

SOURCES CHRÉTIENNES

*Directeurs: H. de Lubac, S.J., et J. Daniélou, S.J.
Directeur: C. Mondin, S.J.*

N° 97

CYRILLE D'ALEXANDRIE

DEUX DIALOGUES CHRISTOLOGIQUES

DEUX DIALOGUES CHRISTOLOGIQUES

ET NOTES

PAR

G. H. de DURAND, S. J.

ASSISTANT PROFESSEUR

à l'Université d'Études Médiévales de Montréal

Cet ouvrage est publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique

ÉDITIONS DU CERF, 25, rue de la Trinité-Montmartre, PARIS
1963, 200 pages, n. 3, 1001 F.

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s.j., et J. Daniélou, s.j.

Directeur : C. Mondésert, s.j.

N° 97

INTRODUCTION

CYRILLE D'ALEXANDRIE

DEUX DIALOGUES CHRISTOLOGIQUES

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION
ET NOTES

PAR

G. M. de DURAND, o. p.

ASSISTANT-PROFESSEUR

À L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES DE MONTRÉAL

*Cet ouvrage est publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique*

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

1964

BR
60
56
v. 97

CYRILLE D'ALEXANDRIE

NIHIL OBSTAT :

FF. B. LAVAUD et V. LEROY, o. p.

IMPRIMI POTEST :

Marseille, 23 juin 1963

Fr. L.-G. BOUHIER, o. p.

IMPRIMATUR :

Lyon, 5 juillet 1963

JEAN PELOUX, v. g.

<http://www.obrascatolicas.com>

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME ET L'ŒUVRE

A. — Avant 428

Nos renseignements sur la vie de S. Cyrille jusqu'à la querelle nestorienne sont fort clairsemés et, à vrai dire, ne préviennent pas spécialement en sa faveur. A partir de cette querelle, ils sont assez nombreux et de ton plus mêlé, en sorte que nous aurons à faire un tri pour retenir surtout ceux qui peuvent projeter quelque lumière sur nos deux textes¹.

D'après l'évêque et historiographe copte Jean de Nikiou, Cyrille serait né au bourg de Théodosiou, sinon identique à l'actuelle Mahalla el Kobra, du moins assez proche d'elle pour que celle-ci puisse « la remplacer dans son rôle civil et ecclésiastique² ». Originaire de Memphis, puis

1. Outre TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIV (nous nous servons d'une édition publiée à Venise en 1732), on peut consulter les grands dictionnaires, et spécialement l'article récent et bien équilibré de Mgr G. JOUASSARD, *Cyrille v. Alexandrien*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. III, col. 499-515.

2. J. DAVID, art. *Besia*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie*

réfugiée durant sa jeunesse en un monastère d'Alexandrie, la mère de notre saint se serait mariée dans ce coin du delta nilotique (à 120 km. environ, à l'Est d'Alexandrie), laissant dans la capitale un frère plus âgé, Théophile, qui en devint évêque en 385. Celui-ci, despote violent et retors qui liera partie avec S. Jérôme pour la diffamation d'Origène et la perte de S. Jean Chrysostome, mêlera du reste sa soeur à certaines de ses entreprises¹. Et c'est dans son ombre aussi que son neveu Cyrille fait une première apparition sur le théâtre de la politique ecclésiastique : il assiste, jeune lecteur encore, en août 403, à ce synode du Ghêne qui condamne sans l'entendre l'évêque de Constantinople. Archevêque à son tour et déjà grisonnant, il aura soin de rappeler en 432 à l'un des complices de son oncle, Acace de Bérée, qu'il n'a rien oublié des propos tenus à cette

ecclesiastiques, fasc. 47-48, col. 1173. Dans son article inachevé de *Kyrielliana, Études variées à l'occasion du quinzième centenaire de S. Cyrille d'Alexandrie*, p. 197-201, sur « Le lieu de la naissance de S. Cyrille d'Alexandrie », H. MUSEUR paraît admettre l'identité totale des deux villes. Jean de Nikiou servait sa *Chronique* dans la seconde moitié du VII^e siècle; la version éthiopienne, seule subsistante, a été éditée et traduite en français par H. ZOTENBERG dans *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. 24, Paris 1883. R. H. CHARLES en a également donné une traduction en anglais (*The Chronicle of John Bishop of Nikiu translated from Zotenberg's Ethiopic text*, Londres 1918). On trouve le passage sur les origines de Cyrille à la page 436 de Zotenberg et 76 de Charles. « Les Grecs ont trouvé plus honorable de faire naître Cyrille en Alexandrie », note F. M. ABEL dans son article des mêmes *Kyrielliana* sur « S. Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine », p. 203-230, cf. p. 209. Mais Jean de Nikiou eût-il fait choix d'une bourgade obscure s'il n'y eût été encouragé par une persistante tradition locale? Le P. F. HALCK, dans *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, t. III (= Supplément), Bruxelles 1927, p. 19-20, énumère les vier grecques de S. Cyrille, dont certaines sont encore inédites.

1. D'après PALLADIUS, *Vie de S. Jean Chrysostome*, PG 47, 22, elle aurait soudoyé un faux témoin contre un prêtre que son frère voulait perdre.

occasion². Bien loin de s'en faire du scrupule, il paraît être resté toute sa vie persuadé de la justice de l'opération. Et si l'on doit supposer qu'antérieurement à 429, il fut forcé de réintroduire le nom du Chrysostome dans les diptyques pour se réconcilier avec Rome, on est sûr qu'il commença par refuser catégoriquement cette réintégration au second successeur du saint, Atticus³. Aussi, au moment du concile d'Éphèse, S. Isidore de Péluse déclara-t-il sans ambages à Cyrille que, pour l'opinion publique, il rééditait simplement les procédés peu édifiants de son prédécesseur et parent⁴. De fait, Théophile dut avoir une très grosse influence, intellectuelle et morale, sur la formation de son neveu.

1. Cf. Ep. 33 de Cyrille, PG 77, 159 B-C; ACO I, 1, 7, p. 148.

2. On pourrait penser que Cyrille dut plier dès 418, date où, semble-t-il, le pape Zozime lui écrivit pour le mettre en garde contre les Pélagiens, ce qui suppose des relations normalisées entre Rome et Alexandrie. Mais Zozime aimait assez prendre le centre-pied de la politique de ses prédécesseurs; cf. G. BARDY, dans FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. IV, p. 158, n. 2.

D'aucuns (ainsi G. L. FLETTCHER, *Fathers and Heretics*, 2^e éd., p. 154 n. 1) pensent même que Cyrille ne céda jamais, et que Rome dut s'incliner devant la ténacité supérieure d'Alexandrie. On ne croira pas volontiers, en tout cas, comme le prétend Jean de Nikiou, que Cyrille accepta « avec grande joie » cette réparation « parce qu'il aimait et honorait (le Chrysostome) comme un grand docteur » (éd. Zotenberg, p. 459; éd. Charles, p. 95-96). Il est vrai cependant que l'évêque de Constantinople est cité dans le florilège du *De recta fide ad Dioscorus*, PG 76, 1216 A-B; ACO I, 1, 5, p. 67. Et surtout, NESTORIUS, énumérant ses prédécesseurs maîtrisés par les Alexandrins, déclare : « Taceo de Joanne, cuius nunc cineres adorando venerari invitus » (*Sermon sur l'Incarnation*, dans LOORS, *Nestorianism*, p. 300). Pour le refus opposé à Atticus, cf. Ep. 76, PG 77, 351-360; édition critique dans E. SCHWARTZ, « Codex Vaticanus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos », dans *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse*, Band 32, Abhandlung 6, Munich 1927, p. 25-28.

3. Cf. ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettres*, livre I, n° 310, PG 78, 361. C

Cet ascendant pourrait toutefois n'avoir pas été seul à s'exercer : non seulement dans la lettre que nous venons de mentionner, mais en plusieurs autres¹, le prêtre de Péluze fait preuve, à l'égard du tout-puissant évêque, du franc-parler qui siedrait à un véritable directeur spirituel. Cette autorité qu'il revendique en effet à mots couverts², il est dès lors assez vraisemblable qu'il l'acquiert durant la jeunesse de Cyrille, pendant laquelle celui-ci aurait fait au moins un stage dans les milieux monastiques. Nous aurions du coup un destinataire tout trouvé pour une autre lettre où Isidore reproche à un certain Cyrille sa dissipation et ses préoccupations séculières³.

En tout cas, si le neveu de Théophile n'était guère taillé pour une vie de silence et de pure contemplation, il devait, à partir du 18 octobre 412, pouvoir donner libre cours à son besoin d'action, ayant été élu au siège de son oncle

1. *Id.*, lib. I, n° 324, c. 360 C ; lib. V, n° 79, c. 1373 A-B.

2. *Id.*, lib. I, n° 370, c. 392 C : « Si je suis ton père, comme tu le dis toi-même... »

3. *Id.*, lib. I, n° 27, c. 197 B-C. Deux autres lettres s'adresseraient assez bien à un futur exégète : lib. I, n° 293 et 497, c. 404 B et 452 C-453 A. Dom A. SCHMID, *Die Christologie Isidors von Pelusium*, collection *Paradosis*, n° 2, Fribourg 1948, p. 93-94, fait cependant remarquer qu'il n'est même pas sûr que toutes les lettres d'Isidore adressées à un nommé « Cyrille » aient bien le même destinataire. En outre, « notre auteur (Isidore) n'a-t-il exercé quelque influence que ce soit sur la théologie de Cyrille d'Alexandrie... nous n'avons aucune raison de l'admettre, dès là que nous considérons la formule de *glossas* *hoiiv* [insérée justement dans une lettre « à Cyrille évêque » : lib. I, n° 323, c. 369 B] comme une interpolation ». L'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, compilée vers la fin du X^e siècle par Sévère Ibn al Muqaffa, évêque d'Ashmounein, parle bien en effet d'un séjour de cinq années que Cyrille aurait fait dans un monastère, étudiant, ou plutôt apprenant par cœur, l'Ancien et le Nouveau Testament ; mais ce stage aurait eu lieu « au mont de Nitrie, dans le désert de S. Macaire », sous la tutelle de Sérapion le Sage (cf. *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, édition et traduction de B. Evetts, PO 1, p. 427 et 428), et non pas à Péluze sous la direction de S. Isidore.

trois jours après la mort de celui-ci et en dépit d'une assez vive opposition. De fait, il utilisa aussitôt à plein les pouvoirs légaux et la puissance effective qui de plus en plus, depuis S. Athanase, faisaient de l'évêque d'Alexandrie le vrai maître de l'Égypte byzantine. S'il fallait en croire de tout point l'historien Socrate, on devrait admettre que la tyrannie du nouvel élu fit regretter celle de Théophile et déborda définitivement de la sphère ecclésiastique dans le domaine politique¹. Mais les préjugés de l'habitant de Constantinople et du sympathisant de la secte novatienne, durement houspillée par Cyrille, transparaissent sans doute dans ce jugement pessimiste. De même, nous ne sommes pas obligés de croire que l'évêque arma les meurtriers de la belle et savante philosophe néoplatonicienne Hypathie.

Il demeure cependant que Cyrille — ardeur juvénile non encore apaisée ou au contraire explosion d'un amour pour le pouvoir trop longtemps réfréné ? — persécuta tous les adversaires de la foi catholique avec un entrain qui ne le céda en rien à celui déployé quelques années plus tard par son rival Nestorius. C'est à lui, en particulier, qu'on doit attribuer l'éviction définitive de la plus nombreuse et de la plus illustre des colonies juives de la Diaspora, celle dont étaient issus jadis l'auteur de la *Sagesse*, ceux de la version des Septante, Philon, Apollon. A la suite de divers troubles où il dénonça un complot pour le massacre général des chrétiens, l'évêque prit l'initiative de faire expulser tous les Juifs et présida plus ou moins au pillage de leurs biens. Cela malgré l'opposition des fonctionnaires civils, surtout du préfet Oreste, lequel put signaler pour la première fois à l'attention impériale celui que ses ennemis devaient plus tard dénoncer comme « le nouveau Pharaon ».

1. SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, VII, 7, PG 67, 740 B. Sur le meurtre d'Hypathie, *ibid.*, cap. 15, 768 A - 769 A ; sur l'expulsion des Juifs, cap. 13, 760 C - 765 A.

B. — L'écrivain

Un autocrate, un meneur d'émeutes, promoteur au surplus de dévotions passablement frelatées, ce sont les seules images que nous pourrions nous former de Cyrille jusqu'en 428¹, si nous n'étions pas en mesure d'en appeler aussi au témoignage de ses écrits. Mais ceux-ci, justement pour cette période, constituent une masse considérable — en gros, sept volumes de la *Patrologie Grecque* sur les dix qu'occupe la production totale de notre auteur —, le temps se trouvant, sans doute par hasard, avoir mieux respecté les ouvrages qui remontent à cette époque où Cyrille était cependant moins célèbre. Le lot comprend des traités dogmatiques (*Thesaurus* et *Dialogues sur la sainte et consubstantielle Trinité*) et des commentaires sur l'Écriture. Ceux-ci peuvent à leur tour se subdiviser : d'une part, des exposés qui suivent une méthode purement allégorique² et s'appliquent à des passages choisis comme spécialement propres à cette transposition (*De Adoratione in spiritu et veritate* et *Glaphyres*), d'autre part, des travaux exégétiques qui accompagnent le texte pas à pas avec un certain souci de l'explication littérale (*Commentaire sur Isaïe, sur les douze petits prophètes et sur S. Jean*). L'accord n'est

1. Il avait essayé de faire vénérer comme martyr Ammonius, un séditeux, torturé à mort pour attentat contre le préfet Oreste, mais avait dû laisser tomber peu à peu dans l'oubli cet étrange saint. Cf. SOCRATE, *H. E.*, VII, 14, 765 A - 768 A. Tous ces incidents, néanmoins, se situent entre 412 et 416. Par la suite, Cyrille se tint sans doute un peu plus calme.

2. Les *Glaphyres*, cependant, contiennent quelques brefs développements sur l'Érosion, le sens littéral, cf. *Gl. in Genesim*, IV, PG 69, 181 A et 204 B; Cyrille admet d'ailleurs que maints détails du texte sacré ne se laissent pas transposer allégoriquement. Cf. *ibid.*, 192 A.

pas fait sur la chronologie relative de ces écrits; il suffit sans doute à notre propos d'indiquer ici que l'on discute encore pour décider si les trois ouvrages où l'on débèle une polémique antirienne: *Thesaurus*, *Dialogues* et *Commentaire sur S. Jean*, sont antérieurs à tout le reste (c'est la position de M. Liebaert, du P. Charlier et, sans qu'il ait donné explicitement ses raisons, de Mgr Lebon), ou au contraire fruit d'un raidissement qui n'interviendrait qu'après 425 (Mgr Joussard)³.

Parallèlement à ces ouvrages de fond, S. Cyrille devait, chaque année, en composer un qui fût de circonstance: il annonçait la date de Pâques à tous les fidèles et prêtres de son ressort ecclésiastique par d'amples « homélies »,

3. Cf. J. LIEBAERT, *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie* avant la querelle nestorienne, dans la collection *Mémoires et Travaux publiés par les professeurs des Facultés catholiques de Lille*, fasc. LVIII, 1951, p. 12-16; N. CHARLIER, « Le *Thesaurus* de Trinité de S. Cyrille d'Alexandrie », *Questions de critique littéraire*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 45 (1960), p. 25-81; J. LEBON, c. r. d'E. WEIGL, *Christologie nach Tode des Athanasius bis zum Ausdruck des nestorianischen Streites*, dans *RHE*, 22 (1926), p. 90; G. JOUSSARD, « L'activité littéraire de S. Cyrille d'Alexandrie avant 428 », dans *Mélanges Podschard*, Lyon 1945, p. 159-174. Remarquons qu'il n'est pas nécessaire de supposer que Cyrille a dû forcément en terminer avec une de ces catégories d'ouvrages avant de passer à l'autre. On peut, croyons-nous, parfaitement dissocier dans le temps le *De Adoratione* et les *Glaphyres*, et de même le *Thesaurus*, qui paraît l'œuvre d'un débutant et le seul écrit où Cyrille n'emploie guère que l'épithète *μωροποι* comme dans les premières *Homélies Pascales* (cf. p. 58, n. 1), et les *Dialogues*, qui doivent tout de même se situer à peu près à l'époque de la mort d'Atticus de Constantinople, puisque Cyrille les date une fois par cet événement (cf. p. 58, n. 1). D'autre part, ne devrait-on pas étaler l'in-Joannem sur un temps très long, avec des interruptions, le premier livre présentant une physionomie assez différente du reste et plus proche du *Thesaurus*? La crise nestorienne mise à part, Cyrille paraît avoir tenu à ruminer toujours les mêmes idées: certaines de ses dernières *Homélies Pascales* rappellent encore tout à fait le ton du *De Adoratione*. Il peut être revenu par intervalles sur les mêmes sujets.

une manière de mandement de carême, telles que nous en possédons aussi quelques-unes de S. Athanase et de Théophile. Nous avons toute la série des siennes de 414 à 442. Un peu mieux que par ses autres œuvres, nous pouvons, grâce à ces homélies, imaginer le travail pastoral de l'évêque : bien que les exposés dogmatiques ne soient point absents¹, nous constatons que Cyrille, un « cérébral », selon l'expression de Mgr Jouassard², n'est tout de même pas un pur penseur en chambre, qu'il sait voir les défauts de son peuple, turbulent, superstitieux, ayant encore le paganisme à fleur de peau, qu'il s'applique à faire la morale de façon assez concrète, insistant sur la générosité envers les pauvres et l'humilité.

S'il a pu chercher à s'assurer une forte emprise politique sur l'Égypte, Cyrille a donc certainement visé bien plus encore à l'ascendant spirituel et intellectuel. Il ne semble pas, d'autre part, que son ambition se soit étendue, dès cette époque, au delà de ce cadre régional. On est au contraire frappé de voir à quel point sa culture reste confinée à son pays d'origine. Sa géographie même, fort précise lorsqu'il s'agit de l'Égypte, devient très vague dès que l'on en sort³. Il sait, il est vrai, plus ou moins le latin, et profite de cette science peu commune à l'époque, en pays de langue grecque, pour utiliser largement les commentaires scripturaires de S. Jérôme — un ami de famille ! — et plus tard pour donner aux dossiers expédiés à Rome l'allure la plus

1. Cf. surtout, pour cette période, l'*Homélie Pascale* VIII, pour 420, sur le dualisme christologique, que nous aurons à citer plus d'une fois, et l'*H. P.* XII, pour 434, où Cyrille émet la prétention de rivaliser avec les Énéoniens en technicité philosophique et disserte sur le genre et la différence spécifique : PG 77, 689 A-692 B.

2. Art. cit. de *Reallexikon*, col. 503.

3. Cf. F. M. ANZI, « La géographie sacrée chez S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Revue Biblique*, 31 (1922), p. 407-427. Ce fait suffit à rendre invraisemblable le séjour prolongé auprès de Jean de Jérusalem que lui prête la légende.

favorable¹. Mais plus on étudie celui qu'on appellera « le sceau des Pères », plus on est frappé du peu de contact qu'il a eu avec les auteurs non alexandrins, avec les idées qui n'ont pas pris naissance à Alexandrie ou n'y sont pas dès longtemps acclimatées².

De même, s'il déclare souvent contre eux en termes généraux, voire ne s'en tient point, nous l'avons dit, à des propos platoniques, les hérétiques auxquels S. Cyrille fait, durant cette période, même une seule allusion nominale, sont relativement peu nombreux : Sabellius, les Manichéens, Paul de Samosate³, mais jamais Pélage, qui causait à ce

1. Cf. du même auteur, « Parallélisme exagétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Vie et Penser*, 1^{re} Série (1941), p. 94-119 et 212-230, et M. FICHARD, « Le pape S. Léon le Grand et les Scholés de l'Incarnation Université de S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Mélanges Lebrelon*, L II (= *Recherches de Science Religieuse*, 40, 1952, n^{os} 1-2), p. 115-128. Cf. cependant aussi : J. D. BARTHELEMY, « Quinte ou Version selon les Hébreux », dans *Theologische Zeitschrift*, 16 (1960), p. 342-353, spécialement p. 352 et n. 16. Le Père montre qu'il existait dès le temps de Cyrille une traduction grecque assez libre du texte biblique basée sur la Vulgate de S. Jérôme et entrecoupée de scholies empruntées à ses commentaires. Ce serait cette traduction seulement que l'évêque d'Alexandrie aurait eue entre les mains.

2. Cf. dans l'*Excursus* I, p. 517-519, quelques autres détails sur les limites des influences subies par Cyrille. L'expression « sceau des Pères » (σφραγὶς τῶν πατέρων) est d'ANASTASE LE STRATAE, *Hodegos* (= *Vie d'aziz*), esp. 7, PG 89, 113 D.

3. Cf. respectivement : *Theosaurus*, XII, PG 75, 181 D ; in *Islam*, I, 5, PG 70, 253 C ; *Theosaurus*, VIII, PG 75, 109 C. Nous traduisons ici ce dernier passage à cause de l'importance de Paul en matière de christologie et parce que ni Koefs ni Hardy ne l'ont signalé dans leurs ouvrages sur cet hérétique : « Mais si quelque'un ose dire que le Fils est Dieu par pure fiction verbale (φωβόδωμος) et n'a rien de plus que ceux qui sont appelés à la divinité et à la filiation selon la grâce, tombent par là dans l'opinion de Paul de Samosate, à bon droit il s'entendra dire par nous : Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. » Il y a peut-être une allusion aux rigoristes Névaliens, mais sans le nom, dans *In Melchisedech*, PG 72, 344 C. Quant aux Pélagiens, ils semblent avoir attiré à Cyrille dès 417 de la part d'un certain

moment même tant de traces à S. Augustin, ni non plus, nous le verrons, Apollinaire. Il ferraille sans se lasser contre les formes anciennes ou récentes de l'arianisme, lequel devait avoir perdu cependant beaucoup de son attrance, sauf sur les nations barbares. Pour garnir son arsenal, il démarque, non sans quelques subtiles retouches, les trois *Discours* de S. Athanase contre les Ariens¹. Mais sa familiarité avec le Défenseur de Nicée ne sera pas telle que de l'empêcher d'adopter d'enthousiasme tous les faux qu'on lui fera passer sous ce nom, et il sera loins de faire écho à toutes les tendances christologiques, au demeurant assez imprécises, qui affleurent chez son prédécesseur². Au fond, on ne peut pas ne pas être tenté de prononcer à son sujet les mots d'archaïsme et de pensée en vase clos (l'absence de toute allusion à la liturgie et, sauf dans les *Homélies Pascales*, à l'actualité, est sans doute un trait remarquable et d'identique signification). Sans craindre les répétitions, il développe un certain nombre de grands

thèmes qui lui sont chers, avec ampleur et pénétration, élan et parfois lyrisme, en dépit de cette pesanteur que nous serons obligés ailleurs encore de reconnaître à sa prose.

Au tout premier rang parmi ces thèmes, ou mieux au centre où tous convergent, il faut placer le Christ. Cyrille est persuadé — avec raison, bien que cette idée le conduise souvent à des acrobaties épigétiques — que l'Écriture entière tend vers le Christ et se résume en lui ; et il a soin que ses propres écrits résonnent partout du même leit-motiv. Au cœur du *De Adoratione*, qui peut passer pour une espèce de traité de spiritualité, le livre IX est une ébauche, encore assez balbutiante, de synthèse christologique. Néanmoins, comme les « explications morales » ont forcément occupé la première place dans cet ouvrage, Cyrille, dans les préfaces aux *Glaphyres sur la Genèse* et l'*Exode*³, se déclare encore insatisfait : il va maintenant tenter de « faire transparaître le Christ à travers les ombres de la Loi », de prendre vraiment ce mystère pour but, afin de trouver dans les livres mosaïques « la perle cachée, c'est-à-dire le Christ ». Animé de pareilles dispositions d'esprit, on devine aisément quel parti il saura tirer, en interprétant Isaïe, de textes comme le Livre de l'Emmanuel ou les chants du Serviteur. Quant aux traités antiariens, hormis quelques belles pages consacrées au Saint-Esprit (Assertions XXXIII et XXXIV du *Theosaurus*, Septième *Dialogue sur la Trinité*), ils roulent tout naturellement d'un bout à l'autre sur la divinité du Fils. Dans le *Commentaire sur S. Jean*, à ses attaques contre la séquelle d'Arius et d'Eunome, Cyrille joint un certain nombre d'allusions plus ou moins explicites, et toujours très défavorables, à une tendance dualiste en christologie⁴.

évêque Eusèbe (peut-être de Crémone) une lettre de reproche pour sa lenteur à obtempérer aux condamnations d'Innocent I : « Cunctis eos (les Pélagiens) absciscentibus Orientalibus, Alexandria sola ecclesia in comunione recepta... », Ep. 49 de la *Collectio Avellana*, CSEL 35, p. 114. Au Concile d'Éphèse par contre, le verdict de Rome, que Nestorius avait eu la maladresse de paraître remettre en question, fut solennellement entériné : cf. ACO I, 1, 3, p. 9.

1. Cf. J. LEBAERT, *Doctrines christologiques...*, p. 10-43 et aussi 124 (sur la fréquente substitution de *εὐλόγος*, dans le *Theosaurus*, à *ὁμολογία*, employé par les *Discours contre les Ariens*). Une autre « retouche » est signalée *infra*, p. 91, n. 2.

2. Cf. J. LEBAERT, « Altération doctrinale de la Lettre à Épiphane de S. Athanase », dans *RHE*, 31 (1936), p. 713-761, qui déclare : « C'est un fait reconnu par tous que les Antiochiens et les Alexandrins (du temps de Cyrille) pouvaient se réclamer dans une certaine mesure des doctrines peu systématiquement unifiées et des formules peu étudiées de la christologie du grand alexandrin » (p. 746, en note, Lebaert explique que les idées d'appropriation et d'inhérence, d'unité stricte et de distinction des idiomes se trouvent concurremment chez Athanase).

1. PG 69, 13 A-16 B et 385 B-388 B.
2. Cf. lib. I, PG 73, 160 D (= 95 d-e); lib. II, 293 B (= 178 c-d); lib. III, 484 B (= 301 a-b); lib. IV, 581 A-B (= 263 b-d); 601 A-B (= 375 d-376 a); 620 B-C (= 398 d-e); lib. V, 776 B-C (= 485 d-e);

Tout cela est loin de constituer un système organisé et technique¹. Le Christ est en effet la préoccupation constante de S. Cyrille, mais les questions que celui-ci se pose ou auxquelles il répond à ce sujet ont trait, pourrait-on dire, à la fonction plutôt qu'à la structure. Il ne s'agit guère de préciser le rapport qu'entretiennent les deux éléments, les deux « natures » en notre langage actuel, dans le Christ, mais bien plutôt d'expliquer comment le Fils de Dieu peut nous racheter des suites de la faute adamique, ou, mieux encore, nous diviniser. Cyrille, par conséquent, ne peut être que très sensibilisé au problème christologique, mais il ne se trouve sans doute pas dans de bonnes conditions pour le résoudre ou jeter sur lui de la lumière, sa pensée étant déjà formée, exprimée, cristallisée depuis des années dans de nombreux ouvrages qui correspondent à d'autres exigences².

880 A-B (= 549 b-c); lib. VI, 1009 C-1012 B (= 631 e - 632 c); lib. IX, PG 74, 162 B-C (= 744 d); 157 A (= 747 e); 180 D - 181 B (= 762 e - 763 b); lib. X, 300 C (= 836 e - 837 a); 344 B (= 863 e); lib. XII, 733 D (= 1109 e-1110a); 737 B-C (= 1111 e - 1112 b). On trouve aussi quelques attaques contre le dualisme dans d'autres œuvres de la même période, mais elles y sont beaucoup plus claires: cf. *De Ad. IX*, PG 68, 593 B; *GL*, 496 B; *GL*, 503, III, PG 69, 129 B-C; *GL*, le Lev. 569 C; *In Is. IV*, 2, PG 70, 973 A-B; V, 1, 1153 A; plus les deux *Homélie Pascales VIII* et XI.

1. Il est même fort possible que la christologie de Cyrille soit passée par une première phase nettement plus dualiste. Témoin tel passage du *Théaurus*, XXI, 361 C-D, qui compare sans méfiance l'Humanité du Christ à une robe dont le Verbe se serait revêtu, témoin tel texte du sixième Dialogue de *Trinitate*; cf. *infra*, p. 54, n. 1. Et nous verrons que le traité de S. Cyrille s'est occupé ex professo de christologie avant 428 métrata plus tard de multiples corrections, du jugement même de son auteur, l'exagération allant d'ailleurs plutôt dans l'autre sens: excès des tendances unitaires, et atteignant surtout le vocabulaire.

2. Pour M. RICCARD, « L'introduction du mot *hypostase* dans la théologie de l'incarnation », dans *Mélanges de Science Religieuse*, 2 (1945), p. 5-32 et 243-270, « S. Cyrille avait raison (lorsqu'il entra en jeu contre Nestorius) dépassé largement la cinquantaine » (p. 244).

Il demeure qu'il serait certainement injuste d'attribuer son comportement dans l'affaire nestorienne, au moins de manière prépondérante, soit au désir de prendre l'offensive sur le terrain dogmatique parce que menacé sur d'autres, soit à la rivalité traditionnelle des grands sièges épiscopaux, à la constante volonté qu'aurait eue Alexandria d'humilier, voire d'écraser Constantinople et Antioche, en recourant au besoin pour ce faire à l'alliance de Rome³. L'évêque d'Alexandrie, à supposer même que, contrairement à notre opinion, il n'eût pas écrit déjà un dialogue explici-

F. M. ABEL, dans son article des *Kyriellon*, p. 230, propose « comme la plus probable la chronologie suivante de la vie de S. Cyrille, dont on n'est sûr qu'à partir de 403: Naissance: 378 — Théophile devient évêque en 385 (Cyrille a 7 ou 8 ans) — de 390 à 392, études de grammaire — de 393 à 397, humanités et rhétorique (de 15 à 20 ans). Séminaire de 5 ans chez les moines de 398 à 402 — Cyrille lecteur assiste à 25 ans au concile du Chêne en 403 — il devient évêque en 412 à 34 ans — il précède Épiphane en 431 à 53 ans — il vient à Jérusalem en 438 à 60 ans — il meurt à 66 ans ». Ce schéma suppose, comme dit Abel, qu'à 616 respectée « la durée réglementaire des stages successifs de l'éducation ». En outre, il fait Cyrille encore relativement bien jeune quand Acace de Bérée, déjà presque centenaire, lui dit: « nous autres vieillards... », cf. *Ep.* 15 dans la correspondance de Cyrille, PG 77, 101 C, ACO I, I, p. 100, l. 18. Mais peut-être ce trait fait-il allusion à l'ancienneté de Cyrille dans l'épiscopat (environ 18 ans à l'époque) comparée à la toute récente accession de Jean au siège d'Antioche.

1. La première explication a été appuyée de fort bons arguments par E. SCHWARTZ, « Cyrill und der Mönch Viktor », dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, 308, 4 (1928): il retrace la carrière du moine Victor, qui partit à Constantinople se plaindre de son évêque auprès de Nestorius, mais finalement se réconcilia si bien avec Cyrille qu'il put passer dans les Actes coptes du Concile pour un des héros d'Épiphane. La seconde explication serait assez celle d'A. V. HARNACK, par exemple dans *Dogmengeschichte* (4^e édition, Tübingen, 1909), t. II, p. 357-358, qui présente le ralliement du pape Célestin au parti de Cyrille comme « un scandale », l'abandon de la tradition christologique occidentale, motivé par la solidarité de Rome et Alexandria en face des ambitions croissantes de la « Nouvelle Rome », *Constantinople* 1928.

tement christologique, ne pouvait que se sentir frappé dans ses convictions les plus hautes et les plus chères dès que l'on prêchait avec éclat au sujet du Christ une doctrine inconciliable avec ce qu'il estimait être la foi orthodoxe.

C. — La querelle nestorienne

Or c'est précisément ce qui commença d'avoir lieu, à Constantinople, à partir du moment où, en avril 428, le moine antiochien Nestorius eut été nommé évêque de la ville impériale en remplacement de l'insignifiant Sisinnius. Quelles idées exactement voulait-il inculquer à ses ouailles, mal instruites, à son avis, par ses prédécesseurs, il ne nous importe pas tellement ici de le savoir ; et moins encore à quelles conceptions il en arriva lorsque, après vingt ans de silence et de retraite forcés, il composa le *Livre d'Héraclide*¹. Parmi tous les hérésiarques frappés par les condamnations de l'Église, il n'en est guère, sans doute, qu'on ait plus souvent entrepris de réhabiliter, parfois en le louant d'avoir été, en matière d'hétérodoxie, un précurseur². Il semble au moins qu'on lui ait parfois imputé des

1. Cf. L. SCIPIONI, *Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio*, collection *Paradosi*, n° 11, Fribourg 1956. Le P. Scipioni pense que Nestorius a développé une « formulation théologique » fort élaborée dans un « contexte philosophique » d'inspiration stoïcienne. Il faut dire cependant que l'authenticité intégrale de ce *Livre d'Héraclide* n'est pas précisément assurée : d'autres l'ont peut-être remanié et complété après la mort de Nestorius. Il nous semble qu'on peut tout de même utiliser parfois l'ouvrage pour exposer la doctrine de l'ex-évêque de Constantinople ; nous le ferons à l'aide de la traduction de F. NAU, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris 1910.

2. J. P. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching*, Cambridge 1908, préface pour l'orthodoxie pure et simple de Nestorius. F. LOUW, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, Cambridge 1914, estime que le condamné d'Éphèse « est plus proche de la plus ancienne tradition et plus proche du Nouveau Testament que l'orthodoxie postérieure elle-même » (p. 126). Cf. l'analyse du livre de

erreurs qu'il n'avait pas songé à soutenir³. Il nous suffit pour le moment de noter en gros l'impression produite sur S. Cyrille par la doctrine de son collègue de Constantinople : il s'agissait d'une tentative blasphématoire pour détruire l'unité du Verbe Incarné. D'un côté, on avait un Fils de Dieu à qui il n'était plus possible d'attribuer autrement que par un abus de langage la naissance virginale et la mort sur la Croix⁴. De l'autre, un fils de l'homme qu'un certain lien moral rattachait au Fils de Dieu, mais qui n'était pas ce Fils, et à qui revenaient en propre toutes les humiliations par où s'était opéré notre salut. Tout bien compté, Nestorius enseignait donc une dualité de Fils...

Averti de certains incidents consécutifs aux sermons du novateur ou de ses adeptes, craignant la contamination de son troupeau, l'évêque d'Alexandrie intervint. D'abord par une homélie pascale, le dix-septième, pour l'année 429, et par une lettre circulaire à tous les moines d'Égypte, lesquelles réfutaient des erreurs dualistes sans nommer personne⁵. Puis, comme Nestorius, malgré cet anonymat,

Bethune-Baker et aussi de celui de I. Fischer et de l'article d'E. Amann dans L. SCIPIONI, *op. cit.*, p. 2-6 et 9-11.

3. Ainsi déjà CASSIEN, dans le *De Incarnatione Christi contra Nestorium haereticum*, PL 50, 9-272 composé à la demande du pape Gélasin : cf. E. AMANN, « L'affaire Nestorius vue de Rome », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 84 (mai-octobre 1949), p. 207-244 ; l'auteur toutefois méconnaît sans doute trop le fait que Cassien pratique la communication des idiomes beaucoup plus largement que Nestorius. Mais il est sûr que les accusations de psilanthropisme ou d'adoptianisme lancées par le moine de Marseille portent à faux.

4. Cela entraîna le refus de l'épithète *Theotokos*, Mère de Dieu, appliquée à Marie, ou du moins obligeait à ne l'employer que moyennant toute sorte de distinctions et de restrictions : cf. le chapitre II sur l'attitude de Cyrille lui-même avant 428 et la note sur *Quod Unus est Christus*, 716 c.

5. La circulaire adressée aux moines — la première des Lettres de S. Cyrille dans PG 77 ; ACO I, I, 1, p. 10-23 — a été publiée « peu après Pâques » (429), d'après TILLEMONT, *Mémoires...*, t. XIV, p. 330 et 754.

s'était senti visé et en témoignait du ressentiment, par deux lettres adressées directement au suspect, la première de ton fort pincé, la deuxième plus conciliante¹. Cependant l'évêque de Constantinople, persuadé de son bon droit, ne faisait guère de concessions; il exposait le cas tant au pape Célestin qu'à la cour impériale: ce sont ses efforts qui, en novembre 430, devaient décider l'empereur Théodosie II à convoquer un concile œcuménique pour la Pentecôte suivante.

Pour mettre en échec son adversaire, Cyrille en imita la manœuvre: il composa à l'intention de l'Empereur, de sa femme et de sa sœur aînée (« les Reines »), enfin de ses deux cadettes (« les Princeses Vierges ») trois lettres-traités sur la Vraie Foi². Il se décida également à recourir à Rome et y expédia, après Pâques 430, le diacre Posidonius muni d'une lettre fort déferente et d'un dossier très complet avec traduction latine des documents (Nestorius

1. Ce sont respectivement les Ep. II (fin de l'866 629) et IV (janvier ou février 430), avec les incipits: Ἀνδρες ἀγαπῶμαι Ἀδελφεοὶ Ἀλεξανδρίας et Καταμαρτυροῦσι Ἰσθίλλο γινώσκοντες. Cf. ACO I, 1, 1, p. 23-25 et 25-28.

2. D'après la terminologie d'E. Schwartz, que nous adoptons, ce sont les *De Recta Fide — ad Theodosium — ad Augustas — ad Dominas*: ACO I, 1, 1, p. 49-72; I, 1, 5, p. 26-61 et 62-118 (l'ordre des deux derniers est interverti par rapport à Migne et Pusey). Garnier, dans son édition de MARIUS MERCATOR, PL 48, 828, note (a), fait remarquer que Nestorius, mauvais stratège, s'était vanté de la faveur avec laquelle la famille impériale recevait ses « nouvelles lumières » sur le dogme. TILLEMONT, p. 349, répond positivement: « Mais S. Cyrille n'avait pas besoin d'apprendre de lui (Nestorius) la disposition de la cour quelle qu'elle fût. » En tout cas, qu'il reçut la nouvelle de son rival ou de ses émissaires qu'il entretenait à Constantinople, Cyrille sut utiliser à plein la leçon donnée et se créer, non pas seulement par des traités de théologie, des amitiés parmi les gens influents: cf. P. BATHIFOL, « Les présents de S. Cyrille à la cour de Constantinople », dans *Études de Liturgie et d'Archéologie chrétiennes*, Paris 1919, p. 169-179.

avait négligé cette dernière précaution³. Tout cela sans compter un bon nombre d'autres lettres au ton toujours adapté au correspondant visé, « avec la psychologie attentive et habile que nul ne sera tenté de lui dénier ».

Si du côté de Constantinople il s'attira une rebuffade, à Rome Cyrille réussit pleinement. Dès le 11 août 430, après réunion d'un concile et consultation de Cassien, le pape rendait son verdict. A compter du moment où la sentence lui serait notifiée, Nestorius avait dix jours pour rétracter ses erreurs sous peine de déposition. Cyrille était chargé de l'exécution au cas où le coupable ne s'amendait pas, c'est-à-dire ne se déciderait pas à professer « la foi que tiennent sur la génération du Christ notre Dieu, l'Église des Romains, celle de (Cyrille), et la piété de l'univers »⁴. Malheureusement, le Pape qui semble s'être expliqué nettement au concile⁵, ne définissait pas dans ses lettres en quels termes Nestorius devrait faire cette confession de foi. S. Cyrille jugea que son mandat lui donnait le droit d'en édicter la formule et, en même temps qu'une nouvelle lettre⁶, il fit parvenir à Nestorius douze anathématismes

1. Cf. Ep. XI, PG 77, 79 B - 90 A; ACO I, 1, 5, p. 10-12 (lettre au pape) et 7, p. 171 (communitorium confié à Posidonius). Le pape avouera une fois à Nestorius: « Dudum summissus epistulus tuus, quibus in angusto nihil potuimus dare responsi: erat enim in latium sermo vertendus », ACO I, 2, p. 7. Cf. les autres articles d'E. AMANN, dans la série déjà citée: *Revue des Sciences Religieuses*, n° 83 (1949), p. 5-37 (notamment p. 31-32), n° 85 et 86 (1950), p. 23-52 et 235-265.

2. J. LENOX, « Altération doctrinale... », art. cit. de *RHE*, 31, p. 720, à propos d'une série de lettres un peu plus tardives.

3. Ep. XIII, PG 77, 93 et 94 B; ACO I, 2, p. 5-6 (texte latin); I, 1, 1, p. 75 (grec).

4. Il avait cité, en particulier, avec beaucoup d'à propos l'hymne de S. Ambroise *Veni Redemptor gentium* où il est dit: *Talis docet partus Deum*, cf. PL 50, 457 et 458 B-C; E. AMANN, troisième art. (n° 85), p. 30.

5. Ep. XVII, PG 77, 105 C - 122 D; ACO I, 1, 1, p. 33-42. Cette lettre, appelée quelquefois « synodique » par opposition à la deuxième, « dogmatique », a pour incipit: Τοῦ ἁγίου (Cum Salvatore aster).

ou chapitres résumant les thèses que ce dernier devait condamner pour n'être pas retranché de la communion catholique et expulsé de son siège épiscopal. Ces anathématismes, codification d'une christologie très rigide alexandrine, semés au surplus d'expressions que S. Cyrille croyait de S. Athanase, mais qui étaient en fait d'Apollinaire ou de son école, ne pouvaient que soulever un tollé parmi les « Orientaux », les évêques du ressort et de la tendance théologique d'Antioche. Aussi leur auteur, qui possède encore l'offensive dans les cinq *Livres contre Nestorius*, la perd au cours de l'année 431, où il doit composer jusqu'à trois *Apologies* pour gloser, expliquer, paraphraser ces malencontreux chapitres¹.

Il n'importe, le Concile d'Éphèse, réclamé d'abord par Nestorius, est, dans l'ensemble, un succès pour S. Cyrille. Nous n'avons pas besoin de suivre cette histoire dans ses multiples péripéties. Elles conduisent l'évêque d'Alexandrie au triomphe, au soir de la déposition de Nestorius, ressentie par le peuple chrétien comme une proclamation du dogme

1. D'après F. LOOS, *Nestoriana, die Fragmente des Nestorius gewammelt, unerschaffen und herausgegeben*, Halle 1905, p. 21, les *Livres contre Nestorius* ont été composés dès le printemps 430. Quant aux *Apologies*, deux d'entre elles ont dû être composées dans la première moitié de 431 : la réponse aux objections qu'André de Samosate formulait au nom de tout l'épiscopat oriental (= *Apologia contra Orientales*, ACO I, 1, 7, p. 33-65) et la réponse aux critiques personnelles exprimées par Théodoret de Cyr (= *Apologia contra Theodoretum*) ; elles ne font en effet aucune mention des événements d'Éphèse : cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der christlichen Literatur*, Bd. IV, Freiburg en Brisgau 1924, p. 52 ; E. SCHWARTZ, *Index chronologique*, ACO I, 1, 8, p. 9 : « Neque dubitari potest quin Cyrillus illic simul atque scripta [les critiques d'André et de Théodoret] accepit, antequam Ephosum profectus est responderet. » Au contraire, la troisième Apologie, placée en tête par Migne, PG 76, 293-312, a été écrite durant la captivité à Éphèse. M. RICHARD considère les Scholies de *Incarnatione Unigeniti* comme une manière de quatrième apologie, mais passablement plus tardive : cf. *infra*, p. 35, n. 1.

de la maternité divine², à une captivité assez étroite, pour avoir brusqué la solution et gagné de vitesse, puis excommunié les Orientaux, hostiles, appliqués à faire traîner les choses en longueur. Finalement, Cyrille put s'échapper et regagner l'Égypte. Après de laborieuses négociations, à la date officielle du 12 avril 433, Alexandrie et Antioche se mirent d'accord sur une profession de foi. Et la déposition de Nestorius fut graduellement acceptée par à peu près tout le monde³.

C'est dans une lettre de S. Cyrille, la célèbre *Épître Laetentur caeli*, que nous lisons maintenant la formule transactionnelle. Mais l'ensemble du texte est d'origine

1. Cf. le récit de l'évêque à son peuple d'Alexandrie, Ep. XXIV, PG 77, 137 B-C ; ACO I, 1, 1, p. 117 et surtout 118, l. 6-9.

2. D'abord recueilli dans son monastère, à Antioche, Nestorius avait été exilé d'abord à Pétra, en Palestine troisième, puis dans la Grande Oaïsis, au sud fond de la Thébaïde, puis à Panopolis (Akmin), puis à Éléphantine, puis de nouveau à Panopolis. C'est là qu'il mourut, après avoir composé tout en partie du *Livre d'Héraclide*, protestant de son accord avec son successeur Flavien et avec S. Léon le Grand. Il fut pourtant durement anathématisé de nouveau à Chalcédoine. Sur ses tribulations et les persécutions subies par ses amis, cf. E. ANAZAN, art. *Nestorius*, dans *DTC* XI, spécialement col. 128-135. Une liste d'irréductibles qui furent expulsés, condamnés aux mines, ou s'exilèrent d'eux-mêmes est donnée dans la *Tragédie du comte Irène*, passée dans le *Synodicon* du diacre Rusticus, cf. PG 84, 803 ; ACO I, 4, p. 203. Parmi eux, il faut signaler l'évêque de Tyane, Euthérios, dont un écrit a passé, sous le titre de *Confutations quarantain* *propositionalum*, dans les œuvres de S. Athanase : cf. PG 28, 1337 B-1394 D ; deux passages absents de ce volume de la *Paléologie Grecque* se trouvent, l'un dans PG 26, 1233 A-1238 C, l'autre dans PG 130, 1011 A - 1016 A (*Panoplie Dogmatique* d'Euthyme Zigabène). Enfin G. FICKER, *Eusebius von Tyana, ein Beitrag zur Geschichte der Ephestinischen Konzile vom Jahre 431*, Leipzig 1908, en donne encore, p. 18-26, un important fragment. D'après Ficker, le gros de l'ouvrage a été composé en 431 et certains compléments en 433 ; il semble probable que Cyrille l'a connu (id., p. 63 et 86). Nous l'utiliserons donc comme représentant une tendance plutôt extrémiste de l'école d'Antioche.

antiochienne. Sûr que l'essentiel était sauvegardé : le *Theotocos*, le principe de la communication des idiomes, c'est-à-dire la véritable unité du Christ, l'auteur des *Anathématismes* s'était laissé arracher, quant à la répartition des expressions entre les deux natures du Sauveur, une concession qui allait contre sa tendance théologique profonde et qu'il ne fera jamais passer dans sa terminologie propre, quitte à la justifier en face de partisans trop zélés¹. Il avait assez prouvé qu'il était capable d'agir vite et fort, comme de s'ancreur dans la décision prise, suffisamment précisé qu'il ne se déjouait point et ne retirait rien de ses écrits antérieurs². Il était certainement moins menacé lorsqu'il conclut la paix que durant sa captivité d'Éphèse. Même si S. Isidore de Péluse inclinait vers cette hypothèse³, on ne peut donc en justice accuser Cyrille d'avoir reculé par pusillanimité et l'on doit mettre sa démarche au compte d'un vrai désir de promouvoir l'unité chrétienne. Ayant pleine confiance en sa théologie, il laissait au temps, aidé

de quelque propagande, le soin d'en faire pénétrer l'intégrité dans la mentalité encore rebelle des Orientaux. De fait, dès Éphèse, il avait vu venir à lui Acace de Méléite, qui se proclamait pourtant ami de Nestorius, mais s'était senti enfermé dans les arguties de l'évêque de Constantinople⁴. Peu après, le revirement de Rabbula, évêque d'Édesse, devait constituer pour Cyrille un succès plus considérable encore⁵.

D. — Les dernières années de Cyrille

Ce furent même ces partisans orientaux de l'Alexandrin qui engagèrent dans son ultime grand combat dogmatique. En effet, dès 432 peut-être, excité lui-même par Rabbula, Acace de Méléite met en garde ses voisins, les évêques de la Grande Arménie perse, contre Théodore de Mopouste en même temps que contre Nestorius⁶. Car les œuvres de

1. Voir spécialement l'Ep. XI, à Acace de Méléite, PG 77, 181 D-202 B; ACO I, 1, 4, p. 20-31. Pour le refus de Cyrille de distinguer quant à lui les *epiphora* dans le Christ, cf. *Quod Unus sit Christus*, 746e, 758a et les notes afférentes. Pour *Loctulus caeli* = *Epiphora* *theotoco*, cf. Ep. XXXIX, PG 77, 179 C-182 C; ACO I, 1, 4, p. 15-20.

2. Cf. par exemple Ep. XXXVII, à ses apocristaires à Constantinople, PG 77, 167 C-170 C; ACO I, 1, 7, p. 154 surtout l. 37-40 et Ep. XLVIII, à Donat, PG 77, 249 D-254 B; ACO I, 1, 4, p. 31-32, surtout l. 21-24 de cette dernière page.

3. C'est ce que l'on infère d'habitude d'Isidore, *Lettres*, lib. I, n° 324, PG 78, 369 C, qui reproche à Cyrille d'avoir succombé à la légèreté d'esprit ou à l'adulation et l'exhorte à ne pas se contredire lui-même. Dom A. SCHMID, *Die Christologie Isidors*, p. 96-98, propose une autre interprétation, au fond plus vraisemblable : la lettre daterait, non de l'époque de l'Édit d'union, 433, mais des années 429-430. Nestorius répondait alors diverses accusations contre Cyrille ; Isidore ne les aurait pas crues sans fondement et aurait craint que Cyrille ne se détournât de la vraie foi. Cela permettrait d'attribuer au moins de Péluse une attitude plus cohérente, en fait constamment pro-antiochienne.

4. Cf. ACO I, 1, 2, p. 38, déposition d'Acace à la session conciliaire du 22 juin. Nestorius avait mis l'évêque de Méléite en présence du dilemme suivant : ou bien il faut être complètement que la *divinité* de Monogène se soit incarnée, ou bien on doit reconnaître que la *divinité* du Père et celle du Saint-Esprit s'est incarnée en même temps (*συνγενεσία*) que celle du Logos. Acace n'avait pas su comment se tirer du piège posé par ce nom abstrait, la *divinité*. Selon lui, un des évêques de l'entourage de Nestorius lui avait soutenu en outre qu'un *θεός* (Acace, au masculin) est le Fils qui subit la souffrance, autre le Dieu Verbe. Au même endroit nous trouvons aussi le témoignage de Théodote d'Ancre, selon qui Nestorius aurait tourné en ridicule l'idée qu'un Dieu puisse être allié ou enfanté par une vierge.

5. Sa lettre de ralliement est conservée en partie dans la correspondance de Cyrille : Ep. LXXIII, PG 77, 347 et 348 A-B. TILLEMONT place l'événement au début de 432 cf. *Mémoires*, p. 627. Voir aussi E. SCHWARTZ, *Konstanzstudien*, II, *Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proclus von Konstantinopel*, cahier 30 des *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, 1914, p. 23-24.

6. Cf. M. RICHARD, « Acace de Méléite, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie », dans *Mémorial Louis Petit, Mélanges d'His-*

l'interprète, docteur en vénération chez les Antiochiens, étaient des premiers, avec celles de S. Ephrem, de S. Jean Chrysostome et de Diodore de Tarse, que les Arméniens pouvaient songer à traduire pour enrichir leur littérature naissante, qu'on avait peut-être déjà traduites pour eux¹. Un peu plus tard, en 435, les objurgations d'Acace et de Rabbula réussirent à inquiéter assez certains milieux arméniens² pour que deux délégués fussent envoyés auprès de Proclus, alors évêque de Constantinople. Celui-ci, sous cette pression, fournit la consultation dogmatique qu'on lui demandait sous la forme d'une lettre — célèbre depuis sous le nom de *Tome aux Arméniens*³ —, que le diacre et archimandrite Basile emporta tout aussitôt, en même

Voire et d'Archéologie byzantine, Archives de l'Orient chrétien, I, Bucarest 1948, p. 393-412. Cet article donne une traduction latine de la lettre d'Acace à Sahak « patriarche des Arméniens » comme aussi de la réponse de Sahak et d'une deuxième lettre d'Acace « aux Arméniens », qui ne se sont conservées qu'en arménien dans le *Livre des Lettres* (p. 14-21 du volume publié à Tiflis en 1901). Il existe maintenant une traduction française de M. Talon, *Livre des Lettres, Documents arméniens du V^e siècle, Premier groupe*, Beyrouth 1955, parue aussi, à la même date dans les *Mélanges de l'Université S. Joseph de Beyrouth*, t. 32, p. 1-198.

1. Cf. P. FÉRENS, « Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien », dans *Revue des Études Arméniennes*, 9 (1929), p. 293-327, qui va jusqu'à dire : « la littérature arménienne est née sous le signe de Théodore de Mopsueste et... elle a commencé de s'épanouir dans un terrain saturé d'influence nestorienne », dans une certaine ignorance de l'hellénisme alexandrin (p. 317).

2. Certains milieux, mais non les chefs du corps épiscopal : lorsque le patriarche Sahak reçut le *Tome* de Proclus, qu'il n'avait pas sollicité, il se crut bien pris de courir pour en secourir réception à Proclus, il ne trouva rien de mieux que de réitérer sa réponse antérieure à Acace, avec quelques additions doctrinales : cf. M. RICHARD, art. cit., p. 402 et aussi L. ABRAMOWSKI, « Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesischen Konzilien », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67 (1935-1936), p. 252-287, qui achève d'harmoniser les données fournies par les articles de M. Richard et les *Konkilstudien* de Schwartz.

3. PG 65, 856-873 ; ACO IV, 2, p. 187-196.

temps que le *factum* des deux émissaires, en Alexandrie⁴. Plus tard encore, Acace, sollicité de se prononcer sur l'orthodoxie de Diodore de Tarse, le fait en termes assez durs⁵. Enfin en 438 des Antiochiens, mais dissidents par rapport à l'opinion générale dans leur région, requièrent l'intervention et de Proclus et de Cyrille pour mettre un terme à la propagande nestorienne larvée qui se poursuivait, disaient-ils, au moyen des écrits de Diodore et Théodore. Proclus entra en action en réclamant de ses collègues de la mouvance d'Antioche d'abord la signature de son *Tome*, puis la condamnation d'un florilège de textes suspects qu'il avait prudemment laissés anonymes en les adjoignant au *Tome*, mais qui étaient en fait de Théodore de Mopsueste, et qu'Ibas, successeur de Rabbula avec des tendances théologiques absolument opposées, avait copiertés partout et traduits en syriaque. Cyrille, de son côté, avait reçu les doléances des gens qui se réclamaient de lui à Antioche, durant un séjour qu'il faisait à Jérusalem en août 438⁶.

1. Cf. E. SCHWARTZ, *Konkilstudien*, p. 26, dont nous aurons à discuter les sources à propos du *Quod Unus sit Christus, infra*, p. 72-75.

2. Acace mit partout Diodore sur le même pied que Nestorius : « Si Nestorius subitatus est ab omnibus Ecclesiis, quomodo Diodorus illic doctrinæ acceptabilis essent quæ eandem mentem damnant quæ habent ? » cf. M. RICHARD, art. cit., p. 400 (traduction C. Mercier) ; d'après le même auteur, la lettre est de 430 ou 437 (cf. p. 411).

3. Cf. Ep. LXX, PG 77, 341 A-C ; éd. critique dans E. SCHWARTZ ; *Cydes Varianus* 1431, p. 16-17. F. M. AHN, dans *Kyffianen*, art. cit., souligne à cette occasion, et peut-être exagérément, la grande situation à laquelle était maintenant parvenu Cyrille : « L'évêque d'Alexandrie était devenu progressivement le théologien de la cour » (p. 223) ; il allait à Jérusalem « pour accompagner comme directeur et conseiller une impératrice d'Orient (Eudocie, femme de Théodose II), mère de la souveraine de l'Occident... dans un pèlerinage vif, où l'état de la majesté impériale ne perdit pas ses droits » (p. 224). Cela ne s'accorde pas très bien avec l'édit catégorique par lequel l'Empereur fit cesser la querelle au sujet de Diodore et Théodore : cf. *infra*, p. 30, n. 4. Le commentaire sur le Symbole est l'Ep. LV, PG 77, 289 D - 290 A ; ACO I, t. 4, p. 49-61.

De retour en Égypte, il composa, outre un commentaire sur le Symbole, trois livres au moins, qui sont perdus sauf des fragments, où il mettait les points sur les i et attaquait nommément Diodore et Théodore.

Cette offensive d'envergure contre leurs maîtres très chers ne fit qu'exaspérer la résistance des Orientaux. Ils avaient accepté de donner au Tome de Proclus une adhésion au moins globale, ils se refusèrent absolument à condamner Théodore dont l'anonymat était maintenant levé¹. Une fois de plus, S. Cyrille, par lassitude de vieillard, sans du possible — et pourquoi pas, sincère désir de la paix? — s'arrêta à une solution transactionnelle. Sans renoncer à dire ce qu'il pensait de la théologie antiochienne², ni à tenter de faire sentir aux Orientaux « le devoir qu'ont les orthodoxes de condamner toute erreur doctrinale, si grand que soit le nom qui la couvre³ », il affirma qu'il n'entrait pas dans ses intentions de faire anathématiser nommément les gens morts dans la paix de l'Église⁴.

Par la suite, il vécut en paix avec ses voisins syriens,

1. Cf. PG 84, 810 A - 812 C; ACO I, 4, p. 208-210 : Lettre de Jean d'Antioche à Proclus. ACO I, 5, p. 310-314 et déjà *Konkilstudien*, p. 62-66 : Lettre du même Jean à Cyrille, distinguant clairement le Tome et les chapitres, ou *autres textes*.

2. Cf. Ep. LXXII, à Proclus, PG 77, 343 C - 346 D; SCHWARTZ, *Codex Vaticanus* 1431, p. 17-19, surtout l. 11-13 de la p. 18. La lettre de Cyrille à Jean d'Antioche où il renonce à faire condamner Théodore est dans ACO I, 5, p. 314-315 et déjà dans *Konkilstudien*, p. 67-68.

3. M. RICHARD, « Proclus de Constantinople et le Théopaschisme », dans *AHE*, 38 (1942), p. 303-331, cf. p. 322.

4. E. SCHWARTZ, *Konkilstudien*, p. 36, suggère qu'il y eut pression de l'autorité impériale sur Cyrille sous l'influence de l'énergique Pulchérie. Pour M. RICHARD, *loc. cit.*, ce serait Proclus qui aurait reculé le premier, se sentant dans une position fautive dès là qu'était levé, par la faute de ces têtes chaudes, Cyrille et Acace de Mésène, l'anonymat des capitula théodoriens, anonymat soigneusement maintenu par la diplomatie de l'évêque de Constantinople. En tous cas, il y eut bien une lettre-ressort de l'Empereur : cf. *Synodicon Casinense*, PG 84, 849 C - 850 A; ACO I, 4, p. 241.

sauf à intervenir deux fois¹ auprès de Domnus, neveu et successeur de Jean d'Antioche (à partir de 441), en faveur d'évêques expulsés de leurs sièges. Jadis presque confiné à l'Égypte, il ne renonçait plus maintenant à un certain droit de regard sur toutes les églises d'Orient; maintenue après lui par un homme moins adroit, cette prétention devait aboutir à des catastrophes... Quoiqu'il ne s'agisse point là d'une certitude², on placera volontiers durant les années tout de même plus calmes d'après 433 la composition d'un grand ouvrage destiné à réfuter point par point l'écrit de Julien l'Apostat contre les « Galiléens ». Cyrille envoya même un échantillon de son travail, en signe de réconciliation, à Jean d'Antioche et Théodoret de Cyr³. Dans cette hypothèse chronologique, ce serait sans doute la mort qui empêcha l'évêque d'Alexandrie de répondre par un troisième groupe de dix livres à la dernière partie de l'œuvre de Julien. Cyrille mourut effectivement en 444, après trente-deux années d'épiscopat⁴.

1. Ep. LXXVII et LXXVIII, PG 77, 309 B - 364 D; TELLEMONT, articles 147 et 148, p. 644 et 648.

2. L'*Histoire des patriarches de l'Église copte d'Alexandrie*, PO I, p. 432, place toute la polémique contre Julien, agrémentée, il est vrai, de détails peu vraisemblables, avant l'affaire Nestorius. Il est peut-être notable aussi que Cyrille ne réagisse aucunement lorsque Julien accuse les chrétiens d'avoir le Theotocos sans cesse à la bouche, cf. *infra*, p. 48 n. 4. L'envoi aux Antiochiens (cf. note suivante) sous l'épiscopat de Jean paraît exiger que la composition ait eu lieu à une époque où Cyrille vivait en paix avec ses voisins orientaux, soit entre 434 et 437 ou 439 et 441 : cf. J. LIEBAERT, « S. Cyrille et la culture antique », dans *MSR*, 12 (1955), p. 5-26, spécialement p. 9. Mais nous trouverons d'autres exemples d'ouvrages que Cyrille a gardés très longtemps dans ses cartons avant de les publier, et il a pu faire choix du *Contra Julianum* comme présent de réconciliation parce qu'il ne traitait d'aucun sujet épineux entre chrétiens.

3. Cf. THÉODORÉT, Ep. 83, PG 83, 1273 A; traduction latine inédite dans ACO I, 5, p. 315-318.

4. Le 27 juin = 3 du mois d'Abub, d'après le *Synexicon Jacobite*, PO 17, p. 617.

E. — Appréciation

Il devait connaître une survie durable, mais plus troublée encore que son existence terrestre, demeurant posé jusqu'à aujourd'hui en signe de contradiction. Honni de ceux qui, en Mésopotamie, perpétuèrent la tradition doctrinale d'Antioche, il fut pour beaucoup d'autres l'oracle, la norme de l'orthodoxie, autant que S. Augustin put l'être au XVII^e siècle pour les jansénistes. A Chalcedoine, l'Orient grec ne sacrifia qu'avec de visibles regrets une part de sa terminologie christologique. Plutôt qu'à consentir cet abandon, la majeure partie des chrétiens égyptienne, syrienne, arménienne, préféra se mettre en marge de l'unique Église.

A l'heure actuelle encore, même si aucun de ses adversaires n'eut probablement le génie ou la sainteté d'un Abélard, d'un Fénelon ou d'un Newman, il apparaît trop dans la posture d'un S. Bernard, d'un Bossuet ou d'un Manning pour éveiller de prime abord la sympathie. Il est celui qui tonne contre le suspect et foudroie l'hérétique du haut d'un bon droit trop sûr de soi et qui, de sa conviction de défendre une cause très haute, ne tire que des raisons d'être moins scrupuleux sur le choix des moyens¹. Il a certainement désiré passionnément toute sa vie de ressembler à S. Athanase. Et bien sûr ce dernier fut capable, lui aussi, à ses heures, de se montrer « dur, voire violent », car « on savait l'être dans l'Église de son temps² ». Mais il eut manqué à Cyrille pour atteindre parfaitement à cette

1. Il est peut-être significatif de constater que Newman aborde Cyrille avec de faibles réticences (dans sa biographie de Théodore), tandis que Bossuet le défend de confiance contre toutes les critiques d'Elles du Fin.

2. P. CAMELOT, *Introduction aux traités de S. Athanase contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe*, SC 18, p. 12.

ressemblance les épreuves extrêmes qui auraient donné tout son relief à sa fermeté, et aussi ce brin de bonhomie et d'humour qui auraient rendu plus supportable sa volonté de puissance. En une époque férue d'historicité, on lui reprochera de s'être laissé prendre aussi facilement, lui subtil et rusé, à tous les faux dogmatiques, dès qu'ils lui paraissent apporter du renfort à sa cause. Ce qui n'est peut-être pas assez prendre garde qu'il fut tout de même un initiateur en matière d'argument de tradition, et n'en fut pas moins, à la différence de tant de compilateurs de florilèges après lui, ne pas renoncer pour cela à toute réflexion personnelle. On l'accusera d'avoir traité le problème christologique avec une chirurgie brusque et péremptoire, et par là de l'avoir envenimé pour des siècles, bien loin de le résoudre. Mais après avoir marqué un coup d'arrêt en effet assez brutal, et mis en une juste lumière un cas privilégié de la communication des idiomes³, le Theotocos, il n'a plus eu recours à la contrainte, mais à la discussion, parfois orageuse, mais toujours libre. Et ce fut Jean d'Antioche, dont on loue volontiers la modération, qui dut faire appel aux mesures coercitives.

Et surtout, dans cette œuvre, au delà des habiletés de détail et des expressions injurieuses ou maladroites, au delà des redites et des étroitesse, on trouve un souffle religieux, une capacité de synthèse, un attachement au Christ, un sens du mystère qui séduiront toujours les théologiens pour peu qu'ils fréquentent ces hauteurs

1. Cf. M.-J. NICOLAS, « Le concept intégral de maternité divine », dans *Revue Thomiste*, 42 (1937), p. 63 : « Le Theotocos est une application de la communication des idiomes, mais une application privilégiée qui est la source de toutes les autres. Il ne s'agit pas d'attribuer à Dieu une propriété qui découle de l'humanité, mais de lui attribuer l'origine même de cette nature : la maternité divine exprime l'Incarnation *in se* comme l'expression « Dieu est homme » exprime l'Incarnation réalisée.

touffues : ils doivent reconnaître là quelqu'un de leur race, et parmi les plus grands. Si la grâce des saints ne transparaît point partout de façon éclatante dans cette vie agitée et cette nature difficile, le charisme des docteurs est là sans cesse agissant et visible. S. Cyrille peut encore exercer à notre égard la charité de la vérité.

CHAPITRE II

LE DIALOGUE DE INCARNATIONE UNIGENITI ET LE DE RECTA FIDE AD THEODOSIUM

S. Cyrille qui, nous l'avons vu, aimait bien, avant la querelle nestorienne, épancher ses méditations théologiques en de vastes ouvrages, multiplia au contraire, la lutte engagée, les écrits de plus faible volume à fins de controverse et de propagande. Cette production n'est cependant pas beaucoup plus conforme à notre goût littéraire que la précédente : elle abonde un peu trop parfois en épithètes acrimonieuses, et surtout elle suit pas à pas le texte qu'elle réfute ou les passages scripturaires qu'elle commente, sans prendre toujours assez une vue d'ensemble sur le dogme ou sur l'opinion adverse.

Deux textes, néanmoins, nous ont paru se distinguer dans le groupe par une composition plus serrée et un recul plus grand par rapport au détail de la polémique¹. Nous

1. On leur joindrait bien les *Scholies de Incarnatione Unigeniti*, dont M. RICHMOND dit fort justement : « La polémique, élément alors inévitable de tout exposé dogmatique, n'est pas absente, mais l'intention didactique et apologetique est très marquée... Nous croyons... avoir le droit de conclure que Cyrille n'a pu écrire ses *Scholies* qu'après avoir appris à ses dépens que la théologie des anathématismes avait besoin d'être atténuée pour pouvoir être agréée par certains esprits. » (« Le pape S. Léon et les *Scholae* », dans *RFR*, 40, 1952, p. 124). On doit donc très vraisemblablement placer cette œuvre « soit pendant les pourparlers de paix (avec Jean d'Antioche), soit au lendemain, à l'intention des parlans anciens ou récents du concile d'Éphèse ».

verrons qu'en outre ils se situent aux deux extrémités de la période où Cyrille s'occupe directement de christologie et sont donc particulièrement propres à nous révéler, dans la doctrine de notre auteur sur ce sujet, les variations et les constantes.

A. — Le *De Recta Fide ad Theodosium*

De ces ouvrages, l'un est le *Quod Unus sil Christus* dont il sera question plus loin. L'autre est parvenu jusqu'à nous sous deux formes légèrement différentes, et nous avons déjà mentionné l'une d'elles, à savoir le *De Recta Fide ad Theodosium*¹. Comme il est plus facile de la dater et d'en déterminer le « Sitz im Leben », nous tirerons au clair à son propos certains rapports doctrinaux et chronologiques avec d'autres œuvres avant d'étudier la seconde forme, le *De Incarnatione Unigeniti*, que nous éditons ici et qui pose des problèmes plus compliqués.

Sous son titre de *De Recta Fide ad Theodosium*, le traité comporte d'abord une adresse à l'Empereur². Assez lon-

guement — quatre chapitres sur quarante-cinq, d'après la division d'Aubert et de Migne — l'évêque d'Alexandrie exalte la dignité impériale. On retrouve dans l'Épître dédicatoire du *Contra Julianum* le même langage qui risque de nous paraître emphatique, mais n'en est sans doute pas moins sincère. Cyrille n'ignorait certainement pas que Théodose II était un personnage assez falot, passionné seulement de chasse et de calligraphie. Néanmoins, même s'il a contribué pour sa part à développer le séparatisme égyptien, l'évêque semble avoir bien cru au rôle providentiel de Rome, et il a exprimé cette conviction même dans des ouvrages qui n'étaient point destinés à la cour³.

Si Dieu a voulu que s'instaurât un Empire romain « universel », c'est donc pour que le christianisme puisse se propager plus rapidement. L'État ne saurait par conséquent être prospère que s'il accomplit la tâche qui est sa raison d'être; et pour l'y aider, Cyrille va exposer « la tradition de la foi orthodoxe et apostolique », en guise de présent spirituel, « de point d'appui pour votre esprit, de lumière pour votre âme, de couronne pour votre cœur », déclare-t-il à Théodose, sans du reste appuyer indiscrètement sur le rôle de conseiller théologique qu'il s'arroge ainsi⁴. A ce moment, il laisse prévoir qu'il lui faudra au préalable déblayer le terrain de toutes les « sornettes solennelles » dont les hérétiques l'ont encombré. Et en

aux Reines et aux Princesses, lesquels ont chacun deux destinataires. Nous ne chercherons donc pas là un autre indice de corrections hâtives dans notre comparaison du *RF* avec le dialogue *De Incarnatione*.

1. Cf. *Commentaire sur Isais*, II, 4, PG 70, 457 B; sur *Micée*, PG 71, 700 C-701 A, 728 a-c; sur *Zacharie*, PG 72, 89 C et 92 C, 702 a et 703 d-e. C'est en somme exactement la même mentalité qui s'exprime dans la célèbre apostrophe de Nestorius: « Avec moi, prince, terrassez les hérétiques, avec vous je terrasserai les Perses » (cf. SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, VII, 29, PG 67, 804 D).

2. Cf. 1140 A/4a; ACO I, 1, 1, p. 44, l. 23-24.

(*ibid.*, p. 125); et de fait nous aurons à constater quelques affinités avec le *Quod unus sil Christus*, ouvrage encore plus tardif, bien que celui-ci soit tout de même beaucoup moins dualiste. Mais l'édition des *Scholies* poserait des problèmes spéciaux: le texte grec ne s'en étant conservé que fragmentairement, il faudrait avoir recours à des traductions latines, syriaques et arméniennes.

1. On nous permettra de le désigner désormais par l'abréviation *RF*.

2. Le pluriel du début: « Ô Empereurs très chrétiens » (PG 76, 1133 A; éd. P. E. Pusey, 1b; ACO I, 1, 1, p. 42, l. 14) signifie sans doute qu'en thorie, Cyrille veut atteindre, en même temps que Théodose II, le collègue occidental de celui-ci, l'adolescent Valentinien III. Dans la suite du texte on s'a d'ailleurs le singulier. La même alternance singular-pluriel pour les apostrophes se retrouve dans l'*Apologétique ad Theodosium*, qui veut pourtant être une lettre personnelle à l'empereur d'Orient, et dans les deux *De Recta Fide*

fait, cette besogne de nettoyage se trouve accaparée la majeure partie du traité. Dans une première section, Cyrille réfute quatre doctrines erronées; dans une seconde, il s'attaque à celle qu'il vise au fond depuis le début, le dualisme christologique. Mais les quatre discussions précédentes ont été un moyen extrêmement habile de saper à la base toute interprétation défavorable que Théodose aurait pu être tenté d'échafauder, ou mieux qu'on aurait pu lui souffler, relativement à la christologie alexandrine. Des exposés de sa propre pensée sur le mode positif, S. Cyrille n'en fournit en fin de compte que deux, assez brefs¹, mais d'un style plus net que le reste du traité, avec des périodes plus étudiées, aptes à clore dignement chacune des deux moitiés de l'ouvrage. Aucune conclusion de caractère plus personnel ne vient réveiller en extrême la destinataire spécial de *De Recta Fide*, mais cet opuscule clair et équilibré aurait dû, semble-t-il, avoir un effet favorable sur l'esprit, même somnolent et prévenu, du souverain.

B. — Le *De Recta Fide ad Theodosium* et les deux Traités aux Reines et aux Princesses

Nous savons qu'il n'en fut rien cependant : Théodose s'attacha essentiellement au fait que Cyrille avait écrit séparément à ses sœurs et à sa femme. D'où l'accusation de chercher à diviser la famille impériale, accusation dont l'évêque d'Alexandrie se justifie longuement dans son *Apologie au très pieux empereur Théodose*². C'est qu'effec-

tivement Cyrille ne s'était pas contenté de rédiger trois traités distincts : comme le remarque E. Schwartz, « il n'était pas le même dans les trois ». Certes, nul part il ne nomme Nestorius (alors qu'il l'avait fait déjà, au printemps de cette même année 430, dans son deuxième livre contre les blasphèmes dudit Nestorius³), ce qui était politesse et prudence, s'agissant d'une créature impériale encore en charge. Aussi le même Schwartz va-t-il trop loin lorsqu'il déclare : « L'écrit à Théodose s'abstient soigneusement de toute polémique directe, tandis que les autres passent ouvertement à l'attaque. » Mais il est sûr qu'on a l'impression, dans un cas, d'un travail préparé à tête reposée, dans les autres, d'un regroupement quelque peu hâtif de matériaux divers, suffisamment dominés pour que la pensée apparaisse ferme, pas assez pour que la composition soit bien organique.

La terminologie, par contre, est beaucoup plus évoluée dans les deux autres ouvrages que dans le *RF* — surtout peut-être dans le traité adressé aux Princesses, quoique celui destiné aux Reines soit explicitement déclaré postérieur⁴. Crainte dans ce dernier cas du jugement plus perspicace de Pulchérie, suggérera sans doute un adversaire de Cyrille. En réalité, probablement parce que dans le *De Recta Fide ad Dominas*, l'auteur, sans négliger de porter à l'ennemi des coups vigoureux, expose sa propre thèse, à savoir qu'on peut affirmer la maternité divine de Marie puisque le Christ n'est pas une personnalité humaine distincte du Verbe, mais le Verbe lui-même. Le Christ est

1. *Cyillus und der Mönch Viktor*, p. 16, n. 1 (de même que la deuxième citation faite un peu plus bas).

2. Cf. *PG* 76, 60 A; *ACO* I, 1, 8, p. 32, l. 21.

3. Cf. *De Recta Fide ad Augustas*, *PG* 76, 1341 A; *ACO* I, 1, 5, p. 28, l. 1-4. S. Cyrille prévient aussi les reines qu'il va leur expliquer des textes plus difficiles qu'aux princesses. E. Schwartz, qui suit l'ordre de la *Collectio Vaticana*, donne en premier l'écrit adressé aux Reines.

1. Ce sont les chapitres XXI à XXIV et XLIV-XLV : *PG* 76, 1164 A - 1168 B et 1200 B-D; 64. Pusey, 184-210 et 410-426; *ACO* p. 55, l. 14 - 57, l. 18 et p. 72, l. 15-32.

2. Cf. *PG* 76, 433-488; éd. Pusey, l. VII, p. 425-456; *ACO* I, 1, 3, p. 75-90.

Dieu, répète Cyrille sans se lasser et en produisant à l'appui de son dire une masse de textes scripturaires plus ou moins probants. Le *De Recta Fide ad Augustas*, lui, est essentiellement consacré à dissiper les objections que pourraient faire naître contre la parfaite divinité de Jésus-Christ certains autres textes relatifs aux faiblesses humaines, aux aspects diminuants de l'Incarnation. Peut-être est-ce pour cela que ce deuxième traité ne se trouve contenir le terme *Theofochos* qu'une seule fois, tandis que le premier consacre plusieurs pages à démontrer la légitimité de ce titre. Le *De Recta Fide ad Dominas* est aussi le seul à parler à quatre reprises¹ de l'union « selon l'hypostase », à combattre les deux notions d'union *ἐν προσηγορίαις* et d'homme théophore, spécialement odieuses à Cyrille chez Nestorius. Mais tout de même, le *De Recta Fide ad Augustas* repousse au moins une fois l'idée que le Christ puisse être « divisé selon l'hypostase » ; il mentionne Apollinaire par son nom, ce que ne fait pas le *RF* : celui-ci consacre bien plusieurs chapitres à la réfutation de l'apollinarisme, mais s'en tient au sujet des fauteurs de cette hérésie à un vague pluriel². L'union selon *τῆς οὐσιότητος*, qui n'apparaît nulle part dans le *RF*, est à maintes reprises critiquée dans les deux autres *De Recta Fide* ; l'équivalence *ἑσῶς-ὁμοῦσιως* en christologie est affirmée dans ceux-ci, du reste incidemment et comme une chose qui va de soi, alors qu'on n'en trouverait pas trace dans le *RF*³. Surtout, dans

l'écrit adressé aux Reines comme dans celui destiné aux Princesses, le terme de *συνάψις*, ainsi que le verbe correspondant *συνάπτειν*, est fréquemment mis en balance avec celui d'*ἔνωσις* et rejeté comme exprimant une union insuffisamment étroite entre les éléments divin et humain dans le Christ. Or cela paraît constituer une sérieuse différence avec le *RF* qui, employant constamment *ἔνωσις*, ne semble pas soupçonner l'existence d'un autre mot-clé suggérant une unité plus lâche. Par contre, tous ces traits des deux derniers *De Recta Fide* se retrouvent à chaque page des cinq *Livres contre Nestorius*⁴.

Avancera-t-on que la prudence, une fois de plus, a retenu la plume de Cyrille ? Mais était-il donc plus dangereux de lancer en passant quelques pointes contre la *συνάψις* ou l'union *ἐν προσηγορίαις* que de citer littéralement, quoique sans nommer leur auteur, certaines phrases de l'adversaire ? Cette audace-là, pourtant, l'évêque d'Alexandrie se la permet au début du *RF*. Plutôt que d'invoquer une quelconque pusillanimité, mieux vaudrait, apparemment, reporter à une date plus ancienne la composition de notre traité. Il est, en effet, une période de la controverse nestorienne où Cyrille ne souffle mot de la *συνάψις*, n'ayant pas encore détecté ce point faible dans la théologie de son rival. Dans sa correspondance, l'attaque ne se déclenche qu'avec l'*Épître XI*, au pape Célestin. Et Nestorius, dans sa deuxième lettre à Cyrille, emploie encore le terme comme s'il ne soupçonnait pas qu'il pût soulever de l'opposition ; mieux, il loue son collègue d'accepter la *συνάψις ἐν προσηγορίαις*⁵. Faudrait-il dès lors considérer

1. Cf. 1248 D ; 1265 D ; 1300 A ; 1301 A ; ACO I, 1, 5, p. 81, l. 16, p. 89, l. 5, p. 103, l. 8 et 36.

2. Cf. 1397 C-D ; ACO p. 52, l. 10, et l. 15.

3. Cf. 1413 A ; ACO p. 58, l. 20.

4. Dans ce dernier, *ὁμοῦσιως* est employé trois fois : 1153 A, 1156 C, 1168 A/13 b, 14c, 21c ; ACO I, 1, 1, p. 50, l. 27, p. 52, l. 9, p. 57, l. 13, toujours dans un contexte plutôt trinitaire : le *Fils* existe en son hypostase propre, il n'est pas un *status occidit*, il n'est pas un simple attribut du Père, il a son existence positive, concrète et distincte.

1. Tout le premier livre du *Contra Nestorium* a trait au *Theotocos* et tout le troisième défend l'union réelle, *κατὰ πᾶσαν τὴν οὐσίαν* *ὁμοῦσιως* et critique la *συνάψις* *γενεσῆς*. Pour la réputation de celle-ci dans les deux derniers *De Recta Fide*, cf. 1220 E ; ACO I, 1, 5, p. 69, l. 22-23 ; 1380 A ; p. 44, l. 1 ; 1397 D - 1400 A, p. 52, l. 12-18.

2. Cf. *Ep. V*, PG 77, 52 C et 53 A ; ACO I, 1, 1, p. 30, l. 19-20 et 25. Mais la lettre à laquelle répond Nestorius parle déjà, et avec

le *RF* comme à peu près contemporain de la *Lettre aux moines* ou de la première *Épître à Nestorius* et s'étonner du coup que le titre de Theodosios soit ici simplement énoncé de manière passible, sans justification directe, alors qu'il a été un des objets initiaux du litige¹? Devrons-nous admirer une fois de plus tant d'irénisme ou de diplomatie? Mais peut-être l'autre forme revêtue par le *RF* nous oriente-t-elle vers une solution différente du problème chronologique posé par cet ouvrage.

C. — Le *De Recta Fide ad Theodosium* et le dialogue *De incarnatione Domini*

Nous possédons effectivement un texte qui offre les plus étroites ressemblances avec le traité adressé à Théodose II, ou plus exactement qui est ce traité même paré de quelques variantes. Il s'agit d'un dialogue qui, comme le dit Tillemont², « a quelque sorte de suite » avec les sept autres dialogues relatifs à la Trinité. Il a pour titre : « Sur l'incarnation du Fils unique de Dieu, et qu'il n'y a qu'un Christ et qu'un Seigneur, d'après les Écritures³ ». Nous insistons, de l'union selon l'hypostase, ce que ne fait pas notre *RF*.

1. Autre indice, cependant moins net : *RF* 1164 B/18d, p. 55, l. 17 parle de la chair comme l'instrument du Verbe, sans paraître subodorer qu'un emploi pervers puisse être fait de ce terme *ὄργανον*. Dans la *Lettre aux moines*, Cyrille combat l'idée que l'Emmanuel soit un simple instrument de Dieu : il est Dieu lui-même (cf. *Ep.* I, 29 C, 33 A, 37 C et aussi *Ep.* II, 41 A ; *ACO* I, 1, 1, p. 19, l. 10-11, p. 20, l. 17, p. 22, l. 26 et p. 24, l. 8). Évidemment cette insistance montre que notre auteur a pris conscience d'un malentendu jusque là insoupçonné. Dans le *Contra Nestorium*, il explique lumineusement la différence entre sa conception et celle de l'adversaire (lib. II, cap. 8, 93 D-96 A ; *ACO* I, 1, 6, p. 46, l. 25-27).

2. *Mémoires*, t. XIV, p. 645. Ni Tillemont, ni DOM CELLIER (dans son *Histoire Générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*) ne paraissent avoir remarqué les ressemblances entre le *RF* et le *Dialogue*.

l'Incarnation du Fils unique de Dieu, et qu'il n'y a qu'un Christ et qu'un Seigneur, d'après les Écritures¹ ».

Les plus hautes autorités en matière cyrillienne, il est vrai, semblent s'être mises depuis longtemps d'accord pour faire de cet ouvrage une deuxième édition du *RF*, remaniée à l'usage du grand public, « une œuvre de propagande orthodoxe² ». Quelques voix isolées se sont bien élevées contre cette hypothèse, réclamant au contraire la priorité pour le *DF*³. Mais la majorité des critiques paraît s'être laissée impressionner non pas tant peut-être par un examen personnel des textes que par la confiance mise dans le travail de P. E. Pusey. Ce dernier a eu, en effet, le grand mérite d'éditer *RF* et *DI* en vis-à-vis, *RF* sur la page de gauche et *DI* sur celle de droite. A-t-il cependant profité à fond de la comparaison qu'il rendait si facile, nous n'en sommes pas sûrs. Sa table des divergences entre les deux textes n'est ni complète ni accompagnée d'une analyse explicite permettant d'évaluer la portée littéraire ou théologique des différences constatées. On se contente de nous affirmer : « Ideo quaedam horum mutasse videtur S. Cyrillus, ut post longas controversias quae ex concilio

1. Nous emploierons désormais l'abréviation *DI*. Sur le sens de *sacra* dans le titre, cf. note in loco, p. 188.

2. J. MARE, article *Cyrille d'Alexandrie (Saint)*, dans *DTC*, t. III, c. 2490, se référant explicitement à P. E. PUSEY, E. SCARWART, *ACO* I, 1, 1, Préface, p. xvii, n. 1, parle du remaniement subi par *RF* pour donner le *Dialogue* comme d'une chose allant de soi.

3. Ainsi A. DONNEN, *History of the development of the doctrine of the Person of Christ*, division 2, vol. J, p. 25 (traduction anglaise d'un ouvrage allemand (1851-1853), Edinburgh 1861). R. DEVRÉSSE, décrivant le manuscrit C, dit (*Bibliotheca Apostolica Vaticana codices manus scripti recensiti*, t. II, p. 522) : « Ex hoc dialogo (scil. *DI*) videtur contacta esse oratio Cyrilli ad Theodosium de recta fide » mais ce n'était évidemment pas le lieu de donner des raisons de l'ordre proposé. Par contre J. KUSZA, dans *Marcus Eremita, Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis* (Leipzig, 1895), p. 97, n. 1, ébauche l'argumentation que nous développons ici.

Ephesino natae sunt, quae sentiret ita verbis exprimeret ut nemo jam posset in pravam partem per incuriam trahere¹. »

Or il vaut sans doute la peine de reprendre la question, puisque nous disposons là d'une occasion unique pour saisir sur le vif le travail d'adroites retouches par lequel notre auteur accommode son œuvre au gré d'un nouveau destinataire. Car ces corrections ont un sens, perceptible pour nous, au moins dans la plupart des cas ; et leur interprétation conduit, croyons-nous, à admettre la priorité du *Dialogue*.

Pour commencer par les modifications à portée doctrinale, il paraît bien que, du *DI* au *RF*, Cyrille, lorsqu'il parle de l'Humanité du Christ, s'efforce de remplacer les expressions concrètes par d'autres plus abstraites. Au lieu de :

« Nous admettons qu'à un homme complet s'est uni le Verbe de Dieu » (*DI* 690 B),

il écrira :

« A une humanité semblable à la nôtre, réalisant complètement le concept de sa nature »... (*RF* 1160 B = 16c).

Au lieu de :

« Nous affirmons que le Verbe tout entier s'est uni à (l') homme tout entier » (*DI* 692 B),

il mettra :

« ... à l'humanité telle que la nôtre tout entière » (*RF* 1164 A = 18d).

A la même méfiance pour tout ce qui risquerait de faire concevoir la sainte Humanité comme un Quelqu'un doué d'existence autonome, il faut rattacher sans doute encore

1. Préface du volume contenant les deux textes (Oxford, 1877) — lequel est le septième et dernier paru dans l'édition d'ensemble de l'œuvre cyrillienne qu'avait commencée P. E. Pusey — p. ix et x.

d'autres modifications, ainsi par exemple, le fait que :

« S'abaissant, comme homme, un peu au-dessous de la gloire qui convient à un Dieu » (*DI* 698 c),

devient :

« Ne dédaignant pas de paraître en humble posture à cause de ce qu'il a d'humain » (*RF* 1173 C = 25b-c).

Une fois même, cette préoccupation, semble-t-il, amène notre auteur à mentionner « la chair » au lieu de « l'homme » : faisant allusion aux apollinaristes et à leurs répugnances, au lieu de :

« (Ils redoutent de confesser que) le Verbe s'est uni un homme complet en tout ce qui relève du concept d'humanité, c'est-à-dire un homme doué de corps et d'âme » (*DI* 688 b),

il dit :

« ... le Verbe s'est uni selon la nature à la chair animée par une âme raisonnable » (*RF* 1136 D = 14d)¹.

Pourtant, en d'autres passages, $\sigma\alpha\phi\zeta$ est éliminé, évidemment pour ôter tout prétexte à des accusations d'apollinarisme. Ainsi le *DI* dit (703c et 709d) que le Christ accueillait la foi et que le Verbe conserva ses propriétés divines « même lorsqu'il devint chair », et le *RF* respectivement : « même lorsqu'il devint homme » (1184 A = 30 a) et « même lorsqu'il se manifesta comme homme » (1193 D = 37d)². La substitution, il est vrai, n'est pas constante³. Mais on voit bien en quel sens elle a dû être opérée. Car le remplacement du texte du *RF* par la variante contenue dans le *DI* serait inintelligible.

1. Références de ces textes dans l'édition Schwartz du *RF* : ACO 1, 1, 1, p. 53, l. 24-25 ; p. 55, l. 14 ; p. 66, l. 21-22 ; p. 52, l. 14-16.

2. Cf. ACO, p. 64, l. 25 et 65, l. 19.

3. En effet, dans le deuxième passage, la phrase « même une fois devenu chair » se rencontre, quelques lignes plus bas, dans le *RF* (1196 A/ 38c ; p. 70, l. 9) aussi bien que dans le *DI* (710d).

De même, si l'on comprend très bien que la prudence ait incité Cyrille à supprimer deux quasi-compliments qu'il avait cru devoir adresser aux apollinaristes, on ne croira pas volontiers qu'il ait eu l'audace d'insérer après coup ces phrases élogieuses dans une édition qui risquait de tomber, elle aussi, dans des mains ennemies. Or le *DI* nous dit que les apollinaristes n'admettent qu'un Christ et « qu'en cela ils font bien » (689a), qu'ils tiennent en outre l'Emmanuel pour l'unique Seigneur Jésus-Christ et « qu'en cela au moins ils ont su se faire une opinion très juste » (690 b). L'une et l'autre remarques sont absentes du *RF*¹.

Mais ce n'est point encore là l'ultime précaution de notre auteur. Il a pris la peine d'éliminer systématiquement bon nombre de termes qui risquaient de suggérer une combinaison, un mélange entre les deux éléments, humain et divin, dans le Christ. Ainsi :

« Composé (*συνκελευμένος*) ineffablement de l'humanité adorante et de la divinité adorée » (*DI* 702 a),
devient :

« (Tenant de cette humanité et de cette divinité) d'être véritablement à la fois Dieu et homme, et d'en porter le nom » (*RF* 1180 C-D = 29 b).

« Amenant à confluence » (*εἰς μισγάγκειαν* *DI* 712 a) devient « liant dans l'unité » (*συνθεῖον εἰς ἕνωσιν* *RF* 1197 B = 40a). Ailleurs, *ἑνωσις* encore remplacé *σμπλοκή* qui suggérerait une idée d'entrelacement (*RF* 1200 C = 41 d ; *DI* 713 d). Là où le *Dialogue* (708 a) affirmait que :

« Le Christ assemblait en lui et pour ainsi dire mélangait les propriétés des deux natures »,
le *De Recta Fide* (1192 A = 35a) laisse tomber le second

verbe, *ἐνωσις*, en effet assez équivoque¹. Visiblement, S. Cyrille redoute de paraître donner la main aux apollinaristes extrêmes, aux « synosyastes », qui prénaient l'absorption, dans le Christ, de l'humain par le divin. Et s'il adoucit des expressions trop vives, n'est-ce pas qu'acceptables en un temps de possession paisible, elles devenaient dangereuses une fois la bataille théologique engagée²?

On n'en sera que plus étonné de constater que le mot litigieux *Theotocos* est absent du *DI*, alors qu'il s'étale à quatre reprises dans le *RF*³. Comment supposer que Cyrille, après avoir montré son drapaud à l'empereur, l'ait caché au grand public? C'est qu'en fait l'oriflamme brandi à Ephèse, et même dès la *Lettre aux moines*, n'est pas un bien traditionnel, mais une acquisition faite tout exprès pour la controverse, qu'il s'agit là plutôt d'un emprunt aux discussions de Constantinople que d'un trésor jalousement conservé à Alexandrie. Certes, dans la théologie pratiquée en cette dernière ville, le *Theotocos* avait droit

1. Cf. respectivement, dans *ACO*, p. 63, l. 15-17; p. 71, l. 12; p. 72, l. 21; p. 68, l. 7-8.

2. Un autre indice au moins probable de la même tendance réside dans le remplacement de *ἕνωσις* par *ἕνωσις* dans la formule « né de la Vierge Marie ». Cette correction, opérée à trois reprises (comparer *DI* 695c, 699e et 704e avec *RF* 1169 A, 1176 D et 1185 A/29a, 29e et 32b); p. 58, l. 5, p. 61, l. 25 et p. 65, l. 21) veut souligner sans doute le fait que le Verbe n'est pas seulement passé « à travers » la Vierge comme par un canal, mais a vraiment reçu « d'elle » son corps. Cyrille avait accusé Nestorius (dans *Contra Nestorium*, I, 2, spécialement 29 A-B et 32 A-B; *ACO* I, I, 6, p. 30, l. 14-15 et p. 21, l. 8-14) d'employer *ἑνωσις* dans un sens plus qu'équivoque à propos de la génération du Christ par la Vierge. Il émonde en conséquence ses propres ouvrages; toutefois, le *ἕνωσις* ne disparaît pas complètement de son vocabulaire : il y en a un dans le *Quod Unus sit Christus* (720a) — pour une foule de *ἕνωσις*.

3. 1140 C, 1144 B, 1160 C, 1193 C/43, 6e, 16d, 37e; p. 45, l. 6, p. 46, l. 27, p. 53, l. 29, p. 69, l. 26 (à comparer avec *DI* 679a, 681a, 690c, 710e). SCHWARTZ cependant met à chaque fois le mot entre

1. 1157 C et 1160 B/15 b et 16 c; p. 53, l. 32 et p. 53, l. 24.

de cité depuis Origène au moins¹. Sans parler de la lettre d'Alexandre d'Alexandrie à son homonyme de Byzance, du *de Trinitate* attribué à Didyme l'aveugle et de quelques autres œuvres issues des mêmes cercles², on le trouve, mais ce n'est pas fréquent, chez S. Athanase³. Dans l'ensemble du monde grec chrétien, il est assez répandu pour que l'empereur Julien en fasse à ce propos la remarque : « Vous ne cessez d'appeler Marie Theotocos⁴. » Mais le Cyrille

crochets dans son édition, et il est de fait que la tradition est dans les quatre cas assez trouble.

1. Cf. sur ce dernier le témoignage de SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, VII, 32, PG 87, 812 B, corroboré par quelques fragments.

2. Pour ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, cf. PG 18, 568 C; ou éd. H. G. Opitz des œuvres de S. Athanase, t. III, 1 (*Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*), p. 28, l. 16-18. Opitz, après quelques autres, substitue « Thessalonique » à « Byzance », que donne Théodoret; mais ce n'est là qu'une conjecture : cf. F. SCHMIDWILKE, « Zur neuen Ausgabe des Athanasius », dans *Byzantinische Zeitschrift*, 47 (1954), p. 73-94, spécialement p. 91-92. Pour DIDYME, cf. *De Trinitate*, I, 31, PG 39, 421 B; II, 4, 481 C et 484 A; III, 6 et 41, 848 C et 888 C (On sait cependant que le P. L. DOUTRELAU a contesté l'authenticité didymienne de cet écrit : cf. « La *De Trinitate* est-elle l'œuvre de Didyme l'aveugle ? », *RSR*, 45 (1957), p. 514-557; mais on peut sans doute retenir au moins des démonstrations des premiers éditeurs, les frères Mingiello, que le *De Trinitate* est originaire d'Alexandrie et date du début du v^e siècle). Cf. encore PARDON-ATHANASE, *Contre Apollinaire*, lib. I, 4, PG 26, 1697 C; 12, 1113 C; 1116 B (dans le premier cas cependant, le Theotocos ne se trouve que dans certains manuscrits; le deuxième livre, pourtant parent du premier, sinon du même auteur, n'a, semble-t-il, jamais le Theotocos); *Dialogus de Trinitate*, IV, 3 et V, 11, PG 28, 1253 B et 1272 B.

3. Il n'y a que cinq exemples à peu près sûrs : *Oratio III contra Arianos*, cap. 14, PG 28, 349 C; 29, 385 A (encore ici la Theotocos manque-t-elle dans certains manuscrits); 33, 393 A et B; *Vita S. Antoni*, 26, PG 26, 897 A. Plus deux cas douteux : *De Incarnatione et contra Arianos*, 8, PG 26, 996 A; *De Virginitate*, éd. E. Von der Goltz (*Δόγμα συριστάς προς την παρθένον, eine echte Schrift des Athanasius*), dans *TU XXIX*, 2a, cap. 3, p. 38, l. 21.

4. Cf. *Contra Julianum*, VIII, PG 76, 901 C; le mot Theotocos n'éveille ici chez Cyrille aucune réaction : sa réponse n'est qu'une

d'avant 429 est loin de témoigner pour ce terme d'une ardente sympathie : on l'a repéré en tout et pour tout une fois dans ses ouvrages de cette première période¹. Il paraît donc bien que si le *DI* ne souffle mot à ce sujet, c'est qu'il est antérieur à la *Lettre aux moines*. Sur ce point, il se rapprocherait de l'*Homélie Pascale XVII* qui contient des allusions à peine déguisées au cas Nestorius, défend la maternité divine, mais ne prononce pas le mot Theotocos².

Si on les envisage dans leur ensemble, ces variantes d'ordre théologique suffiraient peut-être à emporter la conviction. Il est possible toutefois d'y ajouter encore quelques indices d'ordre plutôt littéraire. Ce n'est pas que les préoccupations stylistiques de S. Cyrille aient été assez vives pour l'obliger à opérer beaucoup d'améliorations visant à accroître l'élégance de sa prose. Nous ne relèverons même qu'une correction de ce genre, mais cinq fois reprise, ce qui souligne son caractère intentionnel. Cinq fois, des composés du verbe *θεωρεω* sont remplacés par des équivalents

dissertation au sujet du dogme de la Trinité. On pourrait voir là un indice pour la chronologie du *Contra Julianum*: cf. *supra*, p. 11, n. 2.

1. Encore s'agit-il du *Commentaire sur Isaïe* (IV, 4, PG 70, 1036 D) dont il n'existe pas d'édition critique (le seul manuscrit que nous ayons pu consulter, le *Lectionar* Grecus 85, comporte, il est vrai, le Theotocos. Mais il est tardif : début du xvi^e siècle). En revoyant le texte du *Commentaire sur les petits Prophètes*, d'après les manuscrits, P. E. Pusey a fait disparaître l'autre exemple que donnait Migne : cf. G. JOUAREAU, « Marie à travers la Patristique, Maternité divine, Virginité, Sainteté », dans *Marie, Études sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'H. du MANOIR, t. I (Paris 1949), p. 29 et p. 59.

2. Celui-ci est absent aussi de l'*Homélie* pour l'année suivante, mais c'est que Cyrille, sans doute pour ménager Nestorius en public tout en agissant contre lui auprès des autorités, s'abstient complètement de polémique christologique dans ce mandement. Cette réserve disparaît l'an d'après avec sa raison d'être. On notera que l'*Homélie Pascale XVII* contient comme le *Dialogue* et à la différence du *RI* les mots *συνταχθή* et *ἀνομιμαί*: cf. PG 77, 776 A et 777 A.

valents qui expriment au fond la même idée, mais sans une certaine pointe d'exagération, de violence, qui, après réflexion, a dû paraître à l'auteur un peu vulgaire et déplacé¹.

On doit cependant faire entrer aussi en ligne de compte des maladresses évidemment involontaires, des gaucheries dans la manière d'exécuter les sutures devenues nécessaires à cause de l'élimination de la forme dialoguée. On ne peut lire le *RF* sans remarquer le bon nombre d'objections qui sont annoncées par la formule : « Mais quelque'un dira sans doute...² », ou de questions oratoires auxquelles l'auteur donne parfois une réponse immédiate³. Et certes cette figure de rhétorique devait convenir assez bien au

tempérament combatif de l'évêque, souvent il devait, dans un dialogue intérieur, pourfendre des adversaires imaginaires au moyen d'arguments irrésistibles; aussi trouve-t-on déjà delà des interrogations semblables dans ses autres œuvres⁴, quelle que soit la forme littéraire adoptée. Mais tout de même le tour est, dans le *RF*, d'une fréquence insolite, et il s'insère souvent assez mal dans le texte. Ne verra-t-on pas là tout naturellement les vestiges des interventions — discrètes — que risque, dans le *DI*, le partenaire de Cyrille? Et ne peut-on penser que le travail de raccord a été rapide et point trop soigné, contrastant avec l'équilibre général que nous avons reconnu à notre traité?

De pareils faits, l'hypothèse suivante rendrait peut-être un compte satisfaisant. L'évêque d'Alexandrie avait depuis un certain temps dans ses cartons un dialogue composé à loisir et où étaient débattus des problèmes relatifs à l'Incarnation. Sa querelle avec Nestorius s'aggravant, il jugea opportun, sur la suggestion même de son rival, d'écrire à la famille impériale. Il dota son dialogue d'une pompeuse préface, supprima le timide objectant qu'il y avait introduit, adapta, mais assez superficiellement, la théologie de son opuscule aux circonstances nouvelles, et composa deux autres traités d'une doctrine passablement plus évoluée. Après quoi, il expédia le tout à Constantinople, avec le piètre résultat que l'on sait.

1. *DI* 678a κατὰ ἄνωσιν: *RF* 1140 C/4c, p. 45, l. 1 πῶτος; *DI* 691b ὑπερθύκων: *RF* 1161 D/18a, p. 54, l. 34 ὑπερέρτα; *DI* 693b ὑπερθύκων: *RF* 1165 C/20c, p. 56, l. 26 ὑπερθύκων; *DI* 702a ἀνωθύκων: *RF* 1181 C/30b, p. 64, l. 7 ἀνωθύκων; *DI* 704a ὑπερθύκων: *RF* 1185 B/32c, p. 65, l. 28 οὐ περιέβηται. Quand on note que les copies de Ὁρόσιος sont assez fréquentes dans les ouvrages antérieures à 428 (v. g. *De Ad.* IX, 593 C et 605 D; *Diol. de Trin.* I, 861 A, VI, 1033 A et 1064 C; *Hom. P.* XI, 644 B et 656 B, XII, 684 C, XIV — la dernière où nous ayons repéré un de ces verbes — 713 A), tandis que sans erreur ils sont absents de toute la production antinestorienne, on est disposé à convenir que ce fait, en soi-même si menu, est chronologiquement un bon indice chronologique.

2. Cf. *RF* 1140 B/4b, p. 44, l. 30-31; 1168 B/21c, p. 57, l. 12; 1180 C/32a, p. 63, l. 11; 1188 C/33c, p. 66, l. 31; 1196 B/32c, p. 70, l. 18.

3. Ainsi 1149 B/10a, p. 49, l. 11-12: « Cela n'est-il pas raté et folie? — Et qui en douterait? »; 1156 B/14a, p. 51, l. 34-35: « Si quelque'un s'enquerrait s'il est préférable pour les âmes d'exister ou non, on lui répondrait aussitôt que le meilleur est d'exister. » Cf. encore 1153 D/13a, p. 51, l. 21-22; 1161 A/17b, p. 54, l. 13-14; 1180 B/28 d, p. 63, l. 1: « Ce que je dis n'est-il pas vrai? — Si, bien sûr. » On ne voit pas très bien dans ces conditions comment E. Schwartz a pu écrire que les manuscrits du *RF* ne portaient aucune trace « carum mutationum quae... propter dialogi formam orationi primariae superaddunt (dans sa thèse) propriae sunt » (*ACO* I, l. 1, p. XVII, n. 1).

4. Si notre répartition des répliques (fondée sur le syriaque et l'arménien) est exacte dans *Quod Unus sit Christus* 742 a-b, on a là une question oratoire particulièrement importante à laquelle S. Cyrille s'empresse de répondre lui-même. Cf. aussi le II^occ; voir *DI* 680c.

D. — Le dialogue *De Incarnatione* et les dialogues
De Trinitate

Mais depuis quand tenait-il ce dialogue en réserve? L'absence du Theodos nous suggère impérieusement, nous l'avons vu, de remonter jusqu'au temps de l'*Homélie Pascale* XVII, soit la fin de 428 ou les tout premiers mois de 429. Nous avouons que nous serions très portés, pour notre part, à rebrousser chemin jusqu'à une date plus élevée encore. S. Cyrille explique en effet, dans sa première lettre à Nestorius, qu'il n'a pas échafaudé sa doctrine tout récemment pour le malin plaisir de faire pièce à son collègue de Constantinople. Et il en donne pour preuve « un livre sur la sainte et consubstantielle Trinité (qu'il a) composé du vivant d'Atticus, de bienheureuse mémoire », c'est-à-dire avant la consécration épiscopale de Nestorius, mais non publié, le seulement en comité restreint à quelques évêques, prêtres et laïques studieux¹. Pour décrire ce livre, Cyrille ajoute encore une phrase qui peut à la rigueur se traduire (comme le fait Migne, lequel doit ici reproduire Hardouin) : « dans lequel (livre), il est parlé de l'Incarnation du Monogène d'une façon consonante avec ce que j'écris maintenant² », mais aussi, de manière moins neutre, « dans lequel il y a un discours (ou un dialogue) sur l'Incarnation ». De fait, aussitôt après, Cyrille déclare : « Si je publie ce λόγος, il est vraisemblable qu'on en fera un grief contre moi, parce que j'ai composé ce λογισιον dès avant la consécration épiscopale de Ta Piété. » Pour répondre au

signalement de ce λόγος, un opuscule traitant de l'Incarnation ex professo, et non pas incidemment ou comme par la bande, paraît indispensable. Mahé, Schwartz et Pusey ont cru que le sixième Dialogue de *Trinitate* remplissait ces conditions, et déjà Tillement détache ce dialogue qui, d'après lui, « parlerait de l'Incarnation », des cinq premiers qui « sont pour établir la divinité et la consubstantialité du Verbe³ ». Mais il n'y a pas trace dans le texte d'un changement de sujet dont S. Cyrille aurait eu conscience, et de fait son point de vue demeure partout fondamentalement le même. Il s'agit d'abord de montrer que le Fils peut être dit glorifié par le Père et sanctifié par l'Esprit-Saint sans être pour cela d'une nature inférieure au Père. Puis est réfutée une théorie selon laquelle le règne du Christ prendrait fin avec la consommation de son œuvre rédemptrice. Enfin sont écartées les objections qui pourraient naître des passages évangéliques où le Christ est présenté en posture d'adorateur ou bien semble avouer une ignorance. La réponse de Cyrille consiste généralement à invoquer la distinction des « temps », des καιροί². C'est au καιρός de l'Incarnation qu'il faut rapporter les cas où le Verbe se reconnaît dépendant du Père et déclare recevoir une gloire qui ne lui appartient pas essentiellement. Nulle part le dualisme christologique ne fait l'objet de la moindre critique, à la différence de ce qui a lieu, nous l'avons vu, dans d'autres textes sûrement antérieurs à 429. En vérité, si l'évêque d'Alexandrie voulait fournir la preuve de sa répugnance de toujours pour ce dualisme, il pouvait

1. Cf. respectivement : MAHÉ, *DTC*, III, col. 2489; SCHWARTZ, *ACO* I, I, 1, p. 24, note; PUSEY, Préface à son édition, p. IX; TILLEMENT, *Mémoires*, t. XIV, p. 664.

2. Sur ce point de doctrine cf. J. LIEBAERT, *Doctrines christologiques*, p. 158 à 169 et *infra*, p. 140 où nous essayons de montrer qu'après tout la distinction des καιροί met l'accent sur une certaine dualité dans le Christ.

1. Cf. *Ep.* II, PG 77, 41 C-D; *ACO* I, I, 1, p. 24, l. 28 — p. 25, l. 4.

2. Ἐν τῷ καιρῷ καὶ λόγος περὶ τῆς ἀναθεωρητικῆς τοῦ Μονογενοῦς ὡς ἄν ἕγερθη συναρῆς (*ACO*, p. 25, l. 1). Traduction de Migne : « In quo (libella) et de Unigeniti quoque Incarnatione nonnullis libris nunc conscriptis, conscientiam attulit. »

choisir des plus frappants exemples que ce sixième dialogue¹ !

Ne conviendrait-il pas dès lors de chercher ailleurs, et précisément du côté du Dialogue de *Incarnatione*? Les premières lignes de celui-ci affleurent nettement — pour parler comme Tillemont — « quelque sorte de suite » avec les dialogues de *Trinitate*. Il est vrai que la préface de ceux-ci annonce sept dialogues, pas un de plus². Mais cela serait-il absolument décisif si notre opuscule avait été rajouté par manière d'appendice quelque temps après — mais pas aussi longtemps tout de même que si le *DI* n'était que la reprise, en 431-432, du *RF*. Pourquoi Cyrille, à ce moment là, eût-il, de propos délibéré, essayé de rattacher ce dialogue aux autres qui appartenaient déjà presque à l'histoire ancienne (étant au minimum d'avant octobre 425, date de la mort d'Atticus)? Pourquoi aurait-il donné à son interlocuteur le même nom d'Hermias, alors qu'il néglige de le faire dans le *Quod Unus sit Christus*?

On notera également que, si l'indication donnée par la première lettre à Nestorius se réfère bien à notre dialogue, une objection qu'on pourrait faire encore contre son anté-

1. On trouve même dans le Dialogue VI une opposition qu'un Antiochien n'aurait pas désavouée entre le Verbe issu du Père et Jésus crucifié (cf. PG 76, 1032 D) : c'est celui-ci, non celui-là que le « divin disciple » déclare avoir été fait Christ et Seigneur par Dieu le Père. Qui plus est, le fameux mot plus tard violemment critiqué par Cyrille est énoncé à cet endroit, corrigé, il est vrai, par le rapprochement avec ἐνωσις : on nous parle de ἡ κοίτη ἐνωσις οὐραίου comme d'un autre nom du « concours avec la chair ».

2. Cf. PG 75, 657 B. En contrepartie on remarquera, d'abord que cette préface ne fait pas allusion à un dialogue qui, à la différence des six autres, aurait pour sujet l'Incarnation, ensuite que, si l'auteur a bien publié les sept Dialogues sur la Trinité après le début de la controverse nestorienne et à un moment où le *DI* existait sûrement déjà, il n'a de toute façon pas modifié son texte pour faire place à ce huitième dialogue, pourtant relié volontairement aux sept autres, il n'en a ajouté aucune mention dans sa préface.

riorité par rapport au *RF* tombe du même coup : puisque Cyrille avait jusque-là gardé cet ouvrage en portefeuille, bien loin de commettre l'inconvenance d'adresser à Théodose II un factum qui aurait déjà connu par ailleurs une large diffusion, c'était au fond une « editio princeps » qu'il envoyait à l'Empereur. Et il était assez naturel qu'il songeât à expédier à Constantinople ce λόγος auquel il avait fait allusion dès son premier échange de vues avec l'évêque sur des sujets théologiques.

Deux autres difficultés surgissent, néanmoins, lorsqu'on veut faire du *DI* un ouvrage d'avant 426, ou plus simplement d'avant le début de la crise nestorienne. Et d'abord S. Cyrille ne donne-t-il pas deux citations littérales de son adversaire? A cela on peut répondre que rien ne nous garantit que ce partisan très affirmé d'un dualisme christologique assez grossier qui est cité dans le *DI* soit bien Nestorius. Celui-ci en effet s'est toujours défendu avec conviction d'admettre deux Fils, affirmation qui s'éclaire en clair dans les textes du *DI*. Tillemont notait déjà : « Je ne les ai pu trouver (ces paroles) dans ce que nous avons de lui (Nestorius) » ; et ailleurs : « Il faudrait voir si (ces termes) sont ceux de Nestorius¹. » Les indications contradictoires fournies par Loofs témoignent suffisamment de son incertitude². De fait, au cours de la querelle, Cyrille

1. *Mémoires*, p. 341, à propos du *RF* et p. 665, à propos du *DI*, les deux œuvres restant, pour Tillemont, nous l'avons vu, absolument distinctes.

2. Il imprime les deux fragments aux pages 217-218 de ses *Nestorians* (Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben, Halle, 1905) parmi les œuvres « assurément authentiques », en remarquant cependant qu'il est seulement « vraisemblable » que Nestorius en personne soit l'auteur visé par Cyrille. Dans son avant-propos, p. III, il déclare être maintenant d'avis que les *Logia* « ne proviennent pas de Nestorius lui-même ». Tout cela en 1905 ; mais en 1913, dans son *Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*, p. 5, n. 3, il dit : « ces *Logia* ou « discours brevs » faisaient peut-être partie du livre des *Homélies et Sermons*. »

lui-même ne revient jamais sur ces textes si compromettants, qui contiennent au moins un terme technique : *ὁμοούσιος* (appliqué à l'homme qui participe de la filiation du Fils de Dieu, le mot se trouve dans chacun des deux fragments), qu'on ne découvrirait nulle part, semble-t-il, dans les œuvres sûrement authentiques de Nestorius¹. Jamais non plus l'évêque d'Alexandrie n'appelle les œuvres de son rival *λογίδια* (quoiqu'il désigne souvent par ce nom ses propres ouvrages), mais bien « exégèses » ou « homélies »².

L'autre objection qu'on pourrait faire porterait sur une question plus vaste : ne serait-ce point commettre un anachronisme doctrinal que d'admettre, chez le Cyrille d'avant 429, les préoccupations et les théories qu'expose le *DI*? Nous nous contenterons ici de renvoyer en général à l'*Homélie Pascale VIII*, qui n'est pourtant que de 420³,

1. S. Cyrille lui-même fait de nouvelle allusion à « in conjonction in vertu seulement d'une filiation par homonymie » dans les *Scholies*, *PG* 75, 1385 A; *ACO* I,5,1,3, p. 193, l. 28, en décrivant certaines scholastiques dualistes, mais sans s'arrêter davantage au terme *ὁμοούσιος*. On a vu d'ailleurs (cf. *supra*, p. 35, n. 1) que les *Scholies* relèvent d'une phase relativement tardive de la polémique contre la christologie antiochienne, plutôt que de la lutte directe contre Nestorius. Acquiesce, qui serait, semble-t-il, la traduction normale d'*ὁμοούσιος* dans les œuvres de Nestorius qui ne nous sont parvenues qu'en latin, manque aussi dans l'index des *Nestorianorum* de Loers. Le mot *ὁμοούσιος* reparait, il est vrai, dans la première lettre à Succensus : *Ep.* XLV, 299 C, *ACO* I,1,6, p. 152, l. 6, pour caractériser le type d'union entre Dieu et l'homme assumé qu'admet Nestorius. Mais on remarquera que Cyrille vient de s'en prendre à un autre Antiochien, Diodore, supposé le maître de Nestorius : cf. *infra*, p. 70, n. 3 et p. 71, n. 1.

2. Nous venons de citer un exemple de *λογίδια* désignant une œuvre de Cyrille, dans l'*Épître II*. Pour les noms donnés aux œuvres de Nestorius, cf. *Ep.* VIII, 60 B; *Ep.* XIV, 97 C (deux fois); *Ep.* XIII, 94 B et C; *ACO* I,1,1, p. 109, l. 11; p. 98, l. 35 et 29; p. 92, l. 14 : *ἐξηγήσεις*; *Ep.* XI, 80 D et 81 C, p. 10, l. 33 et p. 11, l. 15 : *ὁμιλίαι*.

3. On trouve aussi une pointe antidualiste, mais moins marquée,

et aux allusions déjà relevées dans le *Commentaire sur S. Jean*, dont d'aucuns voudraient faire néanmoins la première œuvre exégétique de Cyrille. On voit assez que ce dernier savait déjà ferrailer, à l'occasion, contre le dualisme christologique. Mais nous étudierons mieux l'ensemble de la théologie du *DI* lorsque nous aurons examiné le point de repère que nous fournit l'autre dialogue christologique de S. Cyrille¹.

dans l'*Homélie XI*, pour 423. Pour la liste des autres textes de même tendance, cf. *supra*, p. 17, n. 2.

1. Sur les problèmes spéciaux que pose la version arménienne du *RF*, cf. Appendice, *Excursus II*. Sur un autre écart supposé cyrillien et datant du début de la controverse, cf. *Excursus III*.

CHAPITRE III

LE QUOD UNUS SIT CHRISTUS

Les mêmes indices qui nous commandaient d'attribuer au *DI* une date précoce, changent de signe pour nous convaincre de placer le *Quod Unus sit Christus* assez tard dans la carrière de son auteur. Le *Theodosios* n'est pas simplement utilisé en passant, mais justifié à loisir durant toute la première partie de ce nouveau dialogue. Bien loin que la *ouvépasx* soit ignorée, le vocabulaire relatif à l'union que nous appelons maintenant hypostatique se réduit pratiquement aux deux mots *ouvépasx* et *évous*, l'un rejeté avec persévérance, l'autre prôné avec emphase. Le nom de Nestorius, enfin, s'étale au début de l'ouvrage (716d), accompagné d'un qualificatif insultant, celui de « dragon récemment paru », preuve indéniable que Cyrille n'avait plus alors en tête la moindre velléité de conciliation ou la plus petite crainte de blesser l'empereur en injuriant sa créature¹.

1. On peut noter aussi l'emploi abondant de l'épithète *névousx* accolée au nom de tous les grands personnages bibliques mentionnés : quinze fois (environ, car la tradition manuscrite rend certains cas douteux) en cinquante-cinq pages de Migne. On la trouve aussi, sauf erreur, 25 fois dans les *Homélies Pseudes* entre 434 et 462, alors qu'elle n'apparaît qu'une fois avant 422 et huit entre 422 et 434. Elle ne supplante d'ailleurs pas *théoméx* (fréquent surtout depuis 422), ni *pacépasx* (qui règne presque sans partage dans les premières *Homélies* et le *Theodosios*). Mais c'est tout de même probablement une des caractéristiques du style de jeunesse de Cyrille.

Aucune allusion n'est faite, cependant, ni au verdict d'Ephèse, ni à la réconciliation avec les Orientaux. Faut-il donc noter notre dialogue d'avant ces deux événements ? Il se pourrait plutôt que Cyrille n'ait pas jugé utile de revenir ici sur le second parce qu'il se livrait maintenant à une mise au point de sa théologie personnelle en vue de faire face à de nouveaux objectifs, et non pas, comme dans tant de lettres d'après 433, à une exigence de la formule transactionnelle acceptée d'autrui². Quant au premier, au jugement conciliaire, il n'en reparle point parce que, d'esprit toujours pratique et combatif à la fois, il ne s'attarde pas à l'ennemi vaincu, mais poursuit les survivants.

A. — Le ou les adversaires visés

De fait, il est peu probable que Nestorius soit encore la cible de Cyrille d'un bout à l'autre de ces pages. Il est bien nommé, il est vrai, comme nous venons de le voir, à propos de la négation du *Theodosios*. Mais par la suite c'est seule-

1. Si l'on voulait reprendre telle quelle la distinction de L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III (2^e éd., Paris 1910), p. 406, il faudrait dire que le *Quod unus sit Christus* relève du « Cyrille intime, naturel, celui de l'unique nature », non du « Cyrille diplomate, celui des précautions et des concessions forcées ». Mais cette classification n'est-elle pas trop tranchée pour qu'on « insiste » sur elle, comme le voudrait Mgr Duchesne ? Nous verrons que si notre dialogue mentionne en effet l'unique nature (cf. 737 a), c'est à peu près la seule trace qu'il comporte de ce vocabulaire extrémiste ou trop nouveau (union physique, union selon l'hypostase, Verbe souffrant impossiblement) qui avait effarouché les Antiochiens. Les œuvres christologiques de Cyrille ne se laissent pas toutes ramener si aisément aux deux types prévus : si la *Lettre à Jean d'Antioche* (Ep. XXXIX) et les *Scholies* (cf. *supra*, p. 35, n. 1) sont clairement de tendances conciliatrices, les *Lettres à Sésosius* (Ep. XLV et XLVI) ne peuvent être rangées à côté des *Antiochéismes* parmi les écrits intransigeants, comme le croyait Duchesne (cf. *infra*, p. 70, n. 2).

ment de manière très intermittente que B — car l'interlocuteur de Cyrille n'est plus caractérisé que par cette désignation algébrique — introduit les arguments de l'adversaire avec le singulier $\pi\tau\omega\varsigma^1$. Bien plus ordinairement, il dit $\pi\alpha\tau\epsilon\lambda$, parfois $\pi\alpha\tau\epsilon\lambda\varsigma^2$. Il semble donc que le théologien d'Alexandrie ait voulu s'attaquer à un groupe plus qu'à un homme, à une école que le fréquent emploi, dans les répliques de B, de l'expression « Dieu le Verbe » nous ferait reconnaître pour celle d'Antioche, si besoin était de ce confirmatur³.

Par ailleurs, à la différence de ce qu'il en était dans le *DI*, Cyrille n'affiche nulle part ici de manière explicite la prétention de transcrire littéralement quelques phrases d'un ouvrage donné. Et néanmoins, dans l'un ou l'autre cas, il est possible de lever l'anonymat de ces « ils disent » du *QUX* et de découvrir quel était selon l'évêque d'Alexandrie le véritable auteur de telle opinion énoncée par B.

La tâche est particulièrement aisée pour un passage assez long (728e-729b) situé à l'une des articulations de notre dialogue, au moment où les deux christologies rivales commencent à se heurter de front. Ce n'est là autre chose que la partie médiane d'un symbole dénoncé par le clerc Charisius lors de la sixième session du concile d'Éphèse. D'après Charisius, ce symbole, avec les explications qui l'accompagnaient, avait cours en Asie Mineure, où il tendait

1. En 746b et 749e (mais il y a deux pluriels entre ces singuliers), et de nouveau en 775a. Nous abrègerons désormais le titre de notre dialogue en *QUX*.

2. Deux fois en 729a, parce que Cyrille transcrit un texte adverse (cf. *infra* et note sur le passage). En 736 e « B » s'identifie au contraire avec les tenants de la thèse cyrillienne.

3. Pour son compte personnel, S. Cyrille n'utilise l'expression que de manière relativement peu fréquente, d'ordinaire juste à côté d'une mention de Dieu le Père (v. g. 722e, 746d, 769e, 772a). De même déjà dans le *DI* (peut-être vaut-il le peine de noter qu'il y a trois exceptions dans le passage, de ton assez spécial, sur l'apollinarisme : cf. 689e, 690a, 693b).

à supplanter celui de Nicée¹. Cyrille fait allusion à cette affaire dans une lettre à Proclus de Constantinople où il déclare que le texte en question fut condamné par le Concile comme « débordant de l'impiété nestorienne », mais que, par « économie », on s'abstint de nommer, soit dans les débats, soit dans l'anathème, celui qui avait composé ce factum. D'après ceux qui l'avaient dénoncée à l'assemblée, cependant, — et Cyrille paraît nettement prendre à son compte cette opinion — l' $\epsilon\chi\theta\epsilon\tau\iota\varsigma$ litigieuse était l'œuvre de Théodore de Mopsueste². Un peu plus tard, Théodoret protesta n'avoir jamais rencontré la pièce parmi les écrits de Théodore, et il est sûr qu'elle ne corres-

1. Cf. HERRAN, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq (Paris 1908), t. II, p. 330-331, et ACO I,1,7, p. 95, l. 19 — p. 106, l. 8 (le symbole lui-même p. 97, l. 25 — p. 100, l. 4). Il existe un grand nombre de traductions latines anciennes, dont deux dans la *Collectio Palatina*, la première étant de Marius Mercator : cf. ACO I,5,1, p. 23-25 ; une note, p. 23-24 énumère les autres. E. SCHWARTZ, *Konkilstudien*, p. 33-34, n. 2, prétendait que la sixième session était une invention de l'éditeur romain des Conciles, en 1598. Mais la découverte de la *Collectio Atheniensis* (où le récit de cette sixième session est en place, au lieu d'être entremêlé avec celui de la première, comme dans les autres collections conciliaires grecques) l'a ramené à l'opinion traditionnelle : ACO I,1,8, *Index chronologicus*, p. 10, parle bien d'une session, le 22 juillet 431. C'est à ce moment que les Pères d'Éphèse prirent l'importante décision de prohiber à l'avenir la conception de tout nouveau symbole.

2. Cf. Ep. LXXII, P 6 77, 345 A ; E. SCHWARTZ, *Codes Vaticanus* 1431, p. 18, l. 13-19. Cyrille cite ce passage de sa lettre à Proclus, comme une manière de flèche du Parthe, au moment où il renonce à faire condamner Théodore : cf. *Lettre à Jean d'Antioche*, dans *Konkilstudien*, p. 67-68. « Quae prolatæ est in sancta synodo Ephesina desinitio veluti a Theodoro deposita, sicuti offerentes dicebant, nihil habens animi, evacuat quidem sancta synodus veluti perverserum intelligentiarum plenum, condemnans autem eos qui se senserunt dispensative (ὀκονομακῶς) mentionem vixi non fecit neque eum nominativum anathematis subdidit neque alios per dispensationem... » (p. 68, l. 3-8). Marius Mercator, lui, au début de sa traduction, dit tout carrément (cf. ACO I,5,1, p. 23, l. 39) : « Expositio pravæ fidei Theodori ».

pond point au symbole de ce dernier tel qu'il nous est connu par ses *Caléchièses*. Mais la fin, que Cyrille n'a malheureusement pas reprise et discutée dans le *QUX*, avec sa mention de la « catastase » à venir que nous a montrée le Christ, ressemble vraiment assez à ce que nous savons des idées de Théodore sur la Rédemption¹. Et Théodoret, en fin de compte, a dû trouver « l'antiochéanisme » de ce texte assez authentique, puisqu'il s'est décidé à le défendre².

1. Nous traduisons ici ce texte à cause de son importance (cf. *ACO* 1,1,7, p. 99, l. 10-22). « Nous déclarons donc un le Fils et Seigneur Jésus-Christ par qui tout a été fait, pensant en premier lieu au Dieu Verbe, le Fils de Dieu et Seigneur par essence, pensant en même temps à ce qui a été assumé, Jésus de Nazareth, que Dieu a oint d'Esprit et de puissance en tant que participant de la filiation et de la seigneurie en vertu de sa conjonction avec Dieu le Verbe. Lequel est aussi appelé, selon le bienheureux Paul, deuxième Adam en tant qu'il est de la même nature qu'Adam, nous montrant la catastase à venir et aussi différent de cet (Adam) que le dispensateur des biens ineffables en vue de la catastase à venir peut l'être de celui qui a donné origine aux maux présents. De la même façon, il est aussi appelé deuxième homme, en tant qu'il manifeste la deuxième catastase, puisqu'Adam a été origine de la première, mortelle, possible et oombée de douleurs multiples, tandis que le Seigneur Christ a manifesté la deuxième, lui qui apparaissant des cieux, dans l'avenir, nous conduira tous dans l'union (avec Dieu ? κοινωνία : familiaris communitas, traduit Marius Mercator) qui est la sienne. »

2. Cf. les fragments de l'*Apologie pour Diodore et Théodore* qui sont cités dans les *Actes du deuxième concile* (brigandage) d'Éphèse : *Acten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, éd. J. FLAMING, trad. G. Hoffmann, dans *Abhandlungen der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, N. F. t. 15 (1917), p. 104, l. 90-p. 108, l. 15. « Il (Cyrille) se retire alors à une certaine explication soi-disant écrite par lui (Théodore) et dressé contre lui (elle ?) un réquisitoire. J'ai pris contact, à la vérité avec les œuvres du héros, mais cela je ne l'ai jamais vu. Du reste, tu n'as absolument rien découvert de reprochable. [Théodoret] explique alors qu'il va faire comme les exégètes mis en présence d'interprétations perverses du texte sacré) et manifeste le sens de (mots) qui ont été prononcés dans une intention droite. » Et de citer, en deux temps, un bref passage (correspondant à *ACO* 1,1,7, p. 98, l. 13-17)

Il est en tout cas à peu près certain que l'évêque d'Alexandrie, lui, croyait fermement avoir affaire à une production de Théodore ; et il s'inspire de nouveau, mais de façon beaucoup plus lointaine, d'un autre fragment de cette confession de foi un peu plus bas dans son dialogue³.

Par ailleurs, il est encore une phrase du *QUX* dont, pour Cyrille, l'origine théodorienne ne devait faire aucun doute. Par l'emploi de *ἄνθρωπος*, B souligne du reste qu'il se fait ici le porte-parole d'un individu précis. Et il n'y a qu'à rapprocher sa réplique d'un passage de Sévère d'Antioche pour découvrir de qui donc il s'agit :

Stoère : Nam sanctus Cyrillus *QUX*, 749e :

Il est en lis que contra Theodorum qui fuit antistes Mopsuestenus, scripsit, (illum) adducit impię effluentem hæc : ΤΗΘΟΝΟΥΣ : Utique, dicit, quemadmodum enim quamvis ex Bethlehém esset, vocatus est nazarenus, propter suam commorationem et educationem ibi factam, ita etiam homo (dicitur) quia habitavit in homine⁴.

Le Verbe de Dieu, dit-il, est appelé homme à peu près au sens que voici : de même que l'homme assumé par lui est né à Bethléem, mais est dit Nazarené pour avoir habité Nazareth, de même Dieu le Verbe est appelé homme parce qu'il a habité dans un homme.

de l'explication (le mot grec sous-jacent au syriaque serait *ἄνθρωπος*, d'après Hoffmann) en justifiant une certaine distinction entre « Dieu » et « le Christ » par l'usage qu'en fait S. Paul dans *II Cor.* 5, 19. D'autres fragments de l'*Apologie* discutent des textes de Cyrille qui ne se trouvent pas dans le *QUX*. Il paraît donc bien que Théodoret en avait à d'autres écrits que le *QUX*, notamment le *Contra Diodorum et Theodorum* et que l'Alexandrin rééditait là sa critique du symbole « théodorien ».

1. Cf. 731 e et la note in loco, p. 358-9.

2. Cf. *Severi Antiocheni Liber contra impium grammaticum*, III,

Toutefois, comme Sévère, pourtant férù d'habitude de références exactes, ne donne pas d'autre précision sur l'endroit dont il a tiré sa citation, notre certitude est moindre que celle de Cyrille : il se pourrait que ce fragment vint de son premier livre contre Théodore. Et dans ce cas, ce serait un passage de Diodore de Tarse que nous aurions ici, sans que Cyrille d'ailleurs s'en soit douté, puisque nous savons, depuis la brillante démonstration de M. Richard, que le florilège où Cyrille a puisé les textes réfutés dans ce premier livre rassemblait des morceaux diodoréens¹.

Du reste il est probable qu'en d'autres occasions encore, l'évêque de Tarse est mis en cause, quoique de façon voilée, par notre dialogue. Un des titres dont B fait constamment usage pour désigner l'homme assumé, nous met déjà sur la voie : l'interlocuteur de Cyrille prodigue à tout propos la périphrase : « celui qui est de la semence de David. » Or ce tour est, à coup sûr, conforme à la doctrine de toute l'école antiochienne, qui accordait au rôle de David dans l'Histoire Sainte un relief extraordinaire. Mais il semble pourtant que ce soit essentiellement Diodore de Tarse qui ait usé avec prédilection de termes déjà trop frustes

pour son subtil disciple, Théodore de Mopsueste². Et si, guidés par cet indice, nous comparons les objections que se fait opposer Cyrille avec les fragments, cependant infimes, qui nous sont parvenus des œuvres de Diodore, nous découvrirons bon nombre de rapprochements vraiment frappants, sinon de coïncidences verbales. Qu'on en juge par les exemples suivants :

Diodore : Nous ne disons donc pas deux (fils) d'un seul Père ; mais (nous disons) que Dieu le Verbe est un seul Fils de Dieu par nature, et que celui qui (est) de Marie est par nature (fils) de David et par grâce (Fils) de Dieu...³

En effet, ce cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » non seulement n'appartient pas à Dieu le Verbe, mais encore,

QUX, 737d : Deux (fils) ? Non pas du tout ; unique, disent-ils, est le Fils selon la nature, le Verbe né de Dieu le Père. L'homme qui est assumé, lui, est par nature fils de David ; mais il... obtient la filiation en vertu d'une grâce.

755a-b et 757e : J'ajouterais encore que son cri « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » ne convient qu'à Dieu le

1. Cf. M. RICHARD, *op. cit.*, p. 110-111, sur cette prédilection de Diodore. Le P. F. A. SULLIVAN, « The Christology of Theodoros of Mopsuestia », *Analogue Gregoriana*, vol. 82 (Rome 1956), p. 38, n. 11, après nouvelle comparaison avec les textes de Théodore, reconnaît qu'il s'agit bien là d'une particularité spécialement diodoréenne. Et cependant, pour tous les Antiochiens, nous dit le P. J. GUILLET, « Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu ? » dans *RSB*, 34 (1947), p. 257-302, David est « le grand prophète d'Israël, celui qui a vu toute la destinée de son peuple... à la fois roi, juste et prophète » (cf. p. 266-268). Chez S. Cyrille, son rôle n'a rien d'aussi éclatant.

2. Traduction française de M. Eriève, « Quelques fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse (378-394 ?) », dans *Revue de l'Orient Chrétien*, 30 (1934 et 1946), p. 231-289 ; le présent fragment est traduit p. 271, c'est le no 30 dans l'édition de R. Abramowski, qui donne le texte syriaque, *op. cit.*, p. 46.

moi, je ne conteste pas qu'il appartienne au corps, ainsi qu'à celui qui a été créé parce qu'il a été abandonné...¹

Non sic, inquit, in eo qui ex semine David sicut in prophetis habitavit Deus Verbum. Illis enim particulari quadam et modicata quantitate Sancti Spiritus gratia fruebantur, hic autem in his quibus interdum erant illi jugiter permanebat et gloria Verbi ac sapientia replebatur, alter intelligendus procul dubio praeter eum et subsistens proprie filius ac securus².

Jesus, inquit, proficiebat et aetate et sapientia. Hoc autem de Deo Verbo non potest dici, quia Deus perfectus natus est de perfecto... ipse igitur non proficit, nec enim imperfectus est ut ad perfectionem incrementis indigeat³.

Verbe... l'homme assumé a employé des paroles tout humaines parce qu'abandonné par le Verbe auquel il était joint.

751b : ...Il a été prophète, (mais) ce ne fut pas comme l'un des prophètes... Rux, en effet, ont possédé la grâce selon le bon plaisir de Dieu qui la leur mesurait, et elle leur survenait à tel moment donné ; lui, la divinité le remplissait... car le Verbe, qui était Dieu, était en lui.

751c : ...Il a été prophète, (mais) ce ne fut pas comme l'un des prophètes... Rux, en effet, ont possédé la grâce selon le bon plaisir de Dieu qui la leur mesurait, et elle leur survenait à tel moment donné ; lui, la divinité le remplissait... car le Verbe, qui était Dieu, était en lui.

759e : Toutefois, quand on dit que Jésus a progressé en âge, en sagesse et en grâce, qui donc est passé par ces étapes ? Car le Verbe issu de Dieu le Père est comblé et parfait. De quel accroissement serait-il susceptible, et en quoi pourrait-il progresser ?

Or, des quatre fragments diodorien que nous venons de citer, deux sont tirés du florilège conservé dans le manuscrit syriaque *ad. 12156* du British Museum, deux de la *Collectio Palatina*. Suivant toujours la démonstration de M. Richard, nous pouvons considérer comme certain que S. Cyrille a connu l'auteur véritable des passages du second groupe. Il a en effet utilisé dans son livre *Contre Diodore* trois des textes que nous retrouvons dans la *Collectio Palatina*⁴. Il n'en est pas de même, par contre, de la première série : c'est dans son premier livre *Contre Théodore* que l'alexandrin a réfuté un certain nombre de textes correspondants à ceux du florilège syriaque. Il les croyait donc de l'évêque de Mopsueste⁵. Il n'importe, nous pouvons tenir pour hautement vraisemblable que Cyrille, à l'époque où il écrivit le *QUX*, disposait pour une part au moins déjà de la documentation qu'il devait finalement ramasser contre Diodore, pour probable aussi qu'il connaissait l'auteur de ces fragments. Si donc il a laissé le bénéfice de l'anonymat à l'évêque de Tarse et aussi à celui de Mopsueste (dont il croyait posséder plus de textes qu'il n'en avait réellement), il y a toutes chances pour que ce soit délibérément.

On peut se demander dès lors quand placer un ouvrage qui est essentiellement dirigé contre les deux maîtres d'Antioche, accessoirement sans doute contre leurs comparses et disciples, et où pourtant S. Cyrille a jugé bon de ne pas nommer ses adversaires. En 438, au paroxysme

nous pensons être en droit d'employer à la fois des œuvres dont tous reconnaissent l'authenticité (comme les *Calécébas* et le *Commentaire sur S. Jean*) et des fragments que l'on soupçonne souvent d'avoir été remaniés dans une intention hostile : ainsi pourra-t-on apercevoir Théodore tel que le croyait S. Cyrille et Théodore tel qu'il fut réellement.

1. Voir le tableau dressé par M. RICHARD dans son article des *Mélanges Grat*, p. 107-108.

2. Cf. RICHARD, *id.*, p. 112.

1. Trad. Brière, p. 256 ; Abramowski, n° 18 (partiellement), p. 36.

2. Nous donnons le texte latin de la *Collectio Palatina*, n° 55, d'après ACO I,5,1,3, p. 178 ; Abramowski, n° 38 (partiellement), p. 53.

3. Cf. ACO, p. 177-178 ; Abramowski, n° 36 (sauf la dernière phrase), p. 51. Nous citerons, en commentant le texte même du *QUX*, d'autres passages de Diodore et surtout de Théodore. Pour ce dernier,

de la lutte, lorsqu'au retour de Jérusalem il compose son *Contra Diodorum et Theodorum*, lorsqu'il a écrit ouvertement à Jean d'Antioche pour requérir la condamnation de *capitula* dont il ne cache pas qu'il les sait de Théodore, pareille modération paraît bien invraisemblable. Il faut plutôt songer à un temps d'hostilités voilées, et par exemple à la période où il s'est résigné à opérer une retraite stratégique et à n'obtenir d'Antioche aucune répudiation officielle des *capitula*. On pourrait tirer argument en ce sens de l'emploi par le *QUX* de la confession de foi soi-disant théodorienne dont Cyrille parle aussi avec insistance dans ses lettres de ce moment-là, tandis qu'il compose une explication du Symbole comme pour faire contrepoids au *factum* hétérodoxe.

Néanmoins, deux indices, assez frères il est vrai, nous paraissent aller contre cette hypothèse. D'une part, nous croyons qu'on ne trouve rien dans le *QUX* qui soit un répondant plus ou moins exact de quoi que ce soit qui nous reste du second livre *Contre Théodore*: quoique commentant avec prédilection l'*Épître aux Hébreux* dans son dialogue, S. Cyrille ne semble pas songer à critiquer l'exégèse que Théodore donne de plusieurs passages de cette *Épître*¹. Il se pourrait bien que l'Alexandrin n'ait pas pris offense de ces textes tout simplement parce qu'il ne les connaissait pas encore, c'est-à-dire parce qu'il n'était pas encore entré en possession d'une deuxième série de fragments qui, eux, avaient été laissés à leur légitime auteur². D'autre part,

1. Cf. fragments du second livre contre Théodore, éd. Pusey de l'in *Joanne*, t. III, p. 528 (sur Hébr. 2, 6-7), 530 (sur Hébr. 2, 10), 533 (sur Hébr. 1, 6) et 534 (sur Hébr. 1, 1).

2. Cf. sur cet autre groupe de fragments: M. RICHARD, « La tradition des fragments du Περὶ τῆς ἑνωστικῆς ἐπιστολῆς de Théodore de Mopsueste » dans *Le Muséon*, 56 (1943), p. 55-75, spécialement p. 58-62, qui montre que Léonce de Byzance et Cyrille se sont tous deux inspirés d'un florilège — et non pas Léonce directement de Cyrille, car celui-ci, à la différence de celui-là, ne donne pas la référence des textes théodoriens qu'il cite.

on doit noter qu'un trait du *Contra Diodorum* semble absent du *QUX*: à aucun moment Cyrille n'y reproche à ses adversaires de mutiler l'Humanité du Christ³. Les quelques mentions de l'âme du Sauveur que nous rencontrons çà et là ont plutôt l'air d'une parade contre l'accusation, toujours menaçante, d'apollinarisme que d'une offensive dans le camp ennemi⁴. Il est possible, en vérité, que la préoccupation de dénoncer collectivement l'école antiochienne ait empêché Cyrille de chercher ici le défaut particulier de la cuirasse de Diodore; mais tout de même, eût-il absolument négligé cette arme s'il l'avait déjà découverte, eût-il confondu de nouveau les deux grands théologiens adverses dans une attaque commune, après les avoir, tant bien que mal, distingués et nommément critiqués?

B. — La date

Il nous paraît donc assez probable que le *QUX* a été composé avant que S. Cyrille eût démasqué ses batteries et recouru à la guerre ouverte contre ceux qui étaient à son

1. Le P. A. GRILLMEIER, « Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon », dans *Das Konzil von Chalcedon*, t. I, p. 5-202, spécialement p. 135-144, a montré que Diodore, tout en relâchant, à la mode antiochien, l'unité entre l'humanité du Christ et sa divinité, s'en tenait encore à une christologie du type Verbe-chair (ce qui rend difficile de le mettre dans la succession doctrinale directe d'Eusèbe d'Antioche, le premier à dénoncer chez les Ariens l'escamotage de l'âme humaine du Sauveur). Le P. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, p. 184, a contesté la thèse de son confrère, soulignant que nos fragments diadoriens parlent souvent de l'homme complet + assumé par le Verbe. Mais quoi qu'il en soit de la doctrine même de l'évêque de Tarse, il n'en resterait pas moins que S. Cyrille a cru voir là, dans le *Contra Diodorum*, un point faible de son adversaire: cf. fragment 4, éd. Pusey, p. 494 et surtout 12, p. 497.

2. Cf. *infra*, p. 113 et n. 1.

gré les auteurs premiers du nestorianisme. C'est dire que nous sommes ramenés vers les années 434-437. Les vagues écart du dialogue s'expliqueraient bien alors, l'auteur en voulant à une tendance théologique toujours vivace plutôt qu'à des individus morts depuis longtemps. Reste à voir si, à l'intérieur du laps de temps que nous laisse la critique interne, des indices externes nous permettent une localisation encore plus assurée et plus précise¹.

Une manière de *terminus a quo*, malheureusement assez flottant, nous est fournie par la première lettre de Cyrille à Succensus. Notre auteur met en garde son correspondant, visiblement hésitant entre les deux écoles théologiques en présence², contre un dyophysisme entendu au sens d'un véritable dualisme christologique. Avant d'exposer sa propre doctrine, par mode de repoussoir, il résume, telles qu'il les comprend, les thèses de Nestorius et du « maître » de celui-ci, Diodore. Sur ce dernier, il s'exprime dans les termes suivants³ :

1. Il est vrai que la tradition manuscrite grecque ne nous donne le *QUX* qu'à la suite des autres dialogues (*De Trinitate et D.*). Or ceux-ci ont dû être publiés au plus tard en 432, car André de Samosate en a déjà connaissance et les cite dans une diatribe contre Cyrille visiblement antérieure à la réconciliation de celui-ci avec les Orientaux (cf. ANASTASE LE SINAÏTE, *Vies durs*, 22, PG 89, 293 A, commenté par GARNIER, dans son édition de Marius Mercator, PL 48, 969-970). Mais cette base manuscrite est évidemment beaucoup trop étroite pour permettre une conclusion.

2. Cf. A. VAN ROEY, « Deux fragments inédits des Lettres de Succensus, évêque de Diocésarée à S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Le Muséon*, 55 (1942), p. 87-92. L'auteur dit, il est vrai : Succensus « ne fait que rapporter des difficultés qu'en pose dans son entourage sans que pour cela on en puisse conclure quelque chose concernant son attitude » (p. 88). Le ton des deux fragments nous semble pourtant révéler une perplexité réelle et une incapacité désemparée de découvrir personnellement « et une et que deux nos formules » (celle qui parle de deux natures dans le Christ, p. 90).

3. Traduction de M. RECHAKO, srl. des *Mélanges Grecs*, p. 112-113, très légèrement retouchée. Pour le texte, cf. Ep. XLV, PG 77, 229 A-

« Un certain Diodore, après avoir été longtemps pneumatomaque, à ce qu'on dit, rentra dans la communion de l'Église des orthodoxes. Ayant donc déposé, à ce qu'il pensait, la souillure de l'hérésie macédonienne, il tomba dans une autre infirmité. Il pensa en effet, et écrivit qu'autre fils séparément est celui qui est de la semence de David et a été engendré de la Sainte Vierge Mère de Dieu, et autre fils séparément le Verbe de Dieu le Père. Cachant pour ainsi dire le loup sous une toison de brebis, il feint de dire un seul Christ, appliquant le nom au seul Verbe engendré de Dieu le Père, Fils monogène ; puis l'assignant, en quelque sorte dans l'ordre de la grâce, comme il dit lui-même, il donne le nom de fils à celui qui est de la semence de David, en tant qu'un, dit-il, à celui qui est fils en vérité : uni non comme nous le croyons, mais selon la seule dignité, selon le pouvoir, selon l'égalité d'honneur. Il eut pour disciple Nestorius, qui, plongé dans les ténèbres par ses livres, feint de confesser un seul fils... »

En terminant, Cyrille annonce qu'il joint à sa lettre un exemplaire « non falsifié » de celle que S. Athanase écrivit jadis à Épictète de Corinthe, plus deux de ses propres ouvrages : le *Contra Nestorium* et l'une des apologies pour les *Anathématismes*.

Il ressort de là que l'évêque d'Alexandrie était, à l'époque de sa correspondance avec Succensus, déjà renseigné sur Diodore — quoique d'une manière presque aussi inexacte que défavorable¹. (Quant à Théodore, il était suspect

1. ACO I, 1, 6, p. 151, l. 15 — p. 152, l. 5. On remarquera la présence, à deux reprises dans ce court passage, de l'inévitable « de la semence de David » et aussi d'ἄσπασμα (« appliquant » — le nom de Christ), lequel pourrait rappeler, à la rigueur, l'ἀσπασσά critiquée dans le *QUX* (particulièrement en 731e-732e) ; le mot cependant est attesté chez Théodore, non chez Diodore (cf. nota sur 731e).

1. En effet, né « à une date qu'il est impossible de préciser dans le dernier quart du IV^e siècle » (E. AMANN, art. *Nestorius*, dans *DTC*, col. 90), Nestorius était trop jeune pour avoir été l'élève direct de Diodore avant 394, année où celui-ci est déjà remplacé sur le siège épiscopal de Tarse. Quant au passé pneumatomaque de Diodore, c'est sans doute une calomnie, basé tout au plus sur le fait qu'il fut à Antioche l'un des piliers du parti millétien ; or ce dernier était accusé de compromissions ariennes par ses rivaux, les paulinians, qui furent longtemps les seuls à jouir de la communion de Rome et d'Alexandrie, et aussi probablement par les apollinariens, dont certains avaient

au moins depuis Éphèse, même s'il avait entretenu autrefois avec Cyrille des relations suffisamment amicales pour dédier à celui-ci un de ses commentaires scripturaires¹.) Si donc le *QUX*, pour une notable part dirigé contre le vieil antiochien, avait été déjà composé, il y a toutes chances que Cyrille en eût expédié une copie à son collègue de Néocésarée, au lieu de lui envoyer comme il fit deux œuvres d'une actualité quelque peu défraîchie. D'autre part, la responsabilité qu'il attribuait à Diodore dans la genèse du nestorianisme était trop grave, sa défiance était trop éveillée pour qu'il ait attendu bien longtemps, après la *Lettre à Succensus*, pour repartir en guerre contre le nouvel et ancien ennemi qu'il apercevait maintenant derrière Nestorius. On peut donc penser que le *QUX* a été de peu postérieur à la *Lettre*, et celle-ci est très proche, par la phraseologie et les circonstances, sinon par la mentalité du destinataire, des lettres à Acace de Mélitène et à Euloge, prêtre de Constantinople². A la seconde, en effet, est joint à peu près le même choix d'écrits que Cyrille expédiait à Succensus; dans la première est annoncée la même prétendue découverte au sujet de la *Lettre à Épictète*³.

écoté auprès de Cyrille à l'époque de la lettre à Succensus, comme le prouve l'affaire de l'*Épître à Épictète*.

1. Cf. *NECENSUS*, *Catalogus Librorum omnium ecclesiasticorum*, 19, éd. Assemani, dans *Bibliotheca Orientalis*, L. III, 1^{re} partie, p. 31, dans la liste des commentaires de Théodore: « Job, deux tomes, pour Cyrille l'Égyptien. »

2. C'est-à-dire respectivement les *Ep.* XL et XLIV de S. Cyrille.
3. On sait que J. LAMON, « Allération doctrinale de la Lettre à Épictète de S. Athanasie », dans *RHE*, 31 (1936), p. 713-761, a prouvé l'insinuation de la trouvaille: c'est précisément le texte « retrouvé » par Cyrille qui a été falsifié, très adroitement, pour garder le ton athanasien, par un apollinariste modéré. D'ailleurs les monophysites eux-mêmes, après Philoxène de Mabbug, cessent de citer ce texte spécial qui ne s'est conservé qu'en syriaque. On doit dire d'ailleurs que, si le *QUX* a été composé vers cette époque, il ne témoigne d'aucune influence spéciale de quelque texte que ce soit de la *Lettre à Épictète*; il la contredit même carrément sur un point: cf. *infra*, p. 102.

Or ces deux épîtres nous apportent évidemment l'écho des difficultés que suscita, dans le propre parti de Cyrille, l'accord de 433. D'ailleurs la lettre *Laetentur Coeli*, qui déclare la paix aux Antiochiens, claironne aussi la fameuse trouvaille faite dans les archives alexandrines. Il semble donc que l'on puisse s'en tenir, au sujet de la première *Lettre à Succensus*, à ce qui fut un temps l'opinion de M. Richard: « La date précise de cette lettre n'est pas connue. Mais sa conclusion qui mentionne certains détails des pourparlers de paix de l'hiver 432-433, ne permet pas d'en retarder la composition au delà de 434, à l'extrême rigueur 435⁴. » Le *QUX* ne serait pas antérieur, par conséquent, à 435-436.

Un autre point de repère, bien fragile lui aussi, pourrait nous inviter à gagner une année encore. Il nous est fourni par le diacre Libératus de Carthage, en son *Breviarum Causae Nestorianorum et Eulychianorum*⁵. Il raconte la venue à Alexandrie du diacre Basile apportant le *Tome de Proclus* et les factums des Arméniens qui avaient sollicité la sentence rendue dans le *Tome*: donc, sans doute, du même coup, un, ou même deux florilèges de textes antiochiens⁶. Et il ajoute que, sous l'impression que lui causaient

1. « Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore », p. 113, et n. 1. Toutefois, deux ans plus tard, dans son article du *Mémorial L. Pellé* (« Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie »), p. 411 et n. 5, M. RICHARD est d'avis que sa précision n'allait pas sans « quelque imprudence » et propose d'élargir de nouveau le champ d'avril 433 à août 438.

2. Cf. *PL* 68, 991 ou E. SCHWARTZ, *Konstantinien*, p. 40, L. 14-18. On notera cependant que Libératus insère dans son récit la réserve *ut feriantur rumores*, écho du *ut fertur* d'Innocent de Marone: cf. *infra*.

3. L. ABRAHAMOWSKI, « Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien », dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, 67 (1955-1956), p. 276, penche pour l'identité du florilège des Arméniens avec celui de Proclus. Que S. Cyrille soit entré dès ce moment en possession de textes antiochiens n'empêche pas d'admettre

ces documents, S. Cyrille aurait composé quatre livres : *tres adversus Diodorum et Theodorum, quasi essent Nestoriani dogmatia auctores, et alium de Incarnationis librum*. Or Libératus s'inspire ici de deux lettres écrites, une trentaine d'années auparavant, par l'évêque Innocent de Maronie. L'une, adressée au prêtre Thomas de Thessalonique, était un récit du colloque avec les monophysites sévériens, auquel, en 533, Innocent avait participé du côté catholique. L'autre avait pour destinataire le pape Jean II et pour but la défense de la formule dite théopaschite, *Unus de Trinitate passus est*. La lettre à Jean II parle effectivement d'un *mirabile volumen* — au singulier — composé par Cyrille contre Diodore et Théodore à l'occasion de la visite de Basile¹. D'autre part, la lettre au prêtre Thomas nous indique que les orthodoxes faisaient peu de cas des traités dont les fragments sont venus jusqu'à nous sous le titre de *Contra Diodorum et Theodorum* : ils les déclaraient interpolés ou même supposés². Il est vrai

qu'en lui en ait offert une seconde brassée, en 538, lors de son voyage à Jérusalem : au contraire, on pourrait supposer qu'il se soit agi, cette fois des fragments de Théodore qu'il réfute dans son deuxième livre contre cet auteur.

1. Cf. *Konstantinien*, p. 38, l. 10-15 : « Beatissimus itaque Proclus et libellos Armeniorum et volumen Theodori diligenter examinans, admirabilem illos ad Armenos scripti Epistolam ; quam sumens Basilium quidam discipulus Alexandriam venit et libellos Armeniorum suis annectens, obtulit beatissimo Cyrillo ejusdem civitatis antistiti ; quibus, ut fertur, valde percontus, adversus Theodorum et Diodorum mirabile volumen explicuit. »

2. Cf. ACO IV, 2, p. 172, l. 35-38. C'est en particulier le mauvais aloi des textes patriistiques par lesquels Cyrille avait jugé bon d'appuyer sa critique des Antiochiens qui incitait Hypathius à répudier le *Contra Diodorum et Theodorum*. En fait pourtant, Cyrille s'était contenté de rééditer des citations, souvent plus ou moins apocryphes, qu'il utilisait depuis longtemps : cf. M. RICHARD, *art. des Mélanges Grat.*, p. 115-116. Mais une erreur, probablement de Libératus, a fait attribuer à l'Alexandrin des citations du Pseudo-Denys l'Aréopagite ; cf. H. C. PUSEN, « Libératus de Carthago et la date de l'apparition des

qu'Innocent ne fait ici que rapporter les dires d'autrui, car ce n'est pas lui, mais Hypathius d'Éphèse qui a été de bout en bout le porte-parole catholique à la conférence de 533. Malgré tout, les chances pour que les faux probables dénoncés par Hypathius s'identifient avec le *mirabile volumen* (au singulier) prisé par Innocent n'apparaissent pas très fortes. Du reste, 437, date de la venue de Basile en Égypte, ne conviendrait pas pour le *Contra Diodorum et Theodorum*, lequel est postérieur au voyage de Cyrille à Jérusalem, en août 438. Si l'on se hasarde à chercher tout de même une parcelle de vérité dans les données fournies par Innocent et déformées par Libératus, on sera amené à penser qu'un premier ouvrage, et un seul, parut dès 437. Et ce serait le *Breviarium* qui aurait bloqué indûment tous les livres de S. Cyrille contre les maîtres antiochiens à un moment qui ne convenait qu'au premier d'entre eux³.

Maintenant, qu'est-ce donc que ce *mirabile volumen*, ce *liber de Incarnatione*? Évidemment, le titre peut convenir à peu près à n'importe quel ouvrage de Cyrille après 429 ; et il a été appliqué à plusieurs⁴. D'aucuns, ainsi E. Schwartz,

écrits diocésiens », dans l'*Annuaire 1930-1931 de l'École Pratique des Hautes Études*, Section des Sciences religieuses (qui en profite pour exposer clairement la question des rapports entre Hypathius, Innocent de Maronie et Libératus).

1. De même, il donne l'impression que tous ces livres étaient suivis d'extraits des Pères destinés à prouver que Diodore et Théodore se séparaient de la tradition, ce qui n'était pas vrai du *liber de Incarnatione*, s'il est le *QUX*, mais seulement du *Contra Diodorum et Theodorum*.

2. Ainsi Léonce de Jérusalem appelle les *Scholies* « lettre sur l'Incarnation » dans son *Contra Monophysites*, PG 86, II, 1829, où il en cite un fragment (1380 C). Dans les extraits d'Ephrem d'Amid que nous livre Photius, le *De Incarnatione* est en fait le *De recta Fide ad Theodosium* : nous pouvons en être assurés, car les citations portent justement sur les points où cet écrit diffère de DJ, 1129 A/35e et 1197 B/29e (cf. *Bibliothèque*, codex 229, PG 103, 1008 C-D). Le *sermōne* réfuté par le *Philastius* (cf. *infra*, p. 163, n. 1) cite deux *kyōi* sur l'Incarnation (ce sont les fragments 16-19 et 73) dont l'un, semble-t-il,

simplifient le problème en déclarant ce livre perdu¹. Pusey suggère, lui, qu'il s'agirait du *Contre Synousiaslas* dont il nous restitue quelques fragments². Cela n'est guère vraisemblable, car dans ce dernier écrit, l'évêque d'Alexandrie devait s'en prendre à des apollinaristes extrêmes plutôt qu'àux tenants antiochiens du dualisme christologique. Garnier et après lui Ehrhard ont pensé au *QUX*³. La supposition acquiert sans doute un peu plus de poids

inconnu par ailleurs. S. Cyrille lui-même, dans une lettre à Rufus de Thessalonique (Ep. XLIII, 224 C; *Codex Vaticanus* 1431, p. 20, l. 7-8), mentionne « un livre sur l'Incarnation, contre les blasphèmes de Nestorius ». Schwartz l'avait d'abord identifié avec le « discours contre l'erreur de Nestorius, écrit sur une tablette », dont parle une lettre à Rabbaïa (cf. *Konizstudien*, p. 24, n. 4, qui donne aussi la rétroversion de la lettre, conservée en syriaque) et pensait l'opuscule perdu. Dans *Codex Vaticanus* 1431, p. 20, et note I, il rapproche le passage de Rufus de celui sur le *liber brevis in tribus capitulis* dont nous allons parler. On notera qu'inversement, le titre de *Quod unus sit Christus* n'a pas été réservé au dialogue que nous désignons par ce nom : le deuxième concile de Constantinople, dans sa cinquième session, cite deux textes de Cyrille comme tirés du *Contre Theodorum*, *sive quod unus sit Christus* (cf. éd. Pusey de l'in Joannem, t. III, p. 523-524 et 535-537). Il n'y a donc rien à tirer de là pour la date du dialogue *QUX*, contrairement à l'espoir de Lagarias, *Dissertationes Damascenae*, I, PG 94, 200, lequel considérait même tous les dialogues comme postérieurs à 433, et y voyait la preuve que S. Cyrille n'avait pas varié dans sa doctrine au sujet de la procession du Saint-Esprit...

1. Cf. *Konizstudien*, p. 27, n. 1.

2. Cf. dans la préface de son édition du *QUX*, la note I aux pages xvii-xviii.

3. Cf. A. EHRHARD, *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως εἰς Werk Theodoros von Cyrus* (disa. Tübingue 1888), p. 11, n. 1. GARNIER, note à son édition de Libératus, reproduite dans *PL* 68, 995. Cela n'empêche d'ailleurs pas ce dernier, patrologue à l'imagination fertile, de soulever des doutes contre l'authenticité des dialogues VIII et IX (*DI* et *QUX*): cf. *PL* 48, 803, note, puis de les dater des trois dernières années de la vie de Cyrille : *ibid.*, col. 1148 — le tout pour le légitime agacement de Tillemont (cf. *Mémoires*, t. XIV, art. 155, p. 466).

quand on rapproche les textes d'Innocent et Libératus de la lettre LXIV de S. Cyrille.

On date assez généralement celle-ci, qui ne s'est conservée qu'en latin, de l'année 437, car elle paraît faire allusion à la seconde mission du tribun Aristolatus, celle qui le conduisit non plus à Alexandrie, pour tenter, vainement, d'amener Cyrille à rétracter ses *Anathématismes*, mais dans les provinces d'Orient, la mouvance théologique d'Antioche, pour contraindre les évêques récalcitrants à souscrire à la condamnation de Nestorius⁴. Cyrille encourage un petit groupe de sympathisants, les prêtres et archimandrites Jean, Maxime et Thalassius, perdus dans un milieu de tendance tout autre, à lutter non plus seulement contre Nestorius, mais contre les nestoriciens, ceux qui perpétuent les idées après avoir abandonné l'homme. Réconfort suprême, il leur envoie, pour le diffuser parmi les « orthodoxes », un ouvrage que visiblement il vient tout juste de rédiger et qu'il décrit en ces termes :

... librum brevem scripti de Incarnatione Unigeniti, ut in tribus capitulis redigens orationem de fide sermonem. Et est quidem primus, quod sancta Virgo generetrix Dei sit. Et secundum, quia unus est Christus et non duo. Tertium vero, quia manens impassibilis Dei Sermo, perulit propria carne pro nobis⁵.

A ce signalement, Ehrhard et, avec une légère hésitation, Mahé ont reconnu le *QUX*. Schwartz repousse l'identification, justement à cause du contenu du *Libre brevis* tel qu'il est détaillé par la lettre LXIV⁶. Nous avouons que la

1. Cf. M. RICHARD, « Le pape saint Léon le Grand et les Scholae », dans *RSR*, 40 (1952), p. 123. E. SCHWARTZ, *Konizstudien*, p. 24 et n. 5. Tillemont cependant place cette lettre en 436 : cf. *Mémoires*, art. 137, p. 619-620.

2. PG 77, 330 A ; *ACO* I, 4, p. 229, l. 31-34 (le texte vient du *Synodicon Casinense*, n° 208).

3. Cf. A. EHRHARD, *op. et loc. cit.* J. MAHÉ, *art. Cyrille d'Alexandrie*, dans *DTC*, III, col. 2494-2495. E. SCHWARTZ, *Konizstudien*, p. 27, n. 1.

raison donnée par l'éminent historien ne nous paraît guère solide. Le *QUX* peut en somme passer pour « bref » quand on le compare aux énormes ouvrages de la première période de Cyrille, ou encore au *Contra Julianum*. Le terme *capitulum* est assez élastique et peut, semble-t-il, recouvrir bien des choses, depuis les *Anathématismes* de Cyrille jusqu'aux « Trois Chapitres » extraits des œuvres de ses adversaires. Surtout, il n'est pas trop difficile de distinguer dans le *QUX* trois parties, même s'il est trop pompeux et anachronique de les intituler « Mariologie, Christologie, Sotériologie¹ » ; et elles correspondent fort bien, quant à leur sujet, aux *tria capitula* du « livre bref ». Entre la première et la seconde section, il y a plutôt transition continue que coupure ; toutefois, on peut tenir 726b pour une conclusion : « Par conséquent, si nos adversaires affirment qu'il faut appeler la Sainte Vierge Mère du Christ et non pas Mère de Dieu, leur blasphème est patent, ils enlèvent au Christ toute la réalité de la divinité et de la filiation. » Le développement central du dialogue, celui qui lui a donné son nom, se déroule alors au moins jusqu'en 752a. A partir de ce moment, l'interlocuteur de Cyrille met sur le tapis les questions soulevées par les passages bibliques qui affirment de Jésus-Christ des choses apparemment incompatibles avec la dignité du Verbe. Mais c'est seulement en 754a que le virage est pris, de façon fort abrupte : « En voilà assez sur ce sujet, mon bon. Explique-moi maintenant comment comprendre (des textes comme *Héb.* 5, 7-9 et *Matth.* 27, 46). » Il s'agit très exactement de montrer que « tout en restant impassible, le Verbe de Dieu a subi pour nous ce qui est le propre de la chair² ».

1. Comme le fait M. SCANZELLO, « *Intorno al dialogo Quod Christus sit unus* », dans *Divus Thomas*, Piacenza, 59 (1956), p. 218-229, cf. p. 227.

2. Cette présentation sous trois chefs des points controversés avec les dualistes, S. Cyrille paraît en avoir caressé l'idée depuis longtemps.

Il nous paraît donc y avoir d'assez fortes présomptions en faveur de l'identification proposée par Ehrhard et Mahé. Et l'année 437 conviendrait bien pour le *QUX* : c'est à peu près à la même époque que part pour l'Arménie non romaine une lettre d'Acace de Méliène mettant en garde les dirigeants de la nation contre Nestorius et Diodore. Ce dernier vient clairement de rejoindre Théodore et l'ex-évéque de Constantinople parmi les ennemis de marque³. Et il est très probable que Cyrille excitait égale-

C'est exactement elle qui nous est proposée au début du *Contra Nestorium*, pourtant divisé en cinq livres : cf. I, prologus, 17 C-D, ACO I, 1, 8, p. 18, ll. 3-9, où les articulations sont nettement soulignées par *pse... Sé... Sé*. Au surplus, il n'y a pas de doxologie à la fin des livres I et IV, au contraire de ce qu'il en est pour les trois autres ; la division en cinq livres pourrait donc bien être artificielle et post-téleure. Par ailleurs, le plan tripartite se retrouve dans l'*Eranicista* de Théodore, avec en outre la forme dialoguée. Il est vrai, le premier acte de l'*Eranicista* n'effleure qu'en passant le thème de la maternité divine (cf. *PG* 53, 57 C), mais il est tout entier consacré à la discussion de *Jo* 1, 14, qui joue aussi un rôle central au début du *QUX* (cf. *infra*, p. 138-139). Et un antiochien avait tout intérêt à ne pas aborder la question sous l'angle du très rigoureux Théodore, mais sous celui, plus favorable, de l'immuableté divine. Quant au second acte, *Isen/usus*, il traite du problème des deux natures d'une façon qui fournirait une excellente réplique à ce que Cyrille dit, au centre du *QUX*, sur « l'unique nature du Verbe incarné ». Enfin *Impatibilibus* examine à qui, ou plutôt à quelle nature, il faut attribuer les souffrances du Christ : le parallélisme avec la fin du *QUX* saute aux yeux. Serait-ce que l'*Eranicista* est une réponse au dialogue de Cyrille comme l'*Apologeticus* pour Diodore et Théodore est une réplique à la diatribe de l'alexandrin contre ces deux personnages ? Nous ne voudrions tout de même pas l'affirmer. Car le « mensidant » de Théodore paraît plus borné que ne le serait un Cyrille même caricaturé par un antiochien. En tout cas, l'auteur de l'*Eranicista* n'a mis dans sa bouche aucun texte cyrillien de manière aussi littérale que l'a fait l'auteur du *QUX* pour Théodore ou même pour Diodore.

3. Cf. M. RICHARD, art. de *Mémorial Peill.*, p. 411 : (la lettre d'Acace) « ne peut guère avoir été écrite avant 436 ou 437 », car juste après la mission d'Aristolais, Acace écrit encore à Cyrille sans songer à nommer Diodore à côté de Nestorius et Théodore. Le P. M. TALLON,

ment en sous-main les Arméniens, ainsi que ses partisans d'Antioche ; seulement son hostilité a dû être plus habilement voilée que celle d'Acace. Schwartz lui-même suggère que le *Liber de Incarnatione* ne nommait pas les adversaires¹. Or c'est là justement le cas du *QUX*, exception faite naturellement pour Nestorius.

Quittons cependant le domaine des hypothèses pour revenir vers ce qui nous semble suffisamment prouvé. Parmi les traités christologiques de Cyrille, le *QUX* est le dernier en date à être parvenu intact jusqu'à nous, puisqu'il n'est pas antérieur à 435. Il s'oppose ainsi symétriquement au *DI*, lequel est certainement précoce et sans doute le premier de toute la lignée. Pour déterminer ce qui est constant, ce qui est au contraire variable dans la christologie cyrillienne, nous ne saurions disposer de deux points d'appui plus appropriés.

¹ Livre des Lettres », dans *Mélanges de l'Université S. Joseph*, 32 (1955), p. 28, place au contraire la lettre « avant la parution de l'exposé de foi de Proclus, mettons entre 432 et 435, et plutôt vers le début de cette dernière année », parce que nulle mention n'y est faite du Tome. Mais Acace peut-être pas tellement satisfait de la modération du Tome, loqué, de toute façon, ne disait rien de Diodore.

1. Konzilstexten, p. 27, n. 1.

CHAPITRE IV

LA THÉOLOGIE DE S. CYRILLE DANS LES DIALOGUES

A. — L'approche du Mystère

Au cours du débat sur l'apollinarisme, dans le *DI* (691a), Hermias, l'interlocuteur de Cyrille, vient à lui avouer une curiosité : « Quel est le sens de la venue parmi nous du (Fils unique), ou quel a été le mode (ἔρως) de l'Incarnation, pourquoi s'est-elle accomplie, je voudrais bien le savoir. » Cyrille se lance alors dans une assez longue réponse où, prenant appui sur deux citations scripturaires — *Héb.* 2, 14-15 et *Rom.* 8, 4-5 — il distingue au moins deux modes (ἔρως) reparait en 691c), deux explications de cette venue du Christ. Et néanmoins, un peu plus loin (693e), il affirme : « Il est profond, ineffable vraiment et insaisissable pour nos esprits le mode (de nouveau ἔρως) de l'Union, et il est absolument déraisonnable de soumettre à nos investigations ce qui dépasse notre esprit. »

Ces deux mouvements : exposé qui s'avance plein d'allant en terrain sûr, brusque refus de répondre à une question indiscrète et mise en garde contre les curiosités déplacées, se retrouveraient, quoiqu'en succession inverse, dans la quinzième *Homélie Pascal* (740 D et 741 D). Et d'autres invitations encore à respecter le mystère¹ nous détournent

¹ 1. Par exemple dans le prologue de ces *Dialogues sur la Trinité* auxquels notre *DI* est plus ou moins lié : « Elles sont d'un accès très

de voir là une protestation de pure forme enrobant et excusant l'audace spéculative. Bien plutôt ce passage du *DI* nous révélerait-il un trait essentiel de l'attitude adoptée par S. Cyrille lorsqu'il aborde la théologie de l'Incarnation. Pour lui, le « comment » de cette Incarnation est insondable, il faut laisser les questions à ce sujet à Nicodème et à ses pareils (cf. 694a). Mais à côté de cela, il y a le « pourquoi »¹,

difficile, les vérités concernant Dieu, même pour les plus pénétrants, les plus versés en l'art de contempler les mystères, de regarder, et encore en énigme et dans un miroir, ce qui surpasse toute intelligence, selon les expressions du très sage Paul. Et le discours humain, lui, est bien trop grossier pour pouvoir se tenir à la hauteur d'idées si subtiles. Aussi faut-il grandement craindre de parler des choses de Dieu ; le silence en ces matières n'est que sage. Pourtant, chez ceux qui ont charge d'enseigner, il n'rait pas impunément. » (PG 75, 557 A). Très caractéristique aussi est un passage de la *Lettre aux moines*, ce préface à toute la poématique antinestorienne : cf. *Ep. I*, PG 77, 12 D - 13 A ; *ACO I*, 1, p. 11, l. 11-26.

1. Comme on a pu le voir déjà par les textes analysés plus haut, le mot *τῶνας* sert un peu de passe-partout, désignant tout ce qu'on peut connaître, tantôt ce qui est inscrutable dans le mystère. Mais Cyrille emploie aussi d'autres termes plus précis pour nommer ce qu'il se propose de décrire d'après la Bible : c'est le *οἰκονόμος* (cf. 590a : *Hom. P. VIII*, PG 77, 575 C) ou l'*αἰτία* (in *Is. IX*, PG 74, 273 B) 819d ; *Hom. P. XV*, 741 D) de l'Incarnation. L'idée qu'il ne convient pas de rechercher le « comment » des mystères divins est aussi très souvent exprimée par S. Jean Chrysostome et ses disciples (cf. J. KURIK, *Marcus Eremitis*, p. 128-130, qui oppose ces théologiens à un autre groupe d'Antiochiens, beaucoup plus rationalistes, dont Euthérios de Tyane serait le prototype : cf. les cap. 2, 9 et 16 des *Confessions* de ce dernier, spécialement PG 28, 1888 A). Mais S. Cyrille ne se contente pas de dire que nous sommes assurés du fait de l'Incarnation, tout en étant incapables d'en pénétrer le comment, ce qui serait simple transposition d'un lieu commun abondamment orchestré par les chrétiens après l'avoir été par les Juifs et les païens (cf. A. J. PARVOCHE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, p. 1-17) : l'opposition entre la nature inconnaissable de Dieu et son existence, il insiste sur la valeur explicative de la cause finale (un peu à la manière de Socrate prenant ses distances, dans le *Phédon*, 99 n-b, par rapport aux philosophes mécanistes) ; c'est là peut-être son originalité, et en tout cas un trait qui n'est pas sans influence, nous le verrons, sur

sur lequel les données de l'Écriture sont nombreuses et sans équivoques, et les recherches permises. C'est le devoir, et le droit, et la joie profonde du docteur chrétien que de faire et refaire l'inventaire le plus fidèle, le plus exhaustif possible de ces richesses à nous apportées par le Christ et étalées dans la Bible. Et nous savons déjà que depuis le début de sa carrière notre auteur ne s'en prive pas ; il n'aurait peut-être jamais été plus loin sans des chocs extérieurs².

Seulement, à la longue, il s'avère que ces richesses risquent de perdre de leur poids et de leur valeur si étaient admises certaines solutions ruineuses qui seraient sa réalité à notre salut. Il faut donc déblayer le terrain encombré par les hérésies et, du même coup, bâtir à la

son exigée. Tout au plus pourrait-on rapprocher cette façon d'aborder un problème théologique de celle employée, au moins passagèrement, par saint Grégoire de Nyssa pour traiter de la résurrection des cepts : il faut découvrir le *οἰκονόμος* visé par Dieu en cette résurrection, et, vu l'infaillibilité des desseins divins, ne plus se laisser arrêter désormais par aucun obstacle ou objection de détail : cf. *De anima et resurrectione*, PG 46, 145 C et 149 D.

1. Remarquons que, des deux grands génies portés à une recherche plus détachée de la polémique que connus l'Église ancienne, Origène et S. Augustin, le premier est bien un alexandrin, mais Cyrille a dû être dressé par tradition de famille à le regarder avec une certaine méfiance (il le réfute sans le nommer dans le *Commentaire sur S. Jean*, à propos de la préexistence des âmes : cf. l. 1, 132 D - 145 B/78 a-85 b et VI, 941 C-D/599a-d ; et Justinien nous a transmis des fragments d'une lettre haineuse qui aurait été adressée à des moines de Phoua pour les mettre en garde contre Origène : cf. *Ep. LXXXI*, PG 77, 372 D - 373 D). Le second, S. Augustin, est un occidental isolé, d'influence encore limitée, entre 409 et 440, hors de l'Afrique d'expression latine, bien qu'on ait pensé à l'inviter personnellement au concile d'Épèse. Nous verrons du reste que la théologie cyrillienne est de tendance beaucoup moins contemplative que celle d'Augustin et n'est point animée de la même nostalgie de l'événement eschatologique. Bref, pas plus que ses convictions intimes, les exemples extérieurs ne sont venus inciter notre auteur à se risquer aux amples constructions spéculatives dans le genre du *Periarchon* ou du *De Trinitate*. 888 III V

place vacante, déterminer au moins les conditions nécessaires et suffisantes pour que « l'économie » ne soit pas un vain mot. Préserver en son intégrité la « cause », le « but » de l'Incarnation ne va pas sans explorations ni même prises de position au sujet de son « mode ». Cyrille en prend de plus en plus conscience, semble-t-il, du *DI* au *QUX*, tout en se refusant même dans cette dernière œuvre à « aplatir » le mystère aux dimensions d'un problème (cf. 736a-b). Si donc, comme nous le croyons, ces deux dialogues représentent des points extrêmes de sa recherche sur l'Incarnation, il ne sera pas sans intérêt de mesurer l'écart, les progrès dans la terminologie ou même dans la pensée. Mais il n'importe, pour Cyrille, on n'arrive jamais à quelque lumière sur l'Être du Christ qu'en constatant son agir sauveur¹. Ce qui est premier dans la réalité a été plus ou moins second dans le cheminement de notre auteur. Pour atteindre la christologie de Cyrille sous le biais où il désire qu'on l'aborde, il faut, semble-t-il, la considérer comme

1. L'opposition classique : théologie — économie (vie intime — action rédemptrice de Dieu) apparaît chez Cyrille au moins une fois avec une parfaite netteté : cf. in *Jn*. I, 149 C/89b. J. LIEBAERT, *Doctrines christologiques*, p. 215, détaille bien les richesses de sens du terme *οικονομία* : « Il désigne tantôt une intention quelconque, tantôt la dispensation des biens spirituels par Dieu ou encore ce que nous appelons l'économie du saint ; souvent enfin l'« Économie », c'est l'Incarnation elle-même. » Dans nos dialogues cependant, nous nous sommes contentés le plus souvent de la transcrire ; si l'on voulait une traduction, nous suggérerions l'expression « plan rédempteur », à raison des résonances tant affectives que rationnelles du mot plan dans l'esprit de beaucoup de nos contemporains. Le cas le plus éloquent est celui des dérivés, adverbe, adjectif, qui donnent parfois l'impression de diminuer la réalité de ce à quoi ils sont attachés : cf. par exemple *infra*, p. 128, n. 2.

2. Aussi a-t-il soin, dans le *QUX* (748e-749a) comme dans le *DI* (702b-703a), de citer *Jn* 10, 37-38, sur la foi que doivent susciter « au moins (les) œuvres » du Christ. Et les mêmes versets sont aussi invoqués dans le passage christologique précoce de l'*Harmonie Pascale* VIII (568 A).

l'infrastructure indispensable de sa sotériologie — et montrer au passage que tout autre fondement serait insuffisant ou ruineux.

B. — L'action rédemptrice du Christ

Certes, cette sotériologie ne nous est jamais exposée que de façon fragmentaire ; mais on ne peut dire que la situation soit plus défavorable dans nos textes que dans ceux qui n'ont point ou peu subi l'influence de la controverse christologique. S. Cyrille a toujours été tellement certain d'être en ces matières dans le droit fil des Écritures qu'il s'est contenté de jeter les citations à pleines brassées en ne les faisant suivre souvent que de brèves paraphrases et sans se soucier de raccorder ces prises de vue peut-être complémentaires, mais à coup sûr diverses.

On peut donc le représenter comme un tenant de ce qu'on appelle la théorie physique, ou encore mystique (le flottement dans le vocabulaire est peut-être un indice d'imprécision dans les idées...), de la Rédemption, mais à condition de ne pas prétendre cerner par là complètement sa pensée. On peut même, à la rigueur, accepter comme point de départ la définition que propose F. Loofs de cette théorie : « Cette conception de la Rédemption selon laquelle l'essentiel consiste dans l'élimination de la corruption ($\varphi\theta\rho\sigma\acute{\alpha}$) dans l'Humanité par l'union, réalisée dans le Christ, de l'Humanité avec la Divinité. » Cela nous dispensera d'insister sur le fait que ni l'illumination des esprits humains par le Verbe, ni l'écrasement par le Christ vainqueur des puissances maléfiques à demi personnifiées ne joue un très grand rôle dans les développements de Cyrille sur l'économie. Dans l'image de Dieu dans l'homme,

1. F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e éd., Halle 1906, p. 203, n. 2.

l'aspect de rationalité, et par conséquent de parenté entre le Logos et les λογικοί, plus saisissante en grec du fait des mots eux-mêmes, n'est guère mis en relief; et pourtant le thème de l'image est abondamment utilisé, comme nous aurons l'occasion de le voir. Quand Cyrille rencontre dans les textes bibliques qu'il cite des mentions de la puissance du diable (en particulier dans *Héb.* 2, 14 si fréquemment utilisé; ou encore dans *Actes* 10, 38 : cf. 749b), il ne les relève généralement pas¹. Les notations à ce propos seront plutôt réservées aux *Homélies Pascales*, de ton intentionnellement plus populaire². De même, le thème connexe de la descente aux enfers fait partie à peu près obligée du sommaire de la foi qui termine ces *Homélies*, avec citation presque rituelle de *1 Pierre* 3, 19 et surtout *Is.* 49, 9; ailleurs, il est assez rarement évoqué³. S'il l'est dans notre *DI* (693a), c'est dans un contexte tout autre.

Et l'on peut bien concéder également que la φρόσις n'est point ici une force personnelle, mais bien physique: cette capacité de désintéressement, ce penchant au néant qui menace de façon permanente l'être créé et le distingue radicalement de Dieu. Mais « physique » ne devra pas, en ce cas, être entendu comme s'opposant directement à « moral » et l'excluant, car la φρόσις, si elle ne l'inclut, est au moins immédiatement liée à un penchant pour ce désordre moral, le péché. Peut-être pourrait-on dire que

1. Voir cependant deux brèves allusions en 757 b et 767 b. Pour le thème du Christ ou de l'Esprit illuminateur, ce serait peut-être dans les commentaires sur les prophètes qu'on trouverait le plus d'indications: cf. *in Is.*, V, 4, 1289 A; V, 5, 1345 C - 1357 B; *in Mal.* 357 D - 361 C/856c-868c (mais ici il s'agit surtout de l'illumination finale lors de la seconde parousie).

2. Ainsi par exemple *Hom.* P, I, 425 B; V, 473 A-B.
3. Voir aussi pourtant *De Ad.* VIII, 581 C; *Gl. in Gen.* II, 93 A; *in Is.* II, 4, 472 B-473 B; *in Jo.* X, 329 C/855b-c; 440 B/923a-b (les deux derniers textes niant avec une particulière énergie la légitimité du pouvoir que s'est arrogé le démon sur la race humaine); *Ep.* I, 37 C-40 A, ACO I, 1, 1, p. 32, l. 32, — p. 23, l. 10.

la transition entre les deux est assurée par ce facteur assez mal déterminable que sont les πάθη: le sens du mot est encore bien plus flottant que celui de « passion » en français. Les πάθη seront aussi bien des souffrances infligées du dehors — comme les tortures de la Passion (cf. 762a, 775a) — que des phénomènes physiologiques — comme la maladie (703d), ou la mort (712e) — ou des affections morales (cf. 681c, 692c), chargées (698e) ou non de culpabilité, effroi presque viscéral aussi bien qu'amour dérégé. L'homme est accessible à la corruptibilité parce qu'il l'est au premier type de πάθη comme il l'est au péché parce qu'incapable par soi-même de discipliner les autres πάθη. Aussi dans le passage expliqué plus haut (691a s.) comme dans plusieurs autres¹, le texte de l'*Épître aux Romains* qui fait allusion à l'impuissance de la chair du péché est étroitement joint à celui de l'*Épître aux Hébreux* qui nous parle de l'esclavage de la mort. Il y a logiquement deux ennemis essentiels de l'homme parce que celui-ci est également constitué de deux parties essentielles, corps et âme: par réflexe naturel l'anthropologie de S. Cyrille est certainement dichotomiste².
Si donc un troisième élément vient s'ajouter à la structure de l'animal raisonnable³, il viendra du dehors.

1. *Quix* 744 e-d, et aussi *in Jo.* IX, 273 B-C/819e-820a (passage particulièrement important pour connaître le doctrine de S. Cyrille sur la Rédemption); *Ep.* XLV, 233 B-C, ACO I, 1, 6, p. 154, l. 16, p. 155, l. 5; *Scholier*, 1384 B-C, ACO I, 5, 1, 3, p. 193, l. 7-15.
2. C'est-à-dire qu'elle ne saurait que faire d'un ψεύς distinct de la ψευδία. Quant au ψεύς, c'est généralement pour Cyrille l'Esprit divin, sauf en des passages qui sont en dépendance de textes bibliques: ainsi *DI* 693b-d qui appelle les âmes captives aux enfers des esprits sous l'influence de *1 Pierre* 3, 17-20; *Ep.* I, 21 B, ACO I, 1, 1, p. 15, l. 16-17 qui dépend de *Zach.* 13, 1; *Dist. de Tr.* VII, 1108 A qui veut expliquer *Amos* 4, 13.

3. S. Cyrille emploie fréquemment cette définition, mais souvent en supplémentant le prédicat qui désigne la différence spécifique par quelque autre, tel que « mortel » ou « susceptible d'être enseigné »:

Et de fait n'est-il pas indispensable pour sauvegarder la cohésion d'un être sans cesse menacé de se dissoudre? Ce sera un don de Dieu, que Celui-ci est d'ailleurs toujours prêt à octroyer, et même à réitérer, en raison de Ses dispositions bienveillantes à l'égard de Sa créature (cf. 772b avec les citations de la *Sagesse*). Ce don est l'Esprit même de Dieu, et Cyrille s'insurge contre la suggestion que pourrait se produire une métamorphose de cet Esprit en âme humaine, principe vital de « l'animal »¹. Celui qui donne son équilibre et son sens à l'être de l'homme demeure autre que lui, sans être extérieur à lui : pour modeler l'homme à Son image, Dieu ne se contente pas de se refléter à distance en nous, Il se rend très intimement présent à nous. On ne saurait dire que Cyrille sauvegarde la transcendance divine en utilisant la notion de cause exemplaire ; il y parvient bien plutôt en soulignant le caractère précaire du don divin dans tous les hommes, à l'exception du Christ.

En effet, l'image de Dieu dans l'être humain ne consiste que très secondairement en la domination exercée sur les créatures inférieures et même en la capacité de mener une vie intellectuelle et morale². Bien plus essentiellement, elle comporte une empreinte, un sceau de la divinité sur nous, une sanctification qui nous fait participer à la nature divine, et par conséquent à son incorruptibilité, nous garantissant par là contre la *φθορά* en même temps que

cf. *Theos*. XXXI, 444 A ; *Disc. de Tr.* II, 728 A ; *In Jo.* VI, 932 C/557b. Il ne faut donc pas voir là un signe de véritable allégresse aristotélicienne.

1. Cf. *Theos*. XXXIV, 584 D-585 A ; *In Jo.* IX, 277 B/822 b ; *De dogmatum solutione*, cap. 2, 368d-o (éd. Pusey de *In Joannem*, t. III, p. 553).

2. On trouvera un inventaire très complet des textes — et un avis de la difficulté qu'il y a à les concilier tous — dans : W. J. BUCHANAN, *The Image of God in man according to Cyril of Alexandria*, Washington 1957.

contre le péché. Aussi toutes ces prérogatives dépendent-elles de notre relation avec Dieu et disparaissent-elles quand celle-ci se détériore. Et Cyrille semble bien admettre, dans la majorité des cas³, que l'image a été perdue dans la chute, hormis peut-être certains aspects accessoires ; parfois il paraît dire qu'elle s'est éteinte peu à peu, à mesure que l'espèce humaine s'enfonçait dans le péché ; en tout cas, il refuse explicitement l'expédient qui amènerait à distinguer entre une ressemblance caduque et une image possédée par l'homme de façon permanente⁴. En conséquence, Cyrille se fait une idée assez médiocre du régime de salut représenté par l'Ancien Testament : à la limite, il semblerait même que les justes de ce temps auroient plutôt disposé de charismes et dû attendre une sanctification proprement dite jusqu'à leur délivrance des enfers après la mort du Christ. Si du point de vue des « figures », cet âge de la Loi est un sujet d'études presque inépuisable, du point de vue de la grâce, c'est par antithèse avec l'état primitif d'Adam que doit s'apprécier l'apport du Christ⁵.

1. Pour le P. BUCHANAN (*op. cit.*, p. 157), c'est la rencontre en Cyrille de deux traditions (l'une venue de S. Irénée et l'autre d'Origène) qui est à l'origine de son oscillation entre image détruite et image défigurée (et ainsi en allait-il déjà de S. Athanase, cf. p. 156). Il faut sans doute faire entrer en ligne de compte aussi le double aspect, l'ambiguïté, de l'image, parfois constituée par la nature même de l'homme, mais bien plus souvent liée à la présence sanctifiante du Saint-Esprit.

2. Cf. *De dogmatum solutione*, cap. 3, 371d-373c (éd. Pusey, p. 554-557). D'après *In Jo.* II, 205 A-B/122c-e, l'homme n'en arrive à l'idolâtrie que quand l'image est au comble de l'obscurcissement : il cesse alors d'être raisonnable, ne pouvant même plus reconnaître son Créateur.

3. Cf. G. PHILLIPS, « La grâce des justes dans l'Ancien Testament », dans *ETL*, 23 (1947), p. 521-556 (position du problème ; documents patristiques) ; sur S. Cyrille, spécialement p. 543-547 et 24 (1948), p. 23-58 (fondements scripturaires ; étude théologique) qui montre que Cyrille interprète strictement *Ja* 7, 39 et aussi *Matth.* 11, 11 ;

Car notre Rédemption est essentiellement pour S. Cyrille une «récapitulation». Il fait de ce dernier terme un emploi sans commune mesure avec les us de son prédécesseur et maître, S. Athanase¹, même si dans nos dialogues le substantif n'apparaît qu'une fois (769c), et une fois le verbe ἀνακαταλαβῶν (777b). Une simple fidélité d'exégète à un texte de S. Paul après tout unique (Ép^hs. 1, 10) ne suffit pas à expliquer ce fait ; il est plus que probable que l'influence de S. Irénée a dû jouer, quoique l'acception de «récapitulation» soit ici plus pauvre que chez l'évêque de Lyon. Chez Cyrille en effet, il s'agit d'un nouveau départ à zéro, d'un total recommencement² ; et à ce propos il se permet des élans poétiques, insolites chez lui, sur le second printemps de l'Humanité. Le Christ est notre deuxième chance, et certes cette chance est plus brillante que la

par quoi il se sépare de ses prédécesseurs alexandrins, S. Athanase et surtout Clément (qui appelait la Loi la «grâce d'autrefois» : cf. *Préface*, I, 7, 60, 1, GCS, éd. O. STÄHLIN, t. I, p. 125 ; SC 70, p. 216). A. M. DUBAÏE, « Les conditions du salut avant la venue du Sauveur chez S. Cyrille d'Alexandrie » dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 32 (1948), p. 359-362, étend les conclusions de G. PHILIPS à tous les hommes qui ont vécu avant l'incarnation.

1. D'après le *Lexicon Alexanadinum* de G. MÜLLER, Athanase n'emploie le verbe qu'une fois (*Lettres à Serapion*, L30, PG 26, 590 B — ou sens de « rapporter comme à un seul chef » : trad. J. LÉON, SC 15, p. 138) et jamais le substantif. Il n'y a, semble-t-il, aucune raison de penser à une influence sur Cyrille de Méthode d'Olympe et de ses idées particulières sur l'identité Adam-Christ.

2. Cf. dans *In Jo.* IX, 273 B/819e une définition qui prétend appuyer sur l'autorité de S. Paul : « Et si (l'Apôtre) nous a dit que la récapitulation, comme mot et comme réalité, signifie restaurer, ramener à leur état initial les choses qui étaient tombées finalement dans une situation toute différente. » Pour l'emploi non technique du mot ἀνακαταλαβῶν chez Cyrille, on peut voir *In Jo.* II, 5, 533 C et V, 6, 1445 A : il s'agit d'une reprise en résumé des principaux thèmes d'une prophétie. Pour la récapitulation chez S. Irénée, cf. A. HOUSTON, *Le Christologie de S. Irénée*, Louvain 1965, qui, examinant les acceptions du terme, déclare (p. 216) : « En réalité la complexité des thèmes est telle... qu'il n'est pas possible de les réduire à une synthèse unique,

première, en ce sens que les biens récupérés appartiennent à notre « deuxième racine » (cf. 725d) de manière incomparablement plus stable et naturelle qu'ils n'étaient concédés à la première, la suite ne l'a que trop montré. L'Esprit repose sur le Fils sans qu'il puisse jamais avoir à le quitter³.

Et cependant, tout en opposant, à la suite de l'Apôtre dans *Rom.* 5, 12-19 et surtout *I Cor.* 15, 22 et 45 (ce sont ces deux derniers versets qu'il cite de préférence), le rôle néfaste du premier homme, psychique, à l'influence bénéfique du Christ, esprit qui donne la vie, Cyrille n'en reste pas moins préoccupé de rapprocher l'état où nous ramène le dernier Adam de notre situation initiale paradisiaque. S'il affirme très souvent, après la Bible (c'est-à-dire pour lui surtout *II Cor.* 5, 17, plutôt qu'Apoc. 21, 5 ou même *II Pierre* 3, 13), que dans le Christ toutes choses sont nouvelles, on voit très vite par le commentaire qu'il donne de cette phrase (v. g. 756d) que cette nouveauté est avant tout une restauration. S'il a pu laisser supposer, à certains moments de pointe, que le Christ nous rendait plus que nous n'avions tout d'abord reçu, ses textes à ce sujet demeurent rares, un peu hésitants et prêtant à discussion⁴. Cyrille s'est au moins refusé à prolonger jusqu'au bout toute

1. Cf. *In Jo.* II, 1, 313 C-D.

2. L. JANSSENS (« Notre filiation divine d'après S. Cyrille d'Alexandrie », dans *ETL*, 15, 1938, p. 233-278) se prononce cependant de façon décidée pour une supériorité de la grâce christique sur la grâce adamique. Et il est sûr qu'il n'y a qu'un seul texte où S. Cyrille dise d'Adam déjà qu'il est enfant de Dieu : *In Jo.* IV, 1, 889 B, et dans ce texte il emploie τρέφω non νέω. Mais il se peut que ce soit sous l'influence de *Jo* 11, 50 qu'il vient de citer et qui porta τρέφω. D'autre part, reprenant, citations bibliques comprises, un texte de S. Athanase (*Discours contre les Ariens*, II, 67, PG 29, 289 B) dans *Thes.* XV, 281 C - 284 C, S. Cyrille en omet pourtant cette affirmation : « En lui (le Verbe) l'homme a été restitué tel qu'il était au début, ou plutôt avec une grâce plus grande. »

ligne de pensée qui l'aurait amené à rompre, ou à trop affaiblir, le parallélisme Adam-Christ.

Il est donc fort possible que, même si l'homme a été formé à l'image de toute la Trinité¹, cette image ait eu, dès le début, un caractère plus spécialement filial², puisque imprimée en Adam par un Esprit qui est, pour Cyrille, toujours nettement l'esprit du Fils³. Cependant on doit dire que la filiation, l'ὀμοειδία, est une des composantes de notre sanctification sur lesquelles notre docteur ne met l'accent que quand il parle de notre restauration dans le Christ. Par comparaison, la guérison des μάρτυρ — l'ὀμοειδία — ne joue qu'un rôle tout à fait mineur⁴. Même la pure et simple participation à la nature divine est repoussée au second plan. Des deux textes les plus importants, sans doute, au sujet de la divinisation, aucun ne se trouve cité dans nos dialogues, ni *II Pierre* 1, 4, ni *Ja* 10, 34 = *Ps.* 81, 6

1. *Le De dogmatum solutione*, cap. 4, 374b (éd. Pusey, p. 558), est très catégorique à cet égard.

2. *In Ja.* IV, 5, 1124 A parle de l'octon restauratrice du Christ, puis ajoute immédiatement : « car nous avons été à son image et ressemblance. » Ce rappel de *Gen.* 1, 26 indique-t-il un rapport spécial de l'image avec le Verbe, et le Verbe incarné ? C'est possible, quoiqu'il arrive à Cyrille d'entendre par Christ le Verbe-Dieu, sans autre précision (cf. note sur *DI* 711d). Remarquons encore que dans ce passage, S. Cyrille prend appui sur *Gal.* 4, 19, un de ses textes favoris au sujet de l'image, quoique absent des *Dialogues*, qui parle de rappeler le Christ en nous (cf. *The.* XXXII, 488 D-489 A ; *Dial.* de Tr. V, 949 G ; *De Ad.* VIII, 545 C-548 A).

3. Cf. ici 707a, in *Ja.* V, 3, 1349 D, et le neuvième Anathématisme, qui attirera à notre auteur les observations de Théodoret : *Apol.* c. 74, 9, 492 D ; *ACO* I, 1, 6, p. 134, l. 19-13.

4. S. Cyrille ne se fait pas d'illusions sur le caractère tout relatif que garde l'apostéisme de la concupescence par la parole de Dieu tant que nous sommes ici-bas : cf. *De Ad.* XI, 776 G ; *GE* in *Ler.* 561 C-D. Cela contrebalance ce que ses descriptions du salut comme déjà acquis et présent pourraient avoir d'un peu excessif. *In Jo.* XI, 577 D]1010e dit bien que sa Passion le Christ a conquis l'ἀθανάτου pour tous, mais il s'agit sans doute de l'absence de souffrances, dans l'au-delà.

(mais peut-être pourrait-on dire qu'ils n'ont plus à être invoqués parce qu'ils sont passés dans la substance même de la pensée cyrillienne...). Quand Cyrille se risque à dire que nous sommes devenus dieux (ce qui est moins fréquent chez lui que ce ne l'est chez S. Grégoire de Naziance, par exemple), c'est qu'il veut de mentionner que nous sommes fils (cf. 738a). Cette insistance sur la filiation nous vaut plus d'un beau développement (cf. ici, outre le passage que nous venons de citer, 700a-b, 724d-725b, 734d)¹, elle nous montre surtout que ne s'est point perdu chez cet Alexandrin le sens des rapports de Personne à personnes entre Dieu et l'homme, entre le Père et ses fils d'adoption. Cela nous détourne de ne voir dans la Rédemption, telle que la conçoit S. Cyrille, que l'élimination d'un désordre purement physique — la corruptibilité — grâce à je ne sais quel mélange matériel d'une substance friable (l'Humanité) avec un ingrédient plus solide (la Divinité).

Il faut le dire néanmoins, plus d'un texte nous inciterait à nous représenter notre salut de manière assez mécanique, comme si l'union de l'humain au divin dans le Christ suffisait ipso facto à communiquer un choc rédempteur jusqu'aux extrémités de cette substance unique qu'est l'Humanité, à créer en celle-ci une exigence de résurrection parce que « la Vie (s) touché la nature humaine en un de ses points », et que cette nature est « une réalité idéale numériquement une, immanente à chacun des individus humains selon sa totalité immultipliable et indivisible ».

1. Développements qui ont leur correspondant déjà dans *l'Homélie Pascale X*, 617 A - 628 B, où, au surplus, *Gal.* 4, 19 joue un grand rôle.

2. L. MALINVAZ, « L'Église dans le Christ : étude de Théologie historique et théorique », dans *RSR*, 25 (1935), p. 288 et 289. La première partie de cet article (p. 257-291) expose avec tout le relief désirable la théorie qu'on peut extraire de certains textes de Cyrille et Grégoire de Nyse ; la deuxième partie (p. 418-440) est consacrée à une construction plus spéculative d'après ces données. Cf. *infra* p. 120, n. 1, sur la présence de « la nature de l'homme » dans le Christ,

On a pu faire de Cyrille, à l'égal de Grégoire de Nysse, l'un des protagonistes de cette théorie extrême de Rédemption physique. Évidemment, le rapprochement si poussé du Christ avec le premier Adam va dans ce sens : il semblerait que les conséquences de l'Incarnation, du seul fait de la communauté de nature entre le Christ et nous, puissent nous atteindre par osmose, ainsi que l'avaient fait les séquelles de la chute. D'autre part, si cette communauté est si étroite, on comprendrait que Cyrille n'ait pas besoin d'avoir recours au fameux axiome dont nous savons maintenant qu'il a été formulé dès Origène : « Ce qui n'a pas été assumé n'a pas été sauvé. » A la rigueur, en effet, ce qui, de l'homme, ne serait pas présent dans l'individualité du Christ pourrait être atteint et guéri par lui chez ses compagnons d'humanité¹. Enfin le fait que cette « greffe » du Verbe sur la nature humaine est souvent présentée comme la condition nécessaire de notre salut (cf. 772 b) ferait volontiers penser qu'elle est aussi condition suffisante...

Pourtant, là encore, il doit s'agir d'une tendance doctrinale qui n'a pas été poussée jusqu'à devenir exclusive. A eux seuls, nos dialogues fournissent de nombreux textes qui, même s'ils ne peuvent s'enir en une synthèse bien serrée, montrent que Cyrille laissait leur place à d'autres aspects de la Rédemption. Il se veut d'ailleurs trop fidèle à l'Écriture pour rester sourd aux affirmations de celle-ci

qui donne, dans nos dialogues mêmes, un certain appui à ces vues, et aussi la note sur *QUX* 725d.

1. Pour l'emploi de l'axiome chez Origène, cf. *Entretiens avec Hérodote*, éd. J. Scherer (Le Caire, 1949), p. 136, l. 5-6 (= SC 67, p. 68). De S. Cyrille lui-même on citait autrefois un fragment du *Commentaire sur S. Jean* où la phrase se lit en toutes lettres : PG 74, 89 C ; 43. Pusey, t. II, p. 318, 704e-705a. Mais M. J. LEBLANC (*Doctrines christologiques*, p. 131-137, spécialement 136) a, nous semble-t-il, prouvé que ce passage est étranger au contexte cyrillien où certaines chaînes l'ont inséré (il provient sans doute de Didyme). Pour un développement dans le *DI* même (692b-693d) qui paraît aller dans le même sens, voir *infra*, p. 111.

et céder à un mouvement qui risquerait d'enlever toute importance à la Passion et à la Résurrection. Aussi dans tel développement d'abord seulement consacré à prouver que l'économie rédemptrice est supprimée si le Verbe n'est pas devenu chair, il insère brusquement cette assertion que « la mort a été vaincue par la mort semblable à la nôtre de Celui qui ne connaît pas la mort » (722a). Ailleurs, il fait allusion à notre réconciliation avec le Père grâce à la souffrance du Christ (744c ; cf. 761a-c), mais il a déjà précisé (764a) que c'est le Père lui-même qui a livré son Fils à la mort. Celle-ci, nous explique un autre passage (764d-e), a été vaincue par l'irrésistible pouvoir de retour à la vie inhérent à une chair qui donnait une prise toute passagère à la mort et nulle à la corruption — ce qui, au moins indirectement, met en lumière la portée de la Résurrection¹.

De plus, les autres membres de la race humaine ne profitent pas automatiquement de ce que le Verbe s'est fait l'un d'eux. Il y faut certaines démarches de leur part aussi. Un passage du *DI* (706a-b) lie nettement la récupération de l'image, élément essentiel du salut, à la réception du baptême, dont il nous est dit par ailleurs (773e-d) qu'il est entrée dans la mort du Christ. Mais plus encore sans doute qu'à cette empreinte permanente, Cyrille attache de l'importance au moyen qui nous mettra en contact de manière fréquemment renouvelée, même dans notre être

1. Des ouvrages de S. Cyrille autres que les *Dialogues*, très spécialement les livres IX à XVI du *De Adversus*, contiennent toute une doctrine sur l'héolocauste spirituel. Or il semble que ce qui la sous-tend, c'est une notion plus riche du rôle joué par la mort du Christ dans notre sanctification : comment trouverions-nous ailleurs qu'en cette mort et par elle — cause efficiente et cause exemplaire — le pouvoir de reconstruire, comme nous y sommes invités, toutes nos tendances et nos désirs en un propos de sacrifice parfait, une volonté de nous offrir nous aussi en hostie vivante à Dieu ? Cf. aussi in Melchiam, 336 D - 337 D/833b-854e.

corporel, avec ce que S. Ignace nommait déjà « le remède d'immortalité »¹. Partout dans son œuvre, sauf peut-être dans les deux écrits entièrement consacrés à la polémique antiarienne — car il ne recevait à ce propos guère d'encouragement de S. Athanase —, S. Cyrille a semé les allusions ou les développements sur le rôle de l'Eucharistie². Et tantôt il décrit les effets moraux de « l'eulogie mystique », effets gradués selon les dispositions du communiant³; tantôt (comme ici en 707c)⁴ il met sur le même plan l'Esprit du Christ et sa chair, contribuant tous deux à nous vivifier; tantôt enfin il répartit les tâches entre eux: l'Esprit renouvelle l'âme, la chair sanctifie le corps et l'appelle à l'incorruption, l'un nous unit spirituellement à Dieu, l'autre rend actuelle notre « concorporalité » avec le Verbe incarné⁵. Ainsi apparaît-il clairement, d'une part que l'Incarnation ne suffit pas à elle seule à consommer notre réhabilitation, d'autre part que notre salut comporte une transfiguration de la chair par le moyen de la chair même. Il faut admettre au demeurant que pour être dotée d'une telle efficacité, cette chair doit « appartenir en propre à Celui qui est la Vie » (722c; cf. 776c). Nous n'en décou-

vrons pas moins là une notion du corps et de son rôle bien éloignée des perspectives grecques, ou du moins de ce platonisme courant pour qui le corps est une prison, un tombeau dont l'âme peut seulement souhaiter se voir délivrée au plus tôt grâce à la corruptibilité même de la nature matérielle. Cyrille a certainement mis en valeur ici des principes proprement chrétiens.

Mais par ailleurs, parce que la vie qui nous est conférée par l'Eucharistie n'est évidemment pas purement physiologique, parce que, une fois de plus, la victoire du Christ ne peut qu'écraser conjointement le péché et la corruption (et aussi parce que l'espérance est absolument assurée et pour ainsi dire déjà présente), l'intermède de la mort corporelle, qui malgré tout retarde ce triomphe de la Vie, n'est pas très souvent pris en compte dans le cas du chrétien⁶, mais seulement dans celui de l'homme qui dépend encore du premier Adam. Plus largement, on peut dire que l'eschatologie, individuelle ou collective, ne tient qu'une place relativement mince dans la pensée de S. Cyrille⁷.

1. Cf. cependant in Jo. IX, 172 B et 176 C/756d-e et 769d et XII, 681 A/1076d: la mort que nous subissons à la suite de la Passion du Christ est « comme une nouvelle espèce de mort », dépourvue de crainte et chargée d'espérance. *Gl. in Gen.* I, 24 D - 25 A présente la mort corporelle comme une utile refaite de l'être humain, mais cette vue, d'ailleurs traditionnelle, paraît n'être chez Cyrille qu'une exception.

2. Outre qu'il cite très rarement et distamment l'Apocalypse, S. Cyrille a tendance à rapporter les textes prophétiques qui décrivent des catastrophes cosmiques à d'autres temps que la fin du monde: V. g. in Ag. 1045 D - 1048 A/641b-d, sur *Appt* 2, 6; in Ja. II, 5 553 C, sur *Isaie* 24, 21-22. Toutefois il aime clore ses livres par des descriptions plus ou moins amples des derniers temps et le fait dans quatre de ses grands ouvrages: les *Commentaires sur les petits prophètes* et sur *Isaie*, le *De Adorations*, les *Géophages*. Mais quel impact tel a-t-il sur l'ensemble de sa théologie? Théodore de Mopsueste insistait sans doute bien plus sur le fait que l'immortalité est encore à venir, don promis, mais qui sera obtenu seulement dans la « deuxième catastase ».

1. *Lettre aux Éphésiens*, 20, 2, 63. Camelot (SC 10), p. 90.
 2. Cf. J. MARIÉ, « L'Eucharistie d'après S. Cyrille d'Alexandrie », dans *RHE*, 8 (1907), p. 677-696 et H. CHADWICK, « Eucharist and Christology in the Nestorian controversy », dans *Journal of Theological Studies*, N. S. 2 (1961), p. 145-164. Seule, chez S. Athanase, une phrase de la *Lettre à Maxime* annoncerait peut-être cette doctrine eucharistique: « Ce n'est pas en participant au corps d'un homme quelconque, mais en prenant le corps du Verbe lui-même que nous sommes divinisés. » (PG 26, 1089C) Mais cette affirmation, très mal rattachée au paragraphe qu'elle termine, reste ensuite sans écho.
 3. Cf. *De Ad.* XII, 793 B-C: les uns participent à l'eulogie de Christ pour accroître leur sanctification, affermir leur esprit, persévérer inébranlablement en toute vertu; les autres pour cesser de pécher, tuer les passions et retrouver la santé spirituelle.
 4. Cf. aussi *De Ad.* IX, 612 C et in Jo. III, 517 D/322b.
 5. Cf. in Jo. IV, 580 A/362b et XI, 564 C/1001e-1002a.

Peut-être cela vient-il également de ce que, n'étant guère intellectualiste de tendance, il a peu de chose à nous dire, à part quelques citations de textes scripturaires, sur le brusque rassasiement de notre intelligence qui marque une rupture essentielle entre notre condition d'ici-bas et celle de l'au-delà. Mais surtout, c'est que l'événement de la première venue du Christ absorbe trop son attention pour lui laisser encore le temps d'explorer à fond d'autres périodes de l'histoire du salut. Il y a là sans doute un déplacement d'accent ébauché par S. Jean, mais poussé beaucoup plus loin par celui qui fut un de ses grands commentateurs. Il faut et il suffit qu'on puisse affirmer — en quel sens littéral et profond, nous le verrons — que le Verbe s'est fait chair, et de sa plénitude nous aurons, d'ores et déjà, tous reçus.

C. — Les voies sans issue

Cependant S. Cyrille n'avait certainement pas l'impression de défendre un système théologique, aux vues peut-être trop unilatérales, lorsqu'il s'en prenait aux christologies incompatibles avec cette doctrine. Il y allait selon lui de la foi même, en ses exigences les plus vitales, ce qui explique, sans les excuser tout à fait, certains de ses excès de langage¹. Du reste ses premières attaques, lancées dans le *DI*, ne sont pas encore trop violentes, probablement parce que le danger ne lui paraît pas très urgent.

1. Pour confirmation, voir en particulier l'article de H. CHADWICK cité *supra*, p. 96, n. 2 : l'auteur semblant personnellement dépourvu de sympathies pour la théologie cyrillienne, il n'en est que plus intéressant de le voir démontrer avec force et pertinence, contre les exagérations d'E. Schwartz (cf. *supra*, p. 19, n. 1), que la jalousie envers ce rival traditionnel, l'occupant du trône épiscopal de Constantinople, est loin d'expliquer toute la conduite de S. Cyrille à partir de 429.

a) *Le docétisme* — Cyrille a dû commencer par les Docètes » (690d) parce qu'il croyait savoir que c'était là, dans l'ordre chronologique, la plus ancienne hérésie qui eût menacé la foi au Christ. L'emploi de ce nom très générique, qui désigne plutôt une tendance qu'une secte précise, ne permet guère de penser que notre docteur ait en vue les Manichéens, qu'il connaît pourtant et qui défendaient à son époque des thèses de même type. Tout au plus, un indice pourrait-il nous faire supposer qu'il a conscience de l'existence, parmi ses contemporains, de gens prêts à déprécier tout ce qui est chair, et partant à volatiliser l'Incarnation : le soin qu'il prend de déclarer que la conception virginale n'a pas été imaginée par un dédain du Sauveur pour l'union charnelle (cf. 704e et 724a). Mais la réfutation de l'hérésie, menée de manière assez hâtive, ne consiste guère qu'en une énumération, à grand renfort de citations bibliques, des principaux épisodes du « mystère de la piété », montrant que ces événements sont dépourvus de sens si le Christ n'a pas une chair réelle.

Tout ce développement ne serait-il donc qu'une fausse fenêtre ménagée par l'auteur pour équilibrer son œuvre en ne laissant pas isolés les exposés véritablement importants ? Il nous semble plutôt que cette brève argumentation n'exprime pas le tout de la pensée cyrillienne à l'endroit du docétisme ; nous trouvons une indication supplémentaire dans le passage (690e) où Cyrille montre que l'apollinarisme revient pratiquement à l'antique hérésie. Celle-ci, nous dit Cyrille, serait la vérité si le Monogène n'avait eu d'autre but, en se faisant homme, que de se laisser voir aux êtres de la terre. Or pour résumer cette conception de l'Incarnation, Hermias se sert d'un verset biblique — *Baruch* 3, 38 — très en faveur auprès de Cyrille lui-même, qui le reprend pour son compte au moins à trois autres endroits (694b, 715e, 777c) de nos dialogues, alors que d'autres théologiens de ce temps dénoncent dans cette

citation des possibilités d'implications équivoques¹. Il faut donc l'avouer franchement, une notion de l'Incarnation qui en fait une apparition de Dieu derrière un écran rendant cette vue soutenable aux regards humains est une des composantes de la pensée cyrillienne. D'où l'emploi d'images comme celles du voile ou du vêtement pour décrire le corps du Christ (voir encore dans le *QUX* 761c-d)², de termes comme manifestation ou épiphane pour désigner l'Incarnation³. Par quoi l'on souligne que Dieu même s'est fait visible au moins par transparence et nous parle de Dieu comme Dieu seul peut le faire⁴. Mais évidemment Cyrille sait qu'il faut prendre des vues complémentaires, et il exorcise le docétisme peut-être plutôt comme insuffisant que comme faux dès le départ. Il sait que le Verbe ne sera pas véritablement « Dieu parmi nous » — Emma-

1. Cf. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre* 102 (2^e à Clément), PG 37, 197 B - 200 A et THÉODORE, *Épître*, I, PG 83, 45 B (où c'est le « mendiant » hérétique qui a ce texte à la bouche).

2. On trouverait déjà des expressions ou comparaisons semblables chez S. Athanase : cf. *De l'Incarnation* *FeM*, 44, PG 25, 176 B-C (qui parle alternativement du Verbe revêtant le corps et du corps revêtant la vie du Verbe); *Discours contre les Ariens*, I, 47, PG 28, 112 A (où le corps du Christ est assimilé aux vêtements dont parle Ps. 44, 9); *Id.* II, 8, 161 C - 164 A (où il est rapproché de la tunique du grand-père).

3. Dans nos dialogues mêmes, Cyrille parle deux fois de *epiphaneia* (à propos de la première fois (581b), c'est en dépendance évidente de *I Tiv*, 3, 16, et en pleine polémique anti-docétiste; mais dans le second cas (721b), il ne semble pas y avoir de justification spéciale. En outre, l'expression *ἐφ' ἑσθῆς τοῦ σώματος* est fréquemment utilisée à propos du Verbe incarné (695e, 705b, 717b, 718e, 719a, 749a, 754e, 761e, 765e), et elle attire l'attention sur l'aspect, l'allure extérieure.

4. D'où l'emploi fréquent, quoiqu'il ne se trouve pas dans nos dialogues, du verset d'*Isaie* 52, 5 : « C'est moi qui dis : me voici » (ou plutôt, pour Cyrille, « moi qui parle, me voici »). Cf. *Contre Nestorius*, III, 3, 145 C et V, 5, 336 B, ACO I, 1, 6, p. 67, l. 3-4 et p. 101, l. 36; *Scholies*, 1373 A et 1391 C, ACO I, 5, 1, 3, p. 185, l. 29 et p. 197, l. 37; *in Jo. V*, 855 D(534b); et le commentaire *ex professo*, *in Jo. V*, 1, 1153 A, qui contient une pointe antidualiste.

nuel — si, non content de se faire voir, il ne nous donne une chair à palper, immoler et manger. Plus encore, le Christ ne peut être simplement un spectacle ou un modèle; il faut qu'il soit une force qui travaille du dedans notre race tout entière pour la soulever jusqu'au plan de l'existence filiale. Tout l'exposé sur la Rédemption que fait surgir la polémique antiapollinariste dans le *DI* vaut aussi contre le docétisme.

La deuxième erreur mise en cause par le *DI* a peut-être des contours encore plus indéterminés que le groupe docète. Nous ne pouvons, semble-t-il, la rattacher à aucun hérésiarque dont le nom soit venu jusqu'à nous¹. Mais, sans parler des temps plus anciens, nous trouvons son existence démontrée vers les années 350-380 par toute une série de textes réprochant ceux qui voient dans l'Incarnation la transformation en chair du Verbe de Dieu. Plus

1. Presque dans le même temps où S. Cyrille composait son *DI*, en 428 ou 429, S. Augustin, dans le *De heresibus ad Quodvultumque*, 55, présente Apollinaire et ses disciples comme « contentissimum asseverantes Verbum carnem factum, hoc est Verbi aliquid in carnem fuisse conversum atque mutatum, non autem errorem de Mariæ carne fuisse susceptum » : *PL*, 42, 49. Cette accusation sans fondement, qui se perpétuera dans le monde latin (cf. FACUNDEUS D'HERIACUM, *Pro defensione trium Capitulorum*, VI, 3, *PL*, 67, 666 D), provient sans doute d'une lecture trop hâtive du *Panorion* de S. Epiphane, lequel inclut dans son chapitre sur les Dimérites ou Apollinaristes la *Lettre* à *Epiphane*, tout en reconnaissant qu'elle ne visait pas Apollinaire (pour son compte, Epiphane serait plutôt disposé à attribuer à Photin l'Incarnation-métamorphose : cf. *infra*, p. 104, n. 1). S. Cyrille ne partage visiblement pas cette erreur, puisqu'il réside plus bas la véritable théorie du Laodicéen. Lorsqu'il reparte de l'Incarnation-métamorphose dans une lettre à Acace de Mélitène (*Ep.* XL, 192 D, ACO I, 1, 4, p. 26, l. 3), il attribue cette idée à « certains des plus anciens hérétiques ». A la rigueur, il se pourrait qu'il entendit par là des gnostiques; quelques-unes des opinions critiquées par Tertullien dans le *De Carne Christi* vont en effet assez dans ce sens.

sieurs indices pointeraient vers l'Asie Mineure comme lieu de développement de cette idée¹. Cependant il est au moins un écrit qui prouve que sa diffusion était plus vaste et en même temps qui ne pouvait manquer de tomber sous les yeux de Cyrille. C'est la *Lettre à Épiphane*, qui consacre quelques lignes à réfuter l'allégation que « le Verbe s'est transformé en chair, en os, en cheuveux et en un corps tout entier, en échange de sa nature propre »². Il ne semble pas toutefois que Cyrille ait tenu grand compte du travail de son prédécesseur — pas plus, du reste, qu'il ne s'était inspiré du paragraphe 7 de la même lettre pour réfuter le docétisme, que S. Athanase, lui, rapproche explicitement du Manichéisme³. Le Défenseur de Nicée assimile *Jn* 1,14 à *Gof.* 3,13 et affirme que le verbe $\gamma\epsilon\upsilon\omicron\theta\eta\varsigma$ a la même signification dans les deux cas (c'est-à-dire indique non

1. D'abord l'un des anathématismes que des évêques de ces parages, en 351, insèrent dans leur condamnation de Photin : la réunion se tint au siège de ce dernier, à Sirmium, mais le protagoniste de ses adversaires était l'évêque d'Ancyre, Basile (cf. *Anathème XII* du premier synode de Sirmium, dans A. Harnack, *Bibliothek der Symbolik und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3^e éd., Breslau 1897, p. 197-198). Puis la mention faite par S. Hilaire de Poitiers d'une erreur de ce genre, dans *De Trinitate*, X, 50-51, PL 10, 383 ; or cet ouvrage a été composé pour la plus grande partie avant 360, durant l'exil de son auteur en ces régions d'Asie-Mineure. Enfin la lettre 282 de S. Basile, adressée au moine Urbicius, lettre que les Manichéistes plaçant entre 370 et 378 ; elle précise un peu le motif, suggéré par S. Cyrille (cf. 579b), de cette hérésie : le Verbe, disent ses fauteurs, n'a rien pris en Marie du levain d'Adam. Il s'agit d'imaginer pour le Christ une chair nullement contaminée par ce qui vicie la nôtre (cf. PG 34, 972-976). On peut voir aussi un texte dans S. Ambroise (*De Incarnationis Dominice Sacramenta*, 50, PL 16, 831), mais c'est probablement un écho de discussions orientales.

2. *Lettre à Épiphane*, 2, PG 26, 1069 C - 1063 A. S. Athanase défend aussi l'immuabilité du Verbe dans *Discours contre les Ariens*, I, 36, PG 26, 85 B-98 B. Mais la situation n'est pas tout à fait la même, car on est ici en face d'hérétiques pour qui, au départ déjà, le Verbe n'est pas vraiment Dieu.

3. Cf. PG 26, 1061 B.

pas une transformation en la chair ou en la malédiction, mais une assumption de ces réalités par le Verbe). Lorsque Cyrille comparera les deux versets dans le *QUX* (719b-720c), ce sera pour y trouver deux sens très différents de $\gamma\epsilon\upsilon\omicron\theta\eta\varsigma$. Mais ici son argumentation repose sur un fondement plus métaphysique, si l'on peut dire, à savoir l'opposition radicale qu'il a toujours admise entre Dieu immuable et les créatures accessibles au changement. Notre auteur n'a pas de peine à appuyer ce principe sur des citations bibliques, et c'est évidemment en fonction de lui qu'il développera son exégèse de *Phil.* 2, 5-17 et précisera sa notion de la $\chi\epsilon\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$: celle-ci ne pourra consister pour le Verbe qu'à s'approprier « une nature humaine et les limitations qu'elle comporte, non à subir une transformation quelconque de la nature divine »⁴.

c) Marcel
et Photin

Cyrille dénonce ensuite deux erreurs qu'il déclare « parentes » (686a) et, à propos de la seconde, il prononce (dans une rapide incise, qui ressemble assez à une interpolation, mais est présente dans le *RF* comme dans le *DI* ; après quoi il revient à un vague pluriel) les deux seuls noms propres d'adversaires que nous trouvons dans les *Dialogues*, avec celui de Nestorius. Cependant, bien que ces

1. S. Cyrille reste ici entièrement à l'intérieur de la polémique entre chrétiens qu'il reprendra, sans doute bien postérieurement au *DI*, contre une forme plus subtile de la même erreur. Il rappellera alors à des gens selon qui le Verbe a quitté les cieux et ne réside plus auprès du Père dès le moment où il s'est fait chair, que les sages grecs ont su repousser bien plus pieusement toute attaque contre l'immuabilité et l'ubiquité divines : cf. *Responsiones ad Tiberium scozorum*, 2 et 3, 385c-386d, Pusey de l'in *Joannem*, t. III, p. 576-583. Mais ailleurs il combattra les païens qui conçoivent volontiers, eux aussi, l'Incarnation comme une métamorphose — pour pouvoir la tourner en dérision : cf. *Contre Julien*, VIII, 941 A - 944 A (dans le même contexte, voir déjà S. ATHANASE, *Vie de s. Antoine*, 74, PG 26, 945 B-C). Mais Cyrille ne cherche pas à mettre de lien entre ces controverses.

noms soient mentionnés ensemble, nous pouvons, semble-t-il, répartir entre Marcel et Photin les opinions décrites : l'évêque d'Ancyre aurait tenu que le Verbe existait réellement, mais seulement à partir de l'Incarnation, l'évêque de Sirmium ne lui aurait jamais accordé aucune subsistance réelle. Cela correspond à peu près aux idées généralement imputées aux deux hérésiarques, Marcel admettant une expansion graduelle de la « Monade » divine dont le Fils (et l'Esprit) n'émergeraient qu'après coup, à raison des nécessités de l'économie, sous forme d'entités distinctes, Photin professant une distinction entre le Verbe et le Fils, l'un permanent, mais attribué sans personnalité, l'autre ne commençant d'exister qu'avec l'Incarnation¹.

Deux silences de notre auteur valent ici la peine d'être remarqués : il ne reproche point à Photin son adoptionisme, il ne souffle mot de Paul de Samosate, qu'il connaissait pourtant, nous l'avons vu. Peut-être est-ce parce que l'adoptionisme, au moins à cette époque de sa carrière, est pour Cyrille une conséquence désespérée, intenable, à laquelle on accule l'adversaire (c'est en somme ce qu'il

1. Il se peut d'ailleurs que ce soit là faire les choses plus simples qu'elles ne l'ont été en réalité. Marcel d'Ancyre a toujours été un

objet de perplexité, pour les hétérologues modernes comme pour ses confrères nicéens. C'est lui que les homéotiens accusent d'avoir « tiré prétexte du mot Verbe pour dire que le Fils de Dieu est une parole ou un souffle sorti de la bouche » (cf. S. EPIPHANE, *Panarion*, 73, 18, 2, PG 49, 428 A; GCS, éd. K. HOLL, t. III, p. 285, l. 2-3). Ailleurs, S. Epiphane, pour son compte, reproche à Photin d'avoir enseigné la transformation du Verbe en chair (op. cit. 71, 3, 7, 377 D; GCS, p. 252, l. 19-20), donc l'hérésie précédemment dénoncée par S. Cyrille. Celui-ci doit avoir pourtant quelques renseignements sur Marcel, car en un autre endroit (*Dial.* de Tr. VI, 1040 A - 1049 A) il critique une opinion traditionnellement attribuée à l'évêque d'Ancyre, l'idée que le règne de Christ aura une fin (toutefois il ne nomme pas son adversaire), de sorte que celui-ci pourrait après tout être encore un arien, comme dans *Dial.* V, 992 D).

vient de faire en 684b-d), plutôt qu'une doctrine réellement soutenue. Il est tellement habitué à prendre sur l'Incarnation une vue descendante, qui part du Verbe et examine comment celui-ci a pu devenir chair et s'abaisser jusqu'à nous, qu'il n'a cure d'exposer et réfuter une christologie qui donnerait décidément le pas à l'élévation d'un homme, à sa montée vers Dieu. De là peut-être aussi le fait que Paul de Samosate est laissé de côté ; il n'y a pas de place pour sa théorie pansanthropiste dans le schéma cyrillien. Ou bien serait-ce qu'il fait double emploi avec les hérétiques déjà nommés ? Ce n'est pas, en tout cas, qu'il soit gardé en réserve pour un rapprochement écrasant avec la christologie antiochienne. L'évêque d'Alexandrie a toujours été moins empressé qu'on ne le fut à Constantinople et dans la région — témoins Eusèbe de Dorylée et Marius Mercator — à opérer une assimilation entre Paul et Nestorius ; et le Concile d'Éphèse, où l'influence de S. Cyrille était prépondérante, adopte en somme la même attitude¹.

1. Les Actes du concile paraissent ne contenir qu'une mention de Paul, dans la propre bouche de Cyrille, il est vrai, en compagnie de toute une liste d'hérétiques : cf. ACO I, 1, 3, p. 24, l. 11. F. LOOS, *Paulus von Samosata, Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte*, TU, 44, 5 (Leipzig, 1924), p. 73, n. 5 et G. BARDY, *Paul de Samosate, Étude historique, Spicilegium Sacrum Leonense* 4 (Louvain 1929 : 2^e éd.), p. 106, n. 4, ne donnent que trois citations de S. Cyrille nommant Paul : in *Luc.* III, 23 (PG 72, 524), *Quod Maria sit Deipara*, II, (PG 76, 268 B; ACO I, 1, 7, p. 23, l. 30) et *Homélie* 13 (PG 77, 1060 B; 1061 C-D). Or cette dernière homélie est un pseudépigraphe (« qui se fait remarquer par une christologie à l'endroit fortement antiochienne », dit J. MARRÉ, art. *Cyrille*, dans *DTC*, III, col. 2497) ; nous passons qu'en est de même du *Quod Maria sit Deipara* (cf. *Encyclop.* III). A la liste de Loos-Bardy, il faut ajouter cependant le texte du *Theophrastus* que nous avons cité supra, p. 15, n. 8 et aussi un fragment du *Contra Diademum*, le 27^e dans l'éd. Pusey (après l'in *Joannem*, L III, p. 508, l. 21). De plus, le colophon de la version syriaque du *RP* nomme Paul parmi les hérétiques combattus par Cyrille dans cet ouvrage (cf. traduction de Pusey dans son édition du *RP*, p. 153 : *Finalis est sermo super*

Contre les adversaires et sur le terrain de combat qu'il a choisis, Cyrille utilise des arguments très classiques, mais dont la pointe originelle était sans doute antirienne : on les trouverait déjà pour la plupart, avec les mêmes citations bibliques à l'appui, dans la lettre qu'Alexandre d'Alexandrie envoya à son homonyme de Byzance pour l'avertir de la crise fomentée par Arius. Enraciné dans cette tradition, notre docteur met une grande confiance dans la notion d'image, la jugeant propre à décrire la nature du Fils et en établir l'éternité¹. Il fait admettre comme allant de soi par son interlocuteur que « les images sont comme leur modèle » (687 a), alors que le dégradé de l'un aux autres est bien la première hypothèse qui se présente à l'esprit. Mais c'est que le postulat est en fait fondé sur tout le travail patient et subtil de S. Athanase pour « affiner le concept platonicien d'image jusqu'à ce qu'il n'exprime plus que la parfaite identité de formes, de notes, de qualités, d'attributs, dans une distinction qui se réduit à ce que l'image n'est pas ce dont elle est l'image² ». Par contre, Cyrille ne fait ici aucun effort pour réhabiliter le terme de Verbe, pour montrer qu'il est capable de signifier bien plus qu'un mot sitôt proféré sitôt évanoui. Pourtant en d'autres ouvrages il esquisse, de manière assez embrouillée et

imprécise, il est vrai, une description du verbe intérieur, pensé³. A-t-il jugé que la question relevait trop exclusivement de la théologie de la Trinité pour l'effleurer même ici ? Avant tout, il doit être pressé. Les conséquences désastreuses de ces hérésies pour notre Rédemption sont, elles du moins, nettement quoique brièvement indiquées : la générosité du Père et celle du Fils sont l'une et l'autre réduites à néant s'ils n'ont en somme à offrir pour nous que le rien.

d) L'apollinarisme L'hérésie suivante est de nouveau anonyme, mais elle est bien à sa place chronologique, car il ne peut faire de doute qu'il s'agisse de l'apollinarisme⁴. Si notre auteur ne donne pas de nom, il y faudra chercher d'autres raisons que l'ignorance, car son oncle et prédécesseur, Théophile, dès longtemps éperonné par une lettre de S. Grégoire de Nyse⁵, s'était

1. Cf. *Theo.* IV, 56 A-B; VI, 80 C; *Diag. de Tr.* II, 768 C-769 B; in Jo. V, 844 B/827c-d; IX, 109 A/717e-718b; 356 A/808c-d. Dans les derniers textes énumérés, cependant, tout en insistant que le Fils est aussi la Sagesse, le conseil intérieur (βουλή) du Père, il l'assimile surtout au verbe proféré (λόγος προφορετός), de façon assez primitive. Il a dès lors à spécifier que la comparaison est inadéquate, parce qu'en Dieu, à la différence de ce qui se passe chez nous, le verbe est subsistant, n'est pas un *fatus vocis*, en somme exactement ce qu'il a à prouver ici.

2. Dès 362, le Tome *con Antiochiens*, issu d'un synode alexandrin présidé par S. Athanase, traite du problème christologique, avec l'intention probable de s'opposer à des tendances apollinaristes. Mais il le fait en termes tellement équivoques qu'Apollinaire lui-même peut encore souscrire à cette décision : cf. A. GÜLLEMEIER, « Die theologische und sprachliche Verberetung der christologischen Formel von Chalkedon », dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. I (Wurtzbourg 1951), p. 5-202 (sur le synode d'Alexandrie et la signification doctrinale de son Tome, p. 91-99). La rupture ouverte des apollinaristes avec l'ensemble des orthodoxes n'interviendra que vers 377-378 (cf. M. RICHARD, « Le mot *hypostase* au IV^e siècle », dans *MSR*, 2, 1945, p. 12).

3. « Difficile à dater », dit M. J. LIBERTY (*Doctrine christologique*,

Incarnationes. Documenti nostri quem scripsit beatus Cyrillus episcopus Alexandrinus contra Marcellum Photinicum et Apollinarem et Paulum et Theodorum et Nestorium, pro veritate Ecclesiae Catholicae). Mais ce ne sont là sans doute que pures conjectures de scribe, qui ne remontent même pas au traducteur, Rabbelai.

1. Cf. déjà ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Alexandre de Byzance*, PG 18, 563 A-B; éd. Opitz des ouvrages de S. Athanase, t. III, l. 1, p. 22, l. 12-13 : « Si tout a été fait par lui [le Fils], comment y eut-il un temps où n'était pas Celui qui a donné d'être à tout ce qui est ? » et 557 C, p. 24, l. 4-5 : « Si l'image de Dieu n'est pas toujours, il est clair que Celui dont elle est l'image n'est pas non plus toujours. »

2. P. HENRY, art. *Kénose*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 74.

enfin décidé à dénoncer nommément, dans sa *Lettre Pascale* pour 402, les « disciples en proie au rêve » de cet Apollinaire qui « écrivit contre les règles de l'Église¹ ».

Et néanmoins, là encore, la réfutation de S. Cyrille ne s'inspire pas du texte qui paraissait le plus à sa portée. Certes, dans les deux cas, la variété d'apollinarisme critiquée est trichotomiste. Mais Cyrille ne fait plus état du fait par la suite, et son argumentation se déroule comme si le Verbe se substituait à l'âme prise dans son ensemble. Théophile, lui, ne comprend pas, ou feint de ne pas comprendre, que le Verbe joue, selon les Apollinaristes, le rôle de l'âme intellectuelle dans l'Humanité assumée ; et il en profite pour leur reprocher d'avoir pris au pied de la lettre l'assimilation qu'opère l'Écriture entre le Christ et un animal dépourvu de raison. Puis il aborde un développement où, sous la caricature, on perçoit tout de même mieux la véritable thèse de ses adversaires : ceux-ci appelleraient, assure-t-il, l'âme du Sauveur « prudence de la chair² ». Cela doit signifier en fait que, pour les apollinaristes, l'âme humaine supérieure, le *voûç* (ici *mens ac sensus*), était forcément un principe d'initiative dépravée — ce que le premier livre pseudo-athanasien *Contre Apollinaire* résume en cette formule frappante : « Là où il y a l'homme complet, là aussi il y a le péché³. » La conclusion était que le Verbe devait de toute nécessité se substituer au *voûç*.

Or sur cet aspect de l'apollinarisme, S. Cyrille demeure muet, alors qu'il est certainement important, surtout dans

les œuvres trichotomistes de l'hérésiarque⁴. Serait-ce que l'auteur du *DI* n'a pas bien saisi l'enjeu du débat, ou plutôt qu'il a peur, en répondant directement à Apollinaire sur ce point, de devoir admettre une autonomie exagérée dans l'Humanité du Christ⁵? Deux arguments sont par contre attribués aux adversaires, et ils ont effectivement joué un rôle considérable dans toute cette polémique : deux êtres complets ne sauraient s'unir assez intimement pour en constituer un troisième, et, conséquence de ce premier axiome, si dans le Christ on joint au Verbe un homme complet, l'union sera factice et extrinsèque, de sorte que l'on sera obligé, bon gré mal gré, de parler de deux fils⁶. A ce dernier reproche, Cyrille n'oppose pour le

1. H. DE RUDMATTEN, « La Christologie d'Apollinaire de Laodicée », dans *Studia Patristica*, t. II (TU 64, Berlin 1957), p. 206-234, montre (p. 232-234) qu'il s'agit seulement d'un déplacement d'accent : Apollinaire continue à croire à la fonction vivifiante du Verbe dans le corps du Christ, mais dans les œuvres trichotomistes, écrites après la rupture ouverte avec l'orthodoxie, il insiste davantage sur « le moment spirituel du *voûç* » et la nécessité de sauvegarder par tous les moyens l'impeccabilité du Christ.

2. L'emploi à peu près constant de *νοῦχος* dans le *DI* (cf. note sur 679d) semble un indice en faveur de la première solution : S. Cyrille a ignoré ce problème particulier. Même dans le *QUX*, il réaffirme en somme sans modification ses anciennes idées sur la volonté du Christ, sans avoir, apparemment, senti la pression d'aucune difficulté nouvelle (cf. note sur 772d).

3. Cf. pour le premier argument S. GRÉGOIRE DE NARIANNE, *Épître* 101 (1^{re} à Cléonide), PG 37, 185 A-B ; la réponse est plus subtile que celle de Cyrille : « Je essaie de faire présenter les rapports entre deux choses parfaites plutôt que complètes, le *voûç* divin et le *voûç* humain du Christ. A propos du deuxième argument, S. Grégoire de Nysse, dans sa lettre à Théophile, proteste lui aussi : « D'où nous accusent-ils d'admettre un couple de fils, beau prétexte à mettre en avant pour fournir un fondement à leurs propres inventions ? » (PG 45, 1277 B ; éd. Jaeger-Mueller, p. 128). Il vient d'ailleurs d'user d'un langage plus monophysite que ne se le permettra jamais Cyrille, comparant l'Humanité du Christ à une goutte de vinaigre qui se dissoudrait dans la mer de sa divinité.

p. 153, n. 7) « certainement postérieure à 385, date de l'accession de Théophile au siège d'Alexandrie, mais peut-être aussi à 394, date à laquelle nous perdons toute trace de Grégoire de Nysse. »

1. PL 22, 795 et 797, CSEL 55 (éd. Hilberg), p. 189 et 190-191. On sait que nous n'atteignons plus le texte de Théophile qu'à travers le latin de S. Jérôme, dont cette *Épître* constitue la lettre 98.

2. *Ibid.*, 796-797, p. 190 : le paragraphe 6 de l'*Épître*.

3. PG 26, 1096 B.

moment qu'une protestation, de forme d'ailleurs étudiée et solennelle ; toute la seconde partie du dialogue, avec sa critique du dualisme antiochien, répondra suffisamment. Au contraire, le *DI*, sinon le *RP*, contient une réplique à l'autre objection, mais peut-être pas aussi efficace que l'auteur le croyait. Car un apollinariste eût probablement accepté de dire ce qui paraît absurde à Cyrille : que, des deux éléments entrant en combinaison dans le Christ, le Verbe n'est pas plus complet que l'humanité (c'est-à-dire le corps et l'âme végétative). Considéré en sa divinité, il est parfait, bien sûr ; mais dans ce tout original et nouveau que doit être le Médiateur et le moyen terme entre Dieu et les hommes, il a besoin, lui aussi, d'être complété¹.

Mais S. Cyrille ne s'en tient pas à la défensive. Son attaque se développe successivement sur deux lignes : la première est essentiellement sotériologique et porte le cachet cyrillien le plus personnel, la deuxième, plus directement christologique, présente une solution très ferme d'une question longtemps débattue. Sur ce dernier point, pour le coup, Théophile peut avoir été un précurseur de son neveu, tandis que S. Athanase donnait encore une réponse bien moins heureuse à ce problème : qui donc est « allé prêcher aux esprits en prison », selon le mot de *I Pierre* 3, 19 ? Ce n'était, explique S. Cyrille, ni le corps du Christ enfermé dans le tombeau, ni sa divinité omniprésente ; donc il fallait que ce fut son âme². Ainsi est reconquise par

1. Cf. H. DE FRIEDMATTEN, « Some neglected aspects of apollinarist Christology », dans *Dominican Studies*, 1 (1948), p. 239-260 ; commentant un texte de l'Épître à Dengs (cf. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen*, Tübingen 1904, p. 259), l'auteur montre (p. 255-256) comment, pour Apollinaire, ni le Verbe ni la chair pris à part ne sont la « nature » du Christ. Par contre, le *Quod Unus sit Christus* apollinariste (mais est-il du maître ? Cf. note sur *QUX* 714b) étudie la question (cf. § 10, 65. Lietzmann, p. 301) : pour lui, le Verbe est complet, c'est la chair seule qui a besoin d'être complétée pour donner un homme.

2. Pour l'opinion de Théophile, voir son *Épître*, 7, *PL* 22, 798.

la théologie alexandrine une certitude qui s'était obscurcie chez les disciples d'Origène³. Cependant il faut avouer que le rôle assigné à l'« âme divine » (693b) reste assez humble et matériel : c'est eelui même que le corps assurait ici-bas, celui d'un vêtement permettant à Dieu de « vivre familièrement parmi les hommes » et de « lancer sa proclamation aux âmes ». Encore une fois, la victoire sur les principes maléfiques est ici tout juste constatée, non pas accomplie par une lutte, comme dans de plus vieux textes patristiques.

Dans les lignes précédant ce passage, S. Cyrille a fait un autre effort, peut-être plus réussi, pour établir l'importance de l'âme humaine du Christ. Il nous expose qu'elle s'imprègne de stabilité divine comme le corps d'incorruptibilité, pour notre bénéfice à tous, et aussi qu'elle a été la rédemption de toutes les âmes du fait que le Christ l'a livrée au trépas en dehors de toute contrainte. Le parallélisme avec ce qui est dit du corps est partout fort étroit ; et la raison en est sans doute que ces développements sur l'âme ont été construits d'après ceux que notre auteur et les gens de sa

CSEL 55, p. 192 ; il cite le « Non dereliquis animam meam in inferno » de *Ps.* 15, 10, lequel est inclus dans le passage des *Actes* (2, 29-31) qu'il invoque, lui, S. Cyrille. Pour l'opinion de S. Athanase, cf. J. LUNOS, « Une ancienne opinion sur la condition du Corps du Christ dans la mort », dans *RHE*, 23 (1927), p. 5-43 ; la mort du Christ consistait en ce que le Verbe « dépose son corps » — en ce que nous serions sans doute obligés d'appeler en langage moderne une passagère dissolution de l'union hypostatique (un second article, p. 209-211, est consacré à S. Hilaire).

1. Cf. A. GÜLLMEIER, « Der Gottessohn im Totenreich, Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der ältesten christlichen Überlieferung », dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 71 (1949), p. 1-53 et 184-203, qui complète l'historique fourni par J. Lebon dans l'article que nous venons de citer. On remarquera que les deux livres pseudo-athanasiques *Contre Apollinaire* font l'un et l'autre état de la descente aux enfers de la même façon que S. Cyrille : cf. I, 18, PG 26, 1125 A-C ; II, 15, 1156 C - 1157 D. Ce n'est qu'un des nombreux points de contact entre ces livres et notre auteur ; mais le vocabulaire est ici très différent.

tendance théologique avaient coutume de bâtir au sujet du corps du Christ. Cela ne nous donne pas le droit de voir là un trompe-l'œil sans valeur au jugement même de celui qui l'échafaude. Au contraire, on doit admirer la souplesse d'une pensée qui sait se compléter dès là que besoin s'en fait sentir devant une situation nouvelle. Mais force nous est en même temps de l'avouer, tout cela ne serait pas trop difficile à court-circuiter, en laissant à l'âme humaine du Christ une pure quantité physique dépourvue de tout rôle sotériologique¹. La divinité du Christ agirait alors directement sur nos âmes comme son corps sur nos corps, et ce serait entre cette divinité et ce corps que s'instaurerait le parallélisme signalé plus haut. Il semble que ce soit du reste le cas dans plusieurs passages de S. Athanasius et même de S. Cyrille².

Si l'on admet la priorité chronologique du *RF*, on sera dès lors tenté de penser que Cyrille s'est amené à la hâte une défense contre l'accusation d'apollinarisme. De fait, il n'est guère, outre celui dont nous nous occupons ici, qu'un autre passage où il prenne largement position en face de l'hérésie vers laquelle on tâchait — et tâche encore — de le rejeter, et ce passage se trouve dans le *De recta Fide ad Augustinus*³. Par contre, si l'on accepte l'hypothèse que la *DI*

1. Nous utilisons ici la distinction, à notre avis fort éclairante, proposée par A. GEILMEYER, *Die... Vorberäufung*, notamment p. 93-94, entre l'âme du Christ comme quantité physique et comme quantité théologique.

2. C'est surtout la chair eucharistique du Christ dont l'action est mise en parallèle avec celle de son Esprit : cf. les textes cités supra, p. 96, n. 4 et 5 et aussi *Gl. in Gen.* I, 29 B-C et in *Jo.* X, 341 A-C/862 b-d (ce dernier texte mettant en relief moins le rôle de l'Esprit-Saint que celui de nos propres dispositions intérieures dans notre union spirituelle avec le Christ).

3. PG 76, 1412 D - 1413 D ; ACO I, 1, 5, p. 58-59. Il semble en outre que Cyrille ait écrit, à une date assez tardive, un ouvrage spécial contre les Apollinaristes extrêmes : nous avons quelques fragments d'un *Contra Synousianos* (cf. éd. Pusey de l'in *Jozanov*, t. III, p. 478-491).

est antérieur, il faudra supposer plutôt que Cyrille est en contact (on serait un peu tenté de dire : en coquetterie) avec des apollinaristes modérés qu'il ne tient pas à cabrer, mais à ramener doucement à la raison. D'où ses compléments discrets, d'où son silence aussi sur le nom de leur maître, que plus tard il devra bien se décider à nommer ; d'où peut-être aussi la facilité avec laquelle il acceptera de leur main des textes pseudépiques ou remaniés. Le reproche de rationalisme qu'il leur adresse (683c-e) — et à eux seuls, en somme, alors que les dualistes antiochiens nous en sembleraient facilement aussi dignes — est peut-être assez dur dans sa bouche ; du moins prouve-t-il qu'il les croit en face du même mystère de l'union que lui, quoique trop portés à le traiter comme un problème (alors que les dualistes suppriment mystère et problème?). On peut se demander dès lors si la crise nestorienne l'a aidé à préciser sa pensée au sujet de l'âme du Christ ou bien a peut-être arrêté un développement en cours, lui faisant concentrer toutes ses forces sur le nouveau danger. Dans une œuvre aussi tardive que le *QUX*, par exemple, il se contente de quelques protestations rituelles sur ce que la chair du Christ n'est pas dépourvue d'âme raisonnable (cf. 718d, 726a, 743c, 759d) ; le progrès doctrinal, s'il existe, est ailleurs⁴. Mais il y avait peu de chances sans doute pour que se produisît une évolution plus équilibrée, car dès la *DI* les tendances dualistes et la nécessité de les contrecarrer commencent à accaparer son attention.

1. Le plus important de ces textes est sans doute 726a, lequel prend la question du point de vue sotériologique : si le Verbe n'avait pas pris une âme, ce serait preuve qu'il n'avait cure de promouvoir le bien de « la partie la plus importante de nous-mêmes ». Par contre, l'idée qu'il faut au Christ une âme humaine pour subir « toutes les perturbations propres à l'homme et non coupables » n'est pas utilisée dans la discussion sur ces *mōn* qui termine le *QUX* comme elle l'est dans le *De recta Fide ad Augustinus*, qui commente *Jo* 12, 27-28, *Matth.* 26, 37-38 et *Lc* 23, 46 (le premier de ces versets est déjà utilisé par Théophile : *PL* 22, 795 ; il est absent du *DI* et du *QUX*).

a) Le dualisme christologique

La place où est menée, dans le premier de nos dialogues, la discussion sur le dualisme se justifie, il est vrai, assez bien du simple point de vue chronologique¹, mais il n'en est pas moins indéniable que S. Cyrille a réservé ce débat pour la fin pour être plus libre de lui faire la part aussi large qu'il le voudrait. Il est d'ailleurs assez avare de renseignements sur ses adversaires, ne faisant plus mention des deux fragments cités au début lorsqu'il arrive au cœur de la question, à partir de 894c. D'autres écrits montrent qu'il en savait déjà plus qu'il ne dit ici².

Mais grâce à cette stratégie de demi-silence, il réussit à poser le problème dans les conditions pour lui les plus favorables — et nous n'en remarquons que mieux ce que sa solution a d'encore assez primitif. Comme Cyrille le fait ressortir lui-même (701e), l'opposant ne fait guère que « répéter le petit mot Qui ? » qui donc est Jésus-Christ, qui donc celui qu'a enfanté Marie (cf. 694e et 698 a-b), qui celui qui a parlé à la Samaritaine, comment mérite-t-il notre adoration (700d et 701e)³ ? On pourrait sans doute ramener

1. Le dualisme christologique apparaît bien avec Eustathe d'Antioche, donc presque au début de la crise arienne et avant l'apollinarisme. En outre, il est visé déjà dans la *Lettre à Epiphane* (cf. PG 26, 1068 A - 1069 A), laquelle est probablement de 360 ou 361 (cf. C. E. RAVEN, *Apollinarianism, An essay on the Christology of the early Church*, Cambridge 1923, p. 107). Mais sans doute n'a-t-il pris toute son ampleur que comme réplique à Apollinaire, réplique probablement hâtive chez Diodore (cf. M. RICHARD, « Le mot Apollinaire au IV^e siècle », MSP, 2 (1945), p. 12-13), beaucoup plus réfléchi chez Théodore de Mopsueste.

2. Par exemple les attaques du *Commentaire sur S. Jean* contre l'expression « l'homme du Christ » (VI, 1012 B/832b), contre la notion du Christ-homme théophore (XI, 557 D/998b), contre l'affirmation qu'il y a dans le Christ deux *ἁποδομα* (II, 349 C/150e; IV, 629 C/393e); ce dernier point est cependant discrètement évoqué dans le DI (524c) par la recommandation : ne nous forge pas un Emmanuel *Ἐπιφωσσομα*.

3. Le deuxième livre *Contre Apollinaire* met la même question

presque à la même forme : qui est ce Christ en qui nous avons été baptisés ? la question posée en 706b. En un mot, sous diverses figures, Cyrille se borne à se faire donner l'occasion de répliquer : oui, celui à qui nous avons affaire est un seul et le même Quelqu'un, le Verbe de Dieu, à qui son Incarnation permet d'attribuer des faits et gestes à première vue invraisemblables.

La scène change du tout au tout avec le QUX, où nous avons vu que le combat se déroulait, pour ainsi dire, pièces en main. La description de l'adversaire peut donc être plus précise, sous cette réserve toutefois que Cyrille ne se soucie guère de prêter à ses antagonistes une doctrine cohérente et complète ; d'où peut-être le silence déjà relevé au sujet des théories antiochiennes de la Rédemption. Et les discordances auraient même pu être plus fortes, puisque l'Alexandria s'en prend pour le moins à trois individus distincts dont les opinions ne se recouvraient pas entièrement : Diodore, Théodore, Nestorius.

On saisit néanmoins où tendaient certaines des critiques formulées par les dualistes. Les unes valent contre toute christologie de type unitaire. Elles font ressortir tout ce qui ne saurait être attribué au Verbe Dieu sans porter atteinte à sa perfection, son immutabilité, son impassibilité, ce qui semble exiger, par conséquent, un autre sujet, un autre quelqu'un, pour le porter. D'autres objections atteignent surtout la conception et la terminologie propres de S. Cyrille : c'est le cas de la discussion sur la formule technique « l'unique nature du Verbe incarné ». Dans une large mesure, le débat est donc reporté ici sur le plan des natures, ce qui est au moins la problématique des Antiochiens,

(« Qui est celui qui a été engendré par Marie ? Un Dieu, ou un homme ? » : cap. 18, PG 26, 1164 A) dans la bouche des adversaires qu'il combat, donc probablement (ce n'est pas très net en ce passage) des Apollinaristes ; ceux-ci ont dû voir là sans doute un bon moyen d'embarrasser les catholiques.

même si ce ne sont pas exactement leurs solutions qui sont proposées. En très gros, la question n'est plus, du moins plus tout à fait : Qui est Jésus-Christ ? mais : Comment est-il ? Comment peut donc se rapprocher de lui deux choses aussi incompatibles que la Divinité et l'humanité, sans que chacune de celles-ci subisse un dommage irréparable, l'une absorbée dans un excès de gloire, l'autre compromise dans des faiblesses déshonorantes ?

Mais lorsque Cyrille passe à la description positive de la thèse adverse, on en revient par quelques détours à la question : Qui ? Il met tout en œuvre pour prouver que ses contradicteurs y répondent en posant deux quelqu'uns, deux fils. Il y a pour eux le Fils de Dieu et le fils de David, chacun participant à un degré mal déterminé des qualifications de l'autre, unis par un lien trop lâche, la *συνέπειν* au plan réel, la « référence » (*ἀναφορά* 731e) au plan idéal de notre connaissance. L'homme de la race de David sert d'auxiliaire (733d) au Dieu Verbe qui l'habite, mais qui s'est retiré de lui, sans doute, au moment de la Passion (757e). Au fond, le cas de Jésus de Nazareth ne diffère pas en nature de celui des grands inspirés de l'Ancien Testament (751b).

Cette doctrine au contour plus précis est au fond plus facile à combattre directement que ce qui apparaissait plutôt à l'état de tendance dans le *DI*. Dans ce dernier ouvrage, S. Cyrille s'applique surtout à montrer qu'il faut une autre christologie que le dualisme pour rendre compte des données scripturaires. D'une part, en effet, l'Écriture emploie au sujet d'un personnage unique à la fois des expressions qui conviennent à un Dieu et d'autres qui conviennent à un homme. Par exemple, S. Paul appelle Fils de Dieu celui-là même qu'il avoue être né de la semence de David (695e) ; enfanté aux derniers âges du monde, le Christ existait aussi hier et à jamais, c'est-à-dire dans l'éternité (709e-710a). D'autre part, le comportement de Jésus-Christ tel qu'il est décrit par les Évangiles indique

qu'il considère son humanité comme pénétrée par sa divinité, surélevée par elle et rendue capable d'un agir proprement divin. Ainsi donnera-t-il son Esprit par un souffle matériel (706d), orientera-t-il la foi vers cet homme visible qu'il est dans le monde des hommes (703c-704a). Cyrille, du reste, entremêle les deux lignes d'argumentation d'une manière qui est assez significative. Il n'y a pas pour lui, surtout à cette époque, de distinction bien claire entre le fait que l'on puisse dire : Jésus de Nazareth est éternel, ou : le Verbe est né de Marie¹, et le fait que Dieu incarné utilise son être et son agir humains pour produire des effets surhumains². Le danger d'une certaine confusion entre ordre logique et ordre physique paraît pour le moins assez proche.

1. C'est là ce que la théologie actuelle nomme la communication des idiomes. S. Thomas d'Aquin en donne les règles dans la *Somme Théologique*, IIIa pars, questio 16 et aussi D. PÉRAU, *Thesophrorum Dogmatum de Incarnatione Verbi*, lib. IV, cap. 16 (avec peut-être, chez ce dernier, sous l'influence de certains parmi les nombreux textes patristiques qu'il cite, une tendance à trop rapprocher ces lois du langage christologique des réalités dont parle la note suivante).

2. S. Thomas sera dans le ligne de S. Cyrille jusque dans l'expression en parlant, à ce propos, de l'Humanité du Christ comme de l'instrument conjoint de la Divinité, exerçant une causalité efficiente instrumentale sur la production de la grâce : cf. IIIa, q. 7, art. 1 ; q. 19, art. 1, corps et ad 1^{re} ; q. 64, art. 3. Ce fait a été parfois exprimé dans la théologie grecque par l'affirmation d'une « périchorée » en christologie (cf. D. PÉRAU, *op. cit.*, lib. IV, cap. 14), c'est-à-dire d'une interpénétration des deux natures du Christ. Même si l'on admet explicitement que cette interpénétration est en fait unilatérale, parce que la nature divine imbibé la nature humaine, la divinisant par là, mais ne saurait être pénétrée par elle, le danger de monophysisme n'est pas écarté ; et il se révèle en plein lorsqu'on prétend que la périchorée est le fondement nécessaire de la communication des idiomes, comme si l'union hypostatique ne suffisait pas à justifier pleinement celle-ci (cf. G. L. PRESTON, *God In Patristic Thought*, p. 294-296 et J. STRAB, « Perichoresis in the Christological chapters of the *De Trinitate* of Pseudo-Cyril of Alexandria », dans *Dominican Studies*, 6 (1953), p. 12-20).

La plupart des textes cités dans le *DI* comme favorisant la première ligne de pensée sont de nouveau invoqués dans le *QUX*. Par exemple, au moins pour l'essentiel, le grand passage de l'*Épître aux Colossiens* qui présente bien nettement un seul et même être successivement comme « Image du Dieu invisible » et comme « Premier-né d'entre les morts » (cf. 765a-b comparé à 708e-709a)¹. Dans aucun des deux ouvrages qui nous occupent on n'examine l'hypothèse de rechange selon laquelle expressions dignes d'un Dieu et attributs convenant à un homme seraient groupés, comme sous une manière d'accolade, sous un « prosopeon d'union », lequel ne se confondrait pas purement et simplement avec la deuxième Personne de la Sainte Trinité. Peut-être est-ce une preuve de plus que nos deux dialogues ne s'en prennent pas principalement à Nestorius. Car l'idée avait été attribuée à celui-ci, à tort ou à raison², à

1. Autres cas de parallélisme entre 708e et 746e, 706d et 752d, 699b et 760d. Rappelons-nous que, dans le temps qui sépare les deux dialogues, S. Cyrille a tiré toutes les conséquences de textes comme ceux de l'*Épître aux Colossiens* dans le quatrième Anathématisme, lequel interdit de répartir entre deux personnes et deux hypostases ce qui est dit du Christ ou par le Christ dans les écrits évangéliques ou apostoliques. Puis durant ses tractations avec les Antiochiens, il avait dû admettre que les théologiens rapportaient légitimement certaines affirmations de ces écrits à l'unique prosopeon, d'autres respectivement à chacune des deux natures, humaine et divine, du Christ (cf. *Ep. XXXIX*, 177 A-B; *ACO* 1, 1, 4, p. 17, l. 17-20). Mais cherchant à s'opposer encore à une manifestation du dualisme dans le *QUX*, il se garde de se prévaloir d'une tolérance au fond acceptée de mauvais gré. Il en marque les dangers, savoir la division du Christ, en 758e, sans spécifier les conditions où elle serait acceptable (cf. aussi note sur 746e).

2. D'après le P. L. SCARSON, la doctrine de Nestorius serait en réalité plus subtile : le « prosopeon d'union » n'est pas constitué par composition de deux prosopea préexistants (cf. *Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Ercolano » di Nestorio*, p. 87). Certes, chacune des deux natures garde son « prosopeon naturel », c'est-à-dire ses propriétés caractéristiques. Mais la divinité donne son prosopeon et n'en reçoit pas, l'humanité reçoit un prosopeon et n'en donne pas :

cause de son insistance à souligner que l'Apôtre, comme les Pères de Nicée, mentionnait Jésus-Christ et non pas Dieu le Verbe quand il voulait parler de quelqu'un qui fut à la fois Dieu de Dieu et né de la Vierge Marie³. S. Cyrille se contente de concéder que le nom de Christ ne convient au Verbe qu'à raison de l'Incarnation, parce qu'il suppose une onction, une sanctification, dont le Fils de Dieu ne saurait avoir besoin en sa divinité (cf. dans le *QUX* la discussion de 726e-728e)⁴. Notre docteur admet en outre que d'autres ont reçu le nom de christ; c'est-à-dire d'oints, dans l'Écriture, et cela à bon droit (726d). Mais il refuse absolument d'admettre qu'on soit obligé de parler du

il n'y a pas un échange de masques et un établissement d'un consortium entre deux personnes en réalité distinctes. Et Nestorius préfère parler d'union « en prosopeon » plutôt que d'union des prosopea, car un seul prosopeon se met à jouer un rôle individualisant dans deux registres différents, distingue, si l'on veut, le Fils par rapport au Père et à l'Esprit et Jésus par rapport à Pierre ou Jean (cf. p. 176-177). Mais ce sont là des développements peut-être propres au *Livre d'Héraclide* et qui en tout cas prêtent à malentendu.

1. Cf. deuxième lettre de Nestorius à Cyrille (*Ep. V*, PG 77, 52 A-C; *ACO* 1, 1, 1, p. 29, l. 27, p. 30, l. 14); commentaire sur cette lettre dans le *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 126-136; TROUSNOUX DE MORSUSSEM, *Catéchèse III*, 3 et 4, 63. R. TOMMEAU (*Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsouste*, *Studi e Testi* 145, Vatican 1949 — en collaboration avec R. DEVROESSE), p. 57; TROUSNOUX, *Erasmiana*, III, PG 83, 280 D - 281 A (qui a soin de souligner cependant que les Pères ont voulu justement éviter par là qu'on attribût deux prosopea distincts à la divinité et à l'humanité); et, aussi la critique véhémente qu'a su dire de Théodas, un auteur de tendance nestorienne très prononcée, Basile de Glèce, lançait contre Jean de Scythopolis pour avoir prétendu que « c'est la même chose de dire Christ et Dieu » (*Bibliothèque*, codex 167, PG 103, 377 C).

2. Pour le nom de Jésus, le cas est moins clair : après tout, il vaut seulement dire Sauveur et ne commote rien de spécialement humain, mais plutôt un rôle que Dieu joue en Personne (cf. note sur *QUX* 744a). Aussi bien Cyrille n'en occupe-t-il relativement peu. Même le chapitre des *Scholies* qui lui est en principe consacré (esp. 3, PG 75, 1373 A-C; *ACO* 1, 5, 1, 3, p. 185, l. 31, p. 185, l. 14) n'en traite en réalité que dans sa première moitié.

Christ et non du Verbe toutes les fois qu'il s'agit de trouver un sujet d'attribution pour des faits consécutifs à l'Incarnation, sous prétexte que « Verbe », n'explicitant pas la nature humaine, risquerait de faire supporter à la nature divine ce qui est indigne d'elle (cf., par exemple, 754a-755c où les noms de Christ et de Verbe s'opposent dans la réplique de B, tandis qu'ils s'entremêlent dans celle de A-Cyrille).

Au reste, l'auteur des *Dialogues* dispose encore d'autres arguments pour empêcher qu'on prenne Jésus-Christ pour un cas-limite de pouvoir prophétique : même si l'honneur de Dieu est en jeu quand Moïse ou Samuel sont insultés, aucune « référence » ne fera jamais que ces deux personnages soient appelés dieux (732b) et Dieu n'est pas atteint de la même façon que lorsqu'est crucifié le « Seigneur de la gloire ». Surtout, Jésus-Christ a un nom propre, nom très cher à Cyrille depuis toujours et qui fait ressortir tout ce que la situation créée par l'Incarnation a d'intégralement neuf : le Fils de Marie est « l'Emmanuel », il est « Dieu avec nous », d'une manière qui ne convient ni à Moïse ni à Josué (717a).

De leur côté, les indications sur le rôle sanctificateur du Christ en son Humanité même sont également reprises, mais, semble-t-il, intégrées dans une synthèse plus large, mettant mieux en relief les répercussions désastreuses de toute doctrine dualiste sur la réalité du salut. Cyrille insiste sur le fait que notre Sauveur ne saurait être une espèce de parvenu, ne possédant les biens dont il est chargé de nous faire participer que d'une manière adventice et, par conséquent, instable (cf. 731c ; 734b). Si le Christ-homme n'est rien de plus que l'un de nous, même aidé par le Verbe de Dieu, il est trop prisonnier lui-même dans les étreintes de la corruption et de la mort pour nous être de quelque secours que ce soit (cf. 722e s.), il est incapable de donner la Vie dont lui-même participe seulement de façon caduque (777c), il possède la filiation divine à titre trop

précaire pour nous la transmettre (738c-d ; cf. 724a s.). En définitive, on peut probablement dire que, par contraste avec la conception que Cyrille combat, c'est la notion d'une union étroite et solide qui s'impose surtout à lui, union entre l'humanité du Christ et sa divinité qui prend le pas sur l'idée de combinaison entre ces deux éléments, même si elle ne l'élimine pas totalement, comme la condition préalable de notre Rédemption.

D. — L'être du Christ Rédempteur

Ce que nous avançons après avoir examiné les parties critiques et négatives des *Dialogues* se vérifie mieux encore, sans doute, en considérant la manière dont S. Cyrille explique et exprime sa doctrine à lui. Il sait bien qu'on ne détruit tout à fait que ce que l'on remplace, et, s'il ne s'agit guère chez lui d'exposés *ex professo*, on peut glaner suffisamment de détails dans le vocabulaire, les comparaisons employées, les traits d'exagèse : ils marquent, du *DI* au *QUX*, une grande constance, mais aussi un affermissement de la pensée et un dégagement certain de l'équivoque monophysite (du monophysisme réel, s'entend).

a) Le Nous avons déjà dû attirer l'attention sur divers traits de la terminologie relative à l'union dans le *DI*. Certes, dès ce moment, *ένωσις* est assez fréquent ; mais on trouve également, à côté d'autres mots plutôt neutres, comme *σμίξεις* ou *συνδρομή*¹, des substantifs et des verbes (*συνπλοκή*, *μιγάγχεια*, *συνκείμενος*, *ἀνακρίσις*) qui évoquent des images d'entrelacement, de combinaison, de confluent ou de mélange. On sait du reste que, selon nous, S. Cyrille a pris conscience du danger et

1. A propos de ces deux mots, cf. note sur *DI* 688d.

opéré quelques corrections dans la deuxième version de son œuvre. Il faut remarquer aussi qu'il emploie une expression assez forte : ἀνακελεύθαι, justement quand il expose la thèse dualiste (679e), preuve qu'il n'y attache pas d'importance particulière. Et les Cappadociens, à la génération précédente, avaient fait en somme bien pis, utilisant, par exemple, couramment κρᾶσις avec les meilleures intentions du monde¹.

Mais d'autres traits encore prêteraient à des interprétations défavorables. Notamment l'explication qui est donnée de *I Tim.* 2, 5 (709e) : elle fait du Christ un médiateur en son être même, avant toute action, et comme une manière d'intermédiaire — on dirait presque d'hybride, à cause de l'expression ἐν τῷ μετὰδὲ συγκερίμενος — entre Dieu et l'homme. Cette exégèse est d'ailleurs familière au Cyrille de cette époque² et, bien qu'elle ne mutilé pas les

1. Cf. K. HOLL, *Amphitrichus von Ikonien in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadokiern* (Tübingen 1904), p. 189-190, qui explique que S. Grégoire de Naziance emploie κρᾶσις, σύγκρισσις et μίξις non seulement en christologie, mais surtout où il veut indiquer une liaison organique et n'entend point par là une confluence des deux natures. S. Cyrille connaît cet usage des Pères, et cherche à les excuser dans *Contre Nestorius*, I, 3, 33 B-C, ACO I, I, 6, p. 22, L. 7-21. M. J. LIEBAERT, *Doctrines christologiques*, p. 169, pense en effet qu'il s'agit d'un emprunt à la doctrine stoïcienne, empreint ayant pour but d'expliquer que le Christ puisse être un, tout en étant composé de deux éléments complets. Toutefois les Cappadociens semblent ne pas s'être préoccupés de maintenir la distinction que faisaient les stoïciens entre μίξις et κρᾶσις (cf. P. SAGNARD, éd. des *Extraits de Théodote*, SC 23, *Appendice B*, p. 216, « La doctrine stoïcienne des mélanges ») et certains textes ont une saveur monophysite prononcée : cf. *supra*, p. 109, n. 3.

2. Cf. in *Jo.* IX, 280 A-B, 823b-c; *Dial. de Tr.* I, 693 A-C; *Ham. P. X*, 609 C. Sur le deuxième texte, cf. aussi le commentaire de J. LIEBAERT, *Doctrines christologiques*, p. 226-227, lequel, à la suite de E. WISOL, marque la distance qui subsiste entre cette conception et celle d'Apollinaire, citant le fragment 113 de ce dernier (LIEBEMANN, *Apollinaris*, p. 234) qui partant du fait que le Christ est milieu (μεσότης) entre Dieu et les hommes, en conclut qu'il n'est ni homme complet

deux éléments du Christ pour les rapprocher, comme le fait nettement celle d'Apollinaire, elle évoque une combinaison en un tout nouveau. Cela surtout quand on rapproche ce passage de la comparaison faite plus haut (691d) de l'immutabilité et de la stabilité divines avec la teinture qui imprègne la laine : n'est-ce pas dire que l'humanité du Christ est complètement pénétrée et transformée par sa divinité? Et n'est-ce pas dans le même sens que va cette autre comparaison, promise à un beaucoup plus bel avenir dans les œuvres de S. Cyrille, car il l'a toujours jugée la plus éclairante, la plus suggestive de toutes, celle de l'Incarnation avec l'union, dans l'homme, de l'âme et du corps (cf. ici 696c et aussi 704a) ; car à propos de l'homme également notre auteur parle de combinaison, de tressage, des deux éléments. Or il est sûr qu'il s'écarte ici de S. Athanase³ pour se rapprocher des Apollinaristes, même si on n'est pas forcé d'admettre une influence directe. Puis, bien que lui le professe animé d'une âme humaine, sa description du corps du Christ comme instrument de la divinité (692c) pourrait encore être un écho de l'hérétique de Laodicée⁴, cela dans un écrit où Cyrille se désolidarise de celui-ci de façon tellement éclatante. Enfin il n'est pas jusqu'à la doctrine eucharistique de l'Alexandrin, si attirante qu'elle

ni Dieu (complet), mais mélange de Dieu et d'homme. S. Cyrille paraît s'élever contre une conception très voisine dans sa *Lettre aux moines* (Ep. I, 17 A; ACO I, I, 1, p. 13, l. 12-14) où il attaque une exégèse du terme « médiateur » qui tend à placer Jésus-Christ à mi-chemin entre Dieu et homme.

1. Celui-ci « ne fait allusion à l'union de l'âme et du corps qu'une seule fois et pour nier l'analogie avec l'union du Verbe et de la chair » : J. LIEBAERT, *Doctrines christologiques*, p. 210, n. 2, qui renvoie à *De Incarnatione Verbi*, 17, PG 25, 125 D.

2. Sur ce point, cependant, S. Athanase cautionnerait, et très largement, les vues de S. Cyrille : cf. par exemple, *De Incarnatione Verbi*, 8, PG 25, 109 C; *Orations contre Arienne*, III, 31, 35 et 55, PG 26, 389 A, 397 B, 436 A. Chez Apollinaire, cf. fragment 117, LIEBEMANN, *Apollinaris*, p. 235 et *Anacœphalaistos*, 28, p. 246.

soit, qui ne pourrait trouver chez Apollinaire les points d'origine dont elle manque quasi-totalement, nous l'avons dit, chez S. Athanase¹.

Dependant le *DI* ne nous offre pas que ces traits un peu troublants²; il présente aussi, à l'état d'ébauche, deux principes majeurs, au passé beaucoup plus respectable, dont Cyrille s'aidera toujours pour formuler sa christologie à l'écart de toute tendance synosiate. D'une part, il souligne qu'une considération de l'esprit permet encore après l'union de reconnaître une différence entre les natures (695b). Cette idée se retrouve dans d'autres textes probablement plus ou moins contemporains du *DI*³; et M. Lie-

1. Cf. H. DE RUDMATTER, *Some neglected Aspects of Apollinarian Christology*, p. 248-250, en particulier la citation de H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche*, t. 3, p. 277: « Une véritable déification de la chair (du Christ) a lieu du fait que cette chair reçoit les attributs divins... la déification opérée en elle se transmet à nous quand nous prenons la nourriture de l'Eucharistie. »

2. Il faudrait peut-être noter aussi que d'autres incertitudes de terminologie dans le *DI* vont dans un sens tout différent; elles prouveraient qu'il ne faut pas attacher trop d'importance aux résonances monophysites d'autres expressions toutes voisines. Cyrille parle ici des deux natures plus volontiers qu'il ne le fera dans des autres postérieures: cf. 688d, 695b, 708a; en quoi il est plus proche de la terminologie qui, ultérieurement, prévaudra. Il emploie également deux fois pour son compte *ἀνωκευάσιμα* à propos de l'action assumptive: plus tard il réservera, semble-t-il, ce verbe à ses adversaires, ne se servant plus, quant à lui, que de *ἁνωκευάσιμα* (comparer 679c et 707e avec *QUX* 743e, 755d, 757e). La nuance entre les deux verbes est assez subtile, mais peut-être *ἁνωκευάσιμα* exprime-t-il mieux l'idée qu'on « ajoute » quelque chose à un être préexistant, ce qui marque plus nettement la différence de plan entre la nature du Verbe et sa chair, distance à laquelle Cyrille tient tant. Nous avons d'autre part déjà mis en relief la suppression de désignations concrètes pour l'Humanité du Sauveur, suppression qui a paru nécessaire lors de la publication du *RF*.

3. Cf. *GL in Leo*, 560 B-C et surtout *Hom. P. VIII*, 569 C-D. Ce dernier texte a beau être *g84*, il est fort net: « Nous ne supprimons pas, en les unissant étroitement, les (éléments) dissemblables par nature; c'est une chose d'être le rayonnement du Père, autre chose...

baert suggère que S. Cyrille a pu l'emprunter à Didyme⁴. Elle se précisera davantage sous la pression des adversaires: dans le Verbe incarné, dira notre auteur, il reste toujours possible de discerner, mais uniquement par la considération intellectuelle — *κατὰ νόον τὴν θεοποίησιν*⁵ — la nature de l'humanité et celle de la divinité; mais en aucun cas cette distinction opérée par l'esprit ne doit aboutir à une séparation scindant cet unique être individuel concret, le Christ tel qu'il se présente à nous⁶.

la chair venue de la terre, autrement dit l'homme complet; mais tout en sachant cela et en distinguant par la pensée seulement le concept de chacune (de ces choses), nous les scellons à nouveau par une unité indissoluble. »

1. Cf. *Doctrines christologiques*, p. 207, n. 1, qui cite Pseudo-BASILE (DEUVIN), *Contre Eunome*, IV, PG 29, 704 C. A défaut de celle de *De Trinitate* (cf. *supra*, p. 48, n. 2), l'authenticité didymienne de cet écrit *Contre Eunome* paraît suffisamment établie.

2. Cf. *Ep. XLVI* (deuxième lettre à Succensus), 245 A-C, *ACO* I, 1, 6, p. 162, l. 4-9, où réapparaît plus détaillée la comparaison anthropologique: « Nous voyons dans l'homme deux natures, l'une (est) celle du corps, l'autre celle de l'âme. Mais tout en distinguant de façon purement conceptuelle et par une contemplation subtile, tout en percevant, autrement dit, par l'imagination de l'intellect leur différence, nous ne divisons pas les deux natures... mais concevons qu'elles appartiennent à un seul être, en sorte que les deux ne sont plus deux, mais que par les deux est constitué un seul vivant. »

3. Étant donné l'époque où ces idées commencent à être exprimées par S. Cyrille, il paraît impossible d'affirmer, comme le voudrait J. LENOZ, « La christologie du monophysisme syrien », dans *Des Koiné ou Chalcédon*, I, p. 425-580, que « l'adoption de cette formule (δὸς φύσας θεορίας μόνῃ ἁνωκευῖται μετὰ τὴν ἕνωσιν) est une concession que Cyrille fait aux Orientaux... d'autant plus évidemment... que toute sa christologie propre l'obligeait à ne confesser qu'une *φύσις* après l'union... » (cf. p. 506 et n. 143). Quant à plaider ensuite que la restriction à distinction par la seule contemplation intellectuelle s'infirmes en rien d'ailleurs la réalité de la distinction spécifique entre le Verbe et la chair dans l'union, parce que ce n'est pas cette diversité essentielle qui est remplacée dans l'ordre logique » (id. p. 508), c'est peut-être appliqué trop catégoriquement à Cyrille une observation qui ne vaut tout à fait que pour les monophysites

D'autre part, S. Cyrille utilise aussi l'idée d'appropriation, ce qui n'est certes pas innover non plus, puisque la *Lettre à Épiphane* dit déjà : « Lui, le Verbe incorporel, s'appropriait comme étant à soi ce qui était propre à son corps » (il s'agit des coups et des souffrances infligés durant la Passion)¹. La notion est d'ailleurs quelque peu imprécise, et même un adversaire comme Théodoret pourra l'accepter plus tard, mais en maugréant, car elle ne lui paraît apporter aucune lumière². En effet, il semble qu'on puisse parler d'appropriation à propos de bien des choses, vraiment. A propos de la chair elle-même — et tant de la chair du Christ en son existence historique (703e, 710d) que de la chair eucharistique (cf. 776d)³. Mais également à propos de « ce qui est de la chair » (707b), et cela doit s'entendre aussi bien des caractéristiques intrinsèques de l'être charnel que des heurts subis par lui dans ses contacts avec le monde extérieur. En un mot, toute la condition humaine, jusqu'à ce qu'elle a de plus profond, où l'avoir, à la limite, passe, en être (cf. 704a).

postérieurs. Ceux-ci ont sans doute écarté de *gōnos*, ramené à équivaloir strictement à *hōlogōnos* ou *epōnos*, toute connotation d'essence, mais est-ce déjà bien le cas de Cyrille ? (cf. *infra*, p. 136, n. 1). Un commentaire plus simple et satisfaisant de la formule est donné par F. Loofs, *Leontias von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, TU 3, 1-2 (Leipzig 1887), p. 47 (cité par Lanson, p. 506) : Cyrille « veut marquer qu'après l'union, cette différence (des natures) n'est pas immédiatement et expérimentalement constatable et qu'il faut une opération de l'intelligence pour distinguer encore les réalités que l'Essence a si étroitement groupées sans cependant détruire la diversité réelle des natures ou essences ».

1. *Lettre à Épiphane*, 5, PG 26, 1060 B ; cf. aussi *Orationes contra Arianos*, III, 21-23, PG 26, 888 C - 396 A ; *De sententia Dionysii*, 26, PG 25, 520 B.
2. Cf. sa critique du deuxième Anathématisme dans *Apst. c. Th.*, PG 76, 449 B, ACO I, 6, p. 144, l. 21, et *Demonstrationes per syngismos* (à la suite de l'*Erasmistis*) PG 83, 336 A-B.
3. Cf. déjà in Jo. IV, 577 C361d : c'est l'appropriation encore qui explique que cette chair puisse vivifier.

Précis ou non, Cyrille paraît avoir vu dans l'emploi de ce concept de nombreux avantages, si bien qu'on retrouve l'appropriation, et souvent (cf. 719e, 728b, 758c, 777c), dans le *QUX*. D'un côté, les images du corps-vêtement et du corps-temple, par lesquelles notre auteur ne renoncera jamais tout à fait à décrire l'humanité du Christ, car l'exemple de l'Écriture est trop net, y perdent la nuance dualiste qu'elles pourraient avoir : ce temple, ce vêtement sont vraiment d'intimes appartenances du Verbe⁴. D'autre part, effet bénéfique presque inverse, l'idée que le Verbe s'approprie la chair, concurremment avec la notion assez voisine d'assomption, détruit le schème erroné de l'Incarnation que risquaient de faire naître les termes de rapprochement ou même de mélange. Ce ne sont pas deux natures sur le même plan qui se fondent en une troisième nouvelle, mais quelqu'un qui s'ajoute, de manière non pas adventice, mais mystérieusement stable et profonde, un élément qu'il ne possédait pas auparavant. Plus tard sans doute — mais ceci n'est pas encore explicité dans le *DI* — Cyrille articulera aussi le concept d'appropriation avec sa comparaison anthropologique, expliquant que l'âme « s'approprie » ce que ressent le corps même lorsqu'elle n'est pas directement atteinte⁵. Et nous verrons aussi, à propos du *QUX*, comment l'appropriation nous aide à mieux comprendre que l'on puisse attribuer très réellement au Verbe de Dieu des *mōnē* soit morales soit physiques sans rien léser de l'impassibilité totale de sa divinité.

1. Cf. déjà in Jo. IV, 501 A376d-e et X, 300 C936e, ainsi que la note sur *QUX* 767a.

2. Cf. Scholtes, PG 75, 1375-1378, ACO I, 5, 1, 3, p. 188, l. 16 - p. 189, l. 20 et note sur *QUX*, 769b. En outre, Scholtes, 1398 C, p. 202, l. 29-32 écarte une équivoque et donne pour une fois une explication sur l'appropriation : le corps est dit propre au Verbe non parce qu'il serait devenu pour lui un « propre » au sens logique — comme le rite l'est pour l'homme, selon l'exemple classique —, mais parce qu'il a été fait à lui par une union véritable pour lui servir d'instrument en toutes les actions accomplies (d'un homme), hormis le péché.

b) Le *Quod Unus est Christus* Le contraste est assez grand lorsqu'on passe au second dialogue christologique. Choses anciennes et choses nouvelles s'y mêlent dans le trésor de S. Cyrille, mais dès l'abord saute aux yeux cette action purificatrice où réside, selon Harnack³, la signification majeure du docteur alexandrin. Considérons en effet la terminologie relative à l'union : les mots connotant un mélange sont répudiés en un touremain (737a), un mot et un seul est proposé comme orthodoxe et traditionnel (cf. 733a), ἕνωσις, parfois précisé par des épithètes inoffensives, telles que « véritable » (740c, 747e) ou « indivisible » (725b, 735d). Cyrille ne se croit même plus obligé, comme il l'avait fait dans le temps, d'introduire le qualificatif *φωσυχή*, non dépourvu de relents apollinaristes, pour l'opposer à *συνεσχή* qui dans la bouche de ses adversaires, affaiblissait ἕνωσις intolérablement⁴. Ce dernier vocable paraît maintenant tout dire assez à lui seul. De fait, en raison de son suffixe, il garde un lien direct avec le verbe ἕνωσις, et attire l'attention sur l'action même qui aboutit à une union de deux ou plusieurs éléments d'abord distincts (cf. 735c-d). On comprend dès lors qu'il ait été préféré à ἐνώρηξ, qui indique seulement un état d'unité, sans rien suggérer de l'unification qui a précédé⁵. Mais il faut dire, par contre, qu'ἕνωσις n'exorcise point par lui-même l'idée que l'union aboutisse à un mélange⁶. De

1. Dogmengeschichte, 4^e éd., t. II, p. 353, n. 1.

2. De son côté, Cyrille renonce à qualifier l'union d'ὁμοσυνεσχή; c'est sans doute assez notable, car dans le *DI*, sur les sept fois où il emploie l'épithète, six la présentent liée à ἕνωσις (exception : 700b). Ne marquait-elle pas assez la profondeur, le sérieux, de l'union ? Le *QUX* s'en sert deux fois avec ὁμοσυνεσχή (758c, 751a).

3. En contrepartie, S. MAXIME LE CONFESSEUR, *Scholies sur le De divinis nominibus*, PG 4, 396 C, note qu'ἐνώρηξ indique tout de suite que chaque nature entrant dans l'union garde ses caractères propres, tandis qu'une ἕνωσις peut aussi bien aboutir à un mélange (σύνεσχισις).

4. Le premier équivalent d'ἕνωσις qui vient sous la plume d'Hé-

plus, son passé théologique n'est pas tout à fait aussi resplendissant que S. Cyrille veut se le figurer. S. Athanase ne l'emploie qu'une fois dans un texte christologique, et rapproché du très vague *συνεσχίω*; et s'il se trouve chez S. Grégoire de Nyse, c'est mêlé avec beaucoup d'autres termes pas toujours heureux. Il se peut, néanmoins que dans les milieux alexandrins il ait déjà conquis une certaine prépondérance dès avant Cyrille⁷.

Du point de vue personnel de celui-ci, en tout cas, on comprend la répugnance affichée dès les jours du *Contra Nestorium*⁸ pour le terme rival de *συνεσχίω*. Depuis toujours, notre auteur usait soit de ce substantif soit du verbe correspondant : *συνέσχε*, pour désigner l'union qui s'établit entre le Verbe incarné et la race humaine, ou encore entre Dieu et les hommes rachetés, ou même parfois celle qui

syehius dans son *Lezique* est ἐνωξίς. S. Cyrille reconnaît d'ailleurs ces ambiguïtés dans le chapitre spécial qu'il consacre au mot ἕνωσις dans les *Scholies*, 1373 C-1378 C, ACO 1,5,1,3, p. 188-189.

1. D'après le *Lexicon Alexandrinum* de G. Müller, les deux livres *Contra Apollinaria* pris ensemble utilisent le mot dix fois (pour l'authentique S. Athanase, cf. *Lettre à Epiphane*, 9, PG 26, 1005 B). Mais ces livres (probablement tous deux du même auteur, quel qu'on en ait dit) sont assez difficiles à dater. M. M. RICHTER, « Le mot hypostase au V^e siècle », *MSR*, 2 (1945), p. 251, paraît penser qu'ils sont postérieurs à 430 et ont subi l'influence de S. Cyrille. Le P. de FUCHS-MATTEU, « Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire », dans *Revue Thomiste*, 51 (1951), p. 553-573, cf. spécialement p. 555, suppose au contraire que c'est en dépendance d'eux que Philastre de Brescia (lequel écrivait entre 383 et 391) nomme l'obscur hérétique Rhétois; peut-être même auraient-ils fait partie de la documentation de provenance alexandrine utilisée par S. Ambroise. En ce cas, on aurait, outre l'héritage littéraire encore mal délimité de Didyme, un autre témoignage sur le passé théologique de la génération qui a précédé immédiatement celle de Cyrille.

2. Voir tout le troisième livre de cet ouvrage et aussi la deuxième lettre à Nestorius : Ep. IV, 48 B, ACO 1,1,1, p. 25, l. 4, et *Scholies*, 1408 B, ACO 1,5,1,3, p. 211, l. 39, p. 212, l. 4 qui montrent les implications du préfixe *συν-* — ainsi que le troisième *Anathématisme*.

existe entre le Père et le Fils¹, c'est-à-dire en des occasions où il importait grandement de maintenir la distinction des hypostases. Et cependant, les exemples du mot litigieux ne manquent pas dans des textes christologiques ne relevant point de l'école d'Antioche, jusques et y compris le *De Unione* d'Apollinaire². A Éphèse même, Cyrille dut l'entendre probablement dans la bouche de l'un ou l'autre de ses alliés, lesquels ne se font pas faute, d'ailleurs, de lui juxtaposer *ἑνωσις*³. Il se pourrait donc que l'étendue restreinte de ses lectures théologiques ait aidé S. Cyrille à rendre son exclusive plus convaincue et catégorique; néanmoins, on doit reconnaître qu'il donne des raisons

1. Cf. *Theo.* XV, 289 B (le verbe, avec le sens d'unir les hommes au Verbe incarné); XXXIV, 597 C (le nom : union des hommes au Saint-Esprit); 612 B (le verbe : union des hommes à Dieu); in *Oscari*, 93 C/53 b (le verbe, puis le nom : union à Dieu par le Christ); *Dial. de Tr.* I, 893 D (le nom : même sens); VII, 1089 C (le nom : notre union avec l'Esprit-Saint); in *Jo.* IX, 280 B/283 b (le verbe : union du Père et du Fils). *Dial. de Tr.* III, 853 A et C emploie le mot similaire *συνωχῆ* successivement de notre connexion avec le Verbe incarné et de l'union du Père au Fils. Ce dernier usage est encore plus courant chez S. Grégoire de Nyse. On notera encore que *συνωχῆ* revêt souvent le sens de « commerce charnel » (c'est probablement le cas dans *Gl. in Gen.* II, 65 A) — et là aussi il y a deux individus distincts.

2. G. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics*, 2^e éd., p. 323-324, cite: S. ATHANASE, *Orationes contra Arianos*, II, 79, PG 26, 296 B (le mot exact toutefois est *συνωχῆ*); S. BASILE, *Lettre* 210, 5, PG 32, 775 B; S. GREGOIRE DE NYSE, *Contre Eunome*, III, 3, 66, PG 45, 705 C; APOLLINAIRE, *De Unione*, 5 et 12, LIETZMANN, *Apollinaris*, p. 187, l. 4 et 190, l. 19 (Nous n'avons que le témoignage des deux Léonce, de Byzance et de Jérusalem, pour suggérer que S. Cyrille ait connu *De Unione*; cf. LIETZMANN, p. 91).

3. Ainsi spécialement THÉODOTE D'ANCYRE, *Homélie I in Nativitate Domini*, PG 77, 1356 C, ACO I,1,2, p. 83, l. 35 et 84, l. 6 et peut-être aussi PROCLUS, *In Iuditha Beatos Mariae*, PG 65, 680 A; mais E. SCHWARTZ, ACO I,1,1, p. 106, l. 25 adopte ici *ἑνωσις* — sur la base d'un seul manuscrit. Il faut signaler aussi que, selon la remarque de J. KÜNZER, *Marxus Eremita*, p. 134, Théodote, dans ses commentaires au Symbole, postérieur à ses sermons d'Éphèse, n'emploie plus *συνωχῆ*.

parfaitement valables, fondées sur les évocations possibles du préfixe *συν-*. Au surplus, dans le *QUX*, *συνωχῆ* est souvent accompagné, pour exprimer la pensée des adversaires, de l'adjectif *συνωχῆ* (v.g. 766c, 769c, 776d), qui ne fait que le préciser dans un sens plus compromettant.

C'est également au nom de la tradition, faisant ou croyant faire emprunt à ses Pères dans la foi, que S. Cyrille continue d'employer dans le *QUX* deux expressions qu'il tient pour des preuves d'orthodoxie, alors qu'il laisse tomber la plupart des termes et formules d'allure technique (notamment la clause *καθ' ἑνωσιν* pour caractériser l'union) dont il s'était jadis servi, ce qui donne, après tout, quelque vraisemblance à ses protestations qu'il avait utilisé ce langage uniquement pour rompre en visière à Nestorius⁴.

Le premier de ces mots de passe est le *Theotocos*, dont nous avons déjà vu qu'il avait un réel passé patristique. Le *QUX* ne reprend d'ailleurs pas la démonstration donnée dès la *Lettre aux moines* et plus amplement dans le *Livre I Contre Nestorius*. Il repousse seulement, de façon très rapide, le reproche de faire naître de Marie le Verbe en sa

1. Cf. *supra*, p. 129, n. 2; il n'est donc pas besoin sans doute d'invoquer comme motif supplémentaire de répugnance l'usage que la philosophie profane faisait, du verbe d'ailleurs plutôt que du nom : cf. J. VON ARMIN, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig, 1903-1905), t. II, p. 124, n^{os} 366 et 368 et surtout p. 302, n^o 1013, où Sextus Empiricus donne comme exemples d'être *ἑνωχῆ* la plante, l'animal et aussi le Cosmos qui ont une unité organique, tandis que les chaînes, les tours, les bateaux, bref ce qui n'a qu'une unité artificielle, fabriquée de main d'homme, sont des *συνωχῆ*.

2. Cf. *Apol. c. Th.* 2, 409 D - 401 A, ACO I,1,6, p. 115, l. 9-16 : l'expression, déclare Cyrille, est à interpréter tout simplement comme signifiant « union) réelle, véritable ». Pour la fortune du mot « hypostase » lui-même en christologie, fortune qui restera malgré même après Cyrille et Chalcédoine jusqu'au VI^e siècle, cf. les articles déjà souvent cités de M. M. RICHARD dans *MSR*, 2, (1945), p. 5-32 et 243-270.

divinité (717b), sans recourir à la comparaison anthropologique, qui recevait dans ce contexte doctrinal un nouvel emploi¹. L'accent est mis ici sur un argument sotériologique plus indirect : nous avons besoin que le Verbe lui-même fournisse, en devenant homme, un nouveau départ à notre race, un rejeton du vieil Adam n'y suffirait pas (cf. en particulier 723a). On remarquera aussi que Cyrille souligne maintenant un caractère propre à l'enfantement du Christ plutôt que ce qui le rapproche du sort commun. Dans le *Contra Nestorium*, il s'appliquait à montrer que Dieu avait voulu le lien du Christ avec la vieille souche à travers la Vierge afin de prévenir toute tentation de docétisme et alors qu'il eût pu aisément former le corps du Verbe ex nihilo ou à partir de la terre². Le *QUX* insiste au contraire sur le fait exceptionnel que le Verbe a voulu naître d'une Vierge pour être principe de génération spirituelle ; c'est là revenir plus ou moins dans la voie frayée par le *DI* (cf. 704e). En effet, bien qu'il l'appelle très régulièrement la « sainte » Vierge, Cyrille ne s'est jamais beaucoup soucié de découvrir une consécration personnelle chez Marie, une sainteté dont la source serait en son Fils et dont l'honneur reviendrait sur ce Fils. Tels des propos de ce défenseur du Theotocos sur l'attitude de la Vierge au pied de la Croix sont pour le moins équivoques³. Donc il fallait trouver à cette maternité virginal

1. Cf. *C. Nest.* I, 3, 37 D - 40 A, ACO I, 1, 6, p. 24, l. 12-18 : la femme est dite mère de l'homme tout entier bien que le corps seul provienne d'elle (l'âme étant produite par Dieu ; Cyrille n'est pas traducianiste, cf. *infra*, p. 133, n. 3) ; de même Marie est dite Mère de Dieu, bien que le corps seul du Christ tire d'elle son origine.

2. Cf. *C. Nest.* I, 1, 21 A, p. 17, l. 11-22 ; on remarquera que les Manichéens sont cette fois-ci explicitement nommés comme facteurs d'un nouveau docétisme.

3. Cf. *In Jo.* XII, 951 D - 605 A/1064a-1066d : le glaive qui, selon la prédiction de Siméon, transperce Marie au moment de la Passion est le doute au sujet de la divinité de son Fils. Et comment un être du sexe faible n'en aurait-il pas été assailli quand Pierre lui-même se

que, fidèle aux Écritures, il proclame, un autre sens que cette consécration : ce sera de fournir le modèle et la source de la génération selon l'Esprit¹. Il est malaisé de dire dans quelle mesure notre docteur voyait là une nécessité telle que le Verbe n'aurait pu naître d'une autre façon. De l'Incarnation même, il lui arrive bien de déclarer qu'elle est « nécessaire² ». Est-ce simple excès oratoire, ou perception presque trop vive de la force de certaines raisons de convenance, pâture normale de la théologie ? Du moins n'essaimait-il pas, à l'exemple d'Apollinaire, de déduire de la conception virginal l'unité biologique entre le Verbe et la chair. Cela impliquerait des théories précises sur la génération humaine (et notamment le traducianisme), un intérêt pour les problèmes de structure en christologie, une grande confiance dans le pouvoir de l'homme pour résoudre ces problèmes... Toutes choses assez étrangères à S. Cyrille, qui, encore une fois, aborde les questions essentiellement du point de vue de la fonction rédemptrice du Christ³.

laisse aller au reniement ? Le Christ confie sa Mère à Jean le théologien pour qu'il lui enseigne les professeurs du mystère. A propos de l'épisode de Cana, par contre, S. Cyrille exalte le rôle de Marie, son ascendant (par) sur son Fils beaucoup plus que ne l'ont fait d'autres Pères : cf. *In Jo.* II, 225 C-D/135e-136a.

1. Cette importance attribuée au caractère virginal de la maternité de Marie montre assez que le $\gamma\epsilon\gamma\eta\mu\epsilon\tau\alpha$ $\alpha\pi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\acute{\iota}$ du premier Anathémisme n'est pas à interpréter comme une menace contre cette croyance. Les Antiochiens l'avaient cependant dénoncé comme tel : cf. *Apol. c. Or.* I, 317 C, ACO I, 1, 7, p. 34, l. 15-16. Il se pourrait cependant que le grec n'ait pas été tout imaginaire, Cyrille ayant des idées plus ambiguës sur d'autres aspects de la virginité de Marie : cf. la note sur 683 A. Il ne revient cependant plus sur la question dans le *QUX* étant sorti du contexte précis de la controverse sur les Anathémismes.

2. Cf. *Theo.* XV, 281 C-D ; *De recta Fide ad Dom.* 1296 C, ACO I, 1, 3, p. 98, l. 34-35 ; *Contra Julianum*, VIII, 925 A. S. Cyrille affecte une sensibilité beaucoup le tour « il fallait, eussé il fallait... » (ἐξεί, ἐξεί) pour commencer une phrase relative à l'Incarnation rédemptrice : cf. par exemple *In Jo.* I, 160 B-C/93b-c ; *Hom. P.* XXXIX, 964 D.

3. S. Cyrille paraît cependant prendre assez nettement position

L'autre formule-clé de Cyrille est malheureusement plus sujette à caution : croyant, on le sait, l'emprunter au « Livre sur l'Incarnation » de S. Athanase¹, il l'a tirée en réalité de la *Lettre à Julien* d'Apollinaire. Elle se présente dans le *QUX* avec une légère variante par rapport à son libellé le plus ordinaire : $\mu\lambda\alpha \phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma \Upsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma \sigma\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \epsilon\nu\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\eta\rho\acute{\omicron}\tau\omicron\varsigma$ (cf. 737a), au lieu de $\mu\lambda\alpha \phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon \sigma\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$, mais cela n'a en fait aucune importance doctrinale². Le déluge de commentaires suscité par ces cinq mots suffirait à prouver qu'ils sont chargés d'équivoques. Et cependant, ce travail d'interprétation a peut-être assez dégagé le terrain pour que nous puissions,

contre le traductianisme dans *Scholies*, 1400 D, ACO I,5,1,3, p. 205, l. 19-22. Au contraire, Apollinaire expose dans le *De Unione* « un argument basé tout entier » sur cette théorie. Pour l'hérésiarque, la conception virginale constitue le fond même du mystère de l'Incarnation. Elle suffit à conférer au Christ une « nature » autre que celle des êtres nés de l'homme et de la femme : « le mode de conception de Christ indique... en suffisance que sa chair est vivifiée autrement que par une âme humaine ». (C. H. DE RUDMATTEN, « La christologie d'Apollinaire de Laodicée », dans *Studia Patristica*, t. 11, p. 215-216.

1. Cf. *De recto Fide ad Dem.* 1212 A, ACO I,1,5, p. 65, l. 22-24 (la référence prétendue à S. Athanase) et l. 27 (sa formule).

2. Léonce (de Jérusalem) avait jadis voulu tirer grande conséquence de cette différence : cf. *Contre Monophysites*, 42, PG 86, II, 1793. Selon lui, si on dit $\sigma\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$, on bouleverse toute l'existence des Pères ; si l'on dit $\sigma\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$, qu'est-ce qui empêche de reconnaître une seconde nature « incarnante » ($\sigma\sigma\alpha\rho\omega\theta\acute{\omicron}\nu\varsigma$) distincte de la nature incarnée ? « Malheureusement pour Léonce », commente G. L. PATRICE (*Fathers and Heretics*, 2^e éd., p. 168-169), « Cyrille soumet plus d'une fois cette indiscretion [de rattacher le participe au Verbe, non à la nature], comme pour montrer explicitement que le sens de la phrase ne changeait point qu'il déclarât incarné Dieu le Fils, ou Sa personnalité, ou Sa réalité objective. » De même les déductions de F. LOUIS, A. BEHRMANN, A. von HARNACK sont inutiles : cf. A. GUNZMANN, *Die Vorbereitung*, p. 170, n. 15 et J. LEMON, *La christologie du monophysisme syrien*, p. 480 et n. 70. On retrouve effectivement « l'indiscretion » dans une lettre de Cyrille à Acace de Miletène : Ep. XI, 192 D - 193 A ; ACO I,1,4, p. 26, l. 8-9.

à notre tour, proposer notre glose sans la charger de discussions détaillées. Disons d'abord que l'unique $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ — quel que soit pour l'instant le sens de ce dernier terme — n'est pas constituée par fusion de plusieurs ingrédients (l'humanité et la Divinité) ou par transmutation de l'humanité en Divinité, ou *vice versa*. Cyrille le nie expressément dans notre dialogue et surtout dans la *Deuxième Lettre à Succensus*³, qui doit en être assez voisine dans le temps. Cette $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, comme le remarque Loofs⁴, est celle du Verbe : c'est de Lui, de la Personne divine possédant de toute éternité cette $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, que l'on part, et non pas de la mention d'un nom quelconque, comme Christ, qui impliquerait déjà une référence à l'humain. L'allusion à « l'économie », comme le dit encore la *Lettre à Succensus*, à la perfection dans l'humanité et à une essence ($\omega\upsilon\sigma\iota\alpha$) telle que la nôtre⁵, est tout entière contenue dans l'épithète « incarné(e) », qu'elle se rapporte immédiatement au Verbe (au Fils) ou à la $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$. Et la catégorie grammaticale indiquant une adjonction — l'adjectif — est certainement très délibérément choisie : il s'agit vraiment d'une réalité moins consistante qui vient s'ajouter à une autre plus substantielle et plus profonde, s'appuyer sur elle. Cette dernière réalité, c'est la $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, et finalement tout le sens du mot est peut-être là : « Ce qu'est un être en vertu de sa

1. Cf. Ep. XLVI, 241 A-C ; ACO I,1,6, p. 159, l. 11, p. 160, l. 7. La comparaison anthropologique reparait à cet endroit : le corps et l'âme sont d'espèce différente ($\epsilon\tau\epsilon\rho\omega\tau\acute{\omicron}\nu\varsigma$), non consubstantiels, pourtant ils s'unissent pour constituer l'unique $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ de l'homme. On remarquera cependant que, même là, S. Cyrille ne spécifie point que l'âme prête au corps un appui pour lui permettre de subsister, ce qui serait l'aspect le plus désirable de la comparaison.

2. *Leontios von Byzanz*, p. 42 ; et J. LEMON note que si l'on rencontre parfois (chez les monophysites qui explicitent et systématisent les formules de Cyrille) la forme « l'unique nature de Christ, l'adjectif incarné fait alors défaut — Christ l'incluant déjà suffisamment (op. cit., p. 480).

3. Ep. XLVI, 244 A ; ACO I,1,6, p. 160, l. 22-23.

constitution ou de son origine », selon la définition de Mgr Jouassard¹. Pris en eux-mêmes, *φύσις* et *συναρμολογία* indiquent bien l'un et l'autre des essences : l'essence divine qui est celle du Verbe, « la chair », qui est, comme nous le verrons, l'essentiel, le fin mot de notre condition humaine. Mais leur mise en rapport introduit le point de vue de l'existence, oblige à rendre compte du fait que les théolo-

1. Cf. « Un problème d'Anthropologie et de Christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie » dans *RSR*, 43 (1955), p. 361-378 et aussi l'autre article auquel renvoie la note 24, p. 306 qui donne la définition : « Une intuition fondamentale de saint Cyrille d'Alexandrie durant les premières années de son épiscopat » dans *Revue des Études Byzantines*, 11 (1953) (*Mélanges Martin Jugie*), p. 175-186. Certes, Cyrille dit parfois « *φύσις* ou *ὁμοίωμα* » (cf. par exemple *Apôt. c. TA. 2*, 401 A, *ACO I*, 1, 6, p. 115, L. 13-14), tandis qu'il même (796d et 758a), il rapproche étroitement *ὁμοίωμα* de *ἕκαστος*. Mais est-ce suffisant pour pouvoir dire que chez Cyrille comme chez les monophysites ses héritiers, « le terme *φύσις* est... l'exact synonyme du *ὁμοίωμα* et de *ἕκαστος* et marque la réalité concrète et individuelle, nullement une essence spirituelle, une forme d'être » (J. LEBON, *op. cit.*, p. 483; cf. aussi p. 485) ? Une revue des emplois que S. Cyrille fait du mot *φύσις* dans ses deux dialogues ne nous paraît pas corroborer cette affirmation (cf. *Excursus IV*). Il faudrait supposer en outre que Cyrille a déjà nettement accompli ce divorce entre terminologie trinitaire et christologie auquel ses grands disciples se résigneront (mais Jean Philopon dans un camp, les deux Léonce dans l'autre essaieront d'y remédier : cf. G. L. PASCHE, *God in Patriotic Thought*, p. 273 et 282-283). C'est la solution préconisée par J. TROUSSON, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3^e éd. (Paris 1912), t. III, p. 61 et n. 1 (avec cependant la prudente restriction « la plupart du temps », au sujet de l'acception de *φύσις* en matière christologique). Mieux vaut, nous semble-t-il, admettre que *φύσις* était « un terme plutôt empirique que philosophique » (PASCHE, *op. cit.*, p. 234), d'une envergure sémantique assez vaste pour recevoir des acceptions pour nous fort diverses, mais gardant généralement certaines nuances essentialistes, en tant qu'équivalent plus populaire, moins technique d'*ὁλοκα* (que Cyrille évite en christologie : cf. *Excursus III*, p. 523-4. D'où notre recours à la définition de Mgr Jouassard ou à celle, similaire, de G. L. PASCHE (*Ibid.*) : « one object possessing a certain character or displaying a certain function ».

giens postérieurs à S. Cyrille exprimeront en déclarant que l'Humanité du Christ est « enhypostasiée » dans la Personne divine du Verbe, c'est-à-dire n'a de subsistance qu'en lui¹.

Ainsi, semble-t-il, non seulement Cyrille enlève tout venin à la formule apollinariste², mais il lui fait au moins suggérer un point de doctrine important. Quant à en tirer des conséquences sotériologiques immédiates, comme le fait Harnack³, cela dépend sans doute d'une conception

1. Quand S. Cyrille utilise *ἐνυποστάτως* dans *DI. 687 a*, c'est tout simplement au sens de « deus d'existence objective et individuelle », lequel est déjà courant chez les Pères de la génération précédente (cf. PASCHE, *op. cit.*, p. 174-175).

2. Pour l'interprétation apollinariste de la formule, cf. H. DE FRANZMATTEN, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, p. 218 : « *Μία φύσις* désigne le Christ comme homme, comme composé de Verbe et de chair sur le modèle de la *μία φύσις* humaine qui n'est ni l'âme ni le corps, mais le composé des deux. » Cf. aussi *De Unione* 5, LEBERMANN, *Apollinaris*, p. 187 : Il apparaît là nettement que l'unique nature est constituée par l'unité du créé avec l'incréé, le mélange de l'incréé avec le créé — alors que pour Cyrille, elle est la *φύσις* du Verbe et subsiste de toute éternité. Au surplus, la troisième partie, le participe, n'a pas chez Apollinaire l'importance que nous lui avons attribuée chez S. Cyrille et en fin de compte, la formule elle-même « ne revêt pas la portée que lui confère Cyrille d'Alexandrie et son contenu ne reflète pas d'abord la pensée traditionnelle de l'école dite alexandrine. » L'explication que nous donnons de la formule chez S. Cyrille est à peu près celle de NEWHAM, *On St. Cyril's formula μία φύσις συναρμολογία*, dans *Tracts Theological and ecclesiastical* (Londres 1874), p. 283-336; cf. spécialement le résumé des p. 334-336.

3. Pour lui, Cyrille a défendu de son mieux « la conception de la foi sous-jacente à la piété grecque » (*Dogmengeschichte*, 4^e éd., t. II, p. 249), laquelle exigeait en fait la divinisation de la nature humaine par union et compénétration avec la nature divine dans le Christ. Le monophysisme (réel) et l'aphatariodocisme (mais entendu autrement qu'il n'a été historiquement) étaient les aboutissants normaux de cette piété, l'apollinarisme, « le seul traitement scientifique possible pour assurer la réalité de l'Incarnation » dans ces conditions. C'est pourquoi Cyrille recourt aux écrits apollinaristes « toutes les fois qu'il veut opposer une formule claire et intelligible à celle des Antiochiens ». En fait, nous avons cru voir que, dans son dernier ouvrage,

de la Rédemption que nous n'avons pu accepter de prêter ni telle quelle ni surtout exclusivement à S. Cyrille, puis de l'affirmation insoutenable que, pour notre auteur, le Christ ne devait pas être homme individuel pour pouvoir être le commencement réel d'une humanité nouvelle¹. En fait, c'est bien à une formule directement christologique, c'est-à-dire qui essaie d'exprimer et décrire le mystère de l'Incarnation tout en le respectant, que Cyrille a finalement abouti. Par quoi il est entré d'avance en compétition avec Chalcoédoine; et les générations suivantes consumeront le plus clair de leur énergie spéculative à assurer leurs droits respectifs aux deux formules rivales.

D'un autre côté, pourtant, réduire la chair à n'être décrite que par un participe exprimait bien la totale dépendance où elle était par rapport au Verbe, mais peut-être

l'Alexandrin ne conservait plus qu'une seule formule apollinariste, et encore en modifiant profondément son sens.

1. Cf. HARNACK, *op. cit.*, p. 351 et n. 1: « Cyrille rejette explicitement l'idée qu'avec le Christ on est en face d'un homme individuel, quoiqu'il attribue au Christ toutes les parties constitutives de l'être humain. » A. DOWNER, *History of the development of the doctrine of the Person of Christ*, div. II, t. I, p. 67, dit seulement que la substance divine a pris la place de l'humaine, celle-ci continuant de subsister simplement sous la forme d'une collection d'accidents tenus ensemble par le Logos qui en est le centre. Cela pourrait passer pour un essai pas trop réussi pour décrire l'enhypostase. Mais il n'y a pas de raisonnement à bloquer déterminations individuelles et existence séparée, autonomes. Cet être qui a eu faim, qui a ressenti la fatigue, qui a subi la crucifixion (S. Cyrille discute tous ces incidents dans le *QUX*) est certainement un individu humain, ayant son histoire particulière, pas une idée plus ou moins platonicienne de l'Humanité. Mais il est le Verbe aussi, et c'est pour cela que Cyrille se refusait à parler de la *ψόσις* humaine. Et pourtant, en un autre sens, la *ψόσις* de l'homme est bien « en lui » (le *QUX* le dit à plusieurs reprises: 718a, 725c, 753c), pour y être couverte de gloire, parée de la filiation divine, une filiation qui « en lui et en lui seul » (cf. *DI* 709a) — c'est-à-dire dans cet individu, Jésus-Christ — sera naturelle, mais dans tous les autres, adoptive. Par ce langage, Cyrille marque à la fois la proximité et la distance entre le Christ et les autres humains.

pas assez à quelle profondeur celui-ci était concerné par l'Incarnation. Pour y parler, dirait-on, il était tout indiqué d'avoir recours à une autre formule où la chair apparaîtrait comme un substantif, et le Verbe carrément comme engagé dans un devenir. Or notre docteur n'avait pas besoin, pour trouver ce qu'il lui fallait, d'aller plus loin que le quatorzième verset de S. Jean. On comprendra dès lors qu'il fasse de celui-ci grand usage, en se gardant, au moins dans le *QUX*, de mettre en relief la seconde partie du verset, commentaire obligé de la première pour les Antiochiens². Là aussi, il s'agit d'une avance certaine par rapport au *DI* (qui ne contient, semble-t-il, de *Jn* 1, 14 que deux reminiscences) et d'un pas important vers la terminologie technique du monophysisme verbal.

Le nouveau³ n'est pas dans le soin que prend Cyrille de dissiper l'équivoque reprochée par ses adversaires à ces

1. Cf. LOOS, *Nestorianism*, p. 306: « Verbum dicens (l'évangéliste) caro factum est, non quod de sua essentia decesserit; propter hoc ergo et adjectivum et habitavit in nobis, ut ostendat susceptibile humanitatis inhabitacionem. » Voir aussi *ibid.*, p. 310 et EUTHYMUS DE TYANE, *Coofulationes*, 3, PG 28, 1345 C: « Celui qui a dit: Et le Verbe s'est fait chair, ajouta aussi: Et il a habité parmi nous, afin que nous comprenions immédiatement que le signifié est double: le Verbe, la chair, l'habitant, l'habité. » Dans le *Contra Nestorianism*, Cyrille lui-même consent à utiliser la deuxième partie du verset, qui sert, dit-il, à indiquer que le Verbe n'a pas changé en sa nature divine par l'Incarnation; mais il prend soin d'écartier l'interprétation qui réduirait l'Incarnation à une inhalation divine par la grâce: cf. *C. Nest.* I, Prologue, 16 C-D, 1,8, 53 C - 54 A, IV, 1, 172 B-C; *ACO* I, 1,6, p. 15, l. 6-20, p. 30, l. 24-36, p. 77, l. 14-22.

2. Nouveau peut-être même par rapport à l'*Apol.* c. Or. 1, 321 D - 324 A; *ACO* I, 1,7, p. 38, l. 5-21 (cf. 10, 364 C, p. 55, l. 6-9), qui cependant disjoint déjà nettement *Jn* 1, 14 de *Gul.* 3, 13. Quant à la question de ceux qui se veulent les héritiers spirituels de Cyrille, cf. J. LEWIS, *La Christologie du monophysisme syrien*, p. 433: « ... pour les monophysites, l'Incarnation n'est qu'un état nouveau de même Verbe, Fils de Dieu, unique et invariable, qu'ils entendent garder et retrouver dans tous les détails de la vie et de l'activité du Christ évangélique. » (Cf. aussi p. 436, sur le *seri* de l'Incarnation d'après Philoxène.)

mots pris isolément : « devenir chair ». Ce n'est pas qu'il écarte explicitement toute transformation qui affecterait le Verbe (717d), mais qu'en même temps il maintienne qu'en toute rigueur et réalité, il y a eu devenir. Le Verbe n'a pas seulement acquis quelque chose, comme le disaient déjà les termes d'appropriation et d'assomption. Il est vraiment ce qu'il n'était pas auparavant, même si cet être nouveau n'est pas le plus profond en lui, ainsi que nous l'avons vu. Peut-être sommes-nous en droit de penser que cette insistance sur le devenir du Verbe est un substitut pour la distinction des « temps » (καιροί, ou aussi χρόνοι), totalement absente des œuvres antinestorianes après avoir été très fréquente dans le *Thesaurus* et surtout les *Dialogues de Trinité*¹ : cette distinction marquait bien les deux situations, les deux états successifs qui composent au Verbe comme une histoire ; mais sans doute, au goût de Cyrille, ne mettait-elle pas assez en relief la permanence dans la deuxième situation du Verbe des propriétés caractéristiques de la première.

Quant au terme de ce devenir, le σάρξ, au lieu de traduire par « chair », on serait presque tenté de dire « condition charnelle ». S. Cyrille a maintenant suffisamment pris soin de se désolidariser de l'apollinarisme pour qu'on puisse en croire les déclarations contenues déjà dans des ouvrages plus anciens, savoir qu'il n'adoptait ce terme que par fidélité à l'Écriture, sans vouloir exclure l'âme de l'Humanité du Sauveur, l'évangéliste lui-même n'ayant dit que le Verbe s'était fait chair que « pour désigner la créature d'après ce qui a souffert le plus² ». L'Incarnation étant

1. Cf. *supra*, p. 53, n. 2. On remarquera que les appels à la distinction des « temps » sont déjà plus rares dans le *Commentaire sur S. Jean*, où S. Cyrille s'éveille au danger dualiste.

2. Cf. *in Jo* I, 160 C-D/950c-0 ; pour l'équation chair-homme, voir aussi *in Jo* III, 4, 804 C ; *Hom. P.* VIII, 569 C ; *Scolies*, 1395 C-1397 A, ACO I, 5, 1, 3, p. 202, l. 14-31, et tout aussi bien, dans le camp opposé à celui de Cyrille : Τητονοια δε Μοουσαρη, *Commentaire*

essentiellement un mouvement d'infinie condescendance de la part de Dieu, il valait mieux montrer le point extrême de la trajectoire, ce qui originellement était le plus loin de Dieu, atteint malgré tout par Lui. Le mouvement ascensionnel ultérieur, la glorification de l'humanité dans le Christ individuel et dans les membres de son « Corps mystique » est second par rapport à cet abaissement de Dieu, et Cyrille a toujours énergiquement repoussé ce qui pourrait donner le pas à l'exaltation de l'homme³.

C'est le même enseignement sur l'abaissement volontaire de Dieu qui se dégage du deuxième texte biblique invoqué sans relâche par notre auteur, et d'abord dès le début du *QUX* (718b), pour l'explication du premier, de *Jn* I, 14 : nous voulons dire l'hymne christologique de l'*Épître aux Philippiens*. Cette leçon d'humiliation et d'humilité est aussi résumée par le terme *κένωσις*, dont il fait ici un usage très abondant, contrastant avec la parcimonie du *DI*. Une définition nous en est même donnée (cf. 742b). Et Cyrille n'admet pas un instant qu'on cite son texte favori sous une forme écourtée, car, à ne mentionner, comme le font ses adversaires, que les versets 8 et 9 de l'hymne, on tendrait à faire croire que le héros de ce passage est le Christ comme homme. Pour l'Alexandrin, il ne faut pas se laisser donner le change par ce nom de Jésus-Christ employé au début par l'Apôtre, et voir là un obstacle empêchant d'attribuer *in recto* au Verbe de Dieu toute l'aventure rédemptrice décrite par les versets 5-9 (cf. 741c-e).

Et cependant nous croyons qu'il faut prêter à S. Cyrille, dans sa persistance à parler de la « chair », un autre motif plus ou moins conscient. L'Incarnation demeure aussi pour lui le stratagème permettant à Dieu d'évoluer visiblement

sur S. Jean, éd.-trad. J.M. Vesté, CSCO, Script. Syr. Ser. IV, t. 3 (Louvain 1940), p. 23, l. 19-23 de la traduction.

1. Cf. note sur *QUX*, 730b.

et palpablement parmi nous. Or, de ce point de vue, ce qui importe en premier lieu, c'est évidemment le corps. Notre auteur continuera donc de parler de *σάρκασις*, en se reprenant parfois pour spécifier que cela veut dire *ἐκὸνθράκην* (cf. 720d et 721e). Ne disons-nous pas nous-mêmes Incarnation plutôt qu'inhumanation? Il continuera surtout à dire que le Verbe a assumé une chair, en précisant seulement ensuite que celle-ci est « animée d'une âme raisonnable ». En contrepartie, il présentera les apollinaristes comme dépouillant au préalable la chair de son âme raisonnable avant de l'unir au Verbe (cf. 759d). Ici le corps et l'âme n'apparaissent pas comme deux parties constitutives d'un même être, qui se rapprochent et s'unissent (au contraire de ce qu'il en est quand cette union de l'âme et du corps est utilisée comme analogie de l'Incarnation). On dirait plutôt que l'âme est un attribut de la chair, qui la rehausse en la rendant vivante et intelligente¹. Tout au moins Cyrille paraît-il bien se représenter l'empreinte possessive du Verbe descendant d'abord sur la chair et n'atteignant l'âme qu'à travers celle-ci. Si telle est vraiment sa conception de l'action assumptive, elle le sépare radicalement d'autres théologiens de la période patristique, Origène, S. Grégoire de Nazianze, S. Augustin, pour qui l'âme est un intermédiaire nécessaire ou au moins normal dans cette action, Dieu n'atteignant la matière qu'à travers l'esprit créé². A la racine de ces dernières idées, il est au moins très hautement probable qu'il faut

1. Une comparaison contenue dans un chapitre des *Scholies*, 1379 D - 1382 B, ACO 1,3,1,3, p. 180, l. 16-32, est peut-être aussi assez éclairante : l'humanité du Christ est assimilée au bois de l'arche d'alliance ; le corps est la face extérieure, l'âme, la face intérieure de ce coffre ; toutes deux sont dérivées par la divinité.

2. Cf. Ombroze, *Periarchon*, II, 6,3, PG 11, 211, GCS, vol. 14 (éd. Koetschau), p. 141-143 ; S. OMBROZE DE NAZIANZE, *Oratioes*, 2, 23, PG 35, 432-433 ; S. AUGUSTIN, *Lettere di Felice*, Ep. 137, 11, PL 33, 526, CSEL, vol. 44 (éd. Goldbacher), p. 102-111.

voir une influence du platonisme. Chez S. Cyrille, par contre, nous trouvons un schéma peu élaboré, peu touché par une pensée profane quelconque, qui lui fait accepter sans trop se tracasser le vocabulaire biblique, bien plutôt qu'il ne conviendrait d'invoquer l'ascendant d'une doctrine philosophique différente³.

Cependant, même en matière plus directement théologique, notre auteur interrompt la recherche et la discussion de formules techniques bien avant la fin du *QUX* ; et c'est justement pour ramener le débat sur le terrain des textes scripturaires. Toute la dernière partie du dialogue (depuis 748e)⁴ est consacrée à expliquer des passages du Nouveau Testament qui attribuent au Christ des faiblesses apparemment incompatibles avec la grandeur du Verbe. Et pour résoudre des difficultés, S. Cyrille, dans l'ensemble, fait confiance à deux pièces déjà anciennes et éprouvées de son arsenal : le morceau de *Phil.* 2 relatif à « l'anéantissement » et la loi d'appropriation.

Un cas toutefois est disjoint des autres, celui de la plainte poussée par le Christ en Croix, et un principe distinct lui est appliqué, savoir que le Christ nous inclut tous et peut parler en notre nom (cf. 756e). L'exégèse ainsi donnée de *Math.* 27, 46 et *Mc* 15, 34 est d'ailleurs traditionnelle et elle a cours même dans des écoles théologiques tout autres que celle de Cyrille⁵. La « kénose » ici n'est pas invoquée,

1. Pour ce qui est d'Apollinaire, par contre, le P. DE RIEDMATTEN, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, p. 231-234, est amené à diagnostiquer des influences stoïciennes sur sa psychologie.

2. Nous avons remarqué au chap. III, p. 78 que si la division tripartite du *QUX* ne faisait guère de doute, la limite exacte des trois sections n'était pas aisément déterminable.

3. Ainsi par exemple chez S. Léon, *Sermon* 67, 6-7, PL 54, 371 C - 372 C, SC 74, p. 104-105 : le Christ a pu ressentir de la détresse morale au Jardin des Oliviers, mais pas sur la Croix qui est le lieu de son triomphe ; il ne s'y plaint qu'en notre nom : « Vox ista, dilectissimi, doctrina est, non querela. » (Dans le sermon suivant, 68, 1-2, une autre explication engage moins encore les sentiments individuels du

ni aucun abaissement subi personnellement par Jésus-Christ. Notre Sauveur demande à Dieu comment Il peut encore tenir à l'écart — abandonner — la race humaine, qui vient de renoncer à toute rébellion et de revenir en lui, Jésus-Christ, à une parfaite obéissance.

Remarquons d'autre part qu'entre toutes les faiblesses indignes d'un Dieu et faisant problème, il en est une sur laquelle Cyrille ne se fait poser ici aucune question. Le Christ des Évangiles interroge d'autres hommes, ou même avoue ne pas savoir, d'une façon apparemment incompatible avec l'omniscience divine. Notre auteur évite-t-il un sujet trop épineux? Ou bien estime-t-il en avoir assez dit dans d'autres ouvrages? Ou n'a-t-il réellement trouvé dans la poignée de fragments diodorien ou théodorien dont il disposait sans doute, aucun texte qui méritât discussion? Nous regrettons de ne pas le savoir, car la position prise à propos de l'ignorance du Christ eût pu servir par analogie à éclaircir d'autres ambiguïtés. Mais il n'est pas si aisé, après tout, de découvrir ce que Cyrille pensait effectivement en la matière¹. Dans les œuvres les plus proches en date du *QUX*, il paraît avant tout préoccupé de ne pas laisser attribuer l'ignorance à un fils de l'homme distinct du Fils de Dieu, et répudie l'idée que le

Christ: il s'agirait de l'opinion des Juifs infidèles qui croient le Christ abandonné).

1. J. LIEBART, *Doctrines christologiques*, p. 87-88, donne un résumé des opinions contradictoires qui ont été soutenues à ce sujet: « Selon les uns (Mahé, Rohrmann, Texeront, A. Michel, le P. du Manoir), Cyrille n'admet dans le Verbe incarné qu'une ignorance apparente ou extérieure... Le P. Lebreton adopte une position plus nuancée... Au contraire, Ed. Weigl, le P. Schwalm, le P. Dubarle se prononcent sans hésitation pour une ignorance réelle... Enfin, selon le P. Schulte, avant 428 Cyrille aurait admis plutôt la réalité de l'ignorance; après cette date, il aurait opté pour son caractère apparent... L'ensemble du chapitre sur « la science du Christ », p. 87-100, porte seulement sur le Cyrille d'avant 428 et conclut en somme que celui-ci ne reconnaît pas de véritable ignorance dans le Christ.

Verbe puisse communiquer progressivement sa science à « la forme d'esclave »; il déclare encore que « si l'on peut dire que (le Fils) a ignoré humainement, il a su divinement² ». Dans des textes antérieurs, que nous avons reconnus relativement plus dualistes, il dit bien que « la faiblesse de l'ignorance n'était pas incompatible avec les limites de l'anéantissement³ ». Mais les explications données par la suite atténuent fort le sens de cette assertion: elle signifie seulement que le Christ pouvait très bien affirmer qu'il ignorait sans porter atteinte à sa perfection divine, afin de faire sentir aux Apôtres l'inconvenance de certaines questions posées par eux.

Faut-il dès lors interpréter de la même façon ce qui est dit ici de l'agonie au jardin des Oliviers? Franchement, S. Cyrille a l'air d'avoir frôlé une solution de ce type: le Christ fait en sorte que sa souffrance paraisse contraire à sa volonté, il se donne les allures d'un suppliant (772d). S'agirait-il encore d'une attitude purement conventionnelle, non point sentie, mais adoptée pour donner une leçon, possible « à raison de l'anéantissement⁴ »? Il ne semble tout de même pas. Et si l'on se souvient du caractère généralement maladroit et rudimentaire des explications psychologiques fournies par Cyrille, on concevra qu'il ait été gêné pour décrire cette situation mystérieuse où la répugnance physique et l'acceptation réfléchie sont si étroitement mêlées. Relevons dans le même passage ces affirmations que souffrance et déshonneur étaient effroyablement lourds au Christ, et qu'il a fait sans révolte ce qui l'affligeait. Une détresse trop réelle est donc probablement reconnue

1. Cf. *Apost. c. Th.* 4, 416 B; *ACO* I, 6, p. 124, l. 7-23, et *De Recta Fide ad Aug.* 1356 A-C, *ACO* I, 5, p. 34, l. 3-17.

2. *Dial. de Tr.* VI, 1069 D; cf. J. LIEBART, op. cit., p. 100: « Ce développement... laisse donc entendre clairement que l'aveu d'ignorance rapporté par l'Évangile n'est qu'un procédé pédagogique qui ne correspond nullement à une ignorance réelle. »

dans l'âme du Sauveur, quoique celle-ci ne soit pas une fois mentionnée.

Un autre cas passablement équivoque est celui de la croissance en sagesse et même en grâce du Verbe de Dieu fait homme. D'une part, Cyrille profite de l'occasion pour rééditer un développement périlleux du *DI* : il tire parti de l'exemple de S. Paul pour montrer que l'élément humain dans le Christ peut être passé sous silence, comme résorbé en sa Divinité (cf. 760d-e et 699b-c). Ce qui ne laisse pas beaucoup de consistance à la Sainte Humanité et à un phénomène qui ne peut se produire qu'en elle. D'autre part, la croissance en âge et en taille, qui ne pouvait assurément pas, elle, être tenue pour une pure apparence, est mentionnée à côté des autres (760b). Et un peu plus loin (760e), une conclusion commune est tirée au sujet de tous ces progrès et de $\alpha\alpha\theta\eta$ telles que la faim et la fatigue ; or, à propos de ces dernières, notre auteur répudiait sans aucun doute tout docétisme. Cependant, on remarquera aussi que Cyrille écrit « le fait d'être dit ($\tau\theta$ λέγεσθαι) progresser », et non pas simplement « le fait de progresser ». Cela paraît bien insinuer que « tout le changement est dans l'opinion que se font de lui (du Verbe) ceux à qui il se révèle peu à peu », l'humanité du Christ n'étant qu'un

1. J. LIEBAERT, *Doctrines christologiques*, p. 143. De fait, les autres œuvres d'après 428 insistent pour la plupart sur cette révélation progressive et proportionnée à l'âge de « la chair » : cf. C. Nest. III, 4, 153 B - 156 B, ACO I, 1, 6, p. 70, l. 6-42 ; De *Reala Fide* ad Aug. 1353 B - 1356 A, ACO I, 1, 5, p. 23, l. 12, p. 34, l. 2 ; un fragment du *Contra Diodorus* (n° 10, p. 496 dans le t. III de l'éd. Pusey de l'*In Joannem*). Les *Scholies* disent bien (1406 C-D, ACO I, 5, 1, 3, p. 210, l. 30) : « le Christ progresse et est parfois secundum aliud et aliud », mais le texte est isolé. L'*Homélie Pascale* XVII met au contraire plutôt l'accent sur l'aspect d'unité : on ne doit pas attribuer le progrès à l'homme, parce que ce serait diviser le Christ ; et le Verbe s'approprie « ce qui est de la chair » (780 D - 781 A). Mais en même temps est affirmé le principe que le Verbe permettait à la chair de suivre ses lois — et par conséquent d'être au début un poupon, tandis qu'il avait, lui, des

voile, sous lequel la Sagesse divine se laisse voir de plus en plus avec le temps. Pourtant, nous croyons qu'il ne faut pas enlever toute sa force (et sa fécondité d'avenir) au principe posé par Cyrille : le Verbe a permis à la chair de suivre les lois de sa nature, et à son corollaire : le mystère s'est accompli sans bruit, c'est-à-dire sans violation flagrante de ces lois. Cela laisse parfaitement place pour un certain développement psychologique humain dans cette chair, entendue au sens large, biblique, pourvu seulement qu'on n'en profite pas pour la prendre pour un homme, à part du Verbe. Seulement Cyrille est fort peu intéressé par cet aspect des choses, qui, pour lui, ne représente pas le plus profond de l'être et de la vie du Christ. Et il ne songe pas à mentionner, pour éclairer le problème, cette âme humaine du Christ dont il admet cependant l'existence.

Il ne faudrait pas, toutefois, quand notre auteur dit que le Christ se conforme aux lois de la « kénose », comprendre que le Verbe incarné, pour des motifs d'économie², se prête à une sorte de pantomime à quoi rien de réel ne répondrait. Certes, le propos pédagogique de l'Incarnation existe, et on pourrait même dire qu'il est plus mis en relief dans le *QUX* que dans la plupart des ouvrages de S. Cyrille. Mais c'est justement que le Christ est ici plus humain, que son anéantissement l'y ramène plus à notre stature. Il peut ainsi nous donner une leçon de virilité, en même temps que de continuelle prière, en face des tentations dont est tissée la vie chrétienne (cf. 754c-755c). Et c'est là une idée assez neuve chez notre auteur, peu porté d'habitude à nous prêcher l'imitation de Jésus-Christ,

pensées de Dieu (776 C). Ainsi progrès physique et progrès intellectuel ne sont jamais carrément dissociés.

1. Ομογενειότης apparaît justement deux fois (760a et c) dans le passage du *QUX*, qui nous occupe. Les trois autres exemples de l'adverbe dans le dialogue (719d, 753d, 768a) introduisent simplement un fait dans la sphère de l'Incarnation rédemptrice, sans évoquer la convention ou l'intention pédagogique.

à nous présenter le Sauveur comme un modèle placé en face de nous et en dehors de nous pour que nous nous y conformions. Il est possible que le soin pris ici de faire ressortir la vertu du Christ qui est le plus à la taille humaine, l'obéissance, soit dû au souci de rivaliser avec les Antiochiens¹.

Dans ce cas, l'effet est d'autant plus heureux que la vue centrale de la christologie alexandrine n'en est pas abandonnée pour cela. Grâce à un usage vigoureux de la notion d'appropriation, la partie terminale du *QUX* met aussi l'accent sur le fait que le Verbe en Personne souffre pour nous et que cela seul peut assurer notre salut. Nous avons là un ultime commentaire du *Deuxième Anathématisme* par son auteur même. Et certes S. Cyrille se garde, dans l'ensemble, de faire rebondir la querelle au plan Trinitaire². Il aurait cependant été profitable d'indiquer explicitement qu'on pouvait engager une Personne divine dans la Passion sans y compromettre automatiquement la nature divine, sans verser dans un absurde théopaschisme (chose que les Antiochiens paraissent n'avoir jamais admise). Nous ne

1. Cf. L. I. SCHEPERS, *Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Ercolano » di Nestorio*, p. 92-93 : « A la volonté d'abaissement et d'exaltation de Dieu correspond la volonté d'abaissement et d'exaltation de l'homme assésimé. En vertu de ce principe, Nestorius met en grand relief et au tout premier plan le rôle de la vertu d'obéissance dans l'Homme-Christ... Sur ce plan ultime — identification Christ-Adam — se meut précisément toute la conception de l'obéissance du Christ comme adéquation parfaite de l'Homme-Christ à la volonté de Dieu. » L'auteur renvoie en particulier au *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 59-60.

2. Le passage (727a-728c) qui traite des noms appartenant en propre à la deuxième Personne de la Sainte Trinité³ à raison de l'Antianthémisme⁴ ne va pas bien loin. Ni non plus la distinction (en 750a-c) entre le cas du Fils qui « est » un homme et celui du Père et du Saint-Esprit qu'on pourra seulement dire « habiter » dans un homme. Pourtant le fameux dilemme opposé par Nestorius à Acece de Mélitène (cf. supra, p. 27, n. 1) invitait déjà à creuser le problème. (Cf. aussi note sur 727a).

sommes pourtant pas loin de l'*Unus de Trinitate passus est*, accepté par l'Eglise, après quelques tergiversations, comme expression de sa foi. Et y a-t-il lieu de s'affliger de cette proximité? Paradoxe si l'on veut que cette formule, mais le Christ crucifié, sagesse de Dieu et puissance de Dieu, n'est-il pas folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs, selon la phrase de S. Paul ici même (775b-e) très heureusement glorie? De plus, le sacrifice du Christ perd son prix si Dieu n'a offert pour nous qu'une « partie du monde », rappelle également Cyrille (769a). Même s'il développe peu la théorie de la Rédemption-rachat, notre docteur en fournit donc l'amorce essentielle.

E. — Allure générale de la théologie cyrillienne

C'est par conséquent sur des perspectives assez ouvertes sur l'avenir que nous pouvons achever cet exposé de la doctrine des *Dialogues*. S. Cyrille reste capable de se poser de nouveaux problèmes (témoin aussi le passage du *DI* sur l'apollinarisme), même s'il emploie généralement pour les résoudre de vieux axiomes. Il a d'ailleurs adopté au moins un certain nombre de formules, de provenances diverses, qui ont parfois permis de trancher définitivement une question (nous pensons évidemment surtout au *Theotocos*), qu'il a su du moins commenter adroitement si elles n'étaient pas faites pour aider à un développement doctrinal harmonieux (ce qui était le cas, en particulier lorsqu'il parlait de l'unique nature du Verbe incarné). En outre, le fait même que des théories multiples se croisent dans sa synthèse sans être bien strictement raccordées (par exemple sur la nature de l'image ou celle de la Rédemption) empêche cette synthèse de se muer en système, contribue sans doute à donner une impression d'ouverture. Ce sont là des compensations pour une certaine pauvreté et unilatéralité d'information, pour une probable

rigidité dans le fond de la pensée, défauts qui ont permis de soutenir que Cyrille avait été incapable d'évoluer réellement au contact de circonstances nouvelles¹, qu'en fin de compte, il avait toujours ressensé les mêmes leit-motifs, pratiqué une théologie fermée qu'on doit accepter ou repousser en bloc. Et il faut avouer effectivement que toutes les explications qui ont trait, ou devraient avoir trait, à la psychologie humaine du Christ sont d'un archaïsme inquiétant jusque dans le *QUX* et n'attestent pas de progrès très marqué depuis les premières œuvres, fournissant tout au plus quelques suggestions neuves.

En définitive, les plus fidèles partisans de Cyrille ont bien abouti à une construction close, qui intégrait toute sa christologie, mais croyait pouvoir se passer des apports postérieurs. D'autres, par contre, ont vénéré celui qui avait vraiment été à un moment le docteur de l'Église et le porte-parole de la Foi ; mais ils n'ont pris sa doctrine que par bribes, et ont choisi parmi ses œuvres. Par leur sort contrasté dans la tradition manuscrite, nos deux dialogues résistent peut-être encore quelque chose du double caractère et de la double fortune de cette théologie.

1. Cf. J. LIEBAERT, *Doctrines christologiques*, p. 237 : « Il y a une christologie cyrillienne et nous croyons qu'en dépit des apparences, elle n'a jamais varié dans son fond, même au cours de la controverse nestorienne. » O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, p. 70 : « Au cours des années, son regard a pu se faire plus pénétrant, ses pensées plus subtiles, son expression plus claire. Mais on ne saurait prouver qu'il y ait des divergences de fond entre ses premières et ses dernières explications. » Le P. GRILLMEIER, par contre, semble admettre un progrès réel et profond après 428 : « Le Cyrille de la controverse nestorienne connaît une véritable psychologie humaine de Jésus-Christ... L'âme du Christ est devenue pour les alexandrins aussi une quantité théologique. » (*Die Vordersonnen*, p. 173). Ces vues, basées presque exclusivement sur la seconde Lettre à Succensus paraissent peut-être un peu trop optimistes si l'on admet que le *QUX* est plus ou moins de la même époque que la Lettre,

CHAPITRE V

LE TEXTE ET LES TRADUCTIONS

Le petit nombre des manuscrits contenant, toujours à la suite des *Dialogues* sur la Trinité, nos deux dialogues sur l'Incarnation, *DI* et *QUX*, ne témoigne guère que ces derniers aient atteint une grande popularité¹. Le cas du *DI* paraît cependant un peu spécial : d'abord il est représenté dans un manuscrit de plus que le *QUX* ; puis il existait sous une autre forme, le *RF*, qui, incluse dans les collections conciliaires, possède une tradition textuelle relativement riche².

Mais aussi bien, le *DI* comme tel n'a pas été traduit à date ancienne, et ici le *QUX* recouvre l'avantage. S'il n'a pas, à la différence des *Scholies*, connu de version latine, une traduction en syriaque et une autre en arménien montrent qu'en certains « quartiers » au moins on avait reconnu là un des textes essentiels du Docteur christolo-

1. Devant cette pauvreté de la tradition manuscrite, on peut évidemment invoquer la responsabilité du hasard : il nous a bien privés aussi du texte grec intégral des *Scholies* sur l'Incarnation et réduits à un seul témoin pour le texte du *Contra Nestorium*. Par contre, l'irréité et la longueur handicapaient, semble-t-il, bien davantage le *Theosaurus*, et elles n'ont pas empêché celui-ci de nous parvenir en près de quarante copies : cf. N. CHARLIER, « Le *Theosaurus* de Trinité de S. Cyrille d'Alexandrie, Questions de critique littéraire », dans *RHE*, 45 (1950), p. 25-81, spécialement p. 26-27.

2. E. SCHWARTZ, dans *ACO* I, 1, 1, p. 42 énumère neuf manuscrits et P. E. PUSEY, dans l'introduction de son édition, p. vii-viii, fait allusion à trois autres.

gique par excellence de l'Orient. En outre, l'étude de la tradition indirecte (extrêmement maigre, au contraire pour le *DI*) achève de prouver que les recours au *QUX* ont été fréquents et nous donne peut-être quelques indications sur ces « quartiers » qui ont tenu ce dialogue en particulière estime.

A. — Les manuscrits

Le *Monacensis graecus* 398 est le plus ancien ; le catalogue de la bibliothèque de Munich¹ le date du XI^e siècle, on pourrait à la rigueur descendre un siècle plus bas à cause de l'écriture. C'est un manuscrit sur parchemin, avec titres et initiales à l'encre rouge. En dépit des affirmations du catalogue, la conservation n'en est pas excellente : si l'écriture est fort nette, à plusieurs reprises des mots et parfois des lignes sont effacés par l'humidité en haut des pages. Cet accident a dû se produire entre le temps où l'humaniste flamand Bonaventura Vulcanius (= De Smedt ; 1538-1614) traduisit sur ce manuscrit nos deux dialogues et celui où le bibliothécaire M. Ehinger en prit la copie qui est reproduite dans l'édition Aubert. D'où dans cette dernière de très brèves lacunes signalées par des points de suspension². Le fait de la traduction est attesté par une note de la main de Vulcanius, datée de Bâle, octobre 1576, au folio 298^r. Le manuscrit a dû être envoyé à Bâle depuis

Augsbourg : il avait été acheté en 1545 par la municipalité de cette ville au « gentilhomme corfot » Antoine Eparque³ et n'est passé à Munich qu'en 1806. Le *DI* se trouve aux folios 230r-253v, le *QUX* aux ff. 254r-298r. P. E. Pusey n'ayant point assigné de sigle à ce manuscrit, nous pouvons choisir la lettre M.

Le *Vaticanus graecus* 596 (jadis 401), que Pusey désigne déjà par la lettre C, est un manuscrit sur papier du XIV^e siècle. Il figure sans doute déjà dans les tout premiers inventaires de la bibliothèque Vaticane⁴. L'écriture est assez soignée, mais beaucoup de menues omissions ont dû être réparées en marge par une seconde main. Le *DI* se trouve sur les feuillets 314r-349v, le *QUX* va de 349v à 413^r.

Le manuscrit conservé au couvent de Vatopédi, sur le mont Athos (n^o 390, autrefois 143) est également du XIV^e siècle, d'après le catalogue. On pourrait peut-être préciser davantage cette date s'il était sûr que la dernière page (274) a toujours fait corps avec le reste, car au verso de celle-ci une pièce versifiée nous parle d'un prince de la famille des Paléologue qui, sous le coup d'une grave maladie, échange la pourpre contre l'habit monastique ;

Aubert et par Migne pour 737a. Par ailleurs, une autre main, qui pourrait être celle même du scribe, a inscrit sur certains feuillets (51r et v, 53r, 55r) des groupes de caractères grecs alignés les uns sous les autres, mais qui paraissent ne présenter aucun sens.

1. Cf. W. WERNERUNG, « Griechische Handschriften des Antonius Eparchie », dans *Festschrift Goeppert*, Vienne 1902, p. 303-311.

2. Cf. inventaires de la Bibliothèque Vaticane sous Nicolas V, Calliste III et Sixte IV, respectivement p. 82, 324 et 238 de : E. MUELLER et P. FABRI, *La Bibliothèque de Vatican au XV^e siècle d'après des documents inédits, Contribution pour servir à l'histoire de l'Humanisme*, Paris 1887, dans *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, n^o 48.

3. Cf. *Bibliotheca Apostolica Vaticanae codices manu scripti recensiti, Codices Vaticanæ graeci*, t. II, codices 330-603, recensuit R. DEVISSER, Vatican 1937, p. 522-523.

1. I. HARTD, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum bibliothecae Regiae Bavariae*, volume IV, Munich 1810, p. 230-232.

2. Ces points sont reproduits dans Migne, qui signale même parfois : *desunt nonnulla* (ainsi dans les *Dialogues de Trinitate*, 740 C et 881 B). L'indication vaut pour la copie d'Ehinger, non pour le manuscrit M, ni pour la traduction latine que Migne donne dans la colonne voisine et qui ne comporte pas ces lacunes.

3. Vulcanius a peis encore d'autres libertés avec le manuscrit, renvoyant ici (f. 360v) à une autre de ses œuvres, suggérant à des corrections, en particulier au f. 269v l'imexact *collegia* accepté par

or il doit s'agir d'Andronic Paléologue qui fut despote de Thessalonique, vendit la ville aux Vénitiens en 1324 et mourut au monastère du Pantocrator à Constantinople en 1428¹. Ce manuscrit est en parchemin, d'une écriture soignée ; le texte est divisé en paragraphes sensiblement égaux, sans égard à la répartition des répliques du dialogue. Le *QUX* se trouve aux feuillets 205r à 249v, exceptionnellement avant le *DI* qui va de 250r à 273v et demeure dépourvu de titre. Pusey, tenant le *Valopedinus* 390 pour une copie de M, ne l'a qu'à peine examiné et ne lui a pas donné de sigle. Nous pourrions l'appeler V.

A ces trois manuscrits, pour le *DI* seulement, vient s'ajouter le *Mediceus Laurentianus Plat. V* cod. 35. C'est un codex en papier de format grand in-quarto, du XIV^e siècle². Le *DI* se trouve aux ff. 146r-165r, suivi du premier livre du *De Adoratione*. Il s'agit évidemment d'une copie d'érudit pour usage privé. L'écriture n'a pas la finesse et la régularité de celle des trois autres manuscrits, chacun dans son style. Les abréviations sont nombreuses, et aussi les omissions obvies et non réparées. Ce codex semble être entré relativement tard à la Laurentienne³. Pusey lui a donné le sigle B.

1. Cf. S. EUSTRATIADIS et ARCADIOS VATOPEDINOS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos, Harvard Theological Studies*, t. XI, Cambridge (Mass.)-Paris 1924, p. 74-75. Au recto, cette page porte un passage isolé du *De Adoratione* (correspondant à PG 68, 136 C - 137 A) ; donc il paraît bien s'agir d'une feuille volante insérée après coup. Mais d'autre part, les auteurs du catalogue reconnaissent dans le manuscrit l'écriture de Chariton, copiste au service de cet Andronic, qui aurait aussi exécuté les cods. *Vatopedi* 390 et 391, lesquels contiennent respectivement le *Theosaurus* et les *Graphiques*. Il y a donc bien des chances pour qu'une petite bibliothèque cyrillienne ait été réellement composée sous l'égide d'Andronic — et transférée à une date indéterminée de Constantinople à Vatopedi.

2. Cf. A. M. BANDINI, *Catalogo codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. I, Florence 1764, p. 59-60.

3. Il ne figure pas encore dans l'inventaire qui fut fait en 1496,

B. — Les versions

La version syriaque du *QUX* est contenue dans quatre manuscrits du British Museum provenant du monastère Sainte-Marie des Syriens, dans le désert de Nitrie. Deux d'entre eux donnent le texte au complet : *Add. syr.* 14.531, qui est du VII^e ou du VIII^e siècle¹, aux ff. 1v-60r et *Add. syr.* 14.557, qui est du VII^e siècle, aux ff. 50v-95v ; ce dernier manuscrit contient aussi (ff. 97r-126r) la traduction du *RF* par Rabbula d'Édesse². Un troisième est plus ancien encore que les deux précédents : il daterait du VI^e siècle, d'après W. Wright. Mais ce codex, *Add. syr.* 17.149, comporte une large lacune entre 752e et 777e. Pour remédier à ce défaut, un supplément a été exécuté au VII^e ou VIII^e siècle, lequel est actuellement l'*Add. syr.* 17.150³. Celui-ci présente la seule variante peut-être un peu plus significative : les répliques des deux interlocuteurs sont précédées respectivement des lettres A et B, comme dans le grec. Dans les trois autres manuscrits, au contraire, on a : « Cyrille dit... », « le questionneur (me)la'lono dit... ». Mais il est clair qu'il s'agit partout de la même version, que A. Baumstark déclare remonter « certainement à la

après l'expulsion des Médicis et la mise en vente de leur bibliothèque : cf. « Inventario della Libreria Medicea privata compilato nel 1495 », éd. E. Piccolomini, dans *Archivio Storico Italiano*, série 3, t. XX (1874), p. 51-96.

1. Cf. W. WRIGHT, *Catalogue of the Syrian Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1823*, t. II, Londres 1879, p. 738, où ce manuscrit porte le numéro 769.

2. W. WRIGHT, *op. cit.*, p. 719, n° 758.

3. On a même effacé quelques lignes avant la lacune du 17.149 afin que le racord se fit plus exactement après Evz 24 en 752e. Le texte du *QUX* se trouve aux ff. 39e-64r du manuscrit 17.149 = n° 730, p. 668 de Wright et aux ff. 12-17r du supplément 17.150 = n° 632, p. 492-493.

plus ancienne période des traductions syriaques de Cyrille¹, l'époque aussi de la traduction des *Scholies*, et, en gros, de celle du *RF* par Rabbula. Cependant, si notre datation du *QUX* est exacte, ce n'est pas l'évêque d'Édesse, déjà mort à ce moment-là, qui a traduit notre dialogue. La version est d'ailleurs tout de même moins paraphrastique que celle du *RF*. Ce n'est pas à dire que l'exactitude en soit parfaite, mais le traducteur semble s'être livré surtout à un émondage, éliminant certaines particules, des hendiades, et très souvent les épithètes ornantes dont Cyrille se croit obligé de faire précéder les noms des personnages bibliques qu'il mentionne. On doit noter aussi une tendance à la périphrase. Dans ces conditions, une leçon propre au syriaque n'offre pas de très fortes garanties d'authenticité; et comme Pusey avait déjà collationné ces manuscrits, nous nous sommes contentés de vérifier, aux endroits où la version arménienne s'écartait du texte grec, si c'était au grec ou à l'arménien que le syriaque apportait son appui.

La traduction arménienne se trouve dans les quatre manuscrits dont F. C. Conybeare s'est servi pour éditer les *Scholies*². A la différence de la version syriaque qui n'a sans doute jamais été imprimée, elle a été publiée une fois, mais à Constantinople, en 1711, — c'est dire que cette édition est introuvable. Nous avons collationné les deux manuscrits qui sont conservés à Oxford; pour la description

1. *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 72.

2. F. C. CONYBEARE, *The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter*, Londres 1907. Il existe au moins un autre manuscrit non mentionné par Conybeare: Berlin, *ms. arm.* 31, décrit dans le catalogue de cette bibliothèque par Karamiontz, p. 23-25 (le *QUX* s'y trouve aux ff. 191v-216r et le *RF* aux ff. 87v-128r). Au Vatican, le cod. *Dorignani armenicus* 13 ne contient que le *RF* aux ff. 125v-158r: cf. catalogue TISSERANT-CONYBEARE, p. 16-17. L'arménien est sans doute la seule langue où se soit constituée aussi nettement, à part des collections conciliaires, une espèce de Corpus des œuvres christologiques de S. Cyrille.

et la valeur des deux autres, nous nous fions à Conybeare³. Cependant, au moins pour le *QUX*, la supériorité de *Bodl. arm.* e 36 n'est peut-être pas aussi assurée que l'affirmait cet éditeur, à propos des *Scholies*, il est vrai. Le manuscrit comporte des lacunes, et plus souvent encore de menues additions que rien ne vient corroborer dans le grec ou le syriaque. Néanmoins, si *arm.* e 20 n'a point ces fautes, il a également en propre quelques omissions qui prouvent qu'il n'a pu être l'archétype d'*arm.* e 36.

Arm. e 20 est le N° 69 du catalogue de Baronian et Conybeare⁴. Il a été écrit en 1394 par un nommé Jean, en écriture ronde (bologir) petite et régulière sur papier glacé de coton. Les noms des interlocuteurs: «Cyrille» et «Hermias» sont chaque fois marqués à l'encre rouge. Le *QUX* se trouve aux pages 120r-155r.

Arm. e 36 est le N° 70 du même catalogue. Il a été écrit en 1689 à Djulfa par un prêtre nommé Sargia. L'écriture est un bologir plus gros et plus facile à lire que celui d'*Arm.* e 20. Les répliques sont numérotées en marge et commencent par une majuscule rouge. La première fois le nom des interlocuteurs est donné, puis on a «parole» (ban) pour B et «parleur» (? asoh) pour A. Le *QUX* se trouve aux pages 111r-151v.

Les colophons (f. 172r d'*Arm.* e 20 et 195v d'*Arm.* e 36) permettent de savoir la date et l'auteur de cette version: elle a été faite «la deuxième année du règne d'Anastase (II)», c'est-à-dire en 714-715, à Constantinople, par Étienne, plus tard évêque de Siunik, et David le sommelier impérial. On possède plusieurs autres traductions par le même tandem, en particulier celle du Pseudo-Denys et celle de Némésius d'Émèse. De cette dernière, le P. J. Dashian trouvait la langue si «miserable» qu'il réduisait le rôle

1. *Op. cit.*, p. 165-168.

2. *Catalogue of the Armenian manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1918, col. 157-161 pour *Arm.* e 30 et 162-164 pour *Arm.* e 36.

d'Étienne, maître écrivain reconnu par ailleurs, à celui d'un simple réviseur¹. Mais cette littéralité si peu élégante tient peut-être tout bonnement à l'idéal que s'étaient fixé les traducteurs. Et elle nous vaut une sorte de juxtaposition où les mêmes termes grecs ont de bout en bout les mêmes équivalents arméniens², ce qui, pour notre travail d'établissement du texte, ne peut être que fort précieux³.

C. — La tradition indirecte

Le seul auteur, à notre connaissance, qui nous transmette un fragment notable⁴ du *DI* est le patriarche Nicéphore de Constantinople (vers 758-828). Il a transmis la réputation des docètes dans l'un des florilèges qui accompagnent ses *Antirhétiques*⁵. Nous avons vérifié le texte édité par

1. Cf. *Petites études littéraires* (en arménien), Mekhitaristes de Vienne 1895, p. 15.

2. Remarque déjà faite par CONYBEARE, *op. cit.*, p. 167.

3. En contrepartie, il ne serait pas impossible que des corrections à tendance dogmatique aient été opérées de çà de là. Ainsi, par exemple, en 734b (*veluti assumens*, soit presque « faisant semblant d'assumer », est substitué gratuitement à « dépassant » — les limites humaines), en 736a (grâce à la suppression de *o*), la question de B prend un ton beaucoup plus hésitant : « y a-t-il deux natures ? », au lieu de : « n'y a-t-il donc pas... », en 760d (S. Paul refuse « partager », et non plus « parfois », d'appeler le Christ homme).

4. Ce que nous offre la *Doctrina Patrum* (*infra*, p. 164, n. 1) est minime. De même les trois passages que P. E. PUSEY tire de la Chaine de Nicétas sur S. Jean (702a : *ὁ ἀειπαρτων... ἀπορρητας*; 708a : *κείνη πῶς... λέγουσιν*; 708c : *Ἦως εὐδ... ἐπαρθεὶν λέγουσιν*) et plus, le texte en est peu sûr et établi sur une base étroite. Nicéphore lui-même cite encore dans la troisième partie du florilège dont nous allons parler une phrase de 712b (*δὲκδοχου... τῶν φαν*), sans aucune variante, comme venant du « huitième discours » d'Hermias (éd. PITRA, p. 366).

5. Dirigés contre les Iconoclastes : cf. P. J. ALEXANDER, *The patriarch Nicephorus of Constantinople, Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1968, spécialement p. 188 et 263-265, tables chronologiques des œuvres et de la vie.

Pitra¹ d'après deux manuscrits : les *Parisini graeci* 911 et 1250. Nicéphore a également repris dans un autre de ses florilèges un très court passage du *QUX*.

Parmi les témoins grecs de ce dernier dialogue, il faut mentionner au tout premier rang le florilège contenu dans le *codex Vaticanus* 1431, auquel E. Schwartz, dans l'étude qu'il lui a consacrée², a donné le sigle R. Ce recueil nous apporte un écho de la lutte sur deux fronts qui menaient les monophysites de la commune observance, ceux dont Dioscore, Timothée Èlure, et plus tard Sèvre d'Antioche, furent les choryphées. Il fallait d'abord combattre les chalcedoniens en montrant que les Pères avaient affirmé une seule nature du Christ après l'union. Cette première partie du florilège a été si soigneusement collationnée par Pusey que, de l'avis de Schwartz, il est inutile de refaire ce travail. Par contre, la deuxième partie, où les fragments sont plus brefs, mais ont sans doute été rassemblés par une initiative plus personnelle du collecteur, a échappé aux recherches de Pusey, de sorte que Schwartz la reproduit *in extenso*. Le but en était de prouver, contre les eutychiens, qu'il existe tout de même une différence de nature entre le corps et la divinité à l'intérieur de cette unité « physique » qu'est le Christ.

R a plus d'une leçon intéressante et appuyée par les versions. C'est aussi le cas de fragments très menus fournis par les auteurs des deux siècles suivants (Justinien, les

1. J. E. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, t. 1, Paris 1852, p. 341.

2. *Codex Vaticanus 1431, eine antichalcedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, sur la collation de Pusey, cf. p. 32; reproduction de la seconde partie du florilège, p. 40-41; originalité plus grande de cette partie, p. 97 et 131. Il est vrai que R. DAUGER, « Le florilège antichalcedonien du Vaticanus Graecus 1431 », dans *RNE*, 24 (1928), p. 91-62, avait jadis élevé des doutes sur le « *Sitz im Leben* » proposé par Schwartz pour le double recueil, les monophysites ayant pu à d'autres époques encore apprécier les vertus de « l'économie ». Mais lui n'a, semble-t-il, avancé depuis une meilleure hypothèse.

deux Léonce, de Byzance et de Jérusalem, Buloge d'Alexandrie). Mais pour retrouver des citations vraiment importantes, il faut sauter de la fin du ^ve siècle au règne d'Alexis Comnène (1081-1118), sous lequel le moine Euthyme Zigabène compila sa *Panoplie Dogmatique*. On découvre au titre XV de cet ouvrage, titre dirigé contre les Nestoriens, deux longs extraits du *QUX*. Le second est écourté dans Migne¹, lequel, pour Pusey, reproduirait une deuxième édition remaniée de la *Panoplie*. Il est difficile de savoir si cette hypothèse des deux éditions est la bonne explication des divergences entre les manuscrits². Et d'ailleurs Pusey lui-même avoue qu'on ne peut utiliser les citations d'Euthyme qu'avec la plus grande précaution, l'auteur étant enclin à « substituer un terme de son invention aux expressions moins claires de S. Cyrille ». Nous reprendrons cependant les variantes signalées par l'éditeur anglais, qui avait étudié deux manuscrits³. Par contre, on peut laisser de côté, nous semble-t-il, au moins en règle générale, Nicéas Aceminatos, ou de Chonies, que Pusey cite aussi : il n'en a connu qu'un manuscrit⁴, qu'il déclare très fautif. En outre, la citation de Nicéas commence et se termine exactement au même point que celle d'Euthyme. Il est donc plus que probable qu'il a simplement copié son prédécesseur, dont il prétendait seulement améliorer l'œuvre (et encore sur d'autres points que la critique textuelle)⁵.

1. Cf. PG 130, 960 B-977 C.

2. K. KAUBSACHEN, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, 2^e éd., Munich 1897, p. 84, note encore des différences de longueur dans un autre manuscrit, le *Palimpseste* 102. Migne, de toute façon n'aurait pris là que les dimensions de sa citation, car il a modifié le texte pour le rendre conforme à l'édition Aubert du *QUX* : cf. Pusey, p. 344.

3. *Menages* 382 (olim 396) et *Parisiana* 1930.

4. *Bodl. Roe* 22.

5. Cf. F. CAVALIERA, « Le Trésor de la Foi orthodoxe de Nicéas Aceminatos Choniatos », dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1913, p. 124-137, sur le caractère de cet ouvrage.

En syriaque, Philoxène de Mabbug ne fournissant encore rien¹, le premier et le plus essentiel témoin est la traduction des œuvres de Sévère d'Antioche. Et l'on attendrait volontiers merveille du grand monophysite, l'exactitude et l'honnêteté de son travail d'excerpteur n'étant niées par personne, non plus que l'étendue de son érudition patristique, et spécialement cyrillienne². De fait, les bonnes éditions modernes permettent d'ajouter quelques glans à la collecte de Pusey. Nous devons néanmoins avouer une légère déception : comme il cite à maintes reprises certains passages cruciaux, il nous est possible de nous rendre compte que le libellé du texte, au moins sous son revêtement syriaque, varie, parfois même à l'intérieur du même livre³. On vante pourtant aussi l'écriture que le traducteur, généralement Paul de Callinque, apportait à sa besogne⁴. Cela nous paraît diminuer d'autant la valeur de ce témoignage cependant proche de la source et transmis en des versions dont la date est également très haute. La traduction arménienne de Timothée Élure, dont nous parlerions dans un instant, semble nettement supérieure,

1. Cf. l'analyse de son florilège cyrillien du *Verbe incarné et passé*, dans le *Catalogue de W. Whitcup*, t. II, p. 528, d'après le manuscrit syriaque *Add. 12.164* = n° 676.

2. Cf. par exemple G. BARRY, « Sévère d'Antioche et la critique des textes patristiques », dans *Mémorial L. Petit*, p. 15-31.

3. Ainsi par exemple en 735d la question posée par B est libellée dans le *Contre Ippolite Grammaticus* III, 2, p. 250 (texte)/184 (traduction) : *Nunquid ergo confusa sunt inter se ambo natura et una (nature) facta sunt ambo?* *Ailleurs* (I, p. 25/50 ; III, 1, p. 155/108) on trouve : *Nunquid ergo confusa sunt inter se et una natura facta sunt ambo?* Dans le *Philothée*, le texte si important de 737a apparaît sous deux formes : *Si nos professos que le Seigneur est une unique nature incarnée et devenu homme* (p. 172/141-142). Et : *Si nos professos una unique nature du Verbe incarné et devenu homme* (p. 242/190).

4. Cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 160, à propos des *Lettres à Sergius*. Dans son Introduction à son édition de celles-ci, cependant, J. LEON dit des traducteurs : *non infert* (p. v).

même si les fragments sont moins nombreux et plus courts ; ils représentent d'ailleurs un état encore antérieur de la tradition monophysite.

Il faut encore mentionner quelques fragments contenus dans les florilèges dogmatiques composés par cette même école des cyrilliens intégraux. La traduction diffère de la version complète et son allure est beaucoup plus littérale. Malheureusement ces morceaux sont peu nombreux et toujours les mêmes de manuscrit à manuscrit, quoiqu'on ne les trouve pas toujours insérés dans le même contexte.

L'apport arménien est donc constitué par les citations que fournit la traduction d'un ouvrage de Timothée Èlure intitulé : *Réfutation de la doctrine définie au concile de Chalcedoine*. Aucun de ces fragments, du reste, n'est passé ni dans la version abrégée qui existe en syriaque¹, ni dans le florilège intitulé *Sceau de la Foi*². Quoiqu'on discute sur la date de cette traduction arménienne de Timothée, tout le monde est au moins d'accord pour la juger antérieure au milieu du vi^e siècle³. De fait, le vocabulaire est différent de celui de la version complète, quoique l'effort vers la littéralité paraisse poussé très loin ici aussi.

En terminant cette revue de la tradition indirecte, ce ne sera sans doute pas faire de l'argument *a silentio* un usage trop indiscret que de mettre en relief, grâce à lui, un frappant contraste dans la destinée de nos deux dialogues à partir du moment où éclate, avec Chalcedoine, le schisme monophysite. Dans le camp chalcedonien, on compile, à Alexandrie, sous le patriarcat de Timothée Salofaciol et

peut-être même déjà sous celui de Protérius¹, un florilège cyrillien qui ne comporte pas moins de 244 textes. Or le *DI* (sous sa forme *HF* bien sûr) est plus abondamment cité qu'aucun autre ouvrage, surtout si l'on tient compte de son faible volume. Le *QUX*, lui, n'est pas utilisé une seule fois². Mais vers la même époque et dans la même ville, Timothée Èlure puise aussi dans l'œuvre de son fameux prédécesseur pour la défense et illustration de la cause monophysite : or il observe sur le *RF* un silence complet, tandis que, nous l'avons vu, il recourt de manière relativement large au *QUX*. Son exemple sera suivi, quelques années plus tard, par le ou les partisans de Pierre Monge qui compile le florilège du *Valicanus* 1431 : c'est toujours la même évidente partialité pour le *QUX* contre le *RF*.

Au siècle suivant, il est vrai, les perspectives se brouillent un peu. Sévère tire un égal parti de nos deux textes, et d'ailleurs on lui jectait à la tête trop de passages du *RF* pour qu'il pût feindre de l'ignorer. D'autre part, un néochalcedonien comme Ephrem d'Amid ne cite pas le *QUX*, au moins dans les infimes fragments que Photius nous a conservés de son œuvre³. Tandis que Léonce de Byzance, qui est un chalcedonien strict, nous en a transmis un court passage⁴. Mais on remarquera qu'au début du

1. Cf. R. HANSEN, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*, Étude et édition critique, Louvain 1955, p. 26-32.

2. Il est vrai que les *Dialogues sur la Trinité* ne sont pas cités non plus, alors qu'ils semblent avoir été publiés à part du *QUX* dès 432 (cf. *supra*, p. 70, n. 1).

3. Cf. *supra*, p. 75, n. 2. PLOTIUS lui-même mentionne seulement de manière globale, dans écrits adressés à Hermias à propos des livres *Contre Nestorius* (il en compte déjà cinq : cf. *supra*, p. 78, n. 2) et pour déclarer le langage des premiers moins clair que celui des seconds : cf. *Bibliothèque*, codex 49, PG 103, 85 C.

4. Nous reponons les étiquettes théologiques attribuées à ces personnages, Ephrem, Léonce, par G. MOURAULT, « Le chalcedonisme et le néo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du vi^e siècle », dans *Chalcedon*, t. 1, p. 637-720. Peut-être vaut-il la peine de noter que, si

1. Voir dans E. SCHWARTZ, *Codes Vaticanus 1431*, l'analyse du texte arménien p. 98-117 et celle de l'abrégé syriaque p. 117-128.

2. Cf. J. LEBON, « Les citations patristiques du *Sceau de la Foi* », dans *RHE*, 25 (1929), p. 5-32.

3. On peut trouver une revue rapide des opinions courantes dans G. GARTNER, *La Narratio de rebus Armeniis*, CSCO Subsidia, t. 4, Louvain 1952, p. 115-116 et 194-195.

viii^e siècle encore, le compilateur de la *Doctrina Palrum de Incarnatione Verbi* emprunte à peine trois courtes phrases au *QUX* pour de longs extraits tirés du *RP*. C'est qu'aussi bien les conciles antimonothélites du siècle précédent, le concile de Latran, le troisième œcuménique de Constantinople, n'avaient pas non plus fait appel, dans leurs florilèges, au *QUX*, quoiqu'à la rigueur un passage (cf. 772d) eût pu en être pertinemment invoqué. Aux xii^e-xiii^e siècles seulement, avec les larges emprunts d'Euthyme et Nicéas nous avons la garantie que toute méfiance a cessé.

Cette défaveur avait assez duré cependant pour nous faire penser que le *QUX* a échappé de justesse au sort des *Scholies* ou même à celui des traités *Contre Diodore et Théodore*. Serait-ce un indice que les chalcédoniens le rangeaient dans une même classe que ces ouvrages : des productions tardives de Cyrille, sans lien direct avec le Concile, voire, dans le dernier cas, des enfants assez mal venus de la vieillesse de leur auteur, suspects au surplus

Éphrem nous fait ici défaut, Justinien, Léonce de Byzance et Euloge d'Alexandrie ont des citations absolument contiguës : cela signifierait-il qu'ils ont décopé un florilège antérieur ? Quant à Léonce de Jérusalem, on dirait qu'il a encore écourté la citation de son homonyme, selon sa détestable habitude d'utiliser des extraits minuscules.

1. Cf. *Doctrina Palrum de Incarnatione Verbi, Ein griechisches Florilegium aus der Wende des zehnten und achten Jahrhunderts*, 60. F. Dickamp, Münster 1907, p. 23 (deux lignes), 98 (une phrase et demi), 113 (une ligne et demi). Après avoir cité la péroraison du *RP*, la *Doctrina* ajoute, p. 48, l. 5-8 : « Il faut savoir que les mêmes choses sont dites par lui (Cyrille) dans ses Dialogues avec Hermias, ceux qui ont pour titre : sur l'Incarnation du Monogène et le Christ est un et il est Solitaire d'après les Écritures. » Ce qui est négliger les différences de rédaction, assez frappantes à cet endroit, entre *RP* et *DI*. Ailleurs encore (p. 193, l. 14-15), la *Doctrina* renvoie aux (dialogues) avec Hermias (*DI* 686 d), pour une phrase qu'on eût pu trouver exactement pareille dans *RP* (1153 B).

d'avoir été maquillés par Timothée Élure¹ ? Toutefois, son contenu plus positif a finalement sauvé le *QUX*, à la différence d'œuvres essentiellement polémiques, et l'a aussi fait traduire dans l'autre camp. Le *RP*, lui, a connu une carrière beaucoup moins pénible, à part peut-être quelques répugnances du côté monophysite, mais qui ne pouvaient plus rien contre le fait qu'une traduction syriaque avait vu le jour dès avant Chalcedoine.

D. — Éditions et traductions

Même l'invention de l'imprimerie et la diffusion élargie des textes patristiques grecs en Occident n'ont pas réussi à créer pour nos dialogues un destin bien brillant. Ils ont dû attendre 1606 pour se voir publier, et encore uniquement en traduction latine², par Bonaventura Vulcanius, à Leyde. Et ce n'est qu'en 1638 que Jean Aubert, chanoine de Laon et professeur de théologie à Paris, inséra le grec dans son édition complète des œuvres de S. Cyrille³. Fait, comme nous l'avons vu, d'après une transcription légèrement lacuneuse d'un manuscrit unique, cette édition, pour le *DI* et le *QUX*, est loin d'être excellente. Elle contient bon nombre d'erreurs d'impression assez évidentes, souffre de multiples menues omissions qu'à la différence de Pusey, nous n'avons pas cru nécessaire de noter dans notre apparat critique. Étant donné surtout la mauvaise réputation dont il jouit généralement, il n'est que justice de faire remarquer que Migne a très souvent réparé tacitement ces lapsus,

1. Cf. *supra*, p. 74, n. 2.

2. Et non pas dans l'original grec, comme paraît le dire FABRICIUS, au tome IX de sa *Bibliotheca*, dont la notice est reproduite dans *PG* 68, 55.

3. *Sandi Cyrilli Alexandrini opera omnia graece et latine*, t. V, 1^{re} partie, p. 678-714 (*DI*) et 714-718 (*QUX*).

sauf les lacunes, et sans presque leur en substituer d'autres. En dépit de ses faiblesses, et de sa relative inaccessibilité, nous avons utilisé comme points de repère dans nos dialogues la pagination d'Aubert parce qu'elle permet une division en segments assez courts et parce qu'elle est la seule numérotation commune aux deux éditions ultérieures, celle de Migne, en 1863 au tome 75 de sa *Patrologie Grecque*, et celle de P. E. Pusey, le fils du grand tractarien, en 1877¹.

Juste cinquante ans après cette dernière, E. Schwartz inaugurerait la publication de ses *Acta Conciliarum Oecumenicorum* et y insérerait le *RF* avec la plupart des autres ouvrages christologiques de S. Cyrille, mais non pas le *DI*² ni le *QUX*. Il rendait hommage à la probité et au zèle cyrillien de son devancier Pusey, sans toutefois se priver d'en énumérer les défauts, dans une gradation savante de comparatifs et superlatifs³. Il semble en effet qu'un effort soit encore possible, non seulement pour enrichir l'apparat critique afférent à nos textes, mais

encore pour l'organiser de manière plus logique et lisible.

E. B. Pusey prolongea l'œuvre entreprise sur son conseil par son fils en publiant, en 1881, une traduction anglaise du *QUX* en même temps que du *Contra Nestorium*, des *Scholies* et de divers fragments. Une traduction allemande du *RF*, du *QUX*, ainsi que de quelques autres opuscules de S. Cyrille a été la dernière œuvre d'O. Bardenheuer⁴. Pour autant que nous ayons pu nous en rendre compte, celui-ci vise surtout à la vivacité et à l'élan, au contraire de Pusey, qui colle très consciencieusement au grec, au prix parfois d'une certaine pesanteur. Ni le *RF* ni aucun de nos deux dialogues n'a jamais eu, que nous sachions, de version intégrale en français.

B. — L'établissement du texte

Pour ce qui est du *DI*, les manuscrits grecs, seuls à notre disposition, se divisent dès l'abord en deux groupes : d'une part M, C et V, de l'autre B. Un premier indice de l'indépendance au moins relative de celui-ci réside dans le fait qu'il ne contient pas le *QUX*. Il y a peu d'apparence, en effet, que, disposant encore de pages libres, le scribe de B eût inséré à la suite des huit dialogues (*de Trinitate* et

1. Le *DI* occupe dans Migne les colonnes 1189 à 1253, le *QUX*, 1253 à 1362. Pour la traduction latine, cf. p. 159, n. 2. Dans l'édition Pusey (*Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini De recte fide ad Imperatorem — de Incarnatione Unigeniti, de recte fide ad praeceptans, de recte fide ad Augustos, Quod unus sit Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem, editi post Aubertum Philippum Edward Pusey, Oxford 1877*), nos textes se trouvant dans le tome VII, première partie (p. 11-153 pour le *DI*, mais seulement sur la page de droite, p. 394-425 pour le *QUX*), la seule publiée par l'auteur, qui devait mourir prématurément en 1880.

2. Il est cependant tenu compte, au moins en certains cas, du texte présenté par le *DI*; le sigle employé dans l'apparat est Δ : cf. ACO I,1,1, p. 42-72 et *Préface*, p. xvii, n. 1.

3. Cf. ACO I,1,1, *Préface*, p. xx, « Apparatus ita obscurus et ambiguis instituit, ut nullius codicis quamvis bene collati accurate notitia inde peti possit et omnes denique conferri debent. Gravior est quod codices imprudenter et antiquitatis specie nimis confusus stegit memoriae historiae huius seculi more neglecta; gravissimum quod codicibus imprudenter electis impudentem tribuatur seductio sermonis leges sensusque aptitudinem parum curans. »

1. S. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Five Treatises against Nestorius, Scholia on the Incarnation, Christ is one, Fragments against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, the Synostasts*, Oxford 1881, dans la série *Library of Fathers* (le nom du traducteur n'est pas indiqué; seule la préface est signée E. B. PUSEY). *Des heiligen Kirchenlehrers Cyrillus von Alexandria ausgesuchte Schriften* (à savoir le *RF*, les Ep. IV, XVII et XXXIX, le *QUX*, l'épître *Contre ceux qui ne veulent pas reconnaître que la Sainte Vierge est Mère de Dieu*, l'Explication du Symbole) aus dem griechischen übersezt von O. BARDENHEUER, Munich 1936, dans la série *Bibliothek der Kirchenväter* (II, 12). Selon J. KOPALLEK, *Cyillus von Alexandria, eine Biographie nach den Quellen bearbeitet* (en réalité très faible et inutilisable), Mayence 1891, p. 373, il y aurait eu dès 1633, à Schmalzkalde, une traduction du *RF* en allemand.

DI) un livre isolé d'un ouvrage différent (le *De Adoratione*) si son modèle lui avait offert le complément naturel de ce qu'il avait déjà copié. Mais surtout, pour un grand nombre de détails, B se rapproche davantage du texte du *RF* que ne le font M C et V; il ne s'agit en aucun cas de traits ayant portée théologique, il n'y a donc pas à supposer un remaniement harmonisant effectué après coup. Par ailleurs, B a tout de même un certain nombre de fautes probables en commun avec M C V¹. On peut donc vraisemblablement écarter l'idée que son archétype proviendrait d'une première édition des *Dialogues*, à laquelle le *QUX*, plus tardif, n'aurait pas encore été joint. B lui-même a du reste ses erreurs propres et évidentes²; il paraît, en somme, une copie peu soignée d'un manuscrit mieux conservé que M. Nous lui ferons donc confiance, autant et plus que Pusey, mais là et là seulement où il est d'accord avec le *RF*. Nous pensons même être en droit de pousser parfois un peu plus loin que lui dans la voie qu'il indique : le seul témoignage indirect important, celui de Nicéphore (680-682d) contient plusieurs variantes qui vont avec *RF* contre nos quatre manuscrits³.

Malgré son ancienneté relative, M n'apparaît donc pas comme un très bon témoin du texte. Et ce ne sont pas ses acolythes C et V qui peuvent lui être d'un bien puissant renfort. Pour P. E. Pusey, il s'agissait tout simplement de copies de M. Mais tandis que V restait « de peu d'autorité » ou même de « nul poids⁴ », C acquérait un peu plus d'importance du fait d'une seconde main qui l'avait

parsemé de corrections, lesquelles pouvaient être des conjectures, mais peut-être aussi le signe d'un recours à un autre manuscrit⁵. En fait, V a également ses velléités d'indépendance, plus rares, mais peut-être plus suggestives⁶. L'ordre insolite *QUX* puis *DI* constitue une originalité de plus, un indice, sinon une preuve d'un archétype autre que M, bien que très voisin; on notera aussi que dans le *DI* beaucoup plus que dans le *QUX*. V, ou son modèle, semble préoccupé de modifier l'ordre des mots pour obtenir une phrase plus harmonieuse. Nous avons cru bon, finalement, de relever ces variantes dans l'apparat critique, ainsi que la plupart des traits spéciaux de C (sauf un certain nombre de corrections orthographiques), même si les leçons particulières de ces deux manuscrits n'ont que des chances fort exigües de remonter à l'original⁷.

Pour le *QUX*, puisque M ne mérite qu'une médiocre confiance, nous aurons tout naturellement et constamment recours aux versions, qui nous donnent un regard sur un état du texte antérieur à M de trois ou cinq siècles au moins. De fait, la tradition indirecte, partout où elle existe, va très fréquemment avec une ou les deux versions, jamais contre leur accord. Il ne nous paraît pas cependant qu'on puisse appliquer de manière absolument stricte la loi de la majorité, et préférer toujours la leçon des deux versions à celle des manuscrits grecs : une commune préoccupation de brièveté peut avoir incité chaque version séparément à laisser tomber certaines incises et, dans les citations scripturaires, un désir de normalisation a pu amener parfois

1. Cf. son Introduction, aux mêmes pages.

2. Une bonne leçon propre en 682d, des répartitions différentes des répliques en 679a, 680c, et surtout *QUX* 746d; il est vrai cependant que tout cela peut être fruit de conjectures heureuses.

3. D'autant plus que C et V ne sont d'accord contre M (et en l'occurrence aussi contre B) que dans un seul cas, où une correction d'après le texte scripturaire est probable : cf. 713b et la note.

1. Ainsi l'omission dans la citation de S. Jean en 685c (par homoiotéleute, sans doute), une autre en 693d, l'ordre insolite des mots dans une autre citation de S. Jean en 709a.

2. Ainsi l'omission de 688d-e.

3. Néanmoins, nos emprunts au *RF* ont été traités comme des interpolations, c'est-à-dire enfermés entre crochets droits.

4. Cf. dans son édition, p. x et xviii de l'Introduction et aussi p. 334.

à corriger un texte apparemment aberrant¹. Quand une seule version s'écarte du grec, ou que chacune va dans son sens, nous avons toujours conservé le texte des manuscrits en reléguant les leçons divergentes dans l'apparat critique. A une exception près toutefois : pour la répartition des répliques, nous avons partout suivi le syriaque, avec l'une ou l'autre fois quelque hésitation, car l'arménien offrait des solutions assez tentantes². Mais l'argument d'ancienneté, de la version et des manuscrits, nous a paru présenter là, en faveur du syriaque, un poids sérieux.

Nous n'avons retraduit en grec, soit dans le texte soit dans l'apparat, les leçons des versions que dans les cas où cette reconstitution semblait offrir un haut degré de certitude, et spécialement aidait à comprendre pourquoi l'arménien ou le syriaque avaient interprété de la sorte ce qu'ils lisaient³. Ailleurs, nous avons traduit en latin, dans l'apparat, cherchant à rendre mot pour mot ce que nous trouvions dans la version en cause.

Un manuscrit grec non mentionné dans l'apparat est censé d'accord avec le texte que nous donnons. Une version non mentionnée, ou bien va avec le texte, ou bien ne nous a pas paru fournir de renseignement valable (ce sera le cas, en particulier, avec le syriaque pour les questions de temps des verbes, avec l'arménien pour le genre des mots, avec tous les deux pour l'ordre de la phrase). Pour quelques témoins de la tradition indirecte (Euthyme notamment et certains passages de R), n'ayant fait que reprendre les données de Pusey, nous ne sommes pas absolument sûrs qu'ils aillent avec le texte, même si aucune variante n'est

1. Dans ces cas, nous avons laissé en place les mots grecs plus ou moins douteux, mais en les enfermant entre crochets droits.

2. Spécialement en 715c et 719d.

3. Dans le texte, ces restitutions sont placées entre crochets obliques (à la différence de celles qui proviennent de la tradition indirecte). Dans l'apparat, le mot ou le groupe de mots retraduits sont précédés d'un astérisque.

indiquée. Dans quelques passages où la tradition indirecte est extrêmement riche, nous avons indiqué *cod. tantum* après une leçon rejetée des manuscrits, pensant ainsi confirmer sous une forme brève que tous les témoins indirects allaient avec le texte donné. Les autres abréviations sont usuelles et énumérées dans la liste des sigles⁴.

En terminant cette introduction, ce nous est un agréable devoir de remercier ceux dont l'aide nous a été particulièrement précieuse : le Révérend D^r F. L. Cross, Lady Margaret Professor of Divinity à l'Université d'Oxford, qui a bien voulu patroner ce travail comme thèse pour l'obtention d'un D. Phil. dans cette Université ; M. l'Abbé M. Richard, directeur de la section grecque à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, qui nous a procuré les films de manuscrits autrement inaccessibles ; et le Vardapet K. Sarkissian, directeur du séminaire arménien d'Antélias (Liban), qui assista un arménisant encore novice. Enfin le Révérend Père L. Ligier, chargé de revoir notre traduction, a multiplié les corrections et suggestions utiles.

1. Pour quelques observations sur le style de Cyrille et son usage de l'Écriture, cf. Excursus V et VI.

ABBREVIATIONS

- ACO = Acta Conciliorum Oecumenicorum, éd. E. Schwartz.
- GSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
- GSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
- DI = Dialogue *De Incarnatione Unigeniti*.
- DTC = Dictionnaire de Théologie Catholique.
- ETL = Ephemerides Theologicae Lovanienses.
- GCS = Die griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten.
- MSR = Mélanges de Science Religieuse.
- PG = Patrologia Graeca.
- PL = Patrologia Latina.
- PO = Patrologia Orientalis.
- QUX = Dialogue *Quod Unus sit Christus*.
- RF = Écrit *De recta fide ad Theodosium*.
- RHE = Revue d'Histoire Ecclésiastique.
- RSR = Recherches de Science Religieuse.
- SC = Sources Chrétiennes.
- TU = Texte und Untersuchungen.
- Doctrina christologica = La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne, par J. Liebaert.

BIBLIOGRAPHIE

I. MANUSCRITS

(Les manuscrits de Florence, Munich, Rome et Vatopedi n'ont été étudiés que sur photographie. En général, nous ne nous sommes occupé que des folios contenant nos textes.)

- | | |
|-------------------------------|--|
| ATHOS (Mont) | <i>Vatopedi</i> 390 |
| FLORENCE | <i>Mediceus Laurentianus</i>
<i>Plut.</i> V cod. 35 |
| LONDRES, British Museum | <i>Add. Syr.</i> 12154
<i>Add. Syr.</i> 12155
<i>Add. Syr.</i> 14529
<i>Add. Syr.</i> 14531
<i>Add. Syr.</i> 14532
<i>Add. Syr.</i> 14533
<i>Add. Syr.</i> 14557
<i>Add. Syr.</i> 17149
<i>Add. Syr.</i> 17150 |
| MUNICH | <i>Monacensis graecus</i> 308 |
| OXFORD, Bodléienne | <i>Laudianus graecus</i> 85
<i>Laudianus graecus</i> 92 B
<i>Arm.</i> e 20
<i>Arm.</i> e 36 |
| PARIS, Bibliothèque Nationale | <i>Paris. gr.</i> 911
<i>Paris. gr.</i> 1250 |
| ROME | <i>Vaticanus graecus</i> 596 |

II. TEXTES

- Acta Conciliorum oecumenicorum*, édité Eduardus Schwartz, Berlin et Leipzig 1927 s. (= ACO: nous n'utilisons pratiquement que le tome I, relatif au Concile d'Éphèse et dans ce tome, le volume I qui donne les collections grecques des Actes et le volume 5 qui donne la *Collectio Palatina* et les Scholies).
- Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449* (= le brigandage d'Éphèse), éd. J. FLEMMING, trad. allemande G. HOFFMANN, dans *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-Hist. Kl. N.F. 15 (1917).
- ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Alexandre de Byzance* PG 18; aussi dans *Athanasius Werke*, éd. H. Opitz, t. III, 1^{re} partie : *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*.
- APOLLINAIRE DE LAODICÉE, édition des œuvres et fragments par H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingue 1904.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours contre les Ariens et Lettre à Épictète*, PG 25; et aussi l'édition du texte syriaque (retouché) de la *Lettre* par P. Bedjan, en appendice (p. 577-593) à son édition du *Livre d'Héraclide*, de NESTORIUS, Leipzig-Paris 1910.
- PSEUDO-ATHANASE, *Livres contre Apollinaire*, PG 25; *Dialogues De Trinitate*, PG 28; cf. aussi EUTHÉRIUS DE TYANE.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De Adoratione in Spiritu et Veritate* (= *De Ad.*) PG 28.
- *Glaphyra in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium* (= *Gl. in...*), PG 69.

- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur Isale* (= in *Is.*), PG 70.
- *Commentaire sur les Petits Prophètes*, PG 71, sauf les commentaires sur *Zacharie* et sur *Malaachie* qui sont dans PG 72; édition meilleure par P. E. Pusey, *Sancti Patris nostri Cyrilli in XII prophetas*, Oxford 1868 (nous donnons, en même temps que la pagination de la *Patrologie* celle d'Aubert, qui est portée en marge de l'édition Pusey et permet de s'y retrouver).
- *Commentaire sur l'Évangile de S. Jean* (= in *Jo.*) livres I-VI, PG 73, livres IX-XII, PG 74; éd. P. E. Pusey, Oxford 1872 (3 volumes; le 1^{er} va de la à 496c dans la pagination d'Aubert, le 2^e de 496d à 1000d, le 3^e de 1000e à 1123d).
- *Thesaurus de Sancta et Consubstantiali Trinitate*, PG 75, col. 9-656 (= *Thez.*).
- *Dialogues sur la Sainte Trinité*, PG 75, 657-1124 (= *Dial. de Tr.*).
- *Dialogue de Incarnations Unigeniti* (= *DI*), PG 75, 1189-1254; éd. P. E. Pusey, t. VII, première partie, Oxford 1877.
- *Dialogue Quod unus sit Christus* (= *QUX*), PG 75, 1253-1362; éd. Pusey, *ibidem*.
- *Scholía de Incarnations Unigeniti* (= *Scholies*), PG 75, 1369-1420; éd. Schwartz, dans ACO I, 5, 1, p. 184-215 (version latine) et 219-231 (fragments grecs).
- *Contre les blasphèmes de Nestorius* (= *C. Nest.*) PG 76, 9-248; ACO I, 1, 6, p. 13-106.
- *Explication des douze Anathématismes*, PG 76, 299-312; ACO I, 1, 5, p. 15-25.
- *Apologétique pro duodecim capitibus adversus Orientales episcopos*, PG 76, 315-386; ACO I, 1, 7, p. 33-65 (= *Apol. c. Or.*).

- GYRILLE D'ALEXANDRIE, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus*, PG 76, 391-452; ACO I, 1, 6, p. 107-146 (= *Apol. c. Th.*).
- Pour la sainte religion des chrétiens contre les livres de l'athée Julien (= *Contra Julianum*), PG 76, 503-1038; cf. aussi *infra* C. I. NEUMANN.
- *De recta fide ad Theodosium* (= *RF*), PG 76, 1133-1200; ACO I, 1, 1, p. 42-72.
- *De recta fide ad Reginas* (= *ad Dominas*), PG 76, 1201-1336; ACO I, 1, 5, p. 62-118.
- *De recta fide ad Reginas oratio altera* (= *ad Augustas*), PG 76, 1335-1420; ACO I, 1, 5, p. 26-61.
- *Lettres*, PG 77, 9-390 (= *Ep.*); on les trouve pratiquement toutes, dispersées dans le tome I des ACO.
- *Homélie Pascales*, PG 77, 391-982 (= *Hom. P.*)
- *De dogmatum solutione*, éd. P. E. Pusey, du *Commentaire sur S. Jean*, t. III, p. 547-566.
- *Responsiones ad Tiberium diaconum sociosque suos*, éd. P. E. Pusey, *ibid.*, p. 567-602.
- Fragments du *Contra Synociasistas*, du livre *Contre Diodore*, des deux livres *Contre Théodore*, éd. P. E. Pusey, *ibid.*, respectivement p. 476-491, 492-510 et 511-537.
- Fragments (arméniens) sur l'Épître aux Hébreux, éd.-trad. J. Lebon, dans *Le Muséon*, 44 (1931), p. 69-114 et 46 (1933), p. 237-246.
- ? *Contre ceux qui refusent de reconnaître que la Sainte Vierge est Mère de Dieu*, PG 76, 255-262; ACO I, 1, 7, p. 19-32.

N. B. Lorsque le chiffre de la référence est suivi d'une majuscule, il s'agit de la colonne de MIONE. Lorsqu'il est suivi d'une minuscule, de la colonne d'AUBERT, laquelle est également indiquée en marge dans les éditions Pusey. Cf. par ex. p. 37, n. 1.

- DIDYME L'AVEUGLE, *Contre Eunome*, PG 29 (à la suite de l'ouvrage de ce nom composé par S. Basile).
- ? *De Trinitate*, PG 39.
- DIODORE DE TARSE, *Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus*, éd. de tous les fragments et témoignages indirects par R. Abramowski, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 42 (1949-1951), p. 19-69.
- *Quelques fragments syriaques de Diodore évêque de Tarse (378-394?)*, éd. et trad. par M. Brière, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 30 (1934 et 1946), p. 231-283.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von F. DIEKAMP*, Münster 1907.
- EUTHÉRIUS DE TYANE, *Confutationes quarundam propositionum*, PG 28, 1337-1394 + PG 26, 1233-1238 + PG 130 1011-1016 + G. FICKER, *Euthérius von Tyana* (cf. *infra*), p. 18-26.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres à Clédonius* (= *Ep.* 101 et 102), PG 37.
- GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Antirrheticus adversus Apollinarem et Adversus Apollinarem ad Theophilum episcopum Alexandrinum*, PG 45; aussi dans l'éd. dirigée par W. Jaeger, le tome III, 1^{re} partie, *Opera dogmatica minora* édité F. Mueller, respectivement p. 128-233 et 117-128.
- HILAIRE DE POTIERS, *De Trinitate*, PL 10.
- ISIDORE DE PELUSE, *Lettres*, PG 78.
- JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, éd. et trad. H. Zotenberg, dans *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. 24, Paris 1883; cf. aussi R.

- H. CHARLES, *The chronicle of John Bishop of Nikia translated from Zoltenberg's Ethiopic text*, Londres 1916.
- NESTORIUS, *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, par F. LOOPS, Halle 1905.
- *Le Livre d'Héraclide de Damas*, trad. F. Nau, Paris 1910.
- SÈVÈRE D'ANTIOCHE, *Liber contra impium Grammaticum*, éd. et trad. J. Lebon, dans *CSCO Syr. series 4*, t. 4-6, Louvain 1929, 1933, 1938.
- *Philalèthe*, éd. et trad. R. Hespel, *CSCO Syr. 68* et 59, Louvain 1952.
- SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, PG 67.
- Stoicorum veterum fragmenta*, éd. H. Von Arnim, Leipzig 1903-1905.
- Symboles*, éd. par A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3^e éd., Breslau 1897.
- THÉODORE DE MOPSUESTE, *Fragmenta Syriaca*, éd. et trad. E. Sachau, Leipzig 1869.
- *In Epistolas beati Pauli Commentarii*, éd. H. B. Swete, Cambridge 1882 (2 volumes, dont le second contient aussi, p. 289-339, les fragments dogmatiques).
- *Les Homélies Cathédrales*, éd. R. Tonneau (en collaboration avec R. Devresse), *Studi e Testi*, n° 145, Vatican 1949.
- *Commentarium in Evangelium Joannis Apostoli*, éd. et trad. J. Vosté, *CSCO Syr. series 4*, t. 3, Louvain 1940.
- THÉODORE, *Eranistes*, PG 83 ; cf. aussi *Actes du brigandage d'Éphèse*.
- THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, *Homélie Pascale* pour 402 (= Lettre 98 de S. Jérôme), PL 22.

- TIMOTHÉE ÉLURE, *Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, éd. K. Ter-Mekertschian et E. Ter-Minassiantz, Leipzig 1908 (seul le titre est en allemand, le texte est en arménien).

III. ÉTUDES

(De même que pour les textes, n'ayant pas la prétention de dresser une bibliographie cyrillienne complète, nous ne relevons ici que les noms d'auteurs que nous avons lus, non simplement consultés de façon toute passagère.)

- ABEL (F. M.), « Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Vivre et Penser*, 1 (1941), p. 94-119 et 212-230.
- « S. Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine », dans *Kyrielliana*, Études variées à l'occasion du XV^e centenaire de S. Cyrille d'Alexandrie, Le Caire 1947, p. 203-230.
- ABRAMOWSKI (L.), « Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesischen Konzilien », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67 (1955-1956), p. 252-287.
- ABRAMOWSKI (R.), « Untersuchungen zu Diodor von Tarsus », dans *ZNTW*, 30 (1931), p. 234-262.
- Cf. aussi *supra*: DIODORE.
- AMANN (E.), Article *Nestorius*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI, col. 76-157.
- Article *Théodore de Mopsuste*, *ibid.*, t. XV, col. 235-279.
- BARDENHEWER (O.), *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Fribourg-en-Briégau 1923, surtout p. 23-74.
- *Des heiligen Kirchenlehrers Cyrillus von Alexandrien ausgewählte Schriften*, dans *Bibliothek der Kirchenväter*, 2^e série, t. 12, Munich 1935.

- BARDY (G.), « Atticus de Constantinople et Cyrille d'Alexandrie, Les débuts du nestorianisme (428-433) », « De l'acte d'union à la mort de Proclus (433-446) », chapitres VI, VII et VIII, p. 149-210, de l'*Histoire de l'Église* dirigée par A. FLICHE et V. MARTIN, t. IV, Paris 1945.
- *Paul de Samosate, Étude historique, Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 4, 2^e éd., Louvain 1929.
- BURGHARDT (W. J.), *The Image of God in man according to Cyril of Alexandria*, thèse, Washington (D.C.) 1957.
- CAMELOT (P.-Th.), « De Nestorius à Eutychès, L'opposition de deux christologies », dans *Das Konzil von Chalcedon, Geschichte und Gegenwart (= Chalcedon)*, t. I, Wurtzbourg 1951, p. 213-242.
- CHADWICK (H.), « Eucharist and Christology in the Nestorian controversy », dans *Journal of theological studies*, N. S. 2 (1951), p. 145-164.
- CHARLIER (N.), « Le Thesaurus de Trinitate de S. Cyrille d'Alexandrie, Questions de critique littéraire », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 45 (1950), p. 25-81.
- DORNER (A.), *History of the development of the doctrine of the Person of Christ*, division 2, vol. I, Edimbourg 1961.
- DUCHESNE (L.), *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, 2^e éd., Paris 1910.
- DU MANOIR DE JUAYE (H.), *Dogme et Spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944.
- EHRHARD (A.), *Die Cyril von Alexandrien zugeschriebene Schrift περί της του Κυριου αναθηρωσεως, ein Werk Theodorets von Cyrus*, thèse Tubingue 1888.
- FICKER (G.), *Eutherius von Tyana, Ein Beitrag zur Geschichte des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431*, Leipzig 1908.

- GALTIER (P.), « S. Cyrille et Apollinaire », dans *Gregorianum*, 37 (1956), p. 584-609.
- GRILLMEIER (A.), « Der Gottessohn im Totenreich, Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der ältesten christlichen Ueberlieferung », dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 71 (1949), p. 1-53 et 184-203.
- « Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon », dans *Chalcedon*, t. I, p. 5-202.
- HARNACK (A. von), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, 4^e éd., Tubingue 1909.
- HENRY (P.), Article *Kénose*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 7-161.
- HOLL (K.), *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue 1904.
- JOUSSARD (G.), « L'activité littéraire de S. Cyrille d'Alexandrie jusqu'en 428 », dans *Mélanges Podschard*, Lyon 1945, p. 159-174.
- « Marie à travers la Patristique, Maternité divine, virginité, sainteté » dans *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'H. DU MANOIR, t. I, Paris 1949, p. 69-157.
- « Une intuition fondamentale de S. Cyrille d'Alexandrie durant les premières années de son épiscopat » dans *Revue des Études Byzantines* II (1953) (= *Mélanges Martin Jugie*), p. 175-186.
- « Un problème d'anthropologie et de christologie chez S. Cyrille d'Alexandrie », dans *Recherches de Science Religieuse*, 43 (1955), p. 361-378.
- « Impossibilité du Logos et Impossibilité de l'âme humaine chez S. Cyrille d'Alexandrie », dans *RSR*, 45 (1957), p. 209-224.
- KUNZE (J.), *Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig 1895.

- LEBON (J.), « Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort », dans *RHE*, 23 (1927), p. 5-43 et 209-241.
- « Altération doctrinale de la Lettre à Épictète de S. Athanase », dans *RHE*, 31 (1935), p. 713-761.
- « La christologie du monophysisme syrien », dans *Chalcedon*, t. I, p. 425-580.
- LIEBAERT (J.), *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Mémoires et Travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille, fascicule LVIII, Lille 1951.
- « S. Cyrille et la culture antique », dans *Mélanges de Science religieuse*, 12 (1955), p. 5-25.
- LOOPS (F.), *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4^e éd., Halle 1906.
- *Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*, Cambridge 1914.
- *Paulus von Samosata, Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte*, TU 44, 5, Leipzig 1924.
- MAHÉ (J.), Article *Cyrille (Saint), patriarche d'Alexandrie*, dans *DTC*, t. III, col. 2476-2527.
- « La date du Commentaire de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon S. Jean », dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1907, p. 41-45.
- MUELLER (G.), *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1949-1952.
- NEUMANN (C. I.), *Juliani imperatoris librorum contra christianos quas supersunt, insunt Cyrilli Alexandrini fragmenta syriaca ab E. Nestle edita*, Leipzig 1880.
- NEWMANN (J. H.), « On St. Cyril's formula $\text{Μία οὐσία σσαρχωμένη}$ », dans *Tracts theological and ecclesiastical*, Londres 1874, p. 283-336.
- PRESTIGE (G. L.), *Fathers and Heretics*, 2^e éd., Londres 1948.

- PRESTIGE (G. L.), *God in Patristic thought*, 2^e éd., Londres 1952.
- PUECH (H. C.), « Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens », dans *l'Annuaire 1930-1931 de l'École Pratique des Hautes Études*, Section des Sciences religieuses.
- RAVEN (C. E.), *Apollinarianism, An essay on the Christology of the early Church*, Cambridge 1923.
- REHRMANN (A.), *Die Christologie des heiligen Cyrillus von Alexandrien*, Hildesheim 1902.
- RICHARD (M.), « Proclus de Constantinople et le théopaschisme », dans *RHE*, 38 (1942), p. 303-331.
- « La tradition des fragments de traité $\text{Περὶ τῆς ἐκασθρωπῆσεως}$ de Théodore de Mopsueste », dans *Le Muséon*, 56 (1943), p. 55-75.
- « L'introduction du mot *hypostase* dans la théologie de l'Incarnation », dans *MSR*, 2 (1945), p. 5-32 et 243-270.
- « Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse », dans *Mélanges F. Graf*, Paris 1946, t. I, p. 99-116.
- « Le pape S. Léon le Grand et les *Scholae de Incarnatione Unigeniti* de S. Cyrille d'Alexandrie », dans *RSR*, 40 (1952) (= *Mélanges Lebreton*, t. II), p. 116-128.
- « Acace de Mélitène. Proclus de Constantinople et la Grande Arménie », dans *Mémorial L. Petit, Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest 1948, p. 393-412.
- RIEDMATTEN (H. de), « Some neglected aspects of Apollinarian Christology », dans *Dominican Studies*, 1 (1948), p. 239-260.
- « Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire », dans *Revue Thomiste*, 51 (1951), p. 553-572.

- RIEDMATTEN (H. de), *Apollinarianism and fourth century Christology*, thèse dactylographiée, Oxford 1951.
- « La christologie d'Apollinaire de Laodicée » dans *Studia Patristica*, TU 64, Berlin 1957, p. 208-234.
- SCHWARTZ (E.), *Konzilsstudien*, 20^e cahier des *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, Strassbourg 1914.
- *Codex Vaticanus 1431, eine antiochenische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, dans *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse*, t. 32, Munich 1927.
- *Cyrrill und der Mönch Viktor*, dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse*, 208,4, Vienne 1928. Cf. aussi *Acta conciliorum*, supra.
- SCIPIONI (L. I.), *Ricerche sulla cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio*, coll. *Paradosis XI*, Fribourg en Suisse 1956.
- SELLERS (R. V.), *Two ancient Christologies, a study in the christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of Christian doctrine*, Londres 1940.
- SPANNEUT (M.), *Recherches sur les écrits d'Eusèbe d'Antioche, avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et ecclésiastiques, Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille*, fasc. LV, Lille 1948.
- SULLIVAN (F. A.), *The Christology of Theodore of Mopsuestia, Analecta Gregoriana*, vol. 82, Rome 1956.
- TALLON (M.), « Le Livre des Lettres, Documents arméniens du 5^e siècle, Premier groupe », dans *Mélanges de l'Université S. Joseph*, Beyrouth, 32 (1955), p. 1-146.

- TILLEMONT (S. LE NAIN DE), *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIV.
- TIXERONT (J.), *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. III, « La fin de l'âge patristique (430-800) », 3^e éd., Paris 1912.
- VACCARI (A.), « La grecità di S. Cirillo d'Alessandria », dans *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milan 1937, p. 27-39.
- VOISIN (G.), *L'Apollinarianisme, Étude historique littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle*, thèse, Louvain 1901.
- WEIGL (E.), *Die Heilstehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, V, 2-3, Mayence 1905.
- *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius, Forschungen... XII, 4*, Paderborn 1914.
- *Die Christologie vom Tod des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*, Munich 1925.

CONSPECTUS SIGLORUM

- B = *Codex medicus Laurentianus Plut. V, cod. 35* (saec. XIV).
- M = *Codex Monacensis graecus 398* (saec. XI).
- C = *Codex Vaticanus graecus 596* (saec. XIV).
- V = *Codex Althous Vatopedi 390* (saec. XIV).
- codd. = codices graeci omnes, scilicet BMCV in dialogo *De Incarnatione*, MCV in *Quod Unus sit Christus*.
- Syr. = versionis syriacae codices tres vel quattuor.
- Arm. = versionis armeniacae codices duo.
- R.F. = textus opusculi *De Reela Fide ad Theodosium* prout in editione Eduardi Schwartz (= *ACO* I,1,1) apparet.
- R.F. pt. (partim) = lectio codicis vel codicum aliquorum ejusdem opusculi.
- R = Florilegium bipartitum quod in codice *Vaticano graeco 1431* continetur.
- Buth. = lectiones Euthymii Zigabena in *Panoplia dogmatica*, a P. B. Pusey collectae.
- Buth. pt. = lectiones codicum aliquorum ejusdem operis.
- Sev. = fragmenta cyrilliana in operibus Severi Antiocheni.
- Sev. pt. = lectiones unius vel plurium operum ejusdem Severi.
- Coll. = fragmenta cyrilliana in florilegiis dogmaticis syriacis in Museo Britannico asservatis.

- Tim. = fragmenta cyrilliana quae in opere Timothei Aeluri adversus concilium Chalcedonense reperiuntur.
- conj. = coniecit.
- i. mg. = in margine.
- ut v. = ut videtur.
- rest. = restituit vel restitui.
- exp. = expunxit, cancellavit.
- add. = addidit.
- suppl. = supplevit.
- om. = omisit.
- [...] = verba quae, cum in utraque versione desint, dubia vel rejicienda videntur.
- <...> = verba ex *RF* (in *DI*) vel e versionibus (in *QUX*) restituta.
- †...† = lacuna vel textus graecus profecto corruptus quem tamen e versionibus verbatim restituere nequimus.

* in apparatu praeferebant verba graeca quae translator syriacus vel armeniacus nobis legisse videtur.

N. B. — Dans l'apparat critique, B peut désigner soit l'un des interlocuteurs du dialogue soit le codex B (cf. supra). Mais la rédaction de l'unité critique indique suffisamment s'il s'agit du premier ou du second.

ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΥΡΙΛΛΟΥ
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝΑΝΘΡΩΠΗΣΗΣ
ΤΟΥ ΜΟΝΟΓΕΝΟΥΣ

καὶ ὅτι Χριστὸς εἷς καὶ κύριος κατὰ τὰς
γραφάς.

Aubert

678 b A — Ἐὰρ σοὶ δοκεῖ συμμετρηθῆναι τε καὶ ἐκπενοῦσθαι
καλῶς καὶ ἀποχρόντως ἡμῖν ὁ λόγος, ὁ περὶ τῆς θεότητος
τοῦ Μονογενοῦς;

B — Καὶ μάλα.

10 A — Βασάνου δὲ εἰμαι λεπτεῖς ἀμοιρεῖν ὅστι σου κατὰ
ε γε τὸ ἀετὶ μοι δοκοῦν· σὺ δὲ δὴ τί φῆς, ὦ | Ἑρμεία;

Titulus: τοῦ ἁγίου Κυρίλλου· τοῦ αὐτοῦ MC κατὰ τὰς Γραφάς
(et *Doctrina Patrum* p. 48, l. 8) : *ov. B V spiritio relicto pro scriptis
circiter versibus nullum habet titulum post titulum κατὰ δὲ ὁ λόγος
(διλόγος C) ἔβδωρος ζ M sed exp. m. secunda et θ (n. sig. scriptis)
ἐν τοῖς (ov. C) πρὸς Ἑρμείαν (Ἑρμείαν MC) add. MDC.*
678, 6 : τε : *ov. B*

1. Κατὰ σημαίνει-ἢ « selon, d'après », ou « conformément » ? Le propos de S. Cyrille dans le DI ne sera pas tout à fait le même dans les deux cas : s'agit-il de montrer que le Christ a été un dans le fait comme le prévoyaient les Écritures, ou de prouver que les Écritures obligent à admettre un Christ vraiment un ? La longue citation de I Cor. 15, 3-8 en 682a indique plutôt le sens de « conformément » (cf. aussi l'emploi de κατὰ en 684c). Mais « selon » semble prévaloir chez Cyrille lui-même : cf. 680a, 600a, 692a, 704e.

2. Nous ne savons de ce personnage que ce que nous en dit le début du premier Dialogue sur la Trinité (660 A-661 D). Il est présenté là comme un vieillard frileux (en Égypte ?), qui a du goût pour la

S. CYRILLE D'ALEXANDRIE
DIALOGUE SUR L'INCARNATION
DU MONOGENE

Le Christ est un et il est Seigneur,
d'après les Écritures.

28b A — A ton avis, avons-nous donné à notre dialogue sur la divinité du Monogène des proportions convenables et un soin suffisant ?

B — Oui, absolument.

A — Aucun examen, si minutieux qu'on le suppose, n'y fait défaut, du moins à ce qu'il me semble. Et toi, Hermias², qu'en dis-tu ?

méditation théologique. On pourrait croire à la fiction littéraire, n'était la façon dont S. Cyrille parle de lui ou dédicataire de ce même ouvrage. Néanmoins : il s'agit évidemment d'une relation commune faisant partie de ce cercle d'amis au milieu duquel l'évêque d'Alexandrie semble avoir élaboré sa doctrine (Palladius, qui lui donne la réponse dans le *De Adoratione* et dont parle aussi Gr. in En. 388 A, devait être aussi l'un d'eux). D'ailleurs, bien qu'encre apostrophé lui ou là, Hermias rentre pratiquement aussitôt dans l'anonymat d'une simple lettre : Cyrille propose, pour plus de clarté, de ne désigner désormais ses interlocuteurs que par A et B (*Dial. de Trin.* 657 B). Il n'y a aucune raison de voir dans cet Hermias l'auteur du même nom qui compose un petit ouvrage apologetique au-dessous du médiateur, la *Satire des Philosophes* du dehors ; cet écrit (cf. PG 8, 1163-1186) doit être bien antérieur. Les trois lettres que S. Isidore de Péluze adresse à un certain Hermias (appelé une fois « le grammairien » : lib. III, Ep. 350, cf. PG 78, 1005 B ; voir aussi lib. IV, Ep. 201 et 214, 1288 C-D et 1308 C) ne sont que des billets insignifiants.

B — 'Επαινεσιμ' ἂν εἰκότως ὁρθῶς ἔχοντά τε καὶ
 δισσηλωμένως.

A — Μεθέντα δὴ οὖν τούτοις διακέλλαν ἐπι, βούλει
 λέγειν τὰ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς; Καὶ ὅ
 τί ποτὲ ἐστὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ μυστήριον διασφραῖν ὅτι μάλιστα
 πειρασθῆαι σωφῶς, κατὰ γὰρ τὸ ἔγχραουῖν τοῖς ἐν ἐσώπρω καὶ
 αὐνίγματι βλέπουσι καὶ ἐκ μέρους γνώσκουσιν κατὰ τὸ
 μέτρον τῆς διαρείας « τῆς ἐπιχορηγίας τοῦ Πνεύματος », καὶ
 20 καθὰ καὶ ὁ Θεοσκόπιος γράφει Παύλος;

B — 'Αριστὰ ἔφη. « Οὐδέεις γὰρ λέγει Κύριος Ἰησοῦς
 εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἄγιω », καὶ οὐδεὶς λέγει 'Ανάθεμα Ἰησοῦς
 εἰ μὴ ἐν Βεελζεβούλ. Ἀτὰρ ἐπειδὴ τοι καὶ τῆς ἐπι τούτω
 κόνεως ἀφασθαι δοκεῖ, καὶ τὸν οὕτω καταβρεθῆ καὶ δύσειστον
 25 ἀνωτλήγει κόνον, ὀνήσων Ἰσθι τοι καὶ πρό γε τῶν ἄλλων
 ἐμέ. Διαπιθοίμην γὰρ ἐν ἤθεστί γε τὸν ἀτρεκῆ τε καὶ
 ἀκιδῆλευτον καὶ ἀπάσης αἰτίας ἀπρλλαγμένον ἐπὶ Χριστῷ
 ὁ λόγον. | Διαφέροις γὰρ δόξαις καταμειθούσι τινες, παραπλάτ-
 30 τοντες εἰς τὸ ἀκαλλῆς τὰ ἐπ' αὐτῷ κεχρησματομημένα παρὰ
 γὰρ τῆς νέας καὶ ἀρχαιοτέρας Γραφῆς.

A — Ἀνεπιτήδευτον μὲν, ὃ φρόνητος, τοῖς ἀσυνέτοις
 οὐδέεν, ἐτομμάτα δὲ καταβρέσκουσιν « εἰς πέταυρον
 ἔβου », κατὰ τὸ γεγραμμένον, καὶ εἰς παγίδα θανάτου, α μὴ
 νοούντες μήτε ἀ λέγουσι μήτε παρὶ τίνων διαβεβαιούνται ». .
 679 Ἦνες δ' ἂν εἰεν ὁ παρ' ἐκάστω θρόνῳ καὶ τὰ σεμνὰ
 μῦθῆρα, φάινει ἐν, ὃ γενναίε.

B — Πάνυ μὲν οὖν. Οἱ μὲν γὰρ, ὅτι πέφηνε μὲν ἄνθρωπος
 ὃ ἐκ Θεοῦ λόγος, αὐ μὴν ὅτι καὶ παρώραε τὴν ἐκ τῆς
 5 Παρθένου σάρκα διεσπῆν τετομμήκασι. Καταμειθύνονται δὲ
 μόνην τοῦ μυστηρίου τὴν δόξαν. Ἐτεροι δ' ἀ, καταρθερίαν
 σχεπτόμενοι τὸ δοκεῖν ἀνθρώπου προσκεινῶν, καὶ τὴν ἀπὸ
 γῆς σάρκα ταῖς ἀνωτάτω δόξαις στεφανοῦν παρατιθέμενοι,
 καὶ ἐκ τῆς ἄγαν ἀμαθίας, νόθην τινὰ καὶ παρεσθαρμένην

678, 17 : cf. I Cor. 13, 12 18 : cf. Ephés. 4, 7 19 : Phil. 1, 19
 21 : I Cor. 12, 3 23 : cf. Matth. 12, 24-32 32 : Prov. 9, 18
 33 : I Tim. 1, 7

B — Je ne saurais qu'en louer la bonne disposition et
 l'élégance.

A — Laissons donc cela de côté sans plus nous y attar-
 der, veux-tu, et parlons de l'Incarnation du Monogène,
 efforçons-nous de discerner avec toute la clarté possible
 ce qui a trait à ce mystère — pour autant du moins que
 cela est possible à des âtres qui voient en énigme et dans
 un miroir, qui connaissent en partie, selon la mesure où
 leur a été « communiqué le don de l'Esprit », comme
 4 l'écrivit le divin Paul.

B — Très juste, « car personne ne dit Seigneur Jésus
 si ce n'est dans l'Esprit-Saint », et nul ne dit anathème à
 Jésus si ce n'est par Beelzébut. Eh bien, puisque tu crois
 devoir entrer en lice et entreprendre un si dur et pénible
 travail, tu rendras service, sache-le, à moi aussi tout le
 premier : ce me serait une grande joie de me voir enseigner
 au sujet du Christ une doctrine exacte, pure de tout
 8 alliage ou reproche. Certains en effet se sont laissé tourner
 la tête par des opinions diverses et ils ont défigurés les
 oracles de l'Ancien et du Nouveau Testament en la matière.

A — Il n'est rien, cher ami, que ces insensés n'aient
 tenté ; ils se précipitent aussi vite qu'ils peuvent « dans le
 piège d'enfer », ainsi qu'il est écrit, et dans les rets de la
 mort, « sans comprendre ni ce qu'ils disent ni ce dont ils
 parlent ». Quels sont leurs refrains, à chacun, et leurs
 solennelles sornettes, peux-tu nous l'exposer, mon bon ?

B — Parfaitement : les uns ont osé déclarer que le
 Verbe issu de Dieu le Père s'est donné les apparences d'un
 homme, mais n'a pas, bien sûr, porté la chair tirée de la
 Vierge. Ils forgent le mensonge d'un mystère purement
 apparent. D'autres, prétextant qu'ils rougissent de paraître
 adorer un homme, se refusant à parler d'honneurs célestes
 une chair d'origine terrestre, malades, par excès d'igno-

678, 16 : αὐτῷ : ἀνή MV 30 : γε : τε MCV 679, 3 : αὐτὸ
 Οἱ Α αὐτ. V (Cyrille brisnens que sequuntur) 5 : ἔκ : αὐτ. B.

b 10 νοσούντες εὐλόγησαν, παρατετραβῆσαι φασὶ τὸν ἐκ Θεοῦ
 Πατρός φόντα Λόγον εἰς ὄστων τε καὶ νεύρων καὶ σαρκὸς
 φῶσιν, τὴν ἐκ Παρθένου γέννησιν τοῦ Ἐμμανουὴλ πλατὺ
 γελόντας οἱ τάλανας, καὶ τὸ ἀτρέπεδες καταγράφοντες τῆς
 15 οὐτως ἀρίστης καὶ θεοπροποῦς οἰκονομίας. Οἱ δὲ καὶ ἄφρονι
 τὸν συναλθιον τῷ Πατρὶ Θεῷ Λόγον εἶναι πισπευέσκοντες,
 καὶ εἰς τὸ μῶλις ὑπάρχει διακεκλήσθαι τότε ἔτε καὶ τῆς
 c κατὰ σάρκα γενέσεως ἔλαχε τὴν ἀρχήν. Εἰσὶ δὲ οἱ καὶ
 πρὸς τοῦτο μακίας δυσασθεῖς ἡγμένοι ὥστε καὶ ἀνυπόστατοι
 20 τὸν ἐκ Θεοῦ φασιν εἶναι Λόγον, ὅρα καὶ ἀπλῶς τὸ κατὰ
 μόνην νοούμενον προρορᾶν ἐν ἀνθρώπῳ γενέσθαι. Μάρκελλος
 δὲ οὕτοι καὶ Φωτεινός. Δακεὶ δὲ μὴν καὶ ἑτέροις ἐνανθρω-
 πῆσαι μὲν ἀληθῶς τὸν Μονογενῆ ἐν σαρκὶ γενέσθαι
 πιστεύειν, μὴ μὴν ἔτι καὶ ἐψηχῶσθαι τελείως τὴν ἀναληθ-
 25 θεῖσαν σάρκα ψυχῇ λογικῇ καὶ νοῦν ἐχούσῃ τὸν καθ' ἡμᾶς,
 d εἰς ἑνότητα δὲ τὴν εἰσάκου, ὥστερ ὡδν ὀλονται, κατα-
 σφριγγοντες τὸν τε ἐκ Θεοῦ Λόγον καὶ τὸν ἐκ τῆς ἁγίας
 Παρθένου καὶν, κατοικήσαι φασιν ἐν αὐτῷ τὸν Λόγον,
 καὶ ὕιον μὲν ποιήσασθαι οὐκ τὸ ἀναληθῆς, ψυχῆς δὲ
 αὐτὸν τῆς λογικῆς τε καὶ νοεῶς ἀνακληροῦν τὸν τέκνον.
 30 Ἐτεροι δὲ αὐ προσηύδοσι μὲν ταῖς τοῦτων δόξαις τὰ
 ἐναντία, καὶ ἀντιφέρονται τοῖς προηημένοις, ἔτι τε Θεοῦ
 Λόγου καὶ ψυχῆς τῆς λογικῆς καὶ σώματος, ἦτοι τελείας
 e ἀπλῶς ἀνθρωποτήτος, συνοσταῖνα τε καὶ ἄναπεπλάχθαι δια-
 θεσαιομένους τὸν Ἐμμανουήλ. Οὐ μὴν ἔτι καὶ ὕγῃ καὶ ἀμόμη-

679, 18 : ἡγμένοι (cf R. F.) : ἡγμένοι MCV 22 : Μονογενῆ : -γενῆ
 (ai eolst) B 29 : ἀνακληροῦν : ἀπο- C 33 : ἀπλῶς : -ῆς B

1. Cyrille utilise ici les deux qualificatifs λογικῆ et νοεῶς pour l'âme dont les Apollinaristes veulent dépouiller le Christ. Partout ailleurs dans le *DI* il n'emploie plus que λογικῆ (cf. 688b, 689a, 694d) et de même dans tous ses écrits d'avant 428, à une exception près (cf. *Gl. in Gen.* VI, 297 C; *Hom. P.* VIII, 573 B), et dans les grands ouvrages antinestoriens (cf. *Ep.* I, 17 C; IV, 45 B et 48 D; XVII, 116 C; ACO I, 1, 1, p. 13, l. 33; p. 26, l. 27; p. 28, l. 21; p. 38, l. 12; c. *Nest.* II, 61 A; ACO I, 1, 6, p. 33, l. 10; *RF ad Aug.* 1384 A;

b rance, d'une fausse et perverse circonspection, disent que le Verbe né de Dieu le Père s'est transformé en un être d'os, de nerfs et de chair; sur la génération de l'Emmanuel par la Vierge, ils font un gros rire, les malheureux; ils censurèrent comme déshonorée cette disposition si admirable, si digne de Dieu. D'autres encore tiennent Dieu le Verbe, coéternel au Père, pour un tard-venu appelé à l'existence tout juste au moment qui lui a été imparti pour commencer d'être selon la chair. D'autres ont atteint un tel degré de folie et d'impiété qu'ils déclarent le Verbe de Dieu dépourvu d'hypostase; ce serait tout simplement une parole — au sens où la parole n'a d'être que pour autant qu'on la profère — qui serait devenue un homme. Ainsi Marcel et Photin. D'autres acceptent de croire que vraiment le Monogène s'est fait homme, qu'il est venu dans la chair, mais non pas que cette chair assumée était pleinement animée par une âme rationnelle et douée d'un intellect tel que le nôtre. Se figurant bien par là sceller une unité complète entre le Verbe de Dieu et le temple provenant de la Vierge, ils disent que le Verbe a habité dans ce temple, qu'il s'est approprié le corps assumé et qu'il a joué le rôle de l'âme rationnelle et intellectuelle¹. D'autres encore patronnent des doctrines opposées à celles-là et contredisent ces opinions; selon eux, l'Emmanuel est composé et tressé du Verbe Dieu ainsi que d'une âme rationnelle et d'un corps, autrement dit, d'une humanité absolument complète.

ACO I, 1, 5, p. 37, l. 16). Plus tard, au contraire, il se servira exclusivement de νοεῶς (cf. *QUX* 718d, 726a, 735e, 743e, 750e, 777e; *Ep.* XXXI, 152 C; XLV, 239 B; XLVI, 240 A; L, 257 A et 360 B; ACO I, 1, 3, p. 72, l. 26; p. 153, l. 3 et p. 158, l. 15; 3, p. 91, l. 23 et p. 92, l. 26). On a aussi νοεῶς dans *In Jo.* IV, 2, 973 B, mais la construction très gauche de la phrase fait penser à une interpolation (cf. J. LEBLANC, *Doctrines christologiques*, p. 156). Cet emploi persistant de λογικῆ pourrait être un indice que, tout en connaissant globalement l'apollinarisme, Cyrille ne se soucie pas, pendant longtemps, d'insister sur le point névralgique de l'hébraïc sous sa forme dernière : la substitution du Verbe au voix humain dans le Christ.

30 τον παντελῶς τὴν ἐπ' αὐτῷ τετηρήκασι δόξαν. Καταβυστῆσαι γὰρ εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν, καὶ παρῆσαν ὡσπερ αὐτοῖς ἐνέκτες τὴν διατομήν, ἀναμέρος ἐκάτερον μονουσι καὶ ἐστώτα παραδεικνύουσι, ἕτερον μὲν εἶναι διατενόμενον τὴν ἐκ Παρθένου τεχθέντα τελείως ἄνθρωπον, ἕτερον δὲ αὐτὸν ἐκ
 40 Θεοῦ Πατρὸς Λόγον, οὐχ ὅτι ποτὲ ἔστιν ἡ τε τοῦ Λόγου φύσις καὶ τῆς σαρκὸς διακρινόμενος, οὐδὲ μόνιας ταῖς εἰς τοῦτο διαφοραῖς ἐμφυλοχρεῖν ἐθέλοντες. Οὐ γὰρ ἂν ἔνοιός αὐτῆς ἀληθοῦς εἰς τοῦτο | δεημάριον, ἐπεὶ μὴ φύσις ἢ αὐτῆ
 680 α τῆς σαρκὸς τε καὶ Θεοῦ, ἀλλὰ τὸν μὲν ὡς ἄνθρωπον ἰδίᾳ τιθέντες καὶ ἀναμέρος, τὸν δὲ ὡς Θεοῦ φύσει τε καὶ ἀληθοῦς Ἰῶν ἠνομήσουσι, καίτοι θέλοντες εἶναι χριστιανοί. Καὶ δὴ καὶ
 5 λογίδια ἅτα περὶ τοῦτο συγγράφουσι, εἰπεῖν τετολίμηκασιν αὐταῖς λέξουσιν · « Ὁ μὲν γὰρ φύσει καὶ ἀληθῶς Υἱὸς ἔκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος ἐστίν, ὁ δὲ ὁμωνύμως τῷ Υἱῷ υἱός. » Καὶ μεθ' ἕτερα πάλιν · « Οὐ σὰρξ ὁ τοῦ Θεοῦ
 b Λόγος, ἀλλὰ ἄνθρωπος ἀνεληρπός. Ὁ μὲν γὰρ Μονογενὴς
 10 προσηγορευμένος καὶ καθ' ἑαυτὸν Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστὶ, τοῦ πάντων δημιουργοῦ, ὃν δὲ ἀνάλαβεν ἄνθρωπον, αὐτὸ φύσει Κύριος ὢν, διὰ τὸν ἀναλαβόντα αὐτὸν ἀληθῶς Θεοῦ Ἰῶν, ὁμωνύμως αὐτῷ χρηματίζεται. Τὸ μὲν γὰρ · Ὁσείς ἔγνω τὸν Υἱόν, εἰ μὴ ὁ Πατὴρ, τὸν φύσει τε καὶ ἀληθεῖς δηλοῖ ἐκ τοῦ Πατρὸς

680, 13 : Matth. 11, 27

679, 38 : καὶ ἐστώτα : ἐστώτα M in mg. man. secunda unde Aubert
 680, 5 : λογίδια ἔτι : λογίδια B 10 : post ἑαυτὸν : ὁ αὐτ. B

1. La variante ἔγνω dans Matth. 11, 27 est un indice que Cyrille recopie fidèlement le texte adverse. Personnellement, il a dans ce verset γινώσκω : cf. *RP ad Aug.* 1312 C; *ACO* I, 1, 5, p. 198, l. 31; *in Jo.* II, 6, 361 D/223a; ou ἐπιγνώσκω : cf. *Apost. c. Or.* VII, 345 C; *ACO* I, 1, 7, p. 47, l. 16-17, une fois οἶδε : cf. *in Jo.* VI, 1, 1044 B/620 I. Théodore a aussi au moins une fois οἶδε (cf. *Commentaire sur Isai.*, p. 31 de l'éd. A. Möhle, *Mitteilungen des Septuaginta-Untersuchung der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, vol. 5, Berlin 1935). Il ne semble pas que Nestorius ni Théodore de Mopsouste aient employé le verset dans ce qui nous reste d'eux. D'après P. Wrieten,

Mais eux non plus n'ont pas garde sur ce sujet une doctrine saine et à l'abri de tout reproche. Ils divisent en deux, en effet, l'unique Christ et, introduisant entre les deux éléments une séparation très brutale, présentent pratiquement chacun d'eux comme existant à part : l'un étant, à ce qu'ils prétendent, l'homme complet engendré de la Vierge, l'autre, le Verbe de Dieu le Père. Discerner la nature de Dieu de celle de la chair et s'en tenir à cette différenciation ne les contente pas; de fait, il n'y aurait là aucune faute contre la vraie doctrine, car de la chair et de la divinité la nature n'est pas la même. Mais ils mettent l'un à part de son côté en qualité d'homme, traitent l'autre de Dieu, de Fils véritable et par nature, et veulent avec cela être chrétiens ! Voici d'ailleurs leurs propres paroles, dans de certaines élocutions qu'ils ont composées sur ces sujets : « L'un », ont-ils osé dire, « est vrai Fils par nature et Verbe de Dieu le Père, l'autre est fils par communauté de nom avec le Fils ». Et encore, plus loin : « Le Verbe de Dieu n'est pas chair, mais il a assumé un homme. En effet, le Monogène est au sens propre et par lui-même Fils du Dieu qui a créé l'univers; l'homme qu'il a assumé, par contre, n'étant pas Seigneur par nature, est appelé, à cause du véritable Fils de Dieu qui l'assume, du même nom que ce Fils. En effet, la phrase : Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père¹ désigne le Fils né véritablement et par

• *Matthew 11, 27 and Luke 10, 22 from the first to the fifth century, Reflections on the development of the text*, dans *Notum Testamen-tum I* (1966), p. 112-148, et spécialement p. 135-140, ἔγνω est le mieux attesté dans les manuscrits les plus anciens, tant orthodoxes qu'hétérodoxes, malgré les protestations de S. Irénée (*Adv. haer.* IV, 5, 1; éd. Harvey, t. II, p. 198). S. Jean Chrysostome a ἐπιγνώσκω. Point de connexions spéciales, donc, avec Antioche, semble-t-il, mais plutôt avec Alexandrie ou la Palestine (Clément, Origène, *Lettre des six docteurs à Paul de Samosate*, Eusèbe). Cependant S. Athanase déjà abandonne cette variante pour γινώσκω. Cf. aussi J. LASSERON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. I, Note D, p. 591-598.

15 Υἱόν. Τὸ δὲ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Γαβριὴλ Ἐμὴ φοβῶ, Μαριάμ· εἶρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ, καὶ ἰσοῦ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ | υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, τῷ ἀνδρώπῳ ἐπαρμόζει. » Ἄλλὰ ταῦτι μὲν ἐκείνοι. Φρονήσομεν δὲ ἡμεῖς οὐχ ὤδε. Πέθεν; Ἄνακτεῖσαι γὰρ οὐδαμῶς τῶν ἑτεροδόξων ὁ λόγος, προχίαν ἀφέντας τὴν ἐκ' εὐθῆ, διαταίχην ἐτέρων, τὴν ἐξω σκοποῦ καὶ δι-στραμμένῃ. Σὸ δὲ ἀλλὰ πέραν τὸ δοκοῦν καὶ κερῶ μι λέγειν, ὡς ἔστιν ἐτοιμῶς ἐγὼ καὶ ἀνακαθεῖν δι μάλιστα γε τὸ ἀναβήλας ἔχον.

25 Α — Ὡς βαρὸ τὸ χρέμα, καὶ δυσδιακομίστον πανταλῆς τὸ φορτίον. Ἡ οὐκ οἴσθα, ὦ φιλότης, ὡς εἴτερ τις ἔστω μακρὸν ἐφ' ἐκίστου ποιεῖσθαι λόγον καὶ διερεῖ τὴν ἀβασαν, οὐκ εὐκρίβηστον μὲν διαπανθῆς χρόνον, δυσάχθῃ δὲ ἰβρύτα καὶ δυσδιάκριτον ἀντιλάς, κατορθώσει μάλιν;

30 Β — Ἄλγθες.

Α — Παρέντες δὴ οὖν, εἰ δοκεῖ, τὸ δεῖν οἴεσθαι μακρὰ καὶ σφύρα στενοκαχεῖν, καὶ ἄλγην κομιθῆ τὴν βίασιν ἐπιρριπτοῦντες ἐκίστω, φέρε λέγωμεν, καὶ πρό γε τῶν ἄλλων τοῖς δοκταῖς· « Πλανῶσθε μὴ εἰδότες τὰς Γραφὰς », μῆτε μὴν « τῆς εὐσεβείας τὸ μέγα μυστήριον », τοῦτέστι Χριστόν, « Ὅς ἐφανερῶθῃ ἐν σαρκὶ, ἐδικαιώθῃ ἐν Πνεύματι, ὡφθῆ | ἀγγέλοις, ἐκηρύχθῃ ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθῃ ἐν κόσμῳ, ἀνελήθῃ ἐν δόξῃ ». Δεῖν δὲ οἶμαι τοῦς δι' ἐναντίας ἢ ψῆφρον ἀπάγειν τὴν ἀσχυρὰ τοῖς πάλαι, καὶ ψευδογῆρους 40 ἀποκαλεῖν τοῦς τῆς οἰκουμένης μωσαταγούς, οἷς αὐτὸς ἔφη Χριστὸς· « Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ

680, 15 : Lc 1, 30-31 34 : Matth. 23, 29 36 : 1 Tim. 3, 16 41 : Matth. 28, 19

680, 33 : φέρε... 682, 31 : δοκῶ : δαδα/Nicophorus Constantino-
tanus, Antirrhethica, ed. Pfltro, Spicilegium Solesmense, t. 1, p. 341

15 : post δὲ : γε add. MCV 18 : ante Ἄλλὰ : B add. V (Hermias
trituens Ἄλλὰ... ἔχον fanhuca) 23 : ἐγὼ : om. B 28 : δυσάχθῃ :
δυσχερῆ C 34 : ante τοῖς : καὶ add. Nicophorus 37 : ἐν ante ἔθνεσιν
Nicophorus et R.F. : om. edd.

nature du Père. Par contre les mots de Gabriel : Ne crains pas, Marie, tu as trouvé grâce auprès de Dieu, et voici que tu concevras dans ton sein et enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus, s'appliquant à l'homme. » Voilà donc ce que disent ces gens-là. Pour nous, nous n'allons pas penser ainsi. Comment cela? C'est que jamais les discours des hérétiques ne nous convaincront de quitter le droit chemin pour nous engager dans le sentier oblique qui ne va pas au but. Toi cependant, poursuis et lâche de m'exposer une doctrine du meilleur aloi possible, car je suis tout disposé à l'écouter et à m'instruire.

Α — La lourde tâche et l'insupportable fardeau ! Ne le sais-tu pas, cher ami, qui déciderait de répondre à chacun d'eux longuement et par un examen détaillé et dépenserait un temps interminable? A peine y réussirait-il au prix d'un effort pénible et difficile à mener à bout.

Β — C'est vrai.

Α — Laissons donc là, si tu veux bien, toute idée de réfutation prolongée et subtile, contentons-nous en chaque cas d'un très bref examen, et commençons par les Docètes¹. « Vous êtes dans l'erreur », leur dirons-nous, « parce que vous ignorez les Ecritures et le grand mystère de la piété », c'est-à-dire le Christ, « qui est apparu dans la chair, a été justifié dans l'esprit, vu par les anges, annoncé aux nations, cru dans le monde, emporté dans la gloire ». Nos adversaires doivent, je pense, marquer d'infamie les anciens et déclarer menteurs ceux qui ont initié l'univers, ceux à qui le Christ lui-même a dit : « Allez et enseignez toutes les

1. Dans *Gl. in Gen.* VII, 380 C, S. Cyrille fait aussi allusion à certains pour qui le Christ n'est devenu homme qu'en apparence; il insiste par contraste sur le caractère réel de l'enfantement et de l'allaitement par la Vierge. Au livre XII du *Commentaire sur S. Jean*, à propos des stigmates de la Passion, il met l'accent à plusieurs reprises (cf. 706 A-C/1091e-1092b; 724 B/1103b-c; 733 A/1108b-1109a) sur la réalité matérielle du corps du Christ, même en sa condition glorieuse.

81 a ἔθνη η, ἢ εἴπω τοῦτο καταπερρίσαις δρᾶν, ὁρᾶί μὲν ἐλέσθαι
 φρονεῖν τὰ ἐπὶ Χριστῷ, φράσσοντας δὲ τὸ ἐρῶσθαι δεῖν
 ταῖς σφῶν αὐτῶν ἀμοιβαῖς, ἀπρὶς μὲν ἐλέξεσθαι τῶν
 ἱερῶν Γραμμάτων, τῆν δὲ ἀπληγὴ τῶν ἁγίων διύπνωτας
 τριβῶν ἐπ' αὐτὴν ἵνα τὴν ἀλήθειαν. Εἴη γὰρ ἂν οὐχ ἕτερον,
 οἶμαι, τὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον ἢ αὐτὸς ἡμῖν ὁ ἐκ
 5 Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, ὃς ἐφανέρωθ' ἐν σαρκὶ. Γεννήθηται
 γὰρ διὰ τῆς ἁγίας Παρθένου, μορφήν δούλου λαβὼν. Ἦρθη
 δὲ καὶ ἀγγέλοις, οἱ γεννηθέντα καταγεράουσι, « Δόξα,
 10 τὲ φασιν, ἐν ὀφίστοις Θεοῦ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, | ἐν ἀνθρώποις
 εὐδοκία ». Καὶ μὴν τοῖς ποιμαῖσι κατασημαίνοντες τὸν δεῖ
 ἡμᾶς ἐν σαρκὶ Θεὸν Λόγον· « Ἰδοὺ δὲ, φασίν, ἐγεννήθη
 ὑμῖν σήμερον Σωτὴρ, ὃς ἐστὶ Χριστὸς Κύριος ἐν πόλει
 15 Δαυιδ. Καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον· εὐρήσατε βρέφος
 ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτῃ. » Εἰ δὲ τόκος ὁ
 διὰ Παρθένου, καὶ φανέρωσις ἐν σαρκὶ, πᾶς οὖν ἀδρανῆς
 εἰκαιομυθία, πᾶς δὲ οὐχὶ μακρὰ καὶ λήρος τὸ τῆς δοκίμας
 20 ἔνομα τῆς οὐτα καρχίας καὶ ἐναργεῖς καταγράψαι ὀκνο-
 νομίας; Εἰ γὰρ σικὰ καὶ δόκους | ἦν, καὶ οὐτε σάρκωσις
 ἀληθῆς, οὐτε μὴν τέτοκεν ἡ Παρθένος, οὐκ ἐπέλαβετο
 « σπέρματος Ἀβραάμ » ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, οὐχ
 25 ὁμοιώθη τοῖς ἀδελφοῖς. Σικὰ γὰρ οὐτι που τὰ καθ' ἡμᾶς,
 ἢ δόκους, ἀλλ' ἐσμέν ἐν σώμασιν ἀπτοῖς τε καὶ ἁρατοῖς,
 καὶ τὴν γηγενῆ δὴ ταύτην σάρκα κατημαρτισμένοι, καὶ
 φθορᾶς καὶ παθῶν ἠτήτηθα. Οὐαὸν, εἰ μὴ γέγονε σὰρξ
 ὁ Λόγος, οὐδὲ ἂν ἐν ᾧ πέπονθεν αὐτὸς παρὰθεῖς, δόναται
 30 τοῖς περὶζουμένοις βοηθῆσαι η. Οὐδὲ γὰρ ἂν τι πάθω
 σικὰ. Οἴχεται δὲ οὖν τὸ σύμπαν ἡμῖν εἰς τὸ μαθεῖν ἀληθῆς.
 Ποῖον γὰρ ἐπὶ νῦτον δέδεικται ὑπὲρ ἡμῶν; Ἦ ποῖαν τοῖς
 παῖσι περιεὶν ὑποστράσεως, πρὸς τὰς ἐκ τῶν Ἰουδαίων

81, 7 : Lc 2, 14 10 : Lc 2, 11-12 19 : cf. Héb. 2, 16-17
 24 : Héb. 2, 18 27 : cf. Is. 50, 6

81, 7 : καὶ : om. Nicophorus 11 : ὑμῖν : ἡμῖν Nicophorus B.
 ou. C ses suppl. in mg. manusc. altera σήμερον σωτήρ : ou. σπ. B

nations. » Ou alors, s'ils n'osent agir de la sorte, il leur
 faudra se décider à penser droitement au sujet du Christ,
 81 donner leur congé à leurs absurdités, s'accrocher fermement
 aux Écritures sacrées, s'élancer dans le chemin sans détour
 des saints pour marcher vers la vérité même. Car le mystère
 de la piété, à mon avis, ne saurait être pour nous autre
 82 que le Verbe même de Dieu le Père apparu dans la chair.
 Il a été en effet engendré par la Sainte Vierge, prenant
 ainsi la forme de l'esclave. Il fut aussi vu par les anges,
 qui célèbrent sa naissance en disant : « Gloire à Dieu au
 83 plus haut des cieux, paix sur la terre et chez les hommes
 bienveillance (divine). » Décrivant en outre aux bergers
 Dieu le Verbe venu pour nous dans la chair, ils leur dirent :
 « Voici qu'il vous est né aujourd'hui un Sauveur qui est
 le Christ Seigneur dans la cité de David ; et ceci vous servira
 de signe : vous trouverez un nouveau-né enveloppé de
 84 langes et couché dans une crèche. » Cet enfantement par
 une vierge et cette manifestation dans la chair, comment
 ne serait-ce pas vains propos, comment ne serait-ce pas
 folie et radotage, que de qualifier d'apparence cette dispo-
 85 sition divine si consistante et si évidente? Si ce n'était là
 qu'ombre et apparence, et non pas véritable Incarnation,
 alors la Vierge n'a pas enfanté, le Verbe issu de Dieu le
 Père n'a pas assumé « la semence d'Abraham », il n'est
 pas devenu semblable à ses frères. Car notre condition
 86 n'est pas du tout celle d'ombre ou d'apparence, nous
 sommes dans des corps tangibles et visibles, revêtus de
 cette chair terrestre et soumis à la corruption et aux
 passions. Aussi bien, si le Verbe ne s'est pas fait chair,
 il n'a pas été « éprouvé par la souffrance en sorte qu'il
 87 puisse venir au secours de ceux qui sont dans l'épreuve » :
 une ombre ne saurait souffrir ; tout ce qui a été fait pour
 nous s'en retourne donc proprement au néant. Quel des
 en effet lui reste-t-il à livrer pour nous? Ou quelles joues

13 : καὶ Nicophorus et R.F. pt. : om. eodd. et R.F. pt. 27 : ἐν :
 ou. C 28 : ἐκ τῶν Nicophorus et R.F. : τῶν B om. MCY

δικακτέροις πληγῆς; Ἡλοῖς δὲ διαπεπάρθαι χεῖρας τε καὶ
 30 πόδας τὸν οὐκ ἐν σαρκὶ περηφότα, τίνα δὴ τρόπον ἀγῆθει
 τις ἐν; Ἡ πόλις, εἰπέ μοι, πικρὰν διανύοντες οἱ Πλάτου
 40 θρασυρότοι, τὸ τίμιον αἵμα συνακαθίζον ὄβησι | τοῖς θεομιμένιοι
 παρέδειξαν; Καὶ εἰ γὰρ τούτων τὸ ἐπίκαιρα λέγειν, ὅστε
 ἀπέθανον ὑπὲρ ἡμῶν, ὅστε μὴ ἐγγήγερται Χριστός. Οὐ
 35 παραδεχθέντος εἰς ἀγῆθειαν, κακάνεται μὲν ἡ πίστις, οὐχεται
 δὲ ὁ σταυρός, ἡ τοῦ κόσμου σωτηρία καὶ ζωὴ, καὶ διδύμα
 πανταλῆς ἡ τὸν ἐν πίστει κοκομημένον ἔλπει. Εὖ γὰρ
 40 ὡς ἐγεν ἑδῶκε καὶ τῷ μακαρίῳ Παύλῳ ἡ Παρθένωκα
 γὰρ ὑμῖν, φησὶν, ἐν πρώτοις ὁ καὶ παρελάβον, ὅτι Χριστός
 42 ἀπέθανον ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν, κατὰ τὰς Γραφάς, καὶ
 ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, κατὰ τὰς
 Γραφάς, καὶ ὅτι ἀφῆθ Ἰησοῦ, εἴτα τοῖς δῶδεκα, ἔπειτα
 45 ἀφῆθ ἐπὶ πέντακκοισι ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἔξ ἃν οἱ
 5 πλείους μίνοσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν.
 Ἐπειτα ἀφῆθ Ἰακώβῳ, ἔπειτα τοῖς ἀποστόλοις πάνσιν,
 ἔσχατον δὲ πάντων, ὡσαυτεὶ τῷ ἐκτερώματι, φησὶν, ἀφῆθ
 50 κἀμοί. Ἐπειτα πάλιν ἡ Εἰ δὲ Χριστός κηρύσσεται,
 6 ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγοσιν ἐν ὑμῖν τινες | ὅτι
 10 ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; Εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ
 ἔστιν, οὐδὲ Χριστός ἐγγήγερται. Εἰ δὲ Χριστός οὐκ ἐγγήγερται,
 κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ἡμῶν.
 15 Ἐδρασκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυ-
 ρήσαμεν κατὰ τοῦ Θεοῦ ὅτι ἤγαυρε τὸν Χριστόν, ἐν οὐκ
 ἤγειρεν, εἴτερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. Ἐταῦνά τῃ γὰρ ἐν,
 εἰπέ μοι, τίνα δὴ τρόπον ἡ σκέψις; Πῶς οὖν ἀνάστης τὸν
 Χριστόν ὁ Πατὴρ, οὐκ ἔνθα καὶ δόξασεν, καὶ τοῖς τοῦ

681, 31 : cf. Jn 19, 34 38 : I Cor. 15, 3-8 682, 9 : I Cor
 15, 19-15

681, 29 : δὲ Nicephorus et R.F. : τε codd. τε Nicephorus et R.F. :
 om. codd. 33 : post γὰρ : τε add. codd. τὸ : om. B 38 : καὶ : om.
 B 39 : φησὶν ἐν πρώτοις : ἀπ.φ. Nicephorus 682, 5 : πλείους
 (et R.F.) : πλείους MV Nicephorus 6 : ἔπειτα ante τοῖς : εἴτα

a-t-il tendues à ceux qui le frappaient, sans faiblir sous les
 soufflets des Juifs? Celui qui ne s'est point manifesté dans
 la chair, comment penserait-on qu'il ait eu des mains et
 des pieds à faire transpercer par des clous? Ou quel côté,
 dis-moi, les gardes de Pilate ont-ils percé pour donner en
 spectacle aux assistants le précieux Sang coulant mêlé
 avec de l'eau? Allons plus loin, le Christ n'est ni mort
 pour nous, ni ressuscité; cela posé, la foi est liquidée, la
 Croix éliminée — la Croix salut et vie du monde —,
 l'espérance de ceux qui se sont endormis dans la foi est
 vidée de tout sens. C'est bien la conséquence qui appa-
 raissait aussi au bienheureux Paul : « Je vous ai en effet
 transmis tout d'abord, dit-il, ce que j'avais moi-même reçu,
 à savoir que le Christ est mort pour nous péchés, conformé-
 ment aux Écritures, qu'il a été mis au tombeau et qu'il
 a ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures,
 qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze; ensuite il est
 apparu à plus de cinq cents frères à la fois — la plupart
 d'entre eux vivent encore et quelques-uns sont morts.
 Ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les Apôtres; puis
 en tout dernier lieu il m'est apparu à moi aussi comme à
 l'avorton — c'est son expression. Et de nouveau plus
 loin : « Or si l'on prêche que le Christ est ressuscité des
 morts, comment certains parmi vous peuvent-ils prétendre
 qu'il n'y a pas de résurrection des morts? S'il n'y a pas
 de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas
 ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide est
 notre message, vide aussi notre foi. Il se trouve même que
 nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, parce que
 nous avons témoigné contre Dieu qu'il a ressuscité le Christ
 alors qu'il ne l'a pas ressuscité, s'il est vrai que les morts
 ne ressuscitent pas. » De fait, comment donc, dis-moi, une
 ombre pourrait-elle mourir? Comment dès lors le Père

Nicephorus 12 : ἄρα τὸ (et R.F.) : ἄρα καὶ τὸ MCV ἡ : om. B
 13 : ἐπὶ...Θεοῦ : om. MCV 16 : δὴ : om. B

θανάτου δεσμοῖς οὐχ ἀλώσιμον; Οἰχίσθη δὴ οὖν ὁ ἐκείνων
 ε ἔμετος, μῦθον | δὲ ἄλλως, καὶ ἀνοσίτου βουλήs ἀποβράσματα
 20 τὰ κατ' αὐταῖς ἡγήμεθα. Τοῖς γὰρ τοιοῦτους ἡμῖν προκα-
 ταμηνοὶ γράφον τοῦ Σωτήρος ὁ μαθητῆς ὅτι « Πολλοὶ
 ψευδοπροφήται ἐξεληγάθησαν εἰς τὸν κόσμον. Ἐν τούτῳ
 γινώσκεται τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ
 Ἰησοῦν Χριστὸν ἢ σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ καὶ
 25 πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ
 ἐστίν. Καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ τοῦ Ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατο ὅτι
 ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἔδη. » Εἰ γὰρ μὴ
 γέγονεν ἄνθρωπος, μήτε μὴ ἀναβέβηκεν ἐν σαρκὶ πρὸς τὸν
 30 ἐξ οὐρανοῦ Πατέρα καὶ Θεόν, οὐδ' ἂν ὀπιστρέψαιεν
 ἐξ οὐρανοῦ καθ' ἡμᾶς, ἄνθρωπος θρησκότης καὶ ἐν σαρκὶ.
 Ἡ οὐκ ἀρεσκῆσαι οὐ φάναι δοκῶ;

B — Καὶ μάλα.

A — Τὸ δὲ δὴ καὶ ἐτέρους οἰεσθαὶ τε καὶ φρονεῖν ἔξ
 ἀμετρήτου κωθείας γέννηση μὲν ἀνήσασθαι τὴν διὰ τῆς
 35 ἀγίας Παρθένου τὸν ἐκ Θεοῦ φῶκα Λόγον, καὶ φῶκα μὲν
 ἀτιμάσαι τὴν καθ' ἡμᾶς, παρατετράφθαι δὲ μέλλον αὐτὸν
 ε εἰς τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα, θυσιαζομένου ἐστὶ τὴν οἰκονομίαν,
 καὶ τοῖς θελοῖς σκέμμενοι ἐπιτηδεῖν ἡρημίαν. Ὁ μὲν γὰρ τὸν
 ὄλων δημιουργὸς καὶ παλὺς εἰς ἔξου τοῦ Θεοῦ Λόγος κατέ-
 40 νεικεν αὐτὸν δι' ἡμᾶς « γενόμενος ἄνθρωπος, γενόμενος ἐκ
 γυναικὸς », ἐν ἑπιπέτρῳ « αἵματος καὶ σαρκὸς κοικονώνηκε τὰ
 παιδία », τοῦτέστιν ἡμεῖς, « καὶ αὐτὰς παρακλησίως μετὰσχῃ
 683 α τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καθαρῆσθαι τὸν τὸ κράτος

682, 40 : cf. Phil. 2, 7; Gal. 4, 4. — 41 : Héb. 2, 14

682, 29 : τοῖς : om. C. — 30 : καὶ : om. Nicephorus. — 34 : γέννηση
 (cf. R.F. pt.) : γέννηση MBC (cf. R.F. pt.) — 35 : μὲν (cf. R.F.) : om. MCV

1. Dans la revue des erreurs sur l'Incarnation par laquelle commence le *Livre d'Héraclide*, Nestorius mentionne une opinion

a-t-il ressuscité le Christ si celui-ci n'était qu'ombre et apparence et ne pouvait devenir captif des liens de la mort? Loin de nous donc leur infection! Leurs propos, c tenons-les plutôt pour des fables et les débordements d'une imagination impure. Des gens pareils, le disciple du Sauveur nous en prédit effectivement la venue lorsqu'il écrit : « Beaucoup de faux prophètes ont paru dans le monde. Voici à quoi on reconnaît l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu; tout esprit qui ne confesse pas ce Jésus n'est pas de Dieu. C'est là (l'esprit) de l'Antéchrist dont vous avez entendu dire qu'il allait venir et qui dès maintenant est dans le monde. » En effet, s'il n'est pas devenu homme, il n'est pas remonté dans sa chair vers Dieu le Père qui est aux cieux, et il ne saurait non plus revenir du ciel pareil à nous, d c'est-à-dire homme et dans la chair. Ce que je viens de dire là ne te paraît-il pas exact? —

B — Si, tout à fait.

A — Quant à penser et soutenir avec d'autres, par une balourdise sans bornes, que le Verbe né de Dieu a dédaigné l'enfantement par la Sainte Vierge, méprisé notre nature et préféré se transformer en chair issue de la terre¹; c'est c le fait de gens qui blasphèment l'économie et se permettent de censurer les desseins de Dieu. Car le Créateur de l'univers, le Verbe de Dieu riche en miséricorde s'est anéanti lui-même pour nous en « naissant homme, en naissant d'une femme », afin, « puisque les enfants » — c'est-à-dire nous — « avaient en commun le sang et la chair, d'y participer lui aussi pareillement, afin de réduire à l'impuissance par sa

similaire. Ses tenants se séparent des Manichéens en ce qu'ils admettent que véritablement le Verbe est devenu chair. Mais ils décrivent l'Incarnation, ainsi d'ailleurs que les théophantes de l'Ancien Testament, comme une sorte de congélation permettant à la Divinité de ressentir les affections de la nature humaine en quoi elle s'est transformée; ainsi l'eau devenue glace peut-elle être désemaillée brisée. Cf. trad. F. Nau, p. 9-10.

έχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτέστι τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ
 τοῦτους ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντός τοῦ Ἰησοῦ ἔσαν
 δουλείας ». Ἦδε γάρ ἐρη τὸ Γράμμα τὸ ἱερὸν. Οἱ δὲ τῆς
 οὗτοι παγκάλως καὶ ἀρίστως βουλήs τὸ ἀκρεπές καθορίζουσι,
 καὶ ὡσπερ ἐνὸν αὐτοῖς τὰ ἀμείνω φρονεῖν, καὶ τοῖς τῆς
 σοφίας ἐπιτιμῶσι σέβασμα. Μὴ γὰρ δὴ χρῆμαί λέγουσιν
 ὠδινά τε καὶ τόκον τὸν ἐκ γυναικὸς καταγοράειν ἡμᾶς
 τοῦ Μονογενοῦς, οἷσπερ δὲ μᾶλλον τὴν τοῦ Λόγου φύσιν
 εἰς τὸ σαθρὸν δὴ τοῦτο καὶ γηγενές μεταστοιχειώσασθαι
 σῶμα, καὶ τροπὴν φαντάζονται τοῦ τροπῆν οὐκ εἰδότες.
 Ἐρῆρεῖσται γὰρ ἡ Θεοῦ φύσις ἐν ἰδίῳ ἀγαθοῖς, καὶ
 ἀκατάσχετον ἔχει τὴν ἐρ' οἷς ἐστί διαμονήν. Φύσις μὲν γὰρ
 ἡ γενητὴ καὶ χρόνος παρενεχθεῖσα πρὸς ὑπερβῆν πάθοι ἐν
 τὴν ἀλλοίωσιν, καὶ οὐκ ἔξω λόγου τοῦ καθήροντός τε καὶ
 ἀληθοῦς τὸ χρῆμα κείσεται. Τὸ γὰρ ἀρχὴν ὄντας τοῦ εἶναι
 λαχόν, οἰσνεὶ πῶς ἦδη καὶ συνεσπαρμένον | ἔχει τὸ ἀλλοιωθεῖ-
 θαι δεῖν. Θεὸς δὲ ὁ παντός ἐπέκεινα νοῦ, γενέσεως καὶ

mort celui qui détient l'empire de la mort, c'est-à-dire le
 diable, et d'affranchir ceux-là mêmes que la crainte de la
 mort vouait leur vie entière à la servitude ». Ainsi s'est
 exprimée l'Écriture sacrée ; ces gens-là, eux, soulignent
 l'inconvenance d'un dessein si excellent et magnifique :
 comme s'ils étaient capables d'inventer mieux, ils critiquent
 jusqu'aux plans de la Sagesse. Il ne faut pas, disent-ils,
 que nous accusions le Monogène d'avoir subi un enfante-
 ment par une femme et dans la douleur¹ ; pensons plutôt
 que la nature du Verbe s'est transformée en ce corps putres-
 cible et né de la terre. Ils imaginent un changement dans
 celui qui ne saurait changer. Car la nature de Dieu est
 fixée en ses biens propres, et sa permanence dans son être
 est inébranlable. La nature soumise au devenir et venue
 à l'existence dans le temps est susceptible de mutation :
 il n'y aura rien là qui sorte du domaine de l'admissible et
 du vraisemblable ; ce dont l'existence même a un com-
 mencement contient en soi désormais comme le germe
 irrépressible du changement². Dieu par contre, dont l'exis-

683, 8 : τε (R.F.) : om. MCV 10 : καὶ γηγενές (cf R.F.) : om.
 MCV

1. Ἦδεσθαι signifie les « souffrances de la paccution ». S. Cyrille
 laisse donc à ses adversaires la responsabilité de l'idée que l'enfan-
 tement du Verbe fait chair ait pu avoir lieu sans douleur. D'autres
 Pères font sentir encore plus nettement qu'ils ne voient pas comment
 concilier la virginité *in partu* avec le réalisme de l'Incarnation, ainsi
 S. JEAN CHRYSOStOME, *Hom. in Matth.* 8, 3, PG 57, 86 (qui emploie
 lui aussi ὠδινος et τόκος). Τυλιόσοιαν au contraire se prononce très
 nettement pour un enfanteinent qui « ne brise pas la ceinture virgi-
 nale » [*De Incarnatione Domini*, cap. 23, PG 75 — parmi les œuvres
 de S. Cyrille, à qui A. Mai attribue est écrit —, 1461 A]. L'Église
 latine était sans doute en avance de ce point de vue, grâce surtout
 à S. Ambroise ; mais l'occidental dont Cyrille a presque sûrement
 connu ou moins certaines œuvres, S. Jérôme, part de la négation
 catégorique et ne déprime pas une hésitation évasive (cf. G. JOUASSARD
 « Marie à travers la Patristique », dans *Maria*, t. I, p. 109-111). On

remarquera enfin qu'une lettre de S. Nil d'Ancyre à « Cyrille, primat »
 (Ep. 270, PG 79, 181 B) pourrait être une affirmation de la virginité
in partu en face de rebus plus appuyés de la part de l'évêque d'Alexan-
 drie. Dans la même correspondance, en tout cas, deux autres lettres
 au même destinataire (Ep. 293 et 271) défendent la virginité *post
 partum* et une autre empêche le Theotocos (Ep. 267, 180 D).

2. Le penchant des êtres créés vers le φθορά est tel, même quand
 il s'agit des dieux (dont les Grecs admettaient si volontiers l'incorrupti-
 bilité) que Dieu doit les affermir sans cesse par son Esprit : cf. *Diol.
 de Trin.* VII, 1112 A-C. Ayant eu un commencement, ils auront
 forcément un fin, mais cette fin, par la vertu du Verbe, sera un
 renouveau : cf. in *Is.* IV, 5, 1117 A-C. Parfois, Cyrille développe les
 mêmes idées en se servant d'un peu de technique philosophique :
 ainsi dans in *Jo.* I, 125 B-129 A, 73c-75c, où il explique que tout être
 créé ne possède de qualité que par participation, donc composition,
 ce qui le rend obligatoirement périssable. De toute façon, les natures
 sont absolument malléables entre les mains de Dieu, qui peut détruire
 celles qui sont incorruptibles et conférer l'incorruptibilité aux plus
 caduques : cf. in *Jonas* 516 C, 375c-376c. (R.F. 10) 2000

φθοράς τὴν ὑπαρξίν ἔχον ἐξηχημένῃ τε καὶ ὑπερίσχυσαν,
 20 ἀμείνων ὄντας καὶ τροπῆς, καὶ ὡσαύτ τῆς ἰδίας φύσεως
 λόγῳ, παντός οἰμαί που τοῦ κεκλιμένου πρὸς γένεσιν
 ὑπερανέστητέ τε καὶ ὑπερφέρεται, καὶ τοῦτο ἀσυγκρίτως
 διαφοράς, οὕτω γὰρ τὸν εὐλαβῶς συμβαίνει τοῖς δι'
 αὐτοῦ γυγνόμενις, ὑπερανέστηξαι πάλιν, παθεῖν οὐκ εἰδώς
 25 τὸ περὶ αὐτῶν δίκαιον.

4 Οὐκοῦν, ἐν ἀγαθῶσι μὲν τὸ θεῖον ἀμεταπτώτως | ἐστὶ, τὰ
 δὲ γὰρ τῆς κτίσεως ἐν ἀλλοιώσει καὶ τροπῆς καὶ ἀγγίθουρον
 ἔχοντα τὴν παραφθοράν. Καὶ τοῦτο γινώσκων εὖ μάλα, καὶ
 ὡς ἄριστα φιλοσοφῶν, ὁ προφήτης Ἰερειμίας ἀνερώνει πρὸς
 30 θεὸν ὅτι « Σὺ καθήμενος τὸν αἰῶνα, καὶ ἡμεῖς ἀπολλόμενοι
 τὸν αἰῶνα. » Καθεδεῖται γὰρ ὡσαύτ ἐν ἰδίᾳ θάλασσᾳ τὸ
 θεῖον καί, βασιλεῖον καὶ κατακρατοῖν τὸν ὅλον, καὶ ὑπὸ
 « μηδενὸς τῶν παθῶν τυραννόμενον. Ἡμεῖς δὲ τὴν φύσιν
 αὐτοχρωσάτην τε καὶ εὐπαράφορον κομιδῇ πρὸς ἀλλοιώσιν
 35 ἔχοντες καὶ τροπῆν, « ἀπολλόμεθα τὸν αἰῶνα », τοῦτέστιν
 ἐν παντὶ καιρῷ καὶ χρόνῳ φθαροὶ τὰ ἔσμεν καὶ τρεπτοί.
 Οὐδ' οὖν τὸ θεῖον ἐν παρατροπῆσι γίνετ' ἂν ποτε τῆς ἰδίας
 ἐδραυκτικῆς ἐξωσθῆν ὑπὸ τοῦ τῶν παθῶν, οὐτ' ἂν ἡ φθορὴ
 τε καὶ ἀλλοιωμένη φύσις, τοῦτέστιν ἡ γενετὴ, καταπλου-
 40 τήσειεν ἂν οὐσιώδη τὴν ἀσφρίκην, οὐδ' ἂν ἐπαυχίσειε τοῖς
 τῆς θείας φύσεως ἀγαθῶς ὡς ἰδίας ἢ κτίσεως. Ἀκούσεται
 684 α γὰρ εὐλόγως : « Τί γὰρ ἔχεις ὁ οὐκ ἐταίβεις ; » « Ὅτι δὲ
 ἐστὶν ἀτρεπτός μὲν καὶ ἀνάλλοιως παντελῶς ἡ τοῦ Λόγου
 φύσις, ἀλλοιωτὴ δὲ παντελῶς ἡ γενετὴ, καταφθάρει τις ἂν
 καὶ ἅπαν ἐκτέλεις ἀνεμελεθῶντος ἐν Πνεύματι τοῦ μακαρίου
 5 Δαυεὶδ' : « Οἱ οὐρανοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ
 πάντες ὡς ἡμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον
 ἐλίξεις αὐτούς, καὶ ἀλλογήσονται. Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ, καὶ τὰ
 ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσι. » Ποῦ τοιγαροῦν μεμένηκεν ὁ αὐτὸς

tence est bien au delà de toute intelligence, au-dessus de
 tout devenir et corruption, sera également supérieur à
 tout changement. Par la notion même de sa nature, pour
 ainsi dire, Il transcende et surpasse, que je sache, tout
 être soumis au devenir, et cela d'incommensurable manière.
 De même, tous les accidents auxquels sont sujets les êtres
 créés par Lui, Il est trop élevé pour en souffrir ; Il ignore
 ce qui, de soi, serait apte à porter tort.

4 Ainsi donc la Divinité est fixée immuablement dans le
 bien, les créatures ont le changement, la transformation,
 l'altération sans cesse à leur porte. Le prophète Jérémie
 le savait bien lorsqu'il s'adressa à Dieu avec la philosophie
 la plus avisée en disant : « Toi tu demeures sans cesse, et
 nous nous périssons sans cesse. » En effet la Divinité siège
 en quelque sorte en son séjour réservé, régnant éternelle-
 ment et gouvernant l'univers ; aucune perturbation ne
 5 peut s'emparer d'elle. Nous, notre nature est souverainement
 mobile, portée au changement et à la transforma-
 tion ; aussi « périssons-nous sans cesse », c'est-à-dire qu'à
 chaque moment, à chaque instant, nous sommes en proie
 à la corruption et au changement. Partant, ni la Divinité
 ne sera jamais exposée à perdre de sa stabilité propre sous
 6C l'impulsion des perturbations, ni la nature corruptible et
 changeante, celle qui est soumise au devenir, ne saurait
 acquérir l'immutabilité par essence. Et la créature ne se
 parera pas non plus des biens de la nature divine, sous
 peine de s'entendre dire à bon droit si elle se les approprie :
 684 a « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » Cette immutabilité, cette
 stabilité totale de la nature du Verbe, cette mutabilité
 totale au contraire de tout ce qui est venu à l'être, il est
 aisé d'en percevoir l'expression dans ce chant inspiré par
 l'Esprit au bienheureux David : « Les cieus périront, Toi
 tu subsistes ; et tous comme un vêtement ils s'useront ;
 et comme une couverture tu les rouleras, et ils seront
 changés. Mais Toi tu es le même et les années ne connaîtront
 point de déclin. » Or comment le Verbe de Dieu est-il

683, 30 : Bar. 3, 3 42 : 1 Cor. 4, 7 684, 5 : Ps. 101, 26-28

683, 24 : εἰδώς - ἔς B 29 : εὐ... Ἰερειμίας : om. C suppl. Iamen I.
 mg. sup. ex. secunda 31 : θάλασσᾳ (et R.P.) : ὁδ. MCV 39 :
 φύσις (et R.P.) : om. MCV 684, 8 : ἐκλείψουσι : ἐκλείφουσι B

b ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος εἶπερ ἔστιν ἀτρέκεις εἰπεῖν ὅτι μεθεῖς
10 τὸ ἔρρησιμῶδες τὸ καὶ ἀδιονόητος ἔχειν, καταπαροίηται
μὲν εἰς ὅπερ οὐκ ἦν, μεταπειροῖται δὲ καὶ εἰς σαρκὸς φύσιν
καὶ εἰς τὸ φθίρεισθαι παρωδῆς ; Ἄρ' οὐν οὐχὶ λῆρός τε ἕδη
καὶ μακία ταυτί ;

B — Πάνυ μὲν ὄν.

15 A — Ἴρα γὰρ εἰπεῖν ταῖς ἐκείνων ἀμαθίαις ἀντεινόντας
ἀμαθώτερον, ὡς ἔστιν οὐκ ἀπεικὸς καὶ τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα
πρὸς τὴν τῆς θεότητος φύσιν ἀναφορῶν δύνασθαι ποτε, καὶ
τῆς ἀνωτάτης πασῶν οὐσιῶν γενέσθαι οὐσάκων. Εἰ γὰρ
c αὐτῆ τῆς θεότητος ἡ φύσις, κατὰ γε τὴν ἐκείνων ἐβρου-
20 τησίαν, εἰς τὴν τῆς σαρκὸς μετακεχώρηκε φύσιν, οὐδὲν τὸ
ἀπείργον ἐστὶ τὴν μὲν κάτω τε καὶ ἰδίαν φύσιν ὑπερέτασθαι
τὴν σάρκα, μεταπλάττεσθαι δὲ πρὸς θεότητα καὶ εἰς οὐσίαν
τὴν ἀνωτάτην. Ἄλλ' οὐ ταῖς ἐκείνων ἀπιστησίαις τὸ εὐκλειδῆς
χαρισίμωτα, προσεισιμίωτα δὲ μᾶλλον ταῖς θελαῖς Γραφαῖς,
25 καὶ προφήτου μὲν λέγοντος : « Ἰσοῦ ἡ Παρθένος ἐν γαστρὶ
ἔξει, καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ
d Ἐμμανουὴλ », κατασφραγιζόντος δὲ τὴν προαναρόνησιν
τοῦ μακαρίου Γαβριὴλ, καὶ τὴν ἀναθεν ψῆφον τῆ Παρθένου
διερχομένουστος : « Μὴ φοβοῦ γάρ, κρη, Μαριάμ, ὅτι ἰσοῦ
30 συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ Υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα
αὐτοῦ Ἰησοῦν », ἐκ γυναικὸς ἀληθῶς γεγενῆσθαι πιστεύομεν
τὸν Ἐμμανουὴλ, καὶ τὸ λιμπρόν τε καὶ ἀξίωμαστος τῆς
ἐκείνων φύσεως οὐ διωσόμεθα καλύχημα, φρονοῦντες ὁρθῶς.

e B — Ἀριστὰ ἐστίν. Ἐπιδράξωτο γὰρ ὁ Μοιρογενεῖς οὐχὶ
35 τῆς ἰδίας φύσεως — ἡ γὰρ ἂν οὐδὲν τι μᾶλλον τὰ καθ' ἡμᾶς
ἐν ἀμείνωσιν — ἀλλ' οὐδὲ τῆς ἀγγέλων, « ἀλλὰ σπέρματος
'Αβραάμ », καθὰ γέγραπται. Ἦν γὰρ οὕτω καὶ οὐχ ἑτέρως
τὸ διαλοισθῆσαν εἰς φθορὰν ἀνασώσασθαι γένος.

684, 25 : Is. 7, 14 — 29 : Lo 1, 30-31 — 36 : Heb. 2, 16

684, 9 : ἀτρέκεις : ἀτρέκεις B ἀληθῆς R.P. — 21 : τε : om. B

b demeuré encore le même s'il est vrai de dire qu'il a abandonné son inamovibilité et sa fixité pour descendre à devenir ce qu'il n'était pas et se transformer en une nature de chair, faite pour se corrompre ? N'est-ce pas là du rade-tage et même de la démençe ?

B — Oui, absolument.

A — Or il est temps pour s'opposer à ces sottises d'en dire de plus sottes encore : il ne serait pas absurde que même la chair provenant de la terre pût s'élever un jour jusqu'à la nature de la Divinité et se convertir en la substance de l'Être qui est au-dessus de tous les êtres. En effet, si la nature de la Divinité, comme le veut l'aberration de ces gens-là, s'est elle-même transformée en la nature de la chair, rien n'empêche plus que cette chair se hausse au-dessus de la basse nature qui est la sienne et se transforme en la Divinité et la suprême Essence. Mais nous n'accorderons aucun crédit aux insanités de ces gens-là, nous nous attacherons au contraire aux saintes Écritures. Or le prophète dit : « Voici que la Vierge concevra et enfantera un Fils et on lui donnera le nom d'Emmanuel. »
d Et le bienheureux Gabriel confirme la prédiction et explique à la Vierge le décret d'en-haut : « Ne crains pas Marie », déclare-t-il, « voici que tu concevras et enfanteras un Fils et tu lui donneras le nom de Jésus ». Aussi croyons-nous que l'Emmanuel est véritablement né d'une femme et ce qui fait le lustre et l'orgueil de notre propre nature, ce qui la rend admirable, nous le le rejetterons pas ; car nous pensons droit.

e B — Tu dis fort bien : le Monogène s'est saisi, non point de sa propre nature — cela n'aurait nullement amélioré nos affaires — ni non plus de celle des anges, « mais de la semence d'Abraham », selon qu'il est écrit. C'était ainsi et pas autrement que pouvait être sauvée la race tombée dans la corruption.

ἢ : εἰς : om. V 27 : προαναρόνησιν : προ- B 31 : post ἀληθῶς : ἀληθῶς secundo add. M

ἐξηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη,
καὶ ἐωράκαμεν, καὶ μαρτυροῦμεν, καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν
τὴν ζωὴν τὴν | αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ
ἐφανερώθη ἡμεῖς », αὐτοῦ δὲ Χριστοῦ τῆς Ἰβας ὑπάρξεως
τὴν ἀποπτον ἀρχαιότητα τοῖς Ἰουδαίοις κατασημαίνοντας.
Ἐπειδὴ γὰρ ἔρασκον : « Πεντήκοντα ἐτη ὅπου ἔχεις, καὶ
Ἄβραμ ἐώρακας : » ἀντήκουσιν ἐναργῶς : « Ἀμήν, ἀμὴν
λέγου ὑμῖν, πρὶν Ἄβραμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι. » Οὐ δὲ τὸ
ἐτίκται σαφῶς, τίνα τῆς γενέσεως κατὰ τις ἐν τῇ
ἀρχῇ; Ἡ τίνα δὲ πρόπον ὁ ὢν ἐν ἀρχῇ τῇ | παντὸς ἐπέκεινα
νοῦ παραδέξαιτο ἐν τῷ ἐν καιρῷ κεισθῆναι πρὸς ὄραξιν ;
Εἰ μὲν οὖν τις εἰλοιο τοιαυτὸ σχολαιώτερον ἀντιφέρεσθαι,
χαλεπὸν οὐδὲν τοῖς τῆς Θεοποιήτου Γραφῆς παρακομιζόντας
λόγους τὰ ἐκ τῆς ἐκείναιον ἐμβρονησίας ἀποκρούεσθαι
βλάβη. Τὰ γε μὴν ὅπως ἐναργῆ νοσοῦντα τὸν διαγῶν
καὶ πολλὸν λαν ἔχοντα τὸ ἀκαλλές, παρεττόν οἶμαι που καὶ
φροντιδὸς ἀξίω.

45 B — Εἰ λέγεις.

686 a A — Οὐκοῦν ἐπ' ἐκεῖνο ἔαμεν | ὅπου ἐστὶ τῷ κατεγνωσ-
μένῳ συγγενές. Παρασημαίνουσι γὰρ τινες τῆς ἀληθείας
τὸ κάλλος, καθὼς τι νόμιμα κιδθῆσθαι, α ἑπαίροντες
τε εἰς ὄρος τὸ κέρας, καὶ ἀδικίαν λαλοῦντες κατὰ τοῦ Θεοῦ »,
κατὰ τὸ γεγραμμένον. Ἀνυπαρκτὸν τε καὶ Ἰεωὸς οὐχ
ὄφρα τῆσά φατὰς τὸν Μονογενῆ, καὶ οὐκ εἶναι μὲν
ἐν ὑποστάσει τῇ καθ' ἑαυτὸν, ῥῆμα δὲ ἀπλάως καὶ λόγον
τὸν κατὰ μόνην τὴν | προφορὰν γενέσθαι παρὰ Θεοῦ, καὶ ἐν
ἀνθρώπῳ κατοικήσασθαι οἱ τάλανες, συνθέντες δὲ ὅσῳ
10 τὸν Ἰησοῦν, ἀγίῳ μὲν εἶναι φασιν ἀγιώτερον, οὐ μὴν εἶναι

686, 32 : Jn 8, 57 33 : Jn 8, 58 686, 3 : Ps. 74, 6

686, 29 : τὴν ἀντὶ ζωῆν : om. V 39 : σχολαιώτερον (cf. R.F.) :
-αίτερον MCV 686, 4 : τε : om. C

1. Dans son *Commentaire sur S. Jean*, Cyrille souligne plusieurs fois la portée de ce verbe indiquant une existence stable et indéfinie :

de vie — et la Vie s'est manifestée et nous l'avons vue et nous en rendons témoignage et nous vous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous fut manifestée. » Quand aussi le Christ lui-même étale à perte de vue devant les Juifs l'antiquité de sa propre existence : en effet, lorsqu'ils lui dirent : « Tu n'as pas encore cinquante ans et tu as vu Abraham », ils s'entendent répondre carrément : « En vérité, en vérité je vous le dis, avant qu'Abraham fût, je suis. » Celui pour qui « j'étais » s'emploie sans comble — voire même pour lequel on utilise un « je suis » très net — comment lui assigner un début dans l'être? Ou le moyen d'admettre qu'aît été appelé à l'existence en un instant donné celui qui est en un commencement dépassant toute intelligence? Si l'on voulait porter plus à loisir la contradiction à ces gens-là, il ne serait pas difficile en leur opposant des textes de l'Écriture inspirée, de faire échec à leur malaisance et leur égarement. Mais ce qui souffre d'un vice aussi patent et d'une difformité si énorme, je juge qu'il est assez superflu d'en avoir cure.

B — Tu as raison.

686 a A — Ainsi donc tournons-nous contre une erreur parente de celle que nous venons de condamner. Certains en effet altèrent la beauté de la vérité comme ils pourraient falsifier l'aloi d'une monnaie ; « ils lèvent haut leur corne et profèrent contre Dieu l'iniquité », selon qu'il est écrit. Ils imaginent le Monogène sans réalité, sans subsistance propre ; il n'existerait pas en son hypostase à lui, mais tout uniment comme un mot, une parole simplement proférée par Dieu, et qui, au dire de ces misérables, aurait habité dans un homme. Le Jésus d'après eux ainsi composé

cf. in Jo. I, 30 C/14a-c ; souvent il fait en outre remarquer le contraste avec le verbe γίγνομαι employé à propos des créatures : cf. I, 105 B/61b-c et VI, 937 A-B/886b-c (qui traite de ce même passage de S. Jean, 8, 57-58).

καὶ Θεόν. Οὐκοῦν, καθὰ καὶ ὁ τοῦ Σωτῆρος ἐπίστολος
 μαθητῆς : « Τίς ἐστὶν ὁ φέροντες, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος εἶναι
 Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός ; Οὐτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ
 ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. Πᾶς ὁ ἀρνούμενος
 15 τὸν Υἱὸν οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει, ὁ ἐμολογῶν τὸν Υἱὸν καὶ
 τὸν Πατέρα ἔχει. » Ἄμφω γὰρ δι' ἀμφότεροι καὶ ἀκέραιος
 ἐν ἀκέραιῳ πρὸς τε ἑμῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων
 ἐπινοῦσονται. Οὐ γὰρ ἂν τις ἀναμάθει τί ἐστι Πατὴρ εἰ μὴ
 20 Ὁ υἱὸς ὁρατοῦτά τε καὶ γεγεννημένον εἰσαδέξαιτο κατὰ νοῦν.
 Ἄλλ' οὐδ' ἂν ὁ τί ποτέ ἐστιν ὁ Υἱὸς ἀναμάθει πάλιν, εἰ μὴ
 διὰ τέτονον ὁ Πατὴρ διενδυοῖτο σαφῶς. Οὐκοῦν, ἀναγκάσει
 οἱμαί που καὶ ἀκρακῆς εἰπεῖν ὡς εἴπερ ἐστὶν ἀπόφακτος ὁ
 Υἱός, οὐδ' ἂν τὸν Πατέρα κατὰ τὸ ἀληθὲς νοήσαιμεν ἂν.
 25 Ποῦ γὰρ εἶναι Πατὴρ, εἰ μὴ τέτονον ἀληθῶς ; Ἡ εἴπερ
 γένηται τὸ μὴ ὁρατοῦτάς ἢ μήτε ὑπάρχον ὄντως, τὸ γεννηθῆναι
 ἐστὶν τὸ μηδέν. Τὸ γὰρ τοῖ μὴ ὁρατοῦτάς ἐν ἰσῷ τῷ μηδέν,
 μᾶλλον δὲ πνευμάτι οὐδέν. Εἴτε τοῦ μηδένος ἐστὶν Πατὴρ
 ὁ Θεός, οὐκ ἔστιν ἂν ἡ εὐλογία ἰσῷ ὡς καὶ Ἰουδαῖοι καὶ
 30 Ἄλλ' ὁ βέλτιστοι, φαίνῃ ἐν ἔργω πρὸς γε τοὺς πάντας
 τοιούτων ἐξηγγητάς, ὁθως εἰκότως τὸ παρ' ἡμῶν, ἢ γοῦν
 ἐρομένην φράζει : πῶς ἑκατέρως ἢ εἰς ἡμᾶς ἀγάπης τοῦ
 Θεοῦ καὶ Πατρὸς ; Καὶ εἰ δέδοκον ὑπὲρ ἡμῶν τὸν Υἱόν, τὸν
 35 κατ' ὁμᾶς οὐκ ὁρατοῦτάς, τὸ μηδέν ἢ ἄρα δέδοκον ὑπὲρ
 ἡμῶν, καὶ οὕτε γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος, οὕτε τὸν τίμιον ὑπέστη
 σταυρῶν, οὕτε καθήργηκε τοῦ θανάτου τὸ κράτος, οὕτε μὴν
 ἀνέβη πάλιν. Εἰ γὰρ ἐστὶ τὸ μηδέν, καὶ ἀπόφακτος κατ'
 40 ὁμᾶς, πῶς ἐν γε ταυτοῖσι γένοιτ' ἂν ; Περιεπόρκειον οὖν ἄρα
 τῆς ἁγίας Γραφῆς ὁ λόγος τοῦ πεπιστευκότας, καὶ ἡ τῆς
 πίστεως ἑδραϊότης οὐχεται πρὸς τὸ μηδέν.

40 B — Μη γένουσι.

686, 13 : J. n 2, 22-23

οὐκ ἔστιν ὁ φέροντες, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος εἶναι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός ; Οὐτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν Υἱὸν οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει, ὁ ἐμολογῶν τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἔχει. Ἄμφω γὰρ δι' ἀμφότεροι καὶ ἀκέραιος ἐν ἀκέραιῳ πρὸς τε ἑμῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων ἐπινοῦσονται.

686, 15 : ὁ... ἐστὶν ὁ φέροντες, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος εἶναι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός ; Οὐτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν Υἱὸν οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει, ὁ ἐμολογῶν τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἔχει. Ἄμφω γὰρ δι' ἀμφότεροι καὶ ἀκέραιος ἐν ἀκέραιῳ πρὸς τε ἑμῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων ἐπινοῦσονται.

aurait été, disent-ils, plus saint que tous les saints, mais non pas Dieu. Or, comme le disciple du Sauveur le manda aussi dans une lettre : « Qui donc est menteur, sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ ? C'est lui l'Antéchrist, celui qui nie le Père et le Fils. Qui nie le Fils n'a pas non plus le Père. Celui qui confesse le Fils a aussi le Père. » Chacun des deux effectivement fait connaître l'autre, chacun est connu en l'autre aussi bien par nous que par les saints anges. Nul en effet ne s'enquerrait de ce qu'est un père s'il ne concevait mentalement un fils qui subsiste et qui a été engendré ; mais réciproquement, nul ne s'enquerrait de ce que peut être le Fils s'il ne percevait nettement que le Père a engendré. Par conséquent, on peut à mon avis affirmer en toute rigueur et sécurité que si le Fils est dépourvu de subsistance, on ne saurait penser le Père dans la catégorie du réel. Car où trouver encore un père là où il n'y a pas eu de génération véritable ? Ou si cette génération n'aboutit à poser que ce qui ne subsiste pas ou, pour tout dire, n'existe pas, l'engendré ne sera que néant. En effet ce qui ne subsiste pas est l'équivalent du néant ; mieux, c'est un pur néant. Par suite, Dieu sera Père du néant.

Mais braves gens, dirais-je volontiers pour ma part à ces docteurs, ce ne sont que plates sonnettes que toutes vos affaires ! Ou alors répondez à mes questions : qu'a donc d'extraordinaire l'amour que nous porte Dieu le Père ? Même s'il a livré pour nous son Fils, ce Fils selon vous dénué de subsistance, il n'a donné pour nous que le néant. Et le Verbe ne s'est pas fait chair, il n'a pas subi la Croix précieuse, il n'a pas assenti la puissance de la mort, il n'est pas revenu à la vie. S'il n'est en fait, comme vous le dites, que néant dépourvu de subsistance, comment serait-il passé par tout cela ? La parole de la sainte Ecriture a donc trompé les croyants, la solidité de la foi est réduite à rien.

B — A Dieu ne plaise !

A — Τι δέ; Οὐκ ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ ὑπάρχειν τὸν Υἱὸν ὁ θεῖος ἡμῖν κατασχηματεῖ λόγος, εἰκόνα τε αὐτῶν καὶ χαρακτὴρ ἀφ' ἧς τοῦ Γεννηθέντος;

697 a B — Καὶ ἡ μάλα.

A — Αἱ δὲ εἰκόνας ὡς τὰ ἀρχέτυπα;

B — Πῶς γὰρ οὐ;

A — Οὐκοῦν, εἰ μὴ ἀνυπόστατος ἡ εἰκόνα, μήτε μὲν ἐν ὑπάρξει νοεῖτο τῇ κατ' ἑαυτὸν ὁ χαρακτήρ, ἀνυπόστατον εἶναι δῶκοῦσιν ὡς ἐξ ἀναγκαίου λόγος καὶ τὸν οὐπὲρ ἐστὶ χαρακτήρ, καὶ τὸ τῆς εἰκόνας ἀκαλλῆς ἀναδραματίζεται ποῦ πάντως ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον. Ἦ γάρ;

B — Καὶ μάλα.

10 A — Εἶτα, εἰπέ μοι, Φίλιππος χριστομαθὴς ὡν ἄγας, τὸν ὄντα τε καὶ ὄρεσθηκα Πατέρα κατὰ τὸν ἥλιον, λέγων:

b α Κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν Πατέρα, καὶ ἀρκαί ἡμῖν υἱ, ὃ γοῦν τὸν οὐκ ὄντα καὶ ἀνυπόστατον;

B — Τὸν ὄντα δηλονότι.

15 A — Εἴπερ οὖν ἐστὶ τὸ μῆδὲν ὁ Υἱός, ἄτε δὴ μὴ ὄρεσθηκώς, κατὰ γε τὸ ἐκείνων ἀγέλιον ὄρεσος, εἰς εἰκόνα καὶ γῶσιν ἀκριβῆ τοῦ Πατρὸς ἐαυτὸν ἡμῖν ἀθέτου παρεκίμωζε, λέγων: «Τοσοῦτον χρόνον μὲν ὄριον εἶμαι καὶ οὐκ ἐργωκῶς με, Φίλιππε; Ὁ ἰερακῶς ἐμὲ ἰερακῶς τὸν Πατέρα. Οὐ

c 20 πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἡμοῖ ἐστὶ; Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἑαυτῶν. » Ἄλλ' οὐκ ἂν οἰκταί σου τὸν ὄρεσθηκῶτα καταβροσάσει τις ἐν γε τῷ μὴ ὄρεσθηκῶτι, οὐδ' ἂν ἐνοεῖτο ποτε καὶ ταῦτον εἰκόναν τῷ μὴ ὑπάρχοντι τὸ ὄνταρον. Ἔστι δὲ ὄνος ἐν Υἱῷ μὲν ὁ Πατὴρ, ὁ δὲ Υἱὸς αὐ

τὸν ὄνταρον. Ἔστι δὲ ὄνος ἐν Υἱῷ μὲν ὁ Πατὴρ, ὁ δὲ Υἱὸς αὐ

τὸν ὄνταρον. Ἔστι δὲ ὄνος ἐν Υἱῷ μὲν ὁ Πατὴρ, ὁ δὲ Υἱὸς αὐ

τὸν ὄνταρον. Ἔστι δὲ ὄνος ἐν Υἱῷ μὲν ὁ Πατὴρ, ὁ δὲ Υἱὸς αὐ

τὸν ὄνταρον. Ἔστι δὲ ὄνος ἐν Υἱῷ μὲν ὁ Πατὴρ, ὁ δὲ Υἱὸς αὐ

A — Eh quoi? La parole de Dieu ne nous a-t-elle pas signifié que le Fils subsistait en forme de Dieu; ne le traite-t-elle pas d'image et d'empreinte de Celui qui l'a engendré?

B — Si parfaitement.

A — Et les images sont comme leur modèle?

B — Comment en serait-il autrement?

A — Donc si l'image n'est pas subsistante et si l'empreinte n'est pas conçue comme existant par soi, ils devront logiquement concéder que ce dont il y a une empreinte est aussi dépourvu de subsistance, et le déshonneur de l'image rejouira totalement, peut-on dire, sur le modèle. N'est-il pas vrai?

B — Si parfaitement.

A — De plus, dis-moi, Philippe, dans son zèle excessif de s'instruire sur le Christ, demande-t-il à voir un Père qui est et subsiste, lorsqu'il dit: « Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit », ou bien quelqu'un qui n'est ni être ni subsistance?

B — Quelqu'un qui existe, évidemment!

A — Partant, si le Fils n'est rien, vu qu'il ne possède pas de subsistance — comme le veut l'audace effrénée de ces gens-là — pourquoi se présente-t-il à nous comme l'image qui fait exactement connaître le Père, disant: « Si longtemps j'ai été avec vous et tu ne me connais pas, Philippe! Qui m'a vu a vu le Père; ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? Moi et le Père, nous sommes un. » Impossible pourtant, à mon avis, de percevoir celui qui subsiste en celui qui ne subsiste pas; ni non plus de considérer comme de tout point identique ce qui n'a pas d'existence et ce qui la possède. Comment

1. Dans le *Commentaire sur S. Jean*, II, 373 C-379 A/230a-233c, Cyrille reconnaît qu'il y a diverses catégories d'images et s'efforce d'énumérer toutes celles qui reproduisent leur modèle de manière dégradée, tout en prouvant que le Fils ne peut qu'être une image substantielle, égale au Père, représentant parfaitement Celui qui l'a engendré.

25 ἐν τῷ Πατρὶ ; ἢ οὐκ ἔστιμον εἰπεῖν ὡς εἰ μὴ ἔστιν ὁ Λόγος
ἐν ὑπάρξει τῇ καθ' ἑαυτὸν, κινδυνεύσειεν ἂν καὶ αὐτὸς ὁ
Πατὴρ, ἔχων μὲν ἐν ἑαυτῷ τὸ μὴδὲν, νοούμενος δὲ ὑπάρχειν
4 ἐν τῷ μὴδενί ; | Τὸ γὰρ οὐκ ἂν ὄλωσ' οὐδὲν ἂν νοοῖτο λατῶν.

B — Οὐκ ἀπραχὺς μὲν ὁ λόγος. Πλείστην γὰρ ἔσθην ἐν
30 ἑαυτῷ τὴν ἀτοκίαν νοεῖται, περὶ ἧσται δ' οὐκ ἔστιν εἰς τὸ
ἀποχῆς τῶν δι' ἐναντίας τὸ δόγμα.

A — Κατατεθήσεται δ' ἂν τις εὐκρίτως τίνα δὴ τρόπον ἐν
τῷ Υἱῷ τῷ μὴ λατῶν τὸ εἶναι τὰ ἄντα κατοικῶν ἐν Πατρὶ.
Εἰ δὲ δὴ τις ἔροιτο πότῃρα τοὺς οὐκ τὸ εἶναι καλόν, ἢ γούν
35 τὸ μὴ εἶναι τυχόν, ἀποκρίθη τίνα τρόπον ;

B — Φαίην ἂν ὅτι τὸ εἶναι. Τοῖς γὰρ οὐκ οὐδὲ ποτε τὸ
ε εἶναι διδοῦς, ἀγαθὸς ὅτι μάλιστα | κεχηρηματικῆ τε καὶ ἔστιν
ὁ Δημιουργός.

A — Ἄριστα ἔρη. Ἐχοί γὰρ ἂν ὦδε τὸ χρεῖμα τῇ φύσει.
40 Οὐκοῦν, ἐν ἀμεινωμένῃ ἢ κτίσει ἤπειρ ὁ δι' οὐ τὰ πάντα καλεῖται
πρὸς γένεσιν, εἰ ὁ μὲν οὐκ ὑπεστηρῆναι λέγεται, τὰ δὲ
ὀρέσεται τε καὶ ἐν τῷ εἶναι νοεῖται.

B — Ἄπογε τῆς δυσσημίας. « Ζῶν γὰρ ὁ Λόγος τοῦ
Θεοῦ καὶ ἐνεργῆς », καθὲ γέννηται. Τοιγάρτοι καὶ
45 ἔρασκεν : « Ἐγὼ εἰμι ἡ Ζωή. »

A — Ἄλλ' οὐκ ἂν νοοῖτο ζωῇ μὴ ὑπεστηρῆναι. Ζωὴ δὲ
50 ὄστι κατὰ φύσιν, διαφύεται γὰρ οὐδαμῶς. Τὸ ἔρη | μὴ
ὑπεστάναι τὸν ἐκ Θεοῦ περὶ τὸν Λόγον, ψευδοῦρημα
σαβρόν καὶ φρονὸς ἀπέθραυμα τῆς ἡλιθιωτάτης.

B — Παντελῶς. Μωσαῖοί γὰρ ἔρασκον αὐτὸς : « Ἐγὼ
5 εἰμι ὁ ἄν. » Τὸ δὲ ἐν ἀληθείᾳ οὐκ ἐν ὑποστάσει καθ' ἑαυτὸ
σωζόμενον πᾶς ἂν νοοῖτο ποτε ;

A — Οὐκοῦν τῶν τῆδε διελληθέντων καθοριζόμεν εὐκρίτως
τὸ εἶς ἄκρον ἀγαθός ;

687, 43 : Hébr. 4, 12 — 45 : Jn 14, 6 — 688, 4 : Ex. 3, 14

alors le Père sera-t-il dans le Fils et le Fils à son tour dans
le Père? Ou la conclusion n'est-elle pas à portée de main :
si le Verbe est dépourvu d'existence propre, le Père est
menacé lui aussi, vu qu'il a en lui le néant et qu'on le
considère comme existant dans un néant? En effet, ce qui
n'a pas absolument aucune existence, il ne reste qu'à le
tenir pour un néant.

B — Ces propos ne peuvent passer sans encombre, car ils
sont vicieux par une absurdité énorme. Mais c'est la thèse de
nos adversaires qui aboutit à ces conséquences aberrantes.

A — On se demandera peut-être avec un étonnement
légitime, comment le Père a pu créer les êtres en ce Fils
qui n'a pas d'être. D'autre part, si quelqu'un s'enquerrait
s'il est préférable pour les êtres d'exister ou de ne pas
exister, en quel sens répondrais-tu?

B — Je dirais qu'il vaut mieux exister. De fait, le
Créateur qui a conféré l'existence à ce qui jadis n'était
pas, est appelé Très-Bon, et l'est réellement.

A — Tu dis bien : telle est en effet la nature des choses.
Ainsi donc la créature est en meilleure situation que Celui
par qui tout a été appelé à l'être : l'un, soi-disant, n'a pas
de subsistance, l'autre subsiste, on lui attribue l'existence.

B — Arrière le blasphème ! « Le Verbe de Dieu est
vivant et actif », ainsi qu'il est écrit. Bien plus, il a affirmé
aussi : « Je suis la Vie. »

A — Mais on ne peut penser qu'il soit la Vie s'il ne subsiste
point ; or par essence il est la Vie, car il ne saurait mentir.
Prétendre donc que le Verbe issu de Dieu ne subsiste pas,
c'est là mensonge éhonté, élocubration d'écervelé parfait.

B — Absolument. En personne il a dit en effet à Moïse :
« Je suis Celui qui suis. » Celui qui est véritablement,
comment le concevoir un moment comme n'étant pas
sain et sauf en son hypostase propre?

A — Par conséquent nous avons toute raison d'affirmer
la profonde ignorance de ceux qui lancent de pareilles
assertions?

687, 25 : ἔστιμον (cf. R.F. codex Atheniensis) : ἔστιμον B (cf. R.F. rel.) — 688, 1 : διαφύεται (cf. R.F.) : κωκ-ΜC.V

B — Πάνυ μὲν οὐν.

10 A — Οὐ μὴν οὐδὲ ἐκείνους ἐκαινέσαμεν ἂν, ὃ Ἑρμῖαι, φιλοφρονεῖν εἰ μάλα δεδιδασμένοι τὸ ἀληθές.

b B — Τίς τις ;

A — Οἱ τητᾶσθαι λέγουσι ψυχῆς λογικῆς τὴν ἐνωθεῖσθαι τῷ λόγῳ σώμα. Σαρκὶ γὰρ που μόνῃ, καὶ τὴν ζωτικὴν τε
15 καὶ αἰσθητικὴν λαχούσῃ κίνησιν ἀμφεπρόντες τὸν λόγον, παραφέρουσι εἰς κόσμον, τὴν νοῦ καὶ ψυχῆς ἐνέργειαν ἀπομόνοντες τῷ Μονογενεῖ. Καταπεφρακται γὰρ, οὐκ οὐδ' ὅπως ἐρῶ, ἀνθρώπων τελείως ἔχοντι, κατὰ γε τὸν τῆς ἀνθρωπότητος λόγον, τοῦτοστι τῷ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἠρώσθαι
c 20 τὸν λόγον ἐμολογεῖν, τῆς μὲν ἐνωθῆν τε καὶ ἀρχαιοτάτης πίστεως τὴν παράδοσιν ὀλίγου παντελῶς ἀξιοῦντες λόγου, θελήσει δὲ μόνῃ τῇ κατὰ σπᾶς αὐτοῦς, καὶ τοῖς ἀνθρωπίνους δεῖν ἐπσοθαι λογισμοῖς ἀμαθῶς ἡρημένοι, καὶ φρονούντες ἀληθῶς « παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ».

25 B — Καὶ τίς ὁ λόγος αὐτοῦ τοιοῦδε δόγματος ;

A — Ἐγὼ φράσω. Τὸν α Θεοῦ μεσίτην καὶ ἀνθρώπων η, κατὰ τὰς Γραφὰς, συγκραῖσθαι φασιν ἐκ τε τῆς κατ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητος, τελείως ἐχούσης κατὰ τὸν ὕψιν λόγον, καὶ ἐκ τοῦ παρῆμος ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, τοῦτοστι
d 30 τοῦ | Μονογενοῦς. Διλογηθήσθαι δὲ σύνδοσιν μὲν τῶν καὶ τὴν ὑπὲρ λόγον συνδρομῆν εἰς ἕνωσιν ἄνωσιν τε καὶ ἀνομοῖον πεπράχθαι φύσει. Ἐνα δ' οὐν ἕως Χριστῶν καὶ Κόριον

688, 24 : cf. Rom. 12, 3 26 : cf. I Tim. 2, 5

688, 10 : οὐδὲ : δὲ B 15 : κίνησιν : κένωσιν (7) B 18 : ὅπως ἐρῶ (cf. R.F.) : ὅπως ἂν ἐρῶ B Pusey 23 : δεῖν : δεῖ B 28 : ἐχούσης : om. B

1. A propos de σύνδοσις, συνδρομῆς et autres mots similaires, J. LIEBAERT explique (*Doctrinae christologicae*, p. 301-302) : « Il faut remarquer que ces différents termes sont généralement employés par Cyrille dans un sens actif : union, concours, rencontre, non pas du Verbe et de la chair, mais du Verbe à (πρός, εἰς) la chair : Cyrille ne place pas, comme le ferait un théologien diphysite, les deux éléments sur le même plan et ces expressions sont pratiquement chez

B — Oui certainement.

A — Pas davantage n'approuverons-nous ces autres, ὃ Hermias, nous qui sommes dûment instruits à poursuivre le vrai.

b B — Quels autres ?

A — Ceux qui disent que la chair unie au Verbe est privée d'âme raisonnable. En effet, la chair dont ils revêtent le Verbe en l'introduisant dans le monde n'est douée que de mouvement vital et sensible ; l'activité de l'intellect et de l'âme, ils l'attribuent au Monogène. Car ils redoutent, c je ne sais pourquoi, de confesser que le Verbe s'est uni à un homme complet en tout ce qui relève du concept d'humanité, c'est-à-dire doué d'âme et de corps. Ils font
d très peu de cas de l'antique et originelle tradition de la foi ; c'est uniquement à leur vouloir propre et à des raisonnements humains que dans leur maladresse ils croient devoir s'attacher ; véritablement, ils pensent « autrement qu'il ne faut ».

B — Et quelle est leur raison pour tenir pareille opinion ?

A — Je vais te la dire. Nous affirmons que « le Médiateur entre Dieu et les hommes », selon l'expression des Écritures, est composé d'une humanité pareille à la nôtre et parfaitement conforme à la définition, et du Fils issu
d de Dieu selon la nature, c'est-à-dire du Monogène. Nous tenons fermement d'autre part qu'entre des natures inégales et dissemblables se sont opérés un rapprochement et un concours¹ ineffables jusqu'à l'union. Nous reconnais-

lui une autre manière d'affirmer l'assomption de la chair. » Le présent passage se range évidemment dans cette minorité de cas où les natures divine et humaine apparaissent « placées sur le même plan ». De même en est-il des autres emplois des deux mots dans le développement antiapolliniste : cf. 689a, 690a, 696b ; par contre 693b et 698a suivent la règle « générale » ; 701d est indéterminé. M. LIEBAERT (p. 301, n. 7 et 8) signale deux autres textes d'avant 428 qui présentent les deux éléments sur le même plan, à l'horizontale : *Gl. in Lev.* 360 G pour συνδρομῆς et *Hesi. P.* VIII, 572 A pour σύνδοσις. On

καὶ τὸν ἐπιγνωσόμεν, ἐν ταύτῃ καὶ ὑπάρχοντα καὶ
νοούμενα Θεὸν τε καὶ ἄνθρωπον. Ἀδιάσπαστον δὲ παντελῶς
35 τὴν ἑνωσιν διατηρεῖν εἰσθίμεθα, τὸν αὐτὸν εἶναι πιστεύοντες
καὶ μονογενῆ καὶ πρωτότοκον. Μονογενῆ μὲν ὡς ἐκ Θεοῦ
ο Πατρὸς Λόγον, καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ κληρονόμα,
πρωτότοκον δὲ αὐτὸ καθὼς γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ α ἐν πολλοῖς
40 ἀθέλοις η. Ἦσπερ γὰρ εἰς ἑστὶ Θεοῦ ο Πατρὸς ἐξ οὗ τὸ
πάντα, οὗτοι καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα.
Θεὸν γὰρ ἦντα κατὰ φύσιν ἐπιγνωσόμεν τὸν δι' οὗ τὰ πάντα
Λόγον καὶ εἰ γέγονε σὰρξ, ταυτέστιν ἄνθρωπος.

B — Ὁρθότατα ἔρη.

A — Ἄλλ' οὐτι που σφόδρα ταῖς ἐν ἡμῖν περὶ τούτου
45 δόξαις τὸ ἐκείνων συμφέρεται. Ἐνα μὲν γὰρ ἠμολογοῦμέναις
689 a | παραδέχονται καὶ αὐτοὶ Χριστὸν Ἰησοῦν, ἄριστα φρονούντες
ἐν γὰρ τούτοις, παρωθῶνται δὲ λίαν ὡς διυσεαῖς ἐτι μάλιστα
καταβιβῶνται εἰς δύο τὸν Ἐμμανουήλ. Ψυχῆς δ' οὐκ ἄρα
τῆς ἀνθρωπίνης καὶ λογικῆς τὴν σάρκα γυνόμεσσαντες,
5 ἠγῶσθαί φασιν αὐτῆ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον. Ἐξέρχεται δὲ τις

688, 38 : cf. Rom. 8, 29 39 : cf. I. Cor. 8, 6

688, 34 : ἀδιάσπαστον : -ως B 37 : Λόγον... ἄνθρωπος καὶ :
om. B 689, 3 : εἰς δύο τὸν Ἐμμανουήλ : τ. B. ε. 5. V

retrouve la même oscillation de sens après 428 : C. Nest. II, 104 C et 109 C (ACO 1, I, 6, p. 50, l. 12 et p. 52, l. 32) décrivent un rapprochement à l'hermétisme, II, 86 A et III, 157 C (p. 34, l. 35 et p. 72, l. 5) plutôt une assimilation et une appropriation « à la verticale ». Le troisième Anathématisme contient *συνβολο*, mais sans autre précision. La première lettre à *Socianus* (Ep. XLV, 232 D ; ACO 1, I, 6, p. 153, l. 21) parle de nouveau d'un « concours de deux natures » plus ou moins situées sur le même plan. Le *QUX* n'emploie que *συνδρομή*, une seule fois (739a), et d'une manière peu décisive (en 736a, le verbe *συνδεδραμῶσθε* paraît présenter les choses à l'horizontalité). On peut se demander d'ailleurs si par lui-même la fait de placer les deux éléments « sur le même plan » avant l'union précède sûrement une conception monophysite, *synousiaste* — combiné, mélange — de ce qui a lieu après l'union. L'exemple du *DI* n'est guère concluant.

sans malgré tout un seul Christ, un seul Seigneur et un seul Fils, qui est à la fois, dans notre pensée comme dans la réalité, Dieu et homme. Nous maintenons constamment la totale indissolubilité de l'union, croyant que le même est Fils unique et Premier-né : Fils unique en tant que Verbe de Dieu le Père, issu de son essence, Premier-né en tant qu'il s'est fait homme « parmi une multitude de frères ». De même en effet qu'il y a un seul Dieu le Père de qui tout vient, de même il y a un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout est. Car nous reconnaissons qu'il est Dieu par nature, ce Verbe par qui tout est, même s'il est devenu chair, c'est-à-dire homme.

B — Tout ce que tu as dit est très juste.

A — Mais les opinions de ces gens-là ne coïncident certes pas avec celles que nous entretenons sur ce sujet ! 689 a | Eux aussi sont d'accord pour admettre un seul Jésus-Christ — et en cela ils font bien — et repousser comme tout à fait impie toute division en deux de l'Emmanuel. Mais ils dépouillent la chair d'âme humaine et raisonnable au moment de dire que le Verbe se l'est unie. Ils ont trouvé pour ce faire une raison à leur avis convaincante. Les

1. Ce thème du Monogène qui est en même temps Premier-né est développé plus amplement en 700a-d ; il est également utilisé dans les deux *Homélies Pascales* anti-dualistes d'avant 428 (VIII, 572 B ; XI, 664 B). Il a, semble-t-il, déjà servi contre les Valentinien qui, eux aussi, représentaient une forme de dualisme christologique : cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Entrées de Théodote*, 7, 3-5, p. 68-71 de l'éd. Sagnard (SC, 23), avec la note 4 [qui défend l'attribution à Clément plutôt qu'à Théodote] ; éd. Stahlin (GCS), t. III, p. 108. Il est aussi très fréquemment exploité dans la controverse arienne : cf. GÉROSIAS DE NYSSE, *Contre Eunome*, IV, PG 45, 637 C ; éd. Jaeger, t. II, p. 61-66 ; DIDYME (?), *De Trinitate*, III, 4, spécialement 826 C (dans PG 39). S. ATHANASE en profite pour établir une distinction sinon une division : le Christ est Monogène et Premier-né *ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Θεοῦ* (Or. c. Ar. II, 63, PG 26, 280 A ; la discussion remplit les paragraphes 61 à 64). S. CYRILLE s'inspire de très près de ce texte dans *Theo.* XXV, 401 C-408 A, mais il n'a pas repris la formule. Cf. aussi *Dial. de Trin.*, I, 493 A-C ; IV, 885 A-892 A ; VI, 1065 D.

αὐτοῖς πιθανός, ὡς οἴονται, πρὸς τοῦτο λόγος. Τὰ γὰρ τοι, φασί, κατὰ σύνθεσιν πρὸς ἐνὸς τελείου σύστασιν συνδεδραμηκότα, μέρη τε καὶ ἐξ ἀτελῶν ὄρασθαι φιλῆ, τοῦ τελείου ἔχοντος καθ' ἑαυτὸ καὶ ὡς ἐν βίῳ φύσει τῆς ἐκ μερῶν συνθέσεως οὐ δεδραμμένου. Τοιγάρτοι, φασί, παρατηρήτον εἰκότως ἄνθρωπον δοῦναι τέλειον τὸν συναναθέντα τῷ Λόγῳ ναόν, ἵνα καὶ ἡ σύνθεσις, ἣπερ ἂν ἐπὶ Χριστῷ νοούτο τυχόν, ἀκριβῆ τε καὶ ἀδιάβλητον τὸν ἑαυτῆς ἀποσώζῃς λόγον. Εἰ γὰρ ἐξ ἀνθρώπου τελείως, φασί, καὶ τοῦ ἐκ Πατρὸς ἔντος Λόγου συντίθεμεν τὸν Ἐμμανουήλ, οὐ βραχὺ τὸ δαίμα, μᾶλλον δὲ ἀδιέφευκτος ἦσθι πως ἂν φανεῖται λοιπὸν τὸ καὶ δευλόγητος δεῖν δύο μὲν υἱούς, Χριστοῦς δὲ ἀπ' αὐθό φρονεῖν τε καὶ λέγειν.

B — Εἶτα τί τοῦτοις ἀνταροῦμεν ἡμεῖς ;

A — Πρῶτον μὲν ἐτι τῆς πίστεως τὴν οὕτως ἀρχαιοπάτην καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν ἁγίων ἀποστόλων διήκουσαν εἰς ἡμᾶς παράδοσιν οὐ ταῖς ὑπερμέτρους ἀκριβείαις καταλυσιμῶν ἄξιον, οὔτε μὴν ταῖς εἰς ἄκρον ἐρεύνας ὑποφέρειν τὰ ὑπὲρ νοῦν, ἀλλ' οὐδὲ ἔκειν εἰς μέσον οἴαπερ τινὲς ὁριστάς καὶ μυσικινδύνως λέγοντας ὅς τὸ δεῖναι μὲν ὁρθῶς, τὸ δεῖναι δὲ αὐτὴν ἑταίρως ἔχειν χρῆν δήπου καὶ ἢ ἄμεινον ἀληθῶς, ἀπονεμειν δὲ μᾶλλον τῷ πανοσφῶ Θεῷ τῶν ἰδίων διακατέψων τῆν ὁδόν, καὶ μὴ τοῖς αὐτῶν ἐξ ἑαυτῶν δεδοκαμημένους ὑπερφειλίως ἐπιτιμῶν. Ἀκουσόμεθα γὰρ λέγοντος ἐναργῶς :

30 « Οὐ γὰρ εἰσιν αἱ βουλαὶ μου ὡσπερ αἱ βουλαὶ ὑμῶν, οὐδὲ ὡσπερ αἱ ὁδοὶ ὑμῶν αἱ ὁδοὶ μου, ἀλλ' ὡς ἀπέχει ἡ σφαιρὰ ἀπὸ τῆς γῆς, οὕτως ἀπέχει ἡ ὁδός μου ἀπὸ τῶν ὁδῶν ὑμῶν, καὶ τὰ διανοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς διανοίας μου. »

Εἶτα τὸ δοκοῦν αὐτοῖς γρηῃσθαί σοφῶς ἑαλεν παντελῶς καὶ ἀμαθῆς ἂν ἀπόσταται. Εἰ γὰρ δι' τὴς εἰαιτο φυχῆς λογικῆς τὸν θεῶν ἐκεῖνον ἀπογομῶσαι ναόν, οὐκ ἐξ ἀτελῶν ἢ

689, 30 : Ia. 55, 8-9

689, 30 : psal mbe (et R.F.) : οὐν asid. B 22 : καταλυσιμῶν : -λαπειν B ἐν resurre R.F. pt. -λόων R.F. pt. Pusey Schwartz

éléments, déclarent-ils, qui, en se combinant, concourent à la formation d'un être unique complet sont tenus de coutume pour partiels et incomplets, vu que ce qui est complet par soi-même et pour ainsi dire en sa propre nature n'a nul besoin d'une combinaison de parties. Par conséquent, disent-ils, on doit éviter d'admettre que le temple uni au Verbe soit un homme complet, afin de conserver intact et exact le concept de composition que l'on doit sans doute appliquer au cas du Christ. En outre ils ajouteraient, je pense, cet argument : si nous déclarons l'Emmanuel composé d'un homme complet et du Verbe né du Père, le risque n'est pas mince, ou plutôt il apparaît désormais inévitable, nous serons obligés, même sans le vouloir, d'affirmer et concevoir deux fils et deux christi.

B — Et que répondre, nous, à ces gens-là ?

A — D'abord, qu'il ne convient pas de livrer à des arguties sans fin la tradition de la foi, si antique, venue depuis les saints Apôtres en personne jusques à nous ; non plus que de soumettre à des investigations raffinées ce qui dépasse l'intelligence, ni non plus d'intervenir en arbitres qui témérairement décident que telle chose est bien, que telle autre devrait être autrement et serait alors beaucoup mieux vraiment. Qu'ils laissent plutôt la voie libre en ses desseins au Dieu très sage et ne critiquent pas avec arrogance ce qui Lui a semblé bon. Nous l'entendrons en effet déclarer nettement : « Car mes pensées ne sont pas vos pensées ni mes voies vos voies, mais autant le ciel est éloigné de la terre, autant ma voie de vos voies et vos desseins de mes desseins. »

Ensuite la sage trouvaills qu'ils croient avoir faite sera convaincue de n'être que sottise gonflée de vent. Si en effet on prend le parti de dépouiller d'âme raisonnable ce temple divin, le rapprochement ne s'en fera pas pour cela,

33 : διανοήματα : δεκνόμενα B 34 : γρηῃσθαί σοφῶς : εὐρησθαί σοφῶς B

σύνθετος ἔσται δύο, πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Ἔστι μὲν γὰρ ὁμοιο-
 γουμένως ὡς πρὸς διον ἄνθρωπον, τὸν ἐκ ψυχῆς δὴ λέγει
 καὶ σώματος, μόνῃ καὶ καθ' ἑαυτὴν ὡς μέρος ἢ σάρξ.
 690 Ὅμως ὁ γε ἱθεὸς Λόγος, οὐχ ὡς μέρος ἀν νοουῖτό τινας, ἀλλ'
 οὐδὲ ἀτελής, ὡ γενναῖος. Παντέλειος γὰρ ἐν ἰδίᾳ φύσει.
 Πού τοίνυν ἐξ ἀτελείων ἢ πρὸς ἐν τι τέλειον ἔσται συνδρομή,
 εἴπερ ἐστὶν ἐκ τελείου Λόγου καὶ σαρκὸς ἀτελοῦς, ὅπου
 5 ἦκεν εἰς λόγον τὸν ἐπ' ἄνθρωπον τελείω καὶ ἀρτίως ἔχοντι
 κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ;

- 10 Ἰούδ δὲ οὐτι ποῦ δύο προσκνήσομεν, ἀλλ' οὐδὲ χριστοῦς
 ἐροῦμεν δύο, κἀν ἐξ ἀνθρώπου τελείου καὶ ἐκ Θεοῦ Λόγου
 τὴν εἰς ἐνότητα συνδρομὴν περὶφάβη πιστεύομεν τοῦ
 10 | Ἐμμανουὴλ. Ὄπισθ γάρ, κατὰ γε τὸ ἐκείνους εἶ ἔχειν
 δοκοῦν, καὶ εἰ ἐκ μόνῃς λέγοιτο τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ ἐκ Θεοῦ
 Πατρὸς πεφηνότος Λόγου, οὐδεὶς αὐτοῦς ἀναπέσει τρέπος
 ἀναμέρος τὴν σάρκα ἐθέτας καὶ ἀναμέρος αὐ τὸν Μονογενῆ,
 διὰ δὲ χριστῶν ὁμοιογενῆ, ἀλλ' εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν
 15 Χριστὸν παραβέδονται τὸν Ἐμμανουὴλ — ὁρθὴ γὰρ δὴ
 λίαν ἐν γε τοῦτω φρονεῖν ἐγνώκασι — οὕτω κἀν ἄνθρωπον
 τελείω, δῆλον δὲ ἐπι τῶ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ὁλονοῦ
 20 συνεννήσθαι τε καὶ ἠνώσθαι λέγωμεν ἀπορρήτως τε καὶ
 ὑπὲρ νοῦν τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, οὐχ υἱὸν διὰ δὲ λέγομεν.
 ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν φύσει μὲν ἓνα Θεὸν καὶ ἐξ αὐτῆς
 πεφηνότα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ἐν ἐσχάτοις δὲ
 τοῦ αἰῶνος καιροῦς γενόμενον ἄνθρωπον καὶ διὰ τῆς ἀγίας
 Παρθένου γεννηθέντα, καὶ πρὸς τε ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῶν
 ἀγίων ἀγγέλων προσκυνούμενον κατὰ τὰς Γραφάς.

690, 24 : cf. Hébr. 1, 1-2. Ps. 96, 7

690, 7 : ποῦ : τοῦ B 13 : αὐ τὸν : αὐτὸν C

1. Le passage etc... ἰδίαν φύσιν est absent dans tous les témoins du *RS*, exception faite de la traduction arménienne (cf. *Excursus* II, p. 409). La version syriaque a, dans la lacune ainsi créée, une phrase toute différente : « Et après cela, nous nous imaginons en faire davantage, nous travaillons en vain à comprendre plus et nous restons dans l'honneur comme des gens stupéfaits. » S'il ne s'agit pas

tant s'en faut, entre deux éléments incomplets. Car tout le monde est d'accord que par rapport à l'homme entier, entendons ayant âme et corps, la chair à elle seule et prise en soi n'est qu'une partie. Mais pour le Verbe Dieu, on ne saurait le tenir pour une partie de quoi que ce soit, ni pour incomplet, mes bons amis ! Il est absolument parfait en sa propre nature. Où donc par conséquent y a-t-il concours en un être unique et complet de deux éléments imparfaits, si ce concours est celui du Verbe qui est complet et de la chair incomplète par rapport à l'homme complet réalisant parfaitement le concept de sa nature ?

- D'ailleurs, nous n'adorerons en aucune façon deux fils et ne parlerons pas non plus de deux christi, même si nous croyons que le concours dans l'unité d'un homme complet et du Dieu Verbe s'est accompli en l'Emmanuel. Dans la solution qu'ils estiment préférable, en effet, où on se parle que de la chair seule et du Verbe issu de Dieu, rien ne saurait les convaincre de mettre à part la chair, à part le Monogène, et de confesser une dualité de christi : ils n'admettent comme Emmanuel qu'un unique Seigneur Jésus-Christ, et sur ce point du moins ils ont su se faire des idées tout à fait justes. Pareillement, même en admettant qu'à un homme complet, à savoir doté d'une âme et d'un corps, s'est pour ainsi dire accordé et uni ineffablement, de façon qui surpasse toute intelligence, le Verbe de Dieu, nous ne concevons pas une dualité de Fils, mais un seul et le même, Dieu de par sa nature, issu de l'essence même de Dieu le Père, devenu homme aux derniers moments de cet âge, né de la Vierge Sainte, adoré par nous-mêmes et par les saints anges, conformément aux Écritures.

d'un accident matériel subi assez tôt par le texte, cette suppression est un indice de la hâte avec laquelle Cyrille a corrigé son œuvre avant de l'adresser à l'Empereur : il a laissé un prétexte en suspens à quoi plus rien ne correspond. Est-ce qu'à la seconde lecture l'auteur aurait douté de la force de son argument ? Ou qu'il l'a trouvé trop difficile pour ce pauvre esprit qu'était Théodose II ?

23 B — Τι οὖν, εἰ δὴ φαίεν ὅτι μόνῃς μὲν ἔδειτο τὸ καθ' |
 4 ἡμᾶς τῆς τοῦ Μονογενοῦς ἐπιδημίας, ἐβελήσας δὲ ὀφθῆναι
 τοῖς ἐπὶ γῆς, καὶ ἀνθρώπους συναναστροφῆσαι, παραδείξαι
 6 τε ἡμῖν τῆς εὐαγγελικῆς πολιτείας τὴν ὁδόν, οικονομικῶς
 30 ἡμᾶς ποιεῖν τὴν ἰσοκρίαν ἡμῶν σάρκα; Τὸ γὰρ τοι θεῖον κατὰ
 φύσιν ὕβαν οὐχ ὁρατὸν.

A — Ἦγνοκότες ἀλώσονται τῆς ἐκανθρωπήσεως τὸν
 σκοπόν, καὶ συνέτες οὐδαμῶς τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας
 μυστήριον. Εἰ γὰρ δὴ μόνῃ ἔχει τὴν ἀφορίμην τὸ ὀφθῆναι
 6 τοῖς | ἐπὶ γῆς τοῦ Μονογενοῦς ἡ σάρκασις, εἰτ' οὖν ἐκανθρώ-
 35 πησις, προστίθεται γε μὴ ἕτερον οὐδὲν τῆ ἀνθρωπεία φύσει,
 πῶς οὐκ ἔμεινον ἤδη πως καὶ σοφὸν τῆ τῶν δοκητῶν
 10 συμφέρεσθαι δόξῃ καὶ ἡμᾶς αὐτούς; Οἱ σαρκῶς τε ἰσὺς
 καὶ γῆνιου σώματος ἀπαρριπνόντες τὸν Λόγον, ὡφθα
 μὲν ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωποι μυθοπλαστοῦσιν οἱ δειλαιοί,
 40 γένοιτο δὲ ὅτι τῶν καλλίστων εἰσηγητῆς διαμολογήσασιν
 ἐναργῶς. Ἦ οὐκ ἔμεινον ἔρασι, εἰ μὴδὲν ὄντως τῆν
 691 a ἀνθρώπου φύσιν ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος καὶ εἰ γέγονε σὰρξ,
 ἀπαλλάττεσθαι μὲν ἀκαθαρσίας σαρκικῆς, δόξαι δ' οὖν
 ἀπαξ τῷ γῆνιῳ προσεμχρήσθαι σώματι, διαπερῆναι τε οὕτω
 τὸν προτεθέντα σκοπόν;

B — Τίς οὖν ἐν γένει τῆς ἐπιδημίας ὁ λόγος, ἧ τίς ὁ
 5 τρόπος τῆς ἐκανθρωπήσεως, πέπρακται δὲ οὗτω χάριν,
 εἴθελοιμ' ἐν ἐκμαθεῖν.

A — Ἰθὶ δὴ οὖν, ὡ γενναῖε, πῶθου τὸν ἱερὸν Γραμματέων,
 b καὶ ταῖς τῶν ἁγίων ἀποστόλων φωναῖς ἐνεργείας εὖ | μέλα
 10 τῆς διανοίας τὸν ὀφθαλμόν, ἄβρει καλῶς τὸ ζητούμενον.
 Ἐση τοῖσιν ὁ σοφὸς ἡμῶν Παῦλος, αὐτὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ
 λαλοῦντα Χριστὸν· α' Ἐπειδὴ γὰρ τὰ παιδία μεκονόντην
 αἵματος καὶ σαρκῶς, καὶ αὐτὸς παρακλητικῶς μᾶστεχε τῶν

690, 26 : cf. Bar. 3, 38 32 : cf. 1 Tim. 3, 16 691, 11 : cf. 11
 Cor. 13, 3. Heb. 2, 14-15

B — Que dire donc s'ils prétendent que tout ce dont
 nous avions besoin, c'était de la venue parmi nous du
 Monogène, et que celui-ci, voulant être vu par les êtres
 terrestres, vivre familièrement parmi les hommes et nous
 montrer la voie de l'existence évangélique, s'est enveloppé,
 pour exécuter son plan, dans une chair pareille à la nôtre —
 vu que la Divinité en sa propre nature était invisible?

A — Ils seront pris en flagrant délit d'ignorer le but
 de l'Incarnation et de n'avoir rien compris au grand mystère
 de la piété. Si en prenant une chair — autrement dit,
 en devenant homme — le Monogène n'a eu d'autre but que
 de se faire voir par les êtres de la terre, sans rien apporter
 d'autre à la nature humaine, n'est-il pas meilleur et plus
 sage de nous rallier, nous aussi, à l'opinion des Docètes,
 lesquels, déviant le Verbe d'une chair et d'un corps fait
 de terre, forgent une fable, les malheureux, sur son appari-
 tion terrestre sous les traits d'un homme et n'en confessent
 pas moins clairement qu'il a été l'auteur des plus grands
 biens possibles? Ou bien ne vas-tu pas dire qu'il vaut mieux,
 si le Verbe de Dieu n'a été d'aucune utilité à la nature
 humaine en allant jusqu'à se faire chair, le débarrasser de
 l'impureté de la chair : il s'est une fois donné l'apparence
 d'utiliser un corps terrestre, et a de la sorte atteint le but
 qu'il s'était fixé?

B — Quel est le sens de sa venue parmi nous, ou quel
 a été le mode de son Incarnation, pourquoi elle s'est
 accomplie, c'est ce que je voudrais bien apprendre.

A — Allons, mon cher, renseigne-toi dans les Lettres
 b sacrées, applique bien aux paroles des saints Apôtres l'œil
 de ton intelligence, et perçois en toute clarté ce que tu
 cherchais ! Ainsi le sage Paul nous a dit, lui en qui parlait
 le Christ : « Puisqu'en effet les enfants avaient part à une
 nature de sang et de chair, il en a pris lui aussi une toute

690, 34 : ἐπὶ γῆς (cf. R.F.) : om. MCV 691, 10 : post ἄβρει : δὴ
 οὖν add. M sed exp.

αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος
 15 ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτέστι τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ
 τοὺς τοὺς ὅσοι φόβου θανάτου διὰ παντός τοῦ ἔχειν ἔνοχον ἦσαν
 δουλείας. » Καὶ μὴν καὶ ἕτερον τρόπον ἡμῖν ἕτερον
 20 ἀφηγοῦμενος. « Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἦσαν, ἐν
 ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ Θεὸς τὸν ἐκωτοῦ Ἰῶν πέμφας
 ἐν ὁμοίωσιν σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας, κατέκρινε
 τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου
 πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ
 κατὰ Πνεῦμα. » *Αρ' οὖν οὐχὶ προηρότατον καὶ εὐδαι
 25 τὸν ὄντων ἀσυμφανὲς διὰ καθ' ἡμᾶς γέγονεν ὁ Μονογενὴς,
 τοῦτέστι τέλειος ἄνθρωπος, ἵνα τῆς μὲν ἐπιστάκτου φθορᾶς
 τὸ γένον ἡμῶν ἀπαλλάξῃ σώμα, | τῇ καθ' ἑνώσειν οἰκονομία
 καταθεβρῶσας εἰς ταυτέστιν κατὰ νόμον τῆς ζωῆς, ψυχῆν
 30 δὲ ἴδιαν τὴν ἀνθρωπίνην ποιούμενος, ἁμαρτίας αὐτῆν
 ἀποφήνῃ κρείττονα τῆς ἰδίας φύσεως τὸ πατηγῶς τε καὶ
 ἀπειπτον, καθάπερ τινὰ βαπτῆν, ἐκκαθαρώσας αὐτῆν ;

B — Οὐκ ἀσυμφανὲς οἶμαι πού το γρήμια. Φέρει γὰρ ἐν
 ἐκωτοῦ τὸν εἰκότα, μᾶλλον δὲ τὸν ἀληθῆ λογισμὸν.

A — Ὡςπερ | οὖν ἐπιδηθί γέγονε σαρξ τοῦ Ἰωσοποιούντος
 τὰ πάντα Λόγου τὸ θανάτου καὶ φθορᾶς ὑπερβρώσκει κράτος,
 35 κατὰ τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον, ἐπει τοὶ γέγονε ψυχῆ τοῦ
 πλημμελεῖν οὐκ εἰδότες, ἐρηρετωμένην ἔχει λοιπὸν τὴν ἐρ'
 ἅπασιν τοῖς ἀγαθοῖς ἀμεταποίητον στάσιν, καὶ τῆς πύλας
 τυραννοῦσας ἁμαρτίας ἀσυγκρίτως εὐσθενεστέρων. Πρώτος
 γὰρ ἄνθρωπος ὁ Χριστὸς α ἔς οὐκ ἐποίησεν ἁμαρτίαν, οὐδέ

691, 18 : Rom. 8, 3-4 39 : 1 Pierre 2, 22 (= Is. 53, 9)

691, 16 : *post phobu* (et R.F.) : τοῦ αὐτ. MCV

1. Cette même idée d'une fermeté divine venant consolider de l'intérieur notre faiblesse est exprimée d'autres fois chez S. Cyrille par l'idée de mélange et non plus de teinture ; mais l'âme du Christ n'est pas mentionnée. Au mieux l'ous nous dit, comme dans *De Ad. III*, 297 D, que « le Christ s'est mêlé à nous, indigènes, corporellement en même temps que spirituellement ». Cf. aussi *Hom. P. X*, 617 C et *Theo. XXIV*, 409 C. Après avoir utilisé la comparaison de la teinture, le *RF* s'en excuse par une phrase qui n'a pas son correspondant ici :

semblable, afin d'aneantir par sa mort celui qui avait
 l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable, et de délivrer
 tous ceux que la crainte de la mort vouait leur vie entière
 à la servitude. » Ailleurs encore, il nous fournit une autre
 explication en disant : « Ce que ne pouvait la Loi que la
 chair rendait impuissante, Dieu l'a fait en envoyant en
 vue du péché son propre Fils dans une chair semblable à
 celle du péché ; Il a condamné le péché dans la chair afin
 que la justice exigée par la Loi s'accomplisse en nous, dont
 la conduite s'inspire non de la chair, mais de l'esprit. »
 1 Dès lors, n'est-il pas très clair et sans la moindre obscurité
 pour quiconque que le Monogène est devenu comme nous,
 c'est-à-dire homme complet, afin de débarrasser de la
 corruption qui s'y était introduite notre corps terrestre,
 2 en s'abaissant, grâce à l'économie d'union, jusqu'à une vie
 gouvernée par les mêmes lois ? D'autre part, s'appropriant
 l'âme humaine, il l'a faite triomphante du péché en l'impré-
 gnant, comme d'une teinture, de la stabilité et de l'immu-
 3 tabilité de sa nature à lui¹.

B — La chose, à mon gré, n'offre pas d'obscurité, car
 elle porte en soi la preuve de sa vraisemblance, ou pour
 mieux dire, de sa vérité.

A — De même donc que la chair, parce que devenue
 celle du Verbe qui vivifie tous les êtres, surmonte l'empire
 de la mort et de la corruption, de la même façon, je pense,
 4 l'âme devenue celle du Verbe qui ignore la faute, possède
 désormais à titre ferme un établissement immuable en
 toute sorte de bien ; elle est incomparablement plus forte
 que le péché, jusque là notre tyran. En effet, le Christ est
 Premier Homme², Lui « qui n'a pas commis le péché et en

¹ Des exemples, en effet, sont à mon avis nécessaires lorsqu'on traite de ces matières, vu leur extrême obscurité ; car nous voyons à peine dans un miroir et en énigme les divins mystères, lesquels surpassent l'intelligence. » (116) C/17e ; *ACO* I, I, I, p. 54, l. 30-32).

² Après s'être prononcé γὰρ le *RF* insère *καὶ μόνος* (116) D/18b ; *ACO* I, I, I, p. 55, l. 37, prélevant par là le caractère unique et incommuniquable du rôle joué par le Christ : cf. note sur 700a.

692 a εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, | βίβλα δὲ ὥσπερ καὶ
 ἀπαρχὴ τεθειμένως τῶν εἰς καινότητι ζωῆς ἀναμορφουμένων
 ἐν Πνεύματι, καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀφρασίαν, καὶ τὴν τῆς
 θεότητος ἀσφαλῆ καὶ ἐρηραιομένην ὡς ἐν μεθέξει καὶ κατὰ
 5 χάριν καὶ εἰς ἅπαν ἦδη τὸ ἀνθρώπινον παραπέμφει γένος.
 Καὶ τοῦτο εἰδὼς ὁ θεοπέποιος γράφει Παῦλος : « Ὡσπερ
 γὰρ ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοῦκοῦ, φορέσαμεν καὶ τὴν
 εἰκόνα τοῦ ἑπουραίου. » Εἰκόνα μὲν γὰρ τοῦ χοῦκοῦ τὸ
 ἀλόλοισον ἐφη πρὸς ἁμαρτίαν, καὶ τὸν ἐντεῦθεν ἦμιν ἐπιρρι-
 10 φέντα θάνατον. Εἰκόνα δὲ αὐτοῦ ἑπουραίου, ταῦτάστι
 Χριστοῦ, τὸ ἐδραῖον εἰς ἀγιασμὸν καὶ τὴν ἐκ θανάτου καὶ
 φθορᾶς ἀνακομιδὴν τε καὶ ἀνακαινίσιν εἰς ἀφρασίαν καὶ ζωῆν.

« Ὅλον οὖν ἐλαρ συνηθῶσαι φαμεν ἀνθρώπῳ τὸν Λόγον.
 Ὁ γὰρ που τὸ κείμενον ἐν ἡμῖν, ταῦτάστι ψυχῆν, οὐδενὸς
 15 ἀν ἡξίως λόγου, μόνῃ διαφορέμενος τῇ σαρκὶ τῆς ἐπιδημίας
 τοὺς πόνοους. Ἐπαράττω δὲ δι' ἄμω καλῶς τῆς οικονομίας
 ο τὸ μυστήριον. Προσεκρήσατο δὲ καὶ λαβερὰ ὑργάνω τῇ μὲν
 ἰδίᾳ σαρκὶ πρὸς τὰ σαρκῶς ἔργα τε καὶ ἀρρωστήματα
 φυσικὰ καὶ ὅσα μώμοι μακρῶν, ψυχῇ δὲ αὐτῇ ἰδίᾳ πρὸς τὰ
 20 ἀνθρώπινα τε καὶ ἀναπείτια πάθη. Πενήσῃαι γὰρ λέγεται,
 κόποις τε ὑπενεγκεῖν τοὺς ἐκ μακρῶν ὀδοιποριῶν, πτοίας
 τε καὶ φόβους καὶ λύπην καὶ ἀγωνίαν καὶ τὸν ἐπὶ τῷ σταυρῷ
 θάνατον. Ἐπαναγκάζοντος γὰρ οὐδενὸς, τίθειεν ἀρ'
 25 ἑαυτοῦ τὴν ἰδίαν ψυχῆν ὑπὲρ ἡμῶν, « ἐνα καὶ νεκρῶν καὶ
 ζώντων κωροσίη ». Σάραξ μὲν τὴν ἰδίαν τῆς ἀπάντων |
 d σαρκῶς ἀνταποτινῆς, δῶρον ἀνυθῶς ἀντέλας, ψυχῆν δὲ
 ψυχῆς ἀνταυτρον τῆς ἀπάντων ποιομένης, εἰ καὶ ἀνεβίω

692, 6 : I Cor. 15, 49 23 : cf. I Jn 3, 16. Rom. 14, 9

692, 6 : εἰς ἅπαν : εὐρέθη MBO παραπέμφει (et R.F.) : -y MCV
 7 : φορέσαμεν B et cf. 723b et 725c : -αμορμ MCV et R.F. et ACO I,
 1, 6, p. 60, l. 4 = C. Nest. III, 128 D 13 : ὀδοι : -ας V 15 : τῆς
 ἐπιδημίας τοὺς πόνοους : τοὺς π. τῆς ἔ. B 18 : τε : om. C 23 :
 τίθειεν ἀρ' ἑαυτοῦ : τίθειεν V

1. L'idée exprimée dans le membre de phrase οὐκ... ποιομένης
 se trouve déjà dans S. Irénée, *Adv. Aér.* V, 1, 2; éd. Harvey, t. II,
 p. 315 (Suo igitur sanguine redimendo nos Dominus, et dante animam

392a la bouche de qui n'a été trouvé aucun mensonge » ; il a été
 constitué pour ainsi dire souche et prémices de ceux qui sont
 transformés en vue d'une vie nouvelle dans l'Esprit ; désor-
 mais, il transmettra comme en participation et par grâce à
 toute la race humaine tant l'incorruptibilité du corps que
 la sécurité solide venue de la Divinité. Conscient de cela, le
 divin Paul écrit : « De même que nous avons porté l'image
 du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. » Par
 « image du terrestre », il entend la propension au péché,
 b et la mort qui, de ce fait, a été lancée contre nous ; par
 « l'image du céleste », c'est-à-dire du Christ, la fermeté dans
 la sanctification et le renouveau qui nous fait revenir de la
 mort et de la corruption à l'incorruptibilité et à la vie.

Nous affirmons donc que le Verbe tout entier s'est uni
 à l'homme tout entier. Impossible en effet qu'il n'ait pas
 fait cas de ce qu'il y a de meilleur en nous, l'âme, réserv-
 ant à la chair toutes les peines prises lors de sa venue
 parmi nous. Le mystère de l'économie s'est accompli
 harmonieusement aux deux plans : (le Verbe) s'est servi
 c de sa chair, d'une part, comme d'un instrument en vue des
 opérations de la chair, des faiblesses physiques, et en tout
 ce qui n'était pas blâmable ; de son âme, d'autre part,
 60 d pour toutes les perturbations propres à l'homme et non
 coupables. Il est dit en effet qu'il a eu faim, qu'il a supporté
 les fatigues des longues marches, l'abattement, la crainte,
 le chagrin, l'agonie et la mort sur la Croix. Sans y être
 contraint par personne, de lui-même, il a livré pour nous
 sa propre âme, « afin de régner sur les morts comme sur
 d les vivants ». De sa propre chair, il a payé pour la chair de
 tous une rançon véritablement équitable ; de son âme, il
 a fait la rédemption de toutes les âmes¹, même s'il a repris

suam pro nostra anima, et carnem suam pro nostris carnibus...) et aussi dans PSEUDO-ATHANASE, *Contre Apollinaire*, lib. I, 17, PG 26, 1125 A. Mais il n'y a pas de contact verbal bien marqué dans ces passages si courts non plus que dans le contexte. (Le grec de S. Irénée est conservé dans THEODORET, *Erasmie*, III, PG 83, 284 C.)

πάλιν, ζωὴ κατὰ φύσιν ὑπάρχων ὡς Θεός. Καὶ τοῦν ὁ
 θεοπέσιος Πέτρος· « Ἄνδρες ἀδελφοί, φησὶν, ἐξ ὧν εἶπεν
 30 μετὰ παρηγορίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυιδεὶ ὅτι
 καὶ ἐτελεύτησε καὶ ἐτάφη καὶ τὸ μῆμα αὐτοῦ ἔστιν ἐν
 ἡμῖν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης. Προφήτης οὖν ὑπάρχων, καὶ
 εἰδὼς ὅτι ὄρακι ὤμοσεν αὐτῷ ὁ Θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος
 αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ, προιδὼν ἐλάλῃσι | περὶ
 35 τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ ὅτι οὕτε ἐγκαταλείψθη εἰς
 ἄδην ἢ ψυχὴ αὐτοῦ, οὕτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν. »
 Οὐ γὰρ τοι θέμις εἶπεν φθορᾷ μὲν δύνασθαι κρατεῖσθαι
 διηκεῖν τὴν ἐνωθεῖσαν τῷ Λόγῳ σάρκα, κάτοχον δὲ αὐταῖς
 ἔδου πύλαις τὴν θείαν γενέσθαι ψυχὴν. Οὐκ ἔγκαταλείψθη
 693 a γὰρ εἰς ἄδου », καθὰ καὶ ὁ θεοπέσιος ἐφη | Πέτρος. Οὐ γὰρ
 που τὴν γε διαληπτον παντελῶς καὶ ἀνέλκων τῷ θανάτῳ
 φύσιν, τούτεστι τὴν θεότητα τοῦ Μονογενοῦς, τῶν ὑπὸ
 χθόνα μυῶν ἀνακακοῦσθαι φησὶν. Οὐ γὰρ ἐν ἤξειώθῃ τὸ
 5 χρῆμα θαύματος εἰ μὴ μεμνημένον εἰς τὸ ἄδην ὁ εἰ Θεοῦ
 Λόγος, τῆ τῆς θεότητος ἐνεργεῖα τε καὶ φύσει παραδόξως
 καὶ ὑπὲρ λόγον πληρῶν μὲν τὰ πάντα, καὶ τοῖς πᾶσιν
 ἐπιδημῶν. Ἄνωτέρα γὰρ τόπου καὶ περιορισμοῦ καὶ
 μεγέθους μετρητοῦ τὸ θείον, αὐτὸ δὲ ὑπὸ μηδενὸς χωροῦ-
 10 μενον. | Παραδόξον δὲ καὶ οὐδενὶ τῶν ὄντων ἀθαύμαστον
 ὅτι σῶμα μὲν ἀνεβίω, τὸ τῆ φύσει φθαρτὸν· συνήνωτο γὰρ
 τῷ ἀφθάρτῳ Λόγῳ. Ψυχὴ δὲ ἡ θεία, τὴν πρὸς αὐτὸν λαχοῦσα
 συνδρομὴν τε καὶ ἔνωσιν, κατακαποῖσθαι μὲν εἰς ἔδου,
 θεοσπερεῖ δὲ δυνάμει καὶ ἐξουσίᾳ χρωσμένη, καὶ τοῖς ἐκείσιν
 15 πνεύμασι καταραίνετο. Τοιγαρτοῦ καὶ ἔρασε αὐτοῖς ἐν

692, 29 : Act. 2, 29-31. 693, 15 : Is. 49, 9

693, 12 : λαχοῦσα : -ον II

1. Dans *RF* 1164 C/19h, ACO I, 1, 1, p. 55, l. 22, διακοῦσθαι est remplacé par *νοῦα* : Cyrille affirme désormais que la chair du Verbe n'a pas été soumise « à un moment quelconque » à la corruption, au lieu de dire seulement qu'elle ne l'a pas été « durablement ».

vie parce que, comme Dieu, il était vie par nature. Et
 c'est ce que dit le divin Pierre : « Frères, qu'il me soit
 permis de vous le dire en toute liberté, le patriarche David
 est mort, il a été enseveli et son tombeau est encore
 aujourd'hui parmi nous. Mais comme il était prophète
 et savait que Dieu lui avait juré par serment de faire
 asseoir sur son trône un successeur de son sang, il a prévu
 e la résurrection du Christ et l'a annoncée en disant que son
 âme ne serait pas abandonnée dans le séjour des morts
 et que sa chair ne verrait pas la corruption. » Car il serait
 20 impie de prétendre que la corruption ait pu triompher
 durablement¹ de la chair unie au Verbe et que l'âme divine
 ait pu être assujettie aux puissances de l'enfer. De fait,
 ainsi que l'affirme le divin Pierre, « elle n'a pas été laissée
 aux enfers ». — En effet, la nature qui est absolument hors
 693 a de prise et de saisie pour la mort, à savoir la nature divine
 du Monogène, il n'est pas question pour Pierre de dire
 qu'elle soit revenue des abîmes souterrains. Car il n'y
 aurait pas de quoi s'étonner si le Verbe de Dieu n'était
 pas resté dans les enfers, lui qui, par son activité et sa
 693 b nature divines, prodigieusement, inconcevablement, emplit
 tout, habite en tout : la divinité est au-dessus de toute
 localisation, limite et grandeur mesurable, sans que rien
 b puisse la contenir. Le paradoxe, ce que nul ne peut s'abs-
 tenir d'admirer, c'est qu'un corps se soit pris à revivre,
 lui qui était par nature corrompible : c'est qu'il était uni
 au Verbe incorruptible. De son côté, l'âme divine à qui
 étaient échus le concours et l'union avec ce Verbe, descen-
 dit séjourner aux enfers et, usant de la vertu et de la
 puissance qui appartiennent à un Dieu, se montra aussi
 aux esprits qui étaient là. Bien plus, il déclara « à ceux
 qui étaient dans les liens : sortez, et à ceux qui étaient

C'est plus conforme à la pensée exprimée par S. Pierre dans le verset des *Actes* qui vient d'être cité. Le *DJ* prenait sans doute *φθορά* au sens global de puissance de mort.

θεομοίς Ἐξέλθετε, καὶ τοὺς ἐν τῷ σκότει· Ἀνακαλύρ-
 θητε. Καὶ μοι δοκεῖ φάναι τι τοιοῦτον καὶ ὁ θεοπέσιος
 Πέτρος περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου | καὶ τῆς καθ' ἑνοσίω
 οικονομικῆν γεγεννημένης αὐτοῦ ψυχῆς· «Κρεῖττον γάρ
 20 ἀγαθοποιούνας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, πάσχειν ἢ
 κακοποιούνας, ἔτι καὶ ὁ Χριστὸς ἄκαθ' ὑπὲρ ἁμαρτιῶν
 ἀπέθανε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἐν ἡμῶν προσαγωγή τῷ Θεῷ,
 θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. Ἐν ᾧ,
 φησί, καὶ τοὺς ἐν φυλακῇ πνεύματι πορευθεὶς ἐκέρυεν,
 25 ἀπειθήσασί ποτε. » Οὐδὲ γάρ, οἴμαι, φαίεν ἂν ὡς γυμνὴ
 καὶ καθ' ἑαυτὴν ἡ θεότης τοῦ Μονογενοῦς καταπεφοίτηκε
 μὲν | εἰς ἔθου, διεκέρυξε δὲ τοὺς ἐκείσε πνεύμασι, ἄποκτος
 ὅσα παντελῶς· κρεῖττον γάρ αὐτὸ τοῦ ὄρασθαι τὸ θεῖον.
 Ἄλλ' οὐδὲ δοκῆσιν καὶ ἐσχηματισμένως εἰς τὸ ψυχῆς εἶδος
 30 αὐτὴν μεμορφῶσθαι δώσωμεν, παραιτηθέν δὲ πανταχῇ
 τὴν δόκησιν. Ἄλλ' ὅσπερ τοὺς ἔτι μετὰ σαρκὸς «συνανασ-
 τράφῃ μετὰ σαρκὸς,» ὅσως καὶ ταῖς εἰς ἔθου ψυχαῖς
 διεκέρυξεν, ἴδιον ἔχων φόρημα τὴν ἐνωθεῖσαν αὐτῷ ψυχῇ.
 Καὶ βαθύς μὲν ἴσως καὶ ἀπέρρητος ἀληθῶς, καὶ ταῖς
 35 ἡμετέρας διαλογίας οὐχ ἀλάσιμος ὁ τῆς ἐνώσεως φρόσιος.
 Ἐκεῖνο δ' ὅν διωκ ἀναλογίζεσθαι πρέπει. Τὰ γάρ τοι μὴ
 καθ' ἡμῶν πολυπραγματικῆν οὐκ ἀζήμιον, ἀνοστατον δὲ
 παντελῶς τὸ βασάνους ὑποφέρειν τὰ ὑπὲρ νοῦν, καὶ πειρᾶσθαι

dans les ténégres : venez à la lumière ». C'est à peu près,
 me semble-t-il, ce que dit le divin Pierre au sujet du Verbe
 Dieu et de l'âme qui devint la sienne en vertu d'une union
 voulue par l'économie : « Mieux vaut souffrir, si telle est
 la volonté de Dieu, en faisant le bien qu'en faisant le mal ;
 le Christ lui-même en effet est mort une fois pour les péchés,
 lui juste pour les injustes, afin de nous conduire à Dieu ;
 mis à mort en la chair, il a été rendu à la vie selon l'esprit —
 c'est, dit-il, avec ce même esprit qu'il est allé faire sa
 proclamation aux esprits détenus en prisons, à ces rebelles
 des temps jadis. » Ils ne diraient d'ailleurs sans doute pas
 que la divinité du Monogène est descendue aux enfers à
 nu et par elle-même, pour lancer là-bas sa proclamation
 aux esprits, alors que cette divinité est absolument invi-
 sible, le divin étant, de manière permanente, au-dessus
 de tout regard. Pas davantage nous n'accorderons que,
 par un faux semblant, elle se soit donné à elle-même
 l'apparence et la forme d'une âme : il convient d'écarter
 absolument toute idée d'apparence. Mais de même qu'il a
 vécu familièrement avec sa chair parmi ceux qui sont
 encore dans la chair, il a lancé sa proclamation aux âmes
 dans les enfers portant sur soi comme son vêtement l'âme
 qu'il s'était unie¹.

Et sans doute, il est profond, ineffable vraiment, et
 insaisissable pour nos esprits, le mode de l'union. Il convient
 au moins de réfléchir à ceci : s'enquérir curieusement de ce
 qui n'est pas de notre ressort ne va pas sans péril ; et il est
 absolument déraisonnable de soumettre à nos investiga-
 tions ce qui dépasse notre esprit et d'essayer de concevoir

l'existence de son âme humaine : c'est comme Dieu qu'il a vidé
 l'enfer et libéré de leurs liens ceux qui s'y trouvaient (236 D, ACO
 1, 1, 6, p. 102, l. 10-16). Le sort réservé aux âmes délivrées, sans doute
 jusqu'au jugement dernier, est brièvement indiqué juste avant :
 la Passion salvatrice a fait briser le glaive flamboyant, elle a réintro-
 duit l'homme dans le paradis (terrestre), comme en témoigne la
 réponse de Notre Seigneur au bon larron.

603, 10 : I Pierre 3, 17-18

603, 17 : θεοπέσιος (cf R.F.) : μεκέρυξεν MCV 23 : μὲν *rest.* &
 R.F. : αὐ. *cod.* 27 : ἀποκτος (cf R.F.) : ὅσως MCV 31 :
 συναναστράφῃ μετὰ σαρκὸς *rest.* & R.F. : αὐ. *cod.*

1. Dans son autre grand développement anti-apollinarien, celui
 de R.F. *ad Aug.* 1412-1413, ACO 1, 1, 5, p. 58-59, S. Cyrille décrit
 plutôt la situation actuelle des âmes après la mort, et par contraste
 seulement celle d'avant la venue du Christ : celui-ci nous a ouvert
 une route nouvelle, nous n'irons plus en enfer, nous le suivrons. Le
 livre V *Contre Nestorius* revient rapidement sur la question, mais
 pour défendre les prérogatives divines de Jésus-Christ, non plus

νοῦν ἄ νοῦν οὐχ οἶόν τε. Ἡ οὐκ οἶσθα ὅτι τὸ βαθύ δὴ τοῦτο
 684 a μυστήριον, καὶ νοῦν ὑπερβῶσκον τὸν ἐν | ἡμῖν, ἀπεριεργάτω
 πίστει τετιμῆται ; Τὸ δὲ ἀσύνετος λέγει, « πῶς θύναται
 ταῦτα γενέσθαι », Νικοδόμημ τε ἐκεῖνον καὶ τοὺς κατ' αὐτὸν
 ἀπονέμοντες, ἀνεκδιόκαστος παραδειξίμεθα τὰ διὰ θεοῦ
 5 Πνεύματος χρησιμωδούμενα, καὶ αὐτῶ δὲ πιστεύσομεν
 λέγοντι τῷ Χριστῷ : « Ἀμήν, ἀμήν λέγω ὑμῖν, ἃ οὐδεὶς
 λαλοῦμεν, καὶ ἃ ἑώρακαμεν μαρτυροῦμεν. »
 B — Εἰς λέγεις.

A — Οὐδέσθω δὴ ὄν λῆρος μὲν ἔπας, μῦθος τε ἀβρανῆς
 b 10 καὶ ψευδοδοξία καὶ κακομηθεύμενον | ἄρησιαν φρονησικόν.
 Προσεξίμεθα γὰρ οὐτι ποῦ τὸ κατασίνεσθαι περικόν, κἄν εἰ
 τοῖς ἄγαν ἐξρηκισμένους, καὶ μὴν καὶ περικὸς ἡμᾶς κατακρο-
 τοῖεν λόγους οἱ δὲ ἑναντίας. Ἔστι γὰρ τὸ θεῖον ἡμῶν
 μυστήριον « οὐκ ἐν πειδοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης λόγους, ἀλλ'
 15 ἐν ἀποδείξει Πνεύματος ».

Θεὸς ὄν ὑπέραν καὶ τῶν ὁλῶν Κύριος, κατὰ τὰς Γραφάς,
 ὁ Μονογενὴς ἐπέκρανε ἡμῖν. Ὁρθῶ γὰρ ἐπὶ γῆς, καὶ ἐπέλαμψε
 c τοῖς ἐν σκότει, γενόμενος | ἀνθρώπος, οὐ δόκασει, καὶ
 γένοιτο — μανία γὰρ τοῦτο γὰ φρονητὴ ἢ λέγειν — οὐτὲ
 20 μὴν εἰς σάρκα παρενεθῆς κατὰ μεταστάσει καὶ τροπήν
 — ἀναλλοιωτὸς γὰρ καὶ ἀεὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἀσάκτου
 ἔχων ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος — ἀλλ' οὐδὲ ὁμόχρονον τῇ σαρκὶ τῆν
 ὑπαρξεν ἔχων — αὐτὸς γὰρ ἐστι τῶν αἰώνων ὁ ποιητὴς —
 οὐτε μὴν ὡς λόγος ἀνοπίστατος, οὐδὲ ὡς ῥῆμα ψεῦδον ἐν

694, 2 : cf. Jn 3, 9 6 : Jn 3, 11 14 : I Cor. 2, 4 17 : cf. Ps.
 117, 27. Bar. 3, 38

694, 5 : ἢ πιστεύσομεν λέγοντι τῷ Χριστῷ (cf. R.F.) : δὴ π. τ. X. λ. B
 6 : ἀμήν ἀμήν : ἀμήν καὶ π. 10 : ἄρησιαν (cf. R.F.) : -ων B
 14 : πειδοῖς (cf. R.F. pt. Pusey) : -ὄ B (cf. R.F. pt. Schwartz)
 ἀνθρωπίνης (cf. R.F.) : -οὐς B 16 : κατὰ τὰς Γραφάς ὁ Μονογενὴς :
 ὁ Μ. κ. τ. γ. C 18 : σάκτου (cf. R.F.) : -ω MCV 19 : γε : om. MCV
 21 : τὸ αὐτὸ (cf. R.F.) : τὰ ἀεὶ MCV

1. Le commentaire ex professo sur ces versets de S. Jean est sur
 l'attitude hésitante de Nicodème est assez terse (cf. in Jo. II, 245 D-

ce qui ne se laisse pas concevoir. Ou ne sais-tu pas qu'à ce
 694 a profond mystère, qui transcende nos capacités intellec-
 tuelles, on rend hommage par une foi sans recherches ?
 La question insensée : « Comment cela peut-il se faire ? »
 nous la laisserons à ce pauvre Nicodème et à ses pareils ;
 sans hésitation nous accueillerons, nous, les oracles proférés
 par l'Esprit divin et nous ferons confiance au Christ, lequel
 dit lui-même : « En vérité, en vérité, je vous le dis, nous
 parlons de ce que nous savons et nous rendons témoignage
 de ce que nous avons vu¹. »

B — Tu as raison.

A — Loin de nous donc tous les radotages, les fables
 inconsistantes, les opinions fausses, l'illusion des phrases
 b pompeuses ; tenons-nous à l'écart de tout ce qui est de
 nature à nuire, quand bien même nos adversaires nous
 assourdiraient de discours aussi adroits qu'amers. Car notre
 divin mystère « ne consiste pas en discours persuasifs de
 la sagesse humaine, mais en manifestation de l'Esprit ».

Donc le Monogène, qui était, selon les Écritures, Dieu et
 Seigneur de toutes choses, s'est manifesté à nous : Il a
 été vu sur la terre, Il a illuminé ceux qui étaient dans les
 c ténèbres, en se faisant homme — non en pure apparence,
 à Dieu ne plaise ! C'est de la démenée de le penser et de le
 dire ; ni non plus parce qu'il se serait changé en chair par
 mutation et transformation : le Verbe de Dieu est immuable,
 il demeure perpétuellement pareil et le même. Ni non plus
 que son existence soit contemporaine de celle de sa chair :
 c'est lui le Créateur des siècles. Ni non plus que parole

248 A/148e-149e), mais la même citation est encaissée dans un déve-
 loppement éloquent sur *Isaie* 45, 11-12 (cf. in Is. IV, 2, 964 C-968 A) :
 « Si nous ne comprenons pas les voies de Dieu en ses œuvres », déclaré
 en particulier Cyrille, « disons-Lui, en dégageant notre esprit de toute
 espèce de doute : nous savons que Tu peux tout, que rien ne T'est
 impossible, et ne l'interrogeons point sur ses fils et ses filles » — sur
 la façon dont Il nous fait ses enfants par l'adoption, mystère que
 Nicodème n'arrive pas à pressentir.

25 ἀνθρώπου γεγονός· ὁ γὰρ τοι καλῶν τὰ οὐκ ὄντα ποτὲ πρὸς
 ὑπαρξέν τε καὶ γένεσιν προεφύρατοκεν ἀναγκαίως· αὐτὸς
 ὁ γὰρ ἴσθι ἢ ζωῆ περηνός ἐκ ζωῆς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς
 4 ὄντος τε καὶ νοουμένου κατ' ἴδιαν ὑπόστασιν. Ἄλλ' οὐδὲ
 μόντη ἡμπετόχετο σάρκα ψυχῆς ἐρήμτη τῆς λογικῆς, γεγέν-
 30 νηται δὲ κατὰ ἀλήθειαν ἐκ γυναικὸς καὶ πέφνηεν ἄνθρωπος
 ὁ ζῶν καὶ ὑπέρχων καὶ συνακθῶν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ Θεός
 Λόγος, μορφήν δούλου λαβὼν, καὶ ἔστιν ὡσπερ ἐν θεότητι
 τέλειος, ὅτω καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος, οὐκ ἐκ μόντης
 5 θεότητος καὶ σαρκὸς εἰς ἓνα Χριστὸν καὶ Κύριον καὶ υἱὸν
 35 συγκαίμενος, ἀλλ' ἐκ δυοῖν τελείων, ἀνθρωπότητος δὴ λέγω
 καὶ θεότητος, εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν παραδόξως συνδύμενος.

B — Τίνα δὴ οὐκ ἐπέκοιεν ἡ ἀγία Παρθένος; Τὸν ἄνθρωπον
 ἢ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον;

A — Καὶ μὴν τοῦτο γέ ἐστιν ἡ πλάησις, καὶ τὸ ἁμαρτεῖν
 40 τοῦ πρέποντός τε καὶ ἀληθοῦς. Μὴ γὰρ μοι διέλιξ, μηδὲ
 διωστὰς εἰς ἄνθρωπον ἰδικῶς καὶ εἰς Θεὸν Λόγον, διπρόσωπον
 ἡμῖν ἀνατίπον τὸν Ἐμμανουήλ. Μὴ ἀρα τις ἡμῖν εὐκότως

95A διαμμιμήσαιο φρονεῖν ἐλομένους ὁρᾶν μὲν οὐδὲν, ἐκείνα
 δὲ μᾶλλον ἂ καὶ διὰ τῆς ἀγίας κατεδουκάθη Γραφῆς;
 Ὡδε γὰρ τις ἐφη τῶν Χριστοῦ μαθητῶν· « Ὑμεῖς δέ,
 ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ὁμμάτων τῶν προερωτημένων ὑπὸ
 5 τῶν ἀποστόλων τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι
 ἔλεγον ὑμῖν ὅτι ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων ἐλευσονται ἐν
 ἡμαρτημῶν ἡμᾶς κατὰ τὰς ἐκουτῶν ἐπιβόλιαις πορευόμε-
 10 νοι τῶν ἀσεβῶν. Ὁδοὶ εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες ψυχικοί,
 Πνεῦμα μὴ ἔχοντες. »

695, 3 : Jud. 17-19

694, 27 : ἢ (cf. R.F.) ; δ MCV 695, 3 : post τῶν : τοῦ αὐτ. C
 6 : ὡμῖν : ἢ-B ἐσχάτου (cf. R.F. pt. Pusey Schwartz) : -ων B et
 R.F. pt.

1. Il n'y a sans doute pas de nuance intentionnelle entre συγκαί-
 μενος et συνδύμενος que Cyrille emploie ici l'un après l'autre,
 probablement pour varier l'expression, car il utilise aussi pour son
 compte συγκαίμενος : cf. 688c et 702a.

sans subsistance, simple mot, il soit venu dans un homme :
 celui qui appelle à exister et à naître les choses qui n'étaient
 4 pas doit forcément leur préexister. C'est lui qui est la vie,
 issu de la vie qu'est Dieu le Père lequel pour notre pensée
 comme dans la réalité, existe en son hypostase propre.
 Il ne s'est pas non plus simplement enveloppé d'une chair
 privée d'âme raisonnable ; il a été vraiment engendré
 d'une femme, il s'est montré homme, lui le Verbe Dieu,
 vivant, subsistant et coténel à Dieu le Père, prenant la
 forme d'esclave ; et de même qu'il est complet en sa divinité,
 ainsi est-il complet en son humanité, constitué en un seul
 Christ, Seigneur et Fils non pas seulement par une juxtapo-
 5 sition de la divinité et d'une chair, mais par la liaison¹
 paradoxale de deux éléments complets, savoir une huma-
 nité et une divinité, en un seul et même être.

B — Qui dès lors la Vierge Sainte a-t-elle donc enfanté ?
 L'homme, ou le Verbe issu de Dieu ?

A — La voilà bien l'erreur, la faute contre les conven-
 695A nances et la vérité ! Ne va pas en effet me diviser et me
 découper l'Emmanuel en un homme à part et un Dieu
 Verbe ; ne m'en fais pas un être à double personnalité.
 De peur qu'on soit en droit de nous reprocher d'avoir
 adopté, au lieu de penser juste, une position condamnée
 par la sainte Écriture. Voici ce qu'a dit en effet l'un des
 disciples du Christ : « Pour vous, bien-aimés, appelez-vous
 ce qui a été prédit par les Apôtres de Notre Seigneur
 Jésus-Christ : ils vous disaient : à la fin des temps, il y aura
 des moqueurs qui iront se moquant au gré de leurs convoi-
 10 tisieuses impies. Les voilà bien, ces fauteurs de division, ces
 sensuels qui ne possèdent pas l'Esprit. »

2. Le terme διπρόσωπον indique peut-être une division légèrement
 plus faible que si l'on disait carrément « deux πρόσωπα ». Le RP
 cf. Aug. 1364 B, ACO 1, 1, 5, p. 37, l. 21, emploie le même adjectif
 (διπρόσωπον... λόγος σχῆμα) à propos de façons de parler bibliques
 qui distinguent l'homme et l'esprit qui est en lui, ou l'esprit et le cœur.

10 Β — Οὐ | θεωρεῖσθόν οὐδ' ἄρα κατ' οὐδένα τρόπον ;

Α — Οὐμνοῦν. Ἐξ γε δὴ μέλιτα τὸ δύο φέρον μετὰ

τὴν ἕνωσιν καὶ ἀναμείβει ἐπιπλέον ἔννοιαν. Ἰστέον δ' οὐδ'

δεῖ θεωρεῖν μὲν τινα φύσιν διαφορὰν ἐν νοῦς — ταύτην γὰρ

οὐ τί που θεότης τε καὶ ἀνθρωπότης — εἰσδύσεται δι' ἑαυτοῦ

15 ταῖς περὶ τούτων ἔννοιαις καὶ τὴν ἀμφοῖν εἰς ἐνότητα

συνδρομήν. Οὐκοῦν Θεοῦ μὲν ἔξερυ τοῦ Πατρὸς ὡς Θεός,

ε ἐκ Πατρὸς οὐδ' ὡς ἄνθρωπος. Ὁ γὰρ «ἐκ» Θεοῦ Πατρὸς

ἀπορρήτως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν ἀναλαμβάνει Λόγος γεννηθῆσαι

λέγεται καὶ διὰ γυναικὸς, καταφοιτήσας εἰς ἀνδραπότητα

20 καὶ καθῆς ἑαυτὸν εἰς ἕνα οὐκ ἦν, οὐχ ἵνα μείνη κεινονομήνος,

ἀλλ' ἵνα Θεός εἶναι πιστευθῆται καὶ ἐν εἰδει τῷ καθ' ἡμᾶς

πεφηνῶς ἐπὶ γῆς, οὐχ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ κατακίχθας, ἀλλ'

ὡς αὐτὸς κατὰ φύσιν ἄνθρωπος γεννητός, μετὰ τοῦ ἴδιου

4 ἀνασώσασθαι βόξαν. Καὶ γοῖν ὁ θεοπέσιος Παῦλος, τὰ | πολλὰ

25 τῆς ἀλλήλων ὁμοουσιότητος διαστριχτότα τε καὶ ἀμετρήτῳ

διαφορᾷ διεσοιοισμένον, θεοθετὰ τε καὶ ἀνθρωπότητα,

συνδέγων εἰς ἓν οικονομικῶς, καὶ ἔξ ἑαυτοῦ τὸν ἕνα κατα-

σημαίνων Χριστὸν καὶ Ἰῆσον καὶ Θεόν, « Παῦλος δούλος,

φρῖν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς

30 Εὐαγγέλιον Θεοῦ, ὃ προσηγγεῖλατο διὰ τῶν προφητῶν

αὐτοῦ ἐν Γραφαῖς ἀγάτας, περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου

ἐκ σπέρματος Δαυιδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος Υἱοῦ

ε Θεοῦ ἐν δυνάμει | κατὰ Πνεῦμα ἀγιασούσης. » Ἰδοὺ δὲ

σαφῶς ἀφωρισθῆται φρῖν ἑαυτοῦ ἐν Εὐαγγέλιον Θεοῦ,

35 καίτοι γράφων ἀναφανθόν. « Οὐ γὰρ ἑαυτοῦς κηρύσσομεν,

ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν Κύριον. » Καὶ πάλιν. « Οὐ γὰρ

ἐκρινά τι εἰδέναι ἐν ἡμῖν, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ τούτων

καὶ ἑαυτοῦ ἐν ἡμῖν καὶ ἐν ἑαυτοῦ ἐν ἡμῖν καὶ ἐν ἡμῖν καὶ ἐν ἡμῖν

καὶ ἐν ἡμῖν καὶ ἐν ἡμῖν καὶ ἐν ἡμῖν καὶ ἐν ἡμῖν καὶ ἐν ἡμῖν

695, 28 : Rom. 1, 1-4 35 : II Cor. 4, 5 36 : I Cor. 2, 2

695, 10 : οὐ : om. B 11 : γε (cf. R.F.) : τε B 17 : ἐκ

Πατρὸς οὐδ' ὡς con/ : ὡς (om. R.F.) ἐκ Π. 3. coodd. ἐκ αὐτῆ

Θεοῦ ε R.F. : om. coodd. 20 : καθῆς (cf. R.F.) : καθῆς B

23 : αὐτὸς ε R.F. : αὐτὸ coodd. 24 : ἀνασώσασθαι βόξαν : β.δ. B

b Β — Il ne faut donc introduire la division en aucune

manière ?

A — Non certes. Et surtout pas en affirmant deux êtres

après l'union et en concevant chacun d'eux à part. Il faut

le savoir, par conséquent, l'esprit contemple bien une

certaine différence entre les natures : la divinité et l'human-

ité ne sont assurément pas chose identique ; mais en

même temps que ces concepts, il admettra le concours

des deux éléments dans l'unité. Ainsi, il est né de Dieu

c le Père en tant que Dieu, de la Vierge en tant qu'homme.

Rayon jailli de Dieu le Père par delà tout discours et toute

pensée, le Verbe est dit aussi avoir été engendré d'une

femme, parce que, descendu jusque dans une humanité,

il s'est constitué ce qu'il n'était pas ; non pas pour demeurer

dans cet anéantissement, mais pour qu'on le croie Dieu

même lorsqu'il se fut manifesté sur terre sous une forme

telle que la nôtre ; non pas habitant dans un homme, mais

devenu lui-même homme selon la nature, tout en conservant

d sa gloire à lui. Aussi ces deux éléments si éloignés de toute

consubstantialité, séparés par une incommensurable diffé-

rence, l'humanité et la divinité, le divin Paul les unit en

un seul à raison de l'économie, indiquant par là que des

deux est constitué l'unique Christ, Fils et Dieu : « Paul,

dit-il, serviteur du Christ Jésus, apôtre par appel, mis à

part pour l'Évangile de Dieu, jadis promis par les prophètes

dans les saintes Écritures touchant son Fils issu

e selon la chair de la semence de David, établi dans sa

puissance de Fils de Dieu selon l'Esprit de sainteté. »

Voilà comme il s'affirme clairement « mis à part pour

l'Évangile de Dieu », tout en écrivant sans ambages :

« Ce n'est pas nous-mêmes que nous prêchons, mais le

Christ Jésus, le Seigneur », et encore : « Je n'ai rien voulu

savoir parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ cruci-

25 : ὁμοουσιότητος διαστριχτότα τε καὶ : β. δ. x. V 31 : τοῦ αὐτοῦ

γεννημένου om. B

ἐστυρωμένον. » Υἱὸν δὲ αὐτὸν ὀνομάσας Θεοῦ, καὶ ἐκ
σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ γεννηθῆσθαι φησιν, ἀρίσθαι τε
10 διασχυρίζεται καὶ εἰς Υἱὸν Θεοῦ. Πῶς οὖν, εἰπέ μοι, Θεός
696 ἢ ἐκ σπέρματος ἀναφῶς τοῦ Δαυεὶδ; Ὁ δὲ δὴ καὶ πρὸ | αἰώνων
καὶ ἀίδιος Υἱὸς, καθὼς κήρην ἐκ Θεοῦ, τίνα δὴ τρόπον
εἰς Υἱὸν ἀρίσθη Θεοῦ, καθάπερ εἰς ἀρχὰς τοῦ ἕρστανάι
παρευεχθεὶς; Ἐφη γὰρ αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ· « Κόρυς εἶπε
5 πρὸς με· Υἱὸς μου εἰ σύ, ἐγὼ σήμερον γενήνηκά σε », καίτοι τοῦ « σήμερον » αἰεὶ πως ἡμῖν οὐχὶ τὸν παραμυχρότα,
τὸν ἐνεστώτα δὲ μᾶλλον καταδηλοῦντος καιρὸν.

B — Διαχρήματα μὲν οὐ μετρίως ἐγώ, φαίην δ' ἂν ὅτι
b δυσέφικτον κομιδῇ καὶ πολλοῖς ἑτέροις τὸ συνίνα
10 δύνασθαι τοῦτ.

A — Τοῖς ἀνακέρως τιθεῖσι καὶ διορίζουσι δυσέφικτόν τε
καὶ ἄπορον ἀλαθῶς, τοῖς γε μὴν εἰς ἐνόητα κατασφίγγουσι
τὸν Ἐμμανουὴλ ἐγγὺς τὸ εἶναι ἠτοιμασθέντα λίαν ἢ τῶν
15 ἱερῶν δογματικῶν ἀκιδήλητους γινώσκει. Ὁ γὰρ τὸ φρόσωνι
συναίθεος καὶ πρὸ παντὸς αἰῶνος Υἱὸς, ἐπειδὴ καταβέβηκεν
εἰς τὴν ἀνθρώπου φύσιν, οὐκ ἀπολοσθήσας τοῦ εἶναι Θεός,
20 προσελθὼν δὲ τὸ ἀνθρώπινον, νοοῦτ' ἂν ἐκόντως καὶ ἐκ
σπέρματος γεννηθῆσαι Δαυεὶδ, καὶ νεωστῆτην ἔχειν τὴν ἐν
ἀνθρωπότητι γέννησιν. Ἔστι δὲ οὐκ ἄλλοτριον αὐτοῦ τὸ
προσληθῆναι, ἀλλ' ἴδιον ἀλαθῶς. Λαλόμεθα τοιγαροῦν ὡς
ἐν πρὸς αὐτόν, καθάπερ ἀμέλει καὶ τὴν ἀνθρώπου σύνθεσιν
καταβήσκει τις ἂν. Πέλεκται μὲν γὰρ ἐξ ἀνομοίων τὴν

696, 4 : Ps. 2, 7

696, 40 : Θεοῦ : om. B 696, 10 : τοῦτ : τοῦτ C 11 : ante
τοῖς : οὐ σὺν. B vs (cf R.F.) : om. B

1. S. Cyrille n'utilisait pas de nouveau ce texte de Rom. 1, 1-4 dans le *QUA*, nous donnons dès à présent, pour comparaison, l'explication qui en est fournie par ΤΙΜΟΘΕΟΣ ΟΡ ΜΟΥΣΕΥΣΤΑ dans une de ses *Catéchèses* (VIII, éd. ΤΟΝΟΥΚΑΥ, p. 211; H. B. Swete, t. I),

fit. « Tout en le nommant Fils de Dieu, Paul dit aussi que le Christ est issu de la semence de David et affirme qu'il a été établi Fils de Dieu; comment donc, dis-moi, est-il Dieu, celui qui est issu de la semence de David? Le Fils 696 a
antérieur à tous les siècles, éternel en tant qu'issu de Dieu, comment a-t-il pu être établi Fils de Dieu, comme s'il ne faisait qu'accéder à l'existence? Lui-même en effet a dit de soi: « Le Seigneur m'a dit: Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré »; et pourtant le mot « aujourd'hui » nous indique toujours non pas le moment passé, mais bien le présent!.

B — Cela n'a pas été sans m'embarrasser grandement
b quant à moi; et j'ose dire que beaucoup d'autres ont eu aussi bien du mal à le comprendre.

A — Pour ceux qui mettent à part et divisent, il y a de quoi leur donner du mal et les embarrasser, oui vraiment; pour ceux par contre qui scellent l'unité dans l'Emmanuel, la connaissance non falsifiée des dogmes sacrés est facile à atteindre et tout à fait à portée. En effet, le Fils coéternel à Celui qui l'a engendré et antérieur à tous les siècles, lorsqu'il descendit dans la nature humaine, sans laisser
c échapper sa qualité de Dieu, mais en y ajoutant l'élément humain, peut légitimement être conçu comme issu de la semence de David et ayant une naissance humaine toute récente. Car ce qu'il s'est adjoint ne lui est pas étranger, mais véritablement propre; aussi est-ce compté pour un avec lui, exactement comme on pourrait considérer le cas d'un composé humain : celui-ci est tissé en effet d'éléments

p. 224, l. 29-36 nous offre la version latine de la *Collectio Palatina*: « Quand en effet il est dit « Au sujet de son Fils qui fut de la descendance de David en la chair », il est certain qu'ici le nom de Fils est donné à celui qui fut de la lignée de David par la chair, et non pas à Dieu le Verbe, mais à la forme d'esclavo qui fut assumée. Ce n'est pas en effet que Dieu devint chair, ni non plus que Dieu devint de la lignée de David; mais cet homme qui fut assumé pour nous, c'est lui évidemment que le bienheureux Paul appelle Fils. »

φύσιν, ψυχῆς δὲ λέγω καὶ σώματος, ἀλλ' οὖν εἰς νοεῖται τὸ
 συναμρότερον ἄνθρωπος. Ὡς ἀπὸ μόνης μὲν τῆς σαρκὸς ἴλο'
 25 ἐστὶν ὅτε κατονομασθήαι τὸ ζῶον, ψυχῆς δὲ ἄνομασιμένης
 3 | νοεῖσθαι τὸ συναμρότερον, κατὰ τὸν Ἰσὺν οὖν ἀρα τρώτειν,
 καὶ ἐπ' αὐτοῦ παραδέξῃ Χριστοῦ. Εἰς γὰρ Ἰῦς καὶ εἰς
 Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ πρὸ σαρκὸς καὶ ὅτε πάργιν
 30 ἄνθρωπος, καὶ τὴν ἀγοράσαντα ἡμᾶς Δεσπότην οὐκ ἀρη-
 κόμεθα, κἀν εἰ διὰ τὸν ἀνθρωπῶνον ἡμῖν καὶ ἐκ τῶν τῆς
 κενώσεως μέτρων καταστημένοιτο.

B — Οὐχ ἔχομαι λαῶν, ἀναμαθεῖν δ' ἂν ἐθέλωμι σαφῶς.

6 A — Ἰουδαίους ἐρη προσελθὼν ὁ Κύριος ἡμῶν | Ἰησοῦς
 Χριστός : « Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ ἦτε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ
 35 ἐποιεῖτε ἂν. Νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον δὲ τὴν
 ἀλήθειαν ἡμῖν λαλέησαν, τοῦτο Ἀβραὰμ οὐκ ἐποίησε. »
 Γράφει δὲ καὶ ὁ Παῦλος περὶ αὐτοῦ : « Οὗ ἐν ταῖς ἡμέραις
 τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἰκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον
 σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ διακρούων
 40 προσενέγκας, καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς ἀλαβείας, καίπερ
 ὄν Ἰῦς, ἔμαθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπιθεῖν τὴν ὑπακοήν. » Ἀρ' οὖν
 37 ἄνθρωπον αὐτὸ δὴ τοῦτο φῶλον καὶ κατ' οὐδένα τρόπον
 ἀνεστηρότα τῶν καθ' ἡμᾶς λογιόμεθα τὸν Χριστόν ;

B — Μὴ γένοιτο.

A — Τῶν δὲ τοῦ Θεοῦ σοφίαν καὶ δύναμιν ἀσθενείας εἰς
 5 τοῦτο καθιεσθῆαι δάσωμεν ὡς δεδιόνα μὲν θάνατον, ἐλαττεῖν
 δὲ τὸ σώζεσθαι κατὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι
 ζωὴν ἐκπέμφομεν τὸν Ἐμμανουήλ ; Ἡ περιτρέποντες εἰς
 τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ εἰς μέτρον φύσεως τῆς καθ' ἡμᾶς τὸ

696, 34 : Jn 8, 39-40 37 : Heb. 5, 7-8 697, 4 : cf.
 I Cor. 1, 24

696, 28 : ante Χριστός : 6 add. MCV 34 : ante Χριστός (cf.
 H.P.) : 6 add. codd. 37 : αὐτοῦ : om. B

1. Parmi les écrits d'avant 428, le *Commentaire sur Isote* (IV, 2, 973 B) dit aussi très laconiquement que le Verbe habite dans le chair

inémaux par nature, j'entends l'âme et le corps, et pourtant
 la combinaison des deux est conçue comme un homme
 unique. De même que la seule chair donne parfois son nom
 4 au vivant tout entier et qu'en nommant l'âme, on pense à
 l'ensemble, de la même façon en usons-nous pour le Christ¹.
 Car il n'y a qu'un seul Fils et un seul Seigneur Jésus-Christ
 et avant qu'il ait pris chair et depuis qu'il s'est manifesté
 comme homme. Et nous ne remercions pas le Maître qui nous
 a rachetés, même s'il arrive qu'on nous le désigne par ses
 faiblesses humaines et les limitations de son anéantissement.

B — Je ne suis pas très bien ; je voudrais une explication
 claire.

6 A — Notre Seigneur Jésus-Christ a dit, s'adressant aux
 Juifs : « Si vous étiez les enfants d'Abraham, vous feriez
 les œuvres d'Abraham, au lieu que vous cherchez à me
 faire mourir, moi qui vous ai dit la vérité. Cela Abraham ne
 l'a point fait. » Paul de son côté écrit de lui : « C'est lui qui,
 aux jours de sa vie mortelle, offrit prières et supplications
 accompagnées d'un grand cri et de larmes à Celui qui pou-
 vait le sauver de la mort ; et il fut exaucé pour son esprit
 de religion. Tout Fils qu'il était, il apprit par ce qu'il
 souffrit ce que c'est que d'obéir. » Tiendrons-nous donc le
 697a Christ pour un pur homme, qui n'a été d'aucun point de
 vue supérieure à ce que nous sommes ?

B — A Dieu ne plaise !

A — Lui la sagesse et la puissance de Dieu, admettrons-
 nous qu'il soit descendu à un tel degré de faiblesse que de
 craindre la mort et supplier le Père de le sauver ? Et enlè-
 verons-nous à l'Emmanuel le privilège d'être Vie par
 nature ? Ou bien ferons-nous œuvre louable en reportant
 sur l'humanité et la limitation d'une nature semblable à

¹ comme l'âme dans le corps humain ». Mais c'est surtout le *Commentaire sur S. Jean* qui, en deux endroits (X, 344 B/963 et XII, 737 D/112c), utilise nettement la comparaison anthropologique contre la doctrine des deux fils.

ἐν λόγῳ μικροπρεπές, δράσομεν τι τῶν ἐπινοουμένων, καὶ
 10 ἐξ ἧν ἐστὶ Θεὸς τὴν ὑπερέσμιον αὐτοῦ κατοφόμεθα δόξαν,
 τὸν αὐτὸν εἶναι συνέντες ἄνθρωπον τε καὶ Θεόν, ἦτοι
 Θεὸν ἐνηθρονηκότα ;

B — Φράσον ὅπως.

A — Ἡκότω δὴ ὄνεις μέσον ἡμῶν ὁ δοκιμώτατος
 15 Παῦλος ταυτὶ βροῦν τε καὶ λέγων : « Σοφίαν λαλοῦμεν ἐν
 τοῖς τέλει, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου, οὐδὲ τῶν
 ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων, ἀλλὰ
 λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τῆς ἀπακρομμένης,

20 ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν. »
 Εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. »

Καὶ μὴν ἐπὶ τούτοις : « Ὁς ἂν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ
 25 χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ
 ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἀμαρτιῶν
 ἡμῶν ποιησάμενος, ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλειότης ἐν

30 οὐρανοῖς, τοσούτω κρείττω γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω
 διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς καθηρονόμηκεν ἔνομα. » Καίτοι
 τό γε εἶναι τε καὶ ὀνομαζέσθαι τῆς δόξης Κύριον, πῶς οὐχὶ
 35 ἴλιαν ὑπερτινὸς καὶ παντὸς ἐπίκαινα γεινητοῦ καὶ παρηγημένου
 πρὸς γένεσιν ; Καὶ παρὶσι μὲν τὰ ἀνθρώπινα — μικρὰ

40 γὰρ δὴ ἴλιαν — ἐρῶ δ' ὄνεις καὶ κἀν ἀγγέλοις ὀνομάσαι, καὶ
 Ἀρχὰς καὶ Θεόνους καὶ Κυριότητες ἀπαριθμεῖσθαι τις,
 καὶ μὴν καὶ εἰ τῶν ἀνωτάτω διαμενησεται Σεραφίμ,
 κατόπιον ἰόντα τῆς οὐσίας ὑπερτανοῦς ὀλοκοφῆσαι ἂν

45 εὐκλείας, εἰ γε νοῦν ἔχοι μὴ παρεφθαρμένον. Ἐοικετον γὰρ
 εἶναι τὸ γέρας ἡμῶν, καὶ δεῖν ἀνομιεῖσθαι μόνῃ τῇ τῶν ἰλιων
 50 παιδιασολιδί φροσι. Πῶς ὄνεις ἂν γένοιτο τῆς δόξης Κύριος
 ὁ ἐσταυρωμένος ; Τὸ δὲ ἀπαύγασμα τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς

οὐσίας ὁ χαρακτὴρ, ὁ φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς
 55 δυνάμεως αὐτοῦ, κρείττω ἀγγέλων γεγενῆσθαι λέγεται,
 60 τάχα που τὸ ἔλαττον, ὡς ἐγγίμια, λαθόν, ὅτε πέφηνεν
 ἄνθρωπος. Γέγραπται γὰρ ἐπὶ αὐτὸν δὲ βραχὺ τι παρ'

la nôtre les expressions peu honorables, saurons-nous per-
 cevoir la gloire surnaturelle qui lui vient des traits de sa
 5 divinité tout en comprenant que le même est à la fois Dieu
 et homme, ou plutôt Dieu fait homme ?

B — Comment cela, dis-moi ?

A — Que vienne donc témoigner parmi nous l'illustre
 Paul en criant ces mots : « C'est de Sagesse que nous par-
 10 lons parmi les parfaits, non d'une sagesse de ce monde ni
 des princes de ce monde qui vont à leur perte ; non, ce dont
 nous parlons, c'est d'une sagesse divine, mystérieuse et

15 cachée qu'aucun des princes de ce monde n'a connue. Car
 s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur
 de la gloire. » Et encore : « Rayonnement de sa gloire et
 empreinte de sa substance, soutenant tout l'univers de sa

20 parole puissante, il s'en est allé siéger, après avoir accompli
 la purification des péchés, à la droite de la Majesté, au plus
 haut des cieux, devenu d'autant supérieur aux anges que le
 nom qu'il a reçu en partage l'emporte sur le leur. » De fait,

25 être et s'appeler « Seigneur de la gloire », n'est-ce pas très
 au-dessus et au delà de tout être créé et soumis au devenir ?
 Et je passe sur ce qui est de l'espèce humaine : elle est bien
 peu de chose. Mais que l'on nomme les anges, dirais-je, que

30 l'on énumère Puissances, Trônes et Dominations, que l'on
 mentionne même les sublimes Séraphins, et l'on reconnaitra
 sans doute qu'ils demeurent bien en deçà de cette
 splendeur si haute — si du moins on n'a pas l'esprit gâté.

35 Car ces privilèges sont, je le déclare, extraordinaires et ils
 doivent être l'apanage de la nature qui règne sur l'univers.
 40 Comment donc le crucifié pourrait-il devenir Seigneur de
 la gloire ? Le rayonnement du Père, l'empreinte de sa

45 substance, celui qui soutient l'univers de sa parole toute
 puissante, on dit qu'il est devenu supérieur aux anges sans
 doute, je pense, parce qu'il a pris une condition bien
 inférieure à la leur en se manifestant comme homme. Il est
 50 écrit en effet : « Celui qui a été abaissé un instant au-dessous

ἀγγέλους ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον. » Ἄρ' οὐν ἐξέσομεν τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς περιηχθέν Λόγον τῆς αὐτῆς | προσώπου οὐσιώδους ὑπεροχῆς καὶ τῆς πρὸς αὐτὸν ἀκριβοῦς ἑμερείας, καὶ τῆς ἀγγέλων εὐκλείας ἠτάωμενον βλέποντας διὰ τὸ τῆς οἰκονομίας σμικροπρεπτεῖς ;

5 B — Οὐδέποτε. Οἷμαι γὰρ δεῖν οὐτε τῶν ἀνθρωπίνων ἀπαλλάττειν παντελῶς τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον μετὰ τὴν πρὸς σάρκα σύνθετον, οὐτε μὴν δόξῃς τῆς θεοπροποῦς ἀποστερεῖν τὸ ἀνθρώπινον εἰ ἐν Χριστῷ νοοῖτο καὶ λέγοιτο. Πλὴν ἐρομένους ἰσθί τοί τινες : Τίς δὲ ἄρα ἐστὶν ἀληθῶς Ἰησοῦς ὁ Χριστός ; | Ὁ ἐκ γυναικὸς ἄνθρωπος, ἢ γοῦν ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος ;

A — Ἥλιθιον μὲν κομιδῇ τὸ διατείνεσθαι περιττὰ καὶ φληγάροις εὐκακομυθίαις ἀνταναφανεῖν. Ἐρῶ δ' οὐν ἐτι σφαλερόν τε καὶ οὐκ ἀξίμιον τὸ διατέμνειν εἰς δύο καὶ 15 ἀνάμερος ἰσθῆν ἀνθρωπίνον τε καὶ Λόγον, οὐκ ἀνεχωμένης τῆς οἰκονομίας, καὶ Χριστὸν ἕνα βίωσης τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς. Χρῆμα γὰρ ἐγώ γε φημι μήτε τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον ἀνθρωπώτητος δέχεσθαι, μήτε τὸν ἐκ γυναικὸς ἀποτεχθέντα καὶν, | οὐχ ἐνωθέντα τῷ Λόγῳ, Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομάζεσθαι. 20 Ἀνθρωπώτητι γὰρ καθ' ἑνώσιον οἰκονομικῆν ἀπορρήτως συνενηγεμένους ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος νοεῖται Χριστός, ἀνωτέρω μὲν ἀνθρωπώτητος ὡς φέσει Θεός καὶ Υἱός, ὑψιζάνων δέ τι βραχὺ τοῦ ἐν δόξῃ θεοπροποῦς ὡς ἄνθρωπος. Τοιγάρτοι ποτὲ μὲν ἔρασανε : « Ὁ ἐρωτικός ἐμὲ ἐώρακε τὸν Πατέρα. 25 Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἑσμεν », ὅτε δὲ αὐ πάλιν : « Ὁ Πατὴρ μου μείζων μου ἐστίν. » | Οὐ μείων γὰρ ὄν τοῦ Πατρὸς κατὰ γε τὸ ἐν οὐσίᾳ ταυτὸν καὶ κατὰ πᾶν ὄντιον τὸ ἰσοστατοῦν,

698, 24 : Jn 14, 9 ; 10, 30 25 : Jn 14, 28

1. Outre la substitution de l'abstrait au concret (cf. Introduction, p. 45), on peut remarquer, dans le passage correspondant du BF (1173 C/25b-c ; ACO I, 1, 1, p. 60, l. 21-22), la présence du verbe

des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'il a soufferte. » Expulserons-nous donc le Verbe né de Dieu le Père de la transcendance qui lui revient de par son essence, de l'exacte similitude avec ce Père, lors même que nous le verrons inférieur en éclat aux anges du fait de la situation humiliée que lui a créée l'économie ?

B — Non certes ! Car il ne faut à mon avis ni dégager complètement le Verbe de Dieu des faiblesses humaines après son union avec la chair, ni dépouiller de la gloire divine l'élément humain si l'on y pense et si l'on en parle en tant qu'il est compris dans le Christ. D'aucuns demanderont cependant, tu l'en rends bien compte : mais qui donc est réellement Jésus-Christ ? L'homme né de la Vierge, ou le Verbe né de Dieu ?

A — C'est une franche sottise que de s'étendre inutilement pour répondre à de vains bavardages. Je me contenterai de dire qu'il est périlleux et coupable de couper en deux et de mettre chacun à part l'homme et le Verbe : l'économie ne l'admet pas et l'Écriture inspirée clame que le Christ est un. Je dis, moi, que ni le Verbe de Dieu sans 5 humanité, ni le temple enfanté d'une femme pour autant qu'il n'est pas uni au Verbe, ne doivent être appelés Jésus-Christ. Car c'est le Verbe issu de Dieu uni à une humanité par une union ineffable en vue de l'économie que l'on entend par Christ Supérieur à l'humanité comme Dieu et 10 Fils par nature, il s'abaisse un peu au-dessous de la gloire qui convient à un Dieu, en tant qu'homme¹. Aussi a-t-il dit tantôt : « Qui m'a vu a vu le Père, moi et le Père nous sommes un », tantôt par contre : « Mon Père est plus grand que moi » ; non qu'il soit moindre que le Père, pour autant qu'il lui est identique en substance et égal à tout autre

δοξῆν, qui semble réduire l'humiliation du Verbe fait homme à une pure apparence. La correction n'est peut-être pas très heureuse : elle suggère que ce qui n'atteint le Christ que dans ce « chair » n'est pas profond, on dirait même, pas véritable.

ἐν ἐλάττωσιν εἶναι φησὶ δὲ τὸ ἀνθρώπινον. Κηρύττεται δὲ
καὶ διὰ τῶν ἱερῶν Γραμμῶν ποτὲ μὲν ὡς ὅλος ἐν ἀνθρώπῳ,
σεσωτημένῳ αὐτοῦ τῆς θεότητος οὐκ ἀποχωρῶν, ποτὲ δὲ
αὐτὸ πάλιν ὡς Θεός, σεσωτημένῳ αὐτοῦ τῆς ἀνθρωπότητος.
Ἰδιαιτέρως δὲ κατ' ὁδοῦνα τρόπον διὰ τὴν ἀμοιβὴν εἰς ἐνόητα
σύμβασιν.

B — Πῶς λέγεις ; | Συνήγη γὰρ οὐ σφόδρα.

A — Ὁ Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων καὶ φαλῆς Βενιαμίν, ὁ
κλητὸς ἀπόστολος, ἐπιστέλλει τοῖς διὰ πίστειος δεδικαιωμέ-
νοις καὶ κατανεκράσσει τὰ μέλη τῆς σαρκός, πορνεῖαν δὲ
λέγου καὶ πάθος, ἐπιθυμίαν κακῆς, καὶ τὴν πλεονεξίαν ·
« Ἀπειθέnete γάρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κερύσσεται σὺν τῷ
Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ. » Ἄντὸς γε μὴν ἔρη περὶ τῶν ἑαυτοῦ
μαθητῶν · « Πάτερ ἄγε, τήρσον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι
σου | ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς. » Ὅτε ἦμην
μετ' αὐτῶν, ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι σου ᾧ
δέδωκάς μοι, καὶ ἐρήμωζα αὐτούς, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν
ἀπόλωτο, εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπειθείας, ἵνα ἡ Γραφὴ πληρωθῇ.

Nῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι, καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ, ἵνα
ἔχωσι τὴν χαρὰν ἐν ἡμῖν πεκληρωμένῃ ἐν ἑαυτοῖς. »
Συνῆς σὺν ὅπως ἀπὸ μόνης ὡσπερ ἡμῖν τῆς ἀνθρωπότητος
ἐν γε τοιούτοις κατὰσπασθῆναι δοκεῖ.

B — Ὁρθότατα ἔφης.

A — Οἰησάμεθα γὰρ ὅτι που κεκρόθῃσι τε καὶ ἀποδημιῶν
τοῦ κόσμου, καίτοι λέγοντα σαφῶς · « Ἀμὴν ἐμὴν λέγου
ὄμνῃ ὅτι ἵπου ἐὰν συναχθῶσι δύο ἢ τρεῖς εἰς τὸ ἔμῃ ὄνομα,
ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν. » Καὶ πάλιν · « Ἰδοὺ ἐγὼ μεθ'
ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. »
Ἰδοὺ δ' ἐν καὶ αὐτὸν τὸν ἱερώτατον Παῦλον καταρραβι-
μῶντα πολλὰς τοῦ καὶ ἀνθρώπου θεῖν ἀνακηρύττεται αὐτόν.

« Παῦλος γάρ φησὶ, | ἀπόστολος οὐκ ἐπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι'

point de vue, mais il se dit inférieur à raison de ce qu'il a
d'humain. Les Écritures sacrées le prêchent également
tantôt comme totalement homme, sans, de par dessein
providentiel, mentionner sa divinité, tantôt par contre
comme Dieu, sans rien dire de son humanité. Elles ne lui
font là aucun tort, vu la conjonction des deux éléments
dans une unité.

B — Que veux-tu dire ? Je ne comprends pas très bien.

A — L'Hébreu entre les Hébreux, né de la tribu de
Benjamin, l'Apôtre par appel, écrit à ceux que la foi a
justifiés, qui ont mortifié les membres de la chair, je veux
dire la luxure, la passion, les mauvais désirs, la cupidité :
« Car vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ
en Dieu. » Le Christ lui-même dit au sujet de ses disciples :
« Père saint, garde-les dans Ton nom que tu m'as donné, afin
qu'ils soient un comme nous. Lorsque j'étais avec eux, je les
gardais en Ton nom que tu m'as donné ; et je les ai conser-
vés, et aucun d'eux ne s'est perdu, hormis le fils de perdition
afin que l'Écriture fût accomplie. Mais maintenant je vais
à toi et je parle ainsi étant encore dans le monde afin qu'ils
aient eux-mêmes ma joie dans sa plénitude. » Tu t'en rends
compte, c'est à partir de sa seule humanité semblable à
la nôtre qu'il est, semble-t-il, décrit dans ces passages.

B — Tu as tout à fait raison.

A — N'allons pas croire en effet qu'il se soit caché ou
ait quitté le monde, puisqu'aussi bien il affirme nettement :
« En vérité, en vérité, je vous le dis, là où deux ou trois se
trouvent réunis en mon nom, je suis présent au milieu
d'eux » ; et encore : « Voici que je suis avec vous jusqu'à
la consommation des siècles. » Par ailleurs, tu peux voir le
très saint Paul en personne négliger fréquemment de se
contraindre à annoncer le Christ comme étant aussi un
homme : « Paul, dit-il, apôtre non de par les hommes, ni

698, 35 : cf. Phil. 3, 6 37 : cf. Col. 3, 5 39 : Col. 3, 3
41 : Ju. 17, 11-13 699, 11 : Matth. 18, 20 13 : Matth. 28, 20
17 : Gal. 1, 1

698, 31 : αὐ (cf. R.F.) : om. B 37 : ἡ (cf. R.F.) : om. B
699, 1 : ᾧ (cf. R.F.) : ὁ B

ἀνθρώπων, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. » Καὶ αὖ ἐπὶ τούτοις :
 α Γνωρίζω δὲ ὑμῖν τὸ Εὐαγγέλιον, φησί, τὸ εὐαγγελισθὲν
 20 ὑπ' ἐμοῦ, ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον. Οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ
 ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὐδὲ ἐδέχθη, ἀλλὰ δι' ἀπο-
 καλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. » Καὶ μὴν καὶ ἑτέρωθι φησιν :
 α Εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκ
 25 ἔτι γινώσκομεν. » Τίς οὖν ἔστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ τὴν
 οὕτως ἀπόρρητον ἀπλανῆ τε καὶ θείαν ἀποκάλυψιν τῶν
 αὐτοῦ μυστηρίων ἐναγράπτειν αὐτῷ ; Ἄρ' οὐχὶ γενόμενος
 σὰρξ ὁ Λόγος, καὶ τὴν ἐκ γυναικὸς δι' ἡμᾶς οὐκ ἀτιμώσας
 γέννησεν ;

B — Πάνυ μὲν οὖν. Διαμεμνήσομαι γὰρ τοῦ μακαρίου
 30 λέγοντος Γαβριὴλ πρὸς τὴν ἄγιαν Παρθένον : « Μὴ φοβού,
 Μαριάμ : Ἰδοὺ γὰρ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ
 καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. » Καινὸν δὲ οἶμα τοῦτ'
 6 παρὰ τοῦ Πατρὸς ὄνομα δεδόσθαι τῷ Λόγῳ διὰ τῆς
 ἀγγελίου φωνῆς. Προανακεκράγει γὰρ οὕτως καὶ χρησιμώδημα
 35 προφητικῶν : « Καὶ καλέσεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ τὸ καινὸν
 ὃ ὁ Κύριος ἐνομήσει αὐτό. »

A — Ὅτε τοίνυν ὁ συναϊδὸς τῷ Πατρὶ καὶ πρὸ παντὸς
 αἰῶνος Υἱὸς καὶ Μονογενὴς ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς
 γέγονεν ἄνθρωπος, γενένηται δὲ διὰ γυναικὸς, καὶ ὄρισθ'
 40 μὲν υἱὸς, κεχρημάτισκε δὲ καὶ πρωτότοκος, καὶ γέγονεν ἢ ἐν
 πολλοῖς ἀδελφοῖς, τότε καὶ ὁ φύσει πατὴρ ὀρίζει τοῦνομα,
 τοῖς τῆς πατρότητος, ἐν' οὕτως εἰπομέν, ἐπίμονος νόμοις.
 700α Εὐφραίνει γὰρ ἡμᾶς ἄριστα συνέις τῆς οἰκονομίας τὸν
 τρόπον.

B — Ὁ αὐτὸς οὖν ἄρα καὶ μονογενὴς ἔστι καὶ πρωτότοκος.

A — Μὴ γὰρ οἶον κατὰ σαυτὸν ἑτεροίως ἔχειν ἢ οὕτως,
 5 αἰ τῶν. Ὁ γὰρ τοῦ Μονογενὴς ὡς Θεοῦ πρωτότοκος ἐν ἡμῖν
 καθ' ἑνωσιν οἰκονομικῶν, καὶ ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς ὡς

699, 19 : Gal. 1, 11-12 23 : II Cor. 5, 18 30 : Lc 1, 30
 35 : cf. Is. 62, 2 39 : cf. Gal. 4, 4 40 : cf. Rom. 8, 29

par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ. »
 Et de nouveau plus loin : « Je vous le déclare, l'évangile
 que j'annonce n'est pas d'inspiration humaine et ce n'est
 pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, mais
 d'une révélation de Jésus-Christ. » Ailleurs encore il dit :
 « Même si nous avons connu le Christ avec les yeux de la
 chair, nous ne le connaissons plus ainsi à présent. » Qui donc
 est ce Jésus-Christ qui a fait rayonner jusqu'à Paul cette
 4 révélation divine si infaisillable et ineffable de ses mystères
 intimes ? N'est-ce pas le Verbe fait chair qui pour nous
 n'a pas dédaigné de naître d'une femme ?

B — Assurément si. Rappelons-nous de fait les paroles
 du bienheureux Gabriel à la Vierge sainte : « Rassure-toi,
 Marie ; voici que tu vas concevoir et que tu enfanteras un
 6 fils à qui tu donneras le nom de Jésus. » C'est un nom
 nouveau, ce me semble, que le Père donne là au Verbe par
 la voix de l'ange ! Car ainsi l'avait à l'avance proclamé
 l'oracle prophétique : « Et ils l'appelleront d'un nom
 700 nouveau dont le Seigneur l'aura nommé. »

A — Lors donc que le Fils unique coéternel au Père et
 antérieur à tous les âges devint homme aux derniers âges
 du monde, lorsqu'il naquit d'une femme et fut établi Fils,
 il fut également appelé Premier-né et entouré d'une multi-
 tude de frères. Alors aussi, Celui qui était son Père par
 nature lui choisit un nom, usant, si je puis dire, de ses droits
 paternels. Tu nous causerais bien du plaisir si tu avais par-
 faitement compris le sens de cette disposition.

B — Le même par conséquent est à la fois Fils unique
 et Premier-né.

A — Ne va pas quant à toi, mon très cher, penser qu'il
 en est autrement. Celui en effet qui comme Dieu est Fils
 unique est, de par l'union voulue par l'économie, le premier
 né d'entre nous, entouré comme homme « d'une multitude

ενωσεν (et R.F.) : ἐπιτοῦ MCV 29 : γὰρ : om. B 33 : Πατρός :
 σωτήρος cf. B 34 : προανακεκράγει (et R.F.) : προανα- MCV

699, 20 : γὰρ (et R.F.) : om. B 36 : αὐτῷ B ἔστιν κειρίτων

ἀνθρώπος, ἕνα καὶ ἡμεῖς ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ δι' αὐτὸν υἱοὶ
 Θεοῦ φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν. Φυσικῶς μὲν ὡς ἐν αὐτῷ
 10 τε καὶ μόνῳ, μεθεκτικῶς δὲ καὶ κατὰ χάριν ἡμεῖς δι' αὐτοῦ
 ἐν Πνεύματι. Ὡσαύτῳ οὖν γέγονεν Ἴδιον τῆς ἀνθρωπότητος
 ἐν Χριστῷ τὸ μονογενὲς διὰ τὸ ἠρώσθαι τῷ Λόγῳ κατὰ
 σύμβασιν οἰκονομικῆν, οὕτως Ἴδιον τοῦ Λόγου τὸ ἐν πολλοῖς
 15 ἀδελφοῖς καὶ τὸ πρωτότοκος διὰ τὸ ἠρώσθαι σαρκί. Ἐρρισι-
 μένον δ' οὖν ἔχων τὸ εἶναι Θεός, καὶ τροπῆς ἀμείνων ὑπάρχων
 ἀεὶ, τῆς ἰδίας οὐκ ἐξολεγειται δόξης. Τοιγάρτοι κατελευσται
 μεθ' ἡμῶν καὶ αὐτὴ τῶν θεῶν πνευματῶν ἡ ἄγλα τε καὶ
 20 παρμακαρία κληθὲς προσφανεῖ αὐτῷ. Ἦν γὰρ δέητος
 καὶ μάλα εὐδὲς ἀνήσασθαι τὴν προσκύνησιν, καὶ κατοικήσῃ
 τιμῶν τὸ τῆς ἀνθρωπότητος ὄραντας σμικροπρετές, καὶ τὸν
 δι' ἡμᾶς <γενόμενον> καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀξιώσασαι δοξολογεῖν,
 ἀποφοιτῶντας ὡς ἀπιώτατοι τοῦ πεπληθῆσθαι δοκεῖν.
 Ἀποπτον γὰρ καὶ αὐτοὶς ἦν ἔτι τὸ ἐπὶ Χριστῷ μυστήριον,
 25 ἐξεκάλυπτε δὲ τὸ Πνεῦμα αὐτοῖς, καὶ διουσαεῖν οὐκ ἔχρει
 τοὺς ἡγιασμένους. Τοιγάρτοι φωνῆν ὁ θεσπέσιος Παῦλος·
 α' Ὅταν δὲ εἰσαγάγῃ τὸν Πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην,

700, 26 : Héb. 1, 6

700, 8 : ὡς παρ' ἡμεῖς (cf. R.F.) : ἀπὸν Μ (in rasura) CV
 10 : μόνας : μόνας C 18 : παρμακαρία (cf. R.F.) : μακαρία MCV
 21 : γενόμενον ras. e R.F. : om. codd. καθ' ἡμᾶς (cf. R.F.) : om. B
 23 : ἀποπτον (cf. R.F.) : ἀπτον MCV
 25 : ἐξεκάλυπτε αὐτοῖς ὡς ἀπιώτατοι τοῦ πεπληθῆσθαι δοκεῖν

J. L. THOMASSEN, le grand théologien oratorien du xvi^e siècle, voulait tirer de ce texte la preuve que, pour S. Cyrille, notre filiation divine revêtait un double aspect (cf. *De Incarnatione Verbi*, lib. VIII, cap. 9, N 17). Nous serions fils d'adoption par grâce, en participant à l'Esprit, et en outre « quatenus membra Christi, quidam etiam naturalis filiationis portione donati sumus ». R. WAZZIO (*Die Heilslehre des St. Cyrill von Alexandrien, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, V, 2-3, Mayence 1905, p. 65) n'a sans doute pas tort de voir là, une interprétation inexacte et gratuite de Cyrille, mais on ne voit pas trop comment lui-même lit dans ce passage une affirmation de notre double parenté avec le Christ :

de frères ». Cela afin que nous aussi, en lui et par lui, nous soyons fils de Dieu par nature et par grâce. Par nature, en lui et en lui seul ; par participation et par grâce, nous-mêmes par lui, dans l'Esprit². De même donc que le fait d'être Fils unique devint dans le Christ une propriété de l'humanité en vertu de son union avec le Verbe par un rapprochement voulu par l'économie, de même ce devint une propriété du Verbe d'être entouré d'une multitude de frères et premier-né à raison de son union avec la chair. Restant Dieu de manière inébranlable, toujours inaccessible au changement, il ne sort pas de la gloire qui lui est propre. C'est bien pourquoi ordre a été donné, autant qu'à nous, à la foule sainte et bienheureuse des esprits célestes d'avoir à l'adorer. Il y avait toute chance en effet pour qu'ils refusent l'adoration et hésitent à donner des marques de respect au spectacle de cette humble condition d'homme, pour que, en vue d'écarter d'eux toute apparence de s'être trompés, ils ne jugent pas bon de rendre gloire à celui qui pour nous s'est fait tel que nous. Car le mystère du Christ échappait à leur regard à eux aussi ; c'est l'Esprit qui le leur révéla et qui ne permit pas que ces êtres sanctifiés succombent à l'impiété. De là ces paroles du divin Paul : « Lorsqu'il eut introduit le Premier-né dans le monde, Il dit : Que tous les

une parenté de nature existant chez tous les hommes, usé autre de grâce, réservée à ceux qui ont accepté le Christ dans la foi. En réalité, quoi qu'il puisse être par ailleurs de notre conjonction par manière de relation naturelle » [*Diag. de Tr.* III, 853 A] avec le Fils devenu homme, Cyrille se préoccupe ici essentiellement de maintenir les distances entre le Christ et nous, comme il l'avait fait dans le *Traité* (XXIV, 400 C) : « Nous sommes appelés fils et dieux », dit-il à cet endroit, « sinon naturellement comme lui [le Christ], du moins par grâce. » Nous n'avons que la filiation adoptive, et le Christ n'a que la filiation naturelle (puisque qu'il n'y a pas en lui une deuxième personnalité, humaine, à quoi la filiation adoptive pourrait s'accrocher). De même, dans le Christ et « en lui seul », la nature humaine est libre du péché, belle de la pureté de l'innocence : cf. *Schol.* 1375 A, ACO I, 5, 1, 3, p. 219, l. 29 et ici la correction du RF par rapport à 621a.

d λέγει· Καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ. » Ὁ γὰρ ἰδιότητι φυσικῆ τῆς οἰκουμένης ἀπάσης διενεργῶν, ἔξω τε αὐτῆς ὑπάρχων ὡς Θεός, ἐσιτάθηκεν εἰς αὐτήν, μέρος κόσμου περνήσας ὡς ἄνθρωπος, πλὴν τὸ διὰ τοῦτο τῆς θείας ἀπόλασθε δόξης. Προσκυνεῖται γὰρ ὡς Μονογενῆς καὶ εἰ καλεῖτο πρωτότοκος, ὅπερ ἐστὶν ἐνεργῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις διὰ μέγιστα πρέπον.

B — "Ἀρ' οὖν ὡς ἄνθρωπον προσκυνησομεν τὸν Ἐμμανουήλ ;

e A — Μὴ γένοιτο. | Ἄλλως ἤδη τοῦτ' ἐκ ἀπάτης καὶ πλάνης. Διοίσωμεν δὲ κατ' οὐδὲν τῶν τῆ κτίσει λατρευσάτων παρὰ τὸν Κτίστην καὶ Παιγῆτη, α ὅστινας μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ψεῦδει », κατὰ τὸ γεγραμμένον,

40 οἷς εἰ φρονήσομεν ἀδελφοί, καὶ σπουδασομένεθα πάντως : « Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμπαρόνθησκον καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφάρτου Θεοῦ ἐν ἁμοιώματι εἰκόνας φαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἔρπετων. » |

701 a "Ἢ γὰρ οὐχὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ καὶ ἰσχυροὶ καὶ σύμπερονες τοῖς μνημονεύουσιν ἐσόμεθα, τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν ἐν τῷ ψεῦδει μεταλλάττοντες ἐν ἁμοιώματι εἰκόνας φαρτοῦ ἀνθρώπου, εἰ ὡς ἀνθρώπων ψαλοὶ καὶ ἐν τῶν καθ' ἡμᾶς προσοίσομεν 5 τὴν προσκύνησιν τῷ Ἐμμανουήλ ;

B — Κατὰ μάλα.

700, 38 : cf. Rom. I, 25 41 : Rom. I, 22-23

700, 39 : καὶ εἰ : κἀν εἰ R.F.

1. Cette expression μέρος κόσμου est très fréquente chez S. Cyrille : cf. *Schol.* 1374 A ; *C. Nest.* II, 3, 73 B ; *RP ad Rom.* 1296 A (*ACO* I, 5, I, 3, p. 186, l. 27 ; I, 1, 6, p. 38, l. 14 ; I, 1, 5, p. 101, l. 16) et peut-être *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, éd. Lebon (*Musées*, t. 44, 1831), p. 79, l. 180 et 182, si en liaison tel quel le mot ἀρμένιος au lieu de corrigere manuser en μαρμαρουνος (corporalis), comme le suggère l'éditeur. On trouve aussi μέρος κτίσεως : cf. *Dial. de Tr.*

d anges de Dieu se prosternent devant lui. » En effet, celui qui, par les propriétés de sa nature, transcende le monde tout entier et se trouve par conséquent comme Dieu hors de ce monde, s'y introduit comme homme, se manifeste partie de l'univers¹. Il n'en déchet d'ailleurs pas pour cela de la gloire divine : on l'adore comme Fils unique tout en l'appelant Premier-né, titre parfaitement adapté, c'est bien clair, aux dimensions de l'humanité.

B — Allons-nous donc, en l'Emmanuel, adorer un homme ?

e A — A Dieu ne plaise ! Ce serait délire, duperie, aberration. Nous ne différencions en rien de ceux qui adorent la créature au lieu de son Créateur et Auteur, qui « délaissèrent le vrai Dieu pour le mensonge », selon qu'il est écrit. Si nous pensons en congénères de ces gens-là, nous entendrons exactement la même sentence : « Se flattant d'être sages, ils sont devenus fous ; à la gloire du Dieu impérissable, ils ont substitué des images représentant l'homme périssable, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles. » Ne serons-nous pas en effet les érudits, en pensée et en actes, de ceux que nous venons de mentionner, substituant nous aussi à la gloire de Dieu les images mensongères de l'homme périssable, si nous offrons le tribut de notre adoration à l'Emmanuel tout en le tenant pour un pur homme pareil à nous ?

B — Si vraiment.

IV, 868 B-C ; *C. Nest.* III, 2, 130 A, *ACO* I, 1, 6, p. 58, l. 34. S. ATHANASE use de plusieurs expressions similaires : μέρος τοῦ Θεοῦ, de *Incarnalione Verbi*, 43, PG 25, 172 C ; μέρος τῶν κτισμάτων, *Ep. ad Adelpianos*, 3, PG 26, 1076 A ; cf. aussi ΔΙΟΥΣΚΕ, *Contre Eunome*, I, PG 29 (dans les œuvres de S. Basile), 704 B. Mais μέρος κόσμου comme tel se trouve essentiellement dans un contexte de controverse sur l'apollinarisme : cf. Fr. ATHANASE, *Contre Apollinaire*, II, 4, PG 26, 1137 B (l'argument apollinariste) ; II, 7, 1144 A-B (la réplique de l'auteur) ; *Dial. V de Trinitate*, 2, PG 28, 1265 C-D et LIETMANN, *Apollinaris*, p. 242, pour les fragments de l'*Anocephaloisios* apollinariste que ce *Dialogue* réfute. Cf. aussi QUX 769a.

A — Τι δέ; Οὐχί καὶ αὐτῶν τῶν ἀγγέλων ἡ ἄνω πλῆθὺς τοῖς εἰς τοῦτο μεγάλης ἡμοῦσι συντετέλεστα;

B — Ἀνάγκη.

- 10 A — Ἀνεξίτητον δέ, οἰμαί σου, τὴν ἐπὶ τῷ κελευθήσῃαι
 b γραφῆν καὶ τῇ τῶν ἔθνων ἀγγελίᾳ περιθήσομεν, καὶ δυσσπύκτων ἔξει τῶν ἀρχαίων αἰτιωμάτων τὸ βλάβος. Πανάται γάρ, οἰμαί, καὶ νῦν καὶ οὐδὲν ἦγον ἢ πάλαι, καὶ τὴν εἰς εὐθὺ διασκοτεινοῦσαν ἠγνόηκε τρίβον. Καὶ περιττός, ὡς
 15 ἔοικεν, ὁ μακάριος Παῦλος προσφωνῶν ἐπὶ αὐτοῖς καὶ λέγων· « Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες Θεόν, ἐβουλεύσατε τοῖς μὴ φύσει θεοῖς. Νῦν δὲ γινώσκτες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ, πᾶς ἐπισηράετε πάλιν ἐπὶ τῷ ἀσθενῇ
 c καὶ πτωχῷ στοιχείῳ, | οἷς πάλιν ἀνωθεν βουλεύοντες θέλατε; »
 20 Ποῖον γὰρ ἐστὶ Θεὸν ἐγνώκασιν εἰ μὴ φύσει Θεὸς ὁ Χριστὸς εἰς ὃν πεπιστώκασι; Καὶ εἰ λαλατρεῦκασιν ἀνθρώπῳ, τοῖς τῆς ἀρχαίας πλανήσεως ἐνέχονται βρόχοι. Ἡ οὐκ ἀληθὲς ὁ σῆμι;

B — Πάνω μὲν οὖν.

- 25 A — Ἄθρει δὴ οὖν ὅπως ἐξ ἀναρχαίων ἤδη συλλογισμῶν μονουοῦχι καὶ οὐχ ἐκόντες συνουθόμεθα πρὸς γε τὸ δεῖν ἐμφορῶς ὡς Θεῷ τῷ κατὰ φύσιν προσειπῶν τῷ Πῶ, καὶ
 d ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς πεφρησῆι σχήματι, τῆς εἰς ἐνότητη συνδρομῆς οὐκ ἀνάγκης ἔχουσης εἰς τὸ ἀφανισαί τυχόν τὸ
 30 καὶ εὐθ' ὅτε λυποῦν εἰς ἀνθρωπότητος ὑποψίαν.

B — Πᾶς ἔφης;

- A — Προσλαβοῦσα γὰρ ἡ τοῦ Λόγου φύσις τὸ ἀνθρώπινον, οὐκ ἀνθρωπότης ἔσται φύσις, νεκρῶσα δὲ μᾶλλον ἕξει δόξην τὸ
 προσληθῆν, ἐν ἀκλόνητῳ σφίζετι διαμονῇ τῆς θεοπροπέως
 35 εὐκλείας. Ταυτὶ φρονούντες οἱ μαθηταί, προσεκύνοῦν

701, 16 : Gal. 4, 8-9

701, 7 : ἄνω (cf. R.F.) : ἀνωθεν MGV 27 : τῷ πρὸς Θεῷ (cf. R.F. pl.) : ἐπὶ. MGV et R.F. pl. 30 : εἰς ἀνθρωπότητος : εἰς ἀνθρωπότητος B εὐκλείας ἀθρη. conj. ἔχουση εἰς μόνην ἡμᾶς cf. R.F. 32 : A

A — Eh quoi? La multitude céleste des anges, la rangeons-nous, elle aussi, parmi ceux qui ont atteint pareil point de démeance?

B — Il faudra bien.

- A — Inévitablement, ce me semble, nous adresserons également à la foule des nations l'accusation d'erreur; et les stigmates de leurs vieilles fautes demeureront indélébiles. Car elles se trompent, ce semble, maintenant tout autant qu'autrefois, elles n'ont pas su trouver le droit chemin. C'est en vain, dirait-on, que le bienheureux Paul a déclaré à leur adresse : « Autrefois, vous ne connaissiez pas Dieu, vous étiez asservis à des dieux qui ne le sont pas réellement. Mais aujourd'hui que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de Lui, comment pouvez-vous retourner à ces éléments infirmes et misérables, auxquels vous voulez de nouveau vous asservir? » Quel Dieu ont-ils connu désormais en effet, si le Christ auquel ils ont cru n'est pas Dieu par nature? Et s'ils se sont mis à adorer un homme, c'est qu'ils sont encore pris aux rets de l'antique erreur. Ou bien ce que je dis n'est-il pas vrai?

B — Si bien sûr!

- A — Tu le vois donc, des raisonnements contraignants nous obligent pratiquement même contre notre gré, à adorer, pour être sages, le Fils comme étant Dieu par nature, même lorsqu'il se manifeste sous notre forme
 d à nous. Le concours des deux éléments dans l'unité suffit à faire disparaître tout soupçon qui nous tracasserait d'aventure au sujet de l'humanité.

B — Que veux-tu dire?

- A — Du moment que la nature du Verbe s'adjoint un élément humain, on n'aura pas là une humanité, sans plus. Bien plutôt, subjugué par sa gloire propre l'élément assumé, le Verbe sauvegarde, inébranlable et permanent, sa splendeur divine. Tel était le sentiment qui pénétrait

ἐπὶ προσλαβοῦσα : ἐπὶ. M 33 : ἔσται (cf. R.F.) : ἔστι MGV 34 : σφίζετι διαμονῇ : ὁ. σ. V

λέγοντες : « Ἀληθῶς Θεοῦ Υἱὸς εἶ », καίτοι βέβητον ἴσταν
 • βλέποντας καὶ ἐν σαρκὶ καθ' ἡμᾶς · ἐπ' ἔκρου γὰρ δὴ
 διέθει κύματος παραδόξως ὡς Θεός.

B — Καὶ τίς ἦν ὁ λέγων πρὸς τὴν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ γυναῖκα ·
 40 α Ὑμεῖς προσκυνεῖτε δὲ οὐκ οἴσθε, ἡμεῖς προσκυνούμεν
 δὲ οὐρανοῖς ; Ἔτι πῶς ἔσται προσκυνητὸς ὁ τοῖς προσ-
 κυνοῖσι συντεταγμένος ;

A — Καὶ μὲν, ὦ φιλόσοφ, τὸ « Τίς » δὴ τοῦτο πλειστοτάκις
 ἀπεφώνησεν τὸ λελεῖδιον, οὐκ οἶδ' ὅπως τοῖς ἀσυνείτοις
 702 α ἔξερρημένον. Μεμνήσασθαι γὰρ οὐδαμῶς ὁ Χριστός. Ὁ δὲ
 τῷ γυναικί προσλαλῶν, ὁ εἰς τὴν καὶ μόνον Κύριος ἦν Ἰησοῦς
 ὁ Χριστός, ἔτι τε τῆς προσκυνήσεως ἀνθρωπότητος καὶ ἐκ τῆς
 προσκυνουμένης θεότητας συγκρίσιμος ἀπορήτως, καθάπερ
 5 ἀμίλει φαίη τις δὲ καὶ ἑτέρως περὶ αὐτοῦ. Ἡ μὲν γὰρ ἐστὶ
 Θεός, νοοῦ' ἀν' ὑπάρχων αὐτὸς ὁ τῆς δόξης Κύριος, ἥ δὲ
 γέγονεν ὁ κατὰ μέθεξιν τῆν παρὰ Θεοῦ δοξαζόμενος ἄνθρωπος,
 ἔδευτο καὶ δόξης, λέγων · α Πάτερ, δόξασον σου τὸν
 10 Υἱόν. » Ἀλλ' α Εἰς Κύριος, μὴ | πιστις, ἐν βάπτισμα »,
 κατὰ τὸ γεγραμμένον. Ὡσπερ οὖν ἐστὶ μὴ πιστις, ἣ εἰς
 Χριστόν, καὶ ἐν ἀληθείᾳ τὸ βάπτισμα, καίτοι βαπτισζομένων

701, 36 : Matth. 14, 33 40 : Jn 4, 22 702, 6 : cf. I Cor.
 1, 13 8 : Jn 17, 1 9 : Ephés. 4, 5

701, 39 : τῆ : om. C 44 : τὸ : om. B 702, 7 : ὁ post
 γέγονεν [cf R.F.] : om. MCV

1. S. Cyrille s'occupe de ce verset de S. Jean (4, 22) dans chacun
 de ses écrits antérieurs. Dans le *Theosaurus*, IX, 117 C-D, on a encore
 l'impression qu'il s'agit d'un scénario que le Verbe consent à jouer :
 il parle οὐκυνουμένως, comme homme, avec dans ses discours l'humilité
 qui convient à l'économie. Mais dans le *Dial. VI de Trinitate*, 1061
 B-1064 C, Cyrille dit plus nettement que le Christ ne dédaigne pas
 comme amoindrissement de devoir adorer en tant qu'homme et que
 juif. Et le Commentaire sur S. Jean, II, 5, 304 C-313 A/185b-190a,
 va dans le même sens, ainsi que plus tard *RP ad Aug.* 1349 B-C,
 ACO I, 1, 5, p. 31, l. 29-p. 32, l. 3. Le présent texte paraît bien
 montrer que l'attitude du Christ n'est pas, pour Cyrille, un faux-

les disciples lorsqu'ils l'adorèrent en disant : « Vraiment
 • tu es le Fils de Dieu. » Pourtant ils le voyaient marcher à
 pied dans une chair semblable à la nôtre ; mais c'est qu'il
 avançait miraculeusement sur la crête des flots, parce que
 Dieu.

B — Et qui donc alors disait à la Samaritaine : « Vous
 adorez, vous, ce que vous ne connaissez pas, nous adorons,
 nous, ce que nous connaissons ? » Par suite, comment
 adorer celui qui se range parmi les adorateurs ?

A — Et d'abord mon cher tu clames bien souvent ce
 petit mot : « Qui » inventé, je ne sais comment, par les
 02a insensés. Il n'y a effectivement dans le Christ aucune di-
 vision. Celui qui parlait à cette pauvre femme, c'était le
 seul et unique Seigneur Jésus-Christ, composé ineffable-
 ment de l'humanité adorante et de la divinité adorée, ainsi
 qu'on pourrait encore dire d'une autre manière à son sujet.
 Pour autant en effet qu'il est Dieu, on peut le concevoir
 comme le Seigneur de la gloire ; pour autant qu'il est devenu
 un homme qui tire de Dieu sa gloire par participation, il
 demandait cette gloire en disant : « Père, glorifie ton Fils. »
 10 b Mais « il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul bap-
 tême », selon qu'il est écrit. De même donc qu'unique est la
 foi dans le Christ et unique véritablement le baptême,
 quoique nous soyons baptisés et croyons et au Père, et

semblant, elle répond à une des « composantes » réelles de l'Homme-
 Dieu, « l'humanité adorante », qui a besoin de recevoir la gloire. Les
Scholies, 1407 C, ACO I, 5, 1, 3, p. 211, l. 14, qui sont de tendance
 exceptionnellement « dualiste », précisent que le Christ est adorant
 et adoré « secundum aliquid et aliud ». Mais même là, notre auteur ne
 se soucie guère d'analyser la psychologie du Christ comme adorateur.
 Et il en revient bien vite à une vue verticale de l'Incarnation : au
 plus profond, le Christ demeure celui à qui l'adoration est due.
 L'allusion du QUX (765d) est assez énigmatique ; Cyrille met proba-
 blement ses adversaires au défi d'expliquer la fin du verset : « Le
 salut vient des Juifs. » Il demande comment, dans leur solution,
 celui qui nous apporte le salut peut être un Juif, alors que l'Écriture
 nous dit aussi que nous serons sauvés par le Seigneur lui-même.

καὶ πεπιστωκότων ἡμῶν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον
 Πνεῦμα, κατὰ τὸν αὐτόν, οἶμαι, τρόπον τε καὶ λόγον, μία
 προσκύνησις Πατρὸς καὶ ἐνανθρωπήσαντος Υἱοῦ καὶ ἁγίου
 15 Πνεύματος. Ἐξομότησαι γὰρ οὐδαμῶς τοῦ προσκυνοῦσθαι
 ε δεῖν πρὸς τε ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων ὁ
 Μονογενῆς, καὶ εἰ γέγονε σὰρξ καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,
 κεχρημάτισται ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Ἐπει τὶς
 20 ἂν γίνετο λοιπὸν ὁ τῆς ἐπ' αὐτῷ πίστεως λόγος, πῶς οὐκ
 εἴμιον ἰδεῖν; Ὁδὲ γὰρ, οἶμαι, φαίεν ἂν ὅτιαν ἂν ἔλκοντο
 φρονεῖν ὀρθῶς ὡς εἰς μόνον πεπιστωκόκων τὸν ἐν Θεοῦ
 φύντα Λόγον, ἀπογομνοῦντες αὐτὸν τῆς σαρκὸς. Ὁδὲ αὖ
 ἐκεῖνο παρήσομεν εἰπεῖν ἡλεθέεται γάρ.

B — Τὸ τί δὴ φῆς;

25 A — Οὐ γὰρ ὡς εἰς ἓνα τῶν καθ' ἡμᾶς, οὔτε μὲν ὡς εἰς
 ἄνθρωπον ἢ πῆστις, ἀλλ' ὡς εἰς Θεὸν πράττεται τὸν | φύσει
 καὶ ἀληθῶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. Συλλήφεται δὲ τῷ λόγῳ
 καὶ ὁ σοφὸς γράφων Παῖλιος : « Οὐ γὰρ ἑαυτοῦς κηρύσσομεν,
 ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν Κύριον. Ἐαυτοῦς δὲ δοῦλους ἡμῶν
 30 διὰ Χριστοῦ, ὅτι ὁ Θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς
 ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως
 τῆς δόξης αὐτοῦ ἐν προσώπῳ « Ἰησοῦ » Χριστοῦ. » Ἰδοῦ δὴ
 σαφῶς τε καὶ ἐναργῶς ὁ φωτισμὸς τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ
 καὶ Πατρὸς ἐν προσώπῳ δέλαμψε τοῦ Χριστοῦ. Τοιγάρτοι
 35 καὶ ἔρασαν : « Ὁ ἑωρακὸς ἐπὶ ἑώρακε τὸν Πατέρα, | ἐγὼ
 καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἴσμεν. »

Χαρακτὴρ δὲ ὁ βασις ὁ σωματικὸς, ἀλλ' ἐν δυνάμει καὶ
 δόξῃ τῇ θεοπροκεισάτῃ. Τοῦτο δὲ ἦν ἀκραγῆς ἐν Χριστῷ
 γνωρίζεσθαι τε καὶ διὰ τούτων ἡξίου, καὶ διὰ τῆς τῶν
 40 ὁρωμένων ὑπεροχῆς εἰς ἐνόημα ἀναβρόσκειν τὰς ἐπ' αὐτῶν
 τοὺς ἀεροαιμένους ἤθελε, κατασκικρυνούσης αὐτὸν ἕρμα
 τῆς ὁρωμένης σαρκὸς. α Ἐἰ γὰρ οὐ ποιεῖ τὰ ἔργα τοῦ Πατρὸς

au Fils, et à l'Esprit-Saint de la même façon, je pense, et
 pour la même raison, unique est l'adoration adressée au
 Père, au Fils incarné et à l'Esprit-Saint. En effet le Fils
 unique ne sera nullement exclu de l'adoration qui lui est
 due de notre part et de celle des saints anges même par le
 fait qu'il est devenu chair, a habité parmi nous, et a été
 appelé Premier-né, parce qu'entouré d'une multitude de
 5 frères. Car que deviendrait dès lors la parole de la foi à son
 propos, cela ne vaut-il pas la peine d'un examen ? Ils
 n'iraient pas dire en effet, je le suppose, ceux du moins qui
 tiennent à penser droit, que nous avons cru uniquement au
 Verbe issu de Dieu le Père en le dépourillant de sa chair.
 A l'opposé, voici ce que nous ne laisserons pas passer
 l'occasion de dire sans l'avoir affirmé.

B — Quoi donc ?

A — Que ce n'est pas un être pareil à nous, ce n'est
 pas un homme que la foi a pour objet, mais Dieu dont
 d par nature et en toute vérité le Christ nous présente le
 visage. A l'appui de notre propos, voici ce qu'écrit le sage
 Paul : « Ce n'est pas nous-mêmes que nous prêchons, c'est
 10 le Christ Jésus, le Seigneur ; quant à nous, nous nous disons
 vos esclaves à cause du Christ. En effet, le Dieu qui a dit :
 que du sein des ténèbres brille la lumière, est aussi celui qui
 a fait briller sa lumière dans nos coeurs pour qu'y resplen-
 disse l'éclat de la connaissance de sa gloire qui est sur le
 visage du Christ Jésus. » Voilà qui est clair et net : l'éclat
 de la connaissance de Dieu le Père a resplendi sur le visage
 du Christ. Aussi celui-ci a-t-il dit : « Qui m'a vu a vu mon
 15 Père. Moi et le Père, nous sommes un. »

Cependant l'empreinte divine n'est pas matérielle, elle
 consiste en puissance et en gloire telles absolument qu'elles
 siègent à un Dieu. Cela éclatait dans le Christ. Il a voulu
 d'ailleurs se faire connaître par là, et par la transcendence
 de ses actes, hausser ses auditeurs jusqu'à la contemplation
 de lui-même en dépit de la chair visible qui le diminuait.

702, 17 : cf. Jn 1, 14 18 : cf. Rom. 8, 29 28 : II Cor. 4, 5-6
 35 : Jn 14, 9 ; 10, 30 42 : Jn 10, 37

702, 16 : τε : om. B 26 : ὡς rest. e R.F. : om. codd. 30 : ὁ
 ante Θεός : om. MCV 32 : Ἰησοῦ rest. e R.F. : om. codd.

703 a μου, φησί, | μη πιστεύετε μου. Εἰ δὲ ποῦ, κἀν ἐμοὶ μὴ πιστεύετε, τοῖς ἔργοις μου πιστεύετε. » Φάναι δὲ οἱμαὶ ταῦτι τὸ τρικλάδε Χριστὸν οὐκ ἀσυντάλας εἰς ἔησιν εἰδὼτα τὸ γρῆμα. Ἐκτεθῆ γὰρ φωνὴ Θεὸν μὲν οὐκ εἶναι κατὰ φῶσιν τὸν δι' ἡμᾶς ἐνηθρονηκότα, ψυλὸν δὲ ἀπλῆς ἄνθρωπον καθ' ἡμᾶς, ἀπαρόδοκτον τὸ διὰ τοῦτο τὴν ἐπ' αὐτῷ πίστιν ἐποιοῦντό τινας. Ἐναντικαίως τὸ δεῖμα καὶ τὸν ἐπὶ τοῦτοῦ θεῖου ὑποτεινόμενος, τῇ τῆς θεότητος φῶσει τὴν πίστιν ἀνατιθείς, ὡς ἐν προσώπῳ | Πατρὸς, καὶ οὐχὶ τῇ καθ' ἡμᾶς σμικροπρατεῖα προσέμων, ἔφασκον : Ὁ ὄπισθεν εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ, ἀλλ' εἰς τὸν πέφαντά με, καὶ ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέφαντά με. » Ἄρ' οὐκ ἴσον εἶπεν : Ἴδι τῶν ἐμῶν καθήκοντι λόγον, μὴ μικρὰ καὶ χαμαιριφῆ τὰ εἰς ἐμὲ δοξάζετε. Ἰστε δὲ ἐτι τὴν εἰς αὐτὸν ἐμὲ τὸν δρώμενον ἐν σαρκὶ προέμενοι πίστιν οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἀπλῆς ἔσεσθε πεπιστωμένοι, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν Πατέρα, δι' ἐμοῦ τοῦ κατὰ πᾶν ὄντιον | ἰσῆς τὸ καὶ ἀπαρδιόκτους ἔχοντος Υἱοῦ, σαρκωθέντος μὲν δι' ἡμᾶς, καὶ περίβλημα σμικροπρατεῖς οἰκισμοῦ, τὴν ἀνθρωπότητα, τὸ γε μὴν 20 ἰσορῆς τὸ καὶ ἰσορῆς, καὶ ἐν ταυτοῦτι δόξης ἀδελωθήγον καντεῖας ἔχοντος πρὸς αὐτὸν ;

B — Ἔωκεν.

A — Ἄναρθοῖς δὲ ἐν καὶ ἑτέρως αὐτὸν τὴν πίστιν οὐ διωθόμενον, ἀλλὰ τομῆς τινος διχῆ καὶ διαφορᾶς εἰσθε- 25 δεγμένοι αὐτὴν ὡς ἐν ἰσῆς προσώπῳ καὶ εἰ γέγονε σὰρξ.

703 : 10 : Jn 12, 44-45

703, 11 : καὶ... με B C mona secunda et R.P. : om. MV 16 : ἔσοθε : α C (u uol) 23 : ἴδι τῶν (et R.P.) : δ' ἐν MCV 24 : διαφορᾶς : διαφορᾶς B

1. S. Cyrille reprendra encore cet exemple de l'aveugle-né beaucoup plus tard, dans les *Scholies*, 1408 A-B, ACO, I, 5, 1, 3, p. 211, l. 28-37 et l'Explication du Symbole (Ep. LV, 305 B ; ACO, I, 1, 4, p. 55, l. 30-37). Et le commentaire de Jo 9, 37, dans *in Jo*, VI, 1009 B-1012 B ; 631b-632c, contient une des attaques les plus violentes et les plus précises (avec son allusion à l'expression « l'homme du Christ ») du Cyrille d'Avant 428 contre le dualisme christologique. Comme ici

103 a « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, déclare-t-il, ne me croyez pas. Mais si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez à mes œuvres. » A mon avis, le Christ a parlé de la sorte à ce moment-là en sachant que ses propos ne seraient point inutiles. Certains refusaient la qualité de Dieu par nature à celui qui pour nous s'est fait homme et le prenaient purement et simplement pour un homme pareil à nous, par quoi ils rendaient intenable la foi à son égard. Aussi coupe-t-il court, de manière contraignante, à leurs craintes et à leurs acrochures et oriente-t-il la foi vers sa nature divine, en représentant du Père qu'il est. Et sans rien accorder à la bassesse qui le fait semblable à nous, il a déclaré : « Celui qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en Celui qui m'a envoyé et celui qui me voit, voit Celui qui m'a envoyé. » Cela n'équivaut-il pas à dire : O vous qui obéissez à mes paroles, ne vous faites pas de moi une opinion mesquine et terre à terre ; sachez au contraire qu'en mettant votre foi en moi que vous voyez dans la chair vous aurez cru non pas simplement à un homme, mais dans le Père lui-même à travers moi, moi le Fils égal et semblable à Lui en toute chose, qui 2 c incarné pour vous me suis approprié l'humble vêtement d'une humanité, mais n'ai garde pas moins parfaitement intacte mon égalité de nature et d'action avec Lui dans l'identité d'une même gloire.

B — C'est vraisemblable.

A — Tu peux te rendre compte encore d'une autre façon qu'il ne repoussait pas la foi, mais l'accueillait, sans faire ni coupure ni distinction, comme atteignant à son personnage véritable, même s'il était devenu chair. En effet, quand il guérit l'aveugle-né¹ et mit en lui la douceur

en 680s, l'auteur accuse les tenants de la théorie des deux Fils de n'être chrétiens qu'en apparence. Or cette distribue se trouve encore dans la première moitié du Commentaire, preuve que Cyrille n'a pas rencontré des dualistes seulement en extrême quand il achevait cette œuvre, au moment de conclure sa offensive antineo-nienne.

4 Ἐπειδὴ γὰρ τὸν ἐκ γενετῆς ἐξῆτο τυρῶν, καὶ τὸ γλυκὸ | μὲν,
 ἀβίβος δ' οὐκ ἐνεφάνετο φῶς αὐτῷ, παρὰ πάντων εἰκότως
 ἐθαυμάζετο. Ἄλλ' ὁ μὲν τοῦ πάθους ἀπὸ πλῆθος παρὰ
 τοῖς Ἰουδαίοις ἐκρίνετο, καὶ ἀμολόγει τὸν ἱερέων. Χριστὸς
 30 δὲ αὐτῷ περιτυγχῶν, « Σὺ πιστεύεις, ἔρασκεν, εἰς τὸν Υἱὸν
 τοῦ Θεοῦ ; » Τοῦ δὲ τὸ « Τίς ἐστί, Κύριε, διακρινεγαγόντος,
 ἕνα πιστεύσει εἰς αὐτόν ; » ἀνταφάνει λέγων· « Καὶ ἑώρακα
 4 αὐτόν, καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. » Ἰ'Ο δὲ ἔφη·
 « Πιστεύω, Κύριε. Καὶ προσκύνησεν αὐτῷ. » Καίτοι πῶς
 35 οὐχ ἀπεισι συμφανῆς ὡς ἀποπτος παντελῶς ἢ βίαια τε καὶ
 ἀνωτάτω φύσει ; « Θεὸν γὰρ οὐδεὶς ἑώρακε ἑκαστοτε », κατὰ
 τὸ γεγραμμένον. Ἐλπὲρ οὐκ διωπτάς αὐτοῦ τὸ ἀνθρώπινον,
 ὡς αὐτὸ δὴ τοῦτο περηνῶς, ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος
 γενεῆς καὶ μόνος ἤλιου πιστεύσεται, τί μὴ μᾶλλον τὴν τοῦ
 40 Θεοῦ φύσιν ἀναλογίζεσθαι δεῖν, ἥτις ποτὲ ἐστίν, τὸν εἰ
 παθόντα διευκαλεῖσθαι, παρέδειξε δὲ σοματικῶς, ὡς καὶ
 704 α αὐτοῖς ὁμοίαια καταθεῖσθαι παρόν ; Ἔφη γὰρ | δι· « Καὶ
 ἑώρακα αὐτόν, καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. »
 Ἡ οὐκ τὴν σάρκα παραδειξάει φήσομεν ;
 Β — Καὶ πάλιν.

5 Α — Εἶτα πῶς αὐτὸς ἐν εἴῃ λοιπὸν ἢ σφῆξ, εἰ μὴ νοοῖτο
 καθ' ἑνωσιν, ὡς αὐτὸς ὑπάρχειν τὸ ζῶον αὐτοῦ, καθάπερ
 ἀμέλειαι καὶ ἐρ' ἡμῶν γένοιτ' ἐν ; Καταδειξάει γὰρ ἐν τις οὐ
 μεμερισμένως οὐδὲ ἀτελῶς τὸν καθ' ἡμᾶς ἀνθρώπων, τὸν ἐκ
 10 ψυχῆς δὴ λόγου καὶ σώματος, καὶ ἀπὸ μόνης αὐτοῦ τῆς
 σαρκοῦ.

703, 30 : Jn 9, 35 31 : Jn 9, 36 32 : Jn 9, 37-38 36 : Jn 1, 18

703, 36 : γενετῆς (cf R.P. pt.) : γενετῆς MBV (cf R.P. pt.) 27 :
 ἐνεφάνετο (cf R.P.) : ἐφ- MCV 35 : ἀποπτος (cf R.P.) : ἀποπτος MCV
 38 : ὁ : om. B 39 : εἰ s R.P. : τὸ codd.

1. Un passage du *Commentaire sur S. Jean* (III, 420 B/250a-260a) illustre bien la portée de cet ἀναλογίζεσθαι : l'ineffable nature divine, nous explique-t-on là, ne nous est saisissable que par ce qu'elle opère et accomplit. D'où les exhortations de S. Paul à remonter par analogie (ἀναλόγως ἔπειτα) de la beauté et de la grandeur des créatures à la contemplation du Créateur. De la même façon, le Christ invoque

4 inaccoutumée de la lumière, ce fut pour tous un légitime sujet d'admiration. Quant à l'homme débarrassé de son mal, les Juifs le firent passer en jugement et il confessa celui qui l'avait guéri ; le Christ, lui, le rencontrant, demanda : « Toi, crois-tu au Fils de Dieu ? » L'autre criant : « Qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui ? » le Christ lui répliqua : « Tu l'as vu ; celui qui parle avec toi, c'est
 6 lui. » Et lui de dire : « Je crois, Seigneur », et de l'adorer. Pourtant, n'est-ce pas évident pour tout le monde, la nature divine et suprême est parfaitement invisible — « Dieu en effet, nul ne l'a jamais vu », selon qu'il est écrit. Par conséquent, si le Verbe de Dieu le Père avait disjoint de lui l'élément humain comme une apparence prise et préféré qu'on crût à lui-même à nu et tout seul, pourquoi n'a-t-il pas plutôt enjoint au miraculé de découvrir par raisonnement¹ ce que peut être la nature de Dieu, au lieu de se désigner en sa réalité corporelle, en disant, comme si les yeux mêmes pouvaient le percevoir : « Tu l'as vu, et celui qui le parle, c'est lui. » Ou bien dirons-nous qu'il n'a pas désigné sa chair ?

B — Si certes.

Α — Alors comment cette chair pourrait-elle être lui, si on n'entend pas cela en fonction de l'union, en tant qu'il est lui-même ce qu'il s'est approprié ? Il en serait exactement de même dans notre cas à nous : ce ne serait pas donner une indication fragmentaire et incomplète sur l'homme que nous sommes, l'homme composé d'une âme et d'un corps, que de le désigner seulement par sa chair.

le témoignage de ses œuvres et atteste qu'on voit en lui son Père (suivent deux citations sans cesse reprises par Cyrille, *Jn* 10, 37-38 et 14,9). Cf. aussi *In Jo.* III, 3, 792 D et 5, 816 A. Cependant ἀναλόγως n'a pas un sens tellement précis et technique qu'il ne puisse s'employer que du raisonnement par lequel nous remontons des créatures au Créateur : *In Jo.* IX, 193 A-B/770 b-d s'en sert par deux fois pour indiquer comment on peut conclure de l'action et de l'existence personnelles du Fils à celle du Père (suivent cette fois les citations de *Jn* 10, 30 et 14,9).

B — Σύμφωνι λέγεις γὰρ ἁπλοῦς.

- b A — Γέγραφε δὲ που καὶ ὁ σοφὸς ἡμῶν | Ἰωάννης ἐστὶ
 « Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς
 ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἃ οὐκ ἔστι γεγραμμένα ἐν τῷ
 15 βιβλίῳ τούτῳ. Ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ἐπὶ
 Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, καὶ
 ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. »
 Κατατέθηται δ' ἂν τις οὐ μόνον καὶ τὸν θεοπέποιον Πέ-
 20 τρον Ἰουδαίου προσεφωτισμένον σαφῶς καὶ ἀναφανδόν·
 « Ἀρχόντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι, εἰ ἡμεῖς σήμερον
 ἀνακρινομεθα ἐπὶ εὐεργεσίᾳ ἀνθρώπου ἀσθενοῦς, ἐν τίνι
 οὗτος σώσεται, γνωστὸν ἔσται πᾶσιν ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ
 λαῷ Ἰσραὴλ ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζω-
 25 ραίου, ὃν ἡμεῖς ἐσταυρώσαμε, ὃν ὁ Θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν,
 ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής. » Καὶ μεθ'
 ἕτερα πάλιν· « Καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία.
 Οὐδὲ γὰρ ἔνομα ἕτερον ἐστὶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον
 ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς. » Τίς οὖν ἄρα ἐστὶν
 30 ὁ καὶ θάνατον ὑποδὸς καὶ ἐγγεγραμμένος ἐν | βίβλῳ καὶ ἐκ
 Ναζαρέτ, εἰ μὴ Ἰησοῦς Χριστός, τοῦτόστιν ὁ πρό πάντων
 μὲν αἰῶνος ἐκ Πατρὸς ἀπορρήτως γεγεννημένος, ἐν δὲ γὰρ
 τῷ λαίῳ καὶ ἐκ εἰς πέρας ἤνοιτο τοῦ αἰῶνος καρπὸς καὶ
 35 σωματικὸς ἐκ γυναικός; Ὁ πᾶσιν οὖν ἄρα τῆν εἰς αὐτὸν
 προσέτιμος γέρας ἀπολείπει τὸ ἐξαίρετον· διακεκλήσεται
 γὰρ υἱὸς Θεοῦ· « Ὅσοι γὰρ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς
 ἐξουσίαν, φησί, τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων,
 40 οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ | θελήματος ἀνδρός,
 ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν. » « Ἦνα γὰρ γέννηται πρῶτον
 ἐν πᾶσιν αὐτός », καθὰ γέγραπται, γεγέννηται μὲν διὰ
 40 γυναικός.

Ἐπειδὴ δὲ ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς ἀναμορφουμένης κτίσεως δι'

704, 13 : Jn 20, 30-31 20 : Act. 4, 8-10 26 : Act. 4, 12
 35 : Jn 1, 12-13 38 : Col. 1, 18

704, 15 : πιστεύσητε (et R.F.) : πιστεύετε MVG 17 : πιστεύοντες

B — D'accord; ce que tu dis est juste.

- A — Jean, le sage Jean, a d'ailleurs écrit quelque part :
 « Jésus a fait encore en présence de ses disciples beaucoup
 b d'autres signes qui ne se trouvent pas relatés dans ce livre.
 Ceux-ci l'ont été afin que vous croyez que Jésus est le
 Christ, le Fils du Dieu vivant, et qu'en le croyant vous ayez
 la vie en son nom. » Ce ne sera pas avec un moindre émer-
 15 vaillement qu'on entendra le divin Pierre, s'adressant aux
 Juifs, leur dire clairement et publiquement : « Chefs du
 c peuple et anciens, puisqu'aujourd'hui nous sommes interrogés
 en justice au sujet d'un bienfait accordé à un infirme
 et qu'on nous demande par qui il a été guéri, sachez-le bien,
 vous tous ainsi que tout le peuple d'Israël, c'est au nom
 de Jésus-Christ de Nazareth que vous vous avez crucifié,
 20 que Dieu a ressuscité des morts; c'est par lui que cet
 homme se présente devant vous guéri. » Et plus loin
 encore : « Et le salut ne se trouve en aucun autre; car il
 n'est sous le ciel aucun autre nom donné aux hommes qui
 25 doive nous sauver. » Et qui donc est celui qui subit la mort,
 d qui a été ressuscité dans la gloire, qui est de Nazareth, si
 ce n'est Jésus-Christ, c'est-à-dire celui qui avant tous les
 siècles fut engendré ineffablement de Dieu le Père et à la
 dernière période de ce siècle, aux approches de sa fin, le fut
 aussi corporellement d'une femme? Qui embrassera la foi
 30 en ce Christ recevra un privilège éminent : il sera appelé
 fils de Dieu. « Car, est-il dit, à tous ceux qui l'ont reçu, il a
 donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui
 croient en son nom, ceux qui ne sont pas nés du sang, ni
 35 d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de
 Dieu. » Car « afin d'exercer en tout la primauté », selon qu'il
 est écrit, il naquit d'une femme.

Et parce qu'il constitue les prémices d'une création
 transformée, ramenée à Dieu par la sanctification, il s'est

e R.F. : -σπενος codd. 26 : ἐν ὄλωρ : om. B 35 : φησί : om. V
 39 : καθὰ : καθὼς V

ἀγιασμοῦ πρὸς Θεόν, καὶ πρὸ γε τῶν ἄλλων αὐτὸς γεννητὸς
 ἐδείχθη Πνεύματος, τὴν ἀνδρῶς τε καὶ γυναικὸς ὑπερ-
 θρώσκων σύνθετον, καὶ οὐκ ἀτιμὰ καὶ μῶμος καταδικάζων
 45 τὴν φύσιν — τίμος γὰρ ὁ γάμος, καὶ ὁ κλάσας ἀπ' ἀρχῆς
 705 a ἔσται καὶ θῆλυ ποιοῦμεν αὐτούς — ἄλλὰ τῇ μετρίῳ καὶ
 ἀσυγκρίτως ὑπερκειμένῳ προσόντων ἦδη πως τὰ ἀνθρώπινα
 705 b Γεννητὸς γὰρ Πνεύματος, οὐκ ἀνδρῶν, ἡμεῖς ἐτι χρηματίζεν
 ἤθελε. Καὶ γοῦν « Πατέρα, φησί, μὴ καλόσητε ὡμῶν ἐπὶ
 5 τῆς γῆς » εἰς γὰρ ἔστιν ὁ Πατὴρ ὡμῶν ὁ οὐράνιος, πάντες
 δὲ ἡμεῖς ἀδελφοὶ ἐστέ. » Οὐκοῦν, ἀμάμητον παντελῶς τὸ
 πιστοῦσιν εἰς αὐτόν, μᾶλλον δὲ καὶ τῇ τῶν πλημμελημάτων
 ἀμνηστία τετιμῆται. Γράφει γὰρ ὦδε πάλιν ὁ ἔκκριτος
 705 b Παῦλος : « Εἰδότες δὲ ἐτι οὐ δικαιοῦνται ἄνθρωπος ἐξ
 10 ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς
 εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσμεν. » Κατοικήσω δὲ οὐδαμῶς
 ἕπερ ἦδη φθόσας ἔσται ἀνακυβλήσας εἰπεῖν, ἐτι Χριστὸς
 Ἰησοῦς οὐ γυναικὸς καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ ἐκ Θεοῦ νοεῖται Λόγος,
 15 ἀλλ' ὅτε προσέλαβε τὸ ἀνθρώπινον καὶ ἐνεπλάσθη σαρκί.
 15 Οὕτως ἔχοντα καὶ δρώμενον, καὶ ἐν εἶθε τῷ καθ' ἡμᾶς
 705 c τυγχάνοντα, τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις παρέβηεν ὁ Πατὴρ,
 φωνῆς ἔκθετος ἐκτεποιημένης τοῖσθε : « Οὗτός ἐστιν ὁ
 Υἱὸς μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ εὐδόκησα, αὐτοῦ ἀκούετε. »
 20 Σὺντες οὖν ἔπος οὐκ ἐν τούτῳ, φησί, ἐστὶν ὁ Υἱὸς μου
 705 c ἕνα μὴ ἀνάμερος ὡς ἕτερος ἐν ἑτέρῳ τυγχόν, ἀλλ' εἰς νοεῖτο

704, 45 : cf. Heb. 13, 4 ; cf. Matth. 19, 4 705, 4 : Matth. 23,
 9. 8 9 : Gal. 2, 16 17 : Matth. 17, 5

705, 4 : ὡμῶν : ἡμῶν M 14 : καὶ ἀπὸ ἐνεπλάσθη BC supra
 νοεῖται V : M legi non potest 18 : εὐδόκησα (cf R.F. pt.) : γῆ- MG (cf
 R.F. pt.) 20 : νοεῖτο (cf R.F.) : νοήτα MV C manu secunda (cf
 νοήται) κατ' ἑαυτὸν καὶ ἐπιθέτω Ἰησοῦ ἁγίου II

1. Son mépris très net pour le sexe féminin n'a cependant jamais
 amené Cyrille à médiocre du mariage. Une fois seulement, de façon
 presque augustinienne, il souligne l'impureté qui contamine la nature
 humaine du fait qu'elle est propagée dans le plaisir charnel : cf. De

manifesté avant tous les autres comme né de l'Esprit. Il
 passa par dessus tout commercer entre un homme et une
 femme, non qu'il incrimait comme honteux et déshono-
 rant ce qui est naturel — c'est chose respectable que le
 mariage, et le Créateur « au commencement les fit homme
 705 b et femme » — mais il mettait désormais l'humain en
 rapport avec quelque chose de plus grand et d'incompara-
 blement supérieur ; il voulait qu'on nous tint dorénavant
 pour nés de l'Esprit, non plus des hommes. Aussi dit-il :
 « N'appellez personne sur terre votre père, car vous n'avez
 705 b qu'un père, le Père céleste, et vous êtes tous frères. » Par
 conséquent, on n'encourt absolument aucun reproche à
 croire en lui, bien plus, on en est récompensé par le pardon
 de ses fautes. Voici en effet ce qu'écrit encore Paul, l'élus :
 705 b « Sachant bien que l'homme n'est pas justifié par la prati-
 que de la Loi, mais seulement par la foi au Christ Jésus,
 nous avons cru, nous aussi, au Christ Jésus. » Or je n'hési-
 terai nullement à revenir sur ce que j'ai dit plus haut, et à
 répéter que par Christ Jésus on n'entend pas le Verbe de
 Dieu pris à nu et en soi, mais lorsqu'il s'est ajouté l'élément
 humain et s'est entrelacé² avec la chair. C'est quand on le
 voyait dans cet état, quand il se trouvait être sous une
 forme telle que la nôtre, que le Père le montra aux saints
 705 c Apôtres, une voix venue du ciel déclarant : « Celui-ci est
 mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu ; écoutez-le. »
 Remarque-le, Il ne dit pas : en celui-ci est mon Fils, afin
 qu'on n'aille pas concevoir, pris à part, un être enclos dans

Ad. XV, 1008 A (avec citation de Ps. 50,7). Mais d'ordinaire il se
 contente de marquer la supériorité du célibat consacré : ibid. 960
 B-C ; in Is. V, 3, 1248 D. En outre, le Christ, par sa présence à Cana,
 a levé la malediction du « Tu enfanteras dans la douleur » (ou plutôt,
 pour Cyrille, « dans le chagrin »), sanctifiée la venue à l'existence de
 la nature humaine récapitulée : cf. in Jo. II, 225 A/135a-b ; Ep.
 XVII, 120 A-B, ACO I, 1, 1, p. 40, l. 10-16.

2. Avant ἐνεπλάσθη, RF 1185 C32e, ACO I, 1, 1, p. 66, l. 4,
 ajoute ἀσυγγῆτως, évidemment pour écarter toute interprétation
 du verbe dans un sens synousiaste.

καὶ ὁ αὐτὸς καθ' ἑναὶον οὐνονομησὴν. Πληγμελὲς δὲ ἐστὶ τὸ ἀντιτείνειν ἐστί, καὶ τὸν ἐν μάλιστα σοφωροπώτων, ἀναπέσει γράφιον Ἰωάννης ὄβι « Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, ἐτι μαρτυροῦμα περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ. Ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ ψεδοτήν πεποιθκεν αὐτόν, ἐτι οὐκ ἐπίστευσεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μαρτυροῦμα ὁ Θεὸς περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. » Μαρτυροῦμα δὲ ἐστὶ οὗτος, ὁ μετὰ σαρκὸς καὶ ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ, μοναδικῶς τε καὶ ἰδικῶς ἐμὸς ἀληθὲς Υἱός. Τι δέ ; Ὁμοῖ καὶ τὴν διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος εὐλοκῆ χάριν, καὶ τὴν ἐν αὐτῷ ζωοποιήσιν, καὶ τὴν Θεοῦ μέθεξιν δι' ἁγιασμοῦ ἐν Πνεύματι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ πεπεράχθαι δεόμεν ;

B — Ἀναγκαίως. Μεμνήσομαι γὰρ Ἰωάννου λέγοντος :
 35 « Ὁ δὲ ὅπισθον μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὐ οὐκ εἰμι ἱκανὸς τὰ ὑποδημάτα βαστάσαι. Ἐκεῖνος ὁμῆς βαπτίσει ἐν Πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ. »

A — Ἀρ' οὖν, ὦ πατέρ, τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητος ἔργον εἶναι φῶμεν τὸ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ βαπτίζειν δύνασθαι
 40 καὶ πυρὶ ;

B — Καὶ πῶς ἀν εἶη τοῦτο γε ;

706 a |A — Καὶ μὴν ἀνδρα λέγειν τὸν σὺν οὐδέκατο παρεσόμενόν τε καὶ ὀρθησόμενον, αὐτὸν ἐρη βαπτίσει ἐν πυρὶ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, οὐ τὸ ἀλλότριον τοῖς βαπτιζομένοις ἐνέντα Πνεῦμα δουλοπρατῶς καὶ ὑποφρακῶς, ἀλλ' ὡς Θεὸν κατὰ φῶσιν μετ' ἐξουσίας τῆς ἀνωτάτης, τὸ ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἕνω αὐτοῦ, δι' οὐ καὶ ὁ θεὸς ἡμῖν ἐνοσημαίνεται χαρακτηρ. Ἀναμορφοῦμα γὰρ ὡς εἰς εἰκόνα τὴν θεῖαν εἰς Χριστόν Ἰησοῦν, οὐ συμπατικὸν ὑπομεινόντες τὸν ἀναπλασμένον —
 b κομιδῇ γὰρ εὐήθεος ὀλεσθαι τοῦτ' — διὰ δὲ τοῦ μεταλαχθῆναι ἁγίου Πνεύματος, αὐτὸν ἐν ἑαυτοῦ πλουτοῦντες Χριστόν, ὡς ἤδη χαίροντας ἐκεῖνο φωνῶν : α' Ἀγαλλιάσθαι ἡ ψυχῇ

705, 23 : I Jn 5, 9-10 35 : Matth. 3, 11 706, 11 : Is. 61, 10

un autre, mais un seul et le même, en vertu d'une union voulue par l'économie. Qu'il soit déplacé et des plus dangereux de s'insurger là contre, Jean nous en convainc en écrivant : « Car tel est le témoignage que Dieu a rendu au sujet de son Fils. Celui qui croit au Fils de Dieu possède en soi le témoignage de Dieu. Celui qui ne croit pas en Dieu fait de lui un menteur, puisqu'il n'a pas cru au témoignage que Dieu a rendu à son Fils. » Or voici son témoignage : Celui-ci, avec sa chair, dans la forme de l'esclave, est indivisiblement et proprement mon véritable Fils. Mais quoi ? Recevoir la grâce glorieuse par le saint baptême, être vivifiés en lui, participer de Dieu par la sanctification dans l'Esprit, tout cela n'accorderons-nous pas que cela soit l'œuvre de Jésus-Christ ?

B — Si forcément. Je rappellerai en effet ce que dit Jean : « Celui qui vient après moi est plus puissant que moi et je ne suis pas digne de porter ses chaussures ; lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu. »

A — Disons-nous donc, mon ami, que c'est là l'œuvre d'une humanité pareille à la nôtre que de pouvoir baptiser dans l'Esprit-Saint et le feu ?

B — Comment cela pourrait-il être ?

706 a A — Et néanmoins, parlant d'un homme qui pour le moment ne s'est pas encore présenté et qu'on n'a pas vu, Jean déclare que celui-ci baptise dans le feu et l'Esprit-Saint ; non pas, comme le ferait un esclave ou un subordonné en insufflant aux baptisés un Esprit qui n'est pas le sien, mais comme un Dieu par nature en donnant avec une souveraine puissance ce qui vient de lui et lui appartient en propre. Et c'est grâce à cela que l'empreinte divine se grave en nous. En effet nous sommes transformés comme à l'image divine en le Christ Jésus, non que nous subissions un nouveau modelage de notre corps — il faudrait être
 b vraiment bien simple pour s'imaginer cela —, mais nous obtenons le Saint-Esprit, entrant en possession du Christ lui-même, au point de pouvoir crier désormais dans notre

705, 24 : ἐτι ποστ' Θεοῦ ; ἦν V 32 : αὐτε Θεοῦ ; τοῦ αὐτ. B

706, 3 : οὐ τὸ ἐ R.F. : οὐτε οὐδ. (cf B ut a.) 8 : τὸν : em. B

μου ἐπὶ τῷ Κυρίῳ· ἐνέδουσε γὰρ με ἡμέτιον σιωτηρίου καὶ χιτῶνα εὐφροσύνης. » « Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσαθε », φησὶν.

15 B — 'Αρ' οὐν εἰς ἄνθρωπον βαπτίσματα, καὶ τοῦτο εἶναι φήσομεν ἄλλῃς;

A — Εὐφήμε, ἄνθρωπε. Τί θρῆς, ὃ οὗτος; Κατακομίζεις ἡμῶν εἰς γῆν τὴν ἐπιβία. Βεβατίσμεθα γὰρ οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἀπλῶς, ἀλλ' εἰς Θεὸν ἐνὶ ἡνθρωπιότητι καὶ ἀνέντα

20 ποινῆς καὶ τῶν ἀρχαίων αἰτιαιμάτων τοὺς τὴν εἰς αὐτὸν πίστην εἰσεδεγμένους. Καὶ γοῦν ὁ θεσπέσιος Πέτρος Ἰουδαίοις ἔφη προαλαῶν· « Μετανοήσατε οὖν, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήψετε τὴν δωρεάν τοῦ

25 ἁγίου Πνεύματος. » Ἄπολλων γὰρ ἁμαρτίας τὸν αὐτῷ προσκειμένον, τῷ ἰδίῳ λοκπὸν καταχρίει Πνεύματι, ὅπερ εἰνῆσι μὲν αὐτὸς ὡς ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, καὶ ἐξ ἰδίας ἡμῶν ἀνακηρύττει φώσεως, κοινὸν δὲ ὡπερ τὸ χρῆμα τιθεὶς τῇ μετὰ σαρκὸς οἰκονομίᾳ διὰ τὴν ἑνωσιν, καὶ ὡς ἄνθρωπος

30 ἐνέπειν σωματικῶς. Ἐνερῶσθε γὰρ τοῖς ἀποστόλοις ἐπιπὼν· « Λάθετε Πνεῦμα ἔχον », καὶ « οὐκ ἐκ μέτρου δίδωσι τὸ Πνεῦμα », κατὰ τὴν Ἰωάννου φωνήν, ἀλλ' αὐτὸς εἰνῆσιν ἐξ

e ἐαυτοῦ καθάπερ ἀμέλει καὶ ὁ Πατὴρ. Καὶ γοῦν ὁ θεσπέσιος Παῦλος, ὄλον ἀποστόχος τὴν ἐν γε τούτῳ διαφορᾶν, ποτὲ

35 μὲν αὐτὸ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ προσέειπεν ὁρᾶται, ποτὲ δὲ αὐτῷ Ἰησῷ. Γράφει γὰρ αὐτὸς· « Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστε ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν Πνεύματι, εἴπερ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Εἰ δέ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, αὐτοὺς οὐκ ἐστιν αὐτοῦ. Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ τὴν ἁμαρτίαν,

40 τοῦ δὲ πνεύματος ζωὴ διὰ δικαιοσύνης. »

707 a B — Ἄραρον οὖν ἐτι ἑίδον ἵεσι τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ,

706, 12 : Gal. 3, 27 — 22 : Act. 2, 38 — 31 : Ja 20, 22 ; cf. 3, 34
36 : Rom. 8, 9-10 — ἄρτου οὐκ ἐστὶν οὐκ ἐβαπτίσθητε οὐκ ἐβαπτίσθητε

706, 17 : ante ἄνθρωπος (et R.F.) : ὃ αὐτ. B 34 : ἄλλῃ (et R.F.) : ov. MCV 35 : αὐτὸς e R.F. pt. : αὐτῷ codd. 707, 1 : ἐστι τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ : ἔχει τὸ II. B

joie : « Que mon âme exulte dans le Seigneur, car Il m'a revêtu d'un vêtement de salut et d'une tunique d'allégresse. » — « Vous tous, est-il dit, qui avez été baptisés dans le Christ vous avez revêtu le Christ. »

B — Est-ce donc en un homme que nous avons été baptisés? Dirons-nous que telle est la vérité?

A — Silence, homme que tu es! Que fais-tu là, e toi, de rabattre jusqu'à terre notre espérance? Car nous n'avons pas été baptisés en un simple homme, mais en un Dieu fait homme qui remet leur peine et leurs fautes passées à tous ceux qui ont accueilli la foi envers lui. Aussi le divin Pierre dit-il à l'adresse des Juifs : « Repentez-vous donc, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés; vous recevrez alors le don du Saint-Esprit. » Il délire en effet du péché celui qui d s'attache à lui, puis l'oint de son Esprit à lui, l'Esprit qu'il envoie en personne en sa qualité de Verbe de Dieu le Père et fait sourde en nous de sa propre nature, mais aussi — mettant pour ainsi dire la chose en commun avec l'économie de la chair, à raison de son union avec elle — qu'il exhale en tant qu'homme sous forme matérielle. Il souffle en effet sur les Apôtres en disant : « Recevez l'Esprit-Saint : Et selon le mot de Jean, « Il ne donne pas l'Esprit avec mesure », mais il l'envoie de lui-même, exactement comme e fait le Père. Aussi voit-on le divin Paul, sans faire sur ce point aucune différence, attribuer cet Esprit tantôt à Dieu le Père et tantôt au Fils. Voici en effet ce qu'il écrit : « Pour vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'Esprit, si toutefois l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelq'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas. Si au contraire le Christ est en vous, votre corps est mort en raison du péché, mais votre esprit vit en raison de la justice. »

B — C'est donc bien assuré : l'Esprit appartient en propre au Fils, et cela non pas seulement en tant qu'il est

καὶ οὗτοι που μόνον ἢ Λόγος ἐστὶ παρῆνός ἐκ Πατρὸς, ἀλλ' εἰ καὶ νοοῖτο καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος γεγονώς.

5 A — Ἴδιον ὡς ἐκ Πατρὸς ἐν ἑκαστοῖς γεννίματι τῷ ἐξ αὐτοῦ φωνῆ Λόγος, καὶ εἰ λέγοιτο λαβεῖν ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος ὁ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ὡς ἐν ἰδίᾳ φύσει τηρούμενος. Καὶ γὰρ αὐτὸς ὑπέρχων ἢ πάντων ζωῆ, διὰ τὴν ἐκ ζώντος Πατρὸς ἄρρητον γέννησιν, ζωοποιεῖσθαι λέγεται μεθ' ἡμῶν. Πάρα δ' οὖν ἄλλοις ἰδεῖν χαριζόμενον
 10 | μετὰ τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῆς θεοπεποιθῆς ἐνεργείας τὴν δόξαν, οὐκ ἐκείνου δὲ αὐτὰ τὰ σαρκὸς καὶ οὐκ ἐκείνου καθ' ἑνωσιν οἰκονομικήν, καὶ τῇ ἰδίᾳ περιτιθέντα φύσει.

B — Τίνα φῆς τρόπον ;

15 A — Ἦ οὐχὶ δὴ μέγιστα πρέπει εἰσεῖς τῷ γε ὄντι κατὰ φύσιν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος τὸ ἐνωσέν ἦσαν καὶ ἐξ οὐρανοῦ τὸ ζωογονεῖν δύνασθαι τὰ οἷα ἂν ἐνέειναι βούλοιο τὴν ζωὴν ;

B — Φημί.

A — Τί δέ ; Τὸ δημιουργεῖν, εἶπέ μοι, θεϊκῶς, δοῖς ἂν |
 c εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων ;

20 B — Οὐκ ἔγωγε.

A — Τί τοίνυν ἡμᾶς ζωοποιεῖ μὲν ὡς Θεός, πλὴν οὐ μόνον τῷ μεταλαβεῖν ἀγίου Πνεύματος, ἀλλ' ἔδωκεν παραβεῖς καὶ τὴν ἀναληφθεῖσαν σάρκα ; Ἐφη γὰρ ὅτι

707, 2 : ἀλλ' εἰ καὶ ε R.F. : ἀλλ' ἢ καὶ B ἀλλὰ καὶ ἢ MC.V. 19 : post εἶναι (et R.F.) : τὴν ἀσφ. MC.V. 21 : οὐ (et R.F.) : ἐν B 22 : ἔδωκεν (et R.F.) : οὐ ζωοποιεῖ B et v.

1. La phrase "Ἴδιον... τηρούμενος" ne réapparaît dans RP 1189 A/844, ACO I, 1, p. 67, l. 15-16, qu'écourcée et profondément modifiée. Tout le début, jusqu'à ἄνθρωπος, a été supprimé, peut-être simplement parce qu'il n'est plus nécessaire et ne serait, à l'abandon de la forme dialoguée, qu'une répétition de ce qui précède. Pour la suite, au lieu de ὁ... τηρούμενος on a... ζωοποιεῖ. Il s'agit du Christ non plus comme homme, mais comme Dieu, qui, même dans l'Incarnation, n'a rien perdu des propriétés de sa nature. Le motif de cette correction pourrait être, une fois de plus, le souci de ne pas donner trop de consistance à l'Humanité du Christ prise à part.

le Verbe issu du Père, mais même si on le considère en tant qu'il est devenu homme semblable à nous.

A — Oui en propre comme venant du Père dans le rejeton consubstantiel né de Lui, dans le Verbe, même si celui-ci est dit recevoir l'Esprit lorsqu'il est devenu un homme — être qui est, de par sa propre nature, privé des propriétés de la divinité¹. Aussi bien, alors que le Verbe est lui-même la vie de tous les êtres, à raison de sa génération ineffable par le Père vivant, on dit qu'il reçoit la vie comme nous. On peut ainsi se rendre compte que d'un
 b côté il octroie à sa chair la gloire d'opérer de manière divine, tandis que d'un autre côté il s'approprie ce qui est de la chair et d'une certaine façon, en vertu de l'union voulue par l'économie, l'attribue à sa propre nature.

B — Comment cela ?

A — N'avoueras-tu pas qu'il sied au mieux à celui qui est par nature le Verbe de Dieu le Père de venir du haut du ciel et de pouvoir vivifier tous les êtres auxquels il lui plaît d'infuser la vie ?

B — Si.

A — Quoi ? Et le pouvoir de créer comme le fait Dieu,
 c dis-moi, admettrais-tu que c'est affaire humaine ?

B — Moi ? non pas.

A — Comment alors nous donne-t-il la vie en qualité de Dieu, et cela non pas seulement en nous faisant participer au Saint-Esprit, mais aussi en nous ayant offert en nourriture la chair qu'il a assumée² ? Il a déclaré en effet : « En

2. La prédisposition de S. Cyrille pour l'approche sotériologique des problèmes apparaît avec un spécial relief dans ses développements sur l'Eucharistie (cf. encore QU.X 777d) : ce sacrement est considéré essentiellement dans sa fonction vivifiante. A partir de cette donnée, il faudra ébaucher une explication : ce sera l'union de la chair avec le Verbe qui se l'approprie, la rendant capable de communiquer la vie. Tout autre est la façon de procéder adoptée par les Antiochiens (peut-être au cours de la lutte, d'ailleurs, car leurs textes à ce sujet sont relativement tardifs) : pour eux, la question est non de finalité d'abord, mais de structure. Par quoi l'Eucharistie est-elle constituée ?

« Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ
 25 τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνετε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε
 ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. » Κατακερτομούνηται δὲ αὐτὸν τῶν
 Ἰουδαίων ποτὲ, καὶ τὴν ἐπὶ τοῖς ἀμείνοις ψῆφον ἀνάπτειν,
 4 οὐκ οἷς' ἔπειτα, ἐπιχειρησάμενος τῷ μακαρίῳ Μωϋσεῖ,
 εἰρησίου τῶν δὲ ἀναρῶντων. « Οἱ πατέρες ἡμῶν ἔφαγον τὸν
 30 μάννα ἐν τῇ ἔρημῳ, καθὼς ἔστι γεγραμμένον, Ἄρτον ἐκ
 τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν. Τί ποιεῖς σὺ σημεῖον,
 ἵνα πιστεύσωμέν σοι ; » Τί ἐργάζῃ, ὡς ἀπελευθέρω ἡμῖν καὶ ἐξ
 οὐρανοῦ κατακομίωμαι τὸ σῶμα ; Φησὶν ἡ Ἀμὴν ἀμὴν λέγω
 ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
 35 τὸν ἀληθινόν. Ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ Θεοῦ ἔστιν ὁ καταβαίνων
 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. » Καὶ πρὸς γε
 τούτοις αὖτις, μονοουχὶ καὶ δακτύλῳ καταδεικνύων αὐτὸν
 ἐνώματον, α' Ἐγὼ εἰμι, φησὶν, ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ
 οὐρανοῦ καταβάς. Ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου,
 40 ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ ὁ ἄρτος δὲ ἐν ἐγὼ δόσω ἡ σὰρξ
 μου ἔστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Ὁ τρώγων μου τὴν
 σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει, καὶ ἐγὼ ἐν αὐτῷ.
 Καθὼς ἀπέστειλά με ὁ Ζῶν Πατήρ, καὶ ἐγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα,
 708 α καὶ ὁ τρώγων με καθεὶς ζήσει δι' ἐμὲ. » Καίτοι πῶς
 οὐκ ἀνεκτικῶς εἶπεν ὡς οὐ κατακερτομήτην ἐξ οὐρανοῦ ἢ
 σὰρξ, ἀλλ' ἦν ἐκ Παρθένου, κατὰ τὰς Γραφάς ; Ἐστὶ δὲ

707, 24 : Jn 6, 53 29 : Jn 6, 31, cf. 6, 30, 32-33 38 : Jn 6,
 51, 56-57

707, 24 : τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου εν. B 29 : δὲ (cf. R.F.) : τε
 MBV 37 : πάλιν : πάλιν B 39 : τούτου τοῦ ἄρτου (cf. R.F.) :
 τοῦ δ. τούτου MCV 42 : πρὸς αὐτῷ (cf. R.F.) : καὶ add. MCV

Ils répondent : par un élément spirituel et un autre matériel, chacun
 observant sa nature (en sorte que, semble-t-il, quelque l'optique ne
 soit pas tout à fait la même, ces théologiens arrivent à exécuter ce
 qu'on appellera plus tard la transsubstantiation). Puis ils appliquent
 par analogie ce schème à l'Incarnation. « Le pain mystique », déclare

vérité, en vérité je vous le dis, si vous ne mangez la chair
 du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas
 la vie en vous. » Et un jour que les Juifs le couvraient
 d'injures, entreprenant, je ne sais comment, d'attribuer
 4 la supériorité au bienheureux Moïse et lui disaient ouver-
 tement : « Nos pères ont mangé la manne dans le désert,
 ainsi qu'il est écrit : Il leur a donné à manger un pain venu
 10 du ciel. Quel signe accomplis-tu, toi, que nous croyons en
 toi ? » — Que fais-tu, toi qui soi-disant nous aurais apporté
 ton corps du haut du ciel ? — Il affirme : « En vérité, en
 vérité, je vous le dis, Moïse ne vous a pas donné le véritable
 20 pain venu du ciel. Car le pain de Dieu, c'est celui qui
 descend du ciel et donne la vie au monde. » Et en outre,
 se désignant presque du doigt lui-même en son corps :
 « Je suis, moi, le pain vivant descendu du ciel. Si quelqu'un
 mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain que je
 donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. Celui qui
 30 mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en
 lui. De même que le Père vivant m'a envoyé, moi aussi je
 vis par le Père et celui qui me mange vivra aussi par moi. »
 708 a Pourtant n'est-il pas exact de dire que sa chair ne vient pas
 des cieux, mais était issue de la Vierge, conformément aux
 38 Écritures ? D'autre part, on ne peut manger le Verbe.

EUTHERIUS DE TYANE (*Confutations*, éd. Ficker, p. 20-21), « est
 de même espèce, nous pouvons le constater, que n'importe quel
 pain terrestre ; pourtant on le croit et on le dit corps du Christ.
 Ce pain, si tu le considères uniquement en sa nature, ce n'est que
 du simple pain que tu emportes ; si tu crois en la grâce de l'Esprit
 unie à lui, c'est véritablement le corps du Christ que tu reçois. Quel
 donc ? Parce que tu perçois par la pensée l'esprit, par le regard
 le pain, y a-t-il deux pains pour un que tu reçois ? Ou bien parce que
 le pain est unique et unique le corps, faut-il ne pas recevoir le pain,
 ou nier l'Esprit pour ne pas avoir l'esprit de recevoir deux corps ?...
 Ainsi il est possible que quelque chose soit composé de deux éléments
 et soit pourtant un. » Cf. aussi THEOPHOTE, *Erasmiste*, I, 53 C et II,
 156 C-D (dans PG 83) ; NESTORUS, *Livre d'Héracleide*, trad. Nau,
 p. 29, 51 et 288.

« οὐκ ἔδραστός » ὁ Λόγος ἀλλ' εἰς ἓν ἔκρω συλλέγων, καὶ
 5 ὡσπερ ἀλλήλοισ ἀνακρινάς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα, διὰ
 μίαν ἐσαν ἡμῶν ὁρατὰ λόγων. Νικοδόμος μὲν γὰρ οὐ
 συνείητο τὸ μυστήριον, ἀνακρινάσθαι δὲ ἄμβως : « Πῶς
 δύναιται ταῦτα γενέσθαι ; Εἰ τὰ ἐπίγεια, φησὶν, εἶπον ὑμῖν
 καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπον ὑμῖν τὰ ἁπουράνια πιστεύ-
 10 οστε ; | Καὶ οὐδέεις ἀναβήθησαν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ
 τοῦ οὐρανοῦ καταβῆς, ὁ Υἱὸς τοῦ « ἀνθρώπου ». » Ἰουδαίους
 δὲ πάλιν τὴν ἴσην ἐκείνῃ νοσοῦσιν ἀπειθεῖσιν, καὶ διαγελῶν,
 οὐκ οὐδ' ἔπειτα, ἐλαμένους αὐτὸν ἐπέκτετ' ἔφη ζωοποιὸν καὶ
 15 ἔξ οὐρανοῦ τὸ ἔλθιν σῶμα, « Τοῦτο ἡμᾶς σκανδαλίζει
 φησὶν. Ἐάν οὖν θεωρῆτε τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα
 ἔπου ἦν τὸ πρότερον ; » Ἡ οὐχὶ τετέχθαι φήσομεν ἐκ
 γυναικὸς τὸν Ἐμμανουήλ ;
 B — Πῶς γὰρ οὐ ;
 C — Α — Ποῦ τοιγαροῦν τὸ πρότερον ἦν ; Ἡ πῶς ἀναβέ-
 20 ἔθηκεν ἔνθαπερ εἶναι φησὶν αὐτός, καίτοι τεχθέντος διὰ τῆς
 ἀγίας Παρθένου τοῦ ἐκωθέντος ἀπ' αὐτοῦ σώματος ; Οὐχὶ δὲ καὶ
 ἀπρακτεῖν ἠμολογήσαμεν αὐ τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα πρὸς τὸ
 δύνασθαι ζωοποιεῖν, ὅσον ἦκεν εἰς ἔλθιν φύσιν ;
 B — Ἀληθές.
 25 A — Πῶς οὖν, εἰπέ μοι, ζωοποιὸς ἢ σὰρξ ; Ἡ πῶς ἂν
 νοῦτο καὶ ἔξ οὐρανοῦ τὸ ἀπὸ τῆς γῆς ;

708, 7 : Jn 3, 9.12-13 14 : Jn 6, 61-62

708, 4 : ἐστὶ δὲ οὐκ ἔδραστός e R.F. pt. Schwartz : δεῖ ἐστὶ δὲ οὐκ
 ἔδραστός R.F. pt. Pusey ἐστὶ δὲ οὐκ ἔδραστός B et a. ἐστὶ δὲ οὐκ
 δυνατός MCV 5 : ἀμυρῶν : -ον B 11 : ἀνθρώπου rest. e
 R.F. : Θεοῦ eodd.

1. S. Cyrille utilise déjà ce passage de Jn 3, 9.12-13 en un sens
 anti-dualiste dans son commentaire *ex professo* : cf. in Jo. II, 249
 B/1503-151a, et plus nettement encore au Livre XI de l'*in Joannem*,
 557 D/996b, où il oppose la notion d'homme céleste à celle d'homme
 théophore qui « certains patronnent, faute de comprendre la profon-
 deur du mystère ». Cf. aussi *Hom. P.* VIII, 569 B-C, et plus tard
Ep. XXXIX, 177 C-180 B et *Schol.* 1406 A-B (*ACO* I, 1, 4, p. 17,

Mais il rassemble deux en un, il mélange, pour ainsi dire,
 les unes avec les autres les propriétés des deux natures,
 ainsi qu'on le constate cent fois à travers ses propos.
 A Nicodème, par exemple, qui, sans saisir le mystère,
 s'exclamait maladroitement : « Comment cela peut-il se
 faire ? » il déclare : « Si quand je vous parle des choses de la
 terre, vous ne me croyez pas, comment croirez-vous si je
 1 vous parle des choses d'en-haut ? Et nul n'est monté au
 ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme ! »
 Et derechef, aux Juifs frappés de la même stupidité que
 Nicodème et décidés, je ne sais comme, à se moquer de lui
 parce qu'il déclarait son corps vivifiant et venu du ciel :
 « Cela vous scandalise », dit-il, « Et si vous voyez le Fils de
 l'homme remonter où il était auparavant ? » Disons-nous
 que l'Emmanuel n'a pas été enfanté d'une femme ?

B — Comment le nier ?
 C — A — Alors où était-il auparavant ? Ou comment est-il
 remonté là dont, à son dire, il vient, si le corps qu'il s'est
 2 uni a bien été enfanté par la Sainte Vierge ? Refuserions-
 nous aussi d'avouer que la chair provenant de la terre est,
 pour ce qui est de sa nature propre, impuissante à donner
 la vie ?

B — Si, c'est vrai.
 A — Comment donc, dis-moi, la chair donne-t-elle la
 vie ? Ou comment considérer comme venant du ciel ce qui
 est d'origine terrestre ?

l. 25-p. 18, L 26, et 5, 1, 3, p. 210, l. 8-14). La totale tranquillité
 de conscience avec laquelle notre auteur se sert ici de ces versets
 donnerait à croire qu'il ne les suppose susceptibles d'aucune inter-
 prétation dangereuse. Et pourtant S. Grégoire de Naziance accuse
 les apollinaristes d'y lire que le Christ apparut son corps du ciel
 (Ep. 101 — première à Clémentius — PG 37, 181 B-C) et S. Grégoire
 de Nyse dénonce chez l'hérésarque lui-même la tentative d'en tirer
 parti pour couper complètement le Christ, « homme céleste », de notre
 race terrestre (Contre Apollinaire, PG 45, 1136 A-C ; cf. Jaeger-
 Müller, p. 138-139). Le *QUX*, lui, est au courant de l'équivoque
 possible et a soin de l'écartier ; cf. 723b-c.

B — Καθ' ἑνώσειν, οἶμαι, τὴν πρὸς τὸν ζῶντα τε καὶ ὀρανόθεν Λόγον.

- 4 A — Πειθρονικός ἔστι τὰ λαν ὀρθά καὶ τοὺς ἱεροὺς συμβαίνοντα λόγους. Εἶη γὰρ ἂν οὐχ ἑτέρας καὶ Δημιουργὸς θετικῶς, καὶ ὅτε μὴ δίχα νοοῖτο σαρκῶς. Συλλήπτορα δὲ τοῦ λόγου ποιήσομαι πάλιν ὡδὲ γεγραφότα τὸν θεσπέσιον Παῦλον : « Εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί, ὃς ἐφάρσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ οὐρανοῦ, καὶ μετέστη-
 35 σεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Υἱοῦ | τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄρεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, ὃς ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ὁρατοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ τε ἐν τοῖς ὀρανοῖς καὶ
 40 τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε Ὁρόνοιο, εἴτε Κυριότητες, εἴτε Ἀρχαί, εἴτε Ἐξουσίαι, τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται, καὶ αὐτὸς ἔστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτὸς ἔστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ
 709 a σώματος τῆς Ἐκκλησίας, ὃς ἔστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, ὅτι ἐν αὐτῷ ἠυδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ
 5 αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς ὀρανοῖς. » Ἰδοὺ δὴ πάλιν ἀνεκφανθὲν δι' αὐτοῦ φησι καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσθαι τὰ πάντα, καὶ μὴν ὅτι πρὸ πάντων ἔστι, καὶ ὅτι τὰ πάντα συνέστηκαν ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸν εἶναι
 b φησι πρωτότοκον ἐκ νεκρῶν, εἰρηνοποιήσαντα διὰ τοῦ
 10 αἵματος αὐτοῦ τὰ τε ἐν τοῖς ὀρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Εἶτα τίς ὁ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκος, εἰ μὴ Χριστὸς Ἰησοῦς, τούτεστιν ἐν σαρκὶ καὶ μετὰ σαρκῶς ὁ Λόγος; Τεθωβη γὰρ ἂν οὔτε που Θεὸς ἂν ὁ Λόγος, οὐδ' ἂν νοοῖτο τῶν θλων Δημιουργὸς καθ' ἡμᾶς ἂν ἄνθρωπος, εἰ μὴ διδημιούργηκε
 15 μὲν ὡς Θεός, καὶ εἰ μὴ δίχα σαρκῶς νοοῖτο μετὰ τὴν ἑνώσειν,

708, 33 : Col. 1, 12-20

709, 3 : post τὸ πλήρωμα (cf. R.F.) : B' αὐτοῦ aut. coad. 5 : τῆς : om. B 6 : δι' αὐτοῦ φησι : φ.δ.α. B

B — En vertu, je pense, de l'union avec le Verbe vivant et venu du ciel.

- a A — C'est là, sache-le, penser tout à fait droitement et en accord avec les saintes Lettres. Autrement il ne saurait être Créateur de façon divine et même au moment où on ne le considère plus à part de sa chair. Pour garant de mes dires, je prendrai une fois de plus le divin Paul qui écrit ce que voici : « Remercions Dieu le Père qui nous a rendus capables de partager le sort des saints dans la lumière, qui nous a arrachés à la puissance des ténébreux et transférés
 5 dans le royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, le pardon des péchés. Il est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature ; car c'est en lui que tout a été créé, aux cieux et sur la terre, le monde visible et l'invisible : Trônes, Seigneuries, Principautés,
 10 Dominations, tout a été créé par lui et pour lui ; et lui est antérieur à tout et tout subsiste en lui. C'est lui encore qui est la tête du Corps : l'Église, lui qui est Principe, premier-né d'entre les morts, afin d'exercer en tout la
 15 primauté. Car il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui de réconcilier pour lui tous les êtres, établissant la paix par le sang de sa croix et sur terre et dans les cieux. » Voilà donc que derechef et ouvertement Paul déclare que tout a été créé par lui et pour lui, et aussi qu'il est avant tous les êtres et que tout subsiste en lui ;
 20 il dit qu'il est le premier-né d'entre les morts, celui qui a pacifié par son sang les êtres du ciel et ceux de la terre. Dès lors, qui est le premier-né d'entre les morts, sinon le Christ Jésus, c'est-à-dire le Verbe dans une chair et avec une chair? Car le Verbe, étant Dieu, ne saurait mourir, assurément, et on ne saurait non plus considérer comme le Créateur de l'univers un homme semblable à nous, si ce n'était que d'une part il a créé comme Dieu — quand bien même depuis l'union on ne saurait le concevoir sans sa
 25 chair — et que d'autre part il est aussi premier-né d'entre

πρωτότοκος δὲ καὶ ἐκ νεκρῶν, καθὼ πέφηνεν ἄνθρωπος, οὐκ ἀποβαλὼν τὸ εἶναι Θεὸς διὰ τὴν ἐνανθρώπησιν. Οἷε τι
 c χρῆναι | τοῦτος ἐπιτιμῆν ;

B — Οὐδ' ὅποιστοῦν.

20 A — Ἰδοὺς δ' ἂν καὶ ἐτέρωθι διὰ τῶν αὐτῶν ἰόντας λόγων τοὺς πνευματοφόρους. Ἰωάννης μὲν γάρ : « Ἐν ἀρχῇ, φησὶν, ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. »

25 Παῦλος δὲ αὖ : « Εἰς Θεὸς ὁ Πατὴρ ἔξ ὅσ τὰ πάντα, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' ὅσ τὰ πάντα. » Ἄλλ' εἴπερ ἦν τὸ μεσολαβεῖν μετὰ τὸ ἦν ὄνθαι σαρκὶ τὸν Λόγον, καὶ
 d εἰς ἑτερότητα καταβαλεῖν, τὴν ὡς ἐν οὐρανῷ οὐδὲ φημί, κατὰ τὸ σοὶ δοκοῦν, πῶς ἂν ἐκτίσῃ τὰ πάντα διὰ Ἰησοῦ

30 Χριστοῦ : Ἄλλὰ μὴ ἐκτίσῃ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα. Πρόδηλον ὄν ὅτι τὰ φάσει τε καὶ ἰδιώκεις ἐνσπέρχοντα τῷ ἐκ Πατρὸς ὄντι Λόγῳ τετήρηται καὶν αὐτῷ καὶ ὅτε γέγονε σὰρξ. Ἐπισφαλὲς ὄν ἄρα τὸ διατεμνέμεν ἐποτολῶν. Εἰς γὰρ

35 Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα δεδημιούργηται ὁ Πατὴρ.

e B — Ἀληθὲς.

A — Ἔστι τοιγαροῦν καὶ Δημιουργὸς θεϊκῶς, καὶ ζωποιοὺς ὡς ζωῆ, ἀνθρωπίνους τε αὐ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἀνθρώπων ἰδιώματιν εἰς ἐν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος. α Μοσίτης γάρ
 40 ἔστι α Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων », κατὰ τὰς Γραφάς, φάσει μὲν ὑπάρχον Θεός, καὶ οὐ δεῖχα σαρκῶς, ἄνθρωπος δὲ ἀληθὴς, καὶ οὐ ψεύδης καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὄν ὅπερ ἦν καὶ εἰ γέγονε σὰρξ. Γέγραπται γὰρ ὅτι α Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ

710 a αὐτός, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. » Ἦ γὰρ οὐχὶ διὰ τῆς ἁγίας

les morts selon qu'il est apparu homme, sans rejeter sa qualité divine à cause de l'Incarnation. Vois-tu dans tout cela quelque chose à critiquer?

B — Rien du tout.

A — Ailleurs encore tu pourrais trouver les auteurs inspirés en train de tenir les mêmes discours. Jean par exemple : « Au commencement, dit-il, était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a existé. » Et Paul de son côté : « Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père de qui tout vient, et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout existe. » Pourtant, si après l'union du Verbe avec la chair, il y avait quelque solution

d de continuité, quelque facteur d'altérité, de division en deux Fils, par exemple, comme tu te le figures, comment toutes choses auraient-elles été créées par Jésus-Christ? Or tout a été créé par lui. Il est donc évident que les propriétés naturelles du Verbe issu du Père lui ont été con-

servées même lorsqu'il est devenu chair. Il est téméraire par conséquent d'oser introduire une coupure. Car unique est le Seigneur Jésus-Christ et par lui le Père a tout créé.

e B — C'est vrai.

A — Ainsi donc il est divinement créateur et vivifiant, parce que vie, composé, pour donner une sorte de moyen terme, de propriétés humaines et d'autres qui sont au-dessus de l'humain : il est en effet « Médiateur entre Dieu et les hommes », selon les Écritures, Dieu par nature même avec la chair, véritablement, mais non comme nous purement, homme, demeurant au contraire ce qu'il était même une fois devenu chair. Car il est écrit : « Jésus-Christ hier et

10 a aujourd'hui est le même, il le sera à jamais. » Ne croyons-

709, 21 : Jn 1, 1-3 25 : cf. I Cor. 8, 6 39 : cf. I Tim. 3, 5
 43 : Hébr. 13, 8

709, 22 : ἦν ὁ Λόγος rest. e R.F. : ὁ Α. ἦν eodd. 25 : καὶ (cf

R.F.) : om. MCV 38 : ἀθρωπίνους τε B uf a. (cf R.F.) : -ας δὲ MCV 42 : φιλῶς (cf R.F.) : -ας B

Παρθένου τετέχθαι πιστευόμεν ἐν ἑσχάτοις τοῦ αἰῶνος
καιροῖς τὸν Ἐμμανουήλ;

B — Ναί. Ταῖς γάρ τοι θείαις οὐκ ἀντερούμεν Γραφαῖς.

5 A — Τὸ δὲ δὴ χθές, εἰπέ μοι, καὶ σήμερον καιρὸν ἡμῖν,
ὡ φλόγος, οὐχὶ τὸν ἐνεστηρότα καὶ τὸν ἤδη παραφρηκτότα
κατασημήμεν ἄν;

B — Φημί.

10 A — Πῶς οὖν ὁ αὐτός εἴη ἂν εἰς γε τὸν παραφρηκτότα,
καίτοι γέννησεν οὐκὶ τὴν κατὰ σάρκα λαβών;

B — Ὅτι ἦν ὁ Λόγος καὶ ἐν ἀρχῇ, καὶ ὡς ἐξ ἀδίδου καὶ
ἀτρέπτου παρηγῶς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ἔχει καὶ αὐτός
ἐν ἰδίᾳ φῶσις τὸ ἀδίδον τε καὶ ἀτρέπτον.

15 A — Ἐπανῶ τὴν δέξαν· ἔχει γὰρ ὡδε καὶ λίαν ὀρθῶς,
Φιλοπευστοῦντι δ' οὖν ἡμῶς φράσαις ἂν, ἀγαθῆ.

B — Τὸ τί;

A — Ἡ οὐχὶ νεώτατον κομῆθ', καὶ τὸς τῆς ἐκανθρωπή-
σεως χρόνος συνδεδραμηδὸς νομοῦ τῶ Λόγῳ τὸ Ἰησοῦς
Χριστός;

20 B — Καὶ μὴν τοῦτο ἡμῖν διὰ πλείστον ὅσον ἐδείχθη
λόγαν.

A — Σύνες οὖν εἶτε Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ οὐ μονοειδῶς
τὸν Λόγον, χθές τε καὶ σήμερον τὸν αὐτὸν εἶναι φησι, καὶ
εἰς τοὺς αἰῶνας. Πῶς δ' ἂν ἔχει τὸ ἀτρέπτόν τε καὶ τὴν ἐν

25 ταυτότητι διαμονὴν ἢ ἀνθρώπου φῶσις, καίτοι κίνησαν
ὕπαρμόσασα, καὶ πρὸ γε τῶν ἄλλων τὴν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς
τὸ εἶναι καὶ ζῆν;

B — Διημέρηται οὖν ἄρα τὸλοῦθός ἡμῖν τὸ Γράμμα τὸ
ἱερόν, καὶ τὸν χθές οὐκ ὄντα προσεῖναι φησι;

710, 2 : τοῦ αἰῶνος καιροῖς : κ.τ.α. V 7 : κατασημήμεν :
-σημειώσασα B -σημείωσεν R.F. pt. Schwartz -σημείωσεν R. F. pt.
10 : λαβών : λαχόν R.F. 17 : Ἡ (et R.F.) : om. B 20 : ὅσον :
om. V

1. L'Homélie Pascale VIII (568 B-569 D) offre les mêmes dévelop-
pements dans l'ordre inverse : les conditions temporales (d'après
1Feb. 13,8), puis les conditions spatiales (d'après Ja 3,9-12) qui ne

nous pas en effet que l'Emmanuel a été enfanté par la Sainte
Vierge au dernier âge du monde¹?

B — Si ; car nous n'allons pas contredire les saintes
Écritures.

A — Or, dis-moi cher ami, ces mots « hier » et « aujourd'hui » ne nous indiquent-ils pas le temps présent et celui
qui est déjà écoulé?

B — Si.

10 A — Comment par conséquent peut-il être le même
dans le passé alors qu'il n'a pourtant pas encore pris la
génération selon la chair?

B — Parce que le Verbe était même au commencement
et que, issu d'un Père éternel et immuable, il possède lui
aussi, de par sa propre nature, éternité et immutabilité.

A — Tous mes compliments pour cette idée. Oui il en
est ainsi, c'est parfaitement juste. Réponds donc s'il te
plaît à ma question, mon bon.

B — Quelle question?

A — N'est-ce pas tout récemment, aux temps de l'In-
carnation, que ce nom est advenu au Verbe : Jésus-Christ?

15 c B — Eh si, nous l'avons déjà démontré longuement².

A — Donc tu t'en rends compte : c'est de Jésus-Christ
et non exclusivement du Verbe qu'il est affirmé qu'il est
le même hier, aujourd'hui et à jamais. Mais comment la
nature humaine posséderait-elle l'immutabilité et la per-
manence dans l'identité alors qu'elle est soumise au
mouvement et avant tout à ce mouvement qui la fait
passer du néant à l'être et à la vie?

B — L'Écriture sacrée s'est-elle donc écartée de la
vérité? Affirme-t-elle la préexistence de ce qui hier n'était
pas?

permettent pas de voir dans le Christ un homme ordinaire. Cf. QUX
746c et la note.

2. Saint Cyrille fait allusion sans doute à 698b-c et 705b. Il
reviendra encore sur le sens du mot « Christ » en 711c.

30 A — Φαίην ἂν οὐχὶ τοῦτο ἐγώ. Πολλοὶ γε καὶ δεῖ. Χθές
 α καὶ σήμερον | ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας Χρῆστος Ἰησοῦς.
 Τὸ δὲ τοῦ Λόγου προσβύβαιον καὶ ἀκλίνας ἤμισα μὲν
 ἐρήσομαι, καὶ εἰ γένοιτο σάρξ. Οἰήσομαι δὲ καθ' ἑνώσιον
 μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ὡς χθὲς ἔνθα καὶ προσπαρόντα
 35 καταδηλοῦσθαι πάλιν αὐτόν. Καὶ γούνη ἐμισάτατο μὲν ὁ
 παρὰ φρον Ἰουδαίος, καὶ καταλιθοῦν ἐπεχειρεῖ, τὴν πίστιν
 οὐ προσιέμενος. Κατατεθῆναι γὰρ εἶπαι, καίτοι καθ' ἡμᾶς
 α ὀρώμενος ἀνθρώπος, τῆς ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀρχαιότητος
 ἐκαστῷ τὸ προσβύβαιον ἐπιμαρτυρεῖ, λέγων ὡς Θεός· « Ἀμὴν
 40 ἀμὴν λέγω ὑμῶν, πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμὶ. » Ὅτε
 καὶ πρὸς τοῦτο ἐρασικὸν ἐκεῖνος· « Πεντήκοντα ἔτη οὐκ
 ἔχεις, καὶ Ἀβραάμ ἐώρακας; » « Ἐφη δὲ καὶ ἰωάννης·
 α Ὅ ἐπίσω μου ἐρχόμενος ἐμπροσθεν μου γέγονεν, εἰτι
 45 πρῶτός μου ἦν. » Καίτοι πᾶς ἄνθρωπος τε εἰδὼς καὶ νομῶν
 τὸν Ἐμμανουὴλ ἐμπροσθεν τε αὐτοῦ καὶ πρῶτον γενέσθαι
 φησὶ τὸν ὑψηλὸν τε καὶ μετ' αὐτόν;

B — Ἐμπροσθεν αὐτόν καὶ πρῶτον γενέσθαι φησὶ κατὰ
 711 α γε τὴν δόξαν, ὡς περ οὖν | ἐπίσει μοι νοεῖν.

A — Καὶ μὴν εἰτι κλιθῆναι τε καὶ ἀμαρῆς τὸ τῆδε νοεῖν
 οὐκ ἐκ μακρῶν εἰση λόγων. Παραδείξαι μὲν γὰρ τὸ ἐμπροσθεν
 εἰς τὸ ἄμεινον ἐν δόξῃ, κατὰ τὸν Ἰσον που λόγον καὶ τὸ
 β ὅπισω φήσομεν τὸ ὡς ἐν εὐκλείῃ δευτέρον εἰ μὴ καταδη-
 λούν. Περίστη δὴ οὖν, ὡς εἶπα, τῆς Ἰωάννου δόξης
 ἠτάσθαι Χριστόν, καὶ ὅπισω δραμεῖν, ἀσυνέτως ὑπονοεῖν.
 Ἐφη γὰρ εἰτι α Ὅπισω μου ἐρχεται ἄνθρωπος. »

b B — Φεῦ τῆς ἀτοκίας. | Οὐλοῦμεθα γὰρ οὐχ ὡς ἔχειν,

710, 39 : Jn 8, 58 41 : Jn 8, 57 43 : Jn 1, 15 711, 5 :
 Jn 1, 30

710, 30 : A ante φαίην om. B *Hermias aithus tribuens quae sequuntur*
aeque ad καίτοι πῶς ἐπιούσῃ 32 : προσβύβαιον (cf R.F.) : -τερον B
 35 : *post γούνη (cf R.F.) : καὶ secondum add. B 39 : προσβύβαιον-*
-ρον B ἀμὴν ἀμὴν : ἀμὴν semel tantum exhibent MCV 44 : ante
 καίτοι : A add. B 47 : γενέσθαι φησὶ : φ.γ. V 711, 5 : φήσομεν

A — Ce n'est pas moi qui prétendrais cela, tant s'en
 α faut ! Hier, aujourd'hui et à jamais Jésus-Christ est le
 même. L'antiquité, l'immutabilité du Verbe, je ne les
 nierais pour rien au monde, même s'il est devenu chair.
 Je penserai au contraire que, en vertu de l'union avec la
 chair qui lui est propre, c'est encore lui qu'on désigne
 comme existant « hier » et comme préexistant. De fait
 les Juifs insensés se détournèrent de lui avec horreur et,
 dans leur refus de la foi, entreprirent de le lapider. Ils
 s'étonnaient en effet, que paraissent seulement un homme
 α tel que nous, il témoignât de sa propre antiquité bien supé-
 rieur à ce qui est d'un homme, et affirmât, en qualité de
 Dieu : « En vérité, en vérité, avant qu'Abraham fût, je suis. »
 Eux de répliquer alors : « Tu n'as pas encore cinquante
 ans et tu as vu Abraham ! » Jean de son côté déclare :
 « Celui qui vient après moi m'a dépassé, car il était avant
 moi. » Pourtant, comment, sachant que l'Emmanuel est un
 homme et lui en donnant le nom, peut-il déclarer que celui-
 ci le dépasse et lui est antérieur, qui est né plus tard que
 lui, après lui ?

B — Il parle de dépasser, d'être antérieur, du point de
 11a vue de la gloire ; du moins est-ce comme cela que je
 l'entends.

A — La fausseté, la sottise de pareille idée, il ne sera
 pas besoin de longs discours pour te la faire comprendre.
 Prenons en effet ce dépasement au sens de primauté en
 gloire : par un raisonnement identique, nous dirons que
 passer derrière signifie évidemment le deuxième rang quant
 à l'honneur. Il s'ensuit apparemment que, contre tout bon
 sens, on supposera le Christ inférieur en gloire à Jean et
 courant derrière celui-ci. Jean dit en effet : « derrière moi
 vient un homme ».

b B — Fi de cette absurdité ! Nous ne saurions penser

(cf R.F.) : φήσομεν C 5 : ante Περὶ στήθῃ : B add. MCV 7 : ἠτοκίας :
 -ίας B 9 : B (i.e. *Hermias*) ante φεῦ et cod. B : A (*Cyprianus*) MCV

10 ἐνωηκοίτες ὁρθῶς τὸ ἐν Ψαλμοῖς γεγραμμένον : « Ὅτι τίς ἐν νεφέλαις ἰσθῆσεται τῷ Κυρίῳ ; Καὶ τίς ὁμοιωθήσεται τῷ Θεῷ ἐν υἱοῖς Θεοῦ ; »

A — 'Αναβῆτον οὐν ἀρα καὶ μετὰ σαρκὸς αὐτῷ τὸ προσῶπτον, ὡς Θεῶν κατὰ φύσιν ἐνωθῆναι σαρκὶ καὶ τὰ τῆς

15 ἰδέας φύσεως ἀγαθὰ κοινοποιεῖν εἰσθῆτι τῷ ἰδίῳ σώματι.

B — 'Αριστὰ ἔφη.

A — Τοῦτο δ', ἐν μάθους ὡδὲ τε ἔχον καὶ εἰρημένον ὁρθῶς καὶ ἐξ ἑτέρων, ὡ τῶν, εἰπερ εἰσοι, μαρτυριῶν. 'Εση

20 ε μὲν γὰρ που Θεὸς περὶ τοῦ | ἐκ σπέρματος Δαυιδ | τὸ κατὰ

20 σάρκα Χριστοῦ δὲ ἐνδὲ τῶν ἁγίων προφητῶν : « Καὶ σὺ, Βηθλεὲμ, οἶκος τοῦ 'Εφραθῆ, ἄλυστος εἰ τοῦ εἶναι ἐν

χιλιᾷτον 'Ιουδα : ἐὶ σοὺ μοι ἐξελθῆσεται τοῦ εἶναι εἰς

ἀρχὸντα ἐν τῷ 'Ισραήλ, καὶ αἰ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ

ἡμερῶν αἰῶνος. » Περί δέ γε τῶν υἱῶν 'Ισραήλ ὁ ἱερῶτατος

25 Παῖλος : « Ὅτι πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ

νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ, καὶ πάντες βρῶμα τὸ πνευματικῶν

30 ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικῶν ἔπιον | πόμα. 'Ἐπιον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθίᾳς πέτρας. 'Ἡ δὲ

πέτρα ἦν ὁ Χριστός. » 'Αθροὶ δὴ οὐ ἐν Χριστῷ 'Ἰησοῦ

30 καθ' ἑωσιν οἰκονομικῆν τὸ ἰδικῶς τοῦ Λόγου προσῶπτον.

'Ἡ οὖν ἐναρχὴ ὁ λόγος ; Τὸν γὰρ τοὺ Βηθλεεμίτην ὡς

ἀνθρώπων καὶ ἐκ γυναικὸς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος πᾶς ἐξόδου

35 ἔχειν εἰς μάλα φησὶν. 'Ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν καὶ πρὸ παντὸς

αἰῶνος ὁ ἐκασθῶν ἑαυτοῦ Λόγος, καὶ αὐτὸς ἦν ἡ πέτρα

35 δεδιψήματα τῶν 'Ισραήλ τοῖς παρ' ἐπιπέδῃ καὶ ἀδοκίμας

ἐκμεθόσκων νόματι, καίτοις γεννηθεὶς κατὰ γῆν σάρκα

καὶ τὸ ἀνθρώπινον ἐν ἐσχάτοις καιροῖς, καὶ κεχωρισμένος εἰς

τῆν εἰς κόσμον ἀποστολῆν παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς.

711, 10 : Ps. 88, 7 20 : Matth. 2, 6 (= Mich. 5, 1) 25 : 1 Cor.

10, 2-4

711, 13 : A ante 'Αναβῆτον et cod. B : om. MCV 14 : προσῶπτον

(et R.F.) : -τερον B 17 : ἔχον (et R.F.) : λέχθη B 21 : 'Εφραθῆ

R.F. pt. Schwartz : ἔφραθῆ B κύραθῆ MCV ἔφραθῆ R.F. pt. εἰ :

εἰς B 26 : βρῶμα τὸ πνευματικῶν (et R.F. pt. Schwartz) : τὸ αὐτὸ

β.ν. B β. τὸ αὐτὸ π. V (et R.F. pt.) 27 : πνευματικῶν ἔπιον

qu'il en est ainsi si nous percevons le vrai sens de ces mots des Psaumes : « Qui dans les nuées est l'égal du Seigneur ? Qui sera semblable au Seigneur parmi les fils de Dieu ? »

A — Par conséquent, il faut attribuer l'antériorité au Seigneur, même incarné, parce qu'il est Dieu par nature, uni à la chair et communiquant régulièrement à son corps les biens afférents à sa propre nature.

B — Tu parles à merveille.

A — Qu'il en soit bien ainsi, que ces affirmations soient exactes, tu peux, ami, t'en rendre compte encore, si tu le désires, à partir d'autres témoignages. Quelque part en effet, Dieu a dit par l'organe de l'un des saints prophètes

au sujet du Christ né de la semence de David selon la chair : « Et toi, Bethléhem, maison d'Ephrata, tu es la plus petite parmi les milliers de Juda. De toi sortira celui

qui sera princé en Israël, et ses origines remontent au principe, aux jours de l'éternité. » Et des enfants d'Israël le très saint Paul dit que « Tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer et tous ont mangé le même

aliment spirituel et tous ont bu le même breuvage spirituel ; ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher, c'était le Christ. » Voilà donc attribuée

au Christ Jésus, en vertu de l'union voulue par l'économie, la suprême antiquité propre au Verbe. Cette Parole n'est-elle pas claire ! Celui qui, en tant qu'homme né d'une

femme, est un bethléhémite, en nous dit carrément que ses origines remontent au principe des siècles. Et en effet au principe, avant tous les siècles, existait le Verbe qui

s'est fait homme. Et c'est lui aussi qui était le rocher qui enivrait Israël altéré de ses flots inespérés et inattendus. Pourtant, il est engendré selon la chair et en ce qu'il a d'humain aux derniers âges et oint par Dieu le Père en vue de sa mission dans le monde — ce n'est même pas

πόμα : π.κ.ε. B 28 : δὲ πέτρα : π. δὲ MCV 33 : ἔχον εὖ

μέλα φροῖν (et R.F.) : εὖ μ.φ.ε. V 34 : ἡ : om. B

Κατωνόμασται γὰρ οὐχ ἑτέρου τοῦ χάριν ἀλλ' ἢ διὰ τοῦτο
 40 Χριστός· Χριστός δὲ ἦν ἡ πέτρα, κατὰ τὸν Παῦλον. Ἡ
 ἐνδοξασιὸν τὸ χάριμα ἱεραὶς ;

B — Οὐδέναως.

- A — Ἐπαγγελνεῖται δὲ αὐ καὶ συναβλήσει τῷ λόγῳ καὶ
 712 a ὁ σαρφὲς Ἰωάννης | μονοουχὶ καὶ συναγέρων τὰς φύσεις,
 καὶ μογύχρειαν ἔχων τὴν ἐκατέρω προπόντων ἰδιωμάτων
 τὴν δύναμιν. Θέα γὰρ ὁ φησιν· « Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ
 5 ἀεικράμενος, ὁ ἐώρακαμεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμῶν, ὁ ἔθεσασάμεθα
 καὶ αὐ χεῖρας ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ Λόγου τῆς ζωῆς,
 καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερῶθη, καὶ ἐώρακαμεν, καὶ μαρτυροῦμεν,
 καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς
 1 ἄρχην ὄφθαί τε φησιν ἐναργῶς, ὕπομεινα δὲ καὶ ἀφῆν.
 10 Ἄνακεράγει γὰρ ὁ Θωμᾶς· « Ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός
 μου », ἀναμετρήσας δακτύλῳ πλευρὰν τε τὴν σάρματος καὶ
 τὰς διατρήσεις τῶν ἡλιν. Γεννηθῆσαι δὲ φησι τοὺς ἁγίους
 ἀποστόλους καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν Λουκᾶς αὐτόπτας τε καὶ
 15 ὑπηρετάς τοῦ Λόγου. Ἐγένετο γὰρ ἑμφανὲς ὁ ἀσώματος, καὶ
 ἀπέτος ὁ ἀναρῆς, αὐα θνήσκον ἔχον ἐπὶ περιβλήμα τὴν ἀπὸ
 20 γῆς σάρκα, ἀλλ' Ἰωὴν αὐτὴν ποιησάμενος ναόν, καὶ σὺν
 αὐτῇ γινωρίζομενος ὡς Θεός καὶ Κύριος. Γεγραφέστα δὲ
 εἰσθῆ που τὸν ἱερώτατον Παῦλον· « Οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν
 ἐαυτῷ ζῆ, καὶ οὐδεὶς ἐαυτῷ ἀποθνήσκει. Ἐάν τε γὰρ
 20 ζῶμεν, τῷ Κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκειμεν, τῷ Κυρίῳ
 ἀποθνήσκειμεν. Ἐάν τε οὐκ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκειμεν,

712, 3 : I Jn 1, 1-2 10 : Jn 20-28 13 : cf. Le 1, 2 18 : Rom.
 14, 7-8

711, 43 : αὐ BC papa secundus supra oesum (cf. R.F.) : om. MV
 712, 9 : δὲ (cf. R.F.) : τε MCV 10 : ἀναμετρήσας : ἀνα- C

I. S. Cyrille explique à maintes reprises (cf. 654) Rom. P. VII, 568 C et 2XX 726c) que le nom de Christ ne convient au Fils de Dieu qu'à raison de l'opération, et parlant de l'Incarnation. Mais quand il ne se surveille pas, il fait comme S. Paul dans le verset

pour un autre motif qu'on l'appelle Christ¹ ; et le rocher était le Christ, d'après Paul. Ou diras-tu que la chose est douteuse ?

B — Nullement.

- A — A ce propos le sage Jean apportera également
 12a assistance et renfort, allant presque jusqu'à réunir les
 natures et à faire confluer les vertus des propriétés afférentes
 à chacune d'elles. Considère en effet ce qu'il dit : « Ce qui
 était au commencement, ce que nous avons entendu, ce
 que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contem-
 plé et que nos mains ont touché du Verbe de vie — car la
 Vie s'est manifestée, et nous l'avons vue, et nous rendons
 témoignage, et nous annonçons la vie éternelle qui était
 auprès du Père et qui nous fut manifestée. » Celui qui était
 b au commencement, voilà que Jean nous affirme nettement
 qu'on l'a vu et qu'il s'est laissé toucher. De fait Thomas
 s'était exclamé : « Mon Seigneur et mon Dieu » après avoir
 sondé du doigt le côté du corps et les trous faits par les
 clous. Le divin Luc, lui aussi, nous dit que les saints
 Apôtres ont été les témoins oculaires et les serviteurs du
 Verbe : l'incorporel devint en effet visible, et palpable
 l'intangible ; sa chair de provenance terrestre ne lui était
 c plus un vêtement étranger, mais il en avait fait son temple
 propre, et avec elle il se révélait comme Dieu et Seigneur.
 Tu le sais n'est-ce pas, le très vénérable Paul a écrit :
 « Aucun de nous en effet ne vit pour lui-même ; aucun ne
 meurt pour lui-même. Si nous vivons, c'est pour le Seigneur
 que nous vivons ; si nous mourons, c'est pour le Seigneur
 que nous mourons. Dans la vie comme dans la mort, nous

cité ici, et emploie le nom de Christ à propos du Verbe même là où
 la Sainte Humanité n'entre pas en ligne de compte : cf. in Is. III, 5,
 844 C (Jésus-Christ qui parlait jadis par Moïse...); Rom. P. XII,
 684 B (« la génération du Christ » — il s'agit de la génération éter-
 nelle) ; De Ad. IX, 625 A-B (qui explique que les anges sont saints
 seulement par le Christ dans l'Esprit-Saint). Cf. supra, p. 119 et
 note 1.

τοῦ Κυρίου ἐσμέν. Εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. » Ἄραρεν οὖν ἐτι | κενωρίσκειεν ἀληθῶς νεκρῶν τε καὶ ζώντων ὁ μὴ ἐτέρου του χείρου ἢ ἐτι τοῦδε καὶ μόνου θεωνῶς καὶ ἐγγεγραμένως.

B — Ἄραρεν.

A — Τὴν δὴ οὖν, ὦ γοναίε, φαμέν ὡς ὑπέτω μὲν θάνατον, ἀναβίω δὲ αὖ ;

30 B — Τὸν Υἱὸν θηλονότι.

A — Ἄλλ' ἐτι μὲν τὸν Υἱόν, εὖ λέγεις, ἐπακνέσομαι γὰρ οὖν. Ἐβέλομαι δ' ἐν σου διαμαθεῖν πότερα θνητός καὶ φθορᾷ κάτοχος ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος ἢ πέρα θανάτου καὶ | φθορᾷ ἀμείνων ὡς ζωῆ ;

35 B — Οὕτω φημί.

A — Εἶτα πῶς γέγονεν « ἐν νεκροῖς καὶ ἐλεύθερος » κατὰ τὰς Γραφάς ; Τεθναίῃ γὰρ ἐν ὅτι που καθ' ἑαυτὸν ὁ Λόγος.

B — Ὅτι τεθναίσεως αὐτοῦ τῆς σαρκός, αὐτὸς τοῦτο λέγεται παθεῖν.

A — Ὁρθότατά τε καὶ ἀπλανῶς. Οὐκοῦν, εὖ δίχα σαρκός, οὖν αὐτῇ δὲ μάλλον καὶ μετ' αὐτῆς, τὴν τῆς κυριότητος ἀνεδήσατο δόξαν ὁ νόμος σαρκὸς καὶ φώσε τῇ καθ' ἡμᾶς τεθναίως καὶ ἐγγεγραμένως. Ἀνθρώπων μὲν τὸ τεθναίνει πάθος, | ἐνέργημα δὲ θεϊκὸν τὸ ἀναβιβάσκει θεϊκός, ἵνα δι' ἀμφοῖν γνωρίζηται, καθ' ἡμᾶς τε ἅμα καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὡς Θεὸς καὶ τῶν ἁλῶν « Κύριος », καὶ μετ' ἡμῶν γεγονώς ὄρφητο μετὰ Πατρός. Οὕτως αὐτὸν ὁ Ναθαναὴλ ἐπεγνωσκῶν ἔφρασε : « Ῥαββί, σὺ εἶ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ. » Αὐτὸς δὲ τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς : « Ὑμεῖς

712, 36 : cf. Ps. 87, 5 713, 5 : Jn 1, 49 6 : Jn 13, 13

712, 25 : του (cf. R.F.) : om. B 32 : πότερα (cf. R.F.) : -ov MCV
36 : καὶ (cf. R.F.) : om. B post. ἐλεύθερος : ὡν σσδ. M (mann secundus)

sommes au Seigneur. Car si le Christ est mort et a repris vie, c'est pour devenir le Seigneur des morts et des vivants. » Il est donc bien établi qu'il obtint seigneurie véritable sur les morts et sur les vivants, celui qui n'était mort et ressuscité pour aucune autre cause que celle-là seulement ?

B — Oui, c'est établi.

A — Et de qui donc, très cher, dirons-nous qu'il a subi la mort et qu'il est revenu à la vie ?

B — Du Fils, évidemment.

A — Oui du Fils, tu dis bien et je l'en fais mes compliments. Mais je voudrais que tu me donnes un renseignement : le Verbe né de Dieu le Père est-il donc mortel et assujéti à la corruption, ou bien au delà de la mort et supérieur à la corruption, vu qu'il est la Vie ?

B — Je tiens pour la deuxième solution.

A — Alors, comment « fut-il parmi les morts et pourtant libre » selon les Écritures ? Le Verbe par lui-même ne saurait aucunement mourir.

B — C'est que, sa chair étant morte, il est dit lui-même avoir subi la mort.

A — Très juste ; parfaitement ! Par conséquent, ce n'est point sans la chair, mais bien plutôt en elle et avec elle qu'il a ceint la gloire de la seigneurie, celui qui est mort en vertu de la loi de notre chair et de par une nature semblable à la nôtre, et qui est ressuscité. Devant nous, il a subi l'expérience humaine de la mort et accompli l'œuvre divine de la résurrection, afin que par les deux ensemble il se révélât à la fois tel que nous et supérieur à nous en qualité de Dieu et Seigneur de tous les êtres et pour qu'après avoir été avec nous, on le vit avec le Père. Reconnaisant qu'il était tout cela, Nathanaël déclara : « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le Roi d'Israël. » Lui-même dit à ses disciples : « Vous m'appellez le Seigneur et

ut e.) CV 41 : τε : γε MCV 713, 3 : καὶ αὐτὸς τῶν (cf. R.F.) : om. MCV κίρατος rest. e. R.F. : om. codd.

δὲ καλεῖτέ με, φρονί, ὁ Κύριος καὶ ὁ Διδάσκαλος, καὶ
καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ. » Ἔργῳ δὲ ταῦτο πιστοῦμένος,
b ἀνίησι μὲν ἁμαρτίας, ἔξωσαν | δὲ δέδωκε κατὰ πνευμάτων
10 ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν
νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῇ λαῷ. Ἡ οὖν α ἐν ὀνόματι
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου ἡ θεραπείαται μὲν ὁ τῶ πόδε
λελωθημένος καὶ τῇ ἄρατι προσιζάνων πόδη ; Ἀρρωστίαν
δὲ τὴν οὖτω μακρὰν ἀπέσπαστο, καὶ κομιδῇ δουδιάρικτον
15 δέδρα νόσον Ἀλνείας, πρὸς βν ὁ θεσπέσιος ἐφη [Παῦλος].
c « Ἀλνεία, ἴταται σε Ἰησοῦς ὁ | Χριστός. »

B — Ἀληθές.

A — Πανταχῶθεν οὖν ἄρα συνοδοῦμενοι πρὸς ἀλήθειαν,
καὶ τὸ τοῖς ἱεροῖς Γράμμασι δοκοῦν ἰχνηλατεῖν εἰ μᾶλλον
20 σπουδάζοντες, καὶ ταῖς τῶν πατέρων ἐπιόμενοι δόξαις, τὸν
ἐκ βίχης Ἰασοῦ, τὸν ἐκ σπέρματος Δαυιδ, τὸν ἐκ γυναικὸς
κατὰ σάρκα, τὸν μεθ' ἡμῶν ὑπὸ νόμον ὡς ἄνθρωπον καὶ
ὑπὲρ ἡμῶν ὑπὲρ νόμον ὡς Θεόν, τὸν δι' ἡμῶν τε καὶ μεθ'
ἡμῶν ἐν νεκροῖς, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν δι' αὐτὸν ζωοποιεῖν καὶ
d 25 ζῶν, Ἰὼν εἶναι τοῦ Θεοῦ κατὰ ἀλήθειαν πιστεῖομεν,
ὅστε ψιλοῦντες θεότητος τὸ ἀνθρώπινον, οὐτε μὴ ἀνθρωπιότη-
τος ἀπαμεινῶντες τὸν Λόγον μετὰ τῆν ἄρρατον συμπλοκῆν,
ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῦντες Ἰὼν, ἐκ θεοῦ πραγμα-

713, 9 : cf. Matth. 10, 1 11 : cf. Act. 3, 6 16 : Act. 9, 34

713, 7 : ὁ ἀντὶ διδάσκαλος (cf. R.F.) : om. MCV 9 : δὲ δέδωκε
(cf. R.F.) : δ' ἔδωκε MCV 13 : προσιζάνων : προσιζων B 15 :
Παῦλος MB : Πέτρος CV et R.F. et Act. Apost. 16 : Ἀλνεία :
Ἐνοῖα C Ἰησοῦς : om. B 25 : κατὰ ἀλήθειαν : κατ' ἄ. B

1. Le nom de S. Paul, au lieu de S. Pierre, comme auteur de la
guérison d'Énée nous est donné par deux manuscrits (M et B) qui,
en dehors de ce cas, ne sont jamais d'accord contre les deux autres
(C et V). Ne se pourrait-il pas, à la rigueur, que nous ayons là une
inadvertance de Cyrille lui-même, corrigée ultérieurement dans le
R.F. ? [On trouve une erreur similaire dans QUX 773b, mais là
M ne peut plus être appuyé que par ses stolythes C et V, tandis qu'il
est corrigé par les versions].

le Maître, et vous faites bien, car je le suis. » Et confirmant
ces paroles par le geste, il remet les péchés, donne pouvoir
b sur les esprits impurs pour les chasser et pour guérir toute
maladie et toute langueur dans le peuple. N'est-ce pas
« au nom de Jésus-Christ de Nazareth » qu'est guéri le
boiteux assis auprès de la Belle Porte ? Son infirmité si
prolongée, Énée la secoua, il échappa à une maladie
absolument incurable quand le divin Paul¹ lui dit : « Énée,
c Jésus-Christ te guérit. »

B — C'est vrai.

A — De partout donc impérieusement orientés vers la
vérité, grandement pressés à nous tenir dans la ligne
approuvée par les Écritures sacrées, fidèles aux opinions
des Pères, Celui qui sort de la tige de Jessé, qui est de la
semence de David, qui est né d'une femme selon la chair,
celui qui, comme homme, est soumis avec nous au joug
de la Loi, mais comme Dieu est au-dessus de nous, au-
dessus de la Loi, celui qui pour nous et avec nous fut
parmi les morts, celui qui, supérieur à nous, est par lui-
même vivifiant et Vie, nous croyons qu'il est véritablement
Fils de Dieu, sans dépouiller l'élément humain de la divinité,
sans dévêtir le Verbe de son humanité après l'ineffable
entrelacement² ; mais en confessant un seul et un même
Fils qui à partir de deux réalités³ s'est manifesté de manière

2. Συμπλοκῆ « entrelacement », remplacé en cet endroit par ἑνωσις
dans le R.F. est encore employé dans *Hom. P.* XVII, 775 A. Cyrille
n'a donc pas encore ôté l'ouverture de la crise nestorienne des scrupules
sur cette expression qu'il avait librement employée auparavant :
cf. *De Ad.* IX, 636 A, et pour le verbe correspondant, *Gl. in Lev.*
561 A, in *Nouv.* 632 C.

3. Πρῶτον est le premier terme générique dont S. Cyrille se soit
servi pour désigner les deux éléments qui s'unissent dans le Christ.
D'autres fois, il emploie simplement l'adjectif ou neutre, comme ici
en 694e : ἐκ θεοῦ τελευῶν ou dans *Gl. in Gen.* VI, 297 C. Dans sa
défense du premier Anathématisme contre Théodore, il fait de
πρῶτον l'équivalent d'ὑπόστασις (*Apol. c. Th.* I, 326 C, ACO I, 1, 6,
p. 112, l. 16). Dans le deuxième Livre contre Nestorius, il se sert du

- των, εις εν τι τὸ ἐξ ἀμοιβῶν ἀπορρήτως ἐκπερηγόητα, καθ' 30
 30 ἑνωσιν δηλονότι τὴν ἀνωτάτην, καὶ οὐ φύσεως παρατροπήν.
 Ὅσον γὰρ οὕτω θεζέζουσι περιέσται τὸ κέρδος, σαφηνιῖ
 ἢ λέγων ὁ Χριστοῦ | μαθητῆς. « Ὁς ἂν ἐμολογήσῃ ὅτι
 Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει, καὶ
 αὐτὸς ἐν τῷ Θεῷ. » Ὅτι δὲ Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ ἐκ Δαυειδ
 35 κατὰ σάρκα, κατὰ φύσιν καὶ ἀληθῶς Υἱὸς ἐστι τοῦ Θεοῦ,
 καθὼ γέγονε σφῶς ὁ Λόγος καὶ ἐσχηκῶσεν ἐν ἡμῖν, κατα-
 φραγεῖ λέγων ὁ σφῶς Ἰωάννης. « Καὶ οἶδαμεν ὅτι ὁ Υἱὸς
 τοῦ Θεοῦ ἦκει, καὶ ἔδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν
 ἀληθινὸν Θεόν, καὶ ἵσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ
 714 Ἰησοῦ Χριστῷ. | Οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ
 αἰώνιος », καὶ δι' αὐτοῦ τε καὶ σὺν αὐτῷ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ
 ἡ δόξα σὺν ἀγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
 Ἀμήν.

713, 32 : 1 Jn 4, 15 36 : cf. Jn 1, 14 37 : 1 Jn 5, 20

même moi d'absolu à propos de l'homme composé de ces deux « réalités » égales, l'âme et le corps (II, Prologue, p. 61 A, ACO I, 1, 6, p. 33, l. 8; cf. aussi Ep. I, 250 A, ACO I, 1, 3, p. 92, l. 17), puis de nouveau au sujet du Christ (Ibid. 61 C, p. 33, l. 32. Cf. encore Ep. I, 28 D; XVII, 116 A; Apol. c. Or. III, 332 B et IV, 340 A, ACO I, 1, 1, p. 18, l. 19; p. 38, l. 6; I, 1, 7, p. 40, l. 27 et p. 43, l. 23; et déjà in Jo. XI, 512 D/369c). Mais surtout, dans l'Homélie Pascale VIII, il cite solennellement la formule ἐκ θεοῦ προεγμένου de façon à donner l'impression qu'elle est garantie par l'autorité de S. Athanasie (572 A). Étant donné qu'elle ne se trouve nulle part dans l'Athanasie authentique, E. Wissa a jugé fort probable que Cyrille l'avait tirée du premier livre *Contre Apollinaire* (13, PG 26, 1116 B) et attribué donc déjà cet ouvrage à son illustre prédécesseur (cf. *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasios, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, XII, 4, Paderborn 1914, p. 114-115).

indicible comme quelque chose d'un fait de ces deux, selon l'union la plus haute, bien sûr, et non en vertu d'un changement de nature.

- Le profit qu'en retirèrent ceux qui pensent ainsi, le disciple du Christ le fait connaître en disant : « Celui qui confesse que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. » Et que Jésus-Christ, celui qui est issu de David selon la chair, soit par nature et véritablement Fils de Dieu, selon que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous, le sage Jean l'appuie de sa signature en disant : « Et nous savons que le Fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le véritable Dieu. Or nous sommes dans le véritable, dans son Fils Jésus-Christ. C'est lui qui est le véritable Dieu et la vie éternelle. » Et par lui et avec lui, gloire à Dieu le Père avec le Saint-Esprit dans les siècles des siècles. Amen. 61

J. Lenon déclare au contraire : « Les ressemblances signalées entre les textes comparés (celui de Cyrille et celui du Pseudo-Athanasie) ne sont pas telles qu'elles manifestent un rapport de dépendance littéraire ». « Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort », dans *RHE*, t. 23, 1927, p. 27). Vu les autres points de contact que nous avons cru pouvoir signaler entre ces livres *Contre Apollinaire* et les œuvres de Cyrille, il ne nous paraît pas tellement invraisemblable que l'origine athanasienne de ces livres ait été admise plus ou moins par un homme toujours prêt à accepter le premier faux venu; cela ne fournit d'ailleurs aucun argument à faire valoir au sujet de l'authenticité réelle... Chez Cyrille en tout cas, l'aboutissant dans l'évolution de cette formule sera sans doute l'ex *ἐκ θεοῦ προεγμένου* de la première lettre à Socécense (Ep. XLV, 232 D; ACO I, 1, 6, p. 153, l. 21), à quoi les Grecs tiendront tant qu'ils pourront au Concile de Chalcédoine, mais pour se voir obligés à la fin par les légats romains d'y substituer ἐκ θεοῦ προεγμένου.

ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΥΡΙΛΛΟΥ
ΟΤΙ ΕΙΣ Ο ΧΡΙΣΤΟΣ

714 c | Α — Μαθημάτων μὲν τῶν ἱερῶν χάρος ἂν γένοιτο
 παντελῶς οὐδὲς τοῖς γε ἀληθῶς ἀπίστοις καὶ γυνῶν εἰς
 5 νοῦν τῆν ζωοποιὸν συναγγηγοῦσι. Γέγραπται γάρ· « Ὅτι
 οὐκ ἐπ' ἄρτον μόνον ζήσεται ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ βήματι
 ἐκπορευομένη διὰ στόματος Θεοῦ. » Τροφή γὰρ τοῦ ὁ λόγος
 ὁ παρὰ Θεοῦ καὶ ἄρτος πνευματικὸς στηρίζων ἀνθρώπου
 καρδίαν, κατὰ τὸ ἐν βίβλῳ Ψαλμῶν ὑμνοῦμένον.

10 Β — Ἐξ λέγεις.

d | Α — Ἐλλήνων μὲν οὖν οἱ σοφοὶ καὶ λογῶδες τεθαυμά-
 κασι τὸ καλλιπέδες, καὶ τῶν ὅτι μάλιστα κατασκευασμένων

714, 5 : Matth. 4, 4 (cf. Deut. 8, 3) 8 : cf. Ps. 103, 15

Titus : e eod. : *adrian quidem κατὰ ἀντίθεσιν πρὸς ἕρμην, sed hoc in Doctrina Patrum, p. 23, l. 2 et p. 98, l. 13, deest Hieron H profet V l. imp., διάλογος ἄλλοι προ νόου ἔχουσιν ἰντερ εἰς cum Hermia Syr. Sermo ejus corpus quiescit respensioque, opus beati domini mei Cyrilli episcopi Alexandrini Quod unus sit Christus. Arm. Sancti Cyrilli episcopi Alexandriae Quod unus sit Christus, quod petivit Hermias contra Nestorium*

1. Une homélie sur l'Épiphane qui nous a été transmise parmi les œuvres de S. Athanasie (cf. PG 28, 121-132) porte également presque partout ce titre : Quod unus sit Christus. L'ouvrage (Dissertationes Domasticeae II, PG 94, 304-305) et après lui G. VOUGER (L'Apolloniarisme, thèse, Louvain 1901, p. 224-228) et LIETJEMAN (Apollinaris, p. 159-160) ont admis au moins comme hautement vraisemblable que c'était là une production de l'école apollinariste, même s'il y a de bonnes raisons pour ne pas l'attribuer au maître lui-même (cf. H. DE RIJDMANN, Some neglected aspects of apollinarist Christology, p. 243) : aussi Lietjeman l'a-t-il reproduite (id., p. 294-302). Mais il n'y a aucune ressemblance bien marquée de plan ou de forme entre cet écrit et celui

de S. Cyrille et aucun indice que celui-ci ait connu cette homélie.
 2. Sur « S. Cyrille et la culture antique », on peut voir un article de M. J. LEBAERT, dans *Mélanges de Sciences Religieuses*, 12 (1955), p. 5-26 : « Le bilan de l'hellénisme tel que l'établit Cyrille (au septième livre du *Contro Julianum*) est nettement passif et suffirait à classer notre auteur parmi les contempteurs récents de la culture antique. On trouve, il est vrai, à la fin du livre (PG 76, 867 D-869 A) un trait plus positif : les discours des Grecs peuvent servir comme exercice préparatoire au véritable enseignement. Peut-être avons-nous là davantage la véritable pensée de l'évêque d'Alexandrie. Il reste cependant que... dans ses autres ouvrages ses jugements sur les « Grecs », sur les « sages » grecs sont extrêmement sévères et méprisants » (p. 19). Il est toutefois convaincu de la « clarté » sans rival de la langue grecque (cf. in Zachariam, 89 B/701e) et a peut-être essayé de plus qu'il ne veut bien le dire d'égaliser ceux qu'il décrit une fois (in Isaiam, V, 4, 1333 B-C), les gens qui « sachant bien parler (ὀυλασσοῦν), sont devenus d'excellents éducateurs, bâtant à merveille la foi dans les âmes des initiés. »

714 e A — Les sciences sacrées ne sauraient donner lieu
 absolument à aucune satiété chez les gens d'un réel bon
 sens qui ont amassé en leur esprit cette connaissance qui
 donne la vie. En effet, il est écrit : « Car l'homme ne vivra
 pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la
 bouche de Dieu. » C'est une nourriture de l'intelligence que
 la parole venue de Dieu, et un pain spirituel qui fortifie le
 cœur de l'homme, comme le chante le Livre des Psaumes.
 B — Tu as raison.
 d A — Les sages et l'élite des païens sont remplis d'admira-
 tion pour le bien dire². L'une de leurs préoccupations
 majeures est l'élegance de l'expression ; de simples fioris-

παρ' αὐτοῖς ἐστὶ τὸ εὐγορεῖν, καὶ φιλαίς ῥημάτων ἑκαυτοῦσι κομψείαις, καὶ τὸ τῆς λέξεως ἐναθρόνισται κόμπω. Καὶ ὅλη μὲν ποιηταὶ τὸ ψεύδος, βυβλοῖς καὶ μέτροις εἰς τὸ ἐπίχαρι τε καὶ ἑμμελὲς ἐπιταρομένον, ὀλίγη δὲ παντελῶς τῆς ἀληθείας φροντίς, ἠρωστήμασι δὲ καὶ σπάνις ὀρθῆς καὶ ὀνηφόρου δόξης, τῆς ἐπί γε, φημί, τῷ κατὰ φύσιν καὶ ἀληθῶς ὄντι Θεῷ, μᾶλλον δὲ κατὰ φησὶν ὁ ἱερώτατος

90 Παῦλος : « Ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐνοσιόθη ἡ ἀσέπεια αὐτῶν καρδία. Φάσκοντες εἶναι σοφοί, ἑμεμάρθησαν, καὶ ἠβλάξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφάρτου Θεοῦ ἐν ἑμοιάματι εἰκόνης φθαροῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν. »

95 Β — Ἀληθές. Ἐρη γοῦν περὶ αὐτῶν διὰ φωνῆς Ἡσαίου
715 α Θεός : « Ἰνώτε ὅτι σποδὸς ἡ καρδία αὐτῶν, καὶ κλωνί-
ται. »

Α — Ἄλλ' ὦδε μὲν τὸ ἔκλειον. Οἱ γε μὴν τῶν ἀνοσιῶν ἀρέστων εὐρεταὶ γεγονότες, οἱ βέβηλοι τε καὶ ἀνοστάται, καὶ τῆς θείας δόξης τὸ ἀκατὰς ἑαυτῶν κατευρώνοντες στόμα καὶ λαλοῦντες τὰ διεστραμμένα, καταρραβεῖεν ἂν οὐκ ἐν μείσει γραφαὶς τῆς Ἑλλήνων ἀβελτηρίας ἐξ ἀνοσιῶς ἀλισθηρότες ἢ τάχα που καὶ ἐν τοῖς ἐπέκεινα. « Κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπαγωγέειν τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας ἢ ἐπαγωγέειν εἰς τὰ ὅσιον ἀνακάμψαι ἀπὸ τῆς βοθεισῆς αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς. Γέγονε γὰρ αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παρομιίας, Κίον ἐπιστροφίας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα, καὶ ὅς λουσαμένη εἰς κλίσιμα βοσθόρου. » Διμετρῶντο γὰρ τῆς κατὰ Χριστοῦ δυσφημίας τὰ ἐγκλήματα, καὶ οἳά τινες

15 λῆκοι ὄρμεϊες καὶ κυροί, διακλιμαίνοντα τοῖς ποιμνίοις ὄπρω ἂν Χριστὸς ἀπέβη, καὶ διαρπάζουσι τὰ αὐτοῦ, α πληθύνοντες ἑαυτοῖς τὰ οὐκ ὄντα αὐτῶν », καθὰ γέγραπται,

c « καὶ βαρύνοντες τὸν κλονὸν αὐτῶν σιθαίρας », περὶ ἕν

714, 20 : Rom. 1, 21-23 26 : Is. 44, 20 715, 5 : cf. Act. 20, 30
9 : 11 Pierre 2, 21-22 17 : cf. Hab. 2, 6

714, 25 : ante Ἐρη : A. edd. cood. 715, 3 : ante Ἄλλ' ὦδε : A. Syr. et Arm. : an. cood. ἀνοσιῶν [cum quo congruere videtur Arm.

tures de langage les transportent d'aise et de l'éclat du verbe ils tirent vanité. La matière, chez les poètes, c'est le mensonge ciselé en rythmes et en mètres pour la grâce et l'harmonie. De la vérité, ils ont un bien mince souci. Leur mal est l'absence de notion juste et utile, j'entends relative à Celui qui par sa nature et véritablement est Dieu. Ou plutôt, pour parler comme saint Paul : « Ils se sont égarés dans leurs vains raisonnements et l'obscurité s'est faite dans leurs cœurs insensés. Se flattant d'être sages, ils sont devenus fous, et à la gloire du Dieu impérisable, ils ont substitué des images représentant l'homme périssable, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles. »

B — C'est vrai. Aussi Dieu dit-il d'eux par la voix d'Isaïe : « Sachez que leur cœur est cendre et qu'ils sont dans l'erreur. »

A — Voilà donc pour eux. Quant aux inventeurs des hérésies impures, aux profanateurs, aux renégats qui donnent à pleine bouche contre la gloire divine, qui « tiennent des discours pervers », on pourrait les accuser d'avoir glissé dans leur démençe non moins bas que les païens insensés, plus bas peut-être. « Mieux valait en effet pour eux n'avoir pas connu la voie de la vérité que de l'avoir connue pour se détourner du saint commandement qui leur avait été transmis. Il leur est arrivé ce que dit si bien le proverbe : Le chien est retourné à ce qu'il avait vomi, et : A peine lavée, la teue s'est vautrée dans le bourbier. » Ils se sont répartis en effet les accusations blasphématoires à porter contre le Christ et, comme des loups acharnés et féroces, ils portent le ravage parmi les brebis pour lesquelles le Christ est mort, ils pillent le bien du Christ, ils « entassent ce qui ne leur appartient point », selon qu'il est écrit, et « rendent leur joug accablant ». A eux s'appliquerait à

malarum) : vacuum Syr. 6 : καταρραβεῖεν... ἀβελτηρίας : errantes in scientia scripturarum, in impiam paganism insensitatum (cecidit) Arm. 8 : ἄ. ἐπέβηκ : an. Arm. 714, 25

ἀν λέγοιτο καὶ μάλᾳ εὐκρίτως· « Ἐξ ἡμῶν ἐξῆρθον, ἀλλ' οὐκ

20 ἦσαν ἐξ ἡμῶν. »

B — Οὐγαροῦν.

A — 'Αλλ' εἰς καιρὸν ἡμῖν ἡ περί γε τῶν τοιοῦτων

κρίνεται λόγος. Κατακοιμῶσαι μὲν γὰρ ἀσυνέτως τινές τῶν

μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Λόγον τῆς ὑπεράτης ὑπεροχῆς, καὶ

25 ὑποβιβάζουσι τῆς λαότητος τῆς πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Θεόν,

οὐχ ὁμοούσιον εἶναι λέγοντες αὐτόν, οὐτε μὲν φυσικῆ καὶ

4 ἀπαράλλακτοι ταυτότητι στεφανοῖν θέλοντες. Ἐτεροὶ δὲ

τοῖς ἀνομασίμοις τὴν αὐτὴν ὡσερ ἐρχόμενοι τριβόν, καὶ

εἰς παγίδα θανάτου καὶ εἰς πῦρ αἰώνου φθοῦ καταλισθαί-

30 νοντες, τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τοῦ Μονογενοῦς

παρευθύνουσι τὸ μυστήριον, καὶ ἀδελφῆν ὡσερ τοῖς πρώτοις

ἐπιτραβέουσι τὴν ἀπόνοιαν. Οἱ μὲν γὰρ οὐκ αἰσακρινόμενον

τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρός φῶντα Λόγον τῶν τῆς θεότητος

ὁμοιωμάτων μονοουχὶ κατασείροντες, τὸ γε ἦρον ἐπ' αὐτοῖς,

35 ἀλοῖεν ἀν. Οἱ δὲ καὶ αἰσακρινόμενον πολεμεῖν ἐγνώκασι,

οὐ μονοουχὶ καὶ ἐπιτιμῶντες, οἱ θρασεῖς, τῇ φιλευθρότερῃ

4 χάριτι, οὐκ ὀρθῶς βεβουλεύσασθαι τάχα που διακρινόμενοι, διὰ

τὸ ἀνεσχέσθαι σαρκὸς καὶ τῶν τῆς κενώσεως μέτρων,

ἤγουν ἐπὶ γέγονεν ἀνθρώπου· « καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ

40 τοῖς ἀνθρώποις συνστράφη »· καίτοι Θεὸς ὧν φύσει καὶ

σύνετρος τῷ Πατρὶ.

B — Ἐργς μὲν ὀρθῶς.

A — Κατακοιμῶσαι δ' οὖν τῆς ἐν ἡμῶν ἀμαθίας ἢ

θεόπνευστος Γραφῆ προσδοίουσα τὴν ἀλήθειαν, καὶ τὸν μὲν

716 α παρ' ἐκείνοις λόγον ἀδρανῆ καὶ ἀσφύρητον ἀποσείνουσα,

ἐπιστάσα δὲ ταῖς τῆς θεότητος τριβῶσι τοὺς ἰσχυρῶς τε καὶ

ἀκρεβεῖ διανοίας ἑμμετὰ καταβρεῖν εὐαθῶς τὸ ἐπ' αὐτῷ

μυστήριον. Τίνας δ' ἂν εἶεν οἱ τῆν οὕτω σπῆντι καὶ ἀπόρητον

715, 19 : I Jo. 2, 19 29 : Prov. 9, 18 39 : cf. Bar. 3, 38

715, 21 : ante Οὐγαροῦν B Syr. et Arm. : om. codd. 22 : ante
εἰς 'Αλλ' A Syr. : om. codd. et Arm. 23 : κρινεται : quomodo non
fereet? Arm. 28 : ἐρχόμενοι : ἐχόμενοι V 37 : βεβουλεύσασθαι :

merveille la parole : « S'ils sont sortis du milieu de nous, c'est qu'ils n'étaient pas d'entre nous. »

B — Non certes, ils n'en étaient pas !

A — Eh bien, voici pour nous une excellente occasion de trancher le cas de ces gens-là. Les uns, en effet, sont

assez insensés pour faire descendre le Verbe Fils unique de Dieu de sa suprême supériorité ; ils le font déchoir de

son égalité avec Dieu le Père en lui déniaut la consubstantialité et en refusant de le couronner d'une parfaite identité

de nature. D'autres empruntent en somme le même chemin que ceux que l'on vient de mentionner. Glissant aux rets

de la mort et « au piège de l'enfer », ils fourvoient le mystère de l'économie dans la chair du Monogène et

étalent une folie parente en quelque sorte de la précédente. Les premiers, en effet, on les prendrait à dépouiller autant

qu'il est en leur pouvoir le Verbe né du Père, avant son Incarnation, des prérogatives de la divinité ; les seconds

ont décidé de combattre le Verbe même en son Incarnation.

Peu s'en faut qu'ils ne lui reprochent, ces impudents, sa générosité gracieuse envers les hommes ; ils soutiennent

qu'au fond, il a manqué de bon sens de s'ingérer la chair et les limitations de l'anéantissement : c'est-à-dire de se

faire homme, « d'apparaitre sur la terre et de vivre parmi les hommes », alors qu'il est Dieu par nature et siège auprès du Père.

B — Tu as raison.

A — Contre ces deux formes de déraison s'élève, en tout cas, la clameur de l'Écriture inspirée. Elle prend les intérêts de la vérité, dénonce la faiblesse et la futilité des

716 propos de ces gens-là, elle met sur les sentiers de la divinité ceux qui ont coutume de fixer sur le mystère proposé un regard spirituel pénétrant et attentif. Cependant, quels

sont-ils ceux qui ont souillé de façon impie l'auguste et

βεβουλεύσασθαι codd. Pusey 42 : μὲν οὐκ. Syr. 43 : ante Κατακοιμῶσαι A codd. Syr. : om. Arm. 716, 4 : post μυστήριον : οὐ
Hermias add. Arm. ante Τίνας : B add. codd.

5 τοῦ Σωτῆρος οικονομία ἀνοσίως κεκδηληκυότες — ἔσκαε
 γάρ οὐ μετρίως ἐπ' αὐτῷ δὴ τοῦτο διασπορεῖν —, ἔβηλοιμ'
 ἀν διατυθῆσθαι σου. — II

B — Διατεκμαίρη καλῶς, ἡ Ζηρῶν γὰρ ἐβήλωσε τῷ
 b Κυρίῳ π, καὶ πρὸς γε τοῦτ' κατατεθηγμένους ἀνάω καὶ
 10 σφόδρα. Τὸ δὲ ἔποιε ποτὲ κατατρέφουσι αὐτῶ ἐκείνων
 λόγος, δέδωκε καθορῶν. Τὴν γὰρ τοὶ παραθεθεῖσαν ἦν
 νουθεύουσι πίστιν, δράκοντος ἀρτιφανῆος εὐρήματα κεκρημένοι,
 καὶ ταῖς τῶν ἀπιστοτέρων ψυχαῖς τοῦ δίχην ἐχρόνους
 ψυχρὰ τινὰ καὶ διεστραμμένα καὶ ἀβελγητικά ἐκπέτω.

15 A — Ἐτετα τίς ὁ ἀρτιφανῆς ἐστὶ δράκων, ὅποια δὲ ἐπτα
 τὰ παρ' αὐτοῦ περιλαμβανὰ κατὰ τὴν τῆς ἀληθείας
 c δογματῶν, ἐρομένως φράσον.

B — Ἀρτιφανῆς μὲν δράκων, ὁ σκολεὶς οὐτοσὶ καὶ ἰσ
 μεθούσαν ἔχων τὴν γλῶτταν, ὁ τῆ παραθεθεῖ τῶν τῆς
 20 οἰκουμένης μυσταγωγῶν, μᾶλλον δὲ καὶ πάση τῇ θεοπνεύστῳ
 Γραφῇ μονοουχὶ χαιρέτην εἰπόν, κανονομήσας δὲ τὸ αὐτῷ
 δοκοῖν, καὶ θεοτόκον μὲν οὐκ εἶναι λέγων τὴν ἁγίαν Παρθένον,
 Χριστόκον δὲ μᾶλλον καὶ ἀνθρωποτόκον, ἔπειτα δὲ πρὸς

716, 8 : cf. I Rois 15, 10

716, 8 : ante Διατεκμαίρη B Syr. et Arm. : A cood. 9 : post
 Κύριῳ : omnipotentii eod. Arm. 13 : post ἔσκαε : θαυμάσια (al
 eia.) eod. C in ms. sup. 15 : ante Ἐτετα A Syr. et Arm. : B cood.
 18 : ante Ἀρτιφανῆς B Syr. et Arm. : A cood.

1. Ce verset du Livre des Rois (I Rois 19, 10 ; Migne renvoie à
 I Macchabées 2, 54, mais c'est peu vraisemblable), derive de l'Ordre
 du Carmel, auquel la légende a parfois rattaché S. Cyrille, se retrouve
 dans la Lettre LXIV (328 D, ACO I, 4, 2, p. 229, l. 17) qui parle
 post-éto du QUX (cf. supra, p. 77). Serait-ce un léger indice chrono-
 logique ? Mais in J. IX, 224 A/788a et Apst. e. Or. 316 A, ACO
 I, 1, 7, p. 33, l. 18-19, est déjà cette citation. —

2. Tant qu'il a discuté directement avec Nestorius, S. Cyrille ne
 lui a pas reproché, semble-t-il, de dire ἀνθρωποτόκος, mais seulement
 de refuser le Θεοτόκος. Le premier grief n'apparaît explicitement
 qu'assez tard dans ses correspondances : Ep. XXVII, 144 E, ACO
 I, 1, 3, p. 45, l. 27 (d'Éphèse, après le concile) ; Ep. L, 276 D, ACO

ineffable économie du Sauveur, je voudrais bien l'apprendre
 de toi — la question d'ailleurs ne paraît pas l'inquiéter
 médiocrement.

B — Tu as vu juste, « J'ai été consumé de zèle pour
 le Seigneur » et je suis excité sur ce sujet à en être hors
 de moi. Et où aboutira à la fin ton discours, je le perçois
 avec crainte : la foi qui nous a été transmise, ils l'adultèrent
 avec les inventions du dragon récemment apparu, versant
 comme un venin dans les âmes simples leurs idées froides,
 contournées et pleines de perversion.

A — Mais alors, quel est ce « dragon récemment paru »
 et quels sont ces bavardages venus de lui et contraires
 à ses enseignements de la vérité, dis-le moi, je t'en prie.

B — Le dragon récemment paru, c'est l'homme tortueux,
 à la langue ivre de venin, c'est celui qui pratique-
 ment donne son congé à l'initiation transmise à toute la
 terre par ses docteurs, mieux encore, à l'Écriture inspirée
 tout entière, pour innover comme bon lui semble et
 déclarer la Sainte Vierge non pas Mère de Dieu, mais bien
 mère du Christ et mère de l'homme² ; sans compter les

I, 1, 3, p. 100, l. 26 [à Valérien d'Iconium, après l'union de 433]. En
 fait pourtant, Nestorius admettait bien ἀνθρωποτόκος, mais à condi-
 tion de l'associer avec Θεοτόκος. Employé isolément, le mot aurait
 risqué, pensait l'évêque de Constantinople, de suggérer un panthéo-
 trisme à la manière de Paul de Samosate (cf. LOOPS, Nestoriana,
 p. 191-192) ; joint au contraire à Θεοτόκος, ἀνθρωποτόκος indiquait
 la nature humaine du Christ, la seule à avoir subi l'enfantement,
 tandis que Θεοτόκος rappelait que cette nature était unie à une
 autre, divine (id., p. 309 et 319). Plus tard, Nestorius affirma avoir
 « admis tout uniment [le nom de] Mère de Dieu » (Livre d'Héraclide,
 trad. Nau, p. 360). Mais en fait, pour lui, l'attitude vraiment sage
 était d'employer Χριστοτόκος ; c'était le plus sûr moyen d'éviter
 le dilemme harcelant des hérétiques, Marie est-elle Mère de l'homme
 ou Mère de Dieu ? (id., p. 252 ; cf. Di 694c). Ailleurs (Livre
 d'Héraclide, p. 132), il paraît docteur que les Pères aient jamais utilisé,
 à propos de Marie, le terme de Mère de Dieu. Cf. aussi Th. CAMERON,
 « De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies »,
 dans CHAKEDON, t. I, p. 213-242, spécialement p. 227.

τοῦτοις ἀπηχῆ και ἀπόκληρα, τοῖς ὀρθοῖς και εὐκρινέοις
 25 τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπισηφορήσας δόγμασιν.

d A — Νεστόριον, οἰμαι, φής. Συνίημι γάρ ἤδη πῶς, | ἀλλά
 τί τοῦ χρῆμα, ὦ πῶν, τῶν ἐκείνου λόγων, οὐκ ἔχω νοεῖν.
 Θεοτόκον δὲ πῶς οὐκ εἶναι φησι τὴν ἁγίαν Παρθένον ;

B — Οὐ γὰρ τοι, φησί, Θεὸν ἐκτόκεν. Ἦν γὰρ ὁ
 30 Λόγος και πρὸ αὐτῆς, μέλλον δὲ και πρὸ παντὸς αἰῶνος και
 χρόνου, συναδῖος ἂν τῷ Θεῷ και Πατρί.

A — Καταρνήσονται δὴ οὖν και τοῦτο ἀναφανδόν, ὡς
 ἐστι Θεὸς ὁ Ἐμμανουήλ, εἰκὴ δὲ ὡς δοκεῖ διερχόμενοι
 τοῖνομα λέγων ὁ εὐαγγελιστὴς : « Ὁ ἐστὶ μεθερμηνεύμε-
 35 νον : Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός. » Οὐκοῦν γὰρ χρῆναι κατονομάζεσθαι
 διεδικαιωτο σαφῶς διὰ τῆς τοῦ προφήτου φωνῆς ὁ Θεός και
 Πατὴρ τὸν ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου κατὰ σάρκα γεγεννημένον,
 ὡς ἐνανθρωπήσαντα Θεόν.

B — Καίτοι δοκεῖ μὲν ἐκείνους οὐκ ὄδε ταῦτ' ἔχειν,
 40 μεθ' ἡμῶν δὲ φαίεν γενέσθαι Θεόν, ἦτοι τὸν ἐκ Θεοῦ
 Λόγον, κατὰ γε τοὺς τῆς ἐπικουρίας τρόπους. Σέσωκε γὰρ
 τὴν ὄψ' οὐρανὸν διὰ τοῦ γεννηθέντος ἐκ γυναικός.

A — Οὐ γὰρ ἦν, εἰπέ μοι, και μετὰ Μωϋσέως τῆς
 717 a Αἰγυπτίων | χώρας και τῆς ἀσπίθι πλεονεξίας ἀπαλλάττων
 τὸν Ἰσραὴλ « ἐν χειρὶ κραταιῇ και ἐν βραχίονι ὑψηλῷ »,
 καθὰ γέγραπται ; Οὐδὲ δὲ και μετὰ ταῦτα Ἰησοῦ λέγοντα
 σαφῶς εὐρήσομεν : « Καὶ ὡς ἤμην μετὰ Μωϋσῆ, εὐτός
 5 ἔσομαι και μετὰ σοῦ » ;

716, 34 : Matth. 1, 23 (cf. Is. 8, 8.10) 717, 3 : Ps. 135, 12
 (= Deut. 5, 15) 4 : Jos. 1, 5

716, 26 : ante Νεστόριον A Syr. et Arm. : B codd. 29 : ante
 Οὐ B Syr. et A. Codd. 32 : ante Καταρνήσονται A Syr. et
 Arm. : om. codd.

1. Ce nom d'Emmanuel est expliqué par Théodoret dans sa critique
 des Anathématismes de façon plus dualiste que Cyrille ne le voudrait,
 mais encore assez innocente : « Il montre », déclare l'Antiochien
 (Apol. c. 7A. 1, 393 C ; ACO I, 1, 6, p. 110, l. 1-3), « celui qui pour
 nous a été assumé d'entre nous, et proclame le Verbe Dieu qui l'a

autres idées choquantes et absurdes dont ils surchargent
 les dogmes orthodoxes et purs de l'Église catholique.

A — Tu veux parler de Nestorius, je pense. Je com-
 prends déjà plus ou moins ; cependant, cher ami, sur la
 4 teneur exacte de ses propos je ne suis pas fixé. Comment
 peut-il dire que la Sainte Vierge n'est pas Mère de Dieu ?

B — C'est qu'elle n'a pas, dit-il, enfanté Dieu. Car le
 Verbe existait avant elle, ou pour mieux dire, avant tous
 les siècles et les âges, puisque éternel à Dieu le Père.

A — Dès lors, ils doivent éternellement nier aussi que
 l'Emmanuel soit Dieu : c'est sans raison apparemment
 que l'évangéliste explique ce nom en disant : « Ce qui se
 4 traduit : Dieu avec nous ». Ainsi devait-on appeler, Dieu
 le Père l'affirme clairement par la voix du prophète, celui
 qui a été conçu de la Vierge sainte selon la chair, parce
 qu'il était Dieu fait homme.

B — Pourtant, à leur avis, ce n'est pas ainsi que les
 choses se passent ; ils diraient plutôt que Dieu, ou le Verbe
 de Dieu, a été avec nous par manière de secours. Il a sauvé
 tout ce qui se trouvait sous les cieux par celui qui a été
 40 conçu de la femme.

A — N'était-il pas, dis-moi, avec Moïse pour délivrer
 717 a Israël du pays des Égyptiens et de leur tyrannie « à main
 forte et à bras étendu », selon qu'il est écrit ; et dans la
 suite ne le voyons-nous pas déclarer tout net à Josué :
 « Comme j'étais avec Moïse, ainsi serai-je aussi avec toi » ?

assumé... le poupon est Emmanuel à cause du Verbe assumant. »
 Par contre, c'est authentique, un fragment de l'Apologie pour
 Dioscore et Théodore (transmis par la Collectio Palatina, cf. ACO I,
 5, 1, p. 166, l. 10-12, et aussi par les Actes du Brigandage d'Éphèse,
 éd. J. Fleming, p. 94-95 (cf. supra, p. 69, n. 2) représenterait bien
 une tentative délibérée pour affaiblir la valeur du terme : « Nobiscum
 enim Deus interpretatur, hoc est in nostris natura Deus, in homine
 Deus, Deus et homo, homo factus Deus natura hominis incorrec-
 scripta se vestiens, Deus in tempore humano... » S. Cyrille, lui, déve-
 loppe le thème tout à fait de la même façon qu'ici dans Scholies,
 1371 C et 1376 A-B, ACO I, 5, 1, 3, p. 184-185 et 187-188.

B — 'Αλοθός.

Α — 'Ανθρώπου δὴ οὐκ οὐδαμὴ μὲν ἐκείνου Ἐμμανουὴλ δυνάσασται, ἤρμωσε δὲ μόνον τοῦνομα τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γυναικὸς ἐν ἐσχάτους τοῦ αἰῶνος καιροῖς παραδόξως γεγεννημένος ;

B — Οἰησάμεθα δὴ οὐκ εἶνα τρόπον γεγενῆσθαι Θεὸν ἐκ γυναικὸς ; ἀρ' ὡς τῆς ὑπάρξεως τῆς ἐν αὐτῇ τε καὶ ἐξ αὐτῆς μετεσχημένος τοῦ Λόγου ;

Α — Ἄταχτι τῆς οὐτα ψυχρὰς εὐαισθησίας. Παραπίκνους γὰρ οἱ λόγοι, καὶ οὐκ καθαραιοτηκότος τὸ ἐρ' ἢ μὴ προσήκον ἐκτετραμμένον, τὸ σαρκὸς οἰεσθαι γενέσθαι καρπὸν τῆν ἄρρητον ὑπαρίτι τοῦ Μονογενοῦς. 'Αλλ' ἦν, ὡς Θεός, συναλθίος τῷ γεννήσαντι Πατρὶ, καὶ ἐξ αὐτοῦ κατὰ φῶσιν ἀπορρήτως γεγεννημένος. Ἐθέλουσι γε μὲν εἰδέναι σαφῶς ὅπως τε καὶ εἶνα τρόπον ἐν εἰδεί πέφηνε τῷ καθ' ἡμᾶς καὶ γέγονεν ἄνθρωπος σαφηνεῖ λόγον ἢ θεοπέπτος εὐαγγελιστῆς Ἰωάννης. « Καὶ ὁ Λόγος σαφῶς ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεωσάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς Μονογενοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. »

B — 'Αλλ' εἰ γέγονε, φασι, σαφῶς ὁ Λόγος, οὐκ εἶται μεμείνηκε Λόγος, ἀποπεριτίγης δὲ μᾶλλον τοῦ εἶναι ὁ ἦν.

Α — Καὶ μὴν τοῦτο γέ ἐστι περιθρεία καὶ λῆρος καὶ ἐξεστηκότος ἐνέφλημα νοῦ, καὶ ἔπειτα οὐδέν. Οἴονται γάρ, ὡς εἰσκον, ὡς ἐξ ἀρίκτου τε καὶ ἀναγκαστοῦ λόγου, προπῆτε τε καὶ ἀλλοιώσεως σημαντικὸν εἶναι τὸ ἐγένετο ἢ.

B — Ναί, φασι, καὶ δὴ τὸν οἰκτιρὸν ἡμεθεῶσι λόγον, ἐξ αὐτῆς ἰδόντες τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς. Εἰρηται γάρ που, φησὶν, ἐπὶ μὲν τῆς τοῦ Λὼτ γυναικὸς ὅτι « ἐγένετο στήλη ἄλος ». Καὶ μὴν καὶ ἐπὶ τῆς Μωυσέως βέββου ὅτι « ἐρρυῖεν αὐτὴν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἐγένετο ὄβρις ». Φυσικῶ γάρ ἐν τοῦτοις γέγονεν ἢ προπῆ.

Α — Οὐκοῦν, ὅταν φέλλωσι τινας. « Καὶ ἐγένετο μοι

717, 22 : Jn 1, 14 32 : Gen. 19, 26 34 : Ex. 4, 3 37 : Ps. 93, 22

717, 16 : τὸ... ἐκτετραμμένον : om. Arm. 37 : φέλλωσι : φέλλωμεν Syr.

B — Si, c'est vrai.

A — Alors, pourquoi aucun d'eux n'est-il appelé Emmanuel? Pourquoi ce nom s'applique-t-il seulement à celui qui selon la chair a été conçu miraculeusement d'une femme au dernier âge du monde?

B — Comment la comprenons-nous donc, cette génération que Dieu aurait tirée d'une femme? Serait-ce que le Verbe a reçu d'elle une part de la subsistance dont elle était la détentrice et l'origine?

A — Loïn de nous cette plate et futile invention! Il faut être fou pour tenir de tels discours, avoir l'esprit détraqué pour se détourner du vrai et penser que l'ineffable subsistance du Monogène soit le fruit de la chair. Tout à l'inverse, il était, comme Dieu, coéternel avec le Père qui l'a engendré de soi-même ineffablement et selon sa nature. Pour ceux qui veulent savoir clairement comment et de quelle façon il est apparu dans une forme semblable à la nôtre et devenu homme, Jean, le divin évangéliste, le leur explique lorsqu'il dit : « Et le Verbe devint chair, et il a habité parmi nous et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'un Père donne à son Fils unique, plein de grâce et de vérité. »

B — Mais, disent-ils, si le Verbe devint chair, il n'est pas demeuré Verbe, il a cessé d'être ce qu'il était.

A — Que voilà bien des arguties et du bavardage, inventions d'esprits hors de sens et rien de plus! Ils pensent, semble-t-il en effet, qu'inévitablement, nécessairement, le mot « devint » signifie un changement, une mutation.

B — Oui, ils l'affirment et appuient leur propre raisonnement sur l'Écriture inspirée elle-même : en effet, déclarent-ils, on y dit quelque part de la femme de Lot qu'elle « devint colonne de sel » et de la verge de Moïse « qu'il la jeta par terre et qu'elle devint un serpent ». Or dans ces cas-là il y a bien eu changement de nature.

A — Alors, lorsqu'on chante dans un psaume « Et le

Κόριος εἰς καταφυγὴν », καὶ πάλιν : « Κόριε, καταφυγὴ
 ἐγενήθη ἡμῖν ἐν γενεῇ καὶ γενεῇ », τὶ δὲ φαίνεται ἐν ; Ἄρα
 40 τὸ εἶναι Θεὸς ἀρεῖς δὲ ἰμνηζόμενος, μεταχωρήσθη ἐν
 μεταβολῆς εἰς τὸ εἶναι καταφυγὴν, καὶ μετέστη φυσικῶς πρὸς
 ἑτέρον τι πρὸ ἑτέρου οὐκ ἦν ἐν ἀρχαῖς ;

118 a B — Καὶ πῶς οὐκ ἀπεικῶς καὶ ἀνέρμοστον τῷ θεῷ
 κατὰ φῶσιν Θεῷ τὸ χρῆμα εἶναι ; Ἄρρητος γὰρ ὢν κατὰ
 φύσιν, μένει πῶς πάντως ἕτερος ἦν καὶ ἔστιν αἰεὶ, καὶ ἐλάχιστό
 τος γενέσθαι καταφυγὴν.

5 A — Ἀριστὴ γὰρ καὶ μάλᾳ ἁρώδης ἔρης. Οὐκοῦν παρενη-
 νομημένης εἰς μέσον τῆς Θεοῦ μνήμης, εἰ ὑπὸ τοῦ λέγοιτο τὸ
 « Ἐγένετο », πῶς οὐκ ἀμαθῆς καὶ ἀνόσιον κομιδῇ τροπὴν
 οὐσεῖα σημαίνει αὐτὸ, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον καθ' ἑτέρον
 τινα τρόπον πειρᾶσθαι νοεῖν, καὶ περιτρέπειν ἑμπερῶνος εἰς
 10 τὸ ὅτι μάλιστα πρέπον τε καὶ εὐκὸς τῷ ἀτρέπτῳ Θεῷ ;

10 B — Πῶς δὴ οὐκ ἄρα εἰς σάρκα φαμέν γενέσθαι τὸν
 Λόγον, τὸ ἀτρέπτον τε καὶ ἀναλλοιώτων ὡς ἴδιον τε καὶ
 οὐσιώδες καὶ ἑμπερῶνος αὐτῷ τρωδύτης αἰεὶ ;

A — Ὁ πάνσοφος Παῦλος, ὁ τῶν αὐτοῦ μυστηρίων
 ταμίης, ὁ τῶν εὐαγγελικῶν κρυφῶτων τερουργῆς, σαφηνεῖ
 15 λέγων : « Τοῦτο φρονεῖτε ἑκαστος ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ὁ καὶ ἐν
 Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἄρπαγμῶν
 ἠήγησεν τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, | μορφὴν
 δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ
 σχῆματι οὐρανεῖς ὡς ἀνθρώπου, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμε-
 20 γος ὑπὸ κρούσεως μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. » Καίτοι
 γὰρ Θεὸς τε καὶ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν ὑπάρχων ὁ μονογενὴς
 αὐτοῦ Λόγος, τὸ « ἀπαύλωμα τῆς δόξης », καὶ ὁ « χαρακτῆρ

Seigneur devint mon refuge » ou encore « Seigneur, tu
 devins notre refuge de génération en génération », que
 vont-ils dire ? Dieu dont on chante cela cesse-t-il d'être
 Dieu pour se muer par transformation en un refuge ?
 A-t-il troqué sa nature contre une autre qu'il n'avait pas
 au commencement ?

118 b B — Comment cela ne serait-il pas invraisemblable et
 inconvenant s'agissant de Celui qui est Dieu par nature ?
 Immuable par nature, Il demeure absolument ce qu'Il
 était et qu'Il est toujours, même si on dit qu'Il « devint »
 le refuge de tel ou tel.

A — Ce que tu viens de dire est excellent et parfaitement
 exact. Donc, si lorsqu'il est question de Dieu on emploie
 le mot « devint », ne sera-t-il pas tout à fait absurde et
 impie de s'imaginer que ce mot indique un changement :
 ne faut-il pas plutôt s'efforcer de l'entendre autrement et
 de l'adapter à ce qui respecte le mieux convenance et
 118 b vraisemblance s'agissant du Dieu immuable ?

B — En quel sens donc, tout en préservant l'immuta-
 bilité, l'inaltérabilité qui lui sont propres, essentielles et
 innées, dirons-nous du Verbe qu'il est devenu chair ?

A — Le très sage Paul, dispensateur de Ses mystères,
 ministre sacré des proclamations évangéliques, nous
 l'expliquera lorsqu'il dit : « Ayez entre vous les sentiments
 qui furent ceux du Christ Jésus : lui qui était de condition
 divine, ne se prévalut pas d'être l'égal de Dieu, mais
 118 c s'abaissant lui-même prenant la condition d'esclave et se
 faisant semblable aux hommes. Offrant ainsi tous les
 dehors d'un homme, il s'abaisa lui-même, se rendant
 obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix. » En
 effet, bien qu'étant Dieu et né de Dieu par nature, le Verbe
 Monogène « rayonnement de la gloire et empreinte de la
 substance » de Celui qui l'a engendré, devint homme, non

717, 28 : Ps. 89, 1 718, 15 : Phil. 2, 5-8 22 : cf. Hébr. 1, 3

717, 42 : ἕτερος : δ V 43 : αὐτὸ καὶ πῶς B Syr. et Arm. : αὐ-
 τὸ καὶ πῶς B Syr. et Arm. : B codd. ante
 718, 4 : αὐτὸ Ἀριστὸν A Syr. et Arm. : B codd. ante
 Οὐσιώδης : A ant. codd. 10 : ante Πῶς B Syr. et Arm. : om. codd.

οὐκ : οὐκ Arm. εἰς σάρκα : om. Arm. 13 : ante Ὁ πάνσοφος
 A Syr. et Arm. : om. codd.

τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ γενήσασθαι, γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ οὐκ εἰς σάρκα τραπέσει, ἢ φρυμῶν, ἢ κρῆσιν, ἢ τι τῶν τοιούτων ἕτερον ὑπομείνας, καθὼς δὲ μέλλον αὐτῶν εἰς κένωσιν, καὶ « ἐν τῇ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς, εὐαγγελίου καταρροῆς », καὶ τὴν τῆς ἀνθρωπότητος πτωχείαν οὐκ ἀτιμάσας. Ἡθέλησε γάρ, ὡς Θεός, τὴν θανάτου καὶ ἀμαρτίας καταχομένην σάρκα, καὶ θανάτου καὶ ἀμαρτίας ἀποφῆσαι κρείττονα, καὶ ἀνακομιῆσαι πρὸς τὸ ἐν ἀρχαῖς, ἰδίαν αὐτὴν ποιησάμενος, καὶ οὐκ ἀφῆκεν γε κατὰ τινας, ἐφυχασμένην δὲ μέλλον ψυχῇ νοεῖν. Ἦναι γε μὴν τὴν τῷ πρᾶγμα ἐπέπρουσαν οὐκ ἀπαλιώσας τρίβον, τὴν καθ' ἡμᾶς | γέννησιν ὑπομείνας λέγεται, | μαινεμαῖος ὕπερ ἦν. Γενήσασθαι γὰρ παραδόξως κατὰ σάρκα ἐκ ἡννακίος : οὐ γὰρ ἦν ἕτερος Θεὸς ὄνεια κατὰ φύσιν ἢ ἐν εἰδει τῷ καθ' ἡμᾶς ὀρθῆναι τοῖς ἐπὶ γῆς τὸν ἀναστῆ καὶ ἀσώματον. Πλὴν ἐνανθρωπήσας κρίναντα, καὶ ἐν αὐτοῦ καὶ μόνου τοῦ τῆς θεότητος ἀξίωσιν ἐκπρεπῆ τὴν ἡμῶν ἀποφῆναι φύσιν : ἦν γὰρ ὁ αὐτὸς Θεὸς τε ἡμοῦ καὶ ἀνθρώπου, | καὶ ἐν ἡμοῖσιν μὲν ἀνθρώπου, καθὸ μετὰ τούτου καὶ Θεὸς ἦν, σῆματι δὲ ὡς ἀνθρώπου. Θεὸς γὰρ ἦν ἐν εἰδει τῷ καθ' ἡμᾶς, καὶ ἐν δούλου μορφῇ Δεσπότης. Σάρκα γὰρ οὕτω φασὶν γενέσθαι. Ταύτητοι καὶ θεοῦσιν

εἶναι διαδοξαίωμεθα τὴν ἁγίαν Παρθένον.
 Β — Βούλει τοῖς σοῖς ἀντιπερὶλέγοντος λόγους τὰ παρ' ἐκείνου ἰσχυρότερα ἀποτέλλωμεν τῶν ἐννοίων τὴν βέβαιον, ἢ παραχωρῶμεν ἀπλῶς λέγοντι σοὶ τὸ εὖ εἶχει ὑπεκλημένον ;
 Α — Ἀνεπίληκτον μὲν, ὡς γε οἶμαι, πᾶν ὕπερ ἂν

718, 26 : Hébr. 12, 2

718, 26 ; αὐτῷ χαρᾶς : χ.ε. C

I. P. E. PUSKY, dans les notes de sa traduction du QUX (p. 242), dit que φρυμῶς implique le mélange d'une substance sèche et d'une humide que l'on pétrit ensemble, tandis que κρῆσις indique le mélange de deux liquides à fin de former un composé. En fait, il semble que seul κρῆσις, dont S. Cyrille défend l'emploi par les anciens Pères (cf. Introduction, p. 129, n. 1), mais qu'il ne songe nullement à utiliser pour son compte (il le répudie par exemple en passant, quand Théodore le rap-

pas en se changeant en chair ou en endurant une mixtion, un mélange ou autre chose de cette sorte¹, mais en se soumettant lui-même à l'andantissement ; et « au lieu du bonheur qui s'offrait à lui, en ne méprisant pas la honte » et en ne dédaignant point l'indigence de l'humanité. Étant Dieu, il a voulu donner à la chair soumise à la mort et au péché une victoire manifeste sur la mort et le péché, la ramener à son état originel en se l'appropriant — non pas dépourvue d'âme, comme d'aucuns le prétendent, mais animée d'une âme intellectuelle. Et il n'a pas jugé indigne de lui d'emprunter la voie convenable à ce dessein. Aussi est-il dit s'être assujéti à une naissance semblable à la nôtre tout en demeurant ce qu'il était. Effectivement, il a été, de façon prodigieuse, enfanté par une femme selon la chair. Car il lui était impossible, à lui qui était Dieu par nature, de devenir visible aux habitants de la terre autrement que sous une forme semblable à la nôtre, lui invisible et incorporel, à moins d'accepter de se faire homme et de montrer en lui et en lui seul notre nature parée des honneurs divins. Le même en effet était à la fois Dieu et homme, et il était semblable aux hommes en tant qu'il était Dieu avec les dehors pourtant d'un homme. Car il était Dieu sous une forme comme la nôtre et Maître même en une condition d'esclave. Voilà en quel sens nous disons qu'il devint chair et pourquoi nous affirmons que la Vierge sainte est Mère de Dieu.

B — Veux-tu que nous comparions leurs raisons aux tiennes et nous livrions à un examen plus approfondi des notions, ou bien concéderons-nous sans plus, sur la foi de tes assurances, que tout est bien comme tu l'as admis ?

A — Il n'y a rien à reprocher, à mon avis, à tous nos

proche de σύγχυσις : cf. Apost. c. Th. 2, 400 B et 401 A-B, ACO I,1,6, p. 114, l. 15 et p. 115, l. 14-15 et 24) possède une valeur technique et suggère une véritable combinaison. Φρυμῶς, quoi qu'il en soit d'autres mots de la même famille, comme φρυμῶς, indique simplement un état de confusion résultant de ce que plusieurs éléments sont mêlés.

10 λέγοιτο πρὸς ἡμῶν σοφῶς τε καὶ ἐπιστημονίως καὶ οὐκ ἀκρίδωντως ἔχον ταῖς θεοπνεύστοις Γραφαῖς. Φράζει δὲ καὶ αὐτὸς τὸ δοκῶν. Ἐκτέκον γὰρ ἐν τῶν ἀνηγαγῶν ἢ ἀντίστασις.

B — Ὁ θεόπνευτος γράφει, φησί, Παῦλος περὶ τοῦ Υἱοῦ, 15 ὅτε δὴ γεγονότος κατάρως τε καὶ ἀμαρτίας. Ἐφ' ἣν γὰρ ὅτι « Τὸν μὴ γενόμεν ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐπίοικον. »
 « Καὶ πάλιν : « Χριστὸς ἡμῶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρως τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρω. » Γενέσθαι δὲ φασὶν αὐτὸν οὐκ αὐτέχνημα κατάρων καὶ ἀμαρτιῶν, ἀλλ' ἑτερόν τι παρὰ τοῦτο δηλοῦν τὸ Γράμμα τὸ ἱερὸν. Οὕτω πρὸς ἡμῶν νοεῖσθαι φασὶ τὸ « Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. »

20 A — Καὶ μὴν ὡς ἐν τῷ φράζει κατάρων γενέσθαι καὶ ἀμαρτιῶν, οὕτω γενέσθαι σάρκα αὐτὸν συναίσθηται, καὶ προανίσχουσιν ἔχει τὴν μετ' αὐτῶν τὴν ἔνοιαν.

719, 16 : II Cor. 5, 21 17, Gal. 3, 13 21 : Jn 1, 14

719, 12 : post δοκῶν : quia in responsione tua subtiliter facies utile aliquid quicquid atque concipi edd. Arm. (his fortiter veritas condendi sententiam) 23 : post συναίσθηται : praesertim etiam ante introducti (?) edd. Arm.

1. L'exégèse que S. Cyrille va répudier était pourtant hautement traditionnelle (ce qui ne prouve pas qu'en des circonstances nouvelles, il ne convenait pas d'y renoncer et de tirer un parti nouveau du texte de S. Jean) : quand Théodoret reviendra sur le problème dans *l'Expositio* (I, PG 83, 73 D-86 C), il pourra invoquer, outre S. Athanasie et *la Lettre à Epiphane* (cf. *Introduction*, p. 102), S. Grégoire de Nazianze (*Ep.* 101 à Césaire, I, PG 37, 189 C), S. Ambroise, Gélase de Césarée, S. Jean Chrysostome et Sévérius de Gabala, qui tous plus ou moins rapprochent Jn 1, 14 de Gal. 3, 13. Si Théodore de Moprostie opérât également cette assimilation, ce n'étant là que sur des exemples antérieurs. Il est probable qu'il le faisait, car un fragment de son *De Incarnatione* (conservé en syriaque : éd. Sachau avec traduction, p. 28-30) explique Gal. 3, 13 en disant que « devenir malediction » signifiait non pas une transformation réelle, mais une opinion que les Juifs concevaient à cause de châtiment subi par Jésus-Christ. Or le *Commentaire sur S. Jean* déclare : « Le Verbe était si humblement dans l'homme que beaucoup croyaient qu'il n'était rien d'autre que ce qui apparaissait... Jean a dit qu'il est devenu chair non parce que le Verbe s'est changé en chair, mais parce qu'à cause de l'appar-

propos, empreints qu'ils sont de sagesse et de science, sans nul désaccord avec les Écritures inspirées. Mais dis, toi aussi, ce qui t'en semble : de la contradiction peut naître quelque résultat utile.

B — Le divin Paul, disent-ils, parle du Fils en ses écrits comme s'il était devenu malediction et péché. Il dit en effet que « celui qui n'a pas connu le péché, Il l'a fait pour nous péché », et encore « le Christ nous a rachetés de la malediction de la Loi en devenant pour nous malediction ». Il n'est pourtant pas, déclarent-ils, devenu réellement malediction et péché; l'Écriture sacrée entend signifier autre chose; ainsi en est-il selon nous, disent-ils, de la phrase « et le Verbe devint chair ».

A — Eh bien précisément, de même que le dire malediction, c'est dire qu'il devint péché, de même cela introduit l'idée qu'il devint chair, et il lui a donné, à cette idée, une place préminente entre tout ce qui L'accompagne².

rence il était cru tel » (trad. Vosté, p. 23). L'exégèse des deux textes est donc bien parallèle. Un texte du *nouveau livre de Inventionis* insiste encore : « Ainsi nous l'avons vu, ce mot devint ne peut absolument être dit en aucun autre sens que selon l'apparence » (cf. H. B. SWART, *Fragments of the dogmatic works of Theodore*, appendice A, au t. II de : *Theodori Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*, Cambridge 1882, p. 306, l. 11-12).

2. Les versions ne jettent point de lumière sur cette phrase difficile ; on devine seulement qu'elles doivent supposer un texte grec pareil au nôtre (l'addition de l'arménien n'étant sans doute que son second effort en quelques lignes pour expliquer le grec en le paraphrasant). C'est probablement parce que nul n'a pu ressaisir, au moins dans le détail (car l'ensemble est assez clair : Cyrille entend que l'Incarnation est un préalable nécessaire, à mettre très en relief, parmi d'autres affirmations sur le Christ), ce que Cyrille voulait dire qu'immédiatement après, la répartition des répliques devient hésitante, variant de l'un des trois textes à l'autre. Le sens du premier verbe, *συναίσθηται*, est peut-être un peu éclairé par son emploi dans *De Ad.* VII, 508 B, qui dit que (dans le cas du Père et du Fils) la connaissance de chacun « introduit simultanément » celle des deux. Quant au second verbe, *ἔχει*, la présence de la clause μετ' αὐτῶν impose un sujet masculin et le Verbe paraît le seul disponible.

4 25 | B — Πῶς ἐρῆς ; Ὅτιν᾽ ἡμῶν γὰρ φαίη τις ἂν αὐτοῖς :
 « Ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν ἁμαρτία γίνεται ὑπὲρ ἡμῶν,
 ἐξεπρίστω δὲ καὶ ἐκ τῆς κατάρσεως τοῦ νόμου τοῖς ὑπὸ νόμον,
 γενόμενος ὑπὲρ αὐτῶν κατὰρ. » Εἰτα πῶς ἂν ἐπινοήσῃ τις
 ὡς ἐν καιροῖς θηλονότι καθ' οὗς ἐσαρκώθη τε καὶ γέγονεν
 30 ἄνθρωπος ὁ Μονογενῆς ;

Α — Συνεισφέρεται τοῖνυν τοῖς τῆς σαρκώσεως λόγοις,
 ε καὶ τὰ δι' αὐτῆν οἰκονομικῶς ἐπισημασμένα τῷ τῆν
 ἐκείσων παθόντι κένωσιν, καθάπερ ἀπέλει καὶ τὸ πεινῆν
 καὶ τὸ κοπιᾶν. Ὡς περ γὰρ οὐκ ἂν κεκοιτάσκων αὐτὸς ἢ ἡ
 35 πῶσα δύναμις, οὐδ' ἂν εἰρητὸ πεινήσῃ, τροφῇ καὶ ζωῇ τῶν
 ἄλων ὑπάρχων αὐτός, μὴ οὐκ προοικειωσάμενος σῶμα τὸ
 πεινῆν τε καὶ κοπιᾶν περὶ τοῦ, οὕτως οὐκ ἂν ἐν ἀνάμοις
 κατελογίσθη πάποτε — γενέσθαι γὰρ οὕτω φαμέν ἁμαρτίαν
 αὐτὸν — οὐκ ἂν γέγονε κατὰρ, σταιρὸν ὑπομείνας τὸν δι'
 720 ἡμῶν, | εἰ μὴ γέγονε σάρξ, τούτῳτιν ἐσαρκώθη τε καὶ
 ἐνηθρώπησεν, τὴν καθ' ἡμῶν « δι' ἡμῶν » ὑπομείνας γέννησιν
 ἀνθρωποπατρῶς, τὴν διὰ γέ φημι τῆς ἁγίας Παρθένου.

B — Σύμφημι. Φρονεῖς γὰρ ὀρθῶς.

719, 31 : Συνεισφέρεται... 720, 3 : Παρθένου : *Abel Severus, Contra Apologiam Iuliani Haliarnasensis, cf. MS. Add. Syr. 12158 (W. Wright, N° 689) e Museo Britannico, f. 97r-v. Contra Impium Grammaticum III, 2, ed. J. Lebon CSCO Syr. IV, 6, trad. p. 239/1x1. p. 324-325, Epistulae ad Sergium, ed. J. Lebon, CSCO Syr. IV, 7 (1949), p. 105/139.*

719, 34 : Ὡς περ... 720, 3 : Παρθένου : *Anbnt Timotheus Adirus, Confutatio doctrine in Synodo Chalcedonensi promulgatae, ed. Ter-Mekrischian, p. 92, l. 19-27 et Severus, Ep. ad Sergium, p. 66/96.*

719, 34 : Ὡς περ... 37 : περὶ τοῦ : *Abel Pflaegilegium syriacum, MS. Add. Syr. 12155 (Wright, n° 857, saec. VIII), f. 68r. = Pflaegilegium, MS. Add. Syr. 14532 (n° 858, saec. VIII), f. 47v.*

719, 25 : ante Ὅτιν᾽ ἡμῶν : A *add. Arm. et cood. αὐτοῖς (et Arm.) : *περὶ αὐτοῦ Syr. 28 : ante Εἰτα : B *add. Arm. 31 : ante Συνεισφέρεται A Syr. et Arm. : om. cood. 720, 2 : *Ἐἰ ἡμῶν *rest. e Syr. Arm. Tim. Sev. : om. cood.***

d B — Que veux-tu dire ? En effet, si quelqu'un leur dit :
 « Celui qui n'avait pas connu le péché est devenu péché
 pour nous ; il a racheté de la malédiction de la Loi ceux
 qui étaient sous la Loi en devenant pour eux malédiction »,
 qui doutera que cela a eu lieu évidemment à l'époque où
 le Monogène s'est incarné et fait homme ?

A — Avec l'idée d'Incarnation est donc donné tout ce
 que s'est vu infligé de ce fait, en vertu de l'économie, celui
 qui s'est soumis à l'antéchristisme volontaire : ainsi par
 exemple la faim et la fatigue. En effet il ne se serait jamais
 fatigué, celui à qui appartient la toute-puissance, on n'au-
 rait pu parler de faim à propos de celui qui est la vie et
 la nourriture de tous les êtres, s'il ne s'était approprié
 un corps fait par nature pour la faim et la fatigue. De
 même, on ne l'aurait jamais compté parmi les sans-loi —
 et de fait nous disons qu'il est devenu péché —, il ne
 serait pas devenu malédiction en souffrant pour nous la
 Croix, s'il n'était pas devenu chair, c'est-à-dire ne s'était
 pas incarné et fait homme en s'assujettissant pour nous
 à une naissance humaine telle que la nôtre, celle, veux-je
 dire, qui l'a fait naître de la Vierge sainte.

B — D'accord, tu as raison.

1. A cause de l'ancienneté de la version et des manuscrits syriaques, nous avons adopté partout les coupes qu'ils font entre les répliques, sans nous dissimuler que celles de l'arménien (cf. apparat critique) seraient plus satisfaisantes en ce passage difficile. S. Cyrille, dans ses dialogues, ne se donne pas pour interlocuteur un opposant direct, à la manière du « Mendiant » discutant avec l'« Orthodoxe » dans l'Évangile. Il ne s'agit pas non plus, comme dans maintes œuvres de Platon, d'un jeune disciple bien doué à qui l'on applique la méthode maïeutique, mais d'un ami qui tantôt est érigé en porte-parole des adversaires, tantôt sans doute introduit des instances de son côté, tantôt enfin abonde, parfois maladroitement, dans le « bon sens ». Il est donc malaisé de lui faire sa part dans le texte au moyen de la critique interne.

5 A — Ἀσύνετον δὲ καὶ ἐτέρας τὸ οἰεῖσθαι τε καὶ λέγειν οὕτω γενέσθαι σάρκα τὸν Λόγον καθάπερ ἀμελίαι κατάρρα καὶ ἁμαρτία γέγονεν.

B — Τίνα φῆς τρόπον;

10 A — Οὐ γὰρ ἵνα λύσῃ τὴν ἀρὰν ἐπάρατος ἦν, καὶ ἵνα παύσῃ τὴν ἁμαρτιαν ἁμαρτιαν ἐποίησεν αὐτὸν ὁ Πατήρ;

B — Ὡς καὶ αὐτοὶ φασιν.

A — Οὐκοῦν εἴπερ ἐστὶν ἀλλήθες, κατὰ γε τὸ αὐτοῖς εὖ ἔχειν ὑπεκλιμμένον, ἐπὶ γέγονεν οὕτω σὰρξ ὁ Λόγος καθὰ καὶ κατάρρα καὶ ἁμαρτία, ἐπ' ἀναίρεσις σαρκὸς «σὰρξ γέγονε».

15 Εἶτα πῶς ἀφάρτων τε καὶ ἀνάθετον αὐτὴν ἀποφαίνει, ὡς ἐν γε πρώτῃ κατορθώσας τοῦτο τῇ ἰδίᾳ σαρκί; Οὐ γὰρ τοι θητήν ἀπομειναι καὶ ὑπὸ φθορᾶν ἀρτίην αὐτήν, παρακείμενος εἰς ἡμᾶς τοῦ Ἀδάμ τὴν ἐπὶ τῇ παραβάσει δικήν, ὡς σάρκα δὲ μέλλον ἀφάρτος Θεοῦ, τοῦτέστιν ἴδιαν ἢ γούν

20 αὐτοῦ, καὶ θανάτου καὶ φθορᾶς ἐπέκεινα θεῖς.

B — Εὖ ἔρηξ.

A — Ἔρηξ δὲ που τὸ Γράμμα τὸ ἱερὸν τὸν μὲν πρῶτον ἄνθρωπον, τοῦτέστιν Ἀδάμ, εἰς ψυχὴν γενέσθαι ζῶσαν, τὸν δὲ ὑστερον, ἡμῖ Χριστόν, «εἰς πνεῦμα ζωοποιόν». Ἀρ'

25 οὐν ὡσπερ ἐπ' ἀναίρεσις κατάρρας καὶ ἁμαρτίας γέγονε κατάρρα καὶ ἁμαρτία, οὕτως ἐπ' ἀναίρεσιν τοῦ εἶναι εἰς ψυχὴν ζῶσαν γενέσθαι φαρμέν αὐτὸν εἰς πνεῦμα ζωοποιόν;

30 Τὴν γὰρ τοι τοῦ γενέσθαι δύναμιν εἰς τὸ ἀπύχης περιτρέποντες, οὕτω γενέσθαι σάρκα φασιν αὐτὸν καθὰ καὶ ἀρὰν τε καὶ ἁμαρτιαν. Ἀναίρετον οὖν ἀρα τοῦ Λόγου τὴν σάρκωσιν, ἢ γούν ἐκἀνθρώπησιν. Οὐ παραδεχθέντος εἰς ἀλλήθειαν,

720, 22 : cf. 1 Cor. 15, 45

720, 14 : *σὰρξ γέγονε* cf. Syr. et Arm. : om. codd. 24 : post ἡμῖ : δὴ ἀρτίησιν s. o. C. 27 : ψυχὴν ζῶσαν : πνεῦμα ζωοποιόν Arm. 31 : οὐ : *οὐ Arm.

1. Le point de vue « finaliste » de Cyrille apparaît ici encore dans tout son jour : il ne cherche pas à expliquer littéralement Gal. 3,13, comme Théodore dans le passage que nous avons cité.

A — Au surplus, c'est de la stupidité que de penser et de dire que le Verbe est devenu chair exactement de la même façon qu'il est devenu malédiction et péché.

B — Comment cela?

A — N'est-ce pas pour détruire la malédiction qu'il a été maudit, pour faire cesser le péché que le Père l'a fait péché¹²?

B — C'est ce qu'ils disent eux aussi.

A — Par conséquent, s'il est vrai, comme ils l'admettent, que le Verbe soit devenu chair de la même façon qu'il est devenu malédiction et péché, c'est pour la suppression de la chair qu'il est devenu chair. Alors, comment la fait-il apparaître, cette chair, incorruptible et impérissable, à commencer par celle qu'il s'était appropriée? En effet, il ne laissa pas cette dernière continuer d'être mortelle et soumise à la corruption — par transmission jusqu'à nous de la peine infligée à la prévarication d'Adam —, mais, puisqu'elle était la chair du Dieu incorruptible — c'est-à-dire sa propre chair à lui — il l'établit au delà de la mort et de la corruption.

B — Tu as raison.

A — Or la sainte Écriture dit quelque part que le premier homme, c'est-à-dire Adam, fut fait âme douée de vie, tandis que le dernier Adam, c'est-à-dire le Christ, fut créé « esprit qui donne la vie ». Donc, de même que c'est pour la suppression de la malédiction et du péché qu'il devint malédiction et péché, disons-nous aussi que c'est pour détruire la condition d'âme douée de vie qu'il a été fait esprit qui donne la vie? Eux effectivement, par un contresens choquant sur le terme « devenir », affirment qu'il est devenu chair de la même façon qu'il devint malédiction et péché. Dès lors, il faut exclure que le Verbe se soit fait chair ou homme. Et cela admis pour vrai, le mystère perd

Il s'enquiert simplement du but téléologique de ce « devenir » dont parle le texte.

οἴχεται μὲν ἅπας ἡμῶν ὁ τοῦ μυστηρίου λόγος, οὐτε δὲ ἐγενήθη Χριστός, οὐτε ἀπέθανεν, οὐτε ἐγήγερται κατὰ τὰς Γραφάς. Ποῦ τοιγαυτοῦν ἡ πίστις, ἥτοι αὐτὸ ῥῆμα τῆς
 35 εἰς τῶν ὀφθαλμῶν ὁ κηρύσσουσαν; Πῶς γὰρ ἤγειραν αὐτὸν ὁ Θεὸς ἐκ νεκρῶν εἰ μὴ καὶ ἀπέθανε; Πῶς δ' ἂν καὶ ἀπέθανεν εἰ μὴ γενόμενος κατὰ σάρκα; Ποῦ δὲ καὶ ἡ τῶν νεκρῶν ἀνάστασις, ἐλπὶς τοῖς ἁγίοις εὐσεβέροισι τῆς ἀτελευτήτου ζωῆς, εἰ μὴ ἐγήγερται Χριστός; Ποῦ δὲ καὶ ἡ τῶν ἀνθρωπίνων σωμάτων ζωοποίησις, ἡ κατὰ μέθεσιν τελουμένη τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς καὶ αἱμάτων;

721 a | B — Σάρκα δὲ οὐν φαιμεν γενέσθαι τὸν Λόγον, κατὰ γὰρ τὴν ἐκ γυναικὸς κατὰ σάρκα γέννησιν, ἣν ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς ὑπομῖναι λέγεται, καιτοὶ πρὸ παντὸς αἰῶνος ὑπάρχον ὡς Θεός.

5 A — Πάντο μὲν οὖν. Οὕτω γὰρ γέγονεν ἐν ὁμοίωσι τῇ πρὸς ἡμᾶς τῇ κατὰ πᾶν ὅτιον δίχα τῆς ἁμαρτίας. Καὶ μαρτυρήσει λέγειν ὁ πάναστος Παῦλος· ἡ Ἐπειδὴ γὰρ τὰ παιδία κεκοινωνήσαν αἱματος καὶ σαρκὸς, καὶ αὐτοὶ
 b παρακληθείσας μετέσχε τῶν αὐτῶν, ἐκὰς διὰ τοῦ θανάτου
 10 καταργήθη τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τούτου τὸν δέσποτον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους ὅσοι φόβου θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ἔχει ἔσονται ἔσαν δουλείας. Οὐ γὰρ ἴσην ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται. Ὅθεν ὀφείλει κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆ-
 15 ναι. » Ἡ δὲ αὖ κατὰ πάντα ὁμοίωσις ἀρχῆν ὡς περὶ τὴν καὶ προεσβολῆν τοῦ πράγματος τῆν ἐκ γυναικὸς ἀπότρεξι
 c ἔχει, καὶ τὴν ἐν σαρκὶ φανέρωσιν τοῦ | κατὰ φύσιν ἴδιον οὐχ ὀρατοῦ, καὶ τὴν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κέθεσιν οἰκονομικῆν τοῦ ἐν ὑπερτάτοις ἐντος ἐνίμασι, καὶ τὸ ἐν ἀνθρωπότητι
 20 ταπεινῶν τοῦ τοῖς ἀνωτάτοις θρόνοις ἐμπρέποντος, καὶ τὸ ἐν μέτροις γενέσθαι τοῖς οἰκετικῶς τὸν ἐν κυριότητι φυσικῇ· αὐτὸς γὰρ ὁ Λόγος ἦν. »

pour nous tout son sens : le Christ n'est pas né, il n'est pas mort, il n'est pas ressuscité non plus conformément aux Écritures. Où donc est la foi, « la parole de foi que nous
 35 annonçons »? Comment Dieu l'a-t-il ressuscité des morts s'il n'est pas mort? Comment serait-il mort s'il n'est pas né selon la chair? Où est ce retour des morts à la vie qui inspire aux saints l'espérance de la vie sans terme si le Christ n'est pas ressuscité? Où est cette action vivifiante exercée sur les corps humains par la participation à sa chair et à son sang sacrés?

721 a | B — Nous disons donc que le Verbe est devenu chair eu égard à la génération par une femme selon la chair à laquelle on le déclare s'être assujéti aux derniers temps du siècle, lui qui cependant, en qualité de Dieu, existait avant tous les siècles.

A — Parfaitement! C'est par là en effet qu'il nous est devenu semblable en toutes choses, hormis le péché. Ce dont aussi le très sage Paul témoignera en disant : « Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi y participe pareillement afin de réduire à l'impuissance par sa mort celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable, et d'affranchir tous ceux qui, leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort. Car ce n'est certes pas des anges qu'il se charge, mais c'est de la descendance d'Abraham qu'il se charge. Voilà pourquoi il devait se faire en tout semblable à ses frères. » Or cette « ressemblance en tout » a comme une manière de point de départ et de préliminaire à l'ensemble dans l'enfement par une femme, dans l'apparition en la chair de celui qui, par nature, n'était point visible, dans l'abaissement à notre condition en vue de l'économie de celui qui avait droit aux titres les plus sublimes, dans l'humble humanité de celui qui s'élève au-dessus des trônes, dans l'assujettissement aux dimensions serviles de celui qui est en seigneurie par droit de nature; car « le Verbe était Dieu ».

720, 33 : cf. I Cor. 15, 4 34 : Rom. 10, 8 721, 7 : Héb. 2, 14-17

720, 41 : καὶ αἱμάτων : exp. C manu altera 721, 3 : post παντός : τοῦ add. MV 10 : καταργήση : -ει C

B — Διακοῆ μὲν ἁρῆως. Πλὴν ἰσθι τοὺ καίκοιο ἐροῦντας, ὡς ἀνέφερον εἶη ἂν τάχα που καὶ ἀκαλλῆς τὸν ἐκ Θεοῦ
 25 Πατρός φόντα Λόγον ἀπορρηφῆτας τε καὶ ὑπὲρ νοῦ ἀεσθαί τε καὶ λόγον καὶ δευτέραν τὴν ἐκ γυναικῶς ὑπομείναι γενήσῃν. Ἀπόχρη γὰρ αὐτῷ, φασί, τὸ ἀπαξ ἐκ Πατρός γεννηθῆναι Θεοπερετώ.

A — Οὐλοῖον, ἐπιπλήτῃτοις τῷ Υἱῷ καὶ οὐκ ὀρθά
 30 βεβουλευσῆσαι φασιν αὐτόν, τὴν δὲ ἡμᾶς κένωσιν ἐθελοῦσιν ὑπομείναντα. Κατήργηται δὲ καὶ εἰκοῖον ἤδη πῶς ἐστὶ τὸ σεπτὸν καὶ μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον, καὶ τὸ τῆς μετὰ
 35 σαρκῶς οἰκονομίας τοῦ Μονογενοῦς εὐτεχνῆς | ἀνόνητον ἀποφαινοῦσαι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς. Ἄλλ' οὐ τοῖς ἐκείνῃν βατταρισμοῖς τὸ χρῆμα κρατεῖν ὁ τῆς ἀληθείας ἄρησι λόγος, ἐλέγχει δὲ μᾶλλον, ἀσυνοτάτα μὲν περὶ σωρηφῆτας, εἰδῶτας δὲ κατ' οὐδένα τρόπον τὸ Χριστοῦ μυστήριον. Γενήσῃκε μὲν γὰρ ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τὸν Υἱὸν ἐξ ἑαυτοῦ
 40 ἀκαῶσαι γένος, τρόπον τῷ κατὰ τὴν σάρκασιν, ἣ γούν ἐκ ἀνθρώπων, ἦν πάντα τε καὶ πάντως γενέσθαι ἐχρῆν διὰ γενήσῃσι μᾶ. Πλὴν εἰδούσῃκεν ἐν αὐτῷ τὸ ἀνθρώπινον ἀκαῶσαι γένος, τῶν δὲ πάντως γενέσθαι ἐχρῆν διὰ
 42 α γενήσῃσι, δηλοῦναι τῆς ἐκ γυναικῶς, | ἐνα τῆ πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσαι τοῦ ἐκ Θεοῦ φόντος Λόγου κατακρίνηται μὲν ἐν τοῖς μέλεσι τῆς σαρκῶς τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος, ἐν ὁμοίωματι δὲ θανάτου τοῦ μὴ εἰδῶτας αὐτόν καταργῆται θάνατος.
 5 α Εἰ γὰρ σάρκατοι γεγόναμεν, φασί, τῷ ὁμοίωματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. ἢ
 6 Οὐλοῖον ἀναγκάσις ὁ ἂν καὶ ὁ | ὑπάρχων γεγενῆσθαι κατὰ σάρκα, τὰ ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν μεταθεῖς, ἐνα τὰ σαρκῶς γενή-

722, 2 : cf. Rom. 7, 23 ; 8, 3 (?) 5 : Rom. 6, 5

722, 4 : αὐτόν : -ην Euth. 7 : ὁ ἀνε ὑπάρχων : av. Euth. 8 : post hoc : καὶ ad. Euth.

721, 38 : Γενήσῃκε μὲν : *incipit catio* Panopliion dogmatico Euthymii Zigabeni.

1. On peut rapprocher de la réplique de B un fragment de Désidore

B — Tes réflexions sont justes. Sache-le toutefois, ils vont prétendre qu'il serait sans doute inadmissible et inconvenant de dire et penser que, né du Père de façon
 4 ineffable et passant l'entendement, le Verbe ait pu subir cette deuxième naissance tirée d'une femme. Il lui suffit, déclarent-ils, d'avoir été engendré du Père une seule fois, d'une manière digne d'un Dieu¹.

A — Ainsi donc, ils blâment le Fils, ils déclarent déraisonnable la décision qu'il prit de s'assujettir pour nous à l'anéantissement volontaire ! Le grand, l'auguste mystère de la piété, est annulé désormais et pour ainsi dire rendu vain. L'ingénieuse économie dans la chair du
 5 Monogène, ils décrètent qu'elle fut de nul profit aux habitants de la terre. Mais la parole de vérité ne laisse pas les miseries de ces gens-là prendre le dessus ; elle les convaincra au contraire de radoter stupidement sans rien savoir du mystère du Christ. En effet, Dieu le Père a engendré le
 6 Fils de Lui-même par une génération unique. Mais avec cela, il Lui a plu de sauver en ce Fils le genre humain, le moyen en étant que le Fils devint chair, c'est-à-dire homme. Cela exigeait absolument une génération par une femme, afin que, par la ressemblance qu'aurait avec nous le Verbe de Dieu, la loi du péché soit condamnée dans les membres
 7 de la chair ; afin aussi que la mort soit vaincue par la mort semblable à la nôtre de celui qui ne connaît pas la mort. Car « si nous sommes devenus un seul être avec lui par une mort semblable à la sienne, nous lui ressemblerons aussi dans la résurrection ». Nécessairement donc, Celui
 8 qui existe et subsiste doit avoir été engendré selon la chair, transportant en lui ce qui est de nous, pour que les rejetons de la chair, c'est-à-dire les êtres corruptibles et périssables

(n° 38, p. 44 (texte)/45 (trad.) d'Abramowski ; p. 270 de la trad. Brite) « Dieu le Verbe n'a pas subi deux naissances et le corps non plus... mais c'est une seule fois que l'unique (Fils) de Dieu est né du Père avant les siècles. »

ματα, τούτεστιν ἡμεῖς οἱ φθαρτοὶ τε καὶ ἀπολλύμενοι, μένωμεν ἐν αὐτῷ, ἵδρα λοιπὸν ἔχοντι τὰ ἡμῶν ἵνα καὶ ἡμεῖς τὰ αὐτοῦ. « Δι' ἡμᾶς γὰρ ἐπέχευσε πλοῦτος ἄν, ἵνα ἡμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσωμεν. » Φερόμεντες γὰρ μὴ οὐκ αὐτὸν γενέσθαι σάρκα τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, ἤτοι γέννησιν ὁμοιμίαν τῆν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, ἀναυροῦσι τὴν οἰκονομίαν. Εἰ γὰρ μὴ πλοῦτος ὦν ἐπέχευσε, καθέξαι ἑαυτὸν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐκ φιλανθρωπίας, οὐδὲ ἡμεῖς τὰ αὐτοῦ πεπλουτήκαμεν, ἀλλ' ἐσμέν ἐν τῷ πτωχεύοντι ἔτι, καὶ ἀρᾷ καὶ θανάτῳ καὶ ἁμαρτίᾳ ἐσσηχήμενοι. Τὸ γὰρ τοῦ γενέσθαι σάρκα τὸν Λόγον λύσιν ἔχει καὶ ἀνατροπὴν τῶν ἐξ ἀρᾷς καὶ δίκης τῇ τοῦ ἀνθρώπου φύσει συμβεβηκότων. Οὐκοῦν, εἰ ἀναβοηροῦσαι τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὴν βίβλαν, καὶ τὸν τῆς ἐλπίδος θεμέλιον ἀνορθότους, ποῦ τὰ μετ' αὐτὸν ἔτι κείσεται; Οὐ γὰρ γαγοντός, ὡς ἔφη, σαρκὸς τοῦ Λόγου, οὔτε τοῦ θανάτου κατεσέσθη τὸ κράτος, καθ' ἰργηται δὲ κατ' οὐδὲνα τρόπον ἡ ἁμαρτία, καὶ ἐσμέν ἔτι ταῖς τοῦ πρώτου παραβάσεως ἐνοχῶι, τούτεστιν Ἄδᾶμ, οὐδέβλιαν ἀναφοίτησι ἔχοντες εἰς τὸ ζῆμενον, τὴν διὰ γέ φημι τοῦ πάντων ἡμῶν Σωτήρος Χριστοῦ.

B — Συνίημι ὃ φῆς.

30 A — Τίς δ' ἂν καὶ νοοτο πρὸς ἡμῶν ὁ παρακλητικός ἡμῶν μετεσχηγώς αἱματος καὶ σαρκός, ὡς ἕτερος ὦν παρ' ἡμᾶς κατὰ φύσιν; Οὐ γὰρ τοι φαῖν τις ἐν ἀνθρώπῳ πρῆπει τὸ ἀνθρωπώ|τητος μετασχεῖν. *Ο γὰρ ἔστι κατὰ φύσιν, πῶς ἂν τις νοοτο λαβών, ὡς ἕτερος ἦν τι παρ' ἕτερ ἑστίν; 35 Ἀρ' οὐ πολλὸ τὸ εἰδὸς ὃ λόγος ἔχει;

722, 11 : II Cor. 8, 9 20 : cf. Héb. 2, 14

722, 18 : ἁμαρτία : -τίσις Euth. 20 : δίκης : καταβόης Euth. 22 : ἰστέρος : ἰδέει Arm. 24 : τοῦ θανάτου κατεσέσθη τὸ : τὸ τὸ G.v. Euth. 26 : Ἄδᾶμ : σμ. Arm. ἀναφοίτησι ἔχοντες : ἔ. ἔ. Euth. 27 : πάντων ἡμῶν : ἡ.π. V 30 : A οὐκ τίς : σμ. Euth. 32 : ἂν : σμ. Euth. 35 : ἄρ' : ὡς Euth.

1. S. Cyrille ne paraît pas même s'occuper de l'idée platonicienne de participation, selon laquelle ce serait justement l'homme individuel

que nous sommes, demeurent en lui; bref, il faut qu'il possède ce qui est à nous pour que nous possédions ce qui est à lui. « Pour nous en effet, il s'est fait pauvre, lui qui est riche, afin de nous enrichir par sa pauvreté. » Aussi, prétendre que le Verbe de Dieu n'est pas devenu chair, autrement dit qu'il n'a pas subi une génération d'une femme selon la chair, c'est supprimer l'économie. Car si lui qui était riche ne s'est pas appauvri en s'abaissant par amour des hommes jusqu'à notre condition, nous non plus, nous ne nous sommes pas enrichis de ce qui était à lui, nous sommes encore dans notre indigence et dans les entraves de la malédiction, du péché et de la mort. Que le Verbe soit devenu chair constitue la délivrance, l'abolition des accidents survenus à la nature humaine en guise de malédiction et de châtement. Partant, s'ils déchaussent la racine de notre salut et déterrent la pierre fondamentale de notre espérance, sur quoi reposera désormais toute la suite? Comme je l'ai dit, si le Verbe n'est pas devenu chair, l'empire de la mort n'a pas non plus été ébranlé, le péché n'a point du tout été anéanti, nous sommes encore sous le coup des transgressions du premier, c'est-à-dire d'Adam, sans aucun retour à une situation meilleure — ce retour, j'entends, que nous procure le Christ, notre Sauveur à tous. B — Je comprends ce que tu veux dire.

A — Puis aussi, qui penserons-nous qu'il soit, celui qui a dit participer au sang et à la chair tout comme nous, vu qu'il était, de par sa nature à lui, différent de nous? On ne dirait guère d'un homme, en effet, qu'il lui convenait de participer à l'humanité: ce que quelqu'un est par nature, comment concevoir qu'il le prenne, comme si c'était là autre chose ce que qu'il est déjà? Mon raisonnement n'a-t-il pas pour lui toutes les vraisemblances?

qui participe de l'humanité. Pour lui, ce qu'on est par nature se contredit absolument de ce qu'on est par participation (cf. 731 c). Un être créé ne fait que participer de toutes les qualités qu'il possède; il est donc radicalement corruptible (cf. in Jo. I, 125 B-

B — Πάνυ μὲν οὖν.

A — Ἄβρει δὲ δὴ καὶ ἑτέρας ὡς ἀκόσμη τέ ἐστι καὶ ἀπηχῆς τὸ ἀναεῖραι περιᾶσθαι τοῦ Θεοῦ Λόγου τὴν ἐκ γυναικὸς κατὰ σάρκα γέννησιν. Τίνα γὰρ τρόπον ζωοποιή-
 40 σεν ἂν «ἡμᾶς» τὸ σῶμα αὐτοῦ εἰ μὴ ἐστιν ἴδιον αὐτοῦ ὅς ἐστι ζωή; Πῶς «τὸ αἷμα Ἰησοῦ καθαρῶς ἡμᾶς ἀπὸ πάσης
 723 a ἀμαρτίας» | εἴτερ ἐστὶν ἀνθρώπου κοινὸν καὶ θεοῦ ὅρ-
 ἀμαρτίαν; Πῶς «ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς» καὶ Πατὴρ «τὸν
 5 ἴδιον αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμου»;
 Πῶς «κατέκρινε τὴν ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί»; Οὐ γὰρ ἦν
 5 ἀνθρώπου κοινὸν καὶ τυραννοῦμένην ἔχοντος μεθ' ἡμῶν ὑπὸ
 τῆς ἀμαρτίας τὴν φύσιν τὸ κατακρίνει τὴν ἀμαρτίαν.
 Ἐπει δὲ σῶμα γέγονε τὸ πλημμελεῖν οὐκ εἰδότες, ταῦτ' ἔχει
 καὶ μάλᾳ εὐκότως τὴν τῆς ἀμαρτίας ἀπεισιπεία τυραννίδα,
 b καὶ τὴν ἰδιότητα πλουτεῖ τοῦ | ἀρράστως αὐτῆ καὶ ὡς οὐκ
 10 ἐστὶν εἰπεῖν ἐνωθέντος Λόγου, ἄξιόν τε καὶ ζωοποιὸν ἐστὶ,
 καὶ τῆς θεοπροποῦς ἐνεργείας ἐμπλεῖον. Ὡς ἐν ἀπαρχῇ δὲ
 Χριστῷ μετεστοιχειώμεθα καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ εἶναι καὶ φθορᾶς
 καὶ ἀμαρτίας κρείττονες. Καὶ ἀληθὲς ἐστὶ, κατὰ τὴν τοῦ
 μακαρίου Παύλου φωνήν «Ὅσαρ ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα
 15 τοῦ χοινοῦ, φορέσαμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἔπουραντοῦ»,
 τούτους Χριστοῦ. Ἐπουράνιος δὲ ἄνθρωπος νοεῖται Χριστὸς
 c οὗ ὡς | ἔνωθεν ἡμῶν καὶ ἐξ οὐρανοῦ τὴν σάρκα κατεγενῆναι,
 ἀλλ' ἐστὶ Θεὸς ὦν ὁ Λόγος, κατεβήθη ἐξ οὐρανοῦ, καὶ
 τὴν πρός ἡμᾶς ὁμοίωσιν ὑπέλαβεν, τούτους γέννησιν ὑπομεί-
 20 νων τὴν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, μεμύνησιν ἕπερ ἦν, ἐνωθεν
 θηλονότι καὶ ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἑπάνω πάντων ὡς Θεὸς καὶ
 ἡσυχαστοῦ ἐν τῷ ἑαυτοῦ ὡς ἐνωθεν ἡμῶν καὶ ἐξ οὐρανοῦ
 720, 41 : cf. I Jn. 1, 7 | 723, 2 : Gal. 4, 4 | 4 : cf. Rom. 8, 3
 14 : I Cor. 15, 49

722, 39 : post τρόπον : ἑτέρας add. Euth. pl. 40 : ἡμᾶς reit.
 e Syr. et Arm. : om. codd. 41 : Ἰησοῦ : Christi Arm. πάσης : om.
 Arm. 723, 4 : οὐ : add. Euth. 5 : τὸ κατέκρινεν : οὐ κατέκρινε
 Euth. 8 : εἰκότως : -τος C 10 : εἰπεῖν C manu secunda in ms.
 et Euth. fidesitibus Syr. et Arm. : om. MV 12 : post Χριστῷ : καὶ
 add. codd. post μετεστοιχειώμεθα : a gloria in gloriam assumptus
 add. Arm. 18 : οὐρανοῦ : -οῦ Euth.

B — Si tout à fait.

A — Vois encore par un autre côté comme il est
 échoquant et impie de tenter d'enlever à Dieu le Verbe sa
 génération par une femme selon la chair. Comment en
 effet son corps peut-il nous donner la vie s'il n'appartient
 en propre à Celui qui est Vie? Comment «le sang de Jésus
 nous purifie-t-il de tout péché» s'il est celui d'un homme
 723a ordinaire et soumis au péché? Comment «Dieu» le Père
 «a-t-il envoyé son Fils né d'une femme, né sujet de la
 Loi»? Comment a-t-il «condamné le péché dans la chair»?
 Car ce n'était pas à un homme ordinaire, pourvu d'une
 nature tyrannisée comme la nôtre par le péché, qu'il
 revenait de condamner le péché. Mais un corps devenu
 celui de Qui ignore la faute put dès lors, et très légitime-
 ment, secouer la tyrannie du péché; il s'enrichit en sa
 nature propre du Verbe qui lui est uni de manière ineffable
 et impossible à décrire: il devient saint, vivifiant, rempli
 d'une énergie divine. Et dans le Christ comme dans nos
 prémices, nous aussi nous sommes transformés pour
 devenir supérieurs à la corruption et au péché. Ce qui
 vérifie les paroles du bienheureux Paul : «De même que
 nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi
 l'image du céleste», c'est-à-dire du Christ. Homme céleste
 s'entend du Christ, non qu'il nous ait apporté sa chair
 d'en haut, du ciel, mais parce qu'étant Dieu, le Verbe est
 descendu du ciel et s'est revêtu de notre ressemblance,
 c'est-à-dire s'est assujéti à la génération par une femme
 selon la chair, tout en restant ce qu'il était : d'en-Haut,
 des cieux, supérieur à tout en qualité de Dieu même avec

129 A/73e-75e). Mais il est sa nature. On voit comment le cas du
 Christ, qui s'est approprié très profondément «la chair», mais est une
 autre nature, est exceptionnel. Cf. aussi Ep. 1, 28 C, AGO I, 1, p. 18,
 l. 15, où les mêmes idées sont exprimées, quoique de façon peu élé-
 borée.

129 A/73e-75e) Mais il est sa nature. On voit comment le cas du

μετά σαρκός. Οὕτω γάρ ποῦ φησιν ὁ θεοπέποιος Ἰωάννης
 περί αὐτοῦ : « Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. »

- d Ἐπισημαίνεται γὰρ τῶν ὅλων | Κύριος καὶ ἐν τῇ τοῦ δούλου
 25 μορφῇ γεγενῆσθε οἰκονομικῶς, καὶ παράδοξον ἀληθῶς διὰ
 ταῦτά ἐστι τὸ Χριστοῦ μυστήριον. Καὶ γούιν ἐρη που πρὸς
 Ἰουδαίους δι' ἐνὸς τῶν προφητῶν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ :
 « Ἴδετε, οἱ καταφρονῶνται, καὶ ἀφανίσθητε, καὶ θαυμάσατε,
 ὅτι ἔργον ἐγὼ ἐργάσομαι ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον φῶς μὴ
 30 πιστεύσατε ἐάν τις ἐκδηγήσῃται ὑμῖν. » Κινδυνεύει γὰρ
 ἀπιστεῖσθαι τὸ Χριστοῦ μυστήριον διὰ τὴν τοῦ θαύματος
 e ὑπερβολήν. Θεὸς ἦν ἐν ἀνθρωπότητι | καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς
 ὁ ὑπὲρ πάντων τὴν κτίσιν, ὁ ἀθάνατος, ὁρατός κατὰ σάρκα, ὁ
 εἰς οὐρανὸν καὶ ἀνωθεν, ἐν εἰσεῖ τῶν χοιρῶν, ἀπέδος ὁ ἀναρχῆς,
 35 ὁ κατὰ φύσιν ἴδιαν ἐλευθερός, ἐν δούλου μορφῇ, ὁ εὐλογῶν
 τὴν κτίσιν, ἐπάρατος, καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἡ πῆσα δικαιοσύνη,
 καὶ ἐν δικασίᾳ θανάτου γέγονεν ἡ ζωὴ. Οὐ γάρ ἦν ἐτέρου
 τινός, αὐτοῦ δὲ μέλλον τοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, τὸ τοῦ
 724a θανάτου γερασμένου σώμα. Ἀρ' ὡς οὐκ εὖ γεγονόν, ἡ
 γούιν πρὸς ἡμᾶς εἰρημένους ἔχεις τι τούτοις ἐπιτιμᾶν ;

B — Οὐδαμῶς.

A — Ἄθρει δὴ μοι κάθεινε πρὸς τούτους.

- 5 B — Τὸ τί δὴ φῆς ;

A — Ἐρη που Χριστὸς τοὺς ἀναρεῖν ἐθέλουσι τὴν
 ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν : « Οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ ποιήσας τὸν
 ἄνθρωπον ἐν ἀρχαῖς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς ; »
 Γράφει δὲ καὶ ὁ θεοπέποιος Παῦλος : « Τίμος ὁ γένος ἐν
 10 πᾶσι, καὶ ἡ κοίτη ταῦτων » ἀμικανός. » Εἴτε πᾶς ὁ μονογενὴς
 b τοῦ Θεοῦ Λόγος, τὴν πρὸς | ἡμᾶς ὁμοίωσιν ὑπελθεῖν

723, 23 : Jn 3, 31 28 : Act. 13, 41 (= Hab. 1, 5) 724, 7 :
 Matth. 19, 4 9 : Héb. 13, 4

723, 28 : ἀφανίσθητε καὶ θαυμάσατε : B. x. d. V 29 : αὐτὸς ἔργον :
 unum adf. Arm. 31 : post τὸ : τοῦ αὐτ. Euth. 33 : ὁ αὐτὸς
 ἀθάνατος ex Euth. (suauele Syr.) : om. codd. 36 : post ἐπάρατος :
 sine maledictione Christus add. Arm. a. 20 maledictio Christus add.
 Arm. e. 36 724, 1 : Ἀρ' ὡς... οὐδαμῶς : om. Euth. 9 : ἐν πᾶσι :
 om. Arm. 10 : αὐτῶν ex Syr. et Arm. : om. codd.

la chair. C'est ce que dit quelque part à son sujet le divin
 Jean : « Celui qui vient d'en-Haut est au-dessus de tout. »

- d Il est resté en effet le Seigneur de tous les êtres même
 lorsqu'il se fut donné la forme de l'esclave en vertu de
 l'économie, et voilà bien pourquoi le mystère du Christ
 est vraiment extraordinaire. Aussi Dieu le Père dit-Il
 quelque part aux Juifs par la bouche de l'un des prophètes :
 « Regardez, vous qui faites les dédaigneux, étonnez-vous,
 disparaïssez ! Car de vos jours moi je vais accomplir une
 œuvre que vous ne croiriez pas si on vous la racontait. »
 Le mystère du Christ risque en effet de n'être pas cru
 parce qu'exagérément étonnant : il était Dieu dans une
 e humanité et dans notre condition celui qui est au-dessus
 de toute la création ; lui l'invisible était visible selon la
 chair ; lui qui venait du ciel et d'en Haut avait l'allure des
 êtres terrestres ; il était tangible, lui l'impalpable ; lui qui
 de sa propre nature est libre était dans la forme de l'esclave ;
 lui qui répand la bénédiction sur les créatures était maudit ;
 il était compté parmi les sans-loi, lui qui est toute justice ;
 il a paru mort, lui la Vie. Car il n'était pas à quelqu'un
 d'autre, mais à lui, Fils par nature, ce corps qui goûta
 724a la mort. Au-tu quelque chose à objecter, soit aux faits,
 soit au moins à ce que j'en ai dit ?

B — Rien du tout.

A — Fais encore attention à ceci.

B — Quoi donc ?

A — Le Christ a dit quelque part à ceux qui voulaient
 exclure la résurrection des morts : « N'avez-vous pas lu
 que Celui qui a fait l'homme, aux origines, les fit mâle et
 femelle ? » Et le divin Paul écrit lui aussi : « Que le mariage
 soit honoré de tous et leur lit conjugal sans souillure. » Alors,
 comment le Verbe Monogène de Dieu, ayant décidé de se
 b plier à notre ressemblance, n'a-t-il pas permis aux lois de

ἐθελήσας, οὐ τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος νόμοις ἐφίκε κρατεῖν
 εἰς σύστασιν ἤτοι γέννησιν τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκός· Οὐ γάρ
 ἐκ κοίτης καὶ γάμου ἠθέλησε λαβεῖν αὐτήν, ἀλλ' ἐκ παρθένου,
 15 σεμνῆς καὶ ἀπειραγμένου, κυοφορήσαστος ἐκ Πνεύματος,
 ἐπισκιασθῆστος αὐτῇ δυνάμει Θεοῦ, καθὰ γέγραπται· Θεοῦ
 τοιγαροῦν τὸν γάμον οὐκ ἀτιμάσαντος, μᾶλλον δὲ καὶ
 20 ἐλογίσε τιμήσαντος, ἀνότου παρθένου | κυοφοροῦσαν ἐκ
 Πνεύματος τῆς ἰδίας σαρκὸς ἐποίηστος μητέρα Θεοῦ ἂν ὁ
 Λόγος·

B — Οὐκ ἔχω φράσαι.

A — Καίτοι πῶς οὐκ ἄπασιν ἐναργῆς γένοιτ' ἂν ἡ τοῦδε
 πρόφρασι ἐκεῖνο διασκεπόμενοι· Ἄριστον γάρ, ὡς ἔφην,
 ἢ γοῦν ἐνηθρώπησεν ὁ Υἱός, ἀναστοιχίσαντος τὰ καθ' ἡμᾶς
 25 ὡς ἐν ταυτῷ καὶ πρῶτον εἰς ἄγιον τιμὰ καὶ τιμασομένην
 καὶ παράδοξον ἀληθῶς ἀπότηξιν καὶ ζωῆν. Γέγονε δὲ καὶ
 πρῶτος αὐτὸς γεννητὸς τοῦ ἁγίου Πνεύματος, κατὰ γε,
 30 φημί, τὴν σάρκα, | ἐν ὧσπερ ὀδῶ καὶ εἰς ἡμᾶς αὐτοῦς
 διαβανούσης τῆς χεράτος, « οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ
 θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός », ἀλλ' ἐκ
 Θεοῦ διὰ Πνεύματος τῆς νοστήει ἔχοντες ἀναγέννησιν, καὶ
 35 τέστιν Ἄδάμ, ἐν ᾧ καὶ ἐφθάρμεθα. Καὶ γοῦν ἔφη Χριστὸς
 πῆ μὲν εἶπαι· « Καὶ πατέρα μου καλέσητε ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς,
 εἰς γὰρ ἔστιν ὁ Πατὴρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. » Πῆ δὲ
 δέ, ὡς ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς διὰ τοῦτο καθηγμένος ἐν ἡμᾶς
 40 καὶ πρὸς τὸν Πατέρα μου καὶ Πατέρα ἡμῶν, καὶ Θεὸν μου
 καὶ Θεὸν ἡμῶν. » Αὐτοῦ μὲν γὰρ φάσι Πατὴρ ὁ ἐν τοῖς
 οὐρανοῖς, ἡμῶν δὲ Θεός· Ἐπειδὴ δὲ ὁ φάσι καὶ ἀληθῶς

724, 16 : cf. Le 1, 35 29 : Jn 1, 13 36 : Matth. 23, 9 39 :
 Jn 20, 17

724, 21 : B ante Οὐκ ex Euth. Syr. Arm. : om. codd. 22 : A
 ante Καίτοι ex Euth. Syr. Arm. : om. codd. 25 : πρῶτον : ->

l'espèce humaine de jouer dans la constitution, ou autre-
 ment dit la génération, de sa propre chair? En effet, il n'a
 point accepté de tirer celle-ci de la couche et des relations
 conjugales, mais bien d'une Vierge sainte, n'usant point du
 mariage, devenue enceinte par l'opération de l'Esprit, que
 la Puissance de Dieu avait recouverte de son ombre, ainsi
 qu'il est écrit. Or, puisque Dieu ne méprise pas le mariage,
 mais bien plutôt l'honneur d'une bénédiction, pourquoi le
 Verbe, qui est Dieu, a-t-il fait Mère de sa propre chair une
 Vierge devenue enceinte par la vertu de l'Esprit-Saint?

B — Je suis incapable de le dire.

A — Pourtant, le motif n'en deviendrait-il pas clair
 à tout le monde pour peu qu'on ait réfléchi à ceci : le Fils
 est venu, comme je l'ai dit, il s'est fait homme pour ramener
 notre être en lui d'abord, comme le premier d'entre nous,
 à une naissance et une vie saintes, merveilleuses, vraiment
 extraordinaires. Le premier donc, il devint un être engendré
 4 de par l'Esprit-Saint — selon la chair, s'entend —, pour
 que la grâce pût parvenir jusqu'à nous comme par une
 route et que nous acceptions ainsi à une renaissance spiri-
 tuelle « non pas du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un
 5 vouloir d'homme, mais de Dieu » par l'Esprit, et à une
 conformité en esprit avec le véritable Fils par nature.
 Nous appellerions Dieu notre Père et demeurerions incor-
 6 ruptibles, sans pus de lien avec le premier père, Adam,
 en qui nous avions subi la corruption. Aussi le Christ
 vient-il à dire : « Ne donnez à personne sur terre le nom de
 père, car vous n'avez qu'un père, le Père céleste. »
 Et ailleurs, parce qu'il est descendu jusqu'à nous à cette
 fin de nous élever jusqu'à la dignité divine qui est la sienne :
 « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et
 votre Dieu. » Par la nature, en effet, Celui qui est dans les
 7 cioux est son Père, son Père et notre Dieu. Mais parce que

Euth. 33 : κατέρας καλώμεν τὸν Θεὸν : κ.ε.Θ.μ. C 34 : post
 τοῦτον : τὸν add. Euth. 36 : μὴ καλέσητε ἡμῶν : ὁ.μ.κ. V
 37 : τοῖς : om. Euth. 40 : καὶ ante Πατέρα : om. Euth.

Υἱὸς γέγονε καθ' ἡμᾶς, Θεὸν ἔσχηκεναι φησὶν αὐτόν, κατὰ
 725 a γὰρ τὸν τῆ κενώσει πρόποντα λόγον. Δέδωκε δὲ καὶ ἡμῖν
 τὸν αὐτοῦ Πατέρα. Γέγραπται γὰρ οὕτως « Ὅσοι δὲ ἐλάβον
 αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς
 5 ἀμαθῶς τὸ ἐν ἀποτίθει γενέσθαι τῆ καθ' ἡμᾶς τὸν ἐκ Θεοῦ
 Πατρὸς Λόγον, τὸν ἐν πάσι πρωτεύοντα, κατὰ τὴν τοῦ
 σοφιστάτου Παύλου φωνήν, πρὸς τίνας λοιπὸν μορφοῦμενοι
 γεννητοὶ Θεοῦ διὰ Πνεύματος χρηματιζόμενοι ἡμεῖς ; Τίνα
 b τοῦ πράγματος λαβόντες τὴν ἀπαρχήν, ἢ καὶ τίνος ὄλιος
 10 εἰς ἡμᾶς πέμποντος τὸ δέξιμα ;

B — Φαίεν ἂν, ὡς γε οἶμαι, καὶ αὐτοὶ : Τοῦ ἐνανθρωπή-
 σαντος Λόγου.

A — Εἶτα πῶς ἔσται τοῦτο ἀληθὲς εἰ μὴ αὐτὸς γέγονε
 σὰρξ, τοιοῦτον ἄνθρωπος, ἴδιον κησάμενος σῶμα τὸ
 15 ἀνθρώπινον καθ' ἑνώσειν ἀδιάσπαστον, ἵνα καὶ αὐτοῦ νοήται
 καὶ οὐχ ἕτερος τινός ; Πέμψαι γὰρ οὐρα καὶ εἰς ἡμᾶς τῆς
 υἰοθεσίας τὴν χάριν, καὶ γεννητοὶ Πνεύματος ἐδόμηθα
 c καὶ ἡμεῖς ἅτε δὴ τῆς ἀνθρώπου ; φύσεως ἐν αὐτῷ καὶ
 πρώτῃ λαχούσης τοῦτο. Καὶ μοι δοκεῖ τοιοῦτον τι καθ'
 20 ἑαυτὸν ἐκνενοητὸς φάναι που καὶ μάλα ὀρθῶς ὁ θεσπίσιος
 Παῦλος : « Ὡσπερ γὰρ ἐπαρέστανεν τὴν εἰκόνα τοῦ χυαίου,
 φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ », καὶ τὸν μὲν
 πρώτον ἄνθρωπον ἐκ γῆς χυαίου, τὸν δὲ δεύτερον ἐξ οὐρανοῦ,
 ἀλλ' « οἷος ὁ χυαίος, τοιοῦτοι καὶ οἱ χυαῖοί, καὶ οἷος ὁ

725, 2 : Jn 1, 12 6 : cf. Col. 1, 18 21 : 1 Cor. 15, 49 ; cf. 15, 47
 24 : 1 Cor. 15, 48

725, 5 : Θεοῦ Πατρὸς Euth. Arm. (ul s.) : Π. Θ. codd. 11 :
 B ante φαίεν e Syr. et Arm. : om. codd. 13 : A ante εἶτα e Syr.
 et Arm. : om. codd. 14 : σῶμα τὸ ἀνθρώπινον : τ. ε. σ. C 22 :
 φορέσομεν C Euth. pt. : —ομεν MV Euth. pt. ante τὸν μὲν : rursus
 σῶ. Syr. 23 : γῆς χυαίου Syr. Arm. : γ. ἐφ. χ. codd. 24 : post
 χυαῖοι : φησὶν codd. MV Euth.

1. Théodore de Mopsuste explique ce verset de S. Jean, 30, 17, de
 manière bien différente. Pour lui, ces paroles conviennent évidemment
 au temple de Dieu le Verbe, à l'homme assumé pour notre salut. A

le Fils véritable selon la nature est devenu tel que nous, il
 725 a parle du Père comme de son Dieu, langage convenable à
 son enfantissement¹. Et il nous a donné son propre Père :
 il est écrit en effet qu'« à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné
 le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient
 en son nom ». Nions par contre stupidement cette naissance
 semblable à la nôtre du Verbe issu de Dieu le Père, lequel
 exerce en tout la primauté, selon le mot du très sage Paul,
 et à qui désormais deviendrions-nous conformes pour être
 appelés enfants de Dieu par l'Esprit ? Quelles prémisses
 b aurons-nous reçues de cette réalité, ou qui, pour tout dire,
 fera rejaillir sur nous cette dignité ?

B — Eux-mêmes répondraient, je pense ; mais le Verbe
 fait homme !

A — Eh comment cela se fait-il s'il n'est pas devenu
 chair, c'est-à-dire homme, en s'appropriant un corps
 d'homme dans une union indissoluble, à telle fin que ce
 725 c corps soit considéré comme le sien propre et non comme
 celui de quelqu'un d'autre ? Car c'est de cette manière qu'il
 nous transmettra la grâce de la filiation et que nous serons,
 nous aussi, engendrés de l'Esprit, parce qu'en lui le premier
 a la nature humaine a reçu ce privilège. Des réflexions sans
 doute à peu près similaires ont fait dire quelque part et
 très justement au divin Paul : « De même effectivement
 que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons
 aussi l'image du céleste. » Et : Le premier homme, issu
 de la terre, est terrestre ; le second, lui, vient du ciel. —
 Mais « tel le terrestre, tels aussi les terrestres ; tel le céleste,

cause de sa communauté de nature avec nous, il appella Dieu son Père
 avec les disciples, ayant lui aussi reçu l'adoption par grâce, il l'appella
 son Dieu pour en avoir reçu l'existence. Toutefois, il met sa personne
 à part de celle du commun des hommes (mon Père et votre Père, mon
 Dieu et votre Dieu) pour indiquer l'excellence plus grande de la grâce
 qu'il a reçue : en effet, à cause de sa conjonction avec Dieu le Verbe,
 il est honoré par tous comme un vrai Fils (de Dieu) (cf. éd. Vosté du
 Commentaire sur S. Jean, p. 251). L'exégèse de S. Cyrille, elle, est

- 25 ἑπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἑπουράνιοι. » Χοῖκοι γὰρ ἔσμεν
 4 ὡς ἐκ χαοῦ τοῦ Ἀδάμ παρεπιποσύσης εἰς ἡμᾶς τῆς | ἀρᾶς
 τῆς φθορᾶς, δὲ ἤς καὶ ὁ τῆς ἀμαρτίας εἰσέδω νόμος, ὁ ἐν
 τοῖς μέλεσι τοῖς τῆς σαρκὸς. Ἐπουράνιοι δὲ γεγενῶμεν ὡς
 ἐν Χριστῷ λαθόντες τὸ χροῖμα. Θεὸς γὰρ ἂν φύσει καὶ ἐκ
 30 Θεοῦ καὶ ἀνωθεν, καταπεροίτησαν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς
 ἀουλήμας τε καὶ ἕνωμα, γεννητὸς κατὰ σάρκα γεγονὸς τοῦ
 Πνεύματος, ἵνα ἄγιοι τε καὶ ἀσπαρτοὶ καὶ ἡμεῖς κατ' αὐτὸν
 διαμείνωμεν ὡς ἐξ ἀρχῆς καὶ βίβης δευτέρας αὐτοῦ δηλονότι
 6 καταβαίνουσης εἰς ἡμᾶς τῆς χάριτος.

35 B — "Ἀριστὰ ἐρηγ.

A — Τίνα δὲ τρόπον καὶ ὁμοιωθῆναι φασιν αὐτὸν κατὰ
 πάντα τοὺς ἀδελφοὺς, τούτστιν ἔχιν; "Ἡ καὶ τίς εἰως
 νοοῦτο ἂν ὁ τὴν ὁμοίωσιν ὑπελήθω εἰ μὴ κατὰ φῶσιν ἕτερος
 ἦν καὶ οὐκ ἐν γε τοῖς καθ' ἡμᾶς; Τὸ γὰρ τίσιν ὁμοιωόμενον
 40 εἶναι πῶι πάντως ἀνάγκη διάφορον παρ' αὐτοῦ, καὶ οὐκ
 726 α ἑοικὸς αὐτοῖς, ἕτεροειδὲς δὲ μάλλον ἢ γοῦν ἑπιπροσέχει.
 Ἄνόμοιός τοίνυν ὑπέρχον ἡμῖν κατὰ φῶσιν ὁ Μονογενὴς,
 ὁμοιωθῆναι λέγεται γεγονὸς καθ' ἡμᾶς, τούτστιν ἀνθρώπος.
 Γένοιτο δ' ἐν τούτῳ καὶ μάλᾳ ὀρθῶς καὶ μόνως ὡς ἐν

726 β τούτῳ ἐφ' ἃ τὸ ἄνω καὶ τὸ ἑσπέρου ἐκείνου ἔσται

726, 36 : cf. Heb. 9, 17

726, 36 : παρεπιποσύσης : παρεπιπόσεως Euth. "παρεπιπέμενος
 (ut n.) Arm. τῆς ἀρᾶς : τὴν ἀρᾶν Arm. 27 : τῆς φθορᾶς : τὴν
 φθορᾶν Euth. 33 : διακειόμενοι : μένωμεν Euth. δευτέρας
 αὐτοῦ : α.δ. V 35 : φασιν αὐτὸν κατὰ πάντα : κατὰ πάντα φασί C
 38 : νοοῦτο R : νοοῦ' coad. 39 : γε τοῖς : γεννητοῦς R : πρὸς
 τὸ γὰρ : γε α.δ. coad. το α.δ. Euth. 41 : ἡ γοῦν R : εἰ-
 726 γ coad. Euth. 726, 3 : ἡμῖν κατὰ φῶσιν ὁ Μονογενὴς : ὁ Μ. ἡ. κ. ρ. C
 4 : καὶ μόνως : om. Euth. ὡς νοῦται ex Euth. et Arm. (senteat ut
 n. Syr. ad similitudinem) : om. coad.

726, 36 : Τίνα... 726, 3 : ἀνθρώπος : habet R (= Codex Vaticanus
 gr. 1431).

déjà telle qu'ici à peu près dans Théo. V, 68 D-69 A; XXXII, 96) B;
 Dial. de Tr. V, 977 A-B; in Jo. XII, 70 A-701 B(1088a-1089d).

1. Nous avons ici en quelques mots une description de l'aspect le
 plus physique du péché original, celui sous lequel il est vraiment une

teils aussi les célestes. » Nous sommes terrestres, en effet,
 4 en ce que la malédiction de la corruption est passée de
 l'Adam terrestre jusqu'en nous, moyennant quoi la loi
 du péché s'y est glissée également, celle qui est dans les
 membres de la chair¹. Célestes, nous le sommes devenus
 pour en avoir reçu le don dans le Christ. Lui qui était Dieu
 par nature et issu de Dieu, et d'en-Haut qui est descendu
 6 s'établir en notre condition de manière insolite et surpre-
 nante, il s'est fait engendré de l'Esprit selon la chair afin que
 nous demeurions nous aussi saints et incorruptibles à sa
 8 mode, la grâce se transmettant de lui à nous comme à partir
 d'un second commencement et d'une deuxième racine.

B — Ce que tu viens de dire est très juste.

A — Or de quelle façon disent-ils qu'il s'est fait en tout
 semblable à ses frères — c'est-à-dire à nous? Ou bien
 10 en somme, comment concevoir celui qui a pris notre
 ressemblance si ce n'est autre en nature et n'ayant rien
 726 α de notre condition? Ce qui s'assimile à certains êtres doit
 nécessairement en différer, ne pas leur être semblable,
 mais bien d'une autre espèce ou d'une autre nature.
 Dissemblable de nous en nature par conséquent, le Mono-
 gène est dit s'y être fait semblable en devenant tel que
 nous, c'est-à-dire homme. Il ne pouvait devenir tel, mais
 parfaitement, que par une naissance comme la nôtre,
 naissance pourtant tout à fait merveilleuse en son cas,

maladie héréditaire de notre nature (Cyrille emploie assez fréquem-
 ment ce terme de « maladie »; cf. *De Ad. IV*, 340 A; *GL in Deut.* 664 A;
Ep. XLV, 233 D, *ACO I*, 1, 6, p. 155, 1. 9). Le fait que l'homme soit tra-
 vaillé par un penchant vers le mal, une concupiscence mauvaise, appa-
 rait comme une séquelle, ou un symptôme, de ce trouble premier qui
 concerne, nous l'avons dit, aussi bien l'âme que le corps : la corruptibi-
 lité à laquelle l'Esprit nous débrotait avant la désobéissance d'Adam.
 Mais S. Cyrille connaît également un autre aspect de la faute, qui
 touche plus directement à nos rapports avec Dieu : la nature humaine
 a été véritablement maudite, abandonnée de Dieu (cf. *De recta Fide*
 ad Aug. 1357 A-B, *ACO I*, 1, 5, p. 34, l. 30 - p. 35, l. 5; et ici 757 a-d ;
 l'explication de ce cri du Sauveur sur la Croix); et l'Esprit-Saint ne trou-
 vait plus où reposer sur elle jusqu'au Christ (cf. in Jo. II, 1, 313 C-D).

5 ἀποτέξει τῇ καθ' ἡμᾶς εἰ καὶ παραδόξως ἐπ' αὐτοῦ. Θεὸς γὰρ ἦν ὁ σαρκούμενος. Ὁμολογεῖσθε γε μὴν ὡς ἐβόηον νοερῶς τὸ ἐνωθὲν αὐτῷ σῶμα. Οὐ γὰρ τοι τὸ κρεῖττον τῶν ἐν ἡμῖν ἀρεῖς, ταῦτάστι ψυχῆν, μόνου κεκοήχεται φειδῶ γήνινου σώματος, ἀλλ' ἡμῶν ψυχῆς καὶ σώματος προενόησε
 10 σοφῶς, Θεὸς ἄν, ὁ Λόγος.

B — Σύμφημι ἄφρονει γὰρ ἐρῶν.

A — Οὐκοῦν εἰ λέγουσιν οἱ δι' ἐναντίας ἤμισα μὲν θεοτόκον ἐνομιμάσκειν δεῖν τὴν ἁγίαν Παρθένον, Χριστοτόκον δὲ μῆλλον, δυσφημοῦσιν ἀναφανδῶν, καὶ τοῦ εἶναι Θεὸν καὶ
 15 Υἱὸν ἀληθῶς ἀποσποῦσι Χριστόν. Εἰ γὰρ εἶναι πιστεῖουσι Θεὸν ἀληθῶς αὐτόν, ὡς καθ' ἡμᾶς γεγονότος τοῦ Μονογεντοῦς, ἀθέτου καταπεφύρασαι θεοτόκον εἰπεῖν τὴν τεκοῦσαν αὐτόν, κατὰ γένημα τὴν σάρκα;

c B — Ναί, φασίν. Ἔσκεν γὰρ καταμύνας | τῷ ἐκ γυναικὸς
 20 καὶ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ τὸ Χριστὸς ὄνομα, διὰ τὸ

puisque celui qui se faisait chair était Dieu. On doit confesser, bien sûr, qu'il a doté d'une âme intellectuelle le corps qu'il s'unissait ! Car il n'a pas laissé de côté le meilleur de nous-mêmes, c'est-à-dire l'âme, pour n'avoir cure que du corps fait de terre ; en sa sagesse, il a pourvu au bien de l'âme tout autant que du corps, lui le Verbe qui était Dieu.

B — D'accord, ton idée est exacte.

A — Par conséquent, si nos adversaires affirment qu'il ne faut absolument pas appeler la Sainte Vierge Mère de Dieu, mais plutôt Mère du Christ, leur blasphème est patent, ils enlèvent au Christ toute la réalité de la divinité et de la filiation. S'ils le tiennent vraiment pour Dieu, en effet, parce que le Monogène s'est fait tel que nous, pour-
 10 quoi ont-ils eu peur d'appeler Mère de Dieu celle qui l'a enfanté — selon la chair, évidemment ?

c B — Eh si, disent-ils ; car le nom de Christ ne convient proprement qu'à celui qui est né de la femme et de la race

καταγεννητοῦ (συγκυριατικῶς ou ποῦ-ἴρα καταχρηστικῶς ?). [Pour son compte personnel, Euthérius ne mentionne pas le Theotokos dans les *Confutations*.] Quant à Théodore, il aurait dit (fragment de *De Incarnatione*, livre XII, cité par Léonce de Byzance, *tit. Swele*, t. II, p. 310, l. 10-21) : « Quand on nous demande, Marie est-elle Mère de l'homme ou Mère de Dieu, répondons : tous les deux, l'un de par la nature des choses, l'autre par référence (ἀναφορῆ) ; Mère de l'homme par la nature, parce qu'il était homme celui qui était dans le sein de Marie et qui aussi en est issu ; Mère de Dieu, parce que Dieu était en celui qu'elle enfantait, non point éternel en lui selon la nature, mais présent en lui par disposition de Son vouloir (κατὰ τὴν σκέψιν τῆς γνώμης) ». Cela représente tout de même une légère avance par rapport aux positions de Théodore : les deux expressions (Mère de Dieu et Mère de l'homme) sont exactes, mais chacune secundum propriam rationem (*ibid.*, l. 23, traduction des Actes du 5^e Concile). THÉODORE ne va pas plus loin dans un passage de son traité *De Incarnatione Domini* (cap. 35, PG 75, 1477 A) qui est probablement une retouche opérée après le Concile d'Éphèse : cf. M. RICHARD, « L'activité littéraire de Théodore avant le Concile d'Éphèse », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 24 (1935), p. 83-106, surtout p. 97-99.

726, 5 : τῇ καθ' ἡμᾶς : om. Arm. 8 : φειδῶ : λόγον τοῦ Euth. 9 : προενόησε : προενόησε C 10 : ὁ : om. Euth. 14 : Θεὸν καὶ Υἱὸν : Ὁ γὰρ Θεὸν Syr. καὶ Κύριον εὐδ. Arm. 20 : ἐκ αὐτοῦ σπέρματος : om. V

726, 10 : Θεὸς ἄν ὁ Λόγος : desinit citatio Euthymii Zigabeni.

1. Si le pluriel employé maintenant à propos des « gens d'en face » indique que Cyrille enveloppe désormais Dioscore et Théodore dans l'accusation d'abuse portée contre Nestorius au sujet de Theotokos, il n'est que particulièrement justifié. Il ne semble pas y avoir d'indice, en effet, que ces deux Antiochiens aient déjà favorisé la solution de transaction chère à Nestorius, le Christotokos. Ils se sont sans doute contentés d'affirmer la nécessité d'employer conjointement Theotokos et ἀναφορικῶς. L'unique fragment de Dioscore qui nous soit venu à travers une source favorable (une lettre d'Euthérius de Tyane à Alexandre de Hiérapolis : *Collectio Casimirus* n° 291, ACO I, 4, p. 216, l. 16-20) présente cette solution : « Verumtamen dicatur propter unitatem Mariae Dei genitrix ; Deus enim fortis est semen Abraham propter unitatem ad Deum Verbum. Fatendum vero et hominis genitrix. Si enim propter naturam hominis genitrix est Maria... » Euthérius n'a d'ailleurs précisé au préalable que Theotokos n'était admis par le bienheureux Dioscore qu'à titre de concession,

κεχρίσθαι τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Δεχθεὶς δ' ἂν οὐδαμῶς, τὸ γε ἔχον εἰς ἴδιαν φύσιν, ὃ ἐκ Θεοῦ Λόγος τοιοῦδε χρίσματος, ἕπειτα ἐστὶν ἅγιος κατὰ φύσιν. Ἡ γὰρ οὐχὶ τὸ χριστὸς ἔνομα χρίσιν τινα γενόμενον ὑπερφάνηεν ἂν;

- 25 A — Ἐφης μὲν ὀρθῶς ὡς διὰ τοι τὸ κεχρίσθαι μόνον χριστὸς ἐνομάζεται κτλ., καθάπερ ἀμέλει καὶ ἀπόστολος διὰ τὴν ἀποστολήν, ἀγγελῆός τε διὰ τὸ ἀγγέλαιν. Τὰ γὰρ τοιαῦτα τῶν ἐνομάτων πραγμάτων τούτων ποιεῖται δὴλώνων, οὐχ ὑποστάσεων ἰδικῶν, οὐτε μὴν προσώπων ὑμολογουμένων. Κέλονται γὰρ καὶ οἱ προφῆται χριστοὶ, κατὰ τὸ ἐν Ψαλμοῖς ὑμνούμενον: « Μὴ ἅπτεσθε τῶν χριστῶν μου, καὶ ἐν τοῖς προφήταις μου μὴ κοιναρώσεθε. » Ἐρη δὲ καὶ ὁ προφήτης Ἀβδακούμ: « Ἐξήλας εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου τοῦ οἴου καὶ τοὺς χριστοὺς σου. » Πλὴν ἐκεῖνο φράσον.
- 30 Οὐ γὰρ | εἶναι φασὶ καὶ αὐτοὶ Χριστὸν ἕνα καὶ Υἱόν, ὡς Κύριον ἀνεθροῦσάσαντα καὶ σασαρχωμένον τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Λόγον;

- B — Φαίνε ἂν ἴσως, ἐσκεύαι γε μὴν οὐχὶ δέητοι μῆλλον τῷ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς φῶντι Λόγῳ τὸ Χριστὸς ἔνομα βούλονται, διὰ τοῦ τὸ μὴ κεχρίσθαι κατ' ἴδιαν φύσιν ὡς Θεόν. Προσπάγουσι δὲ τούτω κἀκαίω. Οὐ γὰρ τοι, φασίν, ὡς ἐν ἔστι τῶν ἐνομάτων ἅπειρ ἂν | λέγοιτο πρὸς ἡμῶν καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς ἢ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.
- 35 A — Οὐπω μάλ᾽ ἐστιν ἀναρχῆς ὁ λόγος. Διασάφει οὖν, δρᾶσαι γὰρ ὀρθῶς.

- B — Ἄκουε δὲ. Πλειστον μὲν γὰρ καὶ διαφορὰς ἔξενηγεμένην τὴν τοῦ Υἱοῦ κλήσιν παρὰ ταῖς θεοπνεύστοις Γραφαῖς ἐνεστιν ἰδεῖν. Ὁνόμαστοι γὰρ Θεός, καὶ Κύριος,

726, 31 : Ps. 104, 15 33 : Hoh. 3, 13

726, 23 : ἡ χρίσματος ε Syr. et Arm. : χρισμματος codd. 26 : ἡ τις ε Syr. et Arm. : om. codd. 31 : post ἅπτεσθε : inquit add. Arm. 35 : καὶ αὐτοῖ ... Κύριον : quod unus est Christus et unus filius et unus dominus Syr. esem (esse) Christum unum filium et dominum Arm. 39 : Πατρός : om. V

de David, parce qu'il a été oint par l'Esprit-Saint. Le Verbe né de Dieu, lui, n'avait quant à sa nature nul besoin de cette onction, vu qu'il est saint par nature. Car le nom du Christ n'indique-t-il pas qu'une onction est intervenue?

- A — Tu as raison de dire qu'on l'appelle Christ uniquement pour avoir reçu une onction (*chrématation*), de même qu'on est apôtre à cause d'un apostolat, ange (*messenger*) à raison d'une mission : les noms de ce genre désignent des actions, et non pas spécialement telle substance ou tel personnage déterminé. Les prophètes eux aussi, effectivement, sont appelés « oints » — *christs* — ainsi qu'il est chanté dans les Psaumes : « Ne touchez pas à mes oints et ne faites pas de mal à mes prophètes. » De son côté, le prophète Habacouq dit aussi : « Tu es sorti pour le salut de ton peuple, pour sauver tes oints. » Au surplus, dis-moi, n'affirment-ils pas, eux aussi, qu'il n'y a qu'un seul Christ et Fils, le Verbe Monogène de Dieu, Seigneur fait homme et chair?

- B — Probablement le concéderaient-ils, mais en même temps, ils veulent que le nom de Christ ne convienne guère au Verbe né de Dieu le Père, vu que comme Dieu, en sa nature propre, il n'a pas à être oint. Et ils ajoutent encore ceci : ce n'est pas là, de fait, un *Deus* que nous appliquerions également au Père lui-même ou à l'Esprit-Saint!

A — Ce propos n'est pas encore bien clair ; explique-le donc, ce sera bien faire.

B — Eh bien, écoute ! Les appellations attribuées au Fils par les Écritures inspirées sont multiples et variées, c'est facile à constater : on le nomme Dieu, Seigneur,

1. Dans sa *Lettre aux moines* (Rp. I, 20 A-D, ACO I, 1, 1, p. 14, 1.6-15, l. 3), S. Cyrille tire même du fait que le titre de *chríst* — oint — n'est pas propre au Verbe incarné la conséquence que les mères de ses autres oints auraient droit d'être appelées elles aussi *χριστούχοις*. Sur le nom de Christ, cf. entre beaucoup d'autres textes, le premier chapitre des *Scholies*, 1369 A-1372 B, ACO I, 5, 1, 3, p. 213, l. 9-p. 220, l. 11.

καὶ φῶς, καὶ ζωὴ, καὶ μένος καὶ βασιλεία, καὶ τῶν δυνάμεων
 Κύριος, ἀρχὴ τε καὶ παντοκράτωρ. Ἄλλ' εἰ βούλοιτό τις
 10 καὶ ἐπ' αὐτοῦ φάσαι ταῦτ' τοῦ Πατρὸς ἢ τοῦ ἁγίου τοῦ ἀγίου
 b Πνεύματος, οὐκ ἂν ἀμάρτιον τοῦ πρέποντος ἴμας γὰρ φά-
 σεως μία που πάντως ἔσται καὶ ἡ τῶν ἀξιωμάτων ὑπεροχὴ.
 Ἐπεὶ οὖν ἔστιν ἀληθῶς ἐκείος ὄνομα τῷ Μονογενεῖ τῷ
 15 Χριστῷ, χωρεῖται, φάσιν, ἀδικαίως μετὰ τῶν ἄλλων καὶ
 ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἐπειδὴ
 δὲ ἔστιν ἀπίθανον κοιμῆθ' τὸ ἀραρυμένον αὐτῷ τῷ Πατρὶ καὶ
 τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, οὐδ' ἂν αὐτῷ, κατὰ τὸ εἶδος, ἔσται τῷ
 c Μονογενεῖ. Ἐκνεμήσται δὲ μᾶλλον ὡς ἀληθῶς | τῷ ἐκ
 σπέρματος τοῦ Δαυιδ, ἐφ' οὗπερ ἂν εἴη καὶ ἀνεπίτηκτον
 20 κοιμῆθ' τὸ κεχρίσθαι τῷ Πνεύματι καὶ νοεῖν καὶ λέγειν.

A — Κοινὰ μὲν εἶναι φαίμεν καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ Πατρὶ καὶ
 Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι τῶν θεοπεπιῶν ἀξιωμάτων τὰ
 ὀνόματα, καὶ ἰσομέτρους εὐδοκίας στοναφῶν εἰδησμεθὰ ἡμῶς
 τῷ γεννησάντι τὸν ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα Υἱόν, καὶ προσέτι
 25 τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Πλὴν, ὃ βέλτερος, φαίην ἂν, τὸ
 Χριστὸς ὄνομα, καὶ αὐτὸ δὲ τὸ χρῆμα, τοῦτέστιν ἡ χρῆσις,
 d μετὰ τῶν τῆς κενώσεως τρέψων προσηγῶν τῷ Μονο-
 γενεῖ, ἐναργῆ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῖς ἀκρωμένους εἰσα-
 μίξον τὴν δόλουν. Ὅτι γὰρ κείρισται καθὼς πέφηνεν
 30 ἐνθρῶπος, κατασημαίνειν ἂν εὖ μάλα. Εἰ μὲν οὖν μὴ αὐτὸν
 τὸν τῆς μετὰ σαρκὸς οικονομίας ἐξασπνίζομεν λόγον, ἀλλ'
 ἕξου που τέως τῶν τῆς κενώσεως ὄντα μέτρων προκίετο
 βλέπειν τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Λόγον, ἦν ἂν καὶ μάλα

727, 25 : φαίην & : om. Syr. dicet aliquis Arm. 32 : κενώσεως :
 κενώσεων Syr.

I. Cette objection des adversaires donnerait peut-être un certain
 fondement à l'hypothèse de l. Ρυζικερα, dans *Das Dogma von der*
Perdichtheit Christi und das Problem der Häresis des Nestorius
 (Oxenbrock 1934), selon laquelle la christologie de Nestorius — ou
 plus généralement des grands Antiochiens — se rattacherait à une
 théologie trinitaire insuffisamment évoluée (« Stregnianismus »), ne
 distinguant pas assez nettement nature divine et hypostases, en sorte
 qu'attribuer les actes de l'homme au Logos serait les attribuer direc-

lumière, vie et également roi, Dieu des armées, saint et
 Tout-Puissant ; cependant, qui voudrait appliquer tout
 b cela au Père lui-même ou encore à l'Esprit-Saint pourrait
 le faire sans erreur : une nature unique en effet ne saurait
 avoir en tout ordre de dignités qu'une excellence strictement
 unique. Donc, si le nom de Christ convient véritablement
 à Monogène, qu'on l'applique, disent-ils, comme
 les autres et sans plus de distinction tant au Père qu'à
 l'Esprit-Saint ! Or puisqu'il est parfaitement inadmissible
 de l'employer pour le Père et l'Esprit-Saint, il en sera de
 même, semble-t-il, pour le Monogène. Ce nom est donc bien
 c plutôt en réalité la propriété de celui qui est de la semence
 de David, à propos de qui on peut très correctement
 concevoir et dire qu'il a été oint par l'Esprit.

A — Nous affirmons, nous aussi, que les noms des
 perfections divines sont communs au Père, au Fils et à
 l'Esprit-Saint. Constamment nous parons d'honneurs
 égaux, ensemble avec Celui qui l'a engendré, et le Fils
 engendré et de surcroît l'Esprit-Saint. Cependant mes bons
 amis, ajouterais-je, le nom de Christ, comme la chose elle-
 même, c'est-à-dire l'onction, est échu au Monogène comme
 d'une des modalités de son anéantissement ; l'entendre
 indique nettement qu'il y a eu Incarnation, car il peut
 expliciter à merveille le fait que le Monogène a reçu une
 onction en sa manifestation humaine. Si donc, au lieu
 d'examiner justement l'idée d'économie dans la chair,
 nous avions à diriger nos regards vers le Verbe Fils unique
 de Dieu encore non engagé dans les limites de son anéan-
 tissement, alors oui, il serait tout bonnement indigne

ment à la nature divine, ce qui est impossible (résumé par le P. CAR-
 NOT, art. cit. de Chalkedon, I, I, p. 225, n. 73, de ce livre excessivement
 difficile). De même ici, un nom attribué au Fils de Dieu devrait
 convenir à la nature divine. Remarquons cependant que Cyrille
 critique plutôt Nestorius pour avoir divisé l'indivisible opération
 trinitaire (cf. C. Nest. IV, 2, 177 D-180 D, ACO I, I, 6, p. 90, l. 2-40),
 alors que celle-ci s'accomplit, parfaitement une, en parlant du Père,
 posant par le Fils et dans l'Esprit-Saint.

- εὐκότως ἀσφραγῆλον κομιδῇ Χριστὸν ὀνομάζειν τὸν μὴ κεχρισ-
 μένον. Ἐπειδὴ δὲ τὸ ἅγιον καὶ ἱεράτατον Γράμματα σάρκα
 γενέσθαι φησὶν αὐτόν, πρότερον ἂν ἦδη καὶ ἡ φύσις αὐτοῦ,
 γενομένη περὶ τὴν σάρκασιν, ἦτις ἐστὶν αὐτοῦ. Γράφει γοῦν
 ὁ πέμπτος Παῦλος : « Ὁ τε γὰρ ἀγιαζόμενος καὶ ὁ ἀγιαζόμενος
 ἐξ ἐνὸς πάντες. Δι' ἦν αἰτία οὐκ ἐπαυσιχρῆνται ἀδελφοίς
 αὐτοῦς καλεῖν λέγων : Ἀπαγγελεῖτό τὸ ὄνομα σου τοῖς
 ἀδελφοῖς μου. » Ἠγάγετο γὰρ μεθ' ἡμῶν ὅτε γέγονε
 καθ' ἡμᾶς. Ὅτι δὲ ἀληθῆς Ἰῶς ὁ χριστός τις ἦν, καθὼ
 γέγονε ἀσφρῆ, ἢ γοῦν τέλειος ἀνθρώπος, πιστώσεται λέγων ὁ
 θεοπέσιος Δαυεὶδ πρὸς αὐτόν : | α' Ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός,
 εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Ῥάβδος ἐπιθήτης ἡ ῥάβδος τῆς
 βασιλείας σου. Ἠγάγησας δικαιοσύνην καὶ ἐμισήσας
 ἀνομίαν, διὰ τοῦτο ἐχρῆσθε σε ὁ Θεός, ὁ Θεός σου, εἰαι
 ἀγαλλιάσασθε παρὰ τοὺς μετόχους σου. » Σόνες οὖν ὅπως
 καὶ Θεὸν ἐπώνυμ καὶ θρόνον αὐτοῦ εἰς αἰῶνα θεός, κεχρῆ-
 σθαι φησὶ παρὰ Θεοῦ, δῆλον δὲ ὅτι τοῦ Πατρὸς, ἐκείρω
 τινὶ χρίσει παρὰ τοὺς μετόχους αὐτοῦ, τούτῳσιν ἡμᾶς.
 Εἰ γὰρ καὶ γέγονεν ἀνθρώπος, καίτοι Θεὸς ἂν ὁ Λόγος,
 ἀλλ' ἦν καὶ οὕτως ἀπροσβίθεος τῶν τῆς ὕλης φύσεως
 ἀγαθῶν, αὐτοτελής τε ὑπέρχων καὶ « πλήρης χάριτος καὶ
 ἀληθείας », κατὰ γε τὴν Ἰωάννου φωνήν. Καὶ ἔχει μὲν αὐτός

727, 38 : Hébr. 2, 11-12 728, 1 : Ps. 44, 7-8 11 : Jn 1, 14

727, 41 : *psal̄ meo : ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμῶν* σε *ad̄. C*

1. Cf. *DI* 711 d. Il ne semble pas que S. Athanasius, qui a longuement expliqué des textes relatifs à l'onction de Christ (cf. *Orations contra Arianos*, I, 46-50, *PG* 26, 105 B-117 B) se soit jamais préoccupé de l'étymologie de ce nom. Le deuxième livre *Coenae Apollinariae* souligne que le Verbe n'a pu devenir Christ sans (avoir une) chair humaine, car Dieu n'a pas besoin d'onction (cap. 3, *PG* 26, 1136 A ; cf. *APOLLINAIRES, De Unione*, éd. LIEBENANN, p. 189, I, 8-9, mais très incidemment), tandis que le premier livre met davantage les deux « natures » sur le même plan, disant que ce mot (de Christ) indique les deux réels, la divinité et l'humanité (cap. 13, *PG* 26, 1116 B). Euthérius prend la même voie à l'horizontale lorsqu'il déclare (*Constatianens*, 19, *PG* 28, 1368 A) : « Celui qui dit Dieu le Verbe entend une essence

d'appeler Christ celui qui n'a pas été oint. Mais puisque l'Écriture divine et sacrée dit qu'il est devenu chair, l'onction peut désormais lui convenir aussi ; elle se réfère à l'Incarnation, laquelle est bien à lui. Aussi le très sage Paul écrit-il : « Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine ; c'est pour cette raison qu'il ne rougit pas de les appeler frères lorsqu'il dit : j'annoncerai ton nom à mes frères » ; il était sanctifié avec nous lorsqu'il devint comme nous. Ce celui qui est oint soit véritablement Fils, même une fois devenu chair, c'est-à-dire homme complet, le divin David en fait foi, qui s'adresse à lui en ces termes : « Ton trône, ô Dieu, est établi pour les siècles des siècles ; le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture. Tu as aimé la justice et détesté l'iniquité, c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons. » Remarque-le, tout en l'appelant Dieu et en lui attribuant le trône pour les siècles, David dit qu'il a été oint par Dieu — évidemment le Père — d'une onction excellente de préférence à ses compagnons, c'est-à-dire à nous. Effectivement, devenu homme bien qu'il fût Dieu, le Verbe n'en était point pour autant privé d'aucun des biens de sa propre nature : il était parfait, « plein de grâce et de vérité », selon le mot de Jean. Et tandis que lui-même est doté absolument de tout ce qui

simple, celui qui dit Christ indique la conjonction des deux natures. Par contre, Théodoret dit d'une manière qui est sans doute pu satisfaire Cyrille : « Appliqué à notre Seigneur et Sauveur, le nom de Christ désigne le Verbe fait homme » (*Expositio*, III, *PG* 83, 264 B). Mais S. Grégoire de Naziance faisait encore plus carrément de Christ un nom de l'homme, mais à cause de la divinité, laquelle est l'onction de la sainte Humanité, non pas seulement par son action, comme chez d'autres hommes, mais par sa présence (*Oratio* 30,21, *PG* 36, 132 B). Quant aux deux autres Cappadociens, leurs explications sont dominées par des préoccupations de théologie trinitaire ; il s'agit de montrer que ce nom connote les trois Personnes (cf. S. BASILE, *De Spiritu Sancto*, 12, *PG* 32, 116 C ; S. GREGOIRE DE NYSSA, *Adversus Apollinarem*, *PG* 45, 1349 B, éd. Müller, p. 220).

ἀρτίας εἰς πᾶν θεῖον τῶν θεοπροπῶν, ἀπὸ δὲ αὐτοῦ πληρώματος αὐτοῦ πάντες ἡμεῖς ἐλάβομεν », κατὰ τὸ γεγραμμένον.
 15 Ὅμοι τοιγαροῦν τοῖς τῆς ἰδίας ἀνθρωπότητος μέτροις καὶ τὰ αὐτῆς οἰκουμενός, Χριστὸς ὀνομάζεται, κἄν εἰ μὴ κεχρίσθαι νοοῖτο, κατὰ γέ φημι τὴν τῆς θεότητος φύσιν, ἢ
 c γούν | καθὼ νοεῖται Θεός. Ἐπεὶ φράσον, πῶς ἑτέρως νοοῖτ' ἂν <εἰς> Χριστὸς <καὶ> Υἱὸς καὶ Κύριος, ἀπαξιοῦντος τοῦ
 20 Μονογενοῦς τὴν χρίσιν, καὶ τῶν τῆς κενώσεως μέτρων οὐκ ἀνεχομένου ;

B — Ἐτέρως γέ πως ἢ καθ' ἡμᾶς ἔνται τρεῖς, τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον ἀσυντάκτως διεργαζέμεντες. Φασι γάρ ὡς ὁ Θεὸς Λόγος ἄνθρωπον ἐληψε τέλειον, ἐκ σπέρματος
 25 ἔντα Ἄβραμ καὶ Δαυεὶδ, κατὰ τὴν διαγόρευσιν τῶν Γραφῶν, τοῦτο ἔντα τὴν φύσιν ἔπερ ἦσαν ἐκεῖνοι ὄνπερ ἐκ σπέρματος
 4 ἦν, ἀνθρώπων τέλειον τὴν φύσιν, ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης, ἢν ἄνθρωπον ἔντα καθ' ἡμᾶς τὴν φύσιν, Πνεύματος ἁγίου δυνάμει ἐν τῇ τῆς Παρθένου
 30 μήτρᾳ διαπλασθέντα, « γενόμενον τε ἐκ γυναικὸς, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα πάντας ἡμᾶς ἐξαγοράσῃ » τῆς τοῦ νόμου δουλείας, τὴν πέρριπτον προωρισμένην υἰοθεσίαν ἀπολαβόντας, κενῶς συνῆεν ἑαυτῶ, θανάτου μὲν αὐτῶν, κατὰ νόμον ἀνθρώπων, πεπραθῆναι παρασκευάσας, ἐγείρας δὲ ἐκ
 35 νεκρῶν, καὶ ἀναγαγόν ἐξ οὐρανῶν, καὶ καθίσας ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ. Ὅθεν δὴ αὐτὸς ὑπὲρ πάντων ὑπάρχων Ἀρχῆς τε καὶ Ἐξουσίας, καὶ Δυνάμεως, καὶ Κυριότητος, καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐκ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι », τὴν κατὰ πάσης τῆς κτίσεως
 40 δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θεῖαν φύσιν

728, 13 : cf. Jn 1, 16 30 : cf. Gal 4, 4-5 36 : Éphés. 1, 21

728, 19 : *εἰς et *καὶ s. Syr. et Arm. : om. cods. 20 : post μέτρων divinarum add. Arm. 25 : post τῶν : θεῖον add. ACO
 30 : post γυναικὸς : καὶ add. ACO 23 : κενῶς cods. : ἀπορρίπτως ACO et Illum Syr. et hominem Arm. (forfasse *καὶ ἐκείνῳ legentes)
 37 : Δυνάμεως καὶ Κυριότητος : K. κ. Δ. ACO

revient à un Dieu, nous, « de sa plénitude nous avons tous reçu », ainsi qu'il est écrit. En même temps, cependant, il s'approprie les limitations de l'humanité qu'il fait sienne avec ses conséquences ; aussi le nomme-t-on Christ tout en ne pensant pas, bien sûr, qu'il ait été oint selon la nature de sa divinité, autrement dit en tant qu'on le considère comme Dieu. Au reste, dis-moi, voyons, comment concevoir un Christ, un Fils et un Seigneur si le Monogène a dédaigné l'unction et ne s'est pas soumis aux limitations de l'incarnation ?

B — Ils s'engagent dans une tout autre voie que nous : leur explication du mystère de la piété est absurde. Ils disent en effet que Dieu le Verbe prit un homme complet, de la semence d'Abraham et de David, comme le prescrivait les Écritures, un homme qui était de par sa nature ce qu'étaient ceux dont il descendait, un être complet en sa nature, composé d'une âme intellectuelle et d'une chair humaine ; cet homme qui était pareil à nous, formé par la vertu de l'Esprit-Saint dans le sein de la Vierge, « né d'une femme, né sujet de la Loi pour nous racheter » tous de l'esclavage de la Loi en nous faisant accorder la filiation dès longtemps prévue pour nous, (le Verbe) se le serait finalement adjoind de façon inouïe, lui aurait procuré l'épreuve d'une mort selon le sort normal des hommes, puis l'aurait ressuscité des morts, conduit aux cieux et assis à la droite de Dieu. En sorte que (cet homme) se trouve « au-dessus de toute Principauté, Domination, Puissance et Seigneurie et de quelque Nom que l'on puisse nommer non seulement dans ce monde-ci, mais encore dans le monde à venir », et qu'il est l'objet de l'adoration de toute créature à cause de sa conjonction imbrisable avec la nature divine : toute créature lui apporte un tribut

728, 24 : ὁ Θεὸς Λόγος... 729, 11 : Κεῖνον : cf. ACO I, 1, 7, p. 98-99.

ἔχων τὴν συνάρθειαν, ἀναφορῆ Θεοῦ καὶ ἐνοίας πάσης αὐτῆς
 729 a τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμαύσης. | Καὶ οὕτε δύο
 φαμέν υἱούς, οὕτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ δὲ Ἰῶς κατ' οὐσίαν
 ὁ Θεὸς Λόγος, ὁ μονογενὴς Ἰῶς τοῦ Πατρὸς, ὡπερ οὗτος
 5 καὶ μετέχων, κοινωνεῖ τῆς Ἰῶς προσφηγορίας
 καὶ τιμῆς, καὶ Κύριος κατ' οὐσίαν ὁ Θεὸς Λόγος, ὃ συνη-
 μένος οὗτος, κοινωνεῖ τῆς τιμῆς. Καὶ διὰ τοῦτο οὕτε δύο
 φαμέν υἱούς, οὕτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ δὴλου τοῦ κατ'
 οὐσίαν οὗτος Κυρίου καὶ Ἰῶς ἀχώριστον ἔχων τὴν πρὸς
 b αὐτὸν συνάρθειαν ὁ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας ληρθεὶς | ἔκειναι,
 10 συναναφέρεται τῇ τε ὀνομασίᾳ καὶ τῇ τιμῇ τοῦ Ἰῶς καὶ τοῦ
 Κυρίου.

A — Βαβαὶ τῆς δουρασίας καὶ ἐμπλήρωτος φρονῶς τῶν
 ὦδε πατρ' ἔχειν οὐκ οὐδ' ὅπως ὑπελληρότων. Ἀπιστία γὰρ
 τὸ χρῆμα καὶ ἕτερον οὐδέν, καὶ δουρασιῶν ἐρεμμάτων καινότης,
 15 καὶ ἀνατροπὴ τῶν θεῶν τε καὶ ἱερῶν κηρυγμάτων, ἐκ
 Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Ἰῶν τοῦ Θεοῦ διακακουργάτων,

729, 2 : δύο κυρίους : κ. δ. V 32 : om. ACO ante Ἰῶς : εἰς
 add. ACO 4 : καὶ μετέχων : ἀλόγως add. ACO θεότητος cod. f.
 alii in appositione cod. Aetorum enumerati post προσφηγορίας : τε
 add. ACO 5 : ὃ : ὁ MV 8 : καὶ κυρίου : τε add. ACO τῆς
 πρὸς αὐτὸν : π. α. ε. ACO 9 : ante τῆς : ὑπερ add. ACO ἔκειναι
 habent etiam cod. Aetorum omnes : unicus inofficiis Schwartz in ACO
 10 : ante Ἰῶς : τε add. ACO 15 : Ἰησοῦν Χριστὸν : καὶ ἐκ τ. I.
 καὶ ἐκ X. Syr.

1. Notre traduction suppose qu'ἀναφορῆ signifie ici également
 « référence ». Il paraît certain en effet que Cyrille a entendu ainsi ce
 terme et cru que ses adversaires le pressaient en ce sens (cf. notam-
 ment 732e). En outre, l'unique texte de provenance théodosienne
 où nous ayons relevé le mot semble s'accommoder de cette traduction
 (cf. la note sur 726b). Il est à remarquer toutefois que le génitif θεοῦ
 est pour le moins insolite pour désigner l'objet de la référence : on
 attendrait, ici, πρὸς, ou ἐπὶ (θεοῦ) ; peut-être pourrait-on invoquer
 le voisinage immédiat d'ἐνοίας, qui appelle un complément détermi-
 natif ainsi construit. Les anciennes versions latines, en tout cas, ont
 l'air d'avoir été très gênées par la formule et fournissent peu de

d'adoration en référant mentalement celle-ci à Dieu.
 Et nous ne disons ni deux fils ni deux Seigneurs, mais
 étant donné que Dieu le Verbe est Fils unique, Fils par
 essence, du Père, cet homme uni à lui, ayant part avec lui,
 reçoit communication du titre et des honneurs de fils ; et
 comme Dieu le Verbe est Seigneur par essence, l'homme
 uni à lui reçoit communication de cet honneur. Voilà
 pourquoi nous ne disons ni deux fils ni deux Seigneurs :
 on voit bien qui est par essence Fils et Seigneur ; et, parce
 qu'il possède une conjonction inséparable avec ce
 Fils, l'homme assumé pour notre salut est élevé, lui aussi,
 aux titres et aux honneurs de Fils et Seigneur².

A — Par exemple ! Quelle perversion d'esprit ! Quel
 manque de bon sens ! Je ne vois même pas comment on
 peut imaginer des choses pareilles. Tout cela n'est rien
 d'autre que péché contre la foi, invention de nouveautés
 impies, bouleversement des enseignements divins et sacrés,
 lesquels proclament un seul Seigneur Jésus-Christ, à

lumière (langue des supra omnium cogitationem et intellectum uni-
 versis illi creatura reservandum exhibente; Marius Mercator, dans la
Collectio Palatina, ACO I, 5, 1, p. 24, l. 30-31 ; *relatio dei et sensus,*
omni creatura conventionalis et tributiva; autre traduction de la
Collectio Palatina, p. 98, l. 28-29 ; *relations dei et intelligentis omni*
creatura et adoracionem exhibente; Actes du Concile de Chalcedoine,
 ACO II, 3, 1, p. 214, l. 8-9).

2. Dans l'ensemble, S. Cyrille fournit de ce fragment attribué par
 lui, à tort ou à raison, à Théodore de Mopsueste (cf. *Introduction*,
 p. 59 s.), un texte qui recouvre, avec quelques variantes purement
 stylistiques, celui donné par Schwartz, dans son édition des Conciles.
 En deux endroits cependant, on pourrait supposer qu'un petit coup
 de pouce a été infligé aux assertions de l'adversaire pour le rendre
 plus dualiste : en omettant εἰς en 729a, ligne 2, et en ne précisant
 pas à quoi participe l'homme assumé (ligne 4). Mais dans ce dernier
 cas, le texte n'est pas très sûr, et deux traductions latines fort ancien-
 nes n'ont rien non plus après μετέχων : la *Versio Antiqua* des Actes
 de Chalcedoine et les Actes du 5^e Concile. Par contre les deux copies
 de 729a résultent probablement d'une transcription trop littérale de
 ce « Symbole ».

τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς δηλονότι Λόγον ἐνανθρωπήσαντα καὶ
 σεσαρκωμένον, ὥστε εἶναι τὸν αὐτὸν Θεὸν ἡμῶν καὶ
 20 ἀνθρώπων, καὶ ἐνὸς τὰ πάντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ προσέτι τὰ
 ἀνθρώπινα. Οὗτος γὰρ ὑπάρχων ἀπὸ καὶ ἄφρονητός, κατὰ γὰρ
 τὸ εἶναι Θεός, ὑπέμεινε γέννησιν τὴν κατὰ σάρκα ἐκ γυναίκος.
 Ἐνὸς οὖν ἔρα καὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ τὸ ἀίδιόν ἐστι καὶ ἄφρονητός,
 καὶ ἐν ἐσχάτοις καιροῖς κατὰ σάρκα γεννηθῆναι, ὅς ἄριστος
 25 ἂν κατὰ φρονίαν ὡς Θεός, ἡγάγετο μεθ' ἡμῶν καθὼς πέφηνεν
 ἀνθρώπος, ὥστε ἂν πρέσει τὸ ἀγαθίσθαι. | Καὶ ἐν θεοπι-
 30 τικῶς ὑπάρχων ἀξιωμασί, καὶ τὴν τοῦ δούλου μορφήν ὡς
 ἴδιαν ἔχων, Θεὸν ἀνόμαζεν αὐτοῦ τὸν Πατέρα. Ζωὴ καὶ
 ζωοποιὸς ὑπάρχων ὡς Θεός, ζωοποιεῖσθαι λέγεται παρὰ
 τοῦ Πατρὸς καθὼς πέφηνεν ἀνθρώπος. Πάντα τοίνυν αὐτοῦ,
 35 καὶ οὐκ ἀτιμάζει τὴν οὐκονομίαν, ἦν καὶ αὐτὸς ἐκήνησεν ὁ
 Πατήρ, εἴπερ ἐστὶν ἀληθὴς τὰ διὰ τῆς τοῦ Παύλου φωνῆς.
 Ποτὲ μὲν γὰρ ἔφη : « Τὸν μὴ γινόντα ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν
 40 ἀμαρτίαν ἐποίησαν, ἵνα ἡμεῖς γενόμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ
 ἐν αὐτῷ », ποτὲ δὲ καὶ πάλιν : « Ὁς γὰρ τοῦ ἴδιου Υἱοῦ οὐκ
 35 ἐπέσκατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν ἀπάντων παρέδωκεν αὐτόν, ἵνα
 καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσθαι. » « Ἀρ' οὖν οὐκ εὐθὺς
 σκοποῦ τῶν ἱερῶν Γραμμμάτων ὁ πρὸς ἡμῶν εἶσι λόγος ;
 Β — Πῶς γὰρ οὐ ;
 Α — Εἰ δὲ δὴ, καθὰ φρασι οἱ δεῖ ἐναντίας καὶ φρονίμῳ
 40 ἐγνώσασιν, ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, λαβὼν ἀνθρώπων ἐκ

729, 32 : II Cor. 5, 21 34 : Rom. 8, 32

729, 21 : *ante γέννησιν* : τὴν *add. V post σάρκα* : καὶ *add. G*
 25 : Καὶ *ante ἐν ἐξῆσιν* et *Syr. et Arm. habet ant. exp. M* : *an. CV*
 29 : Πατὴρ : *Θεοῦ *Arm.* 35 : *ἴνα...* *χαρίσθαι codd.* : *πὸς*
εὐθὺς... *χαρίσθαι Syr. et Arm.*

1. Pour une fois, dans la citation de Rom. 8, 32, nous gardons le
 texte des manuscrits grecs contre l'accord des deux versions. C'est
 que le texte de celles-ci est celui que donne normalement nos
 Bibles, et que Cyrille lui-même a d'ailleurs en 745b. Il paraît donc

savoir le Verbe de Dieu fait homme et chair, en sorte
 que le même est à la fois Dieu et homme et qu'un seul
 possède tous les attributs qui conviennent à un Dieu et en
 outre ceux qui reviennent à un homme. En effet Celui qui
 subsistait et existait de toute éternité pour autant qu'il était
 Dieu, a subi une génération par la femme selon la chair.
 A un seul et au même, par conséquent, appartient d'exister
 et subsister éternellement et d'avoir été engendré dans les
 derniers temps selon la chair ; lui qui était saint par nature
 puisque Dieu a été sanctifié avec nous selon sa manifesta-
 4 tion humaine, vu qu'il convient à un homme d'être sanc-
 5 tifié. Jouissant des honneurs souverains, mais possédant
 aussi en propre la forme de l'esclave, il appelait le Père son
 Dieu. Vie et donnant la vie comme Dieu, on le dit,
 selon sa manifestation humaine, vivifié par le Père. Tout
 cela est son fait par conséquent, et il ne méprise pas
 l'économie, à laquelle le Père lui aussi a donné Son aveu, si
 du moins les paroles qu'Il a mises dans la bouche de Paul
 sont exactes. Celui-ci dit une fois en effet : « Celui qui
 n'avait pas connu le péché, Il l'a fait péché pour nous afin
 10 qu'en lui nous devenions justice de Dieu. » Et ailleurs
 encore : « Lui qui n'a pas épargné Son propre Fils, mais l'a
 livré pour nous tous afin de nous donner avec lui toutes
 15 choses ». Est-ce que ce que nous venons de dire n'est point
 selon le droit fil du propos des saintes Écritures ?
 B — Comment donc !

A — Soit au contraire l'hypothèse que nos adversaires
 ont décidé de tenir : le Verbe Fils unique de Dieu aurait
 pris un homme de la semence des divins David et Abraham,

plausible que les deux traducteurs aient opéré des corrections conver-
 gentes, tandis que la leçon du grec, plus difficile, s'expliquerait tout
 au plus comme une reprise par inadvertance de la tournure de la
 citation précédente, laquelle comportait déjà *ἵνα*. Mais S. Cyrille est
 coutumier des citations faites de mémoire et approximatives. Il est
 à noter d'autre part que nous retrouvons Rom. 8, 32 modifié de la
 même façon dans le *Commentaire sur Isaié*, V, 1, 1173 C.

730 α σπέρματος τοῦ θεοπεσιού Δαυιδ καὶ Ἀβραάμ, | πλασθῆναι
 μὲν ἐν τῇ ἁγίᾳ Παρθένῳ παρσκευασας, καὶ τοῦτον ἐαυτῷ
 συνῆψε, καὶ θανάτου πεποιθὸν εἰς πείραν ἔλθειν, καὶ μὴ
 καὶ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν ἀνεκομιῆσον εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ
 5 ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, περτωτός, ὡς ἔσκει, πρὸς τε τῶν
 ἁγίων πατέρων καὶ πρὸς γε ἡμῶν αὐτῶν καὶ ἀπέσης γε τῆς
 θεοπεύστου Γραφῆς ἐνανθρωπήσων λέγεται. Δηλοῖ γάρ,
 οἰμαι, τοῦτι καὶ ἔταρον οὐδὲν ὁ πάνσορος Ἰωάννης, γεγραφώς
 b δτι α. Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο κ. Ἀντίστροφαι δέ, | κατὰ
 τὸ εἰκόσ, πρὸς πᾶν τὸν ἀντίον τῆς μετὰ σαρκὸς οὐσιονομίας
 τὸ μυστήριον. Οὐ γὰρ ἔστιν ἰδεῖν ὡς Θεὸς ἂν φύσει καὶ ἐκ
 Θεοῦ περηνός ὁ Λόγος, καθῆκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν, μορφήν
 δούλου λαβὼν, καὶ ταπεινώσας ἑαυτὸν, ἀλλ' ἐκ γε τῶν
 ἐναντίων, ἀνεκομίσθη μὲν ἐνθρονωσας εἰς τὴν τῆς θεότητος
 15 δόξαν καὶ τὴν κατὰ πάντων ὑπεροχὴν, ἔλαβε δὲ καὶ Θεοῦ
 μορφήν, καὶ ὑψώθη μᾶλλον, σύνθρονος γεγενῶς τῷ Πατρὶ.
 c Ἡ οὖν | ἀλλήθες ὁ φημι ;

B — Παντάσας μὲν οὖν.

A — Εἰ δὲ ἀληθές, καθά φασι, καὶ ἀπηξίωσε τὴν οὐκο-
 20 νομίαν ὁ Μονογενής, πῶς ἔτι κατεστρόνισεν αἰχμῶν;
 Πῶ δὲ γέγονεν ὑπέρκοσ τῷ Πατρὶ α. μέχρι θανάτου, θανάτου
 δὲ σωματοῦ ; Καὶ εἰ λαβὼν ἄνθρωπον, ἤγαγε μὲν καὶ εἰς
 πείραν αὐτὸν τοῦ θανάτου, ἀνακομίσας δὲ καὶ εἰς οὐρανός,
 25 σύνθρονος ἀπέβηκε τῷ Πατρὶ, ποῖ δὲ ἄρα λοιπὸν ὁ αὐτοῦ
 φανέται θρόνος, ἀπὸ οὐ δύο φασὶν υἱός, ἐκ δὲ μᾶλλον

730, 9 : Jn 1, 14 ; 20 : cf. Hébr. 12, 2 ; Phil. 2, 8

730, 24 : τῷ Πατρὶ : om. Arm.

1. Nous avons peut-être à faire ici à une caricature de la doctrine réelle des Antiochiens, si, comme l'assure E. AMANN à propos du plus éminent d'entre eux, Théodore de Mopsouste, « il s'agit (en la Personne de Jésus-Christ) d'une apparition de Dieu lui-même en terre par assumption d'un homme et c'est de l'hypostasie même du Verbe qu'il faut partir, c'est à elle que revient le rôle actif et principal » (art. Théodore, dans DTC, t. XV, col. 263-264). Mais, quoi qu'il en soit de ses adversaires historiques, S. Cyrille pose bien le problème

il aurait eu soin de le former dans le sein de la Vierge sainte, se le serait adjoint, lui aurait fait affronter l'épreuve de la mort, l'aurait ressuscité des morts, puis élevé au ciel et fait asseoir à la droite de Dieu. En vain dès lors, me semble-t-il, les saints Pères, nous-mêmes, l'Écriture divinement inspirée tout entière, parlons d'Incarnation. Pourtant c'est cela et rien d'autre que le très sage Jean, à mon avis, veut indiquer lorsqu'il dit que « le Verbe est devenu chair ». Ils remplacent, dirait-on, le mystère de l'économie dans la chair par son contraire : plus question que le Verbe, Dieu par nature, issu de Dieu, s'abaisse jusqu'à s'anéantir en prenant la forme de l'esclave et s'humilie lui-même ; tout à l'inverse, un homme est haussé jusqu'à la gloire de la divinité, jusqu'à la suprématie sur tous les êtres, il a pris la forme de Dieu, il a été en somme exalté pour siéger auprès du Père¹. Ou bien ce que je dis n'est-il pas exact ?

B — Si, tout à fait.

A — Si par contre ce qu'ils disent est vrai, si le Monogène a dédaigné de s'incarner, quelle honte a-t-il eue encore à mépriser ? En quoi a-t-il pu devenir obéissant envers le Père « jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix » ? Et s'il a pris un homme pour le soumettre à l'épreuve de la mort, puis le ramener aux cieux et le faire asseoir auprès du Père, où placer dorénavant son propre trône, surtout s'ils affirment qu'il n'y a pas deux fils, mais un seul à siéger

essentiels, celui du sens de l'Incarnation : est-elle l'exaltation d'un homme, ou la condescendance d'un Dieu ? En fait, il ne s'agit même pas, bien qu'elles se laissent interpréter, de construire des formules balancées, comme celle de S. Grégoire de Naziance parlant, non sans quelque gêne d'ailleurs, de Dieu humanisé et d'homme divinisé (cf. Ep. 101, PG 37, 180 A). Car, « dans le mystère de l'Incarnation, on doit considérer davantage la descente de la divine plénitude sur la nature humaine que la montée d'une nature humaine, conçue comme pré-existante, vers Dieu » (S. THOMAS, Somme Théologique, III 2, q. 34, art. 1, ad lum ; cf. q. 16, art. 7 en entier et q. 33, art. 3, ad 3^{em}). Il faut donner une signification pleine à Jn 6,38, et Cyrille s'y emploie.

- 4 τὸν συνεδρεύοντα, τὸν ἐκ | σπέρματος δηλονότι Δαυεὶδ τε
καὶ Ἀβραάμ; Πῶς δ' ἂν καὶ αὐτὸς Σωτὴρ λέγοιτο γενέσθαι
τοῦ κόσμου, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἀνθρώπου πρόβενος ἦτοι
30 παρακομιστῆς, δι' οὗ καὶ οὐρανοὶ ᾤκηται; Καὶ τέλος νόμου
καὶ προφητῶν γέγονεν ἄνθρωπος ἕτερος ἂν παρ' αὐτῶν.
Αἰεὶ γὰρ ὁ νόμος τὸ Χριστοῦ μυστήριον, καὶ περὶ αὐτοῦ
γέγραπται ὁ Μωϋσῆς, ὅς καὶ γέγονεν ἡμῶν παιδαγωγὸς ἐπ'
4 αὐτόν. Οὐχ ἔστι δὲ που πρὸς τὸ μὲν ἢ πίστις, ἔπειτα γὰρ
τοσοῦτο δεῖ τὸ παντελὲς οὐδὲν τὸ σκεπτόν ἡμῶν μυστήριον. Ὁ δὲ
35 καὶ ὁ πανήτορας Παῦλος διακροῦν λέγων· « Μὴ εἰπῆς ἐν
τῇ καρδίᾳ σου· Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτέστι
Χριστὸν καταγαγεῖν, ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;
τοῦτέστι Χριστὸν ἀναγαγεῖν [ἐκ νεκρῶν]. Ἄλλὰ τί λέγει ἡ
Γραφή; Ἐγγύς σου τὸ βῆμα ἐστίν, ἐν τῷ στόματι σου καὶ
40 ἐν τῇ καρδίᾳ σου, τοῦτέστι τὸ βῆμα τῆς πίστεως ὁ κηρύσ-
σομεν, ἐπὶ ἅν εἴπῃς ἐν τῷ στόματι σου, Κύριος Ἰησοῦς,
731 α καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἐπὶ τὸ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν
ἐκ νεκρῶν, σωθῆσθαι. » Πῶς οὖν ἐπὶ μέγα τε καὶ εὐκλείας καὶ
ἐν ὑπερτάτῳ βαθμῆτι τὸ θεὸς « εὐσεβείας μυστήριον », εἰ
χρὴ πιστεύειν ἐπὶ, καθά φησιν ὁ διαστραμμένον, ἀνθρώπου
5 ληρθεὶς καὶ τῷ Θεῷ Λόγῳ σχετικῶς συνημμένον ἀπέθανε τε
καὶ ἀνέβη καὶ ἀνεκομισθῆναι μὲν εἰς τὸν οὐρανόν; Ἀπιστοῦ
δὲ ἰσως φανταῖται τίσιν εἰ μὴ θεὸς ὢν φύσει καὶ ἀθάνατος,
τοῖς τῆς θεότητος ἐκιδρόνεται θάνατος, ἐξωσθέντος τάχα που
10 τοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, καὶ παροστήσασαι | μὲν τάξιν ἔχοντας
τὴν λειτουργικὴν ἀγγελίαν καὶ ἀρχάγγελος καὶ τὸ ἐπὶ τούτων
ἐπίκειται Σεραφίμ, οὗ τῷ κατὰ ἀλήθειαν Υἱῷ καὶ Θεῷ,
ἀνθρώπῳ δὲ μᾶλλον, τὸ τῆς υἰότητος ὄνομα μεθεκτός καὶ
εἰσεκκομιμένος καὶ πρῶτον τῷ καθ' ἡμᾶς πλουτήσαντι, καὶ τῆς
15 γὰρ ἡμιστά γε καὶ τοῦτο λέγοντες εἰ δι' ἐναντίας. Ἀρ' οὐ

730, 31 : cf. Jn 5, 46 35 : Rom. 10, 6-9 731, 3 : 1 Tim. 3, 16

730, 33 : post πίστις : nostra add. Arm. ἔπειτα... μυστήριον latius et
a corruptius; praecipitator omnino ex altitudine sua mysterium 1366
nostrae Syr. nam avertit omnino sub altitudine ejus et (ad) nihilum

- α avec le Père, savoir celui qui est de la semence de David et
d'Abraham? Puis, pourquoi l'appeler le Sauveur du
monde? N'est-il pas plutôt l'introducteur, l'accompagnateur
de l'homme par qui nous sommes sauvés? L'accomplissement
de la Loi et des prophètes, c'a été un homme, un
homme autre que lui. Car la Loi parle du mystère du
Christ et Moïse a écrit de lui, il s'est fait notre pédagogue
pour nous conduire à lui. Adieu la foi dès lors, elle s'en va
à vau l'eau et l'auguste mystère de notre salut est réduit à
zéro. C'est bien ce que l'excellent Paul nous énonce en
clair : « Ne dis pas dans ton cœur : qui montera au ciel?
et cela pour en faire descendre le Christ; ou : qui descendra
dans l'abîme? et cela pour en faire remonter le Christ.
Mais que dit l'Écriture? La parole est près de toi dans ta
bouche et dans ton cœur; et c'est la parole de foi que nous
prêchons. Car si tu professes de ta bouche que Jésus est
Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité
des morts, tu seras sauvé. » Qu'a-t-il encore de grand,
d'éclatant, de hautement admirable, « le mystère de la
piété », s'il faut croire, comme le prétendent ces esprits
pervers qui l'homme assumé et uni à Dieu le Verbe par
relation est mort, a repris vie et a été élevé aux cieux?
D'aucuns trouveront sans doute invraisemblable que
n'étant pas Dieu réellement et par nature, cet homme
parade dans une situation divine, probablement en expul-
sant le Fils par nature, que les anges, les archanges, et plus
élevés encore, les Séraphins, s'empresment en ordre de
service autour de celui qui n'est pas véritablement Fils et
Dieu, mais bien homme, et qui n'a reçu le nom de Fils et
b bénéficié des honneurs divins qu'en participation et par
manière d'ajoute, tout comme nous. Même de pareilles
affirmations en effet n'effraient pas le moins du monde nos

[redigit] venerandum et magnum mysterium nostrum Arm. 37 :
ἢ τίς... ἀναγαγεῖν : om. Arm. 38 : ἐκ νεκρῶν eodd. : om. Syr.
et Arm.

τῆς ἐσχάτης ἀνοσιότητός τε καὶ δυσσεβείας αὐτοῖς τὸ δόγμα
 μεμίσθεται ; Τὸ γὰρ τοι θεῶν καὶ εἰσεκκριμένον ἀπέβλη-
 τον εἶναι, καὶ τὸ θράσθη πορισθῆναι οὐκ ἀνόσιπτον ἔχει τῆς
 ζημίας.

20 Καὶ σιωπῇ τὸ δόσημον ἔτι καὶ ἀπῆχες εἰς λόγους.
 Ἀνόθητον δὴ ὄν τῆς οικονομίας τὸ ἔξαίρετον καταστρέφουσι
 εἰς τὸ ἀκαλλῆς, καὶ τὴν θεῖαν τε καὶ λαοτάτην ἡμῶν θρησκείαν
 ἀνθρωπολατρείαν ἤδη καὶ ἕτερον οὖσαν οὐδὲν ἀποραίνουσαν,
 ἀποκαμίζοντας μὲν τοῦ κατ' ἀλήθειαν Θεοῦ, συναρβήντα δὲ
 25 τινὰ σχετικῶς | ἀπὸ προσκυνῶν ἀναγκαιόντες, ὃν καὶ
 ὑπεράνω πάσης Ἀρχῆς τε καὶ Ἐξουσίας καὶ Κυριοτήτων
 διελάσαι φασιν, οὐχὶ μόνους τοῖς ἐπὶ γῆς, ἀλλὰ καὶ αὐταῖς
 ταῖς ἑνω λογικαῖς δυνάμεσι τὸν τὸν πεπλασθῆναι μῶμον
 ἐπάκουτες, εἰ προσκυνῶσι μὲν ἡμῶν ἀνθρωποθήσαντα μὲν
 30 οὐδαμῶς τὸν φῶσι τε καὶ ἀληθῶς Πῶν καὶ ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ
 καὶ Πατρὸς οὐσίας ἀναλάμψαντα Λόγον, ὡς ἕτερον δὲ τινὰ
 παρ' αὐτὸν «τὸν» ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ, θελήσει τάχα
 35 που μόνῃ παρ' αὐτοῦ καὶ τοῖς θράσθη | ἐξωραϊσμοῖς
 εἰδοποιηθῆντα Θεῶν, οὐκ ὄντα δὲ τοῦτο κατὰ ἀλήθειαν.

35 Β — Ἀλλὰ οὐκ ἀνθρώπος ἰδεῶς κοῦναι, φασίν, ἀναφορῆ
 Θεοῦ καὶ ἐνοεῖα τὴν περὰ πάσης τῆς κτίσεως προσκύνησαν
 ἔχει.

40 Δ — Εἶτα τίνα τρόπον πρότερον ἂν, εἰπέ μοι, πρὸς ἡμῶν
 νοεῖσθαι καὶ λέγεσθαι τῆς παρ' αὐτῶν θυλλοκομένης ἀναφορῆς
 τὸ χρέμα ; Καὶ φέρε τὴν θεῖαν τε καὶ λαοὶν παλυπραγμο-
 νοῦντες Γραφήν, καταβήσασθαι ἀπ' αὐτῆς τὸ ζητούμενον.

731, 26 : cf. Ephés. 1, 21

731, 32 : *ὄν resf. Pusey (fussel Arm.) ; am. codd. 34 : παρ'
 ἀλήθειαν ; ἐνθρώπων infid. codd.

1. La fin de la réplique de B rappelle encore un passage du « Syn-
 holo de Théodore » : (l'homme assumé, à raison de sa conjonction avec
 le Verbe) τὴν προσκύνησαν ἀναφορῆ Θεοῦ παρὰ πάσης ἰδέουσι τῆς
 κτίσεως (ACO I, 1, 7, p. 99, l. 9 ; cf. Swete, t. II, p. 330, l. 18-20,
 texte légèrement différent). On remarquera que le terme ἀναφορῆ
 retrouve au moins dans le texte où Théodore de Mopsueste est censé

adversaires ; pourtant, cette doctrine ne représente-t-elle
 pas le comble de la plus sacrilège impiété ? Ce qui est donné
 et surajouté, en effet, a des chances d'être rejeté, et de ce
 qui est venu de dehors, la perte n'est pas inconcevable.

Je passe sur leurs autres blasphèmes et incongruités de
 propos. Mais pourquoi abaissent-ils jusqu'à l'enlaidir ce
 qu'il y a de plus admirable dans l'économie, font-ils de
 notre culte divin et sacré la pure et simple adoration d'un
 homme, en soustrayant notre hommage au véritable Fils
 pour nous persuader de le reporter sur quelqu'un d'un
 ce Fils par relation, monté, prétendent-ils, par delà toute
 Principauté, Puissance et Seigneurie ? Par là ils exposent
 au reproche de s'être trompés non seulement les habitants
 de la terre, mais les Puissances et Intelligences d'en-haut,
 si, comme nous, elles adorent non pas le véritable Fils
 selon la nature, le Verbe qui rayonne de l'essence du Père
 et se serait incarné, mais quelqu'un d'autre, un descendant
 de David, à qui un simple décret divin et des ornements
 extrinsèques donnent les apparences du Dieu qu'il n'est
 point véritablement.

B — Mais, bien que pris à part on doive le concevoir
 comme un homme, disent-ils, en vertu d'une référence
 idéale à Dieu il reçoit l'adoration de la création tout
 entière¹.

A — Alors comment faut-il concevoir, dis-moi, et
 décrire cette référence dont ils font leur rengaine ? Allons,
 interrogeons l'Écriture divine et sacrée pour découvrir en
 elle ce que nous cherchons ! Or donc un jour les Israélites,

donner son opinion sur le Theotocos ; Marie est Mère de Dieu « par
 référence » (cf. n. sur 796b ; éd. Swete, t. II, p. 310, l. 14). Euthérios
 de Tyane, lui, n'a pas le mot, mais très largement la chose dans ses
 Confutations : l'hémorrhôise n'adorait pas la tunique, mais son
 porteur ; ceux qui rendaient un culte à Dieu n'adoraient pas l'autel,
 mais le grâce que le bois ou la pierre leur rappelait... Ainsi adressons-
 nous une seule adoration au Verbe Dieu fait chair et homme (cop. 6,
 PG 28, 1356 C-1357 A). On voit que l'intention dernière est bonne,
 mais les exemples choisis assez dangereux.

732 a Οδοῦν, διαγνωσθητές ποτε τῆς εἰς Θεὸν αἰδοῦς, οἱ ἐξ
 Ἰσραὴλ Μωϋσεί τε καὶ Ἄαρὸν ἐπέσποντο πικρῶς. Ἐτα
 προσηγόρευκε Μωϋσῆς τε καὶ Ἄαρὸν : « Τίς ἐστιν ὁ
 διαγογγύζεις κατ' αὐτοῦ ; Ὁ γὰρ κατ' ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ
 b Θεοῦ ὁ γογγυσμὸς ὡμίον αὐτῶς ἐστιν. » Ἐπιλαμβάνου μὲν
 γὰρ εἰς Μωϋσέα καὶ Ἄαρὸν, ἀλλὰ τῆς θείας ἡπίετο δόξης
 τὸ δράμενον, καὶ ἐπ' αὐτὴν εἶχε τὴν ἀναφορὰν τῆς τῶν
 b ὑβρίζοντων ἰστυοσίας ὁ τρόπος. Πλὴν οὐκ ἦσαν Θεοὶ
 Μωϋσῆς τε καὶ Ἄαρὸν, οὐτε μὴ ἀναφορὰ Θεοῦ προσ-
 10 κρούσαντες ἢ κτίσεις αὐτοῖς. Ἐβασίλευε Θεὸς διὰ προφητῶν
 τοῦ κατὰ σάρκα Ἰσραὴλ. Ἐτα προσήσαν λέγοντες τῷ
 θεσπεσίῳ Σαμουὴλ : « Ποίησον ἡμῖν βασιλεῖα καθά καὶ τὰ
 λοιπὰ ἔθνη. » Πρὸς ταῦτα κατακυράνητο, καὶ σφόδρα
 εὐκρίτως ὁ πνευματοφόρος, ἀλλ' ἤκουε τοῦ Θεοῦ λέγοντος :
 15 « Οὐ σὲ ἐξουθενήσω, ἀλλ' ἢ ἐγὼ, τοῦ μὴ βασιλεύειν ἐπ'
 c αὐτοῦ. » Ἴδού δὴ πάλιν, | κἀνάθεο σαφῶς, ὁ τῆς ἐξου-
 θεύσεως τρόπος εἰς Θεὸν ἔχει τὴν ἀναφορὰν. Καὶ μὴν καὶ
 αὐτὸς ὁ τῶν ἁγίων Σωτὴρ καὶ Κύριος περὶ τῶν ἐν εὐδαί-
 ψησόν : « Ἐγὼ ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ ταῦτων τῶν ἐλαχίστων,
 20 ἐμοὶ ἐποιήσατε. » Ἀρ' οὖν, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον, εἰ τις
 λέγοιτο τιμᾶν τὸν ἐν σπέρματι Δαυεὶδ, τῷ Υἱῷ πεποιήκει ;
 Κἄν εἰ μὴ πιστεύσει τις, προσκείμενοι ἀραρότως τῷ κατὰ
 φύσιν Υἱῷ, τιμᾶσθαι τόξα που καὶ αὐτὸν ἐθέλοντι, καὶ πιστεύ-
 εσθαι πρὸς ἡμῶν κατὰ τὸν ἴσον καὶ ἀπαρallάκτως ἔχοντα
 d 25 τρόπον ; Ἐτα πῶς οὐ γέγονεν ἰσότημον μὲν τῷ δεσπότῃ |
 τὸ δοῦλον, ἐν ὑπεροχαῖς δὲ θεότητος τὸ πεποιημένον, καὶ
 « Θεὸς πρόσφατος », κατὰ τὰς Γραφάς ; Ἐπενήνκται δὲ
 τῇ ἀγίᾳ καὶ ἁμοουσίῳ Τριάδι τὸ ἀνισοφές αὐτῇ καὶ σὺν
 αὐτῇ προσκυνούμενον καὶ τῆς ἰσῆς αὐτῇ κοινωνοῦν εὐλαίας ;

mettant de côté la crainte de Dieu, attaquaient âprement
 Moïse et Aaron ; ceux-ci leur déclarèrent : « Qu'y a-t-il que
 vous murmurez contre Lui ? Car ce n'est pas contre nous
 que sont vos murmures, c'est contre Dieu. » En effet, ils
 avaient offensé Moïse et Aaron, mais cette action était une
 atteinte à la gloire de Dieu, et dans l'intention profonde
 b des insulteurs, il y avait référence à la gloire de Dieu. Moïse
 et Aaron n'en étaient pas dieux pour autant, et la création
 ne les a pas adorés par référence à Dieu. Celui-ci a régi
 l'Israël selon la chair par l'intermédiaire des prophètes.
 Alors ils s'avancèrent et dirent au divin Samuel : « Établis
 sur nous un roi comme en ont le reste des nations. » Sur
 qui l'inspiré fut rempli d'amertume, et à juste titre ;
 mais il s'entendit déclarer par Dieu : « Ce n'est pas toi qu'ils
 rejettent, c'est Moi, pour que je ne règne plus sur eux. »
 c Derechef, tu le vois, cette notion de rejet à référence à
 Dieu. Aussi bien le Sauveur et Seigneur de l'univers dit-il
 à son tour à propos des miséreux : « Chaque fois que vous
 l'avez fait au moindre d'entre eux, c'est à moi que vous
 l'avez fait. » Est-ce de la même façon que quelqu'un dont
 on dirait qu'il rend hommage au descendant de David l'a
 fait au Fils ? Et si quelqu'un refuse de croire, a-t-il offensé
 durement le Fils par nature, qui ne demande sans doute
 qu'à être lui aussi l'objet de nos hommages et de notre foi,
 sur un pied de stricte égalité ? Dès lors, l'esclave n'est-il
 d pas honoré à l'égal du maître, élevé qu'il est jusqu'à la
 transcendance de la divinité, « Dieu de surcroît », selon
 l'expression des Écritures ? A la sainte et consubstantielle
 Trinité est venu s'ajouter ce qui n'étant pas d'une nature
 égale à elle, est adoré avec elle et participerait de la même
 gloire qu'elle ?

732, 3 : Nomb. 16, 11. Ex. 16, 8 12 : cf. 1 Sam. 8, 5 15 :
 1 Sam. 8, 7 19 : cf. Matth. 23, 40 27 : Ps. 80, 10

1. La fin des Scolies, 1410 C-1412 A, ACO I, 5, 1, 3 p. 213, l. 29-
 p. 214, l. 17, présente un développement absolument parallèle, avec
 les mêmes exemples.

2. APOLLINAIRE déjà déclarait que si l'on admettait deux « nati-

res » ou deux proopa dans le Christ, on se trouvait avoir quatre
 personnes divines à adorer au lieu de trois : cf. Karé μέρος πικρῶς,
 39, 6d. Lietzmann, p. 179, l. 2-4. La Lettre à Epictète (9, PG 26,
 1064 C-1065 A) et le Contre Apollinaire (1,9 et 12, 1109 A et 1113 C)
 montrent que la crainte de remplacer la Trinité par une « tétrade »

30 B — Φασί τὴν ἀναφορὰν κατὰ τοιοῦδε τινὰ χρῆσαι λαμβάνεσθαι τρόπον. Ἐνωσοῦντες γὰρ τὸν τῷ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ ἀγαριστως συναφθέντᾳ Θεῷ Λόγῳ, προσκυνοῦμεν ὡς Θεόν.

c A — Ἄρ' οὐν | ἀπέχρη πρὸς τὸ θεῖν αὐτῷ τῆν τῷ Θεῷ
35 πρέπουσαν διέξαν ἐλεῖν, καὶ τῶν τῆς κτίσεως ὑπερρέσθαι μέτρων, τὸ συνήρθαι μόνον αὐτῷ; Καὶ τοῦτο προσκυνητῶν τὸν οὐκ ἔντα Θεῷ ἐργάζεσται; Ἄλλ' εὐρίσκω τινὰ τῷ Θεῷ λέγοντα διὰ τῆς τοῦ Ψάλλοντος λόγας: « Ἐκολλήθη ἡ ψυχὴ μου ὀπίσω σου. » Γράφει δὲ καὶ ὁ μακάριος Παῦλος:

40 α' Ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἐν πνευμά ἐστιν. » Ἄρ' οὐν, εἰπέ μοι, καὶ τοίτους ἀναφορᾷ Θεοῦ προσκυνήσομεν ὡς κακολλημένους αὐτῷ; Καίτοι κοῦ συνήρθαι λέγουν τὸ τῆς
733 α κολλήσεως ὄνομα μεζονόμῃ που | πάντως καὶ ἀξιολογώτεραν τὴν ἐμφασιν ἔχει, εἴπερ ἐστὶν ἀληθὲς εἰπεῖν ὡς τὸ τισι κολλώμενον ἐν ἐπιτάσει πολλῇ τὴν συνάρθειαν ἔχει.

B — Ἔσοικεν.

5 A — Ἀνθότου δὲ δὴ παρέντες τὴν ἔνωσιν, καίτοι φωνῆ οὐσαν ἐστρεβή παρ' ἡμῖν αὐτοῖς, μέλλον δὲ καὶ ἐκ τῶν ἁγίων Πατέρων καταβαλίνουσιν εἰς ἡμᾶς, συνάρθειαν ὀνομάζουσι; Καίτοι συγχέει μὲν ἡ ἔνωσις οὐδαμῶς τὰ καθ' ὧν ἂν λέγοιτο, διαδεικνύει δὲ μέλλον τὴν εἰς ἐν τι συνδρομῆν
b 10 τῶν ἡνωσθαι νοουμένων. Καὶ οὐχὶ πάντῃ | τε καὶ πάντως ἐν ἂν λέγοιτο μόνως τὸ ἀπλοῦν καὶ μονοειδές, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὰ ἐκ δυοῖν ἢ πλειόνων ἐτι καὶ ἐξ ἑτεροειδῶν συγκείμενα. Δοκεῖ γὰρ οὐτως εὖ ἔχειν τοῖς ταῦτα σοφοῖς. Κακουργότατα τοίνυν τὸν ἕνα καὶ φύσει καὶ ἀληθῶς Υἱὸν ἐνανθρωπήσαντα

732, 38 : Ps. 62, 9 40 : 1 Cor. 6, 17

732, 39 : μακάριος : μένοςπος Arm. om. Syr. (at solet)

733, 5 : ἀθέτου... 13 : σοφοῖς : habet Severus. Contra Imp. Gr. III, 2, p. 230-240/325 et Ep. ad Sergium, p. 100/132 et 80/108.

733, 5 : ἀθέτου... 8 : ὀνομάζουσι : habet Severus, C. Imp. Gr. III, 2, p. 12-13/18.

733, 10 : Καὶ οὐχί... 13 : σοφοῖς : habet Severus, C. Imp. Gr. III, 1, ed. J. Lebon, CSCO Syr. IV, 5, p. 105/151 et Ep. ad Sergium, p. 131/171.

B — Selon eux, il faut comprendre cette référence à peu près de la façon que voici : voyant Dieu le Verbe inséparablement conjoint au descendant de David, nous adorons ce dernier comme Dieu.

A — Suffit-il donc de cette seule conjonction pour qu'il doive se saisir de la gloire qui convient à Dieu et se hausser au-dessus des dimensions du créé? Cela fera-t-il qu'il faille adorer celui qui n'est point Dieu? Mais je découvre quelqu'un qui dit à Dieu sur la lyre du psalmiste : « Mon âme est attachée à toi. » Et le bienheureux Paul écrit : « Celui qui s'attache au Seigneur n'est avec Lui qu'un esprit. » Ceux-là aussi, dis-moi, les adorons-nous par référence à Dieu, parce qu'attachés à Lui? Pourtant le terme d'attachement est plus fort, sans doute, a davantage d'accent que le mot de conjonction, s'il est vrai que ce qui est attaché à quelqu'un pousse la conjonction à une extrême intensité.

B — C'est ce qui semble.

A — Pourquoi dès lors rejettent-ils le vocable d'union, si couramment utilisé parmi nous, ou plutôt transmis des saints Pères jusqu'à nous, et parlent-ils de conjonction? Pourtant l'union ne confond nullement les choses qu'on dit unies, bien plutôt elle indique le concours en quelque chose d'unique des éléments conjugués comme unis. Et il n'y
b a pas en tout et pour tout que l'être simple et homogène dont on puisse dire qu'il est un, mais aussi ceux où entrent deux composantes ou plus, hétérogènes. Ainsi l'admettent les experts en la matière. Il est donc très malhonnête de leur part de diviser en deux l'unique et véritable Fils par

n'est pas une raison, cependant, pour admettre, à l'instar des monophysites extrêmes, la consubstantialité du Verbe et de la chair; Cyrille effleurera cette dernière question un peu plus bas : cf. 735c et la note. L'argument de la quaternité est donc fort ancien dans la controverse christologique. Mais notre auteur se borne ici à une allusion, en vertu de sa répugnance à aborder dans cet ouvrage le problème Trinitaire : cf. Introduction, p. 148, n. 2.

λαόν μου τὸν Ἰσραὴλ » ; Αἰπάλων γὰρ ὄντα, προφήτην ἐτίθει, καὶ τῶν αὐτοῦ θελημάτων ὑπουργὸν ἀπατέλει.

5 Β — Φαίεν ἂν Ἰωσὺς οὐχ ὡδὲ που πάντας γενέσθαι τῆς ἡλῆνης, ἀλλ' ὡς ἂν νοοῖτο πρὸς ἡμῶν τὸ « Μορφήν δούλου λαβών ».

10 Α — Οὐκοῦν, καθ' ἑκαστὸν ἀδιάσπαστον ἴδιον γεγονός τοῦ λαβόντος τὸ ληρθέν νοοῖτ' ἂν εἰκότως, ὡς καὶ Θεὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν, καὶ Θεοῦ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν Ἰῶν, ἕνα τε καὶ μόνον, ὡς ἐκ Θεοῦ Πατρὸς | Λόγον, γεννηθέντα μὲν θετικῶς πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ χρόνου, ἐκ ἐσχάτου δὲ τοῦ αἰῶνος καιροῦ, τὸν αὐτὸν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικὸς. Οὐ γὰρ ἦν ἑτέρου τινός, ἀλλ' αὐτοῦ γέγονεν ἡ τοῦ δούλου μορφή.

Β — Πῶς ἐφης ;

15 Α — Ἄρα γάρ, εἰπέ μοι, τὸ τῆ φύσει δούλον λέγουσ' ἂν οὐκ ἀπεικονίετας μορφήν δούλου λαβεῖν, ἢ τὸ ἐλευθέρου ἀληθῶς, καὶ τῶν τῆς δουλείας μέτρων οὐσιαστικῶς ἀνωτέρω κείμενον ;

20 Β — Τὸ ἐλευθέρου, οἶμαι που. Ὁ γὰρ ἦν | φύσει, καὶ ἂν γένετο ἐτι ;

25 Α — Ἄρθρον δὴ οὖν ὅτι, καίτοι καθ' ἡμῶς γεγονός ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, καὶ τοῖς τῆς δουλείας μέτροις ἐμπεδηκὸς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, προσμεμαρτύρηκεν αὐτῷ τὸ κατὰ φύσιν ἐλευθέρου ἐν τῇ τῶν διδραχμῶν συνεισφορᾷ λέγων « Ἄρα γε ἐλεύθεροι εἰσιν οἱ υἱοί. » Δέχεται τόνον δούλου μορφήν, πᾶ ἐκ τῆς κενώσεως οικειοθήμενος καὶ τὴν πρὸς ἡμῶς ἰσοίωσιν αὐτῆς ἀτιμάσας ; οὐ γὰρ ἦν ἑτέρας τιμῆσαι

734, 5 : Phil. 2, 7 25 : Matth. 17, 26

734, 12 : ante Οὐ : B add. MV 14 : B ante Πῶς e C/A omnes accipere copulati Syr. et Arm. : A MV 15 : A ante Ἄρα e C manna secundu Syr. et Arm. : om. MV 17 : ἀνωτέρω κείμενον : veluti assumens Arm. 24 : διδραχμῶν C manna secundu et Arm. : δραχμῶν M C manna prime V cetera pecunia Syr.

1. Le passage sur les didrachmes est un des arguments favoris de S. Cyrille : cf. *in Jo.* IV, 4, 1045 A-B ; *in Jo.* II, 309 C-312 B/189-6 ;

peuple » ? De chevrier qu'il était, Dieu le fait prophète, Il le constitue exécuteur de Ses volontés.

Β — Ils diraient sans doute que l'assomption n'est pas tout à fait cela, mais bien ce que nous fait concevoir la phrase : « Prenant la forme de l'esclave ».

Α — Donc alors selon une union indissoluble, ce qui a été assumé est devenu le propre de ce qui assume, c'est là une façon de voir parfaitement légitime, et partant Jésus est Dieu, Fils du vrai Dieu, le seul et l'unique Fils en tant que Verbe de Dieu le Père, il est né d'une part divinement avant tous les âges et les temps, d'autre part, le même, au dernier âge du monde, selon la chair, d'une femme. Car la forme de l'esclave n'était pas à quelqu'un d'autre, mais à lui-même.

Β — Comment cela ?

Α — Peut-on, je te prie, sans absurdité dire que ce qui est esclave par nature a pris la forme de l'esclave, ou seulement ce qui est véritablement libre et se trouve par essence en dehors des limites de la servitude ?

Β — Ce qui est libre, je pense ; car ce qu'on était par nature, comment le devenir encore une fois ?

Α — Eh bien, remarque-le, justement, le Verbe Fils unique de Dieu a beau être devenu semblable à nous, s'être soumis selon ce qu'il avait d'humain aux limitations de la servitude, il a rendu témoignage de la liberté qui lui revenait selon sa nature en disant au moment de payer les didrachmes : « Donc les fils sont libres¹. » Il reçoit par conséquent la forme de l'esclave, s'approprie les suites de l'abdantissement et ne dédaigne pas de prendre notre ressemblance. Pas d'autre moyen en effet de réhabiliter ce

Ep. I, 29 A-B, ACO I, 1, 1, p. 18, l. 27-33 ; C. Nest. II, 3, 76 A-B/B, p. 38, l. 40-41 ; De R. F. ad Down. 1265 C-D/5, p. 88, l. 38-p. 89, l. 8 ; Apol. e. 74, 8, 424 C/8, p. 129, l. 7. Sur la liberté sponage exclusif du Christ, on peut voir aussi d'amples développements dans *in Jo.* V, 861 C-862A/539a-543a.

τὸ δοῦλον, εἰ μὴ γέγονεν αὐτοῦ τὸ δουλοπρεπές, ἕνα καὶ τῆ
 α παρ' αὐτοῦ καταλαμπρόνιτο δόξῃ. | Νικῆ δὲ τὸ προῦχον
 30 δέξαι, καὶ τὸ ἐκ τῆς δουλείας κίσους ὑφ' ἡμῶν ἠφανίζετο.
 Καθ' ἡμᾶς γὰρ γέγονεν ὁ ὄπτος ἡμᾶς, καὶ ἦν ἐν μέτροις τοῖς
 οἰκετικαῖς ὁ ἐλευθερὸς φύσει. Ταύτητοι καχώρησε καὶ εἰς
 ἡμᾶς τὸ ἀξίωμα. Κεκήλυμα γὰρ καὶ ἡμεῖς υἱοὶ Θεοῦ,
 ἐπεγραφήματά τε Πατέρα τὸν ἰδικῶς αὐτοῦ. Γέγονε γὰρ καὶ
 35 αὐτοῦ τὰ ἀνθρώπινα. Οὐκοῦν, ἐν τῷ λέγεσθαι λαβεῖν αὐτὸν
 τὴν δουλίου μορφήν ὅσον ἐστὶ τῆς οἰκονομίας τῆς μετὰ σαρκὸς
 ο τὸ μυστήριον. Εἰ δὲ Ἰῶν ἠμολογοῦντες ἕνα καὶ Κύριον,
 τὸν ἐκ Θεοῦ Πατέρα Λόγον, κοινῶν αὐτῷ τῆς υἰότητος
 καὶ μόνου τῆς δόξης ἀνθρωπίνῃ ἀπλῶς συνήθηται φασὶ τὸν
 40 ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυειδ, ὅρα λέγοντες ἡμᾶς τοῖς ὄδο φρονεῖν
 ἡρημέτοις, φιλαλληλῶς ἐπιστηνάζοντας : « Τίς δώσει τῇ
 735 α κεραλῇ μου ὕδωρ, καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς μου πηγήν ἑαυρούων,
 καὶ κλυθίσματα τὸν λαὸν τούτων ἡμῶρας καὶ νυκτός ; »
 Παρεκμισθησαν γὰρ εἰς ἀδόξατον νοῦν, « τὸν ἀγοράσαντα
 αὐτοῦς Δεσπότην ἀρνούμενοι ». Αὐτὰς γὰρ ἡμῖν υἱὸν ἀν-
 5 σοφῆς ἀναραίνεται, καὶ δόξῃ θεοπρεπεῖ στεφανοῦται τὸ
 δοῦλον, καὶ ἰσομέτρος ὑπεροχαῖς ἐκλαμπρόνεται νόθος τῷ
 υἱὸς τῷ κατὰ φύσιν καὶ ἀληθῶς, καίτοι Θεοῦ λέγοντος
 ἀναργῶς : « Τὴν δόξαν μου ἑτέρω οὐ δώσω. » Πῶς γὰρ
 οὐχ ἕτερος ἰδικῶς παρὰ τὸν φύσει τε καὶ ἀληθῶς Ἰῶν,
 b 10 ὁ φύλῃ τε καὶ μόνῃ συνανταίᾳ πετιμημένος, καὶ ἐν ὑπέρτερου
 τάξει ληρωθείς, καὶ ἀξίωθεῖς υἰότητος καθὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοῖ,
 καὶ τῆς παρ' ἑτέρου δόξης μετεσχημάς, δώσει τε καὶ χεῖρετι
 πρὸς τοῦτο ἕγμένος ;

734, 41 : Jér. 8, 23 735, 3 : cf. Rom. 1, 26. 11 Pierre 2, 1
 8 : Is. 42, 8

734, 36 : ante δούλον : τοῦ αὐτ. V 40 : τοῦ : om. R 41 : φιλαλ-
 λήτως : *φιλῶλῶως Arm. (ut v.) 42 : τοῖς : om. R 735, 2 :
 κλυθίσματα : -ματα R post λαὸν : μου αὐτ. MC 4 : ἡμῖν : om. R
 et Coll. 9 : post ἕτερος : καὶ αὐτ. Pusey. e R 13 : πρὸς : εἰς R

734, 37 : Et δὲ Ἰῶν : incipit citatio codicis R. Idem... usque ad
 735, 2 : τοῦτων : habet Timotheus A. p. 119, l. 21-26.

qui était esclave que de faire siens les caractères de l'esclave
 pour répandre sur celui-ci le resplendissement de sa gloire
 α à lui (Verbe) — car l'élément supérieur l'emporte toujours,
 aussi l'opprobre de la servitude a-t-il été écarté de nous.
 En effet celui qui était au-dessus de nous est devenu tel que
 nous, celui qui est libre par nature s'est enclos dans les
 limites qui nous sont propres ; voilà pourquoi l'honneur en
 rejailit jusqu'à nous : on nous appelle nous aussi fils de
 Dieu, nous revendiquons pour notre Père celui qui n'est
 proprement que le sien. Car tout ce qui est humain a été
 également fait sien. Partant, dire qu'il a pris la forme de
 l'esclave exprime en son entier le mystère de l'économie
 dans la chair. Si donc tout en confessant un seul Fils et
 e Seigneur, le Verbe de Dieu le Père, ils font participant de
 sa filiation et aussi de sa gloire un simple homme de la
 semence de David, il est temps pour nous de dire avec une
 compassion attristée à ceux qui se forgent ces idées : « Qui
 735a changera ma tête en eau et mes yeux en source de larmes
 pour que je pleure jour et nuit sur mon peuple que voici ? »
 Car ils ont été livrés à leur esprit sans jugement, « ils ont
 renié le Maître qui les avait rachetés ». En effet, on nous
 présente une paire de fils aux natures inégales, on couronne
 l'esclave de la gloire qui convient à Dieu, on fait briller sur
 une espèce de fils bâtard la même suprême splendeur que
 sur le vrai Fils par nature. Et pourtant Dieu déclare sans
 ambages : « Je ne donnerai ma gloire à personne d'autre. »
 Or comment ne serait-il pas autre que le véritable Fils par
 nature, et à part de lui, cet homme honoré simplement et
 b uniquement d'une conjonction avec lui, laissé au rang de
 serviteur, jugé digne de la filiation de la même façon que
 nous, participant de la gloire d'autrui, parvenu là en vertu
 d'un don gratuit ?

735, 4 : Δούκ... 8 : δώσω : habet Florilegium Syriacum, MS. Add.
 Syr. 14633 (Wright, N° 859, assec. VIII vel IX), f. 6 v.

B — Οὐ διακρετόν οὖν εἰς ἄνθρωπον ἰδικῶς καὶ εἰς Θεόν
15 Λόγον τὸν Ἐμμανουήλ ;

A — Ἥμιστά γε. Χρήμα δέ φημι Θεὸν ἐνηθρονηκῶτα
λέγον αὐτόν, εἶναι τὸ κατὰ ταῦτόν τοῦτο τε κοικεῖνο. Ὅστε
γὰρ ἀποπεφοίτηκε τοῦ εἶναι Θεὸς γενόμενος ἄνθρωπος,
20 οὐτε μὴ ἀπαρδέκτον εἶχει τὴν οἰκονομίαν, τὸ τῆς
20 κενώσεως ἀτιμάσιος μέτρον.

B — Ἦν οὖν ἄρα, φασίν, ἁμοούσιον τῷ Λόγῳ τὸ σῶμα
αὐτοῦ. Νοηθεῖ γὰρ ἂν ὤδα καὶ οὐχ ἑτέρως εἰς καὶ μόνος
Πῶς.

A — Καίτοι πῶς οὐ λῆρος ἤδη ταῦτ' ἐκείνου παραπαλιότερος
25 ἀπόδειξις ἐναργής ; Πῶς γὰρ ἐν οὐσίαις ταυτότητι κατέδει-
25 τις ἂν τὰ τοῦ τῆς φύσεως λόγους τοσοῦτον ἀλλήλων διμικρο-
25 μένα ; Ἐπερον γὰρ τὴ θεότης, καὶ ἑπερον ἀνθρώποτης. Ἐπει
4 πίνων φαμέν γενέσθαι τὴν θεοῦσιν ; Οὐ γὰρ ἐν τῷ ἀριθμῷ
4 φαίη τις ἂν εἶναι τὰ ἐνούμενα, ἀλλ' ἢ δύο τυχόν ἢ καὶ τούτου
30 πέρα.

B — Διακρετόν οὖν ἄρα φασὶ τὰ ὀνομαζόμενα.
A — Οὐ διακρετόν, ὡς ἔφην, εἰς ἰδικὴν ἑτερότητα, τὴν
κατὰ γε τὸ ἐπ' ἀλλήλων εἶναι καὶ ἀνεμίερος. Συγκομιστέον

735, 14 : B ante Oū e R Syr. et Arm. : om. codd. ἄνθρωπος :
Silvan Arm. εἰς ante Θεόν e R (sente Arm.) : om. codd. 16 :
A ante Ἥμιστά e R Syr. et Arm. : B eodd. ante Χρήμα : A eod.
codd. 22 : post ὤδα : τε eod. Pusey e R 24 : ἤδη : δὲ R om. C
tauvl e Justiniano : ταύτη R ταύτα eod. 26 : τοῦ τῆς R e
Justiniano : τοῖς C τῆς MV 27 : θεότης : -τητος R ἀνθρώποτης
-τητος R 29 : ἀλλ' ἢ R et Just. : ἀλλ' eod. ἢ καὶ Just. et Arm. :
ἢ R καὶ eod. 31 : ὀνομαζόμενα : ἡμιμένα B

735, 24 : Καίτοι... 30 : πέρα : habet Justinianus, Epistula ad mona-
chos qui sunt in nomo Alexandriae, ed. E. Schwartz, Drei dogmatische
Schriften Justinian, in Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie
der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl. N. F. 18 (Menschli 1939), p. 79.

735, 32 : Οὐ διακρετόν... 35 : φωνήν : habet Severus, C. imp. Gr.
III, 2, p. 82-83/114, Ep. ad Serg. p. 57-58/78, C. Apol. Jul. f. 129 r.

I. Il est évident que Cyrille déforme ici la pensée de ses adversaires,
qui ont toujours protesté qu'ils n'admettaient qu'un Fils — témoin

B — Donc il ne faut pas diviser l'Emmanuel en un
homme pris à part et un Dieu Verbe?

A — A aucun prix ! Il faut, à mon avis, le qualifier de
Dieu qui s'est fait homme et qui est en un même être et
ceci et cela. Car il n'a pas plus cessé d'être Dieu en devenant
homme qu'il ne s'est refusé à l'économie par mépris pour
les limitations de l'infatigabilité.

B — Alors, disent-ils, le corps du Verbe lui était donc
consubstantiel : c'est le moyen, et il n'y en a pas d'autre,
de concevoir un seul et unique Fils².

A — Quel délire n'est-ce pas là, et quel indice manifeste
d'un esprit hors de sens ! Comment imaginer une identité
d'essence entre choses dont les natures sont séparées en
leur concept par un tel écart ? Autre chose en effet est la
divinité, et autre chose l'humanité. Car de quoi disons-nous
4 qu'il y a union ? Pas de ce qui est déjà un en nombre :
on ne dira unies que les choses qui sont deux ou davantage.

B — Mais alors, disent-ils, il faut nommer ces choses
séparément.

A — Pas séparément, je le répète, d'une façon qui les
rende étrangères l'une à l'autre, les fasse exister à part
chacune de son côté. Il faut les rapprocher au contraire

d'ailleurs la réplique qui leur est prêtée en 737d —, même si leurs
moyens d'assurer l'unicité étaient parfois insuffisants. Ils ne peuvent
donc avoir été cette vérité de foi, à laquelle ils tenaient, avec une pré-
tendue consubstantialité du Verbe et de la chair, à laquelle ils ne
pouvaient que répugner. C'était là en effet une erreur dénoncée
depuis longtemps (cf. S. ATHANASE, *Lettre à Epiphane*, 4, PG 26,
1056 B-1057 B, passage que S. Cyrille lui-même rappelle dans un
lettre à Evagre, Ep. XLIV, 225 C-D, ACO 1,1,4, p. 36, l. 5-7) et qui ne
devait avoir cours que chez les extrémistes du parti apollinarien
(quoique le premier livre *Coenae Apollinariae*, 10, PG 26, 1109 A,
paraît en occurrer toute la secte), car Apollinaire lui-même s'en
défend énergiquement (cf. LIETZMANN, *Apollinariae*, frags. 163 et
164, p. 255 et 262). Les Antiochiens ont fait probablement de la
consubstantialité le corollaire, non pas de l'unité de Fils, mais de
l'unité de φύσις en d'oùsis dans le Verbe incarné. S. Cyrille aura
modifié leur argument, tout en n'écrivant pas moins pour cela φάσις.

δὲ μᾶλλον εἰς ἑνωσιν ἀδιάτηκτον. Γέγονε γὰρ σὰρξ ὁ Λόγος,
35 κατὰ τὴν Ἰωάννου φωνήν.

B — Ἀρ' οὖν συγχέονται καὶ μία γεγόνασιν ἄμω
φύσεις.

ο A — Εἶτα τίς οὐκας ἐμπερόνητός τε καὶ | ἀμάθης εἶη ἂν
ὡς ἡ τὴν θείαν οἰδέσθαι τοῦ Λόγου τετραπλάσι φόνον εἰς
40 ἔπερ οὐκ ἦν, ἢ μεταχειροῦσαι τὴν σάρκα, κατὰ γε τὸν τῆς
ἀλλοιώσεως τρόπον, εἰς τὴν αὐτοῦ τοῦ Λόγου; Ἀμήχανον
γάρ. Ἐνα γε μὴν Υἱὸν καὶ μίαν αὐτοῦ φύσιν εἶναι φασιν,
κἂν εἰ ἐν προαίτητι νοστέο γενέσθαι σαρκός, ψυχῆν ἐχούσης
τὴν νοεράν. Αὐτοῦ γάρ, ὡς ἔφην, γέγονε τὸ ἀνθρώπινον,
736 ο | νοστέο δὲ πρὸς ἡμῶν οὐχ ἑτέρως κλήν βτι κατὰ τοῦτον
αὐτὸν τὸν τρόπον θεός ἡμοῦ τε καὶ ἀνθρώπος.

B — Ἀρ' οὖν οὐ δύο φύσεις εἶεν ἂν, θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.

A — Ἐτέρον μὲν τι καὶ ἕτερον θεότης καὶ ἀνθρωπότης,
5 κατὰ γε τοὺς ἐνότιας ἐκατέρωφ λόγους. Ἄλλ' ἦν ἐν Χριστῷ
ἕνωσις τε καὶ ἕπερ ἑνωσις εἰς ἐνότια συνδεδραμηρότα,
συγχύσεως δίχα καὶ τροπῆς. Ἀπεριούτος δὲ παντελής ὁ
τῆς ἐνώσεως τρόπος.

735, 34 : cf. Jn I, 14

735, 36 : συγχέονται Leonil apud Nicophorus Syr. Sev. Coll. :
συγχέονται eod. Arm. Dimor : sm. Arm. 37 : φύσεις P Leonil
Byz. Syr. Sev. pt. Arm. Timor : εἰ φύσεις Leonil Hier. φόνον eod.
Nicophorus Sev. pt. Coll. 38 : τε : sm. Leonil apud 38 : εἶη ἂν :
ἂν εἰς Nicoph. 39 : ὡς : ὁ Leonil Byz. τετραπλάσι φόνον : φ. P
42 : εἶνα : sm. Eulogius 43 : νοστέο : sm. eod. Ianlum 44 :
πρὸς νοεράν : λέγοντο Ad. C. mania secunda in mg. ὡς ἔφην : sm. V
736, 1 : κλήν βτι : ἡ V 2 : αὐτόν : sm. V 3 : οὐ : sm. Arm.
4 : τε : τοι C

735, 36 : Ἀρ' οὖν ... 736, 2 : ἀνθρώπος : Anselm Timotheus A.
p. 107, l. 32 : p. 108, l. 10 et Severus, C. imp. Gr. I, ed. J. Lebon,
CSCO Syr. IV, 4, p. 20-21/26-26, III, 1, p. 108/105, III, 2, p. 184/219,
Ad Nephthium, ed. J. Lebon, CSCO Syr. IV, 7 (1949), p. 42-44/57-59,
Philalethes, ed. F. Hespel, CSCO Syr. 68 et 69 (1952), p. 141/174.
735, 36 : Ἀρ' οὖν... 41 : ἀμήχανον γάρ : Anselm Leonil Byzantinus,
in florilegio quod primo suo libro Contra Nestorianos et

dans une union infrangible. Car le Verbe s'est fait chair,
selon le mot de Jean.

B — Alors les deux natures se mélangent et n'en
deviennent plus qu'une.

ο A — Qui aurait l'esprit assez égaré, assez stupide, pour
penser que la nature divine du Verbe se soit changée en ce
qu'elle n'était pas, ou que la chair, par voie de transmuta-
tion, se soit métamorphosée en la nature du Verbe lui-
même? C'est impossible! Ce que nous disons, c'est qu'il y
a un seul Fils et une seule nature du Fils, même si l'on
tient compte de ce qu'il a assumé une chair dotée d'une
âme intellectuelle. Il a fait sien, comme je l'ai déjà dit,
736a l'élément humain, et c'est de cette façon, non autrement,
que nous le concevons à la fois Dieu et homme.

B — Peut-il alors ne pas y avoir deux natures, celle de
Dieu et celle de l'homme?

A — Autre chose est la divinité et autre chose l'humani-
té, prise chacune du point de vue de sa raison intime.
Mais dans le Christ, elles ont concouru en une unité d'une
manière qui étonne et dépasse l'intelligence, sans confusion
ni changement. Le mode de l'union, toutefois, est absolu-
ment incompréhensible.

Eutychianus appositus, necnon Nicophorus Constantiopolitanus,
ed. Pitra, p. 363, cf. Florilegium Syriacum, MS. Add. Syr. 12154
[Wright, N° 860, saec. VIII in l. IX], f. 26 r-v.
735, 36 : Ἀρ' οὖν... 38 : εἶη : Anselm Leonil Hierosolymitanus,
Contra Monophysitas, ed. PG 86, II, 1840, cf. Nicophorus, ed. Pitra,
p. 483.

735, 38 : Εἶτα... 736, 2 : ἀνθρώπος : Anselm Severus, C. imp.
Gr. III, 1, p. 166-167/237-238 et III, 2, p. 240/225, necnon Flori-
legium MS. Add. Syr. 14533, f. 13r.
735, 38 : Εἶτα... 41 : ἀμήχανον γάρ : Anselm Severus, C. imp. Gr.
I, p. 22/27.

735, 42 : Ἐνα... 736, 2 : ἀνθρώπος : Anselm Severus, op. cit. p. 76/97.
735, 42 : Ἐνα... 44 : νοεράν : Anselm Eulogius Alexandrinus, cf.
Photius, Bibliotheca, eod. 230, PG 103, 1044 B, necnon Florilegia
MS. Add. Syr. 12155, f. 169r. et MS. Add. Syr. 14529 [Wright,
N° 865, saec. VII vel VIII], f. 20r.

B — Καὶ πῶς ἐκ δύοιν, θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος,
 b 10 | εἰς ἃν νοῦτο Χριστός ;

A — Οὐ καὶ ἕτερον οἶμαι τρόπον ἢ καὶ ὅν ἂν εἴεν τὰ
 ἀλλήλους συνηγμένα πρὸς ἑνωσιν ἀδιάτηκτον, καὶ τὴν ὑπέρ
 νοῦν, ὡς ἔφαν.

B — Οἶον δὴ τί ;

15 A — Ἄρ' οὐχ ἕνα φαμέν τὸν καθ' ἡμᾶς νοούμενον
 ἄνθρωπον, καὶ μίαν αὐτοῦ φύσιν, καίτοι τὸ μονοειδὲς οὐκ
 ἔχοντος, συντηκόμενου δὲ μάλλον ἐκ δύοιν, ψυχῆς δὴ λέγου
 καὶ σώματος ;

B — Φαμέν.

20 A — Μὴ ἀναμέρος τις ἀπολαβὴν τὴν σάρκα, διακρίσεως
 c δὲ αὐτῆς τὴν ἐνωθεῖσαν αὐτῇ ψυχῆν, εἰς | ἀνθρώπου δύο τὸν
 ἕνα κατατάξῃ, καὶ τὸν τῆς ὀρθότητος οὐ καταφείρῃ λόγον ;

B — Καὶ μὴν ὁ πάνσοφος γράει Παῦλος : « Εἰ γάρ καὶ
 ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἀνακαινοῦται
 25 ἡμέρα καὶ ἡμέρα. »

736, 23 : II Cor. 4, 16

736, 10 : Χριστός : sm. R 11 : post ἕτερον : ἂν οὐδ. R 12 :
 συνηγμένα : συνηρημένα R τὴν ὑπέρ νοῦν : sm. Arm. 16 :
 αὐτοῦ : sm. R 17 : δὴ R : sm. eod. 22 : ἑρθεῖτος CV R
 Rev. Arm. (e. 30) : ἀνθρωπότητος M|σεθ ορθο σὸδιττν supra ceterum
 manu ut v. eadem) sermo qui de eo (scil. de homine ?) Syr. naturae
 (hominis ?) Arm. (e. 25)

736, 9 : Καὶ πῶς... 22 : λόγον : Abel Severus, C. imp. Gr. III,
 I, p. 105-106/151-152.

I. D'après R. ABRAMOWSKI, « Untersuchungen zu Diodor von
 Tarsus », dans ZNTW, 30 (1931), p. 234-262, cf. p. 261, l'école antio-
 chienne aurait éprouvé une désaffection croissante pour la compa-
 raison anthropologique. Diodore l'admettait encore, du moins en
 règle générale (cependant le fragment 26 — éd.-trad. Abramowski,
 p. 42-44 ; trad. Brière, p. 269 — qui emploie en effet la comparaison,
 ne représente pas l'opinion de Diodore, comme Abramowski semble le
 croire, mais celle de ses adversaires). Théodore et surtout Nestorius
 l'auraient repoussée avec une énergie croissante. En fait Théodore
 paraît bien l'utiliser, mais pour souligner la distinction qui subsiste

B — Et comment, à partir de deux éléments, la divinité
 b et l'humanité, concevoir un Christ qui soit un ?

A — Pas autrement, je pense, que de la façon dont des
 réalités pourraient se rapprocher dans une union infran-
 gible, et qui, comme je l'ai dit, surpasse notre esprit.

B — Quelle comparaison prendra ?

A — Eh bien, ne disons-nous pas que l'homme, entendu
 l'homme tel que nous, est un et que sa nature est une, bien
 qu'il ne soit pas homogène, mais fait de deux composantes,
 savoir l'âme et le corps ?

B — Si.

A — Et qui prendrait la chair à part, en la séparant de
 c l'âme qui lui est unie, ne créerait-il pas en deux cet
 homme unique et n'en détruirait-il pas le juste concept ?

B — Cependant le très sage Paul écrit : « Encore que
 l'homme extérieur en nous s'en aille en ruines, l'homme
 intérieur se renouvelle de jour en jour. »

dans l'unité de l'homme. « Quoniam autem et iuxta nos homo dicitur
 ex anima et corpore constare », dit un fragment du 4^e livre *Contre
 Apollinaire* (éd. Swete, t. II, p. 218, l. 20-24), « et duas quidem dici-
 mus naturas, animam et corpus, unum vero hominem ex ambobus
 compositum ; ut conservemus unum esse utrumque, oportet confun-
 dere naturas et reconvenientes dicere quoniam anima caro est et caro
 anima ? » La position de Nestorius est d'abord à peu près la même, si
 l'on en croit C. Nest, V, 7, 243 B, ACO I, 1, 6, p. 105, l. 11-15 ; mais
 plus tard il en viendra effectivement à un refus catégorique de toute
 analogie entre l'union de l'âme et du corps et celle des deux natures
 dans le Christ : cf. L. I. SCHEIDT, *Recherche sulla Cristologia del « Libro
 di Eusebio » di Nestorio*, p. 29-31. Quant à Euthérios de Tyane, il
 semble au commencement adopter une attitude également négative :
 le corps et l'âme ne sont pas des proœpa complets, rien d'étonnant à
 ce qu'ils puissent, eux, se combiner en une seule ousia, comme le Verbe
 et l'homme ne sauraient le faire. Puis il se ravise : comme le corps et
 l'âme ont pu s'unir pour constituer un seul proœpa, deux natures
 ont pu par la puissance de Dieu se pas diviser une filiation unique
 (fragment des *Confutations*, PG 26, 1236 A-D).

2. L'utilisation de ce texte de II Cor. 4, 16 à propos de la consti-
 tution tant de l'homme en général que du Christ est très ancienne.
 Déjà les adversaires de Paul de Samosate déclarent que la γένεσις

- A — 'Ορθῶς ἔρησ· ἦδει γάρ, ἦδει σαρκῶς, τὰ ἐξ ὧν ὁ εἰς ἔστι καὶ θεωρεῖ μὴν ληπτὴν ποιεῖται τὴν διαφορὰν. Ἄνθρωπον δὲ τὸν ἔσω ψυχὴν ὀνομάζει, καὶ μὴν καὶ σάρκα τὸν ἔσω. Διαμενῆται γάρ τὸν ἱερὸν Γραμμάτων καὶ ἀπὸ μέρους ἐσθ' ὅτι τὸ σύμπαν ἡμῶν καταδηλούντων ζῶων, ὡς ἐν γε τῷ φάσει Θεοῦ· α' Ἐκχεῖ ἀπὸ τοῦ Πνεύματός μου ἐπὶ πάντων σάρκα », Μεωθεῖα γε μὴν προσδιαλεγόμενον τοῖς ἐξ Ἰσραὴλ· α' Ἐν ἰδδομήκροντα πέντε ψυχὰς κατέθησαν εἰ πατέρας σου εἰς Αἴγυπτον », καὶ ἐπ' αὐτοῦ δὲ τοῦτ' τοῦ Ἐμμανουὴλ γεγονὸς εὐρήσμεν. Μετὰ γάρ τοι τὴν ἕνωσιν, τὴν πρὸς γέ φημι τὴν σάρκα, κἀν Μονογενῆ καὶ Θεοῦ ἐκ Θεοῦ καλέσασί τις αὐτόν, οὐ δίχα σαρκὸς ἢ τοῦν ἀνθρωπότητος νοοῖτ' ἂν ὑπάρχειν. Κἀν εἴποιον ἄνθρωπον λέγοι, οὐκ ἀποσοθήσει τοῦ εἶναι Θεοῦ καὶ Κύριον.
- B — Ἄλλ' εἰ μίαν εἶναι φύσιν Υἱοῦ φημι, κἀν εἰ νοοῖτο σαρκαίμενος, πᾶσά πως ἀνάγκη γενέσθαι συμφυρὸν ὁμοιωτέν καὶ σύγκραστον, ὑποκαταπομένῃς ἄσπερ τῆς ἀνθρώπου φύσεως ἐν αὐτῷ. Τί γάρ ἢ ἀνθρώπου φύσιν πρὸς τὴν τῆς θεότητος ὑπεροχῆν ;

736, 31 ; Joël 3, 1 33 ; Deut. 10, 22

736, 25 : ἦδει secundo : om. Arm. ὁ εἰς ἔστι : ἔστιν ὁ εἰς B 28 ; καὶ μὴν σαρκί C manu secunda in ms. favei Arm. : esp. M om. V 29 ; Διαμενῆται cod. d. Arm. : κἀν Pusey e Syr. 30 : ὡς ἐν γε τῷ R : ὡς γε τὸ codd. 33 : οἷα πέντε : καὶ cod. R 35 : γεγονὸς : om. C τριπλῶς suprl. manus secunda in ms. favei. τὴν ἕνωσιν τὴν πρὸς γέ φημι R : ε. ἰ. π. γ. φ. M V (τὴν secunda amittentes) ε. π. δ. π. C γει οἰμίας) 37 : καλέσασί : -σαι R 38 : λέγοι : -ει R 39 : ἀποσοθήσει : -ση R

736, 40 : Ἄλλ' el... 737, 28 : λόγος : Ansel Severus, Philocaltes, p. 198-199/242-243.

du Christ Jésus en ditte de la nôtre en ceci seulement que le Verbe Dieu est en ce que l'homme intérieur est au nous (ce qui revient,

A — D'accord ; il savait, et savait à la perfection, les composantes de cet être un ; et il ne fait entre elles qu'une différence purement idéale. Par homme intérieur, il désigne l'âme, et par homme extérieur la chair. C'est une réminiscence des saintes Écritures, où il arrive également qu'une partie soit mentionnée pour signifier le tout vivant de notre être. Ainsi Dieu dira : « Je répands mon esprit sur toute chair » ; et Moïse, en s'adressant aux Israélites : « Tes pères descendant en Égypte étaient au nombre de soixante-quinze âmes. » Et la même chose à lieu, nous le verrons, à propos de l'Emmanuel en personne : après l'union, je veux dire l'union avec la chair, même quand on l'appelle Monogène et Dieu de Dieu, on n'entend pas qu'il soit sans chair, c'est-à-dire sans humanité ; et même quand on l'appelle homme, on ne lui enlève pas d'être Dieu et Seigneur.

B — Mais si nous disons que la nature du Fils est unique même en pensant au Fils incarné, de toute nécessité nous devons reconnaître qu'il y a eu mixture et mélange, puisque la nature de l'homme s'est pour ainsi dire escamotée en lui. — Qu'est-ce que la nature de l'homme, de fait, en face de l'excellence de la divinité ?

semble-l-il, à éliminer l'âme humaine du Christ) : cf. H. DE RIEDMATTEN, *Les Actes du procès de Paul de Samosate (Paradosis VI, Fribourg 1952)*, p. 155, fragt. S. 30. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE se sert de l'expression paulinienne en un sens plutôt unitaire : elle ne signifie pas, note-t-il, qu'il y ait deux hommes, de même n'y a-t-il qu'un Fils quoiqu'il y ait deux natures (Ep. 101, PG 37, 180 A) ; le texte a été d'abord cité par Ephèse : cf. ACO 1, 1, 2, p. 43, l. 26-28). Au contraire Théodore et Théodoret emploient ce même verbe pour maintenir les distinctions nécessaires : le corps et l'âme ne sont appelés homme qu'avec la précision « intérieur » ou « extérieur », pour qu'on ne puisse les confondre (suite du fragment cité dans la note précédente, éd. Swete, p. 319, l. 13-17) ; même dans ce cas où il y a pourtant ψυχὴ συνάρησις, l'Apôtre introduit une division, donc a fortiori y a-t-il une dans le Christ (THEODORET, dans Apol. c. 7A, 3, 404 C-D, ACO 1, 1, 6, p. 117, l. 21-p. 118, l. 2).

737 a | A — Μάλιστα μὲν, ὦ ἑταῖρε, περιττοπῆς ὁ λόγος
 φηρμὸν γενέσθαι καὶ σύγκρασις ἐὶ δὴ μὴ πρὸς ἡμῶν ἡμολο-
 γοῦτο φύσις Ἰησοῦ σαρκαιουμένου τε καὶ ἐνθρονηκητότος.
 οὐ γὰρ ἂν ἔχοι τις ἐξ ἀνορχαίων τε καὶ ἀληθῶν συλλογισμῶν
 5 ποιεῖσθαι τὴν δεῖξιν. Ἄλλ' εἰ μὲν νόμον ἡμῶν τὸ οὐκ εἶναι
 ἰσότητι θέλημα, αἰδιολογίσαντο βουλήν ἢν οὐ μὴ δύνανται
 στήσαι ». Προσεκτόν γάρ ἡμῶν οὐκ ἐκείνας μύλλον, ἀλλὰ
 b τῆ θεοπνεύστω Γραφῇ. Εἰ δὲ δεῖν | ὄνεται, διὰ τὸ εἶναι
 μηδὲν τῶν ἀνθρώπων φύσις ἀς πρὸς γὰρ τὴν θείαν ὑπεροχὴν,
 10 ὑποκείμετος τῆ καὶ ἀποκρίσθαι, καθὲρ φασιν ἀντοί, πόλις
 ἐροῦμεν : « Πλανῆσθε, μὴ εἰδότες τὰς Γραφὰς μηδὲ τὴν
 δύναμιν τοῦ Θεοῦ. » Οὐ γὰρ ἦν ἀμήχανον τῷ φιλαγάθῳ Θεῷ
 ἰσολὸν ἑαυτὸν ἀπαρῆναι τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις,
 καὶ τοῦτο ἡμῶν προσέφηγεν αἰνιγματικῶς Μωϋσῆα μυστα-
 15 γαγῶν, καὶ τὸν τῆς ἐκθρονησῶσας τρόπον ὅς ἐν τύποις
 c ἐτι ζωγραφῶν. Ἐπειφοίτησε μὲν γὰρ ἐν εἰδει πυρὸς τῷ
 βότῳ κατὰ τὴν ἔρημον, καὶ ἐνήστραπτε μὲν τῷ θάμῳ τὸ
 πῦρ, πλην οὐ κατεκαίετο. Τεθαύμασε δὲ τὴν ἔρασις ὁ
 Μωϋσῆς. Καίτοι πῶς οὐκ ἀσύμβατον εἶη ἂν τῷ πυρὶ τὸ

737, 6 : Ps. 30, 12 11 : Matth. 22, 29 14 : cf. Ex. 3, 1

737, 2 : εἰ δὴ μὴ R fuentibus Syr. Sev. Coll. Arm. nihil inven-
 pre de present : ἢ δὲ μὴ eod. eadem Aubert e conjuncto sunt
 eodem M in mg. priedel (fauz : οὐ) ἡμολογῆτο R : ἡμολογήτω MV
 ἡμολογήτω C καὶα priedel ἡμολογήτω C καὶα secunda 3 : Πῶς :
 est. eod. tantum τε post σαρκαιουμένου : est. R καὶ ἐνθρονη-
 κήτος : est. Arm. 4 : ἀνορχαίων τε καὶ ἀληθῶν : εἴτε καὶ. Coll.
 Arm. 8 : post τὸ : γὰρ add. R 9 : θέλει : suppl. in mg. C καὶα
 secunda 11 : πλανῆσθε : πλανῆστω Arm. 12 : φιλαγάθῳ R et
 Arm. : φιλαγάθῳ eod. clementi Syr. misorfordi Sev. pl. Denigro
 Sev. pl. 15 : τῶν... τρόπων : τῶ...τροπῶν eod. tantum 16 : ζω-
 γραφῶν : ἀπαρῆσθαι R 16 : τῶ : τῆ R 17 : ἐκθρονησῶσας : an CB

737, 1 : Μάλιστα... 28 : λόγος : Aubel Severus, C. imp. Gr. I, p. 141-142
 172-173 et Ad Nephallum, p. 49-48/57-58.

737, 1 : Μάλιστα... 24 : οὐδὲν : Aubel Severus, C. imp. Gr. III,
 p. 240-241/325-326 et Refectioe Tomi Juliant, ed. Sanda, Severi
 Antijulianistica I (Jeryti 1931), p. 181-182/152, necnon Florilegium
 MS. Add. Syr. 14533, f. 4r.

737 a | A — On parlerait de manière parfaitement vaine, cher
 ami, en disant qu'il y a eu mixture et mélange dès là que
 nous confessions une seule nature du Fils fait chair et
 incarné. Car nul n'en saurait faire la preuve à partir de
 raisons exactes et contraignantes. Mais s'ils veulent en
 guise de loi nous imposer leur propre fantaisie, « ils ont
 5 forgé là un dessein qu'ils ne pourront certes pas réaliser »,
 car ce n'est pas d'eux que nous avons à tenir compte, mais
 de l'Écriture inspirée. S'ils estiment que la nature de
 l'homme n'étant rien en face de l'excellence divine, il lui
 faut être escamotée, dissipée, comme ils disent, nous répon-
 10 drons, nous : « Vous faites erreur, parce que vous ne compre-
 nez ni les Écritures ni la puissance de Dieu. » Non, il n'était
 pas impossible à Dieu, en Sa bonté, de se rendre capable
 de supporter les limites de la condition humaine ; et c'est
 ce que Moïse, pour notre initiation, a annoncé par avance
 en énigme, dépeignant sous une forme encore figurative le
 mode de l'Incarnation. (Dieu) descendit dans le buisson au
 15 désert sous les apparences d'un feu, et il illuminait le
 fourré, mais ne le consumait pas. Et Moïse illuminait du
 spectacle. Pourtant, n'y aurait-il pas incompatibilité entre
 le feu et le bois ? Cette matière si combustible, comment
 supporta-t-elle l'invasion de la flamme ? Eh bien, c'était

737, 1 : Μάλιστα... 8 : γραφῇ : Aubel Severus, C. imp. Gr. I, p. 108/
 139 et Florilegia syriaca, MS. Add. Syr. 14552, f. 14r-v. = 12154,
 f. 21r. = 12155, f. 35v. (sic verba aliquid videntur e 737 d depravate).

737, 14 : καὶ τούτω... 24 : οὐδὲν : Aubel Severus, C. imp. Gr.
 III, 2, p. 43-44/61.

I. Dans Gl. in Ex. I, 413 A-416 A, l'épisode du buisson ardent
 revêt déjà un sens christologique (mais non dans De Ad. II, 232 D, où
 ce feu qui éclaire, mais ne chauffe point représente l'ancienne Loi) :
 Dieu rend vivant son temple, le corps humain, au lieu de le consu-
 mer. De même dans Hom. P. XVII, 781 A-D et... dans le Livre
 d'Hénoch (trad. Nau, p. 138 et 141), dont l'explication n'est diffé-
 rente sans doute que par la terminologie (chaque nature, le buisson
 et le feu, garde son « prosepion naturel », c'est-à-dire l'ensemble de ses
 propriétés spécifiques : cf. SCRIPTOR, Nitereke, p. 65-67).

20 ζῶλον; Οἰσὶ δὲ ὅπως ταῖς τῆς φλογὸς ἐμβολαῖς ἢ εὐκατάπραχτος ὦν. Ἄλλ' ἦν, ὡς ἔργη, μυστηρίου τὸ χρῆμα τύπος, οἰσὶν τὸ ἀποφαινοῦντος τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις τὴν θεῖαν τοῦ Λόγου φύσιν, αὐτοῦ γε ἐθέλοντος. Ἀδύναται γὰρ αὐτῷ παντελῶς οὐδέν.

d 25 B — Ὡς εὖ ἴσθι τοι, | μὴ ἂν ἐλλέσθαι τὰ ἴσα φρονεῖν αὐτούς.

A — Ἀλώσεται τοίνυν καὶ ἀνεμφιλόγως υἱός ἡμῖν θεὸς καὶ θεὸς χριστὸς ὁ πρὸς αὐτῶν προσθεῖναι λόγος.

B — Δύο μὲν οὐχί. Φασὶ δὲ εἶς ἐστὶ μὲν ἔστιν ὁ κατὰ φύσιν

30 γιός, ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, ὁ δὲ ληθεῖς ἄνθρωπος φύσει μὲν ἔστιν υἱὸς Δαυεὶδ, υἱὸς δὲ τοῦ Θεοῦ διὰ τὸ ἀνευλθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ Λόγος, καὶ διὰ τὸ κατακυριεύσαι ἐν αὐτῷ τὸν θεὸν Λόγον, εἰς ταύτην ἦλθε τὴν ἀξίαν, καὶ χάριτι τὴν υἰοθεσίαν ἔχει.

35 A — Εἴτα ὅποι ποτὲ νοῦ καὶ φρονέος εἰεν ἂν οἱ τῆδε δοξάζοντες; Ἡ πῶς οὐ θυάδα φασὶν υἱῶν, ἀποδιστάντες ἀλλήλων ἄνθρωπον καὶ Θεόν; Εἴπερ ἐστὶ κατ' αὐτούς ὁ μὲν φύσει θε καὶ ἀλογὸς γιός, ὁ δὲ χάριτι τὴν υἰοθεσίαν ἔχων, καὶ εἰς ταύτην ἦλθε τὴν ἀξίαν ὡς ἐνοικούντος αὐτῷ

40 τοῦ Λόγου, ἄρ' οὐν ἔχει τι τὸ μείζον ἢ καθ' ἡμᾶς; Ἐνωολύζεται γὰρ καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, καὶ πρὸς γε τοῦτο ἡμᾶς

738 α ἐμπεδοῖ λόγον ὁ ἱερώτατος Παῦλος | α Τούτου χάριν

738, 1: Ephes. 3, 14-17,

737, 25 : τὰ ἴσα φρονεῖν : φ.τ.Ι. C 27 : A Ἀλώσεται : ὅπως A Ἔστιν cod. latinitum 28 : θεὸς ἀπὲρ χριστὸς : om. cod. latinitum 29 : ὁ κατὰ φύσιν : υἱὸς υ.ε.κ.φ. R 31 : φύσει μὲν ἔστιν υἱὸς R Syr. Arm. : μ.ε.ρ. τοῦ cod. τοῦ post ἔξ : om. R 35 : εἰς R Syr. Arm. Tim. : ἴσων cod. 38 : τὴ R : om. cod. γιός R Syr. Arm. Tim. : om. cod. 39 : ἔχων : ἔχει R C πᾶσα secunda 40 : τὸ : om. R C (paginam certam) ἢ R Syr. Arm. : ὁ cod. 41 : ἐν R : om. cod.

737, 35 : Εἴτα... 40 : Λόγος : bebei Timotheus A. p. 88, 1.20-26.

lh, comme je l'ai dit, un symbole du mystère par lequel la nature divine du Verbe se rend capable des limitations de la condition humaine, parce qu'il le veut bien, parce que rien n'est absolument impossible pour lui.

d B — Tu le sais bien néanmoins, ils se refusent à penser de la sorte.

A — Alors sans aucun doute nous les prendrons à patronner auprès de nous une doctrine des deux fils et des deux Christs.

B — Deux? Non pas du tout; unique, disent-ils, est le Fils selon la nature, le Verbe né de Dieu le Père. L'homme qui est assumé, lui, est par nature fils de David; mais il devient Fils de Dieu parce qu'assumé par Dieu le Verbe; et parce que Dieu le Verbe habite en lui, il a accédé à une telle dignité et obtient la filiation en vertu d'une grâce¹.

A — Où ont-ils l'esprit et la cervelle, les tenants d'une pareille opinion? Ou comment font-ils pour ne pas parler d'un couple de fils, puisqu'ils séparent l'un de l'autre homme et Dieu? Si vraiment, d'après eux, celui-ci est Fils par nature et véritablement, tandis que celui-là, qui a la filiation par grâce, est arrivé à cette dignité parce que le Verbe habite en lui, qu'a donc (cet homme) de plus que nous? (Le Verbe) demeure aussi en nous! Sur ce point, le très saint Paul nous sert de garant, lui qui dit : « C'est

1. Cf., outre le fragment n° 30 de Dionysius (cité supra, p. 65), Tertullien, *De Incarnatione*, livre XII, éd. Swete, t. II, p. 305-306 : « Ilaque non solum « filium » ipsum (sens doute l'homme assumé) vocat (l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*) a Deo Verbo separata, sed etiam secundum filiationis rationem connumerans ceteris participibus filiationis convinctur, quoniam gratia et ipse participo fuit filiationis, non naturaliter ex Patre natus, habens tamen ad ceteros excellentiam, quia unitate ad ipsum filiationem possidet; quod et firmiore ipseus nō donat participationem. » Pris en lui-même, ce texte favorable, ou le voit, l'idée que de l'homme assumé aux autres hommes il n'y a qu'une différence de degré dans une filiation qui est dans tous les cas adoptive. Pour l'idée d'inhabitation du Verbe dans l'homme assumé, cf. infra 749 a.

κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν Πατέρα ἐξ οὗ πάσα πατρία
 ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, ἵνα δὴ ὦν κατὰ τὸ
 πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆται διὰ τοῦ
 5 Πνεύματος αὐτοῦ, κατοικήσει τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις
 ὑμῶν. » Ἐν ἡμῖν γὰρ ἐστὶ διὰ τοῦ Πνεύματος, « ἐν ᾧ
 κρᾶζομεν · Ἄββα ὁ Πατήρ. » Οὐκ οὖν, κατ' οὐδέναν τρόπον
 εἶη ἂν τὰ καθ' ἡμᾶς ἐν μείσθην εἰ τὸν ἰσὺν ἡξιώμεθα παρὰ
 τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς. Χάρτι γὰρ καὶ ἡμεῖς υἱοὶ καὶ θεοὶ.
 10 Ἐνημέγηθα δὲ πάντως εἰς ταύτην τὴν ὑπερφυᾶ καὶ
 τεθαυμασμένην ἄξιαν, ὡς ἐθαυλοῦμεν ἔχοντας τὸν μονογενῆ τοῦ
 Θεοῦ Λόγον. Ἄνθρωπον δὲ καὶ ἀπέπληκτον παντελῶς τὸ
 ἡξίωσθαι λέγειν αὐτοῦς τῆς υἱοθεσίας τὸν Ἰησοῦν, καὶ ὡς
 ἐν χάριτος μοίρα τὴν ἐπὶ τῆς δόξης ἐλεῖν.

15 B — Φράσαις ἂν ὅπως.

A — Καὶ μάλα. Πρῶτον μὲν γάρ, ὡς ἔφην, ἕτερος ὢν
 ἰδικῶς Υἱὸς καὶ Χριστὸς καὶ Κύριος παρὰ τὸν ἀληθῆ τε καὶ
 κατὰ φύσιν, νοῦτ' ἂν ἐντεύθην. Ἐἴτα πρὸς ταῦτα καὶ ἕτερον
 20 τι τῶν ἀμειχθέντων εἰσπρίνεται, καὶ τοῖς εἰς ὀρθότητα
 λογισμοῖς οὐκ ἀπεικνίας ἀνταπιστάμενον.

B — Τὸ ποῖόν τι φῆς ;

A — Ὁ πάντοφός Ἰωάννης περὶ Χριστοῦ φησιν : « Ἐξ
 τὰ ἴδια ἔθηκε, καὶ οἱ ἴδιος αὐτὸν ὁ παράθεον. Ὅσοι δὲ
 εἰδοῦν αὐτόν, ἔδωκαν αὐτοῖς ἔξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι. »
 25 Ἄρ' οὖν ὁ χάριτι τὴν υἱοθεσίαν ἔχων, καὶ εἰσεικριμένον
 ἐλὼν ἀξίωμα τὸ εἶναι ὁ ἐστὶ, χαρισται' ἂν καὶ ἕτερος ὁ
 ἀπεδοκίμασε μόλις ; Οὐκ ἀπίθων εἶναι σοὶ | τὸ χρήμα
 δοσεῖ ;

B — Καὶ μάλα.

30 A — Τὸ δὲ μὴ φύσει προσόν, ἐξωθέν δὲ μᾶλλον εἰσπο-
 ποικαμένον, οὐκ ἀπέδλητον γένουτ' ἂν, κατὰ γε τὸ ἐγγυρωῦν ;

738, 6 : Rem. 8, 15 22 : Jn 1, 11-12

738, 2 : πρὸς Πατέρα : τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐστὶ. Arm.
 3 : οὐρανῷ : -ος R ὦν : ἡ eod. 4 : τὸ πλοῦτος MC R :
 τὸν πλοῦτον V 6 : ἡμῖν : ὁ V 8 : εἶη : εἶεν R κατ' ἡμᾶς : τῶν
 Arm. 10 : ἐνημέγηθα : ἐν C manu secunda πάντως : πᾶν R
 17 : ἀληθῆ : -ός C 26 : ὁ ἐστὶ : ὁ 'μὴ ἐστὶ Syr. ὁ 'εἰ ἐστὶ Arm

pourquoi je fléchis le genou devant le Père de qui tire son
 nom toute paternité au ciel et sur terre. Qu'il vous accorde,
 selon la richesse de sa gloire, d'être puissamment fortifiés
 par son Esprit pour que le Christ habite en vos cœurs. »
 Il est en nous en effet par l'Esprit « en qui nous criions :
 Abba, Père ». Aucune infériorité, par conséquent, dans
 notre situation ; Dieu le Père nous a octroyé les mêmes
 biens. Par grâce en effet nous sommes nous aussi fils et
 5 dieux. Nous avons assurément été élevés à cette dignité
 surnaturelle et admirable du fait que nous sommes habités
 par le Verbe Fils unique de Dieu. Mais c'est là de leur part
 une impiété et une absurdité totale que de prétendre que
 Jésus s'est vu octroyer la filiation et a reçu la gloire qui en
 découle à titre purement gracieux.

B — Comment cela, dis-moi s'il te plaît ?

A — Oui bien sûr. Et d'abord, je le répète, il s'ensui-
 vrait que (Jésus) était un autre fils, christ et Seigneur,
 distinct du véritable, du (Fils) par nature. Ensuite il se
 10 présente une autre conséquence impossible et qui ne va pas
 sans s'opposer à la droite raison.

B — Que veux-tu dire ?

A — Le très sage Jean dit au sujet du Christ : « Il est
 venu chez lui et les siens ne l'ont pas accueilli ; mais à tous
 ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants
 de Dieu. » Dès lors, celui qui ne possède la filiation que par
 grâce et qui n'a dû qu'à une dignité adventice d'être ce qu'il
 est, pourrait-il faire bénéficier autrui de ce qu'il n'a obtenu
 15 qu'à grand peine ? Cela ne te paraît-il pas bien invraisem-
 blable ?

B — Si, bien sûr.

A — D'autre part, ce qui n'est pas attaché à une nature,
 mais lui survient du dehors, la perte n'en est-elle pas tou-
 jours dans le domaine du possible ?

738, 12 : Θεοῦ Λόγον : desinit citatis codicis R.

B — Πῶς γὰρ οὐ;

A — Οὐκοῦν, εἴη ἂν τῶν ἰδεχομένων καὶ ἀπολυθεῖν ποτε δύνασθαι τῆς υἰότητος τῶν Πάν. Οὐ γὰρ ἀνόπιοτον εἰς

35 ἀποβολὴν ὃ μὴ φυσικοῦς ἐρήρησται νόμιος.

B — Ὡς ἐχει.

A — Καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον καταθεῖτο τις ἂν ὡς
 40 ἀλλότῃ τὸ ἐστι καὶ τῆς ἀνωτάτω δουλείας ἐπιμωστον ἀληθῶς τὸ δόγμα αὐτοῦ. Εἰ γὰρ ἐστὶν ἀληθὲς ὡς τὸ κατὰ
 40 θέσειν καὶ χάριν ἀεὶ πᾶς ἐστὶν ἐν ἑμοῦσιν τοῦ κατὰ φύσιν
 καὶ ἀληθῆσαν, πῶς ἡμεῖς κατὰ θέσειν υἱοί, πρὸς αὐτὸν ἔχοντες
 τὴν ἀναγορὰν ὡς πρὸς Υἱὸς ἀληθῶς, εἰ καὶ αὐτὸς μὲθ' ἡμῶν
 ἐν τοῖς κατὰ χάριν ἐστί; Πῶς δὲ καὶ ἐν ταῖς εὐαγγελικαῖς
 παραβολαῖς ὡς υἱὸς πέμπεται μετὰ τοῦ οἰκέτας; Ὅν

45 εὐρακότες, ἔρασαν αἱ τοῦ ἀμπελοῦσιν μελεδωνοὶ : « Οὐτός
 ἐστὶν ὁ κληρονόμος, δεῦτε, ἀποκτείνωμεν αὐτόν. » Ἐστὶ

739 a τοῖνον ὁ ἐν σαρκὶ παρεγῶς καὶ τῆς Ἰουδαίων σκαπίτητος
 εἰς κείραν ἐλθὼν Υἱὸς ἀληθῶς, καὶ ἐλευθέρου, ὡς φύσει
 45 δηλονότι τῆς ἐλευθέρου ἐκπορικῶς, καὶ οὐκ ἐν γε τοῖς ὑπὸ
 739 b ζυγῶν καθὼ νοσῆται Θεός, καὶ εἰ γέγονε καθ' ἡμᾶς τοὺς ὑπὸ
 5 ζυγῶν δουλείας υἱὸς ὁ Υἱὸς, ὡς ἔργη, φύσει τε καὶ ἀληθῶς,
 ὁ πέρα ζυγοῦ καὶ ὑπὲρ τὴν κτίσειν, πρὸς ὃν καὶ ἡμεῖς, εἰ
 κατὰ θέσειν καὶ χάριν υἱοὶ μεμορφώμεθα.

B — Οὐ λέγομεν, φασὶ, τὸν ἄνθρωπον Πάν εἶναι « φύσει »
 b τοῦ Θεοῦ, ἵνα μὴ δύο φύσει υἱοὺς εἰπώμεν. Ὡς περ γὰρ ὁ
 10 ἐξ οὐρανῶν κατελθὼν Λόγος οὐκ ἐστὶ κατὰ φύσει υἱὸς τοῦ
 10 Κασιθ, οὕτως οὐδὲ ὁ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυειδ Υἱὸς ἐστὶ
 κατὰ φύσει τοῦ Θεοῦ.

738, 45 : Matth. 21, 38

738, 34 : Υἱὸν : Ἰησοῦν Syr. 739, 4 : καθ' ἡμᾶς τοὺς ὑπὸ ζυγῶν
 δουλείας υἱὸς (ενος C en ta rama) ὁ Υἱὸς... φύσει... : κ. ἡ. (ov. τοῦ)
 ὅσο ζυγῶν ὁ ἐστ... Υἱὸς φύσει. Syr. : κ. ἡ. τοὺς ὄ. ζ. Υἱὸς οὐκ οὐκ
 φασ. Arm. B : φύσει & Syr. Arm. Tim. : ov. codd.

739, 8 : Οὐ λέγομεν... 81 : σπέρμα : hebet Timotheus A. p. 128,
 1. 34 - 127, 1. 4 (desunt iamque nouissima : vide infra).

1. Cf. Dionnan, fin du fragment 42 (ACO 1,5,1, p. 178) : « Dicoe

B — Comment en serait-il autrement?

A — On pourrait admettre, par conséquent, que le Fils
 pût un jour déchoir de sa qualité de Fils? Car ce qui n'est
 pas amarré par les lois des natures, il n'y a pas d'assurance
 contre sa perte.

B — C'est vrai.

A — D'un autre point de vue encore on pourrait aper-
 cevoir combien mal venue est leur doctrine, combien
 80 proprement débordante de la plus basse malice. S'il est vrai
 que ce qui est adoption et grâce est toujours à la ressem-
 blance de ce qui est nature et vérité, comment sommes-nous
 fils adoptifs par référence à Lui comme au véritable Fils
 si Lui aussi est au nombre, avec nous, des fils par grâce? Comment
 85 aussi dans les paraboles de l'Évangile est-il en-
 voyé en qualité de Fils après les serviteurs, ce qui a fait dire
 à sa vue aux gardiens de la vigne : « Celui-ci est l'héritier,
 allons, tuons-le »? Donc celui qui s'est manifesté dans la
 90 chair et a subi l'épreuve des outrages juifs est véritablement
 Fils, libre, parce qu'engendré d'une nature évidemment
 libre, et non soumis au joug; cela pour autant qu'on
 le considère en sa divinité et quoiqu'il soit devenu pareil à
 nous, nous qui sommes sous le joug, fils de servitude, lui
 95 qui est, je le répète, le véritable Fils par nature, au delà
 du joug et au-dessus de toute créature; et d'après lui, nous,
 les fils d'adoption et par grâce, nous avons été modelés.

B — Mais, assurent-ils, nous ne disons pas que l'homme
 est par nature Fils de Dieu, afin de n'avoir pas à parler de
 deux fils par nature. De même en effet que le Verbe des-
 cendu des cieux n'est pas, selon la nature, fils de David, de
 même celui qui est de la semence de David n'est pas non
 plus, selon la nature, Fils de Dieu¹.

ergo mihi : duo filios praedicas ! Non dico duos filios David : numquid
 Deum Verbum filium David asserui? Sed nec duos filios Dei secun-
 dam substantiam dico : numquid enim duos filios assero de Dei
 substantia genitos? Ante saecula autem Dei Verbum habitasse dico
 in eo quod ex David semine comprobatur. *

Α — Διατεταγμένοντι δὴ ὄν εἰς υἱὸς δύο, καὶ ἄμφω
 ψευδώνυμοι καταπαράβηεν ἄν. Φαίη δ' ἄν, οἷμαι, τίς
 15 εἰκότων εἶνα φανασισμέν ἐν Χριστῷ μυστήριον, εἴπερ ὧδε
 ἔχει καθὰ ληραίντες φασιν οἱ διναντίας. Ποῦ τογαροῦν ἔ-
 20 ἐνώσις, καὶ ἐρ' ἔρω πεπαράβη φασιν αὐτήν; | Ἡ τάχα
 πού καὶ τὸ γενέσθαι σάρκα τὸν Λόγον, οὐκ ἀληθὲς ἄν ἐκαί-
 νεται, καὶ περιττῶς εἰσκακομιζομένον, εἰ μὴ κεχρημάτικεν
 25 υἱὸς τοῦ Δαυεὶδ ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος διὰ τὸ ἐκ σπέρματος
 αὐτοῦ γενέσθαι κατὰ τὴν σάρκα. Χρῆται δὲ οἷμαι καὶ πρὸς
 ἡμῶν ἀκούειν αὐτοῦς ἐκ παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ τοῖς
 Ἰουδαίωι καθηγηταῖς εἰρημένον : « Τί ὄντι δοκεῖ περὶ τοῦ
 Χριστοῦ; Τίνος υἱὸς ἐστὶ; » ἢ Κάν εἰ φασιν ἐπὶ τοῦ Δαυεὶδ,
 30 ἀκούσονται | πρὸς ἡμῶν : « Πῶς οὖν Δαυεὶδ ἐν Πνεύματι
 Κύριον αὐτὸν καλεῖ λέγων : Ἐπίκε ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου ·
 Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἀν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον
 τῶν ποδῶν σου; Εἰ οὖν Δαυεὶδ ἐν Πνεύματι καλεῖ αὐτὸν
 Κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστι; » ἢ Ὅ μὴ κατὰ φῶτον καὶ
 35 ἀληθῶς Υἱὸς, καθὰ φασιν οἱ διναντίας, συνεδρεῖται τε τῷ
 Θεῷ, καὶ ὁμόθερονος, εἰπέ μοι, τῷ πάντων κρατοῦντι γίνεται;
 Καίτοι, καθὰ φησὶν ὁ πάναμος Παῦλος, οὐδενὶ πόποτε τῶν
 ἀγγέλων εἰρηεν ὁ | Πατήρ : « Υἱὸς μου εἰ σύ », ἀλλ'
 40 οὐδέ : « Κάθου ἐκ δεξιῶν μου. » Εἶπε πῶς ἐν τοῖς ὑπεράτοις
 ἀξιώμασι καὶ ἐν τοῖς τῆς θεότητος θάκοις ὁ ἐκ γυναικεῖς,
 καὶ πέρα πάσης Ἀρχῆς καὶ Κυριότητος, Θρόνον τε καὶ
 Ἐξουσίας, καὶ παντὸς ἰνόμετος ὀνομαζομένου; Ἄθρει δὲ
 45 ἐπαις ὁ Κύριος λέγων : « Εἰ οὖν Δαυεὶδ ἐν Πνεύματι Κύριον
 ὀνομάζει, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστὶ; » φρονεῖν ἀναπέθει τοὺς
 50 ὄπερ ἄν εἴεν τῆς ἀληθείας ἐρευνηταί, ὧς ἐν μετέπει σαρκὸς
 καὶ αἵματος γεγονένος ὁ Λόγος, εἰς μεμήμεκε καὶ οὕτως

739, 23 : Matth. 22, 42 25 : Matth. 22, 43-45 32 : cf. Heb.
 1, 5; 13 36 : cf. Ephés. 1, 21 38 : cf. Matth. 22, 45

739, 14 : καταπαράβηεν ἄν : Tim. εἰ μὴ κεχρημάτικεν direct
 πολεος αυδμηρη 25 : ἐν πνεύματι : sm. Syr.

Α — Alors il y aura division en deux fils, et qu'on
 pourra tous deux surprendre en flagrant délit de porter de
 faux noms. Et l'on pourra dire, je suppose, que le mystère
 du Christ est une vaine imposture, s'il est tel que le prétend
 en leur délire nos adversaires. Où est l'union, en effet,
 et en vue de quel but s'est-elle accomplie, d'après eux?
 Ou peut-être même le fait que le Verbe soit devenu chair
 sera-t-il contourné, n'aura été qu'une fiction superflue, si
 le Verbe de Dieu le Père n'a pas porté le nom de fils de
 David pour en être devenu le descendant selon la chair. Je
 crois qu'il nous faut leur faire entendre ces mots que le
 Christ en personne disait aux dirigeants juifs : « Que pen-
 50 sez-vous du Christ? De qui est-il le fils? » Et s'ils disent :
 « De David », ils entendront de nous cette réponse :
 « Comment alors David, inspiré par l'Esprit, peut-il l'appeler
 Seigneur en disant : Le Seigneur a dit à mon Seigneur,
 55 siège à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis
 l'escabeau de tes pieds. Si donc David, inspiré par l'Esprit,
 l'appelle Seigneur, comment est-il son fils? » D'après les
 gens d'en face, celui qui n'est pas véritablement Fils par
 nature siégerait auprès de Dieu; il serait, allons donc, sur
 le même trône que le Tout-Puissant? Pourtant, comme le
 déclare le très sage Paul, « à aucun des anges le Père
 n'a jamais dit : Tu es mon fils, ni : Assieds-toi à ma droite ».
 Alors comment serait-il dans les suprêmes honneurs, sur le
 60 trône de la divinité, ce fils d'une femme, « au-dessus de
 toute Principauté, Seigneurie, Trône, Puissance, et de
 quelque nom que l'on puisse nommer? » Remarque les
 paroles du Seigneur : « Donc, si David, inspiré par l'Esprit,
 l'appelle Seigneur, comment est-il son fils? » Elles per-
 65 suadent quiconque a le souci de la vérité que le Verbe, en
 se rendant participant de la chair et du sang, n'en est pas

739, 13 : Διατεταγμένοντι... 17 : ἔνωσις : Aeset Severus, C. imp.
 Gr. III, f, p. 110-111/159.

740 a | Γίός ὅτι μὲν ἐστὶ Θεός, ἐκ θεοπροποῦς ὑπεραρχῆς καὶ κυριότητος μαρτυρούμενος, ὅτι δὲ πέφηνεν ἄνθρωπος, τοῦ καὶ γίνω χρηματίζου Δαυεὶδ εὐ μάλᾳ καταστημιόντος.

B — Φαίεν ἂν ἴσως καὶ πρὸς γε ταῦτα, διατεκμαιρόμεθα γὰρ ὅτι Ἄρ' ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ αὐτὸν εἶναι δώσωμεν τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ.

A — Καίτοι πῶς ἡ τοιαύτη πῦσις οὐ πολλὴ δὴ λίαν τὴ ἀσύηλον ἔχει; Καὶ ἀπεθόντως ἂν γένοιτο τῆ τοῦ μυστηρίου δύναμι καὶ τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοις;

B — Φράσον ἑώρας.

A — Μὴ γὰρ μοι διέλθῃ, ὡς ἑτέρον τινα λέγων παρὰ τὸν ἕνα Χριστὸν καὶ γίνω <καὶ> Κύριον, τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ. Ὁ γὰρ τοῦ τῆς ὁρθότητος λόγος τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς φῶντα γίνω μονογενῆ αὐτὸν καὶ οὐχ ἑτέρον εἶναι βούλεται τὸν ἐκ Δαυεὶδ κατὰ σάρκα. Μὴ τοίνυν ἐξ ἀμετρήτου λεγόντων ἱεβροντησίας, ὅτι ὥσπερ ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάν Λόγος οὐκ ἐστὶ κατὰ φύσιν αὐτοῦ τοῦ Δαυεὶδ, οὕτως οὐδὲ ὁ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ Γίός ἐστι κατὰ φύσιν τοῦ Θεοῦ.

Ἐπεὶ γὰρ τοῖς φῶσι καὶ ἀληθῶς ἐκ τοῦ <Θεοῦ καὶ> Πατρὸς ἀναλάμβανας Λόγος, ἐν προσλήξει γενοῦντας σαρκὸς καὶ αἵματος, καθάπερ ἔφην ἄρτιως, μεμνήσκην ὁ αὐτός, τούτῳ φῶσι τε καὶ ἀληθῶς γίνω τὸν Πατρός, εἰς ἃν καὶ μόνως, καὶ οὐχ ὡς ἑτέρος μεθ' αὐτέρου, ἵνα καὶ ἐν αὐτοῦ νοηταί πρόσωπον. Συνειργόντες γὰρ οὕτως πρὸς ἐνωσιν ἀληθῆ

καὶ τῆς ὑπὲρ τὸν καὶ λόγον τὰ τοῖς τῆς φῶσεως λόγους πρὸς ἀνομοετήτα διεσχινομένης, τὴν ἀπληθῆ τῆς πίσσεως βαδισόμεθα τρωθῶν. Ἐνα γὰρ καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι φημι Χριστὸν Ἰησοῦς, καὶ Θεοῦ μὲν Πατρὸς ὡς Θεὸν Λόγον, ἐκ σπέρματος δὲ κατὰ σάρκα τοῦ <θεοπροπίου> Δαυεὶδ. Ἡ οὐκ ἀρίστα σοὶ ταῦτα διεσχινοῦναι δοκέω;

740, 4 : διατεκμαιρόμεθα γὰρ : om. Arm. 12 : καὶ ante Κύριον S. Syr. et Arm. : om. eod. τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ : om. Arm. 18 : κατὰ φύσιν : om. Arm. 19 : Θεοῦ καὶ ἐκ Sev., Arm. et Tim. : om. eod. et Syr. (cujus translatio in hoc loco satis inaccurata est) 29 : θεοπροπίου : om. Arm. et (pro consuetudine) Syr.

moins resté, même alors, Fils unique. Qu'il soit Dieu, il en donne pour témoignage son excellence et sa seigneurie toutes divines; qu'il se soit manifesté comme homme, il l'indique fort clairement en se faisant appeler fils de David.

B — A cela ils diraient sans doute, au moins je le conjecture : nous faudra-t-il admettre que le descendant de David est lui aussi de l'essence de Dieu le Père?

A — Ne voilà-t-il pas une question complètement stupide? Et de plus malsonnante, eu égard à la portée du mystère et à l'amour de la vérité?

B — Explique-moi comment.

A — Ne va pas me distinguer de l'unique Christ, Fils et Seigneur, le descendant de David en en faisant quelqu'un d'autre! L'orthodoxie oblige en effet à tenir que le Fils Monogène né du Père, lui-même et personne d'autre, est le descendant de David selon la chair. Qu'ils n'aillent donc pas dire, par une folie sans bornes, que le descendant de David n'est pas plus Fils de Dieu selon la nature que le Verbe descendu du ciel n'est, selon la nature, fils de David : le Verbe, rayon véritable par nature de la splendeur de Dieu le Père, après avoir assumé la chair et le sang, est, comme je l'ai dit il y a un instant, demeuré le même, c'est-à-dire Fils véritable et par nature du Père, seul et unique, et non pas un être à côté d'un autre, en sorte que sa personnalité doit être aussi conçue comme unique. Car, c'est en réduisant ainsi à une unité réelle, mais passant notre intelligence et nos discours, des éléments dissemblables et séparés par le concept de leur nature, que nous foulerons la voie sans erreur de la foi. Nous affirmons en effet que le Christ-Jésus est un seul et le même, d'une part né de Dieu le Père en tant que Dieu Verbe, de l'autre descendant du divin David selon la chair. — N'ai-je pas examiné la question à fond et parfaitement, que t'en semble?

740, 19 : Ὁ γὰρ τοῦ... 24 : πρόσωπον : ἄδεντ Timotheus A. P. 127, l. 6-10 et Severus, C. imp. Gr. III, 1, p. 112/160.

B — Πάνυ μὲν οὖν.

A — Προσερήσομαι δέ τι καὶ ἕτερον τοὺς διενκντίας.

B — Τὸ τί δὴ φής;

35 A — Οὐ γὰρ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς τὴν ὑπαρξίν ἔχειν πεπω-
 τεύκασι τὸν μονογενῆ Θεὸν Λόγον, τὸν γὰρ μὲν, ὡς αὐτοὶ
 φασί, ληθθέντα κατὰ συνέσειαν ἀνθρώπων ἐκ σπέρματος
 γενέσθαι τοῦ θεοπαίου Δαυεὶδ διατείνονται;

B — Οὕτω φασί.

40 A — Πλευροκτεθῆσι δὴ οὖν πάντῃ τε καὶ πάντως, φάσι τε
 καὶ δόξῃ Θεὸς ὢν ὁ Λόγος, τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ,
 καὶ ὑπερκαλεῖται τοσούτων ὄσον ἂν ἔχοι τὸ μεσολαβοῦν τῶν
 φύσεων ἢ διαφορά. Ἡ εἴπαρ οὐκ ἔστιν ἀληθὲς ὁ φημι,
 δικαιροῦσιν ἀνθρώτου, καὶ τὸν μὲν νέμοντα τὴν δόξην καὶ
 τὴν ἐξουσίαν, τὸν δὲ λαθόντα παρακαμίζουσι, καὶ τοῦδ'
 741 a ἕπερ ἔστιν ἐν τάξει γερῶν καὶ ἐν | χαρίσματος μαῖρα καρδαί-
 νοντα. Μείων δὲ πάντως καὶ ἐν δευτέρως τοῦ διδόντος τὸ
 δεχόμενον, καὶ τοῦ δοξάζοντος τὸ τῆς παρ' αὐτοῦ δόξης
 μετσηγρός.

5 B — Πλείστην, οἰκία, καὶ αὐτοὶ φαίεν ἂν τὴν διαφορὰν
 Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων.

A — Εἶτα πῶς ὁ πάτορος Παῦλος, ὁ τῶν θείων μυστη-
 ρίων λαορῶσι, ὁ αὐτὸν ἔνοικον ἔχων τὸν κηρυττόμενον, καὶ
 λαλῶν ἐν Πνεύματι, τὸν κατὰ σάρκα ἐξ Ἰουδαίων καὶ Θεοῦ
 10 ὀνομάζει, καὶ εὐλογητὸν εἶναι φησιν εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν;
 b Τί | τὸ ἐπέκενα τοῦ ἐπὶ πάντως Θεοῦ; Τί δὲ τὸ μείζων ἐν
 τῷ ἐκ Πατρὸς φῶντι Λόγῳ καταθρήσαι, τις ἂν παρὰ γὰ τὸν
 κατὰ σάρκα ἐξ Ἰουδαίων, εἴπαρ ἔστιν ἕτερος παρ' αὐτὸν
 καὶ ἰδικῶς Υἱός, καὶ τοῦτο οὐκ ἀληθῶς;

741, 8 : cf. Rom. 9, 5.

740, 43 : *τὸν μὲν νέμοντα τὴν δόξην καὶ real. e Syr. et Arm. :
 εἶ μὲν νέμοντα τῆς δόξης eod. 741, 5 : τὴν διαφορὰν Θεοῦ τε
 καὶ ἀνθρώπων : Θ. κ. ε. τ. δ. C 10 : ἀμήν : om. Syr.

1. Τησροκου revient plusieurs fois sur le texte de Rom. 9,5 dans
 ses *Homéliee Galatéristiques*, mais pour y trouver un enseignement assez
 différent de celui qu'y voit Cyrille. Pour lui, « ce sont les deux natures
 que nous indique l'Apôtre par sa parole » (Hom. VIII, 10, éd. Tonneau,

B — Oui, tout à fait.

A — J'ai encore une question à poser à nos adversaires.

B — Et laquelle?

A — Ils ont pour assuré, n'est-ce pas, que le Verbe
 Monogène tient sa subsistance du Père; quant à l'homme
 assumé par mode de conjonction — comme ils disent —, ils
 affirment qu'il est issu de la semence du divin David?

B — C'est ce qu'ils disent.

A — Étant Dieu, donc, le Verbe l'emportera en tout et pour
 tout, en nature et en gloire, sur le descendant de David, il le
 surpassera à proportion de l'intervalle entre leurs natures.
 Ou si ce que je dis n'est pas exact, pourquoi les séparent-ils
 et présentent-ils l'un comme donnant la gloire et la puis-
 sance, l'autre comme les recevant, comme acquérant sa
 situation à titre de présent et par le fait d'un don gracieux?
 Celui qui reçoit est assurément en position inférieure et
 subalterne par rapport à celui qui donne, et celui qui a part
 à la gloire d'un autre par rapport à celui qui le glorifie.

B — Extrême est la différence entre Dieu et les hommes,
 ils en conviendraient eux aussi, je pense.

A — Alors comment le très sage Paul, notre initiateur
 és mystères divins, lui en qui demeure celui-là même qu'il
 annonçait, lui qui parlait dans l'Esprit, appelle-t-il égale-
 ment Dieu celui qui était de race juive selon la chair et le dit-il :
 béni dans les siècles, Amen? Qu'y a-t-il au delà de ce
 Dieu qui est au-dessus de tout? Et que pourra-t-on décou-
 vrir de plus grand dans le Verbe né du Père que chez le
 juif de race selon la chair — étant admis que l'un n'est pas
 l'autre, qu'il est Fils à part, et encore pas réellement?

p. 201), car il « dit selon la chair pour indiquer la nature humaine
 assumée, tandis que *Dieu au-dessus de tout* c'est pour nous enseigner
 la nature divine » (Hom. III, 6, p. 61). Cope-dant « il fit cet enseigne-
 ment comme d'un seul » (Hom. VIII, *ibid.*) ; il « aurait pu dire en qui
 est Dieu au-dessus de tout, mais laissa cette (formule) et dit ainsi à
 cause de la conjonction exacte des deux natures » (Hom. VI, 4, p. 137) ;
 « du fait qu'il dit ces deux choses à la fois, il nous fait connaître la
 conjonction exacte qu'eut l'assumé avec celui qui assume » (p. 139).

15 B — 'Αλλ' εἰσδέχθη κατὰ συνέπειαν, φασίν, ὁ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ, καὶ ἀπειθήσας ἐνάγκησεν αὐτῷ Θεὸς ἂν ὁ Λόγος, κωνεύει τῆς ἐξέτας αὐτῷ καὶ τῆς τιμῆς. Καὶ τοῦτο διδάξει «λέγων» ὁ ἱερατάτος Παῦλος περὶ αὐτοῦ ὅτι α γέγονεν ὑπήκοος τοῦ Πατρὸς μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερέβησεν, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ἔνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ἔνομα », τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ Θεός.

A — 'Αρ' οὐν Ἰησοῦς τε καὶ ὡς ἐτέρῳ κατατόμος Ἰησοῦ τῷ ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ δεδῶσθαι φασὶ παρά τοῦ Θεοῦ τὸ ἔνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ἔνομα ;

25 B — Ναι φασὶ. Θεῷ γάρ ὄντι καὶ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν τῷ Μονογενεῖ, πῶς ἂν γένοιτο δοτὸν ὑπὲρ ἔχει ;

A — Οὐκοῦν, εἰ μὴ ἐπ' αὐτοῦ τίθειται τὸ λαβεῖν, βασιανεύεσθαι λεπτῶς ἐξ ὧν γέγραπεν αὐτὸς ὁ θεοπέσιος Παῦλος : « Τοῦτο γάρ φρονεῖτε ἑκαστος ἑμῶν αὐτῶν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπέρχων, οὐχ ἀρπαγῆν ἤγγησατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσα, μορφῇ δοῦλου λαβὼν, ἐν ὁμοιωματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι ἐσθραβείας ὡς ἀνθρώπος, ἐταπεινώσεν ἐαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερέβησεν, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ [τὸ] ἔνομα, ἵνα ὡς ἄλλοι οὐκ ἔγνωσάν τε αὐτὸν ἰσοῦν τῷ Θεῷ, ἵνα ὡς ἄλλοι οὐκ ἔγνωσάν τε αὐτὸν ἰσοῦν τῷ Θεῷ ».

741, 19 : Phil. 2, 9-9 29 : Phil. 2, 5-9

741, 18 : Ἰάγων Syr. et Arm. : γράφοις eodd. ἱερατάτος : ἰκόνιοφος Arm. 29 : ἑμῶν C : ἡ. MV 35 : τὸ MV : sm. C (cf vide supra 21)

1. Outre des remarques occasionnelles de Théodore de Mopsueste sur ce texte de Phil. 2:8-9 (on peut voir à leur sujet P. HENRY, *art. Kénose*, dans *Suppl. Dict. Bibl.*, t. V, col. 85-87), nous possédons deux commentaires ex professo de l'interprète, et qui ne nous ont pas été transmis par des sources hostiles. Tous deux, le *Commentaire sur l'Épître aux Philippiens* (éd. Swete, t. I, p. 219-222) et un fragment du « neuvième chapitre » du *De Incarnatione* (éd.-trad. Sachau, p. 44-45), soulignent que l'obéissance jusqu'à la mort de la Croix convient à la nature humaine, mais en tant que liée au Verbe et capable d'un destin plus heureux (car une humanité ordinaire aurait été bon gré mal gré soumise à la mort). De même, l'excitation n'a pas

B — Mais, disent-ils, le descendant de David a été admis en vertu de la conjonction et puisque justement le Verbe, qui est Dieu, habite en lui, il a part à la dignité et aux honneurs (du Verbe). Et c'est là ce que va nous enseigner le très saint Paul, lequel dit à propos de lui : « Il s'est fait obéissant au Père jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix. Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le nom qui est au-dessus de tout nom », c'est-à-dire le nom de Dieu.

A — Donc c'est en propre, comme à un autre fils, distinct, que le nom au-dessus de tout nom a été donné, selon eux, par Dieu au descendant de David ?

B — Oui, disent-ils. En effet, puisque le Monogène est Dieu né de Dieu par nature, comment pourrait-on lui donner ce qu'il a déjà ?

A — Or donc, si ce n'est pas à lui que s'applique ce don, il va falloir peser minutieusement les raisons qui ont fait écrire de lui au divin Paul : « Ayez entre vous les sentiments qui furent ceux du Christ Jésus ; lui qui était de forme divine, ne se prévalut pas d'être l'égal de Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant forme d'esclave et se faisant semblable aux hommes. Offrant ainsi tous les dehors d'un homme, il s'abaisa lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix. Aussi Dieu l'a-t-il exalté

pu être conférée au Verbe, qui la possède dès le départ. « Sans gratiam acceptis in qui assumptus est, quom non sit simplex et soles pro se, sed in unione Dei Verbi » (éd. Sachau, p. 47). D'autre part, « omnia quidem in loco ubi de Christo disputat (Apostolus), quasi de una persona universe dicit ; et illa, quae virtute sunt differentia secundum naturarum divisionem, in unum omnia colligit, ita ut indivisiam custodiat personae copulationem. Hoc vero in loco et maxime hoc prouident simul et necessariae ecclesiae videtur » (éd. Swete, p. 220). On peut dire que l'unité de Personne dans le Christ est sauvée une nouvelle fois par ces explications, mais comme à travers le feu... Cette exigence de Théodore, cependant, est beaucoup plus subtile que celle prêtée par Cyrille à ses adversaires. Serait-ce qu'il en a directement à Diodore, dont l'expression « Celui qui est de la substance de David » mettrait bien ici la marque ?

τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. » Εἶπερ οὖν ἐστὶ κατ' αὐτοὺς ὁ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυὶδ Ἰβουλῶς τε καὶ καταμόνας νοούμενος ἄνθρωπος, τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα λαβὼν, ἀποφαινόμενος αὐτὸν προεπάργοντα μὲν ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ, οὐχ ἡγησάμενον δὲ ἀπαργμὸν τὸ εἶναι Ἰσα Θεοῦ, καὶ πρὸς γε τούτω λαβόντα τῆς θούλου μορφῆς, ὡς οὐκ ἔχοντα δηλονότι, καὶ οὐκ ὄντα τούτω πρὶν λάβῃ. Καίτοι, καθὼ φασιν αὐτοὶ καὶ φρονοῦν ἐνείκασι, οὐκ ἔστιν ἡ | τοῦ θούλου μορφῆ. Εἶτα πῶς ἂν αὐτῆν ὡς οὐκ ἔχον λάβῃ; Πῶς δ' ἂν καὶ ἄνθρωπος « ἐν ὁμοίωματι ἀνθρώπων γενέσθαι » νοοῖ; Εὐρίκοιτο δὲ καὶ « ὡς ἄνθρωπος σχήματι »; Ἄρ' οὖν περιτρέψμεν ἂν αὐτοὺς καὶ οὐχ ἐόντας ἤδη πᾶς τῶν ἐνοιῶν ἡ δύναμις ἐπὶ γε τὸ δεῖν εἰδέναι τὸ ἀληθές.

B — Τὸ ποῖον;

A — Ὁ γὰρ ὑπάρχων ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς Θεοῦ Λόγος, ὁ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ χαρακτήρ, ὁ κατὰ πᾶν ὄνομα ἰσομέτρως ἔχων τῷ φέοντι, κατέβαινε ἐαυτὸν. | Καὶ ποῖα τίς ἐστιν ἡ κένωσις; Τὸ ἐν προσλήψει γενέσθαι ἀκράξ, καὶ ἐν θούλου μορφῆ, ἡ πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσις τοῦ μὴ

742, 9: cf. Hébr. 1, 3

742, 11: ante Καὶ ποῖα: B add. codd. ante Τὸ: A add. MV suppl. quogue C manu secunda atramento tamen insillito

1. Pour Théodore, l'Apôtre parle, bien sûr, de la divinité du Christ dans les deux premiers versets de l'hymne christologique (5 et 6). Mais le verset 7 est à la fois une transition et un nouad : il mentionne « la forme », autrement dit la nature, d'esclave et a des diversos res (la divinité et la forme d'esclave) collegit et docuit nos unione personao » (éd. Sachau, p. 45). Des lors, les versets suivants jusqu'à la fin vont pouvoir décrire ce qui advient de celui qui est assumé, de l'humanité ; mais, comme nous l'avons vu, cette humanité n'est pas prise Ἰβουλῶς τε καὶ καταμόνας, comme le prétend Cyrille, elle l'est au contraire expressément en tant que libe à la divinité.

2. Entre d'innombrables définitions et descriptions de la κένωσις que S. Cyrille nous donne à toute époque, choisissons en trois. « Le propre Esprit (du Fils) est dit lui être donné d'en haut à cause de

et lui a-t-Il donné le nom qui est au-dessus de tout nom. » Si donc c'est d'après eux le descendant de David, l'homme considéré séparément et pour son compte, qui a reçu le nom au-dessus de tout nom, qu'ils nous prouvent que celui-là préexistait dans la forme divine, puis qu'il ne s'est pas prévalu d'être l'égal de Dieu, enfin qu'il a pris la forme d'esclave ! — évidemment parce qu'il ne l'avait pas et n'était pas esclave devant que de la prendre. Cependant, de leur avec avec même et de leur sentiment habituel, c'est lui-même qui est la forme d'esclave ! Alors comment l'aurait-il prise comme s'il ne l'avait pas ? Comment aussi, étant homme, pourrait-il être conçu comme « se faisant semblable aux hommes » ? Trouvé « sous les dehors d'un homme » ? Allons, la valeur même des notions les contraindrait, serait-ce contre leur gré, à faire volte-face et percevoir la vérité¹.

B — Quelle vérité ?

A — Que le Verbe Dieu, subsistant en la forme de Dieu le Père, empreinte de Sa substance, égal en toutes choses à Celui qui l'engendre, s'est énénti lui-même. Et en quoi consiste l'anéantissement² ? A ce qu'assume la chair et

(l'élément) humain ; et c'est cela, la κένωσις » (in *Jeel.* 380 A/228b). « Il faut savoir que celui qui, comme Dieu, donne Dieu, donne et distribue à tous la sanctification, conjointement avec Dieu le Père, est sanctifié avec nous en ce qu'il a d'humain ; et c'est là ce qu'on appelle la κένωσις » (de *Ad. X.* 692 A). « Recevoir par manière de grâce le nom au-dessus de tout nom, c'est ce qu'en appelle la κένωσις et l'abaïssement redempteur du Verbe » (de *Tr.* III, 828 B). L'équivoque qui plane sur certains commentaires antiochiens est donc ici répudiée. C'est un seul et même Quelqu'un qui d'abord s'humilie, se mettant en posture de recevoir, puis effectivement reçoit : la sanctification, l'Esprit-Saint en plénitude dès son existence terrestre, la sanctification, l'Esprit-Saint en plénitude dès son existence terrestre, la gloire et la nom au-dessus de tout nom après sa Résurrection et son Ascension. Mais il n'y a pas dans le Christ de sujet humain distinct qui tirerait un profit personnel des largesses divines. Le Verbe ne vient pas pour être amélioré, mais pour améliorer (cf. *Thes.* XIII, 216 A-B) ; nous sommes les seuls bénéficiaires de l'Incarnation.

- καθ' ἡμᾶς κατ' ἴδιον φάνη, ἀλλ' ὑπὲρ πάντων ὄντως τὴν κτίσιν. Οὕτω τεταπεινώσας ἑαυτὸν, καθελὼς οικονομικῶς ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις. Ἄλλ' ἦν καὶ οὕτω Θεός, ὡς μὴ δοτὸν ἔχων τὸ φῶς προσὸν αὐτῷ. Τογάρτοι καὶ ἔφρασε πρὸς τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς Πατέρα καὶ Θεόν·
- « Πάτερ, θέλωσάν με τῇ | δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. » Οὐ γάρ τὸ φάιν ἐν οἰκίᾳ ποι, προκείμενον εἶναι παρὰ σοί. » Οὐ γάρ τὸ φάιν ἐν οἰκίᾳ ποι, προκείμενον εἶναι παρὰ σοί. » Οὐ γάρ τὸ φάιν ἐν οἰκίᾳ ποι, προκείμενον εἶναι παρὰ σοί. »
- 20 θέλωσάν με τῇ | δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. » Οὐ γάρ τὸ φάιν ἐν οἰκίᾳ ποι, προκείμενον εἶναι παρὰ σοί. » Οὐ γάρ τὸ φάιν ἐν οἰκίᾳ ποι, προκείμενον εἶναι παρὰ σοί. »
- 25 ἀπαράσημον ἔχων τὴν θεοπροποῦσάν ἀξίαν τῆς ὑπεροχῆς ὁμοιωθεὶς ἑνοῦσεν αὐτῷ, καθέταρ ἄμειλι καὶ τῷ | Πατρί. Ἐπει τίνε τρόπον ἀληθὲς τὸ « Οὐκ ἔσται ἐν σοὶ Θεός πρῶτος », εἰ γὰρ θεοποιεῖται « κατ' αὐτοῦς καθ' ἑαυτοῦς συναφῆς τῇ πρὸς τὸν Λόγον σύμβροτος ἐκ καὶ κοινῶς τῷ
- 30 Πατρὶ τῆς ἀξίας ἀναδεικνυμένους ;
B — Εἰς ἔφη.
- A — Πῶς δ' ἐν νοῦσῳ κρῆμοι τὸ διὰ τῆς τοῦ Παύλου φωνῆς σωφῶς εἰρημένον· « Εἰ γὰρ καὶ εἰσι θεοὶ πολλοὶ <καὶ κύριοι πολλοὶ> ἐν τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλ' ἡμῖν εἰς Θεός ὁ Πάτερ | ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ, » Ἐνὸς δὲ ὄντος Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα παρῆχθαι πρὸς γένεσιν εὐ μάλᾳ διετηρητότος, τί θράσσομεν, ὧ γενναῖοι, διατρέγονταν ἡμῶν τοῦ ἀναληθῆτος 40 ἀνθρώπου, καθὰ φατε, τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον ; Τίνε γενέσθαι φαμεν γενεσιουργὸν τῶν ἄλων ;

742, 18 : cf. Jn 17, 5 27 : Ps. 80, 10 33 : I Cor. 8, 5-6

742, 18 : post δόξῃ : σου σὸς. V 20 : ἴδιον : ἰδικῶς τε καὶ ἀνέμερος Syr. ut o. 27 : post ἀληθῆς : de nobis add. Arm. 28 : « κατ' αὐτοῦς ἀνθρώπος σου, Vulcanius (in mg. M) unde Aubert et Pusey ferunt Syr. et Arm. ; κατὰ τοὺς ἀνθρώπους eodd. 33 : post εἰς : « λεγόμενοι add. Arm. θεοὶ πολλοὶ : π.θ. V 34 : « καὶ κύριος

prenne la forme d'esclave, à ce que s'assimile à nous Celui qui n'était point pareil à nous selon sa nature propre, mais bien supérieur à toute la création. Ainsi s'est-il abaissé lui-même, se soumettant en vertu de l'économie aux limitations de l'humanité. Mais même alors il était Dieu, ne tenant pas d'un don ce qui lui appartenait par nature. Aussi demanda-t-il à Dieu, le Père qui est dans les cieux : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût. » Ils ne vont pas dire, je suppose, que le descendant de David, engendré au dernier âge du monde, a revendiqué comme son bien propre une gloire antérieure au monde, s'il est vrai qu'il soit pour son compte un autre fils distinct du véritable Fils par nature : c'est à un Dieu bien plutôt que conviennent ces paroles. Il fallait, en effet, oui il fallait, qu'il s'adaptât aux limitations humaines en même temps qu'il conservait authentiquement l'excellence de la dignité divine, laquelle lui appartenait par essence 4 exactement comme au Père. Car comment se vérifierait la prescription : « Tu n'auras pas de Dieu de surcroît », si un homme est divinisé, comme ils le prétendent, par sa conjonction avec le Verbe et déclaré associé au trône et à la dignité du Père ?

B — Tu as raison.

A — Et comment comprendre correctement les sages paroles qui nous sont dites par la voix de Paul : « Car bien qu'il y ait beaucoup de dieux et beaucoup de Seigneurs au ciel et sur terre, pour nous en tout cas il n'y a qu'un seul 4 Dieu, le Père de qui tout vient, et dont nous venons, et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout existe et par qui nous sommes » ? S'il n'y a qu'un seul Seigneur Jésus-Christ et que tout vienne par lui à l'existence, comme le dit fort bien ce texte, que deviendrons-nous, braves gens, si vous séparez l'homme assumé, comme vous l'appellez, du Verbe de Dieu le Père ? Lequel dirons-nous être l'auteur de l'univers ?

πολλοὶ e Syr. et Arm. : om. eodd. 36 : δὲ οὐ... Χριστοῦ : om. Arm. 41 : φαμέν : « φατὶ Syr.

B — Τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς κατὰ φύσιν Υἱόν, τούτεστι τὸν Μονογενῆ.

A — 'Αλλ' ὁ γε τῶν θείων ἡμεῖν μυστηρίων ἱεροουργὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τὰ πάντα φησὶ καθῆσθαι | πρὸς ἡμᾶς, ἕνα τε αὐτὸν εἶναι καὶ μόνον. Μαρινῆσομαι δὲ ὅτι τὸ Χριστὸς ὄνομα βασιανίζοντας ἐλέγομεν ἔτι χριστοῦ ἡμεῖν εὐλογοῦμεν δὴλωσιν. Διὰ γὰρ τοι τοὺς κεχρισθῆαι χριστὸς ὀνομαζούτο τιν.

5 Ἡ τοίνυν λεγέτωσαν τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον εἰς ἴδιον κεχριστὸς φύσιν, καὶ ἐν ἑνείκῃ γενέσθαι τοῦ διὰ Πνεύματος ἀγιασμοῦ καὶ τῆς ἀπ' αὐτοῦ μετοχῆς, ἡ γοῦν διδασκείτωσαν πῶς ἂν νοοῖτο Χριστὸς ὁ μὴ κεχρισμένος, πῶς δ' ἂν κατακρίνας | καλοῖτο καὶ Ἰησοῦς ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ
10 Λόγος, καίτοι τοῦ μακαρίου Γαβριὴλ τῆ ἀγία Παρθένω λέγοντος : « Μὴ φοβοῦ, Μαρίας. Ἰσοῦ γὰρ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσῃ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαόν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν. »

B — 'Αρ' οὖν δι' ἀνθρώπου πεποιθῆσθαι φαμεν τὰ πάντα, καὶ ὁ ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς τὴν ἐκ γυναικὸς ἀπὸ τεύχευ ἔχων δημιουργὸς ἐστὶν οὐρανοῦ καὶ τῆς καὶ συλλήβδην ἀπάντων τῶν ἐν αὐτοῖς ;

A — Φράξῃ δὴ οὖν καὶ αὐτὸς, ἐρήσομαι γὰρ : ἄρ' οὐ γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος ; Ἄρ' οὐ κεχρισμάτικεν Υἱὸς ἀνθρώπου ;
20 Οὐκ ἔλαβε δοῦλον μορφήν ; Οὐ κενόνομεν ἐαυτὸν, ἐν θειοκράτῃ ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὐρέθεις ὡς ἄνθρωπος ; Εἰ μὲν οὖν ἀνοήθηται τὴν οἰκονομίαν, ἀναντιστήσονται λέγοντες ἡθεοποίηται. « Καὶ ἡμεῖς ἔθεοποίηθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ Πατὴρ ἀπέσταλκε τὸν
25 Υἱόν, Σωτῆρα τοῦ κόσμου. < Καὶ > ὅς ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἐν αὐτῶ μένει, καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Θεῷ. » Καὶ πάλιν : « Ἐν τούτῳ γενώσκειται τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ · πᾶν πνεῦμα ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν

743, 11 : Le 1, 30-31. Math. 1, 21 18 : cf. Jn 1, 14 20 : cf. Phil. 2, 7 23 : I Jn 4, 14-15 27 : I Jn 4, 2-3

743, 11 : γὰρ : om. C 16 : καὶ αὐτὸς συλλήβδην V fœnle Arm. :

B — Le Fils par nature de Dieu le Père, c'est-à-dire le Monogène.

A — Mais notre initiateur en les divins mystères nous dit que tout est venu à l'existence par Jésus-Christ et que celui-ci est un et un seul. Je te le rappelle, lorsque nous analysons le nom de Christ, nous disions qu'il introduit l'idée d'onction : c'est pour avoir été oint que quelqu'un se verra appeler christ. Partant, qu'ils disent que le Verbe issu de Dieu le Père a reçu l'onction en sa propre nature, se trouvant avoir besoin d'être sanctifié par l'Esprit et d'y participer, ou bien qu'ils nous apprennent comment considérer comme christ celui qui n'a pas été oint, pourquoi
b aussi on appellera-t-il le Verbe Monogène de Dieu pris à part. Et pourtant le bienheureux Gabriel dit à la Sainte Vierge : « Rassure-toi, Marie ; voici que tu vas concevoir et enfanter un Fils, et tu lui donneras le nom de Jésus ; car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. »

B — Disons-nous alors que c'est un homme qui a créé toutes choses, et que celui qui, aux derniers temps du monde, a connu l'enfantement par une femme est le Créateur du ciel, de la terre et en général de tout ce qu'ils contiennent ?

A — Aussi bien, dis-moi toi-même, je l'en prie : le Verbe ne s'est-il pas fait chair ? N'a-t-il pas été appelé Fils de l'homme ? N'a-t-il pas pris la forme d'esclave ? Ne s'est-il pas anéanti lui-même, se faisant semblable aux hommes et offrant tous les dehors d'un homme ? Si donc ils nient l'économie, les divins disciples s'opposeront à eux en disant : « Quant à nous, nous avons contemplé et attestons
d que le Père a envoyé son Fils comme Sauveur du monde. Celui qui confesse que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. » Et encore : « Voici à quoi l'on reconnaîtra l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu dans la chair est de Dieu ;

om. MC 25 : *καὶ ἐ Syr. et Arm. : om. eod. 26 : ὁ Θεός... τῷ Θεῷ : *ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ Θεὸς ἐν αὐτῷ Syr.

Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐκλήθηται ἐκ τοῦ Θεοῦ ἔστι, καὶ πᾶν

30 πνεῦμα ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν. ἢ

ἔτετα, ποῖον ἂν ἔχει λόγον τὸ ἐπ' ἀνθρώπου ναεῖν ὡς παραγί-

6 γονεν ἐν σαρκί; Πρέπει δ' ἂν μᾶλλον | τῷ ἔξω σαρκὸς καὶ

φύσεως οὐκ ὄντι τῆς καθ' ἡμᾶς τὸ καὶ ἐν σαρκὶ γενέσθαι

καὶ μετὰ ταύτης ἐκθίειν εἰς τόνδε τὸν κόσμον μετὰ τοῦ

35 μεῖναι ὁ ἦν. Οὐκοῦν, εἰ καὶ γέγονεν ἄνθρωπος, [τὸ ἀπείργον

οὐδὲν ἔνοκαί] δὲ' αὐτοῦ παρῆχθαι τὰ πάντα, καθ' ὁ νοεῖται

Θεὸς καὶ συναΐδιος τῷ Πατρὶ. Οὐ γὰρ ἠλλοιωταί Θεὸς ὢν ὁ

Λόγος, εἰ καὶ γέγονεν ἐν προλήψει σαρκὸς ἐψυχωμένης

νοεῖας, καὶ οὐκ ἄνθρωπον αὐτῷ συνήμας, καθά φασιν οἱ

40 καινοτομοῦντες τὴν πίστιν, ἀλλ' αὐτὸς γενόμενος σάρξ, ὡς

74a ἔφη, τοῦτέστιν ἄνθρωπος. | «Ἐστὶ γὰρ ὅστις αὐτῷ καὶ

τὸ κεχρίσθαι πρέπει καὶ διαβολῆς ἀμοροῦν. Κεκλήσεται δὲ

καὶ Ἰησοῦς, ὡς αὐτὸς ὑπάρχων κατὰ ἀλήθειαν ὁ τὴν κατὰ

σάρκα ἐκ γυναικὸς ὑπομεινὰς γέννησον. Σέσωκε γὰρ ὅστω

5 τὸν αὐτοῦ λαόν, οὐχ ὡς ἄνθρωπος Θεῷ συναφθεῖς, ἀλλ' ὡς

Θεὸς γεγονὼς ἐν ὁμοίωσι τῶν κενυθυνακῆτων, ἐν' ἐν

αὐτῷ καὶ πρότω τὸ ἀνθρώπινον γένος ἀναπλαττεται πρὸς

τὸ ἐν ἀρχαῖς. Πάντα γὰρ ἦν ἐν αὐτῷ καινὰ.

b B — Οὐκοῦν, διαβεβλήσεται πρὸς ἡμῶν τὸ χρῆμα

10 φρονεῖν ἢ λέγειν ἄνθρωπον συνήφαι τῷ Θεῷ Λόγῳ, καὶ

κοινωνῶν γενέσθαι τῆς ἀξίας αὐτῷ, καὶ ἐν τάξει χάριτος τὴν

υἰοθεσίαν ἔχειν.

A — Παντάπεισι μὲν οὖν. Οὐ γὰρ εἶδε τοῦτο τῶν κερῶν

Γραμμάτων ἢ δυνάμει, εὐρημα δὲ μᾶλλον ἔστι «φιλωκαίνου»

15 καὶ καὶ ἀβρανοῦς, καὶ παρεμμένης φρονέας, καὶ οὐκ ἐχούσης

744, 9 : cf. II Cor. E, 17

743, 35 : τὸ ἀπείργον οὐδὲν ἔνοκαί cod. : quid est quod prohibet ? Syr. et Arm. 38 : ἐψυχωμένης : ἐψφ C μ ἰ ἰ M ἠμωε scripturum est sed postea erasum 744, 14 : «φιλωκαίνου» e Syr. et Arm. : φιλωκαίνου cod.

1. Les deux versions sont d'accord sur cette formule interrogative; les manuscrits grecs donnent, eux : « Rien n'empêche de penser que... », ce qui est évidemment très voisin.

et tout esprit qui ne confesse pas ce Jésus n'est pas de Dieu.» D'ailleurs, quel sens cela aurait-il de prendre en

compte au sujet d'un homme le fait qu'il était venu dans

la chair? C'est bien plutôt à celui qui est hors de la chair et

d'une autre nature que nous qu'il peut convenir d'être

dans la chair et de venir avec celle-ci dans ce monde tout en

restant ce qu'il était. Par conséquent, même s'il est devenu

homme, qu'est-ce qui empêche¹ que par lui tout soit venu

à l'existence, selon qu'on le conçoit comme Dieu et coéternel

au Père? Étant Dieu, en effet, le Verbe ne change pas,

lors même qu'il en est venu à assumer une chair dotée d'une

âme intellectuelle — et non point à s'adjoindre un homme,

comme le disent les novateurs dans la foi — : c'est lui qui

est devenu chair, je le répète, — chair, c'est-à-dire

744a homme. Dans ces conditions, recevoir une onction lui

convieudra sans objection possible; de plus on l'appellera

Jésus en tant que c'est véritablement lui qui accepte de

naître d'une femme selon la chair². Par là, il a sauvé son

peuple, non pas comme homme conjoint à Dieu, mais

comme Dieu qui s'est fait semblable à ceux qui étaient en

péril, afin qu'en lui le premier le genre humain soit restauré

en son état original. Car en lui toutes choses sont nouvelles.

b B — Nous nous refuserons par conséquent à penser ou

dire qu'un homme a été joint à Dieu le Verbe, a été associé

à sa dignité et a obtenu l'adoption filiale par manière de

grâce?

A — Oui absolument. Car les saintes Lettres ignorent

tout ce qui est bien plutôt l'invention d'un esprit avide de

2. Théodore de Mopsueste, dans un passage du *De Incarnatione* (lib. XII, éd. Swete, t. II, p. 304, l. 17-27), s'en prend à des gens qui nient que le nom de Jésus, signifiant « Sauveur », puisse s'appliquer à un homme. Moïse, dit-il, a pourtant bien conféré ce nom à Josué ! Il ne désigne donc pas obligatoirement la nature divine. S. Cyrille répond indirectement ailleurs par une allusion à *Is.* 62,9 : « Ce ne fut ni un messager ni un ange, mais Dieu même qui les sauva » (cf. 761s, 766d, 770). Aucun des deux auteurs ne sachant l'hébreu, n'argumente expressément sur le sens exact du nom : « Dieu sauve ».

ὄραν τοῦ μυστηρίου τὸ βάθος. Ποῦ γάρ τι τοιαῦτον παρά τῆς
 ἀγίας εἰρηται Γραφῆς; Ὁ μὲν γὰρ θεσπέσιος Παῦλος
 ἰ | τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς διατρανῶν εὐ μάλ᾽
 τὸ μυστήριον ἔειπε· « Ἐπειδὴ γὰρ τὸ παιδί, φησί, κεκοινωνήκειν
 20 αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παρακλησίας μετέσχε τῶν
 αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος
 30 ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτάστι τὸν διέβολον. » Καὶ μὴ καὶ
 ἐτέρωθί ποτε ἔειπε· « Τὸ γὰρ ἀδόκιμον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἡσθῆναι
 διὰ τῆς σαρκός, ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμφας ἐν ὁμοίωματι
 25 σαρκὸς ἀμαρτίας καὶ περὶ ἀμαρτίας, κατέκρινε τὴν
 ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ
 ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ
 πνεῦμα. » Κεκοινωνημένοι δὲ φραμεν αἵματος καὶ σαρκός,
 κατὰ γε τὸν τοῖς θεοργήσιον εὐοκία τοῖν, οὐ τὸν ἐν
 30 σαρκί καὶ αἵματι κατ' ὄψιν φῦσιν, καὶ ἐτέρως εἶναι μὴ
 δυνατόν, ἀλλὰ τὸν οὐκ ὄντα τοῦτο ποτε, καὶ φύσεως
 ἐτέρας ἢ καθ' ἡμᾶς. Γεγονῆται δὲ καὶ ἐκ γυναικὸς καὶ ἐκ
 40 ὁμοίωματι σαρκὸς ἀμαρτίας τὸν δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς μετὰ
 τοῦ καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς, καθὼ νοεῖται Θεός. Ἐγένετο μὲν γὰρ σὰρξ
 35 ὁ Λόγος, πληρὸς οὐ σὰρξ ἀμαρτίας, ἀλλ' ἂν ὁμοίωματι
 σαρκὸς ἀμαρτίας », συνανεστράφη μὲν τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς ὡς
 ἄνθρωπος, καὶ ἐν ὁμοίωματι γέγονε τῷ καθ' ἡμᾶς, πληρὸς
 οὐ μὲθ' ἡμῶν ὅρ' ἀμαρτίαν, ἀλλ' ἐπέκεινα τοῦ εἰδέναι
 πλημμελεῖν. Ἦν γὰρ ὁ αὐτὸς Θεὸς τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος.
 40 Οἱ δὲ τὴν οὕτω οεπτήν καὶ τεταμιασμένην οἰκονομίαν
 745 ἀποφέροντες, οὐκ οἶδ' ὅπως, τοῦ Μονογενοῦς, ἄνθρωπον

744, 19: Heb. 2, 14 23: Rom. 8, 3-4

744, 20: αἵματος καὶ σαρκός: s. c. s. Syr. 23: Τὸ γὰρ... 30:2
 τῆς σαρκός: om. Syr. 29: θεοργήσιον V: θεοργήσιον MC 34:
 γὰρ C et al. M: e correctione: καὶ V M manu prima om. Arm.

1. Le même exégèse de Rom. 8,3 se retrouve chez les Antiochiens: S. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in Rom.* 13,5, PG 60, 514-515; THÉODORETT, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, PG 82, 128 D, comme aussi chez S. AUGUSTIN, *De Peccatorum meritis et remissionis*, II,24,26,

nouveautés, affaibli, débile, incapable de voir la profondeur du mystère. Où donc, en effet, la sainte Écriture dit-elle rien de pareil? Le divin Paul donne sur le mystère de l'Incarnation du Monogène un éclaircissement fort heureux en disant: « Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi y participa pareillement, afin de réduire à l'impuissance par sa mort celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable. » Et ailleurs: « De fait, chose impossible à la Loi, que la chair rendait impuissante, Dieu, en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché et en vue du péché, a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la Loi s'accomplisse en nous dont la conduite s'inspire non de la chair, mais de l'esprit. » Participa, selon nous, au sang et à la chair, en accord de pensée avec les interprètes de Dieu, non pas celui dont la nature propre est chair et sang, et qui ne saurait être rien d'autre, mais bien celui qui ne fut jamais rien de tel et qui est d'une nature différente de la nôtre. Est né d'une femme et d'une chair semblable à celle du péché celui qui pour nous s'est fait tel que nous, mais qui en même temps, considéré en sa divinité, est au-dessus de nous. Car le Verbe est devenu chair, mais pas chair pécheresse: « chair semblable à celle du péché », il a vécu avec les êtres de la terre, comme un homme, il a pris notre ressemblance, sauf en ce qu'il n'était pas avec nous sous le joug du péché, mais par delà toute connaissance de la faute: car le même était à la fois Dieu et homme. Mais eux retirent, je ne sais comment, au Monogène cette auguste et admirable économie, et

PL 44, 174. Elle n'a donc sûrement pas le savor vaguement déicié de la distinction opérée par Agellinaire à propos de Phil. 2, 7 entre « être homme » et « être comme un homme » (cf. LIEBEMANN, p. 214, frgt 45) et de la glose un peu équivoque sur le ἐν ὁμοίωματι ἀνθρώπου du même verset (id., p. 220, frgt 69). A la génération précédente, cependant, S. Hilaire rapproche encore les deux textes de Rom. et Phil. sans rien soupçonner: cf. De Trinitate X, 25, PL 10, 365 A-B.

αὐτῷ συνάπτουσι σχετικῶς, τιμαῖς ταῖς θύραθεν ἐξουσιασμέ-
 νων, καὶ ἄλλοτρίᾳ δόξῃ λαλιμπροσεύμενον, καὶ οὐ Θεὸν
 ἀληθῶς, ἀλλὰ Θεοῦ κοινωνόν καὶ μέτοχον, καὶ τῶν ψευδιώ-
 νημον, καὶ Σωτῆρα σωζόμενον, καὶ λυτρούμενον Ἀυτοῦ τῆν,
 καίτοι γεγραφέτος ὡσεὶ τοῦ μακαρίου Παύλου : « Ἐπέβραν
 γὰρ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἢ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, ἵνα
 ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας,
 σωφρόνως καὶ ἐπιεικῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι,
 προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς
 δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χρισ-
 τοῦ. »

B — Ναί, φασίν. Ἐπειδὴ γὰρ ἑλως ἤξιαθῆ συναφείας
 τῆς πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον, μέγας καὶ αὐτὸς ἀνομασθῆ Θεός,
 καίτοι γεγονώς ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυὶδ.

A — Βαβαί τῆς ἀποπληξίας. « Φέσκοντες εἶναι σοφοί,
 ἠμαρτάνθησαν », κατὰ τὸ γεγραμμένον. Μεστῶσαι γὰρ, ὡς
 ἔφη, τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου τὴν δόξαν, ἡμῶν εἰς πᾶν
 τοῦ καινίου, καὶ τὸ μὲν ἤξιασθαι λέγειν αὐτὸν εἶη ἀν ἔτρον
 οὐδὲν πλὴν οὗ κοινὸν ἀνθρώπων ἀποφαίνειν καὶ εἰς ἐπερότητα
 τὴν εἰσάπαν ἀποτειχίζεν ἀδούλωτος, ὡς οὐκ ἔστιν ἀποδο
 προσκυνητῆ, ἐν ὃ μὲν ἔστι φῶς καὶ ἀληθῶς, θεϊτέρως γὰρ μὴ
 εἰσποιητός τε καὶ νόθος, καὶ οὐδὲν ἔχων ὃ ἔστιν αὐτοῦ, ἵνα
 καὶ αὐτῷ λέγεται μὲθ' ἡμῶν : « Τί γὰρ ἔχεις ὃ οὐκ ἔχεις ; »
 εἶτα ὅποι ποτὲ βαδίζειται | λέγων ὃ πάνσοπος Παῦλος :
 « Ὁ τοῦ Θεοῦ γὰρ Υἱὸς Ἰησοῦς Χριστός, ὃ ἐν ὁμῶν κρυφθεῖς
 δι' ἡμῶν καὶ Σελουκῶν καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο Ναὶ καὶ
 Οὐ, ἀλλὰ Ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονε. » Πῶς γὰρ οὐ γέγονε Ναὶ
 ὡς ἄλλοτρίᾳ δόξῃ λαλιμπροσεύμενον, καὶ οὐ Θεὸν ἀληθῶς,
 ἀλλὰ Θεοῦ κοινωνόν καὶ μέτοχον, καὶ τῶν ψευδιώ-
 νημον, καὶ Σωτῆρα σωζόμενον, καὶ λυτρούμενον Ἀυτοῦ τῆν,
 καίτοι γεγραφέτος ὡσεὶ τοῦ μακαρίου Παύλου : « Ἐπέβραν
 γὰρ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἢ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, ἵνα
 ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας,
 σωφρόνως καὶ ἐπιεικῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι,
 προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς
 δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χρισ-
 τοῦ. »

745, 6 : Tit. 2, 11-13 16 : Rom. 1, 22 24 : 1 Cor. 4, 7
 26 : 11 Cor. 1, 19

745, 5 : λυτρούμενον Ἀυτοῦ τῆν : Ἀυτοῦ τῆν λυτρούμενον C 7 :
 παρ' ἀνθρώπων : *παίδευσαι ἡμᾶς οὐδ' ἄλλ'. Syr. 26 : Ἰησοῦς Χριστός
 Syr. et Arm. : X. l. coad.

1. Cf. le texte de la première lettre à Succensus sur Diodore :
 « Il donne le nom de fils à celui qui est de la semence de David en

joignent à lui par relation un homme revêtu d'honneurs
 extrinsèques et resplendissant d'une gloire étrangère, non
 pas vraiment Dieu, mais associé à Dieu par participation,
 Fils par pseudonymie, Sauveur sauvé, Rédempteur racheté.
 Pourtant le bienheureux Paul a écrit : « Car la grâce de
 Dieu s'est manifestée, source de salut pour tous les hommes,
 pour qu'ayant renoncé à l'impiété et aux convoitises de
 ce monde, nous vivions avec modération et justice dans le
 temps présent. Et cela dans l'attente de la bienheureuse
 espérance et de l'apparition glorieuse de notre grand Dieu
 et Sauveur Jésus-Christ. »

B — Eh oui, disent-ils ; étant donné une fois pour
 toutes qu'il a été jugé digne d'une conjonction avec le
 Verbe Dieu, il a reçu, lui aussi, l'appellation de « grand
 Dieu », bien qu'issu de la semence de David!

A — Par exemple ! Quelle stupidité ! « Se flattant d'être
 sages, ils sont devenus fous », ainsi qu'il est écrit. Ils trans-
 forment, comme je l'ai dit, le sens du mystère relatif au
 Christ en son exact contraire. Et d'abord, dire qu'il a
 reçu une dignité équivaudrait à rien moins qu'à le déclarer
 homme ordinaire et à poser sans réfléchir la cloison d'une
 altérité totale, donc à admettre qu'il faut adorer une
 paire de fils, l'un véritable et selon la nature, l'autre au
 contraire adoptif et bâtard, n'ayant rien qui soit à lui,
 à qui l'on pourrait dire comme à nous : « Qu'as-tu que tu
 n'aies reçu ? » Puis, à quoi le très sage Paul veut-il en
 venir lorsqu'il dit : « Car le Fils de Dieu, le Jésus-Christ
 que nous avons prêché parmi vous, moi, Sylvaïn et
 Timothée, n'a pas été oui et non ; il n'y a eu en lui que oui. »
 Comment n'a-t-il pas été « oui et non », si on dit qu'il est
 Dieu alors qu'il ne l'est pas ? Si c'est mensongèrement
 qu'on l'appelle Fils et Seigneur ? S'il était tel qu'ils le

tant qu'un à celui qui est fils en vérité » (Ep. XLV, 239 B, ACO I, 1, 6,
 p. 152, l. 1-2). La σωφρονας cependant n'est pas mentionnée dans
 cette lettre, mais seulement l'égalité d'honneur.

καὶ οὐ εἰ θεὸς εἶναι λέγεται καὶ οὐκ ἐστὶ θεός, εἰ κατα-
 30 φευσμένον ἐπ' αὐτοῦ τὸ γιὸς καὶ κύριος; Ἐχοντι δὲ ἄθεο,
 καθά φασιν αὐτοί, πρόποι ἂν, οἰμαί που, καὶ τὸ χρῆμα
 λέγειν· ἢ χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὁ εἰμι. » Τὸ γὰρ μὴ φύσει
 ε προσόν, ἀλλ' ἐξωθεν καὶ εἰσκειριμένον | καὶ παρ' ἑτέρου
 δοσόν, οὐχὶ τοῦ λαβόντος εἶναι ἐν μάλλον, ἀλλὰ τοῦ νεύματος
 35 καὶ χαρισμένου. Πῶς δὲ καὶ ἐρασκον· « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλή-
 θεια », εἰ μὴδὲν ἀλήθες ἐπ' αὐτοῦ; Κατελήθη τὰχά που καὶ
 ὑπὸ τῆς σκωτίας εἰ ψεύσεται. Ἄλλ' « οὐκ ἐποίησον ἁμαρτίαν,
 οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ », καθὰ γέγραπται.

40 B — Οὐ γὰρ οὐν.

A — Πού δὲ ἡ κένωσις; Καὶ τίνας ἂν νοοῖτο γενέσθαι
 45 λοιπόν; Οὐ γὰρ ἐστιν ἰδεῖν κεκωμένον τινα μάλλον, | ἀλλ'
 ἕκ γε τῶν ἐναντίων πληρούμενον, καίτοι τὸ πλήρες οὐκ
 ἔχοντα κατ' ἰδίαν φύσιν. Οὐ γὰρ ἂν ἐκείνη τῶν παρ' ἑτέρου,
 καὶ περιττὴν ἦν αὐτῷ τὸ λαβεῖν, οὐκοῦν ἔχοντι τὸ αὐτοτελές,
 5 καὶ τὸ πρὸς πᾶν ὅτιον ἀποχωρόντων ἔχον, ἀλλ' ἐκ πληρώματος
 τοῦ Χριστοῦ πάντες ἡμεῖς ἐλάβομεν, καὶ οὐκ ἂν διαψεύσαιοτο
 τὸ πᾶν θεολόγων κήρυγμα. Πλήρης γὰρ ὁ Χριστός, καὶ δοτὴν
 αὐτῷ παντελῶς οὐδὲν καθὰ νοεῖται [καὶ ἐστὶ] θεός, εἰ καὶ
 10 γέγονεν | αὐτοῦ τὸ λαβεῖν διὰ τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον
 καὶ καθὰ πέφησε καθ' ἡμᾶς, οὐς ἂν λέγοιτο καὶ μάλα ὀρθῶς·
 « Τί γὰρ ἔχεις ὁ οὐκ ἔλαθες; »

B — Ναί, φησίν. Εἰς ἐστὶ Χριστός καὶ γιὸς καὶ κύριος,
 ὁ ἐκ θεοῦ Πατρὸς λόγος, συναρθέντος αὐτῷ τοῦ ἐκ σπέρμα-
 15 τος τοῦ πατρὸς.

A — Ἄλλ' ὃ βέλτεστοι, φαίη τις ἂν αὐτοῖς, ὁ συνημμένον
 ἔχων ἕτερον εἰς οὐκ ἂν νοοῖτο, πῶθεν; Ἄλλ' εἰς μεθ' ἑνός,
 20 ἢ γὰρ μεθ' ἑτέρου, πῶς δὲ οὐκί πάντη τε καὶ πάντως.
 Εἰς δ' ἂν νοοῖτο κατὰ ἀλήθειαν ὑπάρχειν γιὸς εἰ τὸν αὐτὸν

745, 32 : I Cor. 15, 10 35 : Jn 14, 6 36 : cf. Jn 1, 5 37 :
 Pierre 2, 22 (= Is. 53, 9) 746, 5 : cf. Jn 1, 16 11 : I Cor. 4, 7

746, 8 : καὶ ἐστὶν codd. : om. Syr. et Arm. 12 : καὶ αὐτὸς γιὸς : 5 H
 14 : τοῦ αὐτοῦ πατρὸς : om. B 18 : ὑπάρχειν B fassette Arm. : -ων codd.

prétendent, il lui eût été soyant de dire : « C'est par la grâce
 de Dieu que je suis ce que je suis. » En effet, ce qui n'est
 5 don d'autrui, appartient moins à celui qui le reçoit qu'à
 celui qui le distribue et l'octroie. Comment a-t-il affirmé
 aussi : « Je suis la vérité », si rien n'est vrai à son sujet?
 Les ténébres l'ont étreint, sans doute, s'il mentait. Pourtant
 « il n'a pas commis de péché et sur ses lèvres on n'a point
 trouvé de fourberie », selon qu'il est écrit.

B — Non certes !

A — Puis, où est l'anéantissement? Et à qui l'attribuer
 10 désormais? Car on ne trouve la personne d'anéanti, mais
 bien plutôt quelqu'un de comblé, quoique ce comble ne
 soit pas dans sa nature. — Il n'aurait eu aucun besoin du
 bien d'autrui, il lui aurait été superflu de recevoir quoi
 que ce soit, s'il était intrinsèquement parfait, ayant tout
 à suffisance, tandis que nous, de la plénitude comblés du
 Christ nous avons tous reçu, les interprètes du message
 divin ne sauraient en avoir menti. De fait, le Christ est
 comblé, et il n'y a absolument rien à lui donner pour autant
 15 qu'on le considère comme Dieu, même s'il lui est arrivé de
 recevoir à raison des limites humaines et selon qu'il s'est
 manifesté pareil à nous, nous à qui l'on peut demander
 très légitimement : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu? »

B — D'accord, disent-ils, il n'y a qu'un Christ, un Fils,
 un Seigneur unique, le Verbe issu de Dieu le Père, auquel
 est joint celui qui est de la semence de David.

A — Mais mes bons amis, pourrait-on leur dire, comment
 considérer comme un celui qui à quelqu'un d'autre
 20 uni à lui? C'est impossible! Il est un plus un — plus un
 autre, pour mieux dire; ils sont deux, purement et simple-
 ment. Pour avoir un Fils qu'on puisse véritablement
 considérer comme unique, il faut dire que le même est

746, 12 : Nai... 746, 20 : ἐκ γυναικός : Anselm R.

εἶναι φαιεν ἐκ Θεοῦ μὲν θεϊκῶς γεννηθέντα Θεὸν Λόγον,
 20 παραβόλως δὲ ἄνθρωπον κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός. Εἰ δὲ δὴ
 τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ ἰδίᾳ τήθεντες καὶ διορίζοντες,
 τοῦ κατὰ ἀθήνησαν εἶναι Θεὸν καὶ Υἱὸν ἐκπέμψουσι, κοινῶν
 δὲ μετὰ τὸν υἱότητος καὶ μέτοχον δόξης ἀθηνίας εἶναι φασιν,
 25 αὐτῷ γενόμενος εὐφρασομεν. Ἐρακοὺν γὰρ εἶσι « Περὶ καλοῦ
 ἔργου οὐ ληθέζομεν σε, ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, ὅτι τὸ
 ἄνθρωπον ὄν, ποιεῖς σεαυτὸν Θεόν. »

B — Καὶ μὴ καὶ Θεὸν καὶ Υἱὸν ἐκθνήον εἶναι φασὶ τὸν
 ἕνα Χριστὸν, ὅθλον δὲ εἶναι τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, λαβόντα κατὰ
 30 σπέρματος τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ.

A — Ἄλλ' εἰ μὴ ἔστιν αὐτὸς ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρός Λόγος ὁ
 καὶ κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, ἀλλ' ἕτερος μεθ' ἑτέρου, πῶς
 35 ἔν λόγοντι Χριστὸς ὁ μὴ κεκριμένος, καθὰ καὶ φθάσαντες
 εἴπομεν :

B — Οὐκοῦν, εἰ μὴ ἔστιν ἕτερος παρὰ τὸν ἐκ Θεοῦ
 40 Πατρός Λόγον ὁ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ, λεγίσθω καὶ
 προκινῶντος. Εἶτα πῶς ὁ πάσσορος Παῦλος, ἐκβάλλον τὴν
 δόξαν, ὡς ἐν ἐρωτήσεσιν ἔστιν ἀκακῶν καὶ λέγων : « Ἰησοῦς
 Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτός, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. »
 45 Ἡ γοῦν καὶ ἕτερος ὁ γὰρ χθὲς καὶ σήμερον, φησὶν, Ἰησοῦς
 ὁ αὐτός ἔστι καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, πρόσφατος δηλονότι καὶ
 χθὲς καὶ σήμερον, καίτοι τοῦ Θεοῦ Λόγου τῷ ἴδιῳ Πατρὶ
 συυφροστηκότος.

746, 25 : Ja 10, 33 38 : Heb. 13, 8

746, 19 : θεϊκῶς : om. R 20 : post ἄνθρωπον : καὶ αὐτ. codd.
 κατὰ σάρκα : om. Syr. 24 : ὡς οἶμαι : ὡς ἔφατον ut e. Tim. vidi-
 mus Syr. om. Arm. 27 : σεαυτὸν : ἐαυτὸν MC 29 : ante ὅθλον :
 A add. MC (sed non V paruo tamen spatio relicto) 31 : A ante
 Ἄλλ' εἰ e V Syr. et Arm. : B MC (qui A tamen prius scripserat,
 sed desuit manu prima). 35 : B ante Οὐκοῦν e V Syr. et Arm. :
 A MC 37 : ante εἶτα : B add. M (quod scripsit et C sed del. mox
 prima spatium paruum reliquit V) 38 : ἀκακῶν : ἀπέναν V
 40 : Ἡ e C correctioe manus alterius fassolibus Syr. et Arm. : cl. MV
 ἕτερος e Syr. et Arm. : -ος codd. (-ος ἄνευ primium scripturae videtur M

d'une part Dieu le Verbe divinement engendré de Dieu
 et d'autre part, chose inouïe, un homme issu d'une femme
 selon la chair. Par contre, dès là qu'ils distinguent et
 mettent à part celui qui est de la semence de David en
 lui refusant d'être véritablement Dieu et Fils et en ne lui
 laissant que communication et participation d'une gloire
 étrangère, nous trouverons, ce me semble, que les reproches
 des Juifs à son adresse ne portaient pas à faux. Ils lui
 disaient en effet : « Ce n'est pas pour une bonne œuvre
 4 que nous voulons te lapider, mais pour blasphème, et
 parce qu'étant homme, tu te prétends Dieu. »

B — Mais ils affirment que l'unique Christ est vrai
 Dieu aussi bien que vrai Fils, l'entendant du Verbe issu
 de Dieu, lequel a, par manière d'adjonction, pris le descen-
 dant de David.

A — Mais si le Verbe de Dieu le Père n'est pas lui-même
 celui qui est né d'une femme selon la chair, s'il est un plus
 un autre, comment peut-on, nous l'avons déjà dit, appeler
 Christ celui qui n'a pas été oint ?

B — Par conséquent, si le descendant de David n'est
 pas quelqu'un d'autre que le Verbe de Dieu le Père, il faut
 le déclarer antérieur aux siècles ! Alors, comment le très
 sage Paul rejette-t-il cette opinion en disant de manière
 à poser une question : « Jésus-Christ, hier et aujourd'hui
 est le même, il le sera dans les siècles » ? Autrement dit,
 ce Jésus d'hier et d'aujourd'hui sera le même encore dans
 les siècles, à savoir surajouté, comme il l'était hier et
 aujourd'hui, tandis que le Verbe Dieu, lui, est coexistant
 à son Père !.

sed correcti] ὁ γὰρ : οὐ γὰρ ὁ C manu secunda Ἰησοῦς : Filius Arm.

746, 20 : Eī δὲ δὴ... 27 : Θεόν : hæbet Timotheus A. p. 119, l. 28-36.

1. Cf. DJ 709e-710 a : S. Cyrille à cet endroit paraît ne pas connaître
 encore l'explication adverse de Hæb. 13, 8 et propose ce texte comme
 triomphalement concluant en son sens à lui. Il est évidemment plus
 instruit maintenant, après les discussions de C. Nest. III, 2, 136 A-C

747 a A — Μάλιστα μὲν ἀδικοῦσι, ποιοῦντες τὴν ἀλήθειαν ἐπὶ τὸ γε σπῆσαι αὐτοὺς ἀνωτέρας δοκοῦν, καὶ τῶν ἱερῶν Γραμμάτων τὸ ἀκριβὲς παραβλεπόντες. Εἰ δὲ δὴ τις λέγοι καὶ προαιώνιος Χριστὸν Ἰησοῦν, οὐκ ἂν ἀμάρτιον πάλῃ θοῦς, εἴπερ ἔστιν εἰς Υἱὸς καὶ Κύριος, ὁ προαιώνιος Λόγος, τὴν ἐν ἐσχάτοις τοῦ αἰῶνος καιροῖς κατὰ σάρκα ἐκ γυναικὸς ὑποκεινὰς γέννησιν. Ὅτι δὲ οὐκ ἠλλοίωται γεγονῶς ἐνθρώπος καθ' ἡμᾶς ὁ Λόγος, διακηρῆνκε λέγειν ὁ Πνευματοφόρος : « Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτός, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας ». Καὶ σημειοῦνται μὲν τὸ παρεχρησθῆαι χρόνου ποιεῖται τὸ « χθὲς », τοῦ γε μὴν ἐνεστώτος τὸ « σήμερον », τοῦ δὲ ἐσομένου καὶ μέλλοντος τὸ « εἰς τοὺς αἰῶνας ». Εἰ δὲ οὐκ εἶναι τι σπῆν ἐνενοηθέναι, τὸ « χθὲς » καὶ « σήμερον » ἀντὶ τοῦ προσράτου δεχόμενοι, διατεινόμενοι τε καὶ λέγοντες : Ὁ χθὲς καὶ σήμερον, πῶς ἂν εἴη καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας ; μεταστήσομεν καὶ ἡμεῖς τὴν τῆς ἐρωτήσεως δύναμιν εἰς τὸ ἔχειν ἐναντίας. Ὁ γὰρ | εἰς τοὺς αἰῶνας ὁ Λόγος, πῶς ἂν λάβοι τὸ χθὲς καὶ σήμερον ἐπ' αὐτῷ, εἴπερ ἔστιν εἰς ὁ Χριστός, καὶ οὐ μεμῆραται κατὰ τὴν τοῦ θεοσεβασίου Παύλου φωνήν ; Ὅτι γὰρ οὕτω πρὸς ἡμῶν ἐθέλει γνωρίζεσθαι, κἀντιῦθεν εἴρη τοι. Καίτοι γὰρ ὁρῶμενος

747, 9 : Héb. 13, 8 19 : cf. 1 Cor. 13 ἰσοῦς ἦν καὶ ἄρτι ἰσοῦς

747, 4 : λέγει καὶ προαιώνιος : κ.π.λ. Euth. 8 : post λέγει : Παύλος σέδ. Euth. 12 : ἐπιόμου Euth. προσέειπ. Arm. : ἐνεστώτος coad. om. Syr. 19 : καὶ οὐ μεμῆραται ? om. Arm. 21 : τοι : om. Euth.

747, 3 : Εἰ δὲ δὴ τις ἰερπὶ Panoplie dogmatice Euthyphr Zlabani citatio attere

et Apost. c. Or. 4, 436 B (ACO I, 6, p. 82, l. 33- p. 63, l. 6 et l. 7, p. 42, l. 9-16). Le second passage nous donne le texte d'André de Samosate : « Selon ce qui est visible (du Christ), hier et aujourd'hui, selon ce qui est intelligible, dans tous les siècles, selon l'unité de filiation, un seul et le même. » Cf. aussi EUTHYMIUS DE TYANE, *Confessiones*, PG 26, 1236 B-D et 28, 1389 A-B. Les Antiochiens ne font ici qu'appliquer

17a A — C'est fort mal à eux de déformer la vérité pour la ramener à leurs absurdes opinions personnelles, et de corrompre le sens exact des saintes Lettres. De fait, qui dirait le Christ Jésus antérieur aux siècles ne sortirait pas du vrai, puisqu'aussi bien, il n'y a qu'un Fils et Seigneur, le Verbe antérieur aux siècles, lequel s'est soumis à la génération par une femme selon la chair aux derniers temps du monde. Et que le Verbe n'ait pas changé une fois devenu un homme tel que nous, c'est ce que l'auteur insère nous indique en disant : « Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera dans les siècles » : par « hier », il désigne le temps passé, par « aujourd'hui », le présent, par « dans les siècles », le futur et l'avenir. Et s'ils s'imaginent avoir inventé quelque chose d'ingénieux en prenant « hier et aujourd'hui » comme équivalents de « récemment ajouté », et en demandant avec insistance : « Celui qui est d'hier et d'aujourd'hui, comment serait-il dans tous les siècles ? » nous rétorquerons, nous, en retournant la question en sens inverse : le Verbe qui existe dans tous les siècles, comment pourrait-on lui attribuer d'être d'hier et d'aujourd'hui, puisqu'aussi bien le Christ est un et ne se laisse pas « diviser », selon le mot du divin Paul ? Qu'il ait voulu lui-même être reconnu comme tel, voici qui le fera ressortir : bien que visible dans la chair et engagé dans les limitations

la règle proclamée par la lettre *Lactentis Caeti* (Ep. XXXIX, 177 A-B, ACO I, 4, p. 17, l. 17-20) sur la répartition entre les deux natures de certaines expressions évangéliques ou apostoliques, répartition qui n'exclut pas l'application d'autres expressions sans distinction, à cause de l'unité de prosopon. Même lorsqu'il est en voie de concessions et cherche à expliquer la terminologie antiochienne, comme dans sa lettre à Acace de Méliène, Cyrille place *Héb.* 13, 8, avec *1 Cor.* 8, 5-6 et *Rom.* 2, 3-5, parmi les « expressions moyennes », celles qui « manifestent que le Fils est ensemble et en même temps Dieu et homme » (*Ep.* XI, 196 B-D ; ACO I, 4, p. 27, l. 23-p. 28, l. 17). L'unité est donnée au départ, au lieu d'être, pour ainsi dire, reconstruite après coup, comme dans l'explication d'André de Samosate.

ἐν σαρκί, καὶ τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐπιθεθείας, τὴν προαιώνιον ὑπαρξίν ἐκαστῶ προσμεμαρτύρησε λέγων :
 « Ἀμήν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί. »
 25 Καὶ πάλιν : « Εἰ τὰ ἐπίγεα εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε,
 ὅπως ἐάν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε ; » Καὶ
 « Οὐδὲς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
 καταβῆς, ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. » Ἐς γὰρ ὑπάρχον ἀεὶ καὶ
 προαιώνιος Λόγος καθηγμένος ἐξ οὐρανῶν, αἷτα πεφηνὸς ὁ
 30 αὐτὸς ἄνθρωπος καθ' ἡμᾶς, ὡς εἰς Χριστὸς καὶ Κύριος καὶ
 δευ γέγονε σὰρξ, τὰ τοιαῦτα φησὶν.

B — Ἐξαιρηθεὶς τις αὐτοῖς καὶ ἕτερος λόγος. Ἔστι δὲ
 αὗτος οὕτω γὰρ χρῆμα φασιν Υἱὸν νοστήσει Θεοῦ τὸν ἐκ
 35 σπέρματος τοῦ Δαυιδ ὡς ἂν καὶ αὐτὸς ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς
 Λόγος Υἱὸς εἶναι λέγοιτο τοῦ Δαυιδ. Φόσει γὰρ οὐδ' ἕτερος.

A — Οὐκὼν ὁ τῆς ἀληθοῦς ἐνώσεως εἰσὶν τρόπος, ἐν
 οὗτω πιστεύεται σὰρξ γεγονῆς ὁ Λόγος, τούτεστιν ἄνθρωπος,
 καὶ διὰ τοῦτο υἱὸς τοῦ Δαυιδ οὐ καταφευγόμενος, ἀλλ' ὡς
 40 ἐξ αὐτοῦ πεφηνὸς κατὰ σάρκα, καὶ μεμενηκὸς ὑπερ ἢ,
 ὅθλον δὲ εἶτι Θεὸς ἐκ Θεοῦ. Καὶ γοῦν ὁ τῶν εὐαγγελικῶν
 κηρυγμάτων ἱερούργοι, τὸν αὐτὸν γινώσκοντας Θεὸν τε ἑμαῖ
 748 καὶ ἄνθρωπον, τοὺς περὶ αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς | πεποιθῆναι
 λόγους. Γέγραπται γοῦν περὶ τοῦ μακαρίου Βαπτιστοῦ ὅτι
 « Τῆ ἑσπερίου βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν,

747, 24 : Jn 8, 58 25 : Jn 3, 12 47 : Jn 3, 13 748, 3 :
 Jn 1, 29-31

747, 24 : ἀμήν ἀμήν Arm. av. Syr. 32 : B αὐτὸ Ἐξοῦρ-
 τος : av. Euth. 33 : οὕτω γὰρ χρῆμα : οὕτω χρῆμα Euth. av.
 Arm. 34 : φασί ἂν : εἰ ασά. Pusey ex Euth. 35 : τοῦ : av. Euth.
 37 : A αὐτὸ Οὐκὼν : av. Euth. ἀληθοῦς ἐνώσεως Pusey & Syr. of
 Niceta Choniate : ἀληθοῦς ἐνώσεως cod. of Euth. ἀληθείας Arm.
 38 : ὁ Λόγος : av. Arm. 39 : καταφευγόμενος : -ας C 748, 2 :
 γοῦν : γὰρ C manu prima Euth.

1. A propos de ce texte de Jn 3,13, prenons pour une fois un point
 de comparaison dans la tradition occidentale. « Quamvis... in terra
 factus sit filius hominis », dit S. Augustin (*De peccatorum meritis et*

humaines, il a témoigné de sa subsistance avant tous les
 siècles en déclarant : « En vérité, en vérité, je vous le dis,
 avant qu'Abraham fût, je suis. » Et encore : « Si quand je
 vous parle des choses de la terre, vous ne me croyez pas,
 4 comment croirez-vous si je vous parle des choses du ciel ? »
 Et « nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du
 ciel, le Fils de l'homme »³. C'est en effet en tant que Verbe
 éternellement subsistant, antérieur aux siècles, descendu
 des cieux, apparu ensuite, lui toujours le même, homme
 semblable à nous, en tant qu'unique Christ et Seigneur
 même lorsqu'il se fût fait chair, qu'il dit ces choses.

B — Ils ont encore inventé une autre raison, que voici :
 5 Il faut, disent-ils, considérer le descendant de David comme
 Fils de Dieu au même titre que l'on peut appeler fils de
 6 David le Verbe de Dieu le Père : dans aucun des deux cas
 ce n'est par nature.

A — Allons ! place au mode de la véritable union, tel
 que la foi l'accepte. Le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire
 homme, et par là fils de David, non pas d'une manière
 fictive, mais en tant qu'issu de lui selon la chair, tout en
 restant ce qu'il était, à savoir Dieu issu de Dieu. Aussi
 bien nos initiateurs es messages évangéliques nous ont-ils
 parlé de lui de façon à marquer qu'ils le savaient à la fois
 748a Dieu et homme. De fait, il est écrit du bienheureux
 Baptiste : « Le lendemain, il voit Jésus venir à lui et il

renovatioem, I, 31, 60, PL 44, 144), « divinitatem tamen suam qua in
 coelo mansit descendit ad terram non indignam cessavit nomine
 illi hominis, sicut carnem suam dignatus est nomine filii Dei, ne
 quasi duo Christi ista acciperentur, unus Deus et alter homo ; sed unus
 aliquis idem Deus et homo... Ac... per distantiam divinitatis et infir-
 mitatis filius Dei manebat in caelo, filius hominis ambulabat in
 terra : per unitatem vero personae, quae utraque substantia unus
 Christus est, et filius Dei ambulabat in terra, et idem ipse filius hominis
 manebat in caelo. » Cette vue du Christ est moins « verticale » que
 celle de Cyrille, les deux natures sont plus ou moins mises sur le
 même plan ; mais grâce à un large emploi de la communication des
 810mes, l'unité de personne est indiquée d'un trait beaucoup plus
 vigoureux que chez les Antiochiens.

καὶ λέγει : Ἴδε ὁ ἀμὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ ἀφῆκε τὴν ἁμαρτίαν
 5 τοῦ κόσμου. Οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον : Ὅτις μου
 ἔρχεται ἀπὸρ ὅς ἐμπροσθέν μου· γίνονται, ὅτι πρῶτός μου
 ἐστὶ, καὶ ἐγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τῷ Ἰσραὴλ,
 διὰ τοῦτο ᾔβηον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων. » Σύνες οὖν ἔπαιον
 ἀνδρα λέγοντες καὶ ἀμὸν ἠνομήζων αὐτόν, οὐκ ἔτερον εἶναι
 10 φησι τὸν ἀλφειὸν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, καὶ τὸ μέγα
 τοῦτο καὶ ἔξαισιον ἀληθῶς καὶ θεοπροπέας ἐξέλιμα προ-
 νεύειν αὐτῷ. Ἐμπροσθεν δὲ καὶ πρῶτον γενέσθαι φησὶ
 αὐτοῦ, καίτοι κατόπι γενόμενον, κατὰ γέ. φημι τὸν τῆς
 15 καθ' ἑσθῆρας ὁ Ἐμμανουὴλ, ἀλλ' ἦν πρὸ παντός αἰῶνος
 ὡς Θεός. Αὐτοῦ τοιγαροῦν καὶ τὸ πρόβατον ἀνθρωπίνως
 οὐ καὶ τὸ ἀέθρον θεϊκῶς. Ταῦτη τοι καὶ ὁ πανάριστος Πέτρος,
 οὗ γυμνὸν οὐδὲ ἄσαρρον καταθέμενος τὸν Λόγον, ἀλλ' ἐν
 20 σαρκὶ καὶ αἵματι πεφηνότα, σαφῶς τε καὶ ἀπλανῶς τῆς
 εἰς αὐτὸν πίστεως τὴν ἀπόδοσιν ἐποιεῖται λέγων : « Σὺ εἶ ὁ
 Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος. » Ἀκρίως δὲ πρὸς
 τοῦτο : « Μακάριος εἶ, Σίμων βάρ Ἰωνᾶ, ἐπὶ σὰρξ καὶ
 αἷμα οὐκ ἀπεκάλυξέ σοι, ἀλλ' ὁ Πατήρ μου, ὁ ἐν τοῖς
 25 οὐρανοῖς. » Ἀλλ' εἰ μὴ βαθὺ τὸ μυστήριον, καὶ Θεός ἦν ἐν
 σαρκὶ, ἄνθρωπος δὲ κατ' αὐτοῦς γάρητι τὴν υἰοθεσίαν ἔχων,

748, 20 : Matth. 16, 16-17

748, 7 : ἴδου ἐρ Euth. Syr. et Arm. : εἶδον εὐθ. 13 : ἀπόδο : ἐν
 Euth. 19 : ἀπλανῶς : ἀπλῶς Euth. 20 : ἀπόδοσιν : ἀπόδοσιν Euth.

1. Dans un fragment du *De Incarnatione* (lib. X, cap. 70, d'après le 5^e Concile, éd. Swete, t. II, p. 301), Théodore découvre dans le même témoignage de Jean-Baptiste une preuve de l'union (manifestation... adunationem) entre les deux natures, mais non sans que leur distinction ait été marquée auparavant : en disant « Voici l'Agneau de Dieu », Jean parle de l'humanité ; « qui enlève les péchés du monde » a trait à une œuvre de la divinité. Le *Cosmotheoticon* sur S. Jean ne souligne pas la distinction avec autant d'explicitation, mais explique qu'en disant « avant » et « après moi » le Baptiste ne fait allusion qu'à l'opinion que se fermaient les gens au sujet du Christ

dit : Voici l'agneau de Dieu, celui qui ôte le péché du monde. C'est celui dont je disais : Après moi vient un homme qui est passé devant moi, car il est avant moi. Et moi je ne le connaissais pas, mais c'est pour qu'il fût manifesté à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau. » Remarque-le, tout en parlant d'un homme et en le qualifiant d'agneau, il dit que ce n'est pas un autre qui ôte le péché du monde ; ce grand, ce vraiment extraordinaire, ce divin honneur, il le lui attribue à lui. (Jean) dit que celui-là passe devant et est avant lui, quoique venu derrière lui, eu égard, s'entend, à l'époque de sa génération selon la chair. En effet, si l'Emmanuel, en tant qu'homme, était le cadet, il existait en tant que Dieu avant tous les siècles : à lui appartenaient par conséquent humblement la nouveauté, divinement, l'éternité. C'est bien pourquoi le très excellent Pierre, qui contemplant le Verbe non pas à nu, dépourvu de toute chair, mais apparu dans la chair et le sang, exprima sa foi en lui de façon claire et nette en disant : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Et il s'entendit répondre : « Bienheureux es-tu, Simon Bar Jona, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux. » Or si le mystère était sans profondeur et si Lui n'était Dieu dans la chair, mais comme ils le prétendent, homme qui possède la filiation

4 la suite de leurs constatations toutes extérieures sur son comportement humain (éd. Voule, p. 26) — ce qui est sans doute affaibli la portée volontairement énigmatique du texte johannique.

2. Le fait que seule une illumination divine a rendu possible la profession de foi de S. Pierre est fréquemment mis en relief par S. Cyrille : cf. *Gl. in Ex.* III, 505 B ; *Hom. P. X*, 573 D ; *Diad. de Tr.* IV, 865 B-D ; *De R. F. ad Rom.* 1285 A-C, ACO I, 1, 5, p. 88, l. 36-34. Voir déjà S. HILARIE, *De Trinitate*, VI, 36, PL 10, 186 A-187 A. C'est là un bon exemple de cette proximité que cette christologie peu encombrée de raffinements spéculatifs cherche à garder par rapport aux scènes concrètes de l'Évangile : elle se confronte avec quelqu'un qui lui pose la même question que jadis à Pierre près de Césarée et voudrait répondre à la même lumière.

4 πῶς ἂν | ἐδείξη τοσούτου μυσταγωγού, ὡς μὲν ἔνα μὲν τῶν
 ἐπὶ τῆς γῆς ἀποκαλύψει τῷ μαθητῇ, παιδευτὴν δὲ πρὸς τοῦτο
 λαχθεὶ αὐτὸν τὸν Πατέρα; Καὶ μὴν καὶ οἱ θεοπρόσιτοι μαθηταὶ,
 διαλέοντες ποτε τῆς θαλάσσης τὰ νύκτα βέλκοντας, κατα-
 30 τήθησαν μὲν τὴν θεοσμίαν, ἀμολόγον δὲ τὴν πίστιν,
 λέγοντες: « Ἀληθῶς Θεοῦ Υἱὸς εἶ. » Ἄλλ' εἰ νόθος ἐστὶ
 6 καὶ ψευδώνυμος, καὶ εἰσποιητὴν ἔχει τὸ εἶναι Υἱὸς,
 ἐγκαλεῖται αὐτοὺς τὴν ψευδογραφίαν, καὶ τοῦτο ὁμομιόετος.
 Προσθεθείσκει γὰρ τὸ « Ἀληθῶς », Υἱὸν αὐτὸν εἶναι δια-
 35 δεκτούμενον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς.

B — Ἀριστὰ ἔργα.

A — Πῶς δὲ καὶ ἴδιος ἔχει τοὺς ἀγγέλους ὁ Υἱὸς τοῦ
 ἀνθρώπου, διατρέπει δὲ καὶ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ
 1... † « Μόλις ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ
 40 τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ » μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ; Καὶ
 πάλιν: « Καὶ ἀποσταλεῖ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους
 αὐτοῦ. » Εἰ δὲ καὶ ἀπιστοῦσιν εἰ καὶ βόλῃ θεοκροτεῖ καὶ
 τοῖς οὐρα λαμπροῖς καὶ ὑπερτάτοις ἀξιώμασιν ὄρῳνας
 κατεστημένον, ἀκούσονται λέγοντος αὐτοῦ: « Εἰ ἐμοὶ
 749 a οὐ πιστεύετε, τοὺς ἔργους μου πιστεύετε. » Καὶ πάλιν:

748, 31: Matth. 14, 33 39: Matth. 16, 27 41: Matth. 13, 41
 44: Jo 10, 38

748, 27: τῆς: om. Buth. 32: εἶναι: om. Euth. 38: αὐτοῦ:
 om. Arm. post αὐτοῦ: Ipse enim ait Syr., et Arm. lacuna patet in
 cod. Bezae in Buth. 39: Μόλις... αὐτοῦ rest. c Syr. et Arm.:
 om. ood. 40: Καὶ πάλιν... αὐτοῦ om. Arm. 42: καὶ οὐ
 865c: om. Euth.

I. A propos de cette même scène de la marche sur les eaux (cf. déjà 701c), Nestorius insiste sur le rôle de l'humanité du Seigneur: « A celui qui demande qui est celui qui marchait sur la mer, nous répondons: ce sont les pieds qui marchaient et le corps matériel, de par la force qui habitait en lui. Cela, c'est un miracle. Car si Dieu marche sur l'eau, cela n'a rien de merveilleux, pas plus que s'il s'agit de l'air » (cf. Loew, *Nestorianos*, p. 218-219). S. Léon, au contraire, met l'accent sur la divinité: « Supra dorsum maris plantis non destitibus ambulare et stationes fluctuum inerepta tempestate consistere

d par grâce, pourquoi le disciple aurait-il eu besoin d'un pareil initiateur, comme si personne sur terre n'eût pu lui communiquer cette révélation et que le Père Lui-même ait dû se faire sur ce point son éducateur? De même les divins disciples, en le voyant courir à la surface de la mer, furent stupéfiés par ce signe divin et confessèrent la foi en disant: « Vraiment, tu es le Fils de Dieu! » S'il n'est
 6 qu'un bâtard affublé d'un faux nom, qu'un fils adoptif, oh bien, qu'ils s'en prennent aux disciples pour le mensonge
 40 de ceux-ci, au surplus, appuyèrent d'un serment; en effet, ils ont ajouté « vraiment » à leur affirmation qu'il était le Fils de Dieu le Père, pour la renforcer.
 B — Tout ce que tu dis là est excellent.

A — Puis, comment se fait-il que le Fils de l'homme ait des anges à lui? Qu'il resplendisse dans la gloire de son Père? Il dit en effet lui-même: « Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges »; et encore: « Et le Fils de l'homme enverra ses anges. » S'ils continuent à refuser de croire quand ils le voient nimbé de gloire divine et d'honneurs si éclatants, si transcendants, ils l'entendront leur dire: « Si vous ne me croyez pas, croyez en mes œuvres »; et encore: « Si je ne fais pas les œuvres

nera sine ambiguitate divinum est » (Tome 4 de Flavien, Ep. XXVIII, PL 64, 769 B, ACO II, 2, 1, p. 22, l. 3-5). Le pape distingue, au neutre, « le divin » de « l'humain »; tandis que Nestorius semble bien poser encore improprement la question « Qui? » (cf. DJ 701c). Toutefois les deux interprétations du miracle se rapprochent en ceci qu'elles cherchent également à répartir les expressions (cf. note sur 746c). Pour S. Cyrille et encore plus nettement pour son fameux disciple Sévère d'Antioche, nous avons ici un cas privilégié où nous pouvons voir clairement un seul et même Être opérer un acte tout humain — marcher — dans des conditions surhumaines — sur les eaux — (cf. les textes de Sévère, dans EUSTATHE LE MONNE, *Épître sur les Deux Natures*, PG 86, I, 924 C-925 C). C'est pourquoi les Apôtres constatent qu'ils ont vraiment devant eux « Dieu dans la chair », et pourquoi aussi on aboutira plus tard à des affirmations pécheuses ou carrément hérétiques sur « l'unique opération du Christ »: cf. W. ECKERT, *Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie*, Berlin 1951, p. 157.

« Εἰ οὐ ποῖω τὰ ἔργα τοῦ Πατρὸς μου, μὴ πιστεύετε μοι. Εἰ δὲ ποῖω, κἀν ἐμοὶ μὴ πιστεύετε, τοῖς ἔργοις μου πιστεύετε. » Τὸ γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ βλέπειν τῆς ἀρραύτου δόξης τὴν ὑπεροχὴν, οὐχ ὡς ἄλλοιτρικὸν μῦλλον, ἢ γυνὴ ἐν χάριτος μέρει προσπορισμένην, ἀλλ' ἴδιον αὐτοῦ, πῶς οὐ ἀνακείσει ἐπὶ Θεοῦ ἢ ἐν εἰδει τῶ καθ' ἡμᾶς, καὶ Υἱὸς ἀληθῆς τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ ;

Β — 'Εαυτοῦ, φησί, τοὺς ἀγγέλους εἶναι δισχυρισάτο, καὶ τῶνδε τῶν σημείων γέγονεν ἀποτελεστικῶς, ἐνοικούντος αὐτῷ τοῦ Λόγου, δόξαν δὲ τὴν ἴδιαν αὐτῷ καὶ τὸ ἐνεργῆς ἐκκεναμηκότος. Γέγραπται γὰρ ὅτι α' Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς Πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ἕς διπλῆν ἐξουγιῶν καὶ ἰσχυμῶν τούτων καταδυναστευόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. » Κεχρισμένος οὖν καὶ δυνάμει καὶ Πνεύματι, τερατοουργῆς ἦν.

Α — Οὐκοῦν, ἐπειδήπερ Θεὸς ὢν ὁ Λόγος, ἁγίος τε καὶ κατὰ φύσιν καὶ οὐδιούδεις ἔχων τὸ παναλιεῖς, δεῖν' ἐν οὐδαμῶς ἢ τῆς παρ' ἑτέρου δυνάμειος ἢ γυνὴ ὡς ἐπισκευιζόμενου τοῦ ἁγιασμοῦ, τίς δὲ ἀρα ἐστὶν ὁ κεχρισμένος δυνάμει καὶ ἁγίῳ Πνεύματι ;

Β — Φαίειν ἂν ἴσως τὸν ληρθέντα κατὰ συνάρειαν ἀνθρώπου.

Α — Αὐτὸς οὖν ἀρα ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἰδικῶς τε καὶ καταμένους, καὶ περὶ οὗ φησὶν ὁ πάνσοφος Παῦλος : « Ἄλλ' ἡμῖν εἰς Θεὸς ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δ' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς | δι' αὐτοῦ. » Πῶς οὖν, εἰπέ μοι, δι' ἀνθρώπου τὰ πάντα ; Ἀνόθου δὲ καὶ ἀμέσως ὡς Υἱὸς τῷ Πατρὶ συντάττεται, μεσολαβούντος οὐδενός ; Εἶτα ἐποὶ ποτὲ τὸν Μονογενῆ θήσομεν, εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον ἀναβιβάζοντες τὸν ἀνθρώπου,

748, 2 : Jn 10, 37 12 : Act. 10, 38 25 : I Cor. 8, 6

748, 3 : Εἰ δὲ... μου πιστεύετε : om. Syr. 7 : ἀνακείσει : om. Euth. 8 : μέγας Euth. : -ας codd. 11 : δὲ : το Euth.

de mon Père, ne me croyez pas ; mais si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez en ces œuvres. » En voyant dans un homme l'éminence de l'ineffable gloire, non pas étrangère, non pas octroyée par manière de grâce, mais bien propre à cet homme, comment ne pas se persuader qu'il était Dieu sous une forme telle que la nôtre et Fils véritable du Dieu qui est au-dessus de tout ?

Β — S'il a affirmé, disent-ils, que les anges étaient à lui et s'il a été l'auteur de ces signes, c'est que le Verbe habitait en lui et lui impartissait sa propre gloire et son pouvoir d'action. Il est écrit en effet : « (Vous savez) comment Dieu a oint d'Esprit-Saint et de force Jésus de Nazareth, qui a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient asservis par le diable. » Il était oint et de force et d'Esprit : voilà pourquoi il était un faiseur de prodiges.

Α — Dès lors, comme le Verbe, étant Dieu et saint, et possédant la toute-puissance par nature et essentiellement, n'avait nul besoin soit d'un pouvoir emprunté, soit d'une sanctification octroyée, quel est donc celui qui a été oint de force et d'Esprit-Saint ?

Β — Ils répondraient sans doute : l'homme assumé par conjonction.

Α — Ainsi c'est lui pris séparément et pour son compte qui est Jésus-Christ et de qui le très sage Paul dit : « Pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et de qui nous venons, et un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. » Comment, dis-moi, toutes choses sont-elles par le fait d'un homme ? Pourquoi également le place-t-on à côté du Père en qualité de Fils directement, sans aucun intermédiaire ? Où donc alors mettrons-nous le Monogène, maintenant que nous avons installé l'homme à sa place ? — un homme mê par lui, à ce qu'on nous dit, et couvert

18 : καὶ post τε : om. Euth. 24 : Ἰησοῦς Χριστὸς : X. I. Euth. 29 : Πατρὶ : Θεῷ Arm.

καὶ τοῦτο, καθά φησιν, ἐνεργούμενον παρ' αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτὸν τιμώμενον; Ἄρ' οὐκ ἐπέβηκε τὸ εἰκὸς ὁ λόγος αὐτοῖς, οὐκ ἔξω φέρεται σκοποῦ, καὶ ὡς τῆς ἀληθείας 20 ἁλοτρόπος ἠμαρτυρῶς, γλωτῆτο ἂν ἐνδίκαις;

- e B — Ἄνθρωπος, φησίν, ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἀνομάζεται κατὰ τοιοῦθε πινά τρόπον; ὡς περ γὰρ ὁ παρ' αὐτοῦ ληφθεὶς ἄνθρωπος ἐγεννήθη μὲν ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας, εἰρηται δὲ Ναζωραῖος διὰ τὸ οἰκῆσαι τὴν Ναζαρέτ, οὕτω καὶ ὁ 40 Θεὸς Λόγος ἄνθρωπος ἀνομάζεται διὰ τὸ κατοικῆσαι ἐν ἀνθρώποις.

- A — Ὡ φρονεῖς γρασπεκοῦς καὶ νοῦ παραμῆνου καὶ βατταρίζου εἰδότας, καὶ ἕτερον οὐδέν. « Εὐνήγητε, οἱ μεθόντες, ἐξ οἴνου αὐτῶν », ἐπιφανεῖται τις τοῖς διεναντίας, 750 a τί παραβιάζεσθε τάληθές, καὶ τῶν θεῶν δογματῶν τὴν δύναμιν παρεθύνοντες, ἔξω φέρεσθε τρίβου τῆς βασιλευσῆς; Γέγονε γάρ, ὡς εἴκουε, οὐκ εἶμι μὲν σὰρξ ὁ Λόγος κατὰ τὰς Γραφάς, ἀνθρωποπαλιτῆς δὲ μᾶλλον, καὶ ἦν ἀκόλουθον e αὐτὸν ἀνθρωπακτῶν μᾶλλον, οὐκ ἄνθρωπον ἀνομάζεσθαι, καθά περ ἀμέλει καὶ ὁ κατοικῆσας τὴν Ναζαρέτ, Ναζωραῖος ἀνομάσεται, καὶ οὐ Ναζαρέτ. Εἴργει δὲ, οἴμαι, παντελῶς οὐδέν, εἴπερ εὖ ἔχουε οἰονταὶ τὸ φησὶν αὐτοῖς ἀσυνέτως b ἔξωφρημένον, | ἄνθρωπον ἀνομάζεσθαι σὺν Ἰγῶ τὸν Πατέρα 10 καὶ προσεῖτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Κατοικαὶ γὰρ ἐν ἡμῖν διὰ τοῦ Πνεύματος τῆς ἁγίας τε καὶ ἁμοσίου Τριάδος τὸ πλήρωμα. Καὶ γούθ ὁ Παῦλος φησιν. « Οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἔστε, καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ κατοικαὶ ἐν ὑμῖν; » Καὶ μὴν καὶ αὐτὸς ὁ Χριστὸς. « Ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν 15 Λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ Πατὴρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτόν ἐκασούμεθα, καὶ μόνην παρ' αὐτῷ ποιούμεθα. » e Ἄλλ' εἰρηται μὲν οὐδαμῶς ἄνθρωπος ὁ Πατὴρ, οὔτε μὴν

749, 43 : Joël 1, 5 750, 18 : I Cor. 3, 16 14 : Jn 14, 23

749, 32 : φησιν : φασιν Euth. 36 : φησιν : φασιν Euth. 43 : οἱ μεθόντες : om. Arm. 750, 3 : μὲν : om. Euth. 9 : ἔξωφρημένον : ἠμαρτυρῶν Euth. 11 : τε : om. V 13 : Θεοῦ post vad. : om. Arm. 14 : post Χριστὸς : εἰρηται om. Euth. 15 : post αὐτόν

d'honneurs à cause de lui. Leurs propos n'ont-ils pas franchi les bornes du vraisemblable pour s'égarer loin du but, et n'a-t-on pas bien le droit de se moquer d'eux pour s'être écartés à ce point du vrai?

- e B — Le Verbe de Dieu, dit-il, est appelé homme à peu près au sens que voici : de même que l'homme assumé par lui est né à Bethléhem de Juda, mais est dit Nazaréen pour avoir habité Nazareth, de même Dieu le Verbe est appelé homme parce qu'il habita dans un homme.

- A — Cerveau sémile, esprit égaré, capable seulement de proférer des niaiseries ! « Cuvex votre vin, ivrognes ! » devrait-on crier à nos adversaires. Pourquoi faites-vous violence à la vérité, inflechissez-vous le sens des dogmes divins, sortez-vous de la voie royale? En effet, semble-t-il, le Verbe ne s'est plus fait chair, comme le disent les Écritures, mais plutôt habitant d'un homme; et il eût été logique de l'appeler « humanisé » plutôt qu'homme, de même précisément que l'habitant de Nazareth est nommé « nazaréen », et non pas Nazareth. Et ma foi, s'ils sont satisfaits de leur stupide trouvaille, rien, absolument, n'empêche non plus d'appeler homme, en même temps que le Fils, le Père et de surcroît l'Esprit-Saint. En effet, la sainte et consubstantielle Trinité en sa plénitude habite en nous par l'Esprit. Et c'est pourquoi Paul déclare : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous? » Et le Christ lui-même : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure. » Cependant on ne dit jamais ni du Père ni de l'Esprit-Saint qu'ils soient homme à raison de ce

καὶ ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ αὐτ. in mg. C. man. aliter 16 : πρὸς αὐτόν ex Bath. Syr. Arm. Sev. : om. codd. ποιούμεθα : -μεν Euth.

749, 42 : Ὡ φρονεῖς... 750, 21 : δόγματα : habet Severus, C. imp. Gr. III, 2, p. 69-70/96.

τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ τὸ κατοικεῖν ἐν ἡμῖν. Γελῶσι δὲ οὗτοι τῆς ἀναθρακῆσεως τὸ μυστήριον, περιτρέποντες εἰς
 20 τὸ ἀπῆχθαι τὰ οὕτως ὀρθὰ καὶ ἀξιόλογον τῆς Ἐκκλησίας δόγματα. Πλὴν ἴτω πλέον ἡμῖν κατὰ βούλῃ ὁ λόγος, τοῖς ἐκείνων ἐμετοῖς τὸ χαιρεῖν εἰπών. Εἰ γάρ, ἐπέειπε ἦν ὁ
 Ἀλόγος ἐν αὐτῷ, σημαῖον γέγονεν ἀπολαστής, ἕνα που
 25 διὰ χαιρὸς ἁγίων τὰς θεοσημίας. Εἰ δὲ ἐν τούτοις εἶναι
 ρασα τὸν Υἱόν, ἐν προφητικαῖς αὐτῶν ἢ γούν ἀποστολικαῖς κατακομιζούσαι μέτροις.

B — Οὐ γάρ εἰρηται, ρασα, προφήτης καὶ ἀπόστολος ;

A — Οὐκ ἂν διαφέροισι. Ὁ Μωϋσῆς μὲν γὰρ ἔφη τοῖς
 30 ἔξ αἰματος Ἰσραὴλ : « Προφήτην ἡμῖν ἀναστήσει Κύριος ὁ
 Θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐγώ. » Ἐγγράφη δὲ καὶ
 ὁ θεσπέσιος Παῦλος : « Ὡστε, ἀδελφοὶ ἄγιοι, κλήσεις
 35 ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ
 ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν. » Φραζόντων δὲ
 οὖν, ἐρήσονται γάρ, ἄρ' ἂν γένοιτο πρὸς πύλαϊας ἀνθρώπο

750, 30 : Act. 3, 22 (= Deut. 18, 15) 32 : Hébr. 3, 1

750, 23 : εἷς ἑνα Syr. 24 : καὶ Euth. Syr. Sev. : em. coed. et Arm. 29 : Α εἷς Οὐκ ε Syr. et Arm. : une. coed. ante Ὁ : Α εἷς. coed. γὰρ Euth. Syr. Arm. : em. coed. 31 : ἡμῶν post Θεὸς e Syr. et Arm. : ἡ coed. et Euth.

1. L'habitation du Verbe dans l'homme assumé est effectivement un point central de la doctrine de Théodore sur l'Incarnation (cf. E. AMANN, art. *Théodore*, dans *DTC*, XV, c. 259-290). Il en résulte à la fois que le cas de Christ devient difficile à différencier profondément de celui des chrétiens et que les rapports de l'humanité assumée avec la Personne du Verbe ressemblent à ceux qu'elle entretient avec les deux autres Personnes de la Sainte Trinité. Le 5^e Concile prête là-dessus à l'évêque de Mopouste des déclarations assez compromettantes : « Si enim et Filius est qui inhabitare dicitur, sed cum eo est etiam Pater... et Spiritus autem non abest, utpote etiam in loco unctus factus et (à l'homme assumé), et cum eo est semper qui adsumptus est. Et non mirandum est, cum etiam in quibusdibet

qu'ils habitent en nous⁴. Mais ces gens-là tournent en dérision le mystère de l'Incarnation et font chose difforme des dogmes de l'Eglise, si orthodoxes, si dignes qu'on les accueille. Au reste, que notre discours poursuiवे heureusement sa course, en signifiant leur congé à ces propos nauséabonds ! En effet, si parce que le Verbe était en lui, (cet homme) accomplit des miracles, ils doivent en faire sans doute un des saints prophètes : (le Verbe) a opéré aussi des signes divins par la main des saints. Mais s'ils disent que le Fils est en ces derniers, ils Le réduisent aussi dimensions d'un prophète ou d'un apôtre.

B — N'a-t-il pas, disent-ils, été appelé prophète et apôtre ?

A — Tu n'as pas tort, sans doute. Moïse a dit à la race d'Israël : « Le Seigneur votre Dieu vous suscitara d'entre vos frères un prophète tel que moi⁵. » Le divin Paul, de son côté, a écrit : « C'est pourquoi, frères saints qui avez part à une vocation céleste, considérez l'Apôtre et le Grand Prêtre de notre profession de foi, Jésus. » Qu'ils répondent dès lors à la question que je vais poser : pour tout homme, est-ce une gloire que la grâce de prophétie, ou que d'être

hominibus virtutem sequentibus cum Filio et Patre esse dicitur... quod autem et Spiritus ejusmodi hominum inseparabilis est, certum est omnibus » (éd. Swete, t. II, p. 309, l. 22-30 : frgt du *De Incarnatione* XIV ; cf. aussi p. 317, l. 1-24, frgt du *Centre Apollinaire*, III). Le *Commentaire sur S. Jean*, cependant, paraît bien opposer le *enjanctio* de l'homme assumé avec le Verbe à sa *familiaritas* avec le Père, *mediante Filio* : cf. trad. Vosté, p. 120, l. 33 et p. 145, l. 15.

2. Un texte de Diodore transmis par la *Collectio Pontiana* (ACO I, 5,1, p. 178 ; n° 43 d'Abramowski) cite *Deut.* 18, 15, mais pour protester aussitôt : « Ex fratribus non est Deus Verbum... Deus igitur Verbum, cui ministerium praebuit aut cuius propheta monstratus est ? La conclusion ne nous a pas été conservée ; elle pourrait être que Moïse parle de quelqu'un d'autre que le Verbe, à savoir de celui qui est » de la semence de David ». Il est cependant étonnant qu'on ne nous ait pas donné cette suite du passage si elle était damnable. En tout cas, entre le fragment et l'objection de B il y a peut-être une vague ressemblance de thèse, mais point apparemment de contact littéraire.

παντί τῆς προφητείας ἢ χάρις, ἢ γοῦν ἀποστολικῶν ἀξιωθῆναι γερῶν, χρηματισαὶ δὲ καὶ ἱερογυγῶν ;

B — Φημί.

40 A — Ἀλλὰ ταῦτα δὴ μικρὰ καὶ οὐ ἀξιόληκτα φαίνεν ἐν εἶναι Χριστῷ καθὼς νοθεῖται Θεός, καὶ διὰ τούτων αὐτῶν ὁραταὶ κεκρυμμένους, καὶ μετὰ τῆς ἀνθρωπότητος λαθόν αὐτά. Ὡσπερ δὲ Θεός ἄν φύσει καὶ Κύριος ἀληθῆς, 751 a εἴπασι | δούλου μορφήν ὡς ἐν αὐτῇ γαστροῦς καὶ ἐν προσλήψει τῶν καθ' ἡμᾶς, οὕτως καὶ τῆς προφητείας τὸ Πνεῦμα διδοῦς, καὶ ἀποστολῶν ἀναδεικνύς, καὶ καθιστὰς ἱερογυγῶν, ὁμοιωθῆ κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς : ὁνομάσθη γὰρ οὕτως b καὶ προφήτης καὶ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς.

B — Ἄλλ' εἰ καὶ δοῖεν αὐτὸν εἶναι προφήτην, οὐχ ὡς ἓνα τῶν προφητῶν γενέσθαι φαίνεν, ὑπερκεῖσθαι δὲ μᾶλλον 751 b πολλὰ τὰ ἐκείνων. Οἱ μὲν γὰρ μεμετρημένη κατὰ τὸ τῷ Θεῷ δοκοῦν ἐσχῆκασιν | χάριν, καὶ ἐν χρόνῳ προσγενομένην αὐτοῖς, ὁ δὲ πλήρης ἦν τῆς θεότητος καὶ ἐξ αὐτῆς εὐδὸς τῆς γενήσεως : συνῆν γὰρ αὐτῷ Θεός ἄν ὁ Λόγος.

A — Οὐκοῦν ἐν ποσότητι χάριτος, καὶ ἐν μήκει καιροῦ πεπλαυένετηκεν ὁ Χριστὸς τοῖς πρὸ αὐτοῦ γεγονότας ἁγίους προφήτας, καὶ τοῦτ' ὅστιν ἐν αὐτῷ τὸ ἐξείρατον. 15 Πρόκειται δὲ πολυπραγματικῶν εἰ προφήτης ὄντας, καὶ οὕτως 751 c γὰρ τὸ εἶναι προφήτην καὶ τῷ μὴ πέρα μέτρου τοῦ καθ' ἡμᾶς, τὸ συμκροπεταῖς εἶναι αὐτῷ, καὶ εἰ ἀπ' ἀρχῆς νοοῦτο τοῦτο ὑπάρχων, καθάπερ ἀμέλει καὶ ὁ θεοπέσιος Βακτιστής 20 περὶ οὗ φησιν ὁ μακάριος ἄγγελος : « Καὶ Πνεύματος

751, 4 : cf. Hébr. 2, 17 20 : Lc 1, 15

750, 40 : νοθεῖται... ὁραταί : om. Arm. καὶ... αὐτά : om. Euth. 42 : Κύριος : om. Arm. 751, 6 : B ante 'Ἄλλ' εἰ : om. C nona prima 15 : Πρόκειται... μητροῦ αὐτοῦ : om. Euth. 16 : τὸ οἷον μᾶλλον : erosum in C

1. On remarquera que S. Cyrille se contente de mentionner le titre de grand prêtre attribué au Christ sans en discuter la portée par la suite. Probablement pense-t-il l'avoir fait suffisamment dans le

jugé digne des privilèges apostoliques, ou que d'être appelé prêtre ?

B — Oui.

A — Mais probablement à leur avis tout cela est-il mesquin et inacceptable s'agissant du Christ considéré 751 b comme Dieu, quoique ce soit cela même qui le fasse paraître anéanti et qu'il ait accepté avec la condition humaine. Étant Dieu par nature et Seigneur véritable, il a pris forme d'esclave et, sous cette forme, assumé tout ce qui constitue notre condition : de même, lui qui donne l'esprit de prophétie, désigne les apôtres, institue les prêtres, il s'est fait en tout semblable à ses frères ; aussi a-t-il été appelé et prophète et apôtre et grand prêtre¹.

B — Mais tout en admettant qu'il a été prophète, ils disent que ce ne fut pas comme l'un des prophètes, qu'il surpassa au contraire de beaucoup ces derniers. Eux en 751 b effet ont possédé la grâce selon que le bon plaisir de Dieu la leur mesurait et elle leur survenait à tel moment donné ; lui, la Divinité le remplissait, et cela dès le premier instant de sa naissance : car le Verbe, qui était Dieu, était avec lui.

A — Par conséquent, c'est par la quantité de grâce et la longueur du temps que le Christ a surclassé les saints prophètes qui l'ont précédé : voilà en quoi consiste sa prééminence. Mais la question à débattre est s'il est oui 751 c ou non un prophète, et non pas s'il l'est plus ou moins ou même au suprême degré. Car c'est d'être prophète et de ne pas dépasser les limites de notre condition qui constitue son abaissement ; peu importe qu'on le lienne pour tel depuis le commencement, exactement comme le divin Baptiste, de qui l'ange bienheureux déclare : « Et il sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère. » Alors,

troisième livre Contre Nestorius (cap. 4, 148 D-157 A, ACO I, 1, 6, p. 68, l. 9-p. 71, l. 30), où il affirme nettement que le Christ est notre pontife « à raison de ses limites humaines ». Cf. déjà le chapitre premier du même livre (116 E-124 C/p. 54, l. 39-p. 58, l. 16) qui traite également, et dans le même sens, du titre d'apôtre.

ἀγίου πλησθήσεται ἐκ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ. » Εἶτα πῶς ὁ μὲν ἦν οὐδέτης, ὁ δὲ τοῖς θεσοπτικοῖς ἀξιόμασον ἐναβροῦνται ; Καὶ αὐτοῦ μὲν περὶ φρονὶ ὁ μακάριος Ἰωάννης : « Ὁ ἄν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. » Περί δὲ γε τοῦ
 20 Ἐμμανουὴλ : « Ὁ ἄναθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί. »

B — Καίτοι φαίν ἐν ἰσως ἐνωθέν τε εἶναι καὶ μὴν καὶ ἐπάνω πάντων τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς περηγότα Λόγον, δαδῖαι δὲ προσέμειν αὐτῷ πᾶ ἀνθρώπων, μὴ ἀρα πῶς
 30 ἀδικοῦσι δὲ αὐτῶν, καὶ κατακοιμίζονται πρὸς τὸ θεοσεύει. Ταῦτη τοι διατείνονται λαθεῖν αὐτὸν ἀνθρώπων, ἐαυτῷ τε τοῦτον συνάψαι, περὶ ὃν ἄν γένοιτό τε καὶ λέγοιτο τὰ ἀνθρώπων. Ἐσται δὲ ἄλλως εἰς τὴν αὐτοῦ τοῦ Λόγου φύσιν
 40 τὸ βλάβος οὐδέν.

A — Οὐκοῦν, ἕτερος μὲν ὁμολογουμένως νοοῦ' ἄν καὶ λέγοιτο παρ' αὐτὸν ὁ ληθεῖαι. Πλὴν οὐ ταῖς ἐκείνων ἀπειλη-
 40 ραῖς ἐβόησα, οὐτε μὴν ἑριστάς αὐτοῦ καὶ κινουμένους τῆς ἐαυτῶν ποιησόμεθα πίστεως, τὴν ἑρᾶν παρίντες Γραφὴν καὶ τὴν ἐκ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν παράδοσιν ἀμείψαντες. Οὐδὲ ἔπειτα αὐτοῖς ἀβραῆν τὴν καὶ ἀμαθέ-
 72a τας ἐνάκισται νοῦς, καὶ τὸ τοῦ μυστηρίου βλάβος κατείδεν οὐχ οὐός τε, ταῦτη τοι καὶ ἡμεῖς πλανώμεθα, συναμαθαινόντες αὐτοῖς καὶ κατ' εὐθὺ εὐθὺ τῆς ἀληθείας ἵνακι παρατούμενοι.

72a | Ἰσμεν δὲ γεγραφότα τὸν ἱερώτατον Παῦλον ἐτι χρῆ « λογισμοῦς καθαρῆν, καὶ πᾶν ὄψημα ἐπιειρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀμυλασιζέειν πᾶν ὄψημα εἰς τὴν ὁπακοῦν τοῦ Χριστοῦ. »

5 Πλὴν οὖν, ἀρα ἔχως ἐπιπνὶ τὰ ἐρ' οἷς σκαθαλλίζονται, καὶ τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος περιεπιπνίζονται Ἰουδαϊκῶς ;

B — Ἐγομε' ἄν, πῶς γὰρ οὐ ; Καὶ πλεῖστα μὲν ὄσα πικρῆ. Λαλέσεται δὲ ἀναμέρος ἕκαστα. Φασὶ τογαροῦν

761, 24 : Jn 3, 31 — 25 : Jn 3, 31 — 752, 2 : II Cor. 10, 4, 5
 6 : cf. II, 8, 14

761, 31 : αὐτῶν : τὸν Euth. — 32 : τε καὶ λέγοιτο : om. Arm. — 37 : αὐτοῖς : αὐτοῦ V — 38 : ἐαυτῶν : nostrae (fidel) Arm. om. Syr.

comment l'un était-il serviteur, tandis que l'autre fait parade de honneurs dus au maître? Sur lui-même le bienheureux Jean dit : « Celui qui est de la terre, terrestre est son langage » ; sur l'Emmanuel, par contre : « Celui qui vient d'en-haut est au-dessus de tous. »

B — Mais ils diraient sans doute que le Verbe issu de Dieu le Père est d'en-haut, et aussi, bien sûr, au-dessus de tout ; par ailleurs ils redoutent qu'à lui reconnaitre des faiblesses humaines, on ne lui fasse tort et on ne le réduise à un état déshonorant. Aussi veulent-ils à toute force qu'il ait pris et joint à soi un homme à qui puissent advenir et être attribuées ces faiblesses. Quant à la nature du Verbe lui-même, elle n'en subira, elle, absolument aucun détriment.

A — Tout le monde se mettrait d'accord, par conséquent, pour penser et dire que l'être assumé est quelqu'un d'autre que (le Verbe). Mais nous n'allons pas nous mettre à la remorque de leur sottise, ni les faire arbitres et juges de notre foi, en abandonnant les Écritures sacrées et tenant en mépris la tradition des saints Apôtres et Évangélistes. Ce n'est pas non plus parce que les habite un esprit sans vigueur ni culture, incapable de sonder la profondeur du mystère, que nous partagerons leur égarement et leur ignorance et refuserons le droit chemin de la vérité. Nous savons ce qu'a écrit le très saint Paul, qu'il faut « renverser les sophismes, ainsi que toute puissance aliène qui s'élève contre la connaissance de Dieu, et faire toute pensée prisonnière pour l'amener à obéir au Christ. »

A part cela, pourrais-tu me citer d'autres points encore à propos desquels ils se scandalisent, qui leur sont, comme aux Juifs, une pierre d'achoppement où trébucher?

B — Bien sûr que je pourrais — comment en serait-il autrement? — et en quelle abondance ! Mais je vais te

43 : κατ' εὐθὺς ex Euth. (sensitive Arm.) : τὸ εὐθὺς cood. — 752, 1 : γεγραφότα : γεγραφέναι. Euth. — 3 : ἀμυλασιζέειν : -οντες C sans prima -'ομεν Arm. — 5 : εὐν : οὐκ Euth.

b Χριστὸν ἡγιασθῆαι παρὰ τοῦ Πατρὸς. | Γέγρακται γὰρ ὅτι
 10 « Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων, ὅτι Τεθάρμαι τὸ
 Πνεῦμα καταβαίνον ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν,
 κἀγὼ οὐκ ᾔδον αὐτόν ἀλλ' ὁ πέμφας με βαπτίζων ἐν ὕδατι,
 ἐκεῖνός μοι εἶπεν : Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ Πνεῦμα καταβαίνον
 15 καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, αὐτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν τῷ Πνεύματι
 τῷ ἁγίῳ. Κἀγὼ ἰδούκα καὶ μαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ
 c Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. » | Γέγραφε δὲ καὶ ὁ Παῦλος περὶ | αὐτοῦ :
 « Ὅ τ' ἐγὼ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑἴης πάντες. »
 « Ἀγιασθεῖη γὰρ ἡμεῖς ἅ γε Θεὸς ὢν ὁ Λόγος καὶ ἄρισ κατὰ
 φύσιν. Λαίπεται δὲ οὖν ἡγιασθῆαι λέγειν τὸν ληθθέντα παρ'
 20 αὐτοῦ κατὰ συνάρησιν ἄνθρωπων.

A — Εἶτα πῶς ὁ βεβοκτισμένος καὶ τὴν ἔμφαντὴ τοῦ
 Πνεύματος λαβὼν καταποίτησεν ἐν ἁγίῳ βαπτίζῃ Πνεύματι,
 καὶ τὰ μόνῃ πρόποντα καὶ οὐκ ὄντα τῇ θεῖς φύσει πληροῖ ;
 Κορηγὸς γὰρ ἐστὶν ἁγιασμοῦ, καὶ τοῦτο θεικῶς, ὡς ἴδου
 d 25 ἀγαθὸν ὁ ἐνανθρωπήσας Λόγος σοματικῶς ἐνεργῶσα τοῖς
 ἁγίοις ἀποστόλοις λέγων : « Λάβετε Πνεῦμα ἄγιον ἔν-
 τινον ἄφῃτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται, ἂν τινον κρατήτε,
 κενεράτηται. » Πῶς δὲ τὸν ἡγιασμένον ἐναερόστατα κατα-
 θεικῶς ὁ θεοπέσιος Βαπτιστής, μαμαρτύρησεν ὅτι Οὐτός
 30 ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, μοναδικῶς κατ' ἐνάεφρος ; « Ἐδει γὰρ

752, 10 : Jn 1, 32-34 17 : Héb. 2, 11 26 : Jn 30, 22-23

752, 10 : τεθάρμαι : -ται Euth. 12 : ᾔδων ex Euth. Syr. et
 Arm. : εἶδον codd. 15 : τῷ ἁγίῳ : om. Euth. 27 : ἀφίενται :
 -οντα Euth. pt. ποτ' ἀφίενται : αὐτοῦ codd. V et Euth. pt.

1. Théodore de Mopsueste, préoccupé de réserver pour la Pente-
 côte la véritable effusion de l'Esprit-Saint, s'accorde à ce geste
 visible d'insufflation accompli par le Christ qu'une valeur de prédic-
 tion et de symbole : « recevez » (l'Esprit) signifierait « vous recevez ».
 Le Christ rappelle aux Apôtres la création de l'âme dans la Genèse
 et leur indique que (grâce à sa conjonction avec Dieu le Verbe, deve-
 nue encore plus intime depuis la Résurrection) il est en mesure de
 donner la vertu de l'Esprit-Saint (cf. *Commentaire sur S. Jean*, éd.

les détailler un à un. Ainsi donc ils disent que le Christ
 a été sanctifié par le Père : il est écrit en effet : « Et Jean
 b rendit témoignage en disant : J'ai vu l'Esprit descendre
 du ciel et il est demeuré sur lui. Et moi je ne le connaissais
 pas, mais Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a
 dit : celui sur lequel tu verras l'Esprit descendre et demeurer,
 c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint. Eh bien, j'ai
 vu et j'atteste qu'il est le Fils de Dieu. » Paul lui aussi a
 c écrit à son sujet : « Car sanctificateur et sanctifiés ont tous
 même origine. » Or le Verbe ne saurait nullement être
 sanctifié, puisqu'il est Dieu et saint par nature. Reste
 donc qu'on attribue cette sanctification à l'homme qu'il
 a assumé par mode de conjonction.

A — Alors, comment celui qui a été baptisé et sur qui
 l'Esprit est descendu de façon visible baptise-t-il dans
 l'Esprit et peut-il accomplir les gestes qui ne conviennent
 normalement qu'à la nature divine ? Il est en effet le
 Dispensateur de la sanctification, et pour le démontrer,
 d le Verbe incarné le répandait comme son bien propre sur
 les saints Apôtres sous forme de souffle matériel en disant :
 « Recevez l'Esprit-Saint, les péchés seront remis à ceux à
 qui vous les remettrez, retenus à ceux à qui vous les
 retiendrez. » Comment de son côté le divin Baptiste a-t-il,
 en désignant fort clairement celui qui venait de baptiser,
 rendu ce témoignage : C'est lui qui est le Fils de Dieu —
 sans complément et avec l'article défini — ? Étant chargé
 d'introduire au mystère le monde d'ici-bas, au cas où il

Vosté, p. 254). Cette exégèse était probablement courante dans
 l'école antiochienne : on la retrouve chez S. Jean Chrysostome (cf.
Hom. 86 sur S. Jean, PG 59, 471 et *Hom. 1 sur les Actes des Apôtres*,
 PG 60, 20). Quant à Jn 1, 34, « Celui-ci est le Fils de Dieu » doit
 s'y entendre selon Théodore non de la nature divine, mais de la
 nature humaine à raison de sa conjonction avec le Monogène, grâce
 à laquelle (l'homme assumé) a reçu véritablement la dignité de la
 filiation et nous communique le don de l'Esprit-Saint (bd. Vosté,
 p. 33, l. 15-17).

- e ὄντα τῆς ὑπ' ἡμᾶς μυσταγωγόν, εἴπερ εἶπρον ὄντα παρὰ γε τὸν ἀληθῆς Υἱὸν ἠρίστατο, κατασημαῖα τὸ ἀληθές, λέγοντα σαφῶς· Οὗτός ἐστιν ὁ κατὰ συνέταξιν τὴν πρὸς τὸν φύσει καὶ ἀληθῆς Υἱὸν δόσει τε καὶ χάριτι γεγονώς
- 35 Υἱός. Ἄλλ' οὐδὲν μὲν εἶρη τοιοῦτον, ἓνα δὲ καὶ τὸν αὐτὸν ὄντα γενώσκων καὶ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον καὶ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυιδ κατὰ σάρκα, ἀγαπηθῆναι μὲν φησι καθὼς ἀνθρώπος, ἀγάξαι δὲ αὐτὸν καθὼς νοῦται Θεός. Ἦν γάρ, ὡς εἶρη, ἐν ταύτῃ τοῦτο κἀκαίον. Εἰ μὲν οὖν οὐ γέγονεν ἄνθρωπος, εἰ
- 753 a μὴ γεγέννηται κατὰ σάρκα, ἢ γενικώς, ἢ ἀποσοβόμενος αὐτοῦ τὰ ἀνθρώπινα. Εἰ δὲ ἀληθῆς ἐτι καθεὶς ἑαυτὸν εἰς κένωσιν, γέγονε καθ' ἡμᾶς, ἀνθρώπου τὰ δι' ὧν ἂν νοῦται κενωμένος ἀριστοῦσιν αὐτοῦ, τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τὸ εὐτεγνῆς
- b ἀδουλεύετα παραλίοντες;

B — Ἐάν οὖν λέγηται καὶ δόξαν λαβεῖν καὶ γενέσθαι Κύριος, ὑψωθῆναι τε παρὰ τοῦ Πατρὸς, κατασημαῖα δὲ καὶ βασιλεὺς, ἀνάφαις ἔρα καὶ ταῦτα τῷ Θεῷ Λόγῳ, καὶ οὐ πάντῃ τε καὶ πάντως ἀδικήσεις αὐτοῦ τὴν δόξαν;

- b 10 A — Ὅτι μὲν οὖν δόξῃς τε καὶ βασιλείας καὶ κυριότητος ἀληθῆς ἢ τοῦ Θεοῦ Λόγου μερόστανται φύσει, πῶς ἂν ἐνδοκασεῖ τις; Ἀραρότως δὲ ἐτι καὶ ἐν ὑψώμασι νοῦται τοῖς θεοπροπεστατός. Ἐπειδὴ δὲ πέφνηεν ἄνθρωπος, ὃ πάντα ἐστὶ θεοτὰ καὶ εὐκακερμένια, ταύτῃ τοι πλήρης
- 15 ὑπέρχων καὶ ἐξ Ἰβίου πληρώματος πᾶσι διδοῦς, ἀνθρωπίνως δέχεται, τὴν ἡμῶν πτωχείαν οἰκειομένου, καὶ ἦν ἀπῆς τε
- e καὶ ξένου ἐν Χριστῷ τὸ παράδοξον, ἐν οικειτικῇ μορφῇ

752, 34 : δόσει : ὄντα V. av. Arm. et of. Syr. 39 : ταύτῃ ex Euth. *scenitibus* Syr. et Arm. : αὐτοῦ eodd. 753, 1 ἀποσοβόμενος ex Euth. [*imense* Arm.] : -οῦσιν eodd. 4 : ἀριστοῦσιν : -σων Euth. 15 : εἰ : ἐκ τοῦ Euth. 16 : ἀπῆς : ἀληθῆς Euth.

1. Dans son *Contre Julianum*, VI, 827 D-832 A, Cyrille développe avec assez de noble conviction ce thème que nulle grandeur humaine n'aurait pu compenser pour le Christ l'humiliation consentie lors de l'Anabaptissement; cette exaltation désirable aurait simplement donné un caractère d'obligation physique à notre foi. Dieu devenu

- e savait que cet homme était quelqu'un d'autre que le véritable Fils, il lui fallait expliquer la vérité en disant clairement : C'est lui qui est devenu Fils par un don gratuit à raison de sa conjonction avec le véritable Fils par nature. Mais il n'a rien dit de pareil : parce qu'il savait qu'un seul et le même était le Verbe issu de Dieu le Père et le descendant de David selon la chair, il Le déclare sanctifié selon qu'il est homme et sanctificateur selon qu'on le considère en tant que Dieu : il y avait dans le même, je le répète, et ceci et cela. Donc s'il ne se fit pas homme, s'il n'a pas été engendré par une femme selon la chair, écartons de lui toutes les faiblesses humaines. Mais si vraiment il s'est soumis à un tel anabaptissement que de devenir semblable à nous, pourquoi lui refusent-ils ce qui le ferait considérer comme anéanti? C'est réduire à rien le plus sotttement du monde l'ingéniosité de son économie dans la chair.

B — Par conséquent, si l'on dit qu'il a reçu la gloire, qu'il est devenu Seigneur, qu'il a été élevé par le Père et déclaré roi, tu appliques également tout cela à Dieu le Verbe. Ne sera-ce pas faire de tout point le plus grand tort à sa gloire?

- b A — La nature de Dieu le Verbe a été comblée de gloire, de royauté, de seigneurie authentique, qui pourrait en douter? On doit également la concevoir indéfectiblement sise dans les hauteurs les plus proprement réservées à Dieu. Mais lors de sa manifestation comme homme, être à qui tout doit être donné et surajouté, alors, tout comblé qu'il soit et donnant de ce comble de biens à toute créature, il reçoit à la manière qui sied à l'homme, vu qu'il s'est approprié notre mendicité¹. Et dans le Christ on trouvait cet insolite, cet étrange paradoxe : la Seigneurie en la forme d'un serviteur, la gloire divine dans la petitesse

sujet de César nous donne ce qui est infiniment au-dessus du pouvoir de César. Sur la manière dont l'Ascension donne son sens final à la «kénose», cf. *In Jo. X*, 308 D-312 C; 842a-844c.

καριότης, ἐν ἀνθρωπίνῃ σαμικροπραξίᾳ δόξα θεοπρεπής, καὶ βασιλεία ἀρχιμαῖον ἑσπερανομένην τὸ ὑπὸ ζυγῶν, τὸ γὰρ ἦκον εἰς ἀνθρωπίνους μέτρον, καὶ ἐν ὑπερτάτοις ὑπεροχαῖς τὸ ταπεινόν. Γέγονε γὰρ ἄνθρωπος ὁ Μονογενὴς, οὐχ ἵνα τοῖς τῆς κενώσεως ἐναπομείνῃ μέτροις, ἀλλ' ἵνα λαβὼν σὺν αὐτῇ τὰ αὐτῆς, Θεὸς ἦν φῶσι, καὶ οὕτω γαυριζῆται, καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν φῶσεν ἐφ' ἑαυτῷ, μέτρον αὐτῆν ἀποφράξας ἱερῶν καὶ θείων ἀξιωματίων. Εὐφρόσμεν δὲ καὶ αὐτοὺς τοὺς ἁγίους δόξαν ἠνομάζοντας τὸ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, καὶ μέντοι καὶ βασιλεία, καὶ προσετι Κύριον τὸν Υἱὸν καὶ δευ γέγονεν ἑσθραπος. Ἡσθας μὲν γὰρ ὧδέ τῆ φωνῆ : « Ὅν τρόπον ἐν ἀνθρώποις καταμάται ἑλαίον, οὕτω καλαμῆσονται αὐτοὺς, καὶ ἐν πείσῃται ὁ τρυγητὴς, οὕτω φωνῆ βοήσονται. Οἱ δὲ καταλειφθέντες ἐπὶ τῆς γῆς εὐφρανθήσονται ἅμα τῇ δόξῃ Κυρίου. » Καὶ πάλιν ἕτερος τῶν ἁγίων : « Φωτίζου, φωνὴν Ἱερουσαλὴμ ἦσαι γὰρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν. Ἰδοὺ σκότος καὶ γνόφος καλύψει γῆν, ἐπὶ δὲ σὲ φαίνεται Κύριος, καὶ ἡ δόξα αὐτοῦ ἐπὶ σὲ ὀρθήσεται. » Ἰακώβος γὰρ μὴν ὁ αὐτοῦ μαθητῆς : « Ἀδελφοί, φησαί, μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. » Πέτρος δὲ αὐὸ ὁ θεοπρεπὴς : « Μὲ ἠναδίζεσθε ἐν Χριστῷ, μακαρίδι ὅτι δευ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ Θεοῦ Πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπέταται. »

754 a | B — Ἄλις μὲν δὲ τῶν τοιοῦτων ἡμῶν, ὧ γενναίε. Φράζε δὲ ὅπως πρὸς ἡμῶν νοεσθαί πρέπει τὸ περὶ Χριστοῦ γεγραμ-

753, 29 : Is. 24, 13-14 33 : Is. 60, 1-2 37 : Jac. 2, 1
39 : 1 Pierre 4, 14

753, 19 : ζυγῶν : αὐ Euth. 27 : Κύριον τὸν Υἱὸν : K. καὶ Υἱὸν Arm. 28 : ἐν... βοήσονται : om. Euth. 32 : ἕτερος τῶν ἁγίων eod. et Euth. : om. Syr. alibi Arm. 34 : καὶ... ἀνατέταλκεν : om. Arm. 36 : αὐτοῦ e Syr. et Arm. : Κυρίου eod. 37 : αὐτοῦ μαθητῆς ἀδελφοί φησαί : αὐτοῦ μαθητῆς καὶ ἀδελφός φησαί. Euth. pt. αὐτοῦ ἀδελφός φησαί. Euth. pt. 38 : τῆς δόξης : qui Dominus est glorie Arm. 39 : αὐὸ : om. Euth. 40 : ὅτι δευ : et Arm. : ὅτι eod. 51. Euth. post τῆς δόξης : et virtutis est nomen add. Arm.

humaine, la parure royale couronnant ce qui est sous le joug — eu égard aux limites humaines — et la bassesse exaltée jusqu'aux sommets. Car le Monogène est devenu homme non pas pour demeurer toujours au fond de son enlèvement, mais afin, tout en l'acceptant avec toutes ses conséquences, de se faire reconnaître même en cette situation pour le Dieu par nature qu'il était et afin d'honorer en soi la nature humaine en lui donnant part aux dignités sacrées et divines. Aussi verons-nous les saints en personne appeler gloire de Dieu le Père et également roi et encore Seigneur le Fils même une fois qu'il est devenu homme. Isaïe en effet dit à peu près ceci : « De même que quand un homme glane dans un olivier, ainsi seront-ils glanés, et si le cueilleur s'arrête, ceux-ci donneront de la voix, et ceux qui auront été laissés sur terre, eux, se réjouiront avec la gloire du Seigneur. » Et un autre des saints à son tour déclare : « Replendis, Jérusalem, car la lumière paraît et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi. Vois, l'obscurité et les ténèbres couvrent la terre, mais sur toi le Seigneur apparaîtra, et l'on verra sur toi Sa gloire. » Quant à Jacques, son disciple : « Frères, dit-il, ne mêlez pas des questions de personne à la foi en Jésus-Christ, notre Seigneur de gloire. » Et le divin Pierre pour sa part : « Si on vous outrage pour le Christ, bienheureux êtes-vous, car l'Esprit de la gloire et de Dieu repose sur vous. »

754a B — En voilà assez pour nous sur ce sujet, mon bon. Explique-moi maintenant comment comprendre quant à

41 : post πνεῦμα : gloria add. Syr. 754, 1 : post φράζε : ἡμῶν add. Syr. ἡμῶν add. Arm.

1. La citation ainsi introduite est, comme celle qui précède, tirée du Livre d'Isaïe. Or S. Cyrille n'a jamais révoqué en doute l'unité de ce dernier. Il polémique même en passant dans son Commentaire (III, 4, P. G. 70, 797 B) contre des gens trop pointilleux qui voulaient trouver une solution de continuité au début du chapitre 40. « Un autre des saints » est donc probablement une inadvertance, que les versions ont fait disparaître, plutôt qu'une addition de quelque scribe.

μένον· ἡ Ὁς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, δεήσεις
 τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ
 5 θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας,
 καὶ εὐκοινοῦσθαι ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, καίπερ ὢν Υἱός,
 ἔμαθεν ἄρ' ἂν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν, καὶ τελευταίως ἐγένετο
 τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἰτίας σωτηρίας ἀκαταλύτου. »
 Προσεποῖός δὲ κἀκεῖνο οἷς ἔργον, τὸ ἠθεέ μου, Θεέ μου,
 10 ἵνα τί με | ἐγκατέλιπες ; » Ἀποκρίνεται γὰρ εἶναι φασὶ τὰ
 τοιαῦτα τῷ Θεῷ Λόγῳ, καὶ ἠγχιθῆσαι πολὺ τῆς ἐνοήσεως
 ὑπεροχῆς αὐτῷ [φαίνῃ ἔν].

Α — Ἰσχυὶ καὶ αὐτὸς ἐγὼ μὴ ἂν ἀρμόσαι ταυτὶ τῷ ἐκ
 Θεοῦ Πατρὸς φύντι Λόγῳ, ἐξωσθέντος τοῦ τρόπου ἴσου
 15 οἰκονομίας, καὶ οὐκ εἰσοδεχθέντος πρὸς ἡμῶν τοῦ ὅτι ἠ Γέγονε
 σὰρξ ἢ κατὰ τὰς Γραφάς. Ἐπειδὴ δὲ πρὸς τοῦτο διετη-
 ρησάμεθα, καὶ τὸ ἐνδοκίμεον ὀλίγῃ δουρασίᾳ ἔχει γραφήν,
 20 φέρε τῆς οἰκονομίας τὸ βάθος, ὡς ἐν, καταστροφάμεθα.
 Ἐπέτανε τοίνυν ἡμῖν ἐν εἰδῇ τῷ καθ' ἡμᾶς ὁ ἐκ Θεοῦ
 Πατρὸς Λόγος, κατὰ μυστήρια θεοῦς ἐνήσειν τρόπους τὰ
 ἀνθρώπινα, καὶ καταδείξων εὐ μάλα τὴν εἰς πᾶν ὅτιον τῶν
 25 περὶμαρτυρημένων ἀποκομιζόμενον. Ἦν οὖν ἀνερχαίον
 ἀναμαθεῖν, πειρασμοῦ καταθέοντος καὶ τοῦς τῆς εἰς Θεὸν
 ἀγάπης ἐνεκα κενδύονοντας, ὅποιοι τυτὰς εἶναι χρὴ τοῦς
 30 τῆν εὐκλειᾶ καὶ ἐξήριτον πολυτέλειαν καὶ ζωὴν κατορθοῦν
 ἡρημένους, πότρεα | μεθεμένους καὶ ἀναπίπτοντας εἰς τὸ
 ῥόδιμον, καὶ οὐκ ἐν καρφῷ πρωμάντας καὶ εὐρηνομένους εἰς
 εὐδομίαν ἢ συντεταμένους εἰς λέτας, καὶ δεδακρυμένους
 ὀρθοῦσαι τῷ σώζοντι, καὶ τῆν παρ' αὐτοῦ δεδόντας ἐπιουρίαν
 καὶ μέντοι καὶ εὐκωδρίαν, εἴπερ εἴητο καὶ παθεῖν ἡμᾶς.

754, 3 : Hébr. 5, 7-9 9 : Matth. 27, 46

754, 7 : post ἐγένετο : ἠῶν add. Arm. 13 : φαίνῃ ἔν codd. :
 om, Syr. et Arm. 13 : Ἰσχυὶ καὶ αὐτὸς ἐγὼ : ἔσθι τοι καὶ αὐτῶν
 ἐπὶ Euth. dico et ego ipse et tu permittis ut haud aliter cessarem
 Syr. dicere sciebam et ego ipse Arm. 20 : θεοῦς : suppl. manus

nous ce qui est écrit à propos du Christ : « C'est lui qui,
 aux jours de sa vie dans la chair, offrit prières et suppli-
 cations accompagnées d'un grand cri et de larmes à Celui
 qui pouvait le sauver de la mort ; et il fut exaucé pour sa
 piété. Tout Fils qu'il était, il apprit par ce qu'il souffrit
 ce que c'est que d'obéir ; et rendu parfait, il devint pour
 tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel. »
 A cette citation, j'ajouterais encore son cri : « Mon Dieu,
 mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Ils disent en
 effet que tout cela ne convient guère à Dieu le Verbe et
 que cela est bien au-dessous de la suréminence qui est
 son apanage.

Α — J'ai parfaitement conscience, moi aussi, que cela
 ne saurait s'appliquer au Verbe issu de Dieu le Père si
 on faisait abstraction de la situation créée par l'économie
 et si nous n'admettions pas qu'il s'est fait chair, conformé-
 ment aux Écritures. Mais comme nous nous appuyons
 solidement sur ce fait, et que tout doute est à condamner
 comme impie, eh bien, sondons, autant que faire se peut,
 5 les profondeurs de l'économie ! Donc le Verbe de Dieu le
 Père s'est manifesté sous une forme semblable à la nôtre,
 apportant à l'humanité mille avantages, indiquant fort
 nettement la voie qui conduit à toute action admirable.
 Partant, comme la tentation s'attaque à ceux qui s'exposent
 au péril par amour pour Dieu, nous avons à réapprendre
 comment on doit se comporter lorsqu'on a décidé de mener
 10 une vie honorable et une conduite exemplaire : faut-il se
 laisser aller, s'abandonner à la nonchalance, se prélasser
 à tort et à travers, se donner du bon temps, ou bien
 s'appliquer intensément à la prière, paraître en larmes
 devant Celui qui nous sauve, avoir soif de son secours, et
 de courage pour le cas où il lui plairait de nous soumettre,
 nous aussi, à la souffrance ? Nous avions besoin en outre

secundo in mg. C 23 : καὶ τοῦς ex Arm. : καὶ Euth. τοῦς codd.
 28 : ἐκ ἰσχυρομένων Euth. : ἡρημένους codd.

Ἴδου τε πρὸς τοῦτοις εἰδέναι χρησίμως ὅποι ποτὲ ἄρα τὸ
 τῆς ὑπακοῆς διέκειτο πέρας, καὶ διὰ ποίων ἐργεταί γερῶν,
 ὅσως τε καὶ οἰας τῆς ὑπομονῆς ὁ μισθός. Ἔργον τοίνυν
 6 ὑποτάκσεως τῶν τοιοῦτων ἡμῶν ὁ Χριστός, καὶ πρὸς γε
 35 τοῦτο ἡμᾶς ἐμπεδοί λέγων ὁ βεσπέσιος Πέτρος : « Ποῖον
 γὰρ κλῆρος εἰ ἀμαρτάνοντες καὶ καλαραμίμνοι ὑπομένετε ;
 Ἄλλ' εἰ ἀγαθεκοῦντες ὑπομένετε, τοῦτο χάρις παρὰ
 Θεοῦ, ὅτι καὶ Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῶν ὑπολιμ-
 40 πικῶν ὑπογραμμέν, ἕνα ἐπακοουθήσεται τοῖς Ἰουδαίοις
 755 ἀμέτοχος μέτρων ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, [ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις
 τῆς σαρκὸς αὐτοῦ γέγονεν ἡμῶν ὑπογραμμός, ἕτε καὶ
 ἀνεπικλήματος ἕξῃν αὐτῷ τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος χρῆσθαι
 μέτροις, καὶ ἀναστῆναι λιτήν, καὶ καταστῆσαι δάκρυον, καὶ
 5 δοκεῖν ἡδὴ πῶς καὶ δεῖσθαι τοῦ σώζοντος, καὶ μανθάνειν
 τὴν ὑπακοήν, καίπερ ὄντα Υἱόν. Καταεβήκα γὰρ ὡσπερ
 τὸ μυστήριον ὁ πνευματοκόρος, ὅτι φύσει τε καὶ ἀληθῶς
 6 ὑπάρχων Υἱός, καὶ τοῖς τῆς θεότητος ἀσχημασιν ἐμπροσπίης,
 καθήκοντα ἑαυτὸν εἰς ταπεινώσιν, ὡς τῆς ἀνθρωπίνης πτωχείας
 10 ὑπελθεῖν τὸ συμκροπρεπές. Ἄλλ' ἦν εἰς ἡμᾶς, ὡς ἔργη,
 ὁ τοῦ πράγματος τύπος καλὸς καὶ ἠνεσιφόρος : ὡς τὸ τοι
 μὴ χρῆσθαι διψῆσαι ἡμᾶς εἰς ἕτερον ὄδον, καιροῦ καλοῦντος
 εἰς εὐανδρίαν, ἀναμάθοι τις ἂν ἐνευθεῖν, καὶ ῥῆσά γε δι-

754, 35 : 1 Pierre 2, 20-21

754, 38 : ὡμῶν, ὑμῶν ex Arm. (cf. de R. F. ad Augustas 160s = 1289 A = ACO I, 1, 3, p. 48, l. 12-13) : ἡμῶν ὑμῶν codd. ἡμῶν ὑμῶν Euth. Syr. 41 : μέτρων Euth. (fouiste Arm.) : τρέπων codd. 755, 3 : ἕξῃν : ἦν Euth. 10 : ὡς ἔργη : am. Arm.

1. On trouve un autre passage assez prenant sur l'expérience humaine du Christ dans l'*Apostolie pour les Anathématisés* contre Théodore, 10, 441 B-D, ACO I, 6, p. 136, l. 12-29. Ainsi ces lignes en particulier : « Il pleura de manière humaine afin de supprimer les larmes. Il eut pour en vertu de l'économie, laissant parfois sa chair ressentir ce qui lui est propre afin de nous remplir de courage. Il refusa le calice afin que la Croix accèssit l'impunité des Juifs. Il est dit

de savoir, pour notre bien, jusqu'où, à la limite, va l'obéissance, par quels glorieux chemins elle passe, et combien grand, combien beau est le salaire de la patience. Aussi le Christ s'est-il fait notre modèle en tout cela, ce que le divin Pierre nous confirme en disant : « Quelle gloire y a-t-il, en effet, à supporter d'être battu si l'on a mal agi ? Mais supporter la souffrance quand on fait le bien, voilà qui plait à Dieu, puisqu'aussi bien le Christ est mort pour vous, vous laissant un exemple, afin que vous suiviez ses traces ». Par conséquent, ce n'est pas à nu, hors des limites de son anéantissement, mais aux jours de sa chair, que le Verbe de Dieu est devenu notre modèle ; il pouvait dès lors très légitimement se mettre à la taille de l'humanité, prier avec insistance, verser des larmes, paraître même appeler un sauveur et apprendre l'obéissance tout en étant Fils. Ce mystère transporta presque de stupeur l'auteur inspiré : que le Fils véritable par nature, paré des splendeurs divines, se soit soumis à un tel abaissement de se descendre jusqu'à l'infirmité mendiante de l'homme ! Mais ce geste est pour nous, je le répète, un symbole utile et magnifique : il n'y a pas à nous diriger dans la voie contraire lorsque l'occasion nous invite à la virilité ; on peut tirer de là cette leçon, et le mieux du monde. Aussi

avoir été faible selon ce qu'il a d'humain afin de faire cesser les faiblesses. Il a formulé des requêtes et des supplications afin de montrer que le Père est disposé à entendre les prières. Il a dormi afin que tu apprennes à ne pas dormir dans les tentations, mais à t'appliquer plutôt à l'oraison. Présentant sa vie comme un modèle d'existence sainte pour être utile aux êtres terrestres, il s'est approprié les faiblesses de l'humanité. Et dans quel but ? Pour qu'on croit vraiment qu'il est devenu homme, quoique resté ce qu'il était, c'est-à-dire Dieu. » Il est difficile de délimiter tous les motifs qui s'entrecroisent dans ce texte. L'idée d'un Christ modeste est exprimée, mais de manière assez elliptique. La volonté d'affirmer le réalisme de l'Incarnation n'empêche pas Cyrille d'employer, ici aussi (cf. le *Légitime* de 756e) *λέγεται*, « il est dit », qui semble reléguer les faiblesses du Christ parmi les simples opinions fondées sur les apparences.

Και γοῦν ἔφη Χριστός ποτε μὲν οὐκ ἔφη φοβηθεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενούντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτείνειν. Φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολοῦσαι ἐν γένει· ἢ ποτὲ δὲ αὐτὸν· ἢ ἐπὶ τῆς θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρηγόρησθαι ἐαυτὸν, καὶ ἐράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθεῖτω μοι. » Τὸ δὲ δεῖν οὐθεῖαι κατακολουθεῖν αὐτῷ, τί ἄν ἕτερον εἴη παρά γε τὸ χρῆσαι κατανδρίζεσθαι πειρασμῶν, μετὰ τοῦ τὴν ἄνωθεν ἐπιουκίαν αἰτεῖν οὐκ ἀτημέλως τὴ καὶ παρεμύνης, καυχόμενος δὲ μᾶλλον λιταῖς ἐκτενστάταις, καὶ καθέντας [διμάτων] τὸ ἐξ εὐλαβείας δάκρυον ;

25 B — E5 ἔφη.

A — E1 δὲ δὴ λέγει· « Θεέ μου, Θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες ; » < πῶς > ἄν ἄρα συνέειεν αὐτό ;

B — Οὐθεῖεν ἄν, ὡς γε οἶμαι πού, τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου τὰς τοιαύτας εἶναι φωνάς.

30 A — Ἀσχηδῶντος ἄρα, καὶ ἥριστοι μὲν οἰοτῆν, δυσφύρητον δὲ ποιούμενον τοῦ πειρασμοῦ τὴν ἔφοδον, ἢ πῶς ;

B — Ἄλλοτοντος, ὡς εἰκόσ, ἐξ ἀνθρωπίνης μικροφυχίας.

755, 14 : Matth. 10, 28 17 : Matth. 16, 24 26 : Matth. 27, 45

755, 15 : ἀποκτενούντων - κτενούντων C Euth. pl. 19 : αὐτοῦ C Euth. : εἰσω- MV 24 : ἐμαῶντος : om. Syr. et Arm. 26 : A ante E2 et Euth. Syr. Arm. rest. etiam s. e. manus altera in C : om. MV et C manu prima 27 : πῶς e Syr. et Arm. : dei codd. 28 : B ante Οὐθεῖεν et Euth. Syr. et Arm. : om. codd. 30 : A ante Ἀσχηδῶντος et Euth. Syr. et Arm. : om. codd. 32 : B ante Ἄλλοτοντος et Euth. Syr. et Arm. rest. etiam (ut s.) manus altera in mg. C : om. MV C manu prima

1. « Des yeux », à la fin de la phrase, est absent du syriaque et de l'arménien, donc douteux. Nous l'avons traduit cependant, tout en reconnaissant qu'il n'est pas indispensable. Les Livres IV et V de *De Adoratione* décrivent amplement l'idéal moral auquel S. Cyrille fait allusion ici, idéal plus ascétique que mystique ; ils constituent en fait un véritable traité de la force et de la persévérance chrétiennes.

bien le Christ a-t-il dit une fois : « Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme ; craignez bien plutôt Celui qui peut faire périr corps et âme dans la géhenne. » Et une autre fois : « Si quelqu'un veut se mettre à ma suite, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. » Avoir à le suivre, qu'est-ce que cela signifie, sinon qu'il faut être viril en face des tentations tout en implorant le secours d'en-haut, non pas avec négligence et tiédeur, mais bien avec les plus intenses supplications, avec un ferveur qui nous tire les larmes des yeux¹.

B — Tu as raison.

A — Maintenant, si (le Christ) vient à dire : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », que vont comprendre ces gens-là² ?

B — Ils estimeront, à mon avis, que ce sont là paroles de l'homme assumé.

A — Découragé, bien sûr, trouvant les assauts de la tentation pénibles, voire intolérables, ou bien quoi ?

B — Troublé, à ce qu'il semble, par une pusillanimité

2. Outre le fragment n° 18 de Diodore cité dans l'*Introduction* (p. 65-66), il convient sans doute de rapprocher du présent passage un fragment des *Catéchèses* de Théodore de Mopsueste, et d'abord sous sa forme probablement retouchée par les adversaires de l'interprète (traduction d'E. Amann, art. *Théodore dans DTC*, XV, 264) : Paul « montre aussi que sa divinité était séparée de celui qui souffrait... parce qu'il lui était impossible de goûter la mort si la divinité ne s'était pas soigneusement éloignée de lui, mais en demeurant toutefois assez proche pour faire le nécessaire à l'endroit de la nature assumée par elle » (cf. id. *Suete*, t. II, p. 325, l. 21-25, pour le texte latin du Concile). Sur un tel texte il était évidemment possible de construire un mauvais sens. Mais la version syriaque montre qu'en réalité la pensée de Théodore était beaucoup plus inoffensive. Il verset de l'*Épître aux Hébreux* (2, 9), explique-t-il simplement, a pour lui « d'indiquer que la divinité est distincte de celui qui pâtissait l'épreuve de la mort... sans s'éloigner de lui par sa providence, mais en étant toute proche, elle avait ce qui est nécessaire et convient à la nature de celui qu'elle avait assumé » (*Hom.* VIII, 9, trad. Tonneau, p. 199).

Ἐπει καὶ τοῖς ἁγίοις ἔρασκε μαθηταῖς : « Περὶλυτός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ὡς θανάτου », προσέειπε δὲ καὶ αὐτῶ τῷ
 35 Πατρὶ λέγων : « Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο : πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σὺ. »

A — Καὶ μὴ τοῦτο γέ ἐστιν ἕτερον οὐδὲν ἢ ὑπερ ἄλλομον ἄρτίως : « Ὅς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, δεήσεις τε καὶ ἐκτενήριες πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ
 40 θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ διακρούων προσενέγκας. »

Εἰ δὲ δὴ τις οὐκ ἔστι μικροψυχὸς εἰς τοῦτο καθιεσθαι Χριστόν, « λελυπηθὼς δὲ καὶ ἀδημονεῖν » ἀφορμήματα ἔχοντα
 45 πρὸς τὸ παθεῖν, δεῖ νευκωμένον | καὶ ἀσθενεῖα κεκρατημένον, γράφεται μὲν ὁμολογουμένως αὐτὸν ὡς οὐκ ὄντα Θεόν, εὐεχθὲν δέ, ὡς ἔσκουεν, ἀπορρήγειν ἂν ἐπιτιμῶντα τῷ Πέτρῳ.

B — Πῶς δὴ φῆς ;

A — Ἐργὴ μὲν γὰρ ὁ Χριστός : « Ἴδού ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερουσόλυμα, καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται εἰς
 5 χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν, καὶ ἐμπαίζουσιν αὐτῷ, καὶ σταυρώσουσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται. »

Ὁ δὲ, ἐπειτα φιλόθεος ἦν : « Δεῖός σοι, Κύριε, φρονεῖν, οὐ
 10 μὴ ἔσται | σοι τοῦτο. » Καὶ εἰ πρὸς αὐτὸν ὁ Χριστός ; « Ὑπαγε ὁπίσω μου, Σατανᾶ, σκάνδαλον μοι εἶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. » Καίτοι πῶς ἡμάρτανε τοῦ εὐκότου ὁ μαθητῆς, ἀποφέρεσθαι θέλων τοῦ διδασκάλου τὸν περασμένον, εἰ δύσπιστος ἦν αὐτῷ, καὶ

15 ἤκριστα μὲν φορητός, καθιεὶς δὲ μᾶλλον ἐπὶ τὸ ἄνομι καὶ συνθραύειν ἱκανὸν τὸν τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς ἐπισκοπήσαντος τῶν τοῦ θανάτου δευμάτων καταμυθεσθῆναι, καὶ παρ' | οὐδὲν ἠγεσθαι τὸ παθεῖν, ἐστ' ἂν ἀνύηται πρὸς αὐτῶν τὸ Θεῷ

755, 33 : Matth. 26, 38 35 : Matth. 26, 39 38 : Heb. 5, 7
 756, 5 : cf. Matth. 20, 18 ; 15, 21-23. Mc 10, 34

755, 37 : A omis Kal mhn : om. C nassu prima Euth. pt. 756, 1 : ante dotheias : en add. Euth. 3 : ds esouen : om. Arm. 7 : d'ar-paw ex Euth. et Arm. : am. codd. et Syr. 11 : pou : pou Euth. 15 : ikanon : ds Pussay ex Euth. 18 : dotheia : givexa Euth.

tout humaine, puisqu'il a dit aussi aux saints disciples : « Mon âme est triste jusqu'à la mort » et qu'il se prosterna devant le Père lui-même en déclarant : « Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi ! Cependant, non ce que je veux, mais ce que tu veux. »

A — Justement, cela revient au passage que nous venons de citer : « C'est lui qui aux jours de sa vie mortelle, offrit prières et supplications accompagnées d'un grand cri et de larmes à Celui qui pouvait le sauver de la mort. » Mais quant à penser que le Christ a poussé la pusillanimité jusqu'à « s'affliger et se tourmenter » par incapacité de supporter la souffrance, dominé par la crainte et vaincu par la faiblesse, c'est l'accuser ouvertement de n'être point Dieu et retirer, ce semble, toute espèce de sens à son admonestation à Pierre.

B — Que veux-tu dire ?

A — Le Christ a dit en effet : « Voici que nous montons à Jérusalem et que le Fils de l'homme sera livré aux mains des pécheurs, et ils le tourneront en dérision et ils le crucifieront et le troisième jour il ressuscitera. » Alors (Pierre) dans sa pitié : « A Dieu ne plaise, Seigneur, dit-il, cela ne t'arrivera pas. » Et quelle fut la réponse du Christ ? « Arrière de moi, Satan, tu m'es un obstacle, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes. » Pourtant, quel tort a donc eu le disciple de vouloir écarter de son maître la tentation si elle était pour celui-ci pénible ou même insupportable, si elle devait faire tomber dans la lâcheté ou s'effondrer celui qui recommande à ses disciples de prendre le dessus sur leur crainte de la mort et de ne
 5 tenir pour rien la souffrance pourvu qu'ils accomplissent la volonté de Dieu ? Je m'étonne d'ailleurs qu'ils pré-

1. Dans la suite du même fragment n° 18, Diodore mentionne, lui aussi, la réprimande de Jésus à Pierre (ce qui rend peut-être encore un peu plus vraisemblable un contact littéraire entre le passage de l'Antiochien et celui de Cyrille). Il est difficile dans l'état

δοκοῦν ; Οὐκ ἔστι δὲ ἐπισημασθῆναι λέγοντες αὐτὸν τῷ
 20 Μουγενεῖ, καὶ τῶν θεῶν ἀξιομάτων ἀποφαίνοντες κοινῶν
 «ἀνθρώπων», τῶν τοῦ θανάτου δευμάτων ῥίπτουσι κατόπι,
 ἐν ὄρωτο καθ' ἡμᾶς, γυμνὸς δὴ λανθάνει καὶ ὡς ἀπὸ τῶν
 θεῶν ἀξιομάτων κεκρυφαίως οὐδὲν.

25 B — Ὅπως οὖν ἀρα ἐστὶ τῆς ἐν γε τούτοις οἰκονομίας
 ὁ λόγος ;

A — Μυστικὸς ἵσται καὶ βαθὺς καὶ θεσημασμένος παρὰ
 γε τοῖς εἰδῶσι τῶν ὁρίων τῷ Χριστοῦ μυστήριον. Ἄθρα γὰρ μοι
 30 τοῖς τῆ κενώσεως πρέποντας λόγους, καὶ τοῖς τῆς ἀνθρω-
 πότητος μέτροις οὐκ ἀποκρίστας, ὡς ἐν καιρῷ καὶ χρεῖς
 γεγεννημένους, ἐνα φανήται πανταχοῦ καθ' ἡμᾶς γεγονῶς ὁ
 ὑπὲρ πάντων τῶν κτίσεων. Ἐφεται δὲ τούτῃ κἀκεῖνο δὴ αὐ.

B — Τὸ ποῖόν τι φῆς ;

A — Ἐπειδὴ γὰρ γεγέννηκεν ἀπείρατοι διὰ τὴν ἐν Ἀδάμ
 35 παράθετον, πεπτακίαν δὲ καὶ ὑπὸ θανάτου πάγχην, ἐγκα-
 ταλειφθέντες ὑπὸ Θεοῦ, πέντα δὲ γέγονεν ἐν Χριστῷ καινὰ,
 καὶ ἀνακρίσεις τῶν καθ' ἡμᾶς εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς, ἐχρῆν
 40 ἀναγκασθῆναι τὸν δευτέρον Ἀδάμ, τὸν ἐξ οὐρανοῦ, τὸν
 ἀπάσης ἀμαρτίας κρείττονα, τὴν πάγχυν καὶ ἀβέβητον
 ἀπαρχὴν τοῦ γένους δευτέραν, τούτῳτι Χριστόν, ἀπαλλάξαι
 τῆς δεξιᾶς τῆν ἀνθρώπου φύσιν, καὶ καλέσαι πάλιν ἐπ' αὐτῇ
 τὴν ἀναθεν καὶ παρὰ Πατρὸς εὐμένειαν, ἵνα αὐτὴ τὴν

756, 35 : cf. II Cor. 5, 17

756, 21 : Ἐνδύμενον e Syr. cf Arm. : om. eodd. 26 : om. eodd.
 perperam ut n. : ἴδ' τῶν Arm. ὅδον Syr. 27 : post τὸ : τοῦ adf.
 Euth. γὰρ : δὴ Euth. 30 : φανῆται C manu secunda : φανῆται
 M C manu prima φάνη V Euth. 38 : ἀμαρτίας : creaturam
 Arm. 40 : αὐτῇ : -ην Euth.

756, 33 : Ἐπειδὴ... 757, 17 : οὐδὲν : καὶ B II.

756, 41 : εὐμένειαν : desinit Euthymii Zigenati cetero altero.

actuel du texte de deviner le but de cette citation (de Modt. 16, 22-23). On perçoit seulement au passage un trait d'un dualisme assez choquant : «(Notre Seigneur) ne savait-il pas que c'est pour ceci qu'est né de la Vierge l'homme (qui est) de Marie, (à savoir) pour

tendent que cet homme est joint au Monogène, le repré-
 sentent comme participant aux honneurs divins, et avec
 cela le livrent aux terreurs de la mort, en sorte qu'il
 apparût tout pareil à nous, c'est-à-dire désarmé et n'ayant
 tiré nul profit de ces honneurs divins.

B — Quels sont donc, dans le cas présent, les disposi-
 tions de l'économie ?

A — Elles sont, cher ami³, d'une mystique profondeur,
 objet d'admiration pour ceux du moins qui pensent
 correctement sur le mystère du Christ. Remarque ces
 4 paroles accordées à l'antéantissement, accommodées à la
 taille humaine : elles sont amenées en temps et lieu pour
 faire apparaître devenu de tout point semblable à nous
 Celui qui transcende toute la création. De là découle du
 reste encore une autre conséquence.

B — Laquelle ?

A — Nous étions sous le coup d'une malédiction par
 le fait de la transgression d'Adam, tombés dans les rets
 de la mort parce qu'abandonnés de Dieu ; tout a été fait
 dans le Christ nouveauté et restauration de notre situation
 4 initiale. Il fallait pour cela à toute force que le second Adam
 venu du ciel et inaccessible au péché, deuxième prémière
 toutes pures et immaculées de notre race, que le Christ,
 délivré de son châtement la nature humaine et rappelé sur
 elle la céleste bienveillance du Père, fit cesser notre

purifier le genre humain par son sang ? Quant à Théodore, il a
 utilisé ce même épisode dans un passage du troisième livre Contre
 Apollinaire que le 5^e Concile a inséré dans sa collection probablement
 parce qu'il suggérait un désarroi indécent dans l'âme du Christ :
 « Non est confusio mihi mors (dit le Christ, dans la paraphrase du
 texte évangélique qui lui est prêtée), non fugiam ipsam ut indecentem,
 ad humanum gloriam respicient... Ne mihi animum laedas neque
 turbes, tamquam confusione dignum fugere admonens mortis ex-
 perimentum (éd. Swete, t. II, p. 315, l. 23-28).

1. Nous rétablissons ici les mots que paraît supposer l'arménien,
 à la place du ἴδι du grec, qui est inintelligible.

ἐγκατέλειψεν διὰ τῆς ὑπακοῆς καὶ τῆς εἰσάπαν ὑποταγῆς.
 « Οὐ γὰρ ἐποίησεν ἁμαρτίαν », πεπλοῦσμεν δὲ τὸ ἀμάμητον
 757 ὁ τῆ ἀνθρώπου φύσιν ἐν αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνεπίληκτον παντελῶς,
 ἐκ δύστηαι λοιπὸν ἐκ παρρησίας ἀναθεῶν : « Θεέ μου, Θεέ
 μου, ἵνα τί με ἐγκατέλειπες ; » Ἐνδοίει γὰρ εἶναι γεγωνῶς
 ἀνθρώπος ὁ Μονογενής, ὡς εἰς ἐξ ἡμῶν καὶ ὑπὲρ ἀπάσης
 5 τῆς φύσεως τὰς τοιαύτας ἤριαι φωνάς, μονοουχὶ λέγων :
 Πηλημελέων ὁ πρῶτος ἀνθρώπος, παρωλίθων εἰς
 παρακοήν, κατημέλησεν τῆς θεολογίας ἐντολήν, τοῖς τοῖ
 δράκοντος φρενακμοῖς εἰς τὸ ἐξήκων συντηπάζετο ταύτη
 10 καὶ μάλα εὐκότως, ὑπενήκωνται τῇ φθορᾷ καὶ γέγονεν
 ὑπὸ δίκην. Ἄλλ' ἐμὲ δευτέρων ἐφύττευσας ἀρχὴν τοῖς ἐπι
 τῆς γῆς, κεχηρμάτωκα δὲ δεύτερος Ἄδὰμ. Ἐν ἐμοὶ κεκα
 θαρμένην ὄρεξ τὴν ἀνθρώπου φύσιν, κατορθώσασαν τὸ
 ἀπλημελέως, ἀγίαν καὶ πάνακτον. Δίδωσι λοιπὸν τὰ ἐξ
 15 ἡμερότητος ἀγαθὰ, λύει τὴν ἐγκατέλειψιν, ἐπιτίμησον τῇ
 φθορᾷ, καὶ πέρασ ἐχέτω τὰ ἐξ ὄργης. Νενικήκασι καὶ αὐτὸν τὸν
 πάλαι κρατήσανταν Σατανᾶν. Ἐβρα γὰρ ἐν ἐμοὶ τῶν ἐαυτοῦ
 20 παντέλιος οὐδὲν. Τοιοῦτος μὲν οὖν, ὡς γε οἴμαι, τῶν τοῦ
 Σωτήρος λόγων ὁ νοῦς. Ἐκάλει γὰρ οὐκ ἐφ' ἑαυτὸν μάλλον,
 ἄλλ' ἐφ' ἡμᾶς αὐτοὺς τὴν παρὰ Πατρός εὐμένειαν. Ὡσπερ
 γὰρ εἰς διην τὴν ἀνθρώπου φύσιν, καθάπερ ἐκ βίβλης τῆς

756, 43 : cf. 1 Pierre 2, 22 757, 2 : Matth. 27, 46

756, 44 : ἀνεπίληκτον R (ε consuetudine cyrilliana ut v.) : ἀνε
 κληκτον eodē. 757, 4 : καὶ : om. Euth. 7 : post παρακοήν :
 καὶ eod. C θεολογίας : θείας R 10 : τοῖς : τῆν R 11 : δὲ :
 R : om. eodē. 12 : κατορθώσασαν : κατορθώσαν R

756, 43 : Οὐ γὰρ... 757, 5 : φωνάς : Adel Severus, C. imp. Gr.
 III, 1, p. 96/90.

757, 4 : ὁ Μονογενής... 5 : φωνάς : Adel Severus, C. imp. Gr.
 III, 1, p. 96/90.

1. L'explication, évidemment osanne de S. Cyrille, que S. Athanasio
 donne de la plainte du Christ en Croix est assez différente : elle
 vise surtout à écarter toute idée que le Christ aurait éprouvé de la
 crainte ou aurait été abandonné par le Père. La question posée dans

abandon par son obéissance et sa totale soumission. En
 effet, il « n'a pas commis de péché » ; en lui la nature
 humaine s'est acquise une innocence absolument irréprochable,
 au point de pouvoir crier désormais hardiment :
 « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »
 Réfléchis de fait que c'est une fois devenu homme que le
 Monogène lance ces paroles, en tant qu'il s'est fait l'un
 d'entre nous et au nom de la nature humaine tout entière.
 C'est à peu près comme s'il disait : Le premier homme a
 péché, il est tombé dans la désobéissance, il n'a point fait
 attention au commandement qu'il avait reçu ; les imposi-
 tures du dragon lui ont été toute retenues ; c'est pourquoi,
 très justement, il a été assujéti à la corruption et soumis à
 10 châtimeut. Mais Tu m'as fait croître comme une deuxième
 origine des êtres de la terre, j'ai nom second Adam. En
 moi, Tu vois la nature humaine purifiée, qui a redressé
 ses torts, qui est sainte et sans souillure. Donne désormais
 les biens de Ta clémence, fais cesser notre état d'abandon,
 réprimande la corruption et mets un terme aux maux
 qui viennent de Ta colère. J'ai vaincu jusqu'à Satan,
 l'ancien maître, en personne ; il n'a trouvé en moi abso-
 15 lument rien qui fût à lui. Tel était donc, à mon avis, le
 sens des paroles du Sauveur : il appelait la bienveillance
 du Père non pas sur lui, mais sur nous¹. Dans toute la
 nature humaine en effet, comme à partir de sa première
 racine, à savoir Adam, les maux qui viennent de la Colère

Matth. 27, 46 est transformé : le Christ demande au Père « M'as-tu
 abandonné ? », et les phénomènes comiques se chargent de donner
 une éclatante réponse ; non, l'union du Père et du Fils est demeurée
 intacte (Ordoines contra Arianos, III, 96, PG 26, 460 C-441 B).
 Quant à Cyrille lui-même, il donne dans *RP ad Aug.* 1356 C-1357 B,
ACO I, 1, 5, p. 34, l. 18 - p. 35, l. 8 la même interprétation qu'ici. Et
 de même dans un fragment du *Commentaire sur S. Matthieu* cité par
 Sévère d'Antioche, *Centis Grammaticum*, III, 1, 6, trad. Lebon,
 p. 55-56 : « Haec autem rursus propter nos secundum dispensationem
 dixit, ut aliquid versus eorum quae pro humanitate universaque
 natura per ipsum recte geruntur disceremus. »

πρώτης, φημί τοῦ Ἀδάμ, διέβη τὰ ἐξ ὀργῆς — « βεβασιύσκει γάρ ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ » — οὕτω καὶ τὰ ἐκ τῆς δευτέρας ἡμῶν ἀπαρχῆς, τούτου

25 Χριστοῦ, πάλιν | εἰς ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον διαβήσεται γένος, καὶ πιστώσεται λέγων ὁ πάνσοφος Παῦλος : « Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον » τῷ τοῦ ἐνὸς δικαιοῦματι οἱ πολλοὶ ζήσονται. Καὶ πάλιν : « Ὅσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω 30 καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήσονται. »

B — Ἄσπορον οὖν ἄρα καὶ ἀπὸ τῶν πανταλῶς τοῖς ἱεροῖς Γράμμασι τὸ οὐσαῖο τε καὶ λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον ὡς ἐγκαταλειφθέντα ὑπὸ τοῦ συναρθέντος | αὐτῷ Λόγου ταῖς ἀνθρωπίναις χηρασαῖαι φωναῖς.

35 A — Δυσσεβὲς μὲν οὖν, ὃ ἔταίρα, καὶ τῆς εἰς λῆξιν ἐμβροντησίας ἀπόδειξις [εἴη ἂν καὶ μάλα σαφῆς ταυτὶ] οὐκ ἀπεικείας γε μὴν τοῖς μὴ φρονεῖν εἰς ἐγκωμίων. Ἐπειδὴ γὰρ διιστάσι τε καὶ διαρίζουσι πανταχῆ καὶ φωνὰς καὶ πράγματα, καὶ τὰς ὡς μόνον καὶ ἰδιωκῆς ἐκνευρήσκει τῷ Μονογενεῖ, 40 τὰς δὲ ὡς ἑτέρω παρ' αὐτὸν Πῶρ τε καὶ ἐκ γυναικῶς, ταύτης 758 a διημαρτήρασι τῆς εἰς εὐθὺ τε | καὶ ἀπλανεστάτης ἰδοῦ καὶ τοῦ εἰδέναι σαφῶς τὸ Χριστοῦ μυστήριον.

B — Οὐ δαιρετέον οὖν ἄρα φωνὰς ἢ πράγματα, παρυσ-

ont passé — « car la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse sur ceux-là même qui n'avaient pas péché en commettant une transgression semblable à celle d'Adam » — De même, les biens qui nous viennent de nos secondes prémices, à savoir le Christ, passeront aussi à leur tour dans toute la race humaine. Le très sage Paul en fait foi, qui dit : « Car si, par la faute d'un seul, beaucoup sont morts, à plus forte raison », par l'œuvre de justice d'un seul, beaucoup auront la vie. Et encore : « De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivent dans le Christ. »

B — C'est donc une folie en parfait désaccord avec les Écritures sacrées que de penser et dire que l'homme assumé a employé des paroles tout humaines parce qu'abandonné par le Verbe auquel il était joint ?

A — Ce serait de l'impudéité, cher ami, et la preuve qu'on a atteint le fin fond de la démençance ; cela va d'ailleurs très bien à des gens incapables de penser juste. Ils divisent et les mots et les actes, ils en font deux groupes absolument distincts, rapportant les uns uniquement et en propre au Monogène, les autres à un soi-disant autre fils issu de la femme : en quoi ils sont sortis de la voie droite et vierge d'erreur, ont perdu tout clair regard sur le mystère du Christ.

B — Il ne faut donc pas diviser les mots ou les actes¹

757, 21 : Rom. 5, 14 26 : Rom. 5, 15 29 : 1 Cor. 15, 22

757, 21 : post φημί : δὲ αὐτῶ. C. man. secunda 23 : ἀπὸ αὐτῶ τοῦ αὐτῶ. V 24 : τὰ : em. Arm. 25 : post διεδόξαται : Ἐξ ἑ αὐτῶ. Arm. (i. e. e. secunda...principle...vita transfunditur intelligens) 36 : εἴη...ταυτῶ : em. Syr. et Arm.

758, 3 : Οὐ διαρετέον... 11 : ἀθρώπινα : habet R.

I. Le sens de τὰ πράγματα nous paraît différer ici de celui que ce mot revêtait dans D/ 713d. D'après la discussion qui suit sur la fatigue et la faim du Christ, il s'agit probablement des « situations concrètes » où l'Évangile nous dépeint Notre Seigneur, et non plus des réalités constituant son être. Une distinction opérée dans Gl. in Gen.

II, 104 B éclaira peut-être un peu les choses. On nous dit que tel type de l'Ancien Testament (préfigurant le Nouveau) a à prendre des « actions » des personnages, non de leur nature (il s'agit d'Abraham béni par Melchisédech, lequel, pour Cyrille, est inférieur à lui). S. Cyrille paraît bien se mettre ici carrément en contradiction avec ses recommandations des *Dialogues sur la Trinité* : il réclamait alors qu'on ne mêlât pas les *πράγματα* humaines et celles qui conviennent au Christ comme Dieu (*Dial.* I, 681 D ; cf. *Dial.* V, 933 B). Cela correspond bien à cette tendance légèrement dualiste que nous avons signalée à plusieurs reprises dans ces *Dialogues* (cf. *Introduction*, p. 53 et notes) et qui est certes totalement absente du *Q.U.X.*

βάντων εἰς μέσον τῶν εὐαγγελικῶν καὶ ἀποστολικῶν κηρυγμάτων;

5 Α — Οὐ μνοῦν, τό γε ἔχον εἰς πρόσωπα δύο καὶ ὑποστάσεις δύο θεηρημάτων ἁλλήλων, καὶ ἀποροφύσας εἰσάπαν εἰς τὸ ἰδιώδες τε καὶ ἀνακέρως. Ἐνὸς γὰρ ὄντος Ἰησοῦ τοῦ δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντος Λόγου, φαῖν ἂν εἶναι πάντα αὐτοῦ, λέγων τε καὶ πράγματα, τὰ τε θεοπροφήτῃ καὶ προσφίτῃ τὰ ἀνθρώπινα.

10 Β — Οὐκοῦν, κἂν εἰ ἐκ τῆς ὀδοποιρίας κοπιᾶσαι λέγοιτο, πεινήσῃ τε καὶ ὀπνῶ μεταλαχῆν, πρόποι ἂν, εἰπέ μοι, προσεῖμαι τῷ Θεῷ Λόγῳ τὸ οὕτω σημερὰ καὶ καταρριμμένα;

15 Α — Γυμῶ μὲν ἔτι καὶ οὐκ ἀσφαρικωμένα, καὶ πρὶν καθέσθαι πρὸς κένουον, πρόποι ἂν ἤμιστά γε, φρονεῖς γὰρ ὀρθῶς. Ἐνανθρωπήσαντι δὲ καὶ κεκενωμένῳ ὄπνῳ ἄρα προστρίβῃ βλάβος τὸ χρέμα αὐτῷ; Ὡσπερ γὰρ ἴδαν αὐτοῦ τὴν σάρκα γενέσθαι φαμέν, οὕτω πάλιν αὐτοῦ κατ' οἰκειοῦσαν οἰκονομικῆν καὶ κατὰ γε τὸν τῆς ἐνώσεως τρόπον, τὰς τῆς σαρκὸς ἀσθενείας.

20 αὐτῶν μετὰ τῆς σαρκὸς ἀσθενείας. Ἠμοιώθη γὰρ κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς, διχα μόνῃς ἀμαρτίας. Καὶ μὴ τοι θαυμάσῃς εἰ τὰς τῆς σαρκὸς ἀσθενείας οἰκειοῦσθαι φαμέν αὐτῶν μετὰ τῆς σαρκὸς, ὅθεν καὶ τὸς ὄφραθεν παροικίας, τὰς ἀπὸ γε τῆς τῶν Ἰουδαίων σκαυέστερας ἐπευχθείσας αὐτῷ, πάλιν αὐτῷ προσενέμηκε, λέγων δὲ τῆς τοῦ

25 Ἐλλαντος φωνῆ: « Διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου αὐτοῖς, καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλήρον. » Καὶ πάλιν: « Πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμεκλήθησαν με, ἐλάλησαν ἐν χιλιῶν, ἐκίνησαν κεφαλῶν. »

30 Β — Οὐκοῦν, κἂν εἰ λέγοι τυγόν· « Ὁ ἑσρακὴς ἐπέβρακα τὸν Πατέρα. Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἑσμεν », εἴτα

quand on met sur le tapis les enseignements évangéliques ou apostoliques?

Α — Non certes! Au moins pour ce qui est d'une division en deux personnages et deux hypostases distinctes, allant complètement à part l'un de l'autre chacun de son côté. Il n'y a qu'un seul Fils, le Verbe qui pour nous s'est fait homme, aussi tout est à lui, dirais-je, quant aux mots comme quant aux actes, le divin et de plus également l'humain.

Β — Par conséquent, même quand on dit qu'il a été fatigué par la marche, qu'il a eu faim, qu'il a pris du sommeil, il conviendrait, selon toi, d'attribuer à Dieu le Verbe ces choses si mesquines, si méprisables?

Α — Au Verbe pris à nu, pas encore incarné, ni descendu à l'enfantessement, cela ne conviendrait pas le moins du monde, tu as raison; mais une fois qu'il s'est fait homme et s'est anéanti, quel tort la chose peut-elle lui infliger? Nous disons en effet que la chair s'est mise à lui appartenir

en propre; de même en est-il des faiblesses de cette chair, en vertu d'une appropriation conforme à l'économie et de par les modalités de l'union. Car il s'est fait en tout semblable à ses frères, hormis seulement quant au péché. Et ne va pas t'étonner si nous disons qu'il s'est approprié les faiblesses de la chair en même temps que la chair, et

partagé même les outrages qui lui venaient du dehors: ceux que les Juifs, en leur grossièreté, lui infligèrent, et si les est attribués, disant par la voix du Psalmiste: « Ils se sont

parlagé mes vêtements, et ma tunique, ils l'ont tirée au sort. » Et encore: « Tous ceux qui me voient se moquèrent de moi, ils ont remué leurs lèvres, ils ont branlé la tête. »

Β — Par conséquent, s'il vient à dire: « Celui qui m'a vu a vu le Père. Moi et le Père, nous sommes un », et

758, 12: cf. Jn 4, 5 23: cf. Heb. 2, 17 23: cf. Heb. 4, 15
28: Ps. 21, 19 30: Ps. 21, 8 32: Jn 14, 9; 10, 30

758, 7: ἀρηρημένος: ἄρημος R 8: εἰς τὸ ε R (sente Arm.:

ov. codd. 13: εἰπέ μοι προσεῖμαι: ut dicatur (de Verbo) Syr. esse (Verbi) Arm. 14: καταρριμμένα: ἠμμένα G. 21: ἐνώσεως e Syr. et Arm.: κενώσεως codd.

πρὸς Ἰουδαίους : « Τί με ζητεῖτε ἀποκτείνειν, ἄνθρωπον
35 ὃς τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν λέλασκα ἢν ἤκουσα παρὰ τοῦ Θεοῦ ; »
e ἐνός εἶναι δῶσομεν καὶ | τοῦ αὐτοῦ ταύτας τε κἀκείνας τὰς
φωναί ;

A — Πάνυ μὲν οὖν. Μεμέρισται γὰρ οὐδαμῶς ὁ Χριστός,
εἰς δὲ καὶ μόνος καὶ ἀλλοθινὸς Ἰῶς πρὸς ἀπάντων εἶναι
40 πιστεύεται τῶν προσηκουόντων αὐτόν. « Ἡ γὰρ εἰκόνη τοῦ
ἀοράτου Θεοῦ, τὸ ἀπαύρασμα τῆς δόξης τῆς ὑποστάσεως
τοῦ Πατρὸς, ὁ τῆς οὐσίας αὐτοῦ χαρακτήρ », εὐαθε βούλοιο
μορφήν, ὃ ὡς ἄνθρωπον ἐαυτῷ συνέλαβε, καθά ραπν, ἐν
αὐτῇ δὲ μᾶλλον αὐτὸς γεγονώς, μεμερικῶς δὲ καὶ οὕτως ἐς
759 δ ὁμοίωσαι τῇ πρὸς Θεὸν καὶ Πατέρα. | Γέγραφε γοῦν ὁ
πάνσοφος Παῦλος : « Ὅτι ὁ Θεός, ὃ εἶπὸν ἐκ αὐτοῦ φῶς
λέμφαι, ὃς ἐλαμβεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν
τῆς γνώσεως τῆς δόξης αὐτοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ Ἰησοῦ. »
δ « Ἄβρει γὰρ οὕτως « ἐν προσώπῳ Χριστοῦ » τῆς θείας τε καὶ
ἀπορρήτου δόξης τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὁ φωτισμὸς ἀναλέμ-
πει. Δείκνυσσι γὰρ ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ Πατρὸς δόξαν, καίτοι
γεγονώς ἄνθρωπος ὁ Μονογενής. Μόνον γὰρ οὕτως καὶ οὐχ
b ἑτέρως Χριστὸς τοῖς καὶ ὀνομάζεται. Ἡ γοῦν διδασκ-
10 κόντων ἡμᾶς οἱ διεναντίας τίνε τρόπον κατίδοι τις ἐν ὧς

758, 34 : Jn 8, 40 38 : cf. I Cor. 1, 13 40 : cf. Col. 1, 15
41 : cf. Hébr. 1, 3 42 : cf. Phil. 2, 7 759, 2 : II Cor. 4, 6

759, 2 : πάνσοφος : Ὁσιώσεως Arm. om. Syr. (cf. asiel) 8 :
μόνον... οὕτως... ἑτέρως + Syr. et Arm. : μόνος... οὕτως... ἑτεροσ cods.

1. Cf. in Jo., III, 484 D-485 D/301e-303 n où S. Cyrille développe
aussi l'idée que le Verbe est le *seu* du Père, non pas « à nu », mais
dans son Incarnation ; il est le visage, le *proson* du Père, *seu*
qu'ayant sa substance propre (τὸ ἰσοῦστατον). Il est clair que,
malgré les discussions techniques sur le terme, *proson* pouvait
encore facilement retourner à son acception courante et biblique.
Cf. aussi G. L. Prentiss, *God in patristic thought*, p. 128-159, qui cite
Thec. XXXIV, 340 C, où c'est l'Esprit-Saint qui est appelé *proson*
du Père, toujours dans le même sens. Pourtant l'acception plus
technique apparaît à la fin de cette même réplique : 759e.

ensuite, s'adressant aux Juifs : « Pourquoi cherchez-vous
à me tuer, moi un homme qui vous ai dit la vérité que j'ai
entendue de Dieu », nous tiendrons qu'un seul et le même
a prononcé ces paroles-là et celles-ci ?

A — Parfaitement, car le Christ ne se laisse absolument
pas diviser, et tous ceux qui l'adorent voient en lui par
la foi un seul, unique et véritable Fils. Car « l'Image du
Dieu invisible, le rayonnement de la gloire de l'hypostase
du Père, l'empreinte de sa substance », a pris forme d'es-
clave, non pas en s'adjoignant un homme, comme ils
disent, mais en se donnant à lui-même cette forme, tout
en gardant même ainsi sa ressemblance avec Dieu le Père.
Aussi le très sage Paul a-t-il écrit : « Car Dieu qui a dit à
la lumière de briller dans les ténèbres est aussi celui qui a
fait briller sa lumière en nos cœurs pour qu'y resplendisse
la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du
Christ Jésus. » Observe de fait comment brille « sur la face
du Christ » la lumière de la divine et ineffable gloire de
Dieu le Père. Car le Monogène, bien que devenu homme,
montre en lui la gloire du Père¹. Comme cela seulement,
et non autrement, il mérite d'être considéré comme Christ
b et appelé de ce nom² ; ou alors que nos adversaires nous
apprennent comment un homme ordinaire pourrait nous

2. Les manuscrits grecs (cf. *appar. critique*) donnent un texte
qui devrait se traduire : « C'est Lui seul, en effet, (le Monogène) et
pas un autre, qui est considéré et nommé Christ. » Cela s'accorde
fort bien avec le contexte, à condition de sous-entendre : « dans ce
passage de saint Paul », car si l'on voulait y voir une règle générale,
on se mettrait en contradiction avec la démonstration de 726c-e :
que bien d'autres, en dehors du Monogène, avaient droit au titre
de christ, pour avoir reçu une onction. Cependant l'accord non
équivoque des deux versions et la difficulté même de la leçon nous
font pencher, quoique avec hésitation, pour notre texte : c'est seule-
ment une fois qu'il s'est mis dans la situation d'Incarnation, qu'il
est devenu homme, que le Monogène peut être considéré comme Christ
et en recevoir le nom — à cause de l'onction reçue. C'est pour cela
qu'il est appelé Christ en ce passage.

ἐν ἀνθρώπῳ κοινῶ τῆς θείας δόξης τὸν φωτισμὸν, ἢ γοῦν
 τῆν ἐπίγνωσιν. Οὐ γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ μορφή Θεοῦ δέδυμεθα,
 πλὴν ἐν μόνῳ τῷ καθ' ἡμᾶς γεγονότι καὶ ἐνανθρωπήσαντι
 Λόγῳ, μεμενημένῳ δὲ καὶ οὕτω φῶσει τε καὶ ἀληθῶς Υἱῷ,
 15 παραδόξως ἦν καὶ τοῦτο ἰδεῖν, καθὼ νοεῖται Θεός. Καὶ γοῦν
 ὁ τὸν αὐτοῦ μυστηρίων ταμίαις, Χριστὸν Ἰησοῦν ἑνομήσας
 αὐτόν, | ὡς καθ' ἡμᾶς γεγονότα καὶ σπαρταρούμενον, οἴδεν
 ὄντα μετὰ «τοῦτου» φῶσει τε καὶ ἀληθείᾳ Θεοῦ. Γράφει γὰρ
 ὁδὶ : « Τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὅμιν ἀπὸ μέρους, ὡς
 20 ἐπαναμνηστικῶν ὁμῶς διὰ τὴν χάριν, τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ
 τοῦ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ
 ἔθνη, ἰεροφροῦντα τὸ Ἐδαγγελίῳ τοῦ Θεοῦ. » Προφητεῖαι
 δὲ καὶ Ζαχαρίας τῷ οὐρανοῦ παιδί, φημί δὴ τῷ Βαπτιστῇ :
 « Καὶ σὺ, παιδίον, προφήτης Ὑψίστου κληθήσῃ · προπο-
 25 ρεῖσά γὰρ πρὸ προσώπου Κυρίου ἐτοιμάσαι λαὸν αὐτοῦ. »
 Εἶτα τὸν Ὑψίστον τε καὶ Κύριον ὁ Θεοπέσιος Βαπτιστῆς
 καταδείκνυει λέγων : « Ἦδε ὁ Ἄγιον τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν
 ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον :
 30 Ὅπισόν μου ἔρχεται ἀνὴρ δεξιμοσθέν μου γέροντον, ὅτι
 πρῶτός μου ἦν. » Ἀρ' οὐν ἐνδοῦσαι θέμις ὡς εἰς καὶ μόνος
 καὶ ἀληθῶς Υἱὸς εἴη ἀνὸς ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος μετὰ τῆς
 ἐνωθείσης αὐτῷ σαρκός, καὶ οὐκ ἀψόχου μέλλον κατὰ τινος,
 35 ὡς ἔφη, | ἐψυχωμένης δὲ νοερός, καὶ ἐν οὐν αὐτῆ πρόσωπον
 πανταχῆ ;
 Β — Ἐνδοῦσαιμὲν μὲν ἤριστά γε. « Εἰς γὰρ Κύριος, μία
 πίστις, ἐν βίπτειμα. » Πλὴν ἐὶ Λόγῳ προκόπτειν Ἰησοῦς
 ἡλικία καὶ σοφία καὶ χάριτι, τίς ὁ ἐν τοῦτοις γεγονώς ἐστι ;
 Πλήρης γὰρ ὢν καὶ αὐτοτελής ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος,
 ὅπου ἀν λάβοι, καὶ εἰς τί τὴν ἐπίδοσιν, ἦτοι τὴν προκοπὴν ;

759, 19 : Rom. 15, 15-16 22 : Lc 1, 76 27 : Jm 1, 33-39
 35 : Ephés. 4, 5 36 : cf. Lc 2, 52

759, 16 : Ἰησοῦν : om. C mssn priores 18 : « τοῦτου rest. (scilicet)
 Nicae Syr. et Arm. : τοῦ εὐαγγ. τε... ἀληθείας : om. Syr. 21 : ἐκ-
 Θεοῦ : om. Arm. 23 : φημί δὲ : om. et Syr. et Arm. τῷ Βαπτιστῇ :
 om. Syr. 38 : post πλήρης : *περίεργος add. Arm.

faire apercevoir la lumière de la gloire divine ou nous en
 donner une notion : une forme d'homme ne nous fait point
 voir Dieu, sauf dans l'unique cas du Verbe fait homme et
 semblable à nous, demeuré pourtant même en cet état
 véritable Fils par nature ; en lui considéré en sa divinité,
 on pouvait par un prodige voir cela. Aussi l'intendant de
 ces mystères, en l'appellant Jésus-Christ, vu qu'il s'était
 fait semblable à nous et incarné, savait-il qu'il était en
 même temps vrai Dieu par nature et s'exprime-t-il comme
 suit : « Je vous ai écrit par endroits avec quelque hardiesse
 dans l'intention de raviver vos souvenirs et en vertu de la
 grâce que Dieu m'a donnée d'être ministre du Christ Jésus
 auprès des païens, chargé du service sacré de l'Évangile de
 Dieu. » Zacharie également prophétisa à son propre fils,
 je veux dire au Baptiste : « Et toi, petit enfant, tu seras
 appelé prophète du Très-Haut, car tu marcheras devant
 4 la face du Seigneur pour lui préparer un peuple. » Par
 la suite, ce Très-Haut, ce Seigneur, le divin Baptiste le
 désigna en disant : « Voici l'Agneau de Dieu, celui qui ôte
 le péché du monde. C'est celui dont je disais : après moi
 vient un homme qui m'a dépassé parce qu'il était avant
 moi. » Dès lors, peut-on sans impiété douter qu'il y ait
 un seul et unique véritable Fils, le Verbe de Dieu le Père
 avec la chair qu'il s'est unie, une chair qui n'est pas
 dépourvue d'âme, comme d'aucuns l'affirment, mais dotée,
 je le répète, d'une âme intellectuelle, une chair avec laquelle
 il ne fait absolument qu'un personnage.

B — Je ne saurais avoir là-dessus le moindre doute.
 « Car il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. »
 Toutefois, quand on dit que Jésus a progressé en âge, en
 sagesse et en grâce, qui donc est passé par ces étapes ?
 Car le Verbe issu de Dieu le Père est comblé et parfait ;
 de quel accroissement serait-il susceptible, ou en quoi
 pourrait-il progresser ? Il est la sagesse : on ne saurait dire

- 40 Σοφία δὲ ἦν αὐτός, οὐκ ἂν λέγοιτο σοφίας δεκτικὸς τ...†
 Ζητητέον ὅν ἄρα, φασί, περὶ ἧν ἂν γένοιτο ταυτί.
- 760 a | A — "Ἐπερον οὖν, ὡς ἔουκεν, εἰσακομιστῶν Ἰῶν καὶ
 Χριστῶν > καὶ Κύριον, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τινὰς καθιελοῦσθαι
 τοῦ βᾶθους τῶν ἱερῶν Γραμμάτων. Ὁ γὰρ τοι σοφὸς εὐαγ-
 γελιστῆς, σάρκα γεγονότα προεισηγάμεν τὸν Λόγον,
 5 δεικνύον αὐτὸν οἰκονομικῶς ἐρέντα τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ διὰ τῶν
 τῆς ἰδίας φύσεως ἰέναι νόμιον. Ἀνθρωπότητος δὲ τὸ προ-
 κέπειν ὅτιν ἤλικία τε καὶ σοφία, φαίη δ' ἂν ἔτι καὶ χάριτι,
 b συναναπηθώσης τρόπον τινὰ τοῖς τοῦ σώματος μέτροις
 καὶ τῆς ἐν ἑκάστῳ συνέσεως. Ἐτέρα μὲν γὰρ ἐν νηπίοις,
 10 ἑτέρα δὲ αὖ ἐν τοῖς ἡῤῥα παισὶ, καὶ ἕτερη τοῦτο ἔτι. Ἦν μὲν
 γὰρ οὐκ ἄδύνατον, ἡ γοῦν ἀνερίκτων, ὡς Θεῶ τῶ ἐκ Πατρὸς
 φῶντι Λόγῳ, τὸ ἐπιθεῖν αὐτῷ σῶμα καὶ ἐξ αὐτῶν σπαργάνων
 ἄραι τε ἕβου καὶ εἰς μέτρον ἤλικίας τῆς ἀρτίως ἐχούσης
 ἀνενεγκεῖν. Φαίη δ' ἂν ἔτι καὶ ἐν νηπίοις αὐτῶν ἐισῆναι
 15 τεθλασμαμένην βέβαιον καὶ αὐλάτων ἦν αὐτῶν. Ἄλλ' ἦν
 c τὸ χρῆμα τερατοποιίας οὐ μακρῶν, καὶ τοῖς τῆς οἰκονομίας
 λόγοις ἀνάμυστον. Ἐτελείτο γὰρ ἀφορητὶ τὸ μυστήριον.

760, 3 : Ὁ γὰρ το... 7 : χάριτι : *Andel Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. Diekamp, p. 98 ; cf. *etiam* p. 113.

760, 40 : *post δεκτικὸς αἴτια dicitur causae* : qui est magister sapientiae (σοφίας χορηγός *enq.* Pusey) eorum qui recipiunt sapientiam *scd.* Syr. (*praeter* cod. 17.150) sed potius sapientiam docet easque sapientiae *scd.* Arm. 760, 1 : καὶ Χριστῶν *real.* *ex* Arm. et Syr. (*cod.* 14.557 ; *eandem* *verba post* καὶ Κυρίου *exhibet* *cod.* 14.531) : *am. codd.* 11 : δύναντον : ἄμυστον C

1. Outre le fragment n° 36 de Diodore, cité p. 66, on en peut évoquer un de Théodore sur le progrès du Christ, qui paraît bien se mettre qu'une différence de degré entre l'homme assumé et n'importe quel personnage vertueux. L'école de Byzance prétend tirer ce texte du septième livre *De Incarnatione* (éd. Swete, t. II, p. 297, l. 31, p. 298, l. 6) : « Il croissait en âge avec le temps qu'évoluait, en sagesse, acquérant de la raison à mesure que le temps s'avavançait, en faveur, en poursuivant la vertu à proportion de sa raison et de sa connaissance, par quoi en faveur (χάρει) auprès de Dieu recevait de

qu'il reçoive la sagesse, lui qui l'enseigne à ceux qui ont besoin de la recevoir. Il faut donc rechercher, disent-ils, à qui tout cela a bien pu arriver¹.

A — Voilà, dirait-on, qu'il va falloir introduire un autre Fils, Christ et Seigneur, parce que certaines gens sont incapables de pénétrer la profondeur des Écritures sacrées ! Or l'évangéliste avisé présente le Verbe comme devenu chair, indiquant par là que le Verbe, en vertu de l'économie, a permis à cette chair qui est la sienne de suivre les lois de sa nature à elle. Car il est humain de progresser en âge et en sagesse, j'ajouterais même en grâce : d'une certaine façon, l'entendement en chacun se développe du même pas que les dimensions corporelles ; il est autre dans les nourrissons, autre dans ceux qui sont encore des enfants et dans ceux qui ont passé cet âge. Ce n'était donc pas chose impossible ou infaisable pour le Dieu Verbe au pas du Père que de faire grandir le corps, d'abord au maillot, qu'il s'était uni et de l'amener à la taille de la parfaite maturité. Faire apparaître dans un bébé une sagesse stupéfiante eût été, je l'avoue, également aisé pour lui, et tout à sa portée. Mais l'affaire n'aurait pas été sans quelque chose de monstrueux et de mal accordé au plan de l'économie. De fait, le mystère s'accomplit sans bruit². En vertu de ce plan,

l'accroissement. Et en tout cela il progressait auprès de Dieu et des hommes, ceux-ci constatant son progrès. Celui-là non seulement le constatant, mais en rendant témoignage et collaborant à ce qui arrivait. Il est clair également qu'il agissait avec une vertu plus stricte et plus dispose qu'il n'est possible au reste des hommes dans toute la mesure où Dieu le Verbe, en l'unissant à soi, en prévision de ce qu'il serait, dès le moment de sa formation, lui accorda une plus grande aide pour accomplir son devoir, prenant ses dispositions à son sujet en vue du salut de tous. » La traduction de l'avant-dernière phrase est conjecturale. Il manque quelque chose dans le grec et les versions ne se recouvrent pas exactement.

2. Au moins pour ce qui regarde les œuvres divines, S. Cyrille est bien persuadé que le bruit ne fait pas plus de bien que le bien ne fait de bruit : cf. *C. Nest.* III, 4, 153 C, ACO I, 1, 6, p. 70, l. 15. Dieu est ἀφρόκομος, ami de la simplicité : *Gf. in* Leo. 589 B.

20 'Ἡρεία δὴ οὖν οικονομικῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν. Τετάρτεται γὰρ ἐν μορᾷ καὶ τοῦτο τῆς πρὸς ἡμᾶς ὁμοιώσεως, οἷς κατὰ βραχὺ πρὸς τὸ μείζον ἢ πρόδοσις, αἰρῶντος ἡμᾶς κειροῦ πρὸς ἐπίδοσιν ἡλικίας καὶ οὐκ ἀναρμόστου φρονήσεως. Οὐκοῦν, παντέλειος μὲν καὶ ἀπροσέχης παντός θεοῦσιν, καὶ γούν ἀδύησεως, ὡς Θεός, ὁ ἐκ Πατρὸς Λόγος. Οὐκαιοῦται γε μὴν τὰ ἡμῶν, ἐπεὶ τοῖς

d 25 | γέγονε καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ἴσμεν ὅτι αὐτὸν καὶ οὕτως ὑπὲρ ἡμᾶς ὡς Θεόν. Τομᾶζ γούν ὁ Παῦλος, καίπερ εἰδὼς ὅτι γέγονε σὰρξ, ταῖς τῆς θεότητος ὑπεροχαῖς ἐνωρῶν, ἐσθ' ὅτι, οὐδὲ ἀθροισκὸν αὐτὸν εἶναι ἐπιταχοῦ λέγειν· ἐπιστέλλει γούν τοῖς ἐκ Γαλατίας· « Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἐπ' ἀνθρώπων,

30 οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. » Καὶ μὴν καὶ ἐτέρωθι· « Ἰνωρίω δὲ οὐκ τὸ Εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθῆν ὅπ' ἐμοῦ, ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ ἀνθρώπων. Οὐδὲ γὰρ ἐνὶ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὐδὲ εἰδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. »

35 B — Ἐραρμοστικὸν οὖν ἔρα αὐτῷ καὶ τὸ λέγεσθαι προκόπτειν σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι, καθάπερ ἀμείλι καὶ τὸ πεινῆν καὶ μένει καὶ κοπιᾶν, καὶ τὰ τούτοις ἰσοκῆται; Καὶ τάχα σου, κἂν εἰ λέγοιτο παθεῖν, ἐξωσποιοῦσθαί τε παρὰ τοῦ Πατρὸς, αὐτῷ προσεμαρμόμεν καὶ ταῦτα.

761 a | A — Αὐτοῦ γὰρ εἶναι φαιμεν κατ' οὐκαιοσιν οικονομικῆν τὰ ἀνθρώπινα, καὶ μετὰ τῆς σαρκὸς τὰ αὐτῆς, ἐπεὶ μὴ

760, 26 : Τομᾶζ... 34 : Χριστοῦ : *Andet Severus, Refutatio Tomi Juliani, ed. Sanda, p. 161/133.*

760, 29 : Gal. 1, 1 31 : Gal. 1, 11-12

760, 18 : μέτροις : *suppl. manus secunda in mg. C* 28 : ἐπιταχοῦ : **πανταχοῦ Arm.* 34 : *pecc ἀποκαλύψεως : *Κυρίου add. Arm.*

1. Théodore de Mopsueste reproche déjà à ses adversaires leur refus d'appeler le Christ un homme (cf. fragments syriaques de *De Incarnatione* édité par Sachau, p. 40-42). De fait, l'Anacoptaionaire d'Apollinaire nie de façon répétée que le Christ soit un homme (cf. LIETMANN, *Apollinaris*, p. 242-243; et le ton est d'autant plus

il permit donc aux limitations humaines de le régir. En effet, on mettra cela aussi au nombre de ses ressemblances avec nous; nous qui grandissons peu à peu, que le temps fait croître en âge et, sans disproportion en entendement. Ainsi donc, le Verbe issu du Père est parfait, il n'a besoin absolument de rien, et certainement pas de croissance, puisqu'il est Dieu. Mais il s'approprie ce qui est de nous, puisqu'il est devenu pareil à nous. Pourtant, même en cet état, il est, nous le savons, supérieur à nous, puisque Dieu. Aussi bien Paul, tout en sachant qu'il s'est fait chair, s'enhardit jusqu'à dire de lui une fois ou l'autre, à l'idée de sa transcendance divine, qu'il n'est même pas homme. De fait, il écrit aux Galates : « Paul, apôtre non de par les hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ. » Et ailleurs : « Je vous le déclare, l'Évangile que je vous ai prêché n'est pas d'inspiration humaine. Et ce n'est pas d'un homme non plus que je l'ai reçu ou appris, mais d'une révélation de Jésus Christ! »

B — Donc il faut Lui appliquer tout ce qui est dit du progrès en sagesse, en âge et en grâce, comme aussi, bien sûr, de faim, de fatigue même et d'autres choses semblables? Et apparemment, si l'on vient à dire qu'il a souffert et que le Père lui a rendu la vie, ce sera toujours à Lui que nous attribuerons encore cela?

761a A — En effet; nous disons qu'en vertu d'une appropriation conforme à l'économie, tout ce qui est humain est à lui,

tranchant que l'écrit est un résumé). Il est cependant probable que l'hérésarque appuyait ses dénégations moins sur l'Écriture que sur les nécessités de son propre système, lequel voulait que le Christ fût « comme un homme » plutôt qu'éellement homme (cf. note sur 744c). Néanmoins, un passage du *De Unione* (LIETMANN, p. 187, l. 18-19) paraît bien s'inspirer du texte de l'*Épître aux Galates* (l'une des versions syriaques explicite encore davantage l'intention : cf. apparat de LIETMANN, *ibid.*). Le contact littéraire étant malgré tout peu marqué, on peut penser que Cyrille et Apollinaire ont recouru indépendamment à cette Épître qui contient quelques-unes des formules les moins équilibrées de S. Paul.

ἕτερος νοεῖται πρὸς ἡμῶν παρ' αὐτὸν Υἱός, ἀλλ' αὐτὸς
 Κύριος ὁσοῦν ἡμᾶς, τῆς ἀπάντων ζωῆς ἀντάλλαγμα τὸ
 5 ἴδιον αἵμα διός· « Ἐγορεύθημεν γὰρ τιμῆς οὐ φθαρτοῦς
 ἀργυρίου ἢ χρυσίου, ἀλλὰ τιμῆν αἵματι ὡς ἀνοῦ ἀνάμικτον καὶ
 ἀσπίδω Χριστοῦ, προσκομισάντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν εἰς
 ὁμηρὴν εὐωδίας τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ. » Καὶ πρὸς γὰρ τοῦτο
 10 ἡμᾶς πιστώσεται· γαργαρός ὁ νομιμαθέστατος Παῖδας·
 « Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά, καὶ
 περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν
 ἡμᾶς καὶ παρῑβῆκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ
 θυσίαν τῷ Θεῷ εἰς ὁμηρὴν εὐωδίας. » Ἐπειδὴ δὲ γέγονεν
 15 ὑπὲρ ἡμῶν ἡ εὐωδία ἡ Χριστός, καταβείβας ἐν ἑαυτῷ τὸ
 ἀπλημελὲς ἔχουσαν τὴν ἀνόρουπον φύσιν, παρρησίαν
 ἐσχίσκαμεν δι' αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ πρὸς τὸν ἐν τοῖς
 20 οὐρανοῖς Πατέρα καὶ Θεόν. Γέγραπται γάρ ἐτι· « Ἐχοντας
 οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἰσοδὸν τῶν ἁγίων ἐν τῷ
 αἵματι τοῦ Χριστοῦ, ἦν ἐνεκαίνισεν ἡμῶν ὀδὸν πρόσφατον
 25 καὶ ζωσαν διὰ τοῦ καταπέτασματος, τοῦτέστι τῆς σαρκὸς
 αὐτοῦ. » Σύνεες οὖν ὅπως ἡ αὐτοῦ » τὸ αἶμα καὶ αὐτοῦ τῆς
 σαρκὸς φησὶν, ἦν καὶ ἡ καταπέτασμα » καλεῖ, καὶ μᾶλλον
 εὐωδίας, ἵνα ὑπερ ἐν τῷ ναῷ τὸ ἱερὸν εἰργάσθῃ καταπέτασμα,
 30 κατακρύπτων εὖ μᾶλλον τὰ ἁγία τῶν ἁγίων, τοιοῦτόν τι
 νοεῖται ἄρᾶν καὶ ἡ τοῦ Κυρίου σὰρξ, οὐκ ἐπέσεια τρέπον τινὲ
 γυναικὸς καὶ ἀκρύπτως ὁρᾶσθαι πρὸς τινος τὴν ὑπερφυῆ καὶ
 ἐξαιρετὸν ὑπεροχὴν τε καὶ θέλαν τοῦ ἐνεβλήντος αὐτῆ Θεοῦ
 Λόγου. Καὶ γοῦν οἱ μὲν Ἦλιαν « οἱ δὲ Ἰερεμίαν » ἦν ἐνε τῶν
 προφητῶν ἐτίσκασαν εἶναι Χριστόν. Ἰουδαῖοί γε μὴν, οὐ
 35 συνέντες ἔδωκε τὸ ἐπ' αὐτῷ μυστήριον, κατακεκομμένους
 ἔρασκον· ἡ Οὐχ οὐτός ἐστιν ὁ Ἰησοῦς; ὁ τοῦ τέκτονος

761, 10 : Γίνεσθε... 28 : Λόγου : Aetel R.

761, 3 : cf. Is. 63, 9 4 : cf. I Cor. 6, 20; cf. I Pierre 1, 18-19.
 Cf. Ephés. 5, 2 10 : Ephés. 5, 1-2 17 : Hébr. 10, 19-20
 28 : cf. Matth. 16, 14 31 : Matth. 13, 55; Jn 6, 42

761, 3 : ante Υἱός : ὁ ἀσπί. C 12 : ἡμᾶς : ὁμᾶς Arm. 14 :

et avec la chair, tout ce qui appartient à la chair. Car pour
 nous, il n'y a pas à concevoir d'autre Fils que Lui; c'est
 le Seigneur en personne qui nous a sauvés, qui a donné
 son propre sang en rançon pour la vie de tous. « En effet,
 nous n'avons pas été rachetés à prix d'argent ou d'or
 périssables, mais par le sang précieux du Christ, cet Agneau
 sans défaut et sans tache, qui s'est offert pour nous à Dieu
 le Père en sacrifice d'agréable odeur. » De ce dernier point,
 Paul fera foi, lui si averti de la Loi et qui a écrit : « Soyez
 101 donc les imitateurs de Dieu, tels des enfants bien aimés,
 et vivez dans la charité à l'exemple du Christ, qui nous
 a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifi-
 ce d'agréable odeur. » Or dès là que le Christ s'est fait
 pour nous « agréable odeur », montrant en lui la nature
 humaine en possession d'une parfaite innocence, nous
 avons obtenu par lui et en lui libre accès auprès de Dieu
 le Père qui est dans les cieux. Il est écrit en effet : « Ainsi
 donc, frères, puisque nous avons un accès assuré au sanc-
 tuaire grâce au sang du Christ par cette voie nouvelle et
 vivante qu'il nous a ouverte à travers la voile, c'est-à-dire
 sa chair. » Tu le vois bien, il dit que le sang est « à lui »,
 à lui la chair, que (l'Apôtre) appelle aussi « un voile », et
 à très juste titre, car ce qu'on opérât dans le Temple le voile
 4 sacré, cacher complètement le Saint des Saints, on peut con-
 sidérer que la chair du Seigneur le fait aussi : d'une certaine
 façon, elle empêche qu'on voie à nu et à découvert la trans-
 cendance suréminente et très excellente et la Gloire du Verbe
 Dieu uni à cette chair. C'est bien pourquoi certains suppo-
 sèrent que le Christ était Élie, ou Jérémie, ou l'un des
 prophètes, cependant que les Juifs, sans rien du tout
 comprendre à son mystère, l'accablaient d'injures en
 déclarant : « Celui-ci n'est-il pas Jésus, le fils du charpentier ?

ἐπισημ. R : αὐτῷ codd. 19 : Χριστοῦ : Ἰησοῦ Arm. 22 : φησὶν :
 an. Arm. 23 : ἔνα R : ἔνα codd. 24 : π : τοῖ R 26 : τινος :
 -ας R 28 : ὁὶ 32 Ἰσραηλιν εἰ Syr. et Arm. : om. codd. 31 :
 Ἰησοῦς e Syr. et Arm. : an. codd.

υιός ; Πῶς νῦν λέγει «Οτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα ; »

ο | 'Αόρατον μὲν γὰρ τῇ φύσει τὸ θεῖον. Ὡσθῆ γε μὴν τοῖς
ἐπὶ τῆς γῆς ἐν εἰδῆι τῷ καθ' ἡμᾶς ὁ κατὰ φύσιν ἴδιον οὐχ
35 ὁρατός, καὶ ἔπερανεν ἡμῖν Θεὸς ἂν Κύριος. Καὶ τοῦτο,
οἰκία, διδάσκει λέγων ὁ θεοπέποιος Δαυεὶδ· « Ὁ Θεὸς
ἐμῶν ἡμεῖς, ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ οὐ παροισιπῆσται. »

B — Φρονεῖς μὲν ὀρθῶς. Ἐκείνῳ γε μὴν οὐχ ὡδε ταῦτ'
ἔχειν διατείνονται, πολλοὶ γε καὶ δεῖ. Κατ' οὐδένα γὰρ
762 a τρέπον | τὸ ἐπὶ τῷ σταυρῷ πάθος ἀξιοῦσι προσέμειν τῷ
ἐκ Θεοῦ φόντι Λόγῳ, παρασκευάσει δὲ μέλλον φασὶν αὐτὸν
τὸν συναρθῆντα αὐτῷ κατ' ἰστομῖαν ἀνθρώπον τὰς ἐκ τῶν
Ἰουδαίων ὑποστήναι παροικίας, καὶ τὰ ἐπὶ τῷ σταυρῷ
6 πάθῃ, καὶ μὴ καὶ αὐτὸν τὸν θάνατον, καὶ αὐτὸν γενέσθαι
τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἀρχηγόν, τῆ τοῦ συνόντος αὐτῷ Λόγου
δυνάμει παλιμδρομήσαντα πρὸς ζωῆν, καὶ τὸ τοῦ θανάτου
καταργήσαντα κράτος.

b A — Ἄρα οὖν ἔχοιεν ἐξ ἱερῶν Γραμμάτων τὸν | ἐπὶ
10 τοῦτοις ἡμῖν ἀληθῆ παραστήσαι λόγον ; Ἡ καινοτομοῦσι
τὴν πίστιν, ἢ καὶ ἀπὸ καρδίας αὐτῶν λαλοῦντες, καὶ οὐκ ἀπὸ
στόματος Κυρίου ἡ, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἢ τάχα ποῦ οὐκ
εἰδότες λέγουσιν· « Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιστο καυχῆσθαι εἰ μὴ ἐν
τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἡμεῖς κόσμος ἑσταύρωται,
15 κἀγὼ τῷ κόσμῳ. »

B — Ναί, φασίν. Ἐμπεδοὶ γὰρ πρὸς τοῦτο ἡμᾶς ὁ
πάνσοφος Παῦλος ὡδὲ γεγραφός· « Ἐπερπε γὰρ αὐτῷ
e δι' οὗ τὰ πάντα | καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν
ἀγαθόντα, τὸν ἀρχηγόν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων
20 τελειώσαι. » Ὁ γὰρ τοι, φασίν, ἐν ᾧ τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ
πάντα εἶν ἄν ἕτερος οὐδεὶς παρά γε τὸν ἐκ Θεοῦ φόντα

701, 36 : Ps. 40, 9-3 702, 11 : Jbr. 23, 16 13 : Gal, 6, 14
17 : Héb. 2, 10

761, 32 : «Οτι : om. C manu prima 35 : ἐν : ἐν καὶ Arm.
ὁ Syr. 36 : ὁ Θεός... παροισιπῆσται : Deus veniet et non silebit
Syr. Deus noster manifeste veniet Deus noster non silebit Arm.
37 : παροισιπῆσται : -σιωπηθήσεται M C manu prima 762, 17 :

Comment prétend-il maintenant qu'il est descendu du ciel ? » Car la Divinité, de sa nature, est invisible. Il a été vu, toutefois, par les êtres de la terre sous une apparence telle que la nôtre, Celui qui, par nature, est invisible, et il s'est manifesté parmi nous, Lui, le Seigneur Dieu. C'est à mon avis ce que le divin David nous enseigne en disant : « Dieu, notre Dieu, viendra de manière éclatante, et il ne se taira point. »

B — Tu as raison ; mais eux pourtant maintiennent que les choses ne se sont point passées de la sorte, et tant s'en faut ! Ils estiment ne devoir attribuer en aucune façon la souffrance sur la Croix au Verbe né de Dieu. Bien plutôt, disent-ils, ce Verbe a préparé l'homme joint à Lui par égalité d'honneur pour supporter les injures des Juifs, les souffrances sur la Croix, la mort même, et pour devenir l'auteur premier de notre salut, grâce à la puissance du Verbe, lequel l'assistait lorsqu'il revint à la vie et détruisit l'empire de la mort.

A — Mais pourraient-ils prouver la vérité de leur thèse à partir des Écritures sacrées ; ou bien n'est-ce qu'innovation dans la foi, « discours issus de leur propre cœur et non de la bouche du Seigneur », ainsi qu'il est écrit, ou provenant peut-être de ce qu'ils ne sont pas capables de dire : « Pour moi, puis-je ne me glorifier que de la Croix du Christ, par laquelle le monde est crucifié pour moi, et moi pour le monde » ?

B — Eh oui, disent-ils, nous avons en effet un appui : le très sage Paul, qui a écrit ce qui suit : « Il convenait en effet qu'ayant à conduire de nombreux fils à la gloire, Celui pour qui sont toutes choses et par qui sont toutes choses rendit parfait par la souffrance l'auteur premier de leur salut. » Celui en qui sont toutes choses et par qui sont toutes choses, disent-ils, ce n'est personne d'autre que le

ὡδὲ γεγραφός : ὡδὲ Syr. om. Arm. 20 : ἐν ᾧ : 'δι' οὗ Syr. 'δι'
ὅς Arm. 'δ' οὗ : 'δ' ἐν Syr.

Λόγον. Αὐτὸς τοιγαροῦν ἐπέλειωσε διὰ παθημάτων τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν, τούτεστι τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυὶδ.

- 25 Α — Λευτερώμεθα οὖν παρὰ Θεοῦ μὲν οὐκ ἔτι — πῶς γὰρ ἢ πόθεν ; — ἄλλοτρίῳ δὲ μάλλον αἵματι. Καὶ τέθηγκέ τις ὑπὲρ | ἡμῶν ὑποβολιμαῖος ἄνθρωπος καὶ υἱὸς φαιδόνουμος. Καὶ τὸ σπτόν καὶ μέγα τῆς εὐανθρωπότητος τοῦ Μονογενοῦς μυστήριον ἔθλος ἦν ἄρα καὶ φανακισμός, καὶ οὐτε γέγονεν 30 ἄνθρωπος. Ἐπιγαφόμεθα δὲ Σουτήρα καὶ Λυρωτῆν φρεσὶτα μὲν αὐτῶν, ἐκείνων δὲ μάλλον ἕς τὸ ἴδιον αἶμα δέδικωκεν ὑπὲρ ἡμῶν. Καίτοι γέγραφέ τιον ὁ ἱερωτάτος Παῦλος :
- 6 « Ἀνάγκη οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν | ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρῖζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττους 35 θυσίας παρὰ ταῦτα. Οὐ γὰρ εἰς χειροποιήτα εἰσῆλθεν ἄρα Χριστὸς, ἀντίτυπος τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν. Οὐδὲ ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτὸν, ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ Ἅγια κατ' ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἄλλοτρίῳ, ἐπεὶ ἔδει 40 αὐτὸν πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Νυνὶ δὲ ἀπαξ ἐπὶ συντελείῃ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται. » Οὐκοῦν, ὁ μὲν τύπος 763 ἔχει τὸ « ἐν αἵματι τῷ ἄλλοτρίῳ » ποιῆσαι τὴν πρόσδοον, καὶ ἀποκαθαίρεισθαι τινὰς, τὸ γε μὴν ἀληθές, ἢ γούν ἢ ἀλήθεια, δέξεται πάντας που τὸ ἔμμενον, τούτεστι τὸ ἐν 5 αἵματι τῷ ἴδιῳ τοῦτο δρᾶν εἰσελαύνοντα τὸν « Ἰῶν » οὐκ εἰς πρόσκαιρόν τινα καὶ χειροποιήτον σκηνήν τὴν ὡς ἐν οὐκί καὶ τύποις, ἀλλ' εἰς τὴν ἀνω καὶ ἀληθῆ, τούτεστι εἰς τὸν οὐρανόν. « Ἀνάγκη γὰρ τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς 6 οὐρανοῖς τούτοις καθαρῖζεσθαι » — ἔθλον δὲ ἐστὶ | τοῖς 763a τυπικοῖς τε καὶ ἄλλοτρίοις — « αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττους θυσίας παρὰ ταῦτα. » Ζητηθῶν οὖν ἄρα καὶ

Verbe né de Dieu. C'est lui, par conséquent, qui a rendu parfait par la souffrance l'auteur de notre salut, à savoir le descendant de David.

- A — Donc nous avons été rachetés non plus par Dieu — comment et en quoi serait-ce Lui, en effet ? — mais par un sang étranger. Et celui qui est mort pour nous, c'est un homme quelconque, un soi-disant fils, un postiche. Et le grand, l'auguste mystère du Monogène fait homme n'était que sornettes et imposture : il n'est pas devenu 60 homme. Nous qualifierons de Sauveur et de Rédempteur non pas lui, mais l'autre, celui qui a donné pour nous son sang à lui. Pourtant, le très saint Paul écrivait à des corres- 65 pondants : « Que si la copie des réalités célestes doit être purifiée de cette manière, ces réalités elles-mêmes le doivent être par des sacrifices bien supérieurs. Ce n'est pas en effet dans un sanctuaire fait de main d'homme, simple copie du véritable, que le Christ est entré : c'est dans le ciel lui-même, afin de paraître désormais pour nous devant la face 70 de Dieu. Et ce n'est pas non plus pour s'offrir lui-même en sacrifice à plusieurs reprises, comme fait le grand-prêtre qui entre dans le sanctuaire une fois l'an avec un sang qui n'est pas le sien. Sinon il aurait dû souffrir plusieurs fois depuis la formation du monde, tandis qu'il n'a paru 75 qu'une fois à la fin des temps pour abolir le péché par son sacrifice. » Par conséquent, le symbole comporte l'intervention d'un « sang étranger » pour ouvrir la voie et purifier les gens. Mais la réalité, la vérité, est de tout point supérieure, c'est-à-dire que le Fils y opère par son propre sang, pénétrant non pas dans une tente temporaire faite de main d'homme, qui ne serait qu'ombre et symbole, mais dans celle d'en-haut, dans la vraie, c'est-à-dire dans le ciel. Car « si les copies des réalités célestes doivent être purifiées 80 par ces moyens » évidemment symboliques et extérieures, « les réalités célestes elles-mêmes (le seront) par des sacrifices meilleurs que ceux-là ». Il faut donc de nécessité abso-

762, 33 : Heb. 9, 25-26 763, 8 : Heb. 9, 23

762, 33 : τῶν... οὐρανοῖς : om. Arm. 36 : Χριστός : δ X. C. Ἰησοῦς X. Arm. 763, 5 : Ἰῶν ἐ Syr. cf Arm. : Ἰησοῦν co62.

ἀναγκάσιος ἐν Χριστῷ τὸ κρείττον ἢ κατὰ τοὺς τύπους, φημί δὲ τὸ ἀληθές, ὅπου ἐστὶν « ἐν αἵματι τοῦ ἰδίου ».

B — Εὖ λέγῃ.

- 15 A — Ἐπειδὴ δὲ τὴν ἀποσταλὴν κατεφανομένην ἡμῖν ῥῆσον, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου κοινῷ προσηνεγεμένην, φέρε λέγαμεν εὐόντες ἐπ' ἀρχῆς τῶν γεγραμμένων μέχρι καταλήξεως τῆς ἀποχρώσεως τοῦ λόγου. | Γέγραπται τοίνυν « Τὸν δὲ βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν » 20 Ἰησοῦν δὲ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δέξῃ καὶ τιμῇ ἑστεφανομένην. Ἐπρεπε γὰρ αὐτῷ δι' ὅτι τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα, τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι. Ὁ τε γὰρ ἀγαθὸς καὶ οἱ ἀγαθόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες · δι' ἣν αἰτίαν 25 οὐκ ἐπισκονίεται ἀδελφοὺς αὐτοῦ καλεῖν, λέγων ἄπαγε γελῶ τὸ ἐνομέα σου τοῖς ἀδελφοῖς μου. Καὶ πάλιν Ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ Θεός. Ἐπει οὖν τὰ παιδία κεικονήθησαν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παροκλησιῶς μετέσχε τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ 30 κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τούτους τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους ὅσοι ὅπως θανάτου διὰ παντός τοῦ ἔην ἔνοχοι ἦσαν δουλείας. Οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται. Ὅθεν ὤρειλε 35 κατὰ πάντα τοὺς ἀδελφοὺς ἐμοισθῆναι. Ἰδοὺ γάρ, Ἰδοὺ καὶ μέλα σαφῶς, « ἠλαττωσῶμαι » λέγων αὐτὸν « παρὰ τοὺς ἀγγέλους διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου », « κατεστέρθαι » γὰρ μὴ δι' αὐτὸ « τιμῇ τε καὶ δόξῃ », καθίστησιν ἐμφανῆ τὸν ἐφ' ᾧ ποιεῖται τοὺς λόγους, δῆλον δὲ ὅτι τὸν Μονογενῆ.

763, 19 : Heb. 2, 9.10-17

763, 15 : *ἡμῖν ἐ Syr. et Arm. : om. eod. et Synodus anni 1169 20 : post μου : ἐν μοῖ ἐσθλῆρας ἡμῶν σε αὐδ. C et Arm. ... 37 : γὰρ : τε C manu secunda

763, 15 : Ἐπειδὴ... 21 : ἑστεφανομένην : Aeth Synodus Constantinopolitana anni 1166, ed. A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio L. IV (Romae 1831), p. 25.

lus chercher dans le cas du Christ quelque chose de supérieur à ce qui a lieu pour les symboles, j'entends quelque chose de réel, et c'est qu'il (opère) dans « son propre sang ».

B — Tu as raison.

- A — Puisqu'ils arguent contre nous des paroles de l'Apôtre, comme si elles se rapportaient à un homme ordinaire, eh bien, reprenons la citation depuis le début du développement jusqu'au point qui suffira pour notre propos. Il est donc écrit : « Mais celui qui a été un moment abaissé au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'il a soufferte. Il convenait en effet qu'ayant à conduire de nombreux fils à la gloire, Celui pour qui sont toutes choses et par qui sont toutes choses rendit parfait par la souffrance l'auteur premier de leur salut. Car sanctificateur et sanctifiés proviennent tous d'un seul ; c'est pour cette raison qu'il ne rougit pas de les appeler frères, quand il dit : J'annoncerai ton Nom à mes frères. Et encore : Me voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés. Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi pareillement participa aux mêmes choses, afin d'assentir par sa mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable, et de délivrer tous ceux que la crainte de la mort vouait leur vie entière à la servitude. Car ce n'est pas aux anges, certes, qu'il vient en aide ; non, il vient en aide à la postérité d'Abraham. En conséquence, il a dû se faire en tout semblable à ses frères. » Voilà, oui voilà, qui doit être pour toi parfaitement clair : en disant qu'il « a été abaissé au-dessous des anges en raison de la mort qu'il a soufferte », mais qu'à cause de cela il « a été couronné d'honneur et de gloire », (Paul) indique sans équivoque celui qui est l'objet de ses propos : il s'agit évidemment du Monogène. Ce dernier « a participé », nous dit-on, « au

763, 34 : Ἰδοὺ... 40 : ἡμῖν : Aeth eodem Synodus

« Μετεσχημένοι, γὰρ ἦσαν αὐτόν, αἱματος καὶ σαρκὸς
 40 παραπληρώσις ἡμῖν », καὶ « οὐκ ἀγγέλων ἐπιλαβέσθαι
 μᾶλλον, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ». « Ἐπερπε γὰρ τῷ Θεῷ
 καὶ Πατρὶ, « δι' οὗ τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα », καθημέ-
 764 α νον εἰς κτίσασιν | καὶ ἐνανθρωπήσαντα τὸν Υἱόν, ὡς τὴν τοῦ
 δούλου λαβόντα μορφήν, τελειώσαι διὰ παθημάτων, τῆς
 ἀπάντων ζωῆς ἀνελκύων τὴν ἰδίαν αὐτῷ καθιερόντα
 σάρκα. Τέθεται γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστός, τὸ ἕκμωον
 5 ἱερῶν, καὶ « μὴ προσφορῆ τέλειωσκειν εἰς τὸ δοικνέας
 τοὺς ἀγιαζομένους », ἀναμορῶν εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς τῆν
 ἀνθρώπου φύσιν. « Πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ καινά. » « Ὅτι γὰρ ὁ
 Θεὸς καὶ Πατὴρ δέδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν ἴδιον Υἱόν, οὐδὲν
 b ἤτιον ἡμᾶς πιστώσεται γράφων ὁ | [πάνσοφος] Παῦλος
 10 περὶ αὐτοῦ : « Ὅς γὰρ τὸν ἴδιον Υἱὸν αὐτοῦ ἐπέστατο, ἀλλ'
 ὑπὲρ ἡμῶν ἀπάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν
 αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χάρισται ; » « Ἴδιον δὲ φαμεν Υἱόν τοῦ
 Θεοῦ τὸν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεννητόν Λόγον. Δεδόσθαι
 γε μὴν ὑπὲρ ἡμῶν οὐ γυνῶν ἐτι καὶ ἄσκαρον, ἀλλ' ὅτε
 15 γέγονε σὰρξ. Καὶ τὸ λέγεσθαι καθὲν ἀμώμητον ἦν αὐτῷ :
 πέκονθε γὰρ οὐ φύσει θεότητος, ἀλλ' ἰδίᾳ σαρκί. Ὁ γὰρ
 Θεὸς καὶ Πατὴρ, καθάπερ ἔβην ἀρτίως : « Τὸν μὴ γινόντα
 c ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἀποιῶσαι, ἵνα ἡμεῖς
 γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ σὺν αὐτῷ. » ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς
 20 ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς
 ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς
 ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς ἰδιᾷ αὐτῷ ἡμεῖς

764, 2 : Héb. 10, 14 7 : II Cor. 5, 17 10 : Rom. 8, 32
 17 : II Cor. 5, 21

764, 2 : post παθημάτων : Illud qui non erat perfectum fieri ad.
 Syr. 9 : πάνσοφος : off. C. manna prima Arm. et (ad solé) Syr.
 12 : χάρισται : -σται C. 19 : σὺν codd. et al. v. Arm. : ἦν Syr.

1. Sans prétendre forcément que S. Cyrille ait connu ce passage, il veut sans doute la peine de citer, à des fins de comparaison, le fragment n° 15 de Diodore (éd. Abramowski, p. 32-33, trad. Brière, p. 264), qui emploie également Rom. 8, 32 et aussi cet autre verset fameux dans toute cette controverse, I Cor. 2, 8 : « En effet, de même

sang et à la chair pareillement à nous » ; il est venu en
 aide non pas aux anges, mais à la postérité d'Abraham ». Il convenait en effet que Dieu le Père « pour qui sont toutes
 choses et par qui sont toutes choses », une fois que le Fils
 eût passé par l'anéantissement et se fût incarné, prenant
 la forme de l'esclave, rendit parfait par la souffrance ce
 Fils qui consacrait sa propre chair au rachat de la vie de
 tous les hommes. Car le Christ s'est sacrifié pour nous,
 offrande immaculée ; « par une unique oblation, il a conféré
 définitivement la perfection aux sanctifiés », il a restauré
 la nature humaine en son état original. Car « en lui toutes
 choses sont nouvelles ». Que Dieu le Père ait effectivement
 b donné pour nous son propre Fils, le très sage Paul en fera
 également foi, qui écrit au sujet (du Père) : « Lui qui n'a
 pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous,
 comment ne nous donnerait-il pas aussi toutes choses
 avec lui ? » Par le « propre Fils » de Dieu, nous entendons
 le Verbe issu de son essence ; livré pour nous, (nous disons)
 qu'il l'a été non pas encore à nu, sans sa chair, mais lorsqu'il
 devait partir¹. Quant à parler de ses souffrances, cela ne
 le diminue pas : il a souffert en effet non en la nature divine,
 mais en sa propre chair. Car Dieu le Père, comme je viens
 de le dire, « a fait péché pour nous celui qui n'avait pas
 c connu le péché, afin qu'avec lui nous devenions justice de
 Dieu ».

que lorsque nous lisons que le Fils de l'homme est descendu des
 cieux, d'en-haut, d'où il était autrefois, sans nous tromper par suite
 du sens extérieur du mot, nous disons que la semence d'Abraham
 est venue d'en-haut, mais que nous savons bien que Dieu le Verbe a
 été nommé homme parce qu'il a habité dans le Fils de l'homme, de
 même également, lorsque le Livre divin dit que le Seigneur de la
 gloire lui-même a été crucifié et que Dieu n'a pas épargné son propre
 Fils, en nous attachant à la profondeur de la pensée du Livre, nous
 ne sommes pas omés par l'expression à croire que c'est Dieu le
 Verbe qui a souffert, mais que c'est l'homme (qui est) de Marie,
 lequel a obtenu l'appellation de Fils, le temple de Dieu le Verbe qui
 a été détruit par les Juifs et s'est relevé à cause de celui qui y habite. »

20 B — Ἀρ' οὖν ἁμαρτίαν αὐτὸν γενέσθαι νοοῦμεν, ἢ ὅτι
 μέλλον ἁμιοῦθι τοῖς ὑπὸ ἁμαρτίαν, σαυτῆρου καὶ ἁμαρτία
 λέγεται;

A — Ὁρθῶς ἐρῆς. Ὅσοτε οὖν αὖ Τὸν μὴ γινόντα ἁμαρτίαν
 ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα
 25 δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ — διδικαιοῦνται γὰρ ἡ ἀνθρώπου
 φύσις ἐν αὐτῷ — οὕτω τὸν οὐκ εἰδότεν θάνατον — ζωὴ | γὰρ
 ἐστὶ καὶ ζωοποιὸς ὁ Λόγος — σαρκὶ παθεῖν παρεσκίασεν,
 ἕξω μείναντα τοῦ παθεῖν, καθὼ νοῦται Θεός, ἵνα ἡμεῖς
 ζήσωμεν δι' αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ. Διὰ καὶ αὖ ἁμιοῦμα

30 θανάτου » τὸ Χριστοῦ πάθος ἀνάσσωται. Γέγραπται οὖν :
 « Εἰ γὰρ σήμερον γεγονάμεν τῷ ἁμιοῦματι τὸ θανάτου
 αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσώμεθα. » Ὅξη γὰρ ὁ
 Λόγος καὶ γεωμέτης θανάτου τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκός,
 ἐν ἡτηθέντος θανάτου καὶ πεπατημένης τῆς φθορᾶς, ἡ τῆς

35 ἀναστάσεως δυνάμις εἰς ἅπαν ἐρχεται τὸ | ἀνθρώπων
 γένος. Ἀληθὲς γὰρ ὅτι « Ὅσοτε ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες
 ἀποβήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποι-
 ῆσονται. » Ἐπει τῶν τρόπων ὁμοίαι φαμεν τῶν ἀνθρώπων
 φύσιν τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τοῦ Μονογενοῦς τὸ

40 μυστήριον, εἰ μὴ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος γέγονε σὰρξ; Εἰ μὴ
 καθῆκεν ἐκυτὸν εἰς κένουσι καὶ καταπεροίτηεν ἐν τοῖς
 καθ' ἡμᾶς ὁ ὑπὲρ πάσαν τῆν κτίσιν; Εἰ μὴ οὖμα γέγονε
 765 ζωὴς τὸ ὑπὸ φθοράν, ἵνα | γένηται θανάτου πέρα καὶ φθορᾶς;

B — Αὐτὸν οὖν ἄρα φαμεν τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον
 σαρκὶ παθεῖν δι' ἡμᾶς;

764, 23 : II Cor. 5, 21 31 : Rom. 6, 5 36 : I Cor. 15, 22

764, 20 : B ante Ἀρ' οὖν e Syr. et Arm. : om. codd. 21 : ἁμαρτία
 λέγεται : peccatum esse dicitur Arm. dicitur (esse) sub peccato
 Syr. 23 : A ante Ὁρθῶς e Syr. et Arm. : B codd. ante
 Ὅσοτε : A ant. codd. 27 : δ : om. C manu prima 765, 2 :
 B ante Αὐτὸν e Syr. et Arm. : om. codd.

1. Jusque dans l'Épistola, où il a pourtant beaucoup arrosé les
 angles de sa doctrine, le dernier et le plus modéré des grands
 Antiochiens refusa cette formule proposée ici par B : « Le Verbe

B — Allons-nous donc penser qu'il est devenu lui-même
 péché? Ou plutôt qu'il est devenu semblable aux esclaves
 du péché et qu'à cause de cela on le dit péché?

A — Tu as raison. De même donc « qu'il a fait péché
 pour nous celui qui n'avait pas connu le péché, afin qu'en
 lui nous devenions justice de Dieu » — car la nature de
 l'homme a été justifiée en lui — de même, il a exposé celui
 10 qui ignorait la mort — car le Verbe est vie et vivifiant —
 à souffrir en sa chair, tout en restant cependant en dehors
 de la souffrance en tant qu'on le considère comme Dieu,
 afin que nous vivions par lui et en lui. C'est pourquoi la
 Passion du Christ est appelée « mort exemplaire »; aussi
 est-il écrit : « Car si nous sommes devenus un seul être
 avec lui en suivant l'exemple de sa mort, nous le serons
 aussi par la résurrection. » En effet, le Verbe vivait lors
 même que sa chair sainte goûtait à la mort, afin qu'une
 fois la mort vaincue et la corruption écrasée, la puissance
 20 de la résurrection s'étendit à la race humaine tout entière.
 Car très réellement, « de même qu'en Adam tous sont
 morts, de même tous recevront la vie dans le Christ ».
 Or comment pourrions-nous dire que la nature humaine
 a tiré profit du mystère de l'économie en la chair du
 Monogène, si le Verbe ne s'est pas fait chair, tout Dieu
 qu'il était? S'il ne s'est pas soumis à l'anéantissement et
 abaissé à prendre notre condition, lui qui est au-dessus
 30 de toute créature? Si ce qui était assujéti à la corruption
 n'est pas devenu le corps de la Vie, de façon à échapper
 à la mort et à la corruption?

B — Dirons-nous donc que le Verbe de Dieu le Père a
 souffert en personne pour nous dans sa chair¹?

1. Jusque dans l'Épistola, où il a pourtant beaucoup arrosé les
 angles de sa doctrine, le dernier et le plus modéré des grands
 Antiochiens refusa cette formule proposée ici par B : « Le Verbe

1. souffert dans la chair », malgré sa similitude avec celle de I Pierre
 4,1. Théodoret donne ses raisons dans son troisième dialogue (PG
 83, 261 D-264 B; cf. aussi 276 A et, dans les *Démonstrations* par
 épigrammes, 332 D-333 A) : c'est que « Christ » désigne la Verbe fait
 homme, tandis que « Verbe » signifie « la nature simple, antérieure
 au monde, supérieure au temps, incorporelle ». C'est déjà exactement

A — Πάνυ μὲν οὖν, εἴπερ ἀληθὴς ὁ Παῦλος λέγειν περὶ αὐτοῦ : « Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίθη ἃ πάντα, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε Θρόνοι, εἴτε Κυριότητες, εἴτε Ἀρχαί, εἴτε Ἐξουσίαι, τὰ πάντα δὲ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται. Καὶ αὐτὸς ἔστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε, καὶ αὐτὸς ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας, ὃς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. ἢ Ἰδοὺ γὰρ, ἰδοὺ σωτὴρ καὶ μῆλα, τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου, δὲ οὐ τὰ πάντα καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα, κεφαλὴν δεδούκει τῇ Ἐκκλησίᾳ φησὶν, εἶναι δὲ καὶ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκον. Οἰκειοῦται γὰρ, ὡς ἔφη, τὰ τῆς ἐαυτοῦ σαρκὸς, καὶ ἡ Ὑπέμεινε σταυρῶν, ἀλγήσῃς καταφρονήσας ». Οὐ γὰρ ἄνθρωπον ἀπέλις, συναρξεί τῇ πρὸς αὐτὸν οὐκ οἷδ' ὅπως τεταραχμένον, ὑπὲρ ἡμῶν δεδούκει φαιμέν, ἀλλ' ἐστιν αὐτὸς ὁ τῆς δόξης Κύριος ὁ ἐσταυρωμένος. « Εἰ γὰρ ἔγνωσαν, φησὶν, οὐκ ἐν τῶν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. » Πέποιθε δὲ δὲ ἡμῶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί,

765, 5 : Col. 1, 15-18 17 : Heb. 12, 2 21 : 1 Cor. 2, 8 22 : cf. 1 Pierre 4, 1(7)

765, 4 : A ante Πάνυ ε Syr. et Arm. : B add. ante εἴπερ : A add. eodd. 11 : ὅς ἐστιν ἀρχὴ : om. Syr. 13 : πρὸ πάσης : τῆς add. C 22 : σαρκί : om. Arm.

la position d'EUTHYMUS DE TRANE, *Confessiones*, 10, PG 28, 1365 B-1368 C, qui invoque l'autorité des Pères de Nicée, lesquels mentionnent « Jésus-Christ », avant de commencer à parler de souffrance.

1. Ce verset de 1 Cor. 2, 8 est déjà mis en cause par le théologien d'Antioche qui, le premier peut-être, sous le coup des attaques arléennes, a ébauché une christologie dualiste. Eustathe (dans un fragment cité par THÉODORE, *Épistolés*, III, PG 83, 288 C, qui lui-même discute de la question en 276 A-277 C) déclare : « Si Paul a dit que le Seigneur de gloire a été crucifié, ayant en vue dans sa sagesse l'homme (assumé), on n'aura pas besoin d'attribuer en outre la souffrance à la divinité » (cf. M. SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eusèbe d'Antioche*, frgt. 27, p. 103, l. 29-31). De même Didore proteste à maintes reprises contre le message de ce verset

A — Oui certainement, si du moins Paul a raison de dire à son sujet : « Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c'est en lui que tout a été créé, le monde visible et l'invisible, Trônes, Seigneuries, Principautés, Dominations. Tout a été créé par lui et pour lui ; et lui est antérieur à tout et tout subsiste en lui. C'est lui encore qui est la tête du corps : de l'Église. Il est en effet Principe, premier-né d'entre les morts, afin d'exercer en tout la primauté. » Voilà, oui voilà, qui est parfaitement clair : l'Image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature visible et invisible, par qui tout est et en qui tout est, a été, déclare (Paul), donné pour tête à l'Église, il est en outre le premier-né d'entre les morts. Il s'approprie en effet, comme je l'ai déjà dit, tout ce qui advient à sa chair, et « il a subi la Croix sans tenir compte de la honte ». Car ce n'est pas un simple homme, honoré, je ne sais comment, pour sa conjonction avec le Seigneur de la gloire, que nous disons avoir été livré pour nous, mais c'est ce Seigneur en personne qui est le Crucifié. « Car s'ils avaient reconnu, est-il dit, le Seigneur de la gloire, ils ne l'auraient pas crucifié ». Mais il a souffert en la chair à

dans les maigres fragments que nous possédons de lui : cf. n° 15 (note précédente), n° 17 (Abramowski, p. 28-34 ; Brière, p. 264-265), n° 25 (p. 42-43, p. 288-289). Le second de ces passages est particulièrement net : « ...qu'en Dieu de quel on croit qu'il est le Seigneur de la gloire ! Est-ce de Dieu le Verbe qui (est) avant les siècles, ou bien de celui qui (est) de la semence de David ? Mais si c'est la première (hypothèse), il ne faut rien dire à une impiété qui dépasse la mesure... » Pour Théodore de Mopsuète, l'Apôtre veut donner une idée de la grandeur de la Passion en mentionnant à son propos la divinité (*Commentaire sur S. Jean*, trad. Vosté, p. 51). Nestorius essaie de retourner le texte contre ses adversaires : ils dissolvent, soutient-il, la conjonction entre le Dieu et l'homme dans le Christ en suggérant que l'homme n'est pas, lui aussi, le Seigneur de gloire (cf. LORET, *Nestoriana*, p. 357) ; mais Cyrille rétorque que personne ne pense que le Christ ait souffert en sa divinité ; c'est Nestorius qui tente d'introduire un second « Seigneur de la gloire » à côté du Verbe de Dieu (C. Nest. V, 2, 220 B-225 A ; ACO I, 1, 6, p. 95, l. 31-p. 97, l. 41).

κατὰ τὰς Γραφάς, « Ὁ κατὰ σάρκα ἐξ Ἰουδαίων, ὁ ὢν ἐπὶ πάντας Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἄμην ». Ἐγράψα
 25 γὰρ ἄδὲ κήρυξ καὶ ἀπόστολος ὢν καὶ αὐτὸν ἔχων ἐν καρδίᾳ
 3 ἄ τὸν Χριστὸν ὃ ἱεράτατος Παῦλος. Φράζε δέ μοι κατέκρινε
 πρὸς τοῦτοις, πῶς ἂν συνείεν τὸ εἰρημικὸν ὑπὸ Χριστοῦ
 πρὸς τὴν ἐκ τῆς Σαμαρείας γυναῖκα : « Ὑμεῖς προσκυνεῖτε
 ὃ οὐκ οἴσθατε, ἡμεῖς προσκυνούμεν ὃ οἴσθαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία
 30 ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. » Καίτοι σέσωκεν ἡμᾶς « οὐ
 κρέσθεις, οὐκ ἄγγελοι, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Κυρίας », οὐκ ἄλλοστρίψι
 4 ὁ θανάτω, καὶ ἀνθρώπου οὐκὸν μεσεντείνοντος, ἀλλ' ἰ αἵματι
 τῷ ἰδίῳ. Ταύτητος, καὶ μάλᾳ εὐδαίως, ὃ πάνσοφος ἔφη
 Παῦλος : « Ἀθετήσας τις νόμον Μωϋσέως, χωρὶς οὐκτωρῶν
 35 ἐπὶ δυσὶν ἢ τριῶν μάρτυρων ἀποθήκεται. Πόσω δοκεῖτε
 χεῖρονος ἀξιωθῆσθαι τιμωρίας ὃ τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ κατα-
 πατήσας, καὶ τὸ αἷμα τῆς «καίνης» διαθήκης κοινὸν
 ἡγησάμενος, καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνθροῖσας ἐν ὃ
 ἡγάσθη ; » Ἄλλ' εἴπερ ἐστὶν οὐκ ἐνανθρωπήσας μᾶλλον
 40 τοῦ κατὰ ἀλήθειαν Υἱοῦ τὸ τίμιον αἷμα, νόθου δέ τινος περὶ
 766 α αὐτὸν ἑτέρου, καὶ χεῖροτι τὴν υἰοθεσίαν ἔχοντος, πῶς οὐ
 « κοινὸν » εἶναι φασιν αὐτόν ; Οὐκοῦν, κἀν εἰ λέγοιτο
 παθεῖν σαρκί, τρεῖται καὶ οὕτω τὸ ἀπαθὲς αὐτῷ καθὼ
 νοεῖται Θεός. Ταυτάρτοι φησὶ καὶ ὁ Θεοπέσιος Πέτρος :
 5 « Ὅτι Χριστὸς ἔπαυ ὑπὲρ ἁμαρτιῶν περὶ ἡμῶν ἀπάθεις,
 δικαιοῦς ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμεῖς προσεγγίγῃ Θεῷ, θανατωθεὶς
 σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. » Ἀνθότου γάρ, φαίη ἂν
 οἱμαὶ τις, οὐχ ἄπαλις ἡ ἀδιορίστος ἔφη παθεῖν αὐτόν ὁ πνευ-
 ματοφόρος, προσεπήνερχε δὲ « τῆ σαρκί » ; Ἡδεὶ γάρ, ἔδει
 10 περὶ Θεοῦ ἰλεῖον. Ταυτάρτοι τὸ ἀπαθὲς προσενέμψαν
 αὐτῷ καθὼ νοεῖται Θεός, εὐτεχνοτάτα προσεγγιών « τῆ
 σαρκί », περὶ ἧν ἂν γένοιο τὸ παθεῖν.

765, 23 : cf. Rom. 9, 5 28 : Jn 4, 22 30 : Is. 63, 9 73 :
 Hébr. 10, 28-29 766, 5 : I Pierre 3, 18

766, 24 : post Θεός : καὶ add. eodd. 37 : *καίνης real. e Syr. et
 Arm. : om. eodd. 766, 11 : προσεγγιόντος : προσεγγιόντων C prima
 secunda ne addens s. o. forte rectius 12 : τό : om. C magna parte

cause de nous et pour nous, conformément aux Écritures,
 « Celui qui issu des Juifs selon la chair, est au-dessus de
 tous, Dieu à jamais béni, Amen. » Ainsi l'a écrit le héraut,
 1 Ἄπόστολε qui avait en lui le Christ, le très vénérable Paul.
 Explique-moi du reste encore comment ils comprennent
 ces mots du Christ à la Samaritaine : « Vous adorez ce que
 vous ne connaissez pas; nous adorons, nous, ce que nous
 2 connaissons, car le salut vient des Juifs. » Pourtant, ce
 n'est pas « un envoyé, ni un ange, mais le Seigneur lui-même »
 3 qui nous a sauvés, non par la mort d'un autre, ni
 4 par l'entremise d'un homme ordinaire, mais avec son
 propre sang. Aussi bien le très sage Paul déclare-t-il à fort
 5 juste raison : « Celui qui viole la Loi de Moïse est impi-
 6 toyablement mis à mort sur la parole de deux ou trois
 7 témoins; quel châtement pire ne pensez-vous pas que
 8 doive encourir celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu,
 9 tenu pour profane le sang de la nouvelle alliance, outragé
 10 l'Esprit de grâce dans lequel il a été sanctifié? » Mais si
 11 le Précieux Sang n'est pas celui du véritable Fils devenu
 12 homme, mais celui d'un bâtard autre que lui et à qui la
 13 filiation est octroyée par grâce, comment disent-ils que ce
 14 sang n'est pas « profane »? Par conséquent, même si on dit
 15 qu'il a souffert en sa chair, on préserver en cet état son
 16 impassibilité du point de vue où il est considéré comme
 17 Dieu. C'est bien aussi pourquoi le divin Pierre déclare : « Le
 18 Christ est mort une fois pour nos péchés, lui juste pour des
 19 injustes, afin de nous conduire à Dieu, mis à mort dans sa
 20 chair, rendu à la vie selon l'esprit. » Pourquoi, demandera-
 21 t-on peut-être, au lieu de dire simplement et sans distinc-
 22 tions que (le Christ) a souffert, l'Inspiré ajoute-t-il « en sa
 23 chair »? Il savait, oui il savait, qu'il parlait de Dieu : aussi
 24 lui a-t-il attribué l'impassibilité pour autant qu'on le consi-
 25 dère comme Dieu, ajoutant très habilement « en sa chair »,
 26 car c'était pour elle qu'il devait y avoir souffrances.

765, 30 : Καίτοι... 33 : ἰστέφ : habet Timotheus A. p. 136, l. 7-9

B — 'Αλλ' εοικεῖται φασὶ παρατολογίῃ, καὶ ἀπονεύσαι
 λαν εἰς τὸ ἀπιθάνως ἔχειν τὸ χρεῖται λέγειν τὸν αὐτὸν καὶ
 15 παθεῖν καὶ μὴ παθεῖν. Ἡ γὰρ βλας οὐ πέπονθεν ὡς Θεός,
 ἢ, εἰ πεπονημένοι λέγεται, πᾶς ἂν εἴη Θεός; Οὐκοῦν, ὁ παθεῖν
 νοσεῖ ἂν μόνος ὁ ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυιδ.

c A — Καίτοι πᾶς οὐκ | ἀδρανοῦς διανοίας ελεγχος εἶη
 ἂν, καὶ μᾶλα σαφές, τὸ ταυτὶ δὴ φέροι, καὶ μὴ καὶ ἐλάσαι
 20 φρονεῖν; Οὐ γὰρ κοινὸν ἀνθρώπων δέδεικεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ
 Θεὸς καὶ Πατὴρ, ὡς ἐν μυστίου τῆς παρεληλυθότου, καὶ
 κατὰ πλάστον ἔχοντα τὴν τῆς υἱότητος δόξαν, καὶ σχετικῆ
 συναφεῖα τετιμημένον, ἀλλ' ἐν εἰδει τῷ καθ' ἡμᾶς δι' ἡμᾶς
 25 αὐτοῦ περιηρότα λέγον, ἵνα καὶ ὁρῶτο τὴν ἐκ πάντων ζωῆς
 ἀντάξιον. Ἔστι δέ, οἷμαι, τῶν λαν ἐκτο|πρωτάτων, σαρκὸς
 κατὰ τὰς Γραφὰς γενομένου, ὡς ἔφη, τοῦ Μονογενοῦς, καὶ
 οὐκ ἀπαξιόσαντος τὴν οικονομίαν, μονοουχί καὶ ἐπιτιμῶν
 αὐτῷ ὡς τῇ ἰδίᾳ δόξῃ μεμαχημένω, καὶ σαρκὶ παθεῖν παρὰ
 30 τὸ εἰκὸς ἐλαμένω. Ἄλλ' ἦν, ἂ γενναῖα, τὸ χρεῖται σωτήριον
 τῷ κόσμῳ γενεῖ. Ἐπειδὴ δὲ ἠθέλησε διὰ τοῦτο παθεῖν ὁ
 πᾶρα τοῦ θύνασθαι παθεῖν, διὰ τοῦ τὸ εἶναι φύσει Θεός, τὴν
 τοῦ παθεῖν δεκτικὴν ἠμπέσχετο σάρκα, καὶ ἴδιαν ἀπέργηεν
 35 αὐτήν, ἵνα καὶ αὐτοῦ λέγοιτο τὸ παθεῖν, | ὅτι μὴ τὸ ἔτερον
 τῆς, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ πέπονθε σῶμα. Οὐκοῦν, διδόντος τοῦ
 τρόπου τῆς οικονομίας ἀνεργήτους αὐτῷ καὶ τὸ σαρκὶ μὲν
 ἐλάσαι παθεῖν, θεότητι δὲ μὴ παθεῖν — ἦν γὰρ <ὁ αὐτός>

766, 17 : μόνος : * -ας ul f. Syr. et aptissime Arm. 18 : A
 ante Kaieto : em. C *mona prima* 19 : ἐλάσαι φρονεῖν : sentire
 Syr. sentire tantum Arm. 30 : γενναῖα : γέννηται Syr.
 37 : ὁ αὐτός e Syr. et Arm. : ἐν αὐτῷ eodd. ἐν τῷ αὐτῷ eodj. Pusey

1. Diodore dénonce certains gens que ses adversaires honorent
 particulièrement, qu'ils croient être plus savants qu'eux et très
 versés dans les Livres saints. Ces gens s'admettent pas le mélange
 et regardent comme insensés ceux qui l'admettent s. Ils confessent
 et le même est impossible et possible, cela selon l'esprit et ceci
 selon la chair ; que le même a faim et qu'il mourir ; qu'il souffre et

B — Mais disent-ils, cela a tout l'air d'un conte, et qui
 frise l'in vraisemblance : devoir dire du même qu'il souffre
 et ne souffre point ! En effet, ou bien il n'a pas souffert
 de tout, parce que Dieu, ou bien, si on dit qu'il a souffert,
 comment peut-il être Dieu ? Par conséquent, celui qui
 souffre, on doit penser que c'est seulement le descendant
 de David !

c A — Comment ne pas voir un signe trop clair de débilite
 mentale dans des allégations pareilles, ou même dans le
 simple fait de se mettre en tête de telles idées ? Dieu le
 Père n'a pas donné pour nous un homme ordinaire, qui
 aurait été pris pour remplir le rôle de médiateur, qui ne
 posséderait la gloire de fils que comme un maquillage, un
 honneur dû à sa relation de conjonction. (Il a donné) sous
 une forme prise pour nous et semblable à nous celui qui
 transcende toute la création, le Verbe issu de Son essence,
 propre à paraître une digne rangon pour la vie de tous.
 d Il est, ce me semble, parfaitement incongru, alors que le
 Monogène s'est fait chair, comme je l'ai dit, conformément
 aux Écritures, alors qu'il n'a pas jugé au-dessous de lui
 l'économie, de le morigéner, peu s'en faut, comme ayant
 porté atteinte à sa propre gloire et décidé mal à propos
 de souffrir dans la chair. Hé, mon bon, c'est le salut du
 monde entier qui se jouait en cette affaire ! Aussi, ayant
 voulu souffrir pour ce salut, celui qui était par delà toute
 possibilité de souffrance, puisque Dieu par nature, s'enve-
 loppa de la chair susceptible de souffrance, il la déclara
 la sienne propre, afin qu'on pût parler de ses souffrances
 e à lui : parce que ce n'était pas le corps de quelqu'un d'autre,
 mais le sien qui souffrait. Par conséquent, les modalités
 de l'économie lui permettent sans s'exposer aux reproches

qu'il ne souffre pas, ceci selon l'esprit et cela selon la chair » (frag.
 n° 26, p. 42-45/p. 269). Ce signalé doit viser Apollinaire, vu
 spécialement l'allusion à la compétence en matière scripturaire,
 mais, à une soixantaine d'années de distance, S. Cyrille pouvait se
 sentir atteint lui aussi, et redoubler d'hostilité contre les Antiochiens.

Θεός τε ἄμα καὶ ἄνθρωπος — περιτολογοῦσιν οἱ διεναντίας,
καὶ τὴν τοῦ μυστηρίου δύναμιν ἀσυκνώτατα κινδυνεύοντες,
40 οἰοῦνται τάχα πού καὶ ἑκαῖνον μυστήριον ποιῆσαι † τῆν
ἐνωσιν †. Ἐδόκει μὲν γὰρ πως προσεβιβασθῆναι τὸν μαῖωμα
767 a αὐτῷ τὸ καὶ | ἔλας ἔλασθαι σαροὶ παθεῖν, ἀλλ' ἦν ἑτέρος
ἐκλάσει. Ὅτι γὰρ ἐστὶ θανάτου κρείττων καὶ φθορᾶς, ζωὴ
καὶ ζωοποιὸς ὑπέρχον ὡς Θεός, μεμαρτύρηκεν ἡ ἀνάστασις·
ἐγγήγερε γὰρ τὸν αὐτοῦ ναόν. Τοιγάρτοι φησὶν ὁ θεσπέσιος
5 Παῦλος· «Ὁ γὰρ ἐπισηχόμενοι τὸν Ἐὐαγγέλιον· δύναμις
γὰρ Θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι. » Καὶ
πάλιν· «Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις
μερία ἐστὶ, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις Θεοῦ ἐστὶν,
b αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίους τε καὶ | Ἑλλήσι, Χριστοῦ
10 Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία. » Καὶ μὲν καὶ αὐτὸς ὁ Υἱός,
μέλλων ἀναβαίνειν ἐπὶ τὸ σωτήριον πάθος· «Νῦν ἔδοξασθη
φησὶν, ὁ Υἱός τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ Θεός ἔδοξασθη ἐν αὐτῷ,
καὶ ὁ Θεός δοξάζει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάζει
αὐτόν. » Ἀναβῆναι γὰρ σκολοεισας τὸν ἄθρον, καὶ τοῦτο οὐκ
15 εἰς μακράν, ἀλλ' οἷον εὐθὺς καὶ κατὰ πόδας τοῦ παθεῖν.

B — Καίτοι φησὶν ὁ πάνσοφος Παῦλος· «Εἰ δοκιμῆν
ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, ἕς οὐκ ἀσθενεῖ,

767, 5 : Rom. 1, 16. 7 : 1 Cor. 1, 18, 24. 11 : Ju 13, 31-32
16 : 11 Cor. 13, 3-4

766, 40 : τὴν ἐνωσιν codd. : certamine eorum Syr. de certamine
Arm. 767, 16 : Et e Syr. Arm. et Cyrilli *concordantiae* : ἐπὶ codd.
17 : post λαλοῦντος : volubiscum add. Arm. οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ
ἐν ἡμῖν : ἐν ἡμῖν οὐκ ἀσθενεῖ ἀλλὰ δυνατεῖ Syr. δυνατεῖ ἐν ἡμῖν
ἀλλ' οὐκ ἀσθενεῖ Arm.

1. La traduction de ce dernier membre de phrase est conjecturale :
τὴν ἐνωσιν dans le grec ne paraît pas avoir de sens. Pusey propose d'y
substituer τὴν εἰρήσιν et traduit « contention », mais cela ne semble
pas correspondre aux termes syriaque et surtout arménien, qui pour-
tant concordent à peu près, tous deux signifiant « attaque, combat ».

2. On voit que S. Cyrille n'a jamais renoncé à la métaphore du
« temple » pour désigner le corps de Christ : elle était autorisée par

de souffrir dans la chair, et de ne pas souffrir en sa divinité :
le même, en effet, était à la fois un Dieu et un homme.
Et les gens d'en face parlent à vide, ils altèrent de la façon
la plus déraisonnable la portée du mystère et croient sans
doute avec cela qu'ils mènent le bon combat¹. (Le Verbe)
767 b paraît en effet s'infliger une manière de flétrissure rien
qu'en décidant de souffrir dans la chair, mais en réalité
c'était une gloire : qu'il soit supérieur à la mort et à la
corruption parce que vie et donnant la vie, parce que Dieu,
la résurrection en a porté témoignage ; car il a ressuscité
son temple². Aussi bien le divin Paul déclare-t-il : « Car
je ne rougis pas de l'Évangile ; c'est une force divine pour
le salut de tout croyant. » Et encore : « Le langage de la
Croix est en effet folie pour ceux qui se perdent, mais pour
ceux qui se sauvent, pour nous, c'est une puissance divine ;
b pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ,
puissance de Dieu et sagesse de Dieu. » Et le Fils lui-même,
au moment de monter vers sa Passion salvatrice : « Main-
tenant, dit-il, le Fils de l'homme a été glorifié et Dieu a
été glorifié en lui ; Dieu va le glorifier en Lui, et c'est
bientôt qu'Il va le glorifier. » En effet, il est revenu à la
vie après avoir dépouillé l'enfer, et cela non pas longtemps
après, mais aussitôt et comme sur les talons mêmes de la
souffrance.

B — Cependant le divin Paul déclare : « Vous voulez,
n'est-ce pas, une preuve que le Christ parle en moi, lui

trop de témoignages scripturaires pour qu'un exégète comme lui pût
la répudier. Il l'explique rapidement dans *Apol. c. Th.* 5, 421 C,
ACO I, 1, 6, p. 127, l. 29-31 : il suffit pour la rendre admissible de
stipuler qu'il ne s'agit pas d'une inhabitation par relation (σχέσις) ;
telle que nous la possédons par un don du Saint-Esprit, mais d'une
union. Pour d'autres emplois de la métaphore après 428, cf. *Hom. P.*
XX, 841 C ; *Scolioses*, 1374 A, *ACO I*, 5, 1, 3, p. 188, l. 23 et peut-être
Geniv. Julianus, VIII, 941 A. Avant 428, l'expression est encore
plus courante, alors que, remarque M. LEBLANC, *Doctrines christolo-
giques*, p. 200, n. 4, elle est plutôt rare chez S. Athanasius, au moins
dans les *Discours contre les Ariens*.

c ἄλλὰ δυνατεὶ ἐν ὑμῖν. Καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῆναι ἐκ δυνάμεως Θεοῦ. » Ἔτα πῶς αὐτὸν « ἀσθενῆσαι »
20 φαίη τις ἐν τὸν Λόγον, καὶ μὴν καὶ ἐκ δυνάμεως ζῆσαι Θεοῦ;

A — Οὐ γὰρ ἔνω τε καὶ κάτω τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον σάρκα τε γενέσθαι καὶ ἐνανθρωπήσαι φαμεν;

B — Ναί. Πῶς γὰρ οὐ;

25 A — Οὐκοῦν, ὁ « ἀσθενῆσαι » σαρκαί, καθὼς πέφηνεν ἄνθρωπος, « ἔζησεν αὐτος ἐκ δυνάμεως Θεοῦ », καὶ οὐκ
d ἄλλοτρίως μᾶλλον, ἀλλὰ τῆς ἐκ ἐνοήσεως αὐτοῦ. Θεὸς γὰρ ἦν ἐν σαρκί.

B — Καὶ μὴν ὁ Πατὴρ αὐτὸν ἀναστήσας λέγεται:
30 γέγραπται γὰρ ὅτι « Κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς λαχῆος αὐτοῦ, ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ καθίσας ἐν δεξιῇ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ὑπεράνω πάσης Ἀρχῆς καὶ Ἐξουσίας καὶ Κυριότητος καὶ παντὸς ἐνόματος ἐνομαζομένου. »

35 A — Ἄλλ' αὐτὸν εἶναι φαμεν τὴν ζωοποιὸν δυνάμιν τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῖς τοῦ τεκνόντος ἐξιώμασιν κρυφαῶς

e ἐνανθρωπήσας, καὶ εἰ γέγονε σάρξ, καὶ αὐτομάρτυρος αὐτὸς εἰσθήσεται λέγων: « Ὅσπερ γὰρ ὁ Πατὴρ οὐκ ὄθει ζωοποιεῖ, οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς οὐκ ὄθει ζωοποιεῖ. » Καὶ τοῦτο

40 ἀμοιροῦν κατωρθοῦν εἰ μὴτα δυνάμεως, τοῖς Ἰουδαίοις δῆμιος προσκεφάνηκε λέγων: « Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερθεὶς αὐτόν. » Πλὴν ὁ ἀναστὰς καθέβηκεν « ἐν δεξιῇ τοῦ Πατρὸς, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ὑπεράνω πάσης Ἀρχῆς καὶ Ἐξουσίας καὶ Κυριότητος καὶ
768 a παντὸς ἐνόματος ἐνομαζομένου ». Ἀρ' οὐν ὡς ἕτερος ἂν Υἱὸς παρὰ τὸν ἐξ αὐτοῦ φόντα Λόγον, ψαλῆ συναρείτ

767, 35: 'Αλλ' αὐτόν... 39: ὄθει ζωοποιεῖ: Arab. Florilegium Syriacum MS. Add. Syr. 14533, f. 4v.

767, 30: Ἐφθάς. I, 19-21 38: cf. Jn 5, 21 41: Jn 2, 19 43: cf. Ephés. 1, 20-21

767, 18: ὁμῖν rest. e Syr. et Arm. (cf. de H.F. ad Aug. 1744 =

c qui n'est pas faible, mais exerce en vous sa puissance. Sans doute a-t-il été crucifié en raison de sa faiblesse, mais il est vivant de par la puissance de Dieu. » Alors, comment du Verbe lui-même peut-on dire qu'il « a été faible » et qu'il « est vivant de par la puissance de Dieu »?

A — Ne répétons-nous pas du début à maintenant que le Verbe est devenu chair et s'est fait homme?

B — Si; et comment ne pas le dire?

A — Par conséquent, celui qui « a été faible » dans la chair — selon sa manifestation humaine — celui-là « est vivant de par la puissance de Dieu », non pas puissance d'étrangère, mais inhérente à lui, car il était Dieu dans la chair.

B — Et pourtant on dit que le Père l'a ressuscité; il est écrit en effet: « Selon cette puissance souveraine qu'Il a déployée dans le Christ quand Il l'a ressuscité d'entre les morts et fait siéger à Sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute Principauté, Domination, Seigneurie et de quelque nom que l'on puisse nommer. »

A — Eh bien, nous disons qu'il est lui-même cette puissance vivifiante du Père et qu'il resplendit en vertu de sa nature des dignités de Celui qui l'a engendré, même une fois devenu chair. Il témoignera pour lui-même, lui qui dit: « De même en effet que le Père fait vivre qui Il veut, de même le Fils fait vivre qui Il veut. » Et accomplir cela ne lui donne aucun mal, il le dit à la foule juive: « Démolissez ce temple, et en trois jours je le rebâtirai. » Par ailleurs, le ressuscité s'est assis « à la droite du Père au plus haut des cieux, au-dessus de toute Principauté, Puissance, Seigneurie et de quelque nom que l'on puisse nommer ». Est-ce donc comme un autre fils à côté du Verbe issu du (Père), un fils honoré pour une simple conjonction,
768 b

1412A = ACO I, 1, 5, p. 57, l. 25): ἦμῖν codd. 29: αὐτὸν ἀναστήσας λέγεται: ἐν.λ.μ. C 36: ἠμοιροῦν e Syr. Arm. et Coll.: εἰσθήσεται. 44: post Ἐξουσίας; Ἐφθῶς τε add. codd. καὶ Κυριότητος: am. Arm.

περιημένος, καὶ ἐν χάριτος μοίρα τὸ τῆς θεότητος ὄνομα λαχών, ἢ μᾶλλον αὐτὸς ὁ φύσει τε καὶ ἀληθῶς ὑπάρχων
 5 Ἰῶς, « ἐν ὁμοιωματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι ἐξελθεὶς ὡς ἄνθρωπος οἰκονομικῶς ».

B — Φαίεν ἂν ἴσως αὐτοὶ τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυὶδ συναρθῆναι αὐτῷ κατ' ἰσοτιμίαν ἀνθρώπων, ὥστε ἂν πρῶτον καὶ τὸ παθεῖν τὸν θάνατον.

10 A — Ἄλλὰ τὸ ἰσοτιμίαν τι γενέσθαι λεγόμενον εἴη ἂν οὐχ ἐν μᾶλλον τῷ ἀριθμῷ, καθάπερ ἤδη προείπον, ἀλλ' ἐν μεθ' ἑνός. Δύο δὲ οἷμαι ταῦτι, καὶ ἀποσιώπητας ἔχοντα κατὰ φύσιν, εἴπερ ἐστὶν ἐν μειώσει τοῦ τιμώμενον. Ἐπειδὴ δὲ εἰς κεκλιμένον Ἰῶς, διδασκόντων αὐτοὶ
 15 τίς τοῖς ἀνατάτα περιημεται θάκος, καὶ συνεδρεῖται τῷ Πατρὶ εἰ καὶ ἐτι μάλιστα τὸν ἕταν σφαιροκρατῶντα εἴη ἂν τὸ ἀνοκομῆσαι ἀποτολμῶν εἰς ἰσοτιμίαν τῷ Δεσπότη τῷ δοῦλον, τῷ Κτίστῃ τὸ παρῆν, τῷ βασιλεῖ τῶν ὀλων τὸ
 20 ὑπὸ | ζυγόν, τῷ πάντων ἐπιτεκνῆται τὸ ἐν καὶσι ταύλων.

B — Σαφηνίως οὖν ἔρα τοῦτο ἡμῖν [εἰσέτι].

A — Καίτοι, καθάπερ ἔφηκα, σαφῆς καὶ ἀποχρῶν ὁ ἐπ' αὐτοῖς δὴ τοῦτο ἡμῖν ἐκπεπότηται λόγος, ὅπου δὲ δέχα παντὸς προσθειῆν ἂν οἷς ἔργη καὶ ἕτερα, καὶ οἷα ἀγενῆ συναγόρουσιν τῆν ὑπὲρ γε τῶν ἱερῶν δογμάτων

25 καθάπερ τινὰ πνευματικῶν ἀνακαθόν, ἀναναστήσω τὸ ἀληθῆς

d τοῖς φρονούσι τὰ διεστραμμένα. Ὅτι γὰρ ὁ | μονογενῆς τοῦ Θεοῦ Λόγος, οὐ μεσολαβόντος τῆν οἰκονομίαν υἱοῦ παρ' αὐτὸν ἑτέρου καὶ συναρθέντος αὐτῷ σχετικῶς, κατήργηκε
 30 τοῦ θανάτου τὸ κράτος, αὐτὸς δὲ μᾶλλον δι' ἑαυτοῦ, πιστώσεται λέγειν : « Οὗτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον ὥστε τὸν Ἰῶν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς

768, 5 : Phil. 2, 7 30 : Jn 3, 16

768, 20 : εἰσέτι codd. : e scriis Scripturas et Syr. et Arm.

1. Nous traduisons le texte des versions. Les manuscrits grecs donnent : (Explique-nous cela) « encore, plus longuement », ce qui

recevant le nom de la Divinité à titre de grâce? Ou plutôt en qualité de Fils véritable par nature, « devenu semblable aux hommes et offrant les dehors d'un homme » à raison de l'économie?

B — Eux diraient probablement qu'il s'agit du descendant de David, homine joint au (Verbe) par égalité d'honneurs, et à qui revient aussi d'avoir subi la mort.

10 A — Mais ce qu'on déclare à égalité d'honneurs avec quelque chose ne peut être numériquement un avec cette chose, mais fait, ainsi que je l'ai dit plus haut, un plus un. Je les compte donc pour deux, et inégaux en nature, vu que ce qui reçoit l'honneur est inférieur à ce qui le donne. Mais puisqu'un seul Fils y a pris place, que ces gens-là nous disent qui se voit attribuer ce trône sublime et siège auprès du Père. D'autant qu'il serait extrêmement risqué d'oser rendre les mêmes honneurs à l'esclave et au maître, à la créature et au Créateur, au serf et au roi de tous les êtres, à celui qui est assujéti de toutes parts et à celui qui est au-dessus de tout.

B — Explique-nous cela à partir des saintes Écritures¹.

A — Je croyais pourtant que nous avions assez clairement mis les choses au point sur ces sujets, mais ce sera sans hésitation aucune que j'ajouterai encore à ce que j'ai dit. Armé de pied en cap, pour ainsi dire, dans mon rôle non sans grandeur de défenseur des dogmes sacrés, je maintiendrai la vérité face aux opinions perverses. Car
 d le Verbe Monogène de Dieu, sans l'intervention dans l'économie d'aucun autre fils joint à lui par relation, a détruit l'empire de la mort, en personne et par lui-même; c'est ce dont il fait foi en disant : « Dieu en effet a tant aimé le monde qu'Il a donné Son Fils unique afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais sient la vie

1. Nous traduisons le texte des versions. Les manuscrits grecs donnent : (Explique-nous cela) « encore, plus longuement », ce qui

αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον. ἢ Αἴροντος δὲ
 ὕψος τὴν εἰς τὸν κόσμον ἀγάπην τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς,
 ο ὑπερμεγέθη | τε καὶ ὑπερφυᾶ γεγενῆσθαι λέγοντος, ἀνόθου
 35 κατασπερμόνουσιν οὐ διεναντίας, οὐ τὸν ἀληθῆς Ἰὸν ὑπὲρ
 ἡμῶν δεδῶσθαι λέγοντες, ἀλλ' ἕνα τῶν καθ' ἡμᾶς, εἰσποιήτου
 ἔχοντα τὴν τῆς υἰότητος χάριν, εἰς τὸν τοῦ κατὰ φύσιν Ἰου
 τόσον ἀναβιβάζοντες, ἕντος δὲ Μονογενίος τοῦ θεθέντος
 ὑπὲρ ἡμῶν; Ἔϊτα γεγραβῆτος Ἰωάννου σαφῶς· α' Ο
 40 μονογενῆς Θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόσμον τοῦ Πατρὸς », πῶς
 οὐκ ἂν ἀγάσαιοτὶ τις τῆς ἀμαθίας αὐτοῦς, ἐξωθούνας μὲν
 769 α τῆς οἰκονομίας τὸν μονογενῆ Θεὸν Λόγον, | ἀντισπεφόντας
 δέ, ὡς ἔρηγ, ταῖς θύραβιν δόξαις ἐξαοισθέντα τινὰ καὶ
 ἑπακτὸν ἔχοντα τὸ τῆς θεότητος ἕνομα; Ἔϊτα τί τὸ μέγα
 καὶ ἀξιώταστον ἐν τῇ τοῦ Πατρὸς ἀγάπῃ φαίνεται λοιπὸν
 5 εἰ μέρος τι κόσμου, καὶ τοῦτο βραβύ, δέδεικκεν ὑπὲρ αὐτοῦ;
 Ἡ τάχα που καὶ ἀνεπίληρτον εἰπεῖν ὡς λελύτρωται
 κόσμος οὐδὲν ἔχον παρὰ Θεοῦ, ἀλλά τοῖς αὐτοῦ μέρεσι
 πρὸς τοῦτο ὑπερατομέουσι.

B — Δεδῶσθαι φασι τὸν Μονογενῆ παρὰ τοῦ Πατρὸς,
 b 10 ἴν' οἰκονομῆσθαι τὰ καθ' ἡμᾶς, οὐχ | ἕνα τι πάθῃ τῶν ἀνθρω-
 πίνων αὐτὸς εἰς ἴδιαν φύσιν ἀμήχανον γάρ.

A — Πάθει μὲν ἂν αὐτὸς εἰς ἴδιαν φύσιν τὸ σίμπαρ οὐδέν.
 Ἀσώματος γὰρ ὑπάρχων ὡς Θεός, ἔξω που πάντως κείσται

768, 39 : Jn 1, 18

768, 32 : ἀπόληται : -ἀλλήτοι M (A secundum s. v. addens) C
 33 : -ει C 40 : Θεός : om. Arm. 769, 12 : ἂν : om. C παρὰ
 prima

καὶ παρὰ τὴν ἑρμηνεῖαν ἐπὶ τῷ ἑσώτῳ α' ἢ ἑρμηνεῖαν ἐπὶ τῷ
 33 : ἕνα καὶ ἑκατόμηνον καὶ ἴδιον ἰσχυρὸν ἰσχυρὸν

1. En commentant Jn 3,16, Théodore a soin, une fois de plus,
 de souligner que la Divinité n'a pu souffrir; cependant « même si
 un autre souffrait, tout était attribué à la Divinité » — à cause de la
 conjection (entre les natures) : cf. *Commentaire sur S. Jean*, éd.
 Vosté, p. 51. Ταῦτονονατ donne une explication beaucoup plus proche

éternelle¹. » Alors qu'il exalte à ce point l'amour de Dieu
 le Père pour le monde, alors qu'il le proclame débordant
 c toute mesure et toute règle, pourquoi nos adversaires
 repetissent-ils cet amour en disant que ce n'est pas le
 véritable Fils qui a été livré pour nous, (pourquoi) intro-
 nisent-ils quelqu'un qui, comme nous, aurait la filiation
 seulement de manière adventive et par grâce, au lieu et
 placé du Fils par nature, du Monogène livré pour nous?
 Puis Jean a écrit nettement : « Le Dieu Fils unique, celui
 qui est dans le sein du Père »; comment donc ne pas
 s'étonner de leur stupidité, à eux qui expulsent le Verbe
 769 b Dieu Fils unique de l'économie pour y introduire, je le
 répète, un quidam paré d'une gloire extrinsèque, qui ne
 possède le nom de la divinité qu'à titre d'importation? Puis,
 que restera-t-il de grand et d'admirable dans l'amour du
 Père, s'il n'a donné pour le salut du monde qu'une partie
 de ce monde, et encore bien menue? Ou peut-être n'aurait-
 on pas tort de dire que le monde s'est sauvé sans rien
 tenir de Dieu, en n'utilisant dans ce but que ses propres
 parties?²

B — Ils disent que le Monogène a été donné par le
 Père pour mettre de l'ordre dans nos affaires et non pas
 pour souffrir lui-même en sa propre nature quoi que ce
 soit des faiblesses humaines, vu que cela est impossible.

A — Souffrir lui-même en sa propre nature, il ne saurait
 aucunement le faire! Étant, parce que Dieu, dépourvu

de la théorie cyrillienne de l'appropriation : l'Écriture dit que le
 Fils de Dieu a souffert, parce que le corps qui a souffert était le corps
 du Fils de Dieu (*Expositio*, III, PG 83, 233 A et C).

2. Cf. *DJ* 706d, et aussi S. HIRSH, *De Trinitate*, VI, 40, PL 10,
 130 A, qui, après avoir également cité Jn 3,16, ajoute : « Si dilectionis
 hinc fides est, creaturam creaturis praestitisse, et pro mundo dedisse
 quod mundi est, et od ex quo ex nihilo sunt substituta redimenda,
 cum qui ex nihilo substitit praebuisse, non facit magni meriti
 idem vilis et spernenda jactura. »

τοῦ παθεῖν. Ἐπει δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ φωνήν, τὴν διὰ γέ
 15 φημι τῆς τοῦ Ψάλλοντος λόγας, σώμα αὐτῷ καθήρισται
 παρὰ τοῦ Πατρὸς, παρήλθεν ἐνώματος τοῦ ποιήσαι τὸ
 θέλημα αὐτοῦ. Τοῦτο δὲ ἦν ἡ διὰ τοῦ τιμίου σταυροῦ
 20 εὐλόγησις καὶ ἀνακεφαλαίωσις τῶν θλων δι' αὐτοῦ τε καὶ
 εἰς αὐτὸν εὖ μάλα κατορθουμένη. Συλλήφεται δὲ οἱς ἔργα
 καὶ ὁ πανάριστος Παῦλος διὰ γεγραφοῦς ἡ Τουτο φρονεῖτε
 ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ οὕτως ὡς καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν
 μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα
 Θεῷ, ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν
 25 ὁμοιωματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι ἐφθελθὺς ὡς
 ἄνθρωπος, ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι
 θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερέ-
 ψωσε, καὶ ἔχαρισατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, ἵνα
 ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντων γόνων κάμψῃ ἐπουρανόων
 30 καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσση ἐξομολο-
 γήσῃται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς. »
 Τίνα γὰρ εἶναι φησὶ τὸν ὑπάρχοντα μὲν ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ
 καὶ Πατρὸς, εἶτα μένειν ἔξω ἐν ἰσότητι πρὸς αὐτόν, οὐχ

789, 15 : cf. Hébr. 10, 5 ; 7 (cf. Ps. 39, 7, 8) * 20 : Phil. 2, 4-11

763, 17 : post σταυροῦ : αὐτοῦ oed. C sed postea exp.

1. A partir de cette remarque — étant, en tant que Dieu, dépourvu de corps, le Monogène) est hors de portée de la souffrance — et de quelques autres de même type, mais un peu plus explicites, Mgr Jouanard propose, très discrètement, une explication de certains aspects déconcertants de la christologie cyrillienne (cf. « Un problème d'anthropologie et de christologie chez S. Cyrille d'Alexandrie », dans *RSR*, 43 (1956), p. 361-378 et « Impossibilité du Logos et impossibilité de l'âme humaine chez S. Cyrille d'Alexandrie », *id.* 45 (1957), p. 209-224, qui utilise en particulier *Ep.* IV, 48 A, *ACO* I, 1, 1, p. 27, l. 14-18 ; *Ep.* X, 65 A / p. 110, l. 27-29 ; *Ep.* L, 261C-264 B / l. 1, 3, p. 94, l. 6-23 ; *Scholies*, 1405 A-B / l. 5, 1, p. 209, l. 9-19). « Les insuffisances de Cyrille en matière de psychologie humaine » (p. 374) feraient qu'il n'ait réservé à l'âme du Christ qu'un rôle insignifiant. On ne voit guère en effet ce que cette âme aurait pu faire, puisque

de corps, il est totalement hors de portée de la souffrance¹. Mais selon ses propres paroles, exprimées, j'entends, sur la lyre du Psalmiste, le Père lui a préparé un corps, il vint, doté de ce corps, pour faire Sa volonté. Cette volonté, c'était la rédemption par la précieuse Croix et la récapitulation de l'univers parfaitement accomplie par lui et en lui. Viendra également à l'appui de ce que j'ai dit le très excellent Paul, qui a écrit ce qui suit : « Ayez entre vous les sentiments qui furent ceux du Christ Jésus. Lui qui était de condition divine, n'a pas tenu pour une proie d'être l'égal de Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et se faisant semblable aux hommes. Offrant ainsi tous les dehors d'un homme, il s'abaissa lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix. Aussi Dieu l'a-t-Il exalté et lui a-t-Il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse aux cieux, sur terre et aux enfers et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur à la gloire de Dieu le Père. » Qui donc est-il à ton avis, celui qui est dans la condition de Dieu le Père, puis qui, pouvant en demeurer l'égal, n'a point tenu pour

était impossible en sa propre nature. Mais S. Cyrille ne voudrait-il pas dire tout simplement que l'âme, étant immatérielle, ne peut subir de dommage physique de même type que ceux auxquels est exposé le corps ? Et l'impassibilité ne va pas jusqu'à l'empêcher de participer, au moins en vertu d'un certain retentissement, aux souffrances du corps. Un des textes cités par Mgr Jouanard dit positivement qu'elle « compatit » *συνάγει*, même s'il n'est pas possible de savoir si cette compassion implique une souffrance véritable (cf. p. 217-219, citant *Scholies*, 1375 C-1378 C, *ACO* I, 5, 1, p. 188-189 et 220-221). Au fond Cyrille est-il bien en retrait par rapport au *De Trinitate* attribué à Didyme qui ne discerne dans l'âme du Christ que des préoccupations au sujet des accidents physiques risquant de détruire son corps (III, 21, *PG* 39, 904 B) ou Théodoret qui refuse à l'âme d'avoir part à ce qui arrive au corps (celle lui communique seulement l'énergie vitale nécessaire pour qu'il ressentie les souffrances : *Expositio*, III, *PG* 83, 258 C ; cf. II, 145 B) ? Ce n'est sans doute pas là ce qui empêche Cyrille de mentionner plus souvent l'âme du Christ.

ε ἀρπαγμὸν ἠγαθήμενον τὸ ὑπερφερέσ οὕτω καὶ θεοπρεπὲς
 ἀξίωμα, καὶ τὴν κατὰ πάντων ὑπεροχὴν; Οὐχὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ
 35 περηφότα Θεὸν Λόγον; Εἴτα πῶς οὐχ ἄκασιν ἐναργέσ τὸ
 χρημᾶ ἐστιν; Ἄλλ' αὐτος αὐτός « ἐν μορφῇ » καὶ ἰσότητι
 τοῦ Πατρὸς, μορφῇ δοῦλου λαβὼν οὐ κατὰ συνέφειαν
 σχετικῆν, ἀλλ' > α' Ἐν ἰσοστάμει ἀνθρώπων γενόμενος καὶ
 40 σχήματι εὐρέθεῖς ὡς ἀνθρώπος — ἦν γὰρ μετὰ τούτου καὶ
 Θεός — « ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν, γέγονε δὲ καὶ ὑπήκοος
 μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ ».

770 a | B — Ἄλλ' εἰρηται, φασί, περὶ αὐτοῦ ἐτι « ἐχαρίσατο
 αὐτῷ ὁ Θεὸς ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι
 Ἰησοῦ «Χριστοῦ» πάν γόνου κάμψη ». Ὁ δὲ ἦν ὁ Λόγος,
 5 ὁ ἦλον δὲ ἐτι Θεός, πῶς ἀν ὀνοτι λαβὼν « Ἐστὶ τοίνυν
 ἀναγκαῖον τῷ ἀναληθῆντι μᾶλλον ἀνθρώπῳ δεδόσθαι
 λέγειν τὸ ὑπὲρ πάν ὄνομα, ἵνα μὴ τι τῶν ἀπουσῶτων
 φροσῶντες ἀπισκᾶμεθα περὶ τοῦ Μονογενοῦς.

A — Εἴτα πῶς οὐκ ἄμενον ἀναγκρῶτως ἐνανθρωπήσαντι
 b δὲ ἡμᾶς τῷ κατὰ φύσιν Ἰῶ δεδόσθαι λέγειν αὐτῷ παρὰ
 10 τοῦ Πατρὸς, ἵνα καὶ ἐν ἀνθρωπότητι νοῦται Θεός καὶ ἐν
 ὑπερτάτοις ἀψάμεσον ὁ τὴν κατ' ἡμᾶς ταπεινώσειν ἀνατλάς,
 ἵνα μὴ νέος καὶ ἀρπαγῆς ἀργέλιος τε καὶ ἀνθρώπος
 εἰσκομιζῆται θεός, τὴν τῆς θεότητος δόξαν οὐκ οὐσιαδῶς
 ἐνπάρχουσαν ἔχων, ἀλλ' ἔξωθεν εἰσκακρῆμένην, καὶ ὡς ἐν
 15 μόνῃ θελήσει τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς;

B — Αὐτῷ δὲ οὐν ἀρα τῷ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς φόντι Λόγῳ
 δεδόσθαι φαινὸν τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάν ὄνομα;

c A — Πάνυ μεν οὐν. Εἶσι δὲ ἡμῖν | δὲ λόγος οὐκ ἀπὸ
 σκοποῦ, εἴτερ ἐστιν οὐ καταφευσεμένον ὡς οὐχ ἀρπαγμὸν

770, 1 : Phil. 3, 9-10

769, 33 : ὑπερφερέσ : -φους C manu altera in littera 38 : Ἄλλ'
 e Syr. et Arm. : om. codd. 770, 3 : Ἰησοῦ e Syr. et Arm. :
 om. codd. 5 : ἀναγκαῖον : rest. C manu secunda in sep. μᾶλλον :
 om. Syr. et Arm. 6 : λέγειν : om. Arm. 16 : B ante Ἰησοῦ

e une proie une aussi transcendante et divine dignité, une
 telle prééminence par rapport à tous les êtres? N'est-ce
 pas le Verbe issu de Dieu? La chose n'est-elle pas évidente
 pour tout le monde? Si, c'est lui-même, lui qui était « dans
 la condition » du Père et son égal, qui a pris condition
 d'esclave, et non point par relation et conjonction, mais
 en devenant semblable aux hommes, lui qui « offrait tous
 les dehors d'un homme » — car en même temps il était
 aussi Dieu — « s'est humilié et fait obéissant jusqu'à la
 mort, et à la mort de la Croix ».

170a B — Mais il est dit de lui, répondent-ils, que Dieu « lui
 a donné un nom au-dessus de tout nom, afin qu'au nom
 de Jésus-Christ tout genou fléchisse ». Celui qui est Verbe,
 c'est-à-dire Dieu, comment penser qu'il reçoive quelque
 chose? Nous voilà donc obligés de dire plutôt que c'est
 à l'homme assumé qu'a été donné le nom au-dessus de
 tout nom, afin de ne pas nous laisser prendre à nourrir
 au sujet du Monogène quelque pensée inconvenante.

A — Oui, mais n'est-il pas infiniment préférable de dire
 que c'est au Fils selon la nature, devenu homme à cause
 b de nous, que le Père a fait ces dons, afin qu'on le tînt pour
 Dieu même en son humanité, pour suprêmement transcen-
 dant (même) quand il affronte un abaissement à notre
 15 taille; afin de ne pas présenter aux anges et aux hommes
 un Dieu nouveau et de fraîche date, qui ne posséderait
 point la gloire divine comme ancrée dans sa substance,
 mais comme rajoutée du dehors par simple décret de
 Dieu le Père?

B — Disons-nous donc que c'est au Verbe lui-même,
 issu de Dieu le Père, qu'a été donné le Nom au-dessus de
 tout nom?

c A — Bien sûr; et ce n'est point là de notre part propos
 aberrant, puisqu'il est indéniable qu'il n'a pas tenu pour

Syr. et Arm. : om. codd. 18 : A ante Πάνυ e Syr. et Arm. : B codd.
 ante εἶτα : A. add. codd.

20 ἤγγαστο τὸ εἶναι Ἰσα Θεῷ, καταπεφίχθη δὲ πῶς ἐπὶ τὸ μὴ
 ἐν ἐν δόξῃ, καθὼς πέφηνεν ἄνθρωπος. Τοιγαῦτος καὶ ἔρασαν :
 « Ὁ Πατὴρ μείζων μοῦ ἐστι », καίτοι μετὼν αὐτῷ καὶ
 ἐνυπάρχοντι ἀεὶ καθὼς νοεῖται καὶ ἐστὶ Θεός, καὶ ἐξ αὐτοῦ
 25 γαγενήθητι κατὰ φύσιν, τὸ ἀπαρραλλάκτως ἔχειν πρὸς πᾶν
 οὐσίον, καὶ τῆ τῆς θεότητος ἐναδρύνεσθαι δόξῃ. Ἐδεῖ δὲ
 30 οὖν τὸν καταφαιτούμενον δι' ἡμῶς εἰς τὸ τῆς ἀνθρωπότητος
 μέτρον οὐκ ἀπολισθῆσαι δοκεῖν τῆς ἐνούσης αὐτῷ κατὰ
 φύσιν λαμπρότητος καὶ ὑπεροχῆς, ἀλλ' ἐν κενώσει τῆ καθ'
 ἡμῶς τὸ πλήρες ἔχοντα θεϊκῶς, καὶ ἐν ταπεινώσει τὸ ὑψηλόν,
 35 καὶ τὸ φύσει προσὸν ὡς θετὸν διὰ τὸ ἀνθρώπινον προσω-
 νεῖσθαι πρὸς ἀπάντων. Κάμπτει γὰρ αὐτῷ πᾶν γόνυ τῶν τε
 ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς, καὶ πᾶν τάγμα δοξολογοῦν. Κύριος
 γὰρ εἶναι πιστεύεται Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ
 40 Πατρός. Καὶ γούν ἔφη πρὸς | τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς Πατέρα
 35 καὶ Θεόν : « Πάτερ, δόξασον με τῆ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ
 τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. » Ἄρ' οὖν, εἰπέ μοι, προκόσμιος
 ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐν ἀειυῆρθεῖ φασὶ παρὰ τοῦ Μονογενοῦς
 κατὰ συνέσειαν σχετικῶν ;

B — Οὐδαμῶς.

40 A — Τίς οὖν ἄρα ἐστὶν ὁ δόξαν-αἰτῶν ἦν καὶ πρὸ αὐτῆς
 71a τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἐνυπάρχον αὐτῷ φησιν, | εἰ
 καὶ διὰ παντός ἐντι παρὰ Θεῷ ; Οὐχ ὁ συναιθεὶς τῷ Πατρὶ
 Θεῷ Λόγος, ὁ συνβρονῶς τε καὶ συναρπαστικῶς αὐτῷ, περὶ
 οὗ φησιν ὁ πάναφος εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης : « Ὁ Λόγος
 5 ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος » ;

770, 22 : Jn 14, 28 35 : Jn 17, 5 771, 4 : Jn 1, 1

770, 23 : νοεῖται : om. Syr. καὶ ἐστὶ : om. Arm. 25 : ἐναδρύνεσθαι δόξῃ : δ. & V 33 : Ἰησοῦς Χριστὸς Syr. et Arm. : X. I. cois. 36 : εἰπέ μοι : om. Arm. 771, 2 : ποῦ Πατρὶ : καὶ Θεῷ ad. Arm.

1. Dans la glose de Théodore sur Jn 17,5, la seconde partie atténuée assez malencontreusement la force de la première : « Révéle-moi tel que je suis (demanderait le Christ à son Père). Comment ? En manifestant devant eux cette gloire et cette nature que j'avais avant que

une proie son égalité avec Dieu, mais s'est pour ainsi dire abaissé à un état sans gloire de par sa manifestation humaine. Voilà pourquoi il a déclaré : « Le Père est plus grand que moi » ; et pourtant, résidant sans cesse en ce Père si on le considère comme Dieu, ce qu'aussi bien il est, engendré par le Père selon la nature, il a le droit de s'établir au-dessus de toute espèce de rival et de se parer de la gloire divine. Il ne fallait donc point, par suite, que, descendu pour nous jusqu'à la taille humaine, il parût déchu de la splendeur et de la prééclence qui lui revenaient par nature, mais au contraire qu'il gardât dans un anéantissement semblable au nôtre, la plénitude divine, dans son abaissement la sublimité. (Il fallait) que ce qui lui appartient par nature fût, à raison de son humanité, adoré de tous comme un don qu'il aurait reçu. De fait, devant lui tout genou fléchit aux cieux et sur terre et tous les ordres célèbrent sa gloire ; car il est de foi que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père. Aussi bien, dit-il à Dieu le Père qui est dans les cieux : « Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais avant que le monde fût auprès de Toi. » Était-il donc antérieur au monde, je te prie, cet homme qui l'assurait avoir été assumé par le Monogène selon une relation de conjonction ?

B — Certainement pas.

A — Quel est donc celui qui réclame une gloire qu'il détenait, affirme-t-il, dès avant la constitution du monde, étant depuis toujours et à travers toute éternité auprès de Dieu ? N'est-ce pas Dieu le Verbe, coéternel au Père, partageant son trône et son existence, de qui le très sage évangéliste Jean déclare : « Le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu » ?

le monde existait... Telle était en effet la dignité de l'homme assumé : que Dieu habitât en lui ; et parce que nous croyons cela, nous l'adorons lui aussi. Sans cela, qui serait assez fou pour adorer un homme pris à part ? » (Commentaire sur s. Jean, trad. Vosté, p. 328).

B — Πῶς γὰρ οὐ ;

A — Ὡςπερ οὖν τῆς δόξης Κύριος ἄν, εἶτα καθὲς
 10 ἐαυτὸν διὰ μέσου πρὸς τὸ δυσκλεῖς τῆς δουλοῦ μορφῆς, τῆς
 β ἐνούσης ἀεὶ δόξης ἐαυτοῦ τὴν ἀνήλθην αἰτέω, καὶ τοῦτο θρῶν
 15 ἀνθρωποπρεπῆς, οὕτω καὶ Θεὸς ὑπάρχων ἀεὶ, πρὸς τὴν τῆς
 α ἰδίας θεότητος ὑπεροχὴν τε καὶ δόξαν ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς
 μέτρων ἀναφοιτῆ, ἴν' ὡς ἐνὶ λοιπὸν Ἰσρ τῷ κατὰ φύσιν καὶ
 ἀληθινῷ, καίτοι καθ' ἡμᾶς γεροντὶ καὶ σαρκωκίμῳ,
 κίμῳ πῆν γόνου, καθάπερ ἔφην ἄρτιος. Ταῦτι γάρ, οἷμα,
 20 φρονούστας ὡδὲ τε πιστεύουσας, ἐφελκυσμάτων ἀνθρωπολατρίας
 οὐρανόν τε καὶ γῆν ἀπαλλάξουσιν. Ἐγγραπταί γάρ ἐτι
 α Κύριον τὸν Θεὸν σου προσκυνήσεις, καὶ αὐτῷ μόνῳ
 λατρεύσεις. »

c B — Πλειστον ἂν δέοιο τῶν [ἐπιουρημάτων] ὁ ἐπὶ
 20 τῷδε λόγος. Ἴθι δὴ οὖν καὶ δὲ ἑτέρον ἡμῖν ἐνοιῶν διασάρι
 τὸ μυστήριον.

A — Οὐδοῖον εἰμί τοι, καὶ μάλα προθύμως. Φαίην δ' ἐν
 25 ἐτι ἡμαρτήσασαι τέληθός, ὡς ἕτερον ἡμῖν υἱὸν τὸν ἐκ
 σπέρματος τοῦ Δαυεὶδ παρασκευνόντας τῷ φύσει καὶ ἀληθῆς,
 25 ἄλλον δὲ ἐτι τοῦ Μονογενεῖ, καίτοι βούλωντας σαρκὸς ἱεροῦ
 Γράμματος. » α' Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοιρῆς, ὁ
 δευτέρος ἐξ οὐρανοῦ », καὶ μὴν καὶ αὐτοῦ τοῦ Πλοῦ, « Ὅτι
 30 καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τῷ
 4 ἑμῶν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. Τοῦτο δὲ ἐστι τὸ
 30 θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πῆν ὁ δέδωκέ μοι μὴ ἀπολέσω
 ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ. » Τίνα
 δὴ οὖν ἄρα φασι τὸν ἐξ οὐρανοῦ καθεγμένον ; Γεγέννηται γάρ
 τὸ σῶμα ἐκ γυναικός.

771, 17 : Matth. 4, 10 (= Deut. 6, 13) 26 : I Cor. 15, 47
 27 : Jn 6, 38-39

771, 9 : ἀεὶ : om. Arm. 24 : post φύσει : e Patre add. Syr.
 Filio add. Arm. καὶ ἀληθῆς : om. Syr. 27 : post δευτέρος :
 ἄνθρωπος add. Arm. 28 : Τοῦτο, με : om. Arm. 30 : post
 μοι : Patre add. Arm.

B — Comment ne serait-ce pas lui ?

A — Seigneur de gloire, descendu sur ces entrefaites
 jusqu'au déshonneur de la condition d'esclave, il demande
 à recouvrer la gloire qui lui avait toujours appartenu,
 agissant en cela comme il seyait à un homme ; et en même
 temps, comme il était toujours demeuré Dieu, il remonte
 b de l'étroite condition qui est la nôtre jusqu'à la suréminente
 gloire de sa divinité, afin que dorénavant, devant l'unique,
 le véritable Fils par nature, même s'il s'est fait semblable
 b à nous et incarné, tout genou fléchisse, ainsi que je viens
 de le dire. A mon sens, en pensant et en croyant ainsi,
 nous écarterons du ciel et de la terre l'accusation d'adorer
 255 un homme. Car il est écrit : « Tu adoreras le Seigneur ton
 Dieu et tu ne serviras que Lui seul. »

c B — Une affirmation sur ce point a besoin d'être dûment
 étayée. Continue donc, et illustre encore pour nous le mystère
 avec d'autres raisons !

A — Soit, je poursuivrai, et très volontiers je dirais
 donc qu'ils se sont écartés de la vérité, en couplant un
 autre fils, le descendant de David, avec le véritable, par
 nature, le Monogène. Pourtant, l'Écriture sacrée clame
 nettement : « Le premier homme est de la terre, terrestre,
 le second céleste. » Et qui plus est, le Fils en personne :
 4 « Je suis descendu du ciel non pas pour faire ma volonté,
 mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. Or la volonté
 de Celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde rien de tout
 ce qu'Il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier
 jour. » Qui donc est-il, selon eux, celui qui est descendu
 du ciel ? car pour le corps, il est né d'une femme ?

1. Diodore avait trouvé dans ces mêmes textes un aliment pour
 son dualisme : « Et même si nous entendons dire que le Fils de
 l'homme est descendu des cieux, nous confondons pas celui qui (est)
 de la semence de David, mais celui qui (est) du Père avant les siècles »
 (frgt. n° 24, Aheamowaki, p. 42-43 ; Brière, p. 268). Cyrille ne paraît
 pas avoir conscience de l'existence de la thèse que S. Grégoire de
 Nyse avait prétendu lire dans Apollinaire (cf. *Antirrheticus*, PG 45,

B — Τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς δηλονότι γεννηθέντα Λόγον.

35 Οἶμαι γὰρ οὐχ ἑτερόν τι φρονεῖν ἐθέσθαι παρὰ τοῦτο αὐτοῦς.

• A — Ὁρθῶς, ὡς εἶπαί. Γέγραφε δὲ πῶς καὶ ὁ πάνσοφος

Ἰωάννης : « Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπέσω πάντων ἐστίν. »

Ἔλεα πῶς ἐθέλοντος τοῦ Πατρὸς ἀναστῆναι πᾶν τὸ δοθεὶς

αὐτῷ, καὶ ἀγαθοῦ γὰρ ἄνευ τοῦ πράγματος, καὶ προσέτι

40 θεοπροποῦς — δοκῶς γὰρ Θεοῦ τὸ σφῆξεν ἐστίν — αὐτὸς ἐση

κατελεθεῖν, οὐχ ἵνα ποιῇ τὸ θέλημα τὸ αὐτοῦ μᾶλλον, ἀλλὰ

τοῦ τοῦ Πατρὸς ; Ἄρ' οὐν οἴσηται ἂν τις τῶν ἐν ἡμῖν τῆς

τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἡμερογεντος ἵνα κατόπιν τὸν ἐξ

αὐτοῦ φῶντα Υἱόν, καὶ εἶναι μὲν ἀγαθὸν ἤμιστά γε, τὸ δὲ

772 a ἀναστῆσαι τὸ δοθεὶς καὶ ἀπαλλάξαι φθορὰς ἀπέδειξεν | αὐτῷ ;

B — Κινδυνεύομεν.

A — Καίτοι καταλογισαίμεθ' ἂν, καὶ μάλα εὐδότης, ὡς,

ἐπεὶ περ ἐστίν ἀγαθοῦ Πατρὸς γνήσιον γέννημα, νοῦς' ἂν

5 ὑπάρχειν καὶ αὐτὸς ἀγαθός, ἢ γοῦν αὐτόχρομα δεῖ ἀγαθόν.

• Ἄπὸ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται », κατὰ τὴν

αὐτοῦ φωνήν. Ἄλγηθεοίσι δὲ οὕτω λέγων : « Ὁ κενεακὸς

ἐμὲ ἐώρακε τὸν Πατέρα. Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἔσωμεν. »

B — Εὖ ἔρηξ. Διασπάει δὲ οὐν αὐτὸς τὸ ἀμυδρῶς

10 εἰσῆσαι δοκοῦν.

b A — Οὐκ ἀβούλητον μὲν γενέσθαι | φαμέν τῷ Υἱῷ τὸ

καταργῆσαι θάνατον καὶ ἀποσοῆσαι τὸν ἀνθρωπίνου

σημάτων τὴν φθοράν. « Οὐ γὰρ τέραται ἐπ' ἀπωλείᾳ

ζώντων, σωτήριον δὲ καὶ αἰ γενέσται τοῦ κόσμου », κατὰ

15 τὸ γεγραμμένον. « Φθῶν δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν

771, 37 : Jn 3, 31 772, 6 : Matth. 12, 33 7 : Jn 14, 9 ; 10, 30
13 : cf. Sag. 1, 13-14 15 : Sag. 2, 24

771, 38 : ἀναστῆσαι : ἄσαι Syr. 44 : Υἱόν : Ἄδρον Arm.
45 : ἀπέδειξεν rest. Nigne (infirmum habet Arm.) : ἀπέδειξεν.
772, 5 : δεῖ : om. C 10 : δοκοῦν : om. Syr. et Arm.

1136, éd. Jaeger-Müller, p. 138-139), celle de l'origine céleste de l'humanité du Christ. Quant à I Cor. 15, 47, Théodore l'explique

B — C'est le Verbe engendré du Père, évidemment ; de fait, je ne crois pas qu'ils tiennent une autre opinion que celle-là.

• A — Très juste, cher ami. Mais le très sage Jean a écrit quelque part : « Celui qui vient d'en-haut est au-dessus de tous. » Alors, puisque le Père veut ressusciter tout ce qu'il lui a donné — ce qui est geste de clémence et bien digne de Dieu, car il convient à Dieu de sauver — comment (le Christ) dit-il qu'il est descendu non pour faire sa propre volonté, mais plutôt celle du Père ? Quelqu'un d'entre nous ne va-t-il pas penser que, par rapport à la clémence de Dieu le Père, le Fils né de ce (Père) reste bien en deça, qu'il n'a guère de générosité, qu'il ne lui agréé point de ressusciter ce qu'on lui a donné et de le délivrer de la corruption ?

772a B — Cela risque d'arriver.

A — Pourtant, nous serions pleinement en droit de raisonner ainsi : s'il est l'authentique rejeton d'un Père qui est bon, on peut penser que lui aussi est bon, ou même la Bonté en soi. « N'est-ce pas au fruit qu'on reconnaît l'arbre », au dire même du Christ ? Aussi a-t-il dit la vérité en déclarant : « Qui m'a vu a vu le Père. Moi et le Père, nous sommes un. »

B — Tu as raison, mais élucide donc toi-même ce qui peut encore sembler obscur en tes paroles.

b A — D'abord, ne ce fut pas contre son gré, disons-nous, que le Fils a vaincu la mort et expulsé la corruption du corps de l'homme. « Car il ne se réjouit pas de la perte des vivants » et « les créatures de l'univers sont salutaires », selon qu'il est écrit. « C'est par l'envie du diable que la

assez bizarrement (*Commentaire sur S. Jean*, trad. Vosté, p. 101) : le deuxième homme est dit céleste bien que formé dans le sein de la Vierge et raison de son second avènement, futur, où il reviendra du ciel. Toutefois, on peut aussi entendre ce texte (ainsi que Jn 6,33) au présent : il est céleste en tant qu'il a en lui la divinité toujours présente au ciel.

εις τὸν κόσμον. ἢ Ἄλλ' ἦν οὐκ ἑτέρως τὸ ἀμείδης τοῦ
 θανάτου κατασείσθαι κράτος, πλὴν διὰ μόνης τῆς
 ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς. Ταύτητος πέφηνε καθ'
 ἡμᾶς, καὶ ἴδιον ἐποιήσατο σῶμα τὸ ὑπὸ φθορᾶν, κατὰ γε
 20 τοὺς ἐνόητας τῆ φύσει λόγους, ἐν ἑπιτελεῖ ἔστιν αὐτὸς ἡ
 ζωὴ — γεγέννηται γὰρ ἐκ ζωῆς τοῦ Πατρὸς — ἐμυκτήθη
 τὸ ἴδιον ἀγαθὸν αὐτῶν, τοιαύτη τὴν ζωὴν. Ἐλοιμῆν δὲ
 ἀπαξ ἐξ ἡμερότητος καὶ φιλανθρωπίας τὴν πρὸς ἡμᾶς
 ὁμοίωσιν ἀπέδειξεν, εἶδει συμβῆναι καὶ τὸ παθεῖν, τῆς
 25 Ἰουδαίων ἀνοσιπότητος ἐμπαρανοήσεως αὐτῶν. Ἄλλ' ἦν αὐτῶν
 φορεῖσθαι τὸ ἐν τῷ παθεῖν δυσκολίας. Καὶ γούν ἐστάτους
 30 καιροῦ καθ' ὃν εἶδει τὸν ὅτι γε τῆς ἀπάντων ζωῆς | ὑπομεινῶ
 σταυρῶν, ἵνα τὸ παθεῖν ἀβόλλητον ἀπορήν, ἀνθρωποπειθῶ
 τὴν πρόσοδον καὶ ὡς ἐν σχηματι προσευχῆς ἐποιεῖτο λέγων·
 35 « Πάτερ, εἰ δυνατόν, παραθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο.
 Πλὴν οὐκ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ. » Καταβῆκαί τὸν ἐξ
 οὐρανοῦ φησον, οὐκ ἀβόλλητον ποιησόμενον τὸ λιποῦν, ἵνα
 καταβῶσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς τὴν ἀνάστασιν, ἦν δὴ καὶ μόνος
 αὐτὸς κεκαυνομένη τῇ ἀνθρώπου φύσει. Γέγωνε γὰρ
 40 | α πρωτότοκος ἐκ νεφρῶν ἢ κατὰ σάρκα, καὶ ἡ ἀπαρχὴ τῶν
 κεκοιμημένων ».

772, 30 - Math. 26, 39 35 : cf. Col. 1, 18 et I Cor. 15, 20

772, 31 : τὸν : 'αὐτὸν ἢ α. Syr. om. Arm. 32 : τὸ λιποῦν :
 Descensio Arm. 33 : αὐτὸς γῆς : τῆς αὐτῆς C 35 : κατὰ σάρκα :
 om. Arm.

1. Le Commentaire sur *Isaïe* [V, 1, 1179 D] insiste encore davantage
 sur la réalité des émotions du Christ en son agonie : « Bien qu'il fût
 par nature le Verbe Fils unique de Dieu, et ne fût susceptible ni de
 passions ni de chagrin ni en général de quel que soit de ce genre,
 il permit à notre nature, lorsque survint l'épreuve, de ne pas rester
 sans souffrances ; il montra en toutes choses qu'il était devenu tel
 que nous, qu'il n'était pas, comme d'autres l'ont pensé, une ombre ;
 un esprit apparu sur terre, mais était réellement devenu homme. »
 Le *Thésaurus* (XXIV, 397 A) attribue cette angoisse à l'horreur
 naturelle de « la chair » pour la mort, ajoutant que le Verbe avait
 enseigné à l'humanité à ne plus penser à ce qui lui convenait, mais

mort est entrée dans le monde. » Mais il n'y avait pas
 d'autre moyen de secouer le joug funeste de la mort que
 la seule Incarnation du Monogène. Voilà pourquoi il est
 apparu semblable à nous et s'est approprié un corps sujet
 10 à la corruption de par les lois inhérentes à sa nature, afin,
 puisqu'il est la vie — il a été engendré en effet de la vie
 qu'est le Père — de greffer sur (ce corps) son bien à lui,
 c'est-à-dire la vie. Puis, une fois décidé par mansuétude
 et amour des hommes à endosser notre ressemblance, il
 15 a dû se soumettre aussi à la souffrance, l'impieité des
 Juifs se déchaînant contre lui. Mais le déshonneur dans
 la souffrance lui était effroyablement lourd. Aussi quand
 20 l'instant fut imminent où il devrait supporter la Croix
 pour notre vie à tous, afin que sa souffrance parût contraire
 à sa volonté, il s'en approcha de la manière qui sied à un
 homme et se donna les allures de la supplication en disant :
 « Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi.
 25 Cependant, non ce que je veux, mais ce que tu veux. »
 Celui qui est venu du ciel est descendu, déclare-t-il, pour
 faire sans révolte ce qui l'affligeait, et par là ménager aux
 30 êtres de la terre la résurrection que lui et lui seul a instaurée
 e au bénéfice de la nature humaine. Car il s'est fait « le
 premier-né d'entre les morts » selon la chair, et « les
 prémices de ceux qui se sont endormis ».

à chercher la volonté de Dieu. Cependant cette répugnance est assez
 consciente, assez articulée, pour que S. Cyrille puisse qualifier deux
 fois la Passion d'« involontaire » en même temps que « volontaire » (les
 5 mots qu'il oppose dans *In Jo.* IV, 532 C/33b et in *In Jo.* IV, 4, 1056 C
 sont ἀβόλλητον et θελήσας, l'un se tenant sans doute plutôt du côté du
 souhait, l'autre du côté de la volonté délibérée : on retrouve le second
 mot dans *Gl. in Gen.* IV, 189 C et VII, 353 D). Quant à Théodore, il
 est surtout préoccupé de montrer que la divinité, si elle a prêté sa
 « coopération » à l'humanité dans le Christ, ne s'est pas substituée
 10 au sensus (évidemment le νόσς) ; et il insiste, sans craindre l'exagé-
 ration, sur les affres ressenties par le Sauveur et l'aide reçue par lui
 de l'ange qui le réconforte avec l'idée de sa gloire future (cf. *frag. du*
Contre Apollinaire, livre III, éd. Swete, t. II, p. 315, l. 1-21).

B — Αὐτοῦ τοιαυτοῦ τὸ πάθος καὶ οὐχ ἑτέρου λέγοιτο ἂν, καθὼς πέφηνεν ἄνθρωπος, εἰ καὶ μὴ μένηεν ἀπαθής καθὼς νοεῖται Θεός.

40 A — Οὗτος φημί. Διακείμενος δὲ τῆς θεοπνεύστου λεγομένης Γραφῆς· « Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὃ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν. »

B — Ἄρ' οὖν τὸν ἔσχατον Ἀδάμ τὸν ἐκ Θεοῦ φαρμὴν ὀνομάσαι ἄδων;

773 a A — Οὐ γινώσκω, ὡς ἔφη, | γεγονότα δὲ μᾶλλον ἐν ὁμοίωσει τῆ πρώτης ἡμῶς. Αὐτὸν οὖν εἰναί φαρμην, εἴπερ ἐστὶν οὐκ ἄνθρωπινον, θεοσπερές δὲ μᾶλλον τὸ [ζωοποιεῖν]. Καυχρημάτικε δὲ καὶ ἔσχατος Ἀδάμ, ὡς ἐξ Ἀδάμ γεγονώς
 5 κατὰ σάρκα, καὶ ἀρχὴ δευτέρα τῶν ἐπὶ γῆς, ἀναστοιχειομένης ἐν αὐτῷ τῆς ἀνθρώπου φύσεως εἰς καινότητά ζωῆς, τῆς ἐν ἀγαπημῷ τε καὶ ἀφθαρτῷ, διὰ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως· κατηργήθη γὰρ οὗτος θάνατος, οὐκ ἀνασχομένης τῆς κατὰ
 b φύσιν ζωῆς ὑποβείναι τῆ φθορᾷ τὸ ἴδιον σώμα, καθέτι
 10 οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι Χριστὸν ὑπ' αὐτῆς, κατὰ τῆς τοῦ θεοσπειῶν « Πέτρου » φωνῆς. Διέθη δὲ οὗτος καὶ εἰς ἡμᾶς αὐτοὺς τὸ ἐκ τοῦ κατορθώματος ἀγαθόν.

B — Ἄριστα ἔφη.

A — Ἄθρει δὲ δὴ μοι κἀκεῖνο πρὸς τούτους.

15 B — Τὸ τί δὴ φῆς;

A — Ἐφη σου Χριστὸς τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις· « Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, » Βεβαβαιώσαμεθα δὴ οὖν εἰς ἁγίαν καὶ ἁμοούσιον
 20 Τριάδα, τῆς ἐν γέ φημι τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Ἡ οὐκ ἀλλήθης ὕπερ ἔφη;

772, 41 : I Cor. 15, 45 773, 10 : cf. Act. 2, 34 16 : Matth. 28, 19

772, 37 : B ante Αὐτοῦ e Syr. et Arm. : em. codd. 38 : πέφηνεν et C manu prima : γέγονεν C manu secunda 40 : A ante Οὗτος e Syr. et Arm. : em. codd. ante Διακείμενος : A sed. codd. 773, 3 : ζωοποιῶν codd. : esse in spiritum vivificantem Syr. et Arm.

B — Ce serait à lui, par conséquent, et non pas à quelqu'un d'autre que la Passion devrait être attribuée — selon sa manifestation humaine et quoiqu'il demeurât impassible considéré comme Dieu ?

A — C'est bien ce que je dis. Souviens-toi d'ailleurs de ce que dit l'Écriture inspirée : « Le premier Adam fut fait âme douée de vie, le dernier Adam a été fait esprit qui donne la vie. »

B — « Dernier Adam », dirons-nous donc que c'est le Verbe de Dieu qui est appelé de ce nom ?

773 a A — Non pas à lui, je l'ai déjà dit, mais une fois devenu semblable à nous. C'est lui-même, disons-nous, puisqu'aussi bien il sied non à un homme, mais à un Dieu d'être esprit qui donne la vie. D'autre part, il a été également appelé « dernier Adam » parce que né d'Adam selon la chair et deuxième départ des êtres de la terre : en lui en effet la nature de l'homme est ramenée à une vie nouvelle dans la sanctification et l'incorruptibilité par la résurrection d'entre les morts. Ainsi en effet la mort a été abolie, la Vie par
 b essence n'ayant pas supporté que son propre corps subit la corruption ; car le Christ ne pouvait subir l'empire (de la mort), selon les paroles du divin Pierre. Ainsi le bénéfice de ce succès s'est transmis même jusqu'à nous.

B — Tu dis fort bien.

A — Voici encore un autre point sur lequel j'attire ton attention.

B — Que veux-tu dire ?

A — Le Christ a dit quelque part aux saints Apôtres : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »
 c Nous avons été baptisés en conséquence (au nom) de la Sainte et Consubstantielle Trinité, c'est-à-dire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, n'est-il pas vrai ?

4 : καυχρημάτικε : revelatus est Arm. 11 : Ἰπέρου e Syr. et Arm. : Πάουου codd. 16 : ἁγίους : em. Arm. sed. add. suis

B — [Καί] πῶς γὰρ οὐ ;

A — Οὐ ↑... ↑ Πατέρα μὲν νοοῦμεν τὸν γεννηντά, γιὸν δὲ θεὸν καὶ αὐτὸν ἐξ αὐτοῦ κατὰ φῶσαν γεννηθέντα
25 μονογενῆ Θεὸν Λόγον ;

B — Καὶ πάνυ.

A — Πῶς οὖν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ βεβαπτισθεῖα, κατὰ
τὴν τοῦ μακαρίου Παύλου φωνήν · « Ὅσοι γὰρ, φησὶν, εἰς
d Χριστὸν ἐβαπτίσθημεν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτί-
30 σθημεν. » Ἄλλ' « εἰς Κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα », καὶ
οὐ δῆπου φαίνεται ἂν ὡς εἰς ἕτερον θέντα καὶ ἰδιούχῃ γιὸν τὸν
ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυιδ βεβαπτισθεῖα. Ἐπειδὴ δὲ Θεὸς
δὴ φύσει πέρα νοεῖται πάθος, εἴτα παθεῖν ἠθέλησεν, ἕνα
σώση τοὺς ὑπὸ φθορᾶν, ὁμοιωθῆναι κατὰ πάντα τοῖς ἐπι γῆς,

35 καὶ ἀποτεῖν ὑπέμεινε τὴν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικὸς, καὶ
ἴδιον ἐποίησατο, ὡς ἐφη, σῶμα, τὸ γεύσασθαι τοῦ θανάτου

e δυνάμενον, ἀναβιῶναι τε αὐτὸν, ἕνα μόνον αὐτὸς | ἀπαθῆς,
σαρκὶ τῇ ἴδιᾳ λέγοιτο παθεῖν. Σέσωκε γὰρ « οὗτος » τὸ
ἀπολαύς. Καὶ γοῦν ἐφασκεν ἐναργεῖς · « Ἐγὼ εἰμι ὁ
40 ποιμὴν ὁ καλός. Ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν ἐαυτοῦ τίθησιν
ὑπὲρ τῶν προβάτων. » Καὶ πάλιν · « Ὁδὲεις αἶρε τὴν
ψυχὴν μου ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ.

Ἐξουσίαν « εἶχε θεῖα αὐτὴν καὶ ἐξουσίαν » εἶχε λαθεῖν
αὐτὴν. » Ἄλλ' ἦν οὐδὲ τὸν καθ' ἡμᾶς, οὐτε μὴ ἀνθρώ-
45 που κοινῶ, τὸ ἐξουσίαν εἶχεν θεῖα τε ψυχὴν καὶ ἀναλαθεῖν

774 α αὐτὴν. Τέθεικε δὲ καὶ ἀνάλαθεν ὁ Μοινογενεὶς καὶ ἀληθῶς
γίός, τὸν τοῦ θανάτου βρώγον ἤμας ἐξῆς τῆς εἰς.

Ἦτοι δ' ἂν τις εὐ μάλα τοῦτ' καὶ ἐν ταῖς Μωσθαῖς βίβλοις,
ὡς ἐν σκιαῖς ἐπὶ τοῖς πάλαι διαμορφώμενον · ἐξελθετο γὰρ

774 α ἐκ σκιάων εἰς ἀσὶα καὶ ἀσὶα εἰς ἀσὶα εἰς ἀσὶα εἰς ἀσὶα εἰς ἀσὶα

B — Comment en serait-il autrement ?

A — Maintenant, ne considérons-nous pas comme Père
celui qui a engendré, comme Fils au contraire le Dieu
Verbe Monogène engendré de ce (Père) selon la nature ?

B — Si bien sûr.

A — Comment donc alors sommes-nous baptisés en sa
mort au dire du bienheureux Paul ? « Car nous tous,
d déclare-t-il, qui avons été baptisés dans le Christ, c'est en sa
mort que nous avons été baptisés. » Mais « il n'y a qu'un
seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême », et ils ne
diraient certainement pas que c'est en un autre fils, distinct,

le descendant de David, que nous avons été baptisés.
Cependant, étant Dieu par nature, il est tenu pour inaccessible
à la souffrance, et comme il le voulait, avec cela, souffrir
afin de sauver les victimes de la corruption, il s'est fait

en tout semblable aux êtres de la terre et s'est soumis à
l'enfantement par une femme selon la chair ; il s'est, je le
répète, approprié un corps capable de goûter à la mort,
mais aussi de ressusciter, afin, tout en restant lui-même

e impassible, de pouvoir laisser dire qu'il a souffert en sa
propre chair. Par là en effet il a sauvé ce qui était perdu.

Du reste, il a dit nettement : « Je suis le bon Pasteur, le
bon Pasteur livre sa vie pour ses brebis. » Et encore :
« Personne ne m'enlève ma vie, mais je la livre de moi-
même. J'ai le pouvoir de la livrer et j'ai le pouvoir de la
reprendre. » Ce n'est pourtant pas le fait de quelqu'un
comme nous, d'un homme ordinaire, que de détenir le
pouvoir de livrer sa vie et de la reprendre. Mais le Monogène,
le véritable Fils, l'a livrée et l'a reprise, nous tirant ainsi
des rets de la mort.

Et il serait aisé d'apercevoir cela se dessinant sur le
passé comme en ombre portée dans les livres de Moïse.

L'égoisement de l'agneau arracha les Israélites à la mort

774 α des rets de la mort.

Et il serait aisé d'apercevoir cela se dessinant sur le
passé comme en ombre portée dans les livres de Moïse.

L'égoisement de l'agneau arracha les Israélites à la mort

774 α des rets de la mort.

774 α des rets de la mort.

773, 28 : Rom. 6, 3 30 : cf. Ephés. 4, 5 38 : cf. Matth. 18, 11
39 : Jn 10, 11 41 : Jn 10, 18 774, 4 : cf. Ex. 12, 23

773, 22 : Καὶ ἄραβη Arm. et al. u. M. sed hic uis legi potest : om. CV
Syr. 23 : παρ' οὗ : « τὸν οὐ αἰτία partentiam lextre uidentur
Syr. et Arm. 24 : θεὸς καὶ : del. C. manus secundas 25 : θεὸς :
*θεοῦ Arm. 29 : παρ' Χριστοῦ : *Ἰησοῦν οὐδ. Arm. 38 :
οὐτως e Syr. et Arm. : οὕτως eodém. 43 : ἐχω... ἐξουσίαν e Syr.

5 θανάτου και φθορᾶς ἢ τοῦ προβάτου σφαγῆ τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ, και δευσιώπηκε τὸν ἀλοφρονήν. Τύπος δὲ ἦν ἀρα τὸ χρῆμα Χριστοῦ. « Τὸ γὰρ Πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός », ἵνα τὸ ἀμειδῆς τοῦ θανάτου καταλύση κρείτος, αἵματι τε τοῦ
 10 ἰδίου κατακτηθῆσθαι τὴν ὑπ' οὐρανόν. « Ἡγοράσωμεθα γὰρ τιμὴς », και ἢ οὐκ ἔσμεν αὐτῶν ». « Εἰς γὰρ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν », ὁ πάντων ἀξιότατος, « ἢ ἢ οἱ ζώντες μηκίτε ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι και ἐγερθέντι ». Συλλήφεται δὲ και ὁ Παῦλος λέγων. « Ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμου ἀπέθανον, ἵνα Θεὸς ζῶσω. Χριστῷ
 15 συνσταύρωμαι. Ζῶ δὲ οὐκ ἔτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ, τῆ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦ ἀγαπητοτάτου με, και παρθένοτος αὐτῶν ὑπὲρ [ἐμοῦ]. » Χριστοῦ τοιγαροῦν οἱ πάντες ἔσμεν, και δι' αὐτοῦ κατατλάμεθα τῷ Πατρὶ, σαρκὶ παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἢ ἡμῶν
 20 ἀποφήνη κευθαριμένους. Γέγραπται γὰρ ὅτι. « Διὸ και Ἰησοῦς, ἵνα ἀγάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἕξω τῆς πόλεως ἔπαθεν. » Και πάλιν. « Και ἡμᾶς ποτε ὄντας ἀπληροτριωμένους και ἔχθρους τῆ διανοῆ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νῦν δὲ ἀποκατηλύθη ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστήσει ἡμᾶς ἁγίους και
 25 ἀμέμους κατενώπιον αὐτοῦ. » Σύνες ὅν ὅπως « ἴδιον αἷμα » και « ἴδιον σῶμα » ἠρῶν αὐτοῦ τὴν δοθεῖσαν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα μὴ ἐτέρου παρ' αὐτὸν οὐδὲ λέγωμεν αὐτήν, νοουμένου τῶ ἀνεμίρους, και ψιλῆ συναρπᾶς πετυμμημένου, και
 30 ἐπακτιῆν ἔχοντος δόξαν, και οὐκ ὁδοσώτῃ τὴν ὑπεροχῆν, ἐπίβλημα δὲ και ὡσπερ τι προσωπεῖον ἐπερριμμένον αὐτῷ, οὐ τοῦ τῆς υἱότητος και τῆς ὑπὲρ πάντα θεότητος ὄνομα.

774, 7 : I Cor. 5, 7 9 : cf. I Cor. 6, 20 10 : cf. I Cor. 6, 19 11 : cf. II Cor. 5, 14 15 : Gal. 2, 19-20 20 : Heb. 13, 12 22 : Col. 1, 21-22

774, 5 : θανάτου και φθορᾶς : φ.κ.θ. Arm. 7 : ἡμῶν *primus* : om. Syr. ὑπὲρ ἡμῶν : om. Arm. 13 : αὐτῶν : **patris* Arm. και : om. C manu *prima* 15 : ὁ Παῦλος : *divinus* Apostolus Arm. 14 : *post* Χριστῷ : δὲ *ad.* MC (*quod* *Cyriti* *conestulidii* *constrat*)

et à la corruption ; il fit détourner les yeux à l'exterminateur. Or c'était là une figure du Christ. Car « notre Pâque, le Christ, a été immolée pour nous » afin de détruire la sinistre domination de la mort et d'acquiescer (au Christ) par son propre sang tout ce qui est sous le ciel. En effet, « nous avons été acquis à grand prix » et « nous ne nous appartenons plus », car « un seul est mort pour tous », un plus digne que tous, « afin que ceux qui vivent ne vivent pas pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour tous ». Paul y donnera appui, lui qui dit : « Car par la Loi, je suis mort à la Loi afin de vivre pour Dieu. Je suis crucifié avec le Christ. Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Et si présentement je vis dans la chair, je vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi. » Ainsi donc nous sommes tous au Christ et nous avons été réconciliés avec le Père par lui, parce qu'il a souffert pour nous dans la chair pour nous présenter une fois purifiés. Il a été écrit en effet : « C'est pour cela que Jésus, voulant sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert lui aussi hors des portes. » Et encore : « Et vous qui, jadis, étiez avec vos pensées et vos œuvres mauvaises des étrangers et des ennemis, voici qu'il vous a réconciliés dans son corps de chair par sa mort pour vous faire paraître devant lui saints et sans reproches. » Remarque-le, on parle de « son propre sang », de « sa propre chair » à lui, livrée pour nous, afin que nous n'allions pas dire que cette chair est celle d'un autre fils que lui, conçu à part, honoré par simple conjonction, doté d'une gloire placquée et d'une prééminence non essentielle, qui porterait comme une espèce de vêtement, de masque jeté sur lui, les qualificatifs de fils et de Dieu transcendant. Si c'est

774, 5 : θανάτου και φθορᾶς : φ.κ.θ. Arm. 7 : ἡμῶν *primus* : om. Syr. ὑπὲρ ἡμῶν : om. Arm. 13 : αὐτῶν : **patris* Arm. και : om. C manu *prima* 15 : ὁ Παῦλος : *divinus* Apostolus Arm. 14 : *post* Χριστῷ : δὲ *ad.* MC (*quod* *Cyriti* *conestulidii* *constrat*)

ὁὗτοι γὰρ ἔχοντι κατὰ φύσιν καθά φρονεῖν ἐγκόσκιον οἱ δι' ἐναντίας, ἀρμόσιον ἂν αὐτῷ κατ' οὐδένα τρόπον τὸ χρῆσαι λέγειν· « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια. » Πῶς γὰρ ἀληθὲς τὸ οὐχ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται, ἄβωον δὲ ὄπισθε τι καὶ φευδόμενον; Ἄλλὰ μὴν ἀλήθεια Χριστός, καὶ ἑπάνω πάντων ὡς Θεός, Μεμνημένος γὰρ ἔσπερ ἦν ὁ Λόγος, εἰ καὶ γέγονε σὰρξ, ἵν' ὁ πάντων ἑπίκειται καὶ ἐν τοῖς πᾶσι γαιωνῶς διὰ τὸ ἀνθρώπων σωζόμενον ἔχοι τὸ εἶναι πέρα πάντως καὶ τῶν τῆς κτίσεως ἑπάνω μέτρον.

775 a B — 'Αλλ' ἐναπομάζεται, φησί, τῷ Θεῷ Λόγῳ πολὺ τὸ δυσκλεῖς τὸ λέγεσθαι παθεῖν. Διαβεβήσεται δὲ πρὸς τοῦτο καὶ αὐτὸ που τάχα τὸ σεπτὸν ἡμῶν μυστήριον.

A — 'Αλλ' « αἰσχρῶς καταφρονήσας », εἰδατο παθεῖν σαρξὶ δι' ἡμᾶς, κατὰ τὰς Γραφάς. Ἀρρώστια δὲ φρονῶς Ἰουδαϊκῆς καὶ τῆς Ἑλλήνων ἀβελτερίας Ἐγκλημα δεινὸν καταλογισάμεν ἂν τὸ αἰσχρῶς δοκεῖν τὸ ἐπὶ τῷ σταυρῷ πάθος. Γράφει γοῦν ὁ θεσπίτης Παῦλος· « Ἐπειδὴ ἰ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αὐτοῦ καὶ Ἑλλήνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἑσταυρωμένον, Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον, ἔθνη δὲ μαρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλλησι Χριστὸν Θεοῦ δυνάμι καὶ Θεοῦ σοφίαν, ἔτι τὸ μαρὸν τοῦ Θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ. »

B — Τὴν τρόπον; Συνήμη γὰρ ἤριστά γε.

A — Οὐ γὰρ Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον τὸ ἐπὶ τῷ σταυρῷ πάθος γενέσθαι φησὶν, Ἑλλησι δὲ μαρίαν; Οἱ μὲν γὰρ ἔρασκον, ἀπηρητημένον ὄρωτες τοῦ ἔλλου, καὶ τὰς μαριό-
20 νους ἐπ' αὐτῷ σελονας κεφαλὰς· « Εἰ Υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, κατέβηθι ἐνῶν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, καὶ πιστεύσομέν σοι. »

774, 38 : Μεμνημένος... 41 : μέτρον : Ἀρβὶ Timotheus A. p.127, l. 12-15.

774, 35 : Jn 14, 6 — 775, 4 : cf. Hébr. 12, 2 et I Pierre 4, 18 : I Cor. 1, 22-25 — 20 : cf. Matth. 27, 40, 42

là sa nature, comme se le sont mis en tête nos adversaires, il ne lui convient à aucun degré de déclarer : « Je suis la vérité. » Comment serait-il vrai, celui qui n'est pas ce qu'on en dit, mais un bâtarde qui se donne de faux noms? Mais si, le Christ est vérité et Dieu au-dessus de tous! Car le Verbe est demeuré ce qu'il était même lorsqu'il devint chair; ainsi celui qui est au-dessus de tous et s'est mis au rang de tous en se faisant homme put conserver intacte sa transcendence absolue par delà toutes les limites du créé.

775 a B — Mais, dit-il, on imprime à Dieu le Verbe une terrible flétrissure en affirmant qu'il a souffert; et qui plus est, on a toutes chances de jeter dans le décri notre auguste mystère.

A — Mais « sans regarder à la honte », il a choisi de souffrir en sa chair pour nous, selon les Écritures. Il faut avoir l'esprit malade d'un Juif ou l'ignorance crasse et coupable d'un Grec, à mon avis, pour voir dans la souffrance subie sur la Croix un sujet de honte. Aussi bien le divin Paul écrit-il : « Oui, tandis que les Juifs demandent des miracles et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous prêchons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils, mais pour ceux-là qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes. »

B — Comment cela? Je ne comprends pas du tout.

A — Ne dit-il pas que la souffrance sur la Croix fut pour les Juifs un scandale et pour les Grecs une folie? Les uns, en effet, au spectacle du Christ suspendu à la Croix, disaient en branlant à son sujet leurs têtes homicides : « Si tu es Fils de Dieu, descends maintenant de la Croix et nous croirons en toi. » — Ils se figuraient en effet qu'il

774, 40 : κτίσεως : κτισσεως Tim. — 775, 9 : σημεῖα et C mano prima : « u C mano altera et u l v. Arm. — 10 : Χριστὸν : Ἰησοῦν X. Syr. — 20 : πρὸς Θεοῦ : Ἐνώτες ord. Syr. — 21 : τὸν e Syr. et Arm. : em. codd.

25 ῥωντο γὰρ ὅτι τῆς αὐτῶν ἰσχύος ἠττώμενος ἦλω καὶ
 πέπονθε. Πεκλήνηγο γάρ, οὐχ Ἰῶν εἶναι Θεοῦ νομισάντες
 ἀληθῶς, ἀλλ' εἰς μόνην ὄραντες τὴν σάρκα. "Ἐλληνες γὰρ μὴν,
 30 τὸ τοῦ μυστηρίου βάθος κατ' οὐδένα τρόπον συνίεναι
 δυνάμενοι, μείραν εἶναι νομίζουσι τὸ λέγεσθαι πρὸς ἡμῶν
 4 θεονάει | Χριστὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Ἄλλ' αὐτὸ
 δὴ τοῦτ' ἐστὶ τὸ δοκοῦν εἶναι μείρον σφαιρότερον τῶν ἀνθρώπων
 ἐστὶ. Βαθὺς γὰρ ὁ λόγος, καὶ τῆς ἀνωτάτω σοφίας ἐπίμνηστος
 30 ἀληθῶς, ὁ ἐπὶ γέ φημι τοῦ πάντων ἡμῶν Σωτῆρι Χριστῷ,
 καὶ τὸ ἀσθενὲς εἶναι νομισθὲν παρὰ γὰρ τοῖς Ἰουδαίω
 6 ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσιν
 ὑποδὸς, ἵνα σαρκὶ παθῶν καὶ ἐγγηγεμένως ἐκ νεκρῶν,
 35 κρείττονα θανάτου καὶ φθορᾶς τῆς ἡμῶν ἀποφίγη φύσει.
 Ἔστι δὲ ὑπὲρ χειρὸς τῆς καθ' ἡμᾶς τὸ κατωρθωμένον.
 Οὐκοῦν, ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ τὸ ἀσθενεῖα τῆ
 καθ' ἡμᾶς καὶ ὡς ἐν γὰρ παθεῖν πεπράχθαι δοκοῦν,
 40 δυνάμειος τε τῆς θεοπρεποῦς ἐπιδείξειν ἔχον.

40 B — Ἐτεκ πῶς ἀν' ὁ αὐτός, φασί, παθῶν μὴ πάθου;

A — Σαρκὶ τῆ ἰδέα παθῶν, καὶ οὐ θεότητος φασί. Καὶ
 ἀπόρητος μὲν παντελῶς ὁ ἐπὶ τούτοις λόγος, καὶ οὐκ ἐν τις
 776 a ἐπίκειτο νοῦς τῶν ὁσως ἰσχυῶν | καὶ ὑπερημεμένων ἐνοιῶν.
 Ἐπόμενοι γὰρ μὴ τοῖς εἰς θεότητα λογισμοῖς, καὶ τὸν τοῦ
 εὐκείως περιεβροῦντες λόγον, οὕτως τοῦ λέγεσθαι παθεῖν
 ἀλλοτριούμεν αὐτόν, ἵνα μὴ πρὸ τούτου καὶ τὴν κατὰ σάρκα

avait été vaincu par leur puissance, pour s'être ainsi laissé
 prendre et torturer. Car ils commettaient l'erreur de ne
 pas le croire véritablement Fils de Dieu et de ne regarder
 qu'à sa chair. — Les autres, les Grecs, totalement incapables
 de pénétrer la profondeur du mystère, tiennent pour folie
 4 de notre part de dire que le Christ est mort pour la vie
 du monde. Mais précisément, ce qui paraît folie est plus
 sage que les hommes. Car tout ce dessein est profond et
 véritablement plein de la sagesse d'en-haut, j'entends tout
 ce qui se rapporte à notre Sauveur à tous, le Christ; et
 ce que le peuple juif prenait pour faiblesse est plus fort
 que les hommes. Le Verbe Monogène de Dieu nous a sauvés
 6 en effet en revêtant notre ressemblance afin, par sa souf-
 france dans la chair et sa résurrection d'entre les morts, de
 faire apparaître notre nature comme victorieuse de la mort
 et de la corruption. Or ce qu'il a accompli est au-dessus de
 8 nos possibilités. Donc, ce qui semblait exécuté dans une
 faiblesse pareille à la nôtre et comme dans la souffrance
 est plus fort que les hommes, est une démonstration de la
 puissance qui sied à Dieu.

B — Alors, disent-ils, comment se fait-il que le même
 tout en souffrant n'ait pas souffert?

A — En souffrant dans sa propre chair, non dans la
 nature de la Divinité. Tout ce dessein est absolument
 ineffable, et il n'est pas d'esprit qui puisse atteindre à des
 idées si subtiles et élevées. Restons pourtant fidèles aux
 raisonnements qui conduisent à l'orthodoxie, observons
 avec soin les lois de convenance et nous ne dénierons pas
 (au Verbe) qu'on puisse dire de lui qu'il a souffert; nous
 éviterons de dire que la naissance selon la chair, antérieure

p. 56, l. 9; Scholtes, 1409 D/E, 5,1,3, p. 213, L.7; Euthérius de Tyane
 ne s'était pas fait faute de le lui reprocher, à lui ou à ses émules :
 cf. *Confutations*, 7, PG 28, 1357 A-1360 C. Cela témoigne peut-être
 du soin d'éviter, dans l'ensemble, les expressions offensives en ce *QUX*
 déjà suffisamment propre à choquer les dévots des vieux maîtres
 orthodoxes. Pour la pensée, cf. Scholtes, 1388 C-D/ p. 195, l. 5-10.

775, 22 : ἠττώμενος = ἠττώμενος forte melius V 30 : ἀληθῶς :
 om. Arm. ἡμῶν : om. V et Arm. 40 : παθῶν B Syr. Arm.
 Sev. : om. codd.

775, 40 : Εἰτε... 776, 21 : ὑπερημεμένων : Asbeul R et Severus, Ad
 Nephellum, p. 43-44/58-59, Ref. Tomi Jul. p. 182-183/153 et G.
 Apol. Jul. f. 97v.

1. Bien qu'il défende exactement la même doctrine, S. Cyrille a
 renoncé à résumer ses idées ou à s'opposer comme objection un argu-
 mentum jadis assez courant chez lui : le Christ « a souffert impossible-
 ment » (cf. in Jo. XI, 664 B/1065 d; *RP ad Aug.* 1393 B, ACO I, 1,5;

5 γέννησιν οὐκ αὐτοῦ μάλλον, ἀλλ' ἐτέρου φύμεν εἶναι τινος,
 οὔτε μὴν εἰς τὴν θέλειν αὐτοῦ καὶ ὑπερτάτην πεπεράχθαι
 φύσιν διαριζόμεθα τὰ σαρκὸς : νοοῦτο δ' ἔν, ὡς ἔρηγ, σαρκί
 b τῇ ἰδίᾳ παθεῖν, καίτοι θεότητι μὴ παθῶν κατὰ τοῖνδε
 τινὰ τρόπον. Καὶ ἀσθενεῖ μὲν πᾶσα παραδειγματίου δύναμις,
 10 καὶ τῆς ἀληθείας κατόπιν ἔρχεται. Πλὴν ἐνίσρη τῷ νῷ
 φαντασίαν ἰσχυρὴν τοῦ πράγματος, καὶ ὡς ἀπὸ γε τῶν ἐν
 χερσὶν ἀναβιάσκει πρὸς τὸ θῆσ καὶ τὸ πέρα λόγου. Ὡστερ
 γὰρ ο ἰάτρως ἡ γοῖν ἐτέρα τις ὄλη τοῦτον, ταῖς τοῦ πυρὸς
 δειλίφασσα προσβολαῖς, εἰσδέχεται μὲν αὐτὴ καὶ κατοιδεῖται
 15 τὴν φλόγα, εἰ δὲ δὴ καὶ καταπαύσαιο τυγχῆν ὑπὸ του, δέχεται
 c μὲν ἡ ὄλη τὸ | βλάβος, ἀδικεῖται δὲ ὄλιω πρὸς τοῦ παύοντος
 οὐδὲν ἢ τοῦ πυρὸς φύσει, οὕτω πως συνήσει καὶ ἐν τῷ
 σαρκὶ λέγεσθαι παθεῖν, θεότητι δὲ μὴ παθεῖν τὸν Υἱόν.
 Καὶ σμικρὰ μὲν, ὡς ἔρηγ, τῶν παραδειγματίων ἡ δύναμις,
 20 ἀποφέρει δὲ πως τῆς ἀληθείας ἔγγυς τοὺς τοῖς ἱεροῖς Γράμ-
 ματον οὐκ ἀπειθεῖν ἡρημένους.

B — Εὖ λέγεις.

A — Εἰ γὰρ οὐκ ἀμέσως ἰδία τοῦ Λόγου γέγονεν ἡ
 ἀπορρήτως αὐτῷ καὶ ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ἐνωθεῖσα σὰρξ,

776, 6 : οὔτε μὴν... ? : σαρκὸς : Anst. Doctrina Patrum, p. 23.

776, 7 : ὡς ἔρηγ codd. Sev. : om. Syr. et Arm. 8 : κατὰ τοῖνδε
 R (veniens ut S. Sev.) : κατ' οἶον δὲ codd. 9 : Καὶ R Sev. : om.
 codd. post μὲν : γὰρ add. codd. 12 : χερσὶν : ποσὶν C καὶ
 codd. Arm. Sev. : om. R et Syr. ante λόγου : τοῦ add. R
 14 : δειλίφασσα : -σας R 15 : καὶ R et ut u. Syr. et Sev. : om.
 codd. et Arm. 24 : νοῦν καὶ λόγον : λ. x. v

1. La comparaison du feu rouge au feu remonte au moins au
 premier théologien qui ait posé nettement le problème christologique,
 Origène. Cependant celui-ci s'en sert plutôt, faute de pouvoir discerner
 un lien plus ontologique, pour illustrer la totale interpénétration
 des « deux natures » dans le Christ : cf. *De Principiis*, II, 6, 6, PG II,
 213 C-214 C, GCS (éd. Kostelchau), p. 145-146. Par contre Théodoret
 voit dans cet exemple la preuve que les natures sont conservées
 malgré l'union et même le mélange (μίξις : cf. *Expositio*, II, PG
 83, 156 C-157 A) ; et, en face des négations de Meandrant, l'Orthodoxe

à cette Passion, n'est pas son fait, mais celui de quelqu'un
 d'autre ; nous n'assignerons pas non plus à sa divine et
 transcendante nature l'accomplissement des actions qui
 relèvent de la chair. Nous considérerons plutôt, comme je
 l'ai dit, qu'il a souffert en sa propre chair, et non pas en
 sa divinité, à peu près de la façon que voici. — Car toute
 espèce de comparaison demeure impuissante et bien en
 deçà de la vérité. Néanmoins, il me vient à l'esprit une
 faible image de la réalité : partant pour ainsi dire de ce que
 nous avons sur la main, elle nous haussera jusqu'aux
 sublinités qui dépassent tout discours. — Le fer, en effet,
 ou d'autres matériaux de même sorte, soumis aux assauts
 du feu, reçoit en lui ce feu et accueille avec douleur la
 flamme en son sein. Si on se trouve maintenant lui asséner
 un coup, le métal subit le dommage, mais l'être du feu
 n'est en rien lésé par celui qui frappe. De même en est-il
 à peu près, comprends-le, lorsqu'on dit du Fils qu'il a
 souffert dans la chair, mais qu'il n'a pas souffert en la
 divinité¹. Bien faible est, je l'ai dit, la portée des exemples,
 cependant ils rapprochent de la vérité ceux qui n'ont pas
 décidé de refuser crédit aux Écritures sacrées.

B — Tu as raison.

A — En effet, si le Verbe n'a pas fait sienne sans inter-
 médiaire la chair qui est unie à lui de manière ineffable,

ne s'appuie sur rien de moins qu'une affirmation d'Apollinaire (*Id.*
 216 A-B : cf. LITTMANN, *Apollinarius*, frgt. 128, p. 238, l. 25-30 et
 frgt. 129, p. 239, l. 2-4) : la péris du corps reste intacte, bien que la
 divinité lui prête son être-éper. Chez S. Cyrille, la comparaison est
 moins souvent utilisée, comme ici, pour marquer l'immuabilité du
 « feu » qu'elle ne l'est pour montrer la transformation subie par le
 « fer » : cf., un peu plus bas, 777d et également *Hom. P. XVII*, 785
 D-788 A ; et, pour des exemples voisins, *C. Nest. IV*, 5, 189 D-192, A
 ACO I, 1, 6, p. 84, l. 26-32 (l'eau bouillante) ; *ie Is.* I, 4, 181 B-C
 et *Schöler*, 1377 D-1380 B, ACO I, 5, 1, 3, p. 189, l. 21-26 (le charbon
 incandescent qui purifie les lèvres d'Isaïe). Nous avons vu (cf. 737b)
 que la comparaison du buisson ardent prenait les choses du point
 de vue de la divinité, et partant maintenant mieux les distinctions.

- 25 πῶς ἂν νοοῖτο ζωοποιός ; Ἄ Ἐγὼ γὰρ εἰμι, φησὶν, ὁ ἄρκος
 4 ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς καὶ ζωὴν | διδοὺς τῷ
 κόσμῳ. Ἐάν τις φάγῃ ἐκ τοῦ ἄρκου τούτου, ζήσεται εἰς
 τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρκος δὲ ἂν ἐγὼ βῶσω ἢ σὰρξ μοῦ ἐστιν
 ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. » Ἄλλ' εἴπερ ἐστὶν ἡ σὰρξ
 30 υἱοῦ παρ' αὐτὸν ἑτέρου, κατὰ συνάφειαν ἰσχυρῶς δικαιωθέν-
 τος αὐτοῦ, καὶ χάριτι κεκλημένον πρὸς ἰσοτιμίαν, πῶς ἴδιαν
 αὐτὴν ὀνομάζει, καίτοι φεβδισθαὶ μὴ εἰδώς ; Πῶς δ' ἂν καὶ
 ζωοποιήσεται τὸν κόσμον ἢ ἑτέρου τινὸς σὰρξ, εἰ μὴ γέγονεν
 ἡ ἴδια τῆς ζωῆς, δῆλον δὲ ἐστὶ τοῦ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς ὄντος
 35 Λόγου, περὶ οὗ φησιν ὁ θεοπέποιος Ἰωάννης : « Καὶ οἴδαμεν
 ἐτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει, καὶ ἔδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα
 γινώσκωμεν αὐτὸν, καὶ ἔομεν ἐν τῷ ἀληθινῷ Υἱῷ αὐτοῦ
 Ἰησοῦ Χριστῷ. Οὐτός ἐστιν ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ αἰῶνος. »
 Β — Ἄλλῃ, οἶμαι, πρὸς τοῦτο φαίνεται ἂν εἰρηθεῖαι παρ'
 40 αὐτοῦ καὶ μέλα σαρκῶς : Ἄ Ἐμὴν ἄμην λέγω ὑμῖν, ἐάν μὴ
 φάγητε τὴν σὰρκα τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῖνετε αὐτοῦ
 τὸ αἶμα, οὐκ ἔχετε | ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. » Συνίκαμεν τόνον
 77a ἡμεῖς, φασὶν, ὡς ἐστὶ μέλλον οὐ τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἀλλὰ τοῦ
 συναρθέντος αὐτῷ ἀνθρώπου τὸ πεποιημένον σῶμα καὶ τὸ
 αἶμα.
 5 Α — Εἶτα ὅποι ποτὲ θεῖαν ἂν τὸ « μέγα τῆς εὐσεβείας
 μυστήριον » ; Ἄναρτεῖται γάρ, ὡς ἔειπεν, ἡ τοῦ Θεοῦ
 Λόγου κένωσις, ὄντος μὲν ἐν μορφῇ καὶ ἰσότητι τοῦ Πατρὸς,
 ἐλομένου δὲ δι' ἡμᾶς μορφὴν δούλου λαβεῖν, καὶ ἐν ὁμοίᾳ
 γενέσθαι τῇ πρὸς ἡμᾶς, καὶ μετασχῆναι σαρκὸς καὶ αἵματος,
 b 10 καὶ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως ἀκονομίαν | ἔδωκεν χάριτος
 τῇ ὑπ' οὐρανόν. Σῶσεται γὰρ δι' αὐτῆς, ἀνακραλαουμένου
 τὰ πάντα τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ, τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ

passant toute conception et discours, comment considérer
 cette chair comme donnant la vie ? De fait il dit : « Je
 4 suis le Pain vivant qui est descendu du ciel et qui donne
 la vie au monde. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra
 éternellement, et le pain que je donnerai, c'est ma chair
 pour la vie du monde. » Mais si la chair est celle d'un autre
 fils que lui, qui ne lui est uni que par relation et conjonction,
 qui a été gracieusement appelé à une égalité d'honneur,
 comment (le Verbe) peut-il appeler cette (chair) la sienne
 propre, lui qui pourtant ignore le mensonge ? Puis comment
 la chair de quelqu'un d'autre donnerait-elle la vie au monde
 si elle n'est pas devenue propriété de la vie, c'est-à-dire du
 5 Verbe né de Dieu le Père, de celui dont le divin Jean
 affirme : « Nous savons aussi que le Fils de Dieu est venu
 et nous a donné l'intelligence pour le connaître ; et nous
 sommes dans son véritable Fils, Jésus-Christ. C'est lui
 qui est le Dieu véritable et la vie éternelle. »

B — Mais, j'imagine, ils répondraient à cela que le Christ
 lui-même a déclaré, et de la façon la plus claire : « En vérité,
 en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils
 de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie
 en vous. » Dès lors, nous nous en rendons compte, disent-ils,
 77b plutôt qu'à Dieu le Verbe, c'est au Fils de l'homme
 conjoint à lui que sont ce corps et ce sang précieux.

A — Alors, où donc, selon eux, se situe « le grand
 mystère de la piété » ? Supprimé en effet, semble-t-il,
 l'anéantissement de Dieu le Verbe, de celui qui est dans
 la condition du Père et son égal, qui pour nous a résolu
 de prendre la condition d'esclave et de devenir semblable
 à nous, d'avoir part à la chair et au sang, de faire à la
 1 terre entière largesse de son économie d'Incarnation.
 C'est par elle, en effet, que tout a été sauvé, le Père récapitu-
 lant en lui tous les êtres célestes ou terrestres, selon

776, 25 : Jn 6, 51.33 35 : J Jn 5, 20 40 : Jn 6, 53
 777, 5 : cf. J Tim. 3, 16 11 : cf. Ephés. 1, 10

776, 25 : post ζωοποιός : *σὰρξ secunda sūd. Arm. 28 : post
 ἐστιν : *ἦν ἐγὼ βῶσω sūd. Syr. 777, 3 : ante ἀνθρώπου : *εἰσὶ

sūd. Arm. M legi non potest 5 : A ante εἶτα : om. C manu prima
 9 : σαρκὸς καὶ αἵματος Syr. et Arm. : α.α.ε. codd.

ἐπὶ τῆς γῆς, καθὰ γέγραπται. Εἰ μὲν οὖν οὐκ αὐτὸν εἶναι
 φασὶ τὸν Μονογενῆ, θεοπαρεῖος τε ἡμῶν καὶ ἀνθρωπίνους
 15 λέγοντα : « Καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δέσσω ἢ σὰρξ μου ἔσται
 ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς », ἔτερον δὲ τινα παρ' αὐτὸν
 ἰδικῶς νοούμενον Ἰῆν ἀνθρώπου σεσωσέναι ἡμᾶς, οὐκ αὐτὸς
 20 ἔστι Κύριος, ἢ κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἀλλ' εἰς ἕξ ἡμῶν, καὶ
 ζωοποιεῖται λοιπὸν τὰ ὑπὸ φθορᾶν οὐ διὰ γε Θεοῦ μᾶλλον τοῦ
 25 ζωοποιεῖν ἰσχύοντος, ἀλλ' ὑφ' ἐνὸς τῶν ὑπὸ φθορᾶν, χάριτι
 μεθ' ἡμῶν λαβόντος τὸ ζῆν. Εἰ δὲ ἀληθὲς εἴη σὰρξ γέγονεν
 ὁ Λόγος, κατὰ τὰς Γραφάς, καὶ ἂ ἐκὶ γῆς ὤφθη καὶ τοῖς
 ἀνθρώποις συνανεστρέφη », τὴν τοῦ δούλου μορφήν ὡς
 ἴδιαν ἔχων, κληθήσεται καὶ Ἰῆς ἀνθρώπου, καὶ ἀσφάλῃσιν
 30 τινες ἐπὶ τούτῳ, τοῖς τῆς ἀμαθίας ἐγκλημασι σπᾶς αὐτοῦ
 ἐνίεντες ἄλοισιν ἂν. Οὐ γὰρ ἦν ἐξ ἑτέρως ζωοποιὸν γενέσθαι
 τὴν σάρκα, καίτοι κατ' ἴδιαν φύσιν ὑπενηνεμημένη τῇ
 φθειρασθαι δεῖν, εἰ μὴ γέγονεν ἴδια τοῦ ζωοποιούτος τὰ
 πάντα Λόγου. Ἐνηργεῖ γὰρ οὕτως τὰ αὐτοῦ, τὴν ζωοποιὸν
 35 αὐτοῦ δύναμιν ἀδενήσασα. Καὶ θαυμαστὸν οὐδέν, εἰ γὰρ
 ἔστιν ἀληθὲς εἴη ταῖς ἴλαις ἐμιλήσων τὸ πῦρ, καίτοι θερμᾶς
 οὐκ οὕσας αὐτάς κατ' ἴδιαν φύσιν, ἀποφραίνει θερμᾶς :
 ἐπίγειοι γὰρ καὶ μάλα πλουσίως αὐταῖς τῆς ἐνούσης αὐτῶ
 40 διημέμας τὴν ἐνέργειαν. Πῶς οὐ μᾶλλον ἐπίγειο Θεὸς ἂν ὁ
 Λόγος τῇ ἴδιᾳ σαρκὶ τὴν ζωοποιὸν ἑαυτοῦ δύναμιν καὶ
 ἐνέργειαν, ἐνωθεὶς αὐτῇ καὶ ἴδιαν αὐτῇ ἀποφραῖς, ἀσυγχύτως
 καὶ ἀτρέπτως καὶ καθ' ἂν οἶδε τρόπον αὐτῶς ;

777, 15 : Jn 6, 51 17 : cf. Is. 63, 9 (?) 22 : cf. Bar. 3, 38

777, 15 : *σαρξ* ἔστιν : * ἡ διδομένη *σαρξ*. Syr. 19 : τοῦ R : *οὐκ*.
 eod. 21 : 22 : δὴ R *σὰρξ* γέγονεν : γ.σ. R 22 : *ἐπὶ* γῆς :
 τῆς αὐτ. R 25 : ἀμαθίας R Syr. Arm. : ἀμαρτίας eod. 27 :
 καίτοι R : καὶ eod. 28 : ζωοποιούτος τὰ πάντα : τ. π. ζ. R
 29 : τὴν ζωοποιὸν αὐτοῦ δύναμιν ἀδενήσασα R Syr. Arm. : τὴ
 ζωοποιὸν αὐτοῦ δύναμιν ἐμιλήσασα eod. 32 : αὐτῶς : *οὐκ*. R
 36 : ἐνωθεὶς : -θεῖσας eod. 37 : καὶ (*ἐπὶ* ἀτρέπτως) R Syr.
 Arm. : *οὐκ*. eod. καὶ (*ἐπὶ* καθ' ἂν) *οὐκ*. Arm.

777, 13 : Εἰ μὲν... 778, 21 : Ἀμῆν : *Amēn* R

qu'il est écrit. Si donc, d'après eux, ce n'est pas le Monogène
 qui a dit, parlant à la fois comme un Dieu et comme un
 homme : « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour
 la vie du monde », si c'est quelqu'un d'autre, un Fils de
 l'homme considéré comme distinct, qui nous a sauvés,
 15 ce quelqu'un n'est pas le Seigneur, contrairement à ce qui
 est écrit, mais l'un d'entre nous. Et désormais, les êtres
 soumis à la corruption ne recevront pas la vie de Dieu,
 qui est capable de la donner, mais de l'un des êtres soumis
 à la corruption, auquel la vie a été octroyée par grâce.
 Si par contre il est vrai que le Verbe s'est fait chair,
 conformément aux Écritures, et qu'il est « apparu sur la
 terre et a vécu familièrement avec les hommes », parce
 que la forme d'esclave lui appartient en propre on l'appel-
 lera aussi Fils de l'homme, même si d'aucuns s'en indignent,
 et s'exposent de ce fait au reproche d'ignorance. Car il
 20 n'y avait pas d'autre moyen que la chair devint vivifiante,
 elle qui, de sa nature, est assujettie à la corruption, sinon
 qu'elle se mit à appartenir en propre au Verbe, qui donne
 la vie à toutes choses. Ainsi accomplissait-elle effectivement
 les opérations relevant du Verbe, s'étant remplie de la
 vertu vivifiante du Verbe. Et il n'y a pas lieu de s'en
 étonner, s'il est vrai que le feu, entrant en contact avec
 des matériaux qui pourtant ne sont pas chauds de par leur
 nature, les fait apparaître tels : il introduit en eux, et même
 25 très abondamment, l'opération de sa vertu à lui. Comment
 le Verbe, qui est Dieu, n'introduirait-il pas mieux encore sa
 vertu et son opération vivifiantes en sa propre chair, cette
 chair à laquelle il s'est uni, qu'il s'est appropriée, sans confu-
 sion, sans changement¹, et selon un mode que Lui sait ?

1. On sait que ces deux adjectifs : ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, s'étaient
 majestueusement, en compagnie encore de deux autres (ἀδιαίρετος,
 ἀχωρίστος) dans la définition de Chalcedoine. Les adjectifs corres-
 pondants servent de titre aux deux premiers dialogues de l'Érasistrate.
 L'auteur que nous connaissons sous le nom de Didyme, et qui a des
 points de contact même stylistiques avec Cyrille emploie déjà les

B — 'Αναγκαῖον οὖν ἔχει συνομολογεῖν, οὐδενὸς ἑτέρου μεσολαβήσαντος, παντελῶς ἴδιον γενέσθαι τὸ σῶμα τοῦ ἐκ τοῦ

40 Πατρὸς ὄντος Λόγου, καὶ ἔψυχωμένον νοοῖτε ψυχῇ νοεῖσθαι.

A — Πάνω μὲν οὖν, εἰ τὸν ἀπλανῆ τῆς πίστεως ὀρθοτο-

778 a μούμεν λόγον, καὶ τῶν | τῆς ἀληθείας δογματικῶν ἐσμὲν

ἔρασταί, καὶ τῆν τῶν ἁγίων πατέρων ἰσχυροτάτους πίστεν, οὐκ ἀποφαιρόμενοι τῆς εὐθείας, οὐτε μὴ τὴν βασιλικὴν

5 ἀφέντες τρίβον, καὶ ταῖς τιμὰν εὐκατανοητικὰς εἰς κίβδηλον

νοῦν ἀποκομιζόμενοι, ἱπποκομούμενοι δὲ μᾶλλον ἐπ' αὐτῷ

τῷ θεμελίῳ, τοῦτοστι Χριστῷ — « Θεμελίον γὰρ ἄλλον

οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν καίμενον », καθὰ γέγραπεν

ἀληθῶς ὁ « σοφὸς ἀρχιτέκτων » καὶ τῶν αὐτοῦ μυστηρίων

ἱερούργος.

10 Ἐκ ταυγαροῦν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός εἶναι

b πιστεύομεν, καὶ ἐν ἐνὶ προσώπῳ νοούμενον τὸν Κύριον

777, 41 : cf. II Tim. 2, 15 778, 6 : I Cor. 3, 11 8 : id. 3, 10 ;
cf. id. 4, 1

777, 38 : συνομολογεῖν : γε ἐρελογεῖν R ἑτέρου : sm. Arm.
39 : τοῦ (ante Πατρός) : sm. R *Θεοῦ Arm. 40 : νοοῖτε :
νοῖσθα R 778, 2 : τῆν : sm. codd. ἰσχυροτάτους πίστεν R
Syr. Arm. : sm. codd.

deux mots dans une formule toute pareille : cf. *De Trinitate*, II, 7, PG 39, 589 A. Les fragments d'Amphilochius d'Iconium sont d'authenticité trop incertaine pour qu'on en tire argument (cf. HANNAK, *Dogmengeschichte*, 4^e éd., t. II, p. 337, en note). On peut enfin trouver des expressions semblables plus ou moins groupées dans les écrits de tendance antiochienne auxquels Cyrille répond par ses *Apologies pour les Anathématismes* (cf. I. ΟΥΡΤΙΣ ΟΥ ἙΝΝΙΣΣΑ, « Des Symbol von Chalcedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung », dans *Chalcedon*, t. I, p. 389-418, spécialement p. 408-409). Les commissaires du Concile paraissent considérer ces adverbies comme dérivant de l'inspiration qui domine dans le Tome de S. Léon (ils les emploient déjà au moment de poser le dilemme, Léon ou Dioscore ? : *ibid.*, p. 397, citant ACO II, 1, 2, p. 124-125). S'il fallait penser à l'influence d'un texte cyrillien, ce serait sans doute la première lettre à Succensus (Ep. XLV, 232 B et C, ACO I, 1, 6, p. 153, l. 8) qu'on devrait invoquer, plutôt que le *QUX*, de rayon-

B — Par conséquent, il faut reconnaître que, sans aucune autre intervention, le corps appartient en stricte propriété au Verbe né du Père, tout en étant conçu en même temps comme animé d'une âme intellectuelle.

A — Oui parfaitement, si nous sommes de fidèles dispensateurs de la parole de la foi et des amants des dogmes de la vérité, si nous ne dévions pas de la ligne fixée par les saints Pères ni ne quittons la voie royale, attirés par les vaines imaginations de certains vers des sentiments de mauvais aloi, si nous bâtissons au contraire sur le fondement, c'est-à-dire le Christ. « Car de fondement, nul n'en saurait poser d'autre que celui qui déjà s'y trouve », ainsi que l'écrit très justement le « sage architecte », l'initiateur des mystères du Christ.

Nous croyons par conséquent que le Fils de Dieu le Père est unique et qu'il faut concevoir comme une Personne unique¹ Notre Seigneur Jésus-Christ, engendré de Dieu

ment limité, nous l'avons dit. Mais la présence ici de ces deux mots (les deux autres ne faisant certes aucune difficulté pour un alexandrin) ne manque pas de valeur symbolique.

1. Il peut paraître étrange que S. Cyrille se contente ici d'affirmer l'unité de prosopon dans le Christ, sans rien ajouter sur l'hypostase ni sur la *φύσις*. Presque à la même époque, sans doute, il rappelle à Valérien d'Iconium que Nestorius acceptait bien l'unité de prosopon, et que cela ne l'empêchait pas de professer une damnable dualité d'hypostases (Ep. L, 269 C et 276 A-B, ACO I, 1, 3, p. 97, l. 25-27 et p. 100, l. 2-4). Il est vrai que cette unité de prosopon est aussi tout ce qu'il a pu faire agréer aux Antiochiens dans la formule d'union (cf. Ep. XXXIX, 177 A, ACO I, 1, 4, p. 17, l. 19 ; les lettres XL, 196 A et XLIV, 228 A, ACO p. 21, l. 14-24 et p. 36, l. 13-37, l. 2 insistent ensuite le plus possible sur la portée de la concession, mais il reste que rien du vocabulaire technique alexandrin n'a encore été accepté), mais c'était un cas où Cyrille n'était pas entièrement maître de la situation. Il fut donc que le parti pris de se montrer accommodant joue aussi dans le présent dialogue. Cependant on peut penser également que le terme n'a pas dans notre passage valeur tout à fait technique, vu surtout la présence de νοούμενον : il doit signifier que le Christ offre à notre esprit, lorsque celui-ci le « considère », un seul visage ; nous sommes en face d'un seul Quelqu'un.

ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, γεννηθέντα μὲν ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ
 Πατρός θεϊκῶς ὡς Λόγον πρὸ παντός αἰῶνος καὶ χρόνου,
 ἐν ἀρχαῖς δὲ τοῦ αἰῶνος καιροῖς τὸν αὐτὸν γεγονότα κατὰ
 15 σάρκα ἐκ γυναικὸς, αὐτῷ τε προσεμεσσομένῳ τὰ τε θεοπρατῆ
 καὶ τὰ ἀνθρώπινα, καὶ αὐτοῦ γενέσθαι φαμέν τὴν κατὰ
 σάρκα γέννησιν καὶ τὸ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ πάθος, οἰκουμείνου
 μὲν ἅπαντα τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς, μεμενηκότος γε μὴν
 ἀπαθῶς τῆ τῆς θεότητος φύσει. Κάμπτει γὰρ οὕτως αὐτῷ
 20 πᾶν γόνυ, « Καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος
 Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς. » Ἀμήν.

778, 20 : Phil. 2, 10-11

778, 15 : τε (post αὐτῷ) : om. R τε (post τὰ) : om. R 19 :
 τῷ τῆς R : τῆ M n. rec. om. CV 20 : ἐξομολογήσεται o R qui
 -γισται iamem scribit iamem Arm. : -γισται codif. 21 : Θεοῦ :
 τοῦ M sed m. rec.

1. Si l'on considère cette avant-dernière phrase comme un résumé
 de tout le dialogue, on y retrouve bien, plus ou moins, les trois parties

le Père divinement, comme Verbe, avant tous les siècles
 et les temps, né, le même, au dernier âge du monde, selon
 la chair d'une femme. A Lui nous attribuons et le divin
 et l'humain, et à Lui nous disons qu'appartient la
 naissance selon la chair et la souffrance sur la Croix, Lui
 qui s'est approprié tout ce qui revenait à sa chair et qui
 est resté néanmoins impassible en la nature de la divinité¹.
 Car ainsi « tout genou fléchit devant Lui, et toute langue
 confesse que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu
 le Père. » Amen.

de l'œuvre (cf. *Introduction*, p. 78), mais regroupées d'une façon qui
 révèle leur importance respective. D'abord et avant tout il y a un
 seul Christ : ἐκ et τὸν αὐτὸν apparaissent ici comme dans le DI
 713d, comme plus tard et par deux fois dans la formule de Chalcedoine.
 Puis deux conséquences parallèles, correspondant à la première et
 à la troisième parties, ailes symétriques autour d'un bâtiment
 central. Il est né de la femme, la naissance selon la chair est la sienna
 (le Théotocos n'est pas explicitement rappelé) ; la souffrance de la
 Croix est la sienna, sans leur pour cela sa divinité. Ainsi parmi les
 méandres et les répétitions, S. Cyrille revient toujours aux idées
 simples et fortes qui le mènent.

EXCURSUS I

Les influences subies par S. Cyrille

K. Holl (*Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadokiern*, Tubingue 1904) assure à propos de S. Grégoire de Nazianze : « On croit entendre Cyrille, ou plutôt Cyrille a appris (de Grégoire) à parler ainsi » (p. 191); et encore : « Tous les mots-clés employés par Cyrille ont été forgés par Grégoire » (p. 195). Mais tel des exemples donnés à l'appui de ces affirmations est particulièrement malheureux. Ainsi l'on nous cite (p. 191) la tournure κατ' ὁμοίαν αὐτοῦ utilisée par Grégoire pour caractériser le lien des deux éléments dans le Christ (cf. première lettre à Clédonius : Ep. 101, PG 37, 180 B). Or nous aurons l'occasion de redire que Cyrille évite de se servir du terme ὁμοία en christologie; quant à αὐτοῦ, il fait partie d'une famille de mots éminemment suspects à l'Alexandrin, puisque proche parent de αὐτοῦσα (cf. *Introduction*, p. 129 s. et *Excursus III*). Nous avons remarqué aussi que S. Cyrille se méfie de ἰδιεῖα et ἰδιότης, courants au contraire chez les Cappadociens (cf. *Introduction*, p. 122, n. 1). Et n'est-il pas significatif, d'autre part, que Cyrille, lorsqu'il se posa en défenseur du Theotocos, n'ait pas songé immédiatement à citer la Lettre à Clédonius, dont l'anathématisme est pourtant aussi catégorique qu'on peut le désirer (op. cit., 177 C)? Or il n'apparaît pas dans le florilège inséré dans le *De reela fide ad Dominas*. Il faut attendre le Concile d'Éphèse et le recueil de textes inclus dans les Actes (ACO I, 1, 2, p. 43, l. 18) pour le trouver, et, si souveraine qu'ait été l'influence de Cyrille dans cette assemblée, on peut penser que d'autres ont collaboré à l'enrichissement de cette collection. Dans sa lettre à Acace de Bérée (Ep. XIV, 97 B, ACO I, 1, 1, p. 98, l. 15-17), l'évêque d'Alexandrie nomme, il est vrai, déjà Grégoire avec S. Athanase, Théophile, S. Basile et Atticus de Constantinople comme témoins de la fameuse expression, mais ce n'est là qu'une énuméra-

tion sans aucun texte cité à l'appui, et peut-être a-t-elle été composée un peu hâtivement, car S. Basile en particulier n'est qu'un bien médiocre témoin de l'emploi du Theotocos : on n'a repéré celui-ci qu'une fois dans ses œuvres, au détour d'un sermon (dont l'authenticité a été parfois contestée, mais semble maintenant admise) : *Homélie in sanctum Christi generationem*, PG 31, 1468 B ; cf. Holl, *Amphilochius*, p. 154, et G. Söll, « Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte », dans *Theologische Quartalschrift*, 131 (1951), p. 163-188, 288-319, 426-457, spécialement p. 178-185), donc par une concession passagère à la théologie populaire.

Si nous passons maintenant très brièvement à la théologie trinitaire, S. Grégoire de Naziance, ne l'employant pas lui-même, n'a pu exercer d'influence sur Cyrille pour le pousser à adopter l'expression $\epsilon\pi\iota\theta\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \theta\epsilon\omicron\tau\epsilon\tau\epsilon\omega\varsigma$; on trouve en effet celle-ci par et par là dans les Dialogues de *Trinitate* (cf. V, 973 D ; VII, 1092 B). Et elle pourrait, à la rigueur, venir de S. Basile, ou mieux de S. Grégoire de Nyse (cf. Holl, *Amphilochius*, p. 241-242), quoique celui-ci ne donne pas encore à ces mots une valeur bien technique. Mais on les lit également deux fois dans ces livres illégalement adjoints au *Contre Eunome* de S. Basile et qui sont sans doute l'œuvre de Didyme l'Aveugle (cf. PG 29, 681 A et 685 A). La transplantation serait donc antérieure à Cyrille et là encore il n'aura pas eu à chercher hors de sa ville épiscopale. Il nous semble donc que l'on peut généraliser la conclusion que M. Liebhart limite encore au *Thesaurus* : « (Cyrille) ne semble pas avoir eu recours, comme la plupart des auteurs l'affirment, aux œuvres d'Épiphane et des Cappadociens. Son information paraît avoir été surtout, sinon exclusivement alexandrine » (*Doctrines christologiques*, p. 63).

En effet, H. B. Swete va sans doute trop loin quand il déclare : « Cyrille n'a d'affinité évidente avec aucun des alexandrins antérieurs à lui. Il n'est pas aisé de le rattacher à Clément ou Origène ou Denys ou même Athanase et Didyme » (*Patristic Study*, Londres 1909, p. 108). Le cas d'Origène est à part (cf. *Introduction*, p. 83, n. 1) ; mais Clément est au moins cité à plusieurs reprises dans le *Contre Julianum* (III, 633 C ; VI, 813 B ; VII, 853 C ; X, 1028 C) et traité d'homme très érudit et dont on doit faire grand cas » (X, 1025 D). Quant à Denys, ne se pourrait-il pas que Cyrille lui ait emprunté une formule d'origine sabellienne,

mais vidée de son venin : la Trinité est d'abord étalée en trois personnes, puis resserrée, récapitulée dans l'unité d'essence (mais tout cela idéalement, par un pur mouvement conceptuel) ? S. Athanase nous a transcrit en effet quelque chose de ce genre dans le *De sententia Dionysii* (17, PG 25, 505 A, éd. Opitz, II, 1, p. 58, l. 24-25) et Cyrille use sporadiquement de ce langage (cf. *De Ad. VI*, 412 D ; *Dial. de Tr.* VII, 1080 D ; *Contre Julianum*, I, 533 A). Pour S. Athanase, la question des rapports de sa pensée avec celle de son successeur est plus complexe, mis à part le cas du *Thesaurus*. Nous avons déjà relevé l'indépendance que Cyrille garde à l'égard de la *Lettre à Épiphane* à l'époque même où il prétend en faire une preuve d'orthodoxie (cf. *supra*, le passage sur l'Incarnation-métamorphose, p. 101-103). D'autre part, il n'a, semble-t-il, jamais cité tel passage des *Lettres à Sérapion*, pourtant riche en contenu christologique (IV, 14, PG 26, 656 B-657 B), ni d'ailleurs ces *Lettres* en général (et en même temps par l'usage de *Phil.* 2,6-8 et *Jn.* 1,14 et aussi de l'épisode de l'aveugle-né, ce paragraphe a une allure déjà bien cyrillienne : cf. *DI* 703c et la note). Néanmoins, il suffit de comparer les « systèmes » d'Athanase et de Cyrille avec ceux des Cappadociens ou des Antiochiens pour que la parenté saute aux yeux, en dépit de bien des aménagements de la part de Cyrille (à propos de l'Eucharistie, spécialement, ou de l'idée de récapitulation).

Quant à Didyme, nous venons de noter un rapprochement possible à propos de l'expression $\epsilon\pi\iota\theta\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \theta\epsilon\omicron\tau\epsilon\tau\epsilon\omega\varsigma$ et la distinction entre les natures « par la seule pensée » constituait un autre point commun (cf. *Introduction*, p. 125, n. 1). Il y a aussi des analogies avec le *De Trinitate* (cf. note sur *QUX* 777e) et avec les livres pseudo-athanasien *Contre Apollinaire* (dont une qui ne joue pas avec nos dialogues : l'emploi du terme hypostase en contexte christologique, cf. M. Richard, « Le mot hypostase au ^ve siècle », dans *MSR*, 2 (1945), p. 251, citant PG 26, 1113 B, mais pour M. Richard le *Contre Apollinaire* est tardif, d'après 430 sans doute ; cf. *supra*, p. 129, n. 1). Peut-être ont-ils fait partie de cette information alexandrine que S. Cyrille a dû, malgré tout, rassembler.

EXCURSUS II

La version arménienne du *De recta fide ad Theodorum*

La valeur de la comparaison que nous avons instaurée entre *DI* et *RF*, pourrait paraître singulièrement diminuée par une donnée que nous n'avons pas fait intervenir dans le chapitre II de notre Introduction. Il s'agit de la version arménienne du *RF*. Les sources en sont les mêmes que pour la version du *Quod unus sit Christus*; le texte du *RF* est contenu dans les pages 88 v. à 113 r. du manuscrit *Arm.* c 50 et 81 r-104 v d'*Arm.* c 36.

Or, en un passage crucial, celui où Cyrille réfute l'apollinarisme, cette traduction nous présente une large tranche du *DI* au lieu de la rédaction légèrement émondée, caractéristique du *RF* (15b-16d = *DI* 689a-690a). Et naturellement vient s'insérer là une des remarques favorables aux hérétiques que nous avons supposé intentionnellement omise par le *RF*; et aussi le premier argument contre Apollinaire, sur l'impossibilité de faire un seul être avec deux êtres complets.

Même dans cet état textuel du *RF*, nous croyons néanmoins qu'il reste assez d'indices pour prouver notre thèse, savoir que nous avons affaire à un remaniement postérieur du *DI*. Par exemple, trois des mentions du Theotocos sur quatre (seule celle de 6e est remplacée par : « la sainte Vierge Marie »); deux emplois de l'abstrait là où le *DI* avait le mot concret (18d/692b et 25c/698c); deux mentions de « l'homme » au lieu de « la chair » (30a/703c et 37d/709d); l'élimination des termes qui risqueraient de suggérer un mélange des « natures » (40a/712a et 29b/702a).

Ce dernier trait fait défaut pourtant en un endroit, d'une façon qui n'en est peut-être que plus révélatrice sur la nature du texte fourni par cette version. En 35e/708a, l'arménien a en même temps le *κατὰ σάρκα* *ὁμοιωμένην* particulier au *RF* et l'*ἄσπερ ἐλάττω ἐνικρατός* propre au *DI*. Ce

souci de ne pas laisser échapper une miette de la substance cyrillienne réputée précieuse rend compte aussi, sans doute, de la présence ici à la fois d'une phrase appartenant au seul *DI* 707a et d'une précision fournie par *RF* 37a et manquant dans *DI* 709b (c'est « en sa propre nature » *τὸ γὰρ εἰς ἑἰς ὅπως ὅπως* que le Verbe ne saurait mourir).

Il se pourrait donc que cette version nous offre un « texte conflaté ». Du moins croyons-nous que cette hypothèse peut se soutenir en face de celle, plus radicale et plus onéreuse, d'une altération apparemment tendancieuse (pro-chalcedonienne?) de toute la tradition grecque du *RF*. Généralement, l'arménien demeure en accord avec le texte édulcoré du *RF*. Une exception, cependant, est à relever en 20b/693e : c'est le mode de l'union, comme dans le *DI*, non celui de l'Incarnation, qui est déclaré inconnaisable. Pour une fois, on peut supposer une faute du grec du *RF* (faute très ancienne et commune à tous les manuscrits), rendue facile, semble-t-il, par le fait qu'*ἑνωτικός* ressemble à l'abréviation d'*ἐνωθεωρητικός*. Mais cela mis à part, l'arménien ne quitte le grec que pour le compléter.

EXCURSUS III

Le traité *Contre ceux qui ne veulent pas confesser que la Sainte Vierge est Mère de Dieu*

Un autre opuscule pourrait, semble-t-il, sinon rivaliser avec le *DI*, du moins prétendre à une date particulièrement précoce parmi les œuvres christologiques de S. Cyrille. C'est le traité (*λόγος*) *Contre ceux qui ne veulent pas confesser que la Sainte Vierge est Mère de Dieu*, publié pour la première fois par A. Mai au tome VIII de sa *Scripturarum veterum noua collectio* (p. 108-131) et repris par Migne dans *PG* 76, 250-292. Lui non plus, en effet, ne mentionne pas la *συνέσις* et ne contient aucun des termes techniques utilisés par Cyrille au cours de sa campagne antinestorienne — hormis le *Theotocos*, évidemment, qui en est le sujet même. Mais nous avouons ressentir à l'endroit de son authenticité cyrillienne les plus vifs soupçons.

La tradition manuscrite, d'abord, est plus que maigre : *FOB*⁶. B 30 mentionné par Mai n'est qu'une copie récente de l'autre témoin qu'il utilise, le *Vaticanus* 1431. Et E. Schwartz qui a retrouvé le traité dans l'unique codex de la *Collectio Atheniensis* du Concile d'Éphèse et republié d'après lui (cf. *ACO* I,1,7, p. 19-32), nous avertit que ce codex n'est, pour cette partie-là, qu'une copie d'un exemplaire plus ancien de *V*, la collection contenue dans le *Vaticanus* 1431 (cf. *Codex Vat.* 1431, p. 89-90). Or cette dernière n'a pas tout entière la même valeur, d'autres pièces sont venues sans doute s'ajouter au plus ancien fond dont le double florilège anti-chalcédonien est le noyau (cf. *supra*, p. 159). Et dans ce florilège, notre traité ne paraît point. Pas davantage ne figure-t-il dans le florilège réfuté par le *Philadelphé*, ni dans l'arsenal de Timothée Étire. Ces silences, et surtout celui de Sévère d'Antioche, ne paraissent point contrebalancés par les citations de Justinien et d'Éuloge d'Alexandrie. Cyrille lui-même ne souffle mot nulle part

d'un tel écrit, dès lors qu'on a rapporté au *QUX* la description donnée par la Lettre 64 (cf. *supra*, p. 77).

Par ailleurs, la critique interne ne nous paraît pas plus favorable à l'attribution courante. L'épithète ornante accompagnant les noms de personnages bibliques est ici, partout où il y en a une, *μακάριος*, alors que dans des ouvrages dont il faudrait faire celui-ci à peu près contemporain, *θεοσεβής* apparaît dans plus de la moitié des cas (6 contre 4 dans l'*Homélie Pascale* XVII, 9 contre 3 dans la *Lettre aux Moines*). Si riche en néologismes que soit le vocabulaire de S. Cyrille, plusieurs des mots composés employés ici lui semblent étrangers : *καλλεπρόθεως* (*PG* 277 B et 285 C ; *ACO* p. 27, l. 19 et p. 30, l. 32), *παρανομήτως* (260 C ; p. 20, l. 33), *λασκήροξ* (257 D ; p. 20, l. 7). Sauf erreur, on ne trouve pas non plus chez lui *θεολογία* et *θεολογία* au sens d'« affirmation de la divinité » et « proclamer la divinité » [de quelqu'un], alors qu'ils sont spécialement fréquents dans notre traité (cf. 254 B ; 265 B ; 280 C ; 281 A ; 281 B ; *ACO* p. 21, l. 41 ; p. 22, l. 34 ; p. 28, l. 23, 33 et 41) : Cyrille se servirait plutôt de *θεοσεβία* (cf. *Contra Nestorium*, I, 57 B et II, 101 A ; *ACO* I,1,6, p. 32, l. 1 et p. 49, l. 8 ; on trouve cependant *ουθεολογητοβία* dans *Homélie Pascale* XV, 737 C). Il n'utilise, d'autre part, jamais *χαρίς*, toujours *δύναμις*, sauf dans les citations scripturaires ; encore, au lieu de transcrire littéralement *Héb.* 4,15, y introduit-il parfois la clause *δύναμις* (*τῆς δυνάμεως*) (ainsi dans *QUX* 758c). Or le présent traité emploie trois fois *χαρίς*, et à deux reprises parce qu'il s'inspire du texte d'*Héb.* 4, 15 (cf. 265 C et 269 B ; *ACO* p. 23, l. 7 et p. 24, l. 16 ; plus 281 C ; p. 29, l. 11). On pourrait peut-être tirer aussi argument de la très grande fréquence ici de *ἀπὸ* avec le complément d'agent du verbe passif. Cyrille, lui, marque une préférence décidée pour *πρὸς* ou *παρὰ*.

Un point qui touche déjà davantage au fond est à noter à propos d'*οὐσία* : comme le remarque G. Picker (*Eulherius non Tyana*, p. 66, n. 7), S. Cyrille « paraît éviter l'expression lorsqu'il parle du Christ et de l'union des deux natures ». On trouve *οὐσία* seulement dans un fragment plus que douteux cité par Anastase le bibliothécaire (cf. *PG* 76, 1453 B) et une fois dans chacune des deux *Lettres à Succensus* (*Ep.* XLV, *PG* 77, 236 D ; *Ep.* XLVI, 244 A ; *ACO* I,1,6, p. 156, l. 14 et p. 160, l. 22 ; encore dans le dernier cas Cyrille ne fait-il guère que reprendre une phrase de l'adversaire combattu). Or ici le mot apparaît en un sens nettement tech-

nique dans un contexte christologique : deux fois en 264 A (ACO p. 21, l. 35 et 37) et une en 269 B (p. 24, l. 13 ; un autre emploi, deux lignes plus bas à cet endroit, est normal, s'agissant là de théologie Trinitaire).

Au surplus, l'auteur de cet opuscule est disposé à faire à la terminologie et à la pensée adverses une concession à laquelle le Cyrille authentique ne se serait pas résigné. Le raisonnement de 265 B-C (p. 22, l. 39-40) est fondé sur l'acceptation du *Xp̄st̄oc̄* ; simplement, on montre que celui-ci ne peut tenir si l'on n'admet pas aussi le *Theotoc̄os*. Or Cyrille prouve au contraire que l'on peut très bien être *yp̄oc̄er̄oc̄* — les mères des grands inspirés de l'Ancien Testament l'étaient toutes — sans être pour cela *Theotoc̄os* (cf. *Ep.* 1, PG 77, 20 C et D ; ACO I, l. 1, p. 14-15). D'autre part, la démonstration, presque tout au long de l'ouvrage, paraît centrée sur l'homme appelé Jésus, dont il s'agit de reconnaître qu'il n'est pas un pur homme, mais quelque chose au delà, qu'il « n'est pas sans union avec le Verbe », comme dit 281 C (ACO p. 29, l. 11-12 ; cf. aussi 257 D, 260 D, 261 A ; p. 20, l. 17 et 42, p. 21, l. 9-10). Ce qui fixe l'attention sur le nom de Jésus beaucoup plus que de coutume chez S. Cyrille (cf. *supra*, p. 119, n. 2), et implique une prise de vue ascendante, de l'homme au Dieu, qui est étrangère à notre docteur (cf. note sur QUX 730 b). La leçon *Ῡπ̄oc̄*, à vrai dire alexandrine, adoptée dans la citation de *Jude* 5 (260 C ; p. 20, l. 38), contribue également à cette impression de changement d'accent.

À propos des citations scripturaires, justement, on remarquera que plusieurs sont effectivement familières à Cyrille (ainsi *Math.* 22, 29, *Heb.* 13, 8, *Bar.* 3, 36 : 261 B, 285 D, 261 D ; p. 21, l. 14-15, p. 30, l. 38-43, p. 21, l. 30), mais que beaucoup, en nombre anormal pour un écrit aussi court, sont inusuelles, fait d'autant plus notable que l'évêque d'Alexandrie avait tendance à ressasser sans trêve les mêmes textes.

Enfin l'on pourrait peut-être ajouter que partout ailleurs Cyrille ne nomme Apollinaire que lorsqu'il y est contraint, pour dissocier leurs doctrines respectives, et que les mentions de Paul de Samosate sont excessivement rares chez lui (cf. *Introduction*, p. 15, n. 3 et p. 106). Il serait donc pour le moins insolite de voir soudain figurer ces deux noms incidemment, dans une brève liste d'hérétiques (cf. 268 B ; p. 23, l. 29-30). N'est-il pas assez vraisemblable, en somme, que S. Cyrille, après avoir, sa vie durant, joué de malheur avec les pseudépigraphes, est devenu, une fois de plus, leur victime, de manière toute passive cette fois ?

EXCURSUS IV

Les emplois du mot *φ̄oc̄* dans les Dialogues

S. Cyrille utilise le mot *φ̄oc̄* environ 110 fois dans le QUX et 65 dans le DI, mais cette profusion n'aide pas tellement à délimiter de manière précise la signification du terme et toute classification risque d'apparaître arbitraire.

1) Tentons cependant de mettre à part, pour commencer, les expressions *φ̄oc̄* et *κατὰ φ̄oc̄*.

a) Elles sont souvent jointes à *διὰ θε̄ου* ou autres termes similaires ; elles doivent vouloir dire alors « réellement, par le plus authentique de soi-même » et exclure tout ce qui serait conventionnel, fictif, ou purement moral :

cf. 680a (bis), 680b, 702d, 714c, 724d, 724e, 731a, 731d, 733b, 733d, 735a (bis), 737e, 738e, 739a, 739d, 740c, 742c, 745c, 750e, 752e, 755a, 759b, 759e, 768a, 771c ; peut-être aussi 687e et 774c.

b) En un sens un peu plus fort, elles signifieront « en vertu de sa constitution, de sa forme d'être » :

cf. 687c, 688c, 688e, 690c, 692d, 693b, 697a, 699c, 699e, 701c, 703a, 706a, 707b, 709d, 711b, 713e, 715e, 718a (bis), 718e, 722d, 722e, 723c, 724e, 725d, 725e, 726c, 726d, 729c, 730b, 731a, 732c, 733c, 733d, 734b, 734c, 734d, 737d, 738b, 738d, 738b (bis), 740b, 740c, 740d, 740e, 742b, 742c, 745d, 749e, 752c, 753c, 766d, 768e, 770a, 770d, 771b, 773a, 773d, on trouve alors souvent la précision *κατ' ou διὰ θε̄ου* (*φ̄oc̄*) :

cf. 690 d, 707a, 708c, 721d, 726c, 726e, 728b, 742b, 743a, 744d, 746a, 716c, 769b, 777d (bis),

et c'est ainsi, élement, que la filiation *φ̄oc̄* du Monogène s'oppose à toute filiation adoptive :

cf. 717b, 718c, 741c, 770c, 773c ; et aussi 739a, 747e.

2) Cette idée de possession, d'appropriation, apparaît en certains cas encore plus clairement :

a) tel être « telle *φύσις*, c'est-à-dire tel groupe de propriétés, et il agit ou pâtit en conséquence :

cf. 683e, 691d, 723a, 736a, 740e.

b) dans le Christ, la nature humaine est plus spécialement encore dans la situation de chose possédée (cf. *supra*, p. 138, n. 1). Elle est un patient en face de son action :

cf. 718e, 736e, 753c, 756e, 757b, 761b, 764a, 772e, 773e, 775e.

3) Mais de patient, la *φύσις* peut devenir agent : elle est assez vase, concrète, hypostasiée, pour être considérée comme un sujet :

a) et d'abord évidemment la nature divine :

cf. 692 a, 697d, 703a, 727b, 778b,

spécialement la *φύσις* du Fils ou du Verbe :

cf. 683a, 684a, 689b, 690a, 701d, 707b, 710b, 735c, 737c, 751d, 753b ; dans la formule monophysite : 735e, 737a.

b) mais aussi les natures créées :

— l'ensemble de la création : 683b ;

— la nature du feu : 776c ;

— la nature de l'homme, notre nature : 690e, 691a, 710c, 722a, 725c, 757a, 757e, 764e.

c) ailleurs, c'est surtout l'unité de la *φύσις*, plutôt que son activité, qui est mise en relief :

— unité de « la *φύσις* de la Divinité » : 684c, 693b, 703a, 703d, 711b, 728b, 728e, 735e, 752c, 761e, 764b, 775e, 776a, 778b,

— mais unité très forte aussi (cf. *Introduction*, p. 93-94) de la *φύσις* humaine : 682d, 684d, 712e, 736b et aussi, moins nettement, 679b, 684c, 728d.

4) Cela ne signifie pas que l'aspect sujet ait dévoré l'aspect d'essence et que *φύσις* soit venu à signifier personne ou hypostase.

a) *φύσις* garde un rapport avec *οὐσία* : cf. 735c,

— est enclose dans certaines limites qui sont ses déterminations essentielles, subit certaines lois. Cf. 683c, 697a, 740e, 760a, 772b ;

— est elle-même comme un domaine où l'on entre, où dont on demeure exclu :

cf. 684e, 689b, 690a, 696b, 710b, 738d, 743e, 745d.

b) Quand les *φύσεις* diffèrent, c'est par leurs propriétés :

cf. 679e, 680a, 683b (bis), 695b, 740e (696c, 736e, 737b, 740e, 744d, et plus laconiques cependant et ne parlent que de la différence entre les *φύσεις*),

— et leur union pourrait se concevoir, quoiqu'à tort, comme un mélange de ces propriétés :

cf. 708a, 712a, et aussi 707b.

c) Lorsque Cyrille accepte, dans *DI* 683d, de parler de rapprochement et concours entre deux natures dans le Christ, l'une de ces natures est caractérisée comme une humanité parfaitement conforme à la définition courante ;

— lorsqu'il refuse finalement, malgré les suggestions répétées de son interlocuteur (*QUX* 735d et 736a) de dire deux natures après l'union, c'est en protestant qu'il ne veut nullement mélanger les raisons intimes de ces deux natures. Il ne nous paraît donc pas possible, vu les connotations toujours présentes de propriétés, d'essence, en un mot de ce que nous appelons, nous « nature », de ramener carrément *φύσις* au sens d'individu subsistant, de ce que nous désignons par le vocable « personne », même pour sauver Cyrille du monophysisme réel, synousiaste. Et en dépit de certaines formules dangereuses, ce n'est sans doute même pas nécessaire.

EXCURSUS V

Le style de S. Cyrille dans les dialogues

Sur « la grécité de S. Cyrille d'Alexandrie », le P. Vaccari a déjà fait les constatations qui s'imposaient avec le plus d'urgence (dans les *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, Milan 1937, p. 27-39). Il vaut cependant la peine de les appliquer spécialement à nos deux dialogues à cause de ce qu'elles révèlent de la personnalité de Cyrille, assez avare de confidences sur lui-même. L'évêque d'Alexandrie s'est souvent excusé dans ses *Homélies Pascales* de ce que « son discours ne pouvait resplendir par les ornements extérieurs ou les parures de la rhétorique » (XVI, 748 B; cf. XVII, 769 A-B). Il semble que ces appels à l'indulgence du lecteur soient spécialement pressants à l'époque où Nestorius fait une allusion peu équivoque aux grands mots générateurs d'obscurité et d'indigestion dont il tâchera de s'abstenir, lui, dans sa réponse (cf. *Ep.* V, 49 B, ACO I, I, 1, p. 29, l. 8-10). Cyrille a sans doute prétendu alors se glorifier dans l'infirmité de son style, mais en réalité il a depuis toujours fait de sa prose un herbar à recueillir des formes rares, archaïques ou nouvelles, et son « classicisme grammatical », selon le mot du P. Vaccari (p. 28), même s'il est une trace de son éducation, n'a pas dû aller toujours sans un effort conscient et délibéré.

Au point de vue de la grammaire, nous remarquons au moins deux séries de duels, toutes deux dans des passages (694e et 713d) de ton plus solennel, où la phrase tourne presque à la période (et alors que Cyrille emploie à peu près toujours le pluriel dans cette même formule théologique : cf. références données à propos de 713d, sauf celle d'*In Jo. XI*) ; on trouve aussi *ἀποτίω* en 686b et 713a. Quoi qu'on ait partout ailleurs l'impératif en *-ουσα*, *ἔδρακόντων* apparaît en 759b et 768b et *ἀγρότων* en 740b. L'optatif est utilisé fréquemment et, semble-t-il, dans tous ses emplois classiques.

On trouve aussi bon nombre de parfaits (sans qu'il soit toujours facile de dire pourquoi ; ainsi dans la liste des hérésies données par *DI* 679a-e, l'alternance avec le présent ne signifie sans doute rien quant à la survie de ces erreurs ; en 713a, par contre, on pourrait peut-être découvrir une nuance entre le présent *ἀγώνη* employé pour l'action instantanée de remettre les péchés et le parfait *ἔδρακον* signifiant la collation d'un pouvoir qui perdure sur les démons). Cyrille se sert régulièrement des formes attiques en *εμπε-* au lieu de *μπε-* (cf. 697a et d ; en 703b-e une forme en *μ* est encadrée par deux en *εμ*, mais on doit tenir compte des hasards de la tradition manuscrite) ; il pratique des crases (comme *ἀδύγη* : 710e, 716e), quoique les élisions soient souvent absentes, de son fait ou de celui des scribes. On trouve une fois (710a), *τίμαρον*, quoique partout ailleurs notre auteur se laisse emporter par le texte scripturaire qu'il discute (*Héb.* 13,8) et dise *σάραρον*. Si l'on peut se fier à certains des manuscrits, on notera l'apparition sporadique d'une forme homérique ou poétique comme *ἄνωος* en 693d, ou attique comme *ἄλεξιων* en 701e (*ἄνωος* est employé partout ailleurs dans les dialogues, mais un examen rapide des autres œuvres nous a montré qu'elles présentaient la même alternance *ἄνωος/ἄνωος*).

Mais c'est surtout en matière de vocabulaire, et plus particulièrement dans le *DI*, que se manifeste ce penchant de Cyrille pour le recours aux anciens poètes. On trouve même une particule de liaison désuète comme *ἀνείρ* (678c). Des mots comme *μυγός* (693a), *νῆμα* (711e), *ἄην* (680c), *ὑπερβλάω* (689d ; ici le *RF* pourrait bien témoigner de quelque scrupule, car il porte, lui, *ἄνοσιος*), voire *τηρόθει* (688b, 707a), donnent à une prose une couleur assez spéciale, difficile à reproduire en français, où le vocabulaire propre à la poésie a toujours été assez réduit et prête maintenant au ridicule. Le *QUX* contient également quelques mots qui avaient appartenu jadis à la langue des poètes, mais il s'agit plutôt de termes qui avaient resurgi chez maints prosateurs de l'époque tardive, ainsi, d'après Liddell-Scott, *ἄλωα* (716b) et *ἀσπρήλον* (715a et 727d) ; de même en est-il, dans le *DI*, d'*ἔπειθα* (683b, 691e, 692a) ou de *πιάα* (692a). Et d'accord avec ces héritiers d'un long passé, pour puiser dans le trésor ancestral, Cyrille l'est aussi pour utiliser la puissance de création presque indéfinie qui appartient au grec : il lui arrive ainsi de se rencontrer avec Philon dans l'emploi de certains composés ; mais il est très possible que chacun d'eux

les ait forgés indépendamment. L'auteur de nos dialogues, au demeurant, dépasse de loin dans cette voie tous ses émules ; et nous pouvons compter, grâce à cette audace, « largement plus de mille mots qui, ou bien ne se trouvent que chez Cyrille seul, ou chez Cyrille pour la première fois, ou chez Cyrille plus fréquemment que dans tout le reste de la littérature grecque pris ensemble » (F.L. Cross, « The projected Lexicon of Patristic Greek », dans les *Actes du 6^e Congrès d'Études byzantines*, Paris 1948, t. I, p. 392). Ainsi dans les deux écrits dont nous nous occupons, ἀπόφρασις (682c et 688a), καταθέται (687d, 710c, 704b), καταβολήν (694b), ἀναθετήν (722c), Ἐξαγορεύς (731e). Tous ces mots ne se retrouvent que dans les glossaires, et il est fort probable qu'ils y sont venus des œuvres mêmes de Cyrille, ce qui est souligné par le fait que l'un d'eux lui est attribué (A. Drachmann, *Die Ueberlieferung des Cyrillglossar*, Copenhague 1936, p. 37 et 38 n. 1, estimait très vraisemblable que ce glossaire ait été composé du vivant de l'évêque et même sur son ordre).

En somme, Cyrille a négligé à longueur de page l'avis d'Aristote de n'employer les γόττοι, les mots rares, qu'avec la plus extrême parcimonie, vu qu'ils ne faisaient que donner de la « froideur » aux textes qu'on en parsemait (*Rhétorique*, III, 2, 1404b 28-30 et 3, 1406a 7).

Peut-être a-t-il même été plus curieux de vieux mots que de vieux textes. Il n'a pas réussi pour cela à se créer un style bien chatoyant. Sans parler des insinuations de Nestorius, Photius déclare son langage artificiel, introduit de force dans un moule spécial, semblable à des vers libres qui négligeraient leur rythme (*Bibliothèque*, codex 49, PG 103, 85 C). Nous dirons seulement pour sa défense que, si sa phrase est rarement harmonieuse, elle est aussi rarement obscure. Bien qu'il eût à dire des choses difficiles et apparemment contradictoires (comme ce fameux « le Verbe a souffert tout en ne souffrant pas », dont les Antiochiens faisaient des gorges chaudes : cf. 775e), l'évêque d'Alexandrie a presque toujours réussi à demeurer intelligible. Dans quelques cas seulement (en particulier 702c, 719e, 746e), nous avouons n'avoir pas vu clairement ce qu'il voulait dire et nous avons l'impression que les auteurs des versions anciennes ont été, eux aussi, embarrassés et ne sont que d'un piètre secours.

EXCURSUS VI

La Bible dans les dialogues

Les Écritures sont invoquées dès le titre du *DI* et c'est sur une citation scripturaire que se termine le *QUX*. Ces deux faits ne sont pas accidentels et nous donnent une idée de l'effort constant fourni par notre auteur pour puiser son inspiration et son soutien dans le texte sacré. Mais peut-être ne faut-il point parler d'effort, car les reminiscences purement ornementales, souvent de quelques ou trois mots, paraissent couler tout naturellement de la plume de S. Cyrille (cf. 711c, 726c, et surtout 761a où l'on a une combinaison de *I Cor.* 6,20 ; *I Pierre* 1, 18-19 et *Éphés.* 5,2). Du fait même d'ailleurs de ce contact permanent avec la Bible, des citations de mémoire étaient possibles, et il semble que l'évêque d'Alexandrie ne s'en prive pas. C'est ainsi que nous pouvons trouver chez lui le même texte sous deux formes un peu différentes (cf. 729a et la note sur *Rom.* 8, 32), ou une addition, de style du reste assez biblique (vs ἑμπροσθεν renforçant ἐκκαθάρτα, aussi bien dans le *RI* que dans le *DI* 695a), à un verset de S. Jude (v. 18), addition qu'ignore le *Commentaire sur S. Jean* (IX, 240 A/798c) et qui n'est pas attestée par ailleurs. Ainsi encore un mot propre à S. Marc (Γαρνηθῶν, Mc 10,34) est inséré dans un passage peu littéralement reproduit de S. Matthieu (16, 21-23, dans 756a-b) ; c'est même la seule citation du deuxième Évangile que l'on trouve dans les dialogues. S. Cyrille paraît avoir aussi corrigé, inconsciemment ou non, quelques vulgarismes du texte biblique, assez peu cependant ici : Ἐγὼ δὲν remplace Ἐγὼ δὲ dans *I Jn* 2,19 (715c) et παρῶθεν est substitué à παρῶθεν dans *Matth.* 26, 39 (772d) ; peut-être aussi l'emploi du datif ou après μετέδοξαεν dans une reminiscence de *Matth.* 27,42 est-il plus correct que l'accusatif avec ἐντ de l'Évangéliste (775b), mais l'exemple est peu sûr.

Le fait que S. Cyrille cite de mémoire explique sans doute

aussi que le Nouveau Testament lui revienne plus facilement que l'Ancien, de sorte que, quand il vient à employer des passages de celui-ci invoqués par le Nouveau Testament, il les donne sous la forme parfois légèrement modifiée qu'ils revêtent dans ces citations néo-testamentaires : ainsi *Habacuc* 1,5 d'après *Actes* 13,41 (723d) ; *Ps.* 39,7-8 d'après *Hébreux* 10,5 et 7 ; *Deut.* 6,13 d'après *Matth.* 4,10 (769b et 771b). La prépondérance du Nouveau Testament est, comme il se doit, de toute façon énorme dans ces opuscules où il s'agit d'argumenter sur textes, non d'allégoriser. Nous avons déjà fait allusion à la prédilection de Cyrille pour certains versets. Il semble qu'on puisse dire de plus que l'*Évangile de S. Jean* reçoit une place particulièrement importante dans le *DI*, tandis que la suprématie reviendrait plutôt à l'*Épître aux Hébreux* dans le *QUX*. Il y a, il est vrai, environ 51 citations de S. Jean dans ce dernier dialogue contre 31 dans l'autre, en incluant la *Première Épître* et en remarquant que l'*Apocalypse* n'est jamais citée (elle l'est, semble-t-il, une seule fois dans toutes les œuvres antinestoriennees : 3,20, dans les *Scholies*). Mais d'abord le *QUX* est plus long, ensuite ce nombre de 51 inclut la première moitié du verset *Jn* 1,14, dont le cas est assez spécial. Le *DI*, lui, s'étend assez longuement sur les épisodes de la Samaritaine et de l'aveugle-né, fait allusion à Nicodème, à la question de l'apôtre Philippe et au cas de Jean-Baptiste ; on pourrait voir là au moins un léger indice de proximité chronologique avec le *Commentaire sur S. Jean*, tandis que le *QUX* se placerait peu de temps après le *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, publié apparemment quand la querelle nestorienne battait encore son plein (puisque Alexandre de Hiérapolis peut déjà le citer, et appuyer sur lui une accusation de théopaschisme, en refusant une invitation lancée par Acace de Bérée qui lui proposait d'adhérer à la paix conclue entre S. Cyrille et Jean d'Antioche (cf. *PL* 84, 666, *ACO* I, 4,2, p. 98, l. 36-37)). L'intérêt porté par Cyrille à cette Épître n'aura d'ailleurs pas l'occasion de se relâcher, car nous avons vu que le deuxième livre *Contre Théodore* en discute plus d'un passage, sans points de contact particuliers, du reste, avec le *QUX* (cf. *Introduction*, p. 68, n. 1).

TABLE DE CONCORDANCE
ENTRE LA PAGINATION DE MIGNE ET CELLE
DE LA PRÉSENTE ÉDITION :

(Nous donnons le ou les derniers mots de chaque colonne de Migne et le paragraphe d'Aubert où ils se trouvent)

MIGNE	AUBERT	Page de la présente édition	MIGNE	AUBERT	Page de la présente édition	
1189	678b	(Μονογενεῦς)...	188	1244	708e (ὁρατὴ).....	284
1192	679b	(καὶ εἰς τὸ)...	192	1245	710a (πιστεύομεν)....	288
1193	680c	(ὁλοῦν καὶ)...	196	1248	711a (παροῦσθέντων γὰρ).....	290
1196	681c	(ὁ σωματικὸς)...	200	1249	712b (καυρόν).....	294
1197	682a	(παγγελίᾳ)...	204	1252	713c (ἀληθεύειν)....	298
1200	684b	(ἀκαρτίαν)....	208	1253	714d (τεθαυμάσασθε)...	302
1201	685c	(δαυροῦμεν τοῖς).....	210	1256	715e (ἀναστρέψαι)...	306
1204	686d	(ἡμῶν τὸν)....	214	1257	716e (Μαυθόλαος τῆς)...	310
1205	687d	(τοῦ).....	218	1260	718a (ἐκφράσας εἰς)...	314
1208	688c	(ἀδελφοῖς)....	222	1261	719e (Χριστὸς).....	318
1209	689c	(καὶ κατ').....	226	1264	720b (Πατὴρ).....	322
1212	691b	(ἴδου).....	228	1265	721b (φανέρωται)....	324
1213	692c	(ἀνομιάν)....	232	1268	722d (ἀναστρέψαι)....	328
1216	693d	(ἴδου).....	236	1269	723e (μορφή ὁ).....	332
1217	694b	(ἀλλ' ἔν).....	238	1272	725a (Πατὴρ).....	336
1220	694c	(ὁλόγου).....	240	1273	726b (ἀς κατ').....	340
1221	696a	(καρπὸν).....	244	1276	727e (ἴσχυα καὶ)....	344
1224	697b	(καταστρέψαμένον).....	248	1277	728a (ἀνθρώπων)....	348
1225	698c	(μοῦ κεραι)....	250	1280	730a (ὀκεῖται).....	354
1228	699d	(Ἰησοῦ).....	254	1281	731b (τὸ τῆς).....	356
1229	700c	(πένας).....	258	1284	733c (πρὸς ἡμῶν)....	360
1232	701d	(δοξαμῆς).....	260	1285	734d (θεοῦ).....	364
1233	702e	(κεῖ).....	264	1288	734e (ἰργασίαι)....	368
1236	704a	(τῆ λέγει).....	268	1289	736a (ἀνθρώπων)....	372
1237	705b	(ἀνθρώπων)....	272	1292	737b (ἐταρ).....	378
1240	706c	(ἔραται).....	276	1293	738b (ἐταρ).....	382
1241	707d	(φρατῶν).....	280	1296	739e (Δαυιδ).....	386
				1297	740d (σάρκα).....	388

MISE A L'EGIT	Page de la présente édition	MISE A L'EGIT	Page de la présente édition
1300 : 741d (εὐφραίνει).....	392	1332 : 761a (πρὸς ἡμῶν)...	459
1301 : 742e (ἀνθρώπου, καθά).....	396	1333 : 762b (κείνου).....	460
1304 : 744a (Θεῶ).....	400	1336 : 763e (Ἀπαγγέλω)...	464
1305 : 745b (ἐκαστοντες εἶπον).....	404	1337 : 764a (Ἄλγες γάρ)...	468
1308 : 746e (καὶ Ἰὼν).....	408	1340 : 766a (ἀπαξ).....	472
1309 : 747d (καθηγόμενος)...	412	1341 : 767b (πάθος).....	476
1312 : 748e (δέξῃ τοῦ).....	416	1344 : 768b (Ἐκείδη δέ)...	480
1313 : 750a (ἐλέησθε).....	420	1345 : 769e (Ἰησοῦ, δε)...	484
1316 : 751b (μῆραι).....	424	1348 : 770d (ἐκείως, καὶ)...	488
1317 : 753e (ἀθήρων).....	428	1349 : 771e (ἐθέλοντος τοῦ Πατρὸς).....	492
1320 : 753d (αὐτοῦ, καὶ)...	432	1352 : 772a (ζωοποιεῖν).....	496
1321 : 754e (καὶ Χριστοῦ)...	436	1353 : 774a (θεάτου).....	498
1324 : 756a (ἤμετε).....	440	1356 : 775b (καθηγοῦς).....	502
1325 : 757b (ἐμοὶ τῶν).....	444	1357 : 776e (ἡρημίου).....	506
1328 : 758e (ἀγγων δὲ).....	448	1360 : 777d (ἐν ταῖς).....	510
1329 : 759e (πανταχῶ).....	452	1361 : 778b (Ἀμὴν).....	514

INDEX DES CITATIONS SCRIPTURAIRES

(La référence est précédée d'un astérisque lorsque la citation est le fait d'un adversaire de Cyrille; elle est placée entre parenthèses quand il s'agit d'une réminiscence non littérale).

Genèse		9, 28	(685b)
19, 26	717d	12, 3-4	685b
		20, 12	737a
Exode		21, 8 et 19	758 d et c
3, 1	(737 b-c)	39, 7 et 8	(769b)
3, 14	688a	44, 7-8	728a
4, 3	717d	49, 2-3	761c
12, 23	(774a)	62, 9	732a
16, 8	732a	74, 6	(686a)
		80, 10	(732d), 742d
Nombres		87, 5	(712e)
16, 11	732a	88, 7	711b
		89, 1	717e
Deutéronome		93, 22	717e
5, 15	(717a)	95, 7	(600e)
6, 13	(771b)	101, 28-28	684a
8, 3	(714c)	103, 15	(714e)
10, 22	736d	104, 15	726d
18, 15	(760d)	117, 27	(694b)
		125, 12	717a
Josué		129, 4	(685b)
1, 5	717a		
I Samuel		Proverbes	
8, 5 et 7	732b	9, 18	678a, 715d
		Sagesse	
I Rois		1, 13-14	(772b)
19, 10	(716a)	2, 24	772b
Psaumes		Isaïe	
2, 7	696a	7, 14	684c
5, 10	(685b)	8, 8 et 10	(716d)

13, 41	723d
20, 30	(715a)
Romains	
1, 1-4	695d
1, 16	767a
1, 21-23	714e
1, 22	745b
1, 22-23	700e
1, 25	(700e)
3, 13-14	685b
5, 14	757e
5, 15	757d
6, 3	773e-d
6, 5	722a, 764d
7, 23	722a
8, 3	(722a?), (723a)
8, 3-4	691e, 744e-d
8, 9-10	706e
8, 15	728a
8, 29 (688e), (699e), (702e)	
8, 32	729e, 764b
9, 5	(741a-b), (765c)
10, 6-9	730e-731a
10, 8	(730d)
12, 3	(688e)
14, 7-8	712e
14, 9	692c
15, 15-16	759e
I Corinthiens	
1, 13 (702a), (747c), (758e)	
1, 18 et 24	767a-b
1, 22-25	7773a-b
1, 24	(697a)
2, 2	695e
2, 4	694b
2, 6-8	697b-e
2, 8	765e
3, 10	(778a)
3, 11	778a
3, 16	750b
4, 1	(778a)
4, 7	689e, 745c, 748b

5, 7	774a
6, 17	722e
6, 19	(774b)
6, 20	(761a), (774a)
8, 5-6	742a-e
8, 6 (688e), (709c), 749e-d	
10, 2-4	711e-d
12, 3	678a
13, 1-2	(578e)
15, 3-8	681c-682a
15, 4	(720d)
15, 10	745d
15, 12-15	682a-b
15, 30	(772a)
15, 22	757d, 764e
15, 45	(720c), 772e
15, 47	(725c), 771c
15, 48	725c
15, 49	692a, 723b, 725c
II Corinthiens	
1, 19	745d
4, 5	695e
4, 5-6	702a
4, 6	752a
4, 16	736e
5, 15	(774b)
5, 16	692c
5, 17 (744a), (756d), 764a	
5, 21 *719b, 729d, 764b et d	
8, 9	722b-c
10, 5	(752a)
13, 3	(691b)
13, 3-4	*767b-c
Galates	
1, 1	699b-c, 760d
1, 11-12	699c, 760d-e
2, 16	705b
2, 19-20	774b
3, 13	*715c
3, 27	706b
4, 4	(682e), (699e)

4, e-5	* (728d)
4, 8-9	701b-e
6, 14	762b
Éphésiens	
1, 10	(777b)
1, 19-21	*767d
1, 20-21	(767e)
1, 21	728e, (731d), (739e)
3, 14-17	738a
4, 5	702a-b, 739d, (773a)
4, 7	(678c)
5, 1-2	761b
Philippiens	
1, 19	678c
2, 5-8	718b-e
2, 5-9	741d-e
2, 5-11	769e-d
2, 6	(688e)
2, 7 (682e), *(734e), (743e), (758e), (768a), et passim	
2, 8	730b-c
2, 8-9	*741c
2, 9-10	* (770a)
2, 10-11	778b
3, 5	(698e)
Colossiens	
1, 12-20	708d-709a
1, 15	(758e)
1, 15-18	762a-b
1, 18	704c, (725a), (772e)
1, 21-22	774e-d
3, 3 et 5	698e
I Timothée	
1, 7	(678e)
2, 5 (688e), (709e)	
2, 7	(705e)
3, 16	690d-c, (690d), (731a)
	(777a)
II Timothée	
2, 15	(777e)

Titte	
2, 11-13	745a
Hébreux	
1, 1-2	(690e)
1, 3 (685e), (718c), (742a)	
	(758e)
1, 3-4	697c
1, 5	(739d-e)
1, 6	700e-d
2, 9	697e, 763c
2, 10	*762b-c
2, 10-17	762c-e
2, 11	*762e
2, 11-12	767e
2, 14	689e-683a, (725d),
	744c et
	passim
2, 14-15	691b
2, 14-17	721a-b
2, 16	684e
2, 16-17	(681c)
2, 17 (725e), (761a), (768e)	
2, 18	681c-d
3, 1	750d-e
4, 12	687e
4, 15	(758e)
5, 7	755a
5, 7-8	695e
5, 7-9	*754a
9, 23	763a
9, 23-26	762a-763a
10, 5	(769b)
10, 14	764a
10, 19-20	761c
10, 22-29	765e
12, 2	718d, (730c), 762b-c,
	(775a)
13, 4	(704e), 724a
13, 8	709e-710a, *746e, 747b
13, 12	774c
Jacques	
2, 1	753e

I Pierre		1, 7	(722e)
1, 18-19	(761a)	2, 19	716c
2, 20-21	754c	2, 22-23	686b-c
2, 22	691e, 745c, 756e	3, 16	(682c)
3, 17-18	693c	4, 1-3	682c
3, 18	766a	4, 2-3	743a
4, 1	(765c), (775a)	4, 14-15	743c-d
4, 14	753e	4, 15	712e
II Pierre		5, 9 et 10	705c-d
2, 1	735a	5, 30	713e, 776e
2, 21-22	715b		
I Jean		Jude	
1, 1-2	686c, 712a	17-19	695a

INDEX DE QUELQUES MOTS GRECS

ἀναβιβάζω : 702e.	ἀναπόστατος : 687a.
ἀνακαρδιάζω : 777b.	ἀπίδημια : 690d.
ἀνακαρδιολογία : 769c.	
ἀνακείρηται : 708a.	θεοπέδη : 742d.
ἀνακαρθεῖναι : 679c et d, 680a et b (bis), 707c, 742a, 755d, 757d, 770a.	θεοτόκος : 716c et d, 719a, 726b (bis).
ἀνακλῆτος : 733e, 771a.	θίσις : 738e (bis), 739a.
ἀνακλήσας : 679e.	θεοπέσις : 678d, 692a et c, 693c, 695c, 700c, 704b, 706c et c, 708d, 713b, 717c, 719b, 723c, 724a, 725c, 729a, 740d et e, 741d, 744b, 747c, 748d, 750d, 751c, 752d, 753c, 754e, 759d, 761c, 766a, 767a, 773b, 775a, 776e.
ἀνακαρπία : 728e, 731a (bis), 732a, c, d, e, 738e.	ἰδιότης : 700d, 723a.
ἀνάπαυτος : 696a, c, e.	
ἀναπόστατος : 679c, 687a et b, 694c.	καταβιβάζω : 678e.
ἀπαράλλατος : 715c.	κενή : 681e, 682c, 695c, 742a, 745e, 750e, 753a, 758b (plus les citations de Phil. 2, 7).
ἀπυργήτως : 777e.	κείνωσις : 696d, 715e, 748d, 719e, 721d, 725a, 727c et d, 728c, 730b, 734c, 735c, 742b, 745e, 753a et c, 754e, 756c, 758b, 763e, 766a, 770d, 777a.
ἀνευαλῆς : 728b, 746a, 759e.	κατέβηεν : 701a.
ἐπιτρόπων : 694e.	λαγίθιον : 680a.
ἄλγος : 698b, 703c, 708d, 709b et c, 712e, 721a, 736a et d, 758e, 764e.	λαγωγία : 679c et d (bis), 688b, 689a et c, 694d, 731d.
ἄλγος : 679a, 681b (bis) et c, 682b, 693d (bis), 694c, 723e.	μεθελών : 700a, 731b.
ἀσκήτης : 680d, 690a.	μέθεσις : 602a, 702a, 705d, 720e, 739a.
ἀυῖς : 690b et c, 709d, 735a, 737e, 745e.	μοιότης : 688c, 709e, 764c.
εἰδος : 686c, 705b, 717b, 718e, 719a, 723e, 727c, 749a, 754c, 761e, 766c.	
εἰσκαρτερισμός : 731b, 745e, 749e, 753b, 770b.	
ἐέργημα : 688b, 693a, 707b, 707d, 773e (bis).	
ἐπίσης : 679d, 690a, 695b, 696b, 698d, 701d, 736a.	

μετατόξα : 712a.
 μοναδικός : 705d, 752d.
 μονοειδής : 736b.
 νόος : 679d, 635a, 689b et c, 698b, 712c, 761c, 767a (et aussi dans I Cor. 3, 16 et Jn 9, 19).
 νοερός : 679d, 718d, 728d, 735e, 777e.
 νοετός : 726a, 743e, 759e.
 οικειῶ : 703c, 707b, 728b, 734c, 753b, 760c, 765b, 776d, 778b.
 οικειότης : 758c, 761a.
 οικουμένη : 679b, 681b, 682d, 691d, 692b, 698a et b, 700a, 706d, 715d, 716a, 721d, 722b, 727d, 729d, 730b et c, 731c, 734d, 735e, 743c, 744e, 758a, 754b (bis), 756c, 760c, 764e, 766d et e, 768d et e, 777a.
 οικουμένης : 693e, 698c, 700a et b, 705c, 707b, 711d, 721c, 758c, 761a.
 οικουμένης : 690d, 695d, 698d, 719d, 722d, 742b, 760a et c, 768a.
 οικουμένης : 769a.
 ὀνομαζόμενος : 680a et b.
 ὀνομαστικός : 707a, 715c, 722d, 735c, 773c.
 ὄρασις : 692e.
 οὐσία : 684b et c, 688d, 690c, 697e, 698d, 729a (ter), 731d, 735c, 740a, 758e, 764b, 766c.
 οὐσιώδης : 683e, 698a, 718b, 749c, 774d.
 πάθος : 681c, 683d et e, 692c, 698a, 762a (bis), 764d, 767b, 772e, 778d, 775a, 778b.
 πάνσοφος : 689d, 718b, 721a, 727e, 730a, 736c, 738e, 739d,

741a, 745c, 746e, 749a, 757d, 759a, 762b, (764a), 765e, 767b, 771a et d.
 παράγωγος : 713d, 718d, 721b, 725a, 726d, 730c, 755b, 757e, 758a (bis), 771e, 776b.
 προσελθόντων : 696b et c, 701d (bis), 705b.
 πρόσληψις : 735e, 740c, 742b, 743e, 754a.
 πρόσωτος : 702d (ter : cf. II Cor. 4, 5-6), 703a et c, 726d, 740c, 758a, 759e, 778b (aussi dans II Cor. 4, 6 et Heb. 9, 24).
 πείρασμός : 631a, 690c, 719d, 720d, 721c, 737e.
 πειρασμός : 680c, 690d, 691a, 729e, 749d, 770c.
 πύραγμα : 688c, 694a, 702a, 709e.
 πύραγμας : 737a.
 πύραγμας : 693d, 700b.
 πύραγμας : 724d.
 πύραγμας : 713d.
 πύραγμας : 728e, 729a, 733a (bis) et d, 735a, 740c, 741b, 742d, 745b, 746d, 749c, 752c et e, 755c, 766e, 768a, 769e, 770e, 776d, 776d.
 πύραγμας : 688d, 690a (bis), 692b, 695b, 701d, 732a.
 πύραγμας : 689 a et b (bis), 695c.
 πύραγμας : 688d, 689a, 698a et e, 704e.
 πύραγμας : 686b, 689b.
 πύραγμας : 684b, 689a, 724b.
 πύραγμας : 766c, 769e, 770e, 776d.
 πύραγμας : 731a et c, 745a, 768d.
 πύραγμας : 690b, 691a et b, 695e, 700a, 716e, 718a, 727c, 751b,

728b et c, 736a, 747e, 754b, 758c, 766e (compte non tenu des cas où ce mot joint à un adjectif est seulement l'équivalent d'un adverbe de manière).
 ὑπερβόσκω : 683b et c, 685a, d, e, 687 a et c, 694c (bis), 717b (bis), 740d, 742a, 747c.
 ὑπερβόσκω : 691e, 693c, 704e.
 ὑπερβολή : 738b, 761d, 769e.
 ὑπερβολή : 685a, 688a, 694d, 726d, 758a (aussi dans Heb. 1, 3).
 ὑπερβολή : 754d.

ὑπερβολή : 698c.

ὑπερβολή : 681b, 721b.
 ὑπερβολή : 681c, 685e, 691d, 712d, 720 b et c, 723b, 757a et b, 764 d et e, 765a, 767a, 771e, 772b (bis), 778a et d, 774a, 775e, 777c (bis).
 ὑπερβολή : 683d.
 ὑπερβολή : 692e, 700d, 715e, 717d, 721c, 738d.
 ὑπερβολή : 700a (bis), 717e.
 ὑπερβολή : voir la note spéciale.
 ὑπερβολή : 683a.

INDEX NOMINUM ET RERUM

(les chiffres renvoient aux pages)

Amenh (E.) : 21, 23, 71, 354, 422, 438.
 âme humaine du Christ : 45, 69, 108-113, 142, 146, 192-3, 232-3, 236-7, 378-7.
 anéantissement (kénose) : 103, 141, 392-3, 394-5, 430-1.
 Apollinaire, apollinarisme : 24, 40, 46, 47, 71, 101, 107-113, 123-4, 133-137, 143, 259, 283, 302, 360-1, 371, 403, 456-7, 474-5, 491-2, 507, 524.
 Appropriation : 15, 126-7, 148, 483-3.
 Athanasie (saint) : 11, 16, 24, 32, 48, 89, 90, 91, 95, 100, 102, 103, 106-7, 110, 112, 129, 195, 233, 259, 346, 444-5, 477, 519.
 Augustin (saint) : 16, 83, 101, 142, 402, 412-3.
 buisson ardent : 379.
 chair : 15, 45, 98, 140-2, 147.
 Christ (le nom de) : 63, 119-120, 389, 294-5, 343, 346-7, 466.
 Contre Julianus : 31, 37, 48, 78, 102, 133, 303, 430-1, 477.
 Contre Apollinaire (Rivres pseudo-athanasien) : 48, 108, 111, 114-5, 129, 233, 259, 300-301, 346, 361, 371, 519.
 Diatègès de Trinité (de Cyrille) : 13, 18, 50, 53-4, 70, 81, 88, 104, 107, 120, 145, 163, 188-9, 205, 223, 257, 259, 262, 337, 395, 415, 447.
 Didyme : 48, 94, 125, 223, 259, 485, 511-2, 518-9.
 Diodore : 28, 29, 30, 56, 64-69, 70, 71, 79, 114, 326-7, 340-1, 374, 381, 394-5, 393, 404-5, 423, 441-3, 454, 466-7, 470-1, 474-5, 491.
 doctisme : 99-101, 132, 145, 197 (250-1), 403.
 dualisme christologique (théorie des deux fils) : 17-18, 21, 53, 56-7, 109, 114, 266-7, 282, 447.
 économie : 84, 128, 147, 362, 436.
 Emmanuel : 42, 100, 120, 310-311.
 Épiphane (lettre à) : 71-73, 101, 102, 128, 361, 371, 519.
 Eranistes : 79, 281, 318, 321, 347, 468-9, 470, 483, 485, 506-7, 511.
 Eucharistie : 96-97, 112, 123-4, 279-281.
 Euthérios de Tyane : 25, 139, 281, 340-1, 346-7, 359, 370, 410, 470, 504-5.
 fer rouge (comparaison du) : 506-7.

Grégoire de Nazianze (saint) : 93, 100, 109, 122, 142, 283, 318, 347, 355, 377, 517-8.
 Grégoire de Nyse (saint) : 83, 93, 94, 107-8, 109, 129, 130, 223, 283, 347, 491-2, 518.
 Harnack (A. von) : 19, 128, 134, 137-8, 512.
 Hermias : 54, 81, 188-9 (321).
 Hilaire (saint) : 102, 403, 415, 483.
 hypostase et prosopeon : 40, 131, 241, 300, 450, 513.
 image : 88-89, 95, 195, 217.
 in Joannem (Commentaire de Cyrille) : 13, 17-18, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 90, (94), 96, 97, 107, 112, 114, 126, 137, 130, 132, 140, 197, 205, 212-3, 217, 238-9, 247, 262, 266-7, 268-9, 273, 282, 300, 308, 329-331, 337, 366-7, 431, 450, 495, 504, 532.
 Irénée (saint) : 89, 90, 195, 232-3.
 Isidore de Péluze (saint) : 9, 10, 26, 189.
 Jean Chrysostome (saint) : 8-9, 23, 82, 195, 204, 318, 402, 429.
 Jérôme (saint) : 8, 14-15, 198, 204.
 Jésus (le nom de) : 119, 401, 524.
 Jouassard (Mgr G.) : 7, 12, 14, 49, 136, 204, 484-5.
 Lebon (J.) : 13, 16, 23, 72, 111, 125, 124-5, 139, 161, 258, 301.
 Léon (saint) : 143-4, 416-7.
 Liebaert (J.) : 13, 16, 31, 53, 84, 94, 122, 123, 125, 144, 145, 146, 150, 193, 220-221, 302-3, 518.
 Lods (F.) : 15, 20, 24, 55, 85, 196, 134-5.
 Manichéens : 15, 99, 102, 132, 203.
 mariage : 99, 272-3.
 mariologie : 39, 47, 78, 132-3, 204-5, 518 (cf. aussi Theotocos).
 mélange (des natures) : 46-47, 49, 122, 128, 222, 273, 316-7, 506-7, 527.
 mystère (sens du) : 81-84, 113.
 Nestorius (et le Livre d'Héraclide) : 9, 11, 16, 20-23, 27, 37, 41, 47, 52, 55, 58, 70, 71, 118, 119, 148, 194, 202-3, 261, 344-5, 374-5, 379, 416-7, 471, 528.
 Origène : 8, 48, 83, 80, 94, 111, 142, 195, 506, 518.
 participation : 205, 323-331.
 passions : 87, 92, 137, 143, 436-7.
 Paul de Samosate : 15, 104-106, 309, 375, 524.
 Pusey (E. B.) : 167.
 Pusey (P. E.) : 43, 44, 53, 76, 105, 151, 154, 156, 158, 160, 166, 168-9, 316.
 Rabbaïs d'Édessa : 27, 28, 29, 106, 155-6.
 récapitulation : 90.
 Richard (M.) : 15, 18, 24, 27, 28, 30, 35, 64, 67, 68, 73, 74, 77, 79, 131, 341.

- Riedmatten (H. de) : 109, 134, 134, 137, 143, 302, 376-7.
- Schwartz (R.) : 19, 22, 24, 27, 29, 30, 39, 43, 47, 50, 53, 61, 76, 77, 80, 98, 130, 151, 159, 166.
- Scholtes sur l'Incarnation : 24, 35-36, 56, 59, 87, 100, 119, 127, 129, 134, 140, 142, 151, 257, 258, 263, 268, 282, 311, 343, 360, 477, 484-5, 504-5, 507, 532.
- Scipioni (L.) : 20, 118, 148, 375, 379.
- Sévère d'Antioche : 63-4, 159, 161, 163, 417, 445, 523.
- Succensa (*Letras á*) : 54, 59, 70-73, 125, 135, 150, 222, 301, 404-5, 512, 523.
- Symbole (dit de Théodore) : 60, 68, 351, 358.
- temple (comparaison du) : 127, 476-7.
- temps (distinction des) : 53, 149.
- Théodore de Mopsoste : 27, 28, 29, 36, 60-64, 65, 66-67, 72, 97, 114, 194, 244-5, 318, 322, 336-7, 340-1, 354, 374-5, 377, 381, 390-1, 392-3, 394, 401, 414-5, 422-3, 428-9, 438-9, 443, 454-5, 456, 471, 482, 483-9, 492-3, 495 (*cf. aussi* Symbole).
- Théodoret : 24, 31, 32, 62-3, 79, 92, 100, 194, 204, 281, 310-311, 316-8, 341, 347, 377, 402, 468-9, 470, 482-3, 485, 508-7.
- Théodose II : 22, 37, 38, 55, 227.
- théopneustiques : 148-9.
- Théophile : 8, 9, 10, 11, 19, 107, 168, 110, 113.
- Théotoccos : 21, 26, 33, 40, 41, 42, 47-40, 53, 58, 131-2, 149, 204, 306-9, 340-1, 359, 517-8, 520, 522, 524.
- Tillemont : 7, 21, 22, 31, 42, 53, 54, 55, 76.
- Trinité (problèmes relatifs à la) : 27, 148, 344-5, 359-363, 422-3 (518-519).
- union (terminologie relative à l') : 41, 54, 58, 121, 128-131, 220-222, 240, 299, 405, 517.
- versions anciennes des *Dialogues* : 51, 151, 155-158 (161-6), 169-179, 226-7, 209, 319, 321, 352-3, 433, 438, 443, 451, 476, 480-481, 520-521.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

I — L'homme et l'œuvre.....	7
II — Le dialogue <i>De incarnatione Unigeniti</i> et le <i>De recta fide ad Theodosium</i>	35
III — Le <i>Quod unus sit Christus</i>	58
IV — La théologie de S. Cyrille dans les dialogues.....	81
V — Le texte et les traductions.....	151

Liste des abréviations.....	172
-----------------------------	-----

Bibliographie.....	173
--------------------	-----

Conspectus siglorum.....	186
--------------------------	-----

TEXTE ET TRADUCTION

Dialogue sur l'Incarnation du Monogène.....	188
Le Christ est un.....	270

EXCURSUS

I — Les influences subies par S. Cyrille.....	517
II — La version arménienne du <i>De recta fide ad Theodosium</i>	520
III — Le traité <i>Contre ceux qui ne veulent pas confesser que la Sainte Vierge est Mère de Dieu</i>	522
IV — Les emplois du mot <i>gêric</i> dans les dialogues.....	525
V — Le style de S. Cyrille dans les dialogues....	528
VI — La Bible dans les dialogues.....	531

TABLES ET INDEX

Table de concordance entre la pagination de Migne et celle de la présente édition.....	533
Index des citations scripturaires.....	535
Index de quelques mots grecs.....	541
Index nominum et rerum.....	544
Table des matières.....	547

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942), et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexes : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *2a* indique une seconde édition.

- | | F |
|---|---------------|
| 1 bis. GREGOIRE DE NYSSÉ : <i>Vie de Moïse</i> . J. Daniélou, S. J.,
prof. à l'Inst. cath. de Paris (1956)..... | 14,10 |
| 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : <i>Protreptique</i> . C. Mondésert,
S. J., prof. aux Fac. cath. de Lyon, avec la collaboration
d'A. Plissart, prof. à la Sorbonne (réimpression 1961).... | 12,00 |
| 3. ATHÉNAOÏRE : <i>Supplique au sujet des chrétiens</i> . G. Bardy
(trad. seule) (1943)..... | <i>Epuisé</i> |
| 4. NICOLAS CARAMÉAS : <i>Explication de la divine Liturgie</i> .
S. Salaville, A. A., de l'Inst. fr. des Ét. byz. (trad. seule)
(1943)..... | <i>Epuisé</i> |
| 5 bis. DIADOQUE DE PHOTICÉ : <i>Œuvres spirituelles</i> . E. des
Places, S. J., prof. à l'Inst. biblique de Rome (1955).... | 14,10 |
| 6. GREGOIRE DE NYSSÉ : <i>La création de l'homme</i> . J. Laplace,
S. J., et J. Daniélou, S. J. (trad. seule) (1944)..... | <i>Epuisé</i> |
| 7. OROGÈNE : <i>Homélie sur la Genèse</i> . H. de Lubac, S. J.,
prof. à la Fac. de Théol. de Lyon, et L. Doutreleau, S. J.
(trad. seule) (1944)..... | <i>Epuisé</i> |
| 8. NICÉTE STÉTHATOS : <i>Le paradis spirituel</i> . M. Chabandard,
doct. es lettres (1945)..... Remplacé par le n° 81 | |
| 9. MAXIME LE CONFESSEUR : <i>Centuries sur la charité</i> . J. Pégon
S. J., prof. à la Fac. de Théol. de Fourniville (trad. seule)
(1945)..... | <i>Epuisé</i> |
| 10. ISNACE D'ANTIOCHE : <i>Lettres. — Lettre et Martyre de
POLYCARPE DE SMYRNE</i> . P.-Th. Camelot, O. P., prof. aux
Fac. dominic. du Saulchoir (3 ^e édition, 1968)..... | 12,00 |
| 11. HIPPOLYTE DE ROME : <i>La Tradition apostolique</i> . B. Botte,
O.S.B., au Mont-César (1945)..... | <i>Epuisé</i> |
| 12. JEAN MOSCHOS : <i>Le Pré spirituel</i> . M. J. Rogée de Journal,
S. J., prof. à l'Inst. cath. de Paris (trad. seule) (1946).... | <i>Epuisé</i> |

13. JEAN CHRYSOSTOME : <i>Lettres à Olympias</i> . A. M. Mallugnot, agr. de l'Université (1947).....	<i>Épuisé</i>
Trad. seule.....	8,70
14. HIPPOLYTE : <i>Commentaire sur Daniel</i> . G. Barly et M. Lefèvre (1947).....	<i>Épuisé</i>
Trad. seule.....	9,60
15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : <i>Lettres à Sérapion</i> . J. Lebon, prof. à l'Univ. de Louvain (trad. seule) (1947).....	8,10
16. ORIGÈNE : <i>Homélie sur l'Exode</i> . H. de Lubac, S. J., et J. Fortier, S. J. (trad. seule) (1947).....	10,50
17. BASILE DE CÉSARÉE : <i>Traité du Saint-Esprit</i> . B. Prouche, O. P. (1947).....	<i>Épuisé</i>
Trad. seule.....	16,50
18. ATHANASE D'ALEXANDRIE : <i>Discours contre les païens. De l'Incarnation du Verbe</i> . P.-Th. Camelot, O. P. (trad. seule) (1947).....	12,30
19. HILAIRE DE POITIERS : <i>Traité des Mystères</i> . P. Brisson, prof. à l'Univ. de Poitiers (1947).....	7,50
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : <i>Trois livres à Autolycus</i> . J. Sander (1948).....	10,80
Trad. seule.....	7,20
21. ÉTHÈRE : <i>Journal de voyage</i> . H. Pèrez, prof. à Sainte-Marie de Neully (réimpression 1957).....	11,70
22 bis. LÉON LE GRAND : <i>Sermons</i> , t. I. J. Leclercq, O. S. B., et R. Dolle, O. S. B., à Cîteaux (1949).....	<i>pressé</i>
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : <i>Extraits de Théodote</i> . F. Sagnard, O. P., prof. aux Fac. du Saclaire (1948).....	<i>Épuisé</i>
24. PROLOGÈS : <i>Lettre à Flora</i> . G. Quispel, prof. à l'Univ. d'Utrecht (1949).....	<i>Épuisé</i>
25 bis. AMBROISE DE MILAN : <i>Des sacrements. Des mystères</i> . B. Botte, O. S. B. (1961).....	13,20
26. BASILE DE CÉSARÉE : <i>Homélie sur l'Homéostasie</i> . S. Diet, prof. à l'Univ. de Strasbourg (1950).....	19,50
27. <i>Homélie Pascales</i> , t. I. P. Nautin, chargé de recherches au C. N. R. S. (1951).....	8,40
28. JEAN CHRYSOSTOME : <i>Sur l'Incompréhensibilité de Dieu</i> . F. Cavallera, S. J., prof. à l'Inst. cath. de Toulouse, J. Donclou, S. J., et R. Flacelière, prof. à la Sorbonne (1951).....	<i>Épuisé</i>
29. ONICÈRE : <i>Homélie sur les Nombres</i> . J. Méhat, agr. de l'Univ. (trad. seule) (1951).....	21,00
30. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : <i>Stromate I</i> . C. Mondésert, S. J., et M. Coster, prof. à l'Univ. de Toulouse (1951).....	<i>Épuisé</i>
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : <i>Histoire ecclésiastique</i> , t. I. G. Hardy (1952).....	<i>Épuisé</i>
32. GRÉGOIRE LE GRAND : <i>Morales sur Job</i> . R. Gillet, O. S. B., et A. de Gaudembris, O. S. B., à Paris (1952).....	14,40
33. A. Diognète. H.-I. Merrou, prof. à la Sorbonne (1952).....	<i>Épuisé</i>

34. IRÉNÉE DE LYON : <i>Contre les hérésies</i> , livre III. F. Sagnard, O. P. (1952).....	<i>Épuisé</i>
35. TERTULLIEN : <i>Traité du baptême</i> . F. Refoué, O. P. (1952).....	<i>Épuisé</i>
36. <i>Homélie Pascales</i> , t. II. P. Nautin (1953).....	5,85
37. ONICÈRE : <i>Homélie sur le Cantique</i> . O. Rousseau, O. S. B., à Chèvotogne (1954).....	6,30
38. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : <i>Stromate II</i> . P. Camelot, P. O., et C. Mondésert, S. J. (1954).....	10,80
39. LACTANCE : <i>De la mort des persécuteurs</i> . 2 volumes. J. Moreau, prof. à l'Université de la Sarre (1954).....	25,80
40. THÉODORE DE CYR : <i>Correspondance</i> , t. I. Y. Assima, agr. de l'Univ. (1955).....	7,80
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : <i>Histoire ecclésiastique</i> , t. II. G. Hardy (1955).....	19,20
42. JEAN CASSEIN : <i>Conférences</i> , t. I. E. Pichery, O. S. B., à Wisques (1955).....	19,50
43. S. JÉRÔME : <i>Sur Jonas</i> . P. Antin, O. S. B., à Ligugé (1956).....	8,10
44. PHILOXÈNE DE MARRBOÛG : <i>Homélie</i> . E. Lemoine (trad. seule) (1956).....	21,00
45. AMBROISE DE MILAN : <i>Sur S. Luc</i> , t. I. G. Tissot, O. S. B., à Quert Abbey (1957).....	21,00
46. TERTULLIEN : <i>De la prescription contre les hérétiques</i> . P. de Labriolle et F. Refoué, O. P. (1957).....	9,60
47. PHILON D'ALEXANDRIE : <i>La migration d'Abraham</i> . R. Cadou, prof. à l'Inst. cath. de Paris (1957).....	6,00
48. <i>Homélie Pascales</i> , t. III. P. Nautin et F. Floiri (1957).....	7,30
49. LÉON LE GRAND : <i>Sermons</i> , t. II. R. Dolle, O. S. B. (1957).....	<i>Épuisé</i>
50. JEAN CHRYSOSTOME : <i>Huit Catéchèses baptismales inédites</i> . A. Wenger, A. A., de l'Inst. fr. des Et. byz. (1957).....	16,50
51. SYMBON LE NOUVEAU THÉOLOGIQUE : <i>Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques</i> . J. Derrouès, A. A. (1957).....	9,90
52. AMBROISE DE MILAN : <i>Sur S. Luc</i> , t. II. G. Tissot, O. S. B. (1958).....	18,00
53. HERMAS : <i>Le Pasteur</i> . R. Joly (1958).....	19,50
54. JEAN CASSEIN : <i>Conférences</i> , t. II. E. Pichery, O. S. B. (1958).....	21,00
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : <i>Histoire ecclésiastique</i> , t. III. G. Hardy (1958).....	17,50
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : <i>Deux apologes</i> . J. Szymusiak, S. J. (1958).....	12,90
57. THÉODORE DE CYR : <i>Thérapeutique des maladies hétérodoxes</i> . 2 volumes. P. Canivet, S. J. (1958).....	48,00
58. DENYS L'ARÉOPAGITE : <i>La hiérarchie céleste</i> . G. Heil, R. Reques, prof. à la Fac. de Théol. de Lille, et M. de Grandillac, prof. à la Sorbonne (1958).....	24,00
59. <i>Trois antiques rituels du baptême</i> . A. Salles, de l'Oratoire (trad. seule) (1958).....	3,80

60. ARLÉDE DE RIEVAUX : Quand Jésus eut douze ans... Dom Anselm Hoste, O. S. B., à Steenbrugge et J. Dubois (1958).....	6,90
61. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Traité de la contemplation de Dieu. Dom J. Hourlier, O. S. B., à Solesmes (1959).....	8,40
62. IRENEE DE LYON : Démonstration de la prédication apostolique. L. Froidevaux, prof. à l'Institut catholique de Paris. Nouvelle trad. sur l'arménien (trad. seule) (1959).....	9,80
63. RICHARD DE SAINT-VECTOR : La Trinité. G. Salet, S. J., prof. à la Fac. de Théol. de Lyon-Fourvière (1959).....	24,00
64. JEAN CASSIEN : Conférences. t. III. E. E. Pichery, O. S. B. (1959).....	15,00
65. GÉLASE 1 ^{er} : Lettre contre les Lupercales et dix-huit masses du sacramentaire léonien. O. Pomarès, D ^r en théol. (1960).....	13,80
66. ADAM DE PERSEIGNE : Lettres. t. I. J. Bouvet, sup ^l du grand séminaire du Mans (1960).....	10,50
67. OSAGÈNE : Entretien avec Héraclide. J. Scherer, prof. à l'Univ. de Besançon (1960).....	9,60
68. MARIUS VICTORIENS : Traité théologiques sur la Trinité. P. Henry, S. J., prof. à l'Institut catholique de Paris, et P. Hadot, attaché au C. N. R. S. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).....	49,50
69. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1960). Les 2 vol.	
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue. t. I. H.-I. Marrou et M. Hart, prof. à la Sorbonne (1960).....	16,80
71. OSAGÈNE : Homélie sur Josué. A. Joubert, agrégé de l'Université (1960).....	30,00
72. AMÉLIE DE LAURANNE : Huit homélie mariales. G. Bayard, prof. à Fribourg, J. Desbrosses et A. Dumas, O. S. B. à Hautecombe (1960).....	15,00
73. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique. t. IV. Introduction générale de G. Bardy et tables de P. Périchou (1960).....	24,00
74. LÉON LE GRAND : Sermons. t. III. R. Dolfs, O.S.B. (1961).....	15,80
75. S. AUGUSTIN : Commentaire de la 1^{re} Epître de S. Jean. P. Agnesse, S. J., prof. à la Fac. de Philos. de Val-de-Puy (1961).....	18,00
76. ARLÉDE DE RIEVAUX : La vie de reclus. Ch. Dumont, O. C. S. O., à Scourmont (1961).....	13,80
77. DEFENSOR DE LIQUÉ : Le livre d'Étiennelles. t. I. H. Rochais, O. S. B., à Ligugé (1961).....	13,00
78. GABRIÈLE DE NAREK : Le livre de Prières. T. Kélichian, S. J. à Beyrouth (trad. seule) (1961).....	25,20
79. JEAN CHRYSOSTOME : Sur la Providence de Dieu. A.-M. Malinvey (1961).....	19,50
80. JEAN DAMASCÈNE : Homélie sur la Nativité et la Dormition. P. Voulet, S. J. (1961).....	14,70

81. NICÉAS STÉTHATOS : Opuscules et lettres. J. Darrouzès, A. A. (1961).....	39,00
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Exposé sur le Causique des Causiques. Dom J.-M. Déchanet, O.S.B. (1962).....	21,00
83. DIDYME L'AVEUGLE : Sur Zacharie. Texte inédit. L. Doutréaux, S. J. Tome I. Introduction et Livre I (1962).....	
84. Id. — Tome II. Livres II et III (1962).....	
85. Id. — Tome III. Livres IV et V, Index (1962). Les 3 vol.	84,00
86. DEFENSOR DE LIQUÉ : Le livre d'Étiennelles. t. II. H. Rochais, O. S. B. à Ligugé (1962).....	15,00
87. OSAGÈNE : Homélie sur S. Luc. M. Gruszel, P. Fournier, et P. Périchou, S. J. (1962).....	33,00
88. Lettres des premiers Chartreux, tome I : S. Bruno, GUICHES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962).....	17,40
89. Lettre d'Aristée à Philocrate. A. Pellotier, S. J., D ^r ès-lettres (1962).....	24,00
90. Vie de sainte Mélanie. D ^r D. Gorcé, D ^r ès-lettres (1962).....	24,00
91. ANSELME DE CANTORBÉRY : Pourquoi Dieu n'est fait homme. R. Roques, Dir. d'ét. à l'Éc. prat. des Hautes Études (1963).....	33,00
92. DOROTHÉE DE GAZA : Œuvres spirituelles. L. Regnaud et J. de Prévile, O.S.B., à Solesmes (1963).....	42,00
93. BAUDOIN DE FORD : Le sacrement de l'autel. J. Morson, O. C. S. O., E. de Solms, O. S. B., J. Leclercq, O. S. B. Tome I (1963).....	
94. Id. — Tome II (1963). Les 2 vol.	36,00
95. MÉTHODE D'OLYMPÉ : Le banquet. H. Musurillo, S. J., V.-H. Debédour, agrégé de l'Université (1963).....	30,00
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : Catéchèses. Mgr B. Krivochéine et J. Paramelle, S. J. Tome I : Introduction et Catéchèses 1-5 (1963).....	38,70
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Deux dialogues christologiques. M. G. de Durand, O. P., prof. à l'Institut d'Ét. Méd. de Montréal.....	

SOUS PRESSE

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : **Catéchèses.** Texte critique, t. II et III. B. Krivochéine et J. Paramelle, S. J. QUODVULTDEUS : **Le livre des promesses et des prédictions.** R. BEUIS.

JEAN CASSIEN : **Institutions.** J. C. Guy, S. J.

THÉODORE DE CYR : **Correspondance.** II et III. Y. Azéma.

JEAN CHRYSOSTOME : **Lettre d'exil.** A. M. Malinvey.

La Règle du Maître. 3 volumes. A. de Vegé, O. S. B.

ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes.** Tomes I et II. J. Grosdidier de Matons.

LISTE ALPHABÉTIQUE DES VOLUMES

ADAM DE PERSEUSE
Lectures, I : 66.

AMBROISE DE RAVENNA
Quand Jésus est douze ans : 69.
La vie de reclus : 76.

AMBROISE DE MILAN
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Sur saint Luc, I-VI : 45.
— VII-X : 52.

AMBROISE DE LAURANT
Huit homélies mariales : 72.

ANGÈLE DE CANTORBERY
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 97.
Lettre d'AMBROISE : 89.

ATHANASE D'ALEXANDRIE
De l'Incarnation du Verbe : 18.
Deux apologies : 56.
Discours contre les païens : 15.
Lectures à Scérapion : 15.

ATHANASIOU
Supplique au sujet des chrétiens : 3.

AUGUSTIN
Commentaire de la première Épître de S. Jean : 75.

BASILE DE CÉSARÉE
Homélies sur l'Hexaméron : 26.
Traité de Saint-Esprit : 17.

BARDENEBUS DE FARO
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.

CASSIEN, voir Jean Cassien

CHEREBEUS
Lectures des premiers Chartreux, I : 88.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE
Le Pédagogue, I : 70.
Protreptique : 2.
Stromate I : 39.
Stromate II : 38.
Extraits de Théodote : 23.

DÉROBERT DE LONDRE
Livres d'épines, 1-32 : 77.
— 33-81 : 85.

DENYS L'ARÉOPAGITE
La hiérarchie céleste : 58.

DONATON DE FORTIÈRE
Œuvres spirituelles : 5.

DONATON L'AVOUEUR
Sur Zacharie, I : 83.
— II-III : 84.
— IV-V : 85.

A DIGNITÉ : 31.

DONATIEN DE GAZA
Œuvres spirituelles : 92.

EMERON
Journal de voyage : 21.

EUSEBE DE CÉSARÉE
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.
— V-VII : 41.
— VIII-X : 45.
— Introduction et Index : 73.

GÉLASE IV
Lettre contre les hérétiques et dix-huit messes : 63.

GÉROLD DE NANCY
Le livre de Prêtres : 78.

GÉROLD DE NIVÈRE
La création de l'homme : 6.
Vie de Moïse : 1.

GRÉGOIRE LE GRAND
Morales sur Job : 32.

GUILAUME DE SAINT-TILLY
Exposé sur le Cantique : 62.
Traité de la contemplation de Dieu : 61.

HESMUS
Le Pasteur : 53.

HILAIRE DE POITIEUX
Traité des Mystères : 19.

HIPPOLYTE DE ROME
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 12.

HOMÉLIES PASCALES
Tome I : 77.
— II : 36.
— III : 48.

ISIDORE D'ALBI
Lectures : 10.

ISIDORE DE LYON
Contre les hérésies, III : 54.
Démonstration de la prédication apostolique : 67.

JEAN CASSIEN
Conférences, I-VII : 42.
— VIII-XVII : 54.
— XVIII-XXIV : 64.

JEAN CHEYZAULT
Huit catéchèses baptismales : 56.
Lectures à Olympias : 13.
Sur l'incorruptibilité de Dieu : 26.
Sur la Providence de Dieu : 79.

JEAN DAMASQUE
Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80.

JEAN MASCIUS
Le Fré spirituel : 12.

JÉRÔME
Sur Jonas : 49.

LACTANCE
De la mort des persécuteurs : 39 (2 vol.).

LEON LE GRAND
Sermons, 1-19 : 22.
— 20-37 : 49.
— 38-64 : 74.

MARIUS VICTORINUS
Traité théologiques sur la Trinité : 68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLANIE, voir Vie.

MÉNÈSE D'OLYMPIE
Le banquet : 95.

NICÉAS STRÉMON
Le Paradis spirituel : 8.
Opuscules et Lettres : 61.

NICOLAS CAMELIS
Explication de la divine Liturgie : 4.

Oracles
Entrecôtes avec Héroclide : 67.
Homélies sur le Gènes : 7.
Homélies sur l'Exode : 16.
Homélies sur les Nombres : 29.
Homélies sur Josué : 71.
Homélies sur le Cantique : 37.
Homélies sur S. Luc : 47.

PIERRE D'ALEXANDRIE
La migration d'Abraham : 47.

PANCRACE DE MARBOURG
Homélies : 44.

POLYCARPE DE SMYRNE
Lettre et Martyre : 16.

Précède
Lettre à Flora : 24.

RICHARD DE SAINT-VICTOR
La Trinité : 63.

RITUELS
Trois antiques rituels du Baptême : 59.

SÉMON LE NOUVEAU THÉOLOGES
Catéchèses, I-5 : 95.
Chapitres théologiques, dogmatiques et pratiques : 51.

TERTULLIEN
De la prescription contre les hérétiques : 46.
Traité du baptême : 35.

THÉODORE DE CYRE
Correspondance, lettres I-III : 61.
Thérapeutique des maladies héliologiques : 57 (2 vol.).

THÉODORE
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE
Trois livres à Autolyceus : 26.

VIE DE SAINTS MÉLANIE : 90.

Également aux Éditions du Cerf:

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

Volumes déjà parus :

	F
1. Introduction générale, De opificio mundi. R. Arnaldez, prof. à l'Univ. de Lyon (1961).....	15,60
2. Legum allegoriae. C. Mondésert, S. J. (1962).....	24,60
3. De cherubim. J. Gorez (1963).....	7,80
7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès (1963).....	15,00
9. De agricultura. J. Pouilloux, prof. à l'Univ. de Lyon (1961).....	9,60
10. De plantatione. J. Pouilloux (1963).....	11,70
11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962).....	14,70
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn (1963).....	15,00
19. De somniis. P. Savinel (1962).....	21,00
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre (1962).....	15,00
27. De praemiis et poenis. De execrationibus. A. Beckaert, prof. à l'Inst. Cath. de Paris (1961).....	12,00

Sous presse :

18. De mutatione nominum. R. Arnaldez.
29. De vita contemplativa. F. Daumas et P. Miquel.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS - LIMOGES (FRANCE)
NUMÉROS D'ORDRE : IMPRIMEUR, 21.642 ; ÉDITEUR, 5.264
DÉPOT LÉGAL : 1^{er} TRIMESTRE 1964.

<http://www.obrascaticas.com>