

DE DEITATE FILII ET SPIRITUS SANCTI ET IN ABRAHAM

MATTHIEU CASSIN

1. Introduction

Le discours *De deitate filii et spiritus sancti et in Abraham* de Grégoire de Nysse¹ suscite, de prime abord, la perplexité: quel est son sujet réel, alors que le titre nous en donne trois, le Fils, l'Esprit et Abraham, plus encore si l'on retient les variantes attestées par certains manuscrits (contre les anoméens, contre les pneumatomaques²)? Quelle est l'unité, s'il y en a une, de ce discours de 28 pages? Voici un résumé de son contenu: un assez long exorde, bâti sur une succession de quatre images; une série de développements sur l'égalité divine du Père et du Fils, qui se clôt sur un long récit du sacrifice d'Isaac par Abraham, culminant lui-même dans la description d'une représentation figurée du moment qui précède immédiatement le sacrifice; une transition construite autour de deux passages bibliques; une courte partie sur la divinité de l'Esprit, qui fait appel à des arguments totalement différents de ceux utilisés pour prouver la divinité du Fils; une péroraison réduite à une simple doxologie.

La tradition postérieure a retenu bien des éléments de ce discours, mais toujours des éléments séparés: une page sur l'articulation entre divinité du Fils et humilité dans l'incarnation, lors des querelles christologiques à partir du V^e siècle³; la description de l'image d'Abraham,

¹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 115–144 Rhein); l'introduction (1–113) a été complétée par Friedhelm Mann. Traduction française: Matthieu Cassin: «Grégoire de Nysse, Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham», *Conférence* 29 (2009), 581–611.

² Cf. le titre du discours dans le manuscrit Vatican, Biblioteca Vaticana gr. 1907 (S): *κατὰ ἀνομοίων καὶ εἰς τὸν Ἀβραάμ ἐν ᾧ καὶ κατὰ πνευματομάχων*. Il est vrai que ce manuscrit complète ou modifie souvent les titres des œuvres de Grégoire.

³ *Deit. fil.* (GNO X/2, 126,24–128,7 Rhein): *Florilegium dyotheleticum* du concile de Latran (649), 29s. (ACO series secunda I, 429 Riedinger); *Deit. fil.* (GNO X/2, 129,7–130,3 Rhein): Théodoret de Cyr, *Eranistes*, flor. I, 48 (Theodoret of Cyrus, *Eranistes*, critical text and prolegomena by Gérard H. Ettliger [Oxford: Clarendon Press, 1975], 105,14–25). Les différentes listes proposées pour la tradition indirecte sont données à titre indicatif; elles ne sont pas le fruit d'un dépouillement complet mais de sondages.

lors de la querelle iconoclaste⁴; un bref passage concernant l'équivalence entre dieu (θεός) et l'activité (ἐνέργεια) de voir, lors de la querelle palamite⁵. Plus tard, on a également isolé la description des invectives théologiques des ariens dans les rues de Constantinople, élément de la première partie sur la divinité du Fils⁶. Qu'on n'ait pas retenu le discours entier, mais tel ou tel élément, n'est pas très étonnant; en revanche, qu'un texte si court ait fourni des arguments dans des circonstances si diverses n'est pas chose aussi courante⁷.

Quand on se penche sur le genre littéraire du discours, une autre difficulté apparaît: dans quelle catégorie le placer? Si l'on suit les indices donnés par la tradition manuscrite de notre texte, deux voies

⁴ Les citations sont beaucoup plus nombreuses: *Deit. fil.* (GNO X/2, 138,19–139,11 Rhein): Jean Damascène, *Contra imaginum calumniatores oratio* 1,52 (= II 48; III 50 [PTS 17, 154s. Kotter]); *Deit. fil.* (GNO X/2, 138,20–139,3 Rhein): Théodore Stoudite, *Epistulae* 301,96s.; 380,202–204 (CFHB 31/2, 442; 518 Fatouros); *Doctrina patrum de incarnatione verbi* 45,10 (*Doctrina Patrum de incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, zum 1. Male vollständig herausgegeben und untersucht von Franz Diekamp, éd. par Evangelos Chrysos, [Münster: Aschendorff, 1981²], 328,29–31); *Deit. fil.* (GNO X/2, 138,20–139,11 Rhein): Nicéphore de Constantinople, *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815* 101,4–14 (CChr. SG 33, 181s. Featherstone); le texte est également cité dans les *Actes du concile de Nicée II*, cf. infra p. 298s., et dans plusieurs florilèges de la période (cf. Alexander Alexakis: *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*. Dumbarton Oaks Studies 34 [Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1996]).

⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 142,6s.11.17; 143,5–7 Rhein): Jean Cantacuzène, *Refutationes duae Prochori Cydonii* II 17,7–15 (CChr.SG 16, 137s. Voordeckers/Tinnefeld); *Disputatio cum Paulo Patriarcha latino epistulis septem tradita* I 4,71–79 (CChr.SG 16, 181 Voordeckers/Tinnefeld); *Deit. fil.* (GNO X/2, 142,10–143,7 Rhein): Joseph Kalothetos, *Oratio* 5,6,110–121 (Thessalonikeis Byzantinoi syngrapheis 1, 208 Tsami); *Deit. fil.* (GNO X/2, 143,5–7 Rhein): Grégoire Palamas, *Dialogue avec Barlaam* 17 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, t.2, 180,2–6 Bobrinsky/Chrestou); Grégoire Akindynos, *Refutationes duae operis Gregorii Palamae* I 49,63s.; 61,3s. (CChr.SG 31, 59; 77 Nadal Cañellas).

⁶ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,14–121,14 Rhein). Pour les mentions de ce passage, cf. infra p. 285s. Le discours apparaît également dans plusieurs chaînes exégétiques, sur la Genèse, bien sûr (cf. Françoise Petit: *La Chaîne sur la Genèse, édition intégrale*. Tome 3: Chapitres 12 à 28. Traditio exegetica 3 [Louvain: Peeters, 1995], extraits 1078.1238–1241.1255.1259.1279), mais aussi dans d'autres chaînes (voir par exemple le relevé donné par la *Biblia patristica*. Vol. 5: Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium [Paris: CNRS éditions, 1991], 96–117, en particulier les chaînes sur les Psaumes, sur Matthieu et sur les Épîtres de Paul).

⁷ On peut également noter que le discours a été largement utilisé par Euthyme Zygabène, dans sa *Panoplie dogmatique*, pour la doctrine trinitaire, alors qu'il laisse totalement de côté, par exemple, les livres du *Contra Eunomium* de Grégoire; cf. Andréas N. Papabasileiou: Εὐθύμιος-Ἰωάννης Ζυγαβηνός. Βίος, συγγραφαί (Leucosia, 1979), 108s.; Jakob Wickert: «Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zygabenos. Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung», *Oriens Christianus* 8 (1908), (278–388) 303s.

semblent s'ouvrir: il est transmis à la fois par des manuscrits contenant des œuvres de Grégoire et par des recueils de sermons d'auteurs variés destinés à la liturgie. En effet, le passage sur Isaac et Abraham a fait retenir ce texte pour la fête τῶν προπατόρων, fête des ancêtres du Christ, célébrée le dimanche avant Noël; ainsi s'explique, pour partie, le grand nombre de manuscrits—soixante-quatorze, selon la dernière édition d'E. Rhein, auxquels il faut en ajouter au moins trois, plus trois manuscrits disparus⁸—ainsi que la célébrité du texte⁹. Mais le discours

⁸ J'omets dans ce décompte les manuscrits relevés par E. Rhein et dont il dit qu'ils contiennent des extraits de l'œuvre; en effet, tous ceux qu'il rassemble dans cette catégorie (Ernst Rhein: «Praefatio», dans: *Gregorii Nysseni Sermones*, pars III, ediderunt Ernst Rhein, Friedhelm Mann, Dörte Teske et Hilda Pollak. *Gregorii Nysseni Opera X/2* [Leyde: Brill, 1996], 53–55) relèvent plutôt de la tradition indirecte, puisqu'il s'agit de citations du *De deitate filii et spiritus sancti* dans des œuvres d'autres auteurs. Je propose d'ajouter les manuscrits suivants: Codex Hagion Oros, Monè Iviron, 370; Tirane, Arkivat e Shtetit, Berat 15; un extrait important est transmis par le manuscrit Codex Vatican, Bibliotheca Vaticana gr. 165. Manuscrits disparus: Codex Escorial, Real Biblioteca Γ. V. 22; K. I. 1; Codex Venezia, Biblioteca Cardinale Grimani 365. Enfin plusieurs des cotes indiquées dans la liste des GNO X/2 sont erronées et doivent être corrigées: Codex Athènes, Ethnikè Bibliothèkè, Metochion tou Panaghiou Taphou 773 (et non Codex Constantinopolitanus, παναγίου τάφου, 773; la bibliothèque a été déplacée); Codex Salamanca, Biblioteca de la Universidad 2725 (et non Codex Madrid, Biblioteca Nacional gr. 2725; les manuscrits de la Biblioteca de Palacio de Madrid ont été déplacés à Salamanque en 1954; ce manuscrit portait avant ce déplacement la cote Palacio 3172). Les manuscrits supplémentaires ont été repérés grâce à la base de donnée *Pinakes*, section grecque de l'IRHT, Paris: <http://pinakes.irht.cnrs.fr>.

⁹ On connaît une version géorgienne intégrale: *Grégoire de Nysse, Reading for the Holy Trinity in which he mentions Abraham*, éd. par Tina Dolidze et Ekvtime Kochlamazashvili (Tbilisi: K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2003 [en géorgien]); je remercie T. Dolidze pour les réponses qu'elle a bien voulu m'apporter sur la version géorgienne et pour la brochure de 2003 qu'elle m'a fait parvenir; pour un premier signalement de cette version, cf. Grigol Peradze: «Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung», *Oriens Christianus* 3/5 (1930), (80–98) 92 note 10, datée du XI^e siècle par ses éditeurs, ainsi qu'une version arménienne inédite, transmise sous le nom de Grégoire de Nazianze (cf. Guy Lafontaine et Bernard Coulié: *La version arménienne des discours de Grégoire de Nazianze: Tradition manuscrite et histoire du texte*. *Corpus scriptorum Christianorum orientaliū* 446 = *Corpus scriptorum Christianorum orientaliū*. Subsidia 67 [Louvain: Peeters, 1983], 24s.), et intégrée dans la collection théologique de ses discours (collection «ad quos», avec la séquence suivante: *Orationes* 27, 20, 29, *Deit. fil.*, *Orationes* 30, 31, 28, 33, *Epistulae* 101s., *Orationes* 17, 32, 6, 23, 22); l'existence en est attestée dès le VII^e siècle. On connaît également une version copte partielle (*Deit. fil.* [GNO X/2, 130,18–139,11 Rhein]); le texte en a été édité et traduit par Marius Chaine: «Une homélie de S. Grégoire de Nysse traduite en copte, attribuée à S. Grégoire de Nazianze», *Revue de l'Orient chrétien* 17 (1912), 395–409; 18 (1913), 36–41. La traduction, placée comme la version arménienne sous l'autorité de Grégoire de Nazianze, est relativement éloignée de l'original grec et prend des libertés assez grandes avec son modèle—thèse bien plus convaincante que celle de M. Chaine, qui suppose un original grec largement différent du texte conservé (je remercie Anne Boud'hors qui a bien voulu examiner pour moi le

n'est pas pour autant un éloge d'Abraham, ni un sermon liturgique. De quelle autre œuvre de Grégoire le rapprocher? Nous ne sommes pas dans le cadre des petits traités trinitaires proprement dits, qui prennent souvent la forme de lettres, comme l'*Ad Theophilum adversus Apolinaristas*, ou de textes adressés à un destinataire par ailleurs inconnu, comme l'*Ad Eustathium*, l'*Ad Ablabium*, ou bien encore de développements théologiques auto-suffisants, comme l'*Ad Graecos* ou l'*Adversus Macedonios*. Nous avons fort peu de sermons proprement dogmatiques de Grégoire: le seul autre exemple me semble être le *De deitate adversus Evagrium*, mais son contenu est beaucoup moins riche que le texte qui nous retient ici. On peut cependant trouver chez d'autres auteurs des parallèles à cette catégorie littéraire: chez Jean Chrysostome, contre les mêmes adversaires, en particulier dans les homélies réunies par Montfaucon sous le titre *Contra anomoeos*. Certaines homélies de Basile de Césarée, également, se prêteraient à la comparaison, ainsi que des sermons d'Amphiloque d'Iconium. Enfin, on pense évidemment aux discours de Grégoire de Nazianze, les célèbres *Orationes theologicae* bien sûr, mais d'autres également. Aucun de ces discours, cependant, ne me semble atteindre à la complexité structurelle de notre texte.

Pour tenter de répondre à ces premières questions, pour tenter de saisir ce qui peut faire l'unité de ce discours et en expliquer la progression, nous partirons d'une analyse de sa partie principale, sur la divinité du Fils, pour remonter ensuite aux éléments qui paraissent adventices, partie sur la divinité de l'Esprit et exorde. Au fur et à mesure de cette analyse, il sera possible de préciser peu à peu la datation du discours, l'auditoire visé, les circonstances liturgiques, les adversaires dogmatiques, afin d'aboutir à une compréhension d'ensemble du texte.

texte copte; je me range volontiers à son avis autorisé sur cette traduction, qui rejoint d'ailleurs les conclusions que j'avais moi-même tirées à la lecture de la traduction française de Chainé). Enfin, un fragment du texte est attesté dans un florilège syriaque: cf. Martien F.G. Parmentier: «Syriac Translations of Gregory of Nyssa», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989), 143–193: Codex London, British Library Additional 12168, f. 114rb–114va: *Deit. fil.* (GNO X/2, 118,5–13 Rhein: Οὐ γὰρ ὄφθη [...] τοίχους ἐπιλειπίουσα); l'existence isolée de ce passage du texte n'est pas attestée en grec, à ma connaissance, mais une plus ample enquête dans les florilèges permettrait peut-être d'en trouver trace. Au terme de ce bref inventaire, on pourra s'étonner que l'éditeur du texte grec n'ait pas même mentionné ces versions, dont l'existence était pourtant déjà connue, à défaut de pouvoir les utiliser lui-même.

2. Sur la divinité du Fils: que le Fils est Dieu comme le Père

Cette première partie, consacrée à soutenir la thèse de la divinité du Fils, s'ouvre sur un rappel d'un texte lu à l'office de la veille, Ac 17,16–34, ou du moins le début de cette péricope¹⁰: Paul arrive à Athènes et, bouillant de zèle, entreprend de convertir les Athéniens en utilisant la dédicace d'un autel au « dieu inconnu »¹¹; il vise particulièrement stoïciens et épicuriens, qu'il nomme explicitement. Ce rappel permet d'introduire l'un des passages les plus célèbres de ce discours: « aujourd'hui encore, il y a des gens à la mode de ces Athéniens, qui “ne se réjouissent de rien d'autre que de dire ou d'entendre du neuf” »¹².

Alors qu'ils ont quitté hier ou avant-hier les tâches manuelles, théoriciens improvisés des doctrines théologiques, des domestiques sans doute, bons pour le fouet et échappés des travaux serviles, ils nous font solennellement de la philosophie sur des points insaisissables. Vous n'ignorez pas, sûrement, qui sont ceux que vise mon discours. Car tous les lieux de la ville sont remplis de gens de cette sorte, les ruelles, les places, les rues, les quartiers: ce sont les vendeurs de vêtements, ceux qui tiennent les tables <de changeurs>, ceux qui font commerce de nourriture. Si tu demandes de la monnaie, il te fait de la philosophie sur “engendré” et “inengendré”; si tu t'enquiers du prix du pain, “le Père est plus grand”, répond-il, “et le Fils inférieur”; si tu dis “le bain est-il prêt?”, il définit que le Fils existe à partir de ce qui n'est pas. Je ne sais comment il faut appeler ce mal, démence, folie ou quelque mal épidémique de ce genre; il produit un dérangement des raisonnements¹³.

¹⁰ Sur ce texte, cf. par exemple Jacques Dupont: « La rencontre entre christianisme et hellénisme dans le discours à l'Aréopage (Ac 17,22–31) », dans: *Foi et culture à la lumière de la Bible: Actes de la session plénière 1979 de la Commission biblique pontificale* (Turin: Elle Di Ci, 1981), 261–286. Pour une analyse de son utilisation par les Cappadociens, cf. Samuel Rubenson: « The Cappadocians on the Areopagus », dans: *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, éd. par Jostein Børtnes et Tomas Hägg (Copenhague: Museum Tusulanum Press, 2006), 113–132.

¹¹ Sur ce thème, cf. l'ouvrage classique d'Eduard Norden: *Agnostos theos: Untersuchungen zur Formen-Geschichte religiöser Rede* (Leipzig: Teubner, 1913), ainsi que l'introduction à la traduction italienne, Chiara Ombretta Tommasi Moreschini: « Per un bilancio di *Agnostos theos* », dans: Eduard Norden: *Agnostos theos: Dio ignoto: Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, éd. par Chiara O. Tommasi Moreschini. *Letteratura cristiana antica* (Brescia: Morcelliana, 2002), 9–122.

¹² Ac 17,21.

¹³ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,17–121,14 Rhein): Χθιζοί τινές τε καὶ προῖζοι ἐκ τῶν βαναύσων ἐπιτηδευμάτων ὀρμώμενοι, αὐτοσχέδιοί τινες τῆς θεολογίας δογματισταί, τάχα τινές οἰκέται καὶ μαστιγία καὶ τῶν δουλικῶν διακονημάτων δραπέται, σεμνῶς ἡμῖν περὶ τῶν ἀλήπτων φιλοσοφοῦσιν. οὐκ ἀγνοεῖτε πάντως πρὸς τίνας ὁ λόγος βλέπει. πάντα γὰρ τὰ κατὰ τὴν πόλιν τῶν τοιούτων πεπλήρωται, οἱ στενωποὶ, αἱ ἀγοραί, αἱ πλατεῖαι, τὰ ἄμφοδα· οἱ τῶν ἱματίων κάπηλοι, οἱ ταῖς τραπέζαις ἐφρονηκότες,

2.1. *Circonstances du discours*

Pour comprendre ce passage, les adversaires visés par Grégoire et les motifs du prédicateur, il nous faut préciser les circonstances du discours: il a été sûrement prononcé en 383, à Constantinople. Jean Damascène, lorsqu'il le cite en 730, témoigne du lieu où il a été donné¹⁴. Quant à la date, elle semble bien établie depuis les travaux de Sébastien Lenain de Tillemont, à la fin du XVII^e siècle¹⁵; en effet, un passage situé un peu plus loin permet de préciser assez sûrement l'époque :

Comptez-moi les luminaires royaux qui, en nombre égal à ceux des évangiles, se partagent la totalité de la terre, ou peu s'en faut, et l'illumination dans la paix et la piété; alors Dieu, le créateur de l'univers, imite la première merveille de la création du monde, puisqu'il a non seulement placé le grand luminaire comme principe des objets visibles, mais qu'il lui a aussi associé le luminaire plus petit, qui accompagne de sa lumière les rayons paternels¹⁶.

On en déduit qu'il y avait alors quatre empereurs, dont un fils et un père, situation qui correspond à une période allant de janvier 383,

οἱ τὰ ἐδάδιμα ἡμῖν ἀπεμπολοῦντες. ἐὰν περὶ τῶν ὀβολῶν ἐρωτήσης, ὁ δέ σοι περὶ γεννητοῦ καὶ ἀγεννήτου ἐφιλοσόφησεν· κἄν περὶ τιμήματος ἄρτου πύθῃ· μείζων ὁ πατήρ, ἀποκρίνεται, καὶ ὁ υἱὸς ὑποχείριος· εἰ δὲ τὸ λουτρόν ἐπιτήδειόν ἐστιν εἴποις, ὁ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν εἶναι διωρίσατο. οὐκ οἶδα τί χρῆ τὸ κακὸν τοῦτο ὀνομάσαι, φρενίτιν ἢ μανίαν ἢ τι τοιοῦτον κακὸν ἐπιδήμιον, ὃ τῶν λογισμῶν τὴν παραφορὰν ἐξεργάζεται.

¹⁴ Jean Damascène, *Contra imaginum calumniatores orationes* 1,52 (PTS 17, 154 Kotter): Τοῦ ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Νύσσης ἀπὸ λόγου ῥηθέντος ἐν Κωνσταντινουπόλει περὶ θεότητος υἱοῦ καὶ πνεύματος καὶ εἰς τὸν Ἀβραάμ.

¹⁵ Sébastien Lenain de Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Tome neuvième, qui contient les vies de Saint Basile, de Saint Gregoire de Nazianze, de Saint Gregoire des Nysse, et de Saint Amphiloque (Paris: Charles Robustel, 1703), 585s. (le neuvième tome fut publié après la mort de son auteur, survenue en 1698). Sur l'homme et son œuvre d'historien, cf. Bruno Neveu: *Un historien à l'école de Port-Royal: Sébastien Le Nain de Tillemont 1637-1698* (La Haye: Nijhoff, 1966). Le discours de Grégoire n'est pas retenu par Baronius dans sa présentation du concile de 383 (Cesare Baronio: *Annales ecclesiastici*. Tome 5 [Luques: Venturini, 1739], 559-562)—alors que l'édition *princeps* du texte (cf. infra, note 29), date de 1564.

¹⁶ *Deit. fil.* (GNO X/2, 122,17-24 Rhein): Ἀριθμήσατέ μοι τοὺς βασιλικούς φωστήρας, οἱ τοῖς Εὐαγγελικοῖς ἰσάριθμοι πάντα μικροῦ δεῖν τὸν κόσμον διαλαβόντες δι' εἰρήνης καὶ εὐσεβείας καταφωτίζουσιν· ὅτε μιμεῖται ὁ Θεός, ὁ τοῦ παντὸς ποιητής, τὴν πρώτην τῆς κοσμογενείας θαυματουργίαν, οὐ μόνον τὸν μέγαν φωστῆρα εἰς τὴν τῶν ὀρωμένων τάξιν ἀρχήν, ἀλλὰ καὶ συμπαραζεύξας αὐτῷ καὶ τὸν ἐλάσσω φωστῆρα, τὸν ταῖς πατρικαῖς ἀκτίσι συμπαραλάμποντα.

lorsqu'Arcadius est fait Auguste par son père Théodose¹⁷, au mois d'août de la même année, lorsque l'usurpateur Maxime fait assassiner Gratien¹⁸.

Il est en outre probable que le discours fut prononcé à peu près au moment du « synode de tous les partis », comme le nomme l'historien Socrate¹⁹, qui s'est tenu dans la Ville en juin 383. En effet, Grégoire mentionne qu'il parle avant d'autres évêques, présents pour la liturgie²⁰: « Je réserverai l'essentiel de ce qui nous est proposé aujourd'hui pour les convives plus parfaits »²¹. Cette déduction avait déjà été faite par Tillemont²². Il est peut-être possible de préciser davantage la date du discours, au moyen des références aux textes liturgiques: le lectionnaire en usage à Constantinople à cette période est très mal connu²³;

¹⁷ Cf. Socrate, *Historia ecclesiastica* V 10,5 (GCS N.F. 1, 282,19–21 Hansen) et la note ad locum de Pierre Maraval (SC 505 [Paris: Cerf, 2006], 175, note 4).

¹⁸ Cf. Socrate, *Historia ecclesiastica* V 11,6–9 (GCS N.F. 1, 285,22–286,8 Hansen). C'est l'argument de Lenain de Tillemont, qui n'a pas été contesté par la suite.

¹⁹ Socrate, *Historia ecclesiastica* V 10,2 (GCS N.F. 1, 282,9–14 Hansen); je retiens pour τῶν αἰρέσεων la traduction de P. Maraval, plutôt que la traduction usuelle par 'hérésie', qui convient peu au contexte du récit de Socrate. Pour l'étude des sources disponibles sur ce concile et leur interprétation, cf. Martin Wallraff: « Il 'Sinodo di tutte le eresie' a Costantinopoli (383) », dans: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8–11 maggio 1996*. Tome 2. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58 (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997), 271–279.

²⁰ On ne peut pas pour autant dire qu'il est le premier à parler. N'étant pas le premier sur la liste de préséance, il ne parle pas à la place d'honneur, c'est-à-dire la dernière. Pour la position de Grégoire de Nysse dans les listes conciliaires, cf. par exemple Ernest Honigmann: *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*. *Subsidia Hagiographica* 35 (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961), 12, pour la liste du concile de 394, où Grégoire occupe la sixième place, derrière les sièges de Constantinople, Alexandrie, Antioche, Césarée de Cappadoce et Césarée de Palestine, ainsi qu'Ernst Gerland et Vitalien Laurent: *Corpus notitiarum episcopatum Ecclesiae Orientalis graecae*. Tome 1: Les listes conciliaires (Istanbul: Socii Assumptionistae Chalcedonensis, 1936), en particulier 4–6. Pour l'interprétation de l'ordre de prise de parole lors des sermons, en rapport avec le rang hiérarchique, voir par exemple Frans van de Paverd: *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiochia und Konstantinopel gegen Ende des IV. Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*. *Orientalia Christiana analecta* 187 (Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1970), 444 et notes 1–3, dans le cas de Jean Chrysostome.

²¹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,1s. Rhein): τὰ πολλὰ τῶν σήμερον προτεθέντων τοῖς τελειότεροις τῶν δαιτυμόνων ταμειουσάμενος.

²² Et reprise par Jean Bernardi: *La Prédication des Pères cappadociens: Le Prédicateur et son auditoire*. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montpellier 30 (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 329s., qui semble cependant ignorer qu'une telle hypothèse avait déjà été proposée.

²³ Pour une présentation d'ensemble des questions liées aux livres liturgiques consacrés aux lectures bibliques, voir, avec une ample bibliographie, Sysse G. Engberg: « Les

cependant, on s'accorde généralement à penser que les Actes des Apôtres étaient lus en lecture continue pendant le temps qui sépare Pâques de la Pentecôte²⁴. Or le texte lu la veille auquel Grégoire se réfère est un texte des Actes²⁵. La remarque avait déjà été faite par Jean Daniélou²⁶. En outre, Grégoire semble s'appuyer sur un passage de l'évangile, Mt 9,17, le vin nouveau dans les outres neuves, qui est fréquemment lié à la Pentecôte; en particulier, Grégoire s'y réfère dans l'homélie qu'il a consacrée à cette fête²⁷. Pâques intervient cette année-là le 9 avril, la Pentecôte doit donc être placée le 28 mai²⁸: si le discours a été prononcé pendant le temps pascal, peu de temps avant la Pentecôte, il serait donc possible de le dater de la fin du mois de mai, soit peu avant le concile des partis.

lectionnaires grecs», dans: *Les manuscrits liturgiques, cycle thématique 2003–2004 de l'IRHT*, dir. Olivier Legendre et Jean-Baptiste Lebigue. Ædilis, Actes 9 (Paris: Institut de recherche et d'histoire des textes, 2005), en ligne http://aedilis.irht.cnrs.fr/liturgie/05_1.htm (version 01/07/2010).

²⁴ Sur ce point, cf. Robert Cabié: *La Pentecôte: L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles* (Tournai: Desclée, 1965), 97–100, qui réunit les différents témoignages sur cette pratique. Malheureusement, le *Grand lectionnaire de Jérusalem* (*Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem [V^e–VII^e siècle]*, éd. et trad. par Michel Tarchnischvili. Corpus scriptorum Christianorum orientalium 188 [Louvain: Secrétariat du CSCO, 1959]; 189 [1959]; 204 [1960]; 205 [1960]) ne contient pas cette péricope, pas plus que celle de Mt 9,17, qui pourrait être l'évangile du jour, ou He 6,13, mentionné plus loin (*Deit. fil.* [GNO X/2, 130,18s. Rhein]); on trouve la même situation dans le *Lectionnaire arménien de Jérusalem* (*Le Codex arménien Jérusalem 121*, par Athanase Renoux. Patrologia Orientalis 35/1 [Turnhout: Brepols, 1971] et 36/2 [Turnhout: Brepols, 1969]), où seules les fêtes principales voient leur lectures présentées (ce qui n'est pas le cas du lectionnaire géorgien). Je parle ici de lecture continue, même s'il faudrait plutôt parler de lecture dans l'ordre du livre biblique, sans continuité totale; sur ce point, voir par exemple http://aedilis.irht.cnrs.fr/liturgie/05_1.htm#titreDyn81 (version 01/07/2010).

²⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,3–6 Rhein).

²⁶ Jean Daniélou: «La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse», *Recherches de science religieuse* 29 (1955), (346–372) 363s.: l'auteur considère que les lectures du jour, en particulier celle des Actes des Apôtres, doivent appartenir au temps pascal. Il ne donne cependant aucun élément pour étayer sa position, qui semble pourtant fondée sur une intuition juste.

²⁷ *Deit. fil.* (GNO X/2, 119,1–16; reprise en 141,1–5 Rhein); cf. *Pent.* (GNO X/2, 291,25–292,4 Teske). Il n'y a pas d'autre occurrence de ce verset dans l'œuvre conservée de Grégoire de Nysse. Le seul autre emploi cappadocien apparaît, dans un contexte assez différent, chez Basile, *Homiliae super Psalmos* (PG 29, 337A–B).

²⁸ Venance Grumel: *Traité d'études byzantines*. Tome 1: La chronologie. Bibliothèque byzantine 3 (Paris: Presses Universitaires de France, 1958), 242, 312s.

2.2. Discussions à Constantinople

Une fois ce contexte précisé, il est possible de mieux comprendre cette description des rues de Constantinople et des activités ariennes. Le passage est extrêmement célèbre²⁹; non seulement il a été copié à l'état isolé dans un manuscrit du XIV^e siècle, actuellement conservé au Vatican³⁰, mais il a suscité largement l'intérêt à l'époque moderne. Relevé par John Jortin dans ses *Remarks on Ecclesiastical History*, publiées entre 1751 et 1773³¹, il est passé de là chez Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*³²; Hegel l'a lu chez ce dernier, et repris dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*³³. Par ce

²⁹ En revanche, Sébastien Lenain de Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Tome neuvième (voir note 15), 586, ne relève pas particulièrement ce passage, dans le résumé qu'il donne du discours. De même, le premier éditeur du texte, Joachim Camerarius (Leipzig, 1564), ne retient pas ce trait, alors même qu'il justifie l'édition de ce discours par les controverses religieuses qui font rage, y compris chez des gens peu cultivés (Τοῦ ἐν ὁσίοις πατρὸς Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης λόγοι δύο, εἰς περὶ θεότητος υἱοῦ καὶ πνεύματος, ἕτερος εἰς τὸ ἅγιον καὶ σωτήριον πάσχα. *Orationes duae Gregogorii [sic] episcopi Nyssae, una de Filii et Spiritus sancti Deitate, altera dicta die Paschatos, conversae in latinum sermonem a Joachimo Camerario Pabepergensi [sic]*, [Leipzig: Officina Voegeliana, 1564], « Au lecteur », f. E1r–E2v).

³⁰ Codex Vatican, Biblioteca Vaticana gr. 165, f. 272 (XIV^e siècle); le manuscrit, qui contient principalement les douze premiers livres de l'*Histoire romaine* de Nicéphore Grégoras, comporte plusieurs folios autographes; ce n'est toutefois pas le cas du fol. 272 (cf. Ernst Gamillscheg, Dieter Harlfinger et Paolo Eleuteri: *Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600*. Teil 3/A: Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan [Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997], 180s., numéro 491; Ihor Ševčenko: « Some Autographs of Nicephorus Gregoras », *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines* 8/2 [1964], 435–450); pour l'identification de l'une des mains qui ont copié les folios contenant les extraits de Grégoire de Nysse, cf. Inmaculada Pérez Martín: « La 'Escuela de Planudes': Notas paleográficas a una publicación reciente sobre los escolios Euripideos », *Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997), (73–96) 77–79; cet article fournit également plusieurs éléments pour situer le contexte de la rédaction du manuscrit.

³¹ John Jortin: *Remarks on Ecclesiastical History*. Tome 4 (Londres: Benjamin White, 1773), 71.

³² Edward Gibbon: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, éd. par David Womersley. Tome 2 (Londres: Allen Lane, 1994), 28. Gibbon attribue le texte à Grégoire de Nazianze, à cause d'une mélecture du texte de Jortin; la confusion avait déjà été repérée dans l'édition de J. B. Bury (Edward Gibbon: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, éd. par John B. Bury. Tome 3 [Londres: Methuen, 1897], 142s.).

³³ Cf. Giovanni Bonacina: « Due prestiti da Gibbon per la descrizione hegeliana dell'impero romano d'oriente », *Quaderni di Storia* 61 (2005), 25–57; Georg W.F. Hegel: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction par Jean Gibelin (Paris: Vrin, 1963), 261: « À Byzance, le christianisme se trouvait aux mains de la lie du peuple et d'une

biais, et chez bien d'autres auteurs, notre passage est devenu l'un des textes-clefs du dossier de la participation des fidèles aux controverses religieuses³⁴. On a lu cet extrait, le plus souvent, comme un tableau de la situation à Constantinople en 383. Neil McLynn, cependant, dans un article paru dans la revue japonaise *Kodai* en 1992, a proposé une autre interprétation, plus fine³⁵: les paroles rapportées par Grégoire (« Si tu demandes de la monnaie, il te fait de la philosophie sur “engendré” et “inengendré”; si tu t'enquiers du prix du pain, “le Père est plus grand”, répond-il, “et le Fils inférieur”; si tu dis “le bain est-il prêt?”, il définit que le Fils existe à partir de ce qui n'est pas. »³⁶) sont en fait à sens unique, ce ne sont pas des discussions théologiques; elles proviennent uniquement du parti arien et sonnent comme des provocations; pour l'auteur, il s'agirait des réactions suscitées chez les vaincus par le passage d'un leader du parti vainqueur, Grégoire de Nysse, dans les rues de la Ville, au moment du concile.

Une telle interprétation, intéressante, ne prend cependant pas encore en compte tous les éléments du texte, me semble-t-il. Il ne faut pas oublier, en effet, comment les trois questions sont introduites: Grégoire souligne tout d'abord que les gens concernés sont sortis de leur lieu propre, qui est celui de l'esclavage et des tâches serviles, pour s'élever à une philosophie trop subtile. Or les reproches contre ceux qui réfléchissent sur des ἄληπτα sont assez fréquents chez Grégoire, et toujours employés par lui contre les eunomiens³⁷. En outre, les reproches adressés à ceux qui quittent l'esclavage pour se lancer

populace sans frein. La barbarie populacière d'un côté, la bassesse de la cour de l'autre, se justifient par la religion et la profanation, faisant d'elle une chose horrible». Le passage de notre discours, qu'Hegel attribue à Grégoire de Nazianze, comme Gibbon à qui il emprunte la référence, lui sert à montrer la forme néfaste que prend la religion quand elle est aux mains d'un peuple sans éducation.

³⁴ Cf. Michel-Yves Perrin: « *Civitas confusionis* »: *Recherches sur la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive*, mémoire pour l'habilitation à diriger des recherches, Diss. (Université Paris X—Nanterre, 2005), 30–34.146.163s., à paraître; voir également un premier état de sa réflexion dans l'article « À propos de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive: considérations introductives », *Antiquité tardive* 9 (2001), (179–199) 188s.; je remercie vivement l'auteur pour les fructueuses discussions que nous avons eues à propos de ce discours et pour la générosité avec laquelle il m'a communiqué ce mémoire encore inédit.

³⁵ Neil McLynn: « Christian Controversy and Violence in the Fourth Century », *Kodai* 3 (1992), (15–44) 33s.

³⁶ *Deit. fil.* (GNO X/2, 121,7–10 Rhein).

³⁷ On peut relever les passages suivants: *Eun.* I 575 (GNO I, 192,9–14 Jaeger); *Eun.* II 79 (GNO I, 250,6–8 Jaeger); *Eun.* III 2,8 (GNO II, 54,13–55,25 Jaeger); *Eun.* III

dans des subtilités logiques rappellent d'assez près les accusations lancées par Grégoire dans la première partie du *Contra Eunomium*, aussi bien contre Aèce que contre Eunome, d'ailleurs³⁸. Cette fois, cependant, le tableau est étendu bien plus largement qu'il ne l'était dans le *Contra Eunomium*, où deux personnes seulement, les chefs de l'hérésie, étaient visées. On trouve un tableau très proche chez Lucien, *Fugitivi* 12s.³⁹, dans les plaintes que la philosophie adresse à Zeus: des gens qui la veille étaient esclaves et voués aux tâches serviles se mettent d'un coup à se faire passer pour philosophes. Aussi la suggestion de Giusto Traina, rapportée par Michel-Yves Perrin⁴⁰, est-elle fort intéressante: on aurait ici un recours au topos du monde à l'envers. Les gens les plus bas et les plus indignes se soucient des sujets les plus élevés et les plus difficiles de la religion⁴¹. On comprendrait ainsi assez bien la réflexion finale de Grégoire («Je ne sais comment il faut appeler ce mal, démence, folie ou quelque mal épidémique de ce genre; il produit un dérangement des raisonnements»⁴²): il s'agit d'une épidémie de folie, qui menace tout Constantinople. Ce thème de la folie vient répondre au verbe employé plus haut, εἰδωλομανέω, pour décrire le rapport des Athéniens à leurs dieux⁴³. D'autre part, l'énumération de tous les lieux de la ville qui «sont remplis de gens de cette sorte» est à l'évidence une exagération rhétorique.

Comment évaluer, maintenant, la portée de ce texte? Il me semble qu'il ne faut pas en exagérer la valeur descriptive: il ne s'agit pas précisément d'un tableau de la situation à Constantinople en 383, ni même des réactions suscitées de manière générale chez les eunomiens lors du

8,1 (GNO II, 238,3–7 Jaeger); *Eun.* III 8,12 (GNO II, 243,7–11 Jaeger); voir aussi *Cant.* (GNO VI, 87,6 Langerbeck).

³⁸ Pour l'esclavage et les occupations serviles, voir en particulier *Eun.* I 38s. (GNO I, 35,7–36,3 Jaeger) et *Eun.* I 49–51 (GNO I, 39,3–40,4 Jaeger), avec les commentaires de Jürgen-André Röder: *Gregor von Nyssa: Contra Eunomium I.1–146*. Patrologia 2 (Francfort-sur-le-Main: Lang, 1993).

³⁹ Lucien, *Fugitivi* 12s. (SCBO, 210,25–211,24 MacLeod). Je remercie Émeline Marquis, à qui je dois ce rapprochement précieux.

⁴⁰ Perrin: «*Civitas confusionis*» (voir note 34), 33s., note 105, avec pour parallèle Jérôme, *Epistula* 80,7 à Paulin de Nole (CUFr, 15,11–16,13 Labourt); Michel-Yves Perrin considère qu'ici le «topos» n'exclut pas le «tupos»: l'effet rhétorique n'exclut pas le caractère réel de la situation décrite (p. 146).

⁴¹ Pour la topique du monde à l'envers et sa proximité avec les mises en série d'ἀδύνατα, cf. Ernst R. Curtius: *La littérature européenne et le Moyen-Âge latin*. Tome 1 (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), 170–176.

⁴² *Deit. fil.* (GNO X/2, 121,12–14 Rhein).

⁴³ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,6 Rhein).

passage de Grégoire de Nysse devant leurs échoppes. Il s'agirait plutôt d'un artifice rhétorique du prédicateur, destiné à faire clairement sentir le danger provoqué par les adversaires dogmatiques. Rappelons-nous que le discours est très probablement prononcé juste avant le « synode des hérésies »: le monde à l'envers que présente Grégoire risquerait de se réaliser, à moins que les hérétiques ne soient clairement remis à leur place par l'empereur et l'orthodoxie réaffirmée. Autrement dit, Grégoire utilise un argument faisant appel à la peur sociale pour mieux rappeler la nécessité d'une définition claire des frontières religieuses: si l'orthodoxie n'est pas réaffirmée, les hérétiques condamnés, alors n'importe qui, n'importe où, vous sautera au visage pour vous demander ce que vous croyez, et la ville sombrera dans le chaos⁴⁴. On est ici à l'exact opposé de l'ordre cosmique parfait qui sert peu après à décrire les rapports entre père et fils au sein de la famille impériale et du pouvoir de l'empire.

Pour que l'argument de Grégoire puisse porter cependant, il faut qu'il ne soit pas totalement sans fondement: étant donné la durée et l'ampleur de la controverse autour de la divinité du Fils, les simples fidèles en ont bien évidemment eu connaissance et y ont pris part. Je tends à penser, cependant, que les apostrophes ici évoquées par Grégoire ne devaient pas faire tout à fait partie de la vie quotidienne, que l'auteur exagère volontairement afin d'engendrer la peur et d'orienter ainsi les décisions à venir.

2.3. *Contre les eunomiens*

Après cette charge féroce, Grégoire en vient à expliciter le parallèle établi: non seulement les hérétiques d'aujourd'hui—les partisans d'Eunome—sont comparés aux païens d'Athènes, mais ils sont pires que ces derniers. En effet, les contemporains de Paul, dans le récit de Grégoire, se voient attribuer une juste manière d'approcher Dieu: « ils conçurent, comme par un contact des raisonnements (cf. Ac 17,27), quelque chose d'aussi grand: le divin n'est absolument pas saisissable

⁴⁴ Il faut rapprocher ce texte du début du premier des *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze (*Oratio* 27,2 [SC 250, 72–74 Gallay]) qui dresse, lui aussi, un tableau des incursions des discussions ariennes dans la vie de tous les jours. Il me semble que le texte peut être interprété d'une manière similaire à celle que j'ai proposée ici, le monde à l'envers excepté. Ce que Grégoire de Nazianze met en avant, c'est bien la menace introduite dans tous les aspects de la vie par des débats déraisonnables.

et ce qui est supérieur n'est pas tel par nature que le raisonnement le conçoit »⁴⁵.

En leur attribuant une approche de Dieu qui se fait par l'intermédiaire du toucher des raisonnements—expression qu'on peut comparer aux formulations de *Contra Eunomium* II 138–140⁴⁶—Grégoire reconnaît que ces païens approchent Dieu comme il convient, c'est-à-dire sans chercher à le circonscrire par la raison mais simplement à le toucher, l'effleurer⁴⁷.

Ils ont donc compris, au moins d'une manière obscure, un point essentiel du christianisme, qui échappe justement aux eunomiens. Ces derniers, au contraire, disent connaître Dieu « comme il se connaît lui-même ». Il faut rapprocher ce passage d'un fragment d'Eunome rapporté par Socrate, *Historia ecclesiastica* IV:

Dieu, sur sa propre essence, ne sait rien de plus que nous, et celle-ci n'est pas connue davantage par lui, moins par nous; mais ce que nous pouvons savoir d'elle, lui aussi le connaît parfaitement et, à l'inverse, ce qu'il sait, tu le trouveras en nous de manière identique⁴⁸.

Grégoire ne développe pas davantage ce grief, qui n'est pas au cœur de son propos. Il lui permet en revanche de mettre en évidence combien la position adoptée par ses adversaires est condamnable: paradoxalement,

⁴⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 121,22–122,3 Rhein): Οἷον ἐπαφῆ τινι τῶν λογισμῶν τοσοῦτον ἐνενόησαν, ὅτι οὐ πάντη καταληπτὸν τὸ θεῖον ἐστὶν οὐδὲ οἷον ὁ λογισμὸς οἶεται, τοιοῦτον τῇ φύσει τὸ ὑπερκείμενον.

⁴⁶ *Eun.* II 138–140 (GNO I, 265,23–266,14 Jaeger).

⁴⁷ Sur cet aspect doctrinal, cf. par exemple, Mariette Canévet: *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*. Études augustiniennes. Série Antiquité 99 (Paris: Études augustiniennes, 1983), 60s.; Bernard Pottier: *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse: Étude systématique du « Contre Eunome » avec traduction inédite des extraits d'Eunome*. Série "Ouvertures" 12 (Namur: Culture et Vérité, 1994), 204. Il s'agit d'une reformulation d'Ac 17,27 (ζητεῖν τὸν θεὸν εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὔροιεν) et en particulier du verbe ψηλαφάω. Cf. également le développement d'*Eun.* III 10,4s. (GNO II, 290,5–291,1 Jaeger).

⁴⁸ Socrate, *Historia ecclesiastica* IV 7,13s. (GCS N.F. 1, 234,20–23 Hansen): Ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται, οὐδέ ἐστὶν αὕτη μᾶλλον μὲν ἐκείνω, ἦττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη, ἀλλ' ὅπερ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κάκεινος οἶδεν, ὃ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὔρησεις ἀπαράλλάκτως ἐν ἡμῖν. C'est le fragment 2 des œuvres d'Eunome dans l'édition de Vaggione (*Eunomius, The Extant Works*, text and translation by Richard P. Vaggione. Oxford Early Christian Texts [Oxford: Oxford University Press, 1987]); voir en particulier pp. 167–170 pour des arguments probants en faveur de l'authenticité du fragment. Pour une analyse doctrinale plus large, cf. idem: *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2000), 253s.

ils connaissent moins bien Dieu que les païens d'Athènes avant que Paul ne leur transmette l'Évangile. Cette accusation est appuyée par une comparaison avec ténèbres et lumière, dans laquelle s'insère le passage sur les luminaires royaux mentionné à propos de la datation du discours⁴⁹.

Vient ensuite une justification doctrinale du rapprochement établi entre les eunomiens et les stoïciens et épicuriens. Le fait est notable, dans la mesure où, en *Contra Eunomium* III 2,163–165⁵⁰, lorsque Grégoire avait déjà utilisé de manière polémique ce même passage des Actes contre ses adversaires, il n'avait pas justifié son attaque quand il les traitait de « nouveaux stoïciens et épicuriens »⁵¹. L'explication est très brève pour les stoïciens: ils considèrent que la divinité est matérielle, ce qui est équivalent à 'créée'. Elle est plus complexe dans le cas des épicuriens, puisqu'il s'agit alors de montrer que les eunomiens tiennent la même position que les athées par excellence que sont les épicuriens⁵². Grégoire doit donc démontrer que les eunomiens, en rejetant le Fils, rejettent aussi le Père. Il reprend pour cela la même argumentation qu'il avait développée peu de temps auparavant en un autre

⁴⁹ Cf. supra p. 282s.

⁵⁰ *Eun.* III 2,163–165 (GNO II, 105,22–106,22 Jaeger).

⁵¹ Grégoire emploie également ce texte en *An. et res.* 21A–B (BKV I 1, 10 Oehler), mais dans un tout autre contexte (discussion sur l'immortalité de l'âme) et avec une toute autre justification du rapprochement avec les épicuriens. Le même texte des Actes est utilisé par Grégoire de Nazianze dans son *Oratio* 21,12 (sur Athanase) (SC 270, 134 Mossay), dans le cadre d'une critique de la recherche des nouveautés théologiques. Les autres emplois de ce texte, chez les Cappadociens ou chez Origène, sont beaucoup moins pertinents par rapport à l'emploi qui en est fait ici, sauf peut-être une allusion fugitive chez Basile, *De spiritu sancto* XVII,42 (SC 17^{bis}, 396–398 Pruche). Cf. également Athanase, *Epistula ad Iohannem et Antiochum* 2 (Athanasius Werke II/8, 310,8s. Brennecke/Heil/von Stockhausen): très brève allusion. Cf. les analyses de Rubenson: « The Cappadocians on the Areopagus » (voir note 10), 127, qui note que Grégoire est le seul des trois Cappadociens à faire un usage développé de ce texte, alors même qu'il ne s'est jamais rendu dans la ville d'Athènes, contrairement à Basile et Grégoire de Nazianze.

⁵² L'accusation d'athéisme est adressée couramment à Aèce: cf. Athanase, *De synodis* 6,2 (Athanasius Werke II/1, 234,23 Opitz); la formule est reprise par Socrate, *Historia ecclesiastica* II 35,1 (GCS N.F. 1, 150,6s. Hansen) et IV 7,4 (GCS N.F. 1, 233,27 Hansen). Cf. également Basile, *Adversus Eunomium* I 2,8 (SC 299, 148s. Sesboué/de Durand/Doutreleau), avec la note 2 de la traduction de B. Sesboué. Elle est ensuite transposée à son disciple Eunome par Basile (Basile, *Adversus Eunomium* II 18,12 [SC 305, 71 Sesboué/de Durand/Doutreleau]; cf. également Basile, *Adversus Eunomium* I 14,28 [SC 299, 222 Sesboué/de Durand/Doutreleau] pour rapprocher justement ces positions de celles de certains des Grecs) et par Grégoire (plus d'une dizaine d'occurrences).

passage du troisième livre du *Contra Eunomium*, au tome sixième⁵³. Les deux démonstrations sont très proches, fondées l'une et l'autre sur He 1,3 et 1Co 1,24: en effet, Grégoire argumente sur les relations intra-trinitaires supposées par des expressions comme « rayonnement de la gloire », « empreinte de l'hypostase », « puissance de Dieu et sagesse de Dieu »: rejeter le Fils conduit ainsi à rejeter le Père, puisque le Fils reçoit le nom de propriétés fondamentales de Dieu; que serait une gloire sans rayonnement, une hypostase sans empreinte, un Dieu sans puissance ni sagesse? En *Contra Eunomium* III 6, Grégoire conclut à la proximité entre eunomiens et épicuriens⁵⁴, conclusion surprenante dans la mesure où rien ne fait attendre un tel rapprochement dans le contexte immédiat du tome sixième. Au contraire, ce rapprochement est assez naturel dans le *De deitate filii et spiritus sancti* du fait du passage des *Actes des apôtres* qui est alors commenté. On ne trouve aucune référence à Ac 17 ou aux épicuriens dans la *Refutatio Confessionis Eunomii* par Grégoire⁵⁵.

La démonstration de Grégoire, dans le *De deitate filii et spiritus sancti*, se conclut sur Lc 10,16, « qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé », verset rare dans la controverse, qu'on ne trouve qu'une autre fois chez Basile, en *Contra Eunomium* I 26⁵⁶.

Nous pouvons maintenant faire un premier point sur le contexte de notre discours: nous avons dit qu'il fut probablement prononcé immédiatement avant le concile de 383. Lors de ce concile, Eunome présenta, comme les autres chefs de partis, une profession de foi, qui nous est conservée. Grégoire de Nysse la réfuta dans son traité intitulé *Refutatio Confessionis Eunomii*, composé, suppose-t-on, immédiatement après le concile⁵⁷. Or, nous l'avons vu, les rapprochements proposés, s'ils indiquent clairement que la cible du discours est bien

⁵³ *Eun.* III 6,49–54 (GNO II, 203,4–205,7 Jaeger); cf. également *Eun.* III 1,80–82 (GNO II, 31,28–32,23 Jaeger).

⁵⁴ *Eun.* III 6,53 (GNO II, 204,18–24 Jaeger).

⁵⁵ Pour tout ce passage, les rapprochements avec la *Refutatio Confessionis Eunomii* sont beaucoup moins probants: ce raisonnement d'*Eun.* III 6 n'est pas repris dans la *Refutatio Confessionis Eunomii* (alors que les pages qui précèdent le sont); les paragraphes les moins éloignés (*Ref. Eun.* 104s. [GNO II, 355,14–356,14 Jaeger]) ne s'appuient pas sur les mêmes citations scripturaires et ne reprennent pas la structure du raisonnement sur la suppression conjointe des deux relatifs.

⁵⁶ Basile, *Adversus Eunomium* I 26 (SC 299, 266,29s. Sesboüé/de Durand/Doutreleau).

⁵⁷ Cf. Vaggione (éd.): *Eunomius, The Extant Works* (voir note 48), 131s.; Michel van Parys: *Grégoire de Nysse, Réfutation de la profession de foi d'Eunome*. Tome 1, thèse de doctorat inédite (Université Paris Sorbonne, 1968), 108s.

constituée par les partisans d'Eunome, ne renvoient pas à la *Refutatio* de Grégoire; en revanche, on trouve de fréquents recoupements avec le *Contra Eunomium*, en particulier le livre III. Ce dernier a été composé entre 381 et 383; on peut donc y voir un élément de confirmation réciproque des datations: *Contra Eunomium* III date des environs de 383, et le discours *De deitate filii et spiritus sancti* a été prononcé au tout début du synode des hérésies, en mai 383, alors que Grégoire n'avait pas encore connaissance de l'*Expositio fidei* d'Eunome et n'avait donc sûrement pas encore élaboré sa réfutation. D'autres éléments viendront confirmer cette hypothèse.

3. Éduquer les fidèles

Dans ce premier développement, qui partait d'un parallèle entre un récit du Nouveau Testament et la situation actuelle⁵⁸, le ton s'est déjà modifié lors de la justification du rapprochement: il y a glissement progressif de la polémique proprement dite contre les eunomiens à une explication des points doctrinaux controversés. Il n'y a donc pas lieu d'être trop surpris lorsque Grégoire passe à l'examen d'un autre élément doctrinal, sans plus aucun lien avec le cadre narratif⁵⁹. Revenant sur un verset central de la controverse arienne, Jn 14,28⁶⁰ (« le Père est plus grand que moi »), il en propose une interprétation renouvelée en l'articulant avec Jn 14,10 (« moi, je suis dans le Père et le Père est en moi »). Ces deux versets sont pris à la lettre, afin de montrer l'absurdité de la thèse d'Eunome et des siens: si le Père est plus grand, comment

⁵⁸ S'il l'on pousse d'ailleurs ce parallèle, c'est Grégoire de Nysse qui est dans la position du nouveau Paul, comme les eunomiens sont les nouveaux stoïciens et les nouveaux épicuriens; ce n'est sûrement pas un hasard, étant donné la stratégie de Grégoire dans ce discours.

⁵⁹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 125,21–126,20 Rhein).

⁶⁰ Le verset apparaît en particulier dans un fragment d'Astérios réfuté par Athanasie d'Alexandrie, *Oratio III adversus Arianos* 1 (Athanasius Werke I 1/3, 306,11–13 Metzler/Savvidis). Pour une liste des interprétations néo-ariennes de ce verset, cf. Vaggione: *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution* (voir note 48), 391. Amphiloque d'Iconium a consacré un discours entier à l'interprétation de ce verset à la fin du IV^e siècle; partiellement conservé en grec (Amphiloque d'Iconium, *Fragmentum 2* [CChr.SG 3, 227–230 Datema]), il est presque intégralement connu par une version syriaque, à laquelle manque cependant le début du discours, donc son contexte (édition avec traduction anglaise par Cyril Moss: « S. Amphilochius of Iconium on John 14,28: 'the Father who sent me, is greater than I' », *Le Muséon* 43 [1930], 317–364). Le raisonnement d'ensemble est assez proche de celui de Grégoire mais s'appuie en général sur des versets bibliques différents, en particulier pour le partage des passages de l'Écriture entre divinité et humanité du Fils.

peut-il être contenu dans un plus petit, le Fils? On trouvait, certes, une première esquisse de cette interprétation chez Basile de Césarée à l'occasion de son examen de Jn 14,28⁶¹, mais il écartait d'emblée une telle interprétation, et ne rapprochait pas le verset de Jn 14,10.

Après cette réduction à l'absurde du raisonnement de l'adversaire par une application concrète et immédiate de concepts généraux, on note ensuite un net changement de registre: interrompant explicitement la confrontation avec l'adversaire, Grégoire choisit d'instruire les fidèles: «Je vais abandonner l'affrontement avec les nombreux adversaires et m'entretenir paternellement avec vous sur ce sujet»⁶². Le développement est consacré à expliquer le procédé d'interprétation christologique qui consiste à attribuer tantôt au «caractère sublime de la divinité du Fils», tantôt au «caractère humble de la nature humaine»⁶³, les paroles des Évangiles. Le principe est célèbre, et les exemples, tant chez Grégoire que chez d'autres Pères, en sont nombreux⁶⁴.

3.1. *Sur Abraham et Isaac*

On voyait assez bien, jusqu'ici, comment se déployait le discours: après une introduction violemment polémique, appuyée sur une lecture biblique de la veille, Grégoire a développé une première série d'arguments contre ses adversaires principaux, eunomiens, puis a glissé progressivement vers l'instruction des fidèles qui écoutent le discours. Or intervient alors un long morceau consacré à l'histoire d'Abraham et d'Isaac. Comment s'intègre-t-il dans la logique du discours? Qu'apporte-t-il à la démonstration sur la divinité du Fils? S'agit-il d'une digression, ou bien a-t-il une fonction dans l'argumentation⁶⁵?

⁶¹ Basile, *Adversus Eunomium* I 25 (SC 299, 260–263 Sesboüé/de Durand/Doutreleau).

⁶² *Deit. fil.* (GNO X/2, 126,24–127,2 Rhein): Οὐκοῦν ἀφεῖς τὸ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀντιπάλους διαπληκτίζεσθαι πατρικῶς ὑμῖν περὶ τῶν προκειμένων διαλεχθήσομαι.

⁶³ *Deit. fil.* (GNO X/2, 127,5–7 Rhein): Αἱ μὲν γὰρ τὸ ὕψος τῆς θεότητος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μεγαλοφώνως κηρύσσουν, αἱ δὲ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπίνης συγκαταβαίνουσι φύσεως.

⁶⁴ Pour une analyse de son versant économique chez Grégoire, voir Monique Alexandre: «Le Jésus des Évangiles dans l'œuvre de Grégoire de Nysse», dans: Ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης. Πρακτικὰ θ' διεθνοῦς συνεδρίου περὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης (Ἀθήναι 7–12 Σεπτεμβρίου 2000) (Athènes: Heptalophos, 2005), 245–285, qui ne retient cependant pas notre texte.

⁶⁵ Je ne traiterai pas ici du rapport du texte de Grégoire avec le sermon de l'Éphrem grec sur Abraham et Isaac (CPG 3954), qui a longtemps retenu l'attention des savants, essentiellement dans la première moitié du xx^e siècle. Voici les principales pièces du dossier critique: Sebastian Haidacher: «Rede über Abraham und Isaak bei Ephraem

Je veux tout d'abord m'arrêter à l'introduction du discours, afin de comprendre comment il s'insère dans le tissu du texte :

Est-ce que notre discours vous a suffisamment présenté notre défense, en séparant l'inégalité hérétique des doctrines de la piété? ou bien cherchez-vous, comme au tribunal, à affermir le discours par des témoins plus nombreux? Accordez-moi donc de relâcher à volonté la brièveté⁶⁶ du discours par le rappel d'un élément de l'ancienne histoire. Ce récit ne sera peut-être pas pour nous hors de propos. Vous avez entendu la lecture de l'Apôtre, qui rapporte en peu de mots l'histoire d'Abraham, où il dit: «Lorsqu'il fit la promesse à Abraham, Dieu, puisqu'il ne pouvait jurer par rien de plus grand, jura par lui-même en lui disant»⁶⁷ ce qui a été dit. Donc, puisqu'il est vraisemblable que l'histoire soit inconnue de la plupart, je vous la raconterai brièvement, autant que je le puis⁶⁸.

Syrus und Pseudo-Chrysostomus», *Zeitschrift für katholische Theologie* 29 (1905), 764–766, qui tient pour la priorité temporelle du texte de Grégoire; S. Ephraem Syri Opera, textum syriacum graecum latinum ad fidem codicum recensuit prolegomenis notis indicibus instruxit Silvio Giuseppe Mercati. Tome 1/1: Sermones in Abraham et Isaac, In Basilium Magnum, In Eliam. Monumenta biblica et ecclesiastica 1 (Rome: Pontifici Institutii Biblici, 1915), 19–36, qui argumente en faveur de l'antériorité du texte d'Éphrem, qu'il considère comme une traduction du syriaque; son argumentation repose pour une grande part sur une comparaison entre la métrique du texte de l'Éphrem grec et la prosodie du discours de Grégoire; Paul Maas: Recension de «Mercati: S. Ephraem Syri Opera» (voir note 65), *Byzantinische Zeitschrift* 23 (1914–1919), 451s., et Paul Maas: «Gregorios von Nyssa und der griechische Ephrem», *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 1 (1920), 337, qui défend l'antériorité du texte de Grégoire de Nyse. Le dossier n'a pas vu d'élément nouveau significatif depuis lors; Friedhelm Mann a brièvement évoqué la question dans l'appendice 9 à la préface de l'édition Rhein du discours (Friedhelm Mann: «9. Appendix ad praefationem editoris: De digressionem in patriarchae Abraham historiam», dans: GNO X/2, 108–113): l'article qu'il annonçait sur la question n'a, à ma connaissance, jamais paru. Il me semble que le problème gagne à être posé non pas dans une perspective de dépendance directe, et donc de «Quellenforschung», mais dans une perspective d'étude comparée des différents textes illustrant un lieu rhétorique du discours chrétien antique. En effet les parallèles à ce passage chez d'autres auteurs sont nombreux.

⁶⁶ Un manuscrit (Codex Vaticanus, Bibliotheca Vaticana gr. 1907) transmet une leçon différente, σύντονον, qui est légèrement plus satisfaisante pour le sens mais que son isolement et sa facilité relative conduisent à écarter.

⁶⁷ He 6,13.

⁶⁸ *Deit. fil.* (GNO X/2, 130,12–131,3 Rhein): Ἄρ' ὑμῖν ὁ λόγος ἡμῶν ἰκανῶς ἀπολελόγηται, τὴν αἰρετικὴν ἀνισότητά των τῆς εὐσεβείας ἀφορίζων δογμάτων; ἢ ζητεῖτε, καθάπερ ἐν δικαστηρίῳ διὰ πλειόνων μαρτύρων βεβαιωθῆναι τὸν λόγον; οὐκοῦν δότε μοι κατ' ἐξουσίαν ὑπανιέναι τοῦ λόγου τὸ σύντομον μνήμη τινὸς τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν ἱστορίαν. ἔσται δὲ ἡμῖν ἴσως οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τὸ διήγημα. ἠκούσατε τῆς ἀποστολικῆς ἀναγνώσεως τὴν κατὰ τὸν Ἀβραάμ ἱστορίαν ἐν ὀλίγῳ διηγουμένης, ἐν οἷς φησι· Τῷ Ἀβραάμ ἐπαγγειλόμενος ὁ θεός, ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς εἶχε μείζονος ὁμόσαι, καθ' ἑαυτοῦ ᾤωσε λέγων ἃ εἶρηκεν. ἐπειδὴ τοίνυν εἰκὸς ἀγνωστα εἶναι τοῖς πολλοῖς τὰ τῆς ἱστορίας, δι' ὀλίγων ὑμῖν, ὡς ἂν οἶός τε ᾧ, διηγήσομαι.

Ce récit est donc introduit à partir d'une citation d'He 6,13. Il y a ici un petit problème textuel: E. Rhein, en effet, a édité: ἀκούσατε τῆς ἀποστολικῆς ἀναγνώσεως [...], ce qui devrait se traduire: «écoutez la lecture de l'Apôtre, qui rapporte en peu de mots l'histoire d'Abraham [...]». Or, ἀκούσατε, lectio difficilior, n'est donné que par le *Mona-censis gr.* 370, tête de la famille α; tous les autres manuscrits cités en apparat ont ἠκούσατε, donc l'indicatif aoriste et non pas l'impératif. Il me semble que cette seconde leçon est plus satisfaisante pour le sens: on a alors «vous avez entendu la lecture de l'Apôtre, qui rapporte en peu de mots l'histoire d'Abraham [...]»⁶⁹. Ce serait la seconde référence de Grégoire aux textes de la liturgie de ce jour: il y a eu plus haut l'évangile, Mt 9,17⁷⁰, et maintenant l'Apôtre, He 6,13; il y aura plus loin le Psaume⁷¹.

La manière employée pour introduire l'histoire d'Abraham est plutôt surprenante, dans la mesure où, si l'on suit le texte unanime des manuscrits, Grégoire affirme que l'histoire est inconnue de la plupart de ses auditeurs. Cela est d'autant plus étonnant que, dans l'oraison funèbre pour Pulchérie, qui propose, deux ans plus tard, une version très proche de la même histoire, le récit est introduit d'une manière exactement opposée: «Vous tous qui avez l'expérience de l'histoire (c'est-à-dire de l'Ancien Testament), vous n'ignorez absolument pas ce qui concerne ce récit. Que dit l'Écriture ? [...]»⁷².

Dans les deux cas, l'apparat critique ne témoigne d'aucune variante. Mais sans doute ne faut-il pas s'en étonner: nous avons là simplement deux manières différentes de retenir l'attention de l'auditoire, soit dire 'vous connaissez bien cette histoire et précédez mon récit', soit justifier la longue narration qu'introduit l'orateur. Il reste qu'il est surprenant que ce récit soit supposé inconnu, dans la mesure où il est bien

⁶⁹ Peut-être pourrait-on également comprendre «Vous avez déjà entendu, vous connaissez [...]». Il me semble cependant que le verbe aurait alors été modalisé par un adverbe. Il n'y a pas beaucoup de parallèles exacts pour cette expression; deux textes emploient des formulations proches de la construction que je retiens (Proclus de Constantinople [Ps. Jean Chrysostome], *In mediam Pentecosten* [PG 61, 741,48]: ind. aoriste [ἠκούσατε]; Jean Chrysostome, *In Genesim homilia* 29 [PG 53, 263,16]: ὅταν + subj. aoriste [ἀκούσωμεν]). On peut peut-être aussi s'appuyer sur la formulation employée à propos du Psaume en *Deit. fil.* (GNO X/2, 141,5s. Rhein): ἠκουον τῆς ψαλμοδίας [...], sans variante.

⁷⁰ *Deit. fil.* (GNO X/2, 119,1s. Rhein).

⁷¹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 141,5-7 Rhein).

⁷² *Pulcher.* (GNO IX, 467,25-468,1 Spira): Ὅσοι δὲ τῆς ἱστορίας ἐμπείρως ἔχετε, πάντως οὐκ ἀγνοεῖτε τὰ περὶ αὐτοῦ διηγήματα. τί γάρ φησιν ἡ γραφή;

représenté dans l'art paléochrétien—et la représentation figurée dont parle Grégoire un peu plus loin n'en est qu'un des exemples—tout autant que dans les catéchèses baptismales, puisque le sacrifice d'Isaac est lu comme un type de la Croix⁷³.

On trouve chez Origène, dans les *Homélies sur la Genèse*, l'une des sources probables du développement de Grégoire. En effet, la neuvième homélie porte sur les promesses faites à Abraham, et un paragraphe y est consacré à l'explication du serment prononcé par l'ange, à partir d'He 6,13⁷⁴. La huitième homélie⁷⁵, surtout, tout entière consacrée au récit du Sacrifice, est très proche du récit donné ici par Grégoire. En particulier, plusieurs points de contacts sont notables: l'attention prêtée à la manière de donner l'ordre à Abraham (Gn 22,1s.), en qualifiant avec de plus en plus de précision la relation qui l'unit à son fils⁷⁶; l'appel aux sentiments des pères que sont les auditeurs, pour se représenter les sentiments éprouvés par Abraham, au moment du récit où Abraham doit attacher son fils⁷⁷, et encore d'autres lieux moins significatifs. Cependant, Grégoire fait preuve d'une assez grande liberté dans la réécriture; contrairement à l'avis de L. Doutreleau, l'évêque de Nysse ne me semble pas ici « moins sobre » qu'Origène; il ne se livre pas simplement « à l'amplification des traits et des sentiments »⁷⁸. On notera par exemple que Grégoire ne retient pas le développement origénien sur les trois jours passés en tête à tête par le père et le fils, et l'amplification des sentiments paternels que provoque cette proximité⁷⁹. Il est vrai que l'évêque de Nysse développe les prosopopées d'Abraham et de Sarra qu'Origène passait sous silence: il s'agit, me semble-t-il, d'une différence d'accent théologique, plus que d'une volonté pathétique. Grégoire cherche en effet à montrer l'étroitesse des liens qui unissent

⁷³ Cf. Marguerite Harl: « La ligature d'Isaac », dans: *Hellenica et judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, éd. par André Caquot, Mireille Hadas-Label et Jean Riaud (Louvain: Peeters, 1986), 457–472; Martine Dulaey: « Des Forêts de symboles »: *L'initiation chrétienne et la Bible (I^{er}-VI^e siècles)* (Paris: Librairie générale française, 2001), 141–155.

⁷⁴ Origène, *Homiliae in Genesim* 9,1 (GCS 29, 88,5–89,2 Baehrens). Je remercie Marie-Odile Boulnois, qui a attiré mon attention sur ces homélies.

⁷⁵ Origène, *Homiliae in Genesim* 8 (GCS 29, 77–86 Baehrens).

⁷⁶ Origène, *Homiliae in Genesim* 8,2 (GCS 29, 78,28–79,15 Baehrens).

⁷⁷ Origène, *Homiliae in Genesim* 8,7 (GCS 29, 82,7–15 Baehrens).

⁷⁸ Louis Doutreleau ad locum, dans: *Origène: Homélies sur la Genèse*, texte latin de W.A. Baehrens (GCS), introduction par Henri de Lubac et Louis Doutreleau, traduction et notes par Louis Doutreleau, réimpression de la deuxième édition revue et corrigée. Sources Chrétiennes 7 (Paris: Cerf, 1944), 212 note 1.

⁷⁹ Origène, *Homiliae in Genesim* 8,4 (GCS 29, 80,1–19 Baehrens).

père et fils, chez l'homme et a fortiori chez Dieu; c'est pourquoi il s'attarde à développer les réactions attendues chez le père et la mère, alors même qu'il nie leur présence chez Abraham et Sarra. L'intérêt d'Origène, au contraire, se portait sur le sacrifice, sa portée salvifique et typologique et son interprétation allégorique dans le cas des relations entre l'homme et Dieu. L'accent mis par Grégoire n'est donc pas un effet de sa « rhétorique »⁸⁰, mais bien le correspondant nécessaire de son intérêt théologique propre, à savoir montrer l'étroitesse des liens qui unissent père et fils.

D'emblée, le récit est orienté par la promesse faite à Abraham; la première partie, qui décrit la naissance merveilleuse d'Isaac, sa croissance, sa beauté, a pour fonction évidente d'augmenter l'émotion suscitée par les menaces qui pèseront par la suite sur l'enfant. Au terme de ce tableau joyeux de la jeunesse d'Isaac, qui fonctionne comme le décor du récit qui va suivre, Grégoire introduit l'élément principal: *πεῖρα [...] καὶ βῆσσανος*⁸¹. Viennent ensuite deux prosopopées, d'Abraham puis de Sarra, ou plutôt du père et de la mère, puisque l'accent principal porte sur les relations entre parents et enfant; la situation rhétorique est d'autant plus complexe que, dans les deux cas, il s'agit de ce que les acteurs du drame auraient pu dire et qu'ils n'ont pas dit. Cette insistance pathétique sur les sentiments des parents⁸² est très ambiguë dans le texte de Grégoire, puisque l'orateur fait éprouver ces sentiments au public, directement interpellé, et affirme tout à la fois qu'Abraham—et peut-être Sarra—ne s'y sont pas abandonnés: il suscite l'émotion et nie l'émotion⁸³.

⁸⁰ Louis Doutreleau, dans: *Origène: Homélie sur la Genèse* (voir note 78), 212, note 1.

⁸¹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 132,19s. Rhein).

⁸² Pour un autre développement nysséen sur la douleur suscitée chez les parents par la mort d'un jeune homme prometteur, cf. *Op. hom.* 26 (Gregorii Nysseni quae supersunt omnia [...], edidit George H. Forbes [Burntisland: Pitsligo Press, 1855], 254–261), à propos du fils de la veuve de Naïm.

⁸³ Tout ce passage a son correspondant dans le discours funèbre en l'honneur de Pulchérie (*Pulcher.* [GNO IX, 467,22–469,20 Spira]); cependant la présentation en est différente, dans la mesure où les éléments de ce qui constitue en *De deitate filii et spiritus sancti* les prosopopées d'Abraham et de Sarra sont regroupés dans une unique prosopopée attribuée à Sarra; le rôle de cette dernière, d'ailleurs, n'est pas négatif comme il l'est en *De deitate filii et spiritus sancti*. On trouve un autre développement de cet épisode dans l'*Ad eos qui scandalizati sunt* 10,1–15 de Jean Chrysostome (SC 79, 150–160 Malingrey); là encore, l'orientation est relativement différente: le récit intervient dans une série d'exemples visant à montrer que l'homme doit attendre avec confiance la fin des événements, menés par la Providence divine, sans s'arrêter aux

Après cette suspension du récit, l'histoire reprend son cours, suivant le fil de la Genèse, jusqu'à la scène du sacrifice. Le récit est alors interrompu une seconde fois, au moyen de l'insertion d'une description, second passage particulièrement célèbre de notre discours.

J'ai souvent vu la représentation de cette souffrance en image et ne suis pas passé devant ce spectacle sans larmes, car l'art met l'histoire sous nos yeux de manière manifeste⁸⁴.

La fonction de cette description dans l'économie du récit me semble évidente, car Grégoire l'indique lui-même explicitement: «je ne suis pas passé devant ce spectacle sans larmes». La description du tableau doit aviver encore l'émotion de l'auditoire, touché par l'évidence (ἐναργῶς⁸⁵) de la peinture⁸⁶. On ne s'y est pas trompé lors de

apparences des premiers moments; l'écriture de Chrysostome vise, beaucoup plus fortement que chez Grégoire, à susciter l'émotion violente des auditeurs. Cf., également chez Chrysostome, *De Lazaro concio* V 5 (PG 48, 1024,27–50; CPG 4329): l'épisode est introduit dans une série présentant les réactions des personnages bibliques face à la mort des enfants, Job (nombreux enfants), puis Abraham (fils unique); comme dans le texte précédent, le discours recherche beaucoup plus nettement que chez Grégoire les effets rhétoriques violents.

⁸⁴ *Deit. fil.* (GNO X/2, 138,20–139,3 Rhein): Εἶδον πολλάκις ἐπὶ γραφῆς εἰκόνα τοῦ πάθους, καὶ οὐκ ἀδακρυτὴν τὴν θέαν παρήλθον, ἐναργῶς τῆς τέχνης ὑπ' ὧν ἄγουσιν τὴν ἱστορίαν.

⁸⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 139,2 Rhein).

⁸⁶ Pour cette question, voir Carlos Lévy et Laurent Pernot (éd.): *Dire l'évidence: philosophie et rhétorique antiques. Actes du colloque de Créteil et de Paris (24–25 mars 1995)*. Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne 2 (Paris: L'Harmattan, 1997), en particulier la communication de Ruth Webb: «Mémoire et imagination: les limites de l'enargeia dans la théorie rhétorique grecque», 229–248, qui souligne que cette qualité vise à pénétrer l'âme, dominer l'auditeur (230), en lien avec l'ἐνέργεια, toute proche. C'est l'ἐνέργεια qui distingue l'ἔκφρασις de la narration simple, en ce qu'elle transforme l'auditeur en spectateur (cf. Nicolaos, *Progymnasmata* [Nicolai Progymnasmata, ed. Joseph Felten. *Rhetores Graeci* 11 (Leipzig: Teubner, 1913), 68]; Plutarque, *De gloria Atheniensium* 3,346F–347C [CUFr, 189s. Frazier], qui rappelle en particulier le rapprochement célèbre qu'effectuait Simonide entre poésie et peinture). On notera, dans notre contexte, les analyses des p. 234–237, sur les liens entre ἐνέργεια, φαντασία et mémoire, où cette dernière est liée à l'émotion suscitée par l'image, et des pp. 239–242 sur le lien entre ἐνέργεια et tableau, en particulier tableau d'une scène appartenant à la mémoire collective: «Puisqu'il semble que le discours ne fait qu'activer par des paroles associées des images existant dans l'esprit, les sujets sont restreints par le vraisemblable, par la connaissance déjà acquise par l'auditeur: la galerie imaginaire que chacun porte en soi. C'est en ce sens que l'effet de l'ἐνέργεια est comparable à l'effet de la sensation. Elle ne fait que mettre en mouvement les impressions existantes, sa propre collection d'impressions, de peintures imaginaires.» (Webb: «Mémoire et imagination» [voir supra], 241s.). Ces lignes éclairent, me semble-t-il, le lien entre appel aux émotions des auditeurs, fondé sur leur expérience intime (relations père-fils) et description du tableau du sacrifice, afin de

la querelle iconoclaste et les Pères du second concile de Nicée (787) qui citent ce texte l'évoquent justement pour le rapport entre la vision d'une représentation figurée et la puissance des émotions religieuses suscitées chez le fidèle, jusqu'au don des larmes⁸⁷. Je ne reviendrai pas sur l'analyse iconographique: Marguerite Harl, dans un article consacré à la ligature d'Isaac, Martine Dulaey, dans son étude des représentations paléochrétiennes du sacrifice d'Abraham, et bien d'autres encore se sont penchés sur les détails des postures des personnages⁸⁸.

Mais pourquoi choisir ce récit et cette description, pourquoi les développer si longuement? La question s'est posée de manière lancinante à la critique, qui a presque toujours considéré ces pages comme une digression ou du moins comme une pièce adventice⁸⁹. En effet, si Grégoire voulait montrer que le Fils disait lui-même n'être pas moins grand que le Père, il y avait bien d'autres lieux scripturaires auxquels il pouvait recourir, plutôt qu'à cet assemblage complexe, fondé à la fois sur le personnage qui parle dans les théophanies, à savoir le Verbe, et sur He 6,13 interprétant la formule du serment de Gn 22,16; la démonstration n'est pas limpide. Certes, He 6,13, si j'ai bien interprété

parvenir au degré maximum d'émotion. Voir également Sandrine Dubel: «*Ekphrasis et enargeia*: la description antique comme parcours» (dans: Lévy et Pernot: «*Dire l'évidence*» [voir supra], 249–264), qui analyse pour l'essentiel l'apport des *Progymnasmata* à la théorie de la description comme évidence. Voir en particulier la définition de Théon, *Progymnasmata* 7,7s. (CUFr, 66 Patillon).

⁸⁷ Cf. sur ce point Gilbert Dagron: *Décrire et peindre: Essai sur le portrait iconique* (Paris: Gallimard, 2007), 95–100; pour le texte des *Actes du concile de Nicée II*, cf. Joannes Domenicus Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Tome 13: 787–814 (Florence/Venise, 1757–1798), col. 9s.

⁸⁸ Cf. les références données supra note 73. Je signalerai simplement, dans les représentations du sacrifice, l'évocation par Cyrille d'Alexandrie, *Epistula ad Acacium Scythopolitanum* 21–23 (ACO I,1,4, 40–48 Schwartz [ici 47s.] et PG 77, 220), de la manière dont on représente l'ensemble de l'histoire, ses différents épisodes; ce que décrit Cyrille correspond bien davantage à une fresque ou à une série de mosaïques qu'à une représentation isolée comme celle que semble évoquer Grégoire. Cette description sert de point de comparaison à l'évêque d'Alexandrie pour expliquer l'unicité du Christ, dans sa passion et sa résurrection.

⁸⁹ Cf. par exemple Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Tome neuvième (voir note 15), 586: «à l'occasion d'un passage de Saint Paul qu'il allègue pour montrer l'égalité du Fils avec le Père, il fait une grande description de l'histoire d'Abraham qui voulut sacrifier son fils». Ou plus récemment: «The theme of the equality of the Father and Son offers Gregory the opportunity to narrate extensively the story of Abraham [...]» (Tina Dolidze: Art. Deit Fil: De Deitate Filii et Spiritus Sancti et in Abraham, dans: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, éd. par Lucas F. Mateo-Seco et Giulio Maspero, trad. par Seth Cherney. Supplements to *Vigiliae Christianae* 99 [Leyde: Brill, 2010], [216–218] 217).

la formule qui l'introduit, pouvait être la lecture du jour. Mais il y a sans doute une raison plus importante, plus décisive.

C'est qu'il ne faut pas oublier ce qui fait la matière de ce récit placé sous le signe du pathétique—Grégoire souligne la vigueur et la profondeur des sentiments suscités par la demande divine: la douleur d'un père confronté à la mort de son fils. Le sacrifice d'Isaac est l'un des types de la Passion du Christ; or notre discours porte précisément sur les relations entre le Père et le Fils, remises en cause par Eunome, qui en nie la nature. Comment mieux rappeler à l'auditoire, par les sentiments et non plus seulement par le raisonnement, combien est profonde l'horreur qu'il y a à séparer un fils de son père, le Fils du Père? Il est difficile de penser que le récit est choisi au hasard, qu'il est retenu simplement pour la promesse et la théophanie qui viennent le clore. Ce qui est en jeu ici, c'est l'émotion que doit susciter chez l'auditeur la menace d'une séparation radicale entre Fils et Père⁹⁰—le recours aux sentiments provoqués chez Grégoire par la vision de la représentation figurée du sacrifice vient d'ailleurs confirmer ce primat donné à l'émotion⁹¹.

⁹⁰ On se rappellera que, dans les parallèles cités plus haut (voir note 83), ce récit est toujours inséré dans un contexte lié aux émotions (douleur du deuil, en particulier) et à leur régulation dans le cadre de la foi.

⁹¹ Pour les rapports de Grégoire de Nysse, et plus largement des Cappadociens, aux représentations figurées, voir l'ouvrage fondamental de Walter Elliger: *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller)*. Studien über christliche Denkmäler N.F. 20 (Leipzig: Dieterich, 1930), en particulier 63–65 pour la position de Grégoire, et 65–70 pour une comparaison des positions cappadociennes; l'auteur note que, chez Grégoire de Nysse, le rapport à la représentation figurée est entièrement positif et que Grégoire se laisse totalement emporter par la peinture qu'il regarde. On peut également consulter le second volume, Walter Elliger: *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst (Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten II)*. Studien über christliche Denkmäler N.F. 23 (Leipzig: Dieterich, 1934), en particulier 169–174. Plus largement, pour l'ἔκφρασις chez les Pères, cf. les articles de dictionnaire suivants: Armin Hohlweg: Art. Ekphrasis, dans: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 2 (Stuttgart: Hiersemann, 1971), (33–75) 43–48 (III.C); Glanville Downey: Art. Ekphrasis, dans: *Reallexikon für Antike und Christentum* 4, (Stuttgart: Hiersemann, 1959), (921–944) 932–944. Pour le rôle des représentations figurées chez Grégoire, voir également Johan Leemans: «Schoolrooms for Our Souls. Homilies and Visual Representations: the Cult of the Martyrs as a Locus for Religious Education in Late Antiquity», dans: *The Challenge of the Visual in the History of Education: Twentieth International Standing Conference of the History of Education (ISCHE) in Kortrijk (Courtrai), Belgium in 1998*, éd. par Marc Depaep et Bregt Henkens. Paedagogica Historica N.S. 36/1 (Gent: CSHP, 2000), 113–131; Jostein Børtnes: «Rhetoric and mental images in Gregory», dans: *Gregory of Nazianzus:*

On pourrait éventuellement trouver une confirmation à cette interprétation dans la mention de la lumière conjointe du père Théodosie et du fils Arcadius dont nous avons parlé auparavant à propos de la datation du discours⁹²: car cette lumière conjointe du père empereur et du fils empereur, à laquelle se refusent les eunomiens, est aussi la lumière de la foi. On aurait donc, dans le *De deitate filii et spiritus sancti*, un faisceau d'images fondé sur les relations entre père et fils, pour démontrer l'égalité du Fils et du Père dans la Trinité.

Je veux revenir brièvement sur la rupture brutale du récit: E. Rhein suppose à cet endroit une lacune, après les mots ἡ δὲ φωνὴ τοιαύτη τις ἦν⁹³; en effet, le manuscrit S⁹⁴ laisse une ligne blanche, et les mots que je viens de citer restent en suspens pour le sens; certains manuscrits ont comblé cette lacune à l'aide d'une citation de Gn 22,11s. L'édition de Sifanus de 1568, reproduite dans les éditions parisiennes du XVII^e siècle et par la suite dans la *Patrologia graeca*, ne signalait pourtant aucun problème à cet endroit, pas plus que l'édition *princeps* de Camerarius. Il me semble qu'une autre solution que celle adoptée par Rhein est possible: les mots ἡ δὲ φωνὴ τοιαύτη τις ἦν ne sont en effet pas nécessaires dans le texte de Grégoire à cet endroit. Si on les supprime, l'enchaînement se fait parfaitement, quoique de manière brutale, mais Grégoire s'en justifie lui-même. Voici ce qu'on obtient:

[...] et alors survient pour lui une parole venue de Dieu, qui empêche l'acte. C'est avec peine, en effet, que nous avons ramené notre discours vers la ligne droite, comme un poulain désobéissant et à la bouche dure qui s'est écarté de la ligne droite et a bondi en boucles nombreuses sur les côtés. Car voici quel était notre objet, montrer que l'Apôtre témoigne par son discours que le Père n'est pas plus grand que le Fils. Ici, en effet, l'Écriture, après avoir préposé un ange au discours de Dieu, introduit une parole⁹⁵.

Images and Reflections, éd. par Jostein Børtnes et Tomas Hägg (Copenhague: Museum Tusulanum Press, 2006), 37–57.

⁹² Cf. supra p. 282s.; *Deit. fil.* (GNO X/2, 122,17–24 Rhein).

⁹³ *Deit. fil.* (GNO X/2, 139,12 Rhein).

⁹⁴ Cf. supra note 2.

⁹⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 139,10–140,3 Rhein): Καὶ τότε αὐτῷ γίνεται θεόθεν φωνὴ τὸ ἔργον κωλύουσα. [ἡ δὲ φωνὴ τοιαύτη τις ἦν·†] μόγις γὰρ καθάπερ πῶλόν τινα δυσπειθῆ καὶ δυσήνιον τῆς εὐθείας παρατραπέντα καὶ πολλοῖς κύκλοις ἐκ πλαγίων διασκιρτήσαντα πάλιν εἰς τὴν εὐθείαν τὸν λόγον ἠγάγομεν. τοῦτι γὰρ ἦν τὸ προκειμένον ἡμῖν, δεῖξαι τὸν ἀπόστολον μαρτυροῦντα τῷ λόγῳ, ὅτι μείζων τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ οὐκ ἔστιν. ἐνταῦθα γὰρ ἄγγελον τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ ἡ γραφὴ προτάξασα ἐπάγει φωνήν.

Le lien se fait en effet sur la « parole » (φωνή). Le terme intervient avant l'interruption du récit par Grégoire, puis est repris lorsqu'il cite, plus bas⁹⁶, le contenu de cette parole; c'est là l'objet de Grégoire, sa ligne droite, puisque sa démonstration s'appuie essentiellement sur la voix de la théophanie, celle du Verbe, et sur les paroles qu'elle prononce. On pourrait donc considérer que les mots ἡ δὲ φωνὴ τοιαύτη τις ἦν constituent le début d'une glose sur le terme φωνή, passée tôt dans le texte de la tradition manuscrite de Grégoire, glose que complétait autrefois une citation de Gn 22,11s., telle qu'on la trouve dans certains manuscrits⁹⁷. Une telle hypothèse peut être soutenue par le témoignage de la version géorgienne ancienne, qui ne comporte pas ces mots⁹⁸.

La partie centrale du discours, consacrée à la divinité du Fils, se développe donc selon le schéma suivant: attaque directe contre les eunomiens, à partir d'un passage du Nouveau Testament, argumentation théologique, enseignement doctrinal destiné aux fidèles, persuasion par le biais de l'émotion suscitée chez les auditeurs, grâce au récit sur Abraham et Isaac. On voit ainsi comment les différents passages que les lectures successives ont isolés, en particulier ce qui concerne les discussions à Constantinople, le récit sur Abraham et la description de la représentation figurée du sacrifice, s'intègrent parfaitement dans la stratégie oratoire de Grégoire de Nysse.

⁹⁶ *Deit. fil.* (GNO X/2, 144,4–7 Rhein).

⁹⁷ Une autre possibilité pour ce passage, peut-être plus économique, serait la suivante: ἡ δὲ φωνὴ τοιαύτη τις ἦν est bien de Grégoire, mais ce dernier choisit de laisser en suspens l'annonce de la citation, pour souligner qu'il reprend maintenant le fil de son discours. Une telle ellipse n'est pas tout à fait sans exemple, d'autant que le texte est bien cité plus bas. On pourrait trouver un cas similaire, quoique non identique, en *Deit. fil.* (GNO X/2, 130,21s. Rhein). On comprendrait ainsi que certains manuscrits, mais non tous, aient complété cette étrange phrase par la citation attendue. On comprendrait aussi que la version géorgienne l'ait omise, le traducteur n'en voyant pas l'utilité dans le discours. En outre, on comprendrait mieux la particule γάρ si elle faisait immédiatement suite à κωλύουσα, ou bien à la limite au passage que je propose de supprimer, mais en tout cas, sa présence me semble exclure une lacune intermédiaire.

⁹⁸ Je remercie vivement Tina Dolidze, qui a bien voulu vérifier ce point pour moi. Il resterait à voir ce qu'il en est dans la version arménienne, à laquelle je n'ai malheureusement pu avoir accès jusqu'à présent; ni le copte ni le syriaque ne comportent la traduction de ce passage. Il faut toutefois noter que le traducteur géorgien, Euthyme l'Athonite, travaille en général avec une certaine liberté par rapport à son original grec; cf. sur ce point Tina Dolidze et Tamaz Kochlamazashvili: «Old Georgian Translations of Gregory of Nyssa's Works», dans ce volume, p. 577–592.

4. Divinité de l'Esprit

La partie sur la divinité du Fils se clôt de manière assez abrupte: «Mais revenons au vin nouveau de l'évangile [...]»⁹⁹. La liaison se fait donc sur la troisième image de l'exorde, le vin nouveau dans les outres neuves, dont on a déjà vu le lien qu'elle avait chez Grégoire avec l'Esprit et la fête de la Pentecôte¹⁰⁰. Ce premier texte est cependant rapidement abandonné, au profit du Ps 57,4s. LXX; ce dernier était peut-être chanté lors de la liturgie du jour, d'après la manière dont Grégoire le cite: «J'ai entendu la psalmodie qui prophétise, je pense, sur les maux présents»¹⁰¹, même si l'emploi de la première personne du singulier et non du pluriel pourrait en faire douter. Le psaume reçoit en ces circonstances une interprétation tournée vers l'Église et la doctrine, alors que, dans *In inscriptiones Psalmorum*, Grégoire l'interprète en relation avec la vie de chaque âme¹⁰². Le discours reste donc nettement dans une perspective doctrinale, et plus particulièrement anti-hérétique¹⁰³.

Il est plus difficile de définir précisément quels sont les adversaires visés par Grégoire dans ce passage: s'agit-il toujours des eunomiens, ou bien la cible du discours change-t-elle et Grégoire vise-t-il dorénavant les pneumatomaques? Je serais tenté de choisir la seconde solution, dans la mesure où nulle part dans les écrits conservés d'Eunome, on ne trouve une argumentation qui s'appuie sur l'absence du nom 'Dieu' appliqué à l'Esprit dans les Écritures; Grégoire ne traite d'ailleurs pas

⁹⁹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 141,1s. Rhein): Ἀλλ' ἐπανέλθωμεν πάλιν ἐπὶ τὸν εὐαγγελικὸν οἶνον τὸν νέον.

¹⁰⁰ Cf. supra p. 284.

¹⁰¹ *Deit. fil.* (GNO X/2, 141,5–7 Rhein): Ἦκουον τῆς ψαλμοφῳδίας περὶ τῶν παρόντων, οἶμαι, κακῶν προφητευσούσης.

¹⁰² *Inscr.* II 15 (GNO V, 162,1–20 McDonough). Le ventre et la matrice sont compris comme la bonté et l'amitié de Dieu par lesquelles nous avons été créés. Le serpent n'est que très brièvement rapproché (*Inscr.* II 15 [GNO V, 162,18–20 McDonough]) du serpent originel et fait essentiellement l'objet d'une explication morale dans le cadre d'une application du Psaume à la vie de l'âme. Il n'y a, en revanche, aucune allusion à l'Église. Ce passage du Psaume avait déjà été assez largement utilisé par Origène, dans un tout autre contexte, pour traiter de la prédestination des âmes au péché ou au salut.

¹⁰³ Je m'accorde donc avec l'interprétation de la fin du discours proposée par Hélène Grelier: *Grégoire de Nysse, Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham*, mémoire de DEA sous la direction d'Olivier Munnich, Diss., (Université Paris IV—Sorbonne, 2004), 104s., contre la position de Bernardi: *La Prédication des Pères cappadociens* (voir note 22), 327. Je remercie H. Grelier qui m'a libéralement communiqué les résultats de son travail.

cette question dans les textes dirigés contre Eunome, mais bien dans l'*Ad Ablabium* et dans notre sermon. D'autre part, la présence au synode de 383 d'Éleusios de Cyzique, représentant du parti macédonien, est attestée par Socrate, *Historia ecclesiastica* V 10,24¹⁰⁴: on comprendrait donc aisément que Grégoire fasse porter son discours contre deux des principaux partis adverses, ariens et néo-ariens d'une part, pneumatomaques de l'autre.

La très courte argumentation de l'évêque de Nysse en ce passage recoupe très largement celle que l'on rencontre dans l'*Ad Ablabium*: on y trouve à la fois un raisonnement semblable sur le nom de Dieu, qui indique non pas sa nature, inconnaissable¹⁰⁵, mais l'activité de voir, à partir d'un rapprochement étymologique entre θεός et θεάομαι, et un même appui scripturaire, Gn 3,5, « vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux »¹⁰⁶. On retrouve un tel raisonnement à plusieurs reprises chez Grégoire, en particulier en *Contra Eunomium* II, mais le seul autre emploi de Gn 3,5 dans ce contexte se trouve dans l'*Ad Ablabium*. C'est d'ailleurs dans ce traité qu'intervient une interprétation d'Ac 5,3s., récit sur Ananie et Saphire, identique à celle que Grégoire présente ici¹⁰⁷. Cette référence est par ailleurs topique dans les discussions sur la divinité de l'Esprit, mais sans lien avec la dérivation étymologique Dieu-voir, introduite par Grégoire.

Le parallèle avec l'*Ad Ablabium* permet, me semble-t-il, d'écarter l'ajout proposé par Sifanus et retenu par Rhein, ὁ σατανᾶς, en *De deitate filii et spiritus sancti* (GNO X/2, 143,16–144,1 Rhein): c'est bien l'Esprit qui demeure (ἦν) en Paul et qui est présent (παρῆν) en Ananie, afin de faire connaître à Pierre ce qu'Ananie veut cacher. Οὐ τὸ

¹⁰⁴ Socrate, *Historia ecclesiastica* V 10,24 (GCS N.F. 1, 284,18–20 Hansen).

¹⁰⁵ On trouve un développement assez proche en *Eun.* II 148s. (GNO I, 268,18–269,2 Jaeger); le rapprochement proposé par E. Rhein avec *Maced.* (GNO III/1, 114,28s. Müller) me semble en revanche assez lointain: il y est bien question de la grandeur inconnaissable de Dieu, mais sur un ton lyrique et biblique qui est tout à fait absent de notre discours. Le texte du *De deitate filii et spiritus sancti* est sur ce point bien plus proche des développements techniques du *Contra Eunomium* ou de l'*Ad Ablabium*. Cf. également *Ref. Eun.* 16s. (GNO II, 318,25–319,15 Jaeger), qui est cependant beaucoup plus éloigné de notre passage.

¹⁰⁶ *Abl.* (GNO III/1, 42,13–46,2 Müller), avec les commentaires de Giulio Maspero: *La Trinità e l'uomo: L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*. Contributi di teologia 42 (Rome: Città Nuova, 2004), 114–117. Pour les autres utilisations de la dérivation étymologique θεάομαι—θεός, cf. *Eun.* II 149s. (GNO I, 268,25–269,14 Jaeger); *Eun.* II 585s. (GNO I, 397,8–23 Jaeger); *Cant.* (GNO VI, 141,8–10; 217,10s. Langerbeck); *An. et res.* 89B (BKV I 1, 88–90 Oehler).

¹⁰⁷ *Deit. fil.* (GNO X/2, 143,11–144,9 Rhein).

πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐν Πέτρῳ ἦν, καὶ ἐν τῷ Ἀνανίᾳ [<ὁ σατανᾶς>] παρῆν; («Est-ce que l'Esprit saint n'était pas en Pierre, et n'était-il pas présent en Ananie?»). La position des deux καὶ me semble confirmer cette lecture: dans l'hypothèse de Rhein, on devrait avoir οὐ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Au contraire, le texte des manuscrits met en facteur commun l'Esprit saint. C'est également ainsi que Grégoire comprend le passage dans l'*Ad Ablabium*:

Montrant que l'Esprit saint est un témoin sans fraude et au courant de ce qu'Ananie a osé dans le secret, et c'est par lui qu'advient pour Pierre la manifestation de ce qui échappait. En effet, Ananie était devenu voleur de soi-même, échappant, pensait-il, à tous et dissimulant son péché; mais l'Esprit saint à la fois était présent en Pierre, découvrit la pensée d'Ananie qui était entraînée vers l'amour du gain et accorda, de lui-même, à Pierre de voir ce qui échappait; à l'évidence, il n'aurait pu le faire s'il avait été aveugle à ce qui est caché¹⁰⁸.

Dans ce passage, l'Esprit saint est clairement l'auteur des différentes actions, qui impliquent d'une manière ou d'une autre sa présence en Ananie. Le premier éditeur du *De deitate filii et spiritus sancti*, Joachim Camerarius, n'avait d'ailleurs pas jugé nécessaire de corriger ce passage, ni signalé aucune difficulté dans son commentaire.

La seconde partie, très brève, se clôt sur cet exemple biblique. Le discours se termine par une simple prière doxologique, où Grégoire demande la claire vision de la vérité, en lien avec l'interprétation du nom de θεός rapporté à la vision. Le discours est donc construit autour d'une double démonstration de la divinité du Fils et de celle de l'Esprit; ces deux parties sont très fortement déséquilibrées, la première étant de beaucoup plus longue que la seconde, même si l'on considérerait le développement sur Abraham comme une excroissance—mais nous avons montré qu'il était plus intégré à la démonstration qu'il n'y paraît au premier abord. Le mouvement principal de la pensée de Grégoire concerne bien la seconde Personne de la Trinité, et donc ses adversaires eunomiens; l'Esprit, et les pneumatomaques, sont un objet second.

¹⁰⁸ *Abl.* (GNO III/1, 45,12–46,2 Müller): Δεικνὺς ὅτι τῶν ἐν κρυπτῷ τολμωμένων παρὰ τοῦ Ἀνανίου μάρτυς ἦν ἀψευδῆς καὶ ἐπίιστωρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, δι' οὗ καὶ τῷ Πέτρῳ τῶν λανθανόντων ἢ φανέρωσις ἦν. ὁ μὲν γὰρ ἐγένετο κλέπτῃς αὐτὸς ἑαυτοῦ λανθάνων, ὡς ᾔετο, πάντας καὶ τὴν ἁμαρτίαν ἐπικρυπτόμενος· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμοῦ τε ἐν Πέτρῳ ἦν καὶ τὴν ἐκείνου διάνοιαν πρὸς τὴν φιλοχρηματίαν κατασυρεῖσάν ἐφώρασε καὶ δι' ἑαυτοῦ δίδωσι τῷ Πέτρῳ διιδεῖν τὰ λανθάνοντα· οὐκ ἂν δηλονότι τοῦτο ποιοῦν, εἴπερ ἦν τῶν κρυφίων ἀθέατον.

5. *Exorde et unité du discours*

Après avoir clarifié le fil principal, il est possible de revenir brièvement sur l'exorde, pour tenter de comprendre les fonctions que remplit, par rapport au reste du discours, cette partie que l'on considère souvent comme un élément assez libre, peu lié à la problématique principale. Nous sommes en effet de nouveau confrontés à la difficulté relevée pour le reste du texte: qu'est-ce qui fait l'unité de cet exorde, composé de quatre images dont les liens réciproques ne sont pas évidents?

En effet, le discours s'ouvre sur une première comparaison entre la multitude des fleurs dans les prairies et la beauté variée des Écritures¹⁰⁹; cette comparaison permet d'introduire une énumération des lectures du jour, psaume désigné comme 'prophétie', apôtre, évangile—Grégoire utilise, comme je pense l'avoir montré, ces trois textes dans la suite du discours. Les trois lectures sont graduées par rapport à leur rôle dans la révélation, puisque la prophétie suscite le début d'un éclat (ὕπολάμπω), tandis que l'apôtre suggère (ὕποσημαίνω) la beauté du Paradis et exhale (ἀποπνέω) la bonne odeur du Christ; quant à l'évangile, sa beauté est indicible pour le langage humain. La seconde image, directement liée à la première, présente la faible mais industrieuse abeille, qui prélève sur les fleurs une légère poussière pour en faire son miel. Cette image est directement appuyée sur un passage célèbre du livre des *Proverbes* (Pr 6,8). Ces deux premières comparaisons permettent à l'orateur de préciser la manière dont il se référera

¹⁰⁹ On trouve une image très proche dans Jean Chrysostome, *Panegyricum in Ignatium martyrem* (PG 50, 587,42s. [CPG 4351; BHG 816]), appliquée aux nombreux hauts-faits du martyr (κατορθώματα). L'évocation de la prairie des Écritures est fréquente; voir en particulier Jean Chrysostome, *In illud, Messis quidem multa* (PG 63, 518,61–519,6 [CPG 4441.11]), très proche du texte de Grégoire, puisque l'image sert à introduire les lectures du jour, fleurs prises dans la prairie variée des Écritures; de même, Sévérien de Gabala, *De caeco et Zacchaeo* (PG 59, 599 [CPG 4236.1; BHG 2465e]). Cf. également Jean Chrysostome, *Ad populum Antiochenum* (PG 49, 17,20–28 [CPG 4330]); *In principium Actorum* 3 (PG 51, 87,31–36 [CPG 4371]); *Homilia in Genesim* 43 (PG 54, 395,45–52 [CPG 4409]); *Homilia de capto Eutropio* (PG 52, 395,55–396,56 [CPG 4528]); *De studio praesentium* (PG 63, 485,10–15 [CPG 4441.5]); *Adversus Judaeos* 4 (PG 48, 871,43–46 [CPG 4327]); *Contra anomoeos* 7,17–19 (SC 396, 110 Malingrey); Socrate, *Historia ecclesiastica* VI 17,9 (dans une citation de Théophile d'Alexandrie, à propos des écrits d'Origène) (GCS N.F. 1, 340,12–14 Hansen); Cyrille d'Alexandrie, *De trinitate dialogi* II 450b-c (l'image est liée à celle des abeilles butinant les Écritures) (SC 231, 320 de Durand); Théodoret de Cyr, *Commentarius in Canticum* (PG 81, 141C).

aux textes liturgiques: sélection et élaboration théologique à partir des lectures bibliques¹¹⁰.

Deux autres images viennent ensuite couronner cet exorde, celle du vin nouveau¹¹¹ et celle du repas. La première, appuyée sur Mt 9,17, qui était peut-être la lecture du jour pour l'évangile, permet à Grégoire d'introduire le second point doctrinal du discours, qui concerne l'Esprit saint. On notera donc que le thème suggéré par l'exorde n'est pas le thème théologique principal du discours. La seconde appartient à

¹¹⁰ On trouve une première formulation de cette interprétation du verset des Proverbes dans la description que fait Clément d'Alexandrie de son maître Panthène: «C'était, à la lettre, une abeille de Sicile; butinant les fleurs aux prairies des Prophètes et des Apôtres, il engendrait une science pure dans les âmes de ses auditeurs.» (Clément d'Alexandrie, *Stromateis* I 1,11,2 [GCS 15, 9,1–3 Frühchel]). Les principaux éléments de la lecture de Grégoire (prairie, prophète et apôtre, qui font le lien avec l'image précédente) y sont déjà présents. Cette interprétation eut une importante postérité, en particulier dans le domaine monastique; voir par exemple la lecture d'Évagre (*Scholia ad Proverbia* 72 [SC 340, 168–170 Géhin]), qui fait de l'abeille une image de la contemplation, par opposition à la fourmi, image de la pratique. On trouve une exégèse proche de celle de Grégoire dans l'explication du Ps 117 que la *Patrologia Graeca* (PG 27, 477) attribue à Athanase; l'auteur en est inconnu (cf. Giovanni M. Vian: *Testi inediti dal commento ai Salmi di Atanasio*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 14 [Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1978], 79). C'est dans une homélie pseudo-basilienne, *In illud: Ne dederis somnum oculis tuis* (CPG 2927)—que Jean Gri-bomont: *In tomum 31 Patrologiae graecae ad editionem operum S. Basilii Magni introductio* (Turnhout: Brepols, 1959), 7, attribue à un disciple de Basile—que l'on trouve le développement le plus proche de celui de Grégoire, avec une attention particulière portée à la construction des cellules de la ruche (PG 31, 1505B–1508A). Les textes sur l'abeille sage architecte sont nombreux chez les Cappadociens; cf. Carmelo Crimi: «Le Api sapienti di Gregorio Nazianzeno», dans: *La Cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I–V sec.)*. XXXV *Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana*. 4–6 maggio 2006. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 101 (Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007), 233–239. On notera en particulier les textes suivants: Basile, *Homiliae in Hexaemeron* VIII 4 (GCS N.F. 2, 133,10–135,13 Amand de Mendieta/Rudberg); Grégoire de Nazianze, *Orationes* 28,25 (SC 250, 154 Gally); 44,11 (PG 36, 620A–C); cependant, le contexte y est en général assez différent de celui du présent texte de Grégoire. On pense bien évidemment aussi au texte célèbre du traité de Saint Basile (Basile, *Πρὸς τοὺς νέους* 4,36–48 [CUFr, 45s. Boulenger]). L'usage d'une telle image, cependant, est fréquent dans la littérature grecque, en particulier chez Plutarque pour décrire l'attitude du lecteur: cf. *De audiendis poetis* 11,30C–D; 12,32E (CUFr, 128; 134 Philippon); *De audiendo* 8,41E–42A (CUFr, 46 Philippon); *De profectibus in virtute* 8,79C–D (CUFr, 172 Philippon); *De tranquillitate animae* 5,467C (CUFr, 104 Dumortier); *Quaestiones convivales* V 2,673E (CUFr, 60 Fuhrmann). Pour une étude générale des références symboliques à cet animal, cf. Fabio Roscalla: *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antiqua* (Florence: La Nuova Italia, 1998). Pour une autre reprise de l'image, dans un contexte chrétien, cf. Eusèbe de Césarée, *Historia ecclesiastica* I 1,4 (GCS 8, 9–17 Schwartz): «comme en des prairies spirituelles, je cueillerai les passages utiles aux écrivains anciens et j'essaierai d'en faire un corps dans un récit historique».

¹¹¹ Cf. supra, p. 284.

un registre que Grégoire affectionne—et qu'on retrouve par exemple au début du *De deitate adversus Evagrium*¹¹²—celui de la cuisine et des repas. L'orateur se compare aux pauvres invités à la table des riches, qui font provision de victuailles pour les jours suivants, mettant ainsi en avant son humilité comme orateur et comme pasteur. Il justifie aussi par là son recours à un texte pris à la liturgie de la veille, Ac 17. La mention des « convives plus parfaits », à qui il réserve les lectures/victuailles du jour, se réfère sûrement aux autres évêques présents¹¹³.

L'usage d'images est traditionnel dans l'exorde des homélies; qu'on pense par exemple aux homélies de Jean Chrysostome réunies sous le titre *Contra anomoeos*. Il vise principalement à capter l'attention de l'auditoire. Pourquoi une telle succession, cependant? Il me semble que l'auteur et orateur affine peu à peu son propos: Grégoire indique qu'il s'appuiera sur les textes du jour, mais d'une manière particulière, en ne retenant que l'un ou l'autre passage, en fonction des enjeux doctrinaux et polémiques; il cherche également à capter la bienveillance de l'auditoire en se présentant dans une posture d'humble ouvrier, dépendant d'une matière donnée, la révélation transmise par les Écritures; enfin, il amorce le mouvement doctrinal qui guide l'essentiel du discours, avec l'image du vin nouveau et des outres, sans préciser encore parfaitement son sujet. Il n'est d'ailleurs pas fortuit que Grégoire relie son développement sur Paul à Athènes au thème du vin nouveau, c'est-à-dire l'Esprit, qui bouillonne dans les outres, grâce à une modification légère du premier verset du passage des Actes des apôtres qu'il retient. Le texte biblique porte: *παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ* [...] (« L'esprit de Paul s'échauffait en lui [...] »¹¹⁴) tandis que Grégoire interprète, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ μακαρίῳ παρωξύνετο Παύλῳ* [...] (« L'Esprit saint s'échauffait en le bienheureux Paul [...] »¹¹⁵).

¹¹² *Deit. Euag.* (GNO IX, 331,4–16 Gebhardt). L'utilisation en était légèrement décalée par rapport à notre discours, puisque l'image servait à justifier les emprunts que Grégoire faisait à l'Écriture, riche table, et non les provisions qu'il avait fait la veille à cette même table; il n'est d'ailleurs pas question, dans le *De deitate adversus Evagrium*, des provisions faites par les pauvres pour le lendemain. Dans ce discours, il est très peu probable que l'image permette d'appuyer la thèse d'un emprunt fait par Grégoire à un autre auteur plus riche, en l'occurrence Éphrem, comme le voulait Mercati: *S. Ephraem Syri Opera* (voir note 65), 26: elle a un tout autre sens dans l'économie rhétorique du texte.

¹¹³ Cf. supra, p. 283.

¹¹⁴ Ac 17,16.

¹¹⁵ *Deit. fil.* (GNO X/2, 120,7s. Rhein). La citation n'est pas relevée par James A. Brooks: *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*. New Testament in the Greek Fathers 2 (Atlanta: Scholars Press, 1991), 154s.

L'usage des images, dans l'exorde, relève donc d'une perspective légèrement différente de ce que l'on a pu relever pour le reste du discours, puisque les rapports du Fils et du Père n'y apparaissent pas directement, mais le rôle de l'exorde est pourtant essentiel. J'y trouverai volontiers une confirmation de ce que le discours a été prononcé non pas devant le concile, comme le voulaient certains¹¹⁶, mais devant une assemblée réunissant simples fidèles, clercs et évêques, lors d'une liturgie ordinaire, avant le début du synode des partis. Plusieurs éléments, on l'a vu, appuient cette hypothèse: il est peu probable que Grégoire dise aux membres du concile qu'ils ignorent l'histoire d'Abraham; il dit s'adresser paternellement (πατρικῶς) à l'auditoire, pour traiter de la répartition entre paroles prononcées selon la divinité et paroles prononcées selon l'humanité du Christ; au sein même de l'exorde, Grégoire, à partir de Pr 6,8, précise que son discours doit être utile aux rois comme aux simples¹¹⁷.

¹¹⁶ Cf. par exemple Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Tome neuvième (voir note 15), 586, suivi par Gerhard May: «Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa», dans: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, éd. par Marguerite Harl (Leyde: Brill, 1971), (51-67) 60; Jean Daniélou, prudent en 1955 (Daniélou: «La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse» [voir note 26], 363), évoquait un discours prononcé «à l'occasion du concile»; cependant, dans son article de 1966, idem: «La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse», *Studia Patristica* 7 (1966), (159-169) 164, il déclare qu'il «fut prononcé au synode de mai 383». Une telle position est par exemple reprise par Michele Bandini, dans la préface à son édition du *Contra fatum* (Michele Bandini: «Introduzione», dans: *Gregorio di Nissa, Contro il fato*, éd. par Michele Bandini. Biblioteca patristica 41 [Bologna: EDB, 2003], [11-55] 14). Cf. également Alexandre Olivar: *La Predicación cristiana antigua* (Barcelone: Ed. Herder, 1991), 662. Dolidze: Art. Deit Fil (voir note 89), 216, parle plus prudemment d'une composition «à l'occasion du concile», et avance l'hypothèse que le discours a été prononcé devant le peuple.

¹¹⁷ Un lecteur occidental pourrait être tenté de s'appuyer également sur le fait que Grégoire s'adresse visiblement à des hommes mariés et pères de famille (*Deit. fil.* [GNO X/2, 133,20-134,2 Rhein]) pour en conclure que l'assemblée devait ne pas comporter que des évêques. Il ne faut pas oublier, cependant, qu'il dépend en ce point d'Origène, et que la règle n'était pas alors d'ordonner évêques seulement des célibataires, au contraire. Cf. par exemple sur ce point Socrate, *Historia ecclesiastica* I 11,7 (GCS N.F. 1, 43,2-5 Hansen) et V 22,50 (GCS N.F. 1, 301,26-302,4 Hansen), (je remercie Michel-Yves Perrin qui a attiré mon attention sur ce point). Pour la question du mariage de Grégoire de Nysse lui-même, voir Jean Daniélou: «Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie», *Revue des études augustiniennes* 2 (1956), 71-78; Paul Devos: «Grégoire de Nazianze, témoin du mariage de Grégoire de Nysse», dans: *II. Symposium Nazianzenum, Louvain la neuve, 25-28 août 1981*, éd. par Justin Mossay (Paderborn: Schoeningh, 1983), 269-281; Pierre Maraval: Art. Biography of Gregory of Nyssa, dans: Mateo-Seco et Maspero (éds.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (voir note 91), (101-116) 106. Anna M. Silvas, dans les pages

6. *Conclusion*

Je n'ai pas répondu à toutes les questions soulevées par ce texte: je n'ai pas abordé le problème du rapport de notre discours avec le sermon sur Abraham et Isaac de l'Éphrem grec¹¹⁸; je n'ai fait qu'effleurer le vaste domaine du rapport à l'art et à la représentation figurée; des nombreux parallèles chez Grégoire et chez d'autres auteurs, seuls quelques-uns m'ont arrêté. Cependant, certaines des principales questions soulevées au départ ont maintenant trouvé une réponse satisfaisante.

Le discours porte essentiellement sur la divinité du Christ; la divinité de l'Esprit n'intervient que comme un corollaire. Cela se comprend fort bien dans le contexte du synode de 383, où, pour Grégoire, l'adversaire principal reste Eunome, mais où les pneumatomaques sont également présents. Il s'agit donc d'un discours certes doctrinal, mais destiné surtout à susciter une réaction de rejet des positions hérétiques, pour ne pas dire des hérétiques eux-mêmes. Si mon hypothèse de datation est juste, et elle cadre parfaitement avec l'interprétation d'ensemble du discours, Grégoire cherche ici à rendre évident, sensible, le danger que représentent pour la communauté des croyants les positions des adversaires—d'où le recours aux images et aux émotions, tout autant qu'à la démonstration. Et ce, afin que le synode réuni par Théodose ne soit pas l'occasion de réintroduire dans l'Église ces fauteurs de trouble dont Grégoire décrit si vivement l'arrogance, lorsqu'il parle des rues de Constantinople. Plus qu'un discours doctrinal, nous aurions ici une intervention directe dans la politique ecclésiastique. Si l'on interprète, avec Gerhard May¹¹⁹, la mention des rois de Pr 6,8, comme une allusion à la présence de Théodose lors du discours, la chose est plus nette encore: non seulement Grégoire s'adresse aux fidèles et à certains de ses collègues dans l'épiscopat, mais aussi directement à l'empereur, afin d'orienter le déroulement du synode à venir¹²⁰.

qu'elle consacre à la question (*Gregory of Nyssa, The Letters*, introduction, translation and commentary by Anna M. Silvas. Supplements to *Vigiliae Christianae* 83 [Leyde: Brill, 2007], 15–25), ignore l'article décisif de Paul Devos.

¹¹⁸ Cf. cependant supra note 65.

¹¹⁹ Gerhard May: «Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit», *Jahrbuch der österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966), (105–133) 122.

¹²⁰ Voir en ce sens les analyses de Wallraff: «Il 'Sinodo di tutte le eresie' a Costantinopoli (383)» (voir note 19), 271–279, sur les réactions suscitées par la tenue de ce synode peu ordinaire.

Le subtil équilibre entre argumentation rationnelle, recours à l'Écriture et appel à la sensibilité de l'auditoire, s'il vise à convaincre de la pertinence doctrinale des positions de plus en plus largement acceptées après le concile de 381, veut surtout persuader de ne pas modifier l'unité retrouvée de l'Église, en y réintégrant des partis aux positions doctrinales divergentes. La force et l'habileté de Grégoire, son utilisation imprévue de l'histoire d'Abraham, ont fait la célébrité du discours. La lecture fragmentée qui a présidé à sa réception ne doit pas masquer le rôle assigné à ce discours par son auteur, tel qu'une analyse d'ensemble permet, me semble-t-il, de le déterminer.