

LE TROUBLE  
CHEZ SAINT GRÉGOIRE  
DE NAZIANZE\*

PAR  
Dr. EUGÉNIE PANAYOTOU

CHAPITRE 12  
L' IMPASSIBILITÉ (ΑΠΑΘΕΙΑ)

Vue sa grande sensibilité, Grégoire, afin de pouvoir calmer son cœur se concentre sur une autre réflexion de la philosophie profane, celle qui concerne l' impassibilité (ἀπάθεια). Avant de procéder à l' étude de cette notion chez notre auteur, nous croyons utile de la localiser dans la littérature.

Le terme de ἀπάθεια appartient au vocabulaire philosophique des stoiciens; en effet, deux-ci se passionnent pour l' étude des passions de l' âme<sup>243</sup>. Selon eux, toute passion est mauvaise, parce qu' elle trouble l' âme et l' empêche de juger les choses avec lucidité. Philon d' Alexandrie fait aussi de l' impassibilité l' idéal que doit atteindre le véritable sage<sup>244</sup>. Plus tard, Plotin reprend une idée analogue et poursuit la conquête de l' impassibilité comme le but suprême de l' activité<sup>245</sup>. En ce qui concerne le vocabulaire chrétien, le terme de ἀπάθεια apparaît d'abord chez saint Ignace d' Antioche, où il est employé à propos du Christ glorieux<sup>246</sup>. Chez les Apologistes, chez Athénagore par exemple, ce terme est particulièrement employé à propos de Dieu<sup>247</sup>. Cette idée de l' impassibilité divine a ses racines dans la littérature profane. Saloustios par exemple nous dit que Dieu

\* Συνέχεια ἐκ τῆς σελ. 132 τοῦ προηγουμένου τεύχους.

243. *Philocalie*, chap. 26, 8, note 4, SC T.: Permanence, p. 62.

244. Philon, *Quod Deus Immut.* 71.

245. *Enn.* I, 2, 3.

246. Ignace d' Antioche, *Ephes*, 7, 2; Hausserr die que ne se rencontre presque pas dans les écrits des Pères, *Hésychasme et Prière, Etude de Spiritualité* OCP, 22, 1956, p. 166.

247. Athénagore, *Legat*, 10, 1.

est impassible<sup>248</sup>. On sait que pendant plusieurs siècles les écrivains chrétiens proclameront l'impassibilité divine et s'efforceront à la concilier avec les textes de l'Écriture, de la colère de Dieu<sup>249</sup>. Pourtant, dans le cadre de notre étude, ce qui nous intéresse n'est qu'un seul aspect de l'impassibilité divine: l'homme parfait, avant de devenir semblable à Dieu, ne doit-il pas atteindre l'impassibilité, si elle représente la perfection divine? Clément croit que l'homme doit dès cette vie s'efforcer à parvenir à l'état d'impassibilité<sup>250</sup>. Cet idéal est admirable, mais la question se pose pourtant de savoir si l'homme ne doit être tout d'abord un passionné<sup>251</sup>.

Peut — on s'élever vers le bien sans le désirer ardemment? Clément résout ce dilemme en insistant sur le caractère divin de l'amour: «*Car l'amour n'est plus une tendance à aimer, c'est plutôt une intimité aimante, qui établit le gnostique dans l'unité de la foi sans qu'il ait encore besoin du temps et d'espace*».

De plus, Clément ajoute que l'impassibilité une fois acquise par l'homme, est un état stable. En revanche, Origène<sup>252</sup> est très loin d'attacher à l'impassibilité la même importance que Clément. Il conseille à ses lecteurs de détruire en eux les désirs charnels, de redevenir des enfants, étrangers aux passions de l'amour<sup>253</sup>.

Au IV<sup>e</sup> siècle, l'apatheia devient tout d'abord un idéal de la vie monastique. Palladius dit dans le prologue de l'Histoire Lausiaque, que beaucoup de frères, ayant placé leur confiance dans la méditation des sentences divines et dans des pratiques de zèle, ont perdu de vue l'impassibilité<sup>254</sup>. Dans ce livre, apatheia équivaut à l'insensibilité, à l'indifférence. Les moines, les ascètes, doivent se servir des biens de la terre, comme n'en usant pas. Par ailleurs, on retrouve une idée analogue de l'apatheia chez tous les auteurs spirituels de l'Égypte de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et de début du V<sup>e</sup> siècle. Didyme interprète la doctrine de l'impassibilité d'une façon spéciale: il pense qu'elle est en harmonie avec la joie spirituelle, qu'elle n'est donc pas l'indifférence absolue, mais plutôt la tranquillité de l'âme qui n'est plus

248. Des Dieux et du monde, 1.1; Porphyre dit dans la *lettre à Marcella* (26, 25-28) que le loi divine est impassible.

249. Gé. 27:44; Ps. 2:5.

250. *Strom.* VI, 71.

251. *Grégoire y répond, il se met d'accord avec Clément* (D. 32, 176 D).

252. *In Math. Comment.* PG T 13, 1134.

253. «*Apatheia*», D.S. T. 1 col. 727, 729, 728, 734, 730, 732; Ascèse, coll. 950-953.

254. Palladius, *Histoire Lausiaque*, prolog. 8.

troublée par la concupiscence<sup>255</sup>. Ces idées constituent la cause pour laquelle Didyme a été accusé d' avoir trop favorisé la conception stoïcienne de l' apatheia.

Evagre met l' accent sur la part de l' apatheia dans la vie spirituelle, à laquelle le but qu' il attribue c' est la contemplation. Pas de contemplation sans l' apatheia, déclare-t-il. La préoccupation principale de la vie dans le monde est donc la purification des passions<sup>256</sup>. L' apatheia engendre aussi la charité<sup>257</sup>. Cependant, Evagre remarque qu' il n' est pas possible d' aimer dans la même mesure également tous ses frères, mais qu' il est cependant possible de vivre ἀπαθῶς avec tous, libre du souvenir des injures et de la haine<sup>258</sup>.

Grégoire de Nysse emploie un vocabulaire profondément chrétien pour exprimer la notion de ἀπάθεια<sup>259</sup>;

De même que l' absence de passions (ἀπάθεια) est le principe et la condition nécessaire d' une vie conforme à la vertu, de même le penchant au vice, produit de l' envie, apporte à la vie tous les maux qui se manifestent par là. D' autre part, Grégoire s' inspire sans doute de Platon lorsqu' il affirme que dans la vie présente l' impassibilité ne se traduit pas en suppression des passions, pas plus que le baptême ne détruit la mortalité du corps, mais qu' elle aide à faire un bon usage des passions.

Examinons maintenant plus précisément la notion d' impassibilité dans la pensée de notre auteur. Grégoire fait dans une de ses lettres un éloge sans réserve de l' apatheia stoïcienne<sup>260</sup>;

*«J' apprécie la générosité et la grandeur d' âme des stoïciens qui affirment que les circonstances extérieures ne font nul obstacle au bonheur, (οἱ μηδὲν κωλύειν φασὶ πρὸς εὐδαιμονίαν τὰ ἐξωθεν), mais que l' homme vertueux est dans la béatitude, même s' il est enfermé dans le taureau de Phalaris».*

Les paroles de cette lettre de date incertaine montrent l' effort de Grégoire pour réagir aux circonstances défavorables de sa propre vie en adoptant le principe stoïcien: en effet, si on n' attache pas d' importance aux circonstances extérieures, on a des chances de vivre le

255. *De Didymo comment.* PG, 39, 192-195.

256. *Capita pract. ad Anat.* PG, 40, 1237 D.

257. *Epist. ad Anat.* PG, 40, 1221.

258. *Pract. II*, 100, PG, 40, 1252.

259. *«Platonisme et Théologie Mystique...»* p. 68.

260. *L.*, 32, § 7.

bonheur en soi-même<sup>261</sup>. Nous sommes en mesure d'affirmer que pendant de longues années, Grégoire, tout en vivant «*en action*», essayait de vivre dans son cœur le bonheur qui était pour lui la vie solitaire. Dans ses ouvrages, et plus particulièrement dans ses poèmes, il révèle son effort d'atteindre l'impassibilité par la volonté d'appliquer dans sa vie la modération, ce qu'il appelle «*la voie médiane*»<sup>262</sup>.

Par ailleurs, il y a d'autres passages où, nous retrouvons ce même enthousiasme pour l'idéal stoïcien, comme dans la lettre précédente<sup>263</sup>:

*«Voici quelle est mon opinion sur le point dont il s'agit et j'ai entièrement raison, j'en suis convaincu. Je n'approuve ni l'extrême insensibilité, ni l'excès de la sensibilité (οὔτε τὸ λίαν ἀπαθὲς ἐπαινώ οὔτε τὸ ἄγαν περιπαθές), le premier ne convient pas à un homme, le second à un philosophe».*

Grégoire parle ici comme le frère du sage stoïcien<sup>264</sup>. Il reprend les vieilles maximes de la Stoa<sup>265</sup>. Le vice est une maladie de l'âme qui trouble son harmonie naturelle.

La même idée est exprimée dans le discours 3, où Grégoire considère la passion comme une sorte de maladie<sup>266</sup>. En outre, dans le discours 25, ἀπάθεια est aussi une maladie, qui pourrait détruire l'homme, (μη δόξης ἐγκεκρόφθαι τοῖς πάθει)<sup>267</sup>.

Cet homme sensible lutte pendant toute sa vie contre son émotivité, en s'efforçant de s'imposer l'impassibilité; cependant, il arrive des moments où cet effort échoue. On peut remarquer cela dans une lettre de 372 à Basile<sup>268</sup>.

*«Je vais te dire ce que j'ai crié sous le coup de l'émotion (ἄ παρ' αὐτοῦ τοῦ πάθους ἀπεφθεγξάμην) car je n'ai pas été bouillonnant de colère ou bouleversé, par l'événement au point de perdre la raison...».*

Il faut noter néanmoins qu'il a été difficile pour Grégoire de

261. D.S. «*Apatheia*», t. 1, col. 729-731.

262. PG, 37, 1050.

263. L., 165, § 2.

264. Spidlik, op. cit., p. 32.

265. «*Apatheia*», D.S., t. 1, col. 729-731.

266. D., 3, 521 A.

267. D., 25, 1217 D.

268. L., 48, § 5.

dominer son coeur bouleversé lorsqu' on voulait lui imposer les fonctions épiscopales contre son gré. La question qui se pose bien sûr est de savoir quelle est pour Grégoire la meilleure méthode pour atteindre l' impassibilité. Tout comme les philosophes stoiciens, Epictète<sup>269</sup> et Marc-Aurèle<sup>269</sup>, Grégoire insiste sur l' effort personnel<sup>271</sup>. Il nous dit que le fait de rester à la maison favorise le rétablissement du calme dans son coeur: «ὠδινόντων ἔτι καὶ ταρασσομένω, οἵμοι κατέμεινα χαλινώσας τὸν πόθον».

Marc-Aurèle, dans le passage suivant, insiste dui aussi sur l' effort d' assurer à l' âme l' absence de trouble<sup>272</sup>:

*«Efface les idées imaginaires en te répétant constamment: il dépend de moi en ce moment qu' il n' y ait en cette âme-ci la moindre méchanceté, ni désir, ni en général aucune agitation (μηδεμία ἐπιθυμία μηδὲ ὄλωσ ταραχή τις)».*

La fin du discours 26 est imprégné par l' idée stoïcienne sur l' apatheia (εὐδοκιμεῖ ὁ φιλόσοφος τοῖς πάθεσι), bien que l' ambiance soit bien sûr profondément chrétienne (καὶ ὕλην ἀρετῆς ποιεῖται τὰ λυπηρὰ καὶ τοῖς ἐναντίοις ἐγκαλωπίζεται)<sup>273</sup>.

La lutte contre les πάθη des stoiciens inspire Grégoire dans une autre de ses lettres, adressée à Stagirios: «Sois seulement philosophe et courageux, en face de la douleur, (ἀνδρίζου μόνον καὶ φιλοσόφει κατὰ τοῦ πάθους)<sup>274</sup>. Grégoire adopte le principe stoïcien qui veut que l' homme vertueux ne soit jamais troublé<sup>275</sup>. Les paroles suivantes des Entretiens sont proches de celles de Grégoire<sup>276</sup>:

*«Pourquoi as-tu fréquenté les philosophes? Pour n' être ni moins infortuné ni moins misérable. Tu ne seras donc affranchi, ni de crainte, ni de trouble, (ἄφοβος μὲν οὕτω ἔση καὶ ἀτάραχος)».*

Grégoire est également d' accord avec Epictète<sup>277</sup> en ce qui concerne une autre idée, celle selon laquelle l' impassibilité garantit à l'

269. Entr. III, 9, 17; Enn. I, 1, 2.

270. *Pensées*, 8, 29.

271. D., 43, 548 C.

272. *Pensées*, 8, 29.

273. D., 26, 2140 C-1249 D.

274. L., 166, § 1, 3.

275. *Permanence...*, p. 40, 79, 84.

276. Entr., IV, 1, 84.

277. Entr., IV, 6, 16; 4, 10; 8, 28; 15, 5.

*homme la liberté*<sup>278</sup>:

*«Mais nous gardons une âme, qui ne soit pas esclave des événements (ἀλλ ἡμεῖς ἀδούλωτον τοῖς πάθεσι), c' est ainsi que nous triompherons de nos chagrins, (οὔτω τῶν λυπούντων κρατήσομεν)».*

Grégoire emprunte encore à Epictète<sup>279</sup> une «technique» particulière afin de vaincre ses troubles et atteindre l' impassibilité, lorsque les circonstances extérieures deviennent menaçantes, comme une tempête obscure; en effet, Grégoire adopte l' attitude de «laisser passer l' orage» (οὔτε ὄπλα κηρύσσομαι), et de «tourner le dos» à tout ce qui pourrait être une guerre inutile<sup>280</sup>.

Cependant, ἀπάθεια ne constitue pas uniquement un emprunt de Grégoire à la littérature profane. En effet, l' impassibilité stoïcienne est une première étape que Grégoire franchit pour en arriver à une deuxième, beaucoup plus importante; l' impassibilité est la condition nécessaire à l' âme pour se recueillir en Dieu. Pour les stoïciens, c' est le point culminant de l' effort humain<sup>281</sup>, c' est la fin de la lutte; pour Grégoire ce n' est que le début de la vie contemplative.

En effet, les Pères condamnent la distraction, qui consiste dans le trouble des pensées et les inquiétudes de l' âme, comme un inconvénient de la vie spirituelle. Le trouble interrompt l' union de Dieu; c' est un obstacle à la stabilité et à la pureté de la vie contemplative<sup>282</sup>.

Les paroles de Grégoire vont dans le même sens<sup>283</sup>: «Règle tes mœurs par la douceur, ton caractère par l' égalité d' humeur, ta langue par la brièveté, des paroles (Πύθμιξε τὸν μὲν τρόπον ἐπεικειά, τὸ δὲ ἦθος ἀταραξία)», conseille Grégoire dans une de ses lettres.

Dans une lettre de date incertaine adressée à Philagrios, Grégoire nous apprend que l' apaisement parfait de tout trouble peut être obtenu par le souvenir de la présence de Dieu<sup>284</sup>:

*«Je t' expliquais le psaume 72, ce psaume dans lequel David se*

278. L., 223, § 9.

279. Entr., VI, 1, 84, *Permanence*, p. 80.

280. L., 91, § 1;48, § 5.

281. «Hésychasme», D.S., t. 5, col. 384.

282. «Distraction», D.S., t. 4, coll. 1347-1348.

283. L., 244, § 9.

284. L., 34, § 1, 2.

sent pris de vertige et s' afflige de voir les méchants en prospérité (ἰλιγγιᾷ καὶ ἀσχάλλει ὁ Δαυίδ). Puis, reportant sa pensée vers les jugements de l' au-delà... il apaise son trouble (οὕτω τῆς ταραχῆς ἴσταται) et guérit son chagrin (καὶ τὸ λυποῦν θεραπεύεται)».

Malgré les influences profanes que Grégoire a reçues, il ne se sert pas de l'ἀπάθεια, comme d' une notion purement philosophique, comme le fait Clément d' Alexandrie. Il suit plutôt Origène, qui lie tout processus de la purification avec la Passion du Christ<sup>285</sup>. Pour Grégoire l' état paisible de l' âme raisonnable, l' absence de trouble, est un don de Dieu; l' impassibilité parfaite n' est acquise que par la prière et par la présence de Dieu<sup>286</sup>:

«Ἐβουλήθη ἐν καιρῷ μὲν παντὶ νεκρωθῆναι τῷ βίῳ καὶ ζῆσαι τὴν ἐν Χριστῷ κεκρυμμένην ζωὴν»<sup>287</sup>.

L' apatheia est donc pour Grégoire liée à «la vie cachée dans le Christ».

285. M. Harl., op. cit., p. 80.

286. «Distraction», D.S., t. 4 coll. 1350.

287. D., 19, 1045 C.

## CHAPITRE 13

LE RENONCEMENT AU MONDE:  
LA FUITE, L' ANACHORESE, LA SOLITUDE

Si l' impassibilité est pour Grégoire l' armure intellectuelle pour affronter la vie dans le monde, la séparation radicale du monde par des moyens réalistes, exprimée par les termes φυγή, ἀναχώρησις, ἐρημία, est la possibilité effective que Grégoire choisit dans une deuxième étape, afin de guérir son trouble.

a. La fuite (φυγή)<sup>288</sup>.

Lorsque l' homme admet l' authenticité d' une rencontre avec Dieu, le sentiment religieux implique au départ, la tentative de se priver, au moins pendant un certain temps et autant qu' il est possible, de tout contact avec les biens temporels. Ce comportement fut appelé «*fuite du monde*». Il concerne le monde, c' est à dire les valeurs extérieures (matérielles et spirituelles, sociales et individuels), dans leur ensemble et requiert une fuite non seulement affective, (dans la volonté), mais encore effective, (matérielle, réelle). Un tel comportement ne détermine pas de soi la relation du chrétien avec le monde: c' est une fuite et une présence en même temps. La fuite devient ainsi une des composantes complémentaires de l' attitude générale du chrétien à l' égard du monde<sup>289</sup>.

Avant d' étudier le thème de la fuite (φυγή, φεύγω), il serait bon d' évoquer la tradition littéraire.

Le monde grec n' apprécie pas dans son ensemble la fuite du monde. En effet, suivant la remarque de Thalès, «*κάλλιστον κόσμος ποίημα θεοῦ*»<sup>290</sup>, l' ordre et la beauté du monde dominant la culture grecque et l' abandon spontané de ce monde ne présente aucun attrait.

Le stoïcisme considère la fuite du monde comme un vice, comme

288. La fuite indique la première étape vers la solitude; il s' agit de la fuite des hommes, la fuite de la société humaine, la fuite effective; la deuxième est le silence obligatoire dans l' isolement, difficile à maintenir en présence d' autrui; Hésychia est la solitude de l' esprit, du coeur, et constitue la troisième étape. (Hauscherr, op. cit., p. 176).

289. «Fuite», D.S., t. col. 1573-1576.

290. «Fuite», D.S., t. coll. 1573; cf. Diogène Laërce, «*De clarorum philosophorum vitis*», I, 9, 35.



quelque chose d'injuste. L'homme peut vivre au milieu des valeurs terrestres, comme si elles n'existaient pas<sup>291</sup>. Par contre, le Cynisme apprécie la fuite et selon Diogène, n'avoir besoin de rien, est une faculté propre aux dieux; ceux qui ressemblent aux dieux, se contentent de peu<sup>292</sup>. Les néopythagoriciens, enseignent le détachement intérieur, et selon Philostrate, la fuite des valeurs terrestres est en fait une attitude religieuse<sup>293</sup>. Platon expose le concept de la fuite du monde dans le *Phédon*<sup>294</sup>, où il est clairement expliqué que pour voir ou posséder la vraie réalité, l'âme doit se purifier suivant les traditions de l'orphisme. Le détachement est une fuite et étant donné que ne pouvons pas améliorer le monde il vaut mieux le fuir. Pourtant, dans le *Théétète*<sup>295</sup>, on lit, que l'on doit fuir la méchanceté et rechercher la vertu. Ainsi, la fuite dont parle Platon, est une concentration de l'attention et du sentiment sur les valeurs éternelles et spirituelles. Plotin, de son côté, pense au détachement intérieur et donne à la fuite une dimension intime: Cette fuite consiste non pas à quitter le monde, mais à y rester et à y vivre dans la justice et la sainteté, accompagnées de la prudence<sup>296</sup>.

Quant aux religions orientales qui avaient sensiblement influencé le monde hellénique, elles ont répandu l'idée qu'il y avait une opposition entre la situation actuelle de l'homme et l'état auquel il aspire et auquel il est destiné à parvenir. Devant ce dualisme, une solution était, l'évasion du monde présent, l'art de vivre une vie supérieure, spirituelle, tout en restant encore enserré dans les difficultés de l'existence matérielle<sup>297</sup>.

Bien que le monde soit bon, et que la manifestation de cette bonté soit la paix, la plénitude et la prospérité, dans l'Ancien Testament l'expérience de l'Exode<sup>298</sup>, renforce l'idée qu'une séparation des biens créés engendre des conditions favorables pour

291. *Pensées*, l. 5, 29, 1-2; 1.1, 22-23.

292. Diogène Laërce, op. cit., VI, 9, 105.

293. Philostrate, «*Vita apollonii*», 8, 7.

294. *Phédon*, 79d, 65c, 67c.

295. *Téét.* 176ab.

296. *Enn.* I, 8, 6: «*Enfuyons dans notre chère patrie*», recommande Plotin; «*il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre...*» (Kelessidou, op. cit., p. 98).

297. M. Goguel, *Les premiers temps de l'Église*, Neuchâtel, 1949, p. 40-41.

298. Ex. 14:5, 4:4; 14:25; 14:27; 21:23.

pénétrer dans l'intimité de Dieu. En outre, l'abandon total du monde est plutôt réalisé comme étant une condition préalable à l'observation de la loi<sup>299</sup>.

Philon compare les biens terrestres avec les biens intérieurs et moraux et ces derniers lui apparaissent nettement supérieurs<sup>300</sup>. Il décrit la barrière que pose le monde externe à l'élévation vers Dieu<sup>301</sup>. Les préoccupations humaines dérisoires sont comme une fumée suffocante, comme une tempête. Le sage doit fuir ce terrible écueil et ne pas le toucher ni du bout du doigt<sup>302</sup>.

Puisque le chrétien se trouve devant deux mondes, la vie présente et la vie éternelle, dans de nombreux passages de l'Évangile<sup>303</sup>, on retrouve un appel qui invite l'homme à fuir celui qui est pire. Il est méritoire d'abandonner sa maison, ses frères, ses sœurs, sa mère, son père et ses fils puisque Jésus et l'Évangile le demandent. Saint Paul voit une opposition entre ce monde et Dieu. L'esprit de ce monde ne vient pas de Dieu. Saint Paul reconnaît que le contact avec les réalités terrestres peut mettre en danger la justice intérieure<sup>304</sup>. La fuite dans le Nouveau Testament ne se réfère pas à un antagonisme dualiste, entre l'esprit et la matière, mais au péché, qui fait que l'homme affaibli peut dévier du chemin droit quand il est en contact avec un monde gouverné par des esprits et des hommes pécheurs<sup>305</sup>.

Dans la littérature patristique des trois premiers siècles, il y a l'idée qu'en dehors de la séparation affective du monde, la séparation effective, c'est à dire le renoncement aux biens terrestres est bonne aussi<sup>306</sup>. On trouve une conception plus active de la fuite du monde dans les Pères africains du II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle et surtout chez Tertullien<sup>307</sup>.

299. «Fuite», D.S., t. coll. 1581.

300. Philon, «*De Agricultura*», 54, SC, t. 9, 1961.

301. Philon, «*De migratione Abrahami*», 188-192 SC, t. 9, 1961.

302. Ibid, *De somniis*, 2, 69-70, SC, t. 19.

303. Marc. 10:29-30, Math. 19, 28-29, Luc. 18, 29:30.

304. 1 Co, 7, 33-34.

305. «Fuite», D.S., t. coll. 1584-1587.

306. Hermas Pastor, *Visio*, 3, 6;5, 6; cf. Bremond J., *Les pères du désert*, Col. Mor. Chrét. I, Paris 1927, p. 106.

307. Tertullien distingue nettement deux points de vue pour juger la valeur du monde; le monde est bon en tant que créé par Dieu; il n'est pas bon quand en effet il ne cherche pas Dieu. (*De spectaculis* 2, CC, 1, p. 288).

Clément reconnaît que le monde est un don de Dieu<sup>308</sup>, mais il affirme pourtant, que le sage se tiendra à l'écart des biens terrestres et devra vivre dans la cité en ermite.

Origène<sup>309</sup> dit qu'il faut quitter le monde non physiquement mais par la pensée; non pas en partant par les chemins, mais en avançant dans la foi.

En ce qui concerne maintenant le thème de la fuite traité par Grégoire, Spidlik<sup>310</sup> a déjà remarqué que, pour notre auteur, le monde visible est un obstacle à la connaissance de Dieu, donc, on doit le fuir. Il ajoute que ce thème n'est pas tellement un écho purement littéraire, Essayons d'esquisser l'évolution du désir de la fuite chez Grégoire.

Notre auteur en fait, a réalisé dans sa vie deux fuites autant fugueuses que brèves<sup>311</sup>; il est intéressant de voir comment il a vécu la fuite dans le monde aussi, où il a d'ailleurs passé la plus grande partie de sa vie, sauf la période 375-379 aussi que ses dernières années, et où sa personnalité et les circonstances de son époque l'ont obligé à rester et à agir.

Dans une de ses lettres de jeunesse<sup>312</sup>, écrite en 361 et adressée à Basile, après le bref séjour qu'il avait réalisé dans le Pont, où Basile organisait son monastère, l'auteur parle de ce séjour dans les termes suivants: «τῆς φυγῆς ἀξίαν μονὴν τοῦς τε ὑπὲρ κεφαλῆς λόφους καὶ θῆρας»<sup>313</sup>.

Il s'agit d'un des rares passages de la correspondance où il caractérise sa fuite «φυγῆς ἀξίαν μονήν», et il est assez explicite en ce qui concerne le séjour en question. A vrai dire, ici, il s'agit d'un séjour qu'il a réalisé quelques mois avant son ordination. Nous nous trouvons ainsi devant un passage où le ton angoissé que nous rencontrerons ailleurs

308. Strom. II, 18, 79, 5, SC, t. 38.

309. Origène, *Hom. 3 in Exodum*, 3, 3d. W. A. Baehrens, GCS, 6, 1920, p. 165.

310. Spidlik, op. cit., p. 33-34.

311. D., 2, 408 B; 12; sur la fuite à Séleucie, cf «Poésies Personnelles» XI, vers 547; cf aussi Benoit, op. cit. p. 382.

312. L. 4, 3; Amand D., *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1949 p. 88-89: un des sujets de la lettre 2 de Basile à Grégoire pendant que le premier était à Annesoi est la tranquillité de l'âme et la solitude; la retraite apporte le calme qui est le début de la purification.

313. L., 4, § 3.

fait défaut<sup>314</sup>. A cette occasion, il laisse transparaître sa prédisposition<sup>315</sup> à fuir le monde, tandis qu' ailleurs il met l' accent sur la fuite comme réaction à la pression que l' on exerçait sur lui afin qu' il agisse contre son gré. Les ouvrages<sup>316</sup>, rédigés après chaque fuite, au retour du lieu de son isolement, manifestent l' état d' âme de l' auteur, ses émotions concernant cet éloignement. Certains passages de son discours *«Apologétique sur sa fuite»*, composé en 362, sont fort éloquents. A maintes reprises dans ce discours, Grégoire, en parlant de Jonas s' identifie avec lui et avec sa fuite<sup>317</sup>. Dans ce même discours, Grégoire ressent le besoin d' exprimer une apologie concernant sa fuite<sup>318</sup> et à maintes reprises dans cet ouvrage il critique sa propre fuite; dans cette optique il est ici influencé par le stoïcisme, qui considère la fuite comme un vice<sup>319</sup>, presque comme un péché. De son retour, Grégoire s' assure l' ordre moral (εὐπείθειον)<sup>320</sup>; or, comme les stoiciens, il se pose la question «pourquoi la fuite», puisque le seule valeur qui compte est le bien moral<sup>321</sup>.

Dans le discours 4<sup>322</sup>, il pense à des personnages de l' Ecriture qui ont fui le monde, tel Elie; il appelle le κόσμος profane *«inondation de la terre»* (ἐπίκλυσις)<sup>323</sup>. Il parle ici avec nostalgie parce qu' en 363, date du discours, il est déjà adjoint de son père, ayant renoncé à son désir de vivre en solitaire.

En 371, il y a déjà presque dix ans que Grégoire seconde son père. Les événements de l' avènement de Basile à l' épiscopat le touchent profondément; les troubles de cette époque font écho dans son poème. Sur ses affaires<sup>324</sup>, dans lequel il exprime une attitude différente envers la fuite:

314. PG, 37, 1004.

315. D., 2, 505 B-C; 12, 848 C; 10, 828 A; cf aussi D., 2, 409 A-B; 413 B-C; 425 B-C; 480 B; 485 A.

316. Ibid.

317. D., 2, 505 B-C.

318. Dans ce même discours Grégoire exprime sa réaction par la fuite; et cela contre στροφή et ταραχή qui sont les sources du trouble (D., 2, 408 A- B).

319. D.S., *«Fuite»*, coll. 1576-1577.

320. D., 2, 509 A-513 B; l' idée de fuir Dieu est une idée profane (*Timée* 90a5-6, *Lettre à Marcella*, 115, 13).

321. D.S., *«Fuite»*, 1576-1577.

322. D., 4, 545 C.

323. ἐπίκλυσις: Il s' agit d' une mot rare, que nous rencontrons seulement chez Thucydide et Théophraste: (Thuc. III, 89 et Théoph. fragments, II, 12). Liddell & Scott, op. cit.

324. PG, 37, 1005-1006.

«κείνος δ' ἔστιν ἄριστος, ὃς ἰθείην ὁδὸν ἔλκει...  
φεύγει ὁ ἔσσυμένως ἐς ὄρος, πάτρης δὲ λέλῃσται  
μὴ μῦθος καὶ λᾶας ἀλὸς μετόπισθε λήπῃται».

Grégoire puise ici au vocabulaire platonicien<sup>325</sup>: il nous dit que ἄριστος est celui qui s'enfuit avec élan (ἔσσυμένως), sur la montagne et oublie sa patrie; aucun appel ne l'oblige à se retourner en arrière. En effet, Grégoire, participant à la vie active, ressent intensement le besoin de s'en évader le plus possible. Il éprouve le profond besoin de s'identifier à ἄριστος.

Dans ce même poème, il y a d'autres vers qui se réfèrent à la fuite<sup>326</sup>. Il s'agit de l'image de l'âme, esclave sur terre, qui aspire se libérer par la fuite du monde terrestre:

«Καὶ ποθέει ποτ' ἐλεύθερον ἡμᾶρ ιδέσθαι πάντ' ἀποδυσσάμενη,  
γυμνή, φλόγας ὡς κε φύγησι καὶ κόσμου κρατέροιο λαβὰς καὶ  
χάσμα πέλωρον».

Ce passage fait penser à Philon<sup>327</sup>, qui dit que l'âme amie de Dieu, s'étant dégagée (ἐκδοῦσαι), du corps et de ce qui lui est cher, s'étant bientôt enfuie au loin, reçoit fixité, solidité, et consistance, dans les préceptes parfaits de la vertu.

Ainsi dans les paroles de Grégoire, l'accent est mis sur le détachement affectif; en cela il s'oppose à Origène<sup>328</sup>.

Dans son discours 43<sup>329</sup>, Grégoire se réfère à sa fuite au monastère de Basile dans le Pont, lorsqu'il dit:

«Πάλιν φυγὰς δρομαῖος εἰς ὄρος».

Il est intéressant de remarquer ici que Grégoire attribue φυγὰς à saint Basile: nous connaissons comme il se sentait heureux de partager avec Basile toute expérience spirituelle.

Φυγὰς est un mot que rencontrons chez Platon ainsi que chez Porphyre<sup>330</sup>:

325. *Banquet*, 182d8; *Timée*, 30b7.

326. PG, t 37, 995.

327. «Fuite», D.S., t. coll. 1583.

328. Origène. *Hom. 3*, in *Ex.*; même sentiment cf. PG, t. 37, 989.

329. D., 43, 536 B-C, 21, 1097.

330. *Lois*, IX, 855c2; Porphyre: *Sentences*, Teubner, 40-41.

«Ὡς φησὶ φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης».

Dans les poèmes<sup>331</sup> qui datent des dernières années de sa vie, Grégoire traite le sujet de la fuite d' une façon plus personnelle que dans ses ouvrages antérieurs.

«Ἦθελον ἢ ἐπέλεια τανύπτερος ἢ ἐ χελιδῶν  
ἔμμεναι, ὡς κε φύγοιμι βροτῶν βίον ἢ τιν' ἔρημον  
ναιεταίειν θήρεσσιν ὁμέσσιος»<sup>332</sup>.

Dans son poème «*Sur sa vie*»<sup>333</sup>, Grégoire se présente comme un cheval fuyard, qui s' enfuit vers la montagne (*φυγὰς κλέπτων φιλῆν δίαιταν*) et il ajoute qu' il n' a pas été durant sa vie un fuyard vigoureux (εὐτονος); cette image est intéressante: le poète est conscient de sa faiblesse qui le partageait entre l' objet des délices de son âme et l' affection envers ses parents; dans le vers suivant, nous remarquons le mot stoïcien καττερεῖν<sup>334</sup>. Outre l' ambiance générale du passage, on pourrait conclure que le poète est ici influencé par le stoïcisme. Les paroles de Grégoire<sup>335</sup>, nous font penser à celles des *Pensées*<sup>336</sup>: «*On se cherche des retraites à la campagne, au bord de la mer, sur la montagne*», (*Ἀναχωρήσεις αὐτοῖς ζητοῦσι, ἀγροικίας καὶ ὄρη*); Grégoire ajoute à ses paroles un sentiment très personnel en appelant la fuite «*ἐντροφήμα ἐμόν*».

Enfin, nous pensons qu' il s' impose ici de faire les deux remarques suivantes: la première concerne le fait que dans les Poèmes il y a des vers où la notion de fuite existe dans un contexte qui atteint un caractère dramatique.

Dans le premier passage<sup>337</sup>, on ressent l' angoisse de Grégoire de fuir le multé du monde (ζάλη), et de se réfugier dans le port serein (ὄρμων εὐδίωv). Le deuxième passage est plus angoissant, et un des plus beaux de la poésie de Grégoire<sup>338</sup>. Le poète se compare à un

331. PG, 37, 995, 1300.

332. PG, 37, 1300.

333. Ibid., 1063.

334. L., 32, § 1, 35, § 1, 2; 36, § 1, 2; PG, 37, 1443.

335. PG, 37, 1063.

336. *Pensées*, l. 4, 3; L' influence du stoïcisme est aussi évidente dans un autre passage (D., 25, 1217 B-C). Ὅσας, un mot que nous rencontrons chez Hérodote (3, 26) et φυγαδευτήριον dans *Nombres*, 35:15; cf. aussi Justin, PG, 400.

337. PG, 37, 1330.

338. PG, 37, 1300; nous rencontrons l' image de l' hirondelle qui voyage dans l' *Histoire* d' Hérodote, (2, 22).

pigeon, aux ailes rapides (τανύπτερος), et qui semble voltiger dans l'air. Il se compare aussi à une hirondelle; toutes ces images montrent le désir ardent du poète de quitter le monde des humains.

La deuxième remarque concerne le fait que Grégoire ne se contente pas à la fuite néoplatonicienne ou stoïcienne; à vrai dire, si le stoïcien s'enfuit au hasard loin de la société des hommes<sup>339</sup>, Grégoire connaît où se trouve le refuge certaine où sa fuite aboutirait: c'est l'intimité de Dieu<sup>340</sup>. Et s'il a à maintes fois partagé l'angoisse d'Epictète<sup>341</sup>: «Πολλὰ ληστήρια, τύραννοι, χειμώνες, ἀπορίαί, ἀποβολαὶ τῶν φιλετάτων. Ποῦ τις καταφύγη», et s'il se donne comme Epictète l'image du port tranquille comme refuge<sup>342</sup>, il ne s'agit pas de la mort sans espoir du stoïcien. Il s'agit pour Grégoire de se ravêtir entièrement le Christ en esprit:

«Χριστὸν ὅλον φορέεσκον ἐν φρεσὶ»<sup>343</sup>.

Cette ambiance, purement chrétienne, évoque les paroles de saint Paul<sup>344</sup>:

«Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus Christ et ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises».

#### b. L' anachorèse (ἀναχώρησις) et l' isolement (ἐρημία)<sup>345</sup>.

Grégoire exprime son désir de se séparer d'une façon radical du monde non seulement par le terme de φυγή, mais aussi par ceux de ἀναχώρησις, ἐρημία. Ces derniers expriment la façon légitime de quitter la société des hommes. En fait, la fuite ne constitue pas l'unique moyen de se séparer du monde. Spidlik a déjà appelé la position de Grégoire devant le problème qui le torturait «fuir ou ne pas fuir le monde», son érémitisme intérieur<sup>346</sup>; à notre avis, cet érémitisme intérieur est plutôt désigné par la notion de la fuite (φυγή), tandis

339. Entr., IV, 1, 89 et 10, 22; *Pensées* I. 4, 6 3.

340. L. 42 ; Ps. 54:7, L. 182, même sentiment dans le psaume 119:5.

341. Entr., IV., 1, 18 et 10, 22.

342. PG, 37, 1330.

343. PG, 37, 989.

344. 2Co4;

345. Grégoire charge rarement ces mots d'un contenu émotionnel; par contre, il charge souvent φυγή d'un contenu émotionnel; les termes en question définissent surtout le lieu d'isolement.

346. Spidlik, op. cit., p. 131.

que la séparation radical du monde par des moyens réalistes est manifestée par les termes ἐρημία, ἀναχώρησις.

Examinons les sources possibles de cette conception de la solitude chez Grégoire: les institutions érémitiques et l'ascétisme savant du III<sup>e</sup> siècle.

Les deux didascales, qui ont été les promoteurs de l'ascétisme savant sont Clément et Origène, qui lui ont assigné une place considérable dans leurs préoccupations. Ils ont été les premiers à rechercher les bases rationnelles de l'ascétisme chrétien. Ils ont admis qu'il y a deux catégories de chrétiens, les simples fidèles et les gnostiques ou «parfaits», mais ils ne croyaient pas que la vertu soit le lot réservé à certains élus. Les institutions érémitiques du monachisme égyptien revêtent des formes érémitiques et se manifestent par des regroupements de colonies d'ermites. Voir un geste de lâcheté dans cette fuite du monde serait injuste parce que l'anachorète n'est pas un faible qui craint le danger, mais un lutteur, dont le courage est une de ses principales vertus<sup>347</sup>.

Basile dans une lettre a exprimé son idée sur le renoncement monastique<sup>348</sup>:

*«La séparation d'avec le monde ne consiste pas à vivre matériellement hors de lui, mais à arracher cette sympathie que l'âme a pour le corps».*

Il s'agit en effet de la voie médiane, qui est aussi la thèse de Grégoire au sujet de l'érémitisme. Lui, qui était de nature solitaire<sup>349</sup>, et se sentait mal à l'aise dans la foule, bien qu'il se livrait souvent à un éloge sans réserve de la voie médiane<sup>350</sup>, afin d'apaiser son conflit et de se réconcilier avec la vie. L'isolement qu'il a cherché a souvent été plutôt une fuite, la réaction spontanée à la pression que l'on exerçait sur lui, qu'une vraie anachorèse. L'anachorète doit couper ses liens avec les gens, même avec ceux qu'il aime, Grégoire a trop aimé dans sa vie pour qu'il arrive à se détacher de sa vie affective.

Mais quelles sont les sources littéraires qui inspirent Grégoire?

347. «Fuite», D.S., t. col. 1591-1596.

348. PG, 31, 928-933; «Fuite» D.S., coll. 1595.

349. L., 2 PG, 32, 225 B.

350. Cf. Spidlik op. cit., p. 34 et Amand., *L'ascèse monastique de Saint Basile*, p. 248-256: un des devoirs de l'ascèse monastique est le renoncement de toute affection familiale.



Ἐρημος est largement répandu dans les livres sacrés<sup>351</sup>, et désigne l'endroit isolé, le désert. Grégoire pense à un passage scripturaire, dans une de ses lettres adressée à Basile, quand ce dernier organisait son monastère dans le Pont. Il est question ici du désert «*sec et sans eau*», (ἄνυδρον ἐρημίαν)<sup>352</sup>, que seul un Moïse fertilisera en faisant jaillir de l'eau d'un rocher avec son bâton<sup>353</sup>. A plusieurs reprises nous avons remarqué l'influence scripturaire dans les paroles de Grégoire à propos de la notion de solitude<sup>354</sup>. Les reminiscences de l'Écriture sont abondantes. Elles constituent des images pleines d'espoir dans la pensée de notre auteur:

«*Κόραξ ἐκθρέψει καθάπερ Ἥλιαν ἐν ἐρήμῳ*»<sup>355</sup>.

lisons-nous dans un de ses poèmes à contenu moral. Les vers de Grégoire font écho aux versets suivants du psaume:

«*Sur les prés d'herbe fraîche il me parque,  
Vers les eaux du repos (ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως)<sup>356</sup>,  
il me mène  
il y refait mon âme*».

L'Écriture est la première source de Grégoire en ce qui concerne la notion de solitude qui est représentée presque exclusivement dans les Discours.

Toutefois, la tradition stoïcienne est une seconde source pour notre auteur. Epictète a consacré un chapitre de ses Entretiens à l'isolement: «*Qu'est ce que l'isolement et quelle sorte d'homme est isolé?* (Τίς ἐρημία καὶ τίς ἐρημος)<sup>357</sup>; Grégoire est influencé par Epictète: cette influence est évidente lorsqu'il oppose la vie solitaire à la vie en société: cela arrive dans l'oraison funèbre de Basile. Grégoire appelle la solitude (ἐρημία), «ennemi» (ἄφιλος), où il n'y a rien qui fasse penser à la sociabilité (ἀκοινωνητον)<sup>358</sup>.

Ἐρημία est une situation où l'on est privé de secours, nous dit

351. Schmoller, *Hand-konkordanz, zum Griechischen Neuen Testament*, Stuttgart.

352. L., 4, § 4, 5.

353. Ps. 22:2.

354. D., 484 D-485 A; D., 21, 1097; 4, 545 C, 43, 536 B-C.

355. PG, 37, 639.

356. Ps. 22:2.

357. Entr., III.

358. D. 43, 501 A; 25, 1204 C; 2, 437 B; L. 29 8.

Epictète<sup>359</sup>. Il paraît que Grégoire est influencé par cette idée dans une de ses lettres: Il écrit en 382 à Olympios en faveur de Nikobule<sup>360</sup>. «*C' est un homme dont la santé n' est pas forte, qui n' est pas accoutumé à ce genre des choses et ne supporte pas la solitude (καὶ τὴν ἐρημίαν οὐ φέροντα)*».

Peut-être le sentiment le plus sincère de Grégoire en ce qui concerne la notion de solitude se manifeste dans les vers suivants qui appartiennent aux poèmes à contenu moral<sup>361</sup>:

*«Ὀλβιος ὅστις ἐρημον ἔχει βίον, οὐχ ἐπίμικτον  
Τοῖς χαμαὶ ἐρχομένοις, ἀλλ' ἐθέωσε νόον...».*

Sous cette optique l' isolement loin de la société des hommes devient une condition favorable pour atteindre l' espace de Dieu.

359. Epictète, Entr. III, 13, 1.

360. L., 29, § 6; 4, § 4, 5; 79, § 7; 1263.

361. PG, 37, 781.

## CHAPITRE 14

LES EFFORTS D'INSPIRATION DIVINE<sup>362</sup>

## a. La crainte de Dieu.

La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse et le fondement de la perfection spirituelle. Elle est bienfaisante et purifie l'âme et le corps<sup>363</sup>.

Grégoire est influencé par ces idées et tout au long de ses ouvrages le lecteur sent qu'il suit la tradition biblique, selon laquelle la crainte de Dieu est le meilleur gage de sérénité intérieure<sup>364</sup>.

La crainte de Dieu, avant d'être un écho littéraire dans les ouvrages de Grégoire, c'est une expérience personnelle.

Il est connu que le stoïcisme situe dans l'homme, en face de la raison qui mène à la vertu, quatre passions fondamentales. Ces quatre passions, qui exercent une action continue mais latente, sont le plaisir (ἡδονή), le chagrin (λύπη), le désir (ἐπιθυμία), et la crainte (φόβος)<sup>365</sup>. Grégoire emploie surtout les mots λύπη et φόβος<sup>366</sup>. Essayons d'abord de parcourir brièvement la tradition littéraire avant lui.

La notion de crainte est largement répandue dans l'Ancien Testament, où l'on rencontre presque 300 occurrences de mots<sup>367</sup>. Il s'agit d'une question complexe, en ce qui concerne sa nature. Il est surtout question de la crainte sacrée<sup>368</sup>. La place de ce sentiment semble diminuer de l'Ancien au Nouveau Testament. Dans l'Ancien Testament la crainte est prédominante, c'est un fruit de la mesure divine et le motif de l'obéissance servile<sup>369</sup>. On peut voir dans cette crainte sacrée deux pôles, l'angoisse<sup>370</sup> et la confiance<sup>371</sup>, l'

362. Les idées de Grégoire sur la crainte de Dieu la purification, l'illumination, la contemplation, l'union à Dieu révèlent ses efforts qui se basent surtout sur l'inspiration divine.

363. Annam, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1949, p. 310-311.

364. Hausherr, *L'Hésychasme, étude de spiritualité*, CCP, p. 164.

365. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 232.

366. PG, 37. 1577, 1322.

367. Hatch E. - Redpath H., *Ταμείον τῆς Ἁγίας Γραφῆς, Παλαιὰ Διαθήκη*, «Crainte», t. 2, Athènes, Edition Ὠφελίμου Βιβλίου, 2e éd., 1983.

368. «Crainte», D.S., t. 3, coll. 2464-266.

369. Ibid.

370. Gén. 15:12; Ex. 15:16.

371. Ba. 3:7.

effroi<sup>372</sup> et le désir<sup>373</sup>. La nature de la crainte dans le Nouveau Testament est différente: elle ne produit plus chez l'homme un sentiment d'effroi aussi terrifiant que dans l'Ancien Testament. On ne redoute pas le fils de Dieu, il nous attire, on l'aime, on le suit<sup>374</sup>. Le Christ transfiguré touché lui-même ses disciples pour apaiser leur effroi: «*Relevez vous, et n'ayez pas peur*», (μη φοβεισθε)<sup>375</sup>. Cependant, la crainte de Dieu qui est la peur des châtiments, semble obtenir un rôle plus important sous la Loi Nouvelle<sup>376</sup>: Saint Irénée en donne la raison: Dieu supprime les préceptes de servitude<sup>377</sup>. Chez saint Paul, la crainte est opposée à la liberté<sup>378</sup>, et chez saint Jean elle est expulsée par l'amour<sup>379</sup>.

En ce qui concerne les pères Apologistes, saint Justin<sup>380</sup> montre aux païens combien la crainte est utile pour la maintien de l'ordre publique, on doit avoir peur du châtiment éternel de Dieu.

Au III<sup>e</sup> siècle, Clément d'Alexandrie<sup>381</sup> énumère les quatre passions classiques, célèbres chez les stoiciens, mais il s'oppose à l'idée stoïcienne, selon laquelle la crainte est irrationnelle. Clément croit que la peur est salutaire, bien qu'amère, du moins celle qui accompagne la respect et non la haine<sup>382</sup>.

Au IV<sup>e</sup> siècle, saint Athanase oppose à la crainte légale la crainte pure du Christ<sup>383</sup>, ainsi appelée parce qu'elle nous rend purs en nous détournant du mal.

En ce qui concerne les ouvrages de Grégoire, nous rencontrons φόβος rarement dans les Poèmes<sup>384</sup>, plus fréquemment dans la Correspondance<sup>385</sup> et encore plus dans les Discours<sup>386</sup>. Comme saint Jean Chrysostome, Grégoire croit que «*qui ne vit pas dans la crainte, ne*

372. Jonas, 1:10.

373. II Rois, 23:3.

374. «*Crainte*», D.S., t. 3 coll. 2473.

375. Math. 17:7.

376. «*Crainte*», D.S., t. 3 coll. 2469.

377. *Adversus Haereses*, IV, 16, 5; PG, t. 7, 1018 C-1019 A.

378. Epître Col. 1, 13; Rom, 7:18, 23.

379. Jean, 4, 7:8.

380. *Ière Apologie* 12, 1-4, PG, t. 6, 341 B-C.

381. *Pédagogue* I, 9, 349 B.

382. *Ibid.*, I, 9, 353ab.

383. *Expos. in ps.* 13:5; 18, 10, PG, 27, 98 C, 126 B.

384. φόβος: 1039 PG, 37.

385. L., 20, § 5; D., 14, 865 C-D.

386. L., 20, § 5; D., 4, 549 B; 14, 893 C.

*peut bien se conduire et qui vit dans la crainte de Dieu ne peut pécher*<sup>387</sup>.

Saint Basile dans ses *Moralia*<sup>388</sup> tire des Ecritures cette règle, suivant laquelle il ne faut pas mépriser les jugements de Dieu, quand on se sent poussé vers quelque péché<sup>389</sup>. Saint Grégoire de Nysse l'attelle avec la servitude<sup>390</sup>.

*«Comment l'âme, qui n'a pas encore acquis l'indépendance et l'autonomie de la vertu, mais qui est éloignée du mal par la crainte servile (δουλικὸς φόβος), peut-elle être digne de participer à la dignité royale?»*

Grégoire exprime les mêmes idées que Basile, ou Jean Chrysostome, il souligne surtout le rôle de la crainte de Dieu au commencement de la vie chrétienne; c'est cette pensée qui affermit son cœur. Nous lisons dans le discours 21<sup>391</sup>: *«Le commencement de la sagesse est la crainte (ἀρχὴ τε γὰρ σοφίας φόβος Κυρίου)»*.

Dans le discours 39, Grégoire présente la crainte comme la base de la purification de la chair<sup>392</sup>:

*«C'est là où est la crainte, là est aussi l'observation des préceptes; là où est l'observation des préceptes, là est la purification de la chair; là où est la purification, l'illumination. Et l'illumination comble le désir»*.

Par ailleurs, dans le discours *«Sur l'Epiphanie»*<sup>393</sup>, Grégoire met l'accent sur le fait que la formation de l'âme par la crainte et la purification aboutit à la contemplation<sup>394</sup>.

Dans le discours *«Apologétique sur sa fuite»*<sup>395</sup>, Grégoire révèle que la crainte est pour lui l'état d'âme nécessaire pour vaincre ses troubles et communiquer avec Dieu. En effet la crainte favorise l'effort pour être en Dieu, elle ne désigne pas la distance infranchissable entre l'homme et Dieu, mais elle manifeste l'état d'âme nécessaire pour recevoir Dieu.

387. Jean Chrysostome, *Hom. 15, 1*, col. 154, PG, t. 49.

388. *Moralia Reg.*, 11, 720b PG. T. 31.

389. *«Crainte»*, D.S. coll. 247 B.

390. Danielou, *Platonisme et Théologie Mystique*, p. 118.

391. D., 21, 1088 C.

392. D., 39 544 A.

393. D., 8, 344 A.

394. Journel, *Textes ascétiques...*, p. 135.

395. D., 2, 461 C-485 D.

Un autre passage qui contribue à l'idée que la crainte est la condition primordiale pour rencontrer Dieu est extrait d'une lettre à son frère Césaire, à qui Grégoire écrit après un séisme que Césaire avait vécu:<sup>396</sup>

*«Il est vrai qu' avant nos frayeurs nous étions au monde, et qu' après nos frayeurs nous sommes donnés à Dieu (εἴ γε πρὸ μὲν τῶν φόβων ἤμεν τοῦ κόσμου, μετὰ δὲ τοὺς φόβους τοῦ Θεοῦ γενημέθα)».*

Ici la crainte, née dans l'âme par une cause terrestre, aboutit à la crainte sacrée, la première condition favorable pour la rencontre de Dieu; une fois de plus, la crainte ne fonctionne pas pour suggérer la distance entre l'homme et Dieu, mais elle est plutôt le chemin qui raccourcit cette distance. L'effort pour vivre en Dieu dès ce bas monde se fonde sur la crainte. De cette façon, la crainte divine est dans la pensée de Grégoire, une influence du Nouveau plutôt que de l'Ancien Testament<sup>397</sup>.

Ailleurs<sup>398</sup>, il devient plus évident que φόβος a dans la pensée de Grégoire un contenu plus optimiste: «Τῷ μὲν φόβῳ της προστασίας, τάχα ἂν βοηθήσειε καὶ νόμος τῆς εὐπειθείας».

Dans un extrait d'une lettre<sup>399</sup> à Eusèbe de Samosate, la crainte est considérée comme un état heureux.

Un des rares passages poétiques où on rencontre φόβος est le suivant<sup>400</sup>: «Λάλει μὲν ἐν φόβῳ δὲ μηδὲ πάντοτε μὴ πάντα, μηδ' ἐν πᾶσι, μηδὲ πανταχοῦ».

Φόβος est la sauvegarde dans l'âme de celui qui ne peut pas retenir sa langue.

Enfin, dans son testament<sup>401</sup>, Grégoire affirme que c'est la crainte de Dieu qu'il a devant les yeux: «ἀλλὰ πάντα ὡς προεῖπον, ἀκριβῶς ἀποσῶσαι τῇ Ἐκκλησίᾳ, ἔχοντα τὸν τοῦ Θεοῦ φόβον πρὸ ὀφθαλμῶν...».

396. L., 20, § 5.

397. «Crainte» D.S., t. 3, coll. 2464-2466 et 2469.

398. D., 2, 509 C-521 A.

399. L., 65, § 2.

400. PG, 37, 1114.

401. Testament de Grégoire, 389 CT. 37.

### b. La purification (κάθαρσις).

Eveillée par la crainte de Dieu, l'âme peut procéder à la prochaine étape du voyage désiré vers l'intimité de Dieu; cette étape du chemin «*εἰς βάθος ἐκ βάθους*»<sup>402</sup> est la purification.

La purification-telle que l'appréhende Platon-se différencie des procédés chrétiens de la lutte morale, du repentir et de l'expiation. Cette purification consiste dans l'affranchissement (*ἀπαλλαγῆ*) de l'âme de tous les facteurs qui l'attachent à la vie ici-bas<sup>403</sup>. Elle précède la contemplation, qui est un acte libre et jaillissant de l'essence de l'âme (*ἐνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς*), et aboutissant en elle<sup>404</sup>.

Origène met l'accent sur le fait que la purification précède l'illumination<sup>405</sup> et Philon sur le fait que les sages (*σοφοῖς ἀνδράσι*) ont une âme parfaitement purifiée (*καὶ ψυχαῖς τέλεια κεκαθαμέναις*)<sup>406</sup>.

Jamblique parle de la purification de l'âme comme d'un bien acquis<sup>407</sup>.

Mais comment ce vieux thème de la philosophie profane fonctionne-t-il dans l'esprit de notre auteur?

Puisque le but de la vie spirituelle est γενέσθαι θεοειδῆς<sup>408</sup>, et que «pour entrer en conversation avec le Pur, il faut d'abord se purifier», c'est le contact avec les Ecritures qui commence par opérer une purification (κάθαρσις)<sup>409</sup>.

Examinons de plus près la dimension personnelle que Grégoire donne au thème de la purification. Il insiste sur son propre besoin de se purifier (καθαρθῆναι)<sup>410</sup>, quand les circonstances de sa vie personnelle lui font ressentir le conflit intense entre sa propre volonté et le devoir envers les personnes qu'il aime; cela est un des sujets fondamentaux de son discours «*Apologétique sur sa fuite*», et c'est là

402. D., 43, 585 B.

403. Kelessidou, op. cit., p. 92; Enn. I, 2, 6.

404. Ibid., p. 94; Enn. III, 1, 9.

405. M. Harl, op. cit., p. 188-189.

406. Philon, *De Agricultura*, 50, SC, t. 9. 1961.

407. Labropoulou, *Jamblique, Vie de Pythagore*, chap. 3, 13.

408. D., 39, 344 B, PG, 36.

409. «*Purification*», D.S., t. coll. 149-150.

410. D., 2, 480 B.

où la notion de la purification revient constamment: «*On doit se purifier d'abord et ensuite purifier les autres*»<sup>411</sup> dit-il. Les paroles de Grégoire font écho à la *κάθαρσις* d'Aristote et des Néoplatoniciens<sup>412</sup>.

Cependant, on peut y voir autre chose encore: la réponse à la question: «*Est-ce que Grégoire désire se purifier pour devenir un bon pasteur?*»

La réponse est non: la purification est un chemin personnel pour Grégoire. Malgré le contenu apparent de ses paroles, Grégoire n'arrive pas à cacher le ton affectif qu'il désire attribuer à *κάθαρσις*, non seulement tout au long de ce discours<sup>413</sup>, mais aussi dans les autres discours rédigés vers 363-364<sup>414</sup>. Par contre, dans des discours postérieurs la notion de purification est chargée d'un contenu moins émotionnel<sup>415</sup>. A notre avis, l'insistance de Grégoire sur *κάθαρσις* dans ses ouvrages de jeunesse, exprime d'une part sa gêne d'être dans la vie active et, d'autre part, son désir de la vie solitaire. Dans tous les passages en question l'influence de l'esprit des *Ennéades* demeure dominante; nous rencontrons par exemple l'idée que l'impur est une réalité malfaisante<sup>416</sup>, ou celle que l'on doit être pur pour s'approcher de ce qui est pur<sup>417</sup>.

Quelle est la fonction de la *κάθαρσις* dans la correspondance de Grégoire?

Nous avons rencontré ce mot dans les lettres de la dernière période de sa vie<sup>418</sup>. Ici la purification atteint parfois le sens d'une vertu dans la vie monastique<sup>419</sup>:

*«Qu'elles modèlent votre vie, sa pureté (ή εκείνου καθαρότης), sa douceur, son humilité,... sa persévérance à maintenir son âme tendue vers Dieu.»*

L'auteur devient très explicite en ce qui concerne ce sujet dans

411. Ibid.

412. Aristote, *Poétique*, 49b; Enn. I, 2, 4, 1; 6, 6, 2; Enn. III, 6, 5, 14; VI, 7, 36,

8.

413. D., 2, 480 A-B.

414. D., 4, 573 B, 6, 721 A.

415. D., 20, 1080 B; 25, 1205 A; 27, 18 D; 10, 69 C; 38, 317 C; 39, 344 A.

416. Enn., VI, 7, 36, 8.

417. Ibid.

418. L., 238 5; 129, 120 2.

419. L., 238 5; même idée cf. L. 32, 13-14.



une lettre de 382, où la purification ne peut avoir lieu, que lorsque l'esprit du Christ est présent<sup>420</sup>.

Il semble que l'idée néoplatonicienne qui consiste à se purifier dans l'isolement<sup>421</sup>, inspire Grégoire dans le passage suivant, qui appartient à une des lettres de la dernière période. L'auteur dans la solitude de ses dernières années est tout imprégné du désir ardent de la purification, qui favorise l'illumination et prépare à la contemplation<sup>422</sup>:

*«Menons une vie retirée, livrons-nous à la contemplation, (ιδιάσωμεν), purifions notre esprit par des divines illuminations, (καθαρώμεν τὸ πνεῦμα ταῖς θεαῖς ἐμφάσει)».*

En outre les paroles de Grégoire nous rappellent aussi celles de Marc-Aurèle<sup>423</sup>:

*«Le terme de la vie, terme que l'on doit atteindre pur, (καθαρόν), calme (ἡσύχιον), libre d'entraves et se résignant à sa destinée».*

Cependant pour le stoïcien il n'y a pas d'espoir après la mort<sup>424</sup>; pour Grégoire la purification est le début du chemin qui mène à l'intimité de Dieu.

Dans son discours *«Apologétique sur sa fuite»*, rédigé en 362, Grégoire semble se demander: *«Qui pourrait contempler d'une façon pure l'intelligence...»*<sup>425</sup>? On pourrait rapprocher ces paroles de celles qu'il dit dans une autre lettre de l'année 382<sup>426</sup>:

*«Maintenant, je desire une Pâques plus pure (καθαρώτερον ἐπιθυμῶ): sortir de cette pénible et ténébreuse Egypte qu'est la vie...».*

Dans le discours 2, le jeune Grégoire exprime d'une façon interrogative son besoin de purification, qui est son désir de la vie solitaire; l'influence néoplatonicienne est évidente dans ses paroles<sup>427</sup>. D'

420. L., 129.

421. Enn., III, 6, 5, 14.

422. L., 215, § 3.

423. *Pensées*, I, III, 16.

424. Spanneut. *Permanence du stoïcisme...*, p. 82-84. Grégoire utilise l'expression *κακαθαρισμένον ἡγεμονικόν* (D., 38, 317 C).

425. D., 2, 480 B.

426. L., 120, § 2.

427. Enn., III, 7, 16, 49; VI, 3, 6, 22.

autre part, dans cette lettre de vieillesse, Grégoire exprime le même désir, mais maintenant nous sentons le ton résolu dans ses paroles; la source d'inspiration est différente aussi: il s'agit des livres sacrés: Grégoire se sent déjà entré dans l'intimité de Dieu. Il n'a pas pu vivre en contemplatif comme il l'avait toujours désiré; ainsi il aspire, comme les Hébreux de l'Exode<sup>428</sup>, au renoncement à cette vie terrestre.

Ce ton personnel atteint sa plénitude dans certains passages poétiques. Nous avons rencontré *κάθαρσις* dans la Poésie de 371, 381 et 383<sup>429</sup>.

Dans un de ses poèmes intitulé «A sa propre âme», Grégoire ressent dans la purification la possibilité d'avoir une vie stable<sup>430</sup>:

*«Μούνης δὲ ζωῆς καθαρῆς βίος ἔμπεδος αἰεὶ».*

Un autre poème parle «des pensées pures»<sup>431</sup>, comme de la condition favorable afin d'élever son âme.

Le désir de la purification dans l'isolement, un rêve de jeunesse pour Grégoire, se révèle d'une façon nette dans la poésie de l'époque de la vieillesse<sup>432</sup>:

*«Τούτω τε θύσω νοῦν καθαρὰ κινήματα  
Ὡς γοῦν ἐφικτόν, προσλαλῶν μόνῳ μόνος».*

Enfin, le désir de la purification dans le Christ est évident dans un vers du poème «Sur ses Affaires»<sup>433</sup>:

*«Ὡς δακρύων ὀχετοῖσι μολύσματα πάντα καθήρω».*

#### c. L'illumination<sup>434</sup>.

La purification ainsi acquise, l'âme peut recevoir l'illumination. En effet, la purification est la condition nécessaire pour atteindre l'illumination, comme nous dit Grégoire<sup>435</sup>:

428. Ex. 1, 13:14.

429. PG, 37, 1028, 1224, 996, 734.

430. 1427 PG, 37.

431. PG, 37, 1028; «De l'Abstinence», 34, 2, t. II.

432. PG, 37, 1224.

433. Ibid., 996.

434. C' est un vocabulaire que nous rencontrons dans les *Ennéades*: (ἐλλαμψις, ἐλλάμπομαι, ἀγῆς, κάτοπτρον); ces mots sont fréquents dans les discours.

435. D., 39, 344 A.

*«Οὐ δὲ κάθαρσις, ἔλλαμψις πόθου πλήρωσις».*

L' illumination désigne la participation à l' intimité de Dieu qui est lumière sans ténèbres, nous dit Origène<sup>436</sup>, avant Grégoire. Et Philon, s' arrête à la lumière divine qui consume les gens pieux<sup>437</sup>.

*«Ils ont été consumés par un jet de flamme inextinguible et par une lumière indestructible (ἀθανάτου φέγγους ἀνελήφθησαν), car ils ont consacré à la piété leur zèle fervent ardent, destructeur de la chair... familier du divin (θεοῦ δὲ οἰκεία...)».*

Il est vrai que l' idée de l' illumination, comme celle de la contemplation, et de la déification, ne se limitent pas ordinairement à quelque penseur éminent, mais elles existent dans un patrimoine d' opinions et de formules courants enrichi par des apports de toutes les époques<sup>438</sup>.

Grégoire, tout au long de son oeuvre, adopte avec ferveur le principe de la tradition profane selon lequel le monde du divin et la Lumière sont identiques<sup>439</sup>.

Nous rencontrons aussi le thème de l' illuminations dans l' Ancien et le Nouveau Testament avec une foule de significations, allant de la lumière naturelle aux plus subtiles secrets de l' expérience religieuse et morale<sup>440</sup>.

Essayons d' examiner de plus près le thème de l' illumination dans la pensée de Grégoire.

Comme on l' a déjà mentionné, pour atteindre la lumière, Grégoire fixe dans son esprit l' ascèse qui prépare libération de l' âme<sup>441</sup>. C' est dans les premiers vers de son poème *«Sur l' âme»* que nous lisons l' idée suivante<sup>442</sup>:

*«Ψυχὴ δ' ἐστὶν ἡμᾶ Θεοῦ, καὶ μίξιν ἀνέτλη οὐρανὴ χθονίοιοις, φάος σπήλλυγγι καλυφθὲν ἀλλ' ἔμπης τε καὶ ἀφθιτος».*

Grégoire partant d' une image platonicienne, lui donne une

436. Harl, op. cit., p. 132-133.

437. Philon, *De somniis*, II, 67, SC, t. 19, 1962.

438. Trisoglio, op. cit., p. 104.

439. Spidlik, op. cit., p. 15.

440. *ibid.*

441. Trisoglio, op. cit., p. 104-105.

442. PG, 37, 446.

dimension tout à fait personnelle; mais voyons aussi les paroles de la République<sup>443</sup>:

*«Maintenant, représente-toi... une nature... figure-toi des hommes dans une demeure souterraine (ἐν καταγείῳ οἰκήσει), en forme de caverne, dont l'entrée ouverte à la lumière (πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον) s'étend sur toute la longueur de la façade, (μακρὰν παρ' ἅπαν τὸ σπήλαιον)».*

A vrai dire, Grégoire ne garde de ces paroles de la République que l'image de la caverne (σπήλυγγι, οἰκήσει σπηλαιώδει), ainsi que celle de la lumière (φάος καλυφθέν, πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούση); mais là où Platon voit des gens enchaînés (ἐν δεσμοῖς), qui ne peuvent que regarder seulement devant eux la lumière lointaine, Grégoire présente l'âme humaine (ψυχῆ) comme une lumière qui est cachée dans la caverne (φάος σπήλυγγι); nous sentons l'optimisme dans ses paroles: l'âme malgré le fait qu'elle est cachée, reste d'une certaine façon divine (θεῖη)<sup>444</sup> et impérissable. Grégoire identifie l'âme humaine à la lumière, qui l'éblouit, tandis que l'illumination dans les paroles de la République est une possibilité incertaine: «penses-tu que dans cette situation ils aient vu les prisonniers autre chose que les ombres projetées (πλὴν τὰς σκιὰς)<sup>445</sup>?

Il est connu d'ailleurs que pour les Pères d'Alexandrie l'homme est l'image de Dieu dans sa faculté de connaître et de contempler dans le νοῦς, puisque la vie divine consiste en contemplation pure<sup>446</sup>.

Grégoire puise l'espoir dans une autre idée que nous rencontrons dans les Ennéades<sup>447</sup>, celle de l'illumination imparfaite de l'âme sur terre, qui est une petite partie de la lumière de Dieu, et suggère une vision du bonheur<sup>448</sup>. En effet, Grégoire dans une de ses lettres de l'année 383, se réfère à la lumière, «dont nous ne recevons maintenant les rayons que partiellement». Il écrit donc au rhéteur cappadocien Eudoxe<sup>449</sup>:

*«Pour nous, attachons-nous (περιδραξόμεθα) à la parole de*

443. Rép. VII, 514a-518b.

444. PG, 37, 446.

445. Rép. VII, 515a.

446. Spidlik, op. cit., p. 22.

447. Enn. I, 8, 14, 38-43.

448. Trisoglio, op. cit., p. 103.

449. L., 178, § 11.

*Dieu et choisissons de préférence à tout de posséder Dieu... ainsi nous obtiendrons la gloire même ici-bas, ou bien l'aurons à coup sur la-haut (ἢ τί κείθεν πάντως), car la récompense de la vertu c'est de devenir Dieu et d'être ébloui par la lumière (καὶ τῷ καθαρῳτάτῳ φωτὶ καταστράπτεσθαι)».*

Dans aucun autre passage de sa correspondance, Grégoire ne semble aussi ébloui par la lumière divine; on sent sa vibration dans l'attente d'entrer dans l'intimité de Dieu. Grégoire s'inspire ici d'un passage<sup>450</sup> de la Ière Ennéade, mais il y met un sentiment différent: dans le passage en question, l'auteur met l'accent sur la cause de l'illumination partielle de l'âme, qui fait qu'elle est obscurcie par la matière (τὴν δὲ ἔλλαμψιν καὶ τὸ ἐκείθεν φῶς ἐσκότῳσσε τῇ μίξει); par contre Grégoire, dans le passage ci-dessus accentue l'espoir qu'il ressent par l'illumination imparfaite sur terre: elle est pour lui une assurance pour la vie après la mort<sup>451</sup>. Mais on peut apercevoir une influence scripturaire dans les paroles de Grégoire: l'auteur dans sa chère solitude pense aussi que c'est Dieu qui a appelé les hommes à la lumière (εἰς τὸ θαυμασιὸν αὐτοῦ φῶς)<sup>452</sup>.

Ailleurs dans ses discours, Grégoire exprime son espoir de l'illumination parfaite, qui comble son coeur de joie dès la vie ici-bas (ἔλλαμψις... ἧς ἐν σμαῖς ἢ ἀπόλαυσις)<sup>453</sup>.

«Nous sommes illuminés par le Christ»<sup>454</sup>, dit Grégoire dans un de ses discours. Il exprime la même idée dans un de ses poèmes, «Au silence pendant le jeûne»<sup>455</sup>:

*«Μᾶλλον κε Χριστοῦ μεγακλέος ἄσσον ἐλαύνων  
Λάμπετο μαρμαρυγαῖς τοῦ μέγαλοιο φάους».*

#### d. La contemplation (θεωρία).

Une fois la lucidité acquise par l'illumination, l'âme procède à la contemplation, qui est favorisée par une autre condition aussi: la solitude<sup>456</sup>.

Pour les Grecs θεωρία est un idéal, étroitement lié à πραξίς;

450. Enn. I, 8, 14, 38-43.

451. Cf. Trisoglio, op. cit., p. 105; Spidlik, op. cit., p. 19.

452. 1Pe, 2:9.

453. D., 24, 1193 A.

454. D., 39, 344 A.

455. PG, 37, 1135 et 1106.

456. Hausherr, *Hésychasme...*, p. 22.

pour Homère l' idéal est la guerre; la tendance vers θεωρία se manifeste surtout dans le stoïcisme, qui distingue θεωρία et πράξις et affirme la nécessité de les associer<sup>457</sup>.

A la fin de l' Antiquité, l' opposition entre vie active et vie contemplative était devenue si classique, que c' était un exercice d' école. Dans le vocabulaire grec θεωρία désigne par opposition à πράξις l' activité humaine, tandis que ποιῶ est réservé à l' activité des dieux<sup>458</sup>.

Pour Plotin, l' activité comme πράξις est repoussée: l' action est pour lui une pensée affaiblie, une ombre de la contemplation, et de la raison, l' actif est tourné vers quelque chose d' autre, non pas vers lui-même<sup>459</sup>. Les Ennéades font une distinction entre θεωρία et πράξις: θεωρία est considérée comme une sorte de ποιήσις<sup>460</sup>. L' opposition ne suggère pas que θεωρία désigne un effet quiétiste et la (ῥῶκος l' activité pure. Toutes les deux sont des activités et θεωρία est une activité plus parfaite que πράξις<sup>461</sup>.

L' emploi de θεωρία dans l' Ancien Testament est rare; il y a le sens de «regarder»<sup>462</sup>; parfois ce mot y est chargé d' une nuance péjorative. Ce terme est rare aussi dans le Nouveau Testament; saint Luc est le seul des quatre évangélistes qui l' emploie<sup>463</sup>. Contrairement au substantif θεωρία les verbes de vision sont fréquents dans la Bible<sup>464</sup>.

Le terme est absent du vocabulaire des pères apostoliques, mais il apparaît chez Clément<sup>465</sup> et chez Origène<sup>466</sup> et il sera fréquemment employé par la suite. Origène dit que les saints sont unis à Dieu ainsi que les uns aux autres par la contemplation<sup>467</sup>.

Le mot θεωρία exprime un idéal, une mentalité. Le sens de ce terme est si spécial, que les Syriens essaient rarement de le traduire.

457. Ibid., p. 51.

458. Ibid., p. 52.

459. Kelessidou, op. cit., p. 91.

460. Enn. III, 8, 4, 40; 8, 4, 31-32.

461. Enn. III, 8, 15; 8, 3, 3.

462. Ps. 21:22; Prov. 16:22.

463. Luc. 23:48.

464. Math. 27:55; Marc 3:11; Actes, 9:7.

465. Strom. 7: 12, 20; II, PG, 8, 1076: θεωρία au sens de la contemplation spirituelle.

466. Origène, *Contre Celse*, PG, t. 11, 993 C.

467. Hausherr, op. cit., p. 180: Les saints, dit Origène, sont par la contemplation unis à Dieu et les uns aux autres. (*In Prov.* PG, t. 196 D).

Saint Jérôme se contentera de le transcrire dans sa traduction latine d' Origène<sup>468</sup>.

Mais quelle est la notion de θεωρία dans la pensée de Grégoire?

Lorsque lui emploie θεωρία, il n' y met aucun sens mystique, il pense tout simplement aux études; en cela il suit Aristote et les stoïciens<sup>469</sup>. Pour lui, θεωρία est l' occupation intellectuelle, la culture en général<sup>470</sup>. Quand saint Basile ou saint Athanase sont loués pour avoir possédé «l' action et la contemplation», le contexte impose pour uevria l' interprétation «études des saintes Ecritures»<sup>471</sup> (καὶ πᾶσαν μὲν παλαιὰν Βίβλον ἐμμελετήσας, πᾶσαν δὲ νέαν... πλουτεῖ μὲν θεωρίαν... θεωρία δὲ σφραγίδι βίου χρησμένος)<sup>472</sup>.

Par conséquent, si la θεωρία de Grégoire était plus mystique qu' intellectuelle<sup>473</sup>, il ne mettrait pas en garde contre les dangers d' une θεωρία effrénée<sup>474</sup>, il ne proposerait pas non plus de choisir entre l' action et la contemplation<sup>475</sup>: ainsi s' explique un vers du poème «Sur sa vie»<sup>476</sup>:

«πρᾶγμα οὐκ ἐρήμης ἔργον, οὐδ' ἡσυχίας» (θεωρία).

Si la θεωρία n' est compatible ni avec le désert (ἐρήμης), ni avec l' hésychia, c' est qu' il s' agit bien de l' étude intellectuelle, de la parole divine. Choisir entre la vie solitaire, qui exclut l' étude des Ecritures Saintes et la vie qui lui permettrait d' approfondir ses lectures, a été un moment difficile dans la vie de Grégoire<sup>477</sup>; il dit un peu plus loin dans ce même poème rédigé en 381, qu' il a résolu ce problème en choisissant le voie médiane (τὴν πλάνην ἔσθησα τοῦ νοῦ μετρίων)<sup>478</sup>.

Nous avons aussi remarqué que parfois Grégoire charge θεωρία

468. «Contemplation», D.S., t. 3, coll. 1812-1813.

469. Chez Aristote θεωρία définit l' action intellectuelle, chez Platon aussi: Rép. 517d; cf. aussi: Spidlik, op. cit., p. 117; D. 21, 1088 B; D. 43, 529 B-C.

470. «Grégoire de Nazianze», D.S., t. 6, coll. 950.

471. «Contemplation» D.S., t. coll. 1815.

472. D., 21, 1088 B, 43, 529 B-C.

473. «Grégoire de Nazianze», D.S., t. 6, coll. 950.

474. D., 39, 344 A.

475. PG, 37, 928.

476. PG, 37, 1050.

477. Lettres, intro. p.x.

478. PG, 37, 1050.

d' un sens de mobilité<sup>479</sup>, comme dans le passage suivant, qui appartient à une de ses lettres de la dernière période<sup>480</sup>:

*«Mais quelles sont tes aptitudes?... ce sont les heureuses dispositions de l' âme, son élévation, et sa facilité à se tourner vers la contemplation (τὸ τῆς ψυχῆς... πρὸς θεωρίαν εὐκίνητον)».*

Le platonisme des paroles de Grégoire est ici évident<sup>481</sup>. Nous avons le même sentiment de mouvement ailleurs, dans les discours de Grégoire: dans un passage<sup>482</sup>, θεωρία définit le chemin de la réflexion dont le but désiré est de comprendre par l' étude des livres sacrés, que «ὄπερ γὰρ ἐστὶ τοῖς αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο τοῖς νοητοῖς Θεὸς...»; alors, la réflexion s' arrête (τοῦτο πάσης θεωρίας ἀνάπαυσις).

Dans un autre passage<sup>483</sup>, il est question de ceux qui ont voulu comprendre (καταληφθησόμενος) par leur vie (διὰ βίου) et par la réflexion (καὶ θεωρίας ζητήσασι) la présence de Dieu: «Εἰς Θεὸς ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐπὶ πάσι»<sup>484</sup>.

On a déjà dit que Grégoire, imitant Plotin, a imprégné sa vie de θεωρία<sup>485</sup>. En effet, les paroles de la République, «θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δε οὐσίας»<sup>486</sup>, sont présentes dans l' esprit de l' auteur.

En outre, l' image de l' âme en contemplation (ψυχὴ ἐν συναισθήσει καὶ θεωρίᾳ)<sup>487</sup> et dans la connaissance d' elle même (συναισθήσει), c' est une idée que Grégoire emprunte à la IIIe Ennéade, <sup>488</sup> le vocabulaire en est révélateur.

Dans les Ennéades aussi<sup>489</sup>, θεωρία et πράξις sont caractérisés comme de bonnes activités (καλὰς θεωρίας, πράξεις); Grégoire leur attribue le même adjectif dans le discours 14: «καλὸν θεωρία καὶ καλὸν πράξις»<sup>490</sup>.

Malgré l' origine profane de la θεωρία de Grégoire, il y a des

479. D., 32, 196 C; 21, 1084 D; 26, 1252 C.

480. L., 178, § 5.

481. Phéd. 38b2; Enn., I, 4, 2, 47.

482. D., 21, 1084 B.

483. D., 26, 1252 C.

484. Eph. 4:6.

485. Spidlik, op. cit., p.

486. Rép. VI, 486 a 8.

487. D., 7, 781 C.

488. Enn. III, 8, 4, 15-20.

489. Enn. I, 4, 10, 22.

490. D., 14, 864 A.



passages où le contexte crée un sentiment purement chrétien: Grégoire n'oublie de mentionner que θεωρία est un don de Dieu<sup>491</sup>  
 «Ἐλαβε παρὰ Θεοῦ σοφίαν καὶ θεωρίαν καὶ πλάτος καρδίας».

Ailleurs<sup>492</sup>, dans l'éloge de saint Basile, Grégoire rappelle à ceux qui s'occupent de la θεολογία qui est l'étude de l'Écriture, qu'ils doivent avoir comme exemple Athanase, qui était un bon θεολόγος.

Enfin, dans son discours 32 Grégoire pense à θεωρία comme à l'activité intellectuelle, qui est acquise (τεύξεσθε), dans le Christ<sup>493</sup>:

«τεύξεσθε τῆς κείθεν θεωρίας ἐν Χριστῷ».

Cela avait été aussi un désir qui le dominait (ἐκράτει) dès sa jeunesse<sup>494</sup>:

«θείων τε Βίβλων αὐθις ἐκράτει πόθος  
 καὶ πνεύματος φῶς ἐν λόγῳ θεωρία».

#### e. L'union à Dieu.

En 383, Grégoire vit dans une retraite qui ne sera interrompue que par sa mort, sept ans plus tard. De sa solitude, il écrit au rhéteur cappadocien Eudoxe:<sup>495</sup>

«Pour nous, attachons-nous à la parole de Dieu, (περιδραξώμεθα) et choisissons de préférence à tout, de posséder Dieu (Θεὸν ἐλάωμεθα), le seul bien durable (τὸ μόνον διαρκὲς ἀγαθόν)... car la recompense de la vertu (ἄθλον ἀρετῆς), c'est de devenir Dieu (Θεὸν γενέσθαι) et d'être ébloui par la Lumière... que l'on contemple (θεωρουμένῳ) et dont nous ne

491. D., 20, 1069 C-D.

492. D., 21, 1093 A; θεολογία s'identifie avec θεωρία; le contexte en question en est révélateur.

493. D., 32, 212 B-C.

494. PG, 37, 1050.

495. 178 11; 172 2; D., 4, 664 C; 11, 837 C; 20, 1065 A; 25, 1200 B; 28, 53 C; 43, 585 B; 38, 325 B-C; 45, 663 D; *Poème sur sa vie*, 1383, 1384. Le vocabulaire est constitué de termes utilisés pour parler d'un voyage (ἐκείσε, ἐντεῦθεν, μεταστάσις, μετάβασις, ἄκρον ἐφετόν, σταθμὸς ἔσχατος, μεταπίθεμαι). Dans les lettres aussi que dans les poèmes Grégoire exprime son désir de l'union avec Dieu par une gradation ascendante: le souci d'atteindre le but désirable devient intense dans les lettres et les poèmes de la dernière période: dans les discours nous rencontrons θέωσις et ἀλλοίωσις tandis que dans les lettres et les poèmes le vocabulaire est plus varié et plus nuancé.

*recevons maintenant les rayons que partiellement (ἦς νῦν μετρίως ἔχομεν τὰς ἀνγὰς)».*

Ainsi, selon Grégoire, c' est la contemplation qui entraîne le chrétien à travers le monde visible à la rencontre de Dieu invisible<sup>496</sup>.

Le but enviable (ἐφορτὸν)<sup>497</sup> et béatifiant (μακάριον) de ce voyage spirituel est d' accéder à une réelle intimité avec Dieu; cela est un espoir certain chez Grégoire, lequel a fonctionné comme un facteur pacificateur à ses troubles tout au long de sa vie<sup>498</sup>. Mais voyons de plus près comment l' idée de l' union de Dieu se présente dans les ouvrages de Grégoire, et comment elle se développe en tant qu' activité intérieure contre les émotions que Grégoire a intensément ressenties.

La première invective contre Julien<sup>499</sup> termine avec l' expression de la certitude que ceux qui sont «*διαβατικοὶ τὴν διάνοιαν*» arriveront à la divinisation (θεώσεως)<sup>500</sup>, pour laquelle ils existent et vers laquelle ils se dépêchent...

Dans le discours à Grégoire de Nysse<sup>501</sup>, rédigé en 372, la divinisation (θεώσις) est associée dans les paroles de Grégoire avec un terme qui indique le chemin vers la rencontre de Dieu: ἀνάβασις<sup>502</sup>. Dans le passage en question, Grégoire oppose l' image de la montée vers Dieu jusqu' au sommet, qui est la divinisation, à l' image des viles occupations terrestres<sup>503</sup>; les mots des deux passages ci-dessus font écho aux paroles de la Ière Ennéade<sup>504</sup>:

*Il faut donc encore remonter (ἀναβατέον) vers le Bien, vers qui tendent toutes les âmes... mais seuls l' obtiennent ceux qui montent vers la région supérieure... et celui qui est abandonné dans cette montée, il regarde uniquement vers lui, qui est l' Etre, la*

496. même idée dans le discours 39, PG, 36, 341 D.

497. Enn. I, 6, 7, 3.

498. L., 178, § 12.

499. D., 4, 644 C; 25, 1200 B-C; 43, 585 B, L. 172, § 2; L. 178, 69.

500. D., 4, 664 C. C.f. Lampe, op. cit: θεώσις s' associe avec la vertu dans les poèmes de Grégoire (PG, 37, 957) et avec la contemplation dans ses discours (21, 1084 C).

501. D., 12, 837 C.

502. Ἀνάβασις est associé avec la contemplation chez Origène. (In Luc. Hom. 10, 1); Grégoire en fait aussi un sujet d' exégèse (D., 36, 161 D).

503. Trisoglio, op. cit., p. 104: le pécheur ne s' unit pas avec Dieu.

504. Enn. I, 4, 7, et même idée I, 3, 1.

*vie et la pensée, (καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ζῆ καὶ νοεῖ).*

Grégoire retient l' image de ce passage des Ennéades, mais il y met un sentiment différent: il est encouragé par la promesse de la récompense dans un climat purement chrétien. Cela devient évident dans deux vers<sup>505</sup> des poèmes à contenu moral, où l' auteur se fixe (ὀρίζομαι) un chemin vers la divinisation de nature purement chrétienne; c' est l' amour chrétien qui mène à Dieu<sup>506</sup>.

*«Συμψυχίαν δὲ τὴν ἀγάπην ὀρίζομαι  
τὴν πρὸς Θεὸν δὲ καὶ ὁδὸν Θεώσεως»*

Dans le discours 21<sup>507</sup>, Grégoire mentionne la divinisation comme la prochaine étape après la contemplation et comme le complément de cette dernière; en outre, il nous donne les points de départ et d' arrivé du voyage spirituel (*ἐντεῦθεν ἀναβάσεως καὶ τῆς ἐκείσε θεώσεως*).

Par ailleurs, dans la lettre à Eudoxe, Grégoire appelle avec enthousiasme son destinataire au chemin qui mène à Dieu: «*Sortons de la (μεταβῶμεν), devenons des hommes, rejetons les songes, dépassons les ombres...*»<sup>508</sup>.

Dans les Ennéades, nous avons l' image du voyage de l' âme, exprimée par μετάβασις (ἐν μεταβάσει ψυχῆς)<sup>509</sup>. Cependant, l' influence de l' Ecriture est évidente dans les paroles de Grégoire: saint Jean<sup>510</sup> se réfère au moment du passage «*de la mort à la vie*» (*μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν*). En effet, le thème de l' imitation de Dieu, de son Christ, existe dans l' Ecriture<sup>511</sup>; dans la vie présente commence un mode d' existence supra-humain, qui trouvera sa réalisation parfaite dans la vision assimilatrice de Dieu<sup>512</sup>

505. PG, t. 37 957.

506. Jean, 5, 43; Rom. 8:35; il y a une foule de références dans l' Ecriture. Les expressions ἔσχατος σταθμὸς et ἄνω πορεία montrent aussi l' influence scripturaire (D., 20, 1065 A); PG, 37, 1383. Cf. Journal., *Textes ascétiques*, p. 129; pour Grégoire l' amour est la fin des vertus (D. 4, 649 B).

507. D., 21, 1084 C;

508. L., 178, § 9; nous rencontrons aussi μετάστασις: L., 199, § 4.

509. Enn. VI, 6, 4, 16; et même idée Enn. IV 4, 1, 15.

510. Jean, 5:24 et 13:1.

511. Math. 5, 44-48; M. Harl, op. cit., «seul le semblable connaît le semblable».

512. 1Co, 13:12; Jean, 3:2. Sykes, *Poemata Arcana...*, p. 6: Grégoire exprime l' idée que l' être humain est fait à l' image de Dieu.

et dans la participation à son inattaquable immortalité<sup>513</sup>.

Dans les Ennéades,<sup>514</sup> l'âme est un facteur de participation, elle y joue le rôle du médiateur (μέσω) entre le sensible et l'intelligible. Grégoire exprime une idée semblable dans certains vers du poème «*Sur son âme*»<sup>515</sup>:

«*Ἡ δ' ἔστιν ὡς ἀνεύρου  
γνώσις Θεοῦ μεγίστου  
φάους ἐνὸς τριλαμποῦς  
πρὸς ὃν τὰ πάντα τείνει.*»

Pour Grégoire, l'âme est un médiateur entre lui-même et Dieu. Chez Plotin, l'âme fait son voyage ascensionnel vers son principe unique<sup>516</sup>; Grégoire nous présente l'âme qui fait son voyage ascensionnel vers Dieu.

Les stoiciens comme Epictète, placent dieux et hommes dans l'identité d'une même nature, mais il n'y a rien d'heureux dans cette appréhension, puisque l'homme doit finalement se perdre<sup>517</sup>. Aucune autre conception ne s'oppose tellement à l'idée de Grégoire, sur l'union de Dieu.

Un autre verbe que Grégoire utilise pour exprimer le chemin vers l'Union de Dieu est μετατίθεμαι<sup>518</sup>; il est vrai que ce chemin mène à une véritable fête. Grégoire est tellement comblé de l'espoir certain, qu'il semble participer à cette assemblée où tous sont dans la joie<sup>519</sup>:

«*Nous serons transportés là-haut (μετατεθῆναι), et nous serons témoins de la véritable fête, là où se trouve l'assemblée de tous ceux qui sont emportés par la joie.*»

Bien que l'influence des psaumes<sup>520</sup> soit ici évidente, l'emploi de

513. 1Co, 15:52. Hermes Trismegiste, *Poimandrès*, traités II-XII t. I; *Traité* 10, 24; 15:20. «L'homme est un vivant divin... composé aux dieux».

514. Kelessidou, op. cit., p. 88; Enn. II, 9, 2.

515. PG, 37, 1442.

516. Enn. VI, 9, 11.

517. «*Divinisation*», D.S., t. 4, coll. 1374-1375.

518. He. 11:5. Gal. 1:6.

519. L. 172, § 2: une influence de Phé. 117c; dans *Alcmène* d'Euripide (v. 363) il a le sens de «l'au-delà».

520. Ps. 87:9.

ce verbe montre l'influence des Epîtres<sup>521</sup> de saint Paul, où μεταίθεμαι est chargé aussi d'un sens de bonheur. Clément<sup>522</sup> y ajoute lui aussi dans les Stromates un sentiment positif, puisqu'il voit l'endroit heureux de μεταβαίνω, le Paradis<sup>523</sup>. Mais Clément met l'accent sur l'image de la divinisation comme étant le terme d'une pédagogie qui conduit par étapes l'homme à l'union de Dieu:

*«Il divinise les hommes par un enseignement céleste  
(οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον)<sup>524</sup>».*

Ailleurs dans le Protreptique<sup>525</sup>, Clément dit que Λόγος de Dieu devenu homme, apprend à l'homme comment un homme peut devenir Dieu (πῆ ποτε ἄνθρωπος γένηται Θεός).

Par contre, dans plusieurs passages de l'oeuvre de notre auteur, le lecteur a le sentiment que ce que Grégoire désire dévoiler, c'est qu'il ressent l'union de Dieu comme un vécu tout au long d'un voyage spirituel dont le terme est l'accès à l'intimité de Dieu.

(A suivre)

521. Gal. 1:6; Cf. Levie J. *Les valeurs humaines dans la théologie de saint Paul*, Biblica, T. 40, p. 813: Saint Paul ne cesse pas de s'affirmer que le Christ est venu d'élever chacun de nous; il parle d'une activité divine placée par le Christ à la base de nos intelligences et de nos volontés.

522. «Divinisation» D S, t. 4, coll. 1376, 1378.

523. *Strom.* I, 9, 3.

524. *Protrept.* II, 11, 114, 4.

525. *Ibid.*, I, 8, 4.