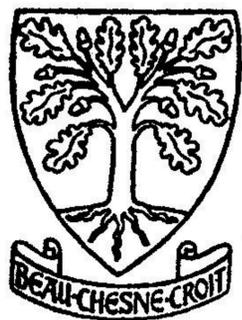




# ÉPÉKTASIS

MÉLANGES PATRISTIQUES OFFERTS  
AU CARDINAL JEAN DANIELÉLOU

PUBLIÉS PAR JACQUES FONTAINE ET CHARLES KANNENGIESSER



B E A U C H E S N E

1972

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS

MYSTÈRE LITURGIQUE ET DIVINISATION  
DANS LA MYSTAGOGIE DE SAINT MAXIME LE CONFESSEUR

La *Mystagogie* est l'une des œuvres les mieux structurées que nous ait laissées le grand moine théologien. C'est en même temps l'une des plus déconcertantes et des plus énigmatiques. Selon une heureuse expression de R. Bornert : « De même que pour Origène, la mystagogie liturgique est pour Maxime moins une initiation au mystère de la liturgie qu'une introduction au mystère à partir de la liturgie »<sup>1</sup>. Sa disposition même tranche sur la tradition des catéchèses mystagogiques de l'âge patristique, puisqu'elle ne parle pas de l'initiation chrétienne mais fait précéder une suite de réflexions — au premier abord décousues — sur quelques moments de la synaxe eucharistique, par de longs chapitres de considérations qui, prenant occasion de la disposition de l'édifice cultuel où se rassemble la synaxe, développent abondamment les thèmes d'anthropologie monastique qui forment la trame des écrits de Maxime vraisemblablement contemporains de la *Mystagogie*. On a en effet relevé les analogies nombreuses qui existent entre ce traité et les recueils de réflexions sur des textes scripturaires ou patristiques<sup>2</sup> comme avec le *Commentaire de la Prière Dominicale*<sup>3</sup> et, pour la finale, avec le *Dialogue ascétique*<sup>4</sup> que nous considérons toujours comme l'une des dernières œuvres de Maxime et en quelque sorte comme son Testament spirituel.

Cette convergence d'indices invite à dater la *Mystagogie* des premiers temps du séjour de Maxime en Afrique, probablement entre 632 et 634<sup>5</sup>. A cette époque, sans doute depuis plusieurs années déjà, Maxime s'est placé sous la conduite de Sophrone, réfugié lui aussi en Afrique, dans le cadre d'une communauté constituée pour une part au moins par des disciples de Jean Eukratas (plus connu sous le nom patronyme de Jean Moschos) l'auteur du *Pré spirituel*. On serait assez porté à penser — bien qu'aucune preuve certaine ne puisse en être donnée — que le mystérieux Vieillard (ou Ancien) dont Maxime assure reprendre les enseignements dans la *Mystagogie* ne serait autre que Sophrone. On a signalé que, dans un cas au moins, des paroles attribuées au « Vieillard » du *Dialogue ascétique* rappellent des expressions de la *Lettre Synodique* rédigée par Sophrone peu après son élection au patriarcat de Jérusalem<sup>6</sup>. D'ailleurs le thème central du *Dialogue ascétique* sur l'amour

1. René BORNERT, o.s.b. : *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle* (Archives de l'Orient Chrétien 9. Paris 1966, p. 92).

2. Cf. en particulier : POLYCARP SHERWOOD, o.s.b. : *Date-list of the works of Maximus the Confessor* (*Studia Anselmiana* 30, Rome 1952, p. 32); R. BORNERT, *op. cit.*, p. 86-87, référant tous deux à : BALTHASAR, H. U. von : *Die « Gnostischen Centurien » des Maximus Confessor* (Fribourg-en-Br., 1941, p. 154).

3. PG 90, 872-910.

4. PG 90, 912-956.

5. Une attestation assurée de la présence de Maxime en Afrique est fournie par la finale de la *Lettre 8* publiée par R. DEVRESSE, RSR 17 (1937), p. 25-35.

6. L'analogie et la proximité d'expression entre la *Synodique* de Sophrone (PG 87, 3173 C) et *Liber Asceticus* (PG 90, 917 B) ont été relevées par C. VON SCHÖNBORN dans sa thèse : *Saint Sophrone de Jérusalem, vie monastique et confession dogmatique* (Théologie Historique. Beauchesne 1972), note 138, II<sup>e</sup> partie. Chap. 3. Nous y

du prochain dont nous avons déjà noté qu'il se retrouve en conclusion de la *Mystagogie* n'évoque-t-il pas l'enseignement que Jean Moschos nous dit avoir reçu — en même temps que Sophrone — de l'abbé Palladius comme résumé des conditions de toute communion ecclésiale : « Croyez-moi, mes enfants, rien d'autre dans l'Église n'a causé les schismes et les hérésies, sinon le fait que nous n'aimons pas Dieu et notre prochain ? »

Quoi qu'il en soit de ces références trop insuffisamment assurées, c'est dans les cadres de l'anthropologie monastique que Maxime accepte, non sans hésitation, de présenter des considérations sur l'Église et sur la synaxe eucharistique qui consistent l'acte ecclésial par excellence. Cette synaxe, il arrive à Maxime de la désigner, conformément à l'usage depuis longtemps reçu, comme « l'accomplissement des mystères »<sup>8</sup> ; le terme « mystères », employé absolument, peut même se rapporter aux éléments du pain et du vin, soit avant, soit après la prière de l'anaphore dont Maxime ne parle pas explicitement<sup>9</sup>. Mais il est remarquable que, dans ces cas, ce soit en référence à la participation déifiante des fidèles à ces « mystères ». Le texte le plus précis est sans doute celui qui se rapporte à la distribution des Dons aux communiant : « En consommation (ὡς τῆλαος) de tout vient la distribution du mystère (ἡ τοῦ μυστηρίου μεταδόσις). Elle transforme en elle-même ceux qui y prennent part dignement et les rend semblables par participation et par grâce à celui qui est le Bien en tant que cause. Il ne leur manque rien de ce bien, pour autant que cela peut être atteint et est accessible aux hommes ; de sorte que, par disposition et par grâce, ils peuvent être et être appelés dieux parce que Dieu tout entier les remplit entièrement et ne laisse vide aucune partie d'eux-mêmes<sup>10</sup>. »

C'est la proprement le « nouveau mystère » (τὸ καινὸν μυστήριον) dont Maxime nous dit ailleurs<sup>11</sup> qu'il s'exerce dans l'Église et qu'il lui est confié. C'est plus particulièrement l'office du sacerdoce visible que de le manifester à ceux qui ont des yeux pour voir<sup>12</sup> ; il lui appartient d'offrir à Dieu « entièrement déifiés, ceux qui par lui ont reçu l'initiation au mystère » (ὁὶὰ πᾶντων θεωθεύτων τοὺς ὄντ' ἀβύτης μυστηριωμεύων)<sup>13</sup>. On comprend alors l'exhortation pressante par laquelle Maxime conclut le résumé de l'interprétation qu'il vient de donner du mystère de l'Église et de la synaxe qui s'y accomplit : « Ne nous éloignons donc pas de la sainte Église de Dieu, qui contient de si grands mystères de notre salut dans la sainte ordonnance des divins symboles qui sont célèbres en elle. Par ces mystères elle fait que chacun d'entre nous, selon sa mesure, acquière dignement le mode de vie (πρωτευδύμενον) selon le Christ ; elle rend manifeste comme mode de vie selon le Christ (πρωτευδύμενον) le don de la filiation donné par le saint baptême dans l'Esprit-Saint<sup>14</sup>. » C'est sur ce rappel qu'il poursuivra son exhortation en centrant l'exercice de la vie ascétique, auquel il encourage les destinataires de la *Mystagogie*, sur la charité fraternelle et sur la miséricorde envers le prochain et surtout envers ceux qui sont davantage dans le besoin.

Cette relation étroite de l'Église à l'accomplissement du mystère, ici présentée comme une réintégration déifiante de la création tout entière dans la communion à Dieu, se fonde sur la « christologie mystérique » que Maxime a fréquemment développée<sup>15</sup>. C'est sans doute dans la *Question à Thalassius 60* que l'on trouve l'exposé le plus explicite de cette christologie mystérique. Interrogé à propos de I Pierre 1,20 sur la manière dont le Christ a pu être connu à l'avance (προεγνωσθέντων), Maxime répond en se référant au « mystère autrefois caché et maintenant manifesté » (*Col.* 1, 26) et aux textes parallèles qui portent

ajouterons que dans la *Mystagogie* (661 BC) le Vieillard de Maxime, BORNERT *op. cit.*, p. 110-117.  
 10. *Myst.* 21 (697 A). Sur le vocabulaire mystérique de Maxime, BORNERT *op. cit.*, p. 110-117.  
 11. *Quaest. Thal.* 63 (665 B) cf. *ibid.* 677 C et *Quaest.* 42 (408 D) *Quaest.* 64 (713 B).  
 12. *Epist.* 21 (PG 91, 604 D) cf. *Myst.* 24 (712 AB).  
 13. *Ep.* 31 (PG 91, 625 A).  
 14. *Myst.* 24 (712 B).  
 15. En particulier : *Ambigua* 7, 42 ; *Quaest. Thal.* 60. p. 107 ;  
 9. Voir sur ce point les remarques de BORNERT, *op. cit.*,  
 8. *Myst.* 5 (PG 90, 681 D), 24 (704 A, D).  
 7. *Pré Spirituel* 74 (PG 87, 2925 D).  
 sophie » donné à Sophrone.  
 allusion possible au surnom de « Sophiste » ou de « Philo-

ajouterons que dans la *Mystagogie* (661 BC) le Vieillard de Maxime, BORNERT *op. cit.*, p. 110-117.  
 10. *Myst.* 21 (697 A). Sur le vocabulaire mystérique de Maxime, BORNERT *op. cit.*, p. 110-117.  
 11. *Quaest. Thal.* 63 (665 B) cf. *ibid.* 677 C et *Quaest.* 42 (408 D) *Quaest.* 64 (713 B).  
 12. *Epist.* 21 (PG 91, 604 D) cf. *Myst.* 24 (712 AB).  
 13. *Ep.* 31 (PG 91, 625 A).  
 14. *Myst.* 24 (712 B).  
 15. En particulier : *Ambigua* 7, 42 ; *Quaest. Thal.* 60. p. 107 ;

du prochain dont nous avons déjà noté qu'il se retrouve en conclusion de la *Mystagogie* n'évoque-t-il pas l'enseignement que Jean Moschos nous dit avoir reçu — en même temps que Sophrone — de l'abbé Palladius comme résumant les conditions de toute communion ecclésiale : « Croyez-moi, mes enfants, rien d'autre dans l'Église n'a causé les schismes et les hérésies, sinon le fait que nous n'aimons pas Dieu et notre prochain <sup>7</sup>. »

Quoi qu'il en soit de ces références trop insuffisamment assurées, c'est dans les cadres de l'anthropologie monastique qui lui est familière que Maxime accepte, non sans hésitation, de présenter des considérations sur l'Église et sur la synaxe eucharistique qui constitue l'acte ecclésial par excellence. Cette synaxe, il arrive à Maxime de la désigner, conformément à l'usage depuis longtemps reçu, comme « l'accomplissement des mystères » <sup>8</sup>; le terme « mystères », employé absolument, peut même se rapporter aux éléments du pain et du vin, soit avant, soit après la prière de l'anaphore dont Maxime ne parle pas explicitement <sup>9</sup>. Mais il est remarquable que, dans ces cas, ce soit en référence à la participation déifiante des fidèles à ces « mystères ». Le texte le plus précis est sans doute celui qui se rapporte à la distribution des Dons aux communiants : « En consommation (ὡς τέλος) de tout vient la distribution du mystère (ἡ τοῦ μυστηρίου μεταδόσις). Elle transforme en elle-même ceux qui y prennent part dignement et les rend semblables par participation et par grâce à celui qui est le Bien en tant que cause. Il ne leur manque rien de ce bien, pour autant que cela peut être atteint et est accessible aux hommes; de sorte que, par disposition et par grâce, ils peuvent être et être appelés dieux parce que Dieu tout entier les remplit entièrement et ne laisse vide aucune partie d'eux-mêmes <sup>10</sup>. »

C'est là proprement le « nouveau mystère » (τὸ καινὸν μυστήριον) dont Maxime nous dit ailleurs <sup>11</sup> qu'il s'exerce dans l'Église et qu'il lui est confié. C'est plus particulièrement l'office du sacerdoce visible que de le manifester à ceux qui ont des yeux pour voir <sup>12</sup>; il lui appartient d'offrir à Dieu « entièrement déifiés, ceux qui par lui ont reçu l'initiation au mystère » (διὰ πάντων θεωθέντας τοὺς ὑπ' αὐτῆς μυσταγωνουμένους) <sup>13</sup>. On comprend alors l'exhortation pressante par laquelle Maxime conclut le résumé de l'interprétation qu'il vient de donner du mystère de l'Église et de la synaxe qui s'y accomplit : « Ne nous éloignons donc pas de la sainte Église de Dieu, qui contient de si grands mystères de notre salut dans la sainte ordonnance des divins symboles qui sont célébrés en elle. Par ces mystères elle fait que chacun d'entre nous, selon sa mesure, acquière dignement le mode de vie (πολιτευόμενον) selon le Christ; elle rend manifeste comme mode de vie selon le Christ le don de la filiation donné par le saint baptême dans l'Esprit-Saint <sup>14</sup>. » C'est sur ce rappel qu'il poursuivra son exhortation en centrant l'exercice de la vie ascétique, auquel il encourage les destinataires de la *Mystagogie*, sur la charité fraternelle et sur la miséricorde envers le prochain et surtout envers ceux qui sont davantage dans le besoin.

Cette relation étroite de l'Église à l'accomplissement du mystère, ici présenté comme une réintégration déifiante de la création tout entière dans la communion à Dieu, se fonde sur la « christologie mystérique » que Maxime a fréquemment développée <sup>15</sup>. C'est sans doute dans la *Question à Thalassius 60* que l'on trouve l'exposé le plus explicite de cette christologie mystérique. Interrogé à propos de I Pierre 1,20 sur la manière dont le Christ a pu être connu à l'avance (προεγνωσμένον), Maxime répond en se référant au « mystère autrefois caché et maintenant manifesté » (*Col.* 1, 26) et aux textes parallèles qui portent

ajouterons que dans la *Mystagogie* (661 BC) le Vieillard est qualifié de « philosophe et maître en toute instruction »; allusion possible au surnom de « Sophiste » ou de « Philosophe » donné à Sophrone.

7. *Pré Spirituel* 74 (PG 87, 2925 D).

8. *Myst.* 5 (PG 90, 681 D), 24 (704 A, D).

9. Voir sur ce point les remarques de BORNERT, *op. cit.*, p. 107;

10. *Myst.* 21 (697 A). Sur le vocabulaire mystérique de Maxime, BORNERT *op. cit.*, p. 110-117.

11. *Quaest. Thal.* 63 (665 B) cf. *ibid.* 677 C et *Quaest.* 42 (408 D) *Quaest.* 64 (713 B).

12. *Epist.* 21 (PG 91, 604 D) cf. *Myst.* 24 (712 AB).

13. *Ep.* 31 (PG 91, 625 A).

14. *Myst.* 24 (712 B).

15. En particulier : *Ambigua* 7, 42; *Quaest. Thal.* 60.

une référence ecclésiologique (*Rom.* 16, 25-26; *I Cor.* 2, 7; *Ephés.* 3, 3-12; *Col.* 2, 2-3...), identifiant « Christ », « Mystère du Christ » et « Mystère » : « L'Écriture appelle Christ le mystère christique. Le grand apôtre l'atteste clairement quand il dit : *Le mystère caché depuis (les siècles et) les générations vient d'être manifesté à ses saints maintenant (Col. 1, 26).* Pour lui les termes Christ et mystère christique sont identiques. Il s'agit évidemment du mystère ineffable et insondable de l'union substantielle de la nature divine et de la nature humaine; union qui, selon la notion d'hypostase, éleva la nature humaine à la hauteur de la nature divine et forma une seule hypostase, composée de deux natures, sans diminuer en rien la différence essentielle des deux natures... Le Créateur de toutes choses, devenu par dessein divin ce qu'il n'était point, devait conserver sans altération d'une part sa propre nature, d'autre part la nature qu'il a revêtue par plan divin... Voilà le grand mystère caché. Voilà la fin bienheureuse en vue de laquelle toute chose fut constituée. Voilà le projet de Dieu conçu avant même la création des êtres. En le définissant nous disons qu'il « est la fin conçue antérieurement à toutes choses; il est la cause de la création de toutes choses, sans être causé par quoi que ce soit »<sup>16</sup>. A cette fin, Dieu créa les essences des êtres. Ainsi la récapitulation en Dieu de toute créature s'avère comme le terme, aussi bien de l'action providentielle de Dieu que des êtres qui en bénéficient. Ce mystère circonscrit le temps et manifeste la volonté sublime de Dieu qui existait de façon infinie avant le temps (*Ephés.* 1, 10-11). Le Verbe de Dieu par essence se fit homme et devint l'Annonciateur de ce Conseil (*Is.* 9, 6; cf. *Q. Th.* 22, 317 BC). Il fit apparaître, si l'on peut parler ainsi, le fond le plus intime de la bonté du Père et fit voir en lui la fin pour laquelle les créatures furent créées. Par ailleurs, c'est pour le Christ, autrement dit pour le mystère christique, que le temps et ce qu'il contient reçurent, dans le Christ, leur commencement et leur fin. L'union entre le déterminé et l'indéterminé, le fini et l'infini, le défini et l'indéfini, entre Créateur et créature, repos et mouvement, fut conçue avant le temps. Elle trouva son accomplissement à la fin des temps, dans la révélation du Christ qui apporte la plénitude à la prescience divine. Ce fut d'une part pour que les êtres mobiles par nature puissent se stabiliser auprès de Celui qui est par essence absolument immobile — lorsque leur mouvement vers eux-mêmes et vers leurs semblables aura atteint son but — d'autre part, pour qu'ils acquièrent, par expérience, une connaissance actualisée (*κατ' ἐνέργειαν*) de Celui dans lequel il leur fut donné de se trouver et pour qu'ils gardent en eux à jamais inaltérable la jouissance que procure cette connaissance. L'Écriture distingue deux sortes de connaissances des choses divines. La première est *relative* car — fondée sur la raison et la représentation seules — elle n'a aucune connaissance vécue de l'objet connu ce qui ne peut s'acquérir effectivement que par l'expérience personnelle. C'est la connaissance à laquelle nous parvenons durant notre vie d'ici-bas. Mais la *vraie connaissance* nous est offerte lorsqu'à l'aide de la grâce divine nous participons à l'objet connu qui nous gratifie alors, par notre expérience personnelle, d'une connaissance vécue. Cette connaissance n'est pas fondée sur la représentation et la raison; elle nous sera dispensée quand nous aurons reçu la déification surnaturelle épanouie à jamais en nous (*PG* 90, 621).

Un texte important des *Ambigua* (10-31; *PG* 91, 1165 A-1169 A) sur lequel l'attention a été récemment attirée<sup>17</sup> montre, à propos de la Transfiguration, comment le Christ réalise en lui cette double forme de la connaissance de Dieu et comment il y fait participer ceux qui sont introduits dans son propre mystère. Mais c'est sans doute dans *Ambigua* 42 (1316 A-1349 A) que Maxime a explicité avec le plus de rigueur le « mode » (*τρόπος*) selon lequel se réalise dans le Christ la rénovation, ou plus exactement l'innovation, de l'humana-

16. Cf. *Ambig.* 7 (*PG* 91, 1072 C, en référence à Aristote : *Métaph.* A 2, 994 b 16).

17. A. RIOU : *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Théologie historique. Beauchesne 1972), II<sup>e</sup> partie.

Nous avons repris à ce travail plusieurs traductions de la *Mystagogie*, plus précises que celle de M. LOT-BORODINE reproduite dans : A. HAMMAN : *L'initiation chrétienne* (Lettres chrétiennes 7) Paris 1963, p. 251-291.

nité appelée à entrer en participation du mode d'existence (τρόπος υπάρξεως) selon lequel se nouent les relations hypostatiques au sein même de la déité. La divinisation (θέωσις), pour reprendre le terme qu'il emploie à la suite de Denys, n'est en effet pour lui rien de moins qu'une participation au mode d'existence filial qui est celui du Verbe dans sa relation au Père et qui a été manifesté par le Christ en toute sa conduite, et en particulier dans le don qu'il fait de sa vie pour ceux-là mêmes qui lui montraient leur haine jusqu'à le livrer à la mort. Aussi est-ce dans et par l'amour du prochain, et tout particulièrement des ennemis, que l'homme, se faisant imitateur de Dieu, est en toute vérité déifié. Ce sera aussi la conclusion de la *Mystagogie* que d'inviter à prolonger et à faire passer dans la vie le mystère christique auquel on vient de participer dans la célébration liturgique, en particulier par l'exercice de la bienveillance à l'égard du prochain et tout d'abord de ceux qui sont davantage dans le besoin. C'est ainsi que s'exprime le plus parfaitement cette œuvre de réconciliation, de réalisation d'une unité de communion, dans le respect et la sauvegarde de la distinction des particularités par lesquelles se distinguent les êtres, qui est, pour Maxime, l'intention première de toute l'œuvre de création.

Déjà dans *Ambigua* 7 Maxime avait déclaré : « Il fallait en effet que Dieu nous fît semblables à lui-même en nous faisant porter par participation les signes exacts de sa bonté. Il avait eu pour visée, avant les âges, que nous serions en lui; il nous conduisait vers cette fin bienheureuse, nous en ayant donné le mode à travers le bon usage des puissances naturelles. Mais l'homme repoussa volontairement ce mode par le mauvais usage des puissances naturelles. Pour que l'homme ne devînt pas étranger loin de Dieu, celui-ci substitua un mode plus parfait et plus proprement divin que le premier, autant que ce qui est au-dessus de la nature est supérieur à ce qui est selon la nature; et c'est le mystère, comme nous le croyons, du très mystérieux séjour de Dieu chez les hommes » (PG 91, 1097 D). Et, à propos d'un autre texte de Grégoire de Nazianze (*In Natal. Or.* 38, 2), il souligne plus fortement encore cette nécessité : « Il fallait réellement, il fallait que le Créateur de la nature, en redressant lui-même la nature, dissolve les premières lois de la nature par lesquelles le péché, à travers la désobéissance, avait condamné l'homme à porter la même particularité que les animaux sans raison dans leur succession les uns aux autres, et qu'ainsi il renouvelle les lois de la première et vraiment divine création, afin que ce que l'homme en sa faiblesse avait perdu par négligence, Dieu qui est puissant le redressât par philanthropie » (*Amb.* 31; 1276 B). Cette restauration de la nature n'est cependant pas entièrement achevée par l'Incarnation rédemptrice du Christ; il faut encore que les hommes se l'approprient par libre décision de leur vouloir : « Déjà consommé dans le Christ, le monde d'en haut doit être consommé en ceux qui viennent ensuite derrière le Christ, quand ils seront eux aussi plantés dans sa résurrection, eux qui sont déjà conformés par leurs souffrances à la ressemblance de sa mort » (*ibid.* 1281 AB). Il faut en effet que se réalisent dans toute l'humanité, et par elle pour la création tout entière, ces synthèses unifiantes, dans la sauvegarde des distinctions naturelles des êtres que Maxime a si souvent contemplées comme étant la visée mystérieuse de toute l'œuvre créatrice, reflet du mystère même de la communion trinitaire. Dans le texte le plus explicite des *Ambigua*, Maxime expose, « selon la tradition des saints », cinq espèces fondamentales de distinctions : « La première est celle qui divise la nature incréée et la nature créée dans son ensemble (καθόλου) et qui vient de l'acte créateur... La deuxième est celle par laquelle la nature entière qui reçoit l'être par création se divise au-dessous de Dieu en intelligibles et en sensibles. La troisième est celle par laquelle la nature sensible se divise en ciel et terre. La quatrième est celle par laquelle la terre se divise en paradis et terre habitée. Et la cinquième est celle par laquelle l'homme, comme quelque atelier qui rassemble tout étroitement, étant par lui-même médiateur naturel en tout et pour tous les extrêmes selon toute division, est benigne-ment introduit par création parmi les êtres et se divise en mâle et femelle » (*Amb.* 41,

1304 D-1305 A). Dans le Christ les divisions ont été surmontées, mais les distinctions demeurent : « Il a en effet réalisé l'unité de l'homme en supprimant mystérieusement par l'Esprit la différence du mâle et de la femelle et en constituant en l'un et l'autre le *logos* de nature, libre des particularités qui tiennent aux passions. Il a fait l'unité de la terre en écartant la différence introduite entre le paradis sensible et la terre habitée. Il a fait l'unité de la terre et du ciel en montrant qu'il n'y a pour ce qui tombe sous les sens qu'une seule nature qui se recourbe sur elle-même. Il a fait l'unité des sensibles et des intelligibles et il a montré qu'il n'y a pour toutes les créatures qu'une seule nature liée par une raison secrète. Il a même fait l'unité de la nature créée avec l'incrée, selon une raison et un mode qui dépassent la nature » (*Quaest. Thal.* 48, PG 90, 436 AB).

Tandis que, dans l'ensemble de ses écrits monastiques, Maxime semble passer directement de la rénovation radicalement posée au sein de la création par l'Incarnation rédemptrice du Christ à sa réalisation au sein de l'humanité, principalement par voie de contemplation défiante, la *Mystagogie* s'attache à mettre en relief le caractère communautaire et ecclésial de cette manifestation défiante du mystère de Dieu. Il s'affirme résolument dans le premier chapitre qui pose le thème fondamental de l'ouvrage. Déjà la prière sur laquelle s'achève le prologue, en rappelant la transcendance du mystère de Dieu et l'indispensable complémentarité des voies affirmative et négative pour en sauvegarder la vérité, appelait une manifestation qui reflétât ce mystère au sein même de la création. Or, Maxime poursuit immédiatement, en se référant à l'enseignement du « bienheureux Vieillard », qu'au premier regard de qui la considère :

la Sainte Église porte l'empreinte (τύπος) et l'image (εἰκών) de Dieu en tant qu'elle a la même énergie que lui par imitation et par empreinte. Dieu en effet a, par une puissance infinie, fait et amené à l'existence toutes choses; il les contient, les conduit, les circonscrit et les attache ensemble les unes aux autres et à lui-même selon sa providence, aussi bien les intelligibles que les sensibles. En maîtrisant et en maintenant autour de lui-même, en tant qu'il est cause, principe et fin, tous les êtres qui par nature sont distants les uns des autres, il les fait converger les uns vers les autres par la seule puissance de leur relation envers Lui, leur principe (664 D-665 A). La sainte Église de Dieu se montre aussi selon le même mode puisqu'elle a envers nous la même énergie que Dieu, comme une image a la même énergie que son archétype. Car nombreux et presque infinis en nombre sont les hommes, les femmes et les enfants, séparés et grandement différents les uns des autres par le genre et l'aspect, par la race et la langue, par les genres de vie, par l'âge, par les penchants de la volonté, par les arts, par les modes de vie, les mœurs et les habitudes, par les connaissances surtout et les dignités honorifiques, par les fortunes, les caractères et les comportements. Venant dans l'Église ils renaissent par elle et sont recréés dans l'Esprit. A tous elle donne et offre de manière égale, comme une grâce, une unique forme et appellation divine, celle d'être du Christ et de porter son nom. Elle leur donne l'unique relation de la foi, simple, sans parties ni divisions, qui ne permet plus qu'on ait égard aux différences nombreuses et impossibles à dénommer qu'il y a respectivement entre eux, ni même de marquer s'il en existe; et cela en portant et réunissant tout en elle selon l'ensemble (καθολικήν) (665 CD).

L'intention et le thème fondamental de tout le traité sont clairement exposés en ces lignes, dont Maxime reprend les expressions les plus importantes dans les deux résumés qu'il a placés à la fin de ce premier chapitre (668 BC) et encore dans la conclusion de tout le traité (ch. 24, 705 AB). Ce dernier passage, qui suppose tous les développements antérieurs, est peut-être encore plus précis :

« La sainte Église est l'empreinte (τύπος) et l'image (εἰκών) de Dieu, car de même qu'il opère selon son infinie puissance et sagesse l'union sans confusion en ce qui regarde les essences différentes des êtres en se les rattachant au plus intime (κατ' ἄκρον) de lui-même

comme Créateur, de même elle relie dans une seule forme les croyants les uns aux autres par l'unique grâce et vocation de la foi. »

Toute la première partie du traité (ch. 2-7) a précisément pour objet d'exposer comment la disposition même et la structure de l'édifice où se rassemble pour les célébrations liturgiques l'assemblée ecclésiale — et qui reçoit pour cette raison le nom d'église — expriment les retentissements cosmiques et anthropologiques du mystère qui s'accomplit en lui. C'est pourquoi Maxime reprend d'abord les grandes synthèses cosmiques des sensibles et des intelligibles (ch. 2), du ciel et de la terre (ch. 3) puisque le chapitre 1 exposait déjà comment se réalise dans et par l'Église la communion unifiante du créé et de l'incréd. Les chapitres 4 et 5 transposent cette démonstration du plan cosmique à celui des synthèses anthropologiques, thème privilégié des considérations de Maxime. Il n'y a pas lieu, dans cette perspective, de s'étonner des amples développements qui font du chapitre 5 un véritable traité des activités spirituelles, tant au plan théorique qu'au plan pratique de l'agir, rectifié par les vertus qui culminent dans la foi, afin de rejoindre vitalement (ζωτική δύναμις) Dieu comme Bien alors que la puissance intellectuelle (νοῦς) opérant par la « gnose sans oubli » (ἀληστος γνῶσις) l'atteint comme Vérité. Les chapitres 6 et 7 peuvent être considérés comme des excursus intégrant au mystère ecclésial les considérations depuis longtemps acquises sur l'homme comme chiffre de l'Écriture et du cosmos. Mais ils peuvent être également regardés comme une propédeutique à ce qui va être dit, dans les chapitres suivants, de la manifestation et de la réalisation du mystère dans la célébration eucharistique.

On est d'abord surpris de la brièveté de ces chapitres et aussi du peu d'attention qu'ils paraissent porter à la structure même de la célébration et à quelques-unes de ses parties les plus importantes, notamment la prière eucharistique de l'Anaphore. On peut expliquer ce fait en rappelant que, sans doute dès le temps de Maxime, l'anaphore était récitée à voix basse par le célébrant dont la voix était couverte — comme il en va encore le plus souvent aujourd'hui — par le chant des acclamations et des hymnes; on soulignera même que Maxime, moine qui semble bien être demeuré laïc et qui s'adresse à des moines eux aussi laïcs, n'avait pas à faire état de ce qui dans la célébration revient en propre au clergé. L'essentiel pour lui est de montrer comment, au-delà des rites — mais à travers eux — tout fidèle est introduit dans les réalités ultimes, la venue en puissance du Règne de Dieu que l'Église introduit à l'intérieur même du temps et dont elle anticipe la réalisation plénière dans la mesure où les fidèles se laissent saisir par le mode d'exister (τρόπος ὑπάρξεως) qui est celui du Christ auquel les mystères célébrés doivent les configurer. On comprend que, dans cette perspective, il ne s'arrête guère à chercher dans les rites la figuration de ce que le Christ a réalisé au cours de son économie terrestre et notamment en situant dans un cadre pascal sa passion et sa résurrection. Maxime pourtant s'est appliqué ailleurs<sup>18</sup> à contempler les retentissements cosmiques, anthropologiques et eschatologiques des trois jours de la pâque. Il n'en fait pas état dans la *Mystagogie*, ayant choisi — sans doute à la suite du Vieillard dont il entend reprendre l'enseignement — de faire porter son attention sur les seules perspectives eschatologiques. Il lui suffit alors d'avoir brièvement évoqué (ch. 8-12) à propos de l'entrée du célébrant et du peuple, des lectures et des chants qui les accompagnent, toute l'économie temporelle, depuis la venue sur terre du Christ jusqu'aux derniers temps de l'Église. Cette économie se clôt avec la lecture de l'évangile et la fermeture des portes de l'Église après qu'en auront été exclus « les catéchumènes et tous ceux qui sont indignes de la vue divine des saints mystères qui vont être montrés » ( 692 B). Le chapitre 13 expose très brièvement comment, à partir de la proclamation de l'évangile, tout le déroulement de la liturgie peut être considéré, du point de vue d'une interprétation

18. Notamment : *Deux Centuries sur la Théologie et l'Économie*, dites : *Centuries gnostiques* (PG 90, 1084-1173) I, 51-70.

« particulière » (ιδιαιῶς) comme une entrée dans le silence de la contemplation supérieure (γνωστικῆ). Les combats de l'ascèse sont une imitation des souffrances du Verbe auquel ils associent les chrétiens; c'est par eux qu'après avoir été placés au rang des anges par le Trisagion et s'être vus accorder la même connaissance que la leur de la « théologie sanctifiante » (ἀγιαστικῆ) ils sont conduits à Dieu le Père, devenus fils dans l'Esprit par la prière qui les a rendus dignes d'appeler Dieu Père. Et après cela, comme sciemment élevés au-dessus de toutes les raisons des choses existantes, il les conduit de manière non intelligible par le « *Un seul Saint* » jusqu'à la Monade qui surpasse l'intelligence, les ayant rendus un par grâce avec elle et conformes par participation, dans une identité autant que possible indivisible » (692 CD).

Par contre, les chapitres 14-21 exposent de manière plus détaillée comment les divers éléments de la célébration symbolisent et réalisent déjà en quelque manière ce qui sera l'accomplissement ultime de l'économie de salut, figurant et accomplissant dans une succession temporelle ce qui ne sera définitivement acquis pour l'ensemble de la création (γενικῶς) qu'au-delà du temps. Ici encore le point culminant paraît être l'acclamation « Un seul saint » que Maxime, contrairement à l'ensemble de la tradition liturgique, semble référer à l'Unité de la déité. Mais cette acclamation qui « représente le rassemblement et l'union, au-delà de toute raison et de toute intelligence, qui se fera parmi tous ceux qui ont été mystiquement et sagement initiés selon Dieu », est elle-même ordonnée à ce qui est « la consommation de toute la distribution du mystère qui transforme en elle-même ceux qui y prennent part dignement et les rend semblables par participation et par grâce à Celui qui est le Bien en tant que cause » (697 A). C'est là proprement l'opération déifiante dont Maxime avait dès le premier chapitre esquissé les traits essentiels, dans la tradition gnostique d'Origène et d'Évagre : « Étant tout en tous, le Dieu qui surpasse tout dans une mesure infinie, sera vu seulement par ceux qui sont purs d'esprit, alors que l'intellect en recueillant dans la contemplation les raisons (λόγοι) des êtres, se reposera en Dieu même, comme cause principe et fin de la production et de la venue à l'être de tout l'univers et comme fondement inébranlable de son développement » (665 C).

Cette perspective n'est pas abandonnée au terme de la *Mystagogie*, mais elle s'enrichit de nuances que rien ne faisait prévoir au départ. Les développements anthropologiques du chapitre 5 restaient fidèles à la perspective origénienne en introduisant le thème nuptial de l'union déifiante dans le Christ : « N'éprouve-t-elle pas des choses divines, l'âme qui a été jugée digne d'obtenir la paix divine?... Celle-ci ne nous fait-elle pas nous étendre ineffablement et sans aucune connaissance sur la couche de Dieu, couche dont la réalité et la douceur sont au-dessus de tout, et cela en conformité à la promesse, de sorte qu'il n'y a plus rien qui puisse naturellement troubler l'âme ni surprendre son secret en Dieu. C'est sur cette bienheureuse et très sainte couche que s'accomplit ce mystère redoutable d'une union qui dépasse l'esprit et la raison, et selon lequel Dieu se tourne vers l'âme et l'âme vers Dieu, ne formant plus qu'une seule chair. O Christ, comment vous admirerai-je pour votre bonté... *Ils seront deux dans une seule chair, cela est un grand mystère, je veux dire dans le Christ et son Église*, dit l'Apôtre divin. Et il ajoute : *Celui qui adhère au Seigneur est un seul esprit* » (680 D-681 A). Parvenu au terme de son traité, Maxime reprend une dernière fois dans le chapitre 23 l'ensemble de ses considérations sur les relations entre le déroulement de la synaxe et les étapes de la vie spirituelle, accomplissement des synthèses anthropologiques, qu'il avait présentées brièvement au chapitre 4 à propos des diverses parties de l'édifice dans lequel elle se célèbre. L'accent est mis cette fois sur l'entrée dans l'intime du mystère de la vie divine : Unité et Trinité que chante le *Trisagion* et la prière d'Anaphore qu'il enveloppe pour se conclure dans l'expérience filiale du *Pater* : « Par celle-ci, comprenant dans la prière comment Dieu est mystérieusement son unique Père, l'âme se concentrera sur le « Un » qui en est le secret (κρυφιώτης). « Elle sentira

et connaîtra d'autant plus les mystères divins qu'elle ne voudra pas être à elle-même, ni pouvoir être connue elle-même par elle-même ou par un autre, mais par Dieu tout entier qui l'enlève totalement dans le Bien, entièrement présent en elle de manière divine, pénétrant en elle sans passion et la déifiant tout entière. De sorte que, comme le dit le très saint Denys l'Aréopagite, elle est l'icône et la manifestation de la lumière invisible, miroir intact, le plus transparent, intègre, incontaminé, accueillant tout entière la splendeur de l'empreinte (τύπος) du Bien et rayonnant en lui-même de manière déiforme et sans diminution, autant que possible, la bonté du silence des lieux inaccessibles » (701 BC). Mais l'élément nouveau et inattendu est que cette expérience déifiante n'est pas réservée à ceux qui sont parvenus aux sommets de la vie contemplative. Aussitôt après les lignes qui viennent d'être citées, Maxime poursuit au début du chapitre 24 par l'exhortation du Vieillard à fréquenter assidûment les synaxes, à cause de la présence des anges, mais aussi et surtout à cause de la grâce du Saint-Esprit « toujours invisiblement présente, surtout d'une manière spéciale pendant le temps de la sainte synaxe. Cette grâce change et transforme chacun de ceux qui y prennent part, le modelant vraiment selon ce qu'il y a de plus divin en lui, et le conduisant vers ce qui est préfiguré par les mystères qui s'accomplissent, même si lui-même ne le sent pas et est encore de ceux qui sont enfants dans le Christ, ne pouvant voir ni jusqu'à la profondeur de ce qui s'accomplit, ni la grâce elle-même du salut opérant en lui, qui se manifeste par chacun des divins symboles qui s'accomplissent et procédant selon l'ordre et la suite des réalités les plus proches jusqu'à ce que tout soit achevé » (704 A). C'est dans cette perspective que, résumant une fois encore les principaux rites de la synaxe, il redit que : « La bienheureuse invocation du grand Dieu comme Père, l'exclamation : *Un seul saint* et ce qui suit, la participation aux saints et vivifiants mystères signifient l'adoption, l'unification, la familiarité, la divine similitude et la déification opérée par la bonté de notre Dieu à l'égard de tous ceux qui en seront dignes, et par là Dieu même sera également en tous pour les sauver, comme beauté exemplaire resplendissant en tous ceux qui s'accordent également avec Lui par la vertu et la gnose » (709 C). Reprenant la distinction origénienne des esclaves, des mercenaires et des fils, il précise aussitôt : « Fils sont ceux qui, ni par crainte des menaces, ni par désir de ce qu'on leur promet, mais par inclination et par habitude de la tendance et de la disposition volontaire de l'âme vers le bien ne se séparent jamais de Dieu, comme ce Fils auquel il a été dit : *Mon enfant, tu es toujours avec moi et tout ce qui est mien est tien* ; ils sont, par la disposition de la grâce, cela même que Dieu est et est cru être selon la nature et la cause. Ne nous éloignons donc pas de la sainte Église de Dieu qui contient de si grands mystères de notre salut dans la sainte ordonnance des divins symboles qui sont célébrés en elle. Par ces mystères elle fait que chacun d'entre nous, selon sa mesure, acquière dignement le mode de vie (πολιτευόμενον) selon le Christ; elle rend manifeste comme mode de vie selon le Christ le don (χάρισμα) de la filiation donnée par le saint baptême dans l'Esprit-Saint » (712 AB). Ce mode de vie filial, le Christ le premier l'a vécu; aussi Maxime peut-il à bon droit clore sa *Mystagogie* par une exhortation ascétique qui culmine dans une invitation pressante à vivre cette parfaite concorde avec le prochain, et plus spécialement dans le pardon et l'amour de charité pour ceux qui nous haïssent. Ces pages qui reprennent le thème esquissé dans la *Lettre 2 à Jean le Cubiculaire* (PG 90, 392-406), repris sous de multiples aspects dans les *Quatre Centuries sur la Charité* (PG 90, 960-1080) sera au cœur du *Dialogue ascétique* (PG 90, 912-956). Dans la *Mystagogie*, il apparaît comme le fruit des mystères célébrés en même temps que comme la réalisation inchoative de tout le plan divin de salut, tel que l'avait exposé le premier chapitre.

MARIETTE CANÉVET

LA PERCEPTION DE LA PRÉSENCE DE DIEU  
A PROPOS D'UNE EXPRESSION DE LA XI<sup>e</sup> HOMÉLIE  
SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES

M. Aubineau, étudiant le vocabulaire de la contemplation de Dieu dans le *De Virginitate* de Grégoire de Nysse, fait remarquer que « si les essais de systématisation se soldent toujours par quelque arbitraire, on court plus de risques encore avec un auteur tel que Grégoire <sup>1</sup> ». La richesse de son vocabulaire liée à l'extrême étendue du champ sémantique de chaque terme, les hésitations mêmes de Grégoire quant au fond de sa doctrine de la connaissance, par exemple en ce qui regarde l'au-delà, et surtout la difficulté que l'on éprouve à donner un sens philosophique à des images plus poétiques que rigoureuses, sont autant d'écueils qui nous défient au bord de l'aventure. L'expression αἰσθησις τῆς παρουσίας — dont nous réservons pour l'instant la traduction — nous place, par exemple, au cœur d'une controverse qui oppose J. Daniélou et E. Mülhenberg. Le premier voit dans ce « sentiment de présence », expression créée par Grégoire et de plus unique dans son œuvre, une manière de rendre « admirablement le caractère expérimental de l'expérience mystique chrétienne <sup>2</sup> »; E. Mülhenberg dont l'analyse du concept de l'infinité de Dieu se fonde trop exclusivement sur le *Contre Eunome* refuse de voir dans la symbolique nuptiale autre chose qu'une métaphore et rejette l'unio mystica comme une création de la piété médiévale abusivement appliquée aux textes de Grégoire. Selon cette analyse, le progrès spirituel qui débouche sur la transcendance radicale de Dieu, n'aurait pour seul guide qu'une représentation toujours décevante de son infinité <sup>3</sup>. Puisque l'expression qu'emploie Grégoire de Nysse dans notre Homélie est unique en son œuvre et que nous ne pouvons en préciser le sens à la lumière d'autres textes semblables, nous essaierons de déterminer son contenu d'après le contexte même où elle se situe, fidèles en cela au principe grégorien de l'enchaînement rigoureux et logique de l'exégèse du *Cantique* et de toute vie spirituelle.

Résumant les degrés de l'ascension de l'âme, Grégoire définit par deux fois les trois degrés de la connaissance, selon l'itinéraire exemplaire de Moïse qui permet de déchiffrer à sa lumière celui de l'Épouse du *Cantique*. La première des étapes franchies par Moïse se caractérise par la séparation (ἀναχώρησις) d'avec les opinions mensongères et erronées (ἀπὸ τῶν ψευδῶν καὶ πεπλανημένων ὑπολήψεων) sur Dieu, tandis que l'attitude plus morale de l'Épouse est un renoncement au vice par lequel elle mérite d'être lavée de la

1. M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse, Traité de la Virginité*, SC 119, Paris, 1966, Introduction pp. 182-183.

2. J. DANIELOU-M. CANÉVET, *La Colombe et la Ténèbre. Textes extraits des Homélies sur le Cantique des Cantiques de Grégoire de Nysse*, Paris, 1967, p. 157, note 1.

3. E. MÜHLENBERG *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966, pp. 197 sqq.; cf. CH. KANNENGISSER *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, RSR, t. 55, 1967, pp. 54-65 surtout pp. 64-65.

noirceur de son ignorance (ἀγνοίας). Ce lien, d'ailleurs traditionnel, entre purification des vices et entrée dans la connaissance est constant chez Grégoire. En une seule phrase, il le souligne, dans la *Vie de Moïse* : « Celui qui va aborder la connaissance (κατανόησει) des choses d'en haut doit purifier auparavant sa conduite de tout mouvement sensible (αἰσθητικῆς κινήσεως) et animal. Ce n'est qu'après avoir lavé son esprit de toute notion née de la perception (δόξαν τὴν ἐκ προκαταλήψεως τινος γεγεννημένην), après s'être écarté du commerce ordinaire... de la sensibilité (αἰσθησιν) ... qu'il affrontera enfin la montagne<sup>4</sup> ». L'idée commune qui semble présider à ces deux démarches est un renoncement au sensible.

M. Aubineau propose de voir dans la leçon retenue par J. Daniélou et H. Musurillo, dans la *Vie de Moïse* (προκαταλήψεως au lieu de προλήψεως) comme dans le terme πρόληψις qu'emploie le *De Virginitate* : « les données de la perception sensible à l'état brut, avant que la raison ne les ait corrigées, interprétées, organisées<sup>5</sup> ». Il est difficile en fait de déterminer à quel type de connaissance l'âme est invitée à renoncer. La XI<sup>e</sup> homélie parle de fausses conceptions : ὑπόληψεις. Le mot peut désigner la simple conception née directement de la sensation. Ainsi Grégoire reproche à Eunome de ressembler aux aveugles persuadés que le soleil ne brille pas puisqu'ils ne le voient pas, et d'accorder plus de crédit à ses propres conceptions (τῆς ἰδίας ὑπολήψεως) qu'à l'expérience commune<sup>6</sup>. Or la vie sensible est une voie de connaissance réelle, sinon parfaite. Elle nous a été donnée, dit le *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, « pour que la connaissance des réalités visibles nous conduise à la reconnaissance des réalités invisibles<sup>7</sup> ». On peut saisir ce mode de cheminement dans le rapport qu'introduit parfois Grégoire entre la conception immédiate tirée de l'expérience sensible (ὑπόληψις) et l'idée abstraite (ἐννοια) que l'esprit élabore à partir d'elle. Eunome est accusé d'inventer une nouvelle idée de Dieu en rejetant les conceptions communes de l'inengendré<sup>8</sup>. Il y aurait un peu en ce cas la différence d'abstraction que nous pouvons introduire entre conception immédiate et concept philosophiquement défini. A ce même niveau de perception immédiate, les images du soleil et de ses rayons, de la lampe et de son éclat sont qualifiées d'ὑπόληψεις qui nous permettent de concevoir le Monogène<sup>9</sup>. Si l'on change la conception du bien, on doit se faire une nouvelle idée (ἐννοια) des rapports entre la bonté et l'essence divine<sup>10</sup>; Eunome a encore le tort de ramener l'idée de Fils (ἐννοια) à des conceptions (ὑπόληψεις) terrestres. Inversement ὑπόληψις peut désigner une conception très élaborée et purifiée à l'extrême de toute empreinte sensible, lorsqu'il s'agit par exemple d'aiguiser les concepts humains pour parvenir à une idée digne du Père et du Fils, en imaginant seulement que le Père est antérieur au Fils, sans introduire entre eux de séparation, afin de ne pas introduire dans cette conception (ὑπολήψει) une pensée quelconque d'intervalle (διαστηματικόν τι νόημα<sup>11</sup>). Le mot ὑπόληψις peut aller dans la *Vie de Moïse* jusqu'à désigner cette conception correcte de Dieu qui consiste à savoir que la nature divine transcende toute « notion cognitive » (γνωριστικοῦ νοήματος). On voit l'étendue du champ sémantique de notre mot. Il semble s'enraciner essentiellement dans un héritage de philosophie stoïcienne. Le Portique en effet désigne sous ce vocable un jugement porté sur la représentation (φαντασία) qui ne produit pas elle-même nécessairement l'assentiment (συγκατάθεσις) indispensable à la

4. *Vie de Moïse* II, SC 1 ter, 1968, p. 206.

5. M. AUBINEAU *op. cit.*, p. 335 note 5 : πρόληψις a sans doute le sens de « donnée de la perception sensible à l'état brut »; c'est le sens que lui accorde la philosophie stoïcienne, et que l'on trouve déjà chez Clément d'Alexandrie. Mais le texte de la *Vie de Moïse* que nous avons cité ci-dessus précise qu'il faut renoncer à l'opinion (δόξα) née de cette perception. Quant au *De Virginitate*, s'il affirme que cette πρόληψις, donnée de la perception, est

trompeuse, c'est parce que l'homme la suit au lieu de la juger. Ὑπόληψις implique par contre certainement une activité bonne ou mauvaise du jugement.

6. *C. Eun.* I, GNO I<sup>1</sup>, pp. 48, 16.

7. *In Eccl.* I, GNO V, p. 285, 1.

8. *C. Eun.* I, pp. 211, 12-14.

9. *Ref. Conf. Eun.*, GNO I<sup>2</sup>, p. 352, 1.

10. *C. Eun.* I, p. 110, 20-21.

11. *C. Eun.* I, p. 132, 19-20.

compréhension<sup>12</sup>. La plupart du temps cette sorte de jugement est entachée d'erreur : c'est le jugement faux (ψευδούς) et erroné (ἀπάτης)<sup>13</sup>, d'où naissent les passions<sup>14</sup>, et qui est le résultat de l'ignorance (ἄγνοια)<sup>15</sup>. Mais Grégoire ne dédaigne pas pour autant le sens aristotélicien du mot, qui en fait le résultat de l'acte de la δίανοια et y inclut la science (ἐπιστήμη), l'opinion (δόξα) et la prudence (φρόνησις) aussi bien que leurs contraires<sup>16</sup>. Ainsi reconnaître que Dieu est inconnaissable peut être qualifié par Grégoire de conception digne de Dieu. On comprend donc qu'il y ait des conceptions erronées, mensongères, insensées même (ἀνόητον)<sup>17</sup>, mais d'autres pieuses (εὐσεβεῖς)<sup>18</sup> et dignes (πρεπούσας)<sup>19</sup> de Lui. Ce qu'il est important de dégager de cette étude, c'est que le premier degré de la connaissance achemine vers une conception de Dieu, par purification des conceptions fausses que nous avons. Il n'est donc pas encore question de sortir du domaine limité de la créature, mais de modifier les critères de jugement, à l'intérieur même de notre appréhension naturelle des réalités : « La cause des opinions erronées et fallacieuses... est que nos sens n'ont pas été exercés à discerner (διάκρισιν) exactement le beau de ce qui ne l'est pas<sup>20</sup> ». Le premier degré de connaissance gravi par Moïse est l'exercice d'un discernement à l'intérieur même du mécanisme de l'esprit qui forge ses propres conceptions. Ce n'est donc pas exactement à une « donnée de la perception sensible à l'état brut » qu'il faut renoncer, mais à un mauvais exercice du jugement qui préside pourtant, comme jugement faux, à l'élaboration des conceptions erronées. Quand l'épouse est louée d'avoir été lavée de la noirceur de son ignorance (ἄγνοια), ce n'est pas parce qu'elle n'avait pas auparavant de jugements, mais parce qu'elle manquait de critère de discernement.

Muni de ce critère, Moïse peut aborder la deuxième étape de son ascension, que Grégoire qualifie dans notre texte de « connaissance (κατανόησις) plus exacte des choses cachées, qui par les choses visibles conduit l'âme à la réalité invisible »<sup>21</sup>, tandis que l'Épouse est comparée à un cheval qui « traverse (διαδρομοῦσα) le monde de ce qui est compris (καταλαμβάνομενον) et visible (φαινόμενον)<sup>22</sup>. Nous ne reviendrons pas sur le mécanisme de ce mode de connaissance déjà étudié à plusieurs reprises par J. Daniélou, en particulier dans son analyse des diverses significations du mot θεωρία<sup>23</sup>. Qu'il nous suffise de remarquer ici que Grégoire semble désigner par κατανόησις non le mécanisme de cette connaissance, mais son résultat. Tandis que θεωρία se traduit le plus souvent par « activité de l'esprit », « connaissance de la réalité intelligible des choses », « spéculation », « recherche », « étude », et dans son sens religieux par « activité contemplative », κατανόησις se traduirait plutôt par « connaissance », au sens de fruit de ces recherches. On peut donc rencontrer le mot à titre de résultat partout où pouvait s'exercer une activité de discernement. Dans le monde sensible déjà : « L'imperfection et le manque de maturité de l'esprit (δίανοια), ainsi que le manque d'exercice des sens, ne permet pas aux enfants d'avoir une connaissance exacte (ἀκριβῆ ... τὴν κατανόησιν) des phénomènes<sup>24</sup> ». Au niveau des intelligibles, cette connaissance ne peut être le fruit d'une perception immédiate, et le saut qu'elle suppose du domaine du compréhensible à celui du monde des reconstructions de l'esprit, est souvent désigné par l'adverbe στοχαστικῶς, ou le verbe στοχάζομαι : « Dans la contemplation (θεωρία) de la nature intelligible, comme celle-ci est au-dessus de la compréhension (καταλήψεως) que nous avons de la nature sensible, notre pensée (δίανοια) tend vers elle de manière conjecturale (στοχαστικῶς), si bien que nous allons par diffé-

12. V. ARNIM *Stoicorum Veterum fragmenta* II, p. 291, 26.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.* III, p. 94, 8.

15. *Ibid.* III, p. 164, 32.

16. ARISTOTE *De Anima* III, 3, 427<sup>a</sup> 17.

17. C. Eun. I, p. 76, 16; cf. *Vie de Moïse* II, p. 144; ἀσεβῆ ὑπόληψιν C. Eun. III, GNO I<sup>a</sup>, p. 186, 23.

18. C. Eun. I, p. 71, 23; C. Eun. III<sup>a</sup>, GNO I<sup>a</sup>, p. 91, 9-10, etc.

19. *Vie de Moïse* I, p. 84; *Vie de Moïse* II, p. 222.

20. *De Virg.* XI, 2, cf. M. AUBINEAU, *op. cit.*, p. 382.

21. *In Cant.* XI, GNO VI, p. 322, 15-16.

22. *Ibid.*, p. 324, 4-5.

23. J. DANIELOU *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* Leiden, 1970, chap. I *Théoria* p. 1, 17.

24. C. Eun. III<sup>a</sup>, p. 167, 8.

rentes voies vers ce que nous cherchons...<sup>25</sup> ». Ces voies consistent à purifier les concepts humains, au besoin en les comparant entre eux, pour ne retenir de chacun d'eux que ce qui permet d'élaborer des idées dignes de Dieu. En ce sens Grégoire oppose une connaissance exacte des réalités terrestres et une connaissance nécessairement conjecturale de la nature divine : « C'est de manière différente que nous connaissons (νοοῦμεν) la génération chez les humains, et que nous nous formons une idée conjecturale (στοχαζόμεθα) de la génération divine<sup>26</sup> ». La voie d'induction est un type de connaissance naturelle de Dieu accessible aux sages païens<sup>26 bis</sup>; non seulement elle permet d'établir un rapport entre ses œuvres, et les énergies que celles-ci manifestent, mais surtout d'inférer l'existence de Dieu du fait même que la création existe : « on peut voir par inférence (στοχαστικῶς ἰδεῖν) Celui qui a tout fait avec sagesse<sup>27</sup> », et « l'âme comprend (ἀναλογίζεται) par la pensée que celui qu'elle saisit (νοούμενον) à travers ses œuvres existe (ὅτι ἔστιν)<sup>28</sup> ». On voit préciser ici la nature de l'acte de compréhension (νοούμενον) par le verbe ἀναλογίζεται dont le préfixe ἀνα- établit moins un rapport de proportion entre la nature divine et ses œuvres, que la possibilité pour l'intelligence de remonter jusqu'à l'existence du Créateur. Ce même mouvement de la pensée est attesté chez l'Épouse quand on dit d'elle que, semblable à un cheval, « elle traverse (διαδραμοῦσα) le monde des réalités visibles ». La pensée inductive (στοχαστικὴ διάνοια) permet de constituer des notions conjecturales de Dieu : « les hommes... tentent de constituer en dogmes les notions conjecturales (ὑπονοίαι) qu'ils se forment à partir de certaines conjectures (στοχασμῶν τινῶν)<sup>29</sup> ». Ces notions sont aussi appelées στοχαστικαὶ ἐπινοίαι auxquelles la nature divine demeure inaccessible<sup>30</sup>. Or la connaissance des réalités intelligibles se heurte à deux impossibilités. La première est que la création déjà dépasse, par sa grandeur, la puissance de compréhension de notre intelligence : « toute la puissance de l'intelligence (de l'Épouse) est émue de l'admiration qu'elle éprouve pour les œuvres de la main divine, dont la connaissance (κατανόησις) supérieure aux facultés humaines, signifie (ἐρμηνεύει) le caractère insaisissable (ἀκατάληπτον) et inaccessible de Celui qui agit<sup>31</sup> ». Cette analogie établie entre l'inépuisable richesse des réalités terrestres et l'insondable profondeur de Dieu est un argument traditionnellement invoqué pour prouver que l'on ne connaît Dieu ici-bas « qu'en partie », alors qu'on le connaîtra dans l'au-delà « face à face ». C'est le thème que Grégoire développe à la fin de notre XI<sup>e</sup> homélie sur le Cantique, et qui, dans le milieu des Cappadociens, fait figure de lieu commun abordé dans une perspective de polémique anti-eunomienne<sup>32</sup>. S'il est impossible d'embrasser la totalité des réalités terrestres dans l'étendue de la connaissance humaine, la κατανόησις qui a Dieu pour objet subit une purification de plus en plus radicale des concepts humains, jusqu'au renoncement aux concepts eux-mêmes<sup>33</sup>. E. Mühlberg a remarquablement mis en lumière le lien logique qui unit l'infinité divine et le progrès sans fin de la connaissance de Dieu que la créature essaie d'atteindre. Sans nous prononcer encore sur la nature chrétienne, ou même mystique de cette connaissance, nous pouvons remarquer qu'elle peut être donnée comme le résultat d'un effort de l'intelligence humaine : « Plus l'esprit (νοῦς), dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre (ἐν περινοίᾳ) ce qu'est la connaissance (κατανόησιν) des réalités et s'approche davantage de la contemplation (θεωρία), plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes

25. C. Eun. I, p. 393, 29-394, 2.

26. C. Eun. I, p. 206, 7-8.

26 bis. De Beat. VI, PG 44, 1269 B.

27. Ibid., 1268 C.

28. In Cant. XI, p. 335, 15.

29. Ref. Conf. Eun. p. 312, 16.

30. De Beat. VI, 1268 B.

31. In Cant. XI, p. 337, 5-9.

32. Cf. BASILE Sur l'origine de l'homme, SC 160, Paris 1970, p. 234; et plus encore Grégoire de Nazianze Discours Théologique II, PG 36, 56 A sqq.

33. Cf. J. DANIELOU Platonisme et Théologie Mystique, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1954, pp. 193 sqq.

les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence (διάνοια) croit voir, il va toujours plus à l'intérieur, jusqu'à ce qu'il pénètre par l'effort de l'esprit (τῆ πολυπραγμοσύνη τῆς διανοίας) jusqu'à l'Invisible et l'Inconnaissable, et que là il voie Dieu <sup>34</sup> ». On serait tenté de rapprocher, si faire se pouvait, la démarche rationnelle de Grégoire de Nysse, de celle de Pascal : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent... Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles <sup>35</sup> ? » Ainsi cette reconnaissance de l'incognoscibilité de la nature divine reste encore une connaissance réelle accessible à la nature pourtant limitée de l'esprit humain créé. Elle est d'ailleurs aussi bien connaissance des limites de l'homme que connaissance de Dieu. Elle ne dispense pas l'intelligence humaine d'exercer son activité dans le domaine qui lui est propre : le *De Virginitate* nous met clairement en garde contre le danger « qu'en raison de la nature trop sublime et absolument inexprimable du Bien, nous n'en venions à glisser loin de toute idée de lui (τῆς περὶ αὐτοῦ ἐννοίας), si nous n'appuyons notre connaissance (κατανόησιν) de ces réalités sur rien de connu (μηδενὶ γνωρίμῳ) <sup>36</sup> ». La connaissance de Dieu par ses énergies est une exigence, elle est seulement limitée par le fait que l'essence divine est hors d'atteinte : « En reconnaissant que ce qui peut être connu de la divinité se laisse voir à l'intelligence (νοούμενον καθορᾶται) à travers la création du monde, nous éviterons une recherche déplacée (πολυπραγμοσύνη) des réalités incompréhensibles <sup>37</sup> ». L'effort de l'intelligence, s'il est bien entendu, fait pénétrer, via eminentiae, dans l'invisible et l'inconnaissable; dans le cas contraire, il nourrit une recherche aveugle, inconsciente d'elle-même et de ses propres limites. La bulle d'air, qui remonte du fond de l'étang, crève à l'extrême surface et cesse là son mouvement d'ascension : ainsi l'âme, qui se détourne des réalités d'ici-bas pour tendre vers la connaissance (γνώσιν) des réalités d'en haut, admire celui dont elle sait seulement qu'il existe; mais elle ne peut avancer plus loin dans sa recherche attentive (πολυπραγμοσύνη) <sup>38</sup> ».

Nous nous sommes attardé dans les méandres des deux premiers degrés de connaissance mentionnés par Grégoire <sup>39</sup>. Mais ces détours ne sont pas vains. Il convient, en effet, de remarquer d'abord que le sommet de ce qui apparaît au début de la XI<sup>e</sup> homélie comme une sorte de deuxième voie, c'est-à-dire la reconnaissance des limites de notre connaissance (κατανόησις) de Dieu, est à nouveau évoqué, à la fin de la même homélie, dans le commentaire du verset du *Cantique des Cantiques* : « Mon Bien Aimé a passé sa main par le trou (de la porte), et mes entrailles ont frémi à cause de lui » (V, 4). Or Grégoire nous donne alors cet avertissement : « L'auditeur intelligent voit manifestement combien les présentes paroles s'élèvent au-dessus des précédentes (πλεονάζει τῷ ὕψει) <sup>40</sup> ». Sous peine de passer pour un auditeur inintelligent, et à moins de réduire les efforts de Grégoire pour dégager l'enchaînement progressif du texte biblique à un simple procédé rhétorique, nous devons nous interroger sur les rapports respectifs et peut-être réciproques qui unissent la reconnaissance du caractère inconnaissable de la nature divine, et l'ἀίσθησις τῆς παρουσίας dont Grégoire nous dit à la fois qu'elle apparaît lorsque l'Épouse est « enveloppée de la nuit divine », et qu'elle précède la révélation de l'impossibilité de connaître l'essence de Dieu. En second lieu, nous constatons que tous les modes de connaissance, que l'âme avait dû abandonner dans un premier temps de son ascension,

34. *Vie de Moïse* II, p. 210.

35. PASCAL, *Pensées*, 267 Brunschvicg.

36. *De Virg.* X, 2, cf. M. AUBINEAU, *op. cit.*, pp. 378-379.

37. *In Cant.* XI, p. 339, 14-17.

38. *In Cant.* XI, p. 334, 14-18.

39. Nous parlons ici de degrés, dans la mesure où notre texte suggère l'existence d'étapes successives, marquées par les expressions : ἦν ὅτε (= le péché); ἀλλ' ἐπειδὴ

(= renoncement au vice); εἶτα (= elle traverse le monde des réalités visibles); νύκτ' (= la nuit divine dans laquelle se manifeste l'Époux). J. DANIELOU (*Platonisme...* pp. 18 sqq) distingue trois voies de la vie mystique chez Grégoire. E. MÜHLENBERG (*Die Unendlichkeit Gottes...* pp. 152 sqq) nie qu'il y ait trois étapes définies. Nous verrons par la suite en quoi l'interprétation de notre texte peut éclairer cette question.

40. *In Cant.* XI, p. 332, 15-16.

lui sont rendus à un autre degré : Dieu est incompréhensible (ἀκατάληπτος), mais ce que l'âme en comprend chaque fois (τὸ ἀεὶ καταλαμβάνομενον) devient principe, pour elle, d'une connaissance supérieure<sup>41</sup>; Dieu est inconnaissable (ἄγνωστος; ἀκατανόητος etc.), mais l'âme se voit distiller dans la nuit des gouttes de connaissance (γνώσις)<sup>42</sup>. Déjà les *Homélies sur les Béatitudes* nous avertissaient qu'il y a une connaissance réelle et possible (κατανόησις) de Dieu<sup>43</sup>. Ce sont encore des termes de connaissance qui explicitent le contenu du don fait à l'âme dans l'αἴσθησις τῆς παρουσίας. Le Verbe frappe à la porte de l'intelligence conjecturale (στοχαστικὴν διάνοιαν) des réalités cachées. Il serait tentant de se fonder sur le contenu que Grégoire attribue à l'αἴσθησις τῆς παρουσίας pour cerner le sens précis de l'expression qui fait problème. Mais la solution serait trop simple, puisque aussi bien nous avons déjà pu constater à quelle multiplicité de sens peut renvoyer chaque terme du vocabulaire de la connaissance. Cependant dans la mesure où ce à quoi l'Épouse est initiée mystiquement dans cette nuit est de l'ordre de la connaissance, nous pouvons, en un premier temps, essayer d'analyser le contenu philosophique de notre texte.

La présence de Dieu dont il est question et que Grégoire oppose à une manifestation visible (« comment Celui qui ne peut être vu apparaîtrait-il dans la nuit »), n'est une allusion ni au fait de l'Incarnation, ni à l'événement de la Résurrection. Il s'agit d'un phénomène de l'ascension spirituelle plus que d'un moment objectif de l'histoire de la Révélation. Le mot semble avoir d'un côté une certaine résonance néo-platonicienne. L'Un pour Plotin, « n'est pas situé à tel ou tel endroit comme s'il privait de lui-même les autres choses; il est là présent à qui peut le toucher (τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖνο παρόν), absent pour qui en est incapable<sup>44</sup> ». Porphyre reprend la même affirmation : « La substance corporelle n'empêche pas l'incorporel en soi d'être où il veut et comme il veut... Étant partout et n'étant nulle part, l'incorporel partout où il se trouve ne se rencontre que par une disposition d'une certaine nature. C'est par cette disposition qu'il s'élève au-dessus du ciel ou qu'il descend dans un coin du monde. Ce séjour même ne le rend pas visible aux yeux. C'est seulement par ses œuvres (ἐκ τῶν ἔργων αὐτοῦ) qu'il manifeste sa présence (φανερὰ ἡ παρουσία αὐτοῦ γίνεται)<sup>45</sup> ». Un certain nombre de traits se retrouvent dans notre XI<sup>e</sup> Homélie : l'Un est présent à qui peut le toucher (θιγεῖν; cf. ἄπτεται); il ne se découvre (εὐρίσκειται; cf. τὸ ἀεὶ εὐρίσκόμενον) que par une certaine disposition; sa présence devient manifeste. On pourrait souligner d'autres similitudes encore entre l'ascension spirituelle de Moïse et les degrés de la prière chez les Néoplatoniciens. Jamblique en distingue trois : « Le premier degré de la prière est de rapprocher (συναγωγόν); il introduit au contact avec le divin (συναφῆς τῆς πρὸς τὸ θεῖον) et nous fait faire connaissance (γνωρίσεως) avec lui; le second degré nous met cet accord dans une action en commun (κοινωνίας) en provoquant les dons (δόσεις) que les dieux envoient d'en haut avant même que nous ne prenions la parole et qui, avant même que nous ne pensions, achèvent toute l'œuvre. Au sommet, « l'union ineffable (ἡ ἄρρητος ἔνωσις) se scelle...<sup>46</sup> ». Proclus, bien que trop tardif pour nous intéresser vraiment, s'il adopte une division plus compliquée des degrés de la prière, témoigne de la permanence des traits qui touchent le plus à notre propos. Il distingue, en effet, dans son *Commentaire sur le Timée*, un premier et un second degré caractérisés respectivement par la connaissance (γνώσις) de toutes les classes de dieux, et l'accommodation (οἰκείωσις) aux dieux « selon qu'elle nous rend semblables au Divin par tout un ensemble de pureté, de chasteté, d'éducation, de bonne conduite... ». Le troisième degré est un « contact (συναφῆ) selon lequel par la cime de l'âme nous commençons d'atteindre l'Essence

41. *In Cant.* XI, p. 320, 9; cf. *In Cant.* VII, pp. 245, 21-247, 18.

42. *In Cant.* XI, p. 326, 3.

43. *De Beat.* VI, 1269 D-1272 A.

44. *Enn.* VI, 9, 7 éd. Bréhier VI<sup>2</sup>, p. 181.

45. PORPHYRE *Aphormai* XXVIII, éd. Mommert, p. 12, 9.

46. JAMBLIQUE *Les mystères d'Égypte* V, 26, éd. E. Des Places, Paris, 1966, p. 181.

divine et nous inclinons vers elle <sup>47</sup> ». Cette idée d'un contact entre l'intelligence et le divin est d'ailleurs profondément plotinienne, comme en témoigne la VI<sup>e</sup> *Ennéade*, dont Grégoire s'inspire particulièrement <sup>48</sup>. « La vie idéale, c'est l'acte de l'intelligence et par cet acte elle engendre des dieux en restant immobile grâce à son contact avec l'Un (τῆ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῆ) <sup>49</sup>. » Ces parallèles semblent en fait plus convaincants que la réminiscence de la *Métaphysique* d'Aristote que Langerbeck croit pouvoir déceler dans notre commentaire, à propos du terme ἀπτεται <sup>50</sup>. Sans revenir sur les différences fondamentales qui opposent la démarche néoplatonicienne de la connaissance et l'expérience chrétienne, nous pouvons rappeler que la παρουσία plotinienne ou porphyréenne est une présence immanente et perpétuelle, du côté de l'Un. Seule l'âme dissipée dans la chair peut s'en éloigner par son propre mouvement : « A ceux qui sont présents à eux-mêmes, l'être est aussi présent », dit Porphyre, faisant écho à la VI<sup>e</sup> *Ennéade*. La présence dans ce système philosophique tend donc à n'apparaître que lorsque l'âme rentrée en elle-même devient rigoureusement unie et semblable à l'Un, c'est-à-dire lorsque le sentiment de l'altérité s'efface : « L'Un qui n'offre en lui-même aucune différence (ἑτερότητα) est toujours présent; nous ne lui sommes présents que lorsque l'altérité n'est plus en nous <sup>51</sup> ». Or c'est précisément un sentiment de l'altérité de Dieu que la παρουσία fait découvrir à l'âme chez Grégoire : « Comme la vérité se tient en dehors de notre propre nature (ἔξω... τῆς φύσεως) <sup>52</sup>. La VII<sup>e</sup> *Homélie sur l'Ecclésiaste* constate de même que « la création tout entière ne peut sortir d'elle-même par une contemplation compréhensive (ἔξω ἑαυτῆς γενέσθαι διὰ τῆς καταληπτικῆς θεωρίας οὐ δύναται), mais elle demeure toujours en elle-même et, ce qu'elle voit, c'est elle-même; même si elle pense voir quelque chose au-delà d'elle-même, elle n'a pas en fait d'aptitude naturelle à voir ce qui est hors d'elle-même (τὸ ἐκτὸς ἑαυτῆς ἰδεῖν φύσιν οὐκ ἔχει) <sup>53</sup> ». Or l'image de cette absence de faculté qui permette une connaissance de l'Autre, ce sont précisément les sens qui sont chacun réservés à un domaine propre et inopérants en dehors. On voit se dessiner là l'idée d'une faculté typiquement limitée dans son application et désignée par le mot αἴσθησις, qui explique en quoi, de manière analogique, ce mot a pu être employé pour désigner un mode de connaissance réservé et distinct de celui de l'intelligence rationnelle. Autant donc que l'infinité de l'essence divine, c'est son altérité qui fait obstacle à la saisie de l'intelligence. Le choix du mot αἴσθησις semble se justifier du point de vue philosophique, puisqu'il est le seul à désigner un mode d'appréhension d'une réalité hétérogène. L'αἴσθησις est connaissance « des réalités du dehors », comme le précise encore Proclus <sup>54</sup>. Puisque la divinité reste radicalement hétérogène à la créature qui s'efforce de l'atteindre, la « présence » ne sera pas découverte par la simple purification de l'âme qui entrevoit ce qui est, de soi, en elle; mais elle dépendra d'un acte de la divinité qui « s'approche, mais ne se rend pas visible <sup>55</sup> ». Nous hésiterions encore à accepter comme source de l'exégèse de Grégoire le *De Generatione Animalium* d'Aristote, auquel renvoie Langerbeck. Dans ce traité, Aristote demande

47. PROCLUS, *In Tim.* II, éd. Diehl, t. I, pp. 211, 212; trad. J. Festugière, *Proclus Commentaire sur le Timée*, t. II, pp. 32, 35. Sur les degrés de la prière chez les Néoplatoniciens, cf. E. DES PLACES, *La prière chez les philosophes Grecs*, Gregoranium, XLI, 1960, pp. 253-272; surtout p. 272 note 69 dans laquelle E. Des Places accepte de voir en Jamblique l'origine de cette classification des degrés de la prière.

48. Cf. J. DANIELOU, *Grégoire de Nysse et Plotin*, Association Guillaume Budé, Actes du Congrès de Tours et Poitiers, Paris 1954, pp. 259-262. J. DANIELOU souligne les nombreux rapprochements possibles entre *Enn.* VI. 9 et les œuvres de Grégoire de Nysse, sans mentionner le thème du contact, ni à plus forte raison celui de la παρουσία puisque la signification n'en est pas identique chez les deux auteurs.

49. *Enn.* VI, 9, 9 éd. Bréhier, p. 184.

50. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Cant.* XI, p. 324, 13 et note ad locum, dans laquelle Langerbeck renvoie à Aristote *Met.* A 7 1072 b 21. Ce rapprochement est accepté par J. Daniélou dans *La Colombe et la Ténèbre. Textes extraits des Homélie sur le Cantique des Cantiques...* p. 157 note 2.

51. *Enn.* VI, 9, 8 éd. Bréhier VI<sup>2</sup>, p. 183.

52. *In Cant.* XI, p. 324, 15-16.

53. *In Eccl.* VII, p. 412, 7-8.

54. PROCLUS *In Tim.* II, éd. Diehl p. 251; trad. A.J. Festugière *op. cit.*, II, p. 88.

55. *In Cant.* XI, p. 324, 8-9.

à propos de l'intellect « comment et d'où les êtres qui participent à ce principe en reçoivent leur part ». Or tous les principes dont l'action est corporelle ne peuvent exister sans un corps : ils sont donc introduits en même temps que lui. Seul l'intellect vient du dehors, seul il est divin : νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Outre le rapprochement un peu forcé à notre goût du Verbe qui frappe à la porte de l'âme, et de l'adverbe θύραθεν qui chez Aristote signifie seulement « du dehors », sans arrière-pensée de métaphore, les problématiques semblent trop différentes puisque Aristote explique l'hétérogénéité de l'esprit et du corps sensible, tandis que Grégoire veut analyser un mode de contact possible entre deux natures spirituelles, humaine et divine, cependant hétérogènes.

Le mode de connaissance évoqué par Grégoire se distingue encore des expériences mystiques néoplatoniciennes par le fait que le mot αἴσθησις implique une conscience du phénomène, tandis que Plotin, et plus encore Porphyre, décrivent l'expérience ultime de l'union avec l'Un comme une perte de conscience, au moins de conscience de l'altérité. Dans la VI<sup>e</sup> *Ennéade*, Plotin définit l'expérience de l'union précisément comme une compréhension (συνέσις) de l'Un par « présence » : « Nous ne le comprenons ni par la science (ἐπιστήμην), ni par une intuition intellectuelle, comme les autres intelligibles, mais par une présence supérieure à la science (παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα) »<sup>56</sup>. Or, un peu plus loin, il explique qu'on ne peut donner de cette « présence » qu'une image, puisque le discours divise déjà le sujet de l'objet de sa connaissance : « Comme il n'y a plus là deux choses, comme le sujet qui voit ne fait plus qu'un avec l'objet vu (ou uni à lui plutôt que vu), si l'on se souvient après coup de cette union avec lui, on aura en soi-même une image de cet état... »<sup>57</sup>. Porphyre adopte une position plus radicale encore : « Par l'intelligence, on dit beaucoup de choses du Principe qui est supérieur à l'intelligence. Mais on en a l'intuition bien mieux encore par une absence de pensée que par la pensée (θεωρεῖται δὲ ἀνοησία κρείττονι νοήσεως) »<sup>58</sup>. Grégoire se sépare d'autant plus facilement de Porphyre dans notre texte qu'il affirme au contraire que toute perception n'est pas abolie, et c'est bien par le mot perception, en effet, que nous serions tentés de traduire αἴσθησις, si nous en restions au simple plan de la philosophie<sup>59</sup>.

L'αἴσθησις n'est cependant pas que cela, et deux faits, au moins, nous invitent à poursuivre nos investigations. Le deuxième *Discours Théologique* de Grégoire de Nazianze, dont l'inspiration est trop proche de celle de Grégoire de Nysse pour ne pas en être considérée comme une source, évoque en termes intéressants pour notre propos l'expérience du prophète Elie sur l'Horeb : « Ce n'est pas un vent violent, ni du feu, ni un tremblement de terre, comme nous l'apprend le récit, mais une brise légère qui a dessiné en ombre pour Elie la présence (παρουσίαν) de Dieu, et non sa nature (οὐ φύσιν) »<sup>60</sup>. Ce texte, dont l'ensemble est tout entier centré sur l'affirmation du caractère inaccessible de la connaissance de l'essence divine, lui oppose déjà clairement une manifestation par la présence (παρουσίαν... οὐ φύσιν) de la divinité, qui ne produit qu'une connaissance obscure (ἐσκιαγράφησεν). « Il échappe aux prises de l'évidence, ἐκφεύγει τὴν ἐναργῆ κατανόησιν », dit Grégoire de Nysse. Or le témoignage d'Elie ne nous permet pas de douter du caractère mystique

56. *Enn.* VI, 9, 4, éd. Bréhier VI<sup>2</sup>, p. 176.

57. *Enn.* VI, 9, 11, éd. Bréhier VI<sup>2</sup>, p. 187.

58. PORPHYRE, *Aphormai* XXV éd. Mommert, p. 11, 3-7; cf. A. SOLIGNAC, *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du « De Ordine » de saint Augustin*, Archives de Philosophie, t. XX, 1957, pp. 446-465, surtout p. 461 note 27.

59. Cet emploi n'est pas isolé dans l'œuvre de Grégoire de Nysse. Dans la *Vie de Moïse* (I, p. 102) il est dit de Balaam que « du fait même d'être empêché d'user de son art pour le mal, il prit conscience de la puissance divine : τῆς θείας δυνάμεως ἐν αἰσθήσει γενόμενος. ».

C'est bien la conscience même d'un état que désigne le mot, dans cette expression de la XI<sup>e</sup> *homélie sur le Cantique* (p. 317, 10) : « Le sentiment de l'effort (τῆς τῶν πόνων αἰσθήσεως) ne permet pas le sommeil. » Enfin, le verbe αἰσθάνομαι qui a dès la langue classique le sens simple de « se rendre compte de quelque chose », double l'expression qui nous fait le problème dans la phrase (*In Cant.* XI, p. 319, 7) : « Celle qui est toujours tournée vers la béatitude perçoit la présence de l'Épouse derrière la porte (αἰσθάνεται τοῦ παρεστώτος τῆς θύρας) ».

60. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours Théologique* II, PG 36, (Or. XXVIII) 49 C.

de l'expérience décrite. On ne peut pas non plus laisser dans l'ombre, d'un autre côté, l'importance que Grégoire accorde, à la suite d'Origène, à la doctrine des sens spirituels <sup>61</sup>; d'autant moins que chez chacun de ces auteurs elle se trouve particulièrement développée dans les commentaires du *Cantique des Cantiques*. Leur existence est affirmée par Grégoire dès la I<sup>re</sup> *Homélie*, au nom d'une analogie entre les opérations de l'âme (ἐνεργήμασι) et les sens corporels : « Nous avons deux sortes de sens (αἰσθησις), les uns corporels, les autres spirituels (ἡ δὲ θεϊότερα)... <sup>62</sup> ». Mais si les sens spirituels sont parfois désignés du nom abstrait et général de αἰσθησις, le plus souvent — et de très loin — Grégoire les distingue au nom de la spécificité de l'opération de chacun, au même titre que les sens corporels. Si bien que les *Homélies sur le Cantique des Cantiques* nous parlent d'abondance de τὰ αἰσθητήρια ou αἰ αἰσθήσεις, ou encore de tel ou tel sens spirituel particulier : goût, odorat, etc. Mais il est rare de rencontrer l'expression αἰσθησις; plus encore de la voir désigner la perception d'une expérience concrète qui n'affecterait pas un sens plutôt que l'autre.

Cet emploi du mot αἰσθησις pour désigner un sens spirituel non différencié, une expérience mystique concrète mais non déterminée, n'est pas sans évoquer la littérature messalienne. Les *Homélies* du Pseudo-Macaire <sup>63</sup> désignent par αἰσθησις l'expérience immédiate pour le spirituel de sa possession par l'Esprit Saint. C'est le sentiment et la conscience d'avoir part à l'Esprit, de voir habiter celui-ci dans l'âme; c'est aussi l'expérience sensible de la joie, la vue des biens célestes... Si l'expression ἐν αἰσθήσει peut se rencontrer telle quelle <sup>64</sup>, elle est le plus souvent précisée dans des associations du type : ἐν πληροφορία καὶ αἰσθήσει, μετὰ πάσης αἰσθήσεως καὶ πληροφορίας, πείρα καὶ αἰσθήσει <sup>65</sup>. Le sentiment s'accompagne donc normalement de joie, de plénitude : « Qu'on lutte seulement pour devenir cher et agréable à Dieu, et l'on verra, par expérience sensible (αὐτῇ πείρα καὶ αἰσθήσει) les biens supra-célestes, la joie (τρυφή) indicible, et la richesse infinie de Dieu <sup>66</sup>. Diadoque de Photicé qui néglige la mention des cinq sens spirituels au profit d'une seule αἰσθησις de l'Esprit, accentue le caractère expérimental de cette connaissance de l'inhabitation divine, avec ses connotations de joie, de plénitude, de consolation <sup>67</sup>. Rien de tel chez Grégoire de Nysse, il faut bien le reconnaître. Tout au plus pourrait-on le sentir proche de la VII<sup>e</sup> *Homélie* du Pseudo-Macaire, dans laquelle l'auteur semble envisager l'αἰσθησις comme une révélation moins complète que « l'illumination » : « Il y a la connaissance expérimentale (αἰσθησις), il y a la vision (ὄρασις) et il y a l'illumination (φωτισμός). Et celui qui a l'illumination est plus grand que celui qui a la connaissance expérimentale; son esprit (νοῦς), en effet, a été illuminé, car il a saisi une plus grande part que celui qui a la connaissance expérimentale puisqu'il a vu en lui-même une plénitude (πληροφορίαν) de visions (ὀράσεων) <sup>69</sup> ». Cependant le Pseudo-Macaire oppose ici les deux degrés du sentiment clair de la présence de l'esprit, distincts seulement par la plus ou moins grande plénitude de la vision et de la joie. Le ton reste assez différent chez Grégoire qui lie à la nature même de l'essence divine le fait qu'elle échappe en soi, et donc définitivement, à toute connaissance claire. La spiritualité « messalienne » insiste trop sur les incidences proprement expérimentales et sentimentales de l'expérience mystique (joie, chaleur, plénitude, etc.) pour que l'on se sente en droit d'y voir une source de l'expression de Grégoire. Mais on pourrait faire de notre XI<sup>e</sup> *Homélie* le témoin d'une époque et d'un milieu où commence à naître un intérêt pour ce genre de mystique personnelle teintée de psycholo-

61. Cf. K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, R.A.M. t, XIII, 1932, pp. 112-145. On a déjà souligné la faiblesse de cet article lorsqu'il s'appuie sur des citations du traité évagrien *In Psalm*. Mais cela n'entame en rien la partie de l'étude qui nous concerne.

62. *In Cant.* I, p. 34, 3; αἰσθησις θεϊότερα est déjà une expression d'Origène.

63. H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN, M. KRUEGER. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* Berlin, 1964.

64. *Hom.*, 47, 11, p. 308.

65. *Op. cit.*, p. 75, notes 61, 62 et 63.

66. *Hom.* 4, 12, p. 36.

67. *Ibid.*, et *Hom.* 10, 2, p. 94.

69. *Hom.* 7, 5, p. 75.

gisme. Quoi qu'il en soit, l'existence d'une doctrine des sens spirituels est au contraire bien attestée chez Origène, dont Grégoire se veut expressément ici l'héritier; la nature même du *Cantique des Cantiques* incite Grégoire à revenir sans cesse sur ce mode d'appréhension de la présence divine : le mot *αἴσθησις* baigne dans cette atmosphère, et l'appui du texte de Grégoire de Nazianze nous permet d'affirmer qu'il s'agit bien en fait d'une expérience d'ordre mystique.

Il reste à en déterminer le contenu. Grégoire l'analyse en deux temps, expliquant d'abord ce à quoi l'âme est initiée : « Le Verbe touche à la porte. Par porte, nous entendons l'intelligence conjecturale (*στοχαστικὴν διάνοιαν*) des réalités cachées, qui introduit dans l'âme ce qu'elle recherche. La vérité qui se tient à l'extérieur de notre nature par la connaissance partielle (*τῆς ἐκ μέρους γνώσεως*) dont parle l'Apôtre frappe à la porte de notre esprit (*τὴν διάνοιαν*) par des suggestions et des symboles (*ἐν ὑπονοίαις τισὶ καὶ αἰνίγμασι*), en disant : Ouvre <sup>70</sup> ». Le gain que l'âme recevra alors est ensuite symbolisé par les gouttes de rosée de la chevelure du Bien-Aimé : « Il est impossible que celui qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire des réalités invisibles rencontre une pluie ou une averse de connaissance (*τῆς γνώσεως*), mais il doit se réjouir si la vérité humecte la connaissance (*γνώσιν*) qu'il en a de pensées ténues et confuses (*ἐν λεπταῖς τισὶ καὶ ἀμυδραῖς διανοίαις*), l'eau spirituelle étant distillée goutte à goutte par les saints et par les inspirés <sup>71</sup> ». Le mot *ὑπόνοια* peut désigner d'une manière traditionnelle le sens caché, profond d'une phrase ou mieux encore de l'Écriture <sup>72</sup>; la mention de *αἰνίγμασι* pourrait nous inviter à lui attribuer ce sens qu'il a déjà dans le Prologue de notre *Commentaire*. Cependant le contexte et, surtout l'interprétation du symbole des gouttes de rosée, nous orientent vers une acception plus philosophique du terme. Celle-ci se rencontre le plus souvent chez Grégoire lorsqu'il s'agit d'opposer une connaissance manifeste à une conjecture : « Le Christ s'est manifesté afin que les hommes ne glorifient plus Dieu avec leurs propres pensées (*γνωμαί*), en constituant en dogme les idées intuitives (*ὑπόνοιας*) qu'ils se forment à partir de conjectures (*στοχασμῶν τινῶν*) <sup>73</sup> »; ou encore pour opposer une intuition immédiate de Dieu qui ne peut se laisser enfermer dans des mots : « Nous n'arrivons pas à enfermer dans des mots la nature qui ne peut être comprise par quoi que ce soit; c'est donc par une multitude de mots que nous essayons de dévoiler l'intuition de Dieu qui est en nous (*τὴν ἐγγενομένην ἡμῖν περὶ τοῦ θεοῦ διάνοιαν*) <sup>74</sup> ». Cet emploi de *ὑπόνοια* est d'origine stoïcienne. Stobée en donne la définition suivante : « ils disent que le sage n'a pas d' "intuitions"; en effet l'intuition est un assentiment non compréhensif (*ἀκαταλήπτω τῷ γένει*) <sup>75</sup> ». L'âme élevée au degré de contemplation auquel Grégoire l'a conduite n'est pas privée de toute perception. Mais ce qu'elle reçoit dans la nuit est une intuition de la divinité qui ne peut pas s'épuiser en concepts puisque les concepts, comme les mots, appartiennent à la catégorie de la créature limitée et ne peuvent embrasser la nature incréée. Il y a cependant une certaine révélation de Dieu dont Grégoire essaie de fixer l'instant précaire en quelques touches : c'est une perception (*αἴσθησις*), une intuition (*ὑπόνοια*) <sup>76</sup> qui ne s'est pas encore enfermée dans une idée, dans une pensée — *διάνοια* est le mot le plus vague pour désigner l'activité de l'intel-

70. *In Cant.* XI, p. 324, 13-19.

71. *In Cant.* XI, pp. 325, 21-326, 5.

72. *In Cant.* Prologue p. 4, 12; 5, 1; 9, 3-4; etc.; cf. *Lampe A Patristic greek lexicon* 5, v. 3.

73. *Ref. Conf. Eun.* p. 312, 16.

74. *C. Eun.* I., pp. 394, 31-395, 3.

75. V. ARNIN, *Stoicorum Veterum fragmenta* III, 147, 20-21.

76. Nous pouvons ainsi distinguer deux sens opposés de *ὑπόνοια*. C'est d'une part une idée conjecturale et inadéquate de Dieu que l'esprit humain se forme par analogie avec ce qu'il peut saisir. J. DANIELOU, dans *Eunome l'Arien*

et l'exégèse du *Cratyle*, *REG*, t. 69, 1956, pp. 412-432, montre combien Grégoire de Nysse s'attache à défendre les droits de la recherche et de la science humaines.

Cependant en un autre sens, *ὑπόνοια* désigne une connaissance de Dieu distillée dans l'esprit humain par Dieu lui-même qui se donne à l'homme. Cette seconde *ὑπόνοια* permet de critiquer la première; mais dans la mesure où elle doit se traduire en concept, elle aussi devient inadéquate et doit être dépassée. Connaissance et vie mystique ne s'opposent pas chez Grégoire de Nysse; loin de s'exclure, elles se conditionnent l'une l'autre.

ligence — encore ténue et obscure parce qu'elle n'est pas encore νόημα, υπόληψις, έννοια, en un mot concept humain. Cette connaissance est rendue possible par la seule médiation de la foi, comme l'enseignait déjà le *Contre Eunome* : « Il est impossible d'approcher (προσεγγίσει) de Dieu, si la foi ne sert de médiation (μη μεσιτευούσης πίστεως) et si elle n'unit grâce à elle (δι'εαυτης) l'esprit (νοῦν) qui cherche, à la nature incompréhensible (ἀκατάληπτον) <sup>76 bis</sup> ». L'Épouse du *Cantique* ne dit pas autre chose : « Laisant toute la création et dépassant tout ce qui peut être connu en elle, renonçant à l'aide de tout concept, j'ai trouvé par la foi celui que j'aime, et tenant celui que j'ai trouvé par la saisie de la foi, je ne le laisserai pas échapper jusqu'à ce qu'il entre dans ma chambre <sup>77</sup> ».

Expérience mystique, certes; si l'on entend par là « union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales <sup>78</sup> ». Mais J. Daniélou semble apporter au texte des nuances qu'il ne comporte pas quand il écrit : « La perception de la présence de Dieu dans l'âme est l'un des traits caractéristiques de la mystique grégorienne. Elle lui confère ce caractère expérimental qui est si remarquable et la rend toute proche de celle de saint Bernard ou d'une sainte Thérèse <sup>79</sup> ». L'expérience de Grégoire de Nysse semble plus simple et non réservée à quelques âmes d'exception : Dieu, inaccessible à l'intelligence humaine, insaisissable dans de pauvres concepts <sup>80</sup>, est saisi dans la foi qui permet de pénétrer chaque fois plus à l'intérieur de la connaissance intime de la divinité. Cette présence intime peut être un contact avec Dieu qui s'approche de l'âme à travers une compréhension toujours plus intérieure des Écritures, comme semblerait le suggérer notre texte lorsqu'il unit en une seule phrase la « vérité qui humecte l'esprit de pensées ténues et confuses » et « l'eau spirituelle distillée goutte à goutte par les saints et les inspirés <sup>81</sup> ». Mais cette perception de la présence de Dieu est avant tout liée à la pureté du miroir de l'âme; c'est ce qu'enseignait déjà le *VI<sup>e</sup> Sermon sur les Béatitudes* et ce que souligne la suite de la *XI<sup>e</sup> Homélie* en accordant à l'Épouse un « vêtement lumineux et immatériel », un vêtement de Transfiguration <sup>82</sup>.

L'approfondissement s'opère de manière dialectique : c'est Dieu lui-même qui se livre dans les Écritures ou dans la création; mais ce que l'on saisit chaque fois dans la perception de sa présence se trouve englobé dans notre faculté de compréhension limitée; il faut alors reconnaître que Dieu est inconnaissable, que ce qui a été saisi, et réellement saisi, est insuffisant, et s'élever à nouveau vers une réalité supérieure. On comprend ainsi que l'αἴσθησις τῆς παρουσίας n'est pas un sommet <sup>83</sup>; qu'il n'y a pas, comme après l'extase traditionnelle, de redescente; elle n'est en effet qu'un moment dialectique de l'ascension.

76 bis. C. Eun. II, p. 242.

77. In Cant. VI, p. 183, 6-10.

78. A. LALANDE, *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*, s. v. mysticisme, définition A.

79. J. DANIELOU, *La Colombe...* p. 153 note 4.

80. In Cant. XI, p. 337, 1.

81. *Ibid.*, p. 326, 4-7; l'exégèse que propose ici Grégoire est évidemment commandée par le fait qu'il commente un texte de l'Écriture et que Dieu apparaît à travers ce texte. Mais la présence de Dieu n'est accessible qu'à une âme purifiée; or la purification se fait par une mise en pratique des enseignements de l'Écriture. C'est donc nourrie, au sens le plus fort du terme, par l'Écriture que l'âme s'élève et se transforme. L'expérience mystique est ainsi en un sens distillée par les Apôtres. C'est à l'inté-

rieur même du donné révélé que s'effectue l'ascension.

82. In Cant. XI, p. 329, 9-14.

83. Au seuil de l'étape qui suit celle de la révélation de la présence de Dieu, Grégoire de Nysse, selon un procédé qui lui est cher, résume les degrés déjà atteints : il est significatif qu'il ne fasse pas alors mention de l'αἴσθησις τῆς παρουσίας. Plus qu'un degré, en effet, l'expression désigne un mode de connaissance et d'union jamais épuisés et toujours susceptibles d'une profondeur plus grande. Sur ce point, E. MÜHLENBERG, *loc. cit.*, a raison de nier qu'il y ait là trois degrés bien définis de la vie mystique. Les expressions temporelles : επειδή...εἶτα ... νοῦν δέ, que nous avons relevées dans la note 39 rendent simplement compte du mouvement ascensionnel de la progression de l'âme.

Ainsi, contrairement à ce qu'écrit E. Mühlberg, la symbolique nuptiale est autre chose qu'une métaphore, et le progrès spirituel n'a pas pour *seul* guide une représentation toujours décevante de l'infinité de Dieu : cette déception est l'aiguillon critique qui pousse l'âme, toujours tendue en avant, à avoir une perception plus profonde et plus intérieure du Dieu qui se révèle <sup>84</sup>.

BREST. UNIVERSITÉ

84. Lorsque nous avons donné notre article à l'impression, nous n'avions pas encore pris connaissance de l'étude de C.W. Macleod : *Allegory and mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*, J.T.S., 1971, t. 22, part 2, p. 362-379, parue peu après. Macleod estime que notre texte de la *XI<sup>e</sup> Homélie* ne concerne pas une expérience mystique, mais exprime seulement le fait que la vie vertueuse chrétienne n'est pas possible sans Dieu. Il n'y aurait pas chez Grégoire de vision immédiate de Dieu ; aussi bien n'y a-t-il pas de sommet dans la vie spirituelle, mais un progrès constant. Les sens spirituels appréhenderaient simplement

les vérités de l'Écriture ou le simple reflet de la vertu divine que l'âme humaine crée en elle-même. Notre article, au contraire, essaie de prouver qu'il peut y avoir expérience mystique, perception de la présence même de Dieu et union à Lui, à travers la simple lecture de l'Écriture, ou le reflet de Dieu qu'est l'âme en son miroir, et d'autre part que l'absence de sommet, loin d'être incompatible avec la réalité de l'expérience mystique, traduit seulement le fait que cette expérience ne peut se laisser enfermer dans le cercle limité des concepts humains.