τοιάσδε
 βλασφημίας ἀφόβῳ ψυχῇ κατὰ τῆς ὁμοουσίου καὶ ἀχωρίστου
 μιᾶς Θεότητος ἀτημελῶς ἔλεγε· τὸν Υἱὸν σμικρύνων καὶ
 30 ἀλλότριον οἶετο τῆς θείας οὐσίας· τῷ δὲ ἁγίῳ Πνεύματι τὰ
 θεῖα προσνέμων, οὕτω φησὶ « Τοῦτο δὴ τὸ τηλικαύτην τῷ
 Χριστῷ χαρισάμενον δόξαν, τὸ δαίμοσιν αὐτὸν φοβερόν ἐργα-
 σάμενον^b, τὸ τὴν ἀνάληψιν αὐτῷ τὴν εἰς οὐρανοὺς χαρισάμε-
 νον » καὶ « ὡς περὶ τίνος τῶν καθ' ἡμᾶς ἀνθρώπου κοινοῦ τὰ
 35 τοιάδε πεφλυαρηκότος », κατὰ γοῦν τῆς αἵρέσεως ταύτης
 ἀγωνιζόμενος ὁ τῆς εὐσεβείας κῆρυξ θεῖος Κύριλλος καὶ σπου-
 δάζων δεῖξαι ὡς οὐκ ἀλλότριον ἦν τῆς οὐσίας τοῦ Μονογενοῦς
 τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐδὲ δεσπότης τοῦ Χριστοῦ ὡς ὁ παρά-
 φρων ἐβλασφήμει Νεστόριος, ἀλλ' ἰσότιμος τούτῳ, καὶ ἐν
 40 πολλοῖς τῶν αὐτοῦ λόγων τοῦτον τὸν σκοπὸν ἔχων, ποτὲ μὲν
 λέγει· « προχεῖται || [f. 303v] <παρὰ> τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα
 ὡσπερ <καὶ> ἐκ τοῦ Πατρός », ποτὲ δὲ « πηγάζεται ἐκ τοῦ

10, 30 τῷ δὲ ἁγίῳ Πνεύματι : τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα V || 41 παρὰ *addidi ex*
Cyr^{ed} || 42 ὡσπερ : καθάπερ ἀμέλει *Cyr^{ed}* || καὶ *addidi ex Cyr^{ed}* || *ante*
 Πατρός *add.* Θεοῦ καὶ *Cyr^{ed}*.

10. b Cf. Mt 12, 28

1. CYRILLE D'ALEX., *Apologie contre Théodoret*, 9, *ACO*, t. I, 1, 6, p. 134, l. 19-20 (où Cyrille cite précisément ces deux lignes de Nestorius) ; NESTORIUS, *Hom.* 16, éd. F. Loofs, p. 293, l. 17-18, et 294, l. 2-3 (la citation de Cyrille est très proche de ce fragment de Nestorius). Dans cette homélie, qui vise apparemment des pneumatomaques, Nestorius suggère une assistance divine de l'Esprit auprès du Christ et paraît s'appuyer sur le *Traité du Saint-Esprit* de Basile de Césarée.

Macédonius, non seulement il disait que l'Esprit saint, en comparaison de Dieu le Père et du Fils, était d'une autre substance, mais il l'appelait « créature et serviteur de Dieu », tandis que Nestorius, soi-disant opposé à Macédonius comme Sabellius à Arius, et dressé contre cette doctrine, guérissait le mal par le mal : d'une âme téméraire, il disait inconsidérément de tels blasphèmes contre l'unique Divinité consubstantielle et indivisible : diminuant le Fils, il le croyait même étranger à la substance divine. Attribuant à l'Esprit saint les [actes] divins, il dit ainsi : « Cet [Esprit est] celui qui a donné au Christ une si grande gloire, qui l'a rendu redoutable aux démons^b et qui l'a gratifié de l'ascension dans les cieux »¹ et « parce qu'il avait débité de telles inepties [sur le Christ] comme sur un homme partageant notre état² », c'est bien en luttant contre cette hérésie que Cyrille, le divin héraut de la piété, s'efforça de montrer que l'Esprit saint n'était pas étranger à la substance du [Fils] unique engendré et qu'il n'était pas non plus maître du Christ – selon le blasphème de l'insensé Nestorius³ –, mais de même rang que lui ; et gardant cette visée dans nombre de ses discours, il dit tantôt : « L'Esprit est répandu [d'après] du Fils de même qu'à partir du Père⁴ », tantôt :

2. CYRILLE D'ALEX., *Apologie contre Théodoret*, 9, ACO, t. I, 1, 6, p. 134, l. 21. Voir Appendice, n. c. 41.

3. Nous n'avons pas retrouvé, dans les fragments conservés de Nestorius, ni chez Cyrille d'Alex. citant Nestorius, l'expression « δεσπότης Χριστοῦ » appliquée à l'Esprit saint. Il est probable qu'elle émane d'un recueil byzantin recensant les grandes hérésies dogmatiques.

4. CYRILLE D'ALEX., *3^e Lettre à Nestorius*, 10 (ACO, t. I, 1, 1, p. 39, l. 22-23) [= Cyr^{ed}]. Texte invoqué par J. BEKKOS dans ses *Epigraphae*, PG 141, 616 C. Voir aussi CYRILLE D'ALEX., *Dialogues sur la Trinité*, VI, 594 d (SC 246, p. 32), où l'on trouve pour l'Esprit une expression proche : « προχεόμενον δὲ ὡσπερ ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ (répandu pour ainsi dire du Père par le Fils) ».

Υίου », ποτὲ δὲ « χορηγεῖται ἐκ τοῦ Υἱοῦ »· ἄλλοτε, « ἴδιον τοῦ Υἱοῦ »· ταῦτα δὲ πρὸς ἓνα καὶ μόνον σκοπὸν τείνουσι
 45 τόδε, ὅτι οὐκ ἀλλότριόν ἐστι τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ προχεῖται ἐξ αὐτοῦ οὐχ ὡς κατὰ μέθεξιν ἔχοντος τοῦτο ἐν ἑαυτῷ, καθάπερ καὶ οἱ δίκαιοι πάντες, ἀλλ' ὡς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων τοῦ Πατρὸς μὲν τῆς αἰτίας ἐξημμένον, ἔχοντος δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν ἑαυτῷ — ἐπειδὴ ἐν τῷ Υἱῷ
 50 ἀναπαύεται καὶ μένει, καθὼς διδάσκουσιν οἱ ἅγιοι. Προχεῖται δὲ οὐχ ἢ οὐσία τοῦ Πνεύματος ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἀλλὰ τὰ τοῦ Πνεύματος χαρίσματα· « Θεὸς γὰρ οὐκ ἐκχεῖται, ὡς φησὶν ὁ θεῖος Χρυσόστομος, ἀλλ' ἢ δωρεὰ τοῦ Πνεύματος. »

II. Ἐντεῦθεν οὖν κατὰ τῶν « πικρῶν τούτων τῆς Θεότητος λογιστῶν », ὁ ἐν θεολογίᾳ μέγας Γρηγόριος εἰς τὸ Χριστὸς γεννᾶται οὕτως διεξιὼν λέγει· « Οἷα πάσχει καὶ νῦν ὁ

1. Nous n'avons trouvé chez Cyrille aucune référence approchante qui désignerait le Fils comme source de l'Esprit. Voir Appendice, n. c. 42.

2. Voir CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 33 (PG 75, 573 C) où l'Esprit est dit παρ' αὐτοῦ [τοῦ Υἱοῦ] χορηγούμενον ; *In Ioannis Evangelium*, X, 2, 910 d, éd. P. E. Pusey, vol. 2, p. 610.

3. Voir CYRILLE D'ALEX., *Dialogues sur la Trinité*, VII, 657 c, SC 246, p. 218 ; *Contre Julien*, I, 27, SC 322, p. 160 (PG 73, 533 B).

4. Cf CYRILLE D'ALEX., *Lettre 39* (à Jean d'Antioche), *ACO*, t. I, 1, 4, p. 19, l. 24-26 (181 A).

5. L'expression « τοῦ Πατρὸς τῆς αἰτίας ἐξημμένον » s'inspire directement du Ps.-BASILE [= Grégoire de Nysse] : « τὸ ἅγιον Πνεῦμα [...] τῆς δὲ τοῦ Πατρὸς αἰτίας ἐξημμένον ἔχει τὸ εἶναι, ὅθεν καὶ ἐκπορεύεται (le saint

« Il tire sa source du Fils ¹ », tantôt encore : « Il est fourni à partir du Fils ² », d'autres fois : « Il est propre au Fils ³ ». Ces [expressions] tendent vers ce seul et unique but : [montrer] que l'Esprit saint n'est pas étranger à la substance du Fils ⁴ et qu'il est répandu à partir de lui, non pas comme si [celui-ci] le possédait en lui-même par participation comme il en est pour tous les justes, mais en tant que, depuis avant tous les siècles, le Fils [le] possède en lui-même attaché au Père [comme à] sa cause ⁵ – puisque c'est dans le Fils qu'il repose et demeure, comme l'enseignent les saints ⁶. Or, [ce qui] est répandu à partir du Fils, ce n'est pas la substance de l'Esprit mais les dons spirituels de l'Esprit, car, comme le dit le divin Chrysostome, « Dieu ne se déverse pas mais c'est la donation de l'Esprit ⁷ ».

Le christianisme, juste milieu entre polythéisme et judaïsme

11. A partir de là, c'est donc contre ces « acerbes calculateurs de la Divinité ⁸ » que Grégoire, qui est grand en théologie, en suivant le fil de son exposé dans son [discours] *Le Christ naît*, parle ainsi : « Que subit le Verbe encore mainte-

Esprit [...] possède d'autre part l'être en tant qu'il est attaché à sa cause – le Père – dont il procède) » (*Lettre 38, 4, 23-26*, éd. Y. Courtonne, t. I, p. 85).

6. Sur le thème – d'origine biblique (Is 11, 2) – du repos de l'Esprit sur le Fils, voir CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Comm. in Isaiam*, II, 1 (PG 70, 313 C) ; DIDYME, *De Trinitate*, 31 (PG 39, 425 A) ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II (PL 66, 203 B) ; JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, 1, 8, éd. B. Kotter, p. 25.

7. Ps.-JEAN CHRYSOSTOME [= Sévérien de Gabala], *De Spiritu sancto* [CPG 4188], 11 (PG 52, 826, l. 69) : « Θεότης οὐκ ἐκχεῖται, ἀλλ' ἡ δωρεά ». Sévérien souligne que dans le déversement de l'Esprit, c'est la grâce de l'Esprit divin qui se répand, et non pas la personne de l'Esprit.

8. GRÉGOIRE DE NAZ., *In theophania* (Disc. 38), 14, SC 358, p. 134 (PG 36, 328 A). L'expression désignait, chez Grégoire, les ariens qui soupaient tous les faits de la vie du Christ pour nier sa divinité. Ici, elle semble viser les hérétiques que Nicéphore vient de présenter.

Λόγος. Ὑπὸ μὲν τῶν ὡς Θεὸς τιμᾶται καὶ συναλείφεται· ὑπὸ
 5 δὲ τῶν ὡς σὰρξ ἀτιμάζεται καὶ χωρίζεται. Τίσιν ὀργισθῆ
 πλέον ; Μᾶλλον δὲ τίσιν ἀφῆ ; Τοῖς συναιροῦσι κακῶς ἢ
 τοῖς τέμνουσι ; Καὶ γὰρ κάκεινους διαιρεῖν ἔδει καὶ τούτους
 συνάπτειν, τοὺς μὲν τῷ ἀριθμῷ, τοὺς δὲ τῇ θεότητι. » Καὶ
 10 πάλιν ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ κατὰ τῶν τολμησάντων ἢ καὶ
 τολμᾶν μελλόντων προσθήκη ἢ ὕφεισιν ἤγουν ὑπερβολὴν καὶ
 ἔλλειψιν εἰς Θεὸν ὅλως συνάπτειν, ἐπεὶ ἐναντιότης οὐκ ἔστιν
 ἐν αὐτῷ ἀλλ' οὐδὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον εὐρίσκεται,
 τοιαῦτα φιλοσοφῶν λέγει· « Ταῦτά μοι περὶ Θεοῦ πεφιλοσο-
 φείσθω τὰ νῦν. Οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ ταῦτα καιρός, ὅτι μὴ θεολογία
 15 τὸ προκείμενον ἡμῖν, ἀλλ' οἰκονομία. Θεοῦ δὲ ὅταν εἶπω,
 λέγω Πατὴρ καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, οὔτε ὑπὲρ
 ταῦτα τῆς θεότητος δεχομένης, ἵνα μὴ δῆμιον θεῶν εἰσαγάγω-
 μεν, οὔτε ἐντὸς τούτων ὀριζομένης, ἵνα μὴ πενίαν θεότητος
 κατακριθῶμεν, ἢ διὰ τὴν μοναρχίαν ἰουδαίζοντες ἢ διὰ τὴν
 20 ἀφθονίαν ἐλληνίζοντες. Τὸ γὰρ κακὸν ἐν ἀμφοτέροις ὅμοιον,
 καὶ ἐν τοῖς ἐναντίοις εὐρίσκεται. » Ἐναντίον γὰρ ἔστι, φησί,
 τὸ ἐν πρὸς τὸ πλῆθος, καὶ ἔμπαλιν τὸ πλῆθος πρὸς τὸ ἐν. Εἶπε
 δὲ τοῦτο ὁ θεολόγος διότι οἶδεν ὅτι || [f. 304] τῶν ἀμέσων
 ἐναντίων, τοῦ ἑτέρου φευκτοῦ ὄντος ὡς κακοῦ, τὸ ἕτερον
 25 αἵρετὸν πάντως ὡς ἀγαθόν· ἐν δὲ τοῖς ἐμμέσοις, ἀμφότερα τὰ
 ἄκρα ἐστὶ φευκτὰ ὡς ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, οἷον ἀκολασία
 καὶ ἡλιθιότης, μόνῃς αἵρετῆς οὔσης τῆς σωφροσύνης ὡς

11, 13-14 πεφιλοσοφείσθω : πεφιλοσοφήσθω Grég^{ed} || 17 δεχομένης :
 χεομένης Grég^{cd} || 25 αἵρετὸν V^{pc} : αἵρετῶν V^{ac} || 27 μόνῃς scripsi : μόνοις V.

1. *Ibid.*, 15, SC 358, p. 138-140 [= Grég.Naz^{ed}] (PG 36, 329 A).
2. *Ibid.*, 8, SC 358, p. 118 [= Grég.Naz^{ed}] (PG 36, 320 B).
3. On pourrait penser que cette phrase (vu la présence du φησί) est une citation de Grégoire de Nazianze, mais c'est une reminiscence d'ARISTOTE : voir *Métaphysique*, I [= X], 3.1054 a, l. 20-24, t. II, p. 16.
4. La distinction entre « contraires directs » et « contraires indirects » dérive, semble-t-il, de la théorie de la contrariété chez ARISTOTE : les

nant ! Les uns l'honorent en tant que Dieu, et ils le confondent [avec le Père] ; les autres le privent d'honneur en tant que chair, et ils le séparent [du Père]. Contre lesquels doit-il s'irriter le plus, ou plutôt auxquels doit-il pardonner le plus : à ceux qui unissent malencontreusement ou à ceux qui coupent malencontreusement ? Les premiers devraient distinguer et les seconds devraient réunir, les uns au point de vue du nombre, les autres au point de vue de la divinité¹. » Et le même [Grégoire], à nouveau dans le même discours, contre ceux qui ont osé ou bien qui oseront [commettre] une addition ou une dépréciation, c'est-à-dire [ceux] qui, en un mot, attribueront à Dieu un excès ou un manque, alors qu'en Dieu il n'y a pas de contradiction et qu'on ne trouve même pas en lui ni le plus ni le moins, dit en philosophe là-dessus : « Mais c'est assez philosopher sur Dieu maintenant ; ce n'est pas le moment d'y ajouter, car notre sujet n'est pas la « théologie » mais l'« économie ». D'ailleurs, lorsque je dis Dieu, j'entends le Père, le Fils et le saint Esprit, sans que la divinité n'admette [rien] au-delà d'eux, pour que nous n'introduisions pas un peuple de dieux, ni qu'elle soit limitée en-deçà d'eux, pour que nous ne soyons pas condamnés à une indigence de divinité, en nous assimilant aux Juifs par la « monarchie » ou aux Grecs par la surabondance. Le mal est semblable dans les deux cas, quoiqu'il se trouve dans les contraires². » Car l'un, dit-il, est contraire au multiple, et inversement le multiple à l'un³. Or le Théologien a dit cela parce qu'il savait qu'entre des contraires directs, lorsque l'un est à éviter comme un mal, l'autre est à souhaiter à coup sûr comme un bien ; mais dans le cas de contraires indirects, les deux extrêmes sont à éviter en tant qu'[ils constituent] un excès et un manque⁴ : par exemple la licence et la niaiserie, seule étant souhaitable la

¹ « contraires directs » correspondent à l'opposition de contrariété entre termes de genres différents, et les « contraires indirects » à l'opposition de contrariété entre termes de même genre : v. *Catégories*, 10, 12 b 1-5 et 13 b 22 sq.

μεσότητος. Καὶ ἐνταῦθα ἐναντιοῦται ἀλλήλοις ἑλληνισμὸς καὶ
 30 ἰουδαϊσμός καὶ ψέγονται ὡς ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, ὁ δὲ
 χριστιανισμὸς ὡς μεσότης ἐπαινεῖται.

12. Καὶ ὁ τὰ θεῖα σοφὸς μέγας Βασίλειος ἐν τῷ *Εἰς τὴν
 θείαν γέννησιν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν* λόγῳ αὐτοῦ τοιάδε φιλο-
 σοφῶν λέγει· « Χριστοῦ γέννησις ἡ μὲν οἰκεία καὶ πρώτη καὶ
 ἀίδιος αὐτοῦ τῆς θεότητος σιωπῇ τιμάσθω· μᾶλλον δὲ καὶ
 5 ταῖς ἐννοίαις ἡμῶν μὴ ζητεῖν ἐκεῖνα μηδὲ πολυπραγμονεῖν
 ἐπιτάξωμεν. Ὅπου γὰρ οὐ χρόνος, οὐκ αἰὼν ἐμεσίτευσεν, οὐ
 τρόπος ἐπινενόηται, οὐ θεατῆς παρῆν, οὐχ ὁ διηγούμενός
 ἐστι, πῶς φαντασθῆ ὁ νοῦς ; Πῶς ὑπηρετήσῃ ταῖς διανοίαις ἢ
 γλώσσα ; Ἄλλὰ Πατὴρ μὲν ἦν, καὶ Υἱὸς ἐγεννήθη. Μὴ εἴπῃς·
 10 Πότε ; Ἄλλὰ παράδραμε τὸ ἐρώτημα. Μὴ ἐπιζητήσῃς τὸ
 πῶς· ἀδύνατος γὰρ ἡ ἀπόκρισις. Τὸ μὲν γὰρ πότε, χρονικόν·
 τὸ δὲ πῶς, ὄλισθον ἐμποιεῖ πρὸς τοὺς σωματικούς τρόπους. »
 Καὶ ταῦτα μὲν τοῦ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ οὕτως· ἡ δὲ
 φιλομαθεστάτη ἀγία βασιλεία σου ἀκριδῶς ἰδοῦσα ὡς τρῶφι-
 15 μος οὔσα τῶν θείων λογίων [τὸ] ὅτι περὶ τοιούτων ἐξετάζειν

12, 4 ἀίδιος : ἰδίᾳ Bas^{ed} || 8 post Πῶς add. δὲ Bas^{ed} || 9 μὲν om. Bas^{ed} ||
 10 ἐρώτημα : ἐπερώτημα Bas^{ed} || τὸ² om. Bas^{ed} || 12 post σωματι-
 κούς add. τῆς γεννήσεως Bas^{ed} || 14 ἰδοῦσα scripsi : εἰδοῦσα V || 15 τὸ
seclusi.

1. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 b (*Éthique à Nico-
 maque*, tr. fr., p. 103). Voir Appendice, n. c. 43.

2. Pour la présentation du judaïsme comme omission, et du polythéisme
 grec comme excès, voir GRÉGOIRE DE NAZ., *Sur les Lumières* (Disc. 39), 11,
 SC 358, p. 172 (PG 36, 345 D).

tempérance en tant que juste milieu ¹. En cela aussi s'opposent entre eux hellénisme et judaïsme, et ils sont blâmés en tant qu'[ils représentent] un excès et un manque ², mais le christianisme est loué comme étant le juste milieu ³.

Injonction de saint Basile à ne pas chercher à scruter le mystère trinitaire

12. De même, Basile le Grand, qui est sage dans les choses divines, dans son discours *Sur la divine génération de notre Sauveur*, dit ce qui suit en philosophant : « [Quant à] la génération qui est propre au Christ, la première et éternelle, celle de sa divinité, qu'elle soit honorée par le silence ; mais plus encore interdisons à nos pensées de scruter ces sujets ou de faire des recherches indiscrètes. Là, en effet, où ni temps, ni durée n'est intervenu, où aucun mode [de génération] ne saurait être conçu, où nul observateur n'était présent et où il n'y a personne pour en rendre compte, comment l'esprit pourrait-il imaginer [cela] ? Comment la langue servirait-elle les pensées ? Mais le Père existait et le Fils a été engendré. Ne dis pas : quand ? Mais laisse de côté cette question. Ne recherche pas le comment, car la réponse est impossible. Le *quand* ressortit au temps, tandis que le *comment* fait glisser vers les modes [de génération] corporels ⁴. »

Voilà pour les [écrits] de notre divin père ; mais ta sainte Majesté, qui a tant de goût pour l'étude, voit précisément, parce qu'elle est nourrie des divins savants ⁵, que faire des recherches sur de tels [sujets] est bien téméraire ; quant à

3. GRÉG. DE NAZ. identifie la vérité avec le juste milieu. Voir *Disc.* 20, 6, SC 270, p. 68 (PG 35, 1072 B) : « Μεσότητα δταν είπω, τήν αλήθειαν λέγω προς ήν βλέπειν καλώς έχομεν μόνην ».

4. BASILE DE CÉSARÉE, *In sanctam Christi generationem*, 1 (PG 31, 1457 C [= Bas^{ed}]).

5. Il pourrait s'agir aussi des saintes Ecritures (τὰ θεϊὰ λόγια), mais le contexte semble plutôt désigner les Pères, sur les écrits desquels s'appuie Nicéphore.

καὶ λίαν ἐστὶ τολμηρόν, τὸ δὲ οἴκοθεν ἐπὶ τούτοις ἀποφάσεις ποιεῖν, πολλῶ τολμηρότατον, εἴ γε καὶ μᾶλλον ἐπισφαλεῖς εἰσὶ, καθὰ φησὶ Σολομών, αἱ τῶν ἀνθρώπων ἐπίνοιαι^α.

13. Ταύτη τοι καὶ τὸν χρυσορρήμονα Ἰωάννην ἐνταῦθα παράγω τῇ ἀγία βασιλεία σου ἀξιόπιστον μάρτυρα διεξιόντα τέως, ἐν τῷ *Περὶ ἀκαταλήπτου πέμπτου λόγου* αὐτοῦ, πῶς τε τὸν Υἱὸν οἶδεν ὁ Πατήρ καὶ πῶς αὐθις οἶδε τὸν Πατέρα ὁ
 5 Υἱός. Ἐκ τούτου γάρ, ὡς οἶμαι, καὶ ὀδηγούμενος, δέσποτά μου ἄγιε, ἔστι πρὸς οἶαν δὴ τινα τοῦ ζητουμένου κατάληψιν· πρόσχες οὔν. Λέγει γάρ· *Οὐδεὶς οἶδε τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ὁ Υἱός^α*· καὶ πῶς οἶδεν; Ὅτι ἐξ αὐτοῦ ἐστίν· εἰ μὴ γὰρ ἦν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, οὐκ ἂν οἶδεν· « Οὐσία γὰρ οὐσίαν
 10 ὑπερέχουσαν οὐκ ἂν δυνηθεῖη καλῶς εἰδέναι, κἂν ὀλίγον ἦ τὸ μέσον. » Καὶ ὄρα τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἁγίους· || [f. 304v] ὀλίγον ἐστὶ τὸ μέσον ἡμῶν κάκεινων καὶ δηλοῖ τοῦτο Δαυὶδ ὁ θεῖος λέγων· *Ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους^β*. Ἄλλ' ὅμως φύσιν ἀγγέλου, οἶδεν οὐδεὶς.

14. Καὶ οὕτω μὲν ὁ τὴν γλῶτταν χρυσοῦς, ὁ δὲ θειότατος Κύριλλος ἐν τῇ βίβλῳ τῶν *Θησαυρῶν* περὶ τούτων οὕτως εὔρηται λέγων· « *Οὐδεὶς οἶδε τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ὁ Υἱός^α*· οἶδεν

12. a Sg 9, 14

13. a Lc 10, 22 b Ps 8, 5-6

14. a Lc 10, 22

produire par soi-même des explications sur ces [questions], c'est de loin le comble de la témérité, puisque, comme le dit Salomon, trop *instables sont les pensées des hommes*^a.

Témoignage de Jean Chrysostome sur l'incompréhensibilité de Dieu

13. A cause de cela, je vais aussi proposer à ta sainte Majesté Jean aux paroles d'or qui, en témoin digne de foi, expose en dernier lieu dans son cinquième discours *Sur l'incompréhensibilité* comment le Père connaît le Fils et le Fils, à son tour, connaît le Père. A partir de ce [texte], en effet, à mon avis, mon saint maître, il se trouve conduit vers une certaine compréhension de [notre] problème. Sois bien attentif ! Il dit en effet : *nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils*^a ; et comment le connaît-il ? Parce qu'il est [issu] de lui ; si en effet il n'était pas [issu] de la substance du Père, il ne le connaîtrait pas : « Car une substance ne saurait bien connaître une substance supérieure, même si la distance entre elles était petite ¹. » Vois aussi les anges et les saints : petite est la distance entre eux et nous, comme le montre le divin David qui dit : *Tu l'as abaissé un peu au-dessous des anges*^b. Et cependant, la nature d'un ange, nul ne la connaît.

Témoignage de Cyrille d'Alexandrie. L'inscrutabilité des processions trinitaires

14. Voilà donc ce qu'en dit la langue d'or, mais le très divin Cyrille se trouve dire sur ces questions, dans son livre des *Trésors*, ce qui suit : « *Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils*^a ; le Fils connaît le Père en connaissant ce qu'il est

1. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. sur l'incompréhensibilité de Dieu*, V, l. 249-250, SC 28 bis, p. 292 [= Jn. Chr^{ed}].

ὁ Υἱὸς τὸν Πατέρα, εἰδὼς ὅπερ ἐστὶν αὐτός. Ἀπὸ γὰρ τῆς
 5 υἰότητος ἢ πατρότης νοεῖται, καὶ ἀπὸ τῆς πατρότητος ἢ
 υἰότητος. » Ἐκαστος γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ γνωρίζει τὸν ἕτερον,
 καθότι καὶ μιᾶς φύσεως ἄμφω τυγχάνουσι· καὶ ἡ μὲν τῶν
 γενητῶν διάνοια τῆς θείας οὐσίας ἐπιδράττεσθαι οὐ δύναται
 10 διὰ τὸ πάντα νοῦν ὑπερέχειν^b. ὑπὸ μόνης γὰρ αὐτῆς ὅπερ
 ἐστὶ κατὰ φύσιν γινώσκειται. Οὐκοῦν ἀφ' ὧν ἐστὶ <ὁ>
 Πατήρ, οἶδε τὸν ἴδιον υἰόν, καὶ πάλιν ἀφ' ὧν ὁ Υἱὸς ἐστίν,
 οἶδε τὸν ἑαυτοῦ πατέρα· οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἀληθεύοι λέγων·
 Ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἐμοί.^c Ὡς ἐντεῦθεν ἡμῖν
 γε περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀρκεῖ ῥῆσις ἢ εὐαγγελικὴ ἐκ
 15 τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα^d παριστῶσα σαφῶς· ἦν
 οὐκ ἄγγελος οὐκ ἄνθρωπος ψιλὸς ἀλλ' αὐτὸς ὁ Κύριος^e ἐδίδα-
 ξεν, ὁ ἐνανθρωπήσας Θεὸς Λόγος, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

15. Εἰ δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει, καθὼς ἄνωθεν εἴρηται, εἰ τὸν
 Πατέρα οἶδεν οὐδεὶς εἰ μὴ μόνος ὁ Υἱὸς ἐπειδὴ ἐκ τῆς οὐσίας
 αὐτοῦ ἐστὶν – εἰ μὴ γὰρ ἐξ αὐτοῦ ἦν, οὐκ ἂν οἶδε καθά φησιν ὁ
 τὴν γλῶτταν χρυσοῦς –, ὡσαύτως δὲ καὶ εἰ τὴν ἐκ Πατρὸς

14, 5 ἀπὸ : τὸ ἀντίστροφον, ἐκ Cyr^{ed} || 10 ὁ *addidi*.

14. b Ph 4, 7 c Jn 14, 11 d Jn 15, 26 e Is 63, 9

1. CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 7 (PG 75, 97 D) [= Cyr^{ed}].

2. Voir CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 14 (PG 75, 244 BC) [= Cyr^{ed}].

lui-même. C'est en effet à partir de la filiation que l'on conçoit la paternité, et à partir de la paternité [que l'on conçoit] la filiation ¹. » Car chacun connaît l'autre à partir de lui-même, en tant qu'ils sont tous deux d'une unique nature ; et l'intelligence des créatures ne peut saisir la substance divine, du fait que celle-ci *dépasse tout intellect*^b : car c'est par elle seule que ce qu'elle est par nature est connu. Alors donc, c'est à partir de ce qu'il est que le Père connaît son propre fils, et, inversement, c'est à partir de ce qu'il est que le Fils connaît son propre père. Car il peut dire en vérité : *Je suis dans le Père et le Père est en moi*^c ². De même, par conséquent, à propos de l'Esprit saint nous suffit la citation évangélique qui établit clairement : [c'est] *du Père [que] procède l'Esprit*^d ³. Cela n'a été enseigné *ni par un ange ni par un simple homme mais par le Seigneur lui-même*^e ⁴, le Dieu Verbe qui s'est incarné, le Fils de Dieu.

Invitation à se contenter des Écritures, sans chercher à penser le mystère divin

15. S'il en est bien ainsi, comme il a été dit plus haut, si nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils seul parce qu'il est [issu] de sa substance – car s'il n'était pas [issu] de lui, il ne le connaîtrait pas, comme le dit le [père] à la langue d'or ⁵ –,

3. Nicéphore résume ici l'approche grecque du mystère de la procession personnelle de l'Esprit saint. Tandis que la scolastique latine, pour penser la diversité des processions trinitaires, exige de mettre en évidence une raison de distinction (ainsi, puisque le Fils est issu du Père, l'Esprit doit logiquement – pour se distinguer du Fils – être issu du Père et du Fils), l'approche grecque souligne que la diversité des processions n'est pas *pensable*, ce que résume ainsi le *De sectis* (traité du VI^e s. attribué à Léonce de Byzance) : « Le Fils et l'Esprit ne diffèrent qu'en ceci : le Fils est engendré du Père et l'Esprit procède de lui. Comment l'un est engendré et l'autre procède, nous n'avons pas à le rechercher » (PG 86, 1196).

4. Cette citation de Is 63, 9 est reprise dans l'*Hirmos* de l'ode 4 du canon byzantin de la préparation à la communion.

5. Voir JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. sur l'incompréhensibilité de Dieu*, V, l. 245-249, SC 28 bis, p. 292 [= Jn. Chr^{ed}].

- 5 ἐκπόρευσιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος οὐδεὶς ἄλλος ἐξηγήσατο εἰ
 μὴ ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς^a υἱὸς καὶ λόγος αὐτοῦ, ὁ
 ὁμοούσιος Πατρὶ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, ὃς καὶ πρὸς τοὺς ἑαυ-
 τοῦ μαθητὰς εἰρηκῶς οὕτως· "Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ Παράκλητος ὃν
 ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ Πατρὸς, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας
 10 ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται^b, σιωπᾶν ὅλως ἡμᾶς ἄμει-
 νον, καθὼς καὶ ἡ δευτέρα Σύνοδος ἐξέθετο καὶ αἱ μετ' αὐτὴν
 ἐβεβαίωσαν, καὶ δεῖ στέργειν ἡμᾶς τὰ γεγραμμένα καὶ μὴ
 τάναντία φρονεῖν τοῖς ὑποθήταις τοῦ Πνεύματος, || [f. 305]
 ἵνα μὴ καὶ καθ' ἡμῶν ὁ προφητικὸς ἐξενεχθεῖ λόγος ὁ
 15 λέγων· Οὐαὶ οἱ παρ' ἑαυτοῖς σοφοὶ καὶ ἐνώπιον αὐτῶν ἐπι-
 στήμονες.^c

16. Σὺν τούτοις οὖν τοῖς προειρημένοις, καὶ τοῦ σοφωτά-
 του τὰ θεῖα Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ προσφόρως δέον ἐπι-
 μνησθῆναι. Καὶ γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ κεφαλαίῳ τῶν παρ' αὐτοῦ
 δογματικῶν λόγων οὕτω κατὰ ῥῆμα διαλαμβάνει· λέγει γὰρ
 5 οὕτως ἐν τῇ τοῦ λόγου ἐπιγραφῇ· « ὅτι ἀκατάληπτον τὸ θεῖον
 καὶ ὅτι οὐ δεῖ ζητεῖν καὶ περιεργάζεσθαι τὰ μὴ παραδεδομένα
 ἡμῖν ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελι-

16, 4 διαλαμβάνει : διαλαμβάνων V.

15. a Jn 1, 18 **b** Jn 15, 26 **c** Is 5, 21

1. Il est intéressant de noter comment Blemmydès applique ici Jn 1, 18 à la connaissance, enseignée par le Fils, du mode d'existence de l'Esprit (v. Jn 15, 26).

et de la même façon si nul n'a *expliqué* la procession du saint Esprit à partir du Père si ce n'est *celui qui est dans le sein du Père*^{a 1}, son fils et son verbe, celui qui est consubstantiel au Père et au saint Esprit, qui a dit également à ses disciples : *Quand viendra le Paraclet que moi je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de la vérité qui procède du Père*^b, il vaut mieux pour nous faire complètement silence comme le Deuxième concile l'a exposé et les suivants l'ont confirmé², et il nous faut nous contenter des Écritures et ne pas penser en contradiction avec les interprètes de l'Esprit³, de peur que n'ait été prononcée contre nous la parole prophétique qui dit : *Malheur à ceux qui se croient des sages et s'estiment savants !*^c

Témoignage de Jean Damascène sur le fait que le divin est incompréhensible

16. Avec tout ce qui a donc été dit auparavant, il convient et il est à propos de faire mention également de Jean Damascène, très sage dans les choses divines. En effet, dans le premier chapitre de ses *Traité dogmatiques*, voici comment il se prononce en propres termes ; voici ce qu'il dit dans le titre du traité : « Que le divin est incompréhensible et qu'il ne faut pas rechercher ni scruter ce qui ne nous a pas été transmis par les saints Prophètes, Apôtres et Évangé-

2. Nicéphore fait allusion à l'article pneumatologique du credo de Nicée-Constantinople (maintenu par tous les conciles ultérieurs) qui ne tente pas d'expliquer en quoi consiste la procession de l'Esprit saint.

3. Il s'agit des Pères de l'Église, abondamment cités par Nicéphore, qui soulignent la nécessité de respecter le mystère de Dieu. Cette expression ancienne « οἱ ὑποφῆτες τοῦ Πνεύματος » (v. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Laud. Bas.*, PG 46, 789 C) peut être rapprochée de l'expression simplifiée « οἱ τοῦ Πνεύματος » utilisée par Nicéphore dans ses deux traités sur la procession du saint Esprit.

στῶν. » Εἶτα φησί· « Θεὸν οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε, ὁ μονο-
γενῆς Υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς, αὐτὸς ἐξη-
10 γήσατο.^a Ἄρρητον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον. Οὐδεὶς
γὰρ ἐπιγινώσκει τὸν Πατέρα εἰ μὴ ὁ Υἱός, καὶ τὸν Υἱὸν εἰ μὴ
ὁ Πατήρ^b. καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὕτως οἶδε τὰ τοῦ Θεοῦ,
ὡς τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου οἶδε τὰ ἐν αὐτῷ^c. Μετὰ δὲ τὴν
πρώτην καὶ μακαρίαν φύσιν, οὐδεὶς ἔγνω ποτὲ τὸν Θεόν, εἰ
15 μὴ ὃ αὐτὸς ἀπεκάλυψεν, οὐκ ἀνθρώπων μόνον ἀλλ' οὐδὲ τῶν
ὑπερκοσμίων δυνάμεων καὶ αὐτῶν φημι τῶν χερουβὶμ καὶ
τῶν σεραφίμ. Οὐκ ἀφῆκε μέντοι ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐν παντελεῖ
ἀγνωσίᾳ· πᾶσι γὰρ ἡ γινῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσι-
κῶς ἐγκατέσπαρται. Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις καὶ ἡ ταύτης
20 συνοχὴ τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει
φύσεως^d. Καὶ διὰ Νόμου δὲ καὶ Προφητῶν πρότερον, ἔπειτα
καὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Υἱοῦ, Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ
σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν
ἐαυτοῦ ἐφανέρωσε γινῶσιν. Πάντα τοίνυν τὰ παραδεδομένα
25 ἡμῖν διὰ τε Νόμου καὶ Προφητῶν καὶ Ἀποστόλων καὶ Εὐαγ-
γελιστῶν δεχόμεθα καὶ γινώσκομεν καὶ σεβόμεθα οὐδὲν
περαιτέρω τούτων ἐπιζητοῦντες· ἀγαθὸς γὰρ ὢν ὁ Θεὸς
παντὸς ἀγαθοῦ παρεκτικὸς ἐστίν, οὐ φθόνῳ οὐδὲ πάθει τινὶ
ὑποκείμενος· “μακρὰν γὰρ τῆς θείας φύσεως φθόνος, τῆς γε
30 ἀπαθοῦς καὶ μόνης ἀγαθῆς.” Ὡς οὖν πάντα εἰδῶς καὶ τὸ
συμφέρον ἐκάστῳ προμηθεύμενος, ὅπερ συνέφερεν ἡμῖν γινῶ-
ναι ἀπεκάλυψεν, ὅπερ δὲ οὐκ ἠδυνάμεθα φέρειν, ἀπεσιώπησε.

16, 11 καὶ : οὐδὲ Jn.Dam^{cd} || 26 σεβόμεθα : σέδομεν Jn.Dam^{cd} || 32 ἀπε-
σιώπησε V^{pc} : ἀπεσιώπησεν V^{ac}.

16. a Jn 1, 18 b Mt 11, 27 c Cf. 1 Co 2, 11 d Cf. Sg 13, 5

1. JEAN DAMASCÈNE : *Expositio fidei*, I, 1, éd. B. Kotter, p. 7, l. 3-5
(PG 94, 792).

listes ¹. » Ensuite il dit : « *Personne n'a jamais vu Dieu, le Fils unique engendré qui est dans le sein du Père, lui l'a fait connaître*^a. Le divin est donc ineffable et incompréhensible. *Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, ni le Fils si ce n'est le Père*^b ; aussi l'Esprit saint connaît ce qui est propre à Dieu de la même façon que l'esprit de l'homme connaît ce qui est dans l'homme^c. Après la première et bienheureuse nature ², nul n'a jamais connu Dieu si ce n'est celui à qui Lui-même l'a révélé, non seulement parmi les hommes mais même parmi les puissances supra-mondaines – je dis même parmi les chérubins et les séraphins. Certes, Dieu ne nous a pas laissés dans une complète ignorance : en tous, en effet, a été semée par [Dieu] lui-même à travers notre nature la connaissance que Dieu existe. La création elle aussi – sa cohésion et sa direction – proclame la grandeur de la nature divine^d. Et par la Loi et les Prophètes d'abord, ensuite par son Fils unique engendré, notre Seigneur, Dieu et sauveur Jésus-Christ, [Dieu] nous a manifesté, autant que cela nous est accessible, la connaissance de lui-même. Donc, tout ce qui nous a été transmis par la Loi, les Prophètes, les Apôtres et les Evangélistes, nous l'acceptons, le reconnaissons et le vénérons sans rien rechercher au-delà. Car Dieu, qui est bon, est le dispensateur de tout bien sans être sujet ni à l'envie ni à quelque passion que ce soit. « Car l'envie est loin de la nature divine, elle qui est précisément exempte de passions et seule bonne ³. » Puis donc qu'il connaît tout et pourvoit à ce qui convient à chacun, il nous a révélé ce qu'il nous était utile de connaître, tandis que ce que nous ne

2. C'est-à-dire celle, divine, de l'Esprit saint qui sonde les profondeurs de Dieu. Le sens du « après » est hiérarchique et descendant, de l'incrédé vers le créé.

3. GRÉG. DE NAZ., 2^e Discours théologique (Disc. 28), 11, SC 250, p. 122 (PG 36, 40 B).

Ταῦτα ἡμεῖς στέρζωμεν || [f. 305v] καὶ ἐν αὐτοῖς μείνωμεν
 μὴ μεταίροντες ὄρια αἰώνια^e μηδὲ ὑπερβαίνοντες τὴν θείαν
 35 παράδοσιν. »

17. Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, τὸ μὲν ὁμολογούμενον
 κοινῶς δοξαζέσθω παρὰ πᾶσι χριστιανοῖς, τὸ δ' ἄγνοούμενον
 ἀφιλόνηκον ἔστω. Πολλὰ καὶ γὰρ ἡ ἀγία παρεσιώπησε Γρα-
 φή, παιδεύουσα ἡμᾶς ταπεινὰ φρονεῖν εἰσαεὶ καὶ μὴ τοῖς
 5 δόγμασι φυσιουμένους ὑπέρογκον ἔχειν τὸ φρόνημα, μὴ οὖν
 δυσχεραίνειν ἡμᾶς διὰ τὴν ἄγνοιαν. Ἐλεύσεται γὰρ ἡμέρα ἐν
 ἧ μυστήρια διδάξει ἡμᾶς αὐτὸς ὁ Χριστός, ἅπερ ἐνταῦθα διὰ
 τὸ δύσληπτον αὐτῶν οὐκ ἠδυνήθημεν μαθεῖν· καὶ βεβαιοῖ τὸν
 λόγον ὁ ἐν θεολόγοις μέγας Γρηγόριος· ἐπεξηγούμενος γὰρ τὸ
 10 λέγον οὕτως εὐαγγελικὸν θεῖον ῥητόν· Ἄπ' ἄρτι καὶ οὐ μὴ
 πῶ ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ πῶ καινὸν
 μεθ' ὑμῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου^a καὶ τάδε προσέθε-
 το· « Τίς δὲ ἡ πόσις καὶ ἡ ἀπόλαυσις ; Ἡμῶν μὲν τὸ μαθεῖν,
 ἐκείνου δὲ τὸ διδάξει. Τροφή γὰρ ἔστιν ἡ δίδαξις, καὶ τοῦ
 15 λέγοντος^b. » Ἔσται τότε λοιπὸν αὐτὸς ὁ Κύριος, ὡς ὁ διαλη-
 φθεις οὗτος ἔφη θεῖος ἀνὴρ καὶ τῆς Ἐκκλησίας φωστήρ,
 « ἀποκαλύπτων καὶ διδάσκων ἡμᾶς ἃ νῦν μετρίως παρέδει-
 ξε. »

17, 11 γενήματος V^{ac} : γεννήματος V^{Pc} || 14 post διδάξει add. καὶ
 κοινώσασθαι τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς τὸν λόγον. Grég^{ed} || 15 λέγοντος :
 τρέφοντος Grég^{ed}.

16. e Pr 22, 28

17. a Mt 26, 29 b Cf. Jn 4, 34

1. JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 1, éd. B. Kotter, p. 7-8, l. 6-28
 (PG 94, 792).

pouvions pas porter, il l'a tu. Contentons-nous de cela et demeurons-y, *sans déplacer les bornes antiques*^e, ni transgresser la tradition divine¹. »

Le Christ nous enseignera les mystères divins lors de la Parousie

17. Puisqu'il en est ainsi, que soit glorifié unanimement ce qui est confessé chez tous les chrétiens, mais que ce qui est inconnu ne soit pas matière à querelles² ! Bien des choses, en effet, ont été passées sous silence par l'Écriture sainte qui nous apprend à penser toujours avec humilité et à ne pas avoir, enflés d'orgueil par les doctrines, une pensée présomptueuse, et donc à ne pas nous irriter du fait de [notre] ignorance : il viendra, en effet, ce jour où le Christ lui-même nous enseignera ces mystères que nous n'avons pu jusque là comprendre en raison de leur caractère insaisissable ; Grégoire qui est grand parmi les théologiens confirme ce que je dis, expliquant la parole divine de l'Évangile qui dit : *Désormais, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que je le boive, nouveau, avec vous dans le royaume de mon père*^a, et il a ajouté ceci : « Que [seront] donc la boisson et la réjouissance ? Pour nous le fait d'apprendre, pour lui, d'enseigner, car l'enseignement est une nourriture, même pour celui qui parle^b ³ ». Ce sera dès lors le Seigneur lui-même « qui nous révélera et nous enseignera ce qu'il a jusqu'à maintenant présenté avec mesure⁴ », comme l'a dit celui que nous avons cité, cet homme divin, flambeau de l'Église.

2. La mention de « tous les chrétiens » semble inclure bien évidemment les Latins, et « ce qui est inconnu » pourrait viser la signification de la procession de l'Esprit saint à partir du Père, pomme de discorde entre Grecs et Latins du fait de l'ajout du *Filioque* dans le credo latin.

3. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours pour Pâques* (Disc. 45), 23 (PG 36, 656 A).

4. *Ibid.*

18. Ἀρκεῖ τοσαῦτα τῆ εὐσεβειστάτῃ καὶ θεοφρουρήτῳ ἁγία
 βασιλείᾳ σου· εἰ γὰρ ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων πᾶν ῥῆμα
 σταθήσεται, τί χρὴ καὶ λέγειν ἐπὶ τοιούτοις ἤδη καὶ τοσοῦτοις
 τοῖς μάρτυσι ; Καὶ μηκέτι λοιπὸν ἀντιπίπτωμεν ταῖς πα-
 5 τρικάϊς παραδόσεσι, μὴ δὲ ὅπως ἔχοιεν αὐταὶ περιεργαζώ-
 μεθα, μὴ δὲ τοὺς ταῦτα πολυπραγμονοῦντας ἀποδεχώμεθα
 ἵνα μὴ καὶ ἄλλοτρίαις ἁμαρτίαις κοινωνοὶ πάντως ἐσόμεθα.
 Καίτοι γε ταῦτα ἐγράφη οὐχ ἵνα πολυπραγμονῶμεν ἀλλ'
 ἵνα πιστεύωμεν καὶ πιστεύοντες ζωὴν αἰώνιον ἔχωμεν^a
 10 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, τῷ καὶ διδοῦντι τῆ ἁγία
 βασιλείᾳ σου πρᾶξιν θεοφιλῆ, ἰσχὺν ἀκαταμάχητον κατ' ἐχ-
 θρῶν, εὐεξίαν σωματικὴν, διαμονὴν τὴν ἐνταυθοῖ μακραίωνα,
 καὶ τὴν ἐκεῖθεν ὑπερκόσμιον βασιλείαν, τὴν [δὲ] καὶ διαμένου-
 σαν εἰς ἀπεράντους αἰῶνας· ἀμήν.

18, 2 πολλῶν *ut videtur* || 12 ἐνταυθοῖ *scripsi* : ἐνταῦθα V || 13 δὲ *seclusi*.

18. a Jn 6, 47

Conclusion : suivre l'exemple des Pères et ne pas faire des recherches indiscrètes

18. Cela suffit à ta très pieuse et sainte Majesté gardée par Dieu. Si, en effet, toute parole doit être pesée en face de nombreux témoins, qu'est-il encore besoin de dire à la suite de tant et de tels témoins ? Aussi, n'allons plus maintenant contre les traditions des Pères ! Ne scrutons pas ce qu'elles recèlent, n'approuvons pas ceux qui font des recherches indiscrètes sur ces sujets, afin que nous ne soyons en aucune façon participants des péchés d'autrui. Eh quoi ! Tout cela a été écrit non pas pour que nous fassions des recherches indiscrètes, mais pour que nous croyions et *qu'en croyant nous ayons la vie éternelle*^a dans le Christ Jésus notre Seigneur, lui qui donne aussi à ta sainte Majesté une conduite qui plaît à Dieu, une force invincible contre les ennemis, une vigueur corporelle, une longue durée de vie ici-bas et, dans l'au-delà, le Royaume céleste qui dure dans les siècles infinis. Amen.

Les Autres syllogismes sur la procession du saint Esprit

Introduction

1. Étude du document

a) Objet et plan du texte

Le texte des *Autres syllogismes sur la procession du saint Esprit*¹ ne nous est conservé que par un seul manuscrit : le *codex Marcianus graecus* 154. Il ne se trouve pas introduit par un titre particulier mais est clairement attribué à Nicéphore Blemmydès, car, alors qu'il suit un extrait de l'*Autobiographie* où le nom de notre auteur est donné², il est simplement précédé de la mention : Τοῦ αὐτοῦ.

Ce court écrit est consacré à la question de la procession de l'Esprit saint. Son originalité tient au fait que, dans ses deux parties, Nicéphore, successivement, soutient la doctrine patristique selon laquelle l'Esprit saint procède du Père par le Fils, puis réfute la doctrine latine selon laquelle l'Esprit procède du Père et du Fils. La méthode utilisée est purement syllogistique et utilise le raisonnement par l'absurde.

1. En l'absence d'un titre transmis par la tradition, nous donnons cette appellation à l'écrit ici étudié pour le distinguer, dans l'œuvre de Nicéphore, du recueil plus ancien des *Syllogismes hypothétiques sur la procession du saint Esprit* (voir SC 517, p. 220-233).

2. Le nom est écrit sous la forme « Βλεμμίδου » (f. 51).

Visant à défendre la thèse patristique, largement oubliée au temps de Nicéphore – et en tous cas vivement contestée – selon laquelle « l'Esprit saint procède du Père par le Fils », la première partie (§ 1-13) est constituée d'une série de treize syllogismes. Chacun d'eux est structuré selon une forme identique, négative : « Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils (Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον)... »

La seconde partie (§ 14-26), composée aussi de treize syllogismes, est plus classiquement consacrée à la réfutation de la doctrine latine du *Filioque*. Ces syllogismes sont aussi structurés selon une seconde et même forme : « Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils (Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον)... »

Nous ignorons dans quelles circonstances précises cet écrit a été composé.

b) Authenticité

En 1740, dans une recension ancienne des manuscrits de la Bibliothèque Saint-Marc de Venise, cet écrit se trouvait mentionné par A. M. Zanetti et A. Bongiovanni comme étant de la main de Blemmydès ¹. A. Heisenberg, pourtant, l'ignore complètement dans son chapitre sur les écrits de Nicéphore consacrés à la procession du saint Esprit ². Dans le catalogue systématique des manuscrits grecs de la Bibliothèque Saint-Marc de Venise, E. Mioni ne se prononce pas sur la paternité de ce texte ³. J. A. Munitiz considérait (avant de se raviser) qu'il pourrait s'agir d'arguments réunis non par Nicéphore lui-même mais par quelqu'un d'autre qui utilisait ses écrits ⁴.

1. Voir ZANETTI-BONGIOVANNI, *Graeca D. Marci Bibliotheca codicum*, p. 87 : « *Adjiciuntur ejusdem varia argumenta de eodem subjecto* ».

2. Voir HEISENBERG, *Curriculum Vitae*, p. XXXVI-LIV.

3. Voir MIONI, *Bibliothecae D. Marci Venetiarum codices graeci*, p. 22 : « *Succedunt quaedam de eodem argumento sub titulo τοῦ αὐτοῦ [...]* ».

4. Voir MUNITIZ, *Nicephori Blemmydae Autobiographia*, p. XXXIV, n. 68. Plus récemment toutefois, dans une lettre du 2 août 2004,

Des arguments de poids plaident en faveur de l'attribution de cet écrit à Nicéphore Blemmydès.

Tout d'abord la tradition manuscrite, même si elle se réduit aujourd'hui à un unique témoin. D'autre part, il faut signaler que la position théologique défendue dans cet écrit, qui consiste à valoriser la procession de l'Esprit saint du Père par le Fils, sans pour autant accréditer la pneumatologie du *Filioque*, est tout à fait particulière comme *via media* entre la doctrine des Latinophrones et celle des Latinophobes et ne possède guère, comme représentant connu aux XIII^e-XIV^e siècles, que Nicéphore Blemmydès.

De plus, on constate dans la seconde partie de cet écrit que plusieurs des syllogismes visant à réfuter le *Filioque* utilisent des arguments déjà présents dans d'autres textes de Nicéphore ¹.

On peut noter, d'autre part, la présence du mot complexe ἀγεννητογεννήτου (22, 3) qui s'explique très bien par le goût attesté de Nicéphore pour les néologismes et les mots composés ².

Enfin, on note que tous les syllogismes hypothétiques ici proposés sont des raisonnements *ab absurdo*. Il nous semble que, malgré (ou précisément par) son économie de moyens, l'usage systématique du raisonnement par l'absurde présente une force démonstrative particulière, apte à emporter la conviction de théologiens grecs dubitatifs quant à la justesse du *Per Filium*. Comme on l'a déjà noté à propos des

J. A. Munitiz nous déclarait être finalement convaincu de l'authenticité de cet écrit blemmydien.

1. Ainsi le syllogisme 20 est très proche de NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Syllogismes hypothétiques*, 4, 1 ; de même le syllogisme 24 reprend *Syllogismes hypothétiques*, 2 mais aussi le dernier argument antifilioquiste lors du dialogue de 1234 avec les Latins : v. *Autobiographie*, II, 39, l. 6-10, p. 63.

2. Voir par ex. MUNITIZ, *Letters of Nicephorus Blemmydes to Patriarch Manuel II*, p. 383. Dans sa lettre du 2 août 2004 sus-mentionnée, J. A. Munitiz estime que la présence de ce néologisme de caractère blemmydien est en soi un argument en faveur de l'authenticité de ce texte.

(plus anciens) *Syllogismes hypothétiques*, l'excellence dans la pratique du syllogisme correspond à l'un des aspects de la méthode théologique utilisée par Blemmydès, aristotélicien de formation. L'expression dense et laconique des syllogismes va de pair avec le style concis des écrits théologiques de Nicéphore connus par ailleurs ¹.

En revanche, si l'on suit l'hypothèse selon laquelle un disciple de Blemmydès aurait mis par écrit des arguments de son maître, on ne voit guère pourquoi il l'aurait fait en utilisant la forme complexe de syllogismes conditionnels et *ab absurdo*. Le redoublement de certains arguments plaide au contraire en faveur d'un écrit rédigé assez rapidement et non pas résumé par un disciple ².

Ces différentes raisons plaident donc de façon convaincante en faveur de l'attribution de cet écrit à Nicéphore Blemmydès.

c) Genre littéraire

On retrouve dans cet écrit l'usage systématique de syllogismes du type hypothétique, de même que dans la première partie des *Syllogismes hypothétiques sur la procession du saint Esprit*. Ce n'est pas un document privé. Il appartient au genre des écrits théologiques apologétiques et polémiques, qui ne s'adresse sans doute pas simplement aux Latins mais à un public de théologiens grecs, puisqu'il s'agit de défendre la procession de l'Esprit *per Filium*.

1. Dans sa lettre du 2 août 2004 sus-mentionnée, J. A. Munitiz note que la concision de ces syllogismes tranche « de façon frappante » avec le style des syllogismes réunis au XII^e s. par Andronic Kamatéros (9 de Photius, 13 d'Eustrate de Nicée, 5 de Théophylacte d'Ochrid, 5 de Nicétas de Byzance, 8 de Nicolas de Méthone, 2 non identifiés) et dont Madame Alessandra Bucossi prépare une édition à Londres.

2. Ainsi on constate que le syllogisme 9 n'est rien d'autre que la reprise, sous une forme plus détaillée, du syllogisme précédent. Un disciple n'aurait sans doute pas trouvé utile de garder un tel redoublement.

d) Datation

Aucun critère externe ne peut nous aider à dater ce texte ; mais le fait qu'il soit consacré à soutenir la doctrine patristique de la procession de l'Esprit à partir du Père par le Fils permet de le situer quelque peu chronologiquement. On sait, en effet, que cette position de Blemmydès n'est attestée par ailleurs que dans les deux traités sur la procession du saint Esprit, datés de 1255 et 1256. Notre écrit peut-il avoir précédé la rédaction de ces deux traités ? Il nous semble que les arguments avancés par les syllogismes de la première partie s'inscrivent dans un contexte général de polémique. Nicéphore justifie cette pneumatologie des Pères d'abord en elle-même (*ab absurdo*) en montrant qu'elle est nécessaire, ensuite en réfutant l'idée répandue dans les milieux nicéens selon laquelle cette doctrine favoriserait une acceptation de la théologie filioquiste. Nous nous trouvons ici dans le contexte même de la rédaction de la *Lettre à Jacques de Bulgarie*. Nicéphore doit expliquer sa position.

Il est très vraisemblable que cet écrit fut rédigé après les deux traités sus-mentionnés, car, selon l'heuristique théologique de Nicéphore, le fondement patristique d'une doctrine se révèle, de par son inspiration divine, infiniment plus solide que les assurances fournies par l'art du syllogisme — celui-ci s'apparentant à la sagesse humaine. On peut donc supposer que ce recueil de syllogismes a été rédigé vers 1256, sinon quelques temps après.

2. Tradition manuscrite du texte

Description du manuscrit :

Il subsiste un seul manuscrit connu contenant le recueil de syllogismes hypothétiques de Nicéphore :

VENISE, Biblioteca Nazionale Marciana : *Marcianus graecus 154* (XIV^e s.) (M) ¹

– papier ; vers le milieu du 14^e s. ; ff. I.196 ; 220 x 145 mm ; pleine p. ; 22 l. Fait de 24 cahiers qui sont des quaternions, à l'exception du sixième et du dix-septième qui contiennent chacun dix feuillets (resp. f. 41-50 et 131-140), du dix-huitième qui contient neuf feuillets (f. 141-149) et du dernier qui contient sept feuillets (f. 190-196).

– Plusieurs filigranes (f. 54-55, 62-63) : cloche surmontée d'une croix (v. MOSIN-TRALJIC, n. 2950 : *moitié du 14^e s.*), clochette (v. MOSIN-TRALJIC, n. 4501 : 1334).

– Contenu : Recueil d'écrits théologiques antilatins.

Homélies sur les azymes du patriarche de Jérusalem Jean VIII : *De azymis I* (f. 1-23v), *De azymis II* (f. 24-31), *De azymis III* (f. 31v-49v) ; œuvres de Nicéphore Blemmydès : deux extraits de l'*Autobiographie* concernant les dialogues avec les Latins de 1234 (f. 51-55) et 1250 (f. 55v-59), série de syllogismes sur la procession du saint Esprit (f. 59-61) ; traité *Contra Latinos* de Manuel Moschopoulos (f. 61-68) ; *Chapitres antirrhétiques* (contre le patriarche Jean XI Bekkos) de Georges Moschampar (f. 68-149v) ; deux homélies de Théodore Abou Qourra : *Contre les philosophes et les hérétiques* (f. 150-163), *Démonstration que la génération du Fils par le Père est éternelle* (f. 163-165) ; traité anonyme sur la procession du saint Esprit (f. 166-196).

– Texte : f. 59-61.

– Le ms date du milieu du 14^e s. (E. Mioni). Il est probable qu'il fut copié dans un milieu antilatin vu la présence du *Contra Latinos* de Manuel Moschopoulos et des *Chapitres antirrhétiques* (contre Jean Bekkos) de Georges Moschampar. Il a appartenu au cardinal Bessarion (répertorié sous la réf. n° 83 dans le fonds de sa bibliothèque).

– Titre : Τοῦ αὐτοῦ.

1. MIONI, *Bibliothecae D. Marci Venetiarum codices graeci*, p. 223-225 ; MUNTIZ, *Nicephori Blemmydae Autobiographia*, p. XXXIII-XXXIV.

– La copie est de très bonne qualité et semble constituer un témoin fiable de la tradition du texte. L'écriture est claire, régulière et élégante ¹.

L'édition qui suit constitue l'édition *princeps* de ce texte.

1. J. A. Munitiz qualifie ainsi ce tracé : « remarkable for its taus, which tend to overshadow the following vowel, but difficult to date with any precision among the different decades of the XIVth century » et il rapproche cette écriture de la main du copiste Petrus Telemachus (attestée en 1362 dans TURYN, *Codices Vaticani graeci saeculis xiii et xiv*, Pl. 124) : voir MUNITIZ, *op. cit.*, p. XXXIV et n. 71.

SIGLE DU MANUSCRIT

M *Marcianus graecus 154* (xiv^e s.)

[f. 59] Τοῦ αὐτοῦ.

1. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρία μὲν ἔσται ἡ Τριάς, ἐν δὲ οὐκέτι.

2. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ κατ' ἐπιφάνειαν τῷ Υἱῷ συναφθήσεται, ἢ οὐδόλως συνέσται.

3. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐδὲ διὰ τοῦ Υἱοῦ φανεροῦται· πῶς γὰρ παρὰ τοῦ Πατρὸς οὐσιωθέν, οὐ παρ' αὐτὰ πεφανέρωται ;

1. *Litt.* « la Trinité sera trois et non plus un ». Pour Blemmydès, l'unité trinitaire se trouve remise en cause, si l'on suppose une indépendance totale entre l'existence de l'Esprit et celle du Fils, une telle indépendance impliquant division : voir *Lettre pneumat. à Théodore II*, 10 (SC 517, p. 346-347). Le monothéisme trinitaire s'appuie non seulement sur la monarchie du Père mais aussi sur la non-opposition des « processions » du Fils et de l'Esprit.

2. Ce second syllogisme explicite d'une certaine manière le premier. Si l'Esprit n'existe pas par le Fils, l'Esprit et le Fils ont des existences séparées, unies, au mieux, de façon superficielle (en vertu de leur cause com-

Les Autres syllogismes sur la procession du saint Esprit.

Du même [Nicéphore Blemmydès, syllogismes]

I. Syllogismes défendant la procession de l'Esprit à partir du Père par le Fils

1. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, la Trinité sera triple et non plus une ¹.

2. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, ou bien il sera lié avec le Fils de façon superficielle, ou bien il ne coexistera pas du tout avec lui ².

3. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, il n'est pas manifesté par le Fils ³. Comment donc, recevant l'être d'auprès du Père n'est-il pas immédiatement manifesté ⁴ ?

mune le Père) mais non pas selon un mode périchorétique (voir syllogisme 6).

3. Le Fils ne peut manifester l'Esprit saint que si celui-ci lui est immédiatement lié par une relation ontologique éternelle.

4. Nicéphore présuppose que la manifestation de l'Esprit ne peut se faire que par le Fils, tout don de grâce se faisant du Père, par le Fils, dans l'Esprit (théologie des Pères anténicéens) : le Père ne peut manifester son Esprit qu'à travers son Fils qui est son Verbe. Mais au-delà de la sanctification de la création, on peut considérer que Nicéphore a aussi en vue la manifestation éternelle de l'énergie divine, comme cela est exprimé dans *Lettre à Jacques*, 6, 47-50 (v. *supra*, p. 92-94).

4. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἔσται διὰ τοῦ Πνεύματος ὁ Υἱός· ἀλλὰ μὴν τοῦτο οὐκ ἔστι, τὸ ἕτερον ἄρα.

5. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκέτι ὁ τὸν Υἱὸν σχῶν καὶ τὸ Πνεῦμα ἔσχηκεν ἀλλὰ τὸν Πατέρα μόνον, ὡσπερ καὶ τὸ ἀνάπαλιν· ὁ τὸ Πνεῦμα λαβὼν οὐκέτι καὶ τὸν Υἱόν.

6. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκέτι περιχώρησις ἐσειῖται τῶν ὑποστάσεων, ἰδίᾳ μόνον καὶ καθ' ἑαυτὰς νοουμένων.

7. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκέτι οἱ προφηῆται || [f. 59v] περὶ τοῦ Υἱοῦ προειπόντες Πνεύματι ἁγίῳ προεῖπον ἀλλὰ Υἱῷ, τοῦτο δὲ οὐκ ἔστιν.

8. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκέτι λεχθήσεται ὅλως, ἀλλὰ μὴν τοῦτο, κάκεινο ἄρα.

1. Même présupposé que pour le 1^{er} syllogisme : l'un des deux doit exister par l'autre (voir n. 1, p. 222).

2. L'aoriste a ici une valeur gnomique. L'expression « celui qui possède... » semble désigner le baptisé qui reçoit le Fils lors de la célébration de l'Eucharistie.

3. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, l'absence d'un lien immédiat entre le Fils et l'Esprit empêche quiconque reçoit l'un de recevoir l'autre du même coup. Voir Appendice, n. c. 44.

4. La négation de la périchorèse entraînerait l'impossibilité, pour Nicéphore, de concevoir chaque personne trinitaire en relation intrinsèque aux deux autres : on ne pourrait plus admettre que le Fils est éternellement le Donateur de l'Esprit (*Compte rendu du dialogue de 1234 avec les Latins*, 31, 5-8 ; v. *infra*, p. 246-248), et que l'Esprit est éternellement l'Esprit du Fils (*ibid.*, 27, 1-3, p. 244) ; cela affecterait donc l'unité trinitaire.

4. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, le Fils existera par l'Esprit ¹ ; mais il n'en est pas ainsi, donc l'autre hypothèse [est vraie].

5. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, celui qui possède ² le Fils ne possède plus également l'Esprit mais seulement le Père, de même que l'inverse : celui qui reçoit l'Esprit [ne reçoit] plus également le Fils ³.

6. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, il n'y aura plus de périchorèse des hypostases, qui seront envisagées seulement de façon particulière et pour elles-mêmes ⁴.

7. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, les Prophètes qui parlent à l'avance au sujet du Fils ne le font plus par le saint Esprit mais par le Fils ⁵ ; or il n'en est rien.

8. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, il ne sera plus du tout exprimable ; mais cependant il l'est ⁶, donc l'hypothèse initiale [est vraie] aussi.

5. Nous supposons que l'aoriste a une valeur gnomique. Nicéphore s'appuie ici sur l'article pneumatologique du credo de Nicée-Constantinople : c'est l'Esprit saint qui a inspiré les prophètes. Or, si l'Esprit n'existe pas par le Fils, alors l'Esprit ne peut plus inspirer les prophètes au sujet du Fils en leur disant ce qu'il a entendu et reçu de celui-ci (v. Jn 16, 13) : dès lors le Fils devrait se manifester lui-même directement auprès des prophètes, ce qui est contraire à la Révélation.

6. Comme le montre le syllogisme suivant qui explicite celui-ci, Nicéphore a en vue les noms symboliques par lesquels les Pères désignent l'Esprit saint dans sa relation avec le Fils : ex. « fruit » (du rameau qu'est le Fils), « fleuve » (qui sort de la rivière qu'est le Fils), etc. Voir Appendice, n. c. 45.

9. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, πῶς καρπὸς καὶ θησαυρὸς καὶ ὡς μύρον ὁσμῆ^a καὶ ὡς φῶς ἀκτῖνος λεχθήσεται ; ἦ γὰρ ἂν καὶ ὁ Υἱὸς ταῦτά τοῦ Πνεύματος λεχθήσεται.

10. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπου μὲν ὁ Υἱός, ἔσται καὶ ὁ Πατήρ, οὐ μὴν τὸ Πνεῦμα· καὶ ὅπου τὸ Πνεῦμα, καὶ ὁ Πατήρ, οὐ μὴν ὁ Υἱός, καὶ οὐκέτι συμφωνία ἔσται ἐν τῇ Τριάδι.

11. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τόπῳ περιγραφῆσεται ἡ Τριάς· αἱ γὰρ ὑποστάσεις τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, μὴ ἑτέρας διὰ τῆς ἑτέρας προϊούσης, τόπον τινὰ οὐ περιλήφονται ἐν ᾧ θατέρα ἐσεῖται, ἀλλὰ παρὰ μέρος ἀντιλήφονται τούτου.

12. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἑτέρας καὶ ἄμφω οὐσίας εἰσίν· εἴ γε καὶ διάφοροι αἱ ὑπάρξεις αὐτῶν, ἡ μὲν γεννητική, ἡ δὲ ἐκπορευτική.

11, 4 θατέρα *scripsi*: θατέρῳ *ut vid.* M.

9. a. Ct 1, 4

1. L'image du Fils comme « rameau » apparaît chez DIDYME D'ALEX., *De Trinitate*, I, 30 (PG 39, 417 A), celle de l'Esprit comme « fruit de la substance divine » est employée par CYRILLE D'ALEX. dans le *Thesaurus*, 34 (PG 75, 584 A.609 A). On trouve ces deux images chez TERTULLIEN, *Adversus Praxean*, éd. A. Kroymann, VIII, 5-7.

2. Voir Ps.-DIDYME, *De Trinitate*, 18 (PG 39, 728 C), et en général les *Homélies* du PSEUDO-MACAIRE. NICÉPHORE BLEMMYDÈS reprend cette désignation de l'Esprit comme trésor gardé par le Fils, v. *Compte rendu du dialogue de 1234 avec les Latins*, 38, 1-2 (v. *infra*, p. 254).

3. Le Christ émet l'Esprit comme le chrême dégage son odeur. Voir HIPPOLYTE DE ROME, *Refutatio omnium haeresium*, VII.22, 13-15, éd. M. Marcovich, p. 291. Pour le PSEUDO-DENYS, « le chrême (μύρον) repré-

9. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, comment sera-t-il nommé *fruit*¹, *trésor*², *odeur du chrême*^{a 3} et *lumière du rayon*⁴ ? Car, bien sûr, le Fils aussi sera nommé à l'aide des mêmes [termes] que [ceux qui sont utilisés pour] l'Esprit.

10. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, là où [est] le Fils, sera aussi le Père mais non pas l'Esprit ; et là où [est] l'Esprit, [sera] aussi le Père mais non pas le Fils, et il n'y aura plus de concorde dans la Trinité.

11. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, la Trinité sera localement circonscrite⁵. En effet, les hypostases du Fils et de l'Esprit – aucune des deux ne venant [à l'être] par l'autre – n'embrasseront pas un lieu dans lequel existera l'une des deux⁶, mais c'est en partie qu'elles s'attacheront à ce lieu.

12. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, ils sont tous deux d'une substance différente – si l'on admet que leurs existences sont différentes, l'une étant engendrée, l'autre existant par procession⁷.

sente Jésus lui-même » (*Hiérarchie ecclésiastique*, IV, 3, 4 [PG 3, 480 A]), ce que reprendra NICOLAS CABASILAS : « Le Christ est chrême (μύρον) » (*Vie en Christ*, III, 23, SC 355, p. 259).

4. L'image de l'Esprit comme lumière manifestée par le rayon qu'est le Fils est classique : voir GRÉGOIRE DE NAZ., *5^e Discours théol.* (Disc. 31), 32, SC 250, p. 338 (PG 36, 169 B).

5. Littéralement : la Trinité sera circonscrite par le lieu. Elle ne pourra plus se trouver partout présente, puisque là où serait le Fils, l'Esprit n'y serait pas, et réciproquement.

6. La forme tardive du nom. fém. θατέρα est attestée dans LSJ, s.v. ἕτερος, p. 702, col. 1.

7. En d'autres termes, deux hypostases distinctes ne peuvent avoir une substance commune que si l'une existe par l'autre. La consubstantialité va, pour Blemmydès, de pair avec la périchorèse. Menacer l'une revient à menacer l'autre.

13. Εἰ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ ὁ Υἱὸς εἰργάζετο ἂ εἰργάζετο^b, ἀλλ' οἰκείῳ πνεύματι· τοῦτο δὲ || [f. 60] εἰ μὲν πνεῦμα ἅγιον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ οὐχ ἕτερον· εἰ δὲ ἕτερον, ἰδοὺ δύο
5 πνεύματα.

14. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθ' ὃν λόγον ἐστὶ μείζων ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ, κατὰ τοῦτον μείζων ἔσται καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ Πνεύματος. Κατὰ τὸ αἴτιον δὲ ἐκεῖνος· κατὰ τὸ αἴτιον καὶ οὗτος· ἀλλ' οὐχ εὐρηταί που τοῦτο
5 ἐν τῇ θείᾳ Γραφῇ.

15. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκέτι μόνον υἱὸς ὁ Υἱός· εὐρίσκεται γὰρ καὶ προβολεύς· μόνον δὲ υἱὸς ὑπὸ τῶν θεοφόρων κηρύσσεται.

16. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, δυνάμει μὲν ἐστὶ ἐν τῷ Πατρί, ἐνεργείᾳ δὲ ἐν τῷ Υἱῷ.

17. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, πρῶτον ἔσται καὶ ὕστερον ἑαυτοῦ.

18. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τιμιώτερον καὶ ἀτιμότερον ἔσται ἑαυτοῦ· τὸ γὰρ πρεσβύτερον, τιμιώτερον.

13. Si l'Esprit saint n'existe pas par le Fils, ce n'est pas dans l'Esprit saint que le Fils opérait ce qu'il opérait^b mais par son propre esprit¹. Or, si celui-ci était un esprit saint, ce serait l'Esprit saint et non pas un autre ; s'il s'agissait d'un autre, voici qu'il y aurait deux esprits !

II. Syllogismes réfutant la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils

14. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] selon la parole d'après laquelle le Père est plus grand que le Fils, le Fils sera aussi plus grand que l'Esprit. Or c'est selon la cause que celui-là est plus grand ; selon la cause celui-ci aussi le sera ; mais cela ne se trouve nulle part dans la sainte Ecriture².

15. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] le Fils ne sera plus seulement fils ; car il se trouvera [être] aussi émetteur [de l'Esprit] ; or il est proclamé seulement *fils* par les [Pères] théophores.

16. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] il est en puissance dans le Père et en acte dans le Fils.

17. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] il sera antérieur et postérieur à lui-même.

18. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] il aura plus de valeur et moins de valeur que lui-même, car ce qui est plus ancien a plus de valeur.

1. Voir Appendice, n. c. 46.

2. L'Écriture n'atteste nulle part que le Fils serait plus grand que l'Esprit. Cela infirme, pour Nicéphore, l'idée que le Fils puisse faire procéder l'Esprit en partageant la spiration active du Père.

19. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, μέσος εὐρίσκεται ὁ Υἱός· εἰ δὲ μέσος, καὶ πεπέραται, ὑπὸ τῶν ἄκρων περιγραφόμενος.

20. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ κατὰ ταυτὶ καὶ σύγχυσις τῶν ὑποστάσεων εὐρίσκεται, || [f. 60v] ἢ καθ' ἕτερον τρόπον καὶ τὸ σύνθετον οὐκ ἐκφεύγει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

21. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τῷ λόγῳ μὲν τῆς αἰτίας ἔσται ἐν τῷ Πατρὶ· ὑπαρκτικῇ δὲ ὑποστάσει, ἔσται ἐν τῷ Υἱῷ.

22. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐκ διαφόρων ὑποστάσεων λαμβάνον τὴν ὑπαρξιν, ἀπομάξεται καὶ τὴν αἰδιότητα σύνθετον καὶ ἔσται τοῦ ἀγεννητογεννήτου ἐκπόρευμα.

20, 2 ταυτὶ *scripsi* : ταυτοὶ M.

1. πεπέραται est une forme irrégulière du parfait passif (3^e p. sg) du verbe περαίνω.

2. Voir Appendice, n. c. 47.

3. Nicéphore utilise la forme ionienne ταυτὶ de l'adjectif démonstratif (substantivé) ταῦτα.

4. Voir ΡΗΟΤΙΟΥ, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 45 (PG 102, 324 A) ; *Epitomé*, 2 (PG 102, 392 B). Ce syllogisme est proche de NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Syllogismes hypothétiques*, 4, 1 (SC 517, p. 222-223).

19. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] le Fils se trouvera [être] intermédiaire ; mais s'il est intermédiaire, il est limité¹ également, étant circonscrit par les extrêmes².

20. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] ou bien il en résulte³ une confusion des hypostases, ou bien d'une autre manière l'Esprit saint n'échappe pas à la composition⁴.

21. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors], d'une part, par la raison qui s'attache à sa cause il sera dans le Père, mais, d'autre part, par [son] hypostase existante⁵, il sera dans le Fils⁶.

22. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] recevant l'existence de différentes hypostases, il prendra aussi sur lui⁷ une éternité composée⁸, et il sera un être qui procède de l'Inengendré-engendré⁹.

5. L'adj. *ὑπαρκτικός* a une valeur intensive : « réellement existant, réel, substantiel ». Pour un autre emploi dans le même contexte et un sens proche, v. GRÉGOIRE PALAMAS, *Discours apodictiques* II, 77, éd. B. Bobrinsky, t. I, p. 148, l. 15-18, qui évoque l'« *ὑπαρκτικὴν πρόοδον* » de l'Esprit saint « *ἐκ Πατρὸς* », en opposant *ὑπαρκτικὴν* à *ἐκφαντικὴν*.

6. Blemmydès fait ici appel à la distinction de Maxime le Confesseur entre *λόγος φύσεως* et *τρόπος ὑπάρξεως*, associant chacune des notions à une des deux causes de l'Esprit (ainsi qu'il entend le *Filioque*) : le Père pour sa raison d'être immanente et le Fils pour son existence effective.

7. *Litt.* il prendra sur lui-même l'empreinte.

8. Il s'agit pratiquement d'une reprise du syllogisme 20. L'« éternité » nous semble désigner la nature divine que reçoit l'Esprit dans sa procession hypostatique.

9. Puisque le fait d'être inengendré est la particularité hypostatique du Père, et le fait d'être engendré celle du Fils.

23. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ ἐκπεπορευμένον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ παρὰ τοῦ Υἱοῦ, ἢ, μὴ ἐκπεπορευμένον, οὐκέτι ἀληθὴς ὁ λόγος ὁ τοῦ Χριστοῦ^a, ἢ ἐκπεπορευμένον προβάλλετο ὁ Υἱὸς καὶ πῶς
5 τέλειος ὁ προβαλλόμενος Πατὴρ ἑτέρου δεηθεὶς πρὸς οὐσίω-
σιν τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος ;

24. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, πῶς, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς, τέλειος ἂν εἶη ὁ Θεὸς ἐκ τελείου Θεοῦ, ἑτέρου καὶ ἄμφω δεόμενοι, ὁ μὲν πρὸς ἐνεργητικὴν ὑπαρξιν, ὁ δὲ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἐντελέχειαν ;

25. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, διὰ τί μὴ δίδωσι συμπάρων τοῖς μαθηταῖς || [f. 61] ὁ Χριστός, ἀλλ' ἀναληφθέντος ἐκείνου καταπεφοίτηκεν ;

26. Εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, διὰ τί, ἄκρον ὄν ἔσχατον τὸ Πνεῦμα ὡς πρὸς ἡμᾶς, μὴ σεσάρκωται, ἀλλὰ τὸ μέσον καὶ ὑπερέκεινα, ὁ Υἱός ;

26, 2 ὡς *scripsi* : ὡς M.

23. a. Cf. Jn 15, 26

1. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 31 (PG 102, 312 C-313 A); *Epitomé*, 4 (PG 102, 392 C) ; *Lettres*, 291, l. 124-126, éd. B. Laourdas - L. G. Westerink, t. III, p. 143.

2. Voir PHOTIUS, *Lettres*, 2, l. 115-117 éd. B. Laourdas - L. G. Westerink, t. I, p. 44.

3. Voir Appendice, n. c. 48.

4. L'Esprit aura, dans cette hypothèse, besoin du Fils pour l'existence effective.

23. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] ou bien ayant procédé du Père, il procède aussi d'auprès du Fils, ou bien, s'il n'a pas procédé [du Père], la parole du Christ n'est plus véritable^a, ou bien le Fils l'a émis procédant [du Père], et comment sera parfait le Père émetteur qui a besoin d'un autre pour donner l'être à son propre Esprit¹ ?

24. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] comment, du fait qu'il est issu du Père, pourrait-il être le Dieu parfait issu du Dieu parfait², tous deux ayant besoin d'un tiers³, l'un pour l'existence effective⁴, l'autre pour l'accomplissement de lui-même⁵ ?

25. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] pourquoi le Christ ne [le] donne-t-il pas aux Disciples tout en demeurant présent, tandis que [l'Esprit] est venu, une fois le Christ monté [aux cieux]⁶ ?

26. Si l'Esprit saint est issu du Père et du Fils, [alors] pourquoi, l'Esprit étant l'ultime extrémité par rapport à nous, n'est-ce pas lui qui s'est incarné, plutôt que le moyen terme qui en plus est le Fils⁷ ?

5. Le Père aura, dans cette hypothèse, besoin du Fils pour s'accomplir en tant qu'émetteur (προβολεύς) de l'Esprit, ce qui signifiera que l'émission (προβολή) de l'Esprit par le Père est imparfaite : voir ΡΗΟΤΙΥΣ, *Lettres*, 2, l. 175-178, éd. B. Laourdas – L. G. Westerink, t. I, p. 46. Ce syllogisme évoque NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Syllogismes hypothétiques*, 2 (SC 517, p. 220-221).

6. Voir Appendice, n. c. 49.

7. Dans la mesure où pour Blemmydès il y a forcément correspondance entre l'ordre des processions divines et celui de l'économie divine, alors, le Père étant cause du Fils, et ce dernier étant cause de l'Esprit, le Père se manifesterait par le Fils qui lui-même se manifesterait par l'Esprit : il en résulterait que seul l'Esprit pourrait se manifester à la création. Le fait que l'Esprit procède du Père *par* le Fils n'interdit aucunement, par contre, d'un point de vue logique, la manifestation du Fils dans la création.

Les comptes rendus des dialogues avec les Latins de 1234 et 1250

Introduction

Nous avons cru utile et nécessaire d'inclure dans la liste des *Œuvres théologiques* de Nicéphore Blemmydès deux extraits de son *Autobiographie* qui se rapportent à la question de la procession du saint Esprit. Celle-ci, comme on le sait ¹, fut débattue avec les Latins à deux reprises, à Nicée en 1234 et à Nymphée en 1250. Il s'agit de deux épisodes dont le personnage principal mis en avant n'est autre que l'auteur lui-même, présenté comme gardien, héraut et sauveur de l'orthodoxie. Loin du genre d'une chronique rapportant des événements historiques extérieurs, l'*Autobiographie*, dont l'auteur parle à la première personne, se présente comme un testament spirituel laissé par le fondateur du monastère d'Emathia à ses disciples. Son caractère globalement hagiographique a été bien mis en lumière par J. A. Munitiz ². Aussi, le récit des deux rencontres avec les Latins était l'occasion, pour Nicéphore Blemmydès, d'exposer sa doctrine théologique et d'en démontrer la validité et la cohérence, en se désignant comme l'ultime recours parmi les théologiens de l'empire de Nicée.

1. Sur ces deux rencontres, voir notre introduction historique dans SC 517, p. 20-27.

2. Voir MUNITIZ, *Hagiographical Autobiography in the 13th century*, p. 243-249.

Comme l'ont laissé entendre P. Canart ¹ et J. A. Munitiz ² à la suite de V. Grumel ³, on trouvera, dans ces deux comptes rendus rédigés en 1265, non pas la simple reprise de notes anciennes gardées par l'auteur à l'issue d'événements déjà vieux de trente ans pour le premier et de quinze ans pour le second, mais le résultat d'une véritable révision impliquant une réécriture partielle là où la pensée de Nicéphore avait évolué depuis longtemps. En effet, l'auteur de l'*Autobiographie* ne pouvait mettre sur ses lèvres, dans son double compte rendu de ses interventions face aux Latins en 1234 et 1250, que les arguments théologiques qui, avec le recul des années, lui apparaissaient pertinents, lors de la rédaction en 1265, laissant de côté ceux qui lui semblaient inavouables ou médiocres, sans pour autant trahir l'esprit des discours réellement tenus ⁴.

Ce présupposé herméneutique a une conséquence importante : au-delà d'un simple rapport des discussions de 1234 et de 1250, nous considérons pouvoir trouver, à travers ces deux extraits de l'*Autobiographie*, un état de la pneumatologie de Nicéphore Blemmydès en 1265.

Nous n'avons pu vérifier le caractère plausible de cette hypothèse de travail que sur le compte rendu du dialogue de 1234, car tous les actes du dialogue de 1250 ont malheureusement disparu, mais il est clair que les deux comptes ren-

1. Voir CANART, « Mémoire de Nicée 1234 », p. 317 : « On fera donc bien de se fier uniquement à l'écrit [= le Mémoire] pour juger de la pensée du philosophe vers les années 1234 ».

2. Voir MUNITIZ, « Reappraisal of Blemmydes' First Discussion with the Latins », p. 24-25 : « One must concede that to some extent Blemmydes is 'rewriting' his earlier views. »

3. Voir GRUMEL, « Blemmydès et la proc. du s. Esprit », p. 639, qui souligne la nouveauté de langage perceptible dans l'*Autobiographie* par rapport au Mémoire de 1234.

4. J. A. MUNITIZ note en ce sens (*ibid.*, p. 25) : « Blemmydes has taken liberties in his account of the dispute that had occurred so many years earlier ; he has omitted and to some extent developed points. The study of these is revealing and very valuable, but in my opinion they do not demonstrate radical dishonesty and infidelity. »

us sont rédigés dans le même esprit. Comme nous le suggérons précédemment ¹, la comparaison entre le compte rendu de l'*Autobiographie* de Nicéphore et le Mémoire adressé aux Latins en 1234- (par le même Nicéphore) se révèle instructive. Entre les arguments développés dans les deux textes on ne trouve pas contradiction mais différences d'approche et de style. Le caractère scolaire et polémique des arguments du Mémoire tranche avec l'ampleur de la vision théologique dont témoigne le compte rendu de l'*Autobiographie* ².

Il suffit, pour s'en convaincre, d'esquisser un parallèle entre les textes produits à propos de la portée de l'appellation scripturaire de l'Esprit saint comme « Esprit du Christ » ou « Esprit du Fils ». Le *Mémoire* souligne que les Grecs n'acceptent – à la limite – l'idée que l'Esprit saint puisse être éternellement appelé *Esprit du Christ* que dans la mesure où l'Incarnation est un projet prééternel en Dieu ³, tandis que l'*Autobiographie* expose que, pour les Grecs, l'Esprit saint est l'*Esprit du Fils* « depuis avant les siècles ⁴ ». Sur ce simple exemple, on voit que, dans l'*Autobiographie*, la perspective des rapports Fils-Esprit ne se cantonne plus au plan de l'économie divine, mais s'étend plus largement à celui de la Trinité immanente. En trente ans, la vision théologique de Nicéphore s'est approfondie et affinée.

Nous constatons, en outre, que, sur les onze arguments du Mémoire de 1234 que nous avons mis en évidence ⁵,

1. Voir SC 517, introduction au Mémoire de 1234, p. 178-180.

2. Voir MUNITIZ, *op. cit.*, p. 25 qui souligne à juste titre « the striking contrast of styles between the staccato, concentrated and 'cerebral' *mémoire* and the mature, measured ease of the Partial Account [= *Autobiographie*] ».

3. Le *Mémoire* s'appuie sur la pneumatologie photienne qui ne considère la relation entre le Christ et l'Esprit qu'au seul plan de l'économie divine.

4. Voir *Autobiographie*, II, 27, *infra* p. 244.

5. Voir SC 517, introduction au Mémoire de 1234, p. 176-177.

Nicéphore n'a retenu, en 1265, que le 2^e ¹, le 5^e ² et le 8^e ³, c'est-à-dire : 1^o le fait que l'Esprit saint est appelé *Esprit du Christ* à cause de sa consubstantialité envers le Fils ⁴ ; 2^o le fait que l'Esprit saint est appelé « Esprit du Christ » également en raison de l'économie des dons spirituels réalisée par le Christ, « parce que c'est par le Fils que [l'Esprit] est dispensé à la création ⁵ » ; 3^o le fait que toute propriété en Dieu est soit naturelle et commune aux trois personnes, soit hypostatique et propre à l'une d'entre elles, et que faire procéder est une propriété hypostatique, donc appartient à une seule personne, qui est le Père d'après l'Écriture ⁶.

Nicéphore a parfois légèrement modifié ⁷ ; il a écarté en particulier la démonstration formelle de la fausseté supposée du syllogisme des Latins ⁸, sans doute parce que la dimension trop technique de l'exercice n'apportait rien à ses lecteurs du point de vue proprement théologique. D'autres

1. Voir *Mémoire de 1234*, 4-5, SC 517, p. 190-192.

2. Voir *ibid.*, 8, l. 8-16, SC 517, p. 198.

3. Voir *ibid.*, 9, SC 517, p. 200-202.

4. Voir *Autobiographie*, II, 34, *infra* p. 250.

5. Voir *Autobiographie*, II, 32, *infra* p. 248.

6. Voir *Autobiographie*, II, 33, 35 et 39, *infra* p. 248-252 et 256.

7. Comme exemple caractéristique de ce travail de réécriture, on pourrait citer le fait que Nicéphore, à la fin de son compte rendu du dialogue de 1234, laisse entendre que les Latins défendaient l'idée « que le Fils possède d'après du Père [la faculté] d'être cause de l'Esprit *ou, d'une certaine manière, d'en être cause conjointement avec le Père* » (*Autobiographie*, II, 39, *infra* p. 256). La fin de la phrase (mise en italiques) apparaît comme un ajout anachronique de Nicéphore. On sait, en effet, par le *Mémoire de 1234* (§ 10, SC 517, p. 204) et surtout par la *Lettre à Jean III Doukas* (§ 2, SC 517, p. 260-262) et par le rapport des Latins de 1234 (v. MANSI, XXIII, 290), que durant les discussions de 1234, les Grecs perçurent la pneumatologie latine comme prônant une double cause (le Père et le Fils) pour l'existence de l'Esprit, tandis que l'idée d'une seule et unique cause de l'Esprit constituée conjointement par le Père et le Fils ne devait être soulignée par les Latins que lors du dialogue de 1250 (voir notre introd. à la *Lettre à Jean III Doukas*, SC 517, p. 239-241).

8. C'est-à-dire le 3^e argument ; voir *Mémoire de 1234*, 6-7, SC 517, p. 192-198.

arguments non repris ont peut-être été jugés comme se trouvant en décalage par rapport à la perspective élargie de sa pneumatologie en 1265. En revanche, Nicéphore a aussi introduit de nouveaux arguments dont nous notons ici les plus significatifs :

1° L'Esprit saint est l'*Esprit du Fils* parce que « le Fils est depuis avant les siècles le donateur de l'Esprit et [qu'] il possède cette perfection [comme un bien] de la substance ¹ ». Comme le soulignait à juste titre M. Jugie, cette donation de l'Esprit, loin d'être adventice est pour ainsi dire, pour Nicéphore, « une propriété hypostatique que le Fils tient de toute éternité du Père ² ».

2° Le Père est celui dont l'Esprit saint procède et le Fils « celui par qui il brille et est fourni ³ ». Compte tenu de l'argument précédent, il est clair que cette expression se rapporte non simplement à l'économie mais à la relation éternelle entre l'Esprit et le Fils. Nous retrouvons donc ici l'expression même de la signification accordée par Nicéphore, dans la *Lettre à Jacques*, à la doctrine du *Per Filium* ⁴.

3° Il s'agit d'un développement du 1^{er} argument. L'Esprit saint est l'*Esprit du Fils* parce que le Fils a été engendré par le Père comme donateur de l'Esprit et, à ce titre, possède celui-ci naturellement « comme un trésor fixé en lui ⁵ ». Nicéphore souligne ainsi que la génération du Fils ne peut

1. *Autobiographie*, II, 30, *infra* p. 246.

2. Voir JUGIE, *Theologia Dogmatica*, p. 331 : « *quasi quaedam proprietatis hypostatica, quam ab aeterno a Patre habet* ».

3. *Autobiographie*, II, 34, 10-12, *infra* p. 250 : « ὁ Πατήρ ἐξ οὗ τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται, καὶ ὁ Υἱὸς, δι' οὗ αὐτὸ ἐκφαίνεται καὶ παρέχεται. »

4. Dans *Lettre à Jacques*, 6, 14-16 et 6, 48-50, *supra* p. 90 et 94, Nicéphore expliquait que l'Esprit « ἐκλάμπει [...] δι' αὐτοῦ [= τοῦ Υἱοῦ], [...] καὶ δίδοται φυσικῶς. » On peut s'étonner de ce que V. GRUMEL (« Blemmydès et la proc. du s. Esprit ») et M. JUGIE (*Theologia Dogmatica*, p. 327-332) n'aient pas noté ce point capital dans leurs analyses de cet extrait de l'*Autobiographie*.

5. Voir *Autobiographie*, II, 37, *infra* p. 254.

être légitimement envisagée en faisant abstraction de l'Esprit saint : elle est ordonnée à la réception de l'Esprit saint par le Fils en celui-ci.

4° L'Esprit saint procède du Père de façon parfaite, de même que le Fils est engendré à partir du Père de façon parfaite ; dans ces conditions, l'Esprit n'a nul besoin de recevoir l'être aussi du Fils¹ ; si tel était le cas, le Fils ne serait plus vraiment fils (car ne recevant pas tout ce qu'il a du Père) et le Père ne serait plus « complètement (ὀλικῶς) père² ». D'origine photienne, cet argument ne présente rien d'original.

Ce travail de mise en parallèle des textes du *Mémoire de 1234* et du compte rendu de l'*Autobiographie* se révèle des plus fructueux. Il permet, en effet, de corroborer l'hypothèse que Nicéphore Blemmydès a bien recomposé un argumentaire à partir de notes anciennes, tout en exposant positivement la pneumatologie qui était la sienne au moment de la rédaction de l'*Autobiographie*.

Il faut remarquer, en outre, que les trois premiers des quatre arguments pneumatologiques spécifiques de l'*Autobiographie* s'avèrent d'une grande originalité. Ils développent d'une manière jusque là inouïe dans la théologie byzantine post-photienne la vision d'une relation éternelle existant entre le Fils et l'Esprit saint : le Fils reçoit *par nature* du Père l'Esprit saint comme un « trésor » qu'il peut dispenser et communiquer ; corrélativement, l'Esprit resplendit par le Fils et est répandu par lui à partir du Père : c'est le contenu de la doctrine du *Per Filium* défendue dans la *Lettre pneumatologique à Théodore II* et la *Lettre à Jacques* par Nicéphore, même si nous ne trouvons pas dans l'*Autobiographie* la mention explicite de cette doctrine³.

1. Voir *ibid.*, II, 39, *infra* p. 256.

2. Voir *ibid.*, II, 38, *infra* p. 254.

3. Après sa déconvenue théologique face à l'empereur Théodore II et à la plupart des théologiens de la cour byzantine sur la question de la procession du saint Esprit par le Fils, objet de sa *Lettre pneumatologique à Théo-*

L'image de la source dont sortent l'eau et le souffle mêlé à l'eau¹ constitue une illustration originale de cette même doctrine : issu du Père, l'Esprit existe naturellement dans le Fils et est manifesté par celui-ci sans pour autant recevoir de lui son existence.

Les deux extraits de l'*Autobiographie* ici reproduits et traduits pour la première fois en français reprennent le texte grec de l'excellente édition de Joseph A. Munitiz².

dore II et de sa *Lettre à Jacques de Bulgarie*, rédigées en 1255-1256, il semble que Nicéphore ait résolu de ne plus évoquer cette question controversée. De plus, l'*Autobiographie* constituait un chapitre du *typikon* de fondation de son monastère et devait donc, à ce titre, être irréprochable.

1. Voir *Autobiographie*, II, 40, *infra* p. 256.

2. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 25-40, éd. J. Munitiz, p. 57-63 et II, 50-60, éd. J. Munitiz, p. 67-73.

(25.) Λογίων δε τῷ τηνικάδε κατὰ τὴν τῆς Βιθυνίας μητρόπολιν Νίκαιαν ἐκ τῆς ῥωμαϊκῆς ἐπικρατείας ἐνδεδημηκότων ἀνδρῶν, καὶ τινῶν ἐκ ταυτησὶ τῆς Ἑλλάδος συνηθροισμένων διὰ τὸ ἀμφήριστον δόγμα, καὶ αὐτοὶ τῷ τῶν ὑπερεχόντων ἀγόμεθα βουλήματι πρὸς τὸν κοινὸν ἀθροισμόν. 5 Καὶ δὴ τῶν μερῶν ἑκατέρων ἐς ταῦτὸ συνεληλυθότων, ὁ τῶν φιλοσόφων ὑπάτος ὁ Καρύκης, αὐτουργὸς τοῦ μετὰ τῶν Ῥωμαίων διαλόγου καθίσταται, τῶν ἄλλων πάντων προκεκριμένος, καὶ μάλιστα παρὰ τοῦ κρατοῦντος· παρῆν γὰρ 10 καὶ οὗτος τῇ συνελεύσει.

(26.) Καὶ πολλῶν λόγων κεκινημένων ὑπὸ τῶν ἀντιφερομένων ὡς τὸ εἶκός, τέλος ἔφασαν οἱ τῆς Ῥώμης, ὅτι « Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁ Ἀπόστολος, πνεῦμα καλεῖ τοῦ Υἱοῦ ^a· καὶ πρότερον ὁ Κύριος, πνεῦμα κατωνόμασε τῆς ἀληθείας ^b αὐτό, 5 φάμενος εἶναι τὴν ἀλήθειαν ^c ἑαυτόν. Εἰ οὖν πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, πάντως ἐκ τοῦ Υἱοῦ. » Πρὸς τοῦτο, τοιαύτη ἀπάντησις· « Ἐπεὶ παρὰ τοῦ Υἱοῦ δίδοται τοῖς ἀξίοις τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ κάπειδήπερ ὁμοούσιον τῷ Υἱῷ, διαταῦτα πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ προσηγόρευται. »

Compte rendu du dialogue avec les Latins de 1234

25. Vers cette époque, des hommes lettrés d'obédience romaine séjournèrent à Nicée, la métropole de la province de Bithynie. Eux et quelques personnes venues de cette Hellade-ci¹ se réunirent à cause du point doctrinal qui était objet de contestation. Par la volonté des autorités, je me joignis moi-même aussi à cette réunion générale. Une fois les deux parties assemblées, l'*hypatos* des philosophes, Karykès, fut désigné comme meneur du dialogue avec les Latins. Il avait été préféré à tous les autres, surtout par le souverain ; car celui-ci aussi se trouvait présent à la rencontre.

26. Après que beaucoup de discours eurent été, comme de juste, échangés par les adversaires, finalement ceux de Rome dirent : « L'Apôtre appelle l'Esprit saint *Esprit du Fils*^a, et auparavant le Seigneur l'avait appelé *Esprit de la Vérité*^b, tandis qu'il se disait lui-même la *Vérité*^c. Si donc l'Esprit saint est l'*Esprit du Fils*, il est assurément [issu] du Fils. » À cela la réplique suivante [fut apportée] : « Parce que l'Esprit saint est donné de la part du Fils à ceux qui en sont dignes, ou encore parce qu'il est consubstantiel au Fils, voilà pourquoi il a été appelé *Esprit du Fils*. »

1. Le terme d'*Hellas* renvoie ici non pas à l'ancien thème de ce nom (circonscription provinciale située en Grèce actuelle), mais aux provinces d'Anatolie de l'Empire de Nicée ; on trouve le même emploi dans les lettres de Théodore Laskaris (v. ANGOLD, *Byzantine Government 1204-1261*, p. 31).

(27.) Καὶ οἱ ἐκ Ῥώμης· « Ἐγχρόνως ἢ προαιωνίως πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ; » Ἐντεῦθεν ὅτι « Προαιωνίως. » Ἐκεῖθεν τοιαύτη κατασκευή· « Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ ὅτι παρὰ τοῦ Υἱοῦ χορηγεῖται
 5 τοῖς κτίσμασιν, ἢ ὡς ὁμοούσιον τῷ Υἱῷ, ἢ ὡς ἐκπορευόμενον ἐξ αὐτοῦ· ἀλλ' οὐ τὸ πρῶτον, ὅτι τὸ μὲν προαιωνίως πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, τὰ δὲ γεγονόνασιν ὕστερον· οὐ τὸ δεύτερον, ἐπεὶ καὶ ὁ Πατὴρ ὁμοούσιος ὢν τῷ Υἱῷ, λέγοιτ' ἂν καὶ οὗτος πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ· λείπεται τοίνυν, ὡς ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ Υἱοῦ,
 10 πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ λέγεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. »

(28.) Πρὸς ταῦτα λέγειν ὁ τῶν φιλοσόφων ὕπατος οὐκ εἶχεν οὐθέν, καὶ ἦν ἀμηχανῶν τε καὶ σιωπῶν. Ἡμεῖς οὖν ἐκ τε τοῦ κρατοῦντος, ἐκ τε τοῦ πατριαρχοῦντος ἀπολογήσασθαι πρὸς ταῦτα ζητοῦντες ἐκχώρησιν, οὐ λαμβάνομεν, ἴσως διὰ
 5 τὸ τῆς ἐκβάσεως ἀδηλον. Ὁ γοῦν ὕπατος ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι καταισχυνθείς, οὐκ ἔχων ὅ τι καὶ δράσοι λοιπόν, αἰτεῖται γραφῆναι καὶ δοθῆναι οἱ τὰ εἰρημένα· καὶ γράφεται, καὶ δίδοται, καὶ ὁ σύλλογος διαλύεται, καὶ ὁ μὲν ὕπατος ἀφανῆς ἔκτοτε, παρουσία τις οὐκ ἦν αὐτοῦ που τὸ σύνολον, ὁ δὲ
 10 πατριάρχης ἐν ἀθυμία πολλῇ· καὶ γὰρ αὐτὸς ἦν ὁ τῆς διαλέξεως αἴτιος, αὐτὸς ἐπεὶπερ ἐπεστάλκει τῷ τῆς Ῥωμαίων προέδρῳ πρῶτος, ἐπὶ τῷ ζήτησιν γενέσθαι τοῦ τὰς ἐκκλησίας διίστῶντος εἴ τι ἔστι καὶ ἀκριβασμὸν καὶ διόρθωσιν.

(29.) Ἐπεὶ δ' ἐκ μέσου κεχώρηκεν ὁ προκεκριμένος προσ-
 διαλέγεσθαι, τὰ τῆς ἀπολογίας, τῶν τῆς ἐκκλησίας λογάδων ἀπειπαμένων, χωρεῖ πρὸς ἡμᾶς. Καὶ δὴ ταῦθ' ὡς ἐξὸν ἐκτιθέ-

27. Et ceux de Rome [demandèrent] : « L'Esprit saint est-il l'*Esprit du Fils* dans le temps ou depuis avant les siècles ? » Les nôtres [répliquèrent] : « Depuis avant les siècles ». Alors, les autres [développèrent] cet argument : « L'Esprit saint est l'*Esprit du Fils* soit parce que c'est de la part du Fils qu'il est dispensé aux créatures, soit parce qu'il est consubstantiel au Fils, soit parce qu'il procède du Fils. Mais la première [explication] n'est pas [la bonne], parce que c'est depuis avant les siècles qu'il est l'*Esprit du Fils* tandis que [les créatures] sont venues à l'existence plus tard ; la deuxième [explication] non plus puisque le Père aussi, étant consubstantiel au Fils, devrait être appelé lui aussi *Esprit du Fils*. Il reste donc que c'est en tant qu'il procède du Fils que l'Esprit saint est appelé *Esprit du Fils*. »

28. À cela l'*hypatos* des philosophes ne trouvait rien à répondre, et il restait interdit et silencieux. Pour moi, ayant demandé au souverain aussi bien qu'au patriarche la permission de répondre à ces [arguments], je ne la reçus pas, sans doute parce que l'issue [leur paraissait] incertaine. Quant à l'*hypatos*, plongé dans la confusion devant ce qui était arrivé et ne sachant plus que faire d'autre, il demanda qu'on écrivît ce qui avait été dit et qu'on le lui donnât. On l'écrivit, on le lui donna, et la séance fut levée. Dès lors, l'*hypatos* devint invisible ; on ne le voyait plus nulle part et le patriarche se trouvait dans un profond découragement ; c'est lui, en effet, qui avait provoqué la discussion, puisque c'est lui qui avait, le premier, écrit au primat de l'Église romaine, proposant de rechercher ce qui pouvait diviser les Églises, et – si c'était le cas – de l'évaluer et d'y porter remède.

29. Une fois qu'eut disparu celui qui avait été choisi pour mener le dialogue, la tâche d'assumer [notre] défense m'incomba, les savants les plus éminents de l'Église ayant refusé. J'éclaircis ce point de mon mieux, de façon rapide,

μεθα πρόχειρά τε καὶ σχέδια τοῦ καιροῦ κατεπείγοντος, καὶ
 5 τοῖς πολλοῖς οὐ δυσζύνετα, πρότερον τὸ πρῶτον τῆς τῶν
 ἀντιθετούντων ὑποφορᾶς ὡς ἡ τάξις ἐκείνοις ἀνασκευάζον-
 τες, τὸ δὴ περ « Εἰ προαιωνίως πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα
 τὸ ἅγιον, οὐ διότι παρ' αὐτοῦ τοῖς κτίσμασι δίδεται, διατοῦτο
 πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ λέγοιτ' ἄν· ὑστερογενῆ γὰρ τὰ κτίσματα. »

(30.) « Τί γὰρ τῶν ἀδυνάτων » ἀνθυποφέρομεν,
 « προαιωνίως μὲν εἶναι τὸν Υἱὸν δοτῆρα τοῦ Πνεύματος, καὶ
 ταύτην ἔχειν οὐσιώδη τὴν τελειότητα (καὶ γὰρ οὐδὲν ἀτελές
 ἐν θεότητι), τὰ δὲ λαμβάνοντα, κατὰ καιροῦς ἰδίους μετέχειν
 5 τῆς δωρεᾶς ; Εἰ μὲν γὰρ ἐπίκτητον ἦν τῷ Υἱῷ τὸ δίδοναι τὴν
 χάριν τοῦ Πνεύματος, ἴσως ἂν εἶχε τινα χώραν μετὰ τῆς
 ἀλογίας καὶ τῆς βλασφημίας τὸ ἄπορον· ἐπεὶ δε τὸ δίδοναι,
 φυσικῶς αὐτῷ καὶ κατ' οὐσίαν, ὅτιπερ ἄλλως οὐ χρή (συμβε-
 βηκὸς γὰρ οὐδὲν ἐν θεότητι), καὶ μηδενὸς τοῦ λαμβάνοντος
 10 ὄντος, δοτῆρ ἐστὶ τῆς χάριτος προαιωνίως καὶ αἰδίως, ὁ Υἱός.

(31.) Οὐδὲ γὰρ τῶν λαμβανόντων δέοιτ' ἂν εἰς τὸ τοῦ
 Πνεύματος εἶναι δοτήρ, διότι δοτήρ αὐτοῦ γεγέννηται παρὰ
 τοῦ Πατρὸς, ὡσπερὶ καὶ τῶν κτισμάτων δημιουργός. Εἶεν
 ἂν οὖν ὑστερογενῆ μὲν, τὰ λαμβάνοντα τὸν ἁγιασμόν, ὁ
 5 δ' αὐτοῦ δοτήρ, προαιωνίως δοτήρ, καθὼς καὶ προαιωνίως
 δημιουργός, εἰ καὶ τὰ δημιουργήματα τότε δεδημιούργηκεν,
 ὅτε δημιουργῆσαι ταῦτα δεῖν ἔκρινε· μὴ ὦν γὰρ προαιωνίως
 δοτήρ τοῦ Πνεύματος, καὶ προαιωνίως τῆς κτίσεως δημιουρ-

1. Ici transparait le souci pédagogique de Nicéphore. Il ne suffit pas de disposer d'une bonne et solide argumentation, encore faut-il savoir l'exposer avec art pour obtenir l'adhésion des auditeurs.

improvisée – car le temps était court –, et accessible à tous ¹. Je réfutai tout d'abord, en suivant l'ordre qu'ils avaient fixé, le premier point de l'argumentation de [nos] adversaires : « Si c'est depuis avant les siècles que l'Esprit saint est *l'Esprit du Fils*, pour autant ce n'est pas parce qu'il est donné de la part du Fils aux créatures, qu'il peut, pour cette raison-là, être appelé *Esprit du Fils*, car les créatures sont venues à l'existence plus tard. »

30. « Pourquoi serait-il impossible, rétorquai-je, de maintenir, d'une part, que le Fils est depuis avant les siècles le donateur de l'Esprit et qu'il possède cette perfection [comme un bien] de la substance (car il n'est rien d'imparfait dans la Divinité), mais que, d'autre part, ceux qui reçoivent son don y participent dans les temps qui leur sont propres ? Si, en effet, il était adventice pour le Fils d'accorder la grâce de l'Esprit, peut-être l'objection aurait-elle quelque poids – par delà son caractère insensé et blasphématoire –, mais comme [ce pouvoir de] donner appartient au Fils par nature et en vertu de sa substance, puisqu'il ne saurait en être autrement (il n'y a rien, en effet, d'accidentel dans la Divinité), même si rien n'existe pour la recevoir, le Fils est donateur de la grâce depuis avant les siècles et pour l'éternité.

31. Il n'a, en effet, nul besoin de récepteurs [de la grâce] pour être le donateur de l'Esprit, parce que d'auprès du Père il a été engendré comme le donateur de l'Esprit, de même que comme l'artisan des créatures. Ainsi ceux qui reçoivent la sanctification peuvent-ils bien avoir un commencement temporel, mais le Donateur de la sanctification, lui, est donateur depuis avant les siècles, de même qu'il est créateur depuis avant les siècles même s'il a créé les créatures au moment précis où il jugea convenable de les créer. S'il n'était pas, en effet, depuis avant les siècles le Donateur de l'Esprit et depuis avant les siècles l'artisan de la création, il

γός, οὐδ' ὑστέρωσ δεδύνοιτ' ἄν, ἢ τὸ Πνεῦμα διδόναι τοῖς
 10 ἀξίοις, ἢ παράγειν ἐξ οὐκ ὄντων τὰ κτίσματα.

(32.) Τούτων οὕτω διατετρανωμένων, οὐκ ἄπο λόγου τὸ
 καλεῖσθαι πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς τῇ κτίσει
 διὰ τοῦ Υἱοῦ χορηγούμενον· “διὰ τοῦ Υἱοῦ” δέ φαμεν, καὶ τὴν
 χορηγίαν τοῦ Πνεύματος, ἐπὶ τὴν πρώτην μεμαθηκότες ἀνα-
 5 φέρειν αἰτίαν, πάντα τὰ τοῦ Μονογενοῦς· οὐ δύναμαι γὰρ ἐγώ
 φησι ποιεῖν ἀπ' ἑμαυτοῦ οὐδέν^a.

(33.) Πρὸς τὸ δεύτερον τῆς τῶν ἀντικαθισταμένων προα-
 γωγῆς (τό δ' ἦν “Εἴπερ ὡς ὁμοούσιον τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα,
 καλεῖται πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, καλοῖτ' ἄν πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ καὶ ὁ
 Πατήρ, ὁμοούσιος ὢν τῷ Υἱῷ καὶ αὐτός”), οὕτω λέγομεν· ἢ
 5 μὲν ὁμοουσιότης, κοινὴ ταῖς τρισὶ τῆς θεότητος ὑποστάσεσιν,
 ιδιότητες δὲ τὸ πατήρ, τοῦ γεννῶντος, τὸ υἱός, τοῦ γεννωμέ-
 νου, τὸ πνεῦμα, τοῦ ἐκπορευομένου. Διὸ καὶ ἀναγκαῖον, τῆς
 ὁμοουσιότητος κινουμένης ἐντὸς ὧν ἐστὶν ὡς κοινότητος,
 ἀκινήτους αἰεὶ μένειν τὰς ιδιότητας· ἐκ μὲν γὰρ τῆς κοινότη-
 10 τος τῇ Τριάδι, τὸ ἀδιαίρετον, ἐκ τῶν ιδιοτήτων δέ, τὸ ἀσύγ-
 χυτον. Πῶς οὖν τὸ τοῦ ἐνὸς ἴδιον, γένοιτ' ἄν αὐτῷ τε καὶ
 ἄλλῳ κοινόν; Καὶ οὐχὶ τὸ ἴδιον οὐκ ἴδιον, καὶ οὐχὶ σύγχυσις;
 Ὁ Πατήρ ὁμοούσιος τῷ Υἱῷ, πάντοτε δὲ Πατήρ, καὶ οὐκ ἄν
 κληθεῖη ποτὲ πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, ἀλλὰ τοῦ Υἱοῦ μὲν, “πατήρ”
 15 δέ, φυλάττων τὴν αὐτοῦ ιδιότητα· τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς

32 a Jn 5, 30

1. En d'autres termes, Nicéphore souligne que, puisque tous les actes du Fils doivent être référés au Père, la dispensation de l'Esprit vient elle aussi à partir du (ἐκ) Père, et se fait par (διὰ) le Fils et non pas à partir de (ἐκ) lui.

2. Ce « mouvement » de la consubstantialité, cette unité dynamique entre les personnes divines qui partagent en plénitude une substance identique, s'exprime par ailleurs par le terme περιχώρησις.

ne lui aurait pas été possible plus tard de donner l'Esprit à ceux qui en sont dignes, ni de produire les créatures à partir du néant.

32. Ces points ayant été ainsi éclaircis, il n'est pas contraire à la raison d'appeler *Esprit du Fils* l'Esprit saint, parce que c'est par le Fils que [l'Esprit] est dispensé à la création ; et je dis que la dispensation de l'Esprit se fait aussi par le Fils, car nous avons appris que c'est à la Cause première que doivent être référés tous les actes du Fils unique engendré : *Je ne peux rien faire*, dit-il en effet, *par moi-même*^{a 1}.

33. Au deuxième point de l'argumentation de [nos] opposants – à savoir : « Si l'Esprit est appelé *Esprit du Fils* parce qu'il est consubstantiel au Fils, alors le Père, en tant qu'il est lui aussi consubstantiel au Fils, devrait être appelé *Esprit du Fils* » –, je répondrai ceci : la consubstantialité est commune aux trois hypostases de la Divinité, mais les propriétés [de chacune d'elles] sont : pour celui qui engendre d'être père, pour celui qui est engendré d'être fils, pour celui qui procède d'être esprit. Voilà pourquoi, tandis que la consubstantialité se met en mouvement parmi ceux à qui elle appartient comme ce qui est commun², les propriétés [hypostatiques] doivent rester toujours inamovibles. C'est, en effet, à ce qui est commun que la Trinité doit son indivisibilité, tandis que des propriétés³ provient son caractère inconfusible. Comment alors le propre d'un seul pourrait-il devenir commun à lui et à un autre ? Cela n'entraînerait-il pas que le propre ne fût pas propre, cela n'amènerait-il pas la confusion ? Le Père est consubstantiel au Fils, mais il est toujours père ; jamais il ne saurait être appelé *Esprit du Fils* mais [il est appelé] *du Fils* en tant que *père*, gardant la propriété qui est sienne.

3. Blemmydès sous-entend ici les propriétés *hypostatiques* des trois personnes divines. Le dogme de la « Trinité inconfusible » s'oppose à toute forme de modalisme.

μὲν ὁμοούσιον τῷ Υἱῷ, τοῦ Υἱοῦ λέγοιτ' ἄν, ὡς δὲ Πνεῦμα, διὰ τὴν ιδιότητα “πνεῦμα”, συνελθουσῶν δ' ἐς ταῦτό τῆς ιδιότητος καὶ τῆς κοινότητος, πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ.

(34.) Καὶ τί τὸ ἄτοπον, εἰ καὶ ὡς ὁμοούσιον τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἴποι τις πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ; Τὸ μὲν οὖν καλεῖται καὶ “πνεῦμα τοῦ Πατρὸς”, καὶ “πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ”, μὴ δὲ μιᾶς ὑπόληψιν ἀτοπίας ἐπιφερομένων τῶν κλήσεων· οὐκ ἔστι δὲ καὶ ἀντιστρόφως, ἐπεὶ τὸ Πνεῦμα λέγεται “πνεῦμα τοῦ Πατρὸς”, καὶ τὸν Πατέρα λεχθῆναι “πατέρα τοῦ Πνεύματος”, ἵνα μὴ τις ὑποτοπάσῃ καὶ τὸ Πνεῦμα υἱόν (υἱοῦ γὰρ πατήρ, ὁ Πατήρ), οὔτε μὴν ὅτι τὸ αὐτὸ Πνεῦμα καλεῖται πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, κληθῆναι καὶ τὸν Υἱόν, “υἱόν τοῦ Πνεύματος”, ἀλλ' ὁ Πατήρ ἐξ οὗ τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται^a, καὶ ὁ Υἱός, δι' οὗ αὐτὸ ἐκφαίνεται καὶ παρέχεται. Τὸ δ' ἐκπορεύεσθαι, τρόπος ὄντοτητος, οὐ δηλοῦν ἐξέλευσιν, ὡς τὸ Ποταμὸς ἐξ Ἐδέμ ἐκπορεύεται^b, καὶ εἴ τι που παραπλήσιον, ἀλλ' ὑπαρξιν φυσικὴν, ἑτέραν παρὰ τὴν γέννησιν.

(35.) Ὡς οὖν οὐκ ἔστι τὸ Πνεῦμα κληθῆναι “τοῦ Πατρὸς υἱόν”, ἢ “πατέρα τοῦ Υἱοῦ”, (Πατρὸς γὰρ υἱὸς ὁ Υἱός),

34 a Cf. Jn 15, 26 b Gn 2, 10

1. On ne trouve pas d'attestation biblique de cette expression précise ; mais « l'Esprit de Dieu » est une expression biblique courante à laquelle songeait probablement Nicéphore.

2. Dans cette traduction, la parenthèse désigne le prétexte invoqué pour expliquer que l'Esprit soit vu comme fils. Une autre traduction possible de cette parenthèse serait : « (puisque c'est du Fils que le Père est père) » ; en ce cas, la parenthèse se rapporterait à la proposition négative μὴ

Quant à l'Esprit saint, en tant qu'il est consubstantiel au Fils, on peut le dire *du Fils*, mais en tant qu'il est *esprit*, parce que telle est sa propriété, [on peut le dire] *Esprit* ; cependant, si l'on fait se rejoindre le propre et le commun dans un même [nom], [on peut le dire] *Esprit du Fils*.

34. Alors qu'y a-t-il d'absurde si l'on dit l'Esprit saint *Esprit du Fils*, en tant qu'il est consubstantiel au Fils ? Il est donc appelé à la fois *Esprit du Père*¹ et *Esprit du Fils*, sans que ces appellations ne suggèrent aucun soupçon d'absurdité. Mais il n'est pas possible, en renversant la proposition, de dire que, puisque l'Esprit est appelé *Esprit du Père*, le Père peut être appelé *Père de l'Esprit*, de peur qu'on aille supposer que l'Esprit serait fils également (puisque c'est d'un fils que le Père est père²). Il n'est pas non plus possible, du fait que le même Esprit est appelé *Esprit du Fils*, d'appeler le Fils *Fils de l'Esprit* ! Mais le Père [est celui] dont l'Esprit procède^a, et le Fils, [celui] par qui il brille et est fourni. [Ce verbe] *procéder* indique un mode d'être³ : il ne signifie pas une progression vers l'avant comme dans *Un fleuve procède de l'Eden*^b⁴ et d'autres phrases de ce genre, mais une existence naturelle différente de celle qui ressortit à la génération.

35. De même donc qu'il n'est pas possible d'appeler l'Esprit *Fils du Père ou Père du Fils* (car le fils du Père, c'est

ὑποτοπάσαι : si c'est du Fils que le Père est père, l'Esprit ne peut jouer le même rôle que le Fils en étant lui aussi fils du Père. La traduction retenue nous semble cependant s'imposer par son évidence et sa simplicité.

3. L'expression τρόπος ὄντοτης utilisée ici pour qualifier la procession de l'Esprit est un synonyme de l'expression théologique classique τρόπος ὑπάρξεως (cf. NICÉPHORE BLEMMEYDÈS, *Lettre pneumat. à Théodore*, 2, l. 2, SC 517, p. 306-307). On note ici l'emploi du mot philosophique rare ὄντοτης.

4. Dans la *Lettre pneumatologique à Théodore* (en 2, l. 14, SC 517, p. 308), Nicéphore indique également cet exemple d'usage du verbe ἐκπορεύεσθαι.

οὕτως οὐδὲ τὸν Υἱὸν ἢ τὸν Πατέρα, τὴν τοῦ Πνεύματος ἐπισπασαμένους ιδιότητα, τὸν μὲν κληθῆναι “πνεῦμα τοῦ Πατρός”, τὸν δὲ “πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ”, πατήρ δ’ ἔσται διηνεκῶς ὁ Πατήρ, υἱός, ὁ Υἱός, πνεῦμα, τὸ Πνεῦμα, τῶν ιδιοτήτων ἀκινήτων ἐν οἷς εἰσι μενουσῶν. Εἰ δὲ πνεῦμα κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου φωνὴν ὁ Θεός ^a, ἢ καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος ^b, ἀλλὰ διὰ τὸ ἄϋλον εἶρηται, καὶ πάσης ἐξηρημένον αἰσθήσεως, καὶ παντελείως νοερόν· πολυσήμαντον γὰρ τοῦνομα· τὸ δ’ ἀφωρισμένον τῷ ἐκπορευομένῳ παρὰ τοῦ Πατρός, οὔποτε κληρώσασαίτ’ ἂν ὁ Πατήρ, οὔτε μὴν ὁ Υἱός, ἀλλ’ αὐτῷ καὶ μόνῳ τῷ ἐκπορευομένῳ παρὰ τοῦ Πατρός ^c, μενεῖ πανακλινῶς αἰεὶ καὶ παναρρεπῶς.

(36.) Τὰς τῶν δύο γοῦν τοῦ τῶν ἀντιλεγόντων διεζευγμένου μερῶν ἀναιρέσεις ἀνασκευάσαντες, τὸ μὲν οὐκ ἔγχρονον δοτῆρα τοῦ Πνεύματος δεῖξαντες τὸν Υἱὸν, ἀλλὰ προαιώνιον ἐπεὶ κατ’ οὐσίαν, εἰ καὶ τὰ κτίσματα πρόσφατα, τό δ’ ὡς οὐ δύναται τις ὑπόστασις, ἐτέρας ὑποστάσεως ιδιότητα σφετερίσασθαι, κἂν ἢ κοινότης κινοῖτο πολυστρόφως ἐν οἷς ἐστί παραστήσαντες, οὐδεμίαν ἐῷμεν παρεῖσδυσιν ἔχειν τὸ τοῦ ἐπομένου τρίτον καὶ εἰσαγόμενον. Λέγεται καὶ πνεῦμα Χριστοῦ καὶ νοῦς Χριστοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· Πέτρος μὲν γὰρ τῶν προφητῶν μεμνημένος, οὕτω φησί, τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ ^a. Παῦλος δὲ λέγει Φιλιππησίοις, διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ^b, Ῥωμαίοις, *Εἴ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ* ^c, Κορινθίοις δὲ προειπών, *Ἡμεῖς οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ* ^d, παρακατιών, *Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν βοᾶ, Χριστοῦ νοῦν ὀνομάζων, ὅπερ εἶρηκε πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ* ^e.

35 a Jn 4, 24 b Cf. Lc 3, 18 ; Jn 6, 63 c Jn 15, 26

36 a 1 P 1,11 b Ph 1,19 c Rm 8, 9 d 1 Co 2, 12 e 1 Co 2, 16.

le Fils), de même il n'est pas possible que le Fils ou le Père se saisissent de la propriété [hypostatique] de l'Esprit, et que l'un soit appelé *Esprit du Père*, et l'autre, *Esprit du Fils*. Le Père sera toujours père, le Fils fils, et l'Esprit esprit, chacune de [ces] propriétés demeurant immuable dans celui où elle se trouve. Si, conformément à la parole du Seigneur, *Dieu est esprit*^a, ou si le Seigneur lui-même [est esprit]^b, [le mot] est employé pour [désigner] le caractère immatériel, ce qui surpasse toute perception des sens et est totalement de l'ordre de l'intellect – le mot ayant une pluralité de sens. Mais ce qui est particulier à celui qui *procède d'auprès du Père* ne saurait être acquis par le Père ou par le Fils, mais demeurera toujours de façon ferme et constante [le propre] pour cette seule [personne] *qui procède d'auprès du Père*^c.

36. Puisque j'ai démantelé les attaques des deux parties de la proposition disjonctive de [nos] adversaires – j'ai montré tout d'abord que le Fils n'est pas donateur de l'Esprit en un sens temporel mais depuis avant les siècles (car [il l'est] en vertu de la substance), même si les créatures sont récentes, et d'autre part qu'aucune hypostase ne peut s'approprier la propriété d'une autre hypostase, même si le caractère commun se meut librement parmi ceux à qui il appartient –, je refuse de permettre une échappatoire vers un troisième argument qui pourrait être introduit comme suit : l'Esprit saint est appelé à la fois *Esprit du Christ* et *Intelligence du Christ*. Pierre, en faisant référence aux prophètes, parle ainsi de *l'Esprit du Christ en eux*^a ; Paul dit aux Philippiens : *À cause de votre prière et de la dispensation de l'Esprit de Jésus-Christ*^b, et aux Romains : *Si un homme ne possède pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas*^c, et, après avoir dit aux Corinthiens : *Quant à nous, ce n'est pas l'esprit du monde que nous avons reçu, mais l'Esprit qui est [issu] de Dieu*^d, il clame un peu plus loin : *Mais nous, c'est l'Intelligence du Christ que nous possédons*, utilisant l'expression *intelligence du Christ* pour [désigner] ce qu'il a nommé *l'Esprit qui est [issu] de Dieu*^e.

(37.) Τὴν τοῦ ῥητοῦ τοιαύτην ἐκδοχὴν, κὰν τοῖς ἐν θεηγο-
 ρία περιδοήτοις εὐρίσκομεν. Οὐ τοίνυν ὅτι πνεῦμα Χριστοῦ
 καὶ ὅτι νοῦς Χριστοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, διατοῦτο κὰκ τοῦ
 Χριστοῦ, καθάπερ ἐκ τοῦ Θεοῦ. Ποῦ γὰρ εἴρηται τοῦτο ;
 5 Νοῦς ἐνταυθοῖ καὶ πνεῦμα ταυτόν ἐστιν· ὁ τοίνυν νοῦς ἢ νοῦς,
 οὐκ ἐκ τοῦ ἔχοντος αὐτὸν ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἐστιν
 οὐσιωδῶς, καθὼς ὁ αὐτὸς Ἀπόστολος μαρτυρεῖ, *Τίς οἶδεν*
ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου λέγων, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ
ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ ;^a Οὐκ εἶπε “τὸ ἐξ αὐτοῦ”, ἀλλὰ τὸ ἐν
 10 αὐτῷ. Τὸ μὲν οὖν εἶναι πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ καὶ πνεῦμα Χρι-
 στοῦ καὶ νοῦν Χριστοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τῷ γεγεννηῆσθαι
 συνάδει τὸν Υἱὸν παρὰ τοῦ Πατρὸς δοτῆρα κατ' οὐσίαν
 προαιωνίως τοῦ Πνεύματος ὡσπερ ἔφαμεν· εἰ μὴ γὰρ τοῦ
 Υἱοῦ πνεῦμα καὶ Χριστοῦ πνεῦμα καὶ Χριστοῦ νοῦς ὡς Υἱοῦ
 15 τοῦ Θεοῦ, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, πῶς ὁ Υἱὸς δώσει αὐτό, μὴ
 ἔχων αὐτὸ θησαυρὸν ἴν' οὕτως εἴποιμεν ἐν αὐτῷ μένοντα,
 ζῶντα καὶ ἔμφυτον ;

(38.) Τὸ δὲ παρὰ τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ἔχειν τὸν θησαυρὸν
 οὐσιωδῶς οὐκ ἐπεισάκτως, τηρεῖ τὸ αἷτιον, κυρίως αἷτιον,
 καὶ τὸ αἰτιατόν, κυρίως αἰτιατόν· τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν τοῦ τε
 Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχειν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον,
 5 οὔτε μόνον τὸν Πατέρα δείκνυσιν ἀρχὴν καὶ ρίζαν καὶ πηγὴν
 τῆς θεότητος, καθάπερ ἐστιν, οὔτε τὸν Υἱὸν ἔχοντα πάνθ'
 ὅσαπερ ἔχει παρὰ Πατρός. Καὶ πῶς λοιπὸν υἱὸς ἀτρεκῶς, ἢ
 πῶς ἐκεῖνος πατήρ ὀλικῶς ;

37. Une telle interprétation de cette expression, nous la trouvons aussi chez les plus fameux exégètes sacrés¹. Le fait, donc, que l'Esprit saint soit l'*esprit du Christ* et l'*intelligence du Christ* n'entraîne pas pour autant qu'il soit [issu] du Christ comme il est [issu] de Dieu. Où cela est-il dit ? Dans ces textes, *intelligence* et *esprit* sont une seule et même chose. Il est clair que l'intelligence, en tant qu'elle est intelligence, n'existe pas à partir de celui qui la possède mais existe en lui au plan de la substance, comme l'Apôtre en témoigne lui-même lorsqu'il dit : *Qui parmi les hommes connaît les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ?*^a Il n'a pas dit : *qui [vient] de lui* mais *qui est en lui*. Le fait donc que l'Esprit saint soit l'*esprit du Fils*, l'*esprit du Christ* et l'*intelligence du Christ* s'accorde avec le fait que le Fils a été engendré d'auprès du Père comme donateur – en vertu de sa substance et dès avant les siècles – de l'Esprit, comme nous l'avons dit. Si en effet l'Esprit saint n'était pas l'*esprit du Fils*, l'*esprit du Christ* et l'*intelligence du Christ*, en tant que celui-ci est Fils de Dieu, comment le Fils pourrait-il le donner sans le posséder, pour ainsi dire, comme un trésor qui demeure, vit et se trouve naturellement fixé en lui ?

38. Le fait que ce soit d'auprès du Père que le Fils possède [ce] trésor essentiellement et non point d'une provenance extérieure préserve le fait que la Cause soit cause au sens propre, et que ce qui est causé soit causé au sens propre. Mais [l'hypothèse que] ce soit à partir des deux – du Père et du Fils – que l'Esprit saint possède l'existence, ne montre pas que le Père seul est principe, racine et source de la Divinité – ce qu'il est bien –, ni que le Fils possède d'auprès du Père tout ce qu'il possède ; et, dans ce cas, comment [sera-t-il] fils au sens strict, et comment [le Père] sera-t-il complètement père ?

1. On trouve dans le Mémoire de 1234 remis aux Latins quatre citations des Pères : deux de Basile de Césarée et deux de Cyrille d'Alexandrie. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Mémoire de Nicée 1234*, 4, SC 517, p. 190-193.

(39.) Εἰ δέ τις ἔρει καὶ τὸ αἷτιον εἶναι τοῦ Πνεύματος, ἢ τρόπόν τινα συναίτιον τῷ Πατρὶ, παρὰ τοῦ Πατρὸς ἔχειν τὸν Υἱόν, λέληθεν ἑαυτὸν ἐκεῖνο προσάπτων τῷ Υἱῷ παρὰ τοῦ Πατρὸς, ὃ μὴ πέφυκε. Ποῦ γὰρ ἔχει φύσιν τὸ αἷτιον, ὃ μόνω
 5 τῷ Πατρὶ ἀφωσίωται, συμμεμερίσθαι πως τῷ Πατρὶ τε καὶ τῷ Υἱῷ ; Πῶς δε καὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ τελείας οὔσης καὶ ἀνευδεοῦς παρὰ τοῦ Πατρὸς, ἢ τοῦ Πνεύματος ὑπαρξίς οὐ τελεία παρὰ τῆς αὐτῆς φυσικῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ δέοιτ' ἂν τὸ Πνεῦμα τοῦ εἶναι, καὶ παρὰ τοῦ Υἱοῦ ;

(40.) Τελεία μὲν οὖν καὶ ἡ γέννησις, τελεία καὶ ἡ ἐκπόρευσις ἐκ τοῦ αὐτοῦ, καὶ μόνος ὁ Πατὴρ αἷτιος, ὃ δὲ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα, μόνως αἷτιατά, καὶ λίαν εἰλικρινῶς, ὁμοτίμως ἐκ τοῦ Πατρὸς ὃ μὲν γεννώμενος, τό δ' ἐκπορευόμενον, ὡσπερ
 5 ἐκ τῆς πηγῆς τὸ ὕδωρ γεννᾶται, καὶ τὸ πνεῦμα πρόεισι, συνημμένον τῷ ὕδατι φυσικῶς· πηγὴ δὲ ἐστίν, ἢ πρώτη καὶ κρυφία τοῦ ὕδατος ἀρχή, τὸ δ' ἐν ὕδατι πνεῦμα εἶναι, καὶ ἡ ἀναθυμίασις δείκνυσιν ἐναργῶς. Καὶ μὴ τις ἐπηρεαστῆς ἐπιφύεσθω τῷ ὑποδείγματι, τὴν ἀναθυμίασιν γίνεσθαι λέγων ἐξ
 10 ὕδατος· περὶ γὰρ ὑπάρξεως ἀλλ' οὐ περὶ φανερώσεως διαλαμβάνομεν· οὐκ ἐξ ὕδατος δὲ κέκτηται τὸ πνεῦμα τὴν ὑπαρξίν, ἀλλ' ἐκ τῆς πηγῆς ὃν ἐν ὕδατι φυσικῶς, ἀναθυμιώμενον φανεροῦται, καὶ δίδωσι πίστωσιν τοῖς ὀρῶσιν, ὅτιπερ ἐν ὕδατι καὶ πρὸ τῆς ἀναθυμιάσεως ἦν οὐσιωδῶς ἀπὸ τῆς πηγῆς ὅθεν δὴ
 15 καὶ τὸ ὕδωρ αὐτό. »

1. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 31 (PG 102, 312 C-313 A); *Epitomé*, 4 (PG 102, 392 C).

2. Voir Appendice, n. c. 50.

39. Si quelqu'un dit que le Fils possède d'auprès du Père [la faculté] d'être cause de l'Esprit ou, d'une certaine manière, d'en être cause conjointement avec le Père, il lui a échappé qu'il attribue au Fils comme venant du Père ce qui n'existe pas. Comment, en effet, est-il naturel que la cause, qui a été consacrée comme appartenant au Père seul, soit partagée de quelconque manière entre le Père et le Fils ? Mais si l'existence du Fils est parfaite et ne manque de rien, en étant [issue] d'auprès du Père, comment l'existence de l'Esprit ne serait-elle point parfaite [en étant issue] d'auprès du même principe naturel, et [comment] l'Esprit aurait-il besoin de recevoir l'être également d'auprès du Fils ¹ ?

40. Ainsi la génération est-elle parfaite, et parfaite aussi la procession, [issues] de la même [cause], et seul le Père est causateur tandis que le Fils et l'Esprit sont seulement causés, et, de façon tout à fait distincte, [tous deux] avec le même honneur [sont] issus du Père, l'un engendré, l'autre procédant [de lui], de même qu'à partir de la source naît l'eau et sort le souffle, mêlé naturellement à l'eau : la source est le principe premier et caché de l'eau ; mais que le souffle existe dans l'eau, la vaporisation le montre clairement ². Néanmoins, que nul insolent ne s'en prenne à cet exemple en disant que la vaporisation provient de l'eau, car nous traitons de l'existence et non point de la manifestation ³ : ce n'est pas de l'eau que le souffle a reçu l'existence, mais, issu de la source, étant naturellement dans l'eau, il se manifeste en se vaporisant ; et cela donne à ceux qui le voient la conviction que [le souffle] existait dans l'eau essentiellement dès avant la vaporisation, grâce à la source d'où, assurément, l'eau provient elle-même. »

3. Autrement dit, la vaporisation est un phénomène de manifestation du souffle mêlé à l'eau, mais nullement un processus de formation du souffle. Il ne faudrait donc pas rejeter cet exemple en croyant – assurément à tort – qu'il défend l'idée que l'Esprit procède du Fils.

(50.) Λογίων δ' ἐκ Ῥώμης ἐσαῦθις ἐπὶ συστάσει τοῦ οἰκείου δόγματος ἐπιπεφοιτηκότων ἀνδρῶν, τὰ καθ' ἡμῶν ὠδινόμενα, προελθεῖν εἰς φῶς οὐ δεδύνηνται. Ζητούμεθα γὰρ καὶ τότε παρεῖναι τῷ συλλόγῳ, καὶ πάριμεν. Καὶ δὴ τοῦ
5 βασιλεύοντος καὶ τοῦ πατριαρχοῦντος (οὐκ ἦν ὁ τὰ θεῖα σοφὸς Γερμανός, οὔτε μὴν ὁ πρῶτος καὶ ἀμέσως ἐκεῖνον διαδεξάμενος – ἐπ' ὀλίγιστον γὰρ ἐν τῇ προεδρίᾳ καὶ ταῦτα γηραιὸς οὐκ ὦν διαβεβίωκεν ὁ Μεθόδιος – ἀλλ' ὁ μετ' αὐτόν), τούτων καὶ τῆς ἱεραρχικῆς πληθύος ἀγηγεμένων κατὰ τὸ Νύμφαιον,
10 ὁ μετὰ τῶν ἐκ Ῥώμης διάλογος γίνεται, μενόντων ἡμῶν, ὡς μὴ λέγειν ἐπιτετραμμένων, ἐν σιωπῇ, τῆς διὰ τὴν ἀντιβασιλίδα μενοῦν γε καὶ ὑπερβασιλίδα δυσφορίας, ἐπεὶπερ ὑπόγουον ἔτι τὸ τόλμημα, μήπω διαλελυμένης ἐς τέλος.

1. Il s'agit des conséquences de l'affaire de la Marchesina (v. SC 517, p. 48-49) : la favorite de l'empereur Jean III Doukas, dont la présence et le faste faisaient grand bruit à la cour, se présenta un jour en grande pompe au monastère de Nicéphore. Celui-ci fit aussitôt interrompre l'office liturgique et interdit l'entrée de l'église à la marquise, ce qui fit scandale.

2. Germain II fut patriarche de 1222 à 1240. C'est lui qui soutint Nicéphore dans sa vocation religieuse et l'ordonna lecteur et diacre en 1224, puis l'associa à de hautes charges administratives au sein du Patriarcat.

Compte rendu du dialogue avec les Latins de 1250

50. Des hommes lettrés étant venus de Rome une fois encore pour défendre la doctrine qui leur est propre, les mesures ourdies contre moi ne purent voir le jour¹. Je fus alors prié, en effet, d'assister à cette réunion, et je m'y rendis. L'empereur et le patriarche – ce n'était pas Germain, homme sage dans les choses divines², ni celui qui lui succéda immédiatement en premier, [c'est-à-dire] Méthode (il ne passa de sa vie qu'un temps très court dans sa charge de préséant bien qu'il ne fût pas âgé)³, mais celui qui les suivit⁴ – et un grand nombre de prélats s'étaient rassemblés à Nymphée ; le dialogue avec les envoyés de Rome se déroula tandis que je demeurais silencieux, n'ayant pas reçu la permission de parler. La situation difficile où m'avait mis la vice – ou plutôt la super-impératrice n'avait pas encore trouvé son ultime dénouement, étant donné que mon acte audacieux était encore tout récent.

3. Méthode fut patriarche seulement trois mois en 1241.

4. Comme le note J. A. MUNITIZ (*Partial account*, p. 119, n. 85), le fait que Nicéphore omet la mention du nom du patriarche Manuel peut être vu de sa part comme une *damnatio memoriae* implicite, après les tracas qu'il eut à subir de la part de ce pontife (il avait notamment essuyé les vives critiques de ce patriarche et du synode à propos de son *Encomium à saint Jean le Théologien*).

(51.) Μετὰ πολλὰς οὖν λόγων ἀντιφοράς, ταῦθ' οἱ τῆς Ῥώμης ἐπάγουσιν· « Ὁ Πατὴρ ἐνεργεῖ διὰ τοῦ Υἱοῦ, καὶ διὰ τοῦ Πνεύματος, ὁ Υἱὸς· ἐπεὶ γοῦν ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Υἱοῦ. » Πρὸς ταῦτα πάντες οἱ τῆς ἱεραρχικῆς ἠπόρησαν ὀμηγύρεως, καὶ βαθεῖα σιγὴ κατέσχευεν αὐτούς. Καὶ ὁ βασιλεὺς ἐπαναλαμβάνων κατὰ τινὰ διαστήματα πρὸς τοὺς ἱεράρχας τὰ εἰρημένα, σκέψεως αὐτοῖς καὶ ἀπολογίας ἐφήπλου καιρόν, ἀλλ' ἤνυεν ἐντεῦθεν οὐδέν· ἦσαν γὰρ καὶ οὕτως ὄλον διόλου τὸ συνέδριον ἄφωνοι. Κατ' ἀνάγκην οὖν αἰτοῦνται παρ' ἡμῶν αὐτὸς σὺν αὐτοῖς τὴν τῶν προβεβλημένων λύσιν, δρᾶσαί τι μὴ σθένοντες ἕτερον. Ἐνστάσει τοίνυν κεκρημένοι καὶ ἀντιπαραστάσει, τοιαῦτα πρὸς τοὺς ἐκ Ῥώμης ἡμεῖς ἀντεπάγομεν·

(52.) « Πρῶτον μὲν ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις ἅπερ εἰσὶν ἀρχαὶ τῆς εὐσεβείας καὶ θεμέλιος ἀρραγῆς καὶ ἀμετακίνητος, οὐ γέγραπται τὸ διὰ τοῦ Πνεύματος ἐνεργεῖν τὸν Υἱόν, ἀλλὰ τὸν μὲν Πατέρα διὰ τοῦ Υἱοῦ, παραδέδοται (Πάντα γὰρ φησι δι' αὐτοῦ ἐγένετο^a), τὸν δὲ Υἱὸν οὐ διὰ Πνεύματος, ἀλλ' ἐν Πνεύματι, τοῦ Κυρίου φάσκοντος πρὸς τοὺς ἀκάθαρτον πνεῦμα λέγοντας ἔχειν αὐτόν, οὕτωςί, *Εἰ δὲ ἐν πνεύματι Θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ^b*. Οὐκ εἶπε “διὰ πνεύματος”, ἀλλ' ἐν πνεύματι· τοῦτο δὲ μονὴν τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ Υἱῷ δηλοῖ φυσικὴν, ἀλλ' οὐκ ἐξ αὐτοῦ τὴν τοῦ Πνεύματος ὑπαρξίν.

(53.) Εἰ δέ τις δοίη καὶ διὰ τοῦ Πνεύματος ἐνεργεῖν τὸν Υἱόν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο δηλωτικόν, ὅτι τὸ εἶναι τῷ Πνεύματι παρὰ τοῦ Υἱοῦ· ὁ γὰρ διὰ τινος οὐσιωδῶς ἐνεργῶν, ἢ διὰ τὸ αἴτιον ὁμοῦ καὶ τὸ συμφυῆς λέγεται “δι' αὐτοῦ ἐνεργεῖν”, ἢ

51. Après de longues discussions, les Romains produisirent les arguments suivants : « Le Père agit par le Fils, et le Fils, par l'Esprit. Donc, puisque le Fils est [issu] du Père, de même l'Esprit est-il [issu] du Fils. » Tous les prélats de l'assemblée furent embarrassés face à ces arguments et un silence profond les gagna. Alors, l'empereur répéta à plusieurs reprises, à l'intention des prélats, les arguments énoncés, leur prolongeant l'occasion de réfléchir et de se défendre, mais cela n'aboutit à rien. Tous dans l'assemblée étaient totalement muets. Lui et les autres furent donc dans l'obligation de me demander [de fournir] la solution du problème proposé, incapables qu'ils étaient de faire quoi que ce fût d'autre. Utilisant donc l'objection et la contre-argumentation ¹, je répliquai aux envoyés de Rome en ces termes :

52. « Tout d'abord dans les Évangiles, qui sont les principes et le fondement ferme et inébranlable de la vraie foi ², il n'est pas écrit que le Fils agit *par* l'Esprit, mais il nous est transmis que le Père agit par le Fils (*Tout fut par lui*^a, est-il dit), tandis que le Fils agit non pas *par* l'Esprit mais *dans* l'Esprit – puisque le Seigneur a dit à ceux qui l'accusaient d'avoir un esprit impur : *Si c'est dans l'Esprit de Dieu que je chasse, moi, les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous*^b. Il n'a pas dit « par l'Esprit » mais *dans l'Esprit*. Cela indique l'habitation naturelle de l'Esprit dans le Fils et non pas [le fait que] l'existence de l'Esprit [serait issue] du Fils.

53. Cependant, même si l'on concédait que ce fût par l'Esprit que le Fils agit, cela ne serait pas propre à montrer que l'Esprit tient son être d'auprès du Fils. Celui qui agit au plan substantiel par une chose est dit « agir par cette chose »,

1. Procédé rhétorique qui consiste à faire intervenir un interlocuteur fictif et à lui donner la réplique.

2. Sur l'εὐσέβεια, voir *infra*, Appendice, n. c. 55.

- 5 διὰ μόνον τὸ συμφυές, οὐ μὴν καὶ τὸ αἷτιον, ὡσπερ ἡ χεὶρ
 συμφυῶν ὄντων αὐτῇ τῶν δακτύλων, ἐνεργεῖ δι' αὐτῶν, οὐχ'
 ὅτι τῶν δακτύλων αἰτία ἐστίν· ὁ γὰρ τῆς χειρὸς αἷτιος, ἐκεῖ-
 νος καὶ τῶν δακτύλων καὶ τῆς αὐτῶν πρὸς τὴν χεῖρα
 συμφυΐας, αἷτιός ἐστιν. Οὕτως οὖν ὁ μὲν Πατήρ ἐνεργεῖ δι'
 10 Υἱοῦ, καὶ ὡς οὐσιώδης ἀρχὴ τοῦ Υἱοῦ· ὁ δὲ Υἱὸς ἐνεργεῖ διὰ
 Πνεύματος, ἔστω γάρ, ὡς ἔχων ἑαυτῷ τὸ Πνεῦμα συμφυές
 παρὰ τοῦ Πατρὸς, μὴ μέντοι καὶ ἀρχὴ τοῦ Πνεύματος ὧν
 μία γὰρ ἀρχὴ καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, ὁ Πατήρ.

- (54.) Εἰ δέ τις ἀποροίη λέγων· “Εἰ διὰ τὴν συμφυΐαν
 ἐνεργεῖν ὁ Υἱὸς λέγεται διὰ Πνεύματος, πῶς οὐκ ἐνεργήσει
 καὶ τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ Υἱοῦ, συμφυοῦς ὄντος αὐτῷ ; Τὸ γὰρ
 συμφυές συμφυεῖ συμφυές”, ἀπορεῖτω πρότερον πῶς οὐκ
 5 ἐνεργοῦσιν οἱ δάκτυλοι διὰ τῆς χειρὸς· ἐννοεῖτω δ' ἔπειτα τὴν
 κυρίως ἀρχὴν, πάντων τοῖς ἐξ αὐτῆς οὔσαν ἀρχὴν, οὐ τινῶν
 μὲν, τινῶν δ' οὐ. Διὸ τοῦ Πατρὸς κυρίως ὄντος ἀρχῆς, ἀναγ-
 καῖον ἐξ αὐτοῦ καὶ τὴν συμφυΐαν καὶ τὴν ἐνέργειαν ἄρχε-
 σθαι, καὶ προβαίνειν εὐτάκτως εἰς τε τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα,
 10 καὶ οὐκ ἔκ τινος τῶν ἐκ τῆς ἀρχῆς· εἰ γὰρ καὶ τοῦ Πνεύματος
 ἢ συμφυΐα, καὶ δι' αὐτὴν καὶ τὸ ἐνεργεῖν, ἀνεσχεύασται τὸ

1. La comparaison de la main et des doigts est sans doute empruntée à Cyrille d'Alexandrie qui l'utilise en théologie trinitaire – le Fils étant vu comme main du Père, et l'Esprit comme doigt du Père : CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 34 (PG 75, 576 D-577 A). Pour l'image de l'Esprit comme doigt de Dieu, voir aussi Ps.-ATHANASE, *De Incarnatione et contra Arianos*, 19 (PG 26, 1020 A) ; DIDYME D'ALEX., *De Spiritu Sancto*, 20, SC 386, p. 226 (PG 39, 1051) ; EULOGIE D'ALEX., *De Trinitate*, II, 7, éd. O. Bardenhewer, p. 365.

soit parce qu'il est la cause de cette chose et qu'il lui est en même temps connaturel, soit parce qu'il lui est simplement connaturel sans être aussi sa cause, de même que pour la main : les doigts lui étant connaturels, elle agit par eux, non pas du fait qu'elle est la cause des doigts¹. La cause de la main est aussi la cause des doigts et de la connaturalité des doigts avec la main. De même, donc, le Père agit par le Fils, dans la mesure où il est le principe substantiel du Fils ; et le Fils agit par l'Esprit – soit ! – dans la mesure où en lui-même il possède d'auprès du Père l'Esprit [qui lui est] connaturel, sans pour autant être aussi un principe de l'Esprit ; il n'y a en effet qu'un seul principe, à la fois du Fils et de l'Esprit : le Père².

54. Cependant, si quelqu'un exprimait son embarras en disant : « Si c'est à cause de la connaturalité que le Fils est dit agir par l'Esprit, comment l'Esprit aussi n'agirait-il pas par le Fils puisqu'il lui est connaturel ? Le connaturel est connaturel à un connaturel ! », qu'il se heurte d'abord à la difficulté de savoir comment les doigts n'agissent pas par la main ; qu'il considère ensuite que ce qui est proprement principe est principe de tout pour les choses qui sont issues de lui, et non point principe de quelques-unes d'entre elles et pas de quelques autres. Ainsi donc, puisque le Père est proprement le principe, c'est nécessairement de lui que la connaturalité et l'énergie à la fois tirent leur principe et progressent en ordre vers le Fils et l'Esprit et non pas à partir de l'un de ceux qui sont issus du principe. Si la connaturalité, et aussi l'agir qui s'ensuit, étaient issus de l'Esprit, tout serait renversé et plongé dans la confusion.

2. C'est le rappel du principe théologique premier de la *monarchie* du Père, cher aux Pères grecs : voir GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours 2*, 38 (SC 247, éd. J. Bernardi, Paris, 1978, p. 140). BASILE DE CÉSARÉE parle de l'« εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας » (*Sur le saint Esprit*, XVIII, 47, éd. B. Pruche, SC 17^{bis}, Paris, 2002, p. 412 ; PG 32 ; 153 B-C) ; le Ps.-DENYS L'ARÉOPAGITE parle de la « Divinité source » à propos du Père (*Noms divins*, II, 7, PTS 33, éd. B.R. Suchla, Berlin, 1990, p. 132 ; PG 3, 645 B).

πᾶν καὶ συγκέχυται. Διαταῦθ' ἄπερ ὁ Πατὴρ ἐνεργεῖ διὰ τοῦ
 Υἱοῦ, ταῦτ' ἂν ὁ Υἱὸς ἐνεργήσῃ διὰ τοῦ Πνεύματος,
 συμφυοῦς ὄντος αὐτῷ παρὰ τοῦ Πατρός, μᾶλλον δ' ὁ Πατὴρ
 15 ἐνεργήσῃ δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι, μιᾶς οὔσης ἐνεργείας τῶν
 τριῶν τῆς θεότητος ὑποστάσεων, ὥσπερ διὰ χειρὸς ἐργάζε-
 ται τοῖς δακτύλοις ὁ ἄνθρωπος.

(55.) Ἐπεὶ δε τὸ ἐξ οὔ, κυρίως μὲν τὸ αἷτιον, ἄλλως δε
 καὶ τὸ οὔπερ ἐξήρηται τι δηλοῖ, καθὼς οἱ δάκτυλοι διὰ
 τὸ τῆς χειρὸς ἐξηρητῆσθαι, λέγοιντ' ἂν ἴσως κοινότερον “ἐξ
 αὐτῆς”, οὐ χρὴ τὸν λελογισμένον ἐπιλαθέσθαι τοῦ ὑποδείγ-
 5 ματος· ἡμεῖς γὰρ περὶ τοῦ κυρίως ἐξ οὔ, τῆς οὐσιώδους
 ἀρχῆς, τὸν λόγον ποιούμεθα, καθὸ τοὺς δακτύλους, ἐκ τοῦ
 ἀνθρώπου μὲν καὶ τῆς ὀλομελείας γινώσκομεν· πόθεν γὰρ
 ἄλλοθεν; Καὶ “τοῦ ἀνθρώπου” δακτύλους ἀλλὰ καὶ “τῆς
 χειρὸς” διὰ τὴν συμφυίαν ἐν αὐτῷ τε κἂν ταύτη λέγομεν·
 10 “ἐκ” δὲ “τῆς χειρὸς” αὐτοὺς ὥσπερ “ἐκ τοῦ ἀνθρώπου”
 λέγειν οὐ μεμαθήκαμεν· τὰ γὰρ τοιαῦτα, τῶν ὡς ἔτυχεν
 ἀσυνοράτως προφερόντων τὸ δοκηθέν.

(56.) Ὡσπερ δὲ τὸν Πατέρα μὲν “διὰ τοῦ Υἱοῦ” καὶ τῷ
 λόγῳ τῆς αἰτίας εἰρήκαμεν ἐνεργεῖν, τὸν Υἱὸν δε “διὰ τοῦ
 Πνεύματος”, μόνῳ τῷ λόγῳ τῆς συμφυίας, οὕτω καὶ τοῦ

1. Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le saint Esprit*, V, 7, SC 17^{bis}, p. 272 (PG 32, 80 A).

2. Voir Appendice, n. c. 51.

3. Voir Appendice, n. c. 52.

C'est pourquoi on pourrait dire que, ce que le Père opère par le Fils, le Fils l'opère par l'Esprit – qui est connaturel au Fils grâce au Père –, ou plutôt que le Père agit par le Fils dans l'Esprit, puisqu'il n'y a qu'une énergie appartenant aux trois hypostases de la Divinité, de même que, par la main, l'homme travaille avec ses doigts.

55. Or, puisque l'expression « à partir de quoi » (ἐξ οὗ) désigne proprement la cause ¹ mais aussi d'une autre façon ce à quoi une chose se rattache, de même que les doigts – par le fait qu'ils se rattachent à la main ² – pourraient, en un sens sans doute plus commun, être déclarés « [venir] de la main », celui qui a réfléchi ne doit pas s'attaquer à cet exemple ³. Car nous faisons mention, quant à nous, de l'expression « à partir de quoi » au sens propre du principe substantiel, dans la mesure où nous reconnaissons que les doigts viennent de l'homme et de son intégrité physique – sinon, d'où viendraient-ils ? Nous disons que les doigts sont « de l'homme » mais aussi « de la main », en raison de la connaturalité qui les lie aussi bien à l'un qu'à l'autre. Mais on ne nous a pas appris à dire que les doigts viennent « de (ἐξ) la main » de la même façon qu'ils viennent « de (ἐξ) l'homme ⁴ », et une telle idée est bonne pour ceux qui laissent échapper leur opinion au hasard sans juste considération.

56. Mais, de même que nous avons dit que le Père agit *par le Fils* également en raison de la causalité, tandis que le Fils agit *par l'Esprit* seulement en raison de la connaturalité, de même disons-nous que le Fils est appelé « image du Père ⁵ »

4. Blemmydès souligne que la même expression « de qui » n'a pas le même sens dans ces différents emplois : dans un cas elle désigne la causalité, dans l'autre elle désigne la dépendance-proximité. On ne peut donc exploiter l'exemple de la main et des doigts pour tenter de justifier une pneumatologie filioquiste.

5. Cf. 2 Co 4, 4 ; Col 1, 15. La phrase paulinienne exacte est « image de Dieu », mais Nicéphore comprend à juste titre « Dieu » comme désignant la personne du Père.

Πατὴρ μὲν “εἰκόνα” κεκληῖσθαι φαμέν τὸν Υἱόν, διὰ τε τὸ
 5 αἰτιατόν, καὶ τὸ ἐν αὐτῷ τῷ Υἱῷ θεωρεῖσθαι τὸν Πατέρα, τοῦ
 Υἱοῦ δ’ “εἰκόνα” τὸ Πνεῦμα, διὰ τὸ ἐν αὐτῷ τῷ Πνεύματι
 θεωρεῖσθαι τὸν Υἱόν, οὐ μὴν καὶ διὰ τὸ τὸν Υἱόν, αἴτιον εἶναι
 τοῦ Πνεύματος· τὸ γὰρ τῆς εἰκόνας ἰδιαίτατον, οὐ τὸ ἐξ
 ἀνάγκης ἔχειν ταύτην ἀρχέτυπον, ἀλλὰ τὸ εἰκονίζειν ἐκεῖνο
 10 καὶ δεικνύειν, οὗ ἔστιν εἰκῶν. Πολλὰ γὰρ τῶν παλαιγενῶν,
 “εἰκόνες” ἐρρέθησαν τῶν νεοφανῶν, εἰ μὴ τις βιάσαιτο κάκει-
 νων τῶν τότε τύπων εἶναι τὰ ἐκδησόμενα πρότερα κατ’ ἐπί-
 νοιαν, ὡς τοῦ θεμελίου τὸν τοῖχον ἢ καὶ τὸν ὄροφον, ἀλλὰ τὸ
 τοιοῦτον πρότερον, ὕστερον μᾶλλον ἢ πρότερον· ὅθεν οἰκειό-
 15 τατον εἰκόνι διόλου τό, τοῦ εἰκονιζομένου πεφυκέναι γνωρι-
 στικῆ, μῆτε πρὸς τὸ ἀρχέτυπον γινομένης ἀλλὰ πρὸς τὸ
 εἰκονιζόμενον τῆς ἀναφορᾶς (ἢ γὰρ εἰκῶν, εἰκονιζομένου
 εἰκῶν, καὶ τὸ εἰκονιζόμενον, εἰκόνι κατὰ τὴν ἀντιστροφὴν
 εἰκονίζεται), μῆτε μὴν ἐξ ἀπάσης εἰκόνας ἀναιρουμένου τοῦ
 20 ἀρχετύπου, ἀλλ’ ὅπη χώραν ὑπάρξεως ἔσχηκε, μένοντος.

(57.) Ἐπεὶ γοῦν ἐν τῷ Πνεύματι θεωρεῖται ὁ Υἱός (οὐ γὰρ
 ἔστι θεωρῆσαι τινα τὸν Υἱὸν μὴ καταυγασθέντα τῷ Πνεύμα-
 τι), διατοῦτο τὸ Πνεῦμα, εἰκῶν τοῦ Υἱοῦ, καθὼς καὶ ὁ προ-

1. Plusieurs Pères (Grégoire le Thaumaturge, Athanase, Didyme, Basile et Jean Damascène) considèrent le saint Esprit comme l’*image du Fils* : voir les références dans LAMPE, s.v. ‘εἰκῶν’, II F b (p. 416).

2. Voir Appendice, n. c. 53.

3. Voir JEAN DAMASCÈNE, *Contra imaginum calumniatores*, III, 16, éd. B. Kotter, p. 125, l. 1-8 (PG 94, 1337 A) : « Εἰκῶν μὲν οὖν ἔστιν ὁμοίωμα [...] τινος, ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονιζόμενον. »

4. Il s’agit des figures ou types de l’Ancien Testament qui renvoient aux réalités correspondantes (« antitypes ») du Nouveau mais n’ont pas d’*archétypes* proprement dits. Ainsi, le Premier Adam est considéré comme la figure ou l’image du Christ, Second Adam venu dans le monde après lui.

à la fois du fait qu'il est causé et du fait que c'est dans le Fils lui-même que le Père peut être contemplé, tandis que nous disons que l'Esprit est l'*image* du Fils ¹ parce que c'est dans l'Esprit lui-même que le Fils peut être contemplé, mais sûrement pas parce qu'en plus le Fils serait la cause de l'Esprit. Ce qui est le plus propre à une image, ce n'est pas qu'elle possède nécessairement un archétype ², mais qu'elle représente et montre ce dont elle est l'image ³. Bien des choses apparues il y a longtemps ont été appelées « images » de choses apparues plus récemment ⁴, à moins que quelqu'un ne soutienne avec force que les choses qui viendraient plus tard auraient été en pensée les antécédentes de celles qui [en] étaient alors les figures, comme le mur ou le toit [qui auraient été des antécédents de] la fondation, mais un tel antécédent est postérieur plutôt qu'antérieur ⁵. Il en résulte que ce qui est le plus propre à [la notion d'] image en général, c'est de faire connaître ce qui est représenté, car la référence se fait non pas à l'archétype mais à ce qui est représenté (car une image est image de ce qui est représenté, et, inversement, ce qui est représenté est représenté par une image) ; et on ne met pas en évidence un archétype à partir de toute image, mais [l'archétype] demeure là où il a acquis un lieu d'existence.

57. Puis donc que c'est dans l'Esprit que le Fils est contemplé (puisque nul ne peut contempler le Fils s'il n'est illuminé par l'Esprit ⁶), il s'ensuit que l'Esprit est l'image

Nicéphore reprend ici le quatrième des cinq types d'images de la classification de JEAN DAMASCÈNE : voir *Contra imaginum calumniatores*, I, 12, p. 86 (PG 94, 1241).

5. La thèse abusive que dénonce Nicéphore consiste à prendre l'idée même du prototype (dont une image est le reflet) comme ayant valeur de réalité, avant même sa réalisation concrète dans le temps et l'espace ; contre ce présumé platonisant, notre auteur adopte un point de vue aristotélien.

6. Cette lecture particulière de 1 Co 12, 3 – « contempler le Seigneur Jésus » au lieu de « dire : Jésus est Seigneur » – est attestée chez GRÉGOIRE DE NYSSE : *Contre Eunome*, I, 1, § 531, éd. W. Jaeger, vol. I, p. 179-180 ; SC 524, p. 258 (PG 45, 416 A).

φήτης πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα φησίν, Ἐν τῷ φωτὶ σου
 5 ὀψόμεθα φῶς^a, ἤγουν “Ἐν τῷ Πνεύματί σου, ὀψόμεθα τὸν
 Υἱόν”. ὁ δὲ Υἱός, εἰκὼν ἐστὶ τοῦ Πατρὸς, καὶ ὅτι ἐν αὐτῷ
 θεωρεῖται ὁ Πατήρ (Ὁ ἐωρακῶς γὰρ ἐμέ φησιν ἐώρακε τὸν
 Πατέρα^b), καὶ ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς. Ὁ γοῦν ἄξιος ἐν τῷ
 Πνεύματι θεωρῆσαι τὸν Υἱόν, ἐν δὲ τῷ Υἱῷ τὸν Πατέρα, τὴν
 10 ὅλην ἂν κατοπτεύσοι θεότητα, συμφυοῦς ὄντος τοῦ Υἱοῦ τῷ
 Πατρί, καὶ τοῦ Πνεύματος τῷ Υἱῷ παρὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ
 οὕτω μιᾶς οὔσης ἐν τοῖς τρισὶ συμφυίας καὶ ἀντιπεριχωρή-
 σεως.

(58.) Ἄλλ’ οὐδὲ τὸ Ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ
 ὑμῖν^a, μαρτύριον ἂν εἴη τοῦ τὸ Πνεῦμα καὶ παρὰ τοῦ Υἱοῦ τὴν
 ἐκπόρευσιν ἔχειν ὡς τινες προενέστησαν, ἀλλὰ τοῦ καὶ αὐτὸ
 παρὰ τοῦ Πατρὸς ἔχειν ὅσαπερ ἔχει. Τὸ μὲν οὖν εἰπεῖν, ὅτι τὸ
 5 ἐκ τοῦ ἐμοῦ τὸ “ἐκ τοῦ Πατρὸς” δηλοῖ (τοῦτο γὰρ εἰς λύσιν
 τότε τῆς ἐνστάσεως ἐπενήνεκται), παραιτητέον ὡς βίαιον
 ποῦ γὰρ ἄλλοθι τῶν Εὐαγγελίων ἀντὶ τοῦ “Πατρὸς” εἰρηκῶς
 ὁ Κύριος εὔρηται τὸ “ἐμοῦ”; Τὸ δ’ αὐτὸν τὸν εἰρηκότα
 σαφηνίζει ἀριδῆλως τὰ ἑαυτοῦ, ποίας ἄλλης ἀξιοπιστίας οὐκ
 10 ἰσχυρότερόν τε καὶ προτιμότερον; Τί γοῦν φησιν οὗτος;
 Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, ἐμά ἐστι· διατοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ

57 a Ps 35, 10 b Jn 14, 9

58 a Jn 16, 14

1. Cette application trinitaire de Ps 35, 10 vient directement de BASILE DE CÉSARÉE (*Sur le saint Esprit*, XVIII, 47, SC 17^{bis}, p. 412), et a été reprise par GRÉGOIRE DE NYSSE (*Encomium in s. Stephanum protomartyrem I* [CPG 3186] : PG 46, 717 A) et GRÉGOIRE DE NAZIANZE (5^e *Disc. théol.* [Disc. 31], 3, SC 250, p. 280 [PG 36, 136 C]).

2. J. A. MUNITIZ note (*Partial account*, p. 123, n. 94) que, comme en d’autres passages de l’*Autobiographie*, Blemmydès a choisi d’incorporer au terme technique περιχώρησις » (co-inhérence ou circumincession) le préfixe ἀντι-, peut-être sous l’influence de Léonce de Byzance.

du Fils, selon ce que dit le Prophète s'adressant à Dieu le Père : *Dans ta lumière nous verrons la Lumière^a*, autrement dit : « Dans ton Esprit nous verrons le Fils ¹ ». Mais le Fils est l'image du Père, à la fois parce que c'est en lui que le Père est contemplé (car *Celui qui m'a vu, dit-il, a vu le Père^b*), et parce qu'il est issu du Père. Donc, celui qui est digne de contempler le Fils dans l'Esprit et le Père dans le Fils peut considérer toute la Divinité, dans la mesure où le Fils est connaturel au Père, et – de par le Père – l'Esprit connaturel au Fils, et où il n'y a ainsi dans les trois qu'une unique connaturalité et périchorèse mutuelle ².

58. Même le [texte] *Il recevra de ce qui est mien et vous l'annoncera^a* ne saurait être une preuve de ce que l'Esprit possède la procession également d'auprès du Fils, comme certains l'ont précédemment soutenu ³, mais de ce que l'Esprit aussi possède à partir du Père tout ce qu'il possède. Donc, l'affirmation que le *de ce qui est mien* désignerait [la formule] « à partir du Père » (car telle a été, jadis, la solution apportée [pour répondre] à l'objection ⁴) est à rejeter parce qu'elle fait violence [au texte] : où ailleurs, en effet, trouve-t-on dans les Évangiles que le Seigneur remplace [les mots] « du Père » par *du mien* ? Pourtant, le fait que la même personne qui a dit [ces mots] les ait aussi expliqués de façon très claire n'est-il pas plus convaincant et préférable à tout autre argument ? Que dit-il en effet ? *Tout ce que le Père possède est à moi, c'est pourquoi je vous ai dit qu'il reçoit de*

3. L'allusion vise, de façon générale, l'utilisation, par les Latins, du texte évangélique *De meo accipiet* comme argument en faveur du *Filioque*.

4. L'« objection » est l'argument des Latins invoquant le passage de Jn 16, 15 pour justifier, face à la pneumatologie des Grecs, la procession de l'Esprit à partir du Fils. Une « solution » répondant à cette objection latine est l'exégèse scripturaire développée par le patriarche PHOTIUS, v. *Mystagogie*, 22-23 (PG 102, 301-304) selon laquelle le syntagme « du mien » désignerait le Père. Mais, pour Blemmydès, c'est faire violence au texte de façon inutile ; car lire celui-ci dans son sens obvie suffit à se convaincre que rien n'y justifie l'idée que l'Esprit procéderait du Fils.

ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγέλλει ὑμῖν^b, ὥσπερ εἰ ἔλεγεν,
 “Ἐπίπερ ὁ Παράκλητος ἐκ τοῦ Πατρὸς λαμβάνει τὴν γνῶ-
 σιν τὴν σοφίαν τὴν πρόρρησιν, καὶ εἴ τι ἕτερον, πάντα δ’ ὅσα
 15 ἔχει ὁ Πατὴρ ἐμά ἐστιν (υἱὸς γάρ εἰμι γνήσιος, μηδενοῦ τῶν
 τῆς πατρικῆς οὐσίας ἀύχημάτων λειπόμενος), διατοῦτο εἶπον
 ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει, ἐκ τοῦ ἐμοῦ δηλονότι πληρώματος,
 ἐμὸν ἐπίπερ τὸ πατρικόν.” Τῷ γὰρ ἐρευνῶντι καὶ τὰ βάθη
 τοῦ Θεοῦ^c, πῶς ἀνοίκειον τὸ λαμβάνειν ἐκ τοῦ Θεοῦ, λαμβά-
 20 νειν οὐ μεθεκτῶς, ἀλλ’ ὥσπερ ὁ Υἱός ;

(59.) Ὡστε μᾶλλον τὸ διειλημμένον ῥητόν, ἐναργῶς
 πιστοῦται τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσιν, τελείαν ἐκ τοῦ
 Πατρὸς εἶναι καὶ ἀνευδεῆ, τὸ δ’ Οὐ λαλήσει ἀφ’ ἑαυτοῦ, ἀλλ’
 ὅσα ἂν ἀκούσοι λαλήσει^a, τοιοῦτόν ἐστιν ἀντικρυς, οἷον τὸ Ὁ
 5 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί, καὶ ὁ ἐώρακε
 καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ^b. Ταῦτα δε καὶ τὰ παραπλήσια,
 διὰ τὴν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ἀναφοράν, οὕτως εἴρηται· τὸ δὲ
 “πέμπειν” καὶ τὸ “διδόναι”, ταυτόν ἐστιν, ἐπεὶ γοῦν ὁ Υἱὸς
 δοτὴρ κατ’ οὐσίαν τοῦ Πνεύματος, καὶ “πέμπει” καὶ “δίδω-
 10 σιν” αὐτὸ καὶ “ἀποστέλλει” καὶ “παρέχει” καὶ “χορηγεῖ”,
 πάντων τῶν τοιούτων ὀνομάτων πρὸς μίαν ἔννοιαν φερόντων
 καὶ τὴν αὐτήν.

(60.) Τούτων οὕτω διηρθρωμένων, οὔτε τὸ διὰ τοῦ Πνεύ-
 ματος ἐνεργεῖν τὸν Υἱόν, οὔτε τὸ εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ λέγεσθαι τὸ
 Πνεῦμα, οὔτε τι τῶν ἄλλων, δηλωτικὸν ἂν εἴη τοῦ τὸν Υἱὸν
 ἀρχὴν ὅλως εἶναι τοῦ Πνεύματος. »

58. b Jn 16, 15 c 1 Co 2, 10

59 a Jn 16, 13 b Jn 3, 31-32

ce qui est mien et vous l'annonce^{b 1}. C'est comme s'il avait dit : « Puisque le Paraclet reçoit du Père la connaissance, la sagesse, le don prophétique et toutes autres qualités, et que *tout ce que possède le Père-est à moi* (car je suis son Fils véritable et ne suis privé d'aucune des prérogatives qui appartiennent à la substance du Père), *voilà pourquoi je vous ai dit qu'il reçoit de ce qui est mien*, à savoir de ma plénitude, puisque [tout] ce qui est paternel est *mien* ». Comment, pour *Celui qui sonde même les profondeurs de Dieu*^c, pourrait-il être inapproprié de recevoir à partir de Dieu – de recevoir, non pas de manière participée, mais de la même façon que le Fils ?

59. Ainsi, le texte mis en discussion confirme plutôt de façon claire que la procession de l'Esprit vient du Père de façon parfaite et non déficiente². Le [texte qui dit] : *Il ne parlera pas de lui-même mais dira tout ce qu'il a entendu*^a est aussi direct que cet autre [texte] : *Celui qui vient du ciel est au-dessus de tout, et ce qu'il a vu et entendu, il en rend témoignage*^b. Ces [textes] et ceux qui en sont proches s'expliquent par la référence à la Cause première³, et les verbes « envoyer » et « donner » sont identiques [quant au sens], puisque le Fils est, en vertu de la substance, donateur de l'Esprit, et qu'il « envoie » et « donne » celui-ci, le « dispense », le « fournit » et l'« offre », tous ces termes étant porteurs d'un seul et même sens.

60. Ces arguments ayant été ainsi développés, le fait que le Fils agit par l'Esprit ou que l'Esprit est dit l'image du Fils, ou d'autres affirmations [similaires], ne sauraient prouver que le Fils est de quelconque manière un principe de l'Esprit. »

1. Voir Appendice, n. c. 54.

2. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 31 (PG 102, 312 C-313 A) ; *Epitomé*, 4 (PG 102, 392 C) ; *Lettres*, 291, l. 124-126, éd. B. Laourdas – L. G. Westerink, t. III, p. 143.

3. C'est-à-dire le Père.

Le traité *De fide*

Introduction

1. Etude du document

1.1. Objet du texte, authentification, genre littéraire et sources du traité

L'objet du texte et sa destination

Comme le montre l'examen codicologique, trois manuscrits indépendants entre eux, dont deux parmi les plus anciens témoins du texte, fournissent pour le titre du traité la précision : « de son typikon, sur la foi » (ἐκ τοῦ τυπικοῦ αὐτοῦ, περὶ πίστεως) : il s'agit du *Cod. Bodl. Barocc. 133* (O), du *Cod. Bodl. Holk. gr. 71* (Q), tous deux datés de la fin du XIII^e s., ainsi que du *Cod. Madrit. gr. 4688* (M), daté de la moitié du XV^e s.

Vu l'ancienneté des deux manuscrits O et Q, le caractère authentique de cette précision nous paraît incontestable : le *De fide* est extrait, dans sa version actuelle, d'un typikon attribué à Blemmydès. De plus, le *proœmium* du traité contient une dédicace dont la teneur concorde avec ce qui précède : « Aux disciples pieux et choisis du Maître le Christ, Celui qui est, moi, fondateur [...] de votre saint phrontistère, [moi] Nicéphore, prêtre parmi les moines, [...] je fais [...] connaître le message qui vous est destiné, en le

présentant avant toute autre disposition (ὑποτυπώσεως) ¹ ». Le terme technique ὑποτύπωσις ² est employé ici pour désigner une clause d'une charte monastique ou d'un typikon. Le traité *De fide* a donc été rédigé par Nicéphore Blemmydès comme un legs théologique devant figurer dans le typikon du monastère fondé par lui à Emathia, près d'Ephèse, où était établi son phrontistère ³. Comme le souligne le patriarche de Jérusalem Dosithée, cette œuvre fut « le dernier mot » de Blemmydès avant sa mort ⁴.

On peut s'interroger sur la place exacte que tenait le *De fide* dans le Typikon.

Le ms Q fournit une réponse précise à cette question : à la fin du titre est ajoutée l'indication α' que l'on trouve également auprès du titre dans la marge extérieure du f. 226 du manuscrit indépendant de Q, le *Laurentianus gr. Plut. 87.16* (L), daté du XIII^e s. Cela signifie que le *De fide* représentait le premier λόγος du Typikon, ce que confirme la fin de la dédicace du traité : « [...] en le présentant *avant toute autre* disposition ».

Le *De fide* et le Typikon de Blemmydès

La place privilégiée, dans le Typikon d'Emathia, accordée par notre auteur à son traité *De fide* nous amène à nous

1. 1, 1-7, *infra* p. 328.

2. Ce terme, outre la figure de rhétorique connue (v. LAMPE, art. ὑποτύπωσις, p. 1463 ; SOPHOCLES, t. II, p. 1128], peut désigner de façon technique une clause d'une charte monastique (v. THOMAS-HERO, *Foundation documents*, vol. 5, p. 1920, qui se réfère aux *typika* de Théodore Studite, Athanase l'Athonite, Christodule de Patmos, etc.), ou un ordre impérial (v. DÖLGER-KARAYANNOPULOS, *Byzantinische Urkundenlehre*, p. 79), ou encore l'expression écrite d'une volonté, par exemple de l'ὑποτύπωσις testamentaire de l'archevêque d'Ephèse (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 50, l. 13, p. 27), que J.-A. Munitiz traduit par « legal document ».

3. Voir notre introduction générale, SC 517, p. 49, 54.

4. Voir DOSITHÉE, *Histoire*, VIII, ch. 18, § 11, p. 830, l. 29-30.

interroger sur la nature et le contenu de ce typikon lui-même. La composition d'un tel recueil par le fondateur d'un monastère n'avait rien d'exceptionnel et répondait au besoin d'assurer la pérennité de son œuvre spirituelle, en conservant avec soin les règles et coutumes établies ¹. On possède d'autres exemples de ce type de texte ². Malheureusement, il ne nous reste aucun témoignage historique concernant le détail du Typikon de Nicéphore. Il disparut sans doute après sa mort, lorsque le monastère d'Emathia, loin de préserver son indépendance (malgré les dernières volontés de son fondateur), eut été rattaché par le patriarche Joseph au grand monastère voisin de Galésion ³.

Quelques éléments épars subsistent néanmoins, dont nous disposons grâce à la tradition manuscrite.

Le *Cod. Bodl. Holk. gr. 71 (Q)*, l'un des manuscrits contenant le plus d'œuvres de Blemmydès, produit à la suite de l'*Epitome physica* les titres suivants pour trois de ses opuscules :

- *De fide* (f. 158-165) : Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ τυπικοῦ αὐτοῦ περὶ πίστεως α',

- *De virtute et ascési* (f. 165-175v) : Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως λόγος β',

- *De anima* (f. 175v-185) : Τοῦ αὐτοῦ λόγος γ' περὶ ψυχῆς [...].

Dans une note complémentaire (au f. 205v) qui récapitule les différentes œuvres de Nicéphore transcrites dans Q, le copiste précise : « [...] Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ τυπικοῦ αὐτοῦ περὶ πίστεως. Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τυπικοῦ, περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως. Τοῦ αὐτοῦ περὶ ψυχῆς. [...] »

Nous pouvons en déduire que les trois opuscules susmentionnés constituaient sans doute respectivement les

1. Voir ANGOLD, « Byzantine typika », p. 46.

2. Par exemple le *Typikon* de saint Athanase l'Athonite rédigé vers 970 (v. THOMAS-HERO, *Foundation documents*, vol. 1, p. 245-270, et NORET, *Vitae Athanasii Athonitae*, p. CCCIII, n. 57).

3. Voir GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, V, 2, t. II, p. 440-441.

λόγοι 1^{er}, 2 et 3 du Typikon du monastère d'Emathia. Le *De virtute et ascesi* est présenté dans son *proœmium* comme une continuation du *De fide* ¹.

Un autre manuscrit important, le *Cod. Monac. gr. 225* (N), datant du xiv^e s., présente – sans indiquer leur appartenance au Typikon ² – les textes des trois opuscules sus-mentionnés, mais renferme en outre d'autres λόγοι du Typikon, avec des numérotations respectives dans la marge (f. 369v-373v) :

- Sur le pain, le vin et l'encens offerts à Dieu, <chap.> 4 (f. 369v) ³,
- Sur les candidats à la vie monastique, <chap.> 9 (f. 370v) ⁴,
- Sur la nourriture des ascètes, <chap. > 11 (f. 372) ⁵,
- Sur la récitation des prières à Dieu sans hymnes chantées et le bon ordre qui doit être observé dans l'église, <chap. > 13 (f. 372v) ⁶.

L'indication des numéros de chapitres dans la marge semble suggérer que le copiste a opéré un choix dans un recueil complet ⁷, sans que l'on sache sur quels critères il s'est fondé. Les chap. 9, 11 et 13 ont été édités par A. Heisenberg ⁸, le

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De virtute et ascesi*, p. 121.

2. Le ms M n'indique pas de numéro de λόγοι pour les trois opuscules sus-mentionnés (contrairement aux autres λόγοι extraits du Typikon), mais il est possible que ces numéros, figurant à l'origine en rouge, aient été effacés avec les siècles (v. MERCATI, *Testamento*, p. 339).

3. Περὶ τῶν προσφερομένων Θεῷ ἄρτου καὶ οἴνου καὶ θυμιάματος <λόγος> δ'.

4. Περὶ τῶν προσιόντων ἐπὶ τῷ μονάσαι <λόγος> θ'.

5. Περὶ τῆς τῶν ἀσκητῶν τροφῆς <λόγος> ια'.

6. Περὶ τοῦ τὰς εἰς Θεὸν ἐντεύξεις ἀνευ ἁσμάτων τελεῖσθαι καὶ πᾶσαν εὐταξίαν εἶναι ἐν τῷ ναῷ <λόγος> ιγ'.

7. Voir MUNITIZ, « Missing chapter », p. 200.

8. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Heisenberg ; HEISENBERG, *Curriculum vitae*, p. XXXII-XXXIII. Ces trois chapitres se trouvent aussi dans le *Cod. Marcianus gr. App. clas. II, 105*, ms du xvi^e s.

chap. 4 a été édité en 1986, avec une traduction anglaise, par J.-A. Munitiz ¹.

Un autre manuscrit datant d'env. 1300, le *Cod. Vallicell. gr. 30* (R), contient, après la copie d'autres œuvres de Blemmydès, deux textes adjacents qui appartenaient peut-être au Typikon d'Emathia :

– le traité *De corpore* de Nicéphore (f. 380-388v), considéré par son auteur comme un complément ou une continuation du *De anima* (c'est le sens du *proœmium* inédit ² du *De corpore* ³). On voit mal, dans ces conditions, comment Nicéphore n'aurait pas intégré son *De corpore* au Typikon ;

– un texte intitulé « Que l'hésychastère doit être libre de toute emprise » (f. 388v-389) ⁴, où Nicéphore, s'exprimant à la première personne, souligne l'indépendance totale de sa fondation, appelée « le saint monastère du Seigneur Christ qui est ⁵ » – ce qui est bien le nom du monastère d'Emathia.

Ce texte a été identifié récemment par J.-A. Munitiz comme une partie du *Testament* de Nicéphore et publié par lui ⁶. Repris dans une publication américaine regroupant, en traduction anglaise, quelques chapitres « pratiques » du typikon

1. Voir MUNITIZ, « Missing chapter ».

2. On ne trouve pas ce *proœmium* dans les mss utilisés pour l'unique édition du *De corpore* : v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De corpore*, p. 1.

3. « Περὶ ψυχῆς εἰρηκέναι φθάσαντες πρότερον καὶ τινων ὀλίγων τῶ περι ταύτης λόγῳ καταλλήλων ἐπιμνησθέντες σωματικῶν, περὶ σώματος ἀρτίως εἰπεῖν ἐμψύχου προτεθυμήμεθα ζωϊκοῦ καὶ ἀνθρωπικοῦ » (v. *cod. Holk. gr. 71*, f. 219-219v ; *cod. Monac. gr. 225*, f. 262v ; *cod. Vallicell. gr. 30*, f. 380). Texte déjà noté par Mgr MERCATI (« *Blemmidea* », p. 229, n. 2 ; il donne toutefois ζωτικῶ au lieu de ζωϊκοῦ, à partir du *cod. Vat. gr. 246*, f. 257).

4. Περὶ τοῦ ἐλεύθερον εἶναι πάσης χειρὸς τὸ ἡσυχαστήριον.

5. Τὸ ἱερὸν σεμνεῖον τοῦ Κυρίου Χριστοῦ τοῦ ὄντος.

6. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, p. XXX-XXXI (et en part. n. 55). Un autre fragment du *Testament*, identifié comme le *proœmium* de celui-ci par le prof. R. Browning, malgré HEISENBERG (*Curriculum Vitae*, p. CVIII), avait été édité avec une traduction anglaise : v. BROWNING, *Notes on Byzantine Prooimia*, p. 24-27.

de Blemmydès, ce même texte sur les droits du monastère a été considéré par les éditeurs comme le premier λόγος du Typikon ¹. Il est raisonnable de penser qu'il devait tenir une place majeure dans le typikon du monastère d'Emathia : comme la plupart des fondateurs monastiques de tradition évergétienne ², Blemmydès rejette de façon déterminée toute intervention extérieure sur l'administration de son monastère. Il repousse toute supervision de la part d'un évêque quel qu'il soit, fût-ce le patriarche, ou même d'un inspecteur ³.

Pourtant, il nous semble erroné de considérer ce texte comme le 1^{er} λόγος du Typikon (puisque, comme on l'a vu, le *De fide* tenait cette place). Par sa spécificité, le *Testament* ne pouvait figurer comme une pièce parmi d'autres λόγοι. Ultime demande rédigée par Blemmydès, il fut sans doute inséré après coup soit comme préface testamentaire au Typikon (en dehors des λόγοι proprement dits), soit comme son dernier λόγος, après le *De corpore*, hypothèse qui expliquerait qu'il fut copié à la suite du *De corpore* dans le ms R.

Il est tout à fait probable, enfin, comme le note à juste titre J.-A. Munitiz ⁴, que l'*Autobiographie* de Nicéphore était prévue, au moins au départ, comme devant constituer aussi un λόγος du Typikon, car laisser le témoignage de sa biographie spirituelle à ses moines était un usage courant à Byzance, de la part des fondateurs de monastères.

Les neuf λόγοι dénombrés ci-dessus (sans compter le *Testament*) sont (sur un nombre total au moins égal à treize) les seules pièces du Typikon du monastère d'Emathia qui nous soient connues aujourd'hui.

1. Voir THOMAS-HERO, *Foundation documents*, vol. 3, p. 1196-1206, notamment p. 1197.

2. Voir SC 517, p. 55.

3. Voir THOMAS-HERO, *Foundation documents*, vol. 3, p. 1200.

4. Voir MUNITIZ, *Partial account*, p. 4-5 ; cf. ANGÖLD, « Byzantine typika », p. 54-55.

Authentification du traité

Quatre arguments attestent de façon convergente l'authenticité du *De fide* comme œuvre de Nicéphore Blemmydès :

1) La dédicace du *De fide* présente l'auteur comme « fondateur [...] du saint phrontistère, [...] Nicéphore, prêtre parmi les moines ¹ », qui s'adresse aux « disciples du Maître le Christ, Celui qui est ² », et l'on reconnaît là, tout comme dans les *proœmia* d'autres traités ³, une allusion au nom de la fondation monastique de Blemmydès ;

2) on trouve dans les développements du *De fide* plusieurs tournures de style familières de Nicéphore ⁴ et surtout des emprunts démarqués d'autres de ses traités : le *De anima* ⁵, l'*Epitome physica* ⁶ et l'*Epitome logica* ⁷ ;

1. « κτήτωρ τοῦ καθ' ὑμᾶς ἱεροῦ φροντιστηρίου, Νικηφόρος ἐν μονάζουσιν ἱερεὺς » (I, 3-4).

2. « τοῦ δεσπότης Χριστοῦ τοῦ ὄντος [...] φοιτηταῖς » (I, 1).

3. Nicéphore adresse plusieurs de ses autres traités aux « disciples du Verbe, Celui qui est, qui ont été initiés à la Vérité (τοῖς τοῦ Λόγου φοιτηταῖς τοῦ ὄντος καὶ τῆς Ἀληθείας μύσταις) » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epitome logica*, Proœmium, 1 ; PG 142, 688 C), aux « héritiers de la vie véritable (κληρονόμοις τῆς ὄντως ζωῆς)... consacrés à Celui qui est (ἀφωσιωμένοις δὲ τῷ ὄντι) » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De virtute et ascési*, p. 121, l. 5-8), aux « [disciples] de Dieu, Celui qui est (τοῖς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὄντος) » (*Explicatio quorundam Psalmorum*, PG 142, 1326 D).

4. Exemple : l'emploi à propos du Christ des expressions Δεσπότης (I, 1) ou encore ὁ μόνος Σοφός (14, 12), expressions que l'on retrouve dans plusieurs autres écrits de Nicéphore : Pour Δεσπότης appliqué au Christ, voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 44, l. 4, p. 24 et I, 83, l. 11, p. 41. Pour ὁ μόνος Σοφός, voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 52, l. 18, p. 28 et NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epistula Universalior*, l. 13, p. 91.

5. En 6, 46, les qualités associées à l'âme humaine correspondent à celles que décrit NICÉPHORE BLEMMYDÈS dans son *De anima*, 25, p. 40, l. 21-23.

6. En 6, 11-12, l'expression du remodelage par Dieu de l'humanité reprend presque intégralement une expression propre à l'*Epitome physica* (II, 7 ; PG 142, 1040 A).

7. En 5, 2-4, la définition des termes οὐσία, φύσις et μορφή est la reprise presque littérale d'un passage de l'*Epitome logica* (XIX, 8, PG 142, 820 C).

3) on note la concordance et l'ancienneté de la tradition manuscrite dans l'attribution du traité à Blemmydès : les plus anciens manuscrits remontent à la fin du XIII^e s., mais aucun de la trentaine de témoins – excepté le ms tardif *Vat. gr. 1187* (œuvre du faussaire André Darmarios) – ne mentionne un autre auteur que « Nicéphore » dans le titre du traité ;

4) l'argument décisif en faveur de l'authenticité est enfin la mention du *De fide* faite par Blemmydès lui-même dans la liste de ses écrits, à la fin de son *Autobiographie*¹.

Le genre littéraire : un épitomé de théologie dans un typikon de fondation monastique

Le traité *De fide* représente un épitomé de la doctrine chrétienne, comparable, d'un point de vue formel, aux épitomés de physique et de logique laissés par Nicéphore. On y sent une volonté didactique affirmée : le verbe λέγεσθαι ou λέγειν pour définir ou expliciter des expressions ou termes théologiques particuliers est employé 17 fois dans le traité. Cet écrit offre une sorte de résumé de l'enseignement théologique dispensé par Nicéphore auprès des moines-étudiants de son phrontistère. À première vue, on est frappé qu'en contraste avec les autres traités de Nicéphore, soit absente toute problématique dans cette présentation de la foi trinitaire et christologique de l'Église byzantine. En fait, rien de plus normal puisqu'il s'agit d'un exposé doctrinal intégré à un typikon de fondation monastique (genre des *ktetorika typika*, un autre genre étant celui des *typika* liturgiques).

On trouve une amplification de la simple confession de foi qu'un fondateur intégrait d'ordinaire dans la charte spirituelle, pratique et liturgique dédiée comme testament à ses moines : le genre littéraire du *De fide* était déjà en pratique à l'époque des Pères, à la suite de l'œuvre de Basile le

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 75, l. 11, p. 79.

Grand¹. L'ampleur relative de cette confession de foi trinitaire et christologique tient à la personnalité du fondateur, à la fois philosophe et théologien reconnu dans la société nicéenne du XIII^e s. : cela explique le caractère didactique du traité, résumé de son enseignement théologique.

Intégré dans le typikon d'Emathia, le *De fide* acquérait une importance dans la vie et le rayonnement du monastère fondé par Blemmydès. On sait en effet que le typikon était un document de caractère presque sacré, et qu'il devait d'ordinaire être lu au réfectoire plusieurs fois par an pour que tous les moines de la communauté en aient assimilé les leçons spirituelles et les dispositions².

Les sources du traité

Il suffit de lire les notes de bas de page de notre traduction du *De fide* pour se convaincre à quel point le Père de l'Église qu'utilise le plus Blemmydès est Jean Damascène. Il n'y a en cela rien de vraiment original. Déjà Euthyme Zigabène (XI^e-XII^e s.)³ et, un peu avant notre auteur, Nicétas Choniata⁴ font ainsi un fréquent usage des œuvres de ce grand Père oriental du VIII^e s. qui synthétise dans ses écrits théologiques l'ensemble de la christologie orientale, et occupe à ce titre une place incomparable⁵.

1. On peut évoquer le traité *De fide* de BASILE DE CÉSARÉE, qui constitue le Prologue VIII des *Ascetica* de Basile (CPG 2886 ; PG 31, 676-692) (voir GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*, p. 287-289), mais aussi le *De fide* d'ÉPIPHANE DE SALAMINE : voir *Panarion*, éd. K. Holl, t. III, p. 496-526).

2. Voir ANGOLD, « Byzantine typika », p. 59-60.

3. Voir dans la *Panoplie dogmatique* (PG 130, 20-1360), notamment dans la partie christologique (ch. 7) les longues citations (col. 233-245) de l'*Expositio fidei* de Jean Damascène.

4. Voir surtout dans le *Thesaurus orthodoxae fidei* (PG 139, 1101-1444 et 140, 9-28), notamment dans le Livre II (PG 139, 1125-1200), les très nombreuses références aux œuvres de Jean Damascène.

5. Voir LOUTH, *St John Damascene*, notamment p. 84-189.

Pour la rédaction de son traité, Nicéphore a pu s'inspirer également d'auteurs plus récents comme Michel Psellos¹ (XI^e s.) et Euthyme Zigabène, mais aussi des exposés de foi qui florissaient particulièrement depuis la chute de Constantinople (1204), en un siècle de bouleversements et de confrontations théologiques où les Byzantins éprouvaient le besoin de préciser – souvent pour s'opposer sur le ton de la polémique aux autres chrétiens considérés comme hétérodoxes – les grandes vérités de la foi chrétienne exprimées conformément à leur propre Tradition.

Ainsi, la défense de l'orthodoxie représente un thème central dans l'idéologie de l'exil élaborée par un Nicétas Choniate pour le compte de l'empereur Théodore I^{er} Laskaris². Cet état d'esprit gagna de nombreux Byzantins réfugiés à Nicée, parmi lesquels le jeune Nicéphore, exilé avec sa famille à Brousse, à l'âge de 7 ans. On trouve effectivement dans le *Trésor de l'orthodoxie* de Nicétas Choniate, au chapitre 31 du Livre II, un exposé synthétique de la doctrine orthodoxe, donné sous la forme d'une profession de foi³.

1.2. Datation du Traité

Nous ne disposons d'aucun témoignage susceptible de nous renseigner sur la date de composition du *De fide*. Le fait que ce traité représente un résumé de l'enseignement théologique dispensé par Nicéphore à ses moines permet de penser qu'il s'appuie sur d'anciennes notes de cours. Nous nous intéressons donc à la date de rédaction du *De fide* dans sa forme finale.

1. Par exemple, les vingt premiers chapitres du traité *De omnifaria doctrina* de PSELLOS (PG 122, 687-784) sont de contenu théologique, et proposent une ample réflexion sur les notions fondamentales d'οὐσία, φύσις, πρόσωπον, ὑπόστασις, ἐνυπόστατον, etc.

2. Voir ANGOLD, « Byzantium in exile », p. 545.

3. Voir NICÉTAS CHONIA TE, *Thesaurus orthodoxae fidei*, II, 31 (PG 139, 1164-1168).

L'analyse interne du texte livre en premier lieu un indice chronologique assez vague : dans l'adresse du traité (1, 4-5), Nicéphore se présente à ses moines comme « âgé et malade, qui [a] besoin des prières de [leur] piété ». Il apparaît définitivement retiré dans son monastère d'Emathia après la mort de l'empereur Théodore II Doukas (1258). On pourrait penser que la citation en 5, 2-3 d'un extrait du chapitre XIX de l'*Epitome logica*, œuvre dont la date de rédaction finale se situe vers 1260 (si l'on en croit l'étude attentive de la tradition textuelle de l'*Epitome physica* réalisée par W. Lackner ¹), repousse la datation du *De fide* à au moins 1260, même si l'argument est en soi discutable ².

La mention suivante en fin d'adresse du traité (1, 5-7) : « je fais [...] connaître le message (ὑπόμνησιν) qui vous est destiné en le présentant avant (προεκτιθέμενος) toute autre disposition (ὑποτυπώσεως) » nous paraît du plus grand intérêt. Les *hypotyposes* évoquées représentent les différents λόγοι du Typikon d'Emathia. Il semble que le *proœmium* du *De fide* ait été écrit au moment où le Typikon prenait forme, Nicéphore ayant assigné au *De fide* la place de première *hypotypose* dans la composition du Typikon, qui consistait sans doute à regrouper différents λόγοι en les retouchant sur des points mineurs.

Nous avons vu que le Typikon comprenait notamment les traités *De anima* et *De corpore*. La tradition manuscrite de ces deux écrits nous permet de les dater respectivement de mars

1. Le *terminus post quem* de la rédaction de l'*Epitome physica* est la date de l'éclipse totale de lune mentionnée au chap. XXVI (PG 142, 1265 C), une date fixée au 18-19 mai 1258. Voir LACKNER, « Physiklehrbuches », p. 351 et 362. Dans les plus anciens mss qui le contiennent (*Bodleianus Baroccianus* 133, *Laurentianus gr. Plut.* 87.16, et *Monacensis gr.* 225), l'*Epitome logica* se trouve toujours copié avant l'*Epitome physica*. Il semble donc raisonnable de penser que ces deux abrégés ont été rédigés à la même époque, c'est-à-dire vers 1260.

2. Rien a priori n'empêche que le *De fide* ait fait référence à un recueil personnel de notes de logique de Nicéphore qui représente une sorte de « brouillon » de l'*Epitome logica*.

1263 et d'avril 1267 ¹. Le *De fide* a donc sans doute été achevé, de même que le Typikon, au plus tôt en 1267.

On sait, d'autre part, grâce au témoignage de Georges Pachymère ², que le patriarche de Constantinople Joseph I^{er} (1266-1275) rendit visite à Blemmydès dans son monastère d'Emathia. À cette occasion, qu'il faut probablement dater en 1268 – comme A. Failler l'a démontré de façon convaincante ³ –, Nicéphore chargea Joseph I^{er} d'obtenir de l'empereur Michel VIII Paléologue un chrysobulle ratifiant son testament et garantissant l'indépendance du monastère ⁴. Le typikon était certainement déjà rédigé pour être contresigné par le patriarche.

Dans sa version actuelle, le traité *De fide* fut donc très probablement achevé par Nicéphore Blemmydès en 1267-68.

1. Pour le *De anima* on trouve à la fin du titre dans le *Cod. Bodl. Holk. gr. 71* (= Q) (f. 175v), de même que dans le *Cod. Bodl. Barocc. 133* (= O) (f. 21), l'indication : ἐγράφη ἐν ἔτει, ,ςψοα' (6771=>1263) ἰνδ. ζ', et dans le *cod. Monacensis gr. 225* (= N) (f. 253) : ἐγράφη μηνὶ μαρτίῳ ἰνδικτιώνος ζ' ἔτους ,ςψοα'. Pour le *De corpore* on trouve à la fin du titre en Q (f. 219) la précision : ἐγράφη μηνὶ ἀπριλλίῳ ἰνδικτιώνος δεκάτης, ἔτους ,ςψοε' (6775 =>1267), et en N (f. 262v) : ἐγράφη μηνὶ ἀπριλλίῳ ἰνδικτιώνος δεκάτης. Toutes ces données s'avèrent convergentes.

2. Voir GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, V, 2, t. II, p. 438-441.

3. Voir FAILLER, *Chronologie*, II, p. 205-207 ; GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, V, 2, t. II, p. 440, n. 2 et 3.

4. Comme l'indique A. Failler (*op. cit.*), la date de ratification du testament de Nicéphore par l'empereur (DÖLGER-WIRTH, *Regesten Kais.*, N° 1971 a : 1270-1271) et celle de sa confirmation par le patriarche Joseph (LAURENT, *Regestes Patr.*, N° 1391 : vers 1270-1271), doivent être corrigées dans les éditions des Regestes, car ces actes eurent lieu aussitôt après l'entrevue à Emathia, sans doute en 1268.

1.3. Structure du Traité

Mis à part l'introduction qui comprend une préface et un court préambule (1), le *De fide* de Nicéphore se présente sous la forme d'un triptyque dont la seconde partie constitue le développement principal du traité. La première partie s'intéresse à la théologie trinitaire (2-5) ; la seconde, consacrée à une longue dissertation christologique, occupe les deux tiers du traité (6-15) ; la troisième partie est une réflexion sur l'étymologie des mots « Christ » et « Dieu » (16-18).

Au début du traité, l'auteur parle de l'unité de Dieu et de la Trinité des personnes divines. Il met en évidence les propriétés propres à chacune des personnes trinitaires et les propriétés communes de la nature divine. Après avoir défini brièvement la relation du Père avec le Fils, il parle ensuite du Fils en tant que Dieu-homme, cette doctrine se trouvant au cœur de la foi chrétienne. Nicéphore affirme l'unité de la personne de Jésus-Christ portant ses deux natures, divine et humaine, dans une hypostase unique et « composée », celle du Fils. Il souligne que le Fils de Dieu a assumé la nature humaine en toutes choses excepté le péché et l'ignorance. Il expose ensuite les deux volontés en Christ, divine et humaine, cette dernière se trouvant soumise à la première. De l'existence de deux volontés en Christ, découle également celle de deux énergies. À propos des personnes de la Trinité et de leurs rapports réciproques, Blemmydès propose une analyse des termes théologiques utilisés dans la doctrine trinitaire en général, et en christologie en particulier.

Il est intéressant de noter que le développement de la troisième partie du traité succède aux deux premières selon un schéma chiasmatique évident. La structure du traité *De fide* suit en effet le schéma suivant :

- 1^{re} partie : le mystère du Dieu trinitaire A
- 2^e partie : le mystère du Christ B
- 3^e partie : ch. 16 : note sur l'ambivalence des mots, qu'il est
nécessaire de surmonter.

ch. 17 : le sens du mot Christ B'

ch. 18 : le sens du mot Dieu A'

On observe aussi que le traité, qui s'ouvre sur l'invocation du Christ comme Celui qui est (ὁ ὢν), s'achève sur la présentation de ce même nom comme le plus approprié à Dieu. Cette double symétrie confirme le fait, également établi par la tradition manuscrite, que, malgré une chute un peu brutale, le texte du traité dont nous disposons aujourd'hui est complet, contrairement à ce que croyait K. Krumbacher en se fondant sur une mauvaise compréhension du titre de l'édition princeps¹.

Première partie : théologie trinitaire (ch. 2-5)

Cette première partie tout entière consacrée à la théologie trinitaire se subdivise en deux sections. La première (ch. 2-3) est consacrée au mystère de l'uni-trinité du Dieu révélé en Jésus-Christ. La seconde (ch. 4-5), de caractère assez scolaire, expose la terminologie de la triadologie byzantine classique, en vigueur depuis le temps des conciles et des Pères : termes descriptifs du pôle personnel-hypostatique (ch. 4), et du pôle naturel-substantiel en Dieu (ch. 5). On note que Nicéphore n'évoque à aucun moment la doctrine patristique de la procession de l'Esprit saint du Père par le Fils².

1. Sans doute trompé par le titre ἐκ τοῦ τρίτου αὐτοῦ βιβλίου περὶ πίστεως λόγος de l'édition princeps du *De fide* (DOSITHÉE, *Tomos Agapis*, p. 494-501), K. Krumbacher considère le texte de cette édition comme fragmentaire, comme s'il ne constituait que la 3^e partie d'un vaste traité *De fide* comprenant trois livres (v. KRUMBACHER, p. 94). L'examen global de la tradition manuscrite (v. *infra*) montre le caractère fantaisiste de cette analyse (reprise par BARVINOK, p. 144, n. 2, et p. 161, notamment n. 2 où celui-ci considère que le titre sus-mentionné serait une suscription ajoutée par Dosithée dans l'édition princeps du *De fide*).

2. Nicéphore semble avoir résolu, après 1256, de ne plus évoquer cette question controversée (v. *supra*, p. 240, n. 3). De plus, le *De fide* constituant un chapitre du *typikon* de sa fondation monastique, il ne pouvait y présenter une doctrine ne faisant pas consensus. Cette doctrine sera reçue, bien

Seconde partie : christologie (ch. 6-15)

Cette seconde partie est toute consacrée au mystère du Dieu-homme. Il est difficile d'y trouver d'emblée une progression linéaire de la pensée, et l'auteur procède à plusieurs digressions terminologiques. Il nous semble que l'on peut toutefois dégager trois grandes sections :

Une première section (ch. 6-10) est consacrée à un exposé positif des vérités de la foi concernant le Dieu-homme : Nicéphore rappelle tout d'abord l'œuvre créatrice et l'économie salvifique de Dieu le Verbe à travers l'Incarnation (ch. 6). Le Fils de Dieu a assumé toute notre humanité, dans son état de faiblesse et de mortalité, qui résulte de la Chute. Pour autant, le péché n'a pas été assumé par le Verbe dans son incarnation (ch. 7) ; quant à la faculté de choix, le Christ y était étranger. Nicéphore s'en explique longuement en présentant le lien entre choix et *gnômè*. Le Christ était au-dessus à la fois du choix et de l'ignorance (ch. 8). L'humanité du Christ est toujours demeurée étrangère au péché, notre auteur soulignant le caractère volontaire et délibéré de l'assomption, par le Fils de Dieu, de l'humanité faible et souffrante, de la Passion et de la mort (ch. 9). Nicéphore expose ensuite la relation existant entre nature humaine et nature divine dans le Christ ressuscité (ch. 10).

La seconde section offre un véritable récapitulatif de la christologie néo-chalcédonienne et maximienne, sous la forme d'une profession de foi (ch. 11). Sans doute ce chapitre peut-il être considéré comme le véritable noyau du *De fide* dans son ensemble.

La troisième section, enfin, rassemble quelques réponses à des *quaestiones et dubia* implicites. On y retrouve la plupart des thèmes précédents sous une forme développée et approfondie. Un chapitre est consacré à expliciter l'expres-

après sa mort, au 2^e concile des Blachernes (1285) : v. STAVROU, « Blemmydès, figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophrones ».

sion « énergie théandrique », issue de la christologie dionysienne (ch. 12). Une réflexion sur le sens de la notion de volonté introduit la réaffirmation (maximienne) de la présence de deux volontés, humaine et divine, dans le Christ ; en revanche, le Seigneur possédait une unique volonté gnomique (ch. 13). Notre auteur clarifie le double sens de la notion de *gnômè*, et il explique que ce terme est, dans le (second) sens qui implique délibération et décision, inapplicable au Christ, car il supposerait chez lui l'ignorance (ch. 14). Il s'attache enfin à expliquer un passage évangélique qui semble infirmer l'omniscience de Jésus-Christ : l'épisode du figuier stérile (ch. 15).

Une analyse attentive de cette seconde partie du traité, permet d'y déceler, de façon étonnante, une structure de développement chiasmique, centrée sur la profession de foi de la 2^e section (ch. 11), comme le montre le tableau suivant :

THÈME COMMUN	PREMIÈRE OCCURRENCE	SECONDE OCCURRENCE
Pas de choix ni d'ignorance en Christ :	ch. 7-8	ch. 14-15
Union entre humanité et divinité en Christ :	ch. 9-10	ch. 12-13
Récapitulatif de christologie néo-chalcedonienne :	ch. 11	

Troisième partie : analyse sémantique des mots *Christ* et *Dieu* (ch. 16-18)

Cette dernière partie du traité est consacrée à souligner le danger de l'équivocité des mots en théologie (ch. 16), et à fournir une analyse sémantique et théologique des mots *Christ* (ch. 16) et *Dieu* (ch. 18). Ce dernier chapitre s'achève sur la mise en évidence du nom le plus approprié pour Dieu : Celui qui est (ὁ ὢν).

2. Histoire du texte

L'histoire du texte du *De fide* est assez complexe car elle se subdivise en Tradition directe, Tradition indirecte (le texte ayant été démarqué dans l'*Encyclopédie* de Joseph le Philosophe) et Tradition latérale (le texte ayant été en partie traduit et imprimé en latin en 1501 dans l'encyclopédie de l'humaniste italien Giorgio Valla). Nous étudierons successivement ces différentes composantes de la tradition avant d'élaborer un stemma récapitulatif.

2.1. Tradition directe

a) Description des manuscrits de la tradition directe

Il subsiste une quarantaine de manuscrits contenant le *De fide* de Blemmydès, ce qui atteste la grande diffusion de cet épitomé théologique. Tous les manuscrits contiennent l'intégralité du texte sauf quelques-uns, dont nous faisons suivre le sigle par un astérisque (*). Les vingt-quatre témoins des XIII^e-XVIII^e s. que nous avons retenus ici ¹ sont

1. En plus des manuscrits pris en compte ci-après, nous avons répertorié, sans les intégrer dans le stemma, les manuscrits suivants, tardifs ou disparus :

- ATHÈNES, Bibliothèque de la Faculté de Théologie : *cod.* 22 (XVII^e s.),
- ATHÈNES, Bibliothèque Nat. : *Constantinopol. Metochion S. Sepulcri* 388 (XVIII^e s.),
- ATHÈNES, Bibliothèque du Parlement : *cod.* 25 (XVIII^e s.),
- ATHOS (Mont-), Mon. de Koutloumousiou : *cod.* 554 (199) (1833),
- BARCELONE, Biblioth. du Docteur Micon *cod.* 15 (XVI^e s. ?), disparu,
- GALATASARAY, N. Panag. : *cod.* 30 (XVIII^e s.),
- ISTANBUL, Patr. Œcum., *Theol. Scholè* : *cod.* 49 (054) (1714),
- KIEV, Biblioth. Nat. d'Ukraine : *olim* Musée Archéol. de l'Académie spirituelle, Z-4583 (XVIII^e s.),
- NICOSIE, Bibliothèque de l'Archevêché : *cod.* 31 (XVIII^e s.),
- PATMOS, Monastère de Saint-Jean le Théologien : *Patmensis* 378 (fin XVI^e s.),
- SINAI, Monastère Sainte-Catherine : *cod. gr.* 1724 (XVIII^e s.).

présentés dans l'ordre alphabétique des lieux où ils se trouvent ou se trouvaient (pour les disparus) :

1. ATHÈNES, Bibliothèque Nationale : *Atheniensis* 375 (A) ¹

– Papier ; fin xiv^e-déb. xv^e s. (M. Richard) ; ff. 324 ; 210 × 140 mm ; pleine p. ; 33 l.

– Contenu : miscellanées de textes ascétiques, dogmatiques et philosophiques (contient aussi le *De virtute et ascesi* et le *De anima* de Blemmydès).

– Texte : f. 110-115.

– Les trois traités de Blemmydès (f. 110-134v) ont été copiés par une même main. On ne sait rien sur l'histoire du ms. Selon M. Richard, ce serait un « recueil factice de petits manuscrits écrits par des mains différentes sur des papiers différents ».

2. ATHÈNES, Bibliothèque Nat. : *Constantinopol. Metochion S. Sepulcri* 252 (I) ²

– Papier ; 1566 ; ff. 516 (beaucoup de feuillets vides) ; 302 × 212 mm ; pleine p. ; 28-31 l. Le ms est composé de quinions.

– Contenu : œuvres surtout théologiques (contient aussi le *De virtute et ascesi*, le *De corpore* et le *De anima* de Blemmydès).

– Texte : f. 279-283.

– Œuvre d'un seul copiste (Hiérothée, futur métropolite de Monemvasie ³), ce ms a été achevé en 1566 (souscriptions des f. 201 et 277). Nous croyons pouvoir penser, compte tenu

1. Voir RICHARD, *Asterius*, p. XIII ; SAKKELION, *B.N. Athènes*, p. 64, qui date à tort ce manuscrit du xiii^e s. et indique seulement 311 f. au lieu des 324 dénombrés par M. Richard.

2. Voir PAPADOPOULOS-KERAMEUS, t. IV (1899), p. 218-223 (avec des erreurs sur les titres des œuvres copiées) ; VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 56-59 ; VOGEL-GARDTHAUSEN, p. 161.

3. Voir PREGER, « Die Chronik vom Jahre 1570 », p. 4-15.

de la parenté entre le texte de I et celui de l'édition princeps du *De fide*, que I – qui s'est trouvé un temps propriété du patriarcat de Jérusalem – constitue le ms principalement¹ utilisé par le patriarche Dosithée pour éditer le *De fide*². C'est peut-être Dosithée lui-même qui offrit ce ms à la Bibliothèque du Métochion du Saint-Sépulcre à CP. Ce même ms sera utilisé ensuite par Dorothée Voulismas en 1781 pour éditer le *De fide*³.

3. ATHÈNES, Musée Historique du Néohellénisme :
cod. 11 (Z*)⁴

– Papier ; xvi^e s. ; ms paginé : pp. 462 ; 265 × 198 mm ; pleine p. ; 19 l.

– Contenu : œuvres théologiques diverses.

– Texte partiel 1, 1 – 17, 7 [des. δεχόμενοι χρίσιν] : p. 445-457.

– On ignore l'histoire de ce manuscrit copié dans un milieu grec antilatins. Il semble être une copie du ms *Vindobon. Theol. gr. 245 (W)*.

4. ATHOS, Monastère de Mégisti Lavra : *Athous 1626 Meg. Lavras A 135 (B)*⁵

– Papier ; xv^e s. ; ff. 782 ; 210 × 140 mm ; pleine p. ; 32-43 l.

– Contenu : recueil d'œuvres théologiques et d'écrits antilatins.

1. Nous disons « principalement » car le titre attribué par Dosithée à son édition princeps n'est pas celui que donne le témoin (I), et nous pensons que Dosithée a emprunté en partie ce titre à un autre ms qui était à sa disposition (v. *infra*, p. 321).

2. Cette présomption peut être confirmée par une collation complète de (I) (qui se trouve à la B. N. d'Athènes) et par une comparaison avec l'édition princeps.

3. Voir ZACHAROPOULOS, *Voulismas*, p. 51-52.

4. Voir LAMBROS, « Musée néohellénisme », p. 238-239.

5. Voir SPYRIDON-EUSTRATIADIS, p. 287-289 ; PSEFTONGAS, « *De Trinitate de Nicéphore* », p. 214, 218-231.

- Texte : f. 148v-152v.
- Le manuscrit, un énorme recueil de petits textes théologiques, appelé *κουβαράς* (*pelote*), a été copié dans un milieu grec antilatin. Il a été relié au xviii^e s.

5. ATHOS, Monastère d'Iviron : *Athous 4508 Ibericus* 388 (C) ¹

- Papier ; xvi^e s. ; ff. 994 ; 230 × 152 mm ; pleine p. ; 40-42 l. ²
- Contenu : miscellanées de caractère surtout théologique, liturgique et ascétique.
- Texte : f. 836v-838v.
- On ne connaît rien de l'histoire de cet énorme manuscrit. Son contenu montre qu'il a sans aucun doute été copié pour des moines au Mont-Athos même (f. 985v).

6. ATHOS, Monastère de Panteleimon : *Athous 6078 Panteleimonos* 571 (D) ³

- Papier ; 1522 ; ff. 259 ; 205 × 150 mm ; pleine p. ; 24 l.
- Contenu : miscellanées de caractère surtout ascétique, liturgique et théologique.
- Texte partiel 1, 1 – 12, 15 [des. *ἔδειξεν*] : f. 209-217.
- Une souscription (f. 259v) indique que la copie du ms a été achevée par Démétrios, fils du prêtre Chalkias, avec l'aide de Georges Grammatikos, le 17 avril 1522. Il semble avoir eu pour modèle le codex des Météores *Metamorfoseos* 374 (T), car il contient (dans un ordre un peu différent) toutes les œuvres contenues dans (T), et le *De fide* est tronqué au même endroit dans les deux témoins.

1. Voir LAMBROS, *Catalogue Mount Athos*, t. II, p. 122-138.

2. Nous remercions chaleureusement le P. Théologos, bibliothécaire du monastère d'Iviron, de nous avoir transmis les dimensions du ms.

3. Voir LAMBROS, *Catalogue Mount Athos*, t. II, p. 399.

7. ATHOS, Mon. de Panteleimon : Athous 6042 Panteleimonos 535 (K) ¹

- Papier ; 2^e moitié xviii^e s. ; divisé en deux parties avec pagination propre et de nombreuses pages blanches non numérotées (partie I : 1 p. (index général), pp. 1-180 ; partie II : 5 p. (index), pp. 1-294) ; 225 × 170 mm ; pleine p. ; 23 l.

- Contenu : œuvres de caractère surtout théologique (contient aussi le *De virtute et ascesi*, le *De corpore* et le *De anima* de Blemmydès).

- Texte : p. 77-91.

- Selon Lambros, le ms tout entier est un autographe de Dorothee Voulismas, qui édita, à Venise en 1784, plusieurs traités de Blemmydès. En fait, on distingue deux mains différentes. L'index de la partie II s'achève par un colophon qui renvoie à un ms (non précisé) de la Bibliothèque du Métochion du Saint-Sépulcre à CP (où résida Voulismas en 1781 pour la réorganiser). Nous avons constaté qu'il s'agit du *Constantinopol. Metochion S. Sepulcri 252 (I) ²*.

8. BERLIN, Deutsche Staatsbibliothek : Berolinensis gr. 72 (Phillip. gr. 1476) (G) ³

- Papier ; xvi^e s. ; ff. 267 ; 236 × 163 mm ; pleine p. ; 24 l.

- Contenu : œuvres de genre théologique et ascétique.

- Texte : f. 209-219v.

- On distingue de nombreuses mains dans ce ms, et on note la ressemblance que présente la description des premières pièces du ms avec le contenu du *Paris. gr. 1121 (F) ⁴* ; nous avons constaté que celui-ci constitue bien son modèle

1. Voir *Ibid.*, t. II, p. 391 ; VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 59-62.

2. Voir *supra* p. 290.

3. Voir CARTER, *Codices Chrysostomici*, p. 25 ; KOTTER, *Pege gnoseos*, p. 19-20 ; OMONT, *Catalogue mss Pelicier*, p. 6-8.16 ; STUEMUND-COHN, p. 24.

4. Voir *infra* p. 304.

pour le *De fide*¹. Ce ms a appartenu à Guillaume Pelicier (†1568), évêque de Montpellier (n° 7 de sa bibliothèque), qui l'a sans doute fait copier durant son ambassade pour le compte du roi François I^{er}, en 1539-1542. Il passa ensuite dans la collection de Claude Naulot, d'Avallon, puis fut acquis par le Collège des Jésuites de Clermont à Paris (réf. *Claramontanus* 154). Après 1763, le ms devint propriété du Hollandais Gérard Meerman (n° 141). De Hollande, la collection de Meerman passa en 1824 à Cheltenham, dans la bibliothèque de Sir Thomas Phillipps. En 1887, les mss grecs de Meerman furent acquis par la Bibliothèque impériale de Berlin.

9. BERLIN, Deutsche Staatsbibliothek : *Berolinensis gr. 113 (Phillip. gr. 1517) (H)*²

– Papier ; v. 1567 ; ff. 127 (+ f. 3bis et un f. non chiffré entre f. 98 et 99) ; 300 × 210 mm ; pleine p. ; 27 l.

– Un filigrane aux f. 103-126 : les lettres PMB avec un trèfle surmontant le B (sans correspondance dans BRIQUET).

– Contenu : œuvres de caractère surtout philosophique (contient aussi l'*Epitome physica*, le *De virtute et ascési* et le *De anima* de Blemmydès).

– Texte : f. 103-108v.

– On distingue deux mains différentes dans le ms. Le premier copiste a écrit les f. 1-102. Le second copiste (f. 103-127) est Antoine Éparque (†1572) : une souscription (f. 123v) mentionne qu'il acheva la copie du *De anima* en octobre 1567. Ce ms fut acquis par le Collège des Jésuites de Clermont à Paris : relié avec l'actuel *Berolinensis gr. 115*

1. On remarque, dans la marge ext. du f. 204 de G, après le titre du *De fide*, l'expression « εὐλόγησον πάτερ » de la main du copiste, que l'on trouve aussi à l'endroit équivalent (f. 253) dans F. B. Kotter avait déjà identifié cette filiation pour deux traités de Jean Damascène copiés dans les deux mss (KOTTER, *Pege gnoseos*, p. 19-20.54.131).

2. Voir BOLL, p. 34-35 ; STUDEMUND-COHN, p. 46-47 ; VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 85-87.

(*Phillip. gr. 1519*), il formait avec celui-ci le *Claromontanus 263*, lequel, après 1763, devint propriété du Hollandais Gérard Meerman et fut divisé en deux mss.

10. CHENNEVIÈRES-SUR-MARNE, Bibliothèque de S. Eustratiadès : cod. 2 (Θ) ¹

- Papier ; xv^e s. ; ff. 126 ; 300 × 200 mm ; pleine p.
- Manuscrit détruit dans l'incendie de Thessalonique en 1917.
- Contenu : œuvres de caractère pastoral, philosophique et théologique (contient aussi le *De virtute et ascési* de Blemmydès).
- Texte : f. 30-34v.
- On ignore aussi bien l'origine que l'histoire de ce manuscrit ².

11. ESCURIAL, Biblioteca de El Escorial : *Scorial. gr. 289 (Y.III.19) (E)* ³

- Papier ; 1359-1360 ; ff. III.260 ; 210 × 146 mm ; pleine p. ; 27 l.
- Contenu : œuvres de caractère ascétique et théologique.
- Texte : f. 174-180v.
- Vu son contenu, le ms a été copié en 1359-60 (f. 248) dans un milieu monastique. Il est écrit par une seule main, excepté la partie finale où on trouve trois écritures différentes. Il a appartenu à Antonio Agustín (f. 1) ⁴.

1. Voir EUSTRATIADÈS, p. 23-24.

2. Il est possible que ce ms ait été utilisé pour l'édition de Leipzig des œuvres de Blemmydès, car cette édition contient aussi celle du traité sur l'âme de Théophane de Médie dont les lettres se trouvaient dans ce même ms (v. EUSTRATIADÈS, p. 27, n. 1).

3. Voir DE ANDRÉS, *El Escorial*, t. II, p. 169-172 ; DARROUZÈS, « Syméon le Nouveau Théologien », p. 19-20.

4. Voir GRAUX, *Origines du fonds grec de l'Escorial*, p. 459.

12. ESCURIAL, Biblioteca de El Escorial : Scorial. gr. B.V.27 (U) ¹

– Manuscrit disparu, copié avant le xv^e s. Nombre de feuillets inconnu.

Ce ms est décrit par G. De Andrés, en se fondant sur l'Inventaire général de 1576, les trois catalogues de Nicolas de la Torre et le catalogue par auteurs rédigé par l'Écossais David Colville, qui résida de 1617 à 1627 à l'Escorial. Dans certains de ces catalogues, U est mentionné sous la cote plus récente *Θ.IV.24*. Il est décrit comme « antiquus » (c'est-à-dire copié avant le xv^e s.) et de format in-quarto.

– Contenu (indications de G. De Andrés) : traités *De fide*, *De virtute et ascesi* et *De anima* de Blemmydès.

– Texte : f. 1-11 ou 12v.

– Le ms a pu appartenir à Pedro de Toledo, vice-roi de Naples vers 1550. Il a sans doute servi de modèle au *Vat. gr. 1187 (X)*, dont on sait qu'il fut copié par André Darmarios en 1574 à partir d'un ms de l'Escorial. Le ms a sans doute brûlé lors de l'incendie de l'Escorial en 1671.

13. FLORENCE, Biblioteca Medicea-Laurenziana : Laurentianus gr. Plut. 87.16 (L) ²

– Parchemin ; fin du xiii^e s. ; ff. 383 ; 170 × 126 mm ; pleine p. : 119 × 85 mm ³ ; 36 l.

– Contenu : miscellanées de contenu philosophique, littéraire, théologique, etc. (contient aussi l'*Epitome logica* et l'*Epitome physica* de Blemmydès).

1. Voir DE ANDRÉS, *Cod. desaparecidos*, p. 66 ; VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 88-89.

2. Voir BANDINI, t. III, col. 396-403 ; PRZYCHOCKI, « De Gregorii Nazianzeni epistularum codicibus Laurentianis », p. 254 ; FRYDE, *Greek Manuscripts Library of Medici*, p. 246, 279, 325, 395, 674, 721 ; *REB* 34, 1976, p. 143 ; *JÖB* 27, 1978, p. 181-201.

3. Nous remercions chaleureusement Madame Franca Arduini, Directrice de la Biblioteca Medicea-Laurenziana, de nous avoir transmis les dimensions du manuscrit.

- Texte : f. 226-229v.
- Le ms a été copié par de nombreuses mains peu après 1274 : au f. 63v, un copiste mentionne la mort du Despote Jean en 1273-74 ; de plus, les pascalies mentionnées au f. 324 s'achèvent en 1273. Le ms figure dans l'inventaire des mss de Jean de Médicis (futur pape Léon X), fait par Fabio Vigili à Rome vers 1508 (réf. *Vig.* 131). Avec le *Bodleianus Baroccianus 133*, c'est le plus ancien témoin actuel contenant l'*Epitome logica* et l'*Epitome physica* de Blemmydès. Il pourrait (selon E. Fryde) avoir appartenu à Ange Politien (1454-1494) ¹, dont on trouve les annotations marginales dans les œuvres philosophiques du ms.

14. MADRID, Bibliothèque Nationale : *Madrid. gr. 4688* (olim N-59/138) (M) ²

- Papier ; v. 1455 ; ff. V.257 ; 230 × 155 mm ; pleine p. : 170 × 95 mm ; 23 l.

Le ms était à l'origine composé de 32 quaternions numérotés, puis Constantin Laskaris a remplacé deux cahiers situés au début par un cahier de 18 feuillets. Le dernier cahier ne contient que 7 feuillets.

- Plusieurs filigranes : montagne surmontée d'une croix (v. BRIQUET, n. 11882 : *Venise 1457*), enclume (v. BRIQUET, n. 5958 : *Munich 1454*), et licorne à grosse tête avec un grand œil (v. MOSIN-TRALJIC, n. 5790 : *Toulouse 1337*).

- Contenu : œuvres de Blemmydès (contient aussi l'*Epitome logica*, l'*Epitome physica*, le *De virtute ascesi*).

- Texte : f. 230v-240.
- Le ms est l'œuvre d'un seul copiste, en entier hormis les f. 2v-18v où l'on trouve aussi la plume de Constantin

1. Poète et humaniste italien, né près de Sienne en 1454, mort à Florence en 1494, il fut le précepteur des enfants de Laurent de Médicis.

2. Voir DE ANDRES, *Madrid*, p. 245-247 ; DE ANDRES, « Catálogo Uceda », p. 22, n. 67 ; FERNANDEZ, « La colección de Uceda », p. 216 (n. 5), 227.

Laskaris ¹ qui l'a peut-être complété. C'est en effet pour lui que le ms fut commandé avant d'être envoyé chez lui à Rhodes vers 1455 (attesté au f. 2v). On le retrouve ensuite en 1494 à la cathédrale de Messine, puis chez le duc d'Uceda ² vers 1690, avant qu'il ne rejoigne la Bibliothèque Royale d'Espagne en 1712.

15. MÉTÉORES, Mon. de la Transfiguration. *Metamorphoseos* 374 (T*) ³

– Papier ; xive-xv^e s. ; ff. 213 ; 213 × 145 mm ; pleine p. : 160 × 100 mm ; 28 l.

– Contenu : œuvres de caractère ascétique.

– Texte partiel 1, 1 – 12, 15 [des. ἔδειξεν] : f. 209-213v.

– Vu son contenu, le ms a été copié pour des moines, dans un milieu monastique. On distingue plusieurs mains de copistes. Au f. 178v, une souscription à l'encre jaune indique que la copie du « Livre de saint Barlaam » a été achevée en mai 1359 par le moine Athanase Glabas, avec l'aide de son fils spirituel le hiéromoine Mélétius. Mais les autres mains, dont celle qui a copié le *De fide* de Blemmydès, pourraient être du xv^e s.

16. MUNICH, Bayerische Staatsbibliothek : *Monacensis* gr. 225 (N) ⁴

– Papier oriental ; parties II-VI du xiv^e s. ; ff. VI.375 (+ f. 203a) ; divisé en six parties (I : f. 1-40v ; II : f. 41-203v ; III : f. 204-216v ; IV : f. 217-281v ; V : f. 282-352v ;

1. Voir IRIARTE, *Matritensis codices*, p. 197 ; VOGEL-GARDTHAUSEN, p. 245.

2. Juan Francisco P. Téllez Girón (1649-1718), 4^e duc d'Uceda, occupa de hautes fonctions administratives et diplomatiques au service de Charles II d'Espagne. Grand érudit, il réunit à Palerme, durant sa charge de vice-roi de Sicile, de 1687 à 1696, une collection de mss grecs, latins et espagnols.

3. Voir BEES, t. I, p. 394-395.

4. Voir HARDT, t. II, p. 462-471 ; MUNITIZ, *Nicephori Blemmydae Autobiographia*, p. XVIII-XXI ; VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 75-80.

VI : f. 353-373v) ; 245 × 170 mm ; pleine p. : 165/175 × 105/115 mm ; 31 l.

Partie I faite de cinq quaternions ¹. Partie II faite de 20 quaternions et un ternion signés α' - $\alpha\alpha'$ (un f. coupé entre les f. 87-88 et les f. 110-111). Partie III faite d'un ternion (le 1^{er} f. est coupé) et d'un quaternion. Partie IV faite d'un quaternion et de 7 quaternions, cahiers signés α' - η' (un f. coupé entre les f. 221-222). Partie V faite de neuf quaternions signés α' - θ' (un f. coupé après le f. 352). Partie VI composée de trois quaternions signés α' - γ' (un f. coupé entre les f. 374-375) ².

- Contenu : œuvres diverses, surtout de Blemmydès (contient aussi l'*Epitome logica*, l'*Epitome physica*, l'*Éloge de Jean le Théologien*, l'*Autobiographie*, le *De anima*, le *De corpore*, l'*Exégèse sur quelques psaumes*, le *De virtute et ascési* et quatre chapitres extraits du *Typikon* du monastère d'Emathia).

- Texte : f. 353-359v (partie VI).

- Vu la numérotation des cahiers, ce volume résulte de la réunion de six mss copiés par quatre copistes, la même main ayant copié les parties II-IV. Tandis que pour les parties II-V les numéros de cahiers sont indiqués dans le coin en haut à droite, ils sont indiqués, pour la partie VI, dans le coin en bas à droite ; Heisenberg en déduisit que la partie VI était d'une époque plus tardive. Cependant, l'existence d'une parenté dans l'ornementation des lettrines dans les parties II-VI, et le fait que le type du papier soit identique pour ces parties laisse penser que cette collection d'œuvres blemmydiennes (parties II-VI) est assez ancienne, les copies des différentes parties ne présentant pas entre elles d'écart chronologique majeur. J.-A. Munitiz date les parties II-IV du début du XIV^e s. Il semble raisonnable de dater la partie VI de la première moitié du XIV^e s.

1. Sur cette partie, datée du début du XIII^e s., voir DECLERCK, *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*, p. LXXXVIII.

2. Nous empruntons cette description précise à VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 75-77.

Le volume actuel contient l'un des plus importants recueils d'œuvres de Blemmydès. Ce corpus (f. 41-375) semble avoir constitué un simple volume (avant d'être joint à la partie I) ¹. Ce volume a appartenu au Cardinal Domenico Grimani ² et provient de la bibliothèque du monastère de S. Antonio di Castello à Venise ³, dont un inventaire signale la présence d'un ms (réf. n° 46) de contenu identique à notre corpus blemmydien ⁴. Il est probable que ce corpus provenait de la bibliothèque de Giovanni Pic de la Mirandole (1463-1494), dont Grimani avait racheté les mss en 1498 ⁵. L'actuel ms fut relié au xvi^e s. lorsqu'il entra vers 1551-1557 dans la Bibliothèque de Johann Jakob Fugger (1516-1575) d'Augsbourg, où il portait la cote *Stat.X.3* ⁶. Il fut acquis, avec les autres mss de Fugger, en 1571 par le duc de Bavière pour la Bibliothèque des ducs de Bavière (cote 4.40). Il a été transféré ensuite à Munich.

17. OXFORD, Bodleian Library : *Bodleianus Baroccianus* 133 (O*) ⁷

– Papier oriental ; fin xiii^e s. ; ff. III.228 ; 260 × 175 mm ; pleine p. ; 45 l.

1. Cela résulte de la présence, au f. 41 (1^{re} page du 1^{er} cahier du corpus), d'un *ex libris* presque effacé du Cardinal Grimani, identifié par H.-D. Saffrey, coéditeur du Catalogue de Grimani : v. DILLER-SAFFREY-WESTERINK, *Bibliotheca graeca Grimani*, p. 106.

2. Le Cardinal Domenico Grimani (1461-1523), formé à l'Université de Padoue, fut un grand homme de culture. Il fréquenta Pic de la Mirandole et Érasme, qui lui dédièrent plusieurs de leurs œuvres.

3. Fondée par le Cardinal Grimani à la fin de sa vie pour accueillir ses livres et manuscrits, cette bibliothèque a été détruite par un incendie en 1687.

4. Ce catalogue, conservé dans le *Vat. Lat. 3960*, f. 1-13, mentionne en latin aux f. 2v-3 l'exacte description des parties II-VI de N. Voir DILLER-SAFFREY-WESTERINK, *op. cit.*, p. 116.

5. Notre ms blemmydien est identifié au n° 77 de l'Inventaire des mss de Pic. Voir KIBRE, *The library of Pico della Mirandola*, p. 172.

6. Voir LEHMANN, *Geschichte der alten Fuggerbibliothek* (spéc. t. I, p. 49-62).

7. Voir COXE, t. I, col. 232-235 ; VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 83-85.

- Contenu : miscellanées de genre poétique, rhétorique et ascétique (contient aussi le *De anima*, l'*Epitome logica* et l'*Epitome physica* de Blemmydès).

- Texte partiel 1, 1 – 6, 14 [des. ἄνθρωπος] : f. 7v-8.

- On distingue différentes mains de copistes, qui s'échelonnent du XIII^e au XIV^e s. d'après N.G. Wilson¹. Mais les quatre ou cinq mains qui ont copié les œuvres présentes de Blemmydès sont toutes du XIII^e s. et sont celles de « scholars ». Comme le *De fide* a été écrit vers 1267 (v. *supra*), le ms a été copié après cette date. Il a fait partie de la collection des mss grecs du vénitien Giacomo Barocci (1562-1617), qui avait hérité des mss de son oncle Francesco Barocci (1537-1604). Il est signalé sous la cote *Fol. 31* dans le catalogue des *Barocciani* imprimé à Venise en 1617. Ce fonds se trouve depuis 1629 à la Bibliothèque Bodléenne d'Oxford.

18. OXFORD, Bodleian Library : *Bodleianus Laudianus* gr. 21 (olim 688) (P)²

- Papier ; XIV^e s. ; ff. 301 ; 193 × 131 mm ; pleine p. : 154 × 112 mm³ ; 27 l.

- Contenu : écrits patristiques du genre ascético-dogmatique.

- Texte : f. 275-281v.

- Le ms semble avoir été copié dans un milieu monastique et pour des moines. Il a subi des dégâts dus à l'eau, qui ont altéré la lisibilité des feuillets près de la marge intérieure. D'après M. Bruce Barker⁴, le ms serait composé de plusieurs sections indépendantes à l'origine, dont la première (f. 87-196v) est datée de 1359/60 par E. Gamillscheg

1. Nous empruntons les données d'une description inédite de ce ms par Nigel G. Wilson, signalée dans VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 83-85.

2. Voir COXE, t. I, col. 503-505 ; GAMILLSCHEG-HARLFINGER, *Repertorium der gr. Kopisten*, t. I.A, p. 85, n° 133 et t. I.C, pl. 133.

3. Nous remercions M. Bruce Barker-Benfield de la Bibliothèque Bodléenne de nous avoir transmis ces mesures et quelques observations.

4. M. Bruce-Benfield nous a transmis ces informations le 6 janvier 2004.

et D. Harlfinger (colophon du scribe Théodore au f. 196v), et la dernière (f. 260-301), non datée, contient le *De fide* de Blemmydès.

19. OXFORD, Bodleian Library : *Bodleianus Holkhamensis gr. 71 (olim 103) (Q)* ¹

– Papier oriental (f. 1 en parchemin) ; fin XIII^e s. ; ff. II.349 (numérotés 2-351, mais il manque le f. 264 et les f. 191 et 192 sont intervertis) ; 180 × 130 mm ; pleine p. : 135 × 100 mm ; 34 l.

Ms composé de 43 quaternions, sauf les 5 cahiers 38, 40-43 qui sont des quinions (5 f. coupés dans le dernier quinion). Les cahiers sont signés α'-μγ' dans la marge inf. de chaque 1^{er} recto. Le cahier 17 et plusieurs feuillets des cahiers 14-16 et 18-20 (f. 107-114, 127-139, 147-149, 151-157) ont été remplacés au xv^e s. par Andronic Callistos, originaire de Constantinople ².

– Contenu : œuvres diverses de caractère surtout philosophique ou scientifique (on trouve aussi l'*Epitome logica* et l'*Epitome physica*, le *De virtute et ascesi*, le *De anima*, l'*Autobiographie*, l'*Epistola universalior* et le *De corpore* de Blemmydès).

– Texte : f. 158-165.

– Le ms a sans doute été copié à CP durant le dernier quart du XIII^e s., c'est-à-dire au moment où était populaire l'écriture du genre *Fettaugen* et du style « bêta-gamma » (que l'on observe chez le copiste – unique – de la partie blemmydienne du ms). Selon M. Verhelst, R. Barbour et N. G. Wilson s'accordent pour dater du XIII^e s. l'écriture de ce copiste ³. Le ms contient, comme (N), un vaste corpus

1. Voir BARBOUR, « Holkham Hall », p. 605 ; DE RICCI, p. 9 ; MUNITIZ, *Nic. Blemmydae Autobiographia*, p. XI-XV ; VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 69-75.

2. Callistos est mort à Londres entre 1476 et 1487. Voir DILLER, « Three Greek scribes working for Bessarion », p. 408 et pl. XXV-XXVI.

3. Voir VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 70.

d'œuvres de Blemmydès. L'intérêt exceptionnel de ce ms, outre son ancienneté, est que le copiste semble avoir eu pour modèle immédiat un ms autographe de Blemmydès, comme en témoigne le titre donné, dans ce seul ms, à l'*Epistola universalior*¹. On remarque en outre que tous les titres d'œuvres blemmydiennes qui mentionnent l'auteur de façon explicite (et non par τοῦ αὐτοῦ) sont de la forme Νικηφόρου μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ κτήτορος ou (pour le *De corpore*) Νικηφόρου πρεσβυτέρου καὶ μοναστοῦ τοῦ κτήτορος τοῦ ἐν τοῖς Ἡμαθίοις ἡσυχαστηρίου, ce qui semble établir que le modèle du copiste était un recueil des œuvres de Blemmydès déposé dans l'hésychastère d'Emathia, dont il était le fondateur.

C'est sur cette base que J.-A. Munitiz a considéré une addition de l'*Autobiographie* (2 PA 75, 9-11) présente dans (Q) comme une « correction de l'auteur », celui-ci ayant révisé lui-même une copie personnelle². Sur cette même base, nous avons supposé que les deux scolies marginales de la main du copiste observées en 10, 9-10 et 18, 3-8 ont été copiées sur le ms autographe de Blemmydès, et qu'il s'agit sans aucun doute d'ajouts de l'auteur lui-même, au moment où il révisa son traité *De fide*³ : cette présomption est étayée par le fait que le texte de la première scolie (10, 9-10) com-

1. Au lieu d'attribuer cet écrit à un auteur autre que lui, le copiste a donné pour titre ἡμετέρα ἐπιστολή καθολικώτερα καὶ πρὸς πολλούς (f. 204v), reproduisant (sans doute machinalement) le modèle qu'il avait devant les yeux (v. MUNITIZ, *Nicephori Blemmydae Autobiographia*, p. XIII).

2. M. Verhelst a suggéré que Q pouvait même être un ms autographe de Blemmydès. Mais la datation proposée pour ce type d'écriture (1275-1300) est trop tardive, Nicéphore étant mort vers 1272. En outre et surtout, J.-A. Munitiz a montré que le type de fautes commises par le copiste (erreurs de iotacisme, confusion des ο et ω, etc.) ne pouvait être attribué à un « scholar » comme Nicéphore ou l'un de ses étudiants, mais bien plutôt à un copiste professionnel (v. MUNITIZ, *Nic. Blemmydae Autobiographia*, p. XIII, n. 9).

3. Ces deux mêmes scolies se retrouvent, en particulier, dans les trois autres mss complets les plus anciens L, N et R.

mence par : « ὅτε λέγω », de même qu'une phrase précédente (10, 3). Et il n'y a guère de raison de penser que la seconde scolie ne serait pas aussi de Blemmydès, même si on n'y trouve pas de verbe à la 1^{re} pers. du sg.

Le ms resta dans l'Empire byzantin jusqu'à la moitié du xv^e s., lorsqu'Andronic Kallistos l'emporta à Venise. Il appartient à plusieurs humanistes italiens, dont les ex-libris apparaissent sur le 1^{er} feuillet, en particulier Giorgio Valla (1447-1500) ¹ (f. 1v), Alberto Pio de Savoie ², et Claudio Betti ³ (f. 1). Il fut acheté au début du xviii^e s. par Thomas Coke (1698-1759) qui voyageait en Italie en 1714-1718 et acquit à cette occasion la plupart de ses mss grecs.

20. PARIS, Bibliothèque Nationale : *Parisinus gr. 1121* (F) ⁴

– Parchemin ; xiv^e s. ; ff. 263 ; 222 × 140 mm ⁵ ; pleine p. ; 24 l.

– Contenu : œuvres de Jean Damascène et *De fide* de Blemmydès.

– Texte : f. 253-263v.

– On ignore l'histoire précise de ce ms. Il figurait dans l'ancien fonds de la bibliothèque royale de Fontainebleau (N^o 311 dans le catalogue de 1550) ⁶. Comme il semble avoir été le modèle du mss *Berolinensis gr. 72* (*Phillip. gr. 1476*) (G), il nous semble très vraisemblable que (F) a été ramené de Venise pour la bibliothèque royale de François I^{er} par

1. Voir *infra*, p. 317, n. 3.

2. Prince de Carpi (près de Ferrare), Alberto Pio eut l'humaniste Alde Manuce pour précepteur, et apprit le grec et le latin auprès de Marc Mousouros (v.1470-1517), grand philologue qui, avec Alde Manuce, édita à Venise des œuvres grecques classiques.

3. Aristotélicien originaire de Modène, Claudio Betti (1520-1589) fut professeur à Bologne.

4. Voir OMONT, *Inventaire mss B.N.*, I, p. 224.

5. Nous remercions chaleureusement M. Christian Förstel de nous avoir fourni cette information très diligemment.

6. Voir OMONT, *Catalogue mss Fontainebleau*, p. 106.

l'évêque Guillaume Pelicier ¹ qui en aurait fait exécuter une copie pour sa propre bibliothèque, comme il le faisait fréquemment. Il est intéressant de noter l'association du *De fide* avec deux œuvres majeures de Jean Damascène (qui figurent parmi ses sources principales), ce qui tend à souligner l'autorité dont jouissait le texte de Blemmydès au XIV^e s.

21. ROME, Biblioteca Vallicelliana : *Vallicellianus gr. 30* (olim C 4) (R) ²

– Papier ; partie I : début XIV^e s. ; ff. III.485 (+ f. 242^{bis}) ; 302 × 216 mm (Martini) ; pleine p. ; 38 l. Nombreux feuillets restés blancs, d'autres déplacés. Il existe deux foliotations, l'ancienne (notée dans la marge sup.), parfois difficile à lire (que nous utilisons), et la nouvelle (marquée dans la marge inf. au crayon) datant de la restauration du ms en 1961.

Ms composé d'une partie I, ancienne (f. 2-422) et d'une partie II, nouvelle (f. 423-494).

– Contenu : textes surtout théologiques, avec un florilège pneumatologique antilatin (contient aussi le *De virtute et ascesi*, le *De anima* et le *De corpore* de Blemmydès, et un extrait du *Typikon* du monastère d'Emathia).

– Texte : f. 366v-369v (partie I).

– On distingue deux copistes pour la partie ancienne I. Les quatre traités de Blemmydès ont été transcrits, par une même main, sur papier occidental sans filigranes. La partie I dans son ensemble a été datée des environs de 1300 par Mgr Canart, qui a examiné le ms pour M. Verhelst. Le ms a sans doute appartenu à Estaço (Achilles Staius Lusitanus, 1524-1581), dont les livres, légués par testament aux Oratoriens, ont formé le noyau de la Bibliothèque Vallicelliane.

1. Voir *supra* p. 294.

2. Voir MARTINI, t. II, p. 48-54 ; MUNITIZ, *Nic. Blemmydae Autobiographia*, p. XXIX-XXXII ; VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 90-95.

22. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana :
Vat. gr. 1579 (V) ¹

– Papier ; xv^e s. ; ff. IV.249 ; 203 × 144 mm ; pleine p. ; 20 l.

Composé de 30 quaternions signés, d'un binion (f. 241-244) et de deux bifolia (f. 245-248).

– Contenu : miscellanées de genre surtout ascétique et théologique.

– Texte : f. 136-146.

– Le ms a été copié dans un milieu monastique antilatin. On ne sait rien sur son histoire.

23. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana :
Vaticanus gr. 1187 (X) ²

– Papier ; 1574 ; ff. 793 (+ ff. 4^a, 143b et 1 f. non numéroté entre les f. 5152, 106107, 181-182 et 647-648) ; 210 × 140 mm ; pleine p. ; 13 l.

Composé de 40 cahiers de 20 f. signés α'-μ' dans la marge inférieure de chaque 1^{er} recto.

– Contenu : œuvres de caractère dogmatique et ascétique (contient aussi le *De virtute et ascési* et le *De anima* de Blemmydès ³).

– Texte : f. 545-565.

– La présence d'un colophon au f. 793 indique que le ms a été copié à l'Escurial le 4 mars 1574 par André Darmarios, le célèbre copiste faussaire ⁴, pour Antoine Augustin, archevêque de Tarragone (†1586). Il a bien appartenu à ce prélat, car il est mentionné, sous le n° 174, dans la « Bibliotheca

1. Voir GARITTE, « S. Antoine », p. 165-170 ; GIANNELLI, p. 182-186.

2. Voir *Inventaire manuscrit des Vaticani graeci 993-2160*, Vatican, Salle des Consultations, ms. 323, f. 193-201 ; CANART, *Scribes grecs*, p. 75 ; VERHELST, *Traité de l'âme*, I, p. 96-98 ; VOGELGARDTHAUSEN, p. 19, 26.

3. Les trois œuvres de Blemmydès sont attribuées indûment à un « grand logothète Georges ».

4. Voir *supra* p. 296. Voir également GAMILLSCHEG-HARLFINGER, *Repertorium der gr. Kopisten*, t. 3A, p. 31-33, n° 22.

manuscripta Graeca » d'Augustin. Comme le suppose M. Verhelst sur la base de critères externes ¹, il est probable que ce ms a eu pour modèle, pour la copie des trois œuvres de Blemmydès qu'on y trouve, le ms *Scorial. gr. B.V.27* (U), aujourd'hui disparu, qui est le seul ms connu de l'Escorial a avoir contenu ces traités blemmydiens, et où le titre donné au *De fide* présente la même forme que dans (X). Dans ce cas, Darmarios se serait employé, comme en d'autres occasions, à falsifier le nom de l'auteur des trois traités, comme le pensait sans doute avec raison Mgr Mercati ².

24. VIENNE, Österr. Nationalbibliothek : Theol. gr. 245
(W) ³

– papier ; début xvi^e s. ; ff. II.342 ; 207 × 162 mm ; pleine p. ; 20 l.

– Plusieurs filigranes : chapeau du type BRIQUET, n. 3401 (*Bergame 1498*) et chapeau ressemblant à BRIQUET, n. 3409 (*Vicence 1519*).

– Contenu : œuvres de caractère pneumatologique.

– Texte : f. 299-308.

– Le ms a été copié dans un milieu grec antilatin. Il a appartenu au copiste humaniste Jean Samboukos (ex-libris au f. 1) dont la bibliothèque a été acquise par la Bibliothèque impériale en deux parties entre 1578 et 1587. Le ms a été relié par Gerard van Swieten en 1755.

1. Voir VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 89.

2. Mgr Mercati considère que Darmarios, voulant plaire à ses clients, aurait remplacé sans scrupule le nom de Nicéphore par ce « grand logothète Georges », évoquant la figure de Georges Métochite, qui fut le diacre de Jean Bekkos et son compagnon d'infortune. Mais il semble avoir confondu Georges avec Théodore Métochite, car seul ce dernier fut grand logothète sous l'empereur Andronic II. Voir MERCATI, « *Pretesi Scritti* », p. 337-339. Mgr Mercati pensait plutôt que le modèle de X pouvait avoir été le *Madrit. gr. 4688* (M) ou une copie de celui-ci, mais cela est très improbable car ce ms ne contient pas le *De anima* – qui se trouve copié dans X avec les deux autres traités de Blemmydès.

3. Voir HUNGER-LACKNER, p. 157-160 ; GERSTINGER, « *Sambucus* », p. 358.

Etude stemmatique de la tradition directe : évolution du titre du *De fide*

Parmi les témoins recensés ci-dessus, nous en avons dénombré quinze s'échelonnant du XIII^e au XV^e s., dont treize sont encore existants¹. Les mss L, O et Q, tous trois datés de la fin du XIII^e s., sont les plus anciens témoins connus de la tradition du texte.

De notre travail de collation et d'examen des manuscrits il ressort que la tradition du texte est d'une grande stabilité. Un tour d'horizon sur les variantes du titre du *De fide* dans les quinze témoins datés du XIII^e au XV^e s., et une réflexion sur l'évolution de ce titre nous ont permis d'opérer une première classification des manuscrits.

Seuls les manuscrits M, O, Q et U présentent pour le *De fide* un titre qui, de façon quasi identique, mentionne explicitement « ἐκ τοῦ τυπικοῦ αὐτοῦ, περὶ πίστεως ». L'ancienneté de O et de Q permet de supposer qu'il s'agit là du titre du *De fide* dans une copie réalisée directement à partir d'un archétype α sans doute déposé au monastère d'Emathia.

En relevant les titres du *De fide* dans les onze mss des XIII^e-XV^e s. autres que M O Q U, on note que seuls A, L et Θ font mention – outre le nom du traité Περὶ πίστεως et de son auteur – d'un βιβλίον τρίτον : Mgr Mercati avait suggéré que τρίτον provenait très probablement d'une mélecture d'une abréviation du mot τυπικόν. Il est vraisemblable que la référence à un βιβλίον τρίτον (au lieu de τυπικόν) caractérisait une seconde étape – ancienne car L date de la fin du XIII^e s. – dans l'évolution du titre : le lien direct entre L et un titre originel ancien mentionnant la place du traité dans le Typikon d'Emathia (bien que ce dernier ne soit plus explicitement mentionné) semble transparaître dans la mention de

1. C'est-à-dire les témoins A B E F L M N O P Q R T V (les mss U et Θ ayant disparu).

l'indication α '¹. La troisième étape de l'évolution du titre (représentée par B E F N P R T V) fut la suppression totale de la mention d'un βιβλίον τρίτον, jugée étrange ou inutile par les copistes ultérieurs qui gardèrent simplement « περιπίστεως ».

On peut dès lors supposer qu'il existe un hyparchétype β dont le copiste a fait mention, dans le titre du *De fide*, d'un βιβλίον τρίτον : ce ms est un ancêtre commun des mss autres que M O Q U (et leurs descendants). Dans la famille issue de β, seuls A, L et Θ ont préservé le titre du *De fide* transmis par β.

Le travail de classement des mss, qui ne peut être restitué ici², nous a permis de mettre en évidence l'existence de plusieurs hyparchétypes intermédiaires γ, δ, ε, ζ, η, θ et de proposer un stemma d'ensemble³.

2.2. Tradition indirecte (Joseph le Philosophe)

La tradition indirecte du *De fide* de Blemmydès remonte au début du XIV^e s. On trouve un démarquage de ce texte dans le *De pietate* de l'*Encyclopédie* de Joseph le Philosophe (v. 1280 – v. 1330).

L'*Encyclopédie* de Joseph le Philosophe

Joseph le Philosophe, ou le Rhacendyte (Ρακενδύτης)⁴, qui a vécu sous le long règne d'Andronic II Paléologue (1282-1328), est l'auteur d'une vaste encyclopédie.

1. On trouve cette indication dans la marge extérieure du f. 226 de L, un peu en-dessous du niveau du titre du *De fide*.

2. L'étude stemmatique détaillée paraîtra dans un article consacré à la tradition manuscrite du *De fide* de Blemmydès.

3. Voir *infra* p. 316.

4. Sur la vie et l'œuvre de ce personnage, voir TREU, « Ein Schulgespräch » et TREU, « Joseph ».

Conservée en entier ou de façon fragmentaire dans une dizaine de manuscrits, l'*Encyclopédie* de Joseph le Philosophe constitue une vaste compilation ¹ qui devait réunir les sciences suivantes : rhétorique, logique, physique, anthropologie, psychologie, physiologie, quadrivium, éthique, théologie – c'est à cette dernière discipline que ressortit le *De pietate*. Parmi les sources de ce vaste ouvrage ², de nombreux éléments sont empruntés à la philosophie d'Aristote, à travers Nicéphore Blemmydès pour ce qui est de la logique ³ et de la physique ⁴. Les autres emprunts notables faits par Joseph à l'œuvre de Blemmydès sont ceux du *De anima*, du *De corpore* (dans les traités homonymes de l'*Encyclopédie*), et du *De fide* que l'on retrouve dans le *De pietate*, œuvre qui couronne l'*Encyclopédie*.

Le *De pietate* de l'*Encyclopédie* de Joseph le Philosophe

Le *De pietate* de Joseph le Philosophe, dont nous avons repéré huit témoins principaux, a été édité pour la première fois à Augsbourg en 1604 par le savant allemand J. Wegelin, à partir d'un manuscrit d'Augsbourg du xvi^e s. ⁵. Curieusement, ce texte fut attribué à Cyrille d'Alexandrie par l'éditeur et intitulé par lui : *Liber de Sacrosancta Trinitate* (= *DSST*). En fait, J. Wegelin fut trompé par une glose marginale mentionnant Cyrille et par la présence d'un frag-

1. Selon la coutume de son époque, Joseph ne cite pas ses sources.

2. Voir les recherches de VITELLI, p. 490-493 ; TERZAGHI, « L'Enciclopedia », p. 128-132 ; CRISCUOLO, « Note sull'Enciclopedia », p. 255-259.

3. La *Synopsis logicae* (en 56 chapitres) reprend l'*Epitome logica* de Blemmydès et des extraits de la *Philosophia* de Pachymère.

4. Les traités *De meteoris* et *De mundo* reprennent des chapitres de l'*Epitome physica* de Blemmydès.

5. Il s'agit du codex *Augsburg Staats-und Stadtbibliothek*, 240. Voir SPILLING, *Augsburg*, p. 274-275.

ment de Cyrille qui suivait le *De pietate* ¹. Ce pseudo-Cyrille a suscité de nombreuses études au xx^e s. ²

V. Conticello a retracé, dans une étude récente, les tergiversations des patrologues sur l'identification de l'auteur du texte ³ : l'attribution à Cyrille fut catégoriquement rejetée en 1613 par R. Bellarmin, puis le texte fut considéré par D. Petau comme une compilation d'œuvres de Jean Damascène (J. Mahé établit les parallèles avec le *De fide orthodoxa* en 1906). En 1912, J. de Guibert, suivi ensuite par L. Prestige et B. Kotter, considéra le pseudo-Cyrille comme un auteur antérieur à Jean Damascène, ce dernier ayant, dans cette hypothèse, utilisé le *DSST* pour composer son *De fide orthodoxa*. Ce n'est qu'en 1974 que D. Stiernon identifia le *DSST* avec le *De pietate* de Joseph le Philosophe. Un peu plus tard, il signala, à la suite de ce qu'avait déjà noté G. de Andrés en 1967 ⁴, qu'une partie notable du traité était la reprise probable du *Sermo ad monachos suos* de Blemmydès, c'est-à-dire du *De fide* ⁵.

De manière très convaincante, à travers un examen précis des relations textuelles entre le *De pietate* d'une part et les traités *De fide orthodoxa* de Jean Damascène et *De fide* de Blemmydès d'autre part, mais aussi grâce à une analyse de la tradition manuscrite du *DSST*, V. Conticello a montré que ce texte n'était autre que le *De pietate* de Joseph (aucun manuscrit ne présente le *De pietate* isolé d'autres textes de l'*Encyclopédie* de Joseph), et que le *De pietate* de Joseph constituait une compilation des deux traités sus-mentionnés de Jean Damascène et de Blemmydès.

Nous avons évalué que, globalement, les emprunts au *De fide orthodoxa* de Damascène faits dans le *De Pietate* de Joseph constituaient la majeure partie du texte (73 %), tan-

1. Voir CONTICELLO, « Pseudo-Cyrille *De Trinitate* », p. 117, n. 3.
2. Pour la bibliographie, voir STIERNON, « Joseph », col. 1391.
3. Voir CONTICELLO, *op. cit.*, p. 117-120.
4. Voir DE ANDRÉS, *El Escorial*, t. III, p. 9.
5. Voir STIERNON, « Nicéphore Blemmydès », col. 192.

dis que la reprise d'extraits du *De fide* de Blemmydès représente une part plus faible (25 %).

Dans la rédaction de son *De pietate*, Joseph le Philosophe a repris près de 80 % du *De fide* de Blemmydès, laissant de côté les ch. 2 et 3 et la première moitié du ch. 4 de ce traité.

Lien entre la tradition indirecte et la tradition directe

Les témoins principaux contenant le *De pietate* de Joseph que nous avons identifiés sont les suivants :

- Jos^A AUGSBURG, Staats- und Stadtbibliothek : 240 (xvi^e s.)
 Jos^E ESCURIAL, Biblioteca de El Escorial :
 Scorialensis gr. 426 (Ψ I 6) (milieu xvi^e s.)
 Jos^R FLORENCE, Biblioteca Riccardiana : *Riccardianus gr. 31*
 (xvi^e s.)
 Jos^L FLORENCE, Biblioteca Laurenziana :
 Laurentianus gr. Plut. 58, 20 (xiv^e s.)
 Jos^M MODÈNE, Biblioteca Estense : *Mutinensis gr. 101* (xiv^e s.)¹
 Jos^B MUNICH, Bayerische Staatsbibliothek : *Monacensis gr. 78*
 (xv^e s.)
 Jos^P PARIS, Bibliothèque Nationale : *Parisinus gr. 3031* (xiv^e s.)
 Jos^V VENISE, Biblioteca Marciana : *Marcianus gr. Z. 529*
 (coll. 847) (xiv^e s.)

R. Criscuolo a reconstitué la tradition manuscrite du *De memoria et reminiscentia* et du *De motu animalium*² ; M. Verhelst a fait de même pour celle du *De anima*³. La convergence que l'on note dans les résultats indépendants de ces deux chercheurs illustre la cohésion qui existe globalement dans la tradition entre les différentes parties de l'*Ency-*

1. Par une analyse des filigranes, M. Verhelst a montré (VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 296-299 et 306-307) que, contrairement à l'indication du catalogue de PUNTONI (p. 450), ce ms remonte au xiv^e s., et qu'en outre il provient d'un même atelier que le *Marcianus gr. Z. 529*.

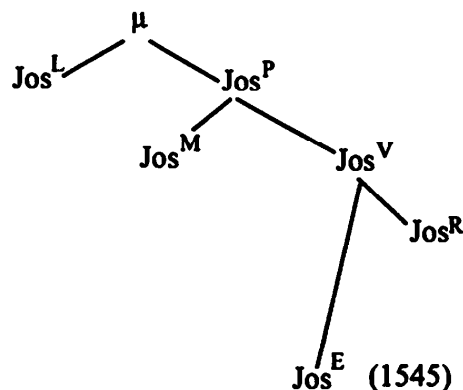
2. Voir CRISCUOLO, « Note sull'Enciclopedia », p. 259-281.

3. Voir VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 284-355.

clopédie. Le *De pietate* étant toujours lié, dans la tradition manuscrite, à d'autres textes de l'*Encyclopédie*, il nous a semblé raisonnable d'extrapoler au cas du *De pietate* les conclusions communes pour la tradition des trois traités sus-mentionnés.

R. Criscuolo et M. Verhelst s'accordent pour séparer Jos^L du groupe formé par les autres mss¹, assignant à ces derniers une origine commune, et sur le fait que Jos^R descend de Jos^V. M. Verhelst a montré² que Jos^P constituait à l'origine un manuscrit contenant le corpus complet de l'*Encyclopédie*, dont le noyau a été enlevé par la suite pour former le *Marcianus gr. App. clas. IV, 24*.

On peut s'accorder sur le stemma suivant, où μ représente l'archétype du *De Pietate* de Joseph³ :



Jos^L et Jos^P représentent les deux témoins du *De pietate* les plus anciens et les meilleurs que nous possédions. La collation du *De pietate* dans Jos^P (f. 156-172) montre que la structure du texte correspond à celle que l'on

1. Dans Jos^L le corpus de l'*Encyclopédie* présente, par rapport à l'ensemble des autres témoins conservés, de grandes divergences (lacunes, additions, transpositions). C'est le cas en particulier pour le *De pietate*. Voir les différences précisées plus bas.

2. Voir VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 310 (en particulier n. 1) et 312-313.

3. Jos^A et Jos^B n'apparaissent pas sur ce stemma, mais ce sont des mss plus tardifs du xvi^e s.

trouve dans l'édition de J. Wegelin. Le texte ne présente pas de titre ¹.

Le texte du *De pietate* dans Jos^L (f. 376-388v) se révèle bien plus court qu'il ne l'est dans les autres mss (en particulier Jos^P).

Le texte est intitulé *Περὶ πίστεως καὶ τῶν θείων δογμάτων* et a pour incipit : Ἦδη πρὸς τῆ πρώτῃ καὶ δευτέρῃ ὑμῖν ὑπόμνησιν ἐκτίθημι τοῖς ἐρασταῖς τῆς ὄντως ἀληθινῆς ζωῆς τὸν τῆς ἀληθείας λόγον. Ἐπειδὴ γὰρ πρώτιστον τῷ χριστιανῷ καὶ πάντων ἀναγκαιότατον εἶδέναι τὴν εὐσέβειαν. La première phrase rappelle fortement le début de l'incipit du *De virtute et ascési* de Blemmydès ² ; la deuxième phrase correspond à l'incipit du texte dans les autres mss.

Voici les autres variantes importantes par rapport au texte de Jos^P (réf. à *PG* 77) :

- omission (f. 376) du passage *PG* 77, 1120 A, 4-1129 D, 10 (soit 6 chapitres),
- omission (f. 381) du passage *PG* 77, 1145 B, 2-1148 D, 9 (soit 2 chapitres),
- ajout au f. 385v (v. *PG* 77, 1164 A, 12) du ch. 18 du *De fide* de Blemmydès,
- omission (f. 388v) du passage *PG* 77, 1173 (le dernier chapitre).

Le texte s'achève avec la fin de l'avant-dernier chapitre (27) du *De SS. Trinitate* du Pseudo-Cyrille (v. *PG* 77, 1172) – explicit (f. 388v) : ἀπαθὴς καὶ ἀπερίγραπτος.

Cela confirme que Jos^L est un ms très différent des autres témoins de l'*Encyclopédie* : son copiste était peut-être un

1. On trouve seulement l'inscription tardive suivante (f. 156) : « *Praesens tractatus compactus est ex verbis diui Damasceni de fide orthodoxa ut patet conferenti* ».

2. Les premiers mots de l'incipit du *De virtute et ascési* sont les suivants : Ἦδη τῆ πρώτῃ καὶ δευτέρῃ ὑμῖν ὑπόμνησιν προσεκτίθημι τοῖς κληρονόμοις τῆς ὄντως ζωῆς (v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De virtute et ascési*, p. 121).

savant qui travaillait à partir d'une version non achevée de l'*Encyclopédie*.

Pour tenter de rattacher cette tradition indirecte à notre stemma, autrement dit de déterminer quelle source manuscrite contenant le *De fide* a pu utiliser Joseph le Philosophe, nous notons ici par convention Jos^α l'archétype du *De pietate*.

Nous avons constaté que des fautes et variantes caractéristiques de chacun des mss M, Q, T, δ et ζ¹ ne se trouvent pas dans Jos^L et Jos^P : Jos^α ne descend donc d'aucun de ces manuscrits.

En revanche, la variante suivante : 6, 36 φύσις post βροτεία *transp.* Jos^L Jos^P montre bien que Jos^α appartient à la branche issue de γ. En outre, la présence d'une lacune caractéristique 11, 16-17 ἐνέργειαι – φύσεις *om.* AI Jos^L Jos^P montre que Jos^α a un lien de parenté avec η. Mais l'absence, dans Jos^L et Jos^P, de l'omission 9, 4 τὴν *om.* AI démontre que η et Jos^α sont mutuellement indépendants et descendent tous deux d'un ancêtre commun λ dont ne descend pas L. Ainsi se trouve rattachée la tradition indirecte à la tradition directe du texte. Il est intéressant de constater que notre résultat recoupe sensiblement celui qui était obtenu par M. Verhelst à propos du démarquage du *De anima* de Nicéphore dans l'*Encyclopédie*², ce qui laisserait penser que Joseph le Philosophe, pour choisir ses emprunts faits à l'œuvre de Blemmydès, a utilisé un seul et même manuscrit. Un autre résultat de l'étude de la tradition indirecte est la fidélité étonnante de celle-ci envers la tradition directe : les textes de Jos^L et Jos^P ne s'écartent respectivement que dix-

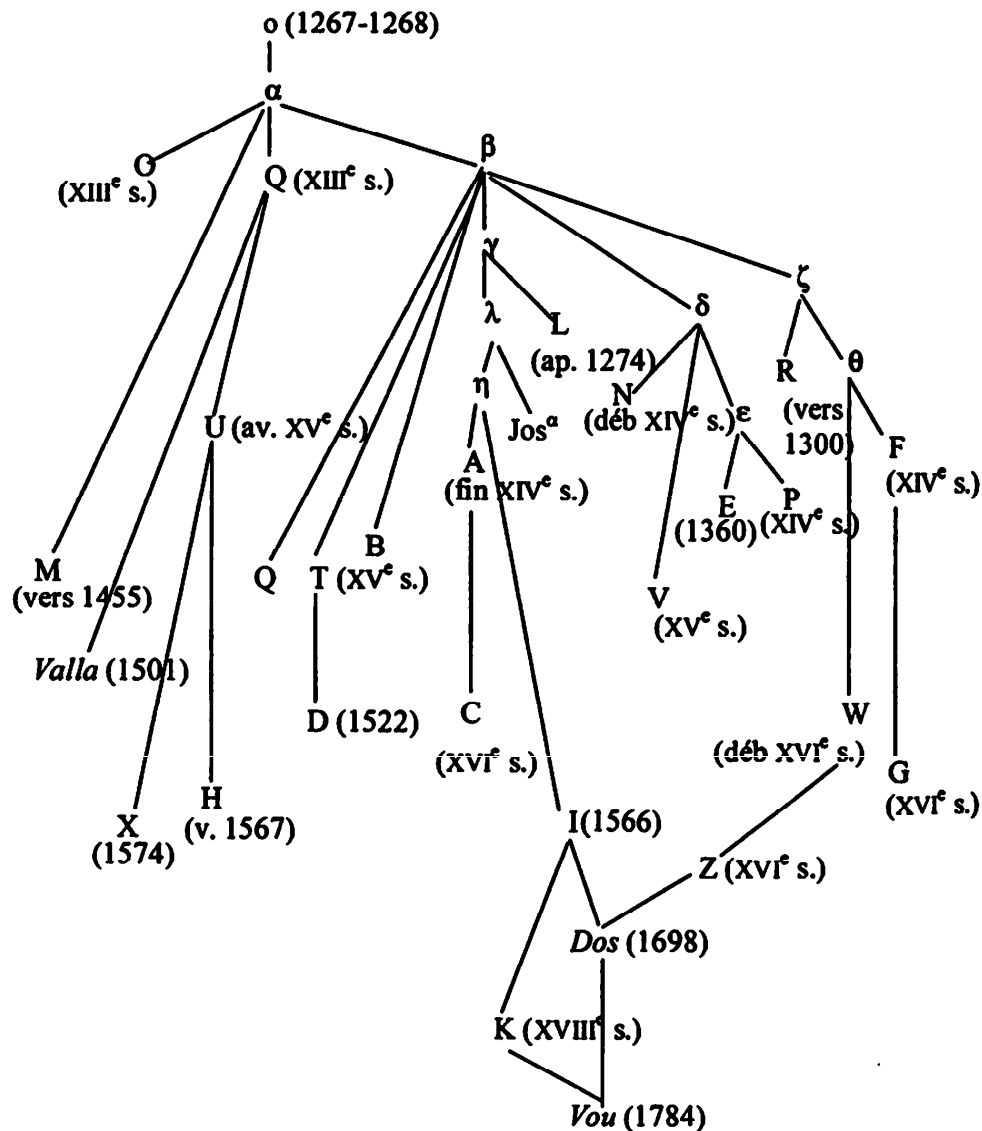
1. Voir *infra* le stemma p. 316.

2. M. Verhelst notait simplement (*Traité de l'âme*, t. I, p. 316) l'existence d'un « lien de parenté » entre la tradition indirecte du *De anima* (sa transmission via l'*Encyclopédie* de Joseph) et la famille « epsilon » du texte long du *De anima*, qu'elle a mise en évidence dans l'étude de la tradition directe de ce traité. De tous les mss contenant à la fois le *De anima* et le *De fide*, seuls A, I et K appartiennent à cette famille « epsilon ».

sept fois et vingt-six fois de celui de notre édition (qui, comme on le verra, suit le ms Q).

2.3. Représentation du *stemma codicum*

La prise en compte des conclusions de notre étude des traditions directe et indirecte du texte nous amène à tracer le stemma suivant ¹ :



Stemma résumant l'histoire du texte du *De fide* de Nicéphore Blemmydès

1. Remarque : la hauteur du graphique étant limitée pour des raisons informatiques, l'échelle des siècles n'est pas uniforme dans le stemma.

2.4. Tradition latérale (Giorgio Valla)

Une autre encyclopédie, rédigée cette fois en latin et imprimée, a également repris le *De fide* de Blemmydès, inaugurant ainsi une tradition latérale. En 1501 sont parus à Venise, chez Alde Manuce¹, les deux grands in-folio du gigantesque compendium *De expetendis et fugiendis rebus*² de l'humaniste italien Giorgio Valla³. Cette œuvre consacrée à tous les domaines de la connaissance, qui se présente comme une vaste compilation en quarante-neuf livres (subdivisés à leur tour en 7 hebdomades) répartis en deux grands volumes in-folio⁴ garda longtemps un grand prestige dans le monde européen de la Renaissance⁵.

Giorgio Valla a rédigé son encyclopédie à partir de traductions et de paraphrases d'auteurs grecs classiques et médiévaux, excluant presque totalement les textes médiévaux des

1. Alde Manuce dit *l'Ancien* (v. 1449-1515), humaniste, s'installa à Venise et participa en 1500 à la Nouvelle Académie, cercle d'hellénistes promouvant les études classiques. Imprimeur-typographe (créateur des caractères *italiques*), il s'adonna à la publication des chefs-d'œuvre littéraires grecs et latins, et eut longtemps pour associé le grand philologue crétois Marc Moussouros.

2. Voir VALLA, *De expetendis*. Nous avons pu examiner le volume I à la B.N.F. (cote RES-Z-319).

3. Médecin, physicien et homme de lettres, Giorgio Valla (Plaisance 1447 – Venise 1500) fut le premier professeur de littérature grecque à l'Université de Pavie (1466) et donna, en 1498, la première traduction latine de la *Poétique* d'Aristote. Pour une ample biographie, voir HEIBERG, « Beitrage » et plus récemment BRANCA, *Giorgio Valla tra scienza e sapienza*.

4. Le vol. I contient les livres I à XXII sur 300 feuillets non numérotés ; il comporte au début un index général. Le vol. II, continuation du précédent, contient les livres XXIII à XLIX sur 336 feuillets non numérotés. Voir RENOARD, *Annales de l'imprimerie des Alde*, p. 30-31.

5. Elle fut utilisée notamment par Léonard de Vinci (1452-1519) (v. SCARPATI, « Per la biblioteca di Leonardo », p. 669-670) et par Nicolas Copernic (1473-1543).

auteurs latins et arabes ¹. Au début du livre XX, consacré à la théologie et intégré au *De physiologia* (XIX-XXII), on trouve en traduction latine la majeure partie du *De fide* de Nicéphore Blemmydès ². À travers Valla, l'édition latine du *De fide* a donc précédé de près de deux siècles l'édition princeps du texte original.

Cette vaste encyclopédie reprend bien d'autres textes de Blemmydès en traduction latine. Ainsi, l'*Epitome physica* est inclus dans les livres XXII et XXIII du *De expetendis et fugiendis rebus*, c'est-à-dire les deux derniers des quatre livres de la *Physiologia* ; la majeure partie de l'*Epitome logica* est aussi reprise ³. De même, à la fin du livre XLVI, consacré à la psychologie et formant avec les livres XLVII et XLVIII le *De corporis commodis et incommodis*, on trouve la première traduction latine de la majeure partie du *De anima* de Blemmydès ; au début du livre XLVII est donnée une traduction de larges extraits du *De corpore* ; au début du livre XX on trouve la traduction des deux premiers tiers environ du *De virtute et ascesi* ⁴.

Au f. 2v (ou 3^e page) du livre XX (qui compte au total huit feuillets ⁵), apparaissent de larges extraits du *De fide* de Blemmydès. L'emprunt fait au *De fide* se décèle dans une préface à la fois très libre mais fortement inspirée de celle du

1. Dans la biographie consacrée à son père, Gian Pietro Valla Cademusto note que celui-ci a fait appel « ab eminentissimis authoribus Graecis » : v. HEIBERG, « Beiträge », p. 4 (356).

2. Voir LANDUCCI-RUFFO, « *Physiologia* », p. 14.

3. Elle est disséminée dans le livre I et surtout dans les livres XXXV-XXXVII consacrés à la dialectique. Voir VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 358, n. 1.

4. Voir LANDUCCI RUFFO, « *Physiologia* », p. 14 ; VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 356-358.

5. Le volume ne présente ni pagination, ni foliotation. Les trois premiers feuillets du Livre XX correspondent à la fin du cahier précédent, sans signature. Les 4^e, 5^e, 6^e et 7^e feuillets portent respectivement les signatures suivantes : 1212, 1212 II, 1212 III, 1212 IV. Le livre XX s'achève au 5^e feuillet du cahier, non signé.

traité de Blemmydès, comme on peut en juger dans le tableau comparatif que voici ¹ :

<p>Ἐπειδὴ γὰρ πρότιστον τῶ χριστιανῶ καὶ πάντων ἀναγ- καιότατον εἰδέναι τὴν εὐσέ- βειαν καὶ ταύτην ἀσπάζεσθαι καὶ ταύτην συζῆν καὶ ζωῆς τῆς παρούσης συνεκδημεῖν, ἄξιόν ἐστὶ πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν καὶ κηρύττειν ἡμᾶς ὅτι Θεὸς εἷς ἐστίν[...]. (<i>De fide</i>, 1, 8-12)</p>	<p>Christiana autem theologia metaphysicaque est vera sola non opinionibus involuta, non uniuscuiusque tulit sententia, sed quam christianos omnes nosse oportet, confiteri, profi- teri, ac præferre et amplecti quo in hac moribunda fluctuan- teque ac miseris refertissima vita, modestia atque caritate actiones cunctas administrante nostras, vitam reliquam nobis comparemus æternam [...]. (<i>De expetendis</i>, XX)</p>
---	---

Il est important de préciser la source manuscrite grecque qu'a utilisée Valla pour faire usage du *De fide*. L'existence d'une incise « inquit Nicephorus quem sequimur » ajoutée par Valla à la fin de sa traduction de l'*Epitome logica* ² exclut d'entrée l'utilisation par l'humaniste italien d'un témoin de la tradition indirecte (*Encyclopédie* de Joseph le Philosophe). On a noté plus haut que l'actuel codex *Bodleianus Holkham. gr. 71* (Q) avait appartenu à l'humaniste placentin. Ce manuscrit grec, qui constitue l'un des meilleurs témoins du corpus blemmydien, contient toutes les œuvres de Nicéphore que Valla a traduites et insérées dans sa compilation. Il semble correspondre à la description que donnait Janus Laskaris, en 1491, de l'unique manuscrit

1. Étrangement, on a le sentiment, face au texte de Valla, que celui-ci, dans sa lecture du texte grec, a mis sur le même plan les deux infinitifs εἰδέναι et ἀσπάζεσθαι, et les trois derniers infinitifs qui dépendent de ἄξιόν ἐστὶ. Il est intéressant de noter que là où Blemmydès vantait l'εὐσέβεια, Valla prône la *theologia*.
 2. Cette incise se situe au chap. 9 bis (*De syllogismorum propositione*) du livre XXXVII. Voir VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 358, n. 1.

grec de la bibliothèque de Giorgio Valla qui fasse référence aux écrits blemmydiens : « Nicephori tractatus de dialectica et philosophia morali et naturali »¹, ce qui signifie que Valla ne disposait pas d'un autre corpus blemmydien que (Q)².

La traduction du *De fide* est loin d'être irréprochable. Le latin de Valla apparaît souvent comme un décalque presque littéral du grec de Blemmydès, au point que l'on peut parfois superposer ligne par ligne le texte latin et l'original grec. Ailleurs, le traducteur commet des contresens, opère des coupures ou des gloses explicatives, comme on pourra en juger sur l'extrait suivant, en reprenant le texte grec du ms Q :

De fide, 2, 4-5 :

<p>τὸ πν(εὔμ)α τὸ ἅγιον, οὐ γεννητόν· οὐκ ἀγέννητον, ἀλλ' ἐκπορευόμενον οὐσιωδῶς, παρὰ τοῦ π(ατ)ρ(ό)ς.</p>	<p>Spiritus autem sanctus a patre filioque procedit.</p>
--	--

On voit que Valla utilisait très librement les textes grecs dont il disposait, ceux-ci représentant pour lui les témoins précieux du savoir byzantin.

2.5. Les éditions précédentes du *De fide* de Blemmydès

a) L'édition du patriarche Dosithée (Jassy, 1698)

Le *De fide* de Blemmydès a été édité pour la première fois à Jassy en 1698 par le patriarche de Jérusalem Dosithée

1. Voir MÜLLER, « Janos Laskaris », p. 385, cité par VERHELST, *Traité de l'âme*, t. I, p. 361-362, n. 3.

2. L'utilisation par Valla du ms Q explique en particulier que l'humaniste italien ne mentionne pas le nom de Blemmydès dans son incise : ce nom n'apparaît en effet nulle part dans les titres des traités blemmydiens reproduits dans Q, qui n'indiquent que « le moine et prêtre Nicéphore », fondateur d'Emathia.

Notaras (1669-1707) ¹, dans un recueil de texte polémiques antilatins ². L'époque du patriarche Dosithée était marquée par une triple confrontation entre catholicisme, protestantisme et orthodoxie. L'Église orthodoxe, historiquement affaiblie sous la férule de l'Empire ottoman et par les conflits entre le Royaume de Pologne-Lituanie et la Moscovie, interpellée par le double défi de la Réforme et de la Contre-Réforme, s'efforçait de définir sa position doctrinale en multipliant les confessions de foi, favorables selon le cas tantôt au protestantisme (*Confession* de Cyrille Loukaris en 1624), tantôt au catholicisme (*Confession* de Pierre Moghila en 1640). On comprend dans ce contexte l'intérêt qu'a trouvé le patriarche Dosithée à éditer le *De fide* de Blemmydès, comme une confession de foi orthodoxe du XIII^e s. Dans son grand ouvrage d'histoire de l'Église publié *post mortem*, Dosithée a pris à contre-pied les thèses d'Allacci concernant l'engagement pneumatologique de Blemmydès et défendu l'orthodoxie de ce dernier ³.

Le ms utilisé principalement par Dosithée pour son édition du *De fide* était le codex *Constantinopol. Metochion S. Sepulcri* 252 (I), ce que confirme un grand nombre d'omissions et de variantes caractéristiques de I et reprises par Dosithée ⁴.

1. Sur cet important éditeur de textes byzantins et patristiques, voir SC 517, p. 89, n. 5.

2. Voir DOSITHÉE, *Tomos Agapis*, p. 494-501.

3. Voir DOSITHÉE, *Histoire*, VIII, ch. 18, § 11-15, p. 830-834. Les affirmations de Dosithée concernant Blemmydès, avec quelques abréviations et coupures, ont été reproduites dans MANDAKASOS, *Les Paralipomènes de Joseph Bryennios*, t. III, p. 407-422. Voir notre introduction au tome I de cette étude, SC 517, p. 89-90.

4. Dans son édition princeps du *De fide*, Dosithée a modifié légèrement le titre du traité par rapport à I : « Τοῦ σοφωτάτου μοναχοῦ Νικηφόρου τοῦ Βλεμμύδου πρὸς τοὺς μοναχοὺς τοῦ ἀνεγερθέντος παρ' αὐτοῦ φροντιστηρίου, ἐκ τοῦ τρίτου αὐτοῦ βιβλίου περὶ πίστεως λόγος » (en italiques les modifications). Les éléments modifiés semblent extraits du titre du *De fide* que l'on trouve dans W et Z. Pourtant on constate que ces deux mss n'ont pas été utilisés par Dosithée pour corriger les lacunes caractéristiques

J.P. Migne a reproduit en 1865 le texte grec du patriarche Dosithée (avec une traduction latine) dans le tome 142 de sa *Patrologie grecque* ¹.

b) L'édition de Dorothee Voulismas (Leipzig, 1784)

Dorothee Voulismas ² a publié à Leipzig en 1784 un recueil d'œuvres diverses de Nicéphore Blemmydès, parmi lesquelles figurait le *De fide* dans une nouvelle édition ³. Faute d'autorisation ecclésiastique ⁴, la publication de ce volume était anonyme (ce qui donna lieu, par la suite, à quelques méprises ⁵) et ne mentionnait pas les sources utilisées ni ne donnait, évidemment, aucun apparat critique.

Le volume publié par Voulismas, divisé en trois tomes, comprend : l'*Epitome logica* (t. I), l'*Epitome physica* (t. II), et une série de courts traités : le *De corpore*, le *De anima*, l'*Epistulia universalior*, le *De fide* et le *De virtute et ascési*

de I : par ex. les lacunes 11, 16-17 ἐνέργειαί – φύσεις om. I Dos et 12, 27-28 οὐ – σεσαρκωμένην om. I Dos qui sont absentes de W et de Z.

1. Voir MIGNE, *PG* 142, 585-604 A.

2. Dorothee Voulismas (v. 1740-1818), originaire d'Ithaque, alla, jeune diacre, faire ses études à Smyrne (1759-1765), puis auprès du patriarche de Jérusalem Ephraïm qu'il accompagna dans ses voyages. Fixé à Constantinople vers 1770, il fut nommé prédicateur de la Grande Église par le patriarche mais employa aussi son temps à améliorer l'instruction dans l'Orient grec, recherchant livres et manuscrits dans ses nombreux déplacements (Bucarest, Venise, Vienne, etc.). L'édition des œuvres de Blemmydès fut sa seule réalisation d'éditeur savant.

3. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *ed. Lipsiensis*. Il s'agit d'un volume in-8°, divisé en 3 tomes I-III ayant chacun sa propre pagination. L'édition du *De fide* se trouve au t. III, p. 107-120.

4. Sur les circonstances délicates de cette édition, voir ZACHAROPOULOS, *Voulismas*, notamment p. 8391.

5. Une confusion courante (v. JUGIE, « Scholarios », col. 1532) était d'attribuer l'édition à l'évêque Eugène Vulgaris, celui-ci ayant publié la même année chez le même éditeur de Leipzig (Breitkopf) un recueil des œuvres complètes de Joseph Bryennios. En fait, l'attribution de l'édition à Voulismas avait été bien établie par C. Sathas et par E. LEGRAND (v. *Bibliographie hellénique [XVIII^e s.]*, t. II, p. 432-433).

(t. III) ¹. Il s'agissait d'une édition princeps pour le *De corpore*, le *De anima* et le *De virtute et ascési*.

On sait que Voulismas a travaillé à éditer plusieurs œuvres de Blemmydès (dont le *De fide*) à partir du ms I en recopiant plusieurs textes de I dans le ms K. C'est avec K que l'édition de Voulismas présente le plus de leçons communes, certaines d'entre elles étant des leçons exclusives. En comparant les éditions de Dosithée et de Voulismas, on constate aussi que Voulismas a largement suivi les leçons de Dosithée, s'appuyant sur son travail.

Cependant, l'absence, dans l'édition de Voulismas, de variantes propres à I, à K et à l'édition de Dosithée montre aussi que Voulismas ne s'est pas servi seulement du ms K et du travail de Dosithée pour établir son édition du *De fide*.

Malgré ses différences, l'édition de Voulismas ne se révèle guère meilleure que celle de Dosithée : elle corrige à trente-trois reprises le texte de l'édition princeps, mais elle introduit par ailleurs trente-deux nouvelles fautes.

c) L'édition de B. Pseftongas (Thessalonique, 1978)

Cette édition a été réalisée à partir d'un seul ms : le codex *Athous 1626 Meg. Lavras A 135* (B) du xv^e s. Reprenant une évaluation erronée faite, vingt ans plus tôt, par J. Meyendorff ² et P. Christou ³, l'éditeur n'avait pas identi-

1. Dans le t. III on trouve également, insérés à la suite du *De anima* de Blemmydès, l'édition princeps du *De anima* de Théophane de Médie (xv^e s.) et du *De anima* de Georges Scholarios.

2. Cette attribution erronée figure dans la célèbre *Introd. à l'étude de Grégoire Palamas* (Appendice II, p. 414) publiée en 1959 par le P. J. MEYENDORFF. Celui-ci voyait en ce texte « le testament doctrinal [...] de contenu assez banal » laissé par Nicéphore l'Hésychaste à ses disciples (v. MEYENDORFF, *Grégoire Palamas : Défense des saints hésychastes*, introd., t. I, p. XXIX, n. 1).

3. En 1962, le prof. P. Christou partage le point de vue de J. Meyendorff dans sa co-édition des œuvres complètes de Grégoire Palamas (CHRISTOU, *Œuvres complètes de Grégoire Palamas*, t. I, p. 329 et la n. 54) : P. Christou y explique que Nicéphore l'Italien avait fondé un « phrontistère » au

fié le *De fide* de Blemmydès et attribuait la paternité du texte à Nicéphore l'Hésychaste (ou l'Italien). Reconnaisant quelques passages du *De SS Trinitate* du Pseudo-Cyrille, que B. Kötter datait du VII^e s., le professeur B. Pseftongas a vu le *De fide* comme un épitomé de cette œuvre pseudo-patristique.

La version du *De fide* offerte par B est de qualité médiocre, et l'édition laisse subsister de nombreuses fautes imputables au manuscrit mais aussi à l'éditeur ¹.

2.6. Conclusion, établissement et présentation de l'édition critique

Compte tenu de l'histoire de la tradition, nous avons pu rejeter de l'apparat les mss C, D, G, H, K, U, X, Y, Z dont nous possédons le modèle. Parmi les mss restants, pour ne pas alourdir l'apparat critique, nous avons gardé, outre les trois témoins les plus anciens L, O et Q, les meilleurs représentants des autres sous-familles dégagées, c'est-à-dire les mss E, M, N, R, T, en éliminant tous les autres témoins. Notre apparat critique mentionne les leçons de ces huit mss représentatifs de la tradition mais aussi celles des deux meilleurs témoins de la tradition indirecte, Jos^L et Jos^P.

Nous avons constaté la fidélité étonnante de la tradition indirecte et donc l'utilité de celle-ci pour l'établissement du texte du *De fide*. La tradition indirecte, et en particulier le codex *Laurentianus gr. Plut. 58.20* (Jos^L), se révèle plus proche du texte primitif de Blemmydès que les éditions de

Mont-Athos, et il lui attribue le testament spirituel contenu dans le codex B aux f. 149-153. L'évocation d'un phrontistère fondé par Nicéphore l'Italien vient en fait des premières lignes du testament qui est en réalité celui de Blemmydès.

1. Outre l'attribution erronée de la paternité du texte à Nicéphore l'Italien, on trouve de nombreuses erreurs dans cette édition critique – ex. : les fautes indiquées comme se rapportant aux l. 146, 178, 185 de l'éd. (v. PSEFTONGAS, « *De Trinitate* de Nicéphore », p. 222-223) qui n'existent nullement dans le ms.

Dosithée et de Voulismas (avec trois fois moins de points de divergence par rapport au texte établi).

Pour établir l'édition critique, nous avons fait servir de base le ms Q (du XIII^e s.), un témoin se recommandant particulièrement en vertu d'arguments de critique interne et de critique externe. Sur deux points, nous avons préféré la leçon donnée par les deux autres excellents mss L et R, représentatifs de la branche β :

8, 2 ἦτις ELMNRT : ἦτουν Q, et 10, 10 τεθεωμένης LNRT : θεωμένης Q

Le texte de notre édition présente un net progrès par rapport aux éditions antérieures (les textes des éditions de Dosithée et de Voulismas s'écartent respectivement soixante-trois fois et soixante-quatre fois du nôtre, l'édition de la tradition indirecte est incomplète) et se révèle très proche de l'archétype perdu.

Nous reprenons en 5, 19 pour l'édition la graphie χαρακτήρ δε (avec δε enclitique) observée dans le témoin Q qui atteste l'ancienneté du manuscrit.

Segmentation du texte

Nous avons segmenté le texte en le découpant en différents chapitres et paragraphes, qui mettent en évidence des unités de sens, tout en nous efforçant de respecter la logique interne du développement du texte. Dans la traduction, nous proposons pour chaque chapitre un titre destiné à faciliter l'accès au texte.

Présentation de l'apparat critique

Aux manuscrits que nous avons retenus, nous avons ajouté ponctuellement les éditions anciennes de Dosithée

(reprise par Migne) et de Voulismas. Les leçons de ces éditions n'apparaissent dans l'apparat *que là où elles diffèrent de notre leçon* ¹. Par défaut, ces éditions coïncident donc avec notre texte.

Pour mettre en relief les deux scolies savantes observées (dans le ms Q) en 10, 9-10 et 18, 3-8 et qui constituent sans doute ² des ajouts faits par Blemmydès lui-même au moment où il révisa son traité *De fide*, nous avons intégré ces scolies au texte de l'édition critique, mais avec un format de caractères plus petit et en élargissant la marge gauche à ces endroits ³.

1. En outre, lorsque ponctuellement nous avons adopté une leçon de l'un ou l'autre éditeur qui se distingue du texte commun de tous les manuscrits, nous l'indiquons.

2. Voir *supra* p. 303.

3. Nous nous sommes inspiré ici de l'édition de K.-H. Uthemann : ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodegos*. Ex. de présentation des scolies à la p. 8.

SIGLES DES MANUSCRITS ET ÉDITIONS

- E *Scorial gr. 289 (Y.III.19) (1360)*
L *Laurent. gr. Plut. 87.16 (XIII^e s.)*
M *Madrid gr. 4688 (N-59/138) (XV^e s.)*
N *Munich, Monac. gr. 225 (XIV^e s.)*
O *Oxford, Bodleianus Barocci. 133 (XIII^e s.)*
Q *Oxford, Bodleianus Holkham. gr. 71 (XIII^e s.)*
R *Rome, Vallicellian. gr. 30 (XIV^e s.)*
T *Météores, Mon. de la Transfiguration, 374 (XIV^e-XV^e s.)*

Mss les plus anciens du *De Pietate* de Joseph le Philosophe († 1330) :

- Jos^L *Laurent. gr. Plut. 58, 20 (XIV^e s.), f. 376-388v*
Jos^P *Paris. gr. 3036 (XIV^e s.), f. 156-172v*

- Dos *Edition DOSITHÉE DE JÉRUSALEM (1688)*
Vou *Edition VOULISMAS D'ITHAQUE (1784)*

[PG 142, 585] Τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τοῦ τυπικοῦ αὐτοῦ, περὶ πίστεως, α΄.

1. Τοῖς ὁσίοις τοῦ δεσπότου^a Χριστοῦ τοῦ ὄντος^b καὶ ἐκλεκτοῖς φοιτηταῖς ὁ κατ' εὐδοκίαν αὐτοῦ καὶ χρηστότητα κτήτωρ τοῦ καθ' ὑμᾶς ἱεροῦ φροντιστηρίου, Νικηφόρος ἐν μονάζουσιν ἱερεὺς γηραιὸς ἀσθενής, τῶν τῆς ὑμῶν ὁσιότητος
5 εὐχῶν ἐπιδεής, τὴν παροῦσαν ὑμῖν ὑπόμνησιν ἐξ ἀγάπης ὑπαγορεύω, πάσης αὐτὴν ὑποτυπώσεως ἐτέρας προεκτιθέμενος.

ELMNOQRT

Titre : Τοῦ αὐτοῦ LMQ : Τοῦ νικηφόρου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ βλεμμίδου E Τοῦ αὐτοῦ ἀγιωτάτου καὶ σοφωτάτου κυροῦ νικηφόρου τοῦ βλεμ<μί>δου N Τοῦ σοφωτάτου καὶ ὁσιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυροῦ νικηφόρου τοῦ βλεμμίδου T Τοῦ σοφωτάτου μοναχοῦ νικηφόρου τοῦ βλεμμίδου Dos Τοῦ σοφωτάτου μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου κυρίου νικηφόρου τοῦ βλεμμίδου Vou *om.* OR || ἐκ τοῦ – αὐτοῦ MOQ : *om.* ELNRT πρὸς τοὺς μοναχοὺς τοῦ ἀνεγερθέντος παρ' αὐτοῦ φροντιστηρίου ἐκ τοῦ τρίτου αὐτοῦ βιβλίου Dos πρὸς τοὺς μοναχοὺς τοῦ ἀνεγερθέντος παρ' αὐτοῦ φροντιστηρίου, ἐκ τοῦ τρίτου τοῦ αὐτοῦ βιβλίου Vou || *post* πίστεως *add.* βιβλίον τρίτον L *add.* λόγος Dos Vou || α΄ Q *mg.* L : *om.* EMNORT Dos Vou.

1, 1-7 Τοῖς – προεκτιθέμενος *om.* E Jos^L Jos^P || 3 ὑμᾶς LMNOQR : ἡμᾶς T Vou *om.* Dos || 5 ὑμῖν LMNOQR : ἡμῖν T ὑμῶν Dos.

1. a Jude 4 ; Ap 6, 10 b Ex 3, 14 ; Ap 1, 4.8

Sur la foi (De Fide)

Du même [Nicéphore Blemmydès],
[extrait] du premier [chapitre] de son typikon : Sur la foi

Préambule. L'objet du mémoire : faire connaître la vraie foi chrétienne

1. Aux disciples pieux et choisis du *Maître*^{a 1} le Christ, *Celui qui est*^{b 2}, moi, fondateur, selon sa bienveillance et bonté, de votre saint phrontistère, [moi] Nicéphore, prêtre parmi les moines, âgé et malade, qui ai besoin des prières de votre piété, je fais, par amour, connaître le message³ que voici, en vous le présentant avant toute autre disposition⁴.

1. Nicéphore souligne fréquemment ce titre du Christ dans ses écrits (*Autobiographie*, I, 41, l. 10, p. 23 ; I, 83, l. 11, p. 41) et l'a intégré dans le nom donné à sa fondation monastique.

2. Le Christ est, en tant que Dieu, celui qui possède l'être en plénitude et en est la source ; allusion est faite aussi au phrontistère fondé vers 1241 par Nicéphore à Emathia.

3. Le mot ὑπόμνησις, qui signifie la « mention » de qq ch., peut désigner un message (v. NIC. BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 82, l. 8, p. 82). Il souligne ici le caractère testamentaire du traité.

4. Sur le terme ὑποτύπωσις désignant une clause testamentaire, voir *supra*, p. 274.

Ἐπειδὴ γὰρ πρῶτιστον τῷ χριστιανῷ καὶ πάντων ἀνα-
 γκαιοτάτον εἶδέναι τὴν εὐσέβειαν καὶ ταύτην ἀσπάζεσθαι καὶ
 10 ταύτη συζῆν καὶ ζωῆς τῆς παρούσης συνεκδημεῖν, ἄξιόν ἐστι
 πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν καὶ κηρύττειν ἡμᾶς ὅτι Θεὸς εἷς
 ἐστίν, ἡγουν οὐσία μία Θεότητος, ἀκατάληπτος καὶ ἀπρόσι-
 τος, ἐν τρισὶ τελείαις ταῖς ὑποστάσεσι τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ
 καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

2. Ἄκτιστος ὁ Πατήρ, ἄκτιστος ὁ Υἱός, ἄκτιστον τὸ
 Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ὁ Πατήρ ἀγέννητος, ὁ Υἱὸς οὐκ ἀγέννη-
 τος· ἐγέννησε γὰρ τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων
 θεοπρεπῶς. Τὸ [588] Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐ γεννητόν, οὐκ
 5 ἀγέννητον, ἀλλ' ἐκπορευόμενον οὐσιωδῶς παρὰ τοῦ Πατρός.
 Ὁ Πατήρ ἦν αἰεὶ, καὶ ὁ Υἱὸς ἦν αἰεὶ, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν
 αἰεὶ· καὶ ὡσπερ οὐκ ἔστιν ἐννοῆσαί ποτε τὸν ἥλιον ἄνευ τοῦ
 οἰκείου φωτός, οὕτως οὐδὲ τὸν Πατέρα δύναται τις ὄλως
 φαντασθῆναι χωρὶς τοῦ Υἱοῦ. Πατήρ γὰρ ἦν ὁ Πατήρ αἰεὶ,
 10 δῆλον οὖν ὅτι καὶ υἱὸν εἶχεν αἰεὶ. Διὸ κατὰ τὴν χρονικὴν
 ἀρχήν, ὡσπερ ὁ Πατήρ ἀναρχος, οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς ἀναρχος·
 αἰεὶ γὰρ ἦν ὁ Πατήρ καὶ αἰεὶ πατήρ· αἰεὶ ἦν ὁ Υἱός, καὶ αἰεὶ υἱός,

ELMNOQRT

1, 8 Ἐπειδὴ : hic incipit E Jos^L Jos^P || γὰρ *om.* E Jos^L Jos^P || τῷ
 χριστιανῷ *mss* : ἡμῖν τοῖς χριστιανοῖς Jos^P || 10 ζωῆς τῆς παρούσης *mss* :
 ζωῆ τῆ παρούση Vou || 11-14 καὶ ὁμολογεῖν – Πνεύματι *mss* : εἷς ἓνα Θεόν
 Jos^L || 12 Θεότητος *mss* : Θεότη(ης) Jos^P || 12-13 ἀκατάληπτος καὶ ἀπρόσιτος
mss : ἀναρχος, ἀτελεύτητος, αἰώνιος τε καὶ προαιώνιος, ἀγέννητος, ἄκτισ-
 τος, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, ἀπερίγραφτος,
 ἀπλοῦς, ἀσύνθετος, ἀσώματος, ἀναφής, ἀόρατος Jos^P.

2, 1 – 4,9 Ἄκτιστος – ἐκπορευέται *om.* Jos^L Jos^P || 6-7 καὶ² – αἰεὶ *om.* O ||
 8-9 ὄλως *post* φαντασθῆναι *transp.* Vou || 12 ἦν ὁ Πατήρ – αἰεὶ³ *mss* : *om.*
 Dos || καὶ αἰεὶ πατήρ *om.* E.

Puisqu'en effet le premier point et le plus nécessaire de tout, pour un chrétien, est de connaître la vraie foi¹, de l'embrasser, et, avec elle, de vivre et de quitter la vie présente, il convient que nous croyions, confessions et proclamions que Dieu est un, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'une substance unique de la Divinité, incompréhensible et inaccessible, en trois parfaites hypostases, le Père, le Fils et le saint Esprit².

Éternité des trois hypostases trinitaires. Le Père, principe de la Divinité

2. Incréé est le Père, incréé le Fils, incréé l'Esprit saint. Le Père est inengendré, le Fils n'est pas inengendré. Car le Père a engendré le Fils « avant tous les siècles³ » d'une manière qui convient à Dieu. L'Esprit saint n'est ni engendré ni inengendré, mais il procède substantiellement d'auprès du Père⁴. Le Père a toujours existé, le Fils a toujours existé, et l'Esprit saint a toujours existé. Aussi, de même qu'il n'est pas possible de concevoir le soleil sans la lumière qui lui est propre, de même nul ne peut imaginer le Père sans le Fils. Le Père, en effet, a toujours été père, il est donc clair qu'il a toujours eu un fils. C'est pourquoi, pour ce qui est du principe temporel, de même que le Père est sans principe, de même le Fils est sans principe ; car le Père a toujours existé et il a toujours été père ; le Fils a toujours existé et il a toujours été fils, car le divin n'admet pas de

1. Sur l'εὐσέβεια que nous traduisons par « vraie foi », voir Appendice, n. c. 55.

2. Cette dernière phrase s'inspire directement de JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 2, éd. B. Kotter, p. 9, l. 15-17 (PG 94, 792). Sur le lien entre l'εὐσέβεια et l'exposé de la foi trinitaire, voir aussi de GRÉG. DE NAZ., *Discours* 22, 12, SC 270, p. 242-244 (PG 35, 1144 C).

3. Voir le 2^e article du symbole de foi de Nicée-Constantinople.

4. Cet énoncé pneumatologique vient directement de GRÉG. DE NAZ., 5^e *Discours théol.* (Disc. 31), 8, SC 250, p. 290 (PG 36, 144 A). Voir Appendice, n. c. 56.

τὸ γὰρ θεῖον τροπὴν οὐ προσίεται. Κατὰ δὲ τὴν φυσικὴν ἀρχὴν, εἶπουν τὸ αἷτιον, οὐκ ἀναρχος ὁ Υἱός· ἀρχὴ γὰρ ἐστὶν αὐτοῦ ὁ Πατήρ, οὐσιώδης, οὐ δημιουργικὴ. Μόνος τοίνυν 15 κατὰ τὴν φυσικὴν ἀρχὴν ἀναρχος ὁ Πατήρ, μὴ ἔχων τινὰ αἷτιον ἑαυτοῦ. Διὰ τοι τοῦτο καὶ ὁ Κύριος τὸν αὐτοῦ πατέρα τιμῶν^a ἔλεγεν· ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστὶ^b, μείζων ὡς ἀναρχος, ὡς ἀναίτιος, ὡς ἀρχὴ φυσικὴ, καὶ κατ' οὐσίαν αἷτιος 20 τοῦ Υἱοῦ. Ὡσπερ δ' αὖ ὁ ἥλιος φυσικῶς καὶ ἄνευ τινὸς πάθους ἢ βραδυτῆτος ἐκπέμψας τὸ φῶς, οὐκ ἀποτέτμηται τοῦ φωτός, ἐστὶ γὰρ τὸ φῶς καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, παραπλησίως καὶ ὁ Πατήρ οὐσιωδῶς καὶ ἀπαθῶς καὶ ἀχρόνως γεννήσας τὸν Υἱόν, οὐδ' ὀπωσοῦν διέστη τοῦ Υἱοῦ. Ἔστι γὰρ ὁ Υἱὸς 25 καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς αἰεί, καὶ ἐν τῷ Πατρὶ^c αἰεί· καὶ ὁ Πατήρ ἐν αὐτῷ αἰεί. Καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς αἰεί ἐκπορεύεται· καὶ ἐν τῷ Πατρὶ καὶ ἐν τῷ Υἱῷ ἐστὶν αἰεί, καὶ ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ αἰεί.

3. Μονὰς οὖν καὶ κατὰ τοῦτο καθέστηκεν ἡ ἁγία Τριάς, καὶ κατὰ πάντα δέ, πλὴν τῶν ἰδιοτήτων, ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἰσι. Θεὸς τέλειος ὁ Πατήρ, θεὸς

ELMNOQRT

2, 21 ἐκπέμψας ELMNOQRT : ἐκλάμψας Vou || 22 καὶ¹ om. Dos || 23 καὶ¹ ELMNOQRT : om. Dos || καὶ ἀπαθῶς post ἀχρόνως transp. Vou || 27 καὶ ἐν τῷ Πατρὶ om. EN || 27-28 καὶ ὁ Πατήρ – αἰεί om. Vou || 28 τῷ¹ om. M.

changement. Mais pour ce qui est du principe naturel ou de la cause, le Fils n'est pas sans principe¹ ; car son principe, c'est le Père, [principe] substantiel et non pas lié à un acte créateur. Le Père est donc seul en ce qui concerne le principe naturel, car il ne possède pas une cause de lui-même. Voilà pourquoi le Seigneur, honorant son propre Père^a, disait : *Mon Père est plus grand que moi*^b, plus grand en tant que sans principe, sans cause, en tant que principe naturel et, selon la substance, cause du Fils². Mais, de même que le soleil, ayant répandu la lumière par nature, sans en être affecté et sans délai, ne se trouve pas coupé de la lumière – car la lumière existe à partir de lui et en lui –, de manière semblable le Père également, pour avoir substantiellement, de façon impassible et intemporelle, engendré le Fils, n'a été en aucune façon séparé du Fils. Le Fils, en effet, est [issu] du Père de toute éternité, il est dans le Père de toute éternité^c, et le Père est en lui de toute éternité. De même, l'Esprit saint procède du Père de toute éternité, il est dans le Père et le Fils de toute éternité, et le Père et le Fils sont dans l'Esprit saint de toute éternité.

L'unité périchorétique des personnes trinitaires. Comparaison avec l'homme

3. En cela la sainte Trinité est donc une monade, et en tout point, hormis leurs propriétés, le Père, le Fils et l'Esprit saint sont un³. Le Père est Dieu parfait, le Fils est Dieu

1. Voir JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 8, p. 30, l. 275 (PG 94, 829) : ὁ Υἱὸς [...] οὐκ ἀναρχος.

2. Le Père n'est supérieur au Fils qu'au plan de la causalité et non au plan de la substance. Blemmydès reprend ici la doctrine des Cappadociens (v. BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, I, 25, SC 299, p. 260-262). Voir Appendice, n. c. 57.

3. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 8, p. 29, l. 250-253 (PG 94, 828).

5 τέλειος ὁ Υἱός, θεὸς τέλειος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀλλ' εἰς
 θεός, οὐ τρεῖς θεοί. Τοὺς μὲν γὰρ τρεῖς ἀνθρώπους, ἀλλὰ δὴ
 καὶ τοὺς δύο, οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ἄνθρωπον ἓνα, κὰν φύσεως
 ὧσιν ἄνθρωποι πάντες μιᾶς· ἀπ' ἀλλήλων γὰρ διακέκρινται
 πραγματικῶς, ἕκαστος αὐτῶν ἰδίαν ἔχει περιγραφὴν τοπι-
 κήν, ἀλλὰ καὶ χρόνῳ καὶ βουλήσει καὶ δυνάμει καὶ δόξῃ καὶ
 10 πολλοῖς ἄλλοις ἕτερος ἑτέρου διείργεται. Παραπλήσιόν τι
 κἀπὶ τῶν ἀγγέλων ὑποληπτέον. Κἀκείνων γὰρ ἕκαστος ἰδίῳ
 τόπῳ νοερῶς περιγράφεται, διότι πάντες περιγραπτοί, καὶ
 βαθμὸς ἄλλος ἄλλῳ κεκλήρωται, καὶ ἄλλος ἄλλην ἔλλαμψιν
 δέχεται· καὶ ὁ μὲν πρότερον, ὁ δ' ὕστερον· καὶ ὁ μὲν ἀμέσως,
 15 ὁ δ' οὐκ ἀμέσως, ἀλλ' ἢ δι' ἑνός, ἢ διὰ πλειόνων τῶν μεταξύ·
 καὶ ἄλλος ἀλλαχοῦ ἀποστέλλεται, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν πολλὰ
 ἔστι τὰ ἐξ ἀλλήλων αὐτοὺς διατέμνοντα. Μόνα δὲ τὰ τρία
 πρόσωπα τῆς ὑπερτάτου Θεότητος οὔτε τόπος ἀπ' ἀλλήλων
 δίστησιν — ὅτι ἀπερίγραπτα, καὶ ὅτι πάντη τε καὶ πάντως
 20 ἐν ἀλλήλοις περιεχωρήκασιν ἄτερ συγχύσεως —, οὔτε χρόνος
 — προαιώνια γὰρ ὁμοῦ τὰ τρία καὶ ὑπέρχρονα, καὶ οὐ τὸ μὲν

ELMNOQRT

3, 8 πραγματικῶς *mss* : πράγματι Vou || *ante* ἕκαστος *add.* καὶ T Dos
 Vou || **9** *post* χρόνῳ *add.* καὶ γεννήσει Vou || **18** ὑπερτάτου *mss* : ὑπερτάτης
 Vou.

1. Voir *ibid.*, I, 8, p. 29, l. 258-260 (PG 94, 829) ; *id.*, *Contra Jacobitas*,
 78, éd. B. Kotter, p. 135, l. 36 (PG 94, 1476).

2. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 8, p. 28, l. 230-237 (PG 94, 828).
 Nicéphore se prononce ici contre l'idéalisme excessif de Grégoire de Nysse
 à propos de l'« homme unique » et préfère ici suivre Grégoire de Nazianze
 pour qui l'humanité une n'est envisageable que ἐπινοία.

3. L'adverbe πραγματικῶς (qui revient à nouveau en 5, 14 et en 12, 15)
 s'oppose à ἐννοηματικῶς (v. 5, 13), comme πράγματι à ἐννοία [v. SOPHO-
 CLES, t. II, p. 914].

4. Sur la distinction des verbes βούλομαι et θέλω, voir JOÛON,
 « Les verbes *boulomai* et *thelô* », p. 227-238 et SOLIGNAC, « Volonté »,
 p. 1220-1226.

parfait, l'Esprit saint est Dieu parfait, mais il y a un seul Dieu et non trois dieux¹. [Si l'on considère], en effet, trois hommes, et même deux, on ne peut pas dire qu'il n'y a qu'un homme² – même si tous les hommes sont d'une seule nature –, car ils se distinguent dans la réalité³ les uns des autres : chacun d'eux est circonscrit en un lieu de façon bien particulière, mais aussi par le temps, le souhait⁴, la puissance, la réputation⁵ et bien d'autres [éléments], chacun se trouve séparé des autres. Il faut concevoir le cas des anges de façon semblable. Chacun d'eux, en effet, est circonscrit spirituellement en un lieu particulier⁶, car ils sont tous circonscriptibles. Aussi, un rang différent est-il assigné à chacun, et chacun reçoit une illumination différente, l'un en premier et l'autre en second, l'un de façon immédiate et l'autre de façon non immédiate, mais ou bien à travers un seul intermédiaire ou bien à travers plusieurs⁷. De plus, chacun est envoyé dans un endroit différent, et, pour dire les choses simplement, nombreux sont [les traits] qui les séparent les uns des autres. Seules les trois personnes de la suprême Divinité ne sont séparées ni par le lieu – parce qu'elles sont incirconscriptibles et que, toutes, totalement et de toute manière, elles se pénètrent⁸ mutuellement sans confusion –, ni par le temps – car elles sont, les trois ensemble, avant les siècles et au-dessus du temps, et il n'en

5. Le terme δόξα peut signifier la réputation ou l'opinion. Ici, la classification établie entre les hommes semble porter sur leurs caractéristiques extérieures : c'est pourquoi le premier sens nous paraît s'imposer.

6. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 13, p. 39, l. 47-48 (PG 94, 853).

7. Cette angéologie hiérarchique dérive du PSEUDO-DENYS (v. *Hiérarchie céleste*, 5 [PG 3, 196 B]), à travers JEAN DAM. (*Expositio fidei*, II, 3, p. 47, l. 47-51 [PG 94, 869-872]). ISAAC LE SYRIEN (*Disc. 67, Œuvres spirituelles*, Paris, 1981, p. 349) note que chacun des mystères divins se transmet entre les puissances angéliques « d'un ordre à l'autre, du premier au second, et se poursuit ainsi jusqu'à ce que le mystère ait traversé tous les ordres ».

8. Voir Appendice, n. c. 58.

πρότερον, τὸ δὲ μετ' αὐτό —, ἀλλὰ καὶ μία τοῖς τρισὶ βούλησις
 τε καὶ θέλησις, μία δύναμις πανσθενής, ἐνέργεια μία παν-
 τουργική, μία κυριότης παντοκρατῆς, δόξα, λαμπρότης
 25 [589] ὑπέρδοξος, ὑπέρλαμπρος, ἡ αὐτὴ τοῖς τρισίν· ὁμοου-
 σίως τε τοῖς αὐτοῖς καὶ ὁμοτίμως τὸ ὑπερούσιον. Οὕτω τοι τὰ
 τρία ἐν ἀραρότως εἰσὶν ἀσύγχυτα ταῖς ὑποστατικαῖς ιδιότησι,
 καὶ ὄντα καὶ πιστευόμενα.

4. Ἰδιότης δὲ καὶ ἰδίωμα καὶ ἴδιον λέγεται τὸ μιᾶς ἐκάστης
 χαρακτηριστικὸν ὑποστάσεως γνῶρισμα, διὰ τὸ ἰδικῶς
 ἐκείνῳ μόνῳ προσεῖναι τῷ οὗ ἔστιν ἴδιον, οὐ μὴν καὶ ἄλλῳ
 τινί. Τὸ γὰρ καὶ ἄλλῳ τινὶ προσόν, τοῦτο κοινὸν καὶ οὐκ ἴδιον.
 5 Οἶον ἴδιον τοῦ Πατρὸς τὸ ἀγέννητον, τοῦτο ἰδικῶς μόνῳ
 πρόσεστι τῷ Πατρί. Μόνος γὰρ ὁ Πατὴρ ἀγέννητος, ἐπεὶ καὶ
 μόνον πατήρ. Ἰδιον τοῦ Υἱοῦ τὸ γεννητόν. Ἰδιον τοῦ ἀγίου
 Πνεύματος τὸ ἐκπορεύεσθαι παρὰ τοῦ Πατρὸς^a. Οὕτε δὲ τὸ
 Πνεῦμα γεννᾶται τὸ ἅγιον, οὕτε ὁ Υἱὸς ἐκπορεύεται. Τὸ
 10 μέντοι ἄκτιστον καὶ ἀπερίγραπτον καὶ ὑπερούσιον καὶ τὰ

ELMNOQRT

3, 26 τοι LMNOQRT : τοίνυν E.

4, 7 μόνον LMNOQRT : μόνος Dos Vou μόνως E || 9-10 Τὸ μέντοι : *hic incipit Jos^L Jos^P*.

4. a Jn 15, 26

1. Sur les origines de la notion de θέλησις, absente chez Aristote, qui aurait été élaborée par Maxime le Confesseur, voir GAUTHIER, « Maxime le Conf. et l'acte humain », en part. p. 52-79.

est pas une qui précède et une autre qui suit –, mais il n'y a pour les trois qu'un souhait, une volonté ¹, un pouvoir tout-puissant, une énergie ² qui opère tout, une seigneurie qui domine toute chose ³ – gloire, éclat surglorieux et suréclatant, le même pour les trois ; [aux trois] appartient le [caractère] suressentiel dans l'identité de substance et d'honneur. C'est vraiment ainsi que les trois [personnes] sont absolument un seul [être], tout en étant inconfusibles par [leurs] propriétés hypostatiques ⁴ et reconnues comme telles par la foi.

Distinction entre propriétés hypostatiques et propriétés naturelles en Dieu

4. *Caractère propre, propriété et propre* est appelée la marque distinctive qui caractérise chaque hypostase ⁵, par le fait d'appartenir proprement à celui-là seul dont elle est le propre, et non pas aussi à un autre. En effet, ce qui appartient aussi à un autre, cela est commun et non pas propre. Comme le fait d'être inengendré est le propre du Père, il appartient proprement au Père seul ; car seul le Père est inengendré ⁶, puisqu'il est seul [à être] père ⁷. C'est le propre du Fils que d'être engendré ⁸ ; c'est le propre *du saint Esprit* que de procéder *d'auprès du Père*^a ⁹. Mais ni l'Esprit saint n'est engendré, ni le Fils ne procède. Cependant, les caractères *incréd, incirconscribable, suressentiel* et tous les autres du

2. On pourrait aussi traduire le mot ἐνέργεια par *efficience* ou *opération*. Nous choisissons le terme français le plus proche du grec.

3. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 8, p. 19, l. 21-22 (PG 94, 809).

4. Voir *ibid.*, I, 8, p. 27, l. 201-202 (PG 94, 824).

5. Voir *ibid.*, III, 6, p. 120, l. 8-10 (PG 94, 1001).

6. Voir *ibid.*, I, 8, p. 24, l. 135-136 (PG 94, 817).

7. Voir Appendice, n. c. 59.

8. Voir *ibid.*, IV, 7, p. 179, l. 9 (PG 94, 1113).

9. Voir *ibid.*, IV, 7, p. 179, l. 10 (PG 94, 1113).

τοιαῦτα, κοινὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος· διὰ τοῦτο καὶ τῆς θείας φύσεως ἰδιώματα λέγονται· τῆς θείας μὲν φύσεως ὅτι φυσικὰ καὶ οὐχ ὑποστατικὰ ταῖς τρισὶν ὁμοτίμως προσόντα τῆς Θεότητος ὑποστάσεσιν· ἰδιώματα δέ, ὡς ἄλλη
 15 πάση φύσει πλὴν μόνης τῆς θείας οὐσίας πάμπαν ἀμέθεκτα, μήτ' ἀνθρώποις, μήτ' ἀγγέλοις ὅλως ἐνθεωρούμενα.

5. Καλεῖται δὲ καὶ οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφή κοινῶς ἢ τῶν ἰδικῶς ὄντων περιοχῇ· οὐσία, ὡς οὔσα αἰεί· φύσις, ὡς φύουσα τὰς ὑποστάσεις· μορφή, ὡς ὅλων τῶν μορφωμάτων τῶν ὑπ' αὐτὴν ἦτοι τῶν χαρακτήρων συλληπτική. Τὰ δὲ περιεχόμενα
 5 λέγονται καὶ ἄτομα καὶ ὑποστάσεις, καὶ πρόσωπα· καὶ ἄτομα

ELMNOQRT

4, 15 οὐσίας *om.* E.

5, 1 καὶ¹ *om.* Vou || *ante* οὐσία *add.* ἢ Dos || 2 περιοχῇ *mss* : περιοχική Dos || *post* φύσις *add.* δὲ Jos^P Dos Vou || 3 *post* μορφή *add.* δὲ Jos^L Jos^P Dos Vou.

1. Voir *ibid.*, I, 14, p. 42, titre (PG 94, 860).
2. Le verbe ἐνθεωρέω a ici le sens aristotélicien associé au verbe θεωρέω.
3. Il s'agit de l'opposition κοινόν – ἴδιον et non des appellations communes.

4. Voir JEAN DAM., *Institutio elementaris*, 1, 2, 7, éd. B. Kotter, p. 20, l. 1-2 ; p. 21, l. 7 ; p. 24, l. 26-28 (PG 95, 100). Dans la 2^e occurrence on trouve « [...] φύσις καὶ μορφή καὶ οὐσία ἐστὶ τὸ κοινόν καὶ περιέχον τὰς ὑποστάσεις » (qui remonte à PORPHYRE, *Isagogè*, II, 7, p. 7), ce qui explique la terminologie περιοχῇ, περιέχειν retenue par Nicéphore. Voir aussi *Dialectica*, 5, éd. B. Kotter, p. 62, l. 74-77.80-82 (PG 94, 541-544).

même ordre sont communs au Père, au Fils et au saint Esprit. C'est pourquoi ils sont aussi appelés *propriétés de la nature divine*¹ : *de la nature divine*, car [ces caractères] sont naturels et non pas hypostatiques, appartenant dans une égalité d'honneur aux trois hypostases de la Divinité ; *propriétés*, en tant que [ces caractères] sont absolument imparticipables par toute autre nature que la seule substance divine, n'étant nullement prédicables² ni pour les hommes ni pour les anges.

Distinction entre nature et personnes en Dieu. Relation entre Père et Fils

5. *Substance, nature et forme* est appelé, au plan du commun³, ce qui englobe les êtres existant de façon particulière⁴ : *substance* en tant que [ce qui englobe] existe toujours⁵ ; *nature* (φύσις) en tant qu'elle produit (φύουσα) les hypostases⁶ ; et *forme* en tant qu'elle embrasse tous les traits formels [compris] sous elle⁷, autrement dit les caractères⁸. Les [réalités] englobées sont appelées *individus, hypostases et personnes*⁹. *Individus*, du fait qu'aucune

5. Voir JEAN DAM., *Dialectica*, 40, p. 106, l. 11 (PG 94, 605). La notion d'ὄνσια est expliquée en détail par Blemmydès dans les chap. XIX et XX de son *Epitome logica* (v. PG 142, 816-832).

6. Voir JEAN DAM., *Dialectica*, 41, p. 107, l. 10-11 (PG 94, 608).

7. L'expression a en vue, de façon implicite, une classification hiérarchique des genres de type aristotélicien, reprise dans le célèbre Arbre dit « de Porphyre ». Voir PORPHYRE, *Isagogè*, II, 6, p. 5 et 48-49, n. 46. On trouve dans l'*Epitome logica* de Nicéphore Blemmydès une *scala naturae* de ce type (v. PG 142, 821-822).

8. Cette présentation des trois notions quasi-synonymes est presque identique avec celle que l'on trouve dans l'*Epitome logica* de Nicéphore (chap. XIX, 8 ; PG 142, 820 C).

9. Voir JEAN DAM., *Institutio elementaris*, 1, 2, éd. B. Kotter, p. 20, l. 3 ; p. 21, l. 1.7-8 (PG 95, 100-101) ; *Dialectica*, 31, éd. B. Kotter, p. 94, l. 28-29 (PG 94, 593).

μέν, διὰ τὸ μηδὲν αὐτῶν τομὴν ἤτοι διαίρεσιν ἐπιδέχεσθαι·
 τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης οὐσίας, ταυτὸν δ' εἰπεῖν ἀνθρωπότητος,
 εἰς τοὺς κατ' αἰσθησιν ἀνθρώπους διαιρουμένης, οὐδεὶς αὐτῶν
 εἰς ἄλλους ἀνθρώπους τέμνεσθαι δύναται, ζῶα λογικά, θνητά,
 10 νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά, καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οἱ ἐπὶ
 μέρους ἅπαντες, ἄτομα· ὑποστάσεις δὲ ὡς ὑπὸ τὴν φύσιν
 ἐστῶτα καὶ μένοντα, καθόλου ταύτης οὔσης καὶ θεωρουμένης
 ἐννοηματικῶς, τῶν δὲ μερικῶν ὄντων καὶ τὸ εἶναι ἐχόντων
 πραγματικῶς· πρόσωπα δέ, διότι ἕκαστον αὐτῶν οἰκείον ἔχει
 15 χαρακτῆρα τοῖς λοιποῖς ἀκοινώνητον. Τοιγαροῦν, ἐπὶ τῆς
 Θεότητος μίαν οὐσίαν, μίαν φύσιν, μίαν μορφήν δογματίζο-
 μεν, ἄτομα δὲ τρία, τρεῖς ὑποστάσεις, τρία πρόσωπα χαρα-
 κτῆρσι καταλλήλοις, εἴτουν ἰδιώμασι, γνωρίζόμενα.

Χαρακτήρ δε λέγεται τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως^a ὁ Υἱός,
 20 οὐχ ὅτι αὐτός ἐστι τὸ ἴδιον τοῦ Πατρὸς – τίς γὰρ τοῦτ' ἂν
 ὑπονοήσειε λόγου μετεσχηκῶς ; –, ἀλλ' ὅτι, καθὸ πατῆρ, ὁ
 Πατῆρ ἐκ τοῦ ἔχειν υἱὸν χαρακτηρίζεται καὶ γνωρίζεται, καὶ

ELMNOQRT

5, 6 ἐπιδέχεσθαι *mss* : ὑποδέχεσθαι Jos^L Jos^P || 7 γὰρ *om.* E || 9 *post*
 λογικά *add.* καὶ Jos^L Jos^P Dos Vou || 15 *post* Τοιγαροῦν *add.* κοινὸν Vou ||
 16 μίαν φύσιν *mss* : φύσιν μίαν, καὶ Dos || 19 Χαρακτήρ δε ELMN^{PcQ} :
 Χαρακτήρ δε N^{ac}ORT Jos^P Dos Vou || 20 τοῦτ' ἂν *mss* : ἂν τοῦτο Dos.

5. a Hb 1, 3

1. Voir JEAN DAM., *Dialectica*, 11, éd. B. Kotter, p. 81, l. 2-4 (PG 94, 568).

2. Voir *ibid.*, 8.16, p. 69, l. 5-6 ; p. 86, l. 10-11 (PG 94, 552.580). Nicéphore reprend dans son *Epitome logica*, I, 7 (PG 142, 693 B) cette même définition de l'homme comme « ζῶον λογικὸν θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν », empruntée au Damascène.

3. On note là encore la métaphore implicite de l'Arbre de Porphyre.

4. Nicéphore établit ici une antithèse entre la nature et les réalités qui demeurent « sous » celle-ci. La définition de l'hypostase au sens de sujet

d'entre elles n'admet de fractionnement ni de division ¹ – en effet, pour la substance humaine, c'est-à-dire l'humanité, divisée en hommes perçus par les sens, aucun d'entre eux ne peut être fractionné en d'autres hommes, en êtres vivants raisonnables et mortels, capables d'intelligence et de science ², et pour cette raison ils sont tous, chacun pour sa part, des individus. *Hypostases* en tant que [ces réalités] se tiennent et demeurent sous la nature ³, car celle-ci existe de façon universelle et est prédicable conceptuellement, tandis qu'elles sont particulières et possèdent l'être réellement ⁴. *Personnes* enfin, car chacune d'elles possède un caractère propre incommunicable aux autres ⁵. Ainsi donc, à propos de la Divinité, nous professons une substance, une nature, une forme, mais trois individus, trois hypostases, trois personnes connues par les caractères ou propriétés correspondantes.

Empreinte de l'hypostase^a paternelle ⁶ est appelé le Fils, non pas parce qu'il est le propre du Père – en effet, quel homme raisonnable pourrait le supposer ⁷? – mais parce qu'en tant que père, le Père est caractérisé et connu par le fait qu'il possède un fils ⁸, et parce que le Fils, qui possède

concret, réel, possédant une nature déterminée, est prise aux Pères cappadociens : v. PSEUDO-BASILE [= Grég. de Nysse], *Lettre* 38, 3, 1-17, éd. Y. Courtonne, t. I, p. 82-83, BASILE DE CÉSARÉE, *Lettre* 236, 6, éd. Y. Courtonne, t. III, p. 53-54. Nous considérons *μερικῶν* comme attribut de τῶν δέ.

5. Voir JEAN DAM., *Dialectica*, 44, p. 109, l. 1-9 (PG 94, 613). Voir Appendice, n. c. 60.

6. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 8, p. 23, l. 110 (PG 94, 816). Nicéphore explique que Fils *caractérise* le Père comme père, en tant qu'il est son fils et son image fidèle.

7. Cette incise semble à première vue une mise en garde contre une interprétation erronée de l'expression ambiguë d'ATHANASE D'ALEX. : « le Fils est le propre du Père ou de la substance du Père » (v. *Contre les Ariens*, I, 29 ; PG 26, 72 C-73 A). Nicéphore veut simplement souligner qu'une personne (ici le Fils) ne peut constituer en soi la propriété hypostatique d'une autre (ici le Père).

8. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 8, p. 20, l. 44, ss (PG 94, 812).

ὅτι, πάντα τὰ τοῦ Πατρὸς ἔχων ὁ Υἱὸς ἐν ἑαυτῷ^b, μένων
 υἱός, δείκνυσι τὸν ἐξ οὗ, καθάπερ εἰκῶν^c αὐτοῦ φυσική,
 25 ἀπαράλλακτος, διὸ καὶ φησιν· ὁ ἑώρακώς ἐμὲ ἑώρακε τὸν
 Πατέρα^d. Νοῦς δε ὢν ὁ ἀναρχος φύσει Θεὸς ὁμοφυοῦς ὑπάρ-
 χει λόγου πηγαστικός· πατήρ δε ὢν, γεννητικός ἐστὶν ὁμοου-
 σίου υἱοῦ· διὰ τοῦτο καὶ τοῦ Θεοῦ Λόγος [592] καὶ Υἱὸς τοῦ
 Πατρὸς ὁ αὐτός.

6. Οὗτος ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, δι' οὗ
 πᾶσαν τὴν κτίσιν^a ὡς δι' οἰκείας σοφίας τε καὶ δυνάμεως
 ἐδημιούργησεν ὁ Πατήρ· αὐτὸς γάρ ἐστὶν ἡ τοῦ Πατρὸς
 σοφία καὶ δύναμις^b. Οὗτος δι' ἡμᾶς, εὐδοκία τοῦ γεγεννηκό-
 5 τος αὐτόν, ἐνηθρώπησεν, ἐν τῷ Πατρὶ ὢν καὶ μεθ' ἡμῶν
 γεγωνώς — ἀπερίγραπτος γάρ —, καὶ σάρκα, ψυχὴν, νοῦν,
 λόγον, θέλησιν, ἐνέργειαν, πάντα τὰ κατὰ φύσιν τῷ ἀνθρώπῳ
 προσόντα προσείληφε, μηδ' αὐτῶν τῶν μετὰ τὴν πρώτην
 ἀμαρτίαν ἐπεισαχθέντων ἡμῖν παθῶν ὢν οὐ καθικνεῖται
 10 μῶμος μείνας ἀπείρατος, ἀλλὰ καὶ ταῦτα διὰ πολλὴν συγκα-

ELMNOQRT

5, 23 ἑαυτῷ LMOQRT : αὐτῷ EN || 24 *post* φυσική *add.* καὶ Dos Vou ||
 24-25 φυσική, ἀπαράλλακτος ELMNQRT : ἀπαράλλακτος καὶ φυσική O ||
 25 *post* ἑώρακε *add.* καὶ Vou || 26 δε L : δὲ EMNOQRT Jos^P Dos Vou || ὁ
 om. E || 27 πατήρ δε LQ : πατήρ δὲ EMNORT Jos^P Dos Vou || 28-6, 1 καὶ²
 — Λόγος om. E.

6, 2 ὡς om. EN || 7 τῷ om. Jos^P.

5. b Cf. Jn 16, 15 c Col 1, 15 d Jn 14, 9

6. a Cf. Jn 1, 3 ; Col 1, 16 b 1 Co 1, 24

1. JEAN DAM., *Contra imaginum calumniatores*, III, 18, éd. B. Kotter, p. 127, l. 19-20 (PG 94, 1340). L'image naturelle est le premier des six modes d'image que distingue le Damascène dans ce traité.

2. Ce titre de νοῦς divin appliqué au Père vient de la désignation scripturaire du Fils comme Verbe de Dieu, ce qui, pour les Pères, signifie que le

en lui-même tout ce qui appartient au Père^b, montre, en demeurant fils, celui dont il est [issu], comme son « image^c naturelle et exacte¹ », ce pour quoi il dit : *Celui qui m'a vu a vu le Père*^d. Du fait qu'il est intellect², Dieu, par nature sans principe, fait jaillir le Verbe de même nature, et, du fait qu'il est père, est le générateur d'un fils consubstantiel, ce pour quoi le même est à la fois Verbe de Dieu et Fils du Père.

L'œuvre créatrice et l'économie salvifique de Dieu le Verbe : l'Incarnation

6. C'est lui le Fils [qui est] aussi le Verbe de Dieu le Père, par qui le Père a produit toute la création^a, comme par sa propre sagesse et puissance, car il est *la sagesse et la puissance*^b du Père³. C'est lui qui pour nous, par la bienveillance de celui qui l'a engendré, s'est fait homme, étant dans le Père et devenu présent parmi nous – car [il était] incircrivable –, il a assumé⁴ une chair, une âme, un intellect, une raison, une volonté, une énergie, tout ce qui appartient à l'homme selon sa nature, sans être resté étranger aux passions qui se sont immiscées en nous après le premier péché et qui n'encourent pas le blâme⁵, mais ayant

Fils est par rapport au Père comme le verbe (λόγος) par rapport à l'intellect (νοῦς). Voir Appendice, n. c. 61.

3. Le Fils est présenté comme σοφία καὶ δύναμις τοῦ Πατρὸς chez JEAN DAM. (*Expositio fidei*, I, 13, p. 40, l. 68 [PG 94, 856]). Ce titre du Fils, repris de 1 Co 1, 24, est omniprésent chez les Pères grecs (v. LAMPE, art. δύναμις, p. 390, § B.12, et art. σοφία, p. 1245, § C.3).

4. Nous traduisons le verbe προσλαμβάνειν par *assumer*, tandis que le verbe très proche ἀναλαμβάνειν sera rendu par l'expression « prendre sur soi ».

5. Pour les Pères, la présence dans le Christ de ces passions naturelles ἀδιάβλητα – la faim, la fatigue, les souffrances, etc. – confirme pleinement la réalité de l'Incarnation : v. BASILE DE CÉSARÉE, *Lettre* 261, 3, éd. Y. Courtonne, t. III, p. 117-118 ; GRÉG. DE NYSSE, *De anima et resurrectione dialogus* (PG 46, 61 B) et JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 20, p. 162-163 (PG 94, 1081-1084).

τάδασιν προσηκάμενος, ἵνα μετασκευάσῃ πρὸς τὸ κρεῖττον
 πᾶσαν τὴν ἀνθρωπότητα· καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν, τέλειος γέγονεν
 ἄνθρωπος, οὐ κατὰ φαντασίαν ἢ δόκησιν, ἀλλ' ὄντως καὶ
 ἐναργῶς ὑπάρξας ἄνθρωπος, καθ' ἡμᾶς ὁμοῦ καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς.
 15 Καθ' ἡμᾶς ὅτι συλληφθεὶς ἐν μήτρα γυναικός, ζωοπλασθεὶς
 ἐν αὐτῇ, κυοφορηθεὶς ἐφ' ὅσον καὶ καθὼς ὁ τῆς φύσεως ἐδίδου
 νόμος, ἐτέχθη βρεφοπρεπῶς. Ὑπὲρ ἡμᾶς, ὅτι περ ἡ σύλληψις
 ἐξ ἁγίου Πνεύματος^c, ἄτερ συνδυασμοῦ^d, σαρκικῆς ἐκτὸς
 ἡδονῆς, χωρὶς τινος ἐμπαθοῦς ἐννοήματος· ἡ τοῦ σώματος
 20 σύμπηξις ἐκ πανάγων αἱμάτων παρθενικῶν· ἡ τελεσιουργία
 τοῦ σχήματος ἐκ πρώτης ἀρχῆς ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως·
 οὕτω γὰρ ἔπρεπε τῷ δίχα σπορᾶς. Ὁ τόκος ἄνευ ὠδίνων τὴν
 τῆς γειναμένης παρθενίαν οὐκ ἐλυμήνατο· μεμένηκε γὰρ αὕτη
 παρθένος καὶ μετὰ τόκον, ὥσπερ ἦν καὶ πρὸ τόκου καὶ πρὸ
 25 συλλήψεως, ἡ καὶ διὰ βίου παντὸς ἀειπάρθενος, ἄχραντός τε
 καὶ ἀκηλίδωτος. Τοιαύτην γὰρ ἔπρεπεν εἶναι τὴν τεκοῦσαν
 Θεόν. Καθ' ἡμᾶς ὅτι σῶμα χοϊκὸν ἀνελάβετο καὶ φθαρτὸν ἐκ

ELMNOQRT

6, 14 *post* ἄνθρωπος *des.* O || 15 *ante* ὅτι *add.* μὲν Vou || 17 *ante* ὅτι *περ*
add. δὲ Vou || 18 σαρκικῆς **ELNQRT** : σαρκικῶς M || 20 *post* αἱμάτων *add.*
 τῶν Vou || 20-22 ἡ τελεσιουργία – σπορᾶς *om.* Jos^L Jos^P.

6. c Cf. Mt 1, 18.20 ; Lc 1, 35 d Cf. Jn 1, 13

1. Voir Appendice, n. c. 62.
2. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 2, p. 110, l. 34-36 (PG 94, 988).
3. Voir Appendice, n. c. 63.
4. Le κυοφορούμενον désigne le stade de croissance précédant la naissance de l'enfant : voir NIC. BLEMMYDÈS, *De anima*, 38, p. 45, l. 12.
5. Voir EUTHYME ZIGABÈNE, *Panoplie dogmatique*, 7 (PG 139, 256 D).

accepté même cela par une grande condescendance afin de remodeler toute l'humanité pour le meilleur ¹. Aussi, en un mot, il s'est fait homme parfait, prenant son existence d'homme non pas de façon illusoire ² ou apparente mais réellement et de façon évidente, [étant] à la fois *semblable à nous* et *supérieur à nous* ³ : *semblable à nous* parce que, conçu dans le sein d'une femme, formé en celui-ci comme être vivant, et porté comme fœtus ⁴ dans la mesure où – et autant que – la loi de la nature l'imposait, il a été enfanté comme il sied à un nouveau-né ⁵. *Supérieur à nous* parce que sa conception [provenait] du saint Esprit^c, sans union sexuelle ⁶, en dehors du plaisir charnel, sans pensée liée aux passions ; la construction ⁷ [produisant] le corps [s'est faite] à partir du sang très pur de la Vierge ⁸ ; l'achèvement de la forme [a eu lieu] dès la première origine, dès la conception même ⁹, comme il convenait à un être [conçu] sans semence ¹⁰. L'enfantement sans les douleurs n'altéra pas la virginité de celle qui avait enfanté. Elle est, en effet, même après l'enfantement, demeurée vierge ¹¹ comme elle l'était également avant l'enfantement et avant la conception, elle qui, durant sa vie, est demeurée toujours vierge, immaculée et sans souillure, car telle devait être celle qui enfanta Dieu.

6. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 8, p. 21-22, l. 81-82 (PG 94, 813) ; EUTHYME ZIGABÈNE, *op. cit.*, 7 (PG 139, 256 D).

7. Le terme *σύμπηξις* désigne en principe la « coagulation » du sang féminin par la semence masculine, et constitue la conception naturelle. Dans le cas du Christ, cette coagulation est considérée par la Tradition ecclésiale comme ayant été faite sans semence par l'Esprit saint.

8. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 2, p. 10, l. 33-34 (PG 94, 793).

9. Nicéphore souligne ici que pour le Christ l'embryologie humaine s'est trouvée modifiée : la forme de son corps était achevée dès la conception, c'est-à-dire lors de la « coagulation » du sang féminin, opérée par l'Esprit saint et non par une semence masculine. Voir Appendice, n. c. 64.

10. Voir JEAN DAM., *Barlaam et Joasaph.*, 19 (PG 96, 1029 A) qui utilise l'adverbe *ἀσπύρως*.

11. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, IV, 15, p. 202, l. 100 (PG 94, 1161). Sur l'association entre virginité et enfantement chez Marie, voir MAXIME LE CONF., *Ambigua*, II, 31 (PG 91, 1273-1276).

τῶν τεσσάρων συντεθειμένον χυμῶν, ψυχῆ τριμερεῖ ζωοποιούμενον, ἐμφύτῳ θερμῷ καὶ δυνάμεσι φυσικαῖς διοικούμενον, πείνη καὶ δίψη καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνεγκλήτοις τῆς φύσεως ἀσθενήμασιν ὑποκείμενον. Ὑπὲρ ἡμᾶς, ὅτι περ οὐ φιλὸς ἄνθρωπος ἦν, ἀλλ' ἄνθρωπος ὁμοῦ καὶ Θεός· οὐ γὰρ τραπεῖς ἐκ τοῦ εἶναι Θεὸς εἰς τὸ γενέσθαι ἄνθρωπος τὴν οἰκείαν ἐνανθρώπησιν ἐξετέλεσεν, ἀλλὰ μείνας Θεός — ὅπερ ἦν — γέγονεν ἄνθρωπος — ὅπερ οὐκ ἦν —, οὐκ εἰς θείαν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν μεταβαλὼν, ἦν προσείληφεν, ἀλλ' ἐν τοῖς οἰκείοις ὄροις μείνασαν, θεώσας αὐτὴν διὰ τῆς ἄκρας ἐνώσεως. "Ὡσπερ γὰρ τῷ σιδήρῳ τὸ πῦρ ἐνούμενον ὀλικῶς ἐκπυροῖ μὲν αὐτόν, τῆς δὲ τοῦ σιδήρου φύσεως οὐκ ἐξίστησι — μένει γὰρ οὗτος καὶ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν σίδηρος, καὶ πεπυρωμένος σίδηρός ἐστὶ τε καὶ λέγεται —, τοιουτοτρόπως, τῇ βροτεῖα φύσει ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸς ἐνωθείς, ἐθέωσε μὲν αὐτὴν, τοῦ δὲ βροτεῖαν εἶναι φύσιν αὐτὴν οὐκ ἐξέστησε· μένει γὰρ αὕτη φύσις βροτεῖα καὶ μετὰ τὴν θέωσιν, καὶ τεθεωμένη φύσις βροτεῖα καὶ λέγεται καὶ ἔστι — τεθεωμένη σὰρξ μετὰ ψυχῆς νοεραῆς, λογικῆς, θελητικῆς, ἐνεργητικῆς.

ELMN OQRT

6, 28 συντεθειμένον ELMNQR : συντεθειμένων T Dos || 31 περ om. Dos || 44 φύσις post βροτεῖα transp. L Jos^L Jos^P Dos Vou.

1. Ces quatre humeurs cardinales sont, selon la doctrine médicale de Galien reprise par JEAN DAM., le sang (αἷμα), le flegme ou pituite (φλέγμα), la bile jaune ou lymphe (χολή ξανθὴ) et la bile noire [atrabile] (χολή μέλαινα) (*Expositio fidei*, II, 12, p. 78 [PG 94, 925] ; v. NIC. BLEMMYDÈS, *De corpore*, p. 2, l. 27-29.

2. Voir Appendice, n. c. 65.

3. L'expression τὸ ἐμφυτον θερμόν vient d'Hippocrate que Nicéphore devait avoir étudié, comme médecin (v. LSJ, art. ἐμφυτος, p. 551).

4. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 20, p. 162, l. 9 (PG 94, 1081).

5. Voir *ibid.*, III, 14, p. 143, l. 159 (PG 94, 1044). Voir aussi THÉODORE STUDITE, *Antirrhétique I* (PG 99, 332 D), qui souligne en outre que le Verbe a assumé la totalité de la nature humaine.

Semblable à nous, car il a pris sur lui un corps fait de terre et corruptible, composé des quatre humeurs ¹, vivifié par une âme tripartite ², réglé par une chaleur innée ³ et par les facultés naturelles, sujet à la faim, à la soif et aux autres faiblesses de la nature qui n'encourent point de reproches ⁴. *Supérieur à nous* parce qu'il n'était pas un simple homme ⁵ mais à la fois homme et Dieu. Car ce n'est pas en échangeant la condition divine pour la condition humaine qu'il a accompli sa propre inhumanation, mais, en demeurant Dieu – ce qu'il était –, il est devenu homme – ce qu'il n'était pas –, sans changer en nature divine la nature humaine qu'il avait assumée, mais en déifiant au moyen de son union parfaite [cette nature] qui demeurait dans ses limites propres. De même, en effet, que le feu, uni au fer, le rend totalement incandescent sans lui retirer sa nature de fer – car il demeure fer même après [avoir atteint] l'incandescence et il est appelé *fer incandescent* et il l'est –, de la même façon, s'étant uni à la nature mortelle, le Fils et Verbe de Dieu qui est Dieu a déifié cette nature sans lui retirer son caractère mortel ⁶. Elle demeure en effet une nature mortelle même après la déification et elle est appelée *nature mortelle déifiée* ⁷ et elle l'est – chair déifiée avec une âme intellectuelle, raisonnable, douée de volonté, efficiente ⁸.

6. L'image de la plongée du fer dans le feu, où les corps conservent leurs natures en se compénétrant, est d'origine stoïcienne (v. *Stoicorum Veterum Fragmenta* [éd. von Arnim], II, p. 153.155). Pour cette métaphore de l'humanité déifiée du Christ, soulignant que les natures gardent dans l'union hypostatique leurs caractéristiques propres, voir CYRILLE D'ALEX., *Commentarii in Lucam. Scholia in catenis*, 22 (PG 72, 909 B), repris par Jean Dam. ; l'usage du verbe ἐξίστημι rappelle aussi CYR. D'ALEX., *Scholia de incarnatione unigeniti*, 9 (PG 75, 1380 AB), où le fer est remplacé par le bois.

7. Voir de façon proche la « déification de la *chair mortelle* (τῆς βροτείας σαρκὸς ἀτρέπτου θεώσεως) » évoquée dans JEAN DAM., *Hom. in Transfig.*, 2, éd. B. Kotter, p. 438, l. 46-47 (PG 96, 548 D).

8. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, II, 12, p. 77, l. 44-49 (PG 94, 924) ; cf. NIC. BLEMMYDÈS, *De anima*, 25, p. 40, l. 21-23.

7. Ἐπεὶ δε νόθον ἢ ἀμαρτία καὶ παρὰ φύσιν — ἔξωθεν γὰρ ἡμῖν ὅταν μὴ νήφωμεν ἐπεισέρχεται —, ταύτην εἰκότως ὁ Θεὸς Λόγος οὐ προσελάβετο. Πάλιν ἐπεὶ τὴν προσληφθεῖσαν φύσιν ὅλην ἐθέωσεν, [593] ἀνεπίδατος δικαίως ἢ θεωθεῖσα
 5 καὶ ἄψαυστος κατὰ πάντα τρόπον τῇ ἀμαρτία μεμένηκεν. Ἄλλ' οὐδὲ προαίρεσις ἢ ἀμφιρρεπῆς ἦν ἐν Χριστῷ. Προαιρετικὸς μὲν γὰρ ἦν ὡς αὐτεξούσιος καὶ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον ὁ Χριστός, ὅτι καὶ λογικός. Πᾶν γὰρ λογικὸν αὐτεξούσιον· πᾶν δ' αὐτεξούσιον προαιρετικόν. Βουλῆς δε καὶ σκέψεως καὶ
 10 γνώμης καὶ προαιρέσεως, ὡσπερ ἡμεῖς, ἔχρηζεν οὐδαμῶς, ὡσπερ αὖ οὐδὲ νήψεως. Θεὸς γὰρ ἦν κατ' ἀμφω τὸ μὲν φύσει, τὸ δὲ θεώσει. Διὸ δὴ καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, πάσης ἀμαρτίας ἀνώτερος ἦν. Ἡ γὰρ ἐξ ἐπισφαλοῦς προαιρέσεως τὸ ἀμαρτάνειν, ἢ καὶ παρὰ προαίρεσιν ἐξ ἀπροσεξίας ἡμῖν ἐπιγι-
 15 νεται. Μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὸ τὸ ἀπροσεκτεῖν ἀμαρτία ἐστίν, ἢ τέως γοῦν ἀμαρτίας ἀρχή. Διὰ τοι τοῦτο καὶ τῶν ἀκουσίων ἀμαρτημάτων εἰσπραττόμεθα δίκας. Ὅθεν δ' ἀπέδρα τὸ αἴτιον, ποίαν ἐκεῖ τὸ αἰτιατὸν εἶχε παρείσδυσιν ;

ELMNQRT

7, 1 Ἐπεὶ δε LMNQR : Ἐπεὶ δὲ ET Jos^L Jos^P Dos Vou || 8 Πᾶν — αὐτεξούσιον om. E || 9 δε LQ : δὲ EMNRT || 10 οὐδαμῶς mss : οὐδαμοῦ Jos^L Jos^P || 11 ἦν post ἀμφω transp. E.

1. Le mot προαίρεσις signifie proprement « choix préalable et préférentiel ». Nous le traduisons par *choix* ; cette traduction permet en effet de rendre en français les deux sens possibles que Nicéphore accorde à ce terme au ch. 8. MAXIME LE CONF. définit la προαίρεσις comme « un appétit délibératif des choses qui sont en notre pouvoir » (*Opusc. théol. et polémiques*, 1 : *Lettre à Marinos*, PG 91, 16 C).

2. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, II, 3.7, p. 46, l. 17 ; p. 59, l. 132 (PG 94, 868.893) ; *Contra Manichaeos*, 69, éd. B. Kotter, p. 388, l. 17 (PG 94, 1568). On retrouve quasi littéralement cet énoncé dans NIC. BLEMMYDÈS, *De anima*, 30, p. 42, l. 1-2.

Le péché ne fut pas assumé par le Verbe incarné. Pas de choix dans le Christ

7. Mais puisque le péché est [chose] bâtarde et contre-nature – car c'est du dehors qu'il s'introduit subrepticement en nous quand nous ne sommes pas vigilants –, Dieu le Verbe, à juste titre, ne l'a pas assumé. En outre, puisque c'est toute la nature assumée qu'il a déifiée, la [nature], déifiée, est à bon droit demeurée inaccessible au péché et absolument hors de son atteinte. Mais en Christ ne se trouvait pas non plus le choix¹ qui balance entre deux options : le Christ était certes capable de choix, en tant que doué de libre-arbitre même en sa nature humaine, parce qu'il était aussi raisonnable. En effet, tout ce qui est raisonnable est doué de libre-arbitre², et tout ce qui est doué de libre-arbitre est capable de choix ; mais il n'avait nullement besoin comme nous de délibération, de réflexion, de décision³ et de choix, pas plus que de vigilance. Car il était Dieu à un double titre : par nature et par déification. C'est précisément pour cette raison qu'il était bien au-dessus de tout péché. Pécher, en effet, survient en nous ou bien d'un choix dangereux, ou bien, même en dehors d'un [tel] choix, [du fait] d'une inattention ; ou plutôt, le fait même d'être inattentif est aussi un péché, ou en tout cas⁴ le commencement du péché. Voilà pourquoi même pour des péchés involontaires nous devons rendre des comptes. Mais là où la cause s'est enfuie, comment l'effet s'introduirait-il furtivement⁵ ?

3. Voir Appendice, n. c. 66.

4. L'expression *τέως γούν* apparaît également dans NIC. BLEMMYDÈS, *Lettre à Jacques*, 10, 3, *supra* p. 102.

5. Cette dernière question (rhétorique) de Blemmydès semble se rapporter au Christ : en lui, il n'y avait ni mauvais choix ni inattention, le péché ne pouvait donc s'introduire en lui.

8. Προαίρεσις μὲν οὖν ἀπλῶς ἐστὶ πρόοδος πρὸς τὸ αἰρετόν, ἡγουν αὐτεξούσιος ἔλλογος ὁρμὴ πρὸς τὸ θελητόν, ἥτις πρόσεστι κατὰ φύσιν παντὶ λογικῶ. Προαίρεσις λέγεται πάλιν ἢ πρὸ ἐτέρου αἵρεσις, ἥτις γίνεται βουλῆς προηγησα-
 5 μένης, εἶτα κρίσεως, μεθ' ἣν ἢ πρὸς τὸ ἐκ βουλῆς κριθὲν διάθεσις ἔπεται, καὶ λέγεται γνώμη. Τὴν γνώμην, ἢ νῦν δηλουμένη προαίρεσις, εἶπουν ἢ ἐπιλογή τοῦ δόξαντος καλοῦ, διαδέχεται. Τὴν τοιαύτην προαίρεσιν οὐκ ἂν εἶποι τις εὐφρονῶν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ. Ποίας γὰρ ἦν βουλῆς ἐνδεής, ἢ τίνος
 10 τῶν ἐκ βουλῆς, ὁ θαυμαστός σύμβουλος^a, ἢ σοφία τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός^b; ἢ πῶς ἂν προσαφθείη προαίρεσις ἢ ἐν ἡμῖν τῶ προεκλεξαμένῳ τὸ ἀγαθόν, καθὼς μεμαρτύρηται; Καὶ γὰρ Ἡσαΐας προανακέκραγεν ὅτι πρὶν ἢ γνῶναι αὐτὸν ἢ προελέσθαι πονηρά, ἐκλέξεται τὸ ἀγαθόν^c, τουτέστιν οὐτ' ἂν γνοίη
 15 πονηρὰ συνόλως οὗτος οὐτ' ἂν προέλοιτο, τὸ δ' ἀγαθὸν ἐκ πρώτης ἀρχῆς ἐκλέξεται. Καὶ αὖθις: Πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἀπειθεῖ πονηρία τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν^d, ἡγουν πρὸ πάσης γνώσεως τὸ παιδίον, ἐν ἄκρα

ELMNQRT

8, 1 ἀπλῶς ELMQR : ἀπλῶν N om. T || 2 ἔλλογος mss : ἄλογος Dos || ἥτις ELMNRT : ἦτουν Q || 3 κατὰ φύσιν post λογικῶ transp. Vou || 6 Τὴν γνώμην om. Dos || 8 εἶποι LMNQRT : εἶπη E Dos || 11 προσαφθείη om. Jos^L Jos^P || 14-15 γνοίη - ἂν om. Dos.

8. a Is 3, 3 b Cf. 1 Co 1, 24 c Is 7, 15 d Is 7, 16

1. Nous traduisons ainsi le terme αἰρετόν pour garder en français le lien qui existe en grec avec le terme προαίρεσις. Sur cette notion du « souhaitable » (αἰρετόν), voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1097 a.

2. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, II, 22, p. 91, l. 81 (PG 94, 945). Déjà, ARISTOTE soulignait que la προαίρεσις signifie « ce qui est choisi de préférence à [ou avant] d'autres choses » : *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 1112 a, l. 15-17.

Articulation entre choix et décision. Le Christ au-dessus du choix et de l'ignorance

8. Le choix est donc simplement le procès vers ce qui est à choisir¹, ou encore l'élan raisonnable du libre-arbitre vers l'objet du vouloir, [élan] qui par nature appartient à tout être raisonnable. On appelle encore *choix* (προαίρεσις) la préférence (αίρεσις) pour (πρός) l'une des deux [options]², laquelle advient à la suite de la délibération, puis du jugement, que suit la disposition vers ce qui a été délibérément décidé³, [disposition] que l'on appelle *décision*. C'est à la décision que succède le choix dont nous parlons maintenant, autrement dit la sélection de ce qui semble bon⁴. Un pareil choix, personne de sensé ne saurait en parler à propos du Christ⁵. Car de quelle délibération avait-il besoin ou duquel des [effets] de la délibération, lui le *merveilleux conseiller*^a, la sagesse de Dieu le Père^b ? Ou comment le choix qui nous est propre pourrait-il être attribué à celui qui avait d'avance choisi le bien, comme [cela] est attesté ? Car Isaïe a clamé à l'avance : *Avant qu'il connaisse ou qu'il choisisse le mal, il élira le bien*^c. C'est-à-dire que celui-ci ne pouvait en aucune façon ni connaître le mal ni le choisir, mais que c'est le bien qu'il élirait dès le premier instant. Et à nouveau : *Avant que l'enfant connaisse le bien ou le mal avec une malice rebelle, pour élire le bien*^{d 6}, c'est-à-dire qu'avant toute connais-

3. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 14, p. 143, l. 156-158 (PG 94, 1044).

4. Cette décomposition de l'acte de volonté est, à travers le Damascène, inspirée de MAXIME LE CONF. : *Opusc. théol. et polémiques*, 1 : *Lettre à Marinos* (PG 91, 16 B).

5. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 14, p. 143, l. 155-156 (PG 94, 1044).

6. Le passage Is 7, 15-16 est cité pareillement chez JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 14, p. 143, l. 162-164 (PG 94, 1044). Le texte des LXX diffère ici du texte massorétique.

νηπιότητι πρὸς τὸ πονηρὸν ἀπειθῶς ἔχον καὶ ἀρρεπῶς, τὸ
 20 ἀγαθὸν οἰκειώσεται. Τὸ δὲ πρὶν ἢ γνῶναι, κατὰ τὸ φαινόμε-
 νον εἶρηται. Πότε γὰρ ἦν μὴ γινῶσκον τὸ παιδίον, ἐν ᾧ
 πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοί^ε,
 καταλλήλοις καιροῖς ἐφ' ὅσον ἐχρῆν φανερούμενοι ; Τοιοῦτόν
 ἐστὶ καὶ τὸ σοφία καὶ χάριτι προκόπτειν μετὰ τῆς ἡλικίας τὸν
 25 Ἰησοῦν^f, κατὰ τὸ φαινόμενον δηλαδή· τῆς μὲν γὰρ ἡλικίας
 ἐπίδοσις ἦν, ἀύξομένου τοῦ σώματος φυσικῶς, σοφίας δὲ καὶ
 χάριτος — τῶν πρωτίστων καὶ ἀκροτάτων — οὐκ ἐπίδοσις,
 ἀλλὰ φανέρωσις εὐκαιρος.

9. Τοιγαροῦν ὁ Χριστὸς Θεὸς ὢν ἠνωμένος τῇ ἀνθρωπίνῃ
 οὐσία καθ' ὑπόστασιν, ἦν ἀγαθὸς ὡς Θεός· εἶχε δὲ καὶ ὡς
 ἄνθρωπος ἀυτεξουσίως τὸ ἀγαθὸν κατὰ φύσιν ὄν. "Ὡσπερ γὰρ
 τὸ κακὸν καὶ ἡ ἁμαρτία παρὰ φύσιν, οὕτω δὴ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡ
 5 ἀρετὴ κατὰ φύσιν ἐστί. Διὰ τοῦτο καὶ ἡ ἁμαρτία τὴν τοιαύτην
 ἔσχε προσηγορίαν, ὡς ἀποτυχία τοῦ κατὰ φύσιν καὶ ἀγαθοῦ.

ELMNQRT

8, 22 *post* γνώσεως *add.* οἱ Vou || 26 ἀύξομένου LMNQT : ἀύξανομένου
 ER Vou || *ante* σοφίας *add.* καὶ Jos^P.

9, 4 καὶ² *om.* Dos || 5 τὴν *om.* Dos || 6 ἔσχε *mss* : ἔσχηκε Vou || καὶ *om.*
 Jos^L Jos^P.

8, e Col 2, 3 f Lc 2, 52

1. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 14, p. 143, l. 165 (PG 94, 1044).

2. Ce passage de Col 2, 3 est cité pareillement chez JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 21, p. 164, l. 35-36 (PG 94, 1088).

3. Fidèle à la doctrine de Jean Damascène, Nicéphore Blemmydès confesse l'omniscience du Christ dans son humanité en vertu de la « communication des idiomes » (v. *infra*, § 14). Voir Appendice, n. c. 67.

sance, l'enfant, dès son plus jeune âge étant rebelle au mal et inébranlable, s'attachera au bien. Quant à l'expression *Avant qu'il connaisse*, elle a été dite selon l'apparence¹ : quand donc l'enfant était-il ignorant, lui *en qui se trouvent tous les trésors cachés de la sagesse et de la connaissance*^{e 2}, manifestés comme il se devait aux temps convenables³ ? Du même ordre est le fait que *Jésus progresse en sagesse et en grâce aussi bien qu'en taille*^f, c'est-à-dire selon l'apparence. C'est en effet pour la taille qu'il y avait croissance – car le corps grandit par nature –, mais pour la sagesse et la grâce, [vertus] primordiales et suréminentes, il n'y avait pas croissance mais manifestation en temps opportun⁴.

L'humanité du Christ est demeurée étrangère au péché, jusqu'à sa mort volontaire

9. Ainsi donc, le Christ, étant Dieu, uni selon l'hypostase à la substance humaine, était-il bon en tant que Dieu ; mais il possédait aussi en tant qu'homme, par le libre-arbitre, ce qui est bon par nature. Car de même que le mal et le péché sont contre nature, de même le bien et la vertu sont conformes à la nature⁵. C'est pourquoi le péché est ainsi appelé en tant qu'[il est] un échec [à atteindre] ce qui est conforme à la nature et bon⁶.

4. La croissance extérieure de la sagesse en Jésus-Christ n'était rien d'autre que l'extériorisation, en temps opportun, d'une sagesse plénière et omniprésente.

5. La notion de *κατὰ φύσιν* est centrale dans la pensée de Nicéphore et on la retrouve dans d'autres traités : v. NIC. BLEMMEYDÈS, *De anima*, p. 40 et NIC. BLEMMEYDÈS, *De virtute et ascesi*, p. 122 sq. (cité dans GOUNARIDIS, *Pratique et discours politique à Nicée*, p. 512, n. 1064).

6. Nicéphore explicite ici le sens étymologique de *ἁμαρτία* (péché) comme « ce qui manque le but ».

Οἱ μὲν οὖν ἄγγελοι δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν καὶ λέγονται καὶ εἰσι, τῇ περὶ Θεὸν προσεδρεῖα καὶ τῇ ἐκεῖθεν ἐλλάμψει τῇ συνεχεῖ βοηθούμενοι· ἡ δὲ τοῦ Κυρίου [596] ψυχὴ παντελῶς
 1) πρὸς τὸ κακὸν ἀκίνητος ἦν, αὐτὸν ἔχουσα τὸν Θεὸν Λόγον ἐν ἑαυτῇ, οὐ κατὰ σχέσιν ἀλλὰ καθ' ἑνώσειν. Καὶ ἡ μὲν τὴν ἡγεμονίαν ἐνήργει τοῦ σώματος, ὁ δὲ Θεὸς Λόγος ἦν αὐτῆς ἡγεμών, αὐτεξουσίως ἐπομένης αὐτῷ καὶ τὴν τοῦ θείου θέληματος αὐτοῦ καὶ λίαν ἐπιποθούσης ἐκπλήρωσιν τῷ τῆς ἀγιότητος ὑπερβάλλοντι. Διὸ καὶ ὁ Κύριος πρὸς τὸν αὐτοῦ πατέρα
 15 προσευχόμενος ἐν τῷ καιρῷ τοῦ Πάθους ὡς ἄνθρωπος ἔλεγεν· *Οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ^a. γενηθήτω τὸ θέλημά σου^b.* καὶ γὰρ οὗτος ὁ λόγος τῆς τοῦ Κυρίου ψυχῆς, ἐν εἰδυίας θέλημα τοῦ ἡνωμένου ταύτῃ Θεοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πατρός.
 20 Εἶχε μὲν οὖν ὁ Δεσπότης τὰ τῶν δούλων διὰ τοὺς δούλους, ἀλλ' ὑπὲρ τοὺς δούλους. *Δεσπότης^c* γὰρ ἦν, εἰ καὶ δουλικὴν εἰλήφει μορφήν^d. Ἐπεὶνα κατ' ἀλήθειαν ὡς ἡμεῖς, ἐδίψα, νυσταγμὸν ἔφερε, κοπιῶν ἦν, λυπούμενος ἦν, δακρύων, δειλιῶν, ἀγωνιῶν^e, ἀλλ' ἐκουσίως. Ὅτε θέλων αὐτὸς ἐνεδίδου
 25 τῇ αὐτοῦ ἀνθρωπότητι τὸ ἴδιον ἀμέμπτως ποιεῖν (τοῦτο ὑπὲρ ἡμᾶς πάλιν), ἤσθιεν, ἔπινεν, ἐκάθευδε, διελέγετο καθάπερ ἡμεῖς, ἀλλὰ πάντα ἀναμαρτήτως· τοῦτο ὑπὲρ ἡμᾶς. Τίτι γὰρ

ELMNQRT

9, 8 περὶ *mss* : πρὸς Jos^L Jos^P || 17 γενηθήτω ELMQ^{PcR} : γενηθήτω NQ^{acT} Dos || 19 ταύτῃ LMNQR^T : ταύτης E || 21-22 δουλικὴν εἰλήφει *mss* : δούλου εἰλήφε Jos^P || 24 ἀγωνιῶν *om.* Dos || 25 *ante* τοῦτο *add.* καὶ Dos || 27 πάντα LNQT : πάντῃ EMR Jos^L Jos^P || *ante* τοῦτο *add.* καὶ Dos Vou.

9. a Mt 26, 39 b Mt 26, 42 c Jude 4 ; Ap 6, 10 d Ph 2, 7
 e Cf. Lc 22, 44

1. JEAN DAM., *Expositio fidei*, II, 3, p. 47, l. 58 (PG 94, 872). Voir aussi GRÉG. DE NAZ., *Disc.* 38, 9, SC 358, p. 120 (PG 36, 321A) : « ἀκινήτους πρὸς τὸ κακὸν ».

2. L'expression κατὰ σχέσιν (opposée à καθ' ἑνώσειν) désigne clairement chez les théologiens byzantins la christologie de Nestorius qui refuse

Les anges sont ainsi appelés – et ils le sont – *lents à se mouvoir vers le mal*¹, secourus par leur présence assidue autour de Dieu et par l'illumination continuelle qui en découle, mais l'âme du Seigneur était parfaitement inapte à se mouvoir vers le mal, possédant en elle le Verbe Dieu lui-même, non pas par relation² mais par union. Aussi l'[âme] assurait-elle la direction du corps et Dieu le Verbe dirigeait-il celle-ci, tandis qu'elle le suivait selon son libre-arbitre et désirait avec force l'accomplissement de sa volonté divine par une surabondance de sainteté. C'est pourquoi le Seigneur, priant son Père au moment de la Passion, disait en tant qu'homme : *Non pas comme je veux, moi, mais comme Tu [veux] !*^a *Que ta volonté soit faite !*^b³. En effet cette parole appartenait à l'âme du Seigneur, qui connaissait une seule volonté, à la fois du Dieu Verbe uni à elle et du Père. Le Maître possédait donc les [attributs] des serviteurs à cause des serviteurs, mais il était au-dessus des serviteurs ; car il était le *Maître*^c même *s'il avait pris la forme d'un serviteur*^d. En toute réalité il avait faim comme nous, il avait soif, il supportait d'avoir sommeil, il était sujet à la fatigue, à la tristesse, aux larmes, à la frayeur, à l'angoisse^e, mais de façon volontaire⁴. Lorsque, en [le] voulant lui-même, il accordait à son humanité de faire ce qui lui était propre de façon irréprochable – cela nous dépasse à nouveau –, il mangeait, buvait, dormait, conversait de même que nous, mais tout cela sans péché. Cela nous dépasse : qui d'entre nous, en

l'union hypostatique (selon le schéma alexandrin Λόγος – σάρξ) de Cyrille d'Alex. (entérinée par les 4^e et 5^e conciles œcuméniques).

3. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 24, p. 167-168 (PG 94, 1089-1093).

4. Voir *ibid.*, III, 20, p. 163, l. 25-26 (PG 94, 1084).

ἂν ἡμῶν ἐν τοῖς φυσικοῖς ἀδιαβλήτοις εὐρεθείη διόλου τὸ
 ἄμεμπτον ; Ἐπασχεν ὑπὲρ ἡμῶν, ἤλγει τῇ ἐν σταυρῷ προση-
 30 λώσει καὶ διατάσει, τέλος ἀπέθανεν· ἀλλ' ἐθελούσιον ἦν αὐτῷ
 καὶ τὸ πάθος καὶ τὸ ἄλγος καὶ τὸ θανεῖν. Ἐπασχεν ἢ σάρξ,
 ἤλγει φυσικῶς ἢ ψυχὴ διὰ τὴν συνάφειαν — ἐξ αὐτῆς γὰρ ἡ
 αἰσθησις τῇ σαρκί — πλὴν ἡ Θεότης ἢ ἐν ἀμφοῖν οὐκ ἔπασχεν,
 οὐκ ἤλγει· τῶν γὰρ τοιούτων τὸ θεῖον ὑπέρτερον. Ἡ ψυχὴ
 35 διήρητο τῆς σαρκός, ἀλλ' ἡ Θεότης ἐξ ἀμφοῖν ἀδιαίρετος
 ἦν. Παθὼν ὁ Κύριος καὶ θανὼν καὶ ταφείς ἀπετινάξατο τὴν
 φθορὰν καὶ τὰ τῆς φθορᾶς· καὶ μετασκευάσας αὐτοῦ τὸ σῶμα
 πρὸς ἀφθαρσίαν, καὶ τὴν οἰκείαν ψυχὴν κατ' ἐξουσίαν ὡς
 Θεὸς προσλαβόμενος, ἀνέστη τριήμερος. Ἐγὼ γὰρ τίθημι τὴν
 40 ψυχὴν μου, φησίν, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν.^f Ἐξουσίαν ἔχω
 θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν.^g

10. Εἰ δὲ καὶ μετὰ τὴν Ἀνάστασιν ὁ Κύριος ἔφαγεν^a, ἀλλὰ
 κατ' οἰκονομίαν τοῦτο πεποίηκε, τοῖς ἰδίους παριστῶν μαθη-
 ταῖς ὡς αὐτὸς ἦν ἀναστάς ὁ πρότερον ὢν μετ' αὐτῶν. Ὅτε δὲ
 λέγω κατ' οἰκονομίαν, τὴν φαντασίαν ἐκκρούομαι· καὶ γὰρ
 5 ἔφαγεν ἀληθῶς, τὴν τροφήν δε καινοπρεπῶς ὡς οἶδεν αὐτὸς
 διωκῆσατο. Διὰ τοῦτο καὶ τύπους ὑπεδείκνυ πληγῶν^b, τὰ

ELMNQRT

9, 28 *ante* ἀδιαβλήτοις *add.* καὶ Vou || 30 ἐθελούσιον *mss*: ἐθελουσίως Dos ||
 36 *post* Παθὼν *add.* γὰρ Vou || 37 μετασκευάσας *mss*: κατασκευάσας Dos ||
 40 πάλιν *post* λάβω *transp.* T Dos Vou || 41 πάλιν *post* λαβεῖν *transp.* Vou.

10, 3 Ὅτε ELMNQRT: Ὅταν Dos Vou || 5 τροφήν δε LMQR: τροφήν δὲ
 ENT Jos^P Dos Vou || καινοπρεπῶς *om.* T || ὑπεδείκνυ *mss*: ἐπεδείκνυ Jos^P.

9. f Jn 10, 17 g Jn 10, 18

10. a Cf. Jn 21, 13.15; Ac 1, 4 b Cf. Jn 20, 27

effet, pourrait-on trouver totalement irréprochable dans ses [passions] naturelles et non blâmables¹ ? Il souffrait pour nous, il ressentait la douleur lorsqu'on le cloua et l'étira sur une croix. Finalement il mourut ; mais chez lui étaient volontaires aussi bien la Passion que la douleur et la mort. La chair souffrait, l'âme ressentait naturellement la douleur, du fait de l'union intime [avec la chair] – car c'est d'elle que vient la sensation à la chair –, toutefois la Divinité qui se trouvait dans les deux ne souffrait ni ne ressentait la douleur ; car le divin est au-dessus de cela. L'âme fut séparée de la chair, mais la Divinité était inséparable des deux². Le Seigneur, après sa Passion, sa mort et son ensevelissement, a rejeté la corruption et les [marques] de la corruption ; ayant transformé son corps en vue de l'incorruptibilité et repris sa propre âme selon son pouvoir en tant que Dieu³, il est ressuscité le troisième jour. *Car moi je donne ma vie, dit-il, pour la prendre de nouveau.^f J'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la prendre de nouveau.^g*

Relation entre nature humaine et nature divine en Christ ressuscité

10. Si même après la Résurrection le Seigneur a mangé^a, il a fait cela selon l'économie⁴, montrant à ses propres disciples que c'était bien lui, ressuscité, [celui] qui était auparavant avec eux. Mais lorsque je dis *selon l'économie*, je rejette l'illusion. En effet, il a mangé en vérité et il a traité la nourriture d'une manière inouïe, comme lui seul le sait. C'est pourquoi aussi il montrait les marques de ses plaies^b,

1. Les « passions naturelles et non blâmables » découlent de la chute d'Adam : voir JEAN DAM., *ibid.*, III, 20, p. 162, l. 7-9 (PG 94, 1081) et MAXIME LE CONF., *Quest. à Thalassios*, 42, SC 554, p. 20-29.

2. Voir Appendice, n. c. 68.

3. Voir Ps.-ATHANASE [= Marcel d'Ancyre d'après M. Tetz], *De incarnatione et contra Arianos*, 12 (PG 26, 1004 C).

4. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, IV, 1, p. 172, l. 3-5 (PG 94, 1101-1104).

γεγονότα μὲν, μὴ ὄντα δέ, παρόντα ποιῶν ὁ πάντα δυνάμενος,
ἐπεὶ τοί γε τὸ σῶμα ἐκεῖνο,

10 Ὅτε λέγω τὸ σῶμα ἐκεῖνο, συνεκδοχικῶς φημι τοῦ Χριστοῦ
τὸ σῶμα τὸ τεθεωμένον, μετὰ τῆς τεθεωμένης ψυχῆς αὐτοῦ.

πάσης ἐνδείας, πάσης ἀντιτυπίας ὑπέρτερον γεγονός, οὔτε
τροφᾶς οὔτε ψηλαφήσεις προσίετο. Διὸ καὶ μὴ κατὰ σάρκα^c
νῦν εἶναι τὸν Κύριον λέγομεν, ὡς τὰ τῆς σαρκὸς ἀποθέμενον,
τροφῆς ἔφεσιν, ὕπνον, κόπον καὶ τὰ τοιαῦτα, πρὸς τούτοις καὶ
15 τὸ ἀντίτυπον. Τὸ σῶμα γὰρ αὐτοῦ διὰ τῆς ἀπεκδύσεως τῆς
φθορᾶς^d ἀνευδρῆς ἀπετελέσθη καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀναφῆς^e καὶ
ἀθάνατον, οὐ μὴν καὶ ἄκτιστον, οὔτ' αὖ ἀπερίγραπτον, ταῦτα
γὰρ μόνης θεότητος· καὶ ἴν' εἴπω συνελών, ὅσων μὲν ἦν
δεκτικὸν θείων ἀύχημάτων τὸ ἀνθρώπινον τοῦ [597] Χρι-
20 στοῦ, μετέσχεν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Λόγου διὰ τὴν ἔνωσιν, δι' ἣν
καὶ σεπτὸν ἔστι καὶ προσκυνητόν, ὅσων δὲ οὐκ ἦν δεκτικόν,
οὐ μετέσχεν, ἵνα κἀντεῦθεν τό τε διάφορον τῶν φύσεων Χρι-
στοῦ, τό τε μοναδικὸν τοῦ προσώπου γινώσκωμεν.

ELMNQRT

10, 7 ὁ πάντα δυνάμενος *mss* : ὡς παντοδύναμος *Dos Vou* || 8 τὸ *om.* T ||
8-11 τὸ σῶμα ἐκεῖνο *ante* πάσης¹ *transp.* N || 9 *ante* Ὅτε *add in mg.*
Σχόλιον QR || 9-10 Ὅτε – αὐτοῦ N *mg.* LQRT : *om.* EM *Dos* || 10 τὸ σῶμα
τὸ τεθεωμένον LNQRT : τὸ τεθεωμένον σῶμα Vou || τεθεωμένης LNRT :
θεωμένης Q || 15-16 τῆς φθορᾶς *om.* N || 18-21 ὅσων... ὅσων LMNQRT :
ὅσον... ὅσον E Jos^L Jos^P *Dos Vou* || 22-23 *ante* Χριστοῦ *add.* τοῦ *Dos Vou* ||
23 γινώσκωμεν EMQT : γινώσκομεν LNR.

10. c 2 Co 5, 16 d Cf. Col 2, 11 e Cf. Jn 20, 17

1. Ici, dans les *mss* les plus anciens L, Q et R, apparaît dans la marge la
scolie dont nous donnons le texte et la traduction. Cette note semble
constituer une précision apportée par Blemmydès lui-même lors de la
relecture de la première version de son traité.

rendant présentes les choses advenues mais qui n'étaient plus, lui qui peut tout, puisque ce corps-là ¹,

– lorsque je dis *ce corps-là*, je dis par synecdoque le corps du Christ déifié avec son âme déifiée –

devenu supérieur à tout besoin, à toute densité ², n'admettait ni nourritures, ni contacts ³. C'est pourquoi nous disons que le Seigneur n'est plus maintenant *selon la chair*^c, en tant qu'il a déposé ce qui appartient à la chair : l'appétit, le sommeil, la fatigue et les choses analogues, et outre cela le fait d'être dense. Car son corps, parce qu'il s'est dépouillé de la corruption^d, s'est trouvé affranchi de tout besoin, exempt de passions, impalpable^e ⁴ et immortel, mais non pour autant incréé ni même incirconscribable – [qualités] qui appartiennent seulement à la divinité – ; et, pour abréger, toutes les prérogatives divines que l'humanité du Christ était susceptible de recevoir, elle y avait part grâce au Verbe lui-même à cause de l'union, en vertu de laquelle elle est sainte et vénérable, mais toutes celles qu'elle ne pouvait recevoir, elle n'y participait pas, afin que par là aussi nous reconnaissons la différence des natures du Christ et l'unicité de [sa] personne ⁵.

2. Il s'agit du caractère résistant, compact et impénétrable d'un corps solide. Une telle propriété s'oppose à la subtilité du corps céleste du Ressuscité et ne s'explique donc, pour Nicéphore, qu'en vertu de l'économie.

3. Ce que son corps ressuscité n'accepterait pas en principe, le Christ l'admet par économie : manger, être touché, etc. Ailleurs, Nicéphore s'en explique : « Après avoir déposé la mortalité, le Christ a été vu manger et être touché. Comment en effet aurait-on pu croire autrement qu'il s'agissait d'un homme ? » (*Encomium à saint Jean*, 67, p. 342).

4. Voir Appendice, n. c. 69.

5. Nicéphore souligne que la communication des idiomes divins à l'humanité du Christ montre l'unicité de son hypostase, tandis que l'aspect kénotique de l'Incarnation témoigne de la dualité des natures.

11. Πρεσβεύομεν τοίνυν ἐπὶ Χριστοῦ μίαν ὑπόστασιν σύν-
 θετον ἐκ δύο συντεθειμένην φύσεων, θεότητος δηλονότι καὶ
 ἀνθρωπότητος, ἀλλήλαις ἠνωμένων κατ' αὐτὴν τὴν τοῦ
 Λόγου ὑπόστασιν. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὴν τοιαύτην ἔνωσιν
 5 καθ' ὑπόστασιν λέγομεν, ὅτι μία ὑπόστασις ἐκ τῶν τριῶν τῆς
 Θεότητος ὑποστάσεων, ἣτις ἐστὶν ἡ τοῦ Υἱοῦ, τὰς δύο φύσεις
 ἀλλήλαις ἠνωσεν ἀσυγχύτως ἐν ἑαυτῇ τε καὶ καθ' αὐτὴν. Οὐ
 γὰρ ὑπέστη καθ' αὐτὸ κἂν ἀκαριαίως τὸ τοῦ Χριστοῦ ἀνθρώ-
 πινον ὡς ἂν ὑπόστασις τοῦτο λέγοιτο· καὶ γὰρ οὐκ ἐχρῆν. Τί
 10 γὰρ ἦν τὸ κέρδος ἡμῖν τῷ θεωθῆναι μίαν ὑπόστασιν; Ἀλλὰ
 τὴν φύσιν ὁ Θεὸς Λόγος ἐν ἑαυτῷ προσελάβετο πᾶσαν τῆς
 ἀνθρωπότητος, ἵνα θεώσῃ πάντας ἡμᾶς· ὅθεν μιᾶς ὑποστά-
 σεως κηρύττομεν τὸν Χριστόν, καὶ δύο φύσεων ἠνωμένων
 ἀλλήλαις ἀσυγχύτως ἔνωσιν ἄκραν, ἀδιαιρέτων μενουσῶν
 15 αἰδίως ἐκ τε ἀλλήλων καὶ τῆς ὑποστάσεως καθ' ἣν ἠνῶνται·
 τῶν δὲ φύσεων ἐχουσῶν τὸ ἀσύγχυτον, καὶ τὰ προσόντα
 ταύταις ἀσύγχυτα, τὰς θελήσεις καὶ τὰς ἐνεργείας φημί.

ELMNQRT

11, 2 δηλονότι *mss* : δηλαδή Vou || 7 αὐτὴν LMNQRT : αὐτὴν E || 8 αὐτὸ
 LMNQRT : αὐτὸ E || 10 τῷ L^{pc}Q^{ac}R^{pc} : τὸ E I^{ac}MQ^{pc}R^{ac}T Jos^P τὸ τῷ N ||
 13 καὶ *mss* : ἐκ Jos^L Jos^P || 15 αἰδίως *om.* Jos^L Jos^P.

1. Voir Appendice, n. c. 70.

2. Il s'agit de la christologie de CYR. D'ALEX. (voir *Contre Nestorius*, I [PG 76, 16C.40 B] ; II [PG 76, 84 D] ; III [PG 76, 157 A], *Or. ad Arcadium et Marinam*, [CPG 5219, PG 76, 1248 D]) adoptée par le 5^e Concile œcuménique (553), qui entérine l'ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν des deux natures divine et humaine en Christ (ACO, t. IV, 1, p. 242).

3. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, IV, 5, p. 177, l. 3-6 (PG 94, 1109).

Récapitulatif de la christologie néo-chalcédonienne et maximienne

11. Nous soutenons donc à propos du Christ une unique hypostase composée¹, se composant de deux natures, à savoir la divinité et l'humanité, unies l'une à l'autre selon l'hypostase même du Verbe. C'est pourquoi, en effet, nous disons aussi que cette union [est advenue] *selon l'hypostase*², parce qu'une seule hypostase parmi les trois hypostases de la Divinité, celle du Fils, a uni sans confusion les deux natures l'une à l'autre, en elle-même et par elle-même³. L'humanité du Christ, en effet, n'a pas subsisté par elle-même, fût-ce même un instant, de sorte qu'on pourrait l'appeler *hypostase*⁴. Et en effet cela n'était pas nécessaire, car quel bénéfice nous serait revenu de la déification d'une seule hypostase⁵ ? Mais Dieu le Verbe a assumé en lui-même la nature entière de l'humanité, afin de tous nous déifier⁶. C'est pourquoi nous proclamons le Christ [comme étant] d'une seule hypostase⁷, et l'union extrême des deux natures unies sans confusion l'une à l'autre, qui demeurent éternellement inséparables aussi bien l'une de l'autre que de l'hypostase selon laquelle elles sont unies ; mais, les natures possédant un caractère inconfusable, inconfusibles sont aussi les [qualités] qui leur appartiennent, je veux dire les

4. Voir MICHEL PSELLOS, *De omnifaria doctrina*, 4 (PG 122, 689) : « Le corps animé et spirituel que notre Seigneur Jésus-Christ a assumé, [la sainte Église catholique] ne le nomme pas « hypostase » [...], mais le qualifie d'enhypostatique (ἐνυπόστατον), du fait qu'il reçoit l'être et la subsistence (τὸ εἶναι καὶ τὸ ὑποστῆναι) dans l'hypostase du Fils, et qu'il n'a pas subsisté auparavant fût-ce un instant [...], le Fils de Dieu lui-même étant une hypostase de la sainte Trinité. »

5. Voir Appendice, n. c. 71.

6. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 6, p. 121, l. 35ss (PG 94, 1005).

7. Cet énoncé démarque la christologie orthodoxe du nestorianisme qui reconnaît, lui, dans le Christ, deux hypostases (divine et humaine) unies par un πρόσωπον d'union morale. Nous voyons en μιᾶς ὑποστάσεως un génitif de qualité à valeur d'attribut.

Μένει γοῦν ἡ θεϊκὴ θέλησις θεϊκὴ, καὶ ἡ ἀνθρωπικὴ πάλιν
 ἀνθρωπικὴ, πλὴν τεθεωμένη διὰ τὴν ἔνωσιν. Τοῦτο κὰν ταῖς
 20 ἐνεργείαις γινώσκεται. Δύο τοίνυν θελήσεις, ἐνεργεαὶ τε δύο,
 καθὼς καὶ δύο φύσεις ἐν τῷ Χριστῷ. Θέλων δὲ καὶ κατ' ἄμ-
 φω τὰς θελήσεις, κατ' ἄμφω τε τὰς ἐνεργείας ἐνεργῶν, εἰς
 ὁ αὐτὸς ὁ θεάνθρωπος, μὴ διαιρούμενος εἰς Θεὸν ἰδικῶς καὶ
 εἰς ἄνθρωπον ἰδικῶς, ἀλλ' εἰς ἀμερίστως ὑπάρχων Θεὸς καὶ
 25 ἄνθρωπος ὁ αὐτός, ταυτὸν δ' εἰπεῖν Θεὸς καὶ ἀνὴρ.

12. "Ὅθεν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ὁ εἰπὼν οὐ σύγχυσιν ταῖς
 φυσικαῖς ἐνεργείαις εἰσήγαγεν, ἀλλὰ τὴν εἰς ἄκρον αὐτῶν
 παρέστησεν ἔνωσιν καὶ τὸ τεθεῶσθαι τὴν ἀνθρωπίνην ἐνέρ-
 γειαν. "Ὡσπερ γὰρ ἐν Χριστῷ διὰ τῆς ἐνώσεως ἡ ἀνθρωπίνη
 5 τεθέωτο φύσις, οὕτω δὴ καὶ ἡ θέλησις συντεθέωτο καὶ ἡ
 ἐνέργεια. Διὸ καί, τερατουργοῦντος αὐτοῦ, τοῖς θεϊκοῖς ἐνερ-
 γήμασι τὰ ἀνθρωπικὰ συνεζεύγνυτο, καὶ τῶν ἀνθρωπικῶν
 ἐνεργημάτων, λόγου δηλονότι καὶ ἀφῆς καὶ τῶν τοιούτων, αἱ
 θεοσημεῖαι προέβαινον· καθάπερ, σιδήρου τμητικοῦ πυρωθέν-

ELMNQRT

11, 18-19 ἀνθρωπικὴ... ἀνθρωπικὴ ELMNQRT : ἀνθρωπινή... ἀνθρωπινή
 Vou || 20-21 ἐνεργεαὶ – φύσεις om. Jos^L Jos^P Dos || 24-25 ὑπάρχων Θεὸς
 καὶ ἄνθρωπος EL^{Pc}MNQRT : Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὦν Vou.

12, 7 συνεζεύγνυτο ELMNQR : συνεζεύγνυτο T Jos^L Jos^P Dos Vou.

1. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, II, 22, p. 92, l. 120-123 (PG 94, 948).
 2. La spécification ἀνὴρ a pour but d'introduire l'adjectif christologique
 θεανδρικός tiré du corpus aréopagitique.

volontés et les énergies. La volonté divine reste assurément divine et la [volonté] humaine, de son côté, reste humaine, si ce n'est qu'elle est déifiée en raison de l'union. Cela se vérifie aussi bien pour les énergies. Il y a donc deux volontés et deux énergies, de même que deux natures, dans le Christ. Mais, tout en voulant conformément aux deux volontés, et en agissant conformément aux deux énergies, le Dieu-homme est un et le même ¹, non pas divisé en un Dieu d'un côté et en un homme de l'autre, mais un, inséparablement Dieu et homme, le même, en d'autres termes Dieu et homme mâle ².

L'« énergie théandrique » : explicitation de la christologie dionysienne

12. D'où [il ressort que] celui qui a parlé d'*énergie théandrique* ³ n'a pas introduit de confusion entre les énergies naturelles ⁴ mais a montré leur union poussée à l'extrême et le fait que l'énergie humaine se trouve déifiée. Car, en Christ, de même que par l'union la nature humaine avait été déifiée, de même, avec elle, la volonté et l'énergie avaient été déifiées. C'est pourquoi, quand le Christ accomplissait des prodiges, aux activités divines étaient intimement unies les [activités] humaines, et c'est des activités humaines, c'est-à-dire la parole, le toucher et autres du même genre, que procédaient les signes divins. Il en allait de même que, lorsqu'un fer tranchant et incandescent tranche et brûle en

3. Il s'agit du Pseudo-Denys l'Aréopagite. L'expression apparaît à la fin de la *Lettre 4* (PG 3, 1072 C). Elle est commentée par JEAN DAM. : *Expositio fidei*, III, 19, p. 160-162 (PG 94, 1077-1081).

4. L'expression de l'Aréopagite avait été reprise par les monoénergistes au VII^e siècle, et fut donc glosée en un sens diénergiste et dithélite par Maxime le Conf., puis par Jean Damascène (v. n. préc.).

- 10 τος καὶ τέμνοντος καὶ καίοντος ἐν ταυτῶ, καὶ ἡ τομὴ μετὰ
 τῆς καύσεως γίνεται, καὶ ἡ καῦσις ἀχώριστός ἐστι τῆς τομῆς,
 καὶ ἡ τῶν δύο ἐνεργειῶν συνδρομὴ τὸ ἐνιαῖον εἰσφέρει ταύταις
 οὐ κατὰ φύσιν ἀλλὰ καθ' ἔνωσιν. Ὁ τοίνυν θεανδρικήν φήσας
 ἐνέργειαν διὰ μὲν τῆς ἐνικῆς προφορᾶς τὸ τὰς δύο ἐνεργείας
 15 ἐν εἶναι τῇ συνελεύσει καὶ μὴ διακεκρίσθαι ταύτας πραγματι-
 κῶς ἀπ' ἀλλήλων δεδήλωκεν· ἐν δὲ τῷ εἰπεῖν θεανδρικήν,
 θείαν δηλονότι καὶ ἀνδρικήν, τὸ τῶν ἐνεργειῶν τῇ φύσει
 διάφορον καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἔδειξεν. Ἄλλως δὲ δύο τινὰ
 δηλοῦντος τοῦ τῆς ἐνεργείας ὀνόματος — ἐνέργεια γὰρ φυσική
 20 ἐστὶν ἡ τῆς ἐνοικουρούσης τῇ φύσει δυνάμεως πρόβασις εἰς
 ἔργου τινὸς ἐκπλήρωσιν, ἥτις ἐν τῷ ἐνεργεῖν ἔχει τὸ εἶναι,
 καθὼς ἡ δύναμις ἐν τῷ πεφυκέναι καὶ [600] δύνασθαι· λέγε-
 ται πάλιν ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ ἔργου ἐκπλήρωσις, αὐτὸ τὸ
 ἐνεργητόν, ὁ τοῦ πράγματος ἀποτελεσμός, ἡ πρᾶξις αὐτή —,
 25 τοῦτο δὴ τὸ δεύτερον σημαινόμενον τῆς ἐνεργείας προσαρμο-
 στέον τῇ θεανδρική· θεανθρώπου γὰρ ὑπάρχοντος τοῦ Χρι-
 στοῦ, καὶ πᾶσα πρᾶξις αὐτοῦ θεανθρωπικὴ καὶ θεανδρική. Τὸ
 δ' οὕτω λέγειν οὐ φέρει σύγχυσιν ταῖς ἐνεργείαις ταῖς φυσι-
 καῖς, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι διασαφεῖ τὸν ἐνεργοῦντα

ELMNQRT

12, 18 *post* ἔδειξεν *des.* T || 20 ἐνοικουρούσης ELMNQR : ἐνοικουούσης
 Dos Vou || τῇ *om.* E.

1. Cette comparaison des propriétés de l'humanité déifiée du Christ avec celles d'un fer incandescent est empruntée à MAXIME LE CONF. (*Opusc. théol. et polémiques*, 8 : *Lettre à Nicandre* [PG 91, 101 C]) et à JEAN DAMASCÈNE (*Expositio fidei*, III, 15, p. 148, l. 104-110 [PG 94, 1053] et III, 19, p. 162 [PG 94, 1081 A]).

2. Tout ce passage s'inspire de MAXIME LE CONF., *Ambigua*, 5 (PG 91, 1060 A).

3. Voir Ps.-DENYS, *Lettre 4* (PG 3, 1072 C).

4. Pour l'emploi du terme συνέλευσις, voir JEAN DAM., *Barlaam et Joasaph.*, 19 (PG 96, 1029 A).

même temps, l'incision se produit en même temps que la brûlure et la brûlure est inséparable de l'incision ¹. Aussi le concours des deux énergies amène-t-il l'unité entre celles-ci, non pas selon la nature mais selon l'union ². Celui, donc, qui a parlé d'*énergie théandrique* a, par le moyen d'une expression unitaire ³, mis en évidence que les deux énergies étaient une seule réalité par leur association ⁴ et que dans la réalité elles ne se distinguaient pas l'une de l'autre ; mais, en disant [énergie] *théandrique*, c'est-à-dire divine et virile ⁵, il a montré le caractère différent – par leur nature – des énergies, même après l'union. D'ailleurs, le nom *énergie* indique deux choses : est, en effet, *énergie naturelle* le passage de la puissance qui est inhérente à la nature vers l'accomplissement d'un acte, [accomplissement] qui a son être dans l'agir, tout comme la puissance [a le sien] dans l'aptitude naturelle et la capacité ; mais on appelle aussi *énergie* l'accomplissement de l'acte, cela même qui est opéré, le résultat de ce qui est fait, l'action elle-même ⁶. C'est précisément cette seconde signification du [mot] *énergie* qu'il faut appliquer à l'[énergie] *théandrique* : comme le Christ en effet est le Dieu-homme, chacune de ses actions était divino-humaine et *théandrique*. Cette manière de parler n'amène pas de confusion entre les énergies naturelles, mais elle fait clairement voir que celui qui agit à la fois divinement et humainement ⁷ est un seul et même [être], n'[accomplissant] ni les [actions]

5. La suite du texte montrant que pour Nicéphore (qui reprend la terminologie de Denys) les adjectifs *θεανθρωπικός* et *θεανδρικός* ne sont pas entièrement synonymes, il convient de souligner dans la traduction en quoi le second terme se distingue du premier.

6. Sur la distinction des deux sens du mot *énergie*, v. ARISTOTE, *Métabysique*, Θ, 3, 1047 a, l. 30, t. I, p. 438. Nicéphore se démarque très légèrement de JEAN DAMASCÈNE pour qui le résultat de ce qui est fait est appelé *ἐνέργημα* (v. *Expositio fidei*, III, 15, p. 144, l. 9 ; PG 94, 1048, qui admet toutefois une certaine équivalence entre *ἐνέργημα* et *ἐνέργεια*).

7. L'expression est empruntée à MAXIME LE CONF., *Opusc. théol. et polémiques*, 7 : *Lettre à Marinos* (PG 91, 85 C).

- 30 καὶ θεϊκῶς καὶ ἀνθρωπικῶς, οὔτε τὰ θεῖα κατὰ Θεὸν –
 ἄνθρωπος γάρ –, οὔτε κατ' ἄνθρωπον τὰ ἀνθρώπινα – Θεὸς
 γάρ. Ὡσαύτως καὶ ὁ « μίαν φύσιν » εἰρηκῶς « τοῦ Θεοῦ
 Λόγου σεσαρκωμένην » οὐ μιᾶς φύσεως τὸν Κύριον ἐδογμα-
 τισε· τὸ γὰρ σεσαρκωμένην προσθείς, τὴν τοιαύτην ἀνεῖλεν
 35 ὑπόνοιαν. Ἐτέρα γὰρ ἢ τοῦ Λόγου φύσις, ἤγουν ἢ θεία, καὶ
 ἑτέρα πάλιν ἢ τῆς σαρκός, ἤγουν ἢ ἀνθρωπικὴ συνεκδοχικῶς.

13. Ἐτερον θέλημα τῆς θείας φύσεως, καὶ ἕτερον τῆς
 ἀνθρωπικῆς· θέλημα δὲ τὴν θέλησιν λέγομεν, αὐτὴν τὴν δύνα-
 μιν τὴν θελητικὴν, ἣτις ἐστὶ θέλημα φυσικόν. Τὸ τοίνυν τῆς
 ἀνθρωπίνης θέλημα φύσεως ὁ Κύριος προσλαβόμενος καὶ
 5 θεώσας, αὐτὸ διετήρησεν ὅπερ ἦν κατὰ φύσιν ἀνθρώπινον· καὶ
 τοῦτο παραστῆσαι βουλόμενος ἑναργῶς, εἰσελθὼν εἰς οἶκον ἐν
 τοῖς μέρεσι Τύρου καὶ Σιδῶνος, οὐδένα ἠθέλησε γνῶναι, καὶ
 οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν^a. οἰκονομικῶς γὰρ θελήσας λαθεῖν οὐ
 δεδύνητο, διδάσκων ἡμᾶς διὰ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ὅτι τὸ
 10 τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως θέλημα τὸ ἀσθενές ὁ Πανσθενῆς οὐκ

ELMNQR

12, 33-34 οὐ – σεσαρκωμένην *om.* Dos || 35 τοῦ *om.* Dos || 36 ἤγουν *mss* :
 ἤτοι Dos Vou.

13, 1 *post* ἕτερον² *add.* θέλημα E || 6 παραστῆσαι *mss* : παραστῆναι Dos ||
 10 φύσεως *post* θέλημα *transp.* Vou.

13. a Mc 7, 24 ; Mt 15, 21

1. Nicéphore reprend ici l'application de la doctrine de la « communication des idiomes » aux énergies : *Actes* 1 du synode de Latran (649) (*MANSI* 10, 878), et un oxymoron du PSEUDO-DENYS (*Lettres*, 4 ; *PG* 3, 1072 B-C).

divines selon Dieu – car il est homme –, ni selon l’homme les [actions] humaines – car il est Dieu ¹. De la même façon, celui qui a parlé d’une « unique nature incarnée de Dieu le Verbe ² » n’a pas professé que le Seigneur [était] d’une unique nature ; car en ajoutant *incarnée*, il a levé un tel soupçon. Autre en effet est la nature du Verbe – c’est-à-dire la [nature] divine –, et autre, de son côté, celle de la chair – c’est-à-dire la [nature] humaine, par synecdoque ³.

***Exposé sur les volontés humaine et divine en Christ.
Unique volonté gnomique***

13. Autre est la volonté de la nature divine, et autre [celle] de la [nature] humaine ; nous appelons *volonté* le vouloir, cette capacité volitive qui est la volonté naturelle ⁴. Le Seigneur ayant donc assumé et déifié la volonté de la nature humaine, il l’a conservée telle qu’elle était selon la nature, [c’est-à-dire] humaine. Aussi, voulant montrer cela de façon évidente, *étant entré dans une maison de la région de Tyr et de Sidon, il voulut que personne ne le sût, mais il ne put rester ignoré^a* ⁵. Par économie, en effet, ayant voulu rester ignoré, il ne le put pas, nous enseignant par les faits eux-mêmes que la volonté de la nature humaine – une volonté sans force –, Celui qui est plein de force ne l’a pas répudiée mais que, même elle, il se l’est appropriée substan-

2. Voir CYRILLE D’ALEX., *Lettre 46*, 2 (PG 77, 241 A). Cyrille attribuait à tort cette formule à Athanase, alors qu’elle était d’Apollinaire de Laodicée.

3. La synecdoque est une figure de style (appartenant au genre de la métonymie) par laquelle on peut faire entendre le tout par la partie ou vice versa. L’adverbe *συνεκδοχικῶς* est déjà présent chez GRÉGOIRE DE NAZ. : *Lettre 101*, 59, SC 208, p. 62 (PG 37, 189 B).

4. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, II, 22, p. 92, l. 124-134 (PG 94, 948-949).

5. La citation se réfère au verset Mc 7, 24, légèrement modifié (quant au lieu de retraite de Jésus) sous l’influence de la péricope parallèle Mt 15, 21. Citation presque identique chez JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 14, p. 141, l. 99-103 (PG 94, 1040).

ἀπεδοκίμασεν, ἀλλ' οὐσιωδῶς ὠκειώσατο καὶ αὐτό, τὴν ἡμετέραν ὅλην φύσιν μετὰ πάντων τῶν κατὰ φύσιν ἀναλαβῶν.

Λέγεται μὲν οὖν θέλημα προηγουμένως ἢ θέλησις, ἥτις ἐστὶ θέλημα φυσικόν, ὡς δεδήλωται. Λέγεται θέλημα καὶ αὐτὸ τὸ
 15 θελητόν, ὅπερ ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ὑποστατικόν, οὐ τὸ αὐτὸ πάση τῇ φύσει προσόν. Τῷ μὲν γὰρ τῶν ἀνθρώπων τὸ ἰδιάζειν τυχόν τεθέληται, τῷ δὲ τὸ παρρησιάζεσθαι· καὶ τῷ μὲν τὸ γεηπονεῖν, τῷ δὲ τὸ ναυτίλλεσθαι· καὶ ἄλλω πάλιν ἄλλο τι κατὰ γνώμην ἐστὶ. Πολλάκις δὲ τῷ αὐτῷ καὶ ἐνὶ διάφορον,
 20 καὶ ἄλλοτε ἄλλο τὸ θελητόν. Καλεῖται δὲ τὸ τοιοῦτον ὑποστατικόν θέλημα, γνωμικόν.

Τοιγαροῦν ὁ Κύριος ἐπεὶ δύο φύσεων ὠμολόγηται, δύο κεκτῆσθαι καὶ θελήματα πιστεύεται φυσικά, θεῖόν τε καὶ ἀνθρώπινον, ἡγουν δυνάμεις δύο θελητικὰς ἀλλήλων διαφερούσας τῷ λόγῳ τῆς φύσεως. Ἐπεὶ δε μιᾶς ὑποστάσεως
 25 ἔγνωσται, σφαλερὸν εἶπεῖν ἐπ' αὐτοῦ διάφορα θελήματα γνωμικά. Τὸ γὰρ θελητόν ἐν, ὅτι καὶ ὁ θέλων εἷς, τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θελήσεως πρὸς τὸ οἰκεῖον θελητόν κινουμένης, ὅτε τοῦτο τῇ θεϊκῇ θελήσει αὐτοῦ θελητόν ἦν καὶ ἐφ' ὅσον ἦν
 30 θελητόν.

ELMNQR

13, 14 *post* Λέγεται *add.* δὲ E *add.* γὰρ Dos Vou || τὸ *om.* Dos || 15 ὑποστατικόν *mss* : ὑποτακτικόν Dos Vou || 17 τῷ¹ LMNQR : τὸ E || τῷ² LMNQR : τὸ E || 18 τὸ LMQR : *om.* N || ναυτίλλεσθαι LMNQR : παρρησιάζεσθαι E || 20-21 ὑποστατικόν *mss* : ὑποτακτικόν Dos Vou || 22 ἐπεὶ *mss* : ἐπειδὴ Jos^L Jos^P || 25 Ἐπεὶ δε LMNQR : Ἐπεὶ δὲ Jos^L Jos^P Dos Vou || 27 γὰρ LMNQR : δὲ E.

-
1. La φύσις est prise ici dans son sens collectif et concret de περιοχή.
 2. L'expression « volonté gnomique » (attestée en français au XVIII^e s.) découle du grec γνώμη (décision). La distinction entre volonté naturelle et volonté gnomique (personnelle) vient de MAXIME LE CONF., *Opusc. théol. et pol.*, 1 : *Lettre à Marinos* (PG 91, 28 D-29 A). Cf. JEAN DAM., *Expositio fidei*, II, 22, p. 92, l. 132-134 (PG 94, 948-949).

tiellement, ayant pris sur lui notre nature tout entière, avec toutes les [propriétés] conformes à la nature.

On appelle donc *volonté* principalement le vouloir, qui est une volonté naturelle, comme on l'a montré. On appelle également *volonté* l'objet même du vouloir, qui chez les hommes relève de l'hypostase, et qui n'appartient pas de façon identique à toute la nature ¹. En effet, tel homme veut peut-être vivre retiré, tel autre parler en public, et tel [homme] veut travailler à la terre, tel autre naviguer, et à chacun appartient encore quelque chose de différent selon sa *décision*. Souvent même l'objet du vouloir diffère chez un seul et même homme, étant tantôt ceci, tantôt cela. On appelle *gnomique* cette volonté qui relève de l'hypostase ².

Ainsi donc, puisqu'il est confessé que le Seigneur est de deux natures, il est reconnu par la foi comme possédant aussi deux volontés naturelles, la divine et l'humaine ³, c'est-à-dire deux puissances volitives qui diffèrent entre elles, par le *logos* de leur nature ⁴. Mais puisqu'il est connu comme [étant] d'une seule hypostase, il est dangereux de parler à son sujet de différentes volontés *gnomiques* ⁵. En effet, l'objet du vouloir [était] un, car même le sujet du vouloir [était] un, son vouloir humain se portant vers l'objet du vouloir qui lui était propre, lorsque et autant que cet objet était voulu par son vouloir divin.

3. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 14, p. 137, l. 3ss (PG 94, 1033).

4. Le *logos de la nature* (λόγος φύσεως) d'un être désigne en général, pour les Pères grecs, ce qui définit sa nature précise. Maxime le Confesseur souligne que cette notion appliquée aux créatures implique un projet divin et une dynamique d'accomplissement des êtres dans leur libre participation à Dieu. Le *logos* est ainsi à la fois raison d'être, norme et finalité d'un être donné.

5. Nicéphore laisse clairement entendre que la γνώμη, expression du libre-arbitre, ressortit à l'hypostase et non à la nature. C'est la doctrine défendue par Maxime le Confesseur dans ses œuvres de maturité (*Opusc. theol. et pol.*, PG 91, 53 C).

14. Διχῶς δὲ τῆς γνώμης λεγομένης — λέγεται γὰρ γνώμη
καὶ ἡ ἀπλῶς ῥοπή πρὸς τὸ θελητόν, ὡς ἐλλόγως γινομένη καὶ
μετὰ γνώσεως ἐν τοῖς λογικοῖς, λέγεται γνώμη καὶ ἡ ἐκ
προβουλεύσεως καὶ κρίσεως περί τι διάθεσις —, οὐκ ἀσφαλὲς
5 ἡ γνώμην ἢ θέλημα γνωμικὸν εἶπεῖν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸ
τῆς γνώμης δεύτερον σημαινόμενον, διὰ τὸ συνεισάγεσθαι
τούτοις τὴν ἀγνοίαν. Εἰ γὰρ καὶ τὴν ἀγνοοῦσαν ὁ Κύριος
φύσιν ἀνέλαθεν, ἀλλὰ τῶν θείων αὐχημάτων ταύτη μετέδωκε.
Καὶ ἦν ἡ τοῦ Κυρίου [601] ψυχὴ πᾶσαν ἔχουσα σοφίαν —
10 θείαν ἅμα δὴ καὶ ἀνθρωπικὴν —, πᾶσαν γνῶσιν τῶν γεγονό-
των, τῶν ὄντων, τῶν ἐσομένων, οὐ φύσει, οὐ χάριτι, διὰ δὲ
τὴν πρὸς αὐτὸν τὸν μόνον Σοφὸν^a καὶ πάντα καὶ πρὸ τῆς
αὐτῶν γενέσεως εἰδότα^b προαιωνίως καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν.
Ποίας οὖν ἔχρηζεν αὕτη βουλή; Τίνος τῶν μετὰ τὴν βουλήν,
15 ἡ πάντα γινώσκουσα, καθὼς ἔφαμεν ;

ELMNQR

14, 8 ἀνέλαθεν *mss* : ἔλαθεν Jos^L Jos^P.

14. a Rm 16, 27 b Dn.Suz (LXX) 42

1. Voir déjà (plus haut, ch. 8) les deux sens donnés au terme *choix* (προαίρεσις) ; or, la décision (γνώμη) se situe en amont du choix (*ibid.*).

2. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, II, 22, p. 91, l. 106 (PG 94, 948).

3. En ce second sens, la volonté gnomique correspond à la liberté de choisir entre le bien et le mal, concept qui est superflu pour l'hypostase du Christ, sa volonté humaine étant, selon Nicéphore, sans cesse éclairée par sa volonté divine omnisciente.

Double sens de la décision. Pourquoi son second sens est inapplicable au Christ

14. Le [terme] *gnômè (décision)* étant employé en un double sens¹ – car on appelle *décision* le simple penchant pour l'objet du vouloir², qui se présente selon la raison et avec connaissance chez les êtres raisonnables, et l'on appelle aussi *décision* la disposition à propos de quelque chose, [qui procède] d'une délibération préalable et d'un jugement³ –, il n'est pas prudent, à propos du Christ, de parler de *gnômè* ou de volonté *gnomique* selon le second sens du [terme] *gnômè*⁴, parce que, ce faisant, on introduit du même coup [en lui] l'ignorance. Même si, en effet, le Seigneur a pris sur lui la nature ignorante⁵, il lui a toutefois communiqué les prérogatives divines. Aussi l'âme du Seigneur possédait-elle toute la sagesse – à la fois divine et humaine –, et toute la connaissance du passé, du présent et de l'avenir, non point par nature ni par grâce mais en vertu de l'union selon l'hypostase avec celui qui est *le seul Sage*^{a 6} et qui, de toute éternité, *connaît toutes choses avant même qu'elles n'arrivent*^{b 7}. De quelle délibération cette [âme] avait-elle donc besoin ? [ou bien] duquel des [actes] qui suivent la délibération, elle qui, comme nous l'avons dit, connaissait tout ?

4. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 14, p. 143, l. 155-156 (PG 94, 1044).

5. Voir *ibid.*, III, 21, p. 163, l. 2 (PG 94, 1084).

6. Cette expression à propos du Christ Dieu est typique chez Nicéphore : voir par ex. *Lettre à Jean III Doukas*, 9, 3, SC 517, p. 272-273.

7. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 14, p. 43, l. 31 (PG 94, 860).

15. Εἰ δέ ποτε πεινῶντα τὸν Κύριον ἐλθεῖν γέγραπται πρὸς
 συκῆν καρπὸν οὐκ ἔχουσαν, εἰ ἄρα εὐρήσει τι ἐν αὐτῇ, καὶ οὐχ
 εὔρεν, εἰ μὴ φύλλα^a, καθ' ὑπόνοιαν ὁ τοιοῦτος τοῦ Λόγου
 σχηματισμός, καθὼς ἂν ὑπενόησεν ἴσως ὁ τὴν αὐτοῦ πρὸς τὴν
 5 συκῆν κατιδὼν ἔλευσιν, μὴ μέντοι τὸν τῆς οἰκονομίας λόγον
 εἰδώς. Τίνι γὰρ ἂν καὶ τῶν τυχόντων ἠγνοήθη τὸ πρόδηλον,
 ἐπεὶ καιρὸς συκῶν οὐκ ἦν^b; Ἄλλ' ὡς ἂν ὁ τὸ πᾶν ἰσχύων
 ἐνδείξεται κατὰ καιρὸν ὅτι μὴ μόνον εὐεργετικὴν ἔχει δύνά-
 μιν, ἀλλὰ γε καὶ τιμωρητικὴν, καὶ ὡς εἶπερ ἐθέλοι λόγῳ μόνῳ
 10 τοὺς σταυρώσαντας^c ἀποξηρανεῖ, τὴν πεῖναν καὶ τὴν πρὸς
 τὴν συκῆν ἔλευσιν προηγούμενα τίθησι τῆς τοιαύτης ἐνδεί-
 ξεως ὁ Σοφὸς^d καὶ Φιλάνθρωπος^e. Διὰ τοι τοῦτο καὶ παρὰ τὸ
 εἰωθὸς ἢ πεῖνα, πρωΐας οὔσης, καθὼς τεθέλητο. Τοιγαροῦν ἢ
 πρὸς τὴν συκῆν ἀφιξίς, ὡσαύτως καὶ ἢ περὶ τοῦ Λαζάρου
 15 πεῦσις, ὅποι τέθειτο θανῶν ἐκεῖνος^f, καὶ εἴ τι παραπλήσιον,
 οὐκ ἀγνοίας, ἀλλ' οἰκονομίας καὶ προσφόρου συγκαταβά-
 σεως.

ELMNQR

15, 2 εὐρήσει *mss* : εὐρήση Vou || τι *om.* E || 4 σχηματισμός *mss* :
 σχηματισμός Dos || σχηματισμός *ante* τοῦ Λόγου *transp.* E || 7 *post* ἐπεὶ
add. καὶ Dos || 8 μὴ *om.* E || ἔχει LMNQR : ἔχον Dos ἔχει E Jos^P ἔχει *post*
 μόνον *transp.* Vou || 9 γε *om.* M || ὡς εἶπερ LMNQR : ὡσπερ E || 10
 σταυρώσαντας T Q : σταυρώσοντας EMNR Jos^P || 15 τέθειτο LMQR :
 τέθαπτο EN.

15. a Mc 11, 13ss ; Mt 21, 19ss ; Lc 13, 6ss b Mc 11, 13 c Cf. Mt 26, 53
 d Cf. 1 Co 1, 24 e Cf. Tt 3, 4 f Cf. Jn 11, 34

1. Voir JEAN DAM., *Homilia in ficum arefactam*, 3 (PG 94, 580 BC). Voir
 Appendice, n. c. 72.

Explication d'une contradiction apparente : l'épisode du figuier stérile

15. S'il est écrit qu'un jour le Seigneur poussé par la faim *se rendit auprès d'un figuier qui n'avait pas de fruit [pour voir] s'il [n'] y trouverait [pas] quelque chose, et n'y trouva que des feuilles^a*, une telle mise en scène du Verbe a une portée figurée¹, comme celui qui aurait observé la venue [du Seigneur] auprès du figuier aurait pu, peut-être, se [le] figurer, sans pour autant connaître la raison de l'économie [divine]. Qui donc en effet même parmi les passants aurait pu ignorer l'évidence, *puisque ce n'était pas le temps des figues^b* ? Mais, afin que celui qui règne sur toutes choses puisse manifester en temps opportun qu'il ne possède pas seulement la capacité de faire du bien mais aussi celle de punir, et que, s'il le voulait, il dessècherait par sa seule parole ceux qui le crucifieraient^c, [lui] le Sage^d et l'Ami des hommes^e fait de la faim et de la venue auprès du figuier les signes avant-coureurs de cette manifestation. C'est précisément pour cela que, contrairement à l'habitude, il avait faim alors qu'on était au matin – comme il l'avait voulu. Ainsi donc, le fait d'aller vers le figuier, de même que sa question à propos de Lazare – où celui-ci avait été déposé après sa mort^f – et autres [faits] semblables, ne [relevaient] pas de l'ignorance mais de l'économie [divine] et d'une condescendance appropriée².

2. Les limitations de la nature humaine sont assumées librement par le Verbe lors de son incarnation ; il se soumet à elles pour les transfigurer en vue du salut du genre humain : les signes d'ignorance du Christ, loin d'être des faux-semblants, relèvent de cette kénose. Blemmydès suit ici la christologie de CYRILLE D'ALEX. : v. *Dialogue sur l'Incarnation*, 702 a, SC 97, p. 262 et n. 1, p. 262-263.

Κατὰ μὲν οὖν τὸ δεύτερον τῆς γνώμης καὶ τῆς προαιρέ-
 σεως σημαινόμενον, οὔτε γνώμην, οὔτε προαίρεσιν εἴπομεν
 20 ἂν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ· κατὰ δὲ τὸ πρῶτον καὶ κατὰ γνώμην
 Θεοῦ τόδε τι διαπεπραῖχθαί φαμεν, τουτέστι θελητὸν τῷ Θεῷ
 καὶ ἀποδεκτὸν τὸ πραχθέν, ὡς εἰ λέγοιμεν τὸν Δαυῖδ βεβασι-
 λευκέναι κατὰ γνώμην Θεοῦ· καὶ προαιρετικὸς μὲν ὁ τοῦ
 Θεοῦ Λόγος, προαιρετικὸν δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἴρηται.

16. Δέον οὖν ἐρευνᾶσθαι τὴν λέξιν ἐν ἅπασιν, εἰ πλείω
 δηλοῖ τοῦ ἑνός, καὶ μετ' εὐκρινείας τοὺς λόγους προβαίνειν
 πρὸς τὰ δηλούμενα. Πολλὴ γὰρ ἡ ἐκ τῆς ὁμωνυμίας ἀπάτη,
 καὶ πρῶτος αὕτη τρόπος ἐν τοῖς σοφίσμασιν. Οὕτω τοι καὶ τὸ
 5 Θεὸς ὄνομα καὶ τὸ ἄνθρωπος ποτὲ μὲν φύσιν σημαίνει, ποτὲ
 δ' ὑπόστασιν· ἡ δὲ Θεότης ὡσαύτως καὶ ἡ ἀνθρωπότης φύσιν
 ἀεὶ μόνην, ἀλλ' οὔποτε καὶ ὑπόστασιν.

ELMNQR

15, 24 προαιρετικὸν δε QLMNR : προαιρετικὸν δὲ Jos^L Jos^P Dos Vou.
 16, 1 οὖν om. N || 2 προβαίνειν LMNQR : προβαίνει E.

1. Maxime le Confesseur semble ainsi admettre cette notion de γνώμη
 divine : *Lettre 6*, (PG 91, 428 D).

2. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 7, p. 16, l. 13-14 (PG 94, 805).

Selon le second sens, donc, des [mots] *décision* et *choix*, nous ne saurions parler ni de décision ni de choix à propos du Christ, mais c'est selon le premier [sens] que nous disons que telle chose a été accomplie selon la décision de Dieu ¹, c'est-à-dire que ce qui a été fait était objet de vouloir pour Dieu et acceptable pour lui, comme nous dirions que David a régné conformément à la décision de Dieu. Aussi dit-on que le Verbe de Dieu est capable de choix, et que l'Esprit saint est également capable de choix ².

Le danger de l'équivocité de certains mots en théologie. Quelques exemples

16. Il faut donc examiner le mot dans tous [ses emplois], s'il en présente plus d'un, et par des raisons rigoureuses progresser jusqu'aux significations. Car vaste est la tromperie [qui provient] de l'équivocité [d'un terme], et c'est là le premier trope parmi les sophismes ³. Ainsi en est-il, assurément, du nom *Dieu* (Θεός) et du [nom] *homme* (ἄνθρωπος) : tantôt ils signifient la nature, tantôt l'hypostase ; mais *divinité*, de même que *humanité*, [désignent] toujours seulement la nature, mais jamais l'hypostase ⁴.

3. Voir NIC. BLEMMYDÈS, *Epitome logica*, XXXVII, 2 (PG 142, 981 B) : « Πρῶτος [...] σοφισμός, ὃ παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν ἐστὶ » qui reprend sans doute ARISTOTE, *Topiques*, VIII, 13, 162 b.

4. Pour cette réflexion autour du sens des mots *Dieu*, *homme*, *Divinité*, *humanité*, Nicéphore s'inspire directement de JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 4, p. 116, l. 1-16 (PG 94, 997).

17. Τὸ δὲ Χριστὸς ὑπόστασιν δηλοῖ σύνθετον ἐκ Θεότη-
 τός τε καὶ ἀνθρωπότητος· καὶ τὸ χρίσμα μὲν ἢ Θεότης, ἢ
 ἀνθρωπότης δὲ τὸ χρισθὲν. Χρίσιν δὲ νοητέον τὴν ὅλου τοῦ
 χρίσματος εἰς ὅλον τὸ χρισθὲν περιχώρησιν. Οὕτω γὰρ ἂν εἶη
 5 τὸ τὴν χρίσιν δεδεγμένον ταῖς ἀληθείαις ὅλον χριστόν· τὸ γὰρ
 ἐπιπολαίως χρισθὲν ἐκ μέρους χριστόν, ἀλλ' οὐχ ὀλικῶς, ὅθεν
 οὐδὲ κυρίως χριστόν. Διὸ βασιλεῖς τε καὶ ἀρχιερεῖς τῷ ἐλαίῳ
 χριόμενοι, καὶ τὴν ἐπιπόλαιον δεχόμενοι χρίσιν, οὐ κυρίως
 χριστοί. Εἰ δὲ ἢ χάρις εἰς βάθος διὰ τοῦ χρίσματος, οὐδὲ
 10 πάλιν κυρίως χριστοί, χάριτι γὰρ καὶ ἐπίκηροι· μόνος τοίνυν ὁ
 Κύριος κυρίως χριστός, ὡς ὅλος διόλου καὶ οὐ χάριτι, τῇ δὲ
 καθ' ὑπόστασιν ἐνώσει καὶ αἰδίως χριστός.

ELMNQR

17, 1 ὑπόστασιν *om.* Dos || 6 ὀλικῶς ELMNQR : ὅλον Dos || 9 οὐδὲ *mss* :
 οὐ Dos || *ante* οὐδὲ *add.* ἀλλ' Vou || 9-10 Εἰ – χριστοί *om.* M || 10 πάλιν *om.*
 Dos.

1. Voir Appendice, n. c. 73.

2. Voir GRÉGOIRE DE NAZ., 4^e *Disc. théologique : Du Fils II (Disc. 30)*, 2, SC 250, p. 228 (PG 36, 105 B) ; CYRILLE D'ALEX., *Or. ad Arcadium et Marinam*, 13 (PG 76, 1220 C-1221 A) ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Macedonius*, 16 (PG 45, 1320 D-1321 A). Cf. PSEUDO-ZONARAS, *Lexicon*, art. Χριστός, t. II, p. 1859 : « τὸ Χριστὸς καὶ Κύριος διὰ τὸ τῇ θεότητι χρίσαι τὴν ἀνθρωπότητα ». On remarque la structure chiasmique de la phrase.

3. Le terme désigne à la fois les grands prêtres de l'Ancien Testament et les évêques (v. NIC. BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 69, l. 12, p. 35 ; ΜΥΝΙΤΙΖ, *Partial account*, p. 83, n. 126). Il nous semble que l'expression ἀρχιερεῖς désigne successivement les prêtres de l'Ancienne Alliance (onction superficielle), puis les évêques chrétiens (onction profonde mais par grâce), tous se distinguant du Christ (onction totale par l'union hypostatique). Nous traduisons ici ἀρχιερεῖς par *prélats* au sens général.

Signification du mot « Christ ». Chrismation au sens propre

17. Le [nom] *Christ* désigne l'hypostase composée de la divinité et de l'humanité ; et ce qui chrisme ¹ est la divinité, mais l'humanité [est] ce qui est chrismé ². Il faut concevoir la chrismation comme la pénétration du chrisme tout entier dans tout ce qui est chrismé, car c'est ainsi que ce qui a reçu la chrismation peut être vraiment le Chrismé (Christ) total ; ce qui est chrismé de façon extérieure, en effet, est chrismé (christ) en partie, mais pas entièrement : de sorte que ce n'est pas chrismé (christ) au sens propre. C'est pourquoi, les rois et les prélats ³, quand ils sont chrismés avec de l'huile ⁴ et reçoivent la chrismation extérieure, ne sont pas chrismés (christs) au sens propre ⁵ ; et si la grâce [va] en profondeur par le chrisme ⁶, ils ne sont pas là encore chrismés (christs) au sens propre, car ils le sont par grâce et ils sont mortels ⁷. Seul le Seigneur est donc chrismé (christ) au sens propre, parce que, tout entier en totalité et non par grâce ⁸, il est, par l'union selon l'hypostase, chrismé (christ) pour l'éternité.

4. Voir Appendice, n. c. 74.

5. Voir CYRILLE D'ALEX., *Commentaire sur Luc*, 9 (PG 72, 648 C).

6. Voir Appendice, n. c. 75.

7. Nicéphore semble ici assimiler quelque peu l'onction des βασιλεῖς à celle des ἀρχιερεῖς. Un doute existait sur ce point dans l'Église byzantine tardive ; ainsi, au xv^e s., SYMÉON DE THESSALONIQUE dévaluera l'onction impériale par rapport à celle des prêtres, la première (malgré le *myron*) n'étant pour lui qu'un symbole extérieur, tandis que la seconde, par les prières de la consécration, est vraiment une grâce : v. *De sacris ordinationibus*, 207 (PG 155, 417).

8. Voir EUTHYME ZIGABÈNE, *Panoplie dogmatique*, 6 (PG 130, 196 C). Des trois onctions présentées par Nicéphore : symbolique, sacramentelle et divine, seule la troisième, reçue par le Christ, est pour lui l'onction véritable.

18. Τὸ δὲ Θεὸς ὄνομα σημαίνει μὲν καὶ τὸ [604] ποιητικὸν καὶ δημιουργικόν.

Τίθημι λέγεται τὸ ποιῶ, ἀπὸ τοῦ τιθῶ, τοῦτο δὲ ἀπὸ τοῦ θῶ συνηρημένου· πρώτης συζυγίας τῶν περισπωμένων· τοῦ δὲ θῶ
5 πρωτότυπον τὸ θέω βαρύτονον, οὐκ ἐν χρήσει· ἐκ τοίνυν τοῦ θέω βαρυτόνου τοῦ δηλοῦντος τὸ ποιῶ, καὶ τοῦ θεῶ περισπωμένου, τοῦ σημαίνοντος τὸ ὄρῶ, τὸ θεὸς ὄνομα γέγονε· δι' οὗ, τὸν ποιητὴν καὶ ὁρατὴν τῶν ἀπάντων κατονομάζομεν.

Θεῖναι γὰρ τὸ ποιῆσαι καὶ θεῖς ὁ ποιήσας, ἀριδηλότερον δὲ
10 τῆς θεατικῆς ἐνεργείας ἐστὶ παραστατικόν. Καὶ αὐτῶν γὰρ τῶν μήπω γενομένων ὡς ὑπ' ὄψιν κειμένων θεατῆς^a ἐστὶν ὁ Θεός, ἔφορός τε τῶν ὅλων ἀπαξαπλῶς. Πάντων δε τῶν ὀνομάτων οἰκειότερον τῷ ἀνάρχῳ καὶ ἀπείρῳ καὶ παραγωγεῖ τῶν ποτὲ μὴ ὄντων τὸ Ὡν^b, ὅτι τε αἰεὶ ἐστὶ μόνος αὐτός, καὶ
15 ὅτι πηγῇ τοῦ εἶναι μόνος αὐτός, καὶ διὰ ταῦτα κυρίως καὶ ἀληθῶς ὢν μόνος αὐτός.

ELMNQR

18, 1-12 Τὸ δὲ – ὁ Θεὸς *ante* 4, 9-10 (Τὸ μέντοι) *transp.* Jos^P (*om.* 18, 3-8) || 1 *post* ὄνομα *add.* ἀλλ' Vou || 2 καὶ δημιουργικόν *om.* Jos^P || *ante* δημιουργικόν *add.* τὸ Jos^L Dos Vou || 3 *ante* Τίθημι *add in mg.* Σχόλιον Q || 3-8 Τίθημι – κατονομάζομεν *mg.* LNQR : *om.* EMT Jos^L Jos^P Dos Vou || 9 *post* δὲ *add.* καὶ Vou || 12 *de* QL : δὲ EMNR Dos Vou || 14-15 καὶ ὅτι – αὐτός *om.* M || 15-16 καὶ διὰ – αὐτός *om.* Dos || 15 κυρίως *mss* : κύριος Vou.

18. a Cf. Dn.Suz (LXX) 42 b Ex 3, 14

1. À cet endroit existe dans la marge des mss les plus anciens une (longue) scolie dont nous donnons le texte et la traduction. Il est très probable que ce commentaire étymologique a été apporté par Blemmydès lui-même à la première version du traité.

2. Voir PSEUDO-JEAN DAM., *De Sancta Trinitate*, 5 (PG 95, 16 A); THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *À Autolycus*, I. 4, SC 20, p. 64 (PG 6, 1029 A).

3. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 9, p. 32, l. 16 (PG 94, 837). Voir Appendice, n. c. 76.

Signification du mot Dieu. Le nom divin le plus approprié : « Celui qui est »

18. Quant au nom *Dieu* (Θεός), il signifie d'une part la faculté de faire et de créer ;¹

Faire se dit *poser* (τίθημι), et ce [verbe vient] de τιθῶ, [qui vient lui-même] de la [forme] contractée θῶ : première conjugaison des [verbes] périspomènes. La [forme] primitive de θῶ, c'est θέω sans accent sur la dernière syllabe, qui n'est pas usité. Donc le nom Dieu (Θεός) vient du [verbe] sans accent sur la dernière syllabe θέω, qui signifie « faire »² et du [verbe] périspomène θεῶ, qui signifie « voir »³, et par ce nom (Θεός) nous désignons celui qui fait et qui voit toutes choses⁴.

Faire, c'est en effet disposer (θεῖναι)⁵, et celui qui a disposé (θεός), c'est celui qui a fait ; d'autre part [ce nom] exprime de la façon la plus claire l'activité visuelle (θεατικῆς). En effet, celui qui contemple les choses qui ne sont pas encore advenues^a, en tant que posées sous son regard, c'est Dieu, qui veille sur toutes choses absolument⁶. Mais le plus approprié de tous les noms, pour Celui qui est sans commencement, infini, créateur des choses qui un jour n'étaient pas, c'est *Celui qui est*^{b 7} à la fois parce que [Dieu] seul est toujours et parce que Lui seul est la source de l'être⁸, et que de ce fait Lui seul est au sens propre et en vérité.

4. On trouve précisément cette double étymologie de θεός, proposée par Blemmydès, chez PHILON D'ALEX., *De Abrahamo*, 119-123 ; PSEUDO-BASILE [= Évagre], *Lettre 8*, 11, éd. Y. Courtonne, t. I, p. 35 (PG 32, 265 A).

5. Voir PSEUDO-JEAN DAM., *De Sancta Trinitate* [CPG 8077], 5 (PG 95, 16 B). Voir Appendice, n. c. 77.

6. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 14, p. 43, l. 31 (PG 94, 860).

7. Voir *ibid.*, I, 9, p. 31, l. 10-13 (PG 94, 836). Cette valorisation de la révélation du nom divin d' Ex 3, 14 vient de GRÉGOIRE DE NAZ., 4^e *Disc. théologique : Du Fils* II (*Disc.* 30), 18, SC 250, p. 262-264 (PG 36, 128 A).

8. Voir Ps.-DENYS : *Noms divins*, V, 4, éd. B.R. Suchla, p. 182 (PG 3, 817 C) ; cf. JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 9.14, p. 31, l. 12-13 ; p. 42, l. 25 (PG 94, 836.860). Ailleurs, Nicéphore souligne que Dieu le Verbe est « le premier dispensateur de l'être (ὁ τὸ εἶναι πρῶτως παρεσχηκώς) » (NIC. BLEMMYDÈS, *Encomium à saint Jean*, 35, p. 322).

APPENDICE :

NOTES COMPLÉMENTAIRES

I. La Lettre à Jacques de Bulgarie

(1). 1. Pour la traduction du verbe εἶναι ayant pour sujet la procession de l'Esprit Saint, nous n'avons pas voulu traduire que la procession « est » ou « existe » (expressions inintelligibles en français). Nous choisissons le verbe qui nous semble le plus neutre pour désigner qu'un événement existentiel a lieu. Le verbe *s'effectuer* impliquerait une causalité (rapport cause-effet implicite), le verbe *s'accomplir* impliquerait un achèvement, toutes connotations qui ne sont pas dans le verbe εἶναι.

(2). 4. La *Lettre à Jacques de Bulgarie* est écrite en une époque troublée, la prise de Constantinople ayant déstabilisé les esprits. Des intellectuels (Blemmydès ou Théodore II par ex.) commencent à se réclamer, contre les Latins, de l'héritage de l'*hellénisme*, terme jusque là abandonné au paganisme. D'autres au contraire soulignent l'unité romaine qui existe entre Latins et Grecs, présentés comme anciens et nouveaux Romains (v. GEORGES ACROPOLITE, *Deuxième traité contre les Latins*, 27, p. 64).

(3). 4. La première partie de l'*Arsenal sacré* se présente sous la forme d'un débat entre l'empereur et des cardinaux envoyés par le Pape. Copiée dans le *Monac. gr. 229* (XIII^e s.), le *Venetus Marc. gr. 158* (XIV^e s.) et le *Genuensis Urbani 32* (XV^e s.), l'œuvre, qui a joui d'une grande popularité à Byzance, est presque entièrement inédite (une édition critique est en cours de préparation). JEAN BEKKOS en a transcrit une partie dans sa *Réfutation des observations du sire Andronic Kamatéros, drongaire de la Veille, sur les citations scripturaires concernant le saint Esprit* (PG 141, 395-614). Voir SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano*, p. 184-194, et CATALDI-PALAU, « L'Arsenale Sacro di Andronico Camatero », p. 5-62.

(4). 4. On peut comparer la citation du même passage de Cyrille d'Alex. dans JEAN BEKKOS, *Réfutation de Kamatéros* (*op. cit.*), 88 (PG 141, 517 C [= Bekkos^{ed}]), qui reproduit les arguments de l'*Arsenal sacré* pour les réfuter, et dans JEAN BEKKOS, *Epigraphae*, I (PG 141, 617 AB) (avec

προχεόμενον). Le participe utilisé par Cyrille était probablement προχεόμενον : v. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, p. 525, qui montre l'emploi cyrillien de ce verbe pour désigner l'origine de l'Esprit. Toutefois, le contexte (économique) de ce passage montre qu'il ne s'agit pas de l'origine intra-trinitaire de l'Esprit mais de l'impression de l'image divine dans l'âme d'Adam.

(5). 5. Il est étonnant de comparer ce passage de Nicéas de Maronée à un extrait du *Sermo contra Latinos* du Pseudò-Athanase (CPG 2263) : PG 28, 828 A, un écrit polémique sans doute postérieur à l'époque de Photius : celui-ci cite Athanase, Cyrille et Grégoire de Nysse de façon très proche de Nicéas, mais en argumentant dans un sens opposé [en italiques les additions ou différences par rapport à Nicéas] : « Ὁ μὲν γὰρ Ἀθανάσιος οὕτως φησί· τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς, οἱ ἀντίθετοι λέγουσι, καὶ παρὰ τοῦ Λόγου τοῦ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον· ὁ δὲ Νύσσης, εἰπὼν τὸν Υἱὸν εἶναι προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τουτέστι τοῦ Πατρὸς, ἐξῆς λέγει· τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου· ὁ δὲ γε σοφώτατος Κύριλλος προφανῶς φησὶν, εἶρηκεν ἐξ ἀμφοῖν Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. »

(6). 5. Cette équivalence entre ἐκ et διὰ ne peut être qu'exceptionnelle, comme dans l'exemple suivant : *Puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu qui justifiera les circoncis par la foi et les incirconcis par la foi* (ἐπεὶπερ εἰς ὁ Θεός, ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν δια τῆς πίστεως)... (Rm 3, 30).

(7). 6. Blemmydès dénonce le raisonnement selon lequel l'Esprit procéderait du Père parce qu'il est manifesté à la création à partir du Fils. Il donne l'exemple d'un sophisme du même type, où une vérité générale, éternelle, est censée découler d'une hypothèse contingente. Cet exemple de sophisme où l'on passe d'une affirmation avec restriction à une affirmation sans restriction semble directement inspiré de GRÉGOIRE DE NAZ., 3^e Discours théol. : *Du Fils II* (Disc. 30), 15, SC 250, p. 208 (PG 36, 93 C).

(8). 6. L'adjectif ἐνυπόστατος n'a ici pour fonction que de préciser le caractère subsistant, hypostatique de la puissance de Dieu, qui n'est pas un simple attribut de la substance divine (v. BOULNOIS, *op. cit.*, p. 293). Il ne faut donc pas le traduire par l'adj. *enhypostatique* (terme dont le sens correspond à la christologie de Léonce de Byzance, qui n'est pas évoquée ici).

(9). 8. Pour l'usage de l'expression τὸ συγγενὲς Πνεῦμα, v. GRÉG. DE NAZ., *Discours* 38, 16, SC 358, p. 140 ; SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Hom. sur le saint Baptême*, 1 (éd. A. Papadopoulos-Kérameus, p. 152). Grég. de Naz. exprime néanmoins quelques réserves sur l'usage de la métaphore : v. *Disc.* 31, 7, SC 250, p. 288 (PG 36, 140 D). JEAN CHRYSOSTOME évoque la συγγένεια de nature qui existe entre les hypostases divines (v. *Hom. sur Jean* 82, 1, éd. Gaume, vol. 8, 483 C), terme repris par PHOTIUS : *Mystagogie du saint Esprit*, 32 (PG 102, 313 B). L'épithète συγγενής est synonyme, en théologie, de ὁμογενής et de συμφυής.

(10). 8. On ne peut guère, semble-t-il, envisager que l'hypostase *συγγενής* au Fils, sous-entendue ici, soit l'Esprit. Il est vrai que la mise en lumière d'une réciprocité entre les missions du Fils et de l'Esprit (idée chère à l'École d'Antioche) ferait aussi valoir que le Fils ne peut être tenu pour principe de l'Esprit. Mais, dans le récit autobiographique que donne Blemmydès du dialogue de 1250 avec les Latins, il s'accorde manifestement avec les Latins sur le fait qu'il n'y a pas parfaite réciprocité entre le Fils et l'Esprit, malgré leur connaturalité (*συμφυτά*) : v. *Autobiographie*, II, 54, *supra*, p. 262.

(11). 10. Le parfait intransitif du v. *φαίνομαι* à valeur d'état présent, nous semble en général mieux rendu, en français, par le présent que par le passé composé (qui a tendance à concurrencer le passé simple), sauf (plus loin) lorsqu'il est associé avec d'autres parfaits (*γεγονώς*, etc.) et que la valeur de l'action passée semble plus prégnante.

(12). 10. Grégoire semble emprunter l'expression pneumatologique « *διὰ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι* » au Symbole de Grégoire le Thaumaturge (d'authenticité incertaine) qui indique : « *διὰ Υἱοῦ πεφηνός* ». Voir GRÉG. DE NYSSE, *Panégryrique de Grégoire le Thaumaturge* (CPG 3184, PG 46, 912 D) ; GRÉG. LE THAUMATURGE († v. 270), *Expositio fidei* (PG 10, 985 A) ; FROIDEVAUX, « Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge », p. 232-247.

(13). 10. Même extrait cité 1° dans l'*Arsenal sacré* d'A. KAMATÉROS d'après J. BEKKOS (PG 141, 433 B), 2° dans le traité de THÉODORE II LASCARIS adressé à l'évêque de Cotrone (*Discours apologétique*, l. 221, p. 9), et 3° dans les *Epigraphai* de J. BEKKOS (PG 141, 712 D-713 A), où cette citation se trouve juste après les extraits de CYRILLE, *Sur l'Incarnation*, 688 C. 707 A, cités plus haut par Blemmydès. On voit que ces auteurs devaient utiliser des florilèges patristiques largement communs.

(14). 11. Le texte cité est un peu différent de l'édition critique. Peut-être la version *ἑαυτῷ ὡς Θεῷ* utilisée par Blemmydès (au lieu de *τῷ Θεῷ*) date-t-elle de la querelle christologique suscitée par Sotérichos Panteugénès au XII^e s., puisque cette version suggère que l'œuvre du Christ est offerte aussi au Fils (comme Dieu) et pas seulement au Père comme l'enseignait Panteugénès.

(15). 11. Blemmydès souligne que l'image des deux mains du Père pour le Fils et l'Esprit a ses limites dont le théologien doit être conscient : elle peut laisser croire que le Fils et l'Esprit existent séparément comme deux mains. Or, l'*ἰδιοῦπόστατον* du Fils et de l'Esprit n'empêche pas qu'il existe une relation éternelle spécifique entre l'un et l'autre. La même idée apparaît aussi en *Lettre pneumat. à Théodore*, 10, 1-4, SC 517, p. 346.

(16). 11. La *Lettre à Évagre* faisait partie (comme *Disc.* 45) d'un corpus byzantin des *Discours* attribués à Grégoire de Nazianze, postérieur au VI^e s. et attesté par Élie de Crète au X^e s. (PG 36, 757 A), ce qui explique la référence de Blemmydès à Grég. de Nazianze. Cette œuvre qui utilise fort peu le vocabulaire trinitaire des Cappadociens est attribuée par certains à

Grég. de Nysse (CPG 3332) ou à un de ses proches, et par d'autres, comme F.J. Dölger, à Grég. le Thaumaturge. Voir REFOULÉ, « La date de la lettre à Évagre ».

(17). 11. L'image du Père comme « racine » du Fils est attestée chez Origène et de nombreux Pères anténicéens (v. LAMPE, s.v. ῥίζα, p. 1217), celle du Fils comme « rameau » est utilisée chez DIDYME D'ALEX., *De Trinitate*, I, 30 (PG 39, 417 A), celle de l'Esprit comme « fruit de la substance divine » est employée par CYR. D'ALEX. dans le *Thesaurus*, 34 (PG 75, 584 A. 609 A). On trouve ces trois images chez TERTULLIEN, *Adversus Praxean*, VIII, 5-7 (éd. A. Kroymann, CSEL 47).

(18). 11. L'édition critique de ce passage du 2^e *Dialogue sur la Trinité* de Cyrille d'Alex. contient le mot διεκπνοή (expiration), qui reprend les deux prépositions διά et ἐκ exprimant la relation de l'Esprit au Fils et au Père. Ce mot très rare, absent du LAMPE et du SOPHOCLÈS, est présent dans le LSJ qui indique son emploi chez THÉOPHRASTE, *De causis plantarum*, 4, 12, 12 pour signifier l'exhalaison. La figure cyrillienne décrivant le mode d'existence de l'Esprit Saint semble inspirée directement de Jn 20, 22.

(19). 12. La symbolique du puits a été amplement développée par ORIGÈNE, en particulier : *Hom. sur la Genèse*, XIII, SC 7 bis, p. 310, sq ; *Hom. sur les Nombres*, XII, SC 29, p. 234, sq, où le puits est une figure de l'Écriture et de toute science, l'assiduité à le creuser représentant la perfection spirituelle. Les nouveaux Philistins qui bouchent les puits sont les Juifs (scribes, pharisiens) qui ont une lecture littérale de la Loi, le Christ étant celui qui déblaie les puits. Blemmydès voit donc dans le puits une image de la recherche théologique qui permet à l'homme d'atteindre l'eau vive des vérités de la foi, s'il lève l'obstacle de la « terre de l'ignorance ». Cette dernière expression dérive de l'usage de γή en Gn 26, 15 et de l'opposition entre la terre déposée par les Philistins et l'« eau vive » des puits d'Isaac (Gn 26, 19).

(20). 12. Qu'un puits avait été creusé signifie ici que pour Blemmydès l'accès à la vérité dogmatique concernant la procession du saint Esprit était naguère possible mais qu'il fut ensuite fermé par les polémiques théologiques ultérieures : cette « eau vive » (Jn 4, 10) d'une vérité unissant tous les hommes était offerte par les Pères de l'Église ancienne (Athanasie est cité juste après), le puits n'ayant pas encore été bouché par « une main de Philistin ». Cette expression d'emploi classique (v. par ex. PSEUDO-BASILE, *Lettre* 8, 2, éd. Y. Courtonne, t. I, p. 23) ne semble pas destinée à désigner quelqu'un en particulier. L'interprétation de M. Jugie, selon laquelle Blemmydès désignerait à mots couverts le patriarche Photius, est irrecevable, Photius représentant à tous égards un maître et un saint pour Nicéphore.

(21). 12. L'expression κοινὸς ποιμήν est employée par Blemmydès dans son *Autobiographie* (I, 27, 9) (éd. J. Munitiz, p. 16) pour désigner la charge du patriarche de Constantinople, en l'occurrence dans sa recherche de l'unité avec les Bogomiles de la région de Nicée. Il est donc possible qu'elle

visé ici encore le patriarche,) celui-ci devant être un artisan essentiel (avec l'empereur) de la restauration de l'unité de l'Église byzantine avec les Latins. Elle peut aussi désigner l'empereur, les rois étant pour lui « ordonnateurs et pasteurs des peuples (λαῶν κοσμήτορες οἱ βασιλεῖς καὶ ποιμένες λαῶν) » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Statue impériale*, IV, PG 142, 662 C). Il est peu probable que l'expression puisse désigner le pape de Rome, le διὰ spécifiant plutôt le moyen dont le troupeau chrétien serait visiblement unique : *par un pasteur unique*.

(22). 12. L'empereur, par sa fonction, est, pour Blemmydès, celui qui « rassemble tout et se tient au-dessus de tout », « Dieu par grâce » (v. *Lettre X à Théodore II Laskaris*), « fils du Très-Haut », « l'oïnt du Seigneur » (v. *Lettre XIV à Théod. II Laskaris*). Théodore II convenait en principe pour remplir les tâches décrites (retrouver la vérité et rétablir l'unité) puisqu'il se trouvait être à la fois empereur et théologien.

(23). 12. Les verbes πολυπραγμανεῖν et περιεργάζεσθαι employés dans ces deux extraits par Grégoire sont utilisés classiquement par les Pères grecs dans un sens péjoratif pour désigner une vaine curiosité s'employant à sonder le mystère divin. Le terme *curiositas* était utilisé de façon équivalente par les Pères latins ; voir LABHARDT, « *Curiositas* ».

(24). 13. L'expression théologique « τὴν ὑπαρξιν ἔχειν » semble très ancienne, puisqu'elle se trouverait déjà employée au III^e s. par GRÉGOIRE LE THAUMATURGE (si le texte suivant est authentique) : « Καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον ». v. *Exposé de la foi* (PG 10, 935 A). Elle est reprise par GRÉG. DE NAZ. : *Disc. 32, 5, SC 318, p. 94* (PG 36, 180 B) : « καὶ Πνεῦμα ἐν ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον » ; et par CYRILLE D'ALEX. : *Thesaurus, 33.34* (PG 75, 565 B. 581 C) ; *Dialogues sur la Trinité, II, 447 A, SC 246, p. 310* ; *Apol. adv. Theodoretum IX, 228 c, éd. E. Schwartz, p. 134, 9-15*.

(25). 14. Phrase délicate. Il nous semble que 1) La proposition principale commence par οὐκ οἶδα, et la subordonnée hypothétique en deux parties introduites par (1) Εἰ γὰρ, ... (2) οὐδὲ... παρὰ τοῦ Πατρὸς a une valeur rhétorique (« s'il est clair que... »), 2) la négation οὐδέ s'applique à l'ensemble [ὁ Υἱὸς... γεννώμενον], tandis que la négation οὐ (avant γεννώμενον) est la simple reprise *emphatique* du οὐδέ : l'emploi successif d'une négation composée et d'une négation simple aboutit dans ce cas à une négation renforcée (v. J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, p. 364), 3) l'ensemble [ἀλλ' ἐκπορευόμενον... παρὰ τοῦ Πατρὸς] doit être lu comme équivalent à ἀλλ' (ὁ Υἱὸς ἔχει τὸ Πνεῦμα λαβὼν αὐτὸ) ἐκπορευόμενον... παρὰ τοῦ Πατρὸς.

Une autre traduction (suggérée par le R. P. J. Paramelle †) consisterait plus simplement à voir le οὐδέ portant seulement sur [ὁ Υἱὸς ἔχει τὸ Πνεῦμα] : « [...] et que le Fils ne possède pas l'Esprit, pour l'avoir reçu par nature d'auprès du Père, *non point engendré mais* procédant par lui d'auprès du Père [...]. » Cependant, suivant cette lecture, Blemmydès consi-

dèrerait que le Fils ne possède pas l'Esprit ; or, il souligne à deux reprises, dans la suite de la lettre, que le Fils possède l'Esprit en l'ayant reçu du Père. Cette solution n'est donc pas plausible.

(26). 14. Nous suivons la leçon des manuscrits αἰτεῖσθαι plutôt que ἐχχεῖσθαι (Allatius, Laemmer). L'expression τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι est aristotélicienne (v. *Premiers analytiques*, I, 24, 41 B 9 ; *Topiques*, 13, 162 b 31-163 a 13) et signifie « faire une pétition de principe » (v. BONITZ, *Index arist.*, 22 a 60-61, et ARISTOTE, *Topiques* [tr. fr.], t. II, p. 199-200). Le terme τὸ ἐν ἀρχῇ, synonyme de τὸ κείμενον, désigne ce qu'il s'agit de démontrer, tandis que le verbe αἰτεῖσθαι a ici le sens d'imposer. Dans son *Epitome logica*, Blemmydès utilise à l'occasion cette expression : v. par ex. les deux occurrences au ch. 38 (*Sur les sophismes...*), ch. 8 (PG 142, 989 D).

(27). 14. Nicéphore met en évidence la pétition de principe de ses adversaires, qui voudraient associer *a priori* au προβλητικόν du Père la négation d'une médiation du Fils. Allatius et Laemmer ont traduit cette phrase comme si elle reflétait la pensée de Blemmydès, ce qui rendait tout le passage incompréhensible (voir GRUMEL, « Blemmydès et la proc. du s. Esprit », p. 649, n. 2).

(28). 14. La difficulté formelle du raisonnement de Blemmydès vient de ce que les ἢ..ἢ... n'introduisent pas les deux branches d'une alternative logique (A ou non-A) mais en fait deux lignes d'argumentation équivalentes qui chacune correspond à l'une des deux formulations (A => B) ou (non B => non A) d'un même postulat prêté aux adversaires et déjà cité en (17, 29-30). Le passage de l'une à l'autre des lignes d'argumentation était appelé ἡ σὺν ἀντιθέσει ἀντιστροφή par les grammairiens byzantins, v. exemple dans des scholies sur *Disc.* 39, 40 de GRÉG. DE NAZ. (v. PG 36, 77 C).

Le raisonnement de Blemmydès s'appuie sur le présupposé que ses adversaires, photiens zélotes, considèrent la faculté « théogonique » comme une propriété trinitaire *substantielle*. Or, comme l'indique Nicéphore (14, 2), ces adversaires voient en cette faculté une propriété *hypostatique* (celle du Père), mais ils pensent que la double procession de l'Esprit, à partir du Père et du Fils, introduirait une opposition entre Père-Fils et Esprit qui conférerait au Fils une faculté du Père que l'Esprit n'a pas : en suivant le raisonnement prêté aux latinophrones, les photiens stricts supposent alors que la faculté « théogonique » serait *substantielle* (car pour eux il n'y a pas de moyen terme entre propriété hypostatique et substantielle). Blemmydès fait donc ici un mauvais procès à ses adversaires en leur attribuant des idées qu'ils ont émises dans le cadre d'un raisonnement *ab absurdo* mais qu'ils ne partagent pas.

(29). 15. À en croire l'Anonyme de Cyzique, le « philosophe » auquel s'adressa Léonce, évêque de Césarée de Cappadoce, durant le concile de Nicée, était un certain Phédon qui avait pris la défense d'Arius et entra en contestation avec de nombreux Pères avant de se rendre à leurs arguments

et de rejeter publiquement la doctrine qu'il avait soutenue. Sur la doctrine que l'Esprit est « propre » au Christ, v. Rm 8, 9 et 1 P 1, 11.

(30). 16. Le verbe au présent ἀμφιβάλλει équivaut à un potentiel d'affirmation atténuée ou à un futur. On peut considérer que l'adverbe ὅλως a une valeur modale qui porte sur νοῦν ἔχειν (qui signifie « être un esprit pointu, pénétrant... »). On pourrait aussi conjecturer que ὅλως résulte de la déformation d'un ὁμως initial et corriger l'édition en conséquence.

(31). 18. Cf. HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, XII, 57 (PL 10, 472) : « *Dona mihi ut sanctum spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est promerear* (Donne-moi de mériter ton Esprit Saint, qui provient de toi par ton Fils unique engendré) ».

(32). 20. Il semble qu'il ne manque pas un substantif dans l'expression οἱ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος, puisque la version simplifiée « οἱ τοῦ Πνεύματος » apparaît aussi en 20, 45. Peut-être Blemmydès s'inspire-t-il ici du patriarche Taraise : « [...] ἵνα γενώμεθα οἱ τοῦ ἐνός Θεου ἕν, καὶ οἱ τῆς Τριάδος ἡνωμένοι καὶ ὁμότιμοι καὶ ὁμόψυχοι, καὶ οἱ τοῦ Πνεύματος οὐ κατ'ἀλλήλων ἀλλὰ σὺν ἀλλήλοις, οἱ τῆς ἀληθείας τὸ αὐτὸ φρονοῦντες καὶ λέγοντες » (MANSI 12, 1212 E).

(33). 20. Il s'agit de la Lettre synodale (ou Tomos) envoyée par le patriarche Taraise aux patriarches d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem après son élection en 785, lettre qui contient une confession de foi reprenant notamment la doctrine des six premiers Conciles œcuméniques (v. MANSI 12, 1119 E-1127 A ; GRUMEL, *Regestes Patr.*, n° 352). Cette lettre fut lue publiquement lors de la 3^e session du Concile de Nicée II, ainsi que la réponse – commune – des sièges d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, réponse qui émanait de certains chefs de communautés monastiques, les patriarches n'ayant pu être approchés par les messagers de Taraise (qui furent éconduits par les moines en raison de la situation très précaire des Églises « melkites » sous domination arabe). On sait que, par exemple, le patriarche de Jérusalem d'alors, Élie II (787-797), se trouvait en exil (v. TROUPEAU, « Églises et chrétiens dans l'Orient musulman », p. 397). Les Églises d'Orient envoyèrent à Nicée le prêtre Jean et l'higoumène Thomas, porteurs d'une lettre de réponse à Taraise, non comme représentants des patriarches eux-mêmes mais comme délégués du clergé d'Antioche et d'Alexandrie ; c'est pourquoi les Actes de Nicée II évoquent la Lettre des ἀρχιερεῖς d'Orient sans plus de précision. À cette lettre, comme « témoignage » émanant de l'Église de Jérusalem non représentée, était jointe la Lettre synodale (ou Tomos) écrite par l'ancien patriarche de Jérusalem Théodore I^{er} après son élection en 752, lettre contenant une longue confession de foi (v. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. III, 2^e P., p. 753 ; FLICHE ET MARTIN, *Hist. de l'Église*, t. VI, p. 116 ; DAGRON, « L'iconoclasme et l'établissement de l'orthodoxie », p. 123-125).

(34). 20. L'adj. ἰλαρός est attesté dans ce sens de gaieté, bonne humeur : « ἰλαρὸν δότην ἀγαπᾷ ὁ Θεός » (2 Co 9, 7 ; cf. Pr 22, 8 a) V. aussi PSEUDO-

ZONARAS, *Lexicon*, t. II, c. 1102 : « ἰλαρός. εὐχαρής, ἀστεῖος » ; THÉODORE II LASKARIS cite 2 Co 9, 7 dans son *Éloge de Vatatzès*, 10, l. 382-383, p. 61) ; v. KRIARAS, art. 'ἰλαρός', t. Z', p. 163. On note l'emploi de l'adv. ἰλαρῶς pour qualifier la réception d'un don par le basileus dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Statue impériale*, 218, p. 116.

(35). 20. Blemmydès laisse entendre que la vérité théologique peut, comme en droit canonique, user du principe d'*économie* dans sa diffusion. Il suit en ce sens un Basile qui, pour éviter les oppositions radicales, préférerait proclamer la divinité de l'Esprit saint en termes doxologiques plutôt qu'en usant du terme (contesté) d'ὁμοούσιον. Il s'oppose à première vue, sur ce point, à un Maxime le Confesseur qui dénonçait l'abus de l'usage de l'*économie* à des fins politiques. Voir GARRIGUES, « Le martyr de saint Maxime le Confesseur », p. 417.

(36). 21. Le terme διοίκησις désignait, du III^e au VII^e s., une vaste étendue administrative de l'Empire, intermédiaire entre la préfecture (plus vaste) et la province (plus petite). L'organisation de l'Église byzantine était modelée sur l'administration séculière. Le Concile de Constantinople II (381) mentionne les « diocèses » d'Alexandrie, d'Orient et d'Asie. Malgré la disparition des diocèses administratifs, l'Église byzantine garda le terme jusqu'au XII^e s. Le terme Ἀνατολική διοίκησις continuait donc à désigner le patriarcat d'Antioche (v. BRÉHIER, *Institutions de l'Empire byzantin*, p. 450-452).

II. Le traité *De theologia*

(37). 3. L'adjectif ἀνυπόστατος pourrait, a priori, avoir le sens philosophique de ἀνούσιος, c'est-à-dire : « sans existence indépendante » (v. LAMPE, p. 164, 'ἀνυπόστατος', B.3), mais compte tenu du contexte de ce passage et du fait que le PSEUDO-ATHANASE maîtrise le vocabulaire théologique cappadocien des ὑποστάσεις divines, il est plus vraisemblable que cet auteur (ainsi que Blemmydès comme lecteur) donne à cet adjectif le sens théologique associé à l'hypostase personnelle. On remarque que cette courte phrase est analogue à celle de Cyrille à propos du Verbe de Dieu : « ἐστὶν οὐκ ἀνυπόστατος ὡςπερ ὁ ἀνθρώπινος (il n'est pas dépourvu d'hypostase comme le (verbe) humain) » (CYRILLE D'ALEX., *In Ioannis Evangelium*, V, 5, 527 d, éd. P. E. Pusey, vol. 2, p. 48). Le PSEUDO-ATHANASE veut souligner le fait que l'Esprit saint a une consistance réelle, autosubsistante, tandis que l'esprit humain existe non par lui-même, mais seulement dans une personne humaine concrète.

(38). 5. Dans son traité *De anima*, Nicéphore apporte cependant des éléments de réponse à cette question : il souligne que l'âme n'est pas matérielle mais ἐκ τῆς θείας ἀύλων δεδημιουργημένη πνοῆς (v. Gn 2, 7), qu'elle contient le corps et non l'inverse (τὸ περιέχειν ταύτην οὐ περιέ-

χεσθαι) : v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De anima* [= NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. Lipsiensis, t. III, p. 29-48 – la thèse de M. Verhelst restant inédite, nous nous sommes référé à la pagination de l'édition princeps de Leipzig ; toutefois nous indiquons d'abord le n° de § correspondant dans l'éd. critique de VERHELST, *Traité de l'âme*, t. II, p. 1-39], 39, p. 45. Cela nous incite à penser que le *De theologia* a été composé par Blemmydès bien avant le *De anima* (rédigé en 1263).

(39). 5. Sans doute cette expression spontanée est-elle tributaire d'une part d'une vision hiérarchique des créatures célestes (popularisée par la *Hiérarchie céleste* de Denys) dont les plus hautes, les Trônes, entourent la Lumière primordiale, et d'autre part de la désignation métaphorique courante du Père céleste comme Intellect divin (θεῖος νοῦς).

(40). 10. On note le barbarisme ἐμψυχωμένην. Ce participe est celui du verbe ψυχόω (celui de ἐμψυχόω serait ἐνεψυχωσαμένην ou ἐνεψυχωμένην). Le μ parasite semble provenir d'une contamination du participe ἐψυχωμένην par l'adjectif ἔμψυχος, et sans doute aussi de transformations phonétiques. L'expression anti-apollinariste σάρξ ἐ[μ]ψυχωμένη est de rigueur, depuis le 4^e Concile œcuménique (451), dans les professions de foi christologiques. Elle apparaît déjà chez CYRILLE D'ALEX. Ex. : *Le Christ est un*, 743 e, SC 97, p. 400.

(41). 10. Il semble que Cyrille (cité par Blemmydès) vise par τὰ καθ' ἡμᾶς la condition humaine. Nestorius, de son point de vue, divisait le Christ en deux : d'une part le Verbe de Dieu glorifiant son humanité et accomplissant des miracles, et d'autre part l'homme Jésus, né de Marie, glorifié par l'Esprit comme tous les saints, c'est-à-dire comme par une puissance étrangère. Cyrille considère que l'Esprit saint – qui est aussi l'Esprit du Fils – n'agissait pas sur le Christ de façon extérieure – comme le croyait à tort Nestorius. On retrouve tous les éléments du conflit qui eut lieu entre Cyrille d'Alexandrie et Théodoret autour du IX^e anathématisme de Cyrille à propos du rapport entre l'Esprit saint et le Christ (v. DE HALLEUX, « Cyrille, Théodoret et le *Filioque* », p. 597-625).

(42). 10. On trouve chez Cyrille d'Alex. l'idée que l'Esprit « est répandu, c'est-à-dire procède, comme d'une source, de Dieu le Père (προχεῖται μὲν, ἡγουν ἐκπορεύεται, καθάπερ ἀπὸ πηγῆς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς) », mais il est question ici du rapport de l'Esprit au Père, et non au Fils : CYRILLE D'ALEX., *Lettres*, vol. I, 1, 4, p. 60, l. 32-33 (*Lettre 55* ; PG 77, 316 D-317 A).

(43). 11. Pour Aristote, toute vertu est « médiété » (juste milieu) entre des extrêmes, et II, 8, 1108 b : la σωφροσύνη est « μεσότης » entre ἀκολασία et ἀναισθησία, mais Nicéphore a remplacé ici ἀναισθησία par ἡλιθιότης (de même dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De virtute et ascési*, p. 129, l. 1-2). On trouvera dans la *Statue impériale* une mention de cette vertu composite de la tempérance définie comme « l'alliance de la vaillance et de la prudence (καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως συνοχή) » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Statue*

impériale, II, 21, p. 50). La tempérance est une notion centrale dans la pensée éthique de Blemmydès (v. *Statue impériale*, V, 88, p. 68).

III. Les Autres syllogismes sur la procession du Saint-Esprit

(44). 5. Pour Blemmydès, on ne peut recevoir une des personnes divines sans recevoir les deux autres : « De même que celui qui touche l'extrémité d'une chaîne tire en même temps l'autre extrémité, de même celui qui attire l'Esprit attire en même temps par lui le Père et le Fils. Et si l'on saisit vraiment le Fils, on le tiendra des deux côtés, puisqu'il amènera avec lui d'un côté son Père, de l'autre son Esprit éternel. » (PSEUDO-BASILE [= Grég. de Nysse], *Lettre* 38, 4, 70-79 (éd. Y. Courtonne, t. I, p. 86, cité dans *Lettre pneumat. à Théodore II*, 5, 43-51, SC 517, p. 320-321).

(45). 8. Nicéphore veut sans doute souligner aussi que c'est le Fils qui fait sortir l'Esprit du nuage d'inconnaissance qui l'entourait aux yeux des hommes, et qui révèle progressivement l'existence de celui-ci à ses disciples durant son ministère terrestre (voir Jn 14-16).

(46). 13. Le schéma ternaire νοῦς – λόγος – πνεῦμα est toujours sous-jacent dans la triadologie de Blemmydès. Dieu ne peut agir par son Verbe sans l'aide d'un souffle-esprit (πνεῦμα). Mais Blemmydès se demande alors quelle sera la nature de ce πνεῦμα qui appartient au Fils : ce ne peut être le Πνεῦμα de Dieu, s'il n'existe pas à travers le Fils, et donc ne lui est pas intimement uni.

(47). 19. Blemmydès considère que, si l'Esprit était issu du Père et du Fils, le Fils se trouverait « situé » entre sa cause, le Père, et l'Esprit dont il serait la cause (une cause seconde – car pour Blemmydès, selon la compréhension byzantine classique du *Filioque*, le Père ne saurait partager avec le Fils son rôle de causateur de l'Esprit) ; dès lors, le Fils, réduit au statut de cause intermédiaire, serait limité, circonscrit (comme les éons intermédiaires dans les systèmes gnostiques).

(48). 24. Passage difficile. Nous comprenons que ἄμφω se rapporte aux deux dont il vient d'être question, à savoir « le Dieu parfait issu du Dieu parfait », c'est-à-dire l'Esprit et le Père ; le tiers (ἐτέρου) est donc le Fils.

(49). 25. Blemmydès laisse entendre que le fait que l'Esprit ait été répandu une fois seulement le Christ remonté aux cieux montre que le Fils ne peut être cause de l'Esprit ; sinon, il aurait envoyé l'Esprit de lui-même durant son ministère terrestre. Pour Nicéphore, le Christ est le dispensateur éternel de l'Esprit issu du Père (*Compte rendu du dialogue de 1234 avec les Latins*, 31, 7-8 ; v. p. 246-248), mais non pas sa cause. Il donne l'Esprit de la part du Père ; c'est pourquoi il doit d'abord, une fois ressuscité dans sa chair, remonter auprès du Père pour répandre l'Esprit à la Pentecôte. En ce sens, pour Nicéphore, l'Esprit procède du Père *par* le Fils.

IV. Le compte rendu du dialogue avec les Latins de 1234

(50). 40. L'analogie entre le rapport Fils-Esprit et le rapport eau-vapeur semble empruntée à CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 33 (PG 75, 573 C). L'exhalaison (ἀναθυμίασις) désigne chez ARISTOTE le phénomène physique par lequel, sous l'effet de la chaleur, le souffle contenu dans la terre monte en vapeur sèche vers le haut rejoindre son lieu naturel, tandis que la vapeur humide (ἄτμις) monte de la mer (v. *Météorologiques*, I, 340 b, 20-30). Le mot ἀναθυμίασις désigne aussi, plus simplement, toute vapeur au sens général (même si Cyrille d'Alex. emploie le terme ἄτμις). Si ce souffle se manifeste à partir de l'eau dont il est exhalé, il n'empêche, explique Blemmydès, qu'il est, tout comme l'eau, issu de la source qui est sa cause existentielle. Dans un chapitre de son *Epitome physica* intitulé « Sur les vents et les autres souffles », Nicéphore traite longuement des vapeurs météorologiques : voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epitome physica*, XVII, 1-7 (PG 142, 1164 A-1165 C).

V. Le compte rendu du dialogue avec les Latins de 1250

(51). 55. Il est intéressant de noter que le verbe utilisé ici par Blemmydès pour décrire la relation des doigts à la main (ἐξαρθῶμαι), et donc inférer de là celle de l'Esprit Saint au Fils, est pratiquement celui qu'utilise GRÉGOIRE DE NYSSE (ἀρθῶμαι, de même sens que le précédent) pour exprimer la relation de l'Esprit au Fils : « τὸ ἅγιον Πνεῦμα [...] τοῦ Υἱοῦ μὲν ἥρτηται ὡς ἀδιαστάτως συγκαταλαμβάνεται, τῆς δὲ τοῦ Πατρὸς αἰτίας ἐξημμένον ἔχει τὸ εἶναι, ὅθεν καὶ ἐκπορεύεται (le saint Esprit se rattache d'une part au Fils avec lequel on le comprend immédiatement et possède d'autre part l'être en tant qu'il est attaché à sa cause – le Père – dont il procède) » (v. Ps.-BASILE, *Lettre* 38, 4, 23-26, éd. Y. Courtonne, t. I, p. 85).

(52). 55. Il semble que Nicéphore réponde, dans ce paragraphe, à une objection réelle ou supposée de la part de quelques théologiens byzantins, selon laquelle l'exemple de la main et des doigts ne serait pas pertinent pour illustrer la relation entre le Fils et l'Esprit. En effet, dire que les doigts sont issus de la main pourrait, selon certains, suggérer un lien de causalité entre la main et les doigts, et, partant, justifier la thèse du *Filioque* (que rejettent les Grecs). Mais Nicéphore considère qu'il n'en est rien, car l'expression doit s'entendre en un autre sens, non causal. Si l'objection a été réellement formulée par un théologien grec, cette relation de la prise de parole de Nicéphore lors du dialogue de 1250 serait le résumé d'interventions successives de sa part plutôt que le compte rendu précis d'un seul et unique discours.

(53). 56. Nicéphore prend ici le terme ἀρχέτυπον (qui dérive de ἀρχή, le point de départ, principe originel) dans son sens étymologique concret : ce qu'une chose peut avoir pour modèle premier, antérieur (avec une connotation de causalité). En ce sens, tout archétype est antérieur, au moins logiquement, à son image. Or, Nicéphore va montrer qu'il existe d'authentiques images qui n'ont pas d'archétype. Toute ressemblance ne présuppose donc pas nécessairement une relation de causalité. Par conséquent, si l'Esprit peut être appelé l'image du Fils, on ne saurait pour autant en déduire que le Fils est l'archétype de l'Esprit, donc sa cause ontologique.

(54). 58. Nicéphore cite les verbes λαμβάνω et ἀναγγέλλω au présent, et non pas au futur comme dans le texte de la péricope évangélique, sans doute pour souligner la force et l'actualité de cette explication fournie par le Christ, qui est le Théologien par excellence.

VI. Le traité *De fide*

(55). 1. La notion d'εὐσέβεια qui englobe la foi orthodoxe et la piété est capitale dans l'œuvre de Blemmydès (v. SC 517, p. 71-72). Elle est omniprésente chez les Pères, notamment dans les discours de GRÉG. DE NAZ. (ex. *Disc.* 4 : 31-38 ; *Disc.* 31 : 13, 2123, 33-35 ; etc.). JEAN DAM. la présente comme le « sommet des vertus (τῶν ἀρετῶν τὸν κολοφῶνα) » : v. *Expositio fidei*, II, 12, éd. B. Kotter, p. 79, l. 8384 (PG 94, 928).

(56). 2. L'ἀγέννητον, propriété hypostatique inaliénable du Père, et le γεννητόν, celle du Fils, ne peuvent appartenir à l'Esprit. Il existe une propriété hypostatique, celle de l'Esprit, qui n'est ni l'ἀγέννητον ni le γεννητόν. La logique aristotélicienne se trouve ainsi brisée, ouverte, par la transcendance du mystère trinitaire. L'adoption de cette logique « ternaire » par Nicéphore montre en lui un auteur fidèle à la tradition apophatique des Cappadociens : pour être un bon utilisateur de la logique d'Aristote, il ne s'enchaîne pas pour autant aux catégories de celle-ci qui s'appliquent seulement au domaine des réalités créées.

(57). 2. Nicéphore évoque à mots couverts la controverse sur l'interprétation de Jn 14, 28, qui eut lieu en 1170 et s'acheva par un concile réaffirmant que le Christ *en tant qu'homme* est dit inférieur à Dieu. Il semble que cette querelle fut réactivée en 1212-1214, lorsque le patriarche Michel Autoreianos intervint auprès de l'empereur Théodore I^{er} Laskaris à propos de clauses christologiques contestables insérées dans le Synodikon (v. GOUILLARD, *Synodikon*, p. 76-80, 216-226 et notamment 223-225).

(58). 3. L'emploi du verbe περιχωρέω et du substantif correspondant περιχώρησις est tardif en patristique : après GRÉGOIRE DE NAZ. (*Lettre* 101, 31, SC 208, p. 48), Maxime le Conf. l'a utilisé en christologie. Dans le contexte trinitaire, le premier à l'utiliser est Jean Damascène, ex. *Expositio*

fidei, I, 14, éd. B. Kotter, p. 42, l. 13 (PG 94, 860). Le terme désigne alors l'immanence réciproque (co-inhérence) des personnes divines. Voir DENEFFE, « *Perichoresis, circumincessio, circuminsessio* » ; STEAD, « *Perichoresis in the De Trinitate of Pseudo-Cyriel* ».

(59). 4. On préférerait « ἐπεὶ καὶ μόνον αὐτὸς πατήρ », pour qu'il soit bien clair que l'adverbe μόνον ne porte pas sur le prédicat (en effet, le fait que le Père soit *seulement* père (et pas fils) n'impliquerait pas qu'il soit *le seul* à être inengendré) mais sur le sujet. C'est peut-être la raison pour laquelle Dosithée et Voulismas ont cru bon de corriger μόνον en μόνος. Cette correction ne s'impose pourtant pas.

(60). 5. La distinction faite ici par Nicéphore entre ἄτομον, πρόσωπον et ὑπόστασις porte sur l'étymologie des termes et non sur le fond, ces trois termes désignant pour lui la même réalité selon des aspects différents. Déjà les deux Grégoire et Jean Damascène (voir réf. cit.) considéraient ces termes comme quasiment équivalents (GRÉG. DE NAZ., *Disc.* 42, 16 [PG 36, 477 AB] ; GRÉG. DE NYSSE, *Contre Eunome*, I [PG 45, 320 D. 405 A]). On note cependant une légère différence d'approche par rapport à Jean Damascène : celui-ci définissait le πρόσωπον comme ce qui manifeste distinctement un être par rapport aux autres êtres de même nature que lui, tandis que pour Blemmydès la notion de πρόσωπον exprime d'abord le caractère de l'incommunicabilité, de l'irréproductibilité du sujet.

(61). 5. Voir ORIGÈNE, *Comm. sur Jean*, I, 38 (277), SC 120, p. 198 ; GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 12, 1 (PG 35, 844 B) ; 4^e *Discours théol. : Du Fils* (*Disc.* 30), 20, SC 250, p. 266 (PG 36, 129 A). On retrouve la désignation du Père comme θεῖος νοῦς, ayant à l'origine créé tout l'existant, dans NIC. BLEMMYDÈS, *Epitome physica*, I, 3 et VII, 2 (PG 142, 1025 C et 1092 A).

(62). 6. Dans deux passages de son *Epitome physica*, Nicéphore évoque en des termes très proches « le Dieu très bon [qui] remodèle sa création en vue de l'existence la meilleure (ὁ πανάγαθος Θεὸς [...] εἰς τὸ κρείττονως εἶναι μετασκευάσαι τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ) » (II, 7 ; PG 142, 1040 A), et « l'œuvre de la puissance divine, dérivation de ce qui est naturel vers le meilleur (ἔργον θείας δυνάμεως, ἐκτροπή τοῦ κατὰ φύσιν ἐπὶ τὸ κρεῖττον) » (VII, 10 ; PG 142, 1093 C).

(63). 6. Cette idée semble empruntée à EUTHYME ZIGABÈNE : voir *Panoplie dogmatique*, 7 (PG 139, 256 D-258 A). Cependant, là où Euthyme opérait une triple distinction entre les actes de Jésus : 1) ὑπὲρ ἄνθρωπον, 2) κατὰ ἄνθρωπον, et 3) ἀνθρώπου ταπεινότερον, Nicéphore regroupe les deux derniers types, en intégrant parmi les actes κατὰ ἄνθρωπον l'acceptation de la Croix, qui relève de la dimension kénotique de l'Incarnation.

(64). 6. Dans son traité *De anima*, Nicéphore se prononce en faveur de la création de l'âme humaine dans le temps et de la coexistence initiale de l'âme et du corps ἐκ πρώτης ἀρχῆς (dès la conception) ; voir aussi *Epitome logica*, V, 3 : « ἅμα ψυχὴ καὶ σῶμα δεδημιούργηται [...] » (PG 142, 724 C).

Il souligne (à la suite de Grégoire de Nysse) que le Créateur n'a pas besoin d'un intervalle de temps pour lier l'âme au corps. Il combat l'opinion de « la plupart » (οἱ πολλοί) selon laquelle la substance de l'âme n'arriverait qu'après la formation et l'achèvement du corps (sur tous ces points, voir NIC. BLEMMYDÈS, *De anima*, 37, p. 44-45). Ailleurs, Nicéphore résume clairement sa position : « ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ, μήτε πρὸ τοῦ σώματος ὄλως ὑπάρξασα, μήτε μὴν μετὰ τὸ σῶμα καὶ ὑστερογενῶς, ἀλλὰ σὺν αὐτῷ τε καὶ μετ' αὐτοῦ » (NIC. BLEMMYDÈS, *De virtute et ascési*, p. 121, l. 20-22). L'animation n'est donc pas pour lui progressive (thèse de Porphyre et Jamblique) mais immédiate, conformément à la position de MAXIME LE CONF. (*Ambigua*, II, 7.42 [PG 91, 1068-1101, 1321-1345]), reprise par JEAN DAM. (*Expositio fidei*, II, 12, p. 76 [PG 94, 920]). Sur cette question, voir CONGOURDEAU, « L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Conf. », p. 693-709.

(65). 6. Cette tripartition de l'âme désigne les trois facultés du τριμερές platonicien adopté en ascétique par les Pères grecs : Nicéphore, dans son traité *De anima*, distingue l'irascible (θυμικόν) qui siège dans le cœur, le concupiscible (ἐπιθυμητικόν) qui siège dans le foie, et le cognitif (γνωστικόν) qui siège dans le cerveau (NIC. BLEMMYDÈS, *De anima*, 19, p. 37, l. 9-11). Mais il peut s'agir également des trois strates de l'âme humaine (suivant la tradition aristotélicienne) citées ainsi par Nicéphore : végétative (φυτική), irrationnelle (ἄλογος) et rationnelle (λογική) (NIC. BLEMMYDÈS, *ibid.*, 34, p. 43).

(66). 7. Il est impossible de trouver en français un mot qui corresponde fidèlement au terme γνώμη (en latin, *sententia* offrirait un assez bon équivalent), d'autant plus que γνώμη recouvre un vaste champ sémantique (Jean Damascène dénombre vingt-huit sens différents). Dans la suite (§ 14-15), Nicéphore expose les deux sens principaux du terme en théologie. Les traductions proposées telles que « jugement approbatif » (Fraigneau-Julien) ou « jugement de l'intelligence » (Paramelle), etc., qui ne correspondent qu'au second sens, ne conviennent pas. Nous traduisons le mot grec par *décision*.

(67). 8. Les agnoètes, chalcédoniens stricts du VI^e s., tenaient que le Christ, en assumant la nature humaine dans sa faiblesse, avait été réellement sujet à l'ignorance. Cette doctrine fut condamnée par Grégoire le Grand (voir *DzS*, 475-476), le concile du Latran (649) et le concile œcum. de CP III (553). Cependant des nuances demeurent entre les positions des Pères ultérieurs sur la portée exacte de la connaissance humaine du Christ : connaissance des mystères du salut (v. SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Lettre synodique à Serge de CP*, PG 87, 3192 D) ou véritable omniscience (Jean Damascène, suivi par Blemmydès). Sur cette question complexe, v. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ*, p. 141-175.

(68). 9. À propos de la présence simultanée du Verbe dans sa chair et dans son âme, Nicéphore a pu s'inspirer ici d'un trotaire du Samedi saint

(repris dans l'office de la Proscomédie) : « Dans le tombeau dans la chair, dans ton âme aux enfers, dans ton esprit avec le bon Larron au Paradis, sur le trône tu étais avec le Père, Toi qui remplis tout, Toi qui est indescriptible ». On note le caractère maximien de tout ce chapitre sur la Passion du Christ.

(69). 10. Cette thèse de l'impalpabilité du corps du Ressuscité est, si l'on en croit le patriarche de Jérusalem Dosithée (voir l'introduction de son *Tomos Agapis*, p. VII non num.), conforme à la doctrine soutenue par le patriarche de Constantinople Eutychios (proche des aphanthodocètes) contre l'opinion du futur pape Grégoire le Grand (alors apocrisiaire à CP). Pour l'emploi de l'adjectif ἀναφής à propos de Dieu, voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, I, 2, p. 9 (PG 94, 792).

(70). 11. Sur la notion d'« hypostase composée » (σύνθετος ὑπόστασις), voir JEAN DE CÉSARÉE, *Contra Monophysitas*, 7, éd. M. Richard, p. 63. Cette expression, sans mettre en cause l'unité de l'hypostase du Verbe divin, souligne que celle-ci a assumé la nature humaine lors de l'Incarnation. Voir aussi : LÉONCE DE JÉRUSALEM, *Contra Monophysitas*, 41 (PG 86, 1793 D) ; ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodegos*, V, 44-45, CCSG 8, p. 90 ; MAXIME LE CONF., *Opusc. théol. et polémiques*, 77 : *Sur les deux natures du Christ*, 3 (PG 91, 148A) ; JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 7, p. 123, l. 16-18 (PG 94, 1009), *Barlaam et Joasaph*, 19 (PG 96, 1029 A).

(71). 11. Nicéphore considère que, si l'humanité du Christ avait subsisté par elle-même – et mérité à ce titre le nom d'hypostase (rapprochement entre ὑπόστασις et le verbe ὑφίσταμαι [subsister]) –, alors le Christ aurait eu deux hypostases, mais la déification de la nature humaine du Christ n'aurait affecté que l'homme Jésus et non toute l'humanité. C'est le caractère divin de l'unique hypostase du Christ qui donne à celle-ci d'assumer toute la nature humaine à travers une humanité singulière, rendant la déification du Christ potentiellement universelle pour les hommes.

(72). 15. Nous remercions le prof. O. Munnich de nous avoir suggéré cette traduction élégante de « καθ' ὑπόνοιαν ». Cette idée d'une ignorance « économique » du Christ (qui savait mais devait simuler l'ignorance) ou encore de son ignorance « anaphorique » (représentant tous les hommes, il devait sembler ignorant) apparaît dans un traité antiagnoète du patriarche Euloge d'Alexandrie († 608), décrit par PHOTIUS : *Bibliothèque*, Cod. 230, t. V, p. 57-60 (PG 103, 1080 D-1084 D).

(73). 17. Nous traduisons – suite à l'aimable suggestion de M^{me} M.-H. Congourdeau – le verbe χρίω par *chrimer* (malgré le sens technique, liturgique, de ce verbe en français) et non par *oindre*, pour garder les assonances du texte grec et le rapprochement entre *chrimer* et *Christ*. De même nous traduirons χρίσις par *chrismation* et χρίσμα par *chrisme* (le moyen de la chrismation, l'huile ou le myron).

(74). 17. Voir JEAN DAM., *Expositio fidei*, III, 12, p. 135, l. 51-53 (PG 94, 1032). Il s'agit ici des rois et grands-prêtres de l'Ancien Testament et non

du contexte de la chrétienté. En effet, les évêques orientaux n'étaient pas sacrés par l'huile mais par l'imposition des mains. Dans ce même cadre de l'Ancienne Alliance, v. aussi Ps.ZONARAS, *Lexicon*, art. 'Χριστός', t. II, p. 1859 : « ἐλέγοντο χριστοὶ καὶ οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἱερεῖς, ὡς ἐλαίῳ ἁγίῳ τῷ ὑπὸ τοῦ κέρατος βλυομένῳ χριόμενοι ».

(75). 17. Après l'onction d'huile de l'Ancien Testament, Nicéphore évoque l'onction sacramentelle (porteuse de grâce) de l'Église, qui est appliquée aux prêtres et aux empereurs : 1) les prêtres et évêques, lors de leur ordination par imposition des mains (χειροτονία) sont, par métaphore, considérés comme pleinement oints, v. GRÉG. DE NAZ., *Discours* 6, 9, SC 405, p. 144 (PG 5, 733 A), et NIC. CABASILAS, *La vie en Christ*, III, 2, SC 355, p. 238 ; 2) les *basileis*, sans doute à partir du XIII^e s., ont été chrismés avec du *myron*, servant aussi à la chrismation baptismale (v. NICOL, *Kaisersalbung*, p. 50-51). Ayant reçu la grâce du *myron*, l'empereur devait être appelé ἅγιος (v. la controverse suscitée par le patriarche Joseph I^{er} [1266-1275] qui aurait omis l'épithète ἅγιος pour Michel VIII Paléologue in GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, VI, 31, t. II, p. 639 ; v. aussi DAGRON, *Empereur et prêtre*, p. 282-284).

(76). 18. C'est l'étymologie de Θεός la plus couramment invoquée chez les Pères grecs. Voir IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 38, 3 (PG 7, 1108 C) ; BASILE DE CÉSARÉE, *Lettre* 189, 8 (éd. Y. Courtonne, t. II, p. 141) ; GRÉG. DE NYSSE, *Contre Eunome*, II, 149, éd. W. Jaeger, vol. I, p. 268-269 (PG 45, 960 C) ; Ps.-DENYS, *Noms divins*, XII, 2, éd. B.R. Suchla, p. 224-225 (PG 3, 969 C) ; ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodegos*, II, 8, CCSG 8, p. 71 (PG 89, 85 C). Sur les étymologies du nom θεός, voir RAHNER, I, p. 7-111 ; OPELT.

(77). 18. On remarque cependant que Jean Damascène, dans l'*Expositio fidei*, I, 9, p. 31-32, l. 14-20 (PG 94, 837), propose à la place de τίθημι le verbe αἰθεῖν (consumer) pour l'étymologie de θεός. Le recours au verbe τίθημι, par lequel Blemmydès se démarque curieusement du Damascène, est assez rare et se rencontre chez THÉOPHILE D'ANTIOCHE (v. *À Autolycus*, I, 4, SC 20, p. 64 [PG 6, 1029 A]) et CLÉMENT D'ALEXANDRIE (v. *Stromates* I, 29, SC 30, p. 177 [PG 8, 929 A]). Déjà HÉRODOTE (*Hist.*, II, 52) considère que les Pélasges ont donné aux dieux le nom de θεοί parce qu'ils ont disposé l'univers, κόσμῳ θέντες.

TABLE DES ABRÉVIATIONS POUR LES INDEX

*Les abréviations des index renvoient aux dix textes répartis
dans les deux volumes des œuvres théologiques de Nicéphore Blemmydès.
Vol. I = SC 517, vol. II = SC 558*

- Cr1 : Compte rendu du dialogue avec les Latins de 1234 Cr1
(vol. II)
- Cr2 : Compte rendu du dialogue avec les Latins de 1250 Cr2
(vol. II)
- Dfi : *De fide* (vol. II)
- Dth : *De theologia* (vol. II)
- LJc : *Lettre à Jacques de Bulgarie* (vol. II)
- LJe : *Lettre à Jean III Doukas* (vol. I)
- LTh : *Lettre pneumatologique à Théodore II Laskaris* (vol. I)
- Mem : Mémoire adressé aux Latins en 1234 (vol. I)
- Syl1 : *Syllogismes hypothétiques sur la procession du Saint-Esprit* (vol. I)
- Syl2 : *Autres syllogismes sur la procession du saint Esprit* (vol. II)

INDEX SCRIPTURAIRE

Les références à l'œuvre données en italiques indiquent une simple allusion.

ANCIEN TESTAMENT			
		35, 10	Cr2 , 57 a
		40, 7-8	LTh , 2 b
		73, 3	LJc , 11 a
Genèse		73, 12	<i>Mem</i> , 3 c
1	<i>LJc</i> , 9 c	77, 72	LJc , 11 a
2, 7	<i>LJc</i> , 9 e	88, 35	LTh , 8 a
2, 10	LTh , 2 a ; Cr1 , 34 b	91, 5	LJc , 11 a
26, 12-22	<i>LJc</i> , 12 a	94, 5	LJc , 11 a
Exode		101, 26	LJc , 11 a
3, 14	Dfi , 1 b ; 18 b	110, 7	LJc , 11 a
1 Règnes (1 Samuel)		118, 73	LJc , 11 ad
		118, 131	<i>LTh</i> , 5 g
2, 3	<i>LJe</i> , 9 b	137, 8	LJc , 11 a
		142, 5	LJc , 11 a
Psaumes		Proverbes	
8, 5-6	Dth , 13 b	21, 1	<i>LJe</i> , 9 c
8, 7	LJc , 11 a	22, 28	Dth , 16 e
9, 17	LJc , 11 a	Ecclésiaste (Qohélet)	
12, 6	<i>Mem</i> , 3 d	2, 14	<i>LTh</i> , 1 a
18, 2	LJc , 11 a	Cantique des cantiques	
30, 6	LJc , 11 a	1, 4	Sy2 , 9 a
32, 6	Sy1 , 13 a ; LTh , 8 bc ; <i>LJc</i> , 10 bd		
33, 15	LJc , 1 a		

Sagesse

9, 14 **Dth**, 12 a
13, 5 **Dth**, 16 d

Ecclésiastique (Siracide)

1, 2 **Dth**, 4 b
3, 22 **Dth**, 3 a

Michée

1, 3 **LTh**, 2 e

Isaïe

2, 5 **LJc**, 12 c
3, 3 **Dfi**, 8 a
5, 21 **Dth**, 15 c
7, 15 **Dfi**, 8 c
7, 16 **Dfi**, 8 d
11, 2 **Sy1**, 8 c
14, 12 **Dth**, 6 ab
61, 1 **Mem**, 3 b ; 8 c
63, 9 **Dth**, 14 e

Daniel Suzanne (LXX)

42 **Dfi**, 14 b ;
Dfi, 18 a

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu

1, 18 **Dfi**, 6 c
1, 20 **Dfi**, 6 c
3, 16 **LTh**, 7 a
7, 17-18 **LJc**, 22 a
11, 27 **LJc**, 10 b ;
Dth, 10 b ;
Dth, 16 b ;

Sy2, 13 b ;

Cr2, 52 b

12, 32 **LTh**, 5 a

13, 43 **LTh**, 2 f

15, 21 **Dfi**, 13 a

21, 5 **LTh**, 2 e

21, 19^{ss} **Dfi**, 15 a

24, 36 **LJc**, 15 c

26, 29 **Dth**, 17 a

26, 39 **Dfi**, 9 a

26, 42 **Dfi**, 9 b

26, 53 **Dfi**, 15 c

Marc

7, 24 **Dfi**, 13 a

11, 13 **Dfi**, 15 b

11, 13^{ss} **Dfi**, 15 a

Luc

1, 35 **Dfi**, 6 c

2, 52 **Dfi**, 8 f

3, 18 **Cr1**, 34 b

4, 18 **Mem**, 3 b

6, 44 **LJc**, 22 a

10, 22 **Dth**, 13 a ;

Dth, 14 a

11, 20 **LJc**, 11 e

13, 6^{ss} **Dfi**, 15 a

22, 44 **Dfi**, 9 e

23, 46 **LJc**, 11 c

Jean

1, 3 **Cr2**, 52 a

1, 3 **Dfi**, 6 a

1, 13 **Dfi**, 6 d

1, 18 **Dth**, 15 a ; 16 a

3, 31-32 **Cr2**, 59 b

4, 24 **LTh**, 5 h ; **Cr1**, 34 a

- | | | | |
|-----------|---------------------------------------|----------------------|--|
| 4, 34 | <i>Dth</i> , 17 b | 16, 13 | <i>Mem</i> , 3 a ; |
| 5, 30 | <i>LJc</i> , 15 g ; <i>Cr1</i> , 32 a | | <i>LJc</i> , 9 d ; |
| 6, 47 | <i>Dth</i> , 18 a | | <i>Cr1</i> , 26 b ; <i>Cr2</i> , 59 a |
| 6, 57 | <i>LJc</i> , 15 h | 16, 14 | <i>LTh</i> , 5 cei ; |
| 6, 63 | <i>Cr1</i> , 34 | | <i>Cr2</i> , 58 a |
| 7, 16 | <i>LJc</i> , 15 i ; 16 c | 16, 15 | <i>LJc</i> , 15 e ; |
| 8, 26 | <i>LTh</i> , 5 d | | <i>Cr2</i> , 58 b ; <i>Dfi</i> , 5 b |
| 8, 49 | <i>Dfi</i> , 2 a | 17, 3 | <i>LJc</i> , 15 d |
| 10, 11 | <i>LJc</i> , 12 b | 17, 4 | <i>LTh</i> , 5 b |
| 10, 14 | <i>LJc</i> , 12 b | 17, 10 | <i>LJc</i> , 14 a ; 15 e |
| 10, 17 | <i>Dfi</i> , 10 f | 20, 17 | <i>Dfi</i> , 10 e |
| 10, 18 | <i>Dfi</i> , 10 g | 20, 22 | <i>LTh</i> , 7 c ; <i>LJc</i> , 9 f |
| 11, 34 | <i>Dfi</i> , 15 f | 20, 27 | <i>Dfi</i> , 10 b |
| 12, 15 | <i>LTh</i> , 2 e | 21, 13 | <i>Dfi</i> , 10 a |
| 14, 6 | <i>LJc</i> , 16 b ; | 21, 15 | <i>Dfi</i> , 10 a |
| | <i>Cr1</i> , 26 c | | |
| 14, 6-7 | <i>Dth</i> , 1 a | Actes | |
| 14, 8-10 | <i>Dth</i> , 1 b | 1, 4 | <i>Dfi</i> , 10 a |
| 14, 9 | <i>Cr2</i> , 57 b ; <i>Dfi</i> , 5 d | 2, 33 | <i>Mem</i> , 8 a |
| 14, 10 | <i>Dfi</i> , 2 c | 5, 3 | <i>LJc</i> , 9 a |
| 14, 11 | <i>Dth</i> , 14 c | 5, 4 | <i>LJc</i> , 9 b |
| 14, 15-17 | <i>Dth</i> , 1 c | | |
| 14, 17 | <i>LJc</i> , 9 d ; <i>Dth</i> , 2 b ; | Romains | |
| | <i>Cr1</i> , 26 b ; | 1, 30 | <i>Dth</i> , 6 c |
| 14, 26 | <i>Sy1</i> , 7 d ; <i>Sy1</i> , 8 b ; | 8, 6 | <i>LJc</i> , 20 b |
| | <i>LTh</i> , 5 f | 8, 9 | <i>Mem</i> , 3 a ; |
| 14, 28 | <i>LJc</i> , 13 a ; <i>Dfi</i> , 2 b | | <i>Sy1</i> , 7 a ; |
| 15, 26 | <i>Mem</i> , 2 a ; | | <i>LTh</i> , 6 c ; |
| | <i>Sy1</i> , 7 b ; | | <i>LJc</i> , 15 a ; |
| | <i>Sy1</i> , 7 c ; <i>Sy1</i> , 8 a ; | 15, 5 | <i>Cr1</i> , 36 c |
| | <i>Sy1</i> , 9 b ; | 15, 30 | <i>LJc</i> , 20 a |
| | <i>LJe</i> , 8 a ; | 16, 27 | <i>LJc</i> , 20 b |
| | <i>LTh</i> , 2 c ; <i>LJc</i> , 5 a ; | | <i>LJe</i> , 9 a ; |
| | 9 d ; 10 c ; 15 b ; | | <i>LTh</i> , 2 d ; <i>Dfi</i> , 14 a |
| | 16 a ; <i>Dth</i> , 2 a ; | | |
| | <i>Dth</i> , 4 a ; 14 d ; | 1 Corinthiens | |
| | 15 b ; <i>Sy2</i> , 23 a ; | 1, 24 | <i>Sy1</i> , 9 a ; <i>LJc</i> , 15 f ; |
| | <i>Cr1</i> , 26 b ; | | <i>Dfi</i> , 6 b ; <i>Dfi</i> , 8 b ; |
| | <i>Cr1</i> , 34 a ; | | 15 d |
| | <i>Cr1</i> , 34 c ; <i>Dfi</i> , 4 a | | |

- 2, 1-14 *LTh*, 6 c
 2, 10 *Dth*, 4 c ; *Cr2*, 58 c
 2, 11 *LTh*, 6 e ;
Dth, 16 c ;
Cr1, 37 a
 2, 12 *Mem*, 3 b ;
LTh, 6 a ;
Cr1, 36 d
 2, 16 *LTh*, 6 d ; *Cr1*, 36 e
 3, 16 *LTh*, 6 c
- 2 Corinthiens**
- 1, 3 *LJc*, 17 b
 5, 16 *Dfi*, 10 c
- Galates**
- 4, 6 *Syl*, 7 a ;
LTh, 6 b ; *Cr1*, 26 a
 5, 22 *LJc*, 20 b
- Éphésiens**
- 6, 11-12 *Dth*, 10 a
- Philippiens**
- 1, 19 *Cr1*, 36 b
 2, 7 *LTh*, 7 b ; *Dfi*, 9 d
 4, 2 *LJc*, 20 a
 4, 7 *Dth*, 14 b
- Colossiens**
- 1, 15 *Dfi*, 5 c
 1, 16 *Dfi*, 6 a
- 2, 3 *Dfi*, 8 e
 2, 11 *Dfi*, 10 d
- 1 Timothée**
- 1, 19 *Mem*, 6 a
 2, 5 *LJc*, 10 a
- Tite**
- 3, 4 *Dfi*, 15 e
 3, 5-6 *Mem*, 8 b
- Hébreux**
- 1, 3 *Dfi*, 5 a
- Jacques**
- 1, 17 *LJc* 11 b ; 17 a
- 1 Pierre**
- 1, 11 *LJc*, 15 a ;
Cr1, 36 a
- 1 Jean**
- 4, 6 *LJc*, 9 d
- Jude**
- 4 *Dfi*, 1 a ; 9 c
- Apocalypse**
- 1, 4 *Dfi*, 1 b
 1, 8 *Dfi*, 1 b
 6, 10 *Dfi*, 1 a ; 9 c

INDEX DES SOURCES

Les références en caractères romains indiquent les citations des sources ; celles qui sont données en italiques signalent les simples allusions aux sources.

A

Andronic KAMATÉROS

Arsenal sacré (Monac. gr. 229), f. 24v-25 : LJc 4, 21-30

– f. 25 : LJc 4, 30-34 ; LJc 4, 34-52

Actes de Nicée II (éd. MANSI 12)

– 1122 C-D : LJc 20, 9-11

– 1127 D-E : LJc 20, 25

– 1135 C : LJc 21, 6-8

– 1147 A-B : LJc 21, 9-14

– 1150 B : LJc 21, 15-21

– 1151 A-B : LJc 21, 22-31

– 1151 B-C : LJc 21, 31-34

– 1151 C-D : LJc 21, 35-42

– 1154 B-C : LJc 21, 43-52

ANASTASE LE SINAÏTE

Hodegos, 16 (PG 89, 261 C) : LTh 8, 75-77

ARISTOTE

Du ciel, I, 1, 268 a 9-10 : LTh 11, 16-17

Éthique à Nicomaque, I, 7, 1097 a : Dfi 8, 1-2

– II, 5, 1106 b : Dth 11, 26-28

– III, 4, 1112 a, l. 15-17 : Dfi 8, 3-4

Métaphysique, I [= X], 3.1054 a : Dth 11, 21-22

– Q, 3, 1047 a : Dfi 12, 18-24

Physique, e 5.229 b 19-20 : LTh 11, 6-7

ATHANASE D'ALEXANDRIE

Contre les Ariens (PG 26)

– I, 29 : Dfi 5, 20

- I, 46 : *LJc 15, 17-18* ; *LTh 5, 5-8* ;
- I, 47 : *LTh 5, 8-9*
- I, 48 : *LTh 5, 10-12*
- III, 24 : *LTh 5, 15-16*
- III, 44 : *LTh 5, 13-14*
- Lettres à Sérapion (PG 26)*
- I, 2 (*PG 26, 533 A*) : *LTh 10, 18-20*
- I, 14 : *Dth 2, 2-8*
- I, 20 : *LJc 5, 11-12* ; *LJc 6, 8-16* ; *LTh 5, 21-22*
- I, 20-21 : *LTh 4, 29-31* ; *LTh 5, 22-34*
- I, 24 : *LTh 4, 28* ; *LTh 5, 20*
- I, 33 : *Dth 2, 8-14*
- III, 1 : *LTh 4, 17-18*
- IV, 3 : *LTh 4, 17-18*
- IV, 20 : *LTh 5, 18-19*

Ps.-ATHANASE

- De incarnatione et contra Arianos (PG 26)*
- 9, col. 997 BC : *LTh 7, 34-36*
- 12, col. 1004 C : *Dfi 9, 38-39* ; *LJc 11, 8-11*
- 19, col. 1020 A : *Cr2 53, 7* ; *LJc 11, 19-20*
- Contra Macedon. (PG 28)*
- I, 14, col. 1313 B : *Dth 3, 31-36*
- Contre les Ariens, IV (PG 26)*
- 33, col. 517C : *LJc 11, 19*
- Disputatio contra Arium (PG 28)*
- 26, col. 472-473 : *LJc 15, 32-34*
- Quaestiones ad Antiochum ducem (PG 28)*
- 1, col. 597 D-600 B : *Dth 3, 2-30*
- Quaestiones aliae (PG 28)*
- 11, col. 784 C : *LJc 18, 14*
- Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii (PG 28)*
- col. 88C : *LJc 12, 18-20*

B

BASILE DE CÉSARÉE

- Contre Eunome, I, 25 : Dfi 2, 17-20*
- II, 25 : *LJc 7, 4-7*
- II, 27 : *LJc 7, 7-8*
- De fide 4 : LTh 5, 36-37c ; LTh 5, 37-39*
- De Spiritu (éd. P. Henry)*
- p. 195 : *LJc 10, 22-23*

Hom. in Ps. 32 (PG 29)

– col. 333 B : LJc 10, 36-38

In sanctam Christi generat. (PG 31)

– col. 1457 C : Dth 12, 3-12

Lettres (éd. Y. Courtonne)

– 159, 2 : LJc 10, 59-62

– 236, 6 : Dfi 5, 11-14

Sur le Saint-Esprit, 5, 7 : Cr2 55, 1

– 17, 43 : LTh 4, 29-31 ; LTh 10, 16-17

– 18, 45 : LTh 4, 23-24 ; LTh 5, 40-42 ; LTh 11, 14-15

– 18, 46 : Mem 4, 10-11

– 18, 47 : Cr2 57, 3-6

Ps.-BASILE

Hom. sur le Saint-Esprit (PG 31)

– col. 1433 BC : LJc 10, 39-40

Contre Eunome, V (PG 29)

– col. 732 BC : LTh 6, 30-44

– col. 733 AB : LTh 6, 45-59

– col. 737 B : LJc 9, 3-5

– col. 744 C : LTh 5, 51-58

Lettres (éd. Y. Courtonne)

– 8, 11 : Dfi 18, 3-8

– 38, 3, 1-17 : Dfi 5, 11-14

– 38, 4, 23-26 : Dth 10, 47-49

– 38, 4, 29-34 : LJc 7, 22-26

– 38, 4, 67-70 : Mem 4, 23-26

– 38, 4, 70-79 : LTh 5, 43-51

C

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Protreptique, 10 : LJe 2, 16

CYRILLE D'ALEXANDRIE

Apologie contre Théodoret, 9 : Dth 10, 31-34 ; Dth 10, 34-35

Comm. in Isaiam, II, 1 : Dth 10, 49-50

Comm. in Ioel, II, 28-29 : LTh 7, 11-20

Comm. in Iohan., 10 : Mem 4, 18-22

Comm. in Luc. (PG 72)

– 9, col. 648 C : Dfi 17, 7-9

– 22, col. 909 B : Dfi 6, 41-44

Contre Julien, I, 27 : Dth 10, 43-44

Contre Nestorius, I (PG 76, 16C.40 B) : Dfi 11, 4-5 ; Dth 9, 1

- De adoratione in spiritu et veritate*, I (PG 68, 148 A) : LJc 4, 16-20 ;
LJc 5, 16-18
- Dialogues sur la Trinité*, II, 422 d-423 a : LJc 11, 48-61
- VI, 614 d : LJc 6, 41-42
 - VII, 639 b : LTh 4, 28
 - VII, 657 c, SC 246, p. 218 : Dth 10, 43-44
- Lettre 3 à Nestorius*, 10 : Dth 10, 41-42 ; LTh 5, 70-72
- Lettre 39* : Dth 10, 45-46
- Lettre 46, 2* : Dfi 12, 32-33
- Or. ad Arcadium et Marinam*, 13 : Dfi 17, 2-3
- Sur l'Incarnation*, 688 C : LJc 10, 24-28
- 702a : Dfi 15, 1-17
 - 706cd : LTh 5, 59-64
 - 707a : LJc 10, 28-30
- Thesaurus* (PG 75)
- 7, col. 97 D : Dth 14, 3-6
 - 14, col. 244 BC : Dth 14, 10-13
 - 33, col. 568 A : LJc 10, 31-34
 - 33, col. 573 C : Dth 10, 43 ; LTh 5, 65-67
 - 34, col. 576 D : LJc 11, 19
 - 34, col. 576 D-577 A : Cr2 53, 7 ; LJc 11, 19-20
 - 34, col. 581 C : LTh 5, 68-70
 - 34, col. 584 A : Sy2 9, 1
 - 34, col. 585 A : LJc 9, 19-28
 - 34, col. 589 A-B : Mem 4, 12-15
 - 34, col. 608 B : LTh 5, 65-67

D

Ps.-Denys (PG 3)

- Hiérarchie céleste*, 5, col. 196 B : Dfi 3, 12-15
- Hiérarchie ecclésiastique*, IV, 3, 4, col. 480 A : Sy2 9, 2
- Lettre 4*, col. 1072 C) : Dfi 12, 1 ; Dfi 12, 13-14
- Noms divins*, II, 1, col. 637 B : LJc 14, 2
- II, 7, col. 645 B : LJc 11, 2-3 ; LJc 11, 3 ; LJc 14, 2 ; LJc 11, 38-40
 - V, 4, col. 817 C : Dfi 18, 15
 - V, 4, col. 824 A : LTh 11,5
- Théologie mystique*, III, 5, col.1033 A : LJc 11, 3

DIDYME D'ALEXANDRIE

- De Spiritu Sancto*, 20 : Cr2 53, 7 ; LJc 11, 19-20
- 21 : LJc 11, 19

Ps.-DIDYME

De Trinitate, 18 : *Sy2* 9, 2

- 31 : *Dth* 10, 49-50

E

ÉPIPHANE DE SALAMINE

Ancoratus, 9, 2-3 : *LJc* 9, 7-11

- 71, 2 : *LJc* 9, 12-16

Panarion, 62, 1-2 : *Dth* 6, 18-25

EULOGÉ D'ALEXANDRIE

De Trinitate, II, 7 : *Cr2* 53, 7

EUTHYME ZIGABÈNE (PG 130)

Panoplie dogmatique, 6, col. 196 C : *Dfi* 17, 10-12

- 7, col. 256 D : *Dfi* 6, 17-18

G

GALIEN

De foetuum form. libellus, 6 : *Dth* 5, 4-8

Ps.-GÉLASE DE CYZIQUE

Hist. conc. Nicaeni, 20 : *LJc* 15, 3-7

GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Discours

- 4, 102 : *LJc* 2, 4-6

- 6, 22 : *Dth* 4, 17-20

- 18, 16 : *LJc* 13, 27-29

- 20, 6 : *Dth* 11, 29-30

- 20, 7 : *LJc* 18, 14

- 20, 10 : *LJc* 12, 25-26

- 20, 11 : *Dth* 4, 33-37 ; *LJc* 12, 23-25

- 23, 7 : *LJc* 12, 26-28

- 23, 10 : *LJc* 13, 18-20

- 23, 11 : *Dth* 16, 29-30 ; *LJc* 12, 28-29

- 28, 22 : *Dth* 5, 2-3

- 29, 2 : *LTh* 11, 8

- 30, 2 : *Dfi* 17, 2-3

- 30, 18 : *Dfi* 18, 12-14

- 31, 8 : *Dfi* 2, 4-5 ; *Dth* 4, 22-23 ; *Dth* 4, 24-31
- 31, 9 : *Dth* 7, 8-10 ; *LJe* 5, 1-5 ; *LTh* 2, 4-6
- 31, 14 : *LJc* 5, 9 ; *LTh* 9, 52-54
- 31, 31 : *LJc* 11, 30-31
- 31, 32 : *LJc* 11, 29-30 ; *Sy* 2 9, 2
- 33, 17 : *LTh* 10, 14-16
- 37, 18 : *LJc* 11, 38
- 38, 8 : *Dth* 11, 13-21
- 38, 9 : *Dfi* 9, 7
- 38, 14 : *Dth* 11, 1-2
- 38, 15 : *Dth* 11, 3-8
- 39, 11 : *Dth* 11, 28-29 ; *LJc* 13, 26-27
- 40, 41 : *LTh* 9, 59-60 ; *Mem* 10, 11-12
- 40, 43 : *LJc* 13, 3-6
- 41, 9 : *Dth* 4, 3-8 ; *Dth* 4, 9-10 ; *LTh* 10, 9-11 ; *LTh* 10, 11-12
- 41, 11 : *Mem* 8, 23-24
- 43, 30 : *LTh* 10, 12-14
- 45, 23 : *Dth* 17, 13-18

Ps.-GRÉGOIRE DE NAZIANZE (PG 46)

- Lettre à Évagre*, col. 1105 CD : *LJc* 11, 1-2
- 1105 CD : *LJc* 11, 34
- 1108 A : *LJc* 11,2 ; *LJc* 11, 35-36

GRÉGOIRE DE NYSSE

- Ad Ablabium*, 15 : *LJc* 5, 13-15 ; *LTh* 9, 5-15
- Adv. Macedon.*, 6 : *LTh* 9, 18-28
- Contre Eunome* (éd. W. Jaeger)
- I, 1, 280-281 : *LJc* 10, 4-14
- I, 1, 378 : *LJc* 7, 10-21
- I, 1, 531 : *Cr* 2 57, 1-3
- I, 1, 533 : *LTh* 9, 30-39
- V (PG 45, 697 B) : *LJc* 11, 19
- Contre Macedonius*, 16 (PG 45, 1320 D-1321 A) : *Dfi* 17, 2-3
- Disc. catéchétique*, 2 : *Mem* 8, 24
- Laud. Bas.*, PG 46, 789 C : *Dth* 15, 13

Ps.-GRÉGOIRE DE NYSSE (PG 141)

- De cognitione Dei*, col. 552 D : *LTh* 8, 66-72
- 549 D : *LTh* 8, 10-14

GRÉGOIRE LE GRAND

- Dialogues*, II (PL 66), col. 203 B : *Dth* 10, 49-50

H

HIPPOLYTE DE ROME

Refutatio omnium haeresium, VII.22, éd. M. Marcovich : Sy2 9, 2

I

IRÉNÉE DE LYON

Adv. Haer., IV, 7, 4 : LJc 11, 1

- V, 6, 1 : LJc 11, 1

J

JEAN CHRYSOSTOME

Hom. Inc. Dieu (SC 28 bis), V, l. 245-249 : Dth 15, 3-4

- V, l. 249-250 : Dth 13, 9-11

Ps.-JEAN CHRYSOSTOME

De Spiritu sancto, 11 (PG 52), col. 826 : Dth 10, 52-53

JEAN DAMASCÈNE (éd. B. Kotter)

Barlaam et Joasaph., 19 (PG 96), col. 1029 A : Dfi 6, 22 ; Dfi 12, 15

Canons des matines dom. : LJc 7, 28-29 ; LJc 9-10

Contra imag. calumn.

- I, 9 : LTh 6, 14-15

- I, 12 : Cr2 56, 10-11

- III, 16 : Cr2 56, 8-10 ; LTh 6, 14-15

- III, 18 : Dfi 5, 24-25 ; LTh 4, 28

Contra Jacobitas, 78 : Dfi 3, 3-5

Contra Manichaeos, 69 : Dfi 7, 8

Dialectica, 8 : Dfi 5, 8-10

- 11 : Dfi 5, 5-6

- 31 : Dfi 5, 4-5

- 40 : Dfi 5, 2

- 41 : Dfi 5, 2-3

- 44 : Dfi 14-15

Expositio fidei, I, 1 : Dth 16, 5-8 ; Dth 16, 8-35

- I, 2 : Dfi 1, 11-14 ; Dfi 6, 20

- I, 5 : Mem 10, 22-23

- I, 7 : Dfi 15, 23-24 ; Mem 8, 24

- I, 8 : Dfi 2, 13-14 ; Dfi 3, 1-3 ; Dfi 3, 3-5 ; Dfi 3, 5-6 ; Dfi 3, 24 ; Dfi 3, 27 ;

Dfi 4, 6 ; Dfi 5, 19 ; Dfi 5, 21-22 ; Dfi 6, 18 ; Dth 10, 49-50 ;

LJc 5, 18-22 ; LJc 18, 1-3 ; LJc 18, 7

- I, 9 : *Dfi 3, 11-12 ; Dfi 18, 6-7 ; Dfi 18, 12-14 ; Dfi 18, 15*
- I, 13 : *Dfi 6, 3-4*
- I, 14 : *Dfi 4, 12 ; Dfi 15, 1-3 ; Dfi 18, 10-12*
- II, 3 : *Dfi 3, 12-15 ; Dfi 7, 8 ; Dfi 9, 7*
- II, 12 : *Dfi 6, 45-47*
- II, 22, p. 91, l. 106 (PG 94, 948) : *Dfi 8, 3-4 ; Dfi 11, 21-23 ; Dfi 13, 2-3*
Dfi 13, 20-21 ; Dfi 14, 1-2
- III, 2 : *Dfi 6, 13*
- III, 4 : *Dfi 16*
- III, 6 : *Dfi 4, 1-2 ; Dfi 6, 31-32 ; Dfi 8, 3-6 ; Dfi 8, 8-9 ; Dfi 8, 20-21*
Dfi 11, 10-12 ; Dfi 13, 6-8 ; Dfi 13, 22-24 ; Dfi 14, 4-6
- III, 15 : *Dfi 12, 9-11*
- III, 19 : *Dfi 12, 1*
- III, 20 : *Dfi 6, 30-31 ; Dfi 9, 22-24 ; Dfi 9, 28*
- III, 21 : *Dfi 8, 21-22 ; Dfi 14, 7-8*
- III, 24 : *Dfi 9, 15-18*
- IV, 1 : *Dfi 10, 1-2*
- IV, 5 : *Dfi 11, 5-7*
- IV, 7 : *Dfi 4, 7 ; Dfi 4, 7-8*
- IV, 15 : *Dfi 6, 23-24*
- Hom. in Transfig., 2 : Dfi 6, 45*
- Hom. in ficum arefactam, 3 : Dfi 15, 3-4*
- Institutio elementaris, 1, 2 : Dfi 5, 1-2 ; Dfi 5, 4-5*

Ps.-JEAN DAMASCÈNE (PG 95)

De Sancta Trinitate, 5 : Dfi 18, 5-6 ; Dfi 18, 9

JEAN ZONARAS

Comm. des canons dom. de Jean Damascène

- *Coislin 219, f. 296v : LJc 7, 31-37*

Ps.-JEAN ZONARAS

Lexicon, t. II, p. 1859 : Dfi 17, 2-3

M

MAXIME LE CONFESSEUR

Ambigua (PG 91)

- col. 1060 A : *Dfi 12, 9-13*

- col. 1273-1276 : *Dfi 6, 23-24*

Opusc. théol. et pol. (PG 91)

- col. 16 B : *Dfi 8, 3-8*

- col. 28 D-29 A : *Dfi 13, 20-21*

- col. 85 C : *Dfi 12, 29-30*

- col. 101 C : *Dfi* 12, 9-11
- Questions à Thalassios*, 42 : *Dfi* 9, 27-29

MICHEL PSELLOS

- De omnifaria doctrina*, 4 (PG 122, 689) : *Dfi* 11, 7-9

N

NESTORIUS (éd. F. Loofs)

- Hom.* 16 : *Dth* 10, 31-34

NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE

- Antirrhétiques*, I, 16 (PG 100, 228 B) : *LTh* 6, 14-15

NICÉTAS DE MARONÉE

- 6^e Dial. sur la proc. du Saint-Esprit* : *LJc* 5

NICOLAS DE MÉTHONE

- Sur la proc. du Saint-Esprit* (PG 102, 324 A) : *Syl* 4, 1-2

P

PHILON D'ALEXANDRIE

- De Abrahamo*, 119-123 : *Dfi* 18, 3-8

PHOTIUS

- Epitomé*, 2 : *Mem* 10, 1-5 ; *Syl* 4, 1-2 ; *Sy2* 20
- 4 : *Cr1* 39, 6-9 ; *Cr2* 59, 1-3 ; *Syl* 2 ; *Sy2* 23
- 6 : *Syl* 5, 1-3
- Lettres* (éd. B. Laourdas – L.G. Westerink)
- 2 : *Sy2* 24, 1-3 ; *Sy2* 24, 4
- 291 : *Cr2* 59, 1-3 ; *Syl* 2 ; *Sy2* 23
- Mystagogie du Saint-Esprit* (PG 102)
- 9 : *LJc* 14, 26-29
- 15 : *LJc* 18, 14
- 31 : *Cr1* 39, 6-9 ; *Cr2* 59, 1-3 ; *Syl* 2 ; *Sy2* 23
- 34 : *LJc* 14, 1-7
- 38 : *Syl* 5, 1-3
- 45 : *Mem* 10, 1-5 ; *Syl* 4, 1-2 ; *Sy2* 20
- 47 : *Syl* 7, 11-13

T

THÉODORE DE RAÏTHOU

Proparaskeuè, (éd. F. Diekamp)

– p. 187, l. 2 : *Dth 10, 4-6*

– p. 187, l. 14-15 : *Dth 10, 2-4*

– p. 187, l. 25 – p. 188, l. 2 : *Dth 10, 15-16*

– p. 188, l. 2-5 : *Dth 10, 18-22*

THÉODORE STUDITE

Antirrhétique I (PG 99, 332 D) : *Dfi 6, 31-32*

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

À Autolycus, I. 4 (PG 6, 1029 A) : *Dfi 18, 5-6*

INDEX SÉLECTIF DES MOTS GRECS

Les occurrences sont en principe exhaustives pour les mots retenus.

Certains mots fréquents n'ayant pas été retenus, on pourra se référer au TLG pour les recherches. On ne répète pas les abréviations des textes dans le cas de multiples références au même texte.

A

- ἀγαθότης LJc 10,14 ; 10,55 ; 10,65 ; 18,9
ἀγεννησία Dth 4,24 ; 7,9 ; LTh 2,3 ; 2,10 ; 10,10
ἀγεννητογέννητος Sy2 22,3
ἀγέννητος Dfi 2,2 ; 2,5 ; 4,5-6 ; LJc 7,6 ; 7,8 ; 7,11 ; 7,24 ; LTh 6,18 ; 8,75 ; 9,32 ; Mem 6,18
αἰτία Cr1 32,5 ; Cr2 53,7 ; 56,2 ; Dth 10,48 ; LJc 5,9 ; 5,19 ; 5,26 ; 5,31 ; 7,18 ; 10,7 ; 11,18 ; 16,12 ; 18,13 ; 20,2 ; 20,67 ; LTh 9,22 ; 9,39 ; 9,47 ; 11,21 ; Mem 1,12 ; 1,14 ; 3,1 ; Sy1 9,8 ; Sy2 21,2
αἰτιατόν Cr1 38,3 ; 40,3 ; Cr2 56,5 ; Dfi 7,18 ; LTh 9,6 ; Sy1 5,3 ; 9,9 ; 9,12
αἴτιον Cr1 38,2 ; 39,1 ; 39,4 ; Cr2 53,4-5 ; 55,1 ; 56,7 ; 59,7 ; Dfi 7,18 ; LJc 6,27 ; 6,47 ; 11,6 ; 15,48 ; 17,16 ; 18,15 ; LJe 2,5 ; 2,9 ; 2,14 ; 3,3 ; 3,5-6 ; 5,11 ; 6,2-4 ; 6,6 ; 8,3 ; LTh 4,13 ; 6,39 ; 9,8-9 ; Sy1 2,1 ; 5,1 ; 5,3 ; Sy2 14,3-4
αἴτιος Cr1 28,11 ; 40,2 ; Cr2 53,7 ; 53,9 ; LJc 17,8 ; 18,3 ; 18,14 ; 18,23 ; LJe 4,1-3 ; 5,7 ; Sy1 9,7 ; 9,10-11
ἄκτιστον Dfi 4,10 ; LJc 10,4 ; 10,7
ἄκτιστος Dfi 2,1 ; 10,17 ; LJc 10,58 ; 10,62-63
ἀνάθεμα LJc 20,44 ; LTh 4,9
ἀναπαύω 10,50
ἄναρχον LJc 11,64 ; 12,29
ἄναρχος Dfi 2,11 ; 2,14 ; 2,16 ; 2,19 ; 5,26 ; 18,13 ; Dth 5,17 ; LJc 7,10 ; 7,34 ; 18,16 ; LTh 6,57
ἀνάρχως LJc 12,30
ἀνθρωπικόν Dfi 12,7
ἀνθρωπικός Dfi 11,18-19 ; 12,7 ; 12,36 ; 13,2 ; 13,27 ; 14,10
ἀνθρώπινον Dfi 7,7 ; 10,19 ; 11,8 ; 12,31 ; Dth 10,6 ; LTh 7,19 ; Sy1 6,7
ἀνθρώπινος Dfi 5,7 ; 6,36 ; 9,1 ; 12,3-4 ; 13,4-5 ; 13,10 ; 13,24 ; Dth 3,14 ; 10,21
ἀνθρωπόμορφος Dth 3,9
ἄνθρωπος Cr1 37,8-9 ; Cr2 54,17 ; 55,7-8 ; 55,10 ; Dfi 3,5-7 ; 4,16 ; 5,8-9 ; 6,7 ; 6,13-14 ; 6,32-33 ;

- 6,35 ; 9,3 ; 9,16 ; 11,24-25 ;
12,31 ; 13,15-16 ; 16,5 ; Dth
3,22 ; 8,12 ; 10,4 ; 10,7 ; 10,34 ;
12,18 ; 14,16 ; 16,13 ; 16,15 ; LJc
6,26 ; 9,9 ; 9,20 ; 10,25 ; 10,30 ;
11,10 ; 17,13 ; LJe 2,17 ; LTh
5,11 ; 5,16 ; 5,63 ; 6,32 ; 6,46 ;
6,54 ; 7,4 ; 7,8 ; 7,15 ; 7,20 ;
7,30 ; 7,35 ; Mem 7,20-21 ; 8,11
ἀνθρωπότης Dfi 5,7 ; 6,12 ; 9,25 ;
11,3 ; 11,12 ; 16,6 ; 17,2-3 ; LJc
10,26 ; LTh 7,36
ἀποστέλλω Cr2 59,10 ; Dfi 3,16 ;
LJc 6,15 ; 6,50 ; 21,28 ; LTh
4,18 ; 5,21-22 ; 8,19-21 ; Mem
1,6
ἀποστολή LTh 8,23 ; Mem 7,21 ;
8,1 ; 8,23 ; Syl 7,21
ἀρχέτυπον Cr2 56,9 ; 56,16 ; 56,20 ;
LTh 6,11 ; 6,15-17
ἀρχή Cr1 38,5 ; 39,8 ; 40,7 ; Cr2
52,1 ; 53,10 ; 53,12-13 ; 54,6-7 ;
54,10 ; 55,6 ; 60,4 ; Dfi 2,11 ;
2,14 ; 2,16 ; 2,19 ; 6,21 ; 7,16 ;
8,16 ; LJc 5,19-20 ; 8,1 ; 8,6 ;
8,10 ; 9,23 ; 11,14 ; 13,5-6 ;
13,13-14 ; 13,21 ; 14,21 ; 14,25 ;
14,27 ; 15,31 ; 15,39 ; 18,13 ;
18,16 ; LJe 1,8 ; 2,5 ; 2,10 ;
2,14 ; 8,3 ; LTh 8,16 ; 9,56-58 ;
10,3-4 ; 11,5 ; 11,9-11 ; 11,21 ;
Mem 2,1 ; 2,4-5 ; 2,18 ; 10,14-
15 ; 10,18 ; 10,23 ; Syl 9,8 ; 9,11
ἀρχικόν LJc 13,15 ; 14,28
ἀρχικός LJc 18,15
ἀρχικῶς LTh 9,56
ἄτομον Dfi 5,5 ; 5,11 ; 5,17
αὐτεξούσιος Dfi 7,7-9 ; 8,2

Γ

- γεννάω / γεννάομαι Cr1 31,2 ; Dfi
2,3 ; 6,4 ; Dth 3,21 ; 3,35 ; 8,7 ;

- LJc 7,33 ; 11,50 ; 15,5 ; 19,7 ;
LTh 2,4 ; 6,48 ; 6,57 ; 7,12 ;
Mem 9,21
γέννημα LJc 6,8 ; 12,27 ; LTh 6,9
γέννησις Cr1 9,21 ; 34,15 ; 40,1 ;
Dth 3,28 ; 4,25 ; 4,33 ; 4,35 ;
7,10 ; 12,2-3 ; LJc 7,31 ; 11,52 ;
12,23 ; 12,29 ; LTh 2,3 ; 2,10 ;
6,57 ; 8,68 ; 9,17 ; 9,43 ; 10,11 ;
Mem 9,21 ; Syl 2,2 ; 3,1 ; 3,3
γεννητικός Dfi 5,27 ; LJc 14,42 ;
18,20 ; Sy2 12,3
γεννητός Dfi 2,4 ; 4,7 ; LJc 7,6 ;
LTh 6,18 ; 6,20 ; 8,75 ; 9,37 ;
9,46 ; Mem 6,18 ; Mem 6,20 ;
Syl 7,7
γνώρισμα Dfi 4,2 ; LJc 7,25

Δ

- δόγμα Cr1 25,4 ; Cr2 50,2 ; Dth
17,5 ; LJc 2,3 ; 4,15 ; 20,7 ;
22,2 ; 22,8 ; LTh 3,3 ; Mem 2,19
δυάς LTh 11,8 ; Mem 10,3 ; 10,12 ;
10,16 ; 10,20 ; 10,24
δύναμις Dfi 3,9 ; 6,2 ; 6,29 ; 12,20 ;
13,24 ; Dth 5,20 ; 7,3 ; 7,16 ;
LJc 2,6 ; 6,42 ; 14,4 ; 14,6 ;
14,34 ; 15,42 ; 17,14 ; LTh 8,69 ;
9,34 ; Syl 8,15 ; 9,1 ; 10,1 ;
10,4 ; Sy2 16,2

Ε

- εἰκών Cr2 56,4 ; 56,6 ; 56,8 ; 56,10-
11 ; 56,15 ; 56,18 ; 57,3 ; 57,6 ;
60,2 ; Dfi 5,24 ; Dth 5,8 ; 5,10 ;
5,12 ; 5,14 ; LJc 9,23 ; LTh 4,28-
29 ; 5,20 ; 5,54 ; 5,57 ; 6,6 ; 6,13-
14 ; 6,16 ; 6,19 ; 6,33 ; 9,30
ἐκλάμπω LJc 6,15 ; 6,17 ; 6,38 ;
6,48 ; 7,1 ; 7,19 ; 7,24 ; 7,29 ;

- 7,31 ; 7,35 ; LTh 2,19 ; 9,38-42 ; 9,47
 ἐκπόρευμα Sy2 22,4
 ἐκπορεύομαι Cr1 27,5 ; 27,9 ; 33,7 ; 34,11-13 ; 35,11 ; 35,13 ; 40,4 ; Dfi 2,5 ; 2,26 ; 4,8-9 ; Dth 3,36 ; 4,22 ; 14,15 ; 15,10 ; LJc 1,23 ; 4,32 ; 4,37 ; 4,45-46 ; 5,8 ; 5,12 ; 6,14 ; 6,18-19 ; 6,22 ; 6,25 ; 6,31 ; 6,37 ; 6,45 ; 7,23 ; 8,4 ; 9,1 ; 10,37 ; 10,41 ; 11,22 ; 11,25 ; 11,62 ; 13,10 ; 13,23 ; 14,11 ; 15,6 ; 15,8 ; 15,16 ; 15,40 ; 16,2 ; 16,10 ; 18,8 ; 19,3 ; 20,10 ; 20,52 ; 20,54 ; 20,59 ; 21,1 ; 21,6 ; 21,54 ; 22,1 ; LJe 2,11 ; 3,1 ; 3,4-5 ; 5,2 ; 5,10 ; 6,4 ; 6,7 ; LTh 2,5 ; 2,8 ; 2,13-15 ; 4,3 ; 7,26 ; 8,6-8 ; 8,11 ; 8,18 ; 8,47 ; 8,51 ; 8,56 ; 9,2 ; 10,1 ; 11,3 ; 12,3 ; Mem 1,7 ; 1,14 ; 2,13 ; 2,16 ; 4,13 ; 9,2 ; 9,16 ; 9,18 ; 9,20 ; 9,22 ; 9,25 ; Syl t,3 ; 4,1 ; 4,3 ; 5,4 ; 7,4 ; 7,6 ; 8,4 ; 8,6-7 ; 8,12 ; Sy2 23,2-4
 ἐκπόρευσις Cr1 40,1 ; Cr2 58,3 ; 59,2 ; Dth 4,23 ; 4,26 ; 7,10 ; 15,5 ; LJc t,3 ; 5,10 ; 12,3 ; 14,30 ; 18,23 ; 20,1 ; 20,51 ; 20,56 ; LJe 5,2 ; 5,12 ; 6,6 ; LTh 2,1 ; 3,1 ; 3,11 ; 9,44 ; Mem 9,12-13 ; 9,19 ; 9,26 ; Syl 2,2 ; 3,2-3 ; 7,10 ; 7,20 ; 8,2
 ἐκπορευτικός LTh 8,3 ; 8,9 ; 8,13 ; 8,35 ; 8,37 ; 8,49 ; 8,53 ; 8,61 ; 8,63 ; 8,71 ; 8,73 ; 8,76 ; Sy2 12,3
 ἐκπορευτικῶς LJc 12,32
 ἐκπορευτός LTh 8,49 ; Mem 9,15
 ἐκπορευτῶς Syl 7,14
 ἐκπορεύω LJe 4,1-2 ; Mem 9,20 ; 9,23
 ἐκφαίνω / ἐκφαίνομαι Cr1 34,11 ; LTh 6,5 ; LJc 11,53
 ἐνέργεια Cr2 54,8 ; Dfi 3,23 ; 6,7 ; 11,20 ; 12,1 ; 12,6 ; 12,14 ; 12,19 ; 12,23 ; LJc 6,13 ; 6,40 ; 6,42 ; 6,44 ; 6,47 ; LTh 5,69 ; 6,41 ; 9,18
 ἐνότης LTh 10,18
 ἐνυπόστατος Dth 1,1 ; LJc 15,43
 ἔνωσις Dfi 9,11 ; 10,20 ; 11,4 ; 11,14 ; 11,19 ; 12,3 ; 12,13 ; 12,18 ; 14,13 ; Dth 4,15 ; 8,2 ; 8,4 ; 8,8 ; 9,1 ; 9,5 ; 9,7 ; LTh 5,63 ; 11,10 ; 11,14
- Θ
- θεανδρικός Dfi 12,1 ; 12,13 ; 12,16 ; 12,26-27
 θεανθρωπικός Dfi 12,27
 θεάνθρωπος Dfi 11,23 ; 12,26
 θέλημα Dfi 9,13 ; 9,17 ; 9,19 ; 13,1-4 ; 13,10 ; 13,13-14 ; 13,21 ; 13,23 ; 13,26 ; 14,5
 θέλησις Dfi 3,23 ; 6,7 ; 11,17-18 ; 11,20 ; 11,22 ; 12,5 ; 13,2 ; 13,13 ; 13,28-29
 θελητόν Dfi 8,2 ; 13,15 ; 13,20 ; 13,27-30 ; 14,2 ; 15,21
 θεολογία Dth t,1 ; 4,1 ; 6,11 ; 11,2 ; 11,14 ; LJc 1,11 ; 2,7 ; 7,1 ; 11,29 ; 12,22 ; 20,13 ; LTh 2,7 ; 4,4 ; 9,51 ; Mem 2,7 ; 10,17
 θεότης Cr1 30,4 ; 30,9 ; 33,5 ; 38,6 ; Cr2 54,16 ; 57,10 ; Dfi 1,12 ; 3,18 ; 4,14 ; 5,16 ; 9,33 ; 9,35 ; 10,18 ; 11,2 ; 11,6 ; 16,6 ; 17,2 ; Dth 3,13-14 ; 3,32 ; 4,7 ; 5,18 ; 7,2 ; 8,10 ; 10,18 ; 10,29 ; 11,1 ; 11,8 ; 11,17-18 ; 12,4 ; LJc 11,31 ; 11,67 ; 12,29 ; 13,28 ; 14,5 ; 14,36 ; 15,3 ; 15,33 ; 18,17-18 ; LTh 2,11 ; 6,46 ; 7,36 ; 9,53 ; 10,5 ; 11,6 ; 11,19 ; Mem 3,8 ; 10,18 ; Syl 6,6
 θέωσις Dfi 6,44 ; 7,12

I

ιδιότης Cr1 33,6 ; 33,9-10 ; 33,15 ;
33,17-18 ; 35,4 ; 35,6 ; 36,5 ; Dfi
3,2 ; 3,27 ; 4,1 ; LJc 11,60 ; LJe
5,12 ; LTh 2,2 ; 5,20-21 ; 5,24 ;
8,13 ; 8,24 ; 8,35 ; 8,37 ; 8,53 ;
8,63 ; 8,71 ; Mem 9,6 ; 9,16 ;
10,8

ιδίωμα Dfi 4,1 ; 4,12 ; 4,14 ; 5,18 ;
Dth 9,8 ; LJc 11,63 ; 14,2-3 ;
14,12 ; 14,19 ; 14,22 ; 14,24 ;
LTh 6,17 ; 8,5 ; 8,72 ; Mem
9,13 ; 9,27

ισότης LJc 13,10 ; 13,15 ; 13,20-21 ;
13,23

K

καινοτομία LJc 19,15

κακότης LJe 8,23

κοινότης Cr1 33,8 ; 33,18 ; LJc
10,11 ; 10,48 ; 10,68 ; LTh 6,23

κτίσις Cr1 31,8 ; 32,2 ; Dfi 6,2 ; Dth
4,20 ; 5,16 ; 16,19 ; LJc 6,23 ;
10,10 ; 10,14 ; 10,48 ; 10,50 ;
10,54 ; 10,59 ; 10,63 ; 10,67 ;
18,17 ; LTh 11,19 ; Syl 13,3

κτίσμα Cr1 27,5 ; 29,8-9 ; 31,3 ;
31,10 ; 36,4 ; Dth 3,5 ; 5,16 ;
10,24 ; LJc 3,5 ; 10,58 ; LTh
5,31 ; 5,33-34 ; 6,37-38 ; Mem
1,6 ; 1,12 ; Syl 9,5-6

κτιστόν LJc 9,14

κτιστός Dth 3,19-20

M

μέσον Cr1 29,1 ; Dth 13,11-12 ;
LJc 7,14 ; LJe 1,7 ; LTh 8,4 ;
8,26 ; 8,43-44 ; 9,24 ; 9,58 ; 11,5-

7 ; 11,13 ; Mem 9,19 ; 9,21 ; Sy2
26,3

μεσότης Dth 11,28 ; 11,30

μοναρχία Dth 11,19

μονάς Dfi 3,1 ; Dth 6,14 ; 6,17 ;
7,1 ; LTh 11,8 ; Mem 10,11-12 ;
10,16 ; 10,19 ; 10,21 ; 10,24-25

O

οικονομία Dfi 10,2 ; 10,4 ; 15,5 ;
15,16 ; Dth 6,11 ; 11,15 ; LJc
20,65 ; LTh 5,63 ; 7,23 ; Mem
3,19 ; 8,11

οικονομικῶς Dfi 13,8 ; LTh 7,18

όμοουσιότης Cr1 33,5 ; 33,8 ; LJe
5,6 ; LTh 4,12 ; Mem 4,22 ; 6,4

όμοούσιος Dth 10,28 ; Mem 7, 8-9 ;
10,14 ; 10,19

όντότης Cr1 34,12

όρθοδοξία LJc 20,26 ; 21,21 ;
21,23 ; 21,48 ; 21,70

όρθόδοξος LJc 21,30 ; 21,45 ;
21,47 ; Mem 2,5

όρθόδοξως Dth 7,6

Π

παραστατικός Dfi 18,10 ; LJc 7,1

παραχωρέω LTh 1,28

παρέχω / παρέχομαι Cr1 34,11 ;
Cr2 59,10 ; LJc 18,19 ; LTh 1,4

παροχεύς LJc 17,13

πατρότης Dth 14,5

προαίρεσις Dfi 7,6 ; 7,10 ; 7,13-14 ;
8,1 ; 8,3 ; 8,7-8 ; 8,11 ; 15,18-19

προαιρετικός Dfi 7,9 ; 15,23-24

προαιώνιος Cr1 36,3 ; Dfi 3,21 ;
Mem 3,9 ; 3,14-15 ; 3,19

προαιωνίως Dfi 14,13 ; Mem 3,18 ;
Cr1 27,1 ; 27,3 ; 27,6 ; 29,7 ;

30,2; 30,10; 31,5; 31,7-8;
37,13
προβάλλω Cr2 51,10; LJc 11,4;
14,16; 14,19; 20,28; 22,11;
Mem 1,2; 10,7-8; Syl 5,2-3;
Sy2 23,4-5
προβλητικός LJc 14,23; 14,25;
18,19
προβλητός LTh 6,20
προβολεύς Syl 1,2; 1,4; Sy2 15,2
πρέπειμι LJc 6,34; 9,26; 9,28; Sy2
11,3
προέρχομαι Cr2 50,3; LJc 4,20;
4,25; 4,28; 6,5; 15,31; 18,10;
LTh 2,18; 2,20; 3,11
προϊήμι LTh 7,25
προϊόν LJc 9,28; Dth 4,34
προοδικῶς LJc 3,3; 12,19; 12,21;
12,31
πρόδος LTh 3,13; 9,18; LJc 4,13;
12,24; 12,26; 12,29; Dfi 8,1;
Dth 4,36
προσέρχομαι Mem 10,10
προσεχής LJc 5,21-22; 5,26; 7,12
προσεχῶς LJc 1,24; 5,13-14;
LTh 9,10
προσλαμβάνω Dfi 7,3; 9,39;
11,11; 13,4; Dth 8,10; LJc
6,33; 14,33; Mem 6,21
προσωπικός Mem 9,7
πρόσωπον Dfi 3,18; 5,5; 5,14;
5,17; 10,23; Dth 6,25; 7,4;
LTh 8,75; Mem 7,11; 10,2; 10,4
προφαίνω LJc 8,8; 13,12
προχέω Dth 10,41; 10,46; 10,50;
LJc 11,57; 11,61; LTh 3,10

Σ

συμφυής Cr2 53,4-6; 53,11; 54,3-
4; 54,14; 57,10; LTh 9,59;
11,11;

συμφυτά Cr2 53,9; 54,1; 54,8;
54,11; 55,9; 56,3; 57,12;
LJc 11,20; LJe 5,6; LTh 9,60;
συμφωνία LJc 20,60; 22,7; Sy2
10,3;
σχῆμα Dfi 6,21; Mem 6,13-14;
6,17

Τ

τελειότης Cr1 30,3; Dth 4,8
τέλος Cr1 26,2; Dfi 9,30; LTh
11,5; Mem 2,5; 2,20
τριάς Cr1 33,10; Dfi 3,1; Dth 2,3;
3,23; 3,29; 4,14; 4,17; 6,15;
6,18-19; 6,24; 7,1; 7,5-6; 8,1;
LJc 11,37; 11,48; 12,18; 13,18;
13,23; LTh 6,31; 6,45; 8,2;
9,4; 10,7; 11,6; 11,8; Mem
9,6; 10,11-13; Sy2 1,2; 10,4;
11,2
τρισυπόστατος Dth 3,8; 5,18

Υ

υίότης Dth 14,5-6; LTh 6,44; Mem
2,10
ὑπαρξίς Cr1 34,14; 38,4; 39,6-7;
40,10-11; Cr2 52,11; 56,20; LJc
6,18-19; 7,2; 7,16; 10,7;
10,16; 10,34; 11,46; 11,58-59;
11,62; 11,66; 13,7; LTh 2,2;
2,9; 2,17; 2,23; 9,41-42; Mem
2,12; 2,18; 9,12; Syl 6,9; 7,8;
7,10; 9,6; 11,3; Sy2 12,2;
22,2; 24,4
ὑπόστασις Cr1 33,5; 36,5; Dfi
1,13; 4,2; 4,14; 5,3; 5,5; 5,11;
5,17; 5,19; 9,2; 11,1; 11,4-6;
11,9-10; 11,12; 11,15; 13,25;
14,13; 16,6-7; 17,1; 17,12; Dth
3,9; 3,12; 6,13; 6,15; 6,20;

- 7,7 ; 8,3 ; 9,1 ; 9,3 ; 10,8-10 ; LJc
7,22 ; 11,5 ; 11,32 ; 11,41 ;
11,59 ; 11,67 ; 14,15 ; 15,33 ;
18,13 ; LTh 1,21 ; 2,11 ; 5,43 ;
6,8 ; 8,3-4 ; 8,8 ; 8,11 ; 8,70 ;
8,77 ; 9,1 ; 9,47 ; Mem 7,11 ;
9,8 ; 9,11 ; 9,14 ; Sy2 6,2 ; 11,2 ;
20,2 ; 21,3 ; 22,2
ὑπέρχρονος Dfi 3,21 ; Dth 5,18

- φανερῶ /φανεροῦμαι Cr1 40,12 ;
Dfi 8,23 ; Dth 16,24 ; LJc 6,21 ;
6,24 ; 8,5 ; 10,49 ; Sy2 3,2-3
φανέρωσις Cr1 40,10 ; Dfi 8,28 ;
LJc 6,17 ; 6,21 ; LJc 10,16
φαντασία Dfi 6,13 ; 10,4 ; Dth
6,24 ; 10,5
φιλόανθρωπος Dfi 15,12

Φ

- φαινόμενον Dfi 8,20 ; 8,25
φαίνω /φαίνομαι Dth 6,21 ; LTh
6,3 ; 6,41 ; 9,28 ; 9,55 ; LJc
7,39 ; 9,24

Χ

- χαρακτήρ Dfi 5,4 ; 5,15 ; 5,17 ; 5,19
χάρισμα Dth 10,52 ; LJc 17,11
χρίσμα Dfi 17,2 ; 17,4 ; 17,9 ; Mem
3,9 ; Sy1 9,5-6

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	7
BIBLIOGRAPHIE	9
TEXTE ET TRADUCTION	33
La lettre à Jacques de Bulgarie	35
Introduction	35
Sigles des manuscrits et éditions	73
Texte et traduction	74
Le traité <i>De theologia</i>	155
Introduction	155
Sigle du manuscrit	171
Texte et traduction	172
Les autres syllogismes sur la procession du Saint-Esprit ..	213
Introduction	213
Sigle du manuscrit	221
Texte et traduction	222
Les comptes rendus des dialogues avec les Latins de 1234 et de 1250	235
Introduction	235
Le compte rendu du dialogue avec les Latins de 1234 ...	242
Texte et traduction	242

Le compte rendu du dialogue avec les Latins de 1250 ...	258
Texte et traduction.....	258
Le traité <i>De fide</i>.....	273
Introduction	273
Sigles des manuscrits et éditions.....	327
Texte et traduction.....	328
APPENDICE : NOTES COMPLÉMENTAIRES	381
TABLE DES ABRÉVIATIONS POUR LES INDEX.....	397
INDEX SCRIPTURAIRE	399
INDEX DES SOURCES	403
INDEX SÉLECTIF DES MOTS GRECS	413

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j. ; † C. Mondésert, s.j.

Directeur : B. Meunier

Conseiller scientifique : P. Mattei

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteurs anciens et titres d'ouvrages anonymes, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection.

Pour une information plus complète, une « liste numérique » est téléchargeable sur le site Internet, à l'adresse suivante : www.sources-chretiennes.mom.fr. Elle présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique également les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.

On peut se la procurer aussi au secrétariat de l'Institut des « Sources chrétiennes », 22 rue Sala, F-69002 Lyon (Tél. : 0472777350 et Courriel : sources.chretiennes@mom.fr).

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-558)

- | | |
|--|---|
| ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE :
194, 195, 224 et 373 | - IV-VIII : 421
- IX-XII : 430 |
| ADAM DE PERSEIGNE
Lettres, I : 66 | ARISTÉE
Lettre à Philocrate : 89 |
| AELRED DE RIEVAULX
Quand Jésus eut douze ans : 60
La Vie de recluse : 76 | ARISTIDE
Apologie : 470 |
| AMBROISE DE MILAN
Apologie de David : 239
Des mystères : 25 bis
Des sacrements : 25 bis
Explication du Symbole : 25 bis
Jacob et la Vie heureuse : 534
La Pénitence : 179
Sur S. Luc : 45 et 52 | ATHANASE D'ALEXANDRIE
Deux apologies : 56 bis
Discours contre les païens : 18 bis
Voir « Histoire acéphale » : 317
Lettres à Sérapion : 15
Sur l'incarnation du Verbe : 199
Vie d'Antoine : 400 |
| AMBROSIASTER
Contre les païens : 512
Sur le destin : 512 | ATHÉNAGORE
Supplique au sujet des chrétiens : 379
Sur la résurrection des morts : 379 |
| AMÉDÉE DE LAUSANNE
Huit homélies mariales : 72 | AUGUSTIN
Commentaire de la Première Épître
de S. Jean : 75
Sermons pour la Pâque : 116 |
| AMPHILOQUE D'ICONIUM
Homélies : 552 et 553 | AVIT DE VIENNE
Histoire spirituelle, I-III : 444
- IV-V : 492
Éloge consolatoire de la chasteté :
546 |
| ANSELME DE CANTORBÉRY
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91 | BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172 |
| ANSELME DE HAVELBERG
Dialogues, I : 118 | BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA
Correspondance, vol. I : 426 et 427
- vol. II : 450 et 451
- vol. III : 468 |
| APHRAATE LE SAGE PERSAN
Exposés : 349 et 359 | BASILE DE CÉSARÉE
Contre Eunome : 299 et 305
Homélies sur l'Hexaéméron : 26 bis
Sur le Baptême : 357
Sur l'origine de l'homme : 160 |
| APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145 | |
| APOPHTEGMES DES PÈRES, I : 387
- II : 474
- III : 498 | |
| APPONIUS
Commentaire sur le Cantique des
Cantiques, I-III : 420 | |

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^e SIÈCLE : 241

CONCILES MÉROVINGIENS (CANONS
DES) : 353 et 354

CONSTANCE DE LYON
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320,
329 et 336

COSMAS INDICOPLEUSTÈS
Topographie chrétienne : 141, 159
et 197

CYPRIEN DE CARTHAGE
A Démétrien : 467
A Donat : 291
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 Hiérocès : 333
 Histoire ecclésiastique,
 Introduction et index : 73
 - I-IV : 31
 - V-VII : 41
 - VIII-X : 55
 Préparation évangélique, I : 206
 - II-III : 228
 - IV-V, 17 : 262
 - V, 18-VI : 266
 - VII : 215
 - VIII-X : 369
 - XI : 292
 - XII-XIII : 307
 - XIV-XV : 338
 Questions évangéliques : 523
- ÉVAGRE LE PONTIQUE
 Le Gnostique : 356
 Scholies à l'Ecclésiaste : 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
 Parabolaires : 378
 Petit livre de proverbes : 436
- GÉLASE I^{er}
 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
 La Création de l'homme : 6
 Discours catéchétique : 453
 Homélie sur l'Ecclésiaste : 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
 - I.2 : 371
 - II : 520
 Règle pastorale : 381 et 382
GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA)
 Commentaire sur le Premier Livre
 des Rois : 351, 391, 432, 449,
 469 et 482
GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
 Remerciement à Origène : 148
GUERRIC D'IGNY
 Sermons : 166 et 202
GUIGUES I^{er} LE CHARTREUX
 Les Coutumes de Chartreuse : 313
 Méditations : 308
GUIGUES II LE CHARTREUX
 Lettre sur la vie contemplative : 163
 Douze méditations : 163
GUILLAUME DE BOURGES
 Livre des guerres du Seigneur : 288
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY
 Exposé sur le Cantique : 82
 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
 SYRIQUE DES LETTRES FESTALES
 D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317**
HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48

HONORAT DE MARSEILLE
 Vie d'Hilaire d'Arles : 404
HUGUES DE BALMA
 Théologie mystique : 408 et 409
HUGUES DE SAINT-VICTOR
 Six opuscules spirituels : 155
HYDACE
 Chronique : 218 et 219
IGNACE D'ANTIOCHE
 Lettres : 10 bis
IRÉNÉE DE LYON
 Contre les hérésies, I : 263 et 264
 - II : 293 et 294
 - III : 210 et 211
 - IV : 100 (2 vol.)
 - V : 152 et 153
 Démonstration de la prédication
 apostolique : 406
ISAAC DE L'ÉTOILE
 Sermons, 1-17 : 130
 - 18-39 : 207
 - 40-55 : 339
ISIDORE DE PÉLUSE
 Lettres, I : 422
 - II : 454
JEAN D'APAMÉE
 Dialogues et traités : 311
JEAN DE BÉRYTE
 Homélie pascale : 187
JEAN CASSIEN
 Conférences : 42, 54 et 64
 Institutions : 109
JEAN CHRYSOSTOME
 A Théodore : 117
 A une jeune veuve : 138
 Commentaire sur Isaïe : 304
 Commentaire sur Job : 346 et 348
 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, I : 549
Le Métier de roi : 407
- JULIEN DE VÉZELAY
Sermons : 192 et 193
- JUSTIN
Apologie pour les chrétiens : 507
- PSEUDO-JUSTIN
Ouvrages apologétiques : 528
- LACTANCE
La Colère de Dieu : 289
De la mort des persécuteurs : 39
(2 vol.)
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 SINAÏ : 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'ÉPICTÈTE, voir COMMENTAIRE
SUR LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE...
- MARC LE MOINE
Traité : 445 et 455
- MARCELLIN, voir FAUSTIN
- MARIUS VICTORINUS
Traité 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'OLYMPE
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 Africanus : 302
 Lettre à Grégoire : 148
 Philocalie : 226 et 302
 Traité des principes : 252, 253, 268,
 269 et 312
- PACIEN DE BARCELONE
 Écrits : 410
- PALLADIOS
 Dialogue sur la vie de Jean
 Chrysostome : 341 et 342
- PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE
 Apologie pour Origène : 464 et 465
- PASSION DE PERPÉTUE ET DE FÉLICITÉ
suivi des ACTES : 417
- PATRICK
 Confession : 249
 Lettre à Coroticus : 249
- PAULIN DE PELLA
 Poème d'action de grâces : 209
 Prière : 209
- PHILON D'ALEXANDRIE, voir LES
 CEUVRES 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^e SIÈCLE : 161
- QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉ-
 TIEN : 401 et 402
- QUODVULTEUS
 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 Bénédiction 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
 Traités théologiques et éthiques : 122
 et 129
- SYMÉON LE STUDITE
 Discours ascétique : 460
- TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256,
 261, 271 et 282
- TERTULLIEN
 A son épouse : 273
 La Chair du Christ : 216 et 217
 Contre Hermogène : 439
 Contre les valentiniens : 280 et 281
 Contre Marcion, I : 365
 - II : 368
 - III : 399
 - IV : 456
 - V : 483
 De la patience : 310

De la prescription contre les hérétiques : 46	- Livres III-V : 530
Exhortation à la chasteté : 319	Thérapeutique des maladies helléniques : 57 (2 vol.)
Le Manteau : 513	THÉODOTE
Le Mariage unique : 343	Extraits (<i>Clément d'Alex.</i>) : 23
La Pénitence : 316	THÉOPHILE D'ANTIOCHE
La Pudicité : 394 et 395	Trois livres à Autolycus : 20
Les Spectacles : 332	TYCONIUS
La Toilette des femmes : 173	Livre des Règles : 488
Traité du Baptême : 35	VICTORIN DE POETOVIO
Le Voile des vierges : 424	Sur l'Apocalypse et autres écrits : 423
THÉODORET DE CYR	VIE D'OLYMPIAS : 13 bis
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et 315	VIE DE CÉSAIRE D'ARLES : 536
Correspondance : 40, 98, 111 et 429	VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90
Histoire des moines de Syrie : 234 et 257	VIE DES PÈRES DU JURA : 142
Histoire ecclésiastique, Livres I-II : 501	

SOUS PRESSE

ATHANASE D'ALEXANDRIE, **Sur les synodes**. A. Martin, X. Morales.

GRÉGOIRE DE NYSSE, **Contre Eunome II**. R. Winling.

JONAS D'ORLÉANS, **Instruction des laïcs**. Tome II. O. Dubreucq.

PROCHAINES PUBLICATIONS

ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, **Histoire ecclésiastique**. Tome II. L. Anglivié de la Beaumelle, B. Grillet, G. Sabbah.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, **Vie de Constantin**. L. Pietri, M.-J. Rondeau.

EUTHÉRIOS DE TYANE, **Protestation**. L. Neyrand, J. Paramelle, M. Tetz.

HILAIRE DE POITIERS, **Sur les Psaumes**. Tome II. P. Descourtieux.

JEAN CHRYSOSTOME, **Homélie sur la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte**. Tome I et II. N. Rambaud.

PHILOSTORGE, **Histoire ecclésiastique**. B. Bleckmann, D. Meyer, J.-M. Prieur.

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. Serval, 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.